



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه وآله

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

الإمامية

يحيى

عبدالمعز الكاشغري

مجمع الدراسات والبحوث الإسلامية

مجموعة دراسات و بحوث فقهية اسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الاراضى (مجموعه دراسات و بحوث فقهيه اسلاميه)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت فى الطباعة:

دار الكتاب

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|----|---|
| ٥ | الفهرس |
| ١٥ | الاراضى : مجموعه دراسات و بحوث فقهيه اسلاميه |
| ١٥ | اشاره |
| ١٥ | اشاره |
| ٢١ | المقدمه |
| ٢٤ | بحث عن عدّه خطوط |
| ٢٤ | الخط الأول: أن هذه الروايات تصتّف إلى عدّه مجموعات: |
| ٣٠ | الخط الثاني: هل تختص الانفال بالاراضى، أو القرى التى قد |
| ٣٠ | الخط الثالث: هل الارض الخربه تشمل الارض الميته بالاصاله |
| ٣٢ | الخط الرابع: قد ورد فى موثقه سماعه بن مهران المتقدمه ان البحرين |
| ٣٣ | الخط الخامس: ان ما جاء بهذا النص كل ارض لا رب لها فهى |
| ٣٥ | ١- الارض الموات |
| ٣٥ | اشاره |
| ٣٧ | فى أن أرض الموات من الأنفال |
| ٤٤ | ان الكلام يقع حول الاراضى الموات فى عدّه نقاط رئيسيه: |
| ٤٤ | (النقطه الاولى) فى مدلول موثقه اسحاق بن عمار |
| ٤٩ | النقطه الثانيه فى أن الأرض الميته إذا كان لها مالك بالفعل فليست من الانفال جزما |
| ٤٩ | اشاره |
| ٥٠ | فيقع الكلام فى مقامين: |
| ٥٠ | اشاره |
| ٥٠ | اما المقام الاول: فيما إذا كان سبب الملك عمليه الإحياء |
| ٥٠ | اشاره |
| ٥٠ | القول الاول ان علاقته المالك عن الارض تنقطع نهائيا بعد خرابها، و تدخل فى علاقته من قام باحيائها و عمارتها |
| ٥١ | و كيف كان فقد استدل على هذا القول بوجهين: |

- ٥١ الوجه الاول بمجموعه من النصوص التي جاءت بهذا اللسان أو
- ٦٤ الوجه الثاني:روايتان:.....
- ٧٤ نتائج هذا البحث
- ٧٤ الأولى:ان الاستدلال بمجموعه من النصوص على انقطاع ملكيه المالك عن ارضه بعد خرابها و تملك غيره لها بالقيام باحيائها غير صحيح
- ٧٤ الثانيه:ان التمسك بهذه المجموعه في المقام من التمسك بالعلم
- ٧٥ الثالثه:ان التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه انما لا يجوز
- ٧٥ الرابعه:ان النصوص المزبوره لا تدل على سببيه الاحياء للملكيه
- ٧٥ الخامسه:ان الاستدلال على هذا القول بصحيحه معاويه بن وهب
- ٧٥ السادسه:ان المتحصل من مجموع ما ذكرناه هو انه لا يمكن الاخذ
- ٧٥ القول الثاني
- ٨٦ نتيجته هذا البحث عده نقاط
- ٨٦ الاولى:ان الاجماع الذي حكى عن العلامه في التذكرة لا يصلح
- ٨٦ الثانيه:ان القول المزبور و ان كان نتيجته الجمع بين الصحاح
- ٨٧ الثالثه:ان عمليه الاحياء لدى العقلاء تؤثر في الملك و من
- ٨٧ الرابعه:ان ما افاده الشهيد الثاني(قده)في المسالك-من ان
- ٨٧ الخامسه:ان القول المذكور لا يرجع في نفسه الى اساس صحيح
- ٨٧ القول الثالث
- ٨٩ القول الرابع
- ١٠٤ نتيجته هذا البحث عده خطوط
- ١٠٤ الأول:ان علاقته المالك عن ارضه لا تنقطع نهائيا،
- ١٠٤ الثاني:ان المناقشه في هذا الاستصحاب،تاره بان الموضوع
- ١٠٤ الثالث:ان ما قيل:-من ان صحيحه سليمان بما انها
- ١٠٥ الرابع:قد تقدم ان صحيحه الكابلي لا تصلح ان تكون مقيده
- ١٠٥ الخامس:ان ما قيل:-من إنه لا معارضه بين صحيحه سليمان،
- ١٠٥ السادس:ان ما قيل:-من ان النسبه بين صحيحه سليمان،
- ١٠٥ السابع:ان هذه البحوث بأجمعها تقوم على أساس نظريه المشهور

- ١٠٥----- الثامن:انه بناء على ما قويناه من أن علاقه المحيى بالارض إنما هي على مستوى الحق فحسب دون الملك،
- ١٠٦----- الاعراض
- ١٠٧----- و أما المقام الثانى و هو ما إذا كان السبب لعلاقه المالك بالارض
- ١٠٨----- النقطة الثالثه
- ١٠٨----- اشاره
- ١٢٧----- نتيجه هذا البحث عده خطوط
- ١٢٧----- الاول:ان القول بكون الاحياء سببا للملك و إن كان مشهورا بين
- ١٢٨----- الثانى:أن ما قيل و إن كان تاما بحسب الكبرى إلا أن المقام ليس صغرى لتلك الكبرى
- ١٢٨----- الثالث:انه على تقدير تسليم المعارضه بين الطائفتين من
- ١٢٨----- الرابع:أن الطائفه الداله على عدم تملك المحيى لرقبه الارض
- ١٢٨----- النقطة الرابعه ان الاختصاص الحاصل للفرد بالأرض بسبب الاحياء هل يتوقف على إذن الإمام ع أو لا
- ١٢٨----- اشاره
- ١٤٠----- نتيجه هذا البحث عده خطوط
- ١٤٠----- الاول:ان الصحيح اعتبار اذن الامام(عليه السلام)فى التصرف فى
- ١٤١----- الثانى:ان الطريق الصحيح لإثبات اذن الامام(عليه السلام)فى القيام
- ١٤١----- الثالث:ان ما قيل:-من ان السيره بين المسلمين قد جرت على
- ١٤١----- الرابع:انه لا يلزم ان يكون الاستيدان فى القيام باحياء الارض
- ١٤١----- الخامس:ان القول بالتفصيل-بين زمانى الحضور،و الغيبه،
- ١٤١----- النقطة الخامسه
- ١٤١----- اشاره
- ١٥٠----- نتيجه هذا البحث عده خطوط
- ١٥٠----- الاول:ان ما هو المشهور بين الاصحاب من اعتبار الإسلام فى
- ١٥٠----- الثانى:ان اعتبار الإسلام فى المحيى انما هو فى الاراضى الخربه
- ١٥٠----- الثالث: فى مقتضى عموم المجموعه من الروايات
- ١٥٠----- الرابع:ان صحيحى محمد بن مسلم و ابى بصير المتقدمين أنفا
- ١٥١----- الخامس:ما عن جماعه لا يقوم على اساس صحيح

- النقطه السادسه ١٥١
- اشاره ١٥١
- حريم البئر المعطر ١٥١
- حريم القناه ١٥٥
- حريم النهر ١٦٠
- حريم الدار ١٦١
- حريم القريه ١٦٢
- حريم المزرعه ١٦٣
- عده خطوط ١٦٤
- الاول:قد نسب الى الاصحاب ثبوت الحريم للأشياء المذكوره ١٦٤
- الثاني:ان الحريم لا يدخل في ملك احد ١٦٦
- الثالث:ان الارض الموات،و رؤوس الجبال،و بطون الاوديه ١٦٦
- الرابع:في حدّ الطريق:العام في الارض الموات هل هو ١٦٧
- اشاره ١٦٧
- هل يجوز تغيير الطريق العام؟ ١٧٢
- الطريق العام المسبل ١٧٣
- بقي هنا نوع ثالث:من الطريق العام-و هو الواقع بين ١٧٣
- نتيجه هذا البحث عده خطوط ١٧٣
- الأول:ان حدّ الطريق العام المبتكر في الارض الموات شرعا خمس اذرع لا أقلّ منها، ١٧٣
- الثاني:ان هذا الطريق اذا كان زائدا عن المقدار المحدد من ١٧٤
- الثالث:انه لا مانع من تغيير هذا الطريق و تبديله اذا لم تكن ١٧٤
- الرابع:ان الطريق المسبل تابع لكيفيه الجعل و التسبيل ١٧٤
- النقطه السابعه ١٧٤
- اشاره ١٧٤
- نتيجه هذا البحث ثلاث نقاط ١٧٨
- الاولى:ان الدليل على كون عمليه التحجير سببا لحق الاولويه ١٧٨

- الثانيه: ان سببيه التحجير لحق الاولويه انما هي بوصف كونه شروعا في عمليه الاحياء و العمران، ١٧٨
- الثالثه: ان الحق الحاصل من عمليه التحجير ينقطع نهائيا بزوال ١٧٩
- النقطه الثامنه هل يعتبر في تأثير الاحياء أن لا تكون الأرض موطننا للعباده من قبل الشرع كعرفه و منى و المشعر ١٧٩
- النقطه التاسعه ان تأثير الأحياء إنما هو فيما إذا لم تكن الأرض مما أقطعته الإمام ع ١٨١
- النقطه العاشره ١٨٢
- الملاحق ١٨٤
- اشاره ١٨٤
- الملحق الاول ١٨٤
- اشاره ١٨٤
- اما الجبهه الأولى فحصول الملك أو الحق للمتبرع له باحياء المتبرع ١٨٤
- و اما الجبهه الثانيه-و هي ما اذا وكل شخص غيره في إحياء الارض ١٨٤
- و اما الجبهه الثالثه:و هي ما اذا استأجر فرد غيره لإحياء الارض ١٩٣
- نتيجه هذا البحث عدّه نقاط ١٩٧
- الاولى: لا يحصل للفرد اختصاص بالارض على اثر قيام غيره ١٩٧
- الثانيه: ان صحه الوكاله في الامور الاعتباريه انما هي على ١٩٧
- الثالثه: يحصل للمستأجر علاقه بالارض على اساس قيام اجيره باحيائها ١٩٧
- الملحق الثاني ١٩٨
- الملحق الثالث ١٩٩
- الملحق الرابع ٢٠٢
- ٢- الارض المفتوحه عنوه ٢٠٤
- اشاره ٢٠٤
- الكلام فيها يقع في مرحلتين: ٢٠٤
- اشاره ٢٠٤
- المرحله الاولى: فيما إذا كانت الأرض حال الفتح مواتا ٢٠٤
- اشاره ٢٠٤
- نتيجه هذا البحث عدّه نقاط: ٢٢٢

- ٢٢٢ الاولى:ان الارض الموات اذا انتزعت من سيطره الكفار فهي
- ٢٢٢ الثانيه:انها اذا انتزعت من سيطرتهم بعد نزول الآيه فعندئذ
- ٢٢٢ الثالثه قيل:ان نقطه المعارضه بين هاتين المجموعتين من
- ٢٢٣ الرابعه:بناء على ضوء ما ذكرناه من ان نصوص مالكيه الامام(عليه السلام)
- ٢٢٣ المرحله الثانيه:
- ٢٢٣ اشاره
- ٢٣٢ نتيجه هذا البحث عدّه نقاط -
- ٢٣٢ الاولى:ان الارض العامره اذا فتحت بهجوم من قبل المسلمين
- ٢٣٢ الثانيه انه لا فرق في ذلك بين كون عمرانها بشريا أو طبيعيا
- ٢٣٢ الثالثه:ان ما قيل-من ان الفتح خارجا من قبل المسلمين -
- ٢٣٢ الرابعه:انه لا اثر للجهل بتاريخ عمران الارض بالاضافه الى
- ٢٣٣ بحث عن عدّه نقاط ترتبط -
- ٢٣٣ اشاره
- ٢٣٣ النقطه الاولى:هل تشمل فريضه الخمس الارض المفتوحه عنوه
- ٢٥٢ النقطه الثانيه
- ٢٥٢ اشاره
- ٢٦٢ نتيجه هذا البحث عدّه نقاط:
- ٢٦٢ الاولى:الظاهر بمقتضى مجموعه من النصوص هو ان الارض
- ٢٦٢ الثانيه:ان ما عن المحقق الأردبيلي(قده)-من المناقشه في
- ٢٦٣ الثالثه:لا يبعد الالتزام بالقول بملكيه الأرض لأحاد المسلمين -
- ٢٦٣ الرابعه:قد تقدم ان مجموعه من النصوص ظاهره في ان
- ٢٦٣ النقطه الثالثه
- ٢٧٠ النقطه الرابعه
- ٢٧٣ النقطه الخامسه
- ٢٧٣ اشاره
- ٢٧٣ الاول:ما اشرنا اليه في ضمن البحوث السالفه من ان أمر

- الثاني:بعد ما عرفنا من انه لا يجوز التصرف في تلك ٢٧٤
- النقطه السادسه ٢٧٨
- النقطه السابعه ٢٨٣
- النقطه الثامنه ٢٨٥
- اشاره ٢٨٥
- نتيجه هذا البحث عده نقاط:..... ٢٩١
- الاولى:ان ملكيه المسلمين للأراضى الخراجيه تركز على ٢٩١
- الثانيه:ان الغنيمه فى مورد صحيحه معاويه و ان كانت خصوص ٢٩١
- الثالثه:ان ما ذكره شيخنا علامه الانصارى(قده)-فى وجه ٢٩١
- الرابعه:ان أدله ملكيه المسلمين للأرض المفتوحه عنوه فى حد ٢٩١
- النقطه التاسعه فى الأراضى المفتوحه عنوه بعد النبى الأكرم ص ٢٩١
- النقطه العاشره ٣٠٠
- النقطه الحاديه عشره ٣٠٢
- النقطه الثانيه عشره ٣٠٣
- ٣- الارض المسلمه بالدعوه ٣٠٧
- اشاره ٣٠٧
- يقع الكلام فيها من جهات عديده: ٣٠٩
- اشاره ٣٠٩
- أما الجبهه الأولى: ما إذا كانت الأرض المزبوره مواتا ٣٠٩
- و اما الجبهه الثانيه:-و هى ان الارض التى اسلم عليها أهلها طوعا ٣١٠
- و اما الجبهه الثالثه:-و هى ما اذا كانت الارض عامره طبيعيا ٣١٨
- نتيجه هذا البحث عده خطوط:..... ٣٢١
- الأول:ان اسلام الكافر على الارض طوعا لا يوجب منحه ملكيه ٣٢١
- الثانى:ان فى فرض الجهل-بتاريخ كل من تشريع ملكيه الانفال ٣٢١
- الثالث:ان الارض العامره طبيعيا اذا كانت مأخوذه من الكافر ٣٢١
- الرابع:ان اسلام الكافر على الارض العامره بطبيعتها طوعا ٣٢١

- الخامس: ان في فرض الجهل بالتاريخ و ان كان الاصل يجرى في كل ٣٢٢
- الحيازه ٣٢٣
- اشاره ٣٢٣
- دور الحيازه للأرض ٣٢٥
- اشاره ٣٢٥
- نتيجه هذا البحث عده خطوط ٣٣٠
- الاول: ان الحيازه في الأرض لا تبرر وجود حق فيها شرعا لعدم ٣٣٠
- الثاني: انه لا يمكن اعتراف الإسلام بالحيازه فيها على اساس ٣٣٠
- الثالث: ان الاستدلال على ان الحيازه تمنح ملكيه الارض ٣٣١
- الرابع: اننا قد اكتشفنا اعتراف الإسلام في ضمن نصوصه ٣٣١
- دور الحيازه للمناجم و المياه ٣٣١
- دور الحيازه للثروات المنقوله ٣٣٣
- ٤- ارض الصلح ٣٣٩
- اشاره ٣٣٩
- اما المرحله الأولى: فيما هو مقتضى عقد الصلح ٣٤١
- و اما المرحله الثانيه: فيما هو مقتضى مجموعه من النصوص التشريعيه ٣٤٢
- ٥- انواع اخرى للأراضى ٣٤٥
- اشاره ٣٤٥
- الارضى التى سلمها ٣٤٧
- (الارض التى باد اهلها) ٣٤٨
- الارض المستجده فى دار الإسلام ٣٤٩
- رعوس الجبال، بطون الأوديه، الآجام ٣٥٠
- اشاره ٣٥٠
- نتيجه هذا البحث عده نقاط ٣٥٩
- الأولى: ان النصوص الخاصه الوارده فى مجموع من بطون الاوديه ٣٥٩
- الثانيه: ان حال رعوس الجبال و الاجام حال غيرهما من الاراضى ٣٥٩

- الثالثه: ان بطون الاوديه بمقتضى اطلاق نصها لا تدخل فى ملك ٣٦٠
- الرابعه: ان الارض المملوكه اذا اصبحت واديا فى شمول ٣٦٠
- ٦- المعادن ٣٦١
- اشاره ٣٦١
- المعادن الظاهره ٣٦٨
- المعادن الباطنه ٣٧٥
- هل يسمح الإسلام بتملك المعادن؟ ٣٧٦
- اشاره ٣٧٦
- المعادن الظاهره ٣٧٦
- اشاره ٣٧٦
- هل يسمح للفرد ان يحوز من المعادن ٣٨٣
- المعادن الباطنه ٣٨٨
- ٧- المياه الطبيعيه ٣٩٧
- اشاره ٣٩٧
- و هى على نوعين: ٣٩٩
- اشاره ٣٩٩
- المياه المكشوفه: ٤٠٢
- المياه المكنوزه: ٤٠٤
- نتيجه هذا البحث عده خطوط ٤١٤
- الاول: ان المياه الطبيعيه التى هى موجوده فى اراضى الدوله ٤١٤
- الثانى: ان الفرد لا يملك المياه المكشوفه طبيعيا بالحيازه ٤١٤
- الثالث: ان الفرد لا يملك المياه المستوره فى باطن الارض ٤١٥
- الرابع: ان الحق الناجم فى المياه عن اكتشافها من خلال ٤١٥
- الخامس: ان المياه الموجوده فى الارض المفتوحه عنوه التى هى ٤١٥
- السادس: ان المياه الموجوده فى الارض التى لها رب خاص ٤١٥
- هل يجوز بيع الماء اذا استغنى عنه؟ ٤١٥

- ٤١٥ اشارة
- ٤١٧ طريقان للجمع بينهما:
- ٤٢٢ نتيجة هذا البحث عده خطوط
- ٤٢٢ الاول:قد ظهر مما تقدم ان المراد من وجوب اعاره الماء الزائد
- ٤٢٢ الثانى:ان ما تقدم من الطريقين للجمع بين المجموعتين من
- ٤٢٢ الثالث:قد مز بنا انه لا تعارض و لا تنافى بين هاتين
- ٤٢٥ المسائل
- ٤٢٥ اشارة
- ٤٢٧ المسأله الاولى:اذا قام جماعه بحفر قناه او بئر الى ان اكتشفوا
- ٤٢٨ المسأله الثانيه:ان الماء المكشوف على وجه الارض طبيعيا كماء
- ٤٣٠ المسأله الثالثه:لا يجوز بناء رحى على نهر مملوك بدون اذن
- ٤٣١ المسأله الرابعه:الاقطاع و هو فى المصطلح الفقهى عبارته عن
- ٤٣٢ المسأله الخامسه:ان الإسلام لم يعترف بالحمى على اساس انه
- ٤٣٤ تعريف مركز

الاراضی : مجموعه دراسات و بحوث فقهیه اسلامیہ

اشارہ

سرشناسہ: فیاض، محمد اسحاق، - ۱۹۳۴

عنوان و نام پدید آور: الاراضی : مجموعه دراسات و بحوث فقهیه اسلامیہ / بقلم محمد اسحاق الفیاض

مشخصات نشر: قم: دار الکتاب

مشخصات ظاہری: ۴۱۷ ص.

یادداشت: افست از روی نسخه چاپ بغداد: مکتبہ الوطنیہ، ۱۹۸۱ = ۱۳۶۰

موضوع: زمینداری (فقه)

موضوع: مالکیت (فقه)

ردہ بندی کنگرہ: BP۱۹۱/۸/ف ۹ الف ۴ ۱۳۶۰ ی

ردہ بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۷

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۴-۲۴۶۲

ص: ۱

اشارہ

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

الاراضى : مجموعه دراسات و بحوث فقهيه اسلاميه

بقلم آيت الله محمد اسحاق الفياض

ص: ٥

الأرض التي قد استولى المسلمون عليها من دون قتال، سواء أكان من ناحيه انجلاء أهلها أم كان من ناحيه تسليمها للمسلمين ابتداء، أو صلحا فلا شبهه في كونها من الانفال.

و تدل على ذلك:- اضافه إلى عدم الخلاف بين الاصحاب قديما و حديثا، بل عن جماعه دعوى الاجماع فى المسأله-مجموعه من النصوص

منها صحيحه حفص بن البخترى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال:

(الانفال ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب، أو قوم صالحوا، أو قوم أعطوا بأيديهم، و كل ارض خربه، و بطون الاوديه فهو لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و هو للإمام (عليه السلام) من بعده، يضعه حيث يشاء) (١).

و هذه الصحيحه تتضمن عدّه عناوين قد جعلت كلها من الانفال.

الاول: ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب.

الثانى: أرض الصلح، على تفصيل يأتي فى محله.

ص: ٧

الثالث:الارض التى سلّمها أهلها للمسلمين تسليما ابتدائيا.

الرابع:الارض الخربه.

الخامس:بطون الاوديه.

و سوف نتكلم فى كل واحد من هذه العناوين فى ضمن البحوث القادمه بشكل موسع إن شاء الله تعالى.

و منها موثقه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله(عليه السلام)أنه سمعه يقول:

(أن الانفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقه دم أو قوم صولحوا و أعطوا بأيديهم و ما كان من أرض خربه،أو بطون أوديه،فهذا كله من الفىء،و الانفال لله و للرسول.و ما كان لله فهو للرسول (صلى الله عليه و آله)يضعه حيث يحب) (١).

و هذه الصحيحه كأولى و لا فرق بينهما إلا فى نقطه واحده و هى أن فى الصحيحه الاولى قد جعل الأنفال للرسول(صلى الله عليه و آله)،و من بعده للأئمه(عليهم السلام).و فى هذه الصحيحه قد اقتصر على جعلها للرسول(صلى الله عليه و آله)

و لكن هذا المقدار من الفرق غير فارق بعد ما كان معلوما من الخارج أن ما كان للرسول(صلى الله عليه و آله)فهو للإمام(عليه السلام).

و منها:صحيحه معاويه بن وهب قال:قلت لأبى عبد الله(عليه السلام):

(السريّه يبعثها الامام(عليه السلام)فيصيبون غنائم كيف يقسم قال:

أن قاتلوا عليها مع أمير أمره الامام(عليه السلام)أخرج منها الخمس لله و للرسول،و قسم بينهم أربعة أخماس،و أن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام(عليه السلام)يجعله حيث أحب) (٢).

ص:٨

١-١) الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب الانفال الحديث ١٠

٢-٢) الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب الانفال الحديث ٣

و هذه الصحيحه تدل بوضوح على أن كل ما غنم من الكفار من دون قتال فهو للإمام (عليه السلام) هذا. و لكن لا يبعد اختصاص هذه الصحيحه بغير الارض بقريته التقسيم فيها.

و منها: موثقه سماعه بن مهرا ن قال: سألته عن الأنفال فقال:

(كل راض خربه، أو شيء يكون للملوك فهو خالص للإمام، و ليس للناس فيها سهم، قال: و منها البحرين لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب) (١).

و منها: موثقه اسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الأنفال فقال: (هي القرى التي قد خربت و انجلى أهلها فهي لله و للرسول (صلى الله عليه و آله)، و ما كان للملوك فهو للإمام (عليه السلام)، و ما كان من الارض بخربه لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب، و كل أرض لا رب لها، و المعادن منها، و من مات و ليس له مولى فما له من الأنفال) (٢).

و هذه الموثقه: تتضمن مجموعه من العناوين و جعلت جميعها من الأنفال و سيأتى البحث عن كل واحد منها فى ضمن الابحاث الآتية.

و منها: موثقه زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له:

ما يقول الله: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ» (و هي كل أرض جلا- أهلها من غير أن يحمل عليها بخيل، و لا رجال، و لا ركاب، فهي نفل لله و لرسوله) (٣).

ص: ٩

١- ١) الوسائل ج ٢ الباب ١ من أبواب الانفال الحديث ٨.

٢- ٢) الوسائل ج ٢ الباب ١ من أبواب الانفال الحديث ٢٠.

٣- ٣) الوسائل ج ٢ الباب ١ من أبواب الانفال الحديث ٩.

و هنا عده روايات أخرى. تدل:على ذلك،و لكن بما انها جميعا كانت ضعيفه سندا فلا يمكن الاعتماد عليها،الا أن يدعى تواترها اجمالا،و هو غير بعيد.

بحث عن عده خطوط

الخط الأول: أن هذه الروايات تصنف إلى عده مجموعات:

الأولى:جاءت بهذا النص كل أرض خربه للإمام(عليه السلام).

الثانية:جاءت بنص آخر:القرى التى قد خربت،و انجلى أهلها فهى لله،و للرسول(صلى الله عليه و آله).

الثالثة:جاءت بنص ثالث:ما كان من الأرض بخربه لم يوجف عليها بخيل،و لا ركاب

الرابعة:جاءت بنص رابع:كل أرض جلا أهلها من غير أن يحمل عليها بخيل،و لا رجال،و لا ركاب،فهى نفل لله،و للرسول(صلى الله عليه و آله).

الخامسة:جاءت بنص خامس:كل أرض لا رب لها.

السادسة:جاءت بنص سادس:أو قوم صالحوا،أو قوم أعطوا

بأيديهم. و بعد ذلك نقول:

لا شبهه فى ان المجموعه السادسه:لا تنافى بقيه المجموعات برمتها، كما هو ظاهر.

و أما المجموعه الخامسه:فهى أيضا لا تنافى سائر المجموعات.

أما عدم تنافىها للمجموعه الرابعه بنكته أن جلاء أهل الأرض لا- يستلزم انقطاع علاقتهم عنها نهائيا لكى تصبح الأرض من الأرض التى لا رب لها.

و ذلك لأن منشأ جلاء أهلها لا يخلو من أن يكون خوفهم من سيطره المسلمين عليها من دون أعراضهم عنها، بحيث متى زال الخوف من سيطرتهم رجعوا إليها، أو يكون منشأ تسليمهم الارض لهم تسليما ابتدائيا، أو أعراضهم عنها نهائيا.

اما الفرض الأول:فلا يوجب انقطاع علاقتهم عنها نهائيا بغير شبهه و اشكال.

و اما الفرض الثانى:فالارض، و أن خرجت عن نطاق ملكيتهم، و دخلت فى الانفال، ألا ان خروجها انما كان بعنوان تسليم أهلها لها، لا بعنوان ما لا رب لها.

و اما الفرض الثالث:ففى سببته لانقطاع علاقتهم عنها كلام و اشكال و سيأتى بيانه فى ضمن الابحاث القادمه إن شاء الله تعالى.

نعم، إذا افترضنا ان الجلاء يوجب انقطاع علاقه المالك عن مملوكه و يوجب دخول الارض فى نطاق الارض التى لا رب لها،

فعدئذ يقع التنافى بين المجموعتين بناء على ما هو الصحيح من ظهور القيد فى الا-حتراز، و دلالتة على ان الحكم غير ثابت للطبيعى على نحو الاطلاق، و الا لكان القيد لغوا.

و على ضوء هذا الاساس، تدل المجموعه الرابعه على ان الحكم -و هو النفل- لم يثبت لطبيعى الأرض التى لا رب لها، بل ثبت لحصه خاصه منها- و هى التى يكون عدم الرب لها من ناحيه جلاء اهلها- و الا لكان هذا القيد لغوا محضا بعد ما ثبت الحكم للطبيعى الشامل لها.

نعم، بناء على ما هو المشهور بين الأصحاب من عدم ظهور القيد فى امثال الموارد للاحتراز، أو عدم اخذهم به و حمله على الاهتمام به فى مورده أو نحوه فلا معارضه فى البين اصلا.

فالنتيجه لحد الآن قد اصبحت انه لا تنافى بين هاتين المجموعتين على اساس كلا المسلكين.

و اما عدم تنافيهما مع المجموعه الثالثه: فباعتبار انها تعم ما إذا كان لها اهل و رب و ان كان باستيلاء المسلمين عليها بغير الجهاد المسلح تخرج عن نطاق ملكيه اهلها و تدخل فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام).

فتكون النسبه بين المجموعتين عموما من وجه، و مورد الالتقاء بينهما الارض الخربه التى لا رب لها، و مورد الانطباق للمجموعه الخامسه خاصه: الارض المعموره التى لا رب لها، و مورد الانطباق للمجموعه الثالثه خاصه: الارض الخربه التى لها رب.

و اما عدم تنافيهما مع المجموعه الثانيه: فلأجل انها تعم صورته ما إذا كان لها اهل و رب، فان انجلاء الاهل لا يستلزم انقطاع علاقتهم عنها نهائيا، و لا يكون من اسباب ذلك، و عليه فتكون النسبه بين المجموعتين عموما من وجه لا عموما مطلقا.

و من هنا يظهر عدم تنافيهما مع المجموعه الأولى أيضا، لأن تلك المجموعه تشمل ما إذا كان لها اهل فتكون النسبه بينهما عموما من وجه أيضا.

و اما المجموعه الرابعه: فلا تنافى مع المجموعه الأولى، و ذلك لأن كلا منهما يتضمن قيما يوجب الخصوصيه فيها من ناحيه، مثلا الارض فى المجموعه الأولى قد قيدت بصوره كونها خربه، و فى المجموعه الرابعه قد قيدت بصوره جلاء اهلها، فيكون لكل من المجموعتين جهه خاصه من ناحيه، و جهه مشتركه من ناحيه اخرى.

و لا- جل ذلك لا- تنطبق المجموعه الأولى على الأرض المعموره التى انجلى اهلها، فهى خاصه من هذه الناحيه، و المجموعه الرابعه على الارض الخربه التى لم ينجل اهلها، فهى خاصه من تلك الناحيه، و تنطبقان معا على الارض الخربه التى انجلى اهلها. فالنتيجه ان النسبه بينهما عموم من وجه، لا عموم مطلق.

و كذلك لا تنافى مع المجموعه الثانيه، و ذلك لأنها تشتمل على عنوان لا تنطبق المجموعه الرابعه عليه- و هو عنوان القرى التى قد خربت- و لا جل ذلك لا تكون النسبه بينهما عموما مطلقا، كما انها لا تنطبق على عنوان الارض فقط.

و من هنا ذكر الامام (عليه السلام) في موثقه اسحاق بن عمار المتقدمه هذا العنوان، أى عنوان القرية الخربه فى مقابل الارض الخربه، و هذا شاهد صدق على ما ذكرناه.

و اما مع المجموعه الثالثه: فالظاهر انه لا تنافى بينها و بين تلك المجموعه. و ذلك لأن الظاهر منها انها تعمّ صورته ما إذا لم يكن لها اهل، فان استيلاء المسلمين على الارض بغير الجهاد المسلح يعم هذه الصوره، حيث انه قد يكون من جهه تسليم الارض لهم ابتداء، و قد يكون من ناحيه عدم اهل لها حتى يقاومهم على ذلك و قد يكون من جهه اخرى. فحيثُذ- تكون النسبه بين المجموعتين عموما من وجه، و مورد الالتقاء بينهما: الارض الخربه التى قد انجلى اهلها، و مورد الاختصاص للمجموعه الثالثه: الارض الخربه التى لا اهل لها، و مورد الاختصاص للمجموعه الرابعه: الارض المعموره التى انجلى اهلها.

و اما المجموعه الثالثه: فالظاهر ان النسبه بينها و بين المجموعه الأولى عموم و خصوص مطلق، فان المجموعه الأولى تعم جميع الاراضى الخربه و الميته، سواء أ كان لها اهل أم لم يكن، و سواء استولوا عليها المسلمون، أم لا.

و أما المجموعه الثالثه فهى خاصه بالاراضى الخربه التى قد استولوا عليها المسلمون بغير عنوه، و ذلك بدلاله تقييد الارض الخربه فيها بقوله (عليه السلام) لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب، فان هذا التقييد يدل على ان الاستلاء عليها كان بغير اراقه الدماء و الجهاد المسلح.

و على ذلك فعلى ضوء ما هو المعروف و المشهور بين الاصحاب قديما و حديثا من انه لا موجب لحمل المطلق على المقيد فى امثال الموارد و انه يؤخذ بالمطلق على اطلاقه و يحمل القيد على نكته اخرى كالتأكيد

او الاهتمام أو ما شاكل ذلك فلا تنافى بين المجموعتين.

و اما على ضوء ما هو الصحيح من انه لا موجب لرفع اليد عن ظهور القيد فى الاحتراز فلا يمكن الاخذ بالمطلق على اطلاقه، لتوفر التنافى بين ظهوره فيه، و ظهور القيد فى الاحتراز فلا يمكن الجمع بينهما، فعندئذ- لا بد من رفع اليد عن اطلاق المطلق و حمله على المقيّد بمقتضى الارتكاز العرفى.

و من هنا بنينا فى محله تبعا لسيدنا الأستاذ دام ظله، انه لا- فرق فى حمل المطلق على المقيّد بين ان يكون الحكم الثابت فى موردهما حكما واحدا و غير قابل للانحلال أو متعددا و قابلا لذلك.

و على هذا الأساس. لا بد من رفع اليد عن اطلاق المجموعه الأولى و ان الحكم- و هو النفل- لم يثبت لطبيعى الارض الخربه على نحو الاطلاق و انما ثبت لحصه خاصه منها- و هى الارض الخربه التى لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب-.

فالتبجيه ان الارض الخربه بمقتضى هذه المجموعه انما تكون من الأنفال إذا استولوا عليها المسلمون بغير عنوه و اراقه دم لا مطلقا فلا تدل- عندئذ- على إن الاراضى الخربه و الميته التى لم يستولوا عليها المسلمون بغير الجهاد المسلح تكون من الانفال.

و اما مع المجموعه الثانيه: فلا تنافى بينها و بين تلك المجموعه و ذلك لاختصاصها بالقريه التى قد خربت فلا تنطبق على الارض الخربه فحسب من دون ان تكون معنونه بعنوان القريه، كما ان هذه المجموعه لا تصدق على القريه الخربه فقط.

و من هنا يظهر حال المجموعه الثانيه: مع المجموعه الأولى و انه لا تنافى بين المجموعتين بعين الملاك الآنف الذكر.

الخط الثاني: هل تختص الانفال بالاراضي، أو القرى التي قد

استولوا عليها المسلمون بغير قتال؟

فيه وجهان: الظاهر هو الوجه الثاني يعني به عدم الاختصاص وربما نسب ذلك إلى الاصحاب.

و السبب فيه ان اطلاق قوله (عليه السلام) في صحيحه حفص بن البختري المتقدمه: الانفال ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب يشمل الارض و غيرها، حيث ان مضمونه هو: ان كل ما اخذ من الكفار بغير قتال و اراقه دماء فهو من الانفال و ان كان منقولاً، و لا موجب لتقييده بغير المنقول.

و مما يدل على ذلك قوله (عليه السلام) في صحيحه معاوية بن وهب المتقدمه: و ان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما غنموا للإمام (عليه السلام) بل لا يبعد اختصاصه بالمنقول فحسب.

الخط الثالث: هل الارض الخربه تشمل الارض الميته بالاصاله

أو تختص بما إذا كانت مسبوقة بالعمران

فيه وجهان:

ذكر المحقق الاصفهاني (قده) في حاشيته على مكاسب شيخنا العلامة الانصاري (قده) ما نصه: (أما الارض الخربه مطلقه كانت أو مقيده فموردها المسبوقه بالعماره لا الموات بالاصاله).

و لتأخذ بالمناقشه عليه: فان ما ذكره (قده) ان كان يقوم على اساس ان المنصرف من الارض الخربه هو المسبوقه بالعماره فلا تشمل الموات بالاصاله، فيردّه:

انه لا موجب لدعوى مثل هذا الانصراف، ضروره ان المنصرف منها عرفا ليس هذا المعنى، بل المنصرف منها عند العرف حسب ما هو المرتكز في اذهانهم هو المعنى الذي يكون في مقابل المعنى المنصرف من الارض العامره عرفا بتقابل التضاد كالمعنى المتفاهم من

الارض الميتة فى مقابل المعنى المتفاهم من الارض المحياه،فكما ان الارض العامره تشمل العامره طبيعيا،و العامره بشريا، كذلك الارض الخربه تشمل الخربه بالاصاله،و الخربه بالعرض.

فالتتيجه انه لا- منشأ لهذا الاختصاص و لا- موجب لتلك الدعوى، و ان الارض الخربه كالأرض الميتة،فكما انها تشمل الميتة بالاصاله و الميتة بالعرض،فكذلك الارض الخربه.

و ان كان يقوم على اساس ان مورد رواياتها خصوص ما إذا كانت مسبوقة بالعمران دون الاعم منها و من الموات بالاصاله،فيردّه: اولاً:ان الامر ليس كذلك،فان الروايات التى تتضمن الارض الخربه تصنّف إلى ثلاثه اصناف.

الاول:جاء بهذا النص:كل ارض خربه للإمام(عليه السلام).

الثانى:جاء بنص آخر:ما كان من الارض بخربه لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب.

الثالث:جاء بنص ثالث:كل ارض خربه باد اهلها.و بعد ذلك نقول:

اما الصنف الاول:فلا يكون فيه ما دل على أن مورده خصوص الارض الخربه التى كانت مسبوقة بالعماره،

و ان شئت قلت:انه ليس هنا قرينه لا من الخارج و لا من الداخل على أن مورده الارض الخربه المسبوقة بالعماره،و عليه فمقتضى عمومه شموله لكل ارض خربه،سواء أ كانت خربه بالاصاله أم كانت بالعرض.

و اما الصنف الثانى:فايضا لا دليل على أن مورده الارض الخربه المسبوقة بالعمران فحسب،دون الاعم منها و من الموات

بالاصاله.وقد ذكرنا سابقا انه يعم الارض الخربه التى ليس لها اهل و من الطبيعى ان الارض الخربه التى كانت كذلك تشمل الخربه بالاصاله أيضا.

نعم الارض الخربه التى يكون لها أهل لا تشملها نظرا إلى ان فرض الاهل لها خلف،حيث انه لا يمكن الا بقيام الفرد باحيائها و عمارتها،لما سيأتى فى ضمن البحوث القادمه من انه لا يمكن فرض تحقق العلاقه بين الفرد و الارض ابتداء،سواء أ كانت على مستوى الملك أم كانت على مستوى الحق الا بقيامه باستثمارها و احيائها، ثم بعد ذلك اذا عرض عليها الخراب فهل يوجب خروجها عن نطاق علاقته بها نهائيا اولاً؟!ففيه كلام سوف يأتى فى ضمن الابحاث الآتية بشكل موسع.

و اما الصنف الثالث:فهو و ان كان مورده خصوص الارض الخربه المسبوقه بالعماره بقرينه فرض وجود الاهل لها الا ان هذا الصنف ضعيف من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليه على انه لا يصلح ان يكون مقيدا لإطلاق الصنفين الاولين كما هو ظاهر.

هذا اضافته الى عدم الحاجه اليه،حيث انه يكفى لإثبات ما هو المقصود فى المقام الصنفان الأولان.

و ثانيا على تقدير تسليم ان مورد الروايات الارض الخربه المسبوقه بالاحياء الا ان المتفاهم العرفى منها عدم خصوصيه للمورد، جزما و انه لا فرق بين المسبوقه بالاحياء و غير المسبوقه به.

الخط الرابع:قد ورد فى موثقه سماعه بن مهراڻ المتقدمه ان البحرين

مما لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب،وانها من الانفال،

هذا.

و قد حكى عن كتاب الاحياء كما عن شيخنا العلامة الانصارى(قده)

ص:١٨

ان البحرين من البلاد التي قد اسلم اهلها عليها طوعا، و استجابوا للدعوه، فهي لأهلها، لا للإمام (عليه السلام).

و قد صرح بذلك الشهيد الثاني (قده) في الروضه في كتاب احياء الموات عند قول الشهيد الاول: (و كل ارض اسلم عليها اهلها طوعا فهي لهم).

بقوله: كالمدينه المشرفه، و البحرين، و اطراف اليمن بينما جعل (قده) -بلاد البحرين في كتاب الخمس من الروضه- من البلاد التي سلمها أهلها للمسلمين ابتداء من دون هجوم من قبلهم، و من المعلوم انها عندئذ للإمام (عليه السلام) لا لأهلها، فالتناقض بين قوليه (قده) في الكتابين المذكورين موجود.

و كيف كان فالصحيح انها تكون من الانفال لدلاله الموثقه المزبوره على ذلك من دون قرينه على الخلاف.

و اما كونها منها اي من الانفال لأجل تسليم اهلها للمسلمين تسليما ابتدائيا أو لأجل المصالحه أو نحو ذلك فالموثقه غير متعرضه لشيء من هذه الاحتمالات.

الخط الخامس: ان ما جاء بهذا النص كل ارض لا رب لها فهي

للإمام (عليه السلام) يؤدي كبرى كليه،

و تدخل في نطاق هذه الكبرى الارض الموات، سواء أ كانت مواتا بالاصاله أم كانت بالعرض إذا لم يكن لها مالك بالفعل.

و كذلك تدخل في نطاقها الارض العامره طبيعيا، و العامره بشريا إذا فرض عدم اهل لها بالفعل، كما إذا باد اهلها أو ما شاكل ذلك. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى: ان الارض التي استولى المسلمون عليها بغير عنوه، و هراقه دم، تشمل الارض التي ليس لها مالك بالفعل، و لا تختص بالارض التي كان لها مالك كذلك، كما اشرنا اليه آنفا، و لا فرق فيها بين كونها عامره أو ميته.

ص: ٢٠

١- الارض الموات

اشاره

اصاله، و عرضا

احياء الارض، اثره:

الملك، او الحق؟! شرائط الاحياء

ص: ٢١

فى أن أرض الموات من الأنفال

لا شبهه فى ان الارض الموات من الأنفال.

و تدل على ذلك:مضافا الى عدم الخلاف فى المسأله بين الأصحاب بل عن غير واحد دعوى الاجماع فيها-طوائف من النصوص:

الطائفة الأولى:النصوص المتقدمه كصحيحه حفص بن البختري و موثقه محمد بن مسلم.و موثقه سماعه بن مهران.و موثقه اسحاق ابن عمار.و معتبره زراره.و غيرها من الروايات التى لا يبعد بلوغ المجموع حد التواتر اجمالا كما عرفت.

ثم ان هذه الطائفة و ان لم يرد شىء منها فى الموات بالاصاله خاصه.

لان بعضها تضمن كون الارض الخربه للإمام(عليه السلام).

و بعضها تضمن كون الارض الخربه التى لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب للإمام(عليه السلام).

و بعضها تضمن كون الارض التى لا رب لها للإمام(عليه السلام)،و هكذا.

الا ان دلالتها على كون الموات بالاصاله من الانفال تقوم على اساس ما قدمناه فى ضمن الابحاث المتقدمه من ان الارض الخربه تشمل الموات بالاصاله، ولا تختص بالارض الخربه المسبوقه بالعماره هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان الارض التى لا-رب لها كما جاءت فى بعض هذه الطائفه تشمل الموات بالاصاله، بل هى من اظهر مصاديقها و افرادها، و عليه فلا حاجه الى ورود دليل فى الارض الموات بعنوانها خاصه.

و بكلمه اخرى: ان الذى جاء فى الروايات المعتبره و غيرها عنوانان:

احدهما: الارض الخربه.

و الأخر: الارض التى لا رب لها.

و اما الموات بالاصاله فلم ترد فى لسان شىء من روايتنا حتى فى روايه ضعيفه.

نعم ورد فى صحيحه عمر بن يزيد المتقدمه الارض الموات و لكن مع فرض اهل لها كما هو كذلك فى بعض الروايات الضعاف و هو مرسله الصدوق عن داود بن فرقد عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث قال قلت: (و ما الانفال قال: بطون الاوديه الى ان قال: و كل ارض ميته قد جلا أهلها) الحديث (١).

و من الطبيعى انها لا تشمل الموات بالاصاله بقريته فرض الاهل لها، و لا اهل للموات بالاصاله.

الا أن الذى يسهل الخطب ما ذكرناه سابقا من ان الارض الخربه تشمل الموات بالاصاله، و لا فرق فيها بين كونها خربه بالاصل

ص: ٢٤

بان لم يجر عليها ملك من مالِك اصلا كالمفاوز مثلا، و بين كونها خربه بالعرض من ناحيه اباده اهلها او نحو ذلك.

هذا اضافته إلى ما عرفت من ان الارض التي لا رب لها تشمل الموات بالاصاله، و تصدق عليها.

و دعوى-ان هذه النصوص التي جاءت بهذا العنوان(الارض التي لا رب لها)مسوقه لبيان مالكيه الامام(عليه السلام)للأرض بما هي لا رب لها، لا بما هي موات بالاصاله، فحينئذ لا تدل على ان الموات بالاصاله بما هي موات ملك للإمام(عليه السلام).

خاطئه جدا، و ذلك لأن هذه الدعوى ان كانت تقوم على اساس انه لا اطلاق لها بالاضافه إلى الموات بالاصاله، و انما هي ناظره إلى ملكيه الارض للإمام(عليه السلام)بما هي لا رب لها فعلا من ناحيه اباده اهلها أو انجلائه أو ما شاكل ذلك.

فيرده: انه لا-شبهه في اطلاقها و عمومها لكل ارض لا-رب لها سواء أ كان عدم رب لها بالذات كالموات بالاصاله أو العامره كذلك أو بواسطه امر طارئ كالموات بالعرض أو العامره كذلك.

و ان كانت تقوم على اساس انها تدل على ملكيه الامام(عليه السلام)بهذا العنوان أى بعنوان لا رب لها، و لا تدل عليها بعنوان آخر كالموات بالاصاله، فاذن لا دليل على انها ملك للإمام(عليه السلام).

فيرده: انها و ان كانت تدل على ذلك، الا ان هذا العنوان اى عنوان ما لا رب لها ليس فى مقابل عنوان الموات بالاصاله، بل هو ينطبق عليها انطبق العنوان على معنونه، و الكلى على افراده.

و من الطبيعى ان كل ما ينطبق عليه عنوان ما لا رب لها فهو داخل فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام)، و قد عرفت انه لا شبهه فى

انطباق هذا العنوان على الموات بالاصاله.

و ان شئت قلت: ان حيشه الموات بالاصاله للأرض لا تباين حيشه ما لا رب لها بحيث لا يمكن التقائهما في ارض واحده، ليقال ان ما دل على ملكيه الارض من الحيشه الأولى لا يدل على ملكيتها من الحيشه الثانيه لعدم انطباقها على ما تنطبق عليه الأولى.

بل هما متداخلتان تداخل الا-خص في الا-عم، و منطقتان في الخارج على ارض واحده، فالارض الموات بالاصاله تنطبق عليها حيشه ما لا رب لها، و هي داخله في نطاق ملكيه الامام (عليه السلام).

و من الطبيعي انه لا- فرق في دخولها في نطاق ملكيته (عليه السلام) بين ان يكون من جهه حيشتها الخاصه و هي الموات بالاصاله، أو من جهه حيشتها العامه التي تنطبق عليها و على غيرها- و هي حيشه ما لا رب لها-.

الطائفه الثانيه: النصوص الداله على ان الارض كلها للإمام (عليه السلام).

منها صحيحه أبي سيار مسمع بن عبد الملك في حديث قال:

قلت: لأبي عبد الله (عليه السلام) (إني كنت و لیت الغوص، فاصبت أربعمائه ألف درهم و قد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، و كرهت ان احبسها عنك، و اعرض لها و هي حقك الذي جعل الله تعالى لك في اموالنا فقال: و ما لنا من الارض، و ما اخرج الله منها إلا الخمس، يا أبا سيار الارض كلها لنا، فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا، قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كله فقال: لى يا أبا سيار قد طيناه لك، و حللناك منه، فضم إليك مالك، و كل ما كان في أيدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون، و محلل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا، فيجيبهم طسق ما كان في أيدي سواهم، فان

كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا، فيأخذ الارض من ايديهم، و يخرجهم منها صفره) (١).

و منها صحيحه أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال:

(وجدنا في كتاب علي (عليه السلام) ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده و العاقبه للمتقين انا و اهل بيتي الذين اورثنا الارض و نحن المتقون، و الارض كلها لنا، فمن أحيا ارضا من المسلمين فليعمرها و ليود خراجها إلى الامام من اهل بيتي، و له ما اكل منها، فان تركها و اخرجها فاخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها و احياها فهو احق بها من الذي تركها، فليؤد خراجها إلى الامام من اهل بيتي، و له ما اكل منها، حتى يظهر القائم (عليه السلام) من اهل بيتي بالسيف فيحويها، و يمنعها، و يخرجهم منها، كما حواها رسول الله (صلى الله عليه و آله) و منعها، إلا ما كان في ايدي شيعتنا، فانه يقاطعهم على ما في ايديهم و يترك الارض في ايديهم) (٢).

فان دلالة هذه الطائفة على ان الارض الموات بالاصالة للإمام (عليه السلام) انما هي بالعموم.

الطائفة الثالثة: النبويان اللذان غير مرويين من طرقنا:

احدهما: ما روى عن النبي (صلى الله عليه و آله) (موتان من الارض لله و رسوله (صلى الله عليه و آله) ثم هي لكم مني ايها المسلمون).

و ثانيهما: ما روى عنه (صلى الله عليه و آله) (عادي الارض لله و لرسوله (صلى الله عليه و آله) ثم هي لكم مني). هذا.

و لكن ذكر المحقق الاصفهاني (قده) في المقام بان المسألة

ص: ٢٧

١- (١) الوسائل ج ٩ الباب ٤ من ابواب الانفال الحديث ١٢.

٢- (٢) الوسائل ج ١٧ الباب ٣ من ابواب احياء الموات الحديث ٢.

-و هي كون الارض الموات بالاصاله للإمام(عليه السلام)-و ان كانت اتفقيه إلا- انه لا- يمكن اتمامها بالنصوص الوارده في المقام-و هي الطوائف المتقدمه-حيث قد ناقش في تلك الطوائف باجمعها.

اما الطائفه الأولى و هي التي تصنّف إلى مجموعتين:

احدهما جاءت بهذا النص:(الارض الخربه التي لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب للإمام(عليه السلام).

و الاخرى:جاءت بنص آخر:(كل ارض لا رب لها).

فقد ناقش(قده)في كلتا المجموعتين.

اما المجموعه الاولى فقد قال:فيها كما عرفت بان الارض الخربه لا تشمل الموات بالاصاله،و تختص بالارض الخربه المسبوقه بالعماره.

و قد تقدم جواب ذلك في ضمن البحوث السابقه بشكل موسع.

و اما المجموعه الثانيه فقد قال:فيها بأنها مسوقه لبيان ملكيه الارض للإمام(عليه السلام)بما هي لا رب لها،لا بما هي موات بالاصاله فلا تدل على ملكيتها من هذه الحيثيه.

و قد تقدم الجواب عن ذلك آنفا بصوره موسعه.

و اما الطائفه الثانيه فقد ذكر(قده)انها و ان كانت تعم الموات بالاصاله،إلا انه لا بد من حمله على الملك بمعنى آخر، فيكون كملكه تعالى ملكا حقيقيا،لا اعتباريا يترتب عليه الآثار، و ذلك الملك الحقيقي يعم الاملاك،و الملاك.

و اوضح ذلك بقوله:فان الممكنات كما انها مملوكه له تعالى حقيقه باحاطته الوجوديه على جميع الموجودات بافضل انحاء الاحاطه الحقيقيه،كذلك النبي(صلى الله عليه و آله)،و الائمه(عليه السلام)بملاحظه كونهم(عليه السلام)

من وسائط فيض الوجود، لهم الجاعليه و الاحاطه بذلك الوجه بمعنى فاعل ما به الوجود، لا ما منه الوجود، فانه مختص بواجب الوجود، و لا- بأس بان تكون الاملاك، و ملاكها مملوكه لهم بهذا الوجه و ان لم تكن مملوكه لهم بالملك الاعتبارى الذى هو الموضوع للأحكام الشرعيه و آثارها.

و الجواب عن ذلك: انه لا موجب لحمل الملك فى هذه الطائفه من النصوص على الملك الحقيقى بالمعنى المذكور، لوضوح ان هذا الحمل بحاجه الى عنايه زائده، فلا يمكن الذهاب اليه من دون قرينه تشهد على ذلك.

و بكلمه اخرى: لا- شبهه فى ظهور النصوص فى الملك الاعتبارى و لا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور الا عند توفر قرينه على الخلاف و لا قرينه فى المقام لا من الداخل، و لا من الخارج.

نعم قد يتوهم ان ملكيه الامام (عليه السلام) للأرض كلها تتعارض مع تملك غير الامام بسبب من الاسباب الشرعيه، كالإحياء، او نحوه، و هذا بنفسه قرينه على عدم امكان الاخذ بالظهور المزبور، و لا جل ذلك لا مناص من حمل الملك فى النصوص على الملك الحقيقى.

و لكن هذا التوهم خاطئ جدا، و السبب فيه:

اما اولاً: فلا مكان ان يقول: ان النصوص التى تدل على ان الارض كلها للإمام (عليه السلام) انما تنظر الى الارض بوضعها الطبيعى يعنى ان ملكيه الامام (عليه السلام) للأرض جميعا بملكه اعتباريه منصبه على الوضع الطبيعى للأرض بما هى.

و من الطبيعى ان ملكيه الامام (عليه السلام) للأرض بهذا المعنى لا تتعارض مع ملكه غيره لها بالعنوان الثانوى، بداهه انه لا منافاه

بين كون الارض داخلا- فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام)بالعنوان الاولى الطبيعى،و كونها داخلا فى نطق ملكيه غيره بالعنوان الثانوى العرضى كإحياء و عماره،او نحو ذلك.

و اما ثانيا:فعلى ضوء ما حققناه فى ضمن الابحاث القادمه من ان الاحياء لا يوجب اختصاص المحيى بالارض على مستوى الملك، و انما يوجب اختصاصه بها على مستوى الحق،فلا- ملزم للقول بان النصوص المذكوره انما تنظر الى ملكيه الارض للإمام(عليه السلام)بوضعها الطبيعى،اذ لا- منافاه بين ملكيه الامام(عليه السلام)للأرض على نحو الاطلاق،و اختصاص غيره بها على مستوى الحق،اذا قام باحيائها و عمارتها.

و نتيجة ذلك ان من قام باحياء الارض و عمارتها فقد حدثت له العلقه بها على مستوى الحق،دون الملك،و هذا لا يتعارض مع بقاء رقبه الارض فى ملك الامام(عليه السلام).

ثم ان الظاهر من النصوص هو الملكيه بهذا المعنى يعنى الملكيه المطلقه،دون الملكيه فى اطار خاص-و هى الملكيه على الشكل الاول،فان حمل النصوص عليها بحاجه الى قرينه،و لا قرينه فى البين،الا على ضوء ما هو المشهور بين الاصحاب من ان الاحياء يوجب الاختصاص على مستوى الملك،فانه حينئذ لا بد من الالتزام بملكيه الامام(عليه السلام)للأرض على الشكل الاول.

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة،و هى ان رقبه الارض ملك للإمام(عليه السلام)مطلقا اى سواء أطرأ عليها عليها عنوان ثانوى كالإحياء او نحوه،أم لم يطء،فان الاحياء على الصحيح كما سيجىء لا يكون مبررا ألا لاختصاص المحيى بها على مستوى الحق فحسب،و هذا

لا ينافى بقاء الرقبه فى ملك الامام (عليه السلام)، بل هو يؤكد ذلك.

و من هنا يظهر انه لا- موجب لحمل الملكيه فى تلك النصوص على اعتبارها امرا معنويا، فان الضروره لهذا الحمل أو غيره انما تكون فيما اذا لم يمكن حملها على اعتبارها حكما شرعيا، و اما اذا امكن ذلك ثبوتا، و كانت النصوص ظاهره فيه اثباتا، فلا ضروره لذلك ابدا، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى: لو اغمضنا النظر عن ظهور النصوص فى نفسها فى ملكيه الارض للإمام (عليه السلام) بالملكيه الاعتباريه الشرعيه، الا- ان فى ذيلها قرائن تشهد على ذلك، و تؤكد ان ملكيه الامام (عليه السلام) للأرض كلها حكم شرعى، و من جهه تلك القرائن لا مناص من الالتزام بذلك.

منها: فرض الطسق و الاجره له (عليه السلام) فيها تفریغا على ملكيته لها، و هذا شاهد قطعى على ان ملكيته (عليه السلام) لها حكم شرعى، لا تكوينى خارجى، و لا روحى محض.

و منها تحليله (عليه السلام) الارض للشيعة، دون غيرهم تفریغا على ملكيته لها، فانه يدل على ان الملكيه هنا حكم شرعى لا غيره، نظرا الى ظهور النصوص فى التحليل المالكى.

و منها فرض ان القائم (عليه السلام) اذا ظهر أخذ الارض من ايدى غير الشيعة، و يخرجهم منها صفره، فانه يدل بوضوح على ان ملكيتها للإمام (عليه السلام) حكم شرعى، لا- تكوينى، و لا معنوى، حيث ان شيئا منهما لا يكون مانعا عن تملك غيره و تصرفه فيها، و لا يكون محرما كما فرض فيها.

و اما الطائفه الثالثه فقد ناقش (قده) فيها بأنها غير مرويه من

طرقنا فلا يمكن الاستدلال بها، وهذا الذى افاده(قده)متين جدا،حيث لا يمكن الاستدلال بالنبويين المذكورين،لعدم ثبوتهما عندنا.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة:و هى ان الارض الموات بشتى اشكالها و الوانها تكون من الانفال و ملكا للإمام(عليه السلام) يعنى به منصب الامامه،و بعد ذلك نقول:

ان الكلام يقع حول الاراضى الموات فى عدة نقاط رئيسيه:

(النقطه الاولى) فى مدلول موثقه اسحاق بن عمار

ان فى موثقه اسحاق بن عمار المتقدمه قد اعتبر فى كون القرية التى قد انجلى اهلها-من الانفال طرو الخراب عليها.و نتيجه ذلك انها اذا كانت عامره لم تكن منها و كذا إذا كانت خربه و لم ينجل اهلها،هذا واضح.

و انما الكلام فى ان القرية إذا كانت عامره و لم يكن لها أهل، كما إذا باد أهلها،فهل تكون من الانفال؟مقتضى هذه الموثقه انها و ان لم تكن من الانفال،إلا- انه لا- مانع من الحكم بكونها منها باعتبار دخولها فى الارض العامره التى لا رب لها،لوضوح ان الارض العامره تشمل ما إذا كان عمرانها باحداث قريه أو بلد.

هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان فى ذيل هذه الموثقه قد اعتبر فى كون الارض التى لم يوجف عليها بخيل،و لا ركاب من الانفال كونها

خربه، ومقتضى ذلك عدم كون تلك الارض منها إذا كانت عامره و قد تقدم ان هذه الموثقه لا تكون منافيه لإطلاق موثقه زراره المتقدمه أو ما شاكلها.

و من ناحيه ثالثه قد عرفت ان ذيل هذه الموثقه يكون مقيدا لإطلاق صحيحه حفص بن البخترى المتقدمه، أو نحوها. و نتيجه هذا التقييد هي ان الارض التي لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب انما تكون من الانفال و ملكا للإمام (عليه السلام) إذا كانت خربه، لا مطلقا و لو كانت عامره.

لحد الان قد تبين انه لا يمكن الحكم بكون الارض التي لم يوجف عليها بخيل، و لا ركاب من الانفال إذا كانت عامره بمقتضى هذه النصوص التي قد عرفت آنفا.

و لكن قد سبق ان لدينا مجموعات اخرى من النصوص، و هي تدل على ذلك. منها: ما جاءت بهذا النص: (كل ارض لا رب لها) هي للإمام (عليه السلام).

و من الطبيعى ان هذا النوع من الارض داخل فى نطاق عموم هذه المجموعه، لوضوح إن كل ارض باد اهلها، يدخل فيما لا رب لها فعلا- فتعمها تلك المجموعه نظرا الى ان مدلولها هو ان أى أرض لا- مالك لها بالفعل فهي نفل، و داخله فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام)، من دون فرق بين كونها عامره أو خربه، و من دون فرق بين كونها مسبوقه بملكه احد لها أو لم تكن.

و من هنا قلنا ان القرية العامره اذا لم يكن لها مالك فعلا تدخل فيها اى فى تلك المجموعه.

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة، و هي ان كون الارض نفلا

لا ينحصر بالارض الميتة و الخربه،بل تعم الارض العامره أيضا اذا كانت مما لا رب لها فعلا كما إذا كان عمرانها طبيعيا هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى فقد عرفت ان الارض الميتة و الخربه اذا كان موتها و خرابها بالاصاله فهي نفل لله، و لرسوله (صلى الله عليه و آله)، و من بعده للأئمه (عليه السلام).

و اما إذا كان موتها و خرابها بسبب طارئ و عارض فان لم يكن لها مالك فعلا فهي أيضا نفل، و ان كان لها مالك كذلك فهي ليست بنفل جزما، لان النصوص المتقدمه لا تدل على ملكيه الارض للإمام (عليه السلام) اذا كان لها مالك بالفعل.

و اما فرض ان لها مالكا فى هذا الحال يقوم على اساس امرين:

احدهما: افتراض ان الاحياء يوجب اختصاص المحيى بالارض على مستوى الملك، او يكون الموجب لذلك الاختصاص سببا آخر كسواء أو نحوه.

و الاخر: ان طر و الخراب لا يوجب انقطاع علاقه المالك عنها نهائيا.

و سيجىء البحث حول هذين الامرين فى ضمن البحوث القادمه، و نبين هناك المناقشه فى الأمر الأول، و نقول: ان الاحياء اذا كان بعد تاريخ تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) لا يوجب العلاقه الا على مستوى الحق دون الملك، و كذا الشراء، أو نحوه المتأخر عنه، المنتهى اليه بالتالى.

و اما الأمر الثانى فنبين هناك انه تام على القول بالملك من اى سبب كان، دون القول بالحق.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه امران:

الاول: ان النسبه بين كون الارض نفلا و كونها ميتة عموم من

وجه،فانها قد تكون نفلا،و لا تكون ميته،كما اذا كانت عامره طبيعيا بدون تدخّل انسان فيها،فانها نفل،مع انها ليست بميته،و قد تكون ميته،و لا- تكون نفل،و ذلك كما اذا قام فرد باحياء الارض قبل تاريخ نزول آيه الانفال،او فيما اذا اسلم اهلها عليها طوعا قبل ذلك التاريخ أو نحو ذلك،فان هذه العلاقه لا- تزول بطرو الخراب عليها،و سوف نشير الى تفصيل ذلك في ضمن الموضوعات القادمه،و قد تلتقيان في مورد واحد كما في الموات بالاصاله.

الثانى:ان العنوان الرئيسى العام لكون الارض نفلا انما هو عنوان ما لا رب لها،فانه يشمل الاراضى الميته،و العامره التى لا مالك لها،كما اذا كان عمرانها مستندا الى طبيعتها من دون تدخّل عامل خارجى فيها.

النقطه الثانيه فى أن الأرض الميتة إذا كان لها مالك بالفعل فليست من الانفال جزما

اشاره

قد عرفت ان الارض الميتة اذا كان لها مالك بالفعل فليست من الانفال جزما.

و من هنا قد قيد جماعه منهم المحقق(قده)فى الشرائع كونها من الانفال،بما باد اهلها،أو لم يجر عليها ملك،كالمفاوز، و سيف البحار.

و من الواضح ان هذا التقييد انما هو للاحتراز عما اذا كان لها مالك بالفعل.

ثم ان سبب ملك الفرد للأرض قد يكون عمليه الاحياء،بناء على القول بكونها سببا له،و قد يكون غيرها من الاسباب الأخر

كالإرث و الشراء و الهبه و ما شاكل ذلك، و على كلا التقديرين، فتاره يفرض اعراض المالك عن الارض، و اخرى يفرض عدم اعراضه عنها،

فيقع الكلام في مقامين:

اشاره

الاول: فيما اذا كان سبب الملك عمليه الاحياء.

الثاني: فيما اذا كان سببا آخر غيرها، كالشراء أو الارث، أو نحو ذلك.

اما المقام الاول: فيما إذا كان سبب الملك عمليه الإحياء

اشاره

ففيه اقوال:

القول الاول: ان علاقته المالك عن الارض تنقطع نهائيا بعد خرابها، و تدخل في علاقته من قام باحيائها و عمارتها.

القول الثاني: ان علاقته المالك بالارض ان كانت بسبب الاحياء انقطعت عنها نهائيا بعد خرابها، و ان كانت بسبب آخر، كالشراء، أو نحوه لم تنقطع لا بالخراب، و لا بقيام غيره باحيائها، و الاستيلاء عليها.

القول الثالث: ان علاقته المالك لا- تنقطع عن الارض نهائيا بطرو الخراب، و انما تنقطع عنها كذلك بعد قيام غيره باحيائها و استثمارها.

القول الرابع: ان علاقته المالك لا- تنقطع عن الارض مطلقا حتى بعد قيام غيره بعملية احيائها من دون فرق بين ان يكون سبب علاقته بها عمليه الاحياء أو غيرها.

القول الاول ان علاقته المالك عن الارض تنقطع نهائيا بعد خرابها، و تدخل في علاقته من قام باحيائها و عمارتها

ذهب اليه جماعه منهم الشهيد الثاني (قده) في الروضه و المسالك و عن العلامة في التذكرة انه مال اليه، و عن السبزواري في الكفايه انه الاقرب، و عن الفاتح انه أوفق بالجمع بين الاخبار، بل عن المحقق في جامع المقاصد انه المشهور بين الاصحاب.

**و كيف كان فقد استدل على هذا القول بوجهين:
الوجه الاول بمجموعه من النصوص التي جاءت بهذا اللسان أو**

قريبا منه(من أحيا ارضا مواتا فهي له).

و تقريب الاستدلال بها انها تدل باطلاقها على ان من يقوم بعملية احياء الارض الموات و استثمارها يملك الارض.

و من الطبيعي ان قضيه ذلك لا- محاله خروجها عن ملكك صاحبها بعد خرابها، و الا- لم يجر لغيره نهائيا ان يقوم باحيائها و التصرف فيها، و لم يترتب على احياؤه اثر وضعيا.

و لناخذ بالمناقشه فى هذا الدليل:

اما اولاً: فلان تلك المجموعه من النصوص لا تدل بوجه على خروج الارض عن ملكك صاحبها بعد خرابها، لوضوح ان ما تدل عليه هذه المجموعه و تؤكد هو ان من يقوم باحيائها يملك.

و من الطبيعي ان تملكه لها بالاحياء لا ينافى عدم خروجها عن ملكك صاحبها بصرف الخراب، اذ من الممكن جزما ان تظل رقبه الارض فى ملكه بعد خرابها.

و على الرغم من ذلك فيمكن للشارع ان يبيح لغيره القيام باحيائها لثلا تبقى الارض معطله، فاذا قام غيره باحيائها، و انفق جهده فى سبيل بعث الحياه فيها. و اصبحت حيه، فقد انقطعت بذلك علاقه صاحبها عنها نهائيا لا بصرف خرابها و تدخل بعد ذلك فى ملكه.

و بكلمه اخرى: ان تلك المجموعه تدل بالمطابقه على ان عمليه الاحياء توجب تملك المحيى لرقبه الارض، و لا تدل ابدا على خروج الارض عن ملكك صاحبها بطرو الخراب، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون خروجها عن ملكه بقيام غيره باحيائها: لا بخرابها فقط.

فلا ملازمه بين جواز قيام فرد آخر باحياء الارض و بين خروجها عن ملك صاحبها بمجرد الخراب،ليقال ان هذه المجموعه التى تدل على الأول بالمطابقه تدل على الثانى بالالتزام.

فالتتيجه:ان ما هو معلوم لنا خارجا هو خروج تلك الارض عن ملكيه الفرد الأول بعد قيام الفرد الثانى باحيائها و استثمارها و انفاق الجهد فى سبيل بعث الحياه فيها.

و لكن لا- نعلم تاريخ خروجها الزمنى و انه هل كان بطرو الخراب فحسب أى سواء أقام غيره باحيائها أم لم يقيم،أو كان بعد انفاقه جهده فى سبيل بعث الحياه فيها،فاللازم يكون الاعم،فالنصوص كما لا تدل على الأول،كذلك لا تدل على الثانى،و انما تدل على الجامع اجمالا من دون دلالة على أية خصوصيه.

و أما ثانيا:فلان التمسك بهذه النصوص يكون من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه،فلا يجوز.

بيان ذلك:لا شبهه فى ان موضوع عمليه الاحياء انما هو الارض الميته التى ليس لها مالك بالفعل،لوضوح انه لو كان لها مالك كذلك لم يجز احيائها جزما،و لم يكن له اثر بالاضافه اليها نهائيا.

بداهه انه انما يؤثر فى ايجاد الاختصاص على مستوى الملك، أو الحق على الخلاف فى المسأله القادمه،اذا كان فى الارض الميته التى لم تكن لأى فرد علاقه بها و لو على مستوى الحق.

ثم ان هذا التقييد فى موضوع هذه النصوص قد ثبت بدليل العقل و الشرع.

اما العقل فلاستقلاله بقبح التصرف فى مال الناس عدوانا، و بدون الاذن منهم.

و اما الشرع فلحكمه بحرمة التصرف في مال المسلم بدون اذنه و طيب نفسه.

و دعوى- أن الاثر الوضعى المترتب على عمليه الاحياء لا يتوقف على جواز هذه العمليه تكليفا، فيمكن ان تكون العمليه محرمة شرعا، و مع ذلك يترتب عليها الاثر الوضعى- و هو الملك أو الحق- اذا قام فرد بها خارجا، فلا ملازمه بين حرمتها تكليفا و عدم ترتب الاثر عليها وضعاء، و كم له من نظير في الشرع المقدس-.

و ان كانت صحيحه في الجملة، الا- أنها خاطئه في خصوص مورد الكلام، و ذلك لخصوصيه فيه، و هى كون الارض في ملكيه غيره.

و من الطبيعى ان الاحياء انما يؤثر في ايجاد العلاقه بين الارض و الفرد فيما اذا لم تكن مسبوقه بعلاقه اخرى بينها و بين الفرد الاخر، و الا فلا أثر له أصلا.

نعم اذا افترضنا ان المحل قابل لامن تؤثر فيه عمليه الاحياء و الاستثمار، كما اذا كانت في الارض الموات التى لا- مالك لها فعلا، كالموات بالاصاله، أو نحوها، و كان منشأ حرمتها شيئا آخر كما اذا انطبق عليها عنوان هتك مؤمن مثلا أو كانت مصداقا للضرر المحرم، أو فرض نهى الشارع عنها بجهه من الجهات، ففى مثل ذلك لا- مانع من ترتب الاثر الوضعى عليها، و الحرمة التكليفيه المحضه غير مانعه عن ذلك، كما هو الحال في غيرها من اسباب الملك كالبيع، أو نحوه.

و أما اذا شك في تأثير الاحياء للشك في بقاء الارض بعد خرابها في ملكيه صاحبها، أو خروجها عن نطاق ملكيته، فمن الطبيعى انه لا يمكن ترتيب الاثر عليه، للأصل المقتضى عدمه.

و على ضوء هذا الاساس فيكون موضوع العام فى تلك المجموعه من النصوص متعنونا بعنوان عدمى - و هو الارض الميته التى لا تكون ملكا لأحد - و بما ان احرازه فيما نحن فيه لا يمكن لا وجدانا، و لا تعبدا فلا يمكن التمسك به، لأنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

قد يناقش فى ذلك: بانه لا - مانع من التمسك بتلك النصوص فى المقام، بدعوى انه ليس من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه باعتبار ان موضوعها - و هو الارض الميته - لم يقيد بالقيد المشار اليه آنفا.

و السبب فيه: ان السيره العقلائيه قد جرت على جواز التصرف فى الارض بعد خرابها و موتها، و ان كانت رقبته باقيه فى ملكيه صاحبها.

و هذه السيره لما كانت ممتده زمنيا الى تاريخ عصر التشريع من دون ورود أى ردع عنها، بل يظهر من بعض الروايات القادمه إضائها، فبطبيعه الحال تكشف عن امضاء الشارع لها.

و النكته فى ذلك انه لا مصلحه فى تعطيل الارض، و عدم الاستفاده منها، رغم الحاجه الى استثمارها و الاستفاده من ثروتها.

و على هذا الضوء فاذا لم يقدم صاحبها بالقيام باحيائها و استثمارها فقد جوز الشارع لغيره ان يقوم بذلك، بل ربما ينتهى الأمر الى حكم الشارع بلزوم القيام بحقها.

فالتتيجه: انه لا - مانع من التمسك بهذه النصوص باعتبار ان الدليل المزبور يخرج التمسك بها من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

و الجواب عن هذه المناقشه: انها بحاجه الى دليل، و لا نملك دليلا يدلنا على ذلك.

اما السيره فهى غير جاريه هنا جزما،بداهه ان المرتكز القطعى لدى اذهان العقلاء قبح التصرف فى مال الناس بدون الاذن و الرضا منهم،لأنه لديهم نوع ظلم،وقبح الظلم عندهم من القضايا التى قياساتها معها،و مع ذلك كيف يتعقل جريان السيره منهم على جواز التصرف فيه.

و دعوى:ان السيره و ان كانت غير جاريه على جواز التصرف فى مال الناس بما هو،الا انه لا مانع من جريانها فيما نحن فيه، و ذلك لوجود الفارق،و هو ان فيما نحن فيه لا- تكون ملكيه الارض محرزه لصاحبها بعد خرابها،اذ كما يحتمل بقائها فى ملكه، يحتمل خروجها بذلك،فعندئذ يمكن القول بقيام السيره منهم على جواز القيام باحيائها و التصرف فيها.

خاطئه جدا،و ذلك لأنه لا فرق فى حكم العقل بقبح التصرف فى مال الناس بين ان يكون معلوما،او مشكوكا،ما لم يقيم دليل على العدم،و لو كان ذلك الدليل اصلا عمليا،و الفرض هنا عدم الدليل،بل مقتضى الاصل العملى فى المقام بقاء الارض فى ملك صاحبها،و عدم انقطاع علاقته عنها نهائيا.

هذا اضافه الى ان هذه السيره لو تمت فلا تثبت هذا القول -و هو خروج الارض عن ملك صاحبها بالخراب-بل تثبت بقائها فى ملكه.

و اما بعض الروايات الآ-تية فهو و ان دل على جواز احياء الارض الخربه التى يكون لها مالك معروف،حيث ان ظاهره بقاء رقبه الارض فى ملك مالكها،و عدم خروجها عن ملكه نهائيا،لا بعد خرابها،و لا بقيام غيره باحيائها،فان قيامه باحيائها انما يمنح له

الاختصاص بها على مستوى الحق.

و هذا لا- ينافى بقاء الرقبه فى ملك صاحبها، لأن المنافى له انما هو فيما لو كان احيائه موجبا لمنح الاختصاص له على مستوى الملك و الفرض انه لا يوجب ذلك.

الا- ان هذا النص أجنبي عن القول المزبور تماما، فانه يدل على عكسه- و هو بقاء الارض فى ملك مالکها حتى بعد قيام غيره باحيائها-

هذا اضافته الى ان هذا النص لا يصلح ان يكون قرينه على تعيين موضوع النصوص العامه المتقدمه حتى لا يكون التمسك بها فى المقام من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، و ذلك لما سيجىء فى ضمن البحوث القادمه من ان مورد هذا النص هو ما اذا كان صاحب الارض ممتنعا و مهملا عن القيام بعملية احيائها و استثمارها، فعندئذ يجوز لغيره أن يقوم بهذه العمليه، و لكن لا يحصل له الا الحق فيها دون الملك.

و اما اذا لم يكن صاحبها ممتنعا و مهملا عن القيام بذلك فلا يجوز لغيره ان يقوم بها، فأذن كيف يكون النص المذكور قرينه على جواز التصرف فى الارض الخربه و القيام باحيائها مطلقا.

فالتتيجه: ان هذا النص كما لا يكون دليلا على اثبات هذا القول، كذلك لا يكون دليلا على اثبات القول الثانى أيضا.

و من هنا يظهر انه لا صلح لهذه المناقشه بهذا القول اصلا، فان المناقشه انما تقوم على اساس بقاء الارض بعد خرابها فى ملك صاحبها، و هذا القول انما يقوم على اساس خروجها عن ملكه بخرابها، فهما فى طرفى النقيض.

نعم انها تنسجم مع القول الثانى الآتى و تدفع عنه الاشكال بان

التمسك فيه بالنصوص المتقدمه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه كما سوف نشير الى ذلك بشكل موسع.

قد يقال: كما قيل: ان عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه انما هو فيما اذا كان المخصص لفظيا، واما اذا كان ليا فلا مانع من التمسك به.

و بما ان المخصص فى محل الكلام لى فلا مانع حينئذ من التمسك بعموم النصوص المذكوره فى الشبهات المصداقيه.

و اما كونه ليا فانما هو باعتبار ان- ما دل من الادله على حرمه التصرف فى مال المسلم، بدون طيب نفسه، و رضاه- ليست نسبته الى تلك النصوص نسبه الخاص اللفظى الى العام، بل ان المستفاد من مجموع تلك الادله هو القطع بعدم جواز التصرف فيه فالمخصص هنا انما هو القطع المذكور.

و بما انه لى، فلا- مانع من التمسك بعموم العام الا- فى موارد دون الا- كثر، و عليه ففى كل مورد لا- يكون القطع بعدم جواز التصرف موجودا لا- مانع من التمسك بعموم تلك النصوص، و الفرض انه فيما نحن فيه غير موجود، للشك فى بقاء الارض فى ملك صاحبها و احتمال خروجها عنه نهائيا، فعندئذ لا مانع من الرجوع الى عمومها.

و هذا بخلاف ما اذا كان المخصص لفظيا، فان الملقى الى المكلف عندئذ حجتان، و قضيتهما بعد تحكيم الخاص على العام، و تقديمه عليه كأنه لم يعمه العام من رأس، و كأنه لم يكن بعام، و عليه فلا يكون العام حجه فى الافراد المشكوكه.

و لكن هذا الوجه خاطئ جدا، و السبب فيه ان المخصص مطلقا و لو كان ليا فهو لا محاله يوجب تقييد موضوع العام بغير افراد

المخصص، ضروره ان الاهمال فى الواقع مستحيل، و اما الاطلاق فيه فهو أيضا كذلك، لأنه خلف، فلا مناص حينئذ من الالتزام بتقييده بغيرها، و لازم ذلك عدم حجيه العام فى الافراد المشكوكه، هذا.

و لكن على الرغم من ذلك فقد اصر المحقق الاصفهانى (قده) بالفرق بينهما، بدعوى ان المخصص اذا كان لفظيا لم يجز التمسك بالعام فى الفرد المشكوك و المردد.

و اما اذا كان ليا فلا مانع من التمسك بالعام فيه، فان منشأه ليس الا القطع بالخلاف، و هو فيما نحن فيه القطع بان ما هو فى ملك صاحبها لا- يجوز تملكه الا- بناقل شرعى، ففى مثله يجوز التمسك بالعام فى الافراد المشكوكه، لكشف حالها، لفرض انه حجه فيها، و لا يكون له مزاحم و مانع عن شمولها.

و قد أفاد (قده) فى وجه ذلك بما إليك توضيحه: ان المخصص إذا كان ليا فيما ان منشأه القطع بالخلاف اى بخلاف عنوان العام فلا- يوجب تقييد موضوع العام فى الواقع و نفس الأمر، و انما يوجب تقييده بعنوان القطع بخلافه، ففى كل مورد يكون القطع بالخلاف موجودا فلا يكون مشمولا للعام.

و اما فيما لا يكون القطع به موجودا فلا مانع من شمول العام له، و ان كان مشكوكا فيه، فان الشك لا يكون مانعا عن شموله و انطباقه عليه، فالمانع عن الاخذ به انما هو القطع، دون غيره و فى اى مورد كان القطع بالخلاف منتفيا فانه مشمول للعام و يكون العام حجه فيه.

و فيما نحن فيه بما ان موضوع عمومات الاحياء قد قيد بالقطع بما لا يكون ملكا لأحد فمن الطبيعى ان فى اى مورد يتوفر القطع

فيه فلا يكون مشمولاً لها واما فيما لا يتوفر القطع فيه فلا مانع من شمولها له و احراز انه من افراد العام.

و عليه فاذا شك في مورد لا يتوفر فيه القطع بالخلاف في انقطاع علاقه المالك عن الارض بعد خرابها و عدم انقطاعها فلا مانع من التمسك بتلك العمومات لإثبات انقطاعها عنها.

فالتتيجه ان المانع عن العمل بها انما هو القطع دون المقطوع به بوجوده الواقعي، فكون الارض الميته في الواقع ملكا للغير، لا يمنع عن التمسك بعمومها، ما لم يتوفر لديه القطع بذلك.

و الى هذا يرجع ما افاده (قده) بقوله: و المخصص اللفظي، كما يكون حجه على المنافاه، كذلك يكون حجه على وجود المنافى، و المخصص اللبى ليس حجه الا على المنافاه، دون وجود المنافى.

و لذا لا يجوز التمسك بالعام على الأول، لاختلال حجتيه على عدم المنافى، و يجوز التمسك به على الثانى، لعدم اختلال حجتيه على عدم المنافى، و هذا يعنى: ان المخصص اذا كان لفظيا فهو كما يكون حجه على المنافاه يعنى المنافاه بين حكم الخاص، و حكم العام كذلك يكون حجه على وجود المنافى - و هو وجود الخاص في الواقع فانه بوجوده الواقعي الموضوعى مناف للعام.

و اما اذا كان لييا كالقطع فهو انما يكون حجه على المنافاه يعنى منافاه حكم الخاص لحكم العام، و لا يكون حجه على وجود المنافى - و هو عنوان المقطوع به في الواقع -.

و النكته فيه: ان المخصص على الأول انما هو عنوانه الواقعي،

و اما المخصص على الثانى انما هو عنوان القطع نفسه، لا العنوان الواقعي للمقطوع به.

و من الطبيعي ان القطع بالخلاف انما ينافى العام بمقدار سعته دون الازيد،ففى الزائد يكون العام محكما،و عليه فلا مانع من التمسك بالعام فى غير موارد توفر القطع بالخلاف.

و الجواب عن ذلك ان منشأ التخصيص فى المخصص اللبى و ان كان هو القطع،الا ان من الواضح لدى الارتكاز الجزمى العرفى ان القطع بما هو قطع لا- يكون فيه ملا-ك التخصيص،بداهه انه ليس له شأن ما عدى كونه طريقا الى الواقع،و كاشفا عنه،فما يكون فيه ملا-ك التخصيص و التنافى انما هو المقطوع به بعنوانه الواقعى، فكون القطع منافيا للعام انما هو باعتبار تعلقه به،لا مطلقا و بقطع النظر عنه.

و عليه فبطبيعته الحال يكون القطع به كاشفا عن انه مانع و مناف للعام،بعنوانه الواقعى،لا بعنوانه العلمى،لأن حرمه التصرف فى مال المسلم وضعا و تكليفا ليست تابعه للعلم،ضروره انها تابعه لتحقيق موضوعها فى الواقع كان هناك علم أم لم يكن.

و من الطبيعي ان المنافى لتملك المحيى للأرض بالاحياء انما هو كونها فى ملكيه غيره،و لا- دخل لعنوان القطع بذلك اصلا،فانها ان كانت فى الواقع ملكا لغيره لم يملكها المحيى بالاحياء،و إلا ملكها،سواء أ كان هناك قطع بذلك،أم لم يكن.

فالنتيجه من ذلك أن الارض الموات التى هى موضوع فى عمومات الاحياء بطبيعته الحال قد قيدت بما لا تكون ملكا لغير من يقوم باحيائها،غايه الأمر ان الكاشف لنا عن هذا التقييد فى الواقع انما هو القطع،و لا يعقل ان يكون هذا التقييد تابعا للقطع،لما عرفت من ان حرمه التصرف فى مال المسلم ليست تابعه له.

و هذا التقييد انما هو من مظاهر حرمة التصرف فيه، و آثارها فاذا كان موضوع هذه العمومات مقيدا في الواقع بما عرفت، فكيف يمكن التمسك بها في موارد الشك في تحققه بتحقيق قيده، فان القطع و ان كان غير موجود فيها، إلا ان المانع عن التمسك بها في تلك الموارد ليس هو وجوده.

بل العمومات في حد نفسها لا تشمل تلك الموارد، باعتبار انها غير ناظره الى تعيين افراد موضوعها في الخارج، و مصاديقه، و إلا فالمخصص إذا كان لفظيا فهو أيضا غير مانع عن التمسك بها في الموارد المزبوره، فلا فرق من هذه الناحيه بين المخصص اللفظي و المخصص اللبي اصلا.

و على الجملة فبالتحليل العقلي لا- يعقل كون القطع بنفسه في مورد الكلام مخصصا، و منافيا للعام، حيث قد عرفت ان ملاك التخصيص، و التنافي غير متوفر فيه، و انما هو متوفر في متعلقه

و عليه فلا يفرق بين كون الدليل عليه لفظيا، أو عقليا، فانه على كلا التقديرين لا يجوز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه في موارد التخصيص اللفظي انما هو من ناحيه انه بعد تحكيم الخاص على العام، و تقديمه عليه كأنّ العام لم يعم الخاص من الأول، و لازم ذلك انه لا عموم له في موارد الشك حتى يتمسك به. و هذا بخلاف ما اذا كان التخصيص لبيا، فانه لا يوجب هدم عموم العام، فاذا كان باقيا حتى في موارد الشك فلا مانع من التمسك به في تلك الموارد، و هذا هو الفارق بين التخصيص اللفظي، و اللبي، كما اشرنا اليه سابقا أيضا.

-خاطئه جدا، و ذلك لأن المخصص اللفظى المنفصل، كما هو محل الكلام لا يمنع عن ظهور العام فى العموم، و انما يمنع عن حجته، فعمومه باق فى موارد الشك، و غيرها، فاذن لا فرق من هذه الناحيه أيضا بين اللفظى و اللبى،

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: و هى انه لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهات المصادقيه مطلقا اى بلا فرق بين كون المخصص له لفظيا، أو لبيا.

و بذلك يظهر ان الاستدلال بتلك المجموعه من النصوص لإثبات ان علاقته المالك تنقطع عن الارض نهائيا بعد خرابها لا يقوم على اساس صحيح،

قد يناقش فيها بوجه آخر.

بيانه: ان الاستدلال بها على هذا القول يرتكز على ان يكون مفادها سببيه الاحياء لمملكه الارض للمحى فى الجملة، لا المملكه المطلقه له الدائمه التى لا- تزول الا- بناقل شرعى. و بما أن مفادها على ما هو مقتضى اطلاق قوله (عليه السلام) (فهى له) المملكه المطلقه غير الموقته فلا- تشمل احياء الفرد الثانى، لفرض ان الارض ظلت فى ملك المحى الاول حتى بعد خرابها، و لا تنقطع صلته عنها نهائيا الا بناقل شرعى، كالبيع، أو نحوه و عليه فلا أثر لإحياء الفرد الثانى، باعتبار انه فى ملك غيره، و الا لزم كون الارض الواحده فى زمن واحد مجمعا للملكين لفردين على نحو الاستقلال، و هو مستحيل.

و هذا ليس من ناحيه تراحم العام بالنسبه الى الفردين، حتى يقال بان تقدم الزمانى لأحدهما على الاخر لا يكون مرجحا، و ذلك

لأننا إذا تحفظنا على ظهور تلك النصوص فى الملكيه المطلقه غير الموقته، لن يبق مجال لشمولها لإحياء الفرد الثانى، و هكذا، لأن مرد شمولها له الى رفع اليد عن ظهورها فى الملكيه المطلقه الدائمه و هذا خلف.

و الجواب عن هذه المناقشه:

اما اولاً: فلنا ان نفرض الكلام فيما اذا لم تكن ملكيه الارض للفرد بسبب قيامه باحيائها بل كانت بسبب آخر كتمليك الامام (عليه السلام)، او كانت باحيائه و لكن كان قبل تاريخ تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام)، لما سيجىء فى ضمن البحوث الآتية من ان الاحياء اذا كان قبل ذلك التاريخ يوجب منح المحيى ملكيه الارض.

ففى مثل هذه الموارد اذا طرأ عليها الخراب، و اصبحت ميتة، فلا مانع من التمسك بعمومات تلك النصوص، بناء على عدم اطلاق ادلتها فى تلك الموارد، فان دليل سببيه الاحياء قبل التاريخ المذكور انما هو استقرار سيره العقلاء، و من الطبيعى انه لا اطلاق لها.

و كذا تمليك الامام (عليه السلام) فانه لا اطلاق له بالاضافه الى هذه الحاله و الا لم تكن مشموله لتلك العمومات، ضروره انها لا تشمل الارض الخربه التى لم تنقطع علاقه صاحبها عنها نهائياً.

نعم اذا شك فى انقطاع علاقه عنها من جهه عدم اطلاق ما دل على ملكيتها له، فلا مانع من التمسك بها، مع الاغماض عما تقدم من المناقشه.

و اما ثانياً فلان المتفاهم العرفى من هذه المجموعه من النصوص هو انها مسوقه لبيان سببيه الاحياء للملك، و لا تكون فى مقام بيان ان الملكيه الممنوحه للمحيى بسبب احيائه ملكيه مطلقه دائمه،

لا تزول الا بناقل شرعى.

و ان شئت قلت:انها فى مقام بيان ان عمليه الاحياء من احد موجبات الملك، و ان اكل المال بها ليس اكلا بالباطل، رغم إنها ليست تجاره عن تراض، حيث ان الشارع جعلها سببا ابتدائيا للملك فى الاراضى الموات، فلا يمكن تملكها بدون هذه العمليه، فهذه النصوص فى مقام بيان هذه الجبهه.

و اما ان الملكيه الحاصله منها ملكيه مطلقه دائميه تظل الى الأبد حتى بعد خرابها و موتها، فليست ناظره الى هذه الناحيه اصلا.

و عليه فلا مانع من هذه الناحيه عن شمول هذه المجموعه لإحياء الفرد الآخر بعد طرو الخراب و الموت.

فالنتيجه: ان هذه المناقشه لا اساس لها. على انها لو تمت فانما تتم على القول بافاده عمليه الاحياء الملك، كما هو المفروض فيها و اما على القول بانها لا تمنح للمحيى الا الحق فيها فلا موضوع لهذه المناقشه، لأن الحق يزول بزوال الحياه عن الارض، فلا يعقل بقاءه بعد زوالها، كما ستجىء الاشاره اليه بشكل موسع.

الوجه الثانى:روايتان:

احداهما:صحيحه معاويه بن وهب قال:سمعت أبا عبد الله(عليه السلام) يقول:(ايما رجل اتى خربه باثره فاستخرجها، و كرى انهارها و عمرها، فان عليه فيها الصدقه، فان كانت ارض لرجل قبله فغاب عنها، و تركها، فاخربها، ثم جاء بعد يطلبها، فان الارض لله و لمن عمرها) (١).

بدعوى ان هذه الصحيحه تدل على ان علاقته المالك تنقطع عن

ص: ٥٠

١- ١) الوسائل ج ١٧ الباب ٣ من ابواب احياء الموات الحديث ١.

ارضه بعد خرابها، ولأجل ذلك تدخل في ظل علاقه الرجل الذى قام باحيائها.

و الجواب عنه:

اما اولاً: فيمكن دعوى ان الظاهر من الصحيحه عرفاً هو اعراض المالك عنها، بقريته استناد الخراب اليه و ترك الارض و غيابه عنها. و اما مجيئه بعد ذلك و طلبه الارض لا ينافى اعراضه عنها اولاً، اذ ربما يتفق ذلك بجهه من الجهات، فتأمل.

و على هذا فالصحيحه اجنبيه عن محل الكلام، فان محل الكلام فى انقطاع علاقه المالك عنها بعد خرابها رغم عدم اعراضه عنها.

و اما فى فرض الاعراض فلا اشكال فى جواز قيام غيره باحيائها و منحه العلاقه له بالارض، سواء فيه القول بكون الاعراض موجبا لانقطاع علاقه المالك عن ماله نهائياً، كما هو الاظهر، اولاً يوجب ذلك.

اما على الاول فلأنها بعد الاعراض قد اصبحت من المباحات،

و اما على الثانى فلان الاعراض بنفسه يتضمن الترخيص فى التصرف بها و الاستيلاء عليها بعملية الاحياء و العماره.

و اما ثانياً: فمع الاغماض عما ابديناها- من المناقشه- انها لا تدل بوجه على انقطاع علاقه المالك عن الارض نهائياً بطرو الخراب فحسب، اذ كما يحتمل ذلك، يحتمل انقطاع علاقه عنها بقيام غيره باحيائها و استثمارها فلا تدل الصحيحه لا على الاحتمال الاول و لا على الثانى.

و دعوى- ان الارض لو لم تخرج عن ملكيه مالكيها بالخراب لم يجوز لغيره ان يقوم بعملية احيائها و عمارتها، لعدم جواز التصرف فى مال المسلم- خاطئه جداً، و ذلك لأنها على الرغم من فرض بقائها

ص: ٥١

فى ملكيه صاحبها يجوز لغيره ان يقوم باستثمارها و الاستفاده منها ما دام كان صاحبها مهملًا، و ممتنعًا عن القيام بحقها.

بكلّمه واضح: ان خراب الارض و زوال عمرانها قد يكون مستندا الى اهمال صاحبها و امتناعه عن القيام بعملية احيائها و استثمارها و قد لا يكون مستندا الى ذلك، بل هو مستند الى سبب آخر من اسباب طارئه،

اما فى الفرض الاول فان كانت صلته بها على مستوى الملك لم تنقطع عنها بالخراب و الموت. و لكن بالرغم من هذا يجوز لغيره ان يقوم باحيائها ما دام هو مهمل و ممتنع عن ذلك.

و تدلنا: على ذلك صحيحه سليمان بن خالد الآتية.

و ان كانت صلته بها على مستوى الحق فلا- شبهه فى انقطاعها عنها نهائيا بطرو الخراب، باعتبار ان الحق الحادث للمحيىء فى الارض انما هو نتيجة قيامه باحيائها و عمرانها، و معلول له، فاذا زالت الحياه و العماره عنها سقط حقه لزوال علته

و اما فى الفرض الثانى: فما دام صاحبها لم يكن ممتنعًا عن القيام باحيائها و عمرانها و كان تأخيرها ذلك مستندا الى سبب من اسباب طارئه لم يجز لغيره ان يقوم بعملية احيائها.

نعم لو طال امد عذره زمنيا بحيث ينتهى الامر الى تعطيل الارض عرفا، ففى مثل ذلك للإمام (عليه السلام)، او نائبه ان يأذن لغيره بالقيام باحيائها، و استثمارها، و يفرض عليه ان يؤدى حق صاحبها منها.

و اما ثالثا: فمع الاغماض عن ذلك، و تسليم ان الصحيحه ظاهره، فى انقطاع علاقته المالك عن ارضه بعد خرابها، و حدوث

علاقه للثاني باحيائها،الا انه لا يمكن الاخذ بهذا الظهور:

و ذلك لان صحيحه سليمان بن خالد،قال:سألت أبا عبد الله(عليه السلام) (عن الرجل يأتي الارض الخربه فيستخرجها و يجرى أنهارها و يعمرها و يزرعها ما ذا عليه قال الصدقه،قلت:فان كان يعرف صاحبها، قال:فليؤد اليه حقه) (1)نص في بقاء رقبه الارض في ملكيه مالکها،و عدم حدوث الملكيه للثاني بالاحياء و العماره.

و من الطبيعي ان النص يتقدم على الظاهر،و عليه فلا بد من رفع اليد عن ظهور صحيحه معاويه بن وهب في حدوث العلاقه للثاني على مستوى الملك،و حملها على حدوث العلاقه له على مستوى الحق،فاذا لا تنافى بين الصحيحتين.

نعم اذا افترضنا وجود التعارض و التنافى بينهما فكان هو بالتباين نظرا الى ان صحيحه معاويه بن وهب ظاهره بالاطلاق في انقطاع ملكيه المالك عن ارضه بخرابها،و حدوث الملكيه للفرد الثاني باستثمارها و احيائها،و صحيحه سليمان بن خالد ظاهره باطلاقها في عدم انقطاع ملكيه المالك عنها بذلك،و عدم كون الاحياء موجبا لمنح الملكيه للثاني،و انما يوجب منح الحق له فيها.

و على أساس ذلك فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض، لترجيح احدهما على الأخرى.

و لا يبعد دعوى تقديم صحيحه معاويه بن وهب،على صحيحه سليمان بن خالد من ناحيه ان الروايات التي تدل على ان عمليه الاحياء سبب لتملك المحيي للأرض روايات كثيره تبلغ حد الاستفاضه بل لا يبعد بلوغها حد التواتر،فاذن تكون هذه الصحيحه أى صحيحه

ص: ٥٣

١- ١) الوسائل ج ١٧ الباب ٣ من أبواب إحياء الموات الحديث ٣.

معاويه بن وهب موافقه للسنة،دون صحيحه سليمان بن خالد، فتتقدم عليها بملاك ان موافقه السنه من احدى مرجحات باب المعارضه، كما هو المعروف بين الاصحاب.

و لكن غير خفى: ان هذه المعارضه بين هاتين الصحيحتين تركز على ضوء نظريه المشهور القاله بان الاحياء سبب لعلاقه المحيى بالارض على مستوى الملك.

و اما على ما سيجيء من التحقيق من انه لا يوجب العلاقه الا على مستوى الحق فحسب،دون الملك. فعندئذ لا بد من رفع اليد عن ظهور صحيحه معاويه بن وهب فى سببيه الاحياء للملك، و حملها على سببته للحق فقط، و عندئذ فلا تنافى بينهما اصلا، و سوف يأتى توضيح ذلك فى ضمن الابحاث القادمه بشكل موسع.

فالتتيجه فى نهايه الشوط انه لا يمكن الاستدلال بهذه الصحيحه على انقطاع ملكيه المالك عن ارضه بالخراب.

و ثانيتهما: صحيحه ابى خالد الكابلى عن أبى جعفر (عليه السلام) قال وجدنا فى كتاب على (عليه السلام) (ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده، و العاقبه للمتقين، انا و اهل بيتى الذين اورثنا الارض، و نحن المتقون، و الارض كلها لنا، فمن أحيا ارضا من المسلمين فليعمرها، و ليودّ خراجها الى الامام من اهل بيتى، و له ما اكل منها، فان تركها و اخرجها فاخذها رجل من المسلمين من بعده فاعمرها و احياها فهو احق بها من الذى تركها، فليؤدى خراجها الى الامام من اهل بيتى، و له ما اكل منها، حتى يظهر القائم (عليه السلام) من اهل بيتى بالسيف، فيحويها، و يمنعها، و يخرجهم منها، كما حواها رسول الله (صلى الله عليه و آله)، و منعها، الا ما كان فى ايدي شيعتنا، فانه

يقاطعهم على ما فى ايديهم، و يترك الارض فى ايديهم الحديث (١).

بدعوى ان هذه الصحيحه تدل على انقطاع ملكيه المالك عن ارضه بخرابها و تملك غيره لها بالاحياء.

و الجواب عن هذه الصحيحه.

اما اولاً: فلا- يبعد دعوى ظهورها لدى العرف فى اعراض المالك عن الارض، بقريته استناد الخراب اليه فتأمل، و عليه فتخرج الصحيحه عن مورد الكلام، و لا تكون شاهده عليه، فان مورد الكلام انما هو فيما اذا لم يكن خراب الارض مستندا الى اعراض المالك عنها كما عرفت.

و اما ثانياً: فلأنها لا- تدل على انقطاع ملكيه المالك عنها بالخراب اذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون انقطاعها بقيام غيره باحيائها و عمارتها، فالصحيحه لا تدل بوجه، لا على الفرض الأول، و لا على الفرض الثانى.

و اما ثالثاً: فلأنها لا تدل على ملكيه المحيى الثانى للأرض بقيامه باحيائها و استثمارها، و انما تدل على انه احق بها من الفرد الأول و من الواضح ان الحق اعم من الملك، فلا تدل على زوال ملكيه المحيى الأول عن رقبه الارض.

فيحتمل: ان تكون الارض باقيه فى ملكيه المحيى الأول.

و يحتمل: دخولها فى ملكيه الامام (عليه السلام) بعد خرابها.

و يحتمل: تملك المحيى الثانى لها بالاحياء.

فالمحتملات ثلاثه: و تعيين أى من هذه المحتملات من الصحيحه بحاجه الى عناية و قريته معينه، و حيث لم تكن فلا معين فى البين،

ص: ٥٥

و حينئذ فتصبح الصحيحه مجمله، فلا يمكن الاستدلال بها على هذا القول.

هذا اضافه الى امكان ان يقال: ان كلمه الأحق غير كلمه الملك، و فى مقابلها. و بما ان مدلول الصحيحه هو الأولى، دون الثانيه فلا مانع عندئذ من الالتزام ببقاء رقبه الارض فى ملكيه مالکها.

و لكن بما ان المالك لم يقم بعملية احيائها و عمارتها، فلا مانع من قيام غيره بذلك، و بعد قيامه ليس له ان يزاحمه فيه، لأنه قد اصبح بقيامه بهذه العملية احق منه فى التصرف بها و الاستفاده منها بمقتضى هذه الصحيحه.

فالنتيجه ان الصحيحه على هذا تدل على عكس هذا القول تماما.

و اما بناء على ما هو الصحيح من ان أثر الاحياء انما هو حدوث العلاقه للمحيى على مستوى الحق دون الملك فقد اصبحت النتيجة على ما يلى:

ان مدلول الصحيحه على هذا: ان الثابت للمحيى الأول هو الحق المتعلق بالارض بقيامه باحيائها و عمارتها اذا كان تاريخ احيائه متأخرا زمنيا عن تاريخ نزول آيه الانفال، كما هو المفروض فى مورد الصحيحه، فاذا ترك الارض و اخرجها انتفى ذلك الحق الثابت له بانتفاء علته و هى الحياه و العماره.

و عليه فاذا قام غيره باحيائها و عمرانها ثبت له هذا الحق. و اما رقبه الارض فهى غير داخله فى نطاق ملكيه المحيى الأول، و لا فى نطاق ملكيه المحيى الثانى، بل هى باقيه فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام)، كما هو المفروض فى مورد النص.

و على هذا فليس معنى قوله (عليه السلام) فى تلك الصحيحه (فهو احق

بها من الذى تركها) بقاء حق للمحيى الأول أيضا، غايه الأمر ان المحيى الثانى احق منه، فان ذلك مبنى على دلالة كلمه (احق) على التفضيل هنا، و هى لا تدل عليه بقرينه عدم امكان بقاء حقه بعد طرو الخراب على الارض فانه ينتفى بانتفاء موضوعه و علتة.

و غير خفى: ان هذا المعنى هو الظاهر من الصحيحه، و سوف يأتى انها تدل بوضوح على هذه النظرية، و فيها شواهد عليها.

بقى هنا نقطه: و هى ان صاحب الجواهر (قده) قد ناقش فى دلالة صحيحه معاويه بن وهب تاره، و فى دلالة صحيحه الكابلى تاره اخرى،

اما فى دلالة الأولى: فقد ابدى (قده) احتمال ان يكون المراد من قوله (عليه السلام) فى الصحيحه (و لمن عمرها) هو العامر الأول، دون الثانى، فأذن لا تدل الصحيحه على ما هو المقصود من الاستدلال بها بل تدل على خلاف المقصود، حيث ان مفادها عندئذ بقاء الارض فى ملكيه العامر الأول، و عدم انقطاع ملكيته عنها بتركها و تخريبها.

و كذا لا- تنقطع بقيام غيره باحيائها ثانيا، فانه رغم كل ذلك فهى باقيه فى ملكيه مالکها الأول، و مع هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال بها.

و غير خفى: ما فى هذه المناقشه، لوضوح انه لا شبهه فى ظهور الصحيحه- و لا سيما بملاحظه القيود المذكوره فيها كفرض غيبه المالك الاول، و تركه الارض، و تخريبها- فى ان الارض تكون لمن يقوم فعلا باحيائها و عمارتها، ضروره ان مناسبه الحكم و الموضوع تقتضى ان ذكر هذه القيود انما هو لبيان موجب الزوال، لا لبيان موجب البقاء.

و عليه فلا- محاله يكون المراد من قوله (عليه السلام) (و لمن عمرها) هو العامر الثاني، دون الاول، و لا ريب فى ظهوره فيه، و لا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور، الا- فيما إذا قامت قرينه على خلافه، و لا قرينه على الخلاف فى المقام، فاذن لا مناص من الأخذ به.

و أما احتمال ان يكون المراد منه العامر الاول دون الثانى و إن كان موجودا، الا انه ضعيف، فلا يبلغ بدرجة يكون مانعا عن ظهور الصحيحه فى ذلك، و بدون المنع عنه لا أثر له.

فالتتيجه ان هذه المناقشه ساقطه جدا.

و أما فى دلالة الثانى فقد ذكر (قده) ان مدلولها يكون من المتشابه، حيث ان المراد منه غير معلوم، فلا بد من رد علمه الى أهله. بيان ذلك: ان فى هذه الصحيحه قد أوجب على المحيى للأرض الميته دفع الخراج الى الامام (عليه السلام)، و عندئذ.

ان أريد بذلك وجوب دفعه فى زمن الغيبه فهو لا- يرجع الى معنى محصل، حيث لا- امام فى هذا الزمن من أهل البيت (عليه السلام) الا القائم روحى له الفداء.

هذا اضافته الى ان ذلك يتعارض مع النصوص المستفيضه التى تدل بوضوح على ان الاحياء سبب لمنح ملكيه الارض لمن يقوم باحيائها. و على هذا فلا وجه لوجوب الخراج عليه.

و إن اريد بذلك وجوبه فى زمن الحضور، أو ظهور القائم (عليه السلام) فهو اشد اشكالا، فان الاحياء ان كان موجبا للملك فلا مقتضى لوجوب الخراج عليه، لا- فى زمن يمكن الوصول الى الامام (عليه السلام)، و لا- فى زمن الغيبه الذى لا- يمكن الوصول اليه، و إن لم يكن موجبا له وجب عليه ذلك لا محاله من باب اجره المثل، من غير فرق بين

زمانى الحضور و الغيبه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى يشكل الالتزام بذيل هذه الصحيحه، حيث فرض فيها انتزاع الارض من يد مالکها و هو لا يمكن.

و من ناحيه ثالثه: ان المشهور قد عرضوا عنها، و لم يعملوا بها، و اعراض المشهور عن روايه معتبره يوجب سقوطها عن الاعتبار.

و الجواب عن ذلك: اما من الناحيه الاولى، فعلى ضوء ما سنذكره فى ضمن الابحاث الآتية إن شاء الله تعالى من ان الاحياء لا يوجب علاقه المحيى بالارض على مستوى الملك، و انما يوجب علاقه بها على مستوى الحق، فوجب دفع الخراج على المحيى عندئذ على مقتضى القاعده فعدم الوجوب بحاجه الى دليل.

و إن شئت قلت: إننا إذا افترضنا ان رقبه الارض تظل فى ملكيه الامام (عليه السلام)، و لا تخرج عن ملكيته بقيام غيره باحيائها و عمارتها، فله (عليه السلام) فرض الاجره عليه، غايه الأمر يجب عليه دفعها فى زمن الحضور الى الامام (عليه السلام)، و فى زمن الغيبه الى نائبه (عليه السلام).

هذا، بقطع النظر عما سيأتى فى ضمن البحوث القادمه من ان دفع الخراج غير واجب على الشيعه كلاً- من ناحيه ان الامام (عليه السلام) قد اذن لهم بالتصرف فيها، و استثمارها و الاستفادة منها، من دون فرض الخراج عليهم. هذا من جانب.

و من جانب آخر سوف يأتى ان النصوص التى تكون ظاهره فى ان الاحياء يوجب تملك المحيى للأرض لا بد من رفع اليد عن ظهورها فيه بقريته الصحيحه المزبوره و غيرها مما سنشير اليه، و الالتزام بأن الاحياء لا يبرر الاختصاص إلا على مستوى الحق فحسب، دون الملك.

فالنتيجه: إنه لا اشكال فى الصحيحه من هذه الناحيه.

و أما من الناحية الثانية: فقد ظهر الجواب عنها مما تقدم، فان انتزاعها من يد من يقوم باحيائها و عمارتها، ليس انتزاعا من يد مالكةا، كى يكون ذلك اشكالا فى الروايه.

و أما من الناحية الثالثه: فقد حقق فى محلّه ان اعراض المشهور عن روايه معتبره على تقدير تسليم الصغرى لا يوجب سقوطها عن الاعتبار، إلا اذا حصل الاطمينان لذلك، و هو غير مطرد، فانه يختلف باختلاف الاشخاص، و الاحوال.

فالتتيجه: ان اعراض المشهور بما هو عن روايه لا يوجب سقوطها عن الاعتبار اذا كانت واجده للشرائط. و اما حصول الاطمينان منه بوجود خلل فيها المانع عن العمل بها فانه شىء اتفاقى، و لا خصوصيه له فى ذلك، ضروره انه من أى سبب حصل يوجب سقوطها عن الاعتبار.

نتائج هذا البحث

عده نقاط:

الأولى: ان الاستدلال بمجموعه من النصوص على انقطاع ملكيه المالك عن ارضه بعد خرابها و تملك غيره لها بالقيام باحيائها غير صحيح

-التي تدل على ان من يقوم بأحياء الارض فهى تصبح له -على انقطاع ملكيه المالك عن ارضه بعد خرابها و تملك غيره لها بالقيام باحيائها غير صحيح و قد تقدم انها لا تدل على ذلك بوجه.

الثانيه: ان التمسك بهذه المجموعه فى المقام من التمسك بالعلم

فى الشبهه المصدقيه،

باعتبار ان موضوعها -و هو الارض الخربه- قد قيد بعدم كونها داخله فى نطاق ملكيه أحد، و بما ان هذا القيد

ص: ٦٠

فى المقام مشكوك فىه. لاحتمال بقاء الارض فى ملكيه مالكها، و عدم خروجها عنها بعد خرابها فلا يمكن احرازه بالتمسك بها.

الثالثه: ان التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه انما لا يجوز

فىما إذا كان المخصص لفظيا.

و أما إذا كان لىيا فلا مانع منه، و بما ان المخصص فى المقام لىي فلا محذور فىه.

و قد تقدم الجواب عن ذلك بصورة موسعه و قلنا: إنه لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه مطلقا.

الرابعه: ان النصوص المزبوره لا تدل على سببه الاحياء للملكيه

المطلقه الدائمه التى لا تزول إلا بناقل شرعى،

فانها لىست فى مقام البيان من هذه الناحيه، و إنما كانت فى مقام بيان ان الاحياء من أحد اسباب الملك أو الحق شرعا على الاختلاف فى المسأله.

الخامسه: ان الاستدلال على هذا القول بصحيحه معاويه بن وهب

غير صحيح،

لما عرفت من المناقشه العديده فى دلالتها على ذلك القول، و كذلك الحال فى صحيحه الكابلى.

السادسه: ان المتحصل من مجموع ما ذكرناه هو انه لا يمكن الاخذ

بهذا القول،

و انه لا يقوم على أساس صحيح.

القول الثانى

تنقطع علاقته المالك عن الارض بعد خرابها اذا كان سبب

ملكيته عمليه الاحياء و العمران.

و اما اذا كان سببها الشراء، أو الهبه، أو ما شاكل ذلك فلا تنقطع.

و هذا التفصيل هو المعروف و المشهور بين الاصحاب، و عن

العلامه(قده)فى التذكره نفى الخلاف فيه،بل حكى اجماع الفقهاء عليه،و مال اليه الشهيد الثانى(قده)فى الروضه.

و إليك نص عبارته:و موضع الخلاف ما اذا كان السابق قد ملكها بالاحياء،فلو كان قد ملكها بالشراء،و نحوه لم يزل ملكه عنها اجماعا،على ما نقله العلامه فى التذكره عن جميع اهل العلم.

و كيف كان فالاجماع الكاشف عن قول المعصوم(عليه السلام)فى المسأله غير متحقق جزما،بل لم ينقل الاجماع فيها الا العلامه فى التذكره عن ابن عبد البر-و هو من احد فقهاء العامه-و لذا قال صاحب الجواهر(قده)فى مقام رد الاجماع انه انما حكى عمّن لا نعرفه.

قد يقال:كما قيل:ان صحيحه الكابلى المتقدمه بما انها تدل على انقطاع علاقه صاحب الارض عنها بعد خرابها فتكون اخص من صحيحتى سليمان بن خالد،و معاويه بن وهب المتقدمتين.

اما بالاضافه الى صحيحه سليمان:فبملاك انها و ان كانت نصا فى بقاء علاقه صاحب الارض بها حتى بعد قيام فرد آخر باحيائها و عمرانها،الا انها مطلقه من ناحيه ان سبب علاقه بها كان هو عمليه الاحياء،او الشراء أو ما شاكل ذلك.

و هذا بخلاف صحيحه الكابلى فانها خاص من هذه الناحيه،لاختصاصها بما اذا كان سبب علاقه بالارض عمليه الاحياء فحسب،فعندئذ نقيده اطلاق صحيحه سليمان بهذه الصحيحه.

فالنتيجه:ان سبب علاقه بها ان كان هو عمليه الاحياء و العمران فقد انقطعت عنها نهائيا بعد خرابها و موتها،و ان كان غيرها لم تنقطع.

و اما بالاضافه الى صحيحه معاويه بن وهب فايضا كذلك:يعنى ان النسبه بينها،و بين صحيحه الكابلى نسبه الخاص و العام،غايه

الامر ان نسبه صحيحه الكابلي الى صحيحه سليمان نسبه المخالفه اى المخالفه فى الحكم و المضمون، و الى صحيحه معاويه نسبه الموافقه، بمعنى ان صحيحه معاويه، و صحيحه الكابلي كليهما تدل على انقطاع علاقته صاحب الارض عنها بعد خرابها، و موتها، فلا اختلاف بينهما من هذه الناحيه.

و الاختلاف بينهما انما هو فى الاطلاق و التقييد فحسب، فان صحيحه معاويه و ان كانت تدل على المضمون المذكور- و هو انقطاع علاقته صاحبها عنها بعد خرابها- الا انها مطلقه من ناحيه ان سبب هذه علاقته كان عمليه الاحياء، أو غيرها.

و اما صحيحه الكابلي: فهى خاص من هذه الناحيه كما عرفت.

هذا من جانب.

و من جانب آخر: ان المشهور بين الاصحاب قديما و حديثا و ان كان هو عدم جواز حمل المطلق على المقيّد فى موارد كان المقيّد موافقا للمطلق فى الحكم من ناحيه، و كان الحكم فى طرف المطلق انحلاليا من ناحيه أخرى.

و لكن الصحيح عدم الفرق بين موارد مخالفه المقيّد للمطلق فى الحكم، و موارد موافقته له، فكما ان فى الأولى لا بد من حمل المطلق على المقيّد، فكذلك فى الثانيه، كما اشرنا اليه فى ضمن البحوث السالفه.

فالتتيجه على ضوء هذين الجانبين: هى ان صحيحه الكابلي تصلح ان تكون مقيده لإطلاق صحيحه معاويه بما إذا كان سبب علاقته بالارض عمليه الاحياء، لا غيرها.

فاذن لا مناص من الالتزام بهذا القول- و هو الفرق بين ما كان سبب علاقته المالك بالارض عمليه الاحياء، و ما كان سببها الشراء أو

نحوه-فعلى الأول تنقطع علاقته عنها نهائيا بعد خرابها،و على الثانى لا تنقطع.

و الجواب عن ذلك:

اما اولاً:فلا ناقد ذكرنا ان صحيحه الكابلى لا تدل بوجه على انقطاع علاقه صاحب الارض عنها نهائيا بعد خرابها،و كذا صحيحه معاويه،كما عرفت سابقاً.و عليه فلا موضوع للجمع المذكور، حتى تكون نتيجه اثبات ذلك القول.

و اما ثانياً:فعلى تقدير تسليم ان الصحيحه تدل على ذلك، الا انا ناقش فى ان النتيجه ليست هى هذا القول بالتفصيل، و ذلك لان مدلول الصحيحه لا يخلو من ان يكون سببه الاحياء لعلاقه المحيى بالارض على مستوى الملك،أو يكون سببه للعلاقه بها على مستوى الحق.

اما على الاول:فلا تكون للصحيحه دلالة على المفهوم لتكون مقيده لإطلاق كل من صحيحتى سليمان،و معاويه،و ذلك لأنها كانت فى مقام بيان ان الارض كلها للإمام(عليه السلام).

و من الطبيعى:ان المراد منها الاراضى التى لا رب لها بالفعل سواء أ كانت ميتة،أم كانت عامره،كما اذا كان عمرانها مستمداً من طبيعتها لا من بذل جهد بشرى فيها.

و اما اذا كان عمرانها بشريا فهى ملك لمن يقوم بعمارته قبل تاريخ تشريع ملكيه الانفال للإمام(عليه السلام)و لا يعقل ان تدخل فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام)،بعد ما ذكرنا من أن المراد من ملكيته(عليه السلام) للأرض الملكيه الاعتباريه بمعنى الحكم الشرعى،لا الامر التكوينى و لا المعنوى،على ما حققناه فى ضمن البحوث السالفه.

ص: ٦٤

ثم فُرع (عليه السلام) على ملكيته للأراضي ان من يقوم بعملية احياء منها فهي تصبح له مع فرض الخراج عليه.

و من الواضح ان العرف لا يفهم من الصحيحه ان فى الملكيه الحاصله من عمليه الاحياء خصوصيه لا تتوفر تلك الخصوصيه فى الملكيه الحاصله من سبب آخر غيرها، وهذا يعنى ان الارتكاز القطعى العرفى قائم على عدم الفرق بين ما كان سبب ملكيه الارض عمليه الاحياء، و ما كان سببها غيرها.

و على الجملة حيث ان ذكر كلمه الاحياء التى توجب الملك كان متفرعا على ذكر كلمه الارض فى الصحيحه، فلا يتبادر لدى العرف منها الا- كون الصحيحه فى مقام بيان تشريع سببيه عمليه الاحياء لتملك المحيى للأرض، و انها من احد اسباب الملك، كغيرها من الاسباب له من دون خصوصيه لها.

و من البديهي انه لا يفهم منها ان الملكيه المسببه من هذا السبب تمتاز عن غيرها، بل يفهم منها عرفا انها من احد اسباب الملك، و الارتكاز القطعى قائم على عدم الفرق بين اصناف الملكيه من هذه الناحيه.

و على هذا الاساس: فلا يكون لقوله (عليه السلام) فى الصحيحه (فان تركها و اخرجها فاخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها و احيها فهو احق بها من الذى تركها) ظهور لدى العرف فى ان ذلك من آثار ملكيه الارض المسببه من عمليه الاحياء، بل الارتكاز المزبور القائم على عدم الفرق بين اقسام الملك و اصنافه قرينه على ان ذلك من آثار مطلق ملكيه الارض، سواء أ كانت من جهه عمليه الاحياء أم كانت من جهه الشراء. و نحوه، غايه الامر ان مورد الصحيحه

هو ما كان سبب الملك عمليه الاحياء، و لا خصوصيه للمورد بعد الارتكاز المذكور.

و على ضوء ذلك فالصحيحه اى صحيحه الكابلى لا تصلح ان تكون مقيده لإطلاق صحيحه سليمان بن خالد، و لا لإطلاق صحيحه معاويه بن وهب لتكون النتيجة دعم هذا القول، فاذن لا دليل عليه.

نعم على هذا الاساس: تقع المعارضه بين صحيحه سليمان بن خالد من جانب، و صحيحته الكابلى، و معاويه بن وهب من جانب آخر، و سوف يأتي الكلام فى علاج المعارضه بين الجانبين فى ضمن الابحاث القادمه.

و اما على الفرض الثانى - و هو ما اذا كان الاحياء موجبا لعلاقه المحيى بالارض على مستوى الحق فحسب - فما يترتب على هذا الفرض غير ما يترتب على الفرض الاول.

بيان ذلك: قد عرفت انه على فرض كون عمليه الاحياء توجب علاقته المحيى بالارض على مستوى الملك لا وجه للتفصيل المزبور - و هو التفصيل بين ما كان الموجب لملكه الارض عمليه الاحياء، و ما كان الموجب لملكيتها غيرها ككسراء، او ارث، أو نحو ذلك -

و أما على فرض كون عمليه الاحياء شرعا لا توجب إلا صله المحيى بالارض على مستوى الحق فحسب، فلا بد من التفصيل بين كون صله صاحب الارض بها على مستوى الملك، و كون صلته بها على مستوى الحق، فعلى الاول لا تنقطع صلته عنها نهائيا بطرو الخراب، و الموت.

و لكن بالرغم من ذلك ليس له ان يمنع غيره من القيام باحيائها و عمرانها إذا كان ممتنعا عن ذلك، و مهملا.

نعم لو قام هو باحيائها و استثمارها لم يجز لغيره ان يزاحمه فيه، و لا- فرق في ذلك بين ان يكون سبب ملكيته للأرض عمليه الاحياء، أو غيرها، ضروره ان الشرع لا يسمح لأى احد احتكار الارض بعد موتها، و خرابها، و اهمالها مهما كان السبب فى حصوله عليها.

و اما ما عن الشهيد الثانى(قده) فى المسالك من ان الارض التى قام باحيائها و استثمارها فرد اذا كان اصلها مباحا، فاذا تركها عادت الى ما كانت عليه، و صارت مباحه، كما كانت كذلك. و إن العله فى تملك هذه الارض الاحياء و العماره. فاذا زالت العله زال المعلول طبعاً، و لا يعقل بقاءه.

فهو لا- يتم على القول بكون الاحياء موجبا لتملك المحيى لرقبه الارض، و ذلك لأن الملك الذى يحصل عليه الفرد و ان كان هو نتيجة الاحياء، و معلولا له شرعاً، الا انك عرفت ان الارتكاز القطعى لدى العرف قائم على انه لا يدور مداره حدوثاً و بقاء، بل الملك ظلّ، و ان زالت علتة بقاء.

نعم ما أفاده(قده) انما يتم على القول بكون الاحياء موجبا لعلاقه المحيى بالارض على مستوى الحق فحسب، كما نشير اليه الآن.

و على الثانى تنقطع صلته عن الارض نهائياً بعروض الخراب، لأن الحق الذى يحصل عليه الفرد بسبب عمليه الاحياء، بما انه لدى الارتكاز العرفى متقوم بحياه الارض، فبطبيعته الحال إذا زالت الحياه عنها سقط حقه بسقوط علتة، فلا يعقل بقاءه مع سقوطها.

و هذا الارتكاز هو الفارق بين ما كانت عمليه الاحياء موجبه لعلاقه المحيى بالارض على مستوى الملك، و ما كانت موجبه لعلاقته بها على مستوى الحق، فانه قائم على عدم سقوط الملك بسقوط الحياه

عن الارض باعتبار ان الحياه بمقتضى هذا الارتكاز جهه تعليليه له، لا تقييده، فالموضوع للملك انما هو رقبه الارض من دون تقييدها بشىء.

و اما فى الحق فالارتكاز المزبور على العكس، فانه قائم على سقوط الحق بسقوط الحياه عنها باعتبار ان الحياه بمقتضى ذلك الارتكاز جهه تقييده له، لا تعليليه محضه،

و على اساس ذلك فيما ان الارض فى مورد صحيحه الكابلى داخله فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام) فبطبيعته الحال لا يوجب احيائها إلا صله المحيى بها على مستوى الحق فحسب.

و عليه فاذا افترضنا ان المحيى قد ترك الارض المزبوره، و اخرجها فلا محاله سقط حقه عنها نهائيا بسقوط موضوعه، و عندئذ جاز للآخر أن يقوم باحيائها و استثمارها، فاذا قام حصل له الحق فيها.

و هذا التفصيل غير التفصيل المتقدم، فانه تفصيل بين ملكيه الارض بسبب عمليه الاحياء، و ملكيتها بسبب آخر غيرها.

و اما هذا التفصيل فهو تفصيل بين ما كانت العلاقه على مستوى الملك، و ما كانت على مستوى الحق، و على الأول لا تنقطع عن الارض بعد خرابها، من دون فرق بين ان يكون سبب تلك العلاقه عمليه الاحياء، أو اسلام اهلها عليها طوعا، أو شراء، أو نحو ذلك.

و على الثانى تنقطع عنها بعده نهائيا من دون فرق بين ان يكون سبب هذه العلاقه عمليه الاحياء، أو الشراء، أو ما شابه ذلك، فان من كانت علاقه بالارض على مستوى الحق، فشراء تلك الارض منه لا يوجب الا منح المشتري نفس العلاقه التى كانت له، فان حقيقه البيع - كما سوف نشير اليه فى ضمن البحوث القادمه - انما

هى منح المشتري نفس العلاقه التى كانت للبائع بالمبيع، فان كانت على مستوى الملك فاصبح المشتري مالكا له، و ان كانت على مستوى الحق فاصبح ذا حق بالاضافه اليه، و لا يعقل ان تكون علاقه البائع بالمبيع على مستوى الحق، و لكن علاقه المشتري به بعد الشراء قد اصبحت على مستوى الملك.

هذا اضافته الى ان هذا التفصيل لا يرجع بالتحليل الى اساس صحيح.

و النكته فيه ان السبب البدائى الوحيد لعلاقه الانسان-منذ تولده فى هذه الكره-بالارض انما هو عمليه الاحياء و لا يسبقه اى سبب اخر ينتج حقا للإنسان فيها، فاختصاص الفرد بالارض اختصاصا ابتدائيا لا ينشأ الا من عمليه الاحياء مباشره، أو بالتسبيب فجميع اسباب آخر لعلاقه الانسان بالارض اسباب ثانويه، و تنتهى فى نهايه المطاف الى ذلك السبب.

مثلا بيع الارض سبب لارتباط الارض بالمشتري، و لكن من المعلوم ان سببته لذلك تتوقف على ان تكون الارض مرتبطه بالبائع بسبب آخر كشراء، أو نحوه قبل تاريخ هذا البيع زمنيا، و كذا الحال فى الهبه، و الارث، و الصلح، و ما شاكل ذلك الى ان ينتهى فى نهايه الشوط الى السبب الاول.

و بكلمه اخرى ان المصادر و الثروات الطبيعيه بشتى انواعها، و اشكالها لم تكن بوضعها الطبيعى داخله فى نطاق علاقه خاصه لأى فرد، فالسبب الوحيد لصله الفرد بها انما هو انفاق الانسان عملا ايجابيا فى سبيل استثمارها، و استخدامها.

فمثلا استخراج المناجم و المعادن من اعماق الارض-هو العمل الذى ينتج علاقه المستخرج بالماده التى يستخرجها خاصه-.

و احتطاب الخشب من الغابات هو العمل الذى يوجب ربطه بمن يقوم بهذه العمليه على مستوى الملك.

و صيد الحيوان النافر، أو الطائر-هو النمل الذى يبرر اختصاص الصائد به اختصاصا ملكيا-.

و الاستيلاء على اللؤلؤ و المرجان فى اعماق البحار بالغوص-هو العمل الذى ينتج صله الغاصّ بهما-.

و اغتراف الماء من النهر أو نحوه-هو العمل الذى يوجب تملك المغترف-.

و نقل الحجر من الصحراء-هو العمل الذى يوجب صلته بمن يقوم بنقله-و هكذا.

و احياء الارض-هو العمل الذى ينتج حقا للمحيى فيها-.

و لا تملك هذه المصادر و الثروات بملكه خاصه بدون انفاق عمل فى سبيل استثمارها،و مجرد دخولها فى حدود سيطره الفرد، و الاستيلاء عليها من دون انفاقه عملا ايجابيا فى سبيل استخدامها لا يكون كافيا لتملكها،و علاقته بها،و سوف يأتى الكلام فى غير الارض من الثروات الطبيعيه بشكل موسع فى ضمن البحوث القادمه.

و على ضوء ذلك فلا- يعقل ان تكون علاقته الفرد بالارض التى تنشأ من الاسباب الثانويه كالبيع،و الهبه،و الارث،و نحو ذلك اقوى و اشد من علاقته بها الناشئه من عمليه الاحياء،رغم انها جميعا تنتهى فى نهايه المطاف الى تلك العمليه،و الفرض ان هذه الاسباب تتكفل منح نفس هذه علاقته لغيره،حيث لم تكن هنا علاقته اخرى ما عداها.

و عليه فلا- اساس للقول بالتفصيل أى التفصيل بين ما كانت علاقته الفرد بالارض ناشئه من عمليه الاحياء،و ما كانت ناشئه من

سبب

ص:٧٠

ثانوى كسراء أو نحوه، فعلى الأول تنقطع علاقته عنها نهائيا بعد خرابها، و على الثانى لا تنقطع.

نعم يمكن فى ظروف استثنائية ان يملك الفرد رقبه الارض- بدون انفاق عمل- بمنح الامام (عليه السلام)، حيث ان له (عليه السلام) ولايه هذا التصرف اذا رأى فيه مصلحه، الا انه فرض نادر، و لا طريق لنا الى احراز وقوعه فى الخارج، فلا يمكن ان يكون القول بالتفصيل ناظرا الى هذا الفرض.

على انه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فى ان اختصاص الفرد بالارض لا يمكن بمجرد الاستيلاء، و السيطرة عليها بدون انفاق اى عمل خارجا فى سبيل استثمارها. و اما تملكها بمنح من بيده الامر فلا مانع منه اصلا، و لا كلام فيه، فانه نظير تملكها بمنح من يكون مالكا لها بملكه خاصه.

و اما صحيحه معاويه بن وهب، فان الارض فى موردها لا تخلو من ان تكون داخله فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام)، أو داخله فى نطاق ملكه غيره. و على كلا التقديرين لا تؤثر عمليه الاحياء فى عرقه؟؟؟ المحيى بالارض الا على مستوى الحق دون الملك.

ثم ان فرض تملك الفرد لرقبه الارض- على ضوء ان عمليه الاحياء لا توجب ملكيتها اذ كانت رقبته داخله فى ملك غيره- يقوم على اساس ان يكون قيامه بعمليه الاحياء متقدما زمنيا على تاريخ تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام)، أو فرض انتقالها اليه ممن يكون قائما باحيائها قبل هذا التاريخ، بناء على ما سندكره فى ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى من ان عمليه الاحياء اذا كانت فى ارض مباحه توجب الملك عند العقلاء، و اذا كانت فى ملك غيره لا توجب

ذلك، و بما ان الارض بعد التشريع المزبور قد أصبحت ملكا للإمام (عليه السلام) فلا توجب عمليه إحيائها الملك للمحيى، و اما قبل هذا التشريع فيما انها كانت مباحه فهي توجب الملك له. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: اذا طرأ عليها الخراب و الموت، و كان مالکها ممتنعا عن القيام باحيائها، فهل يجوز لدى العقلاء أن يقوم غيره باحيائها و استثمارها؟- كما يجوز ذلك عند الشارع- الظاهر جوازه عندهم أيضا، حيث يظهر منهم أنهم لا يسمحون لأى احد احتكار الارض بعد خرابها، مع حاجه الناس الى استثمارها و الاستفادة منها، كما لا يجوز ذلك لدى الشرع، فما هو ثابت لدى العقلاء، ثابت لدى الشرع أيضا، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، و انما الفرق فى ان عمليه الاحياء بنظر العقلاء من أحد أسباب- الملك. و اما عند الشارع فهي ليست من احد اسباب ذلك، و انما هي سبب لحصول الحق فحسب.

نتيجه هذا البحث عده نقاط

الأولى: ان الاجماع الذى حكى عن العلامه فى التذکره لا يصلح

أن يكون دليلا على هذا القول،

على تقدير تسليم ان الاجماع المنقول حجه، لما عرفت من عدم ثبوته.

الثانيه: ان القول المزبور و ان كان نتيجه الجمع بين الصحاح

المتقدمه

يعنى- صحيفه الكابلى، و صحيفه معاويه بن وهب، و صحيفه سليمان بن خالد- بتقييد اطلاق كل من الصحيفتين الاخيرتين بصحيفه الأولى، الا انك عرفت انه لا يمكن الاخذ بهذا الجمع،

ص: ٧٢

لا- على القول بكون عمليه الاحياء موجب له علاقه المحيى بالارض على مستوى الملك، و لا على القول بكونها موجب له علاقه بها على مستوى الحق فحسب.

الثالثه: ان عمليه الاحياء لدى العقلاء تؤثر فى الملك و من

احد اسبابه.

و من هنا قلنا ان عمليه الاحياء اذا كانت متقدمه زمنيا على تاريخ نزول آيه الانفال فهى تفيد الملك. و اما لدى الشارع فهى بمقتضى النصوص التشريعيه لا تفيد الملك، و انما هى تفيد الحق فحسب.

الرابعه: ان ما افاده الشهيد الثانى (قده) فى المسالك - من ان

علاقه المحيى بالارض تنقطع عنها بعد خرابها، و عادت الى ما كانت

عليه من الاباحه

-فقد عرفت انه لا يتم على القول بكون الاحياء منشأ للملك: و انما يتم على القول بكونه منشأ للحق.

الخامسه: ان القول المذكور لا يرجع فى نفسه الى اساس صحيح

لما عرفت من ان ملكيه كل ارض تنتهى فى نهايه المطاف الى عمليه الاحياء و العماره، فلا يمكن تملك الارض بملكه خاصه بدون انفاق العمل فى سبيلها. نعم قد يمكن تملكها بمنح الامام (عليه السلام) فى ظروف خاصه، كما عرفت

القول الثالث

لا تنقطع علاقته صاحب الارض عنها بعد خرابها، و انما تنقطع

علاقته عنها بقيام غيره بعمله إحيائها،

و هذا يعنى أن عمليه الاحياء كما توجب تملك المحيى للأرض، كذلك توجب انقطاع علاقته

صاحبها عنها نهائيا.

و يمكن الاستدلال على هذا القول باطلاق مجموعه من الروايات التي جاءت بهذا النص: من أحيأ ارضا مواتا فهي له. و ايما قوم احيوا شيئا من الارض او عملوه فهم احق بها و هي لهم. و ايما قوم أحيوا شيئا من الارض و عمروها فهم احق بها. و غيرها (1).

بتقريب: انها ظاهره عرفا في ان عمليه الاحياء مطلقا- و ان كانت في الارض الميتة بالعرض- تؤدي علاقه المحيى بها على مستوى الملك، و من الطبيعى انها حينئذ تدل بالالتزام على أن صلته المالك عن ارضه تنقطع نهائيا بقيام غيره باحيائها، حيث انه لا موجب لانقطاعها قبل ذلك.

و الجواب عن هذا: ما تقدم منا في ضمن البحوث السالفه من ان هذه المجموعه، كما انها لا تدل على ان صلته عن ارضه تنقطع بعد خرابها، كذلك لا تدل على انها تنقطع بعد قيام غيره باحيائها فكل من الامرين محتمل، اذ كما يحتمل الاول، يحتمل الثانى أيضا، فلا تدل المجموعه الا على الجامع بينهما اجمالا.

نعم لا يرد على الاستدلال بها على هذا القول ما يرد على الاستدلال بها على القول الاول- و هو لزوم التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه- فإن هذا القول انما يقوم على اساس جواز التصرف فى الارض الخربه و ان ظلت رقبته فى ملكك صاحبها بعد خرابها، و على هذا فلا يكون التمسك بها فى المقام من التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه.

فيكون نظير ما فى باب الالتقاط حيث ان للملتقط هناك ان يملك ما التقطه اذا توفرت شرائط تملكه، رغم انه لا يخرج عن

ص: ٧٤

ملك صاحبه بصرف الضياع.

و قد يستدل على هذا القول: بصحيحه معاويه بن وهب المتقدمه، بدعوى انها تدل على تملك المحيي الارض الخربه بالاحياء، و من الطبيعى ان تملكه الارض بذلك يستلزم خروجها عن ملك صاحبها،

و فيه: انها لا- تدل على ذلك اى-على خروجها عن ملك صاحبها- بوجه، و انما تدل على ان المحيي يملك الارض بقيامه باحيائها و اما ان الارض قد خرجت عن ملكه بعد خرابها أو بعد قيام غيره باحيائها فالصحيحه لا تدل على شىء من الاحتمالين.

هذا اضافه: الى ما تقدم منافى ضمن البحوث السالفه من المناقشه فى دلاله الصحيحه.

و من هنا يظهر انه لا يمكن الاستدلال على هذا القول بصحيحه الكابلى المتقدمه أيضا، لما مرّ بنا من المناقشه فيها.

فالتتيجه: انه لا يمكن اتمام هذا القول بدليل.

القول الرابع

ان علاقته المحيي بالارض لا تنقطع عنها نهائيا، لا بعد خرابها

و لا بقيام غيره باحيائها،

بل هى ظلت فى ملكه و لا تخرج الا بناقل شرعى.

و هذا القول: هو المعروف و المشهور بين الاصحاب، بل قيل:

انه لم يعرف الخلاف فى ذلك.

و يدلنا عليه: امران:

الأول: الاستصحاب، فان مقتضاه بقاء الارض فى ملكه و عدم خروجها عنه بطرو الخراب، و لا باحياء غيره، و لا مانع من التمسك

به بعد ما سيأتي من عدم تماميه دلالة الروايات المخالفه له و الموافقه.

و لكن قد يناقش فيه بامرین:

احدهما: ان الشك في المقام انما هو في الموضوع بمعنى انا لا نعلم ان موضوع الملك ذات الارض و الحياه شرط خارج عنه او ان موضوعه الارض المقيده بالحياه فتكون الحياه قيدها مقوما له و بما اننا لا نحرز احد الامرین فلا نحرز بقاء الموضوع في ظرف الشك، و من الطبيعي انه مع عدم احرازه لا يمكن جريانه.

و يرد: ان الظاهر بمقتضى الارتكاز القطعي لدى العرف ان موضوع الملك ذات الارض، و الحياه و ان كانت صفة طارئه عليها، الا انها شرط خارجي و غير مقوم للموضوع.

و ان شئت قلت: ان الحياه و ان كانت سببا لتملك المحيي للأرض و شكلا من اشكالها الا أن مناسبه الحكم و الموضوع هنا كانت بدرجة تقتضي انها جهه تعليليه محضه. فلا يكون لها أى دخل في موضوع الحكم اصلا

فالتتيجه: ان اتحاد القضييه المتيقنه، مع القضييه المشكوك فيها محرز موضوعا و محمولا، و الشك انما هو في بقاء المحمول. و عليه فلا مانع من التمسك بالاستصحاب.

و دعوى- ان موضوع الملك في القضييه المتيقنه انما هو الامر الخاص - و هو الارض المحياه بما هي محياه- لا طبيعي الارض و عليه فبطبيعه الحال ما دامت الارض حيه فقد ظلت في ملك صاحبها، و إذا ماتت فقد خرجت عن ملكه نهائيا بخروج موضوعه.

-خاطئه جدا: لما مر بنا الآن من ان مناسبه الحكم و الموضوع في المقام بلغت بدرجة تصبح قرينه لدى العرف على ان موضوع الملك

طبيعى الأرض، و الحياه جهه تعليليه صرفه، لا تقيديه

و ثانيهما: ان الشك فى محل الكلام لَمَّا كان فى المقتضى لم يجر الاستصحاب فيه، كما اختاره شيخنا علامه الانصارى (قده).

بيان ذلك: ان موضوع الملك و ان كان هو طبيعى الارض، إلا اننا لا نحرز استعداده أى-الملك-للبقاء حتى بعد انقطاع الحياه عن الارض، و بدون ذلك لا يجرى الاستصحاب.

و يرد: ان الصحيح هو عدم الفرق فى جريان الاستصحاب بين موارد الشك فى الرفع، و موارد الشك فى المقتضى، فكما أن الاستصحاب يجرى فى الاولى، فكذلك يجرى فى الثانيه. و تمام الكلام فى ذلك فى بحث الاصول من الاستصحاب.

فالنتيجه: انه لا مانع لحد الآن من استصحاب بقاء الارض فى ملك صاحبها حتى بعد قيام غيره باحيائها.

الثانى: صحيحه سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتى الارض الخربه فيستخرجها، و يجرى انهارها، و يعمرها، و يزرعها، ما ذا عليه قال: الصدقه قلت: فان كان يعرف صاحبها قال: فليؤدى اليه حقه (١).

فان قوله (عليه السلام): فليؤدى اليه حقه يدل بوضوح على بقاء الارض فى ملك صاحبها، و عدم انقطاع علاقته عنها بطرو الخراب و الموت و لا بقيام غيره باحيائها، و إلا فلا يبقى له حق فيها كى يجب عليه ادائه.

هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى: لا بد من حمل الصحيحه على امتناع صاحبها عن القيام بحقها و اهماله لها، كما لا يبعد ان يدعى ظهورها فيه،

ص: ٧٧

١- ١) الوسائل ج ١٧ الباب ٣ من أبواب احياء الموات الحديث (٣).

و ذلك لأنه لو لم يكن ممتنعاً عن ذلك و مهملاً لم يجز لغيره ان يقوم بإحيائها و استثمارها، و الاستفادة منها بدون اذنه جزمًا.

و أما في فرض الامتناع عن القيام بذلك و الاهمال فرقه الارض و إن ظلت في ملكه، إلا انه بالرغم من هذا جاز لغيره لدى الشرع، و العقلاء ان يقوم باستثمارها و احيائها، فان العقلاء كالشرع لا يسمحون لأى فرد احتكار الارض، على اساس أن ذلك يضر بالعدالة الاجتماعيه، و ضيق على الآخرين.

و من ناحيه ثالثه: أن مقتضى اطلاق تلك الصحيحه انه لا فرق بين كون سبب ملكيه مالك الأرض عمليه الاحياء، و كونه غيرها، كسواء أو نحوه. و عليه فتدل على ان علاقته صاحب الارض لا تنقطع عنها أصلاً، لا بعد خرابها، و لا بقيام غيره باحيائها، و لو كان سببها عمليه الأحياء.

فالتتيجه: ان هذه الصحيحه، في حد نفسها تدل على هذا القول، هذا.

قد يقال: كما قيل: ان اطلاق هذه الصحيحه بما انه معارض باطلاق صحيحه معاويه بن وهب المتقدمه بالتباين، بملاك أن صحيحه معاويه تدل على أن علاقته المالك بالأرض تنقطع عنها نهائياً بعد خرابها، أو بعد قيام غيره باحيائها، سواء أ كان منشأ تلك العلاقه عمليه الاحياء، أم كان غيرها. و هذه الصحيحه تدل على عدم انقطاعها بذلك أصلاً، فبطبيعته الحال يسقطان معاً، فلا تصل النوبه إلى اعمال الترجيح لأحدهما على الآخر، فان اعمال الترجيح إنما هي فيما إذا لم يكن التعارض بين الروايتين بالاطلاق، و إلا سقط اطلاق كل منهما، باعتبار ان ثبوته يتوقف على تماميه مقدمات

الحكمه:منها عدم ما يصلح للبيان:الأعم من المتصل،و المنفصل، و الفرض ان كلا منهما فيما نحن فيه يصلح بحد نفسه أن يكون بيانا على الآخر،و معه لا ينعد الاطلاق لشيء منهما،فاذن لا بد من الرجوع إلى أصل آخر-و هو في المقام استصحاب بقاء علاقه المالك بالأرض،و عدم انقطاعها عنها حتى بعد قيام غيره بإحيائها-.

فالتتيجه في نهايه الشوط أن صحيحه سليمان بن خالد قد سقطت من جهه المعارضه عن الدلاله على هذا القول.

و الجواب عن ذلك:ان المعارضه بينهما و إن كانت بالاطلاق، إلا- أن الصحيح عدم الفرق في الرجوع إلى مرجحات باب التعارض، بين ان تكون المعارضه بين الروايتين بالاطلاق،أو بالوضع.

فلنا دعويان:

الاولى:ان البيان المنفصل كما لا يمنع عن ظهور الكلام في مدلوله إذا كان مستندا إلى الوضع، كذلك لا يمنع عن ظهوره فيه إذا كان مستندا إلى الاطلاق و مقدمات الحكمه.

الثانيه:انه لا فرق في الرجوع إلى المرجحات لحل مشكله التعارض بين ان تكون المعارضه بين الروايتين بالاطلاق،أو بالوضع.

أما الدعوى الأولى:فلا شبهه في ان البيان المتصل مانع عن انعقاد ظهور الكلام في معناه رأسا،من دون فرق بين أن يكون ظهوره مستندا إلى الوضع،أو إلى الاطلاق و مقدمات الحكمه، كما انه لا- اشكال في أن البيان المنفصل لا يمنع عن الظهور الوضعي للكلام و إنما هو يمنع عن حجيته و اعتباره.

و إنما الاشكال و الكلام في أن البيان المنفصل هل يمنع عن انعقاد

الظهور الاطلاقى؟ فيه قولان: الظاهر انه لا يمنع عن ذلك.

و النكته فيه: ان من مقدمات الحكمه التى توجب انعقاد هذا الظهور، و إن كان هو عدم البيان، إلا ان المراد منه لا بد ان يكون خصوص البيان المتصل، لوضوح ان المتكلم متى فرغ عن كلامه انعقد ظهوره فى معناه، و لا يتوقف على ان لا ينصب بيانا فى المستقبل، ضروره ان عدم البيان المنفصل ليس مما له دخل فى انعقاد ظهور الكلام فى الاطلاق، فان ظهوره فيه إنما يتوقف على فراغ المتكلم منه، و عدم نصبه قرينه متصله على الخلاف، رغم انه كان فى مقام البيان، فاذا كان كذلك انعقد ظهوره فى الاطلاق، و البيان المنفصل لا يمنع عنه أبدا، فان الشيء لا ينقلب عما هو عليه نعم هو يمنع عن حجته و اعتباره

هذا إضافه إلى أن عدم البيان المنفصل لو كان جزءاً من مقدمات الحكمه لم يمكن إثبات الاطلاق فى شيء من الموارد، و لا نسد باب التمسك بالإطلاق، لفرض ان تماميه الاطلاق تتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، و لا يمكن تماميتها إلا باحراز جميع اجزائها:

منها عدم البيان المنفصل فى الواقع، و من الطبيعى ان إحراز هذا الجزء لا يمكن نوعاً، و لا سيما فى مطلقات الكتاب و السنه، فان باب احتمال وجود قرينه فى الواقع على التقييد فيها و لو فى المستقبل مفتوح، و لا يمكن لنا سد هذا الباب.

و أصاله عدم القرينه لا- تجرى، لعدم الدليل عليها، إلا فيما إذا كان هناك ظهور فى مقام الاثبات يقتضى افاده معنى، و احتمال ورود قرينه على خلافه، ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك بها، و إن كان مرجعه لبا إلى التمسك بأصاله الظهور الكاشفه نوعاً عن

مراد المتكلم، فان بناء العقلاء إنما يقوم على حجيتها. لا على حجية أصاله عدم القرينه بحد نفسها. فانها لا تكون كاشفه ما لم يكن في مقام الاثبات ظهور متحقق، و من الواضح ان اجراء العقلاء هذه الاصاله إنما هو بلحاظ الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع نوعا، لا من باب التعبد الصرف.

و من هنا قلنا: انها ترجع لنا إلى أصاله الظهور.

و أما في المقام فيما إنه لا ظهور للكلام في مرحله الاثبات يقتضى افاده معنى، بقطع النظر عن مقدمات الحكمه، فلا تجرى تلك الاصاله.

و أما الدعوى الثانيه: فبعد ما عرفت - من ان المعارضه بين الروائتين إذا كانت بالاطلاق فهي لا توجب سقوط إطلاقيهما موضوعا، و إنما هي توجب سقوطهما حكما و اعتبارا، رغم ان اصل الظهور الاطلاقي قد ظل بحاله في كل منهما -.

فلا - مانع من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه، فان النص الدال على اعتبار الترجيح في مقام علاج مشكله التعارض بين الروايات إنما كان مورده المتعارضتين منها المعتبرتين في حد أنفسهما، بقطع النظر عن التعارض بينهما، فان ملاك شمول هذا النص لهما، و كونه مرجعا لعلاج المشكله هو اعتبارهما في حدّ نفسه من ناحيه، و عدم إمكان العمل عرفا بهما معا لأجل المعارضه من ناحيه أخرى، و هذا الملاك موجود فيما نحن فيه، لأن اطلاق كل منهما حجه في نفسه، بقطع النظر عن الآخر.

فالنتيجه: انه لا - فرق في الرجوع الى النص الوارد في مقام علاج المعارضه و حلها بالترجيح بين ما كان التعارض بينهما بالظهور الاطلاقي،

و ما كان بالظهور الوضعى هذا.

و لكن بما ان فى المقام لا ترجيح لأحد الاطلاقين بالاضافه الى الاطلاق الآخر كى يقدم عليه، فلا محاله يسقطان معا عن الاعتبار، فتكون النتيجة بالتالى تلك النتيجة المتقدمه، يعنى- ان النتيجة على أساس كلا المسلكين فى المسأله واحده- و هى عدم إمكان العمل باطلاق الصحيحتين اما من ناحيه سقوطهما موضوعا، أو من ناحيه سقوطهما حكما و اعتبارا، فاذن لا بد من الرجوع إلى الاستصحاب المذكور.

و قد يشكل فى ذلك: بأن افتراض المعارضه بينهما أى- بين صحيحه سليمان بن خالد، و صحيحه معاويه بن وهب- يقوم على أساس عدم تقييد إطلاق صحيحه سليمان، بصحيحه الكابلى المتقدمه.

و أما إذا افترضنا ان اطلاقها قد قيد بتلك الصحيحه باعتبار انها أخص منها موردا، لاختصاصها بما إذا كان الفرد قد ملك الارض بعملية الاحياء، و عموم هذه الصحيحه ذلك، و ما إذا كان قد ملكها بسبب آخر كشاء أو نحوه.

و بعد تقييد إطلاقها تنقلب النسبه بينها، و بين صحيحه معاويه ابن وهب من التباين إلى عموم و خصوص مطلق، حيث ان صحيحه سليمان بعد التقييد المزبور تصبح أخص من صحيحه معاويه موردا، لاختصاصها بما إذا كان الفرد قد ملك الارض بسبب آخر غير عملية الاحياء.

و على ضوء ذلك: فلا بد من تقييد اطلاق صحيحه معاويه بصحيحه سليمان فتصبح النتيجة على النحو التالى: اختصاص صحيحه معاويه بما إذا كان الفرد قد ملك الارض بعملية الاحياء فحسب، و خروج ما إذا كان ذلك بشاء أو ما شاكله عن تحتها.

فأذن تنتفى المعارضه بينهما بانتفاء موضوعها، لفرض اختصاص كل منهما بموضوع خاص و مورد مخصوص، من دون صله لإحدهما بالأخرى.

ثم ان صحيحه الكابلى و إن كانت أخص من صحيحه معاويه بن وهب أيضا، إلا انها حيث كانت موافقه لها فى المضمون و المفاد فلا تصلح أن تكون مقيده لها، فينحصر التقييد بصحيحه سليمان.

و ما قيل: -من انه لا اطلاق لها من ناحيه ابتلائها بالمعارض -و هو صحيحه معاويه- و من الطبيعى ان التقييد فرع ثبوت الاطلاق- خاطئ، لما عرفت من أن هذا إنما يتم على ضوء نظريه من يقول: ان تماميه الاطلاق للمطلق تتوقف على عدم البيان على الخلاف الأعم من المتصل، و المنفصل.

و لكن قد سبق آنفا: انه لا يمكن الالتزام بهذه النظرية، فان تماميه الاطلاق لا تتوقف على عدم البيان المنفصل، و إنما تتوقف على عدم البيان المتصل فحسب، و عليه فلا يكون ابتلاء صحيحه سليمان مانعا عن تماميه إطلاقها.

و الجواب عن هذا الاشكال:

أما أولا فلانا قد ذكرنا سابقا ان صحيحه الكابلى لا تصلح ان تكون مقيده لإطلاق صحيحه سليمان، لأن صلاحيتها لذلك انما تقوم على اساس دلالتها على ان الحكم المذكور فيها ليس حكما لطبيعى الملك، بل هو لحصه خاصه منه -و هى المسيبه من عمليه الاحياء- و لكن قد عرفت انها بضم الارتكاز القطعى العرفى تدل على ان هذا الحكم حكم لطبيعى الملك، لا لحصه خاصه منه، فحينئذ تكون طرفا لمعارضه صحيحه سليمان، كصحيحه معاويه، فتسقط عن الاعتبار،

يعنى-أن حالها عندئذ حال صحيحه معاويه-باعتبار أنهما معا طرف للمعارضه.فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا.

فالتتيجه.ان هذه الصحاح الثلاث قد سقطت عن الاعتبار من جهه المعارضه،بعد عدم الترجيح لأحد الطرفين على الطرف الآخر و عليه فلا موضوع للتقييد المزبور،و انقلاب النسبه.هذا من ناحيه

و من ناحيه أخرى:قد ذكرنا ان منشأ ملكيه الفرد للأرض ينتهى فى نهايه المطاف إلى عمليه الاحياء فلا يتصور لها منشأ آخر غيرها فجميع مناشئ الملك و اسبابه يقع فى طولها.

و من ناحيه ثالثة:قد ذكرنا أيضا ان البيع أو نحوه إنما يتكفل منح نفس علاقته المحيى لغيره فحسب دون غيرها.

و عليه فلو كان لصحيحه الكابلى ظهور فى الاختصاص،فلا بد من رفع اليد عنه بهذه القرينه التى تحكم على هذا الظهور،فان ملكيه الارض،كما ان فى مورد تلك الصحيحه مستنده الى عمليه الاحياء، كذلك فى مورد صحيحه سليمان،غايه الأمر ان استنادها اليها تاره يكون بلا واسطه سبب آخر،و أخرى يكون بواسطته،و من الطبيعى ان الواسطه لا تؤثر فى شىء.

و أما ثانيا:فمع الاغماض عن ذلك ان الاشكال المزبور إنما يقوم على أساس نظريه انقلاب النسبه،فانه على ضوء هذه النظرية لا مناص لنا من الالتزام به.

إلا أن هذه النظرية غير تامه.

و النكته فى ذلك:ان ملاك-تقديم الخاص على العام-هو كونه اظهر دلالة من العام لدى العرف،و بهذا الاعتبار يصلح ان يكون قرنيه على التصرف فيه.و من الطبيعى ان هذا الملاك لا يتوفر

فى العام بعد التخصيص، لوضوح ان دلالتة لم تصيح اظهر مما كانت عليه قبله، حتى يوجب ذلك تقديمه على ما يعارضه بقانون تقديم الاظهر على الظاهر.

و بكلمه اخرى: أن المرجع فى باب الظهورات إنما هو الطريقه المتبعه لدى العرف و العقلاء، و من الواضح ان تلك الطريقه إنما هى تقوم على أساس الكاشفيه و الطريقيه، و حيث ان تركيز العرف و العقلاء فى الجمع بين الظهورات، و التصرف فيها، و تقديم بعضها على بعضها الآخر إنما هو يبتنى على ضوء نكته الاظهريه النوعيه، فبطبيعته الحال ان هذه الاظهريه النوعيه إنما هى تتوفر فى الخاص بلحاظ أخصيه ذات مدلوله، لا بلحاظ ما هو المقدار الحججه منه.

رغم ان ذات المدلول عام، ضروره ان خروج بعض أفراد المدلول و سقوطه عن الحججه بدليل خارجى لا يغير شيئاً من درجه ظهوره بالاضافه الى الأفراد الباقيه. و لا يوجب كونه اظهر و اقوى بالنسبه اليها.

و السر: فى ان الأظهريه النوعيه تتوفر فى الخاص بلحاظ أخصيه ذات المدلول. و لا تتوفر فى العام بلحاظ أخصيه ما هو المقدار الحججه منه هو ان التركيز فى الدليل الخاص لما كان من البدايه متوجها الى الحكم الخاص، فلأجل ذلك يتشكل لدى العرف الاظهريه النوعيه، و أما العام فيما ان التركيز فيه لم يكن من البدايه متوجها إلى الحكم الخاص. بل كان متوجها الى العام الذى كان الخاص فى ضمنه، فلأجل ذلك لا يتشكل الاظهريه النوعيه. هذا، و تمام الكلام فى محله.

و أما على ضوء النظرية القائله بعدم انقلاب النسبه فلا يمكن تقييد اطلاق صحيحه سليمان بصحيحه الكابلى.

و النكته فيه: ان صحيحه سليمان و إن كانت مطلقه فى حدّ نفسها، إلا- إنها من ناحيه ابتلائها بالمعارض قد سقط اطلاقها عن الاعتبار، و من الطبيعى ان مع سقوط اطلاقها بذلك عن الاعتبار لا أثر لتقييده أصلا، لفرض ان المعارضه لا ترتفع به على أساس هذه النظرية، بل هى ظلت بحالها، و معه لا محاله يكون التقييد لغوا محضا.

و على الجملة: فتقييد إطلاق المطلق بدليل إنما هو فيما إذا كان المطلق حجه باطلاقه فى نفسه أى- بقطع النظر عن ورود دليل التقييد عليه- فان الموجب لذلك إنما هو وجود التنافى بين اطلاق المطلق، و الدليل المقيد، و بعد حمله عليه و تقييده به يرتفع التنافى بينهما، فيظل المطلق حجه فى الباقي، و يخرج عن تحته أفراد لقيد.

و أما إذا افترضنا: ان المطلق لا- يكون حجه، لا- فى تمام مدلوله الاطلاقى، و لا فى بعضه من جهه المعارضه أو نحوها، فلا معنى لتقييده بدليل، و لا موضوع له حينئذ.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان إطلاق صحيحه سليمان بما انه قد سقط عن الاعتبار نهائيا من جهه معارضته باطلاق صحيحه معاويه، فلا موضوع لتقييده بصحيحه الكابلى.

نعم لو قدم صحيحه سليمان على صحيحه معاويه من جهه الترجيح، فعندئذ لا مانع من تقييد إطلاقها بصحيحه الكابلى، و لكنه خلاف الفرض.

فالتتيجه: فى نهايه المطاف ان هذا التقييد على ضوء نظريه انقلاب النسبه بمكان من الامكان. و أما على ضوء نظريه عدم انقلابها فلا موضوع له. و هذا هو نتيجه الاختلاف بين النظريتين.

و هذا الاختلاف إنما هو على أساس نظريه المشهور فى مسأله الاحياء القائله بكون عمليته تمنح علاقه للمحيى بالارض على مستوى الملك.

و أما على أساس ما قويناه من انها إنما تمنحه العلاقه بها على مستوى الحق فحسب، فلا موضوع لها، فانه على ضوء ذلك لا معارضه بين صحيحه سليمان، و صحيحه معاويه، و لا بين صحيحه سليمان، و صحيحه الكابلى. بل مفاد الجميع واحد و هو ان عمليه الاحياء إذا كانت فى أرض كانت رقبتهها داخله فى نطاق ملكيه غير المحيى لا- توجب إلا الاختصاص بها على مستوى الحق، دون الملك، و سوف نشير الى ذلك.

قيل: ان النسبه بين صحيحه سليمان بن خالد، و صحيحه معاويه ابن وهب عموم مطلق ابتداء أى- بقطع النظر عن القول بانقلاب النسبه بينهما- و ذلك لأن موضوع صحيحه سليمان مجرد كون الارض خربه، و قد زال عمرانها، و من الطبيعى ان هذا العنوان أعم من كون الخراب مستندا الى اهمال صاحب الارض، و امتناعه عن القيام بحقها، و موضوع صحيحه معاويه ما إذا كان الخراب مستندا إلى اهمال صاحب الارض و امتناعه عن القيام باحيائها، فتكون أخص مطلقا من صحيحه سليمان.

و بعد التخصيص تكون النتيجة: ان علاقه صاحب الارض بأرضه تنقطع بسبب الخراب، إذا كان مستندا الى اهماله و امتناعه عن القيام بحقها، و لا تنقطع إذا لم يكن مستندا اليه.

و لناخذ بالنقد عليه:

أولا: منع اختصاص صحيحه معاويه بما إذا كان الخراب مستندا

الى اهمال صاحب الارض و امتناعه عن القيام بحقها، فان ما يوجب توهم اختصاصها بذلك ليس إلا قوله (عليه السلام) فيها (فغاب عنها و تركها و أخربها) إلا انه لا يدل على ذلك، لأن مجرد غياب صاحبها عنها و تركها المؤدى الى خرابها لا يستلزم ان يكون ذلك من ناحيه اهماله و امتناعه عن القيام بحقها، فانه كما يمكن ان يكون من ناحيه الاهمال و الامتناع، يمكن ان يكون من ناحيه عدم توفر فرصه كافيه لديه للرجوع إليها و القيام بحقها، و لو لمانع خارجي، بحيث متى ارتفع المانع قام بحقها.

أو فقل: إنه يحتمل ان يكون غيابها عنها بقوه قاهره، لا- باختياره، بحيث متى ارتفعت تلك القوه القاهره رجع و قام باحيائها و استثمارها. فان مجرد اسناد الغياب اليه، و كذا الخراب لا يدل على الاختيار.

فالنتيجه: ان النسبه بين الصحيحتين نسبه التباين، لا عموم و خصوص مطلق.

و ثانيا على فرض تسليم ان النسبه بينهما عموم مطلق، الا ان ما قيل: - من ان النتيجه بعد التخصيص هي: ان علاقته صاحب الارض بارضه تنقطع بسبب الخراب، اذا كان مستندا الى اهماله و امتناعه عن القيام بحقها، و لا تنقطع اذا لم يكن مستندا اليه - لا يمكن اتمامه بدليل، و ذلك لما عرفت سابقا من ان صحيحه معاويه لا تدل بوجه على انقطاع علاقته المالك عن ارضه بعد خرابها و ان كان مستندا الى اهماله و امتناعه و انما تدل على ان علاقته بها لا تبقى بعد قيام غيره باحيائها، اما انها انقطعت بسبب ذلك، او بسبب الخراب فالصحيحه لا تدل على شىء منهما.

فاذن ما هو النتيجة المترتبة على هذا التخصيص.

اقول:النتيجه هي:ان عمليه الاحياء انما توجب علاقه المحيى بالارض على مستوى الملك،اذا كان خراب الارض مستندا الى اهمال صاحبها و امتناعه عن القيام بحقها،و لا توجب ذلك اذا لم يكن خرابها مستندا الى ذلك،و تدل على الاول صحيحه معاويه، و على الثانى صحيحه سليمان

هذا اضافه:الى ان ذلك لو تم فانما يتم على ضوء نظريه المشهور فى المسأله-من ان عمليه الاحياء تنتج صله المحيى بالارض على مستوى الملك-.

و اما على ضوء ما ذكرناه فى تلك المسأله-من ان نتيجتها ليست الا صله المحيى بها على مستوى الحق فحسب-فلا يتم،اذ على هذا فلا موضوع للتخصيص المزبور،حيث انه يقوم على اساس التنافى بين صحيحه معاويه،و صحيحه سليمان.

و على ضوء ذلك:فلا- تنافى بينهما اصلا،فان صحيحه معاويه بعد رفع اليد عن ظهورها فى ان عمليه الاحياء توجب الملك للمحيى و حملها على انها توجب الحق له،دون الملك،بقريته خارجيه، لا تنافى صحيحه سليمان ابدا.لاشتراكهما فى مضمون واحد-و هو ان عمليه الاحياء لا تمنح الا علاقه المحيى بالأرض على مستوى الحق فحسب،دون الملك-هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى قد اشرنا فى ضمن البحوث السالفه-الى ان هذا الحق متقوم بحياء الارض و عمرانها.فاذا زالت زال بزوال موضوعه، فلا- يعقل بقائه بعد زوالها.و عليه فلا يفرق بين ان يكون زوالها باهمال صاحب الحق و امتناعه عن القيام بحقها،او لا يكون بذلك،

فصحيحه معاويه على تقدير تسليم اختصاص موردها بما اذا كان خرابها مستندا الى اهمال صاحبها و امتناعه عن القيام باحيائها،الا انه لا موضوعيه لذلك الاختصاص و لا تدل الصحيحه حينئذ على ان جواز القيام باحياء الارض خاص بهذه الصوره بعد ما علمنا من الخارج انه يعم غيرها أيضا.

نتيجه هذا البحث عده خطوط

الأول: ان علاقته المالك عن ارضه لا تنقطع نهائياً،

لا- بعد خرابها حتى فيما اذا كان الخراب مستندا الى إهمال صاحبها و امتناعه عن القيام بحقها،و لا بعد قيام غيره باحيائها و عمارتها،و ذلك للاستصحاب،و عدم دليل على خلافه.

الثاني: ان المناقشه في هذا الاستصحاب،تاره بان الموضوع

غير محرز،و مع عدم احرازه لا يجرى الاستصحاب،

و اخرى بان الشك في مورده شك في المقتضى،لا في الرفع.و لكن قد تقدم نقد هذه المناقشه بشكل موسع.

الثالث: ان ما قيل:- من ان صحيحه سليمان بما انها

معارضه بصحيحه معاويه بالتباين و كانت المعارضه بينهما بالاطلاق

فلا محاله تسقطان معا

و لا تصل النوبه الى اعمال قواعد باب الترجيح- فقد تقدم أن ذلك يقوم على اساس أن تماميه اطلاق المطلق تتوقف على عدم البيان:الاعم من المتصل،و المنفصل.و لكن قد عرفت خطأ ذلك،و ان تماميه الاطلاق لا تتوقف على عدم البيان المنفصل و انما تتوقف على عدم البيان المتصل،و عليه فلا مانع من الرجوع

الى قواعد باب المعارضه اذا كان هناك ترجيح، و بما انه لا ترجيح فى المقام فتسقطان معا عن الاعتبار، فيرجع الى الاستصحاب.

الرابع: قد تقدم ان صحيحه الكابلى لا تصلح ان تكون مقيده

لإطلاق صحيحه سليمان،

و لا لصحيحه معاويه حتى على القول بكون عمليه الاحياء تؤثر فى ملكيه الارض للمحيى.

الخامس: ان ما قيل: -من إنه لا معارضه بين صحيحه سليمان،

و صحيحه معاويه على أساس نظريه انقلاب النسبه،

فانه بعد تقييد اطلاق صحيحه سليمان بصحيحه الكابلى تنقلب النسبه بينها، و بين صحيحه معاويه من التباين الى عموم مطلق-فقد عرفت ان صحيحه الكابلى لا تصلح ان تكون مقيده لإطلاق صحيحه سليمان من ناحيه.

و على تقدير انها تصلح لذلك فلا نقول: بانقلاب النسبه من ناحيه أخرى.

السادس: ان ما قيل: -من ان النسبه بين صحيحه سليمان،

و صحيحه معاويه عموم مطلق بحد نفسهما،

لا بلحاظ انقلاب النسبه- فقد سبق ان الأمر ليس كذلك، و إن النسبه بينهما التباين.

السابع: ان هذه البحوث بأجمعها تقوم على أساس نظريه المشهور

القائله بأن عمليه الاحياء توجب علاقه المحيى بالارض على مستوى الملك. و أما على ما قويناه من انها إنما توجب علاقه بها على مستوى الحق فحسب، دون الملك، فلا- مجال لها، اذ على هذا لا- تنافى بين هذه المجموعه من الروايات، فان التنافى و التعارض، و انقلاب النسبه، و عدم انقلابها كلها مبنى على فرض دلالتها على الملك، كما عرفت بشكل موسع.

الثامن: انه بناء على ما قويناه من أن علاقه المحيى بالارض إنما هى على مستوى الحق فحسب دون الملك،

فهى تنقطع نهائيا بعد خرابها،سواء أ كان الخراب مستندا إلى الاهمال و الامتناع عن القيام بحقها،أم لم يكن مستندا إلى ذلك.

الاعراض

هل يوجب انقطاع علاقه

المالك عن ماله؟

لا- شبهه فيما إذا أ عرض المالك عن ارضه و تركها فى جواز قيام غيره باحيائها و استثمارها،و إنما الكلام فى ان علاقته بها هل تنقطع بذلك نهائيا و تصبح كالمباحات الأصلية،أو انها ظلت بحالها،و إن كان يجوز لغيره التصرف فيها وضعا و تكليفا،نظرا الى أن الاعراض بحد نفسه يتضمن الرخصه فى التصرف بها لغيره؟فيه قولان:

المعروف و المشهور بين الاصحاب على ما نسب اليهم هو القول الأول.و ذهب جماعه الى القول الثانى.

و لا يبعد قوه القول الأول.و النكته فيه ان الارتكاز القطعى قائم لدى العرف و العقلاء على ان الارض-كما فى مورد الكلام- بعد اعراض صاحبها عنها تصبح من المباحات،و يرون ان نسبه صاحبها اليها كنسبه غيره اليها فى حدّ سواء يعنى-ان علاقته بها تنقطع بذلك نهائيا-فيصبح كأجنبى،و هذا هو ملاك جواز تصرف غيره فيها،لا الترخيص الضمنى من صاحبها.

و هذا الارتكاز القطعى هو المنشأ لقيام السيره من العقلاء على اباحه التصرف فيها،لا الترخيص المذكور.

و ان شئت قلت: ان جواز التصرف فيها باحياء و استثمار فحسب لا- يصلح ان يكون دليلا- على انقطاع علاقه المالك عن أرضه، حيث قد عرفت انه لا يزم اعم بالاضافه اليه، بل الدليل عليه إنما هو ذلك الارتكاز القطعي لدى العرف و العقلاء الممتد زمنيا الى عصور الأئمه الاطهار (عليه السلام) الكاشف عن الامضاء حيث لم يرد منهم (عليه السلام) ردع عنه، و من هنا لا يترتبون العقلاء عليها آثار الملك.

و تؤكد ذلك صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أصاب مالا أو بعيرا في فلاة من الارض. قد كُلت و قامت، و سببها صاحبها مما لم يتبعه، فأخذها غيره، فأقام عليها و انفق نفقته حتى احيها من الكلال و من الموت، فهي له، و لا سبيل له عليها، و إنما هي مثل الشيء المباح (١).

فان قوله (عليه السلام) و إنما هي مثل الشيء المباح عله لنفى السبيل و هذه العله تنسجم مع ما ذكرناه من ان علاقه المالك عن ماله تنقطع بأعراضه و يصبح كالمباح.

فالتتيجه: ان الارتكاز المزبور بضم هذه الصحيحه دليل في المسأله.

هذا تمام ما أوردناه في المقام الأول.

و أما المقام الثاني و هو ما إذا كان السبب لعلاقه المالك بالارض

غير عمليه الاحياء،

كشراء أو ارث أو نحو ذلك، فقد نسب الى المشهور انها لا تنقطع عنها بعد خرابها. و أما إذا كان سببها عمليه الاحياء، فهي تنقطع بذلك.

و لكن قد تقدم الكلام في ذلك في ضمن الابحاث السالفه بشكل موسع و قلنا هناك انه لا فرق بينهما في ذلك اصلا.

ص: ٩٣

(١- ١) الوسائل ج ١٧ الباب ١٣ من أبواب اللقطه الحديث (٢).

هل ان قيام الفرد بعملية الاحياء و العماره فى الارض الخربه

يوجب انقطاع علاقه الامام(عليه السلام)عنها نهائيا،أو لا يوجب ذلك

و انما يوجب علاقه المحيى بها على مستوى الحق فحسب،مع بقاء رقبه الارض فى ملكه(عليه السلام)؟فيه قولان:

المعروف و المشهور بين الاصحاب قديما و حديثا هو القول الاول.

و قد استدل على هذا القول بمجموعه من الروايات:

منها صحيحه محمد بن مسلم قال:سألته عن الشراء من ارض اليهود،و النصارى قال:(ليس به بأس،الى أن قال:أيما قوم أحيوا شيئا من الارض أو عملوه،فهم احق بها و هى لهم) (١).

و هذه الروايه و إن كانت مضمرة إلا أن الاضمار من مثل زواره غير مضر باعتبارها.

و منها صحيحه الفضلاء عن أبى جعفر و ابى عبد الله(عليه السلام)قالا:

قال رسول الله(صلى الله عليه و آله)::(من أحيأ أرضا مواتا فهى له) (٢).

و منها صحيحه زواره عن أبى جعفر(عليه السلام)قال:قال رسول الله(صلى الله عليه و آله)::(من أحيأ أرضا مواتا فهو له) (٣).

و منها معتبره السكونى عن أبى عبد الله(عليه السلام)قال:قال رسول الله(صلى الله عليه و آله)::(من غرس شجرا أو حفر واديا بديا لم يسبقه اليه أحد.أو أحيى أرضا ميتة فهى له،قضاء من الله و رسوله) (٤).

١-١) الوسائل ج ١٧ الباب ١ من أبواب احياء الموات الحديث ١.

٢-٢) الوسائل ج ١٧ الباب ١ من أبواب احياء الموات الحديث ٥.

٣-٣) الوسائل ج ١٧ الباب ١ من أبواب احياء الموات الحديث ٦.

٤-٤) الوسائل ج ١٧ الباب ٢ من أبواب احياء الموات الحديث(١)

و منها صحيحه معاويه بن وهب المتقدمه.فانها ظاهره فى ملكيه الارض لمن يقوم بعمارته.و غيرها من الروايات الظاهره فى ذلك.

و غير خفى:لو كنا نحن و هذه المجموعه من الروايات لم يكن مناص من الالتزام بسببيه الاحياء لملكيه الارض للمحبي، كما هو كذلك عند العقلاء بقطع النظر عن الشرع،إلا- أن فى مقابلها ثلاث روايات،و قد صرح فيها بعدم خروج الارض عن ملك صاحبها بالقيام بعملية الاحياء و العماره،و دخولها فى ملك من يقوم بهذه العمليه.

منها صحيحه أبى خالد الكابلى عن أبى جعفر(عليه السلام)قال وجدنا فى كتاب على(عليه السلام)ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده الى ان قال:و الارض كلها لنا،فمن أحيا أرضا من المسلمين فليعمرها، و ليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتى،و له ما أكل منها،فان تركها و اخربها،فأخذها رجل من المسلمين من بعده،فعمرها و أحياها،فهو احق بها من الذى تركها،فليؤد خراجها الى الامام من أهل بيتى،و له ما أكل منها،حتى يظهر القائم(عليه السلام)من أهل بيتى بالسيف،فيحويها و يمنعها و يخرجها منها،كما حواها رسول الله(صلى الله عليه و آله)و منعها،إلا ما كان فى أيدي شيعتنا،فانه يقطعهم على ما فى أيديهم،و يترك الارض فى أيديهم(١).

و هذه الصحيحه تتضمن عدّه نقاط:

الأولى:ان الارض بتمامها داخله فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام)، و قد تقدم ان هذه الملكيه حكم شرعى،لا امر تكوينى،و لا معنوى، و ذكرنا انه لا مناص من الالتزام بذلك.

ص: ٩٥

(١-١) الوسائل ج ١٧ الباب ٣ من ابواب احياء الموات الحديث(٢).

الثانية: انه قد قيد المحيي فيها بكونه من المسلمين، و سيأتي الكلام من هذه الناحية فى ضمن الابحاث القادمه.

الثالثه: ان الامام (عليه السلام) قد فرض الخراج فى هذه الصحيحه على من يقوم بعملية الاحياء تفريعا على ملكيته (عليه السلام) و من الطبيعى ان هذه النقطه تنص على ان عملية الاحياء فى ارض الامام (عليه السلام) لا توجب تملك المحيي لرقبتها. و انما هى توجب كونه احق فى التصرف بها من غيره. و إلا فلا مقتضى لفرض الخراج عليه.

الرابعه: ان الحق الخاص الذى حصل للمحیی فى الارض على أساس قيامه باحيائها إنما هو يرتبط بالارض ما دامت حيه، فاذا انقطعت الحياه عنها بتركها انقطع حقه عنها نهائيا، فاذا قام غيره باحيائها ثانيا حصل له الحق فيها على أساس ذلك. و هذه النقطه تدل بوضوح على ان رقبه الارض قد ظلت فى ملك الامام (عليه السلام).

الخامسه: ان القائم من آل محمد (صلى الله عليه و آله) إذا ظهر بالسيف أخذ الارض التى فى أيدي غير الشيعه، و يترك الارض التى فى أيديهم. و هذه نص فى بقاء علاقه الامام (عليه السلام) بالارض، و عدم انقطاع علاقه عنها بقيام غيره باحيائها.

و منها: صحيحه سليمان بن خالد المتقدمه قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتى الارض الخربه، فيستخرجها و يجرى انهارها و يعمرها و يزرعها ما ذا عليه، قال: (الصدق، قلت: فان كان يعرف صاحبها. قال: فليؤدى اليه حقه).

فان قوله (عليه السلام) فليؤدى اليه حقه نص فى ان علاقه صاحب الارض لا تنقطع عن أرضه نهائيا بذلك. و إلا لم يبق حق له.

و منها: صحيحه عمر بن يزيد قال: سمعت رجلا من أهل

الجيل، يسئل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أخذ أرضاً مما تركها أهلها، فعمرها و كرى انهارها، و بنى فيها بيوتا، و غرس فيها نخلاً شجراً،

قال: فقال أبو عبد الله (عليه السلام): كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول:

(من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له. و عليه طسقتها يؤديها الى الامام (عليه السلام) في حال الهدنه فاذا ظهر القائم (عليه السلام) فليوطن نفسه على ان تؤخذ منه) (١).

فان ذيلها نصّ: في بقاء الارض في نطاق ملكيه الامام (عليه السلام) و لا تنقطع علاقته (عليه السلام) عنها نهائياً بقيام غيره باحيائها.

و بعد ذلك نقول ان هذه المجموعه التي هي روايات ثلاث بما انها نص في ان علاقته الامام (عليه السلام) لا تنقطع عن رقبه الارض بقيام غيره بعملية احيائها و استثمارها، فبطبيعه الحال تتقدم على المجموعه السابقه التي هي ظاهره في ان عملية الاحياء توجب تملك المحيي لرقبه الارض، فان النص يتقدم على الظاهر، بل لو لم تكن نصاً فلا- شبهه في انها اظهر من تلك المجموعه، و الاظهر يتقدم لدى العرف على الظاهر، فلا معارضه بينهما.

و عليه فلا- بد من رفع اليد عن ظهور تلك المجموعه، و حملها على ان علاقته التي توجبها عملية الاحياء للمحیی بالارض انما هي على مستوى الحق فحسب، دون الملك، بقرينه هذه المجموعه.

و من هنا اشرنا- غير مره في ضمن البحوث السالفه- الى ان هذا القول أي- القول بان عملية الاحياء توجب صله المحيي بالارض على مستوى الحق فحسب- هو الصحيح.

ص: ٩٧

١- ١) الوسائل ج ٦ الباب ٤ من ابواب الانفال و ما يختص بالامام، الحديث (١٣).

وقد نسب هذا القول الى جماعه من الاصحاب: منهم شيخ الطائفه الشيخ الطوسى (قده) فى كتابه المبسوط فى بحث الجهاد. و منهم السيد محمد من آل بحر العلوم (قده) فى بلغته. و منهم الشهيد الثانى (قده) فى المسالك، بل حكى هذا القول فيه عن الاكثر. و منهم المحقق فى كتابه الشرائع فى بحث الجهاد.

قد يقال: كما قيل: ان صحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سئل و أنا حاضر عن رجل أحيا ارضا مواتا فكري فيها نهرا، و بنى فيها بيوتا و غرس نخلا و شجرا، فقال: هى له، و له أجر بيوتها، و عليه فيها العشر فيما سقت السماء او سيل وادى او عين، و عليه فيما سقت الدوالى و الغرب نصف العشر (١)،

انها نص فى ان صله الامام (عليه السلام) بالارض تنقطع عنها نهائيا بقيام غيره باحيائها و السيطرة عليها. و كذا نص فى نفي الخراج بقرينه الاقتصار فيها على ذكر الزكاه.

فاذن بطبيعته الحال تقع المعارضه بين هذه الصحيحه، و الصحاح الثلاث المتقدمه، باعتبار ان هذه الصحيحه نص فى ان عمليه الاحياء توجب علاقه المحيى بالارض على مستوى الملك، و انقطاع علاقه الامام (عليه السلام) عنها نهائيا، و تلك الصحاح نص فى انها لا توجب الا علاقه المحيى بها على مستوى الحق، و بما انه لا مرجح لتلك الصحاح عليها، فلا يمكن الاخذ بها، و طرح صحيحه عبد الله بن سنان، فاذن لا محاله تسقطان معا، و بعد سقوطهما كذلك لا مانع من الرجوع الى المجموعه المتقدمه من الروايات الظاهره فى ان عمليه الاحياء توجب الملك، و ذلك لان المانع من الاخذ بظاهر تلك

ص: ٩٨

١-٢) الوسائل ج ١٧ الباب ١ من أبواب احياء الموات الحديث (٨).

المجموعه انما هو الصحاح المزبوره، فاذا افترض سقوطها بالمعارضه لم تصلح للمانعيه عن الاخذ بظاهرها.

و نظير ذلك ما اذا كان فى المسأله عام و خاص، و فرضنا ان الخاص قد سقط عن الاعتبار، اما من ناحيه ابتلائه بالمعارض: او من ناحيه أخرى، فعندئذ لا مانع من الرجوع الى العام.

و من الطبيعى ان هذه القاعده لا تختص بالعام أو المطلق، بل هى قاعده سياله فى كل دليل كانت دليلته فى طول دليل آخر، لا فى عرضه، كالظاهر بالاضافه الى النص، أو الاظهر، فانه لا يكون حجه فى عرضه، و انما تكون حجته فى طول حجه ذلك، و ان كانت النسبه بينهما تباينا او عموما من وجه.

و عليه فاذا افترض ان النص أو الاظهر قد سقط عن الحجيه من ناحيه ابتلائه بالمعارض، او نحوه فلا مانع من الاخذ بالظاهر و العمل على طبقه.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان المانع عن الاخذ بظهور تلك المجموعه انما هو الصحاح الثلاث، فاذا افترض انها سقطت عن الاعتبار من جهه المعارضه فلا مانع من الاخذ بظهورها، حيث انها لا تصلح ان تكون طرفا للمعارضه كالصحاح، باعتبار انها لا تكون حجه فى عرضها، و انما هى تصلح ان تكون مرجعا بعد سقوط الصحاح كالعام الفوقى.

و لناخذ بالمناقشه عليه:

اما الكبرى. فهى و ان كانت فى غايه الصحه و المتاننه، و لا إشكال عند الاصحاب فيها، لا نظريا، و لا عمليا فى ابواب الفقه الا ان ما نحن فيه ليس من صغرى تلك الكبرى، و ذلك لان صحيحه

عبد اللّٰه بن سنان لا- تصلح ان تكون طرفا للمعارضه مع الصحاح الثلاث المتقدمه، لوضوح ان الصحيحه ليست نصا في مدلولها، بل و لا اظهر من الروايات المتقدمه، ضروره ان قوله (عليه السلام) في الصحيحه (هي له) كقوله (عليه السلام) في تلك الروايات (فهى له) فان التعبير فيهما على مستوى واحد، و من المعلوم ان المتفاهم العرفى من مثل هذا التعبير ليس ازيد من الظهور فى الاختصاص على مستوى الملك، كما ان دلالة الصحيحه على عدم وجوب الخراج لا تتعدى عن الظهور الاطلاقى الناشى من السكوت فى مقام البيان.

و ان شئت قلت: ان الصحيحه بما انها كانت فى مقام البيان، و مع ذلك قد اقتصرت على وجوب الزكاه، و سكتت عن وجوب الخراج، فيحصل لها ظهور عرفى فى عدم وجوبه. و من الواضح أن هذا الظهور ليس بأقوى من سائر الظهورات.

فالتبجيه: فى نهايه الشوط: ان ظهور هذه الصحيحه فى سببها الاحياء للملك. ليس بأقوى من ظهور الروايات المتقدمه فى ذلك فضلا عن كونها نصا. فلا- فرق بينها، و بين تلك الروايات من هذه الناحيه، فكما أن تلك الروايات لا يمكن ان تتعارض مع الصحاح الثلاث المتقدمه، فكذلك هذه الصحيحه.

و لو تنزلنا عن ذلك: و سلمنا أن الروايات المتقدمه نص فى كون عمليه الاحياء سبب لتملك المحبى للأرض، فحينئذ تقع المعارضه بينها و بين الصحاح المتقدمه.

و هل يمكن عندئذ ترجيح تلك الروايات على الصحاح المزبوره؟ فيه وجهان:

قيل: او يمكن ان يقال: فى وجه ترجيحها عليها عده وجوه:

الاول: ان الصحاح الثلاث المذكوره و ان كانت تامه دلالة و سندا، الا انها من ناحيه اعراض الاصحاب عنها و عدم عملهم بها، قد سقطت عن الحجية و الاعتبار، فلا يمكن العمل بها، فتبقى تلك الروايات حينئذ بلا معارض.

فالتتيجه ان القول بتملك المحيى لرقبه الارض بالاحياء و الاستثمار هو الصحيح.

و يرده:

اولا: ان اعراض المشهور عن تلك الصحاح غير ثابت، بل الثابت خلافه، حيث قد عرفت ان الشيخ الطائفة (قده) فى كتابه المبسوط قد افتى بمضمون هذه الصحاح، و كذا السيد محمد من آل بحر العلوم، و يظهر من بعض الاخر أيضا الذهاب الى ذلك كما تقدم و بالرغم من ذلك فكيف يمكن دعوى الاعراض عنها فى المقام.

و اما تسالم الاصحاب قديما و حديثا-على عدم وجوب الخراج و الطسق على المتصرفين فى تلك الاراضى و المستثمرين فيها- فهو ليس من ناحيه خروج الارض عن نطاق ملكيه الامام (عليه السلام)، و دخولها فى نطاق ملكيه من يقوم باحيائها و استثمارها، بل انما هو من ناحيه مجموعه من النصوص التى جاءت بلسان تحليل الارض لمن شملهم التحليل.

نعم اذا كانت الارض داخله فى نطاق الملكيه الخاصه-بان يكون لها مالك خاص-وجب على من يقوم باستثمارها ان يودى الى صاحبها حقه، باعتبار ان صلته بها لم تنقطع عنها نهائيا، بعد خرابها، او بعد قيام غيره باحيائها، بل تبقى صلته بها، كما كانت قبل هذه الحاله.

ص: ١٠١

و تدل على ذلك صحيحه سليمان بن خالد المتقدمه كما عرفت،

و ثانيا: ان فتوى المشهور بظاهر الروايات المتقدمه لا تدل بوجه على ان اعراضهم عن الصحاح المذكوره و عدم عملهم بها، انما هو من جهه اطلاعهم على وجود خلل فيها سنداً أو جهه أو دلاله، بل من المحتمل قويا ان يكون ذلك من ناحيه ترجيح تلك الروايات على الصحاح المزبوره فى مقام علاج مشكله التعارض بينهما.

هذا اضافه: الى ان الاصحاب لم يكونوا معرضين عنها جزماً و ذلك لأن روايات الباب تصنف الى مجموعتين:

المجموعه الاولى: تقول: ان عمليه الاحياء سبب لتملك المحيى للأرض - و هى عدّه روايات قد مرت بنا -.

المجموعه الثانيه: على صنفين:

احدهما: يقول: ان علاقته الفرد عن ارضه تنقطع بعد خرابها او بعد قيام غيره باحيائها - و هو صحيحه الكابلى و صحيحه معاويه المتقدمتان -

و الاخر: يقول: انها لا تنقطع بذلك - و هو صحيحه سليمان التى مرت آنفاً -.

و قد نسب الى الاصحاب انهم جمعوا بين هذين الصنفين بحمل الصنف الاول على ما اذا كان سبب ملكيه الارض الاحياء، و الصنف الثانى على ما اذا كان غيره كالشراء او الارث او نحو ذلك، و بالرغم من هذا فكيف يمكن ان ينسب اليهم الاعراض عن هذه المجموعه.

و ثالثاً: ان سقوط الروايه عن الاعتبار من ناحيه اعراض المشهور عنها محل اشكال، بل منع، فان الروايه اذا توفرت فيها شرائط الحجيه و الاعتبار كانت مشموله لأدله الاعتبار فتكون حجه، و لا اثر لاعراض المشهور عنها اصلاً إلا اذا افترض حصول الاطمئنان بوجود

ص: ١٠٢

خلل فيها على اساس ذلك.

و اما ما قيل-من ان سيره المسلمين عامه قد جرت عمليا من لدن زمان الائمة(عليه السلام)الى زماننا هذا على عدم اعطاء الخراج و الطسق للإمام(عليه السلام)و من الطبيعي ان هذه السيره كما تكشف عن انقطاع صله الامام(عليه السلام)عن الارض نهائيا و دخولها فى ملك من يقوم باحيائها.كذلك تكشف عن اعراض الاصحاب جميعا عن تلك الصحاح و عدم عملهم بها.

فهو خاطئ جدا:و ذلك:اما سيره الطائفه الخاصه على ذلك فهى انما تقوم على اساس اخبار التحليل،و لو لا تلك الاخبار لكان علينا ان نقول بوجوبه على كل من يقوم باحياء الارض و استثمارها بمقتضى تلك الصحاح،فعدم القول به انما هو على اساس تلك الاخبار،و معنى هذا ليس هو الاعراض عنها،بل معناه رفع اليد عنها فى خصوص من شملهم التحليل لا مطلقا.

و على ضوء ذلك فهذه السيره بما انها تقوم على اساس اخبار التحليل فلا تكشف عن ان علاقه الامام(عليه السلام)تنقطع عن الارض نهائيا بقيام غيره باحيائها،بل تكشف عن بقائها و عدم انقطاعها بذلك، نظرا الى ان مفاد تلك الاخبار هو التحليل المالكى المستلزم لبقاء رقبه الارض فى ملك مالکها.

و اما سيره العامه على ذلك فهى انما تقوم على اساس مذهبهم فى الفقه،و لا صله لها بمنهجنا فى الفقه

فالنتيجه فى نهايه الشوط:انه لا اثر لتلك السيره اصلا.

الثانى:ان دلاله صحيحه الكابلى،و صحيحه عمر بن يزيد على وجوب الطسق و الخراج على من يقوم باحياء هذه الاراضى و الاستفادة

ص:١٠٣

من ثرواتها انما هي بالظهور.

و اما دلالة المجموعه من النصوص المتقدمه على عدم وجوبه انما هي بالنص.و من الطبيعى ان الظاهر لا يمكن ان يتعارض مع النص،فاذن لا بد لنا من تقديم تلك المجموعه عليهما بقانون حكومه النص على الظاهر.

فالنتيجه:قد اصبحت فى صالح القول بعدم وجوب الخراج و الطسق على المحيى،و بالتالى الى تملكه للأرض.

و قد يجاب عن ذلك:بأن هذا الجمع إنما يقوم على أساس ان يكون مفادهما وجوب الطسق تكليفا و أما إذا كان وجوبه وضعا فهو غير تام.

و السبب فيه:ان حمل الأمر الظاهر فى الوجوب على الاستحباب -بقريته ما دل على الترخيص فى الترك-إنما هو مبنى على أحد أمور:على أساس ان دلالة الصيغه على الوجوب لا تخلو من ان تكون بالوضع.أو بالاطلاق و مقدمات الحكمه،أو بمعونه حكم العقل.

و على الأول فحمل الصيغه على الاستحباب إنما هو مبنى على دعوى ظهور ثانوى لها فيه التى تصل النوبه اليها بعد رفع اليد عن ظهورها الاولى فى الوجوب،و إلا فاراده الاستحباب منها بحاجه الى دليل آخر،فلا يكفى وجود القرينه على عدم اراده الوجوب.

و على الثانى فبما أن مدلول الصيغه بحسب الجعل و الوضع هو الطلب،و الوجوب إنما هو مدلول لها بالاطلاق و مقدمات الحكمه،فبطبيعته الحال يكون حملها على الاستحباب-بعد مجيء الرخصه- إنما هو مبنى على أن الرخصه تنافى مدلولها الاطلاقى،دون مدلولها الوضعى يعنى-أنها توجب تقييد إطلاقها الذى هو منشأ

ص:١٠٤

الوجوب-و هذا معنى حمل الأمر على الاستحباب.

و على الثالث فيما ان الحاكم بالوجوب هو العقل فبطبيعته الحال يكون حكمه بذلك مبني على ان لا ترد الرخصة على خلافه،فاذا وردت الرخصة ارتفع موضوع الوجوب حقيقه،و ثبت بضمها الى جامع الطلب الاستحباب.

ثم إنه يفترق حمل الأمر على الاستحباب فى الوجه الاول عن حملة عليه فى الوجه الثانى،و الثالث بأنه فى الوجه الأول مبنى على دعوى الظهور الثانوى،و فى الوجه الثانى،و الثالث مبنى على التأويل و التوجيه.

و لكن هذه الوجوه باجمعها:لا تتم فى الامر الظاهر فى حكم وضعى،فان قوله(عليه السلام)فى صحيحه الكابلى(فليؤدى طسقتها) و قوله(عليه السلام)فى صحيحه عمر بن يزيد(فعليه طسقتها)بما إنهما ظاهر ان عرفا فى بيان الحكم الوضعى-و هو اشتغال ذمه المحيى بالطسق للإمام(عليه السلام)-دون الحكم التكليفى المحض و عليه فلا يمكن الحمل على الاستحباب،هذا.

و يمكن المناقشه فى هذا الجواب:بأنه إنما يتم فيما إذا كان الحكم الوضعى مدلولاً لدليل وضعا،فعندئذ لا يمكن حملة على الحكم التكليفى.و أما إذا افترضنا ان مدلوله اللفظى ينسجم مع كل من الحكم الوضعى و التكليفى معا،و كان ظهوره فى بيان الحكم الوضعى إنما هو بقرينه خارجيه،فحينئذ لا مانع من الحمل على الحكم التكليفى إذا لم يمكن الاخذ بظاهرة من جهة قيام دليل على خلافه.

و ما نحن فيه من هذا القبيل،فان قوله(عليه السلام)فليؤدى طسقتها يدل فى نفسه و بقطع النظر عن خصوصيات المورد على الطلب فحسب،

فانه مدلوله اللفظى الوضعى، و لا يدل بمقتضى الجعل و الوضع على كونه إرشادا، و لا على كونه الزاما، فظهوره فى الارشاد إلى الوضع أى-اشتغال ذمه المحيى بالطسق-إنما هو من ناحيه خصوصيه المقام و المورد، كما ان ظهوره فى الالتزام إنما هو من ناحيه الاطلاق.

و عليه فاذا قام دليل على نفي اشتغال ذمته بذلك و كان نصا فيه فلا محاله يكون قرينه على رفع اليد عن ظهوره فيه أى-فى الارشاد- فيحمل على الطلب التكليفى الاستجابى، فان هذا الدليل كما يكون قرينه على رفع اليد عن ظهوره فى الارشاد، كذلك يكون قرينه على رفع اليد عن ظهوره فى الالتزام. و عليه فبطبيعته الحال يكون الطلب الذى هو مدلول له وضعا استجابيا، و لا مانع من هذا الجمع أصلا.

و كذا الحال فى قوله (عليه السلام) فعليه طسقتها، فان مدلوله اللفظى- و هو ثبوت شىء على ذمه المكلف-ينسجم مع كل من التكليف و الوضع، فظهوره فى بيان الحكم الوضعى هنا إنما هو من جهه خصوصيه المقام. و عليه فاذا قام دليل على عدم إمكان الأخذ بمقتضى هذه الخصوصيه فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور و الحمل على التكليف المحض. و من الطبيعى ان هذا الجمع ليس جمعا خارجا عن المتفاهم العرفى.

و نظير ذلك: قد التزم الفقهاء (قد هم) فى باب الزكاه بالاضافه إلى أموال التجاره أو نحوها، فان مجموعه من النصوص قد دلت على ثبوت الزكاه فيها ثبوتا وضعيا. و مجموعه أخرى منها قد دلت على نفي الزكاه عنها، و لما كانت دلالة المجموعه الأولى على ذلك بالظهور، و دلالة المجموعه الاخرى بالنص، فبطبيعته الحال تتقدم الثانيه على

الأولى بقانون تقدم النص على الظاهر، فتحمل المجموعه الاولى على الحكم التكليفي-و هو الاستحباب-رغم ظهورها فى الحكم الوضعى.

و من هنا افتوا باستحباب الزكاه فيها.

فالنتيجه:ان فى كل مورد يمكن حمل الدليل الظاهر فى بيان الحكم الوضعى على الحكم التكليفي-بأن يكون معناه الموضوع له منسجما مع كل من الوضع و التكليف-فلا- مانع من الجمع المزبور، و فى كل مورد لا يمكن ذلك بنكته ان معناه الموضوع له غير قابل لذلك، لا يمكن هذا الجمع.

فالصحيح فى الجواب عن هذا الوجه ان يقال:

ان النصوص المتقدمه التى تدل على نفى الخراج و الطسق ليست نصا فيه، فانها تصنف الى مجموعتين:

إحدهما:تنفى ذلك بالدلاله الائتمانيه-و هى التى جاءت بهذا اللسان أو قريبا منه-(من أحيأ ارضا مواتا فهى له)فانها تدل بالمطابقه على ان المحيى؟؟؟ يملك الارض على أساس الاحياء، و بالتزام على نفى الخراج و الطسق و بما ان دلالتها المطابقه كانت بالظهور، فبطبيعته الحال: كانت دلالتها الائتمانيه كذلك، فلا تكون نصا فيه.

و الاخرى:تدل على ذلك بالاطلاق الناشى من السكوت فى مقام البيان كصحيحه عبد الله بن سنان و نحوها.

و عليه فتكون تلك النصوص معارضه مع الصحاح المذكوره الظاهره فى وجوب الخراج و الطسق، فتسقطان معا، فيرجع فى المسأله الى الاصل العملى، و مقتضاه بقاء الارض فى ملك الامام(عليه السلام)و عدم دخولها فى ملك المحيى بسبب الاحياء.

الوجه الثالث:ان الروايات التى تدل على تملك المحيى لرقبه

الارض بالاحياء روايات معروفه مشهوره بين الاصحاب، و هذا بخلاف الروايات التي تدل على عدم تملكه بعملية الاحياء، فانها بالاضافه اليها روايات شاذه، و حيث ان الشهره فى الروايه من احدى مرجحات باب المعارضه، فتتقدم تلك الروايات المشهوره على هذه الروايات النادره.

فالتتيجه: ان عمليه الاحياء توجب ملكيه الارض للمحيى.

و الجواب عن ذلك:

ان اريد بالشهره التواتر يعنى -انها روايات متواتره كما هو المناسب لمعنى الشهره لغه و عرفا- ففيه ان الروايه المشهوره بهذا المعنى و ان كانت تتقدم على الروايه الشاذه يعنى -غير المتواتره- الا ان الروايات المزبوره لم تكن كذلك، ضروره انها لم تبلغ من الكثره حد التواتر

و ان اريد بها الاستفاضه: فهى و ان كانت كذلك، إلا- انه لا- دليل على ان صفه الاستفاضه فى الروايه سبب لتقديمها على غيرها، فان الدليل على تقديم الروايه المشهوره على الشاذه مقبوله عمر بن حنظله، و هى لا تدل على تقديم الروايه المستفيضه على غيرها، فان الظاهر من الروايه المشهوره فيها التى عبر عنها بالمجمع عليه- هو المشهوره بالمعنى الأول- فانه ينسجم مع معناها لغه و عرفا. و من الواضح ان تقديم الروايه المشهوره بهذا المعنى على غيرها المعارض لها على طبق القاعده فلا يحتاج الى دليل.

هذا مضافا: الى ان المقبوله ضعيفه سندا فلا يمكن الاعتماد عليها من هذه الناحيه.

فالتتيجه: ان هذا الوجه أيضا لا يمكن اتمامه بدليل.

ص: ١٠٨

و من ذلك: يظهر بطلان ما قيل: من ان المعارض للصاح الثالث المتقدمه صحيحه عبد الله بن سنان خاصه، دون غيرها من روايات الباب، بدعوى ان الصحيحه نص فى مدلولها- و هو تملك المحيى للأرض بالقيام بحقها- دون تلك الروايات. و لكن لا بد من تقديم الصحيحه عليها، لموافقتهما للسنه- و هى الروايات المزبوره-

وجه الظهور مضافا- الى ما عرفت من ان حال الصحيحه حال سائر الروايات فلا فرق بينهما من ناحيه الدلاله اصلا- ان موافقه تلك الروايات ليست موافقه للسنه، فانها تقوم على اساس ان تكون متواتره، و قد عرفت عدم ثبوت تواترها.

الرابع: ان النصوص التى تدل على تحليل الارض كصحيحه مسمع مخالفه للنصوص التى تدل على عدم تملك المحيى للأرض بعملية الاحياء و العماره، و وجوب الخراج و الطسق عليه بازاء تصرفاته فيها و استفادته من ثرواتها، و بما ان هذه المخالفه كانت بالعموم المطلق فلا محاله تكون نصوص التحليل مقيده لإطلاق تلك النصوص، و بعد التقييد تختص بغير الافراد الذين شملهم التحليل و نتيجة ذلك أن هؤلاء الافراد يملكون رقبه الارض بالاحياء و الاستثمار

و لازم هذا عدم وجوب الطسق و الخراج عليهم، دون غيرهم من الافراد الذين لا تشملهم نصوص التحليل. فانهم لا يملكون رقبه الارض بعملية الاحياء، و انما الحاصل لهم حق الاختصاص بسببها مع بقاء الرقبه فى ملكيه صاحبها و لذا يجب عليهم اداء الطسق و الاجره اليه فعندئذ تنقلب النسبه بين هذه النصوص و بين المجموعه المتقدمه من النصوص- التى كان مفادها سبب الاحياء للملك- من التباين الى عموم مطلق، فترفع المعارضه بينهما

و تصبح النتيجة على الشكل التالي و هي: أن نصوص سببيه الاحياء للملك تختص بعد التقييد بالافراد الذين كانوا مشمولين لنصوص التحليل، دون غيرهم من الافراد، فانهم يخرجون من تحتها بواسطة النصوص المذكوره، و لا يملكون الارض بالاحياء، و انما الحاصل لهم بواسطة قيامهم بحقها هو الاختصاص بالارض على مستوى الحق فحسب

و قد يجاب عن أن هذا الوجه انما يقوم على اساس أن يكون المراد من التحليل فى النصوص المزبوره التحليل الشرعى يعنى الحكم الالهى دون التحليل المالكى حتى تكون موافقه للنصوص الداله على تملك المحيى لرقبه الارض بالاحياء النافيه للخراج و الطسق، فانها ظاهره فى بيان الحكم الكلى الالهى. و اما اذا كان المراد منه التحليل المالكى كما هو الصحيح، بقرينه أن الامام (عليه السلام) قد فرع تحليل الارض و ما فيها على ملكيته لها، كما فى صحيحه مسمع التى هى العمده فى هذا الحكم، فعندئذ لا يكون المقام من صغريات انقلاب النسبه فان انقلاب النسبه بين العامين كان التعارض بينهما بنسبه التباين انما هو فيما اذا ورد خاص مخالف لأحدهما و موافق للآخر حتى يحمل العام الموافق على مورد الخاص و لناخذ بالنقد عليه.

اما اولاً- فاننا اذا افترضنا أن مركز المعارضه بين العامين فى المقام انما هو فى دلالة احدهما على وجوب الخراج و الطسق على المحيى و دلالة الاخر على عدم وجوبهما عليه، بقطع النظر عن دلالتهما على ما يستلزمهما- هو تملك المحيى للأرض بالاحياء، و عدم تملكه لها- فعندئذ لا مانع من الالتزام بانقلاب النسبه هنا.

و عدم موافقه الخاص للعام الآخر لا يمنع من الالتزام به بعد

امكان حمله على مورد الخاص،فان التحليل المالكي،و التحليل الشرعي انما لا يجتمعان في مورد واحد باعتبار ما هو لازم كل منهما،لأن لازم الأول بقاء الارض في ملك المحلل،و لازم الثاني صيرورتها ملكا للمحيي.

و اما مع الاغماض عن لازمهما فلا- مانع من اجتماعهما في مورد واحد-بان يكون عدم وجوب الخراج على المحيي للأرض مستندا الى الشرع و المالك معا-.

نعم مع ملاحظه ما هو لازمهما لا يمكن القول بانقلاب النسبه لعدم امكان حمل العام المزبور على مورد الخاص حينئذ.

و اما ثانيا:فاذا افترضنا أن مركز المعارضه بين العامين في مورد الكلام انما هو في دلاله احدهما على تملك المحيي لرقبه الارض بالاحياء،و دلاله الاخر على عدم تملكه لها،و انما تكون نتيجه الأحقيه و الاولويه بها فحسب دون الملكيه،فعندئذ لا توجب اخبار التحليل انقلاب النسبه.

بيان ذلك:أن هنا مجموعتين من الروايات:

المجموعه الاولى:تدل على أن نتيجه الاحياء ملكيه رقبه الارض للمحيي-و هي الروايات الكثيره التي تقدمت-.

المجموعه الثانيه:تدل على أن نتيجه الاحقيه بها دون ملكيه الرقبه-و هي الصحاح المتقدمه-فاذن تقع المعارضه بين هاتين المجموعتين في هذه النقطه.

و على اساس ذلك فاخبار التحليل لا- تعالج مشكله التعارض بينهما على ضوء القول بانقلاب النسبه،فان اخبار التحليل و أن كانت تدل بالمطابقه على التحليل المالكي،الا انها تدل بالالتزام على بقاء

الارض فى ملك الامام (عليه السلام) و عدم خروجها عن ملكه (عليه السلام) بقيام غيره بالتصرف فيها و الاحياء، و عليه فتكون موافقه للمجموعه الثانيه فيما هو محط المعارضه بينها و بين المجموعه الاولى، لا انها مخالفه لها و على ذلك فلا موضوع لما ذكر من انقلاب النسبه.

فالتتيجه فى نهايه الشوط: أن الصحيح بما أن مركز المعارضه بين هاتين المجموعتين انما هو فى تلك النقطه-اى فى سببيه عمليه الاحياء للملكيه، و عدم سببيتها الا للاحققيه-فلا يتصور انقلاب النسبه على اساس اخبار التحليل.

هذا اضافته الى ما مر بنا من المناقشه فى اصل كبرى انقلاب النسبه فى ضمن البحوث السالفه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هى أن شيئاً من الوجوه التى ذكر لترجيح المجموعه الاولى على المجموعه الثانيه لا يتم اصلاً، هذا.

و الصحيح: هو تقديم المجموعه الثانيه على المجموعه الأولى، و ذلك-لأمرين:

احدهما: أن المجموعه الثانيه توافق الكتاب العزيز و هو قوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»، نظراً الى أن هذه الآيه الكريمه تدل على أن كل سبب للتملك إذا لم يكن تجاره عن تراض فهو باطل، و المفروض انه لم يثبت كون عمليه الاحياء تجاره عن تراض، فاذا تملك المحيى مال غيره بها لا محاله يكون من الأكل بالباطل فتشمله الآيه المباركه.

و المجموعه الأولى تخالف الكتاب.

و من الواضح: أن المعارض الموافق للكتاب يتقدم على المعارض

المخالف له، فاذاً يتعين الأخذ بمقتضى المجموعه الثانيه، دون المجموعه الأولى.

ثانيهما: أن المجموعه الثانيه باعتبار دلالتها على عدم تملك المحيي لرقبه الارض بالاحياء مخالفه للعامه، و المجموعه الأولى باعتبار دلالتها على تملك المحيي للأرض موافقه لهم، فتتقدم المجموعه الثانيه على الاولى بملاك أن مخالفه العامه من جمله مرجحات باب المعارضه، بل لم يثبت الترجيح بدليل معتبر إلا بأمرين:

الأول: موافقه الكتاب.

الثاني: مخالفه العامه.

ثم إننا لو تنزلنا عن جميع ما ذكر و سلمنا أن الترجيح لم يتوفر للمجموعه الثانيه على المجموعه الاولى لا دلالة ولا سنداً، إلا انهما عندئذ تسقطان معا من جهه المعارضه فيرجع الى الاصل فى المقام، و قد عرفت أن الاصل فيه هو الاستصحاب أى- استصحاب عدم حصول الملك بالاحياء-.

نتيجه هذا البحث عده خطوط

الأول: ان القول بكون الاحياء سببا للملك و إن كان مشهورا بين

الاصحاب إلا انه لا يمكن الاخذ به،

و الروايات التى استدلت بها على هذا القول و أن كانت تامه سندا و دلالة الا انها معارضه بالروايات التى اقوى منها دلالة، و لأجل ذلك تتقدم عليها. و نتيجه: هى ان القول بكون الاحياء موجبا لصله المحيي بالارض على مستوى الحق فحسب- دون الملك- هو الصحيح.

ص: ١١٣

الثانى: أن ما قيل و إن كان تاما بحسب الكبرى إلا أن المقام ليس صغرى لتلك الكبرى

-من أن صحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه نص فى انقطاع صله الامام(عليه السلام) عن رقبه الارض بقيام غيره باحيائها، و عليه فتصلح أن تكون طرفا لمعارضه الروايات التى تدل على أن الاحياء يفيد الحق دون الملك، و بعد سقوطهما عن الاعتبار من جهه المعارضه فلا مانع من الرجوع الى الروايات المتقدمه الداله على أن الاحياء يفيد الملك-و إن كان تاما بحسب الكبرى إلا أن المقام ليس صغرى لتلك الكبرى.

الثالث: انه على تقدير تسليم المعارضه بين الطائفتين من

روايات المسأله، فربما قيل: بترجيح-الطائفه الداله على تملك

المحبي لرقبه الارض

بعمليه الاحياء على الطائفه الاخرى الداله على عدم تملكه-بوجوه: وقد تقدم الكلام فى تلك الوجوه مع ما فيها من المناقشه بشكل موسع.

الرابع: أن الطائفه الداله على عدم تملك المحبي لرقبه الارض

تتقدم على الطائفه الاخرى الداله على التملك

بوجهين:

الاول: بموافقه الكتاب العزيز.

الثانى: بمخالفه العامه.

النقطه الرابعه ان الاختصاص الحاصل للفرد بالأرض بسبب الاحياء هل يتوقف على إذن الإمام ع أو لا

اشاره

هل يعتبر فى الاختصاص الحاصل للفرد بالارض التى تكون رقبته للإمام(عليه السلام) على اساس قيامه باحيائها سواء أ كان على مستوى الملك أم كان على مستوى الحق اذن الامام(عليه السلام) و اجازته؟ فيه وجوه بل أقوال:

ص: ١١٤

الأول: اعتبار أذنه مطلقاً.

الثاني: عدم اعتباره كذلك.

الثالث: التفصيل بين زمني الحضور و الغيبه فيعتبر في الأول، دون الثاني.

أما القول الأول: فهو المعروف و المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً. و عن العلامة (قده) في المختلف دعوى الأجماع على ذلك صريحاً. و عن المحقق في جامع المقاصد: لا يجوز لأحد الأحياء من دون إذن الإمام (عليه السلام) و أنه أجماع عندنا. و عن التنقيح: الأجماع على أنها تملك إذا كان الأحياء بأذن الإمام (عليه السلام) و عن الشهيد الثاني (قده) في المسالك: لا شبهه في اشتراط أذنه (عليه السلام) في أحياء الموات فلا يملك بدونه اتفاقاً.

هذا مضافاً إلى أن مقتضى العقل و الشرع عدم جواز التصرف لأحد في ملك غيره بدون أذنه و رضاه.

فإذن يقع الكلام في الطرق التي ذكرت لإثبات أذنه (عليه السلام) في أحياء الأرض و استثمارها و هي ثلاثة:

الطريق الأول: المجموعه من النصوص التي تقدمت - و هي التي جاءت بهذا اللسان: من أحياء أرضاً مواتاً فهي له، أيما رجل أحياء أرضاً مواتاً فهو أحق بها و هي له، و هكذا - بدعوى أنها كما تدل على سبب الأحياء لعلاقه المحيى بالأرض تدل على أذنه (عليه السلام) و إجازته بالقيام بهذه العمليه، و بذل الجهد في سبيل بث الحياه فيها، و ذلك لأنها و أن وردت في مقام تشريع سبب الأحياء لعلاقه المحيى بالأرض إلا أن ورودها من مالك الأرض ملازم عرفاً للإذن المالكى في القيام بالعمليه المزبوره.

و يردّه ما اشرنا اليه في ضمن البحوث السالفه من أن تلك المجموعه من النصوص انما تنظر الى تشريع سببيه الاحياء للعلاقه بين الارض و من يقوم بحقها فحسب، و لا- تنظر الى ناحيه اخرى - و هي اذنه (عليه السلام) بالقيام بتلك العمليه من دون استثناء- و صدورها من المالك انما يدل على ذلك اذا كان بحيثه انه مالك، لا بحيثه التشريع، و من الطبيعى أن الظاهر منها هو كون صدورها من الامام (عليه السلام) انما هو بحيثه التشريع و بيان الحكم الالهى الكلى فى الشريعه المقدسه، لا- بحيثه انه (عليه السلام) مالك لها، فاذن لا اطلاق لها من هذه الناحيه لوضوح انه لا منافاه بين كون عمليه الاحياء سببا للملك أو الحق فى الشريعه المقدسه، و كون سببيتها مشروطه بشرائط ؟؟؟ منها اذن الامام (عليه السلام).

و هذه المجموعه من النصوص: انما تنظر الى الجبهه الأولى فحسب دون الجبهه الثانيه، و من هنا لا- شبهه فى انه لا- نظر لها الى شرائط أخرى غير الاذن لا نفيًا و لا اثباتًا، فحال الاذن فيها من هذه الناحيه حال بقيه الشرائط فلا فرق بينهما من هذه الجبهه.

نعم صحيحه الكابلى و أن كانت تدل على اذن الامام (عليه السلام) لآحاد المسلمين خاصه بالقيام بعملية احياء الارض و استثمارها، و حليه الاكل مما استثمروا منها: الا انها انما تدل على ذلك فيما اذا كان القائمون بعملية الاحياء ملتزمين باداء الخراج و الطسق الى الامام (عليه السلام) من اهل البيت، و لا- تدل على انهم مأذونون مطلقًا و أن كانوا غير ملتزمين باداء الخراج و الطسق، فاذن لا تدل الصحيحه على ان الامام (عليه السلام) قد اذن لهم بالتصرف فيها مطلقًا.

فالتنتيجه فى نهايه المطاف: أن المجموعه من النصوص المتقدمه لا تدل على اذن الامام (عليه السلام) لكل فرد فى احياء الارض و عمارتها

بل هي في مقام بيان سببها لحياء العلاقة المحيى بالارض فحسب، من دون نظر لها الى جبهه اخرى،

و اما صحيحه الكابلى فمضافا الى اختصاص موردها بالمسلم فلا تدل على اذن الامام(عليه السلام)بالاحياء مطلقا،بل تدل على اذنه(عليه السلام) في فرض خاص و اطار مخصوص.

الطريق الثانى: ما روى عن النبى الا-كرم(صلى الله عليه و آله)(مواتان الارض لله و رسوله(صلى الله عليه و آله)ثم هي لكم منى ايها المسلمون)و مثله النبوى الآخر(عادي الارض لله و لرسوله(صلى الله عليه و آله)ثم هي لكم منى).

و فيه انه لا يمكن الاعتماد عليهما اصلا لعدم ثبوتهما من طريقنا.

الطريق الثالث: أن شاهد الحال قرينه على رضاء الامام(عليه السلام) بعملية الاحياء لكل من يقوم بها.

بيان ذلك: أن الارض من أهم الثروات الطبيعى التى لا يمكن للإنسان أن يمارس أى شكل من اشكال الانتاج الطبيعى بدونها على أساس انها تحتوى على المواد الأوليه، كالمياه الطبيعى، و المعادن بشتى أنواعها، و غيرها من المصادر و الثروات الطبيعى، كما لا يمكن ان يمارس أى لون من الوان الانتاج الصناعى بدون تلك المواد.

و فى الدين الاسلامى كما جعل الاهتمام فى الجانب الخلقى و المعنوى للمجتمع الانسانى فى رأس القائمه، كذلك جعل الاهتمام فى الجانب المادى لذلك المجتمع.

و من هنا: قد حث الافراد فيه بأحياء الارض و استثمارها و بذل الجهد فى سبيل انتاجها و الاستفادة من ثرواتها. و لذا لا يعترف فيه بعلاقه الفرد بالارض و حقه فيها على أساس آخر غير عمليه الاحياء، فالمصدر الوحيد لتلك العلاقه و الحق لدى الدين الاسلامى إنما هو

تلك العملية، فلا- يعترف فيه غيرها كالسيطره عليها بالقوه أو نحوها، و بذلك تتوفر العداله الاجتماعيه بين المجتمع فى ضمن الخطوط التى ترسم من قبل الدوله التى تمنع عن التعدى و التجاوز على حق الآخرين، و تتيح الفرصه لكل فرد أن يمارس حريته فى ضمن دائرتها.

و من الطبيعى أن هذا الاهتمام من قبل الشرع باحياء الارض يكشف عن رضاء الامام(عليه السلام)بذلك و اذنه العام لكل من يقوم به، و الا- لكان الاهتمام بالعملية المزبوره و تشريع سببيتها لحصول الحق لغوا، حيث أن كل أحد لا يتمكن من أن يستأذن الامام(عليه السلام)بشكل مباشر للقيام بهذه العملية فى عصر الحضور، فما ظنك بعصر الغيبه.

و يرد: أن الإسلام و أن كان قد اهتم بالمصادر الطبيعه للأرض و الاستفاده منها من خلال النصوص التشريعيه إلا أن ذلك الاهتمام لا يكشف عن رضاء الامام(عليه السلام)و اذنه العام لكل من يقوم باحياء الارض، و لا يصلح أن يكون قرينه حاله على ذلك، كما انه لا يصلح أن يكون موجبا لظهور تلك النصوص فيه.

أما الثانى: فلما عرفت من انها وارده فى مقام تشريع سببيه الاحياء لعلاقه المحيى بالارض، و لا ظهور لها، لا بنفسها، و لا بمعونه قرينه خارجيه فى اذن الامام(عليه السلام)فى التصرف فيها بصفه انه(عليه السلام) مالك لرقبتها.

و اما الاول: فلان كشف الاهتمام المزبور عن ذلك انما يقوم على أساس افتراض أن المعتبر هو اذن الامام(عليه السلام)شخصيا فى القيام بحق الارض، فانه- عندئذ- حيث لا يتمكن كل فرد أراد القيام بحقها من تحصيل الاذن منه(عليه السلام)مباشره فى عصر الحضور فضلا عن الغيبه فلا محاله يكون كاشفا عن ذلك. لشده حاجه الناس الى

القيام بممارسه الانتاج منها و الانتفاع بثرواتها-التي تقوم حياتهم الفرديه و الاجتماعيه على أساسها-من ناحيه،و كون ذلك الاهتمام أصبح لغوا من ناحيه أخرى.هذا.

و لكن الصحيح:عدم اعتبار اذنه(عليه السلام)في ذلك شخصيا،لعدم الموجب له اصلا،و كفايه اذن نائبه الخاص في زمن الحضور،و اذن الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبه،و عليه فلا يكون كاشفا، لتمكن كل فرد من ذلك.

و دعوى:أن نيابه الفقيه عن الامام(عليه السلام)حتى في اموراته الشخصيه،و املاكه الخاصه غير ثابتة،فاذن لا أثر لإذنه.

و فيه:أن هذه الدعوى-لو تمت فانما تتم فيما لو قلنا بان الارض تكون من املا-كه(عليه السلام)الشخصيه،الا أن الامر ليس كذلك،فلان ملكيه الامام(عليه السلام)للأرض ليست على غرار سائر أملاكه الخاصه،فانها ملكك لمنصب الامامه أو الدوله.و من هنا لا تنتقل الى ورثته(عليه السلام)بعده.و من الطبيعي أن أمرها في زمن الغيبه بيد الفقيه الجامع للشرائط.

هذا مضافا الى أن الضروره قاضيه بلزوم تدخل الفقيه أو الدوله في أمر تلك الاراضى،و المنع عن حدى الافراط و التفريط في نشاطات الافراد و تصرفاتهم فيها،فان الدوله لو لم تتدخل في أمرها،و كان الافراد حرا في تصرفاتهم فيها بما شاءوا و أرادوا بحسب ما تتوفر لديهم من المكنه و القوه و إن كانت تسبب تضييع حقوق الآخرين و المنع عن انتفاعهم بها فلا محاله أوجب ذلك هدم العداله الاجتماعيه بين طبقات الأمه.

و من المعلوم أن الإسلام جاء بخطواته الواضحه ليكون سدا قويا

ازاء التعديات و التجاوزات الفرديه و الاجتماعيه،و لكى يستقر العداله بين جميع الطبقات بشتى ميولهم و اشكالهم ماديا و معنويا،و من الطبيعى ان هذا لا- يمكن الا- فى ضمن الخطوط التى ترسم من قبل الدوله فى ضمن دائره الشريعه الاسلاميه المقدسه.

و نقصد بذلك: ان الإسلام لا يسمح للأفراد بممارسه حرياتهم و نشاطاتهم غير محدوده،و انما يسمع لهم بممارستها فى ضمن حدود خاصه و نطاق مخصوص،فلا يسمح للفرد ان يمارس حريته فى النشاطات الاقتصاديه التاليه:

١-النشاطات التى تضر بالمصالح العامه للدوله أو الامه،فان على من بيده الأمر ان يتدخل فيها و يمنع الافراد عن ممارسه حرياتهم فى سبيل تلك النشاطات،لحمايه تلك المصالح و حراستها.

٢-النشاطات التى تسبب تضييع حقوق الآخرين،و عدم اتاحه الفرصه لهم من ممارسه تلك الحقوق و الانتفاع بها.

٣-النشاطات الربويه بشتى ألوانها،فان الإسلام بنصوه الصريحه قد منع الافراد عن ممارسه تلك الألوان من النشاطات منعا باتا.

٤-النشاطات الاحتكاريه،فان المنع عن ممارسه تلك النشاطات فى الطعام انما هو بنص صريح فى الشريعه الاسلاميه المقدسه،و اما المنع عن ممارستها فى غير الطعام انما هو بيد ولى الأمر،و ليس بنص خاص فى الشريعه،فان كانت ممارستها منافيه لمتطلبات العداله الاجتماعيه التى يؤمن الإسلام بضروره ايجادها بين طبقات الامه فعلى من بيده الامر أو الدوله المنع عن ممارستها.

فالتتيجه: ان الدين الاسلامى لا يسمح للأفراد بممارسه هذه

الالوان من الاعمال و النشاطات الماليه على اساس أنها تتنافى مع العدالة و الحقوق الاجتماعيه أو الفرديه.

هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان الدين الاسلامى قد سمح للأفراد فى ضمن الحدود المزبوره و النطاق المخصوص بممارسه حرياتهم فى سبيل الاعمال و النشاطات الاقتصاديه ما شاءوا و أرادوا بحسب ما لديهم من المكنه و القوه، بل قد تكون هذه الممارسه واجبه على الافراد فى الإسلام، و قد يأمر ولى الامر بها، لما يرى فيها من المصلحه العلميه.

و من الطبيعى ان الافراد يختلفون باختلاف ما لديهم من القوه و المكنه لممارسه تلك النشاطات و الاعمال كما و كيفاً، فقد يتمكن الفرد بممارستها من جمع ثروه هائله و اموال كثيره، و قد اعترف الإسلام فى ضمن نصوصه باختصاص تلك الثروه له، و عدم جواز تصرف غيره فيها الا باذنه و رضاه.

و لم يرد فى نصوص الإسلام تحديد المملكه الخاصه للأفراد بحد خاص، بحيث لو تجاوزت ثروه الفرد و امواله عن ذلك الحد لم يملك الزائد، و انما ورد فى نصوصه تحديد حريه الافراد فى سبيل تحصيل الثروه و الاموال كما مر. و أما اذا تمكن الفرد من تحصيل الثروه و الاموال من الطرق المحدده فى الشرع فهو يملك تلك الثروه بلغت ما بلغت من الكثره.

و هذا لا يتنافى مع العدالة الاجتماعيه التى يؤمن الإسلام بضروره ايجادها بين طبقات الامه، فان العدالة الاجتماعيه لا تقوم على اساس توحيد الصفوف و الطبقات فى المكنه الماليه و الاقتصاديه، كيف فان هذا لا ينسجم مع الإسلام، لما مر بنا فى ضمن البحوث السالفه

ص: ١٢١

من ان الإسلام يعترف بقيمه عمل كل فرد على أساس أنه يملك نتاجه، و من الطبيعي ان عمل كل فرد يختلف عن عمل فرد آخر كما و كيفا باختلاف ما لديه من المكنه و القوه، فلا يمكن تساوى الافراد فى العمل بحسب الكم و الكيف، و بالرغم من هذا كيف يمكن التوحيد بين صفوف الامه و طبقاتهم فى الحقوق المالىه.

بل ان العداله الاجتماعيه بين صفوف الامه فى المجتمع الاسلامى انما تقوم على اساس ان لكل فرد من أفراد الامه حقا فى ممارسه حقوقه الاجتماعيه و الفرديه فى ذلك المجتمع بحريه تامه فى ضمن الاطار العام الاسلامى، و ليس لأى فرد ان يزاحم الآخر فى ممارسه حقوقه بحريه كامله.

و على ضوء ذلك فبطبيعته الحال يكون كل فرد من ذلك المجتمع مؤمن بعدم تضييع حقوقه فيه-سواء أ كانت راجعه الى النفس أم الى العرض أم الى المال-و عليه فلا محاله يعيش بعيشه طيبه آمنه هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: ان مبدأ الفضيله فى الإسلام انما هو بتقوى الله فكل فرد يتمثل فيه تقوى الله فهو اقرب اليه تعالى على اساس ان جميع الفضائل الاخرى فى الإسلام ينتهى فى نهايه الشوط الى هذه الفضيله فلا فضل لغنى على فقير مثلا الا بذلك.

و من ناحيه ثالثه: ان الإسلام على أثر تربيته الافراد فى المجتمع الاسلامى فى تمام مرافق حياتهم المعنويه و الماديه قد بث فى نفوسهم حب اعمال البر و الخير، و من نتائج هذه التربيه قيامهم بدفع الحقوق الواجبه و غيرها، و المساهمه فى تحقيق العداله الاجتماعيه.

و من ناحيه رابعه: ان على الدوله القيام بواجبها ازاء الفقراء

والمعوزين بأخذ الضرائب و الحقوق من الاغنياء و توزيعها على الفقراء توزيعا عادلا ليعيشوا كغيرهم في ظل المجتمع الاسلامي بعيشه آمنه.

فالتتيجه: ان هذه النواحي التي اشرت اليها بشكل اجمالي هي الأسس التي تقوم بها العدالة الاجتماعيه بين طبقات الامه، حيث ان جميع الطبقات على ضوء هذه الأسس يعيشون بحريه كامله في ممارسه حقوقهم الماديه و المعنويه، الاجتماعيه و الفرديه في ظل الاطار العام الاسلامي.

الطريق الرابع مجموعه من اخبار التحليل.

منها صحيحه مسمع بن عبد الملك في حديث قال: قلت: لأبي عبد الله (عليه السلام) أني كنت و ليت الغوص الى ان قال: و هي حقك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا فقال: و ما لنا من الارض و ما اخرج الله منها الا الخمس، الى ان قال: يا أبا سيار قد طيناه لك و حللناك منه فضم إليك مالك، و كل ما كان في أيدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك، الى ان يقوم قائمنا فيجيهم طسق ما كان في أيدي سواهم، فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الارض من ايديهم و يخرجهم منها صفره (١).

و هذه الصحيحه: هي العمده في محل الكلام، و دلالتها على تحليل الارض واضحه، و كذلك دلالتها على ان المراد من التحليل هو التحليل المالكى.

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة: و هي انه لم يثبت بطريق

ص: ١٢٣

١-١) الوسائل ج ٦ الباب ٤ من ابواب الانفال و ما يختص بالامام الحديث ١٢.

معتبر تحليل الارض بشكل عام من الامام(عليه السلام)أو من قبل الشرع لكل فرد اراد القيام بحق الارض و الاستفادة من ثرواتها.و اما صحيحه الكابلي فهي و ان كانت تدل على تحليلها للمسلمين خاصه الا انها لا تدل على ذلك مطلقا،بل فى أطار التزامهم خارجا باداء الطسق و الخراج الى الامام من اهل البيت(عليه السلام)،و الا كان تصرفهم فيها محرما كما صرح بذلك فى صحيحه مسمع.

و من هنا لو كان لصحيحه الكابلي اطلاق من هذه الناحيه فلا بد من تقييده بهذه الصحيحه أى-صحيحه مسمع-فالثابت انما هو تحليل الارض لخصوص الافراد الذين شملتهم اخبار التحليل فحسب لا مطلقا.

و أما القول الثانى:-و هو عدم اعتبار الاذن من الامام(عليه السلام) مطلقا فى قيام الفرد باحياء الارض-فقد قيل:إنه يمكن الاستدلال عليه بالسيره الجاربه بين المسلمين من لدن زمان التشريع الى زماننا هذا على القيام باحياء الارض الموات و الاستفادة من ثرواتها بدون مراجعه الامام(عليه السلام)فى عصر الحضور،و نائبه فى عصر الغيبه،فلو لم يجز القيام بحقها بدون الاذن لا صبح ذلك من الواضحات، لكثرة ابتلاء الناس بالاستفاده من مصادر الاراضى و الانتفاع بها، رغم انهم غافلون عن اعتباره فيه.

و يرد:انه لا شبهه فى ثبوت هذه السيره العمليه بين المسلمين فى جميع الاعصار،الا انه لا يمكن الاخذ بها دليلا على هذا القول.

و النكته فيه:ان جريانها بين الطائفه الخاصه انما هو يقوم على ضوء اخبار التحليل،و بقطع النظر عن تلك الاخبار فثبوت هذه السيره بينهم غير معلوم كما تقدم آنفا.

و اما جريانها بين العامه فهو انما يقوم على اساس منهجهم فى الفقه الاسلامى كما عرفت.

فالتتيجه: ان هذه السيره ليست سيره تعبدية، لتكون كاشفه عن الاذن.

قد يقال: كما قيل: انه يكفى فى القيام باحياء الارض و عمارتها اذن الله تعالى باعتبار انه سبحانه مالك الملوک، و لا يلزم مع ذلك اذن من مالکها الشرعى لا عموما و لا خصوصا.

و تشهد على ذلك: معتبره السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال:

قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): (من غرس شجرا أو حفر واديا لم يسبقه اليه احد، أو أحيا أرضا ميتة فهي له قضاء من الله و رسوله) (١).

بيان ان هذه المعتبره ظاهره فى ان احياء الارض اذا كان باذنه تعالى كان موجبا لتملك المحيى لها، من دون حاجه الى اذن من مالکها الشرعى.

و نظير ذلك: تملك اللقطه اذا لم تكن ذات علامه أو بعد التعريف اذا لم يوجد صاحبها، فان تملكها انما هو باذن الله تعالى، لا باذن مالکها، و كذا الحال فى حق الماره فانه إنما يكون باذنه تعالى مع عدم اذن مالکها فى التصرف فيه.

و يرد: انه لا شبهه فى كفايه اذن الله تعالى على اساس انه سبحانه مالك حقيقى للأشياء، الا ان الكلام انما هو فى اثبات ذلك، و لا يمكن اثباته بالمعتبره المذكوره، فان المراد من القضاء فيها ليس هو اذنه تعالى فى القيام باحياء الارض، بل المراد منه تشريع سببيه عمليه الاحياء لمنح المحيى حقا فى الارض، كما هو الظاهر منها.

ص: ١٢٥

فاذن حال المعتمده حال بقيه روايات المسأله فلا تدل على الاذن، و قد تقدم انه لا ملازمه بين تشريع سببيه الاحياء لعلاقه المحيى بالارض و بين الاذن فى القيام بحقها.

و أما القول الثالث-و هو التفصيل بين زمانى الحضور و الغيبه فيعتبر الاذن من الامام(عليه السلام)فى القيام بعملية الاحياء على الأول دون الثانى-.

فلعله:مبنى على اساس أن الاذن من الامام(عليه السلام)بشكل مباشر فى زمن الغيبه ممتنع،رغم ان مشروعيه الاحياء ثابتة مطلقا من ناحيه،و عدم ثبوت نيابه الفقيه عنه(عليه السلام)فى مثل هذه الامور من ناحيه أخرى،فاذن لا مناص من القول بسقوط الاذن.

و فيه:ما تقدم من ثبوت نيابه الفقيه عن الامام(عليه السلام)فى مثل المقام،و قد عرفنا انه لا- يلزم ان يكون الاستيذان من الامام(عليه السلام) بشكل مباشر بل يكفى الاستيذان من نائبه الخاص أو العام-و هو بمكان من الامكان فى عصر الغيبه-.

هذا اضافته:الى ان اخبار التحليل تكفى لإثبات الاذن من الامام(عليه السلام)فى هذا العصر.

فالتتيجه:ان القول بالتفصيل لا يرجع الى أصل صحيح.

نتيجه هذا البحث عده خطوط

الاول:ان الصحيح اعتبار اذن الامام(عليه السلام)فى التصرف فى

الارض الموات و السيطره عليها،

فلا يحصل الملك أو الحق بدون ذلك.

الثانى: ان الطريق الصحيح لإثبات اذن الامام (عليه السلام) فى القيام

باحياء الارض و استثمارها انما هو اخبار التحليل، دون غيرها
من الطرق التى مرت الاشاره اليها.

الثالث: ان ما قيل: -من ان السيره بين المسلمين قد جرت على

القيام بحق الارض و الانتفاع بها من دون الاستيذان من الامام (عليه السلام)
أو نائبه -.

فقد عرفت ما فيه: فان السيره و إن كانت جاريه الا ان جريانها بين كل من الطائفتين يقوم على أساس خاص كما مر، فلا تكشف
عن الامضاء.

الرابع: انه لا يلزم ان يكون الاستيذان فى القيام باحياء الارض

و عمارتها من الامام (عليه السلام) بشكل مباشر،
بل يكفى الاستيذان من نوابه و وكلائه (عليه السلام) سواء أ كان فى زمن الحضور أم كان فى زمن الغيبه.

الخامس: ان القول بالتفصيل -بين زمانى الحضور، و الغيبه،

فيعتبر الاذن على الاول دون الثانى -لا يقوم على اساس صحيح.

النقطه الخامسه

اشاره

هل يعتبر فى علاقه المحيى بالارض بسبب عمليه الاحياء كونه
مسلمًا؟

فيه قولان:

المعروف و المشهور بين الاصحاب هو القول الاول، بل عن جماعه دعوى الاجماع عليه: منهم العلامة (قده) فى التذكرة، حيث قال:

فيها اذا اذن الامام (عليه السلام) لشخص في احياء الارض ملكها المحيي إذا كان

ص: ١٢٧

مسلمًا، ولا يملكها الكافر بالاحياء، ولا باذن له في الاحياء، فان اذن له الامام (عليه السلام) فاحياها لم يملك عند علمائنا.

و منهم المحقق (قده) في جامع المقاصد حيث قال فيه: يشترط كون المحيي مسلماً فلو احيا الكافر لم يملك عند علمائنا و ان كان الاحياء باذن الامام (عليه السلام).

و لكن عن الشهيد (قده) في الدروس: الشرط الثاني أى للملك بالاحياء ان يكون المحيي مسلماً فلو احياها الذمى باذن الامام (عليه السلام) ففي تملكه نظر من توهم اختصاص ذلك بالمسلمين هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى: يقع الكلام بين الاصحاب في صحه اذن الامام (عليه السلام) للكافر في احياء الارض على اساس انه أهل لذلك أولاً؟

و عن المحقق في جامع المقاصد ان المستفاد من الاخبار و كلام الاصحاب ان الكافر ليس اهلاً للاذن.

و عن الشهيد (قده) في الروضه و في ملك الكافر مع الاذن قولان: لا اشكال فيه لو حصل، انما الاشكال في جواز اذنه (عليه السلام) له نظراً الى ان الكافر هل له أهليه ذلك أم لا؟

و مثله ما عن الشهيد الثاني (قده) في المسالك، هذا.

و الصحيح في المقام ان يقال: انه لا شبهه في أهليه الكافر في نفسه لتملك الارض بالاحياء، كما انه لا شبهه في أهليته للاذن من الامام (عليه السلام) اذا اقتضت المصلحه ذلك على اساس ان اذنه (عليه السلام) بذلك تابع لتوفر الشرائط و المقتضيات له، و لا يعقل ان يكون جزافاً، فلو اذن الكافر باحياء الارض في مورد و قام به اكتسب فيها حقاً لا محاله، و كيف كان فلا ينبغي اطاله الكلام من هذه الناحيه.

و انما الكلام فى اعتبار الإسلام فى المحيى بقطع النظر عن اعتبار الاذن فى القيام باحيائه الارض.

و بكلمه اخرى:قد تقدم انه يعتبر فى كون الاحياء سببا لعلاقه المحيى بالارض اذن الامام(عليه السلام)فيه،و انما الكلام فعلا فى اشتراط اسلامه.و لازم اعتبار هذا الشرط انه لا تحصل للكافر علاقته بالارض بسبب الاحياء و ان كان مأذونا فيه،لأن الاذن وحده لا يكفى فى حصول هذه العلاقه،بل لا بد من توفر بقيه الشرائط أيضا:منها اسلامه.

و يمكن ان يستدل:على هذا القول بوجهين:

الأول:بالإجماع المدعى فى المسأله.

و يرده:

اولا:ان الاجماع غير ثابت،فان المحكى عن جماعه كثيره الخلاف فى المسأله:منهم شيخ الطائفه الشيخ الطوسى(قده)فى المبسوط و الخلاف،و منهم ابن ادريس فى السرائر،و الشهيد الثانى(قده) فى اللمعه،و المحقق فى النافع.

و ثانيا:انه لا- اثر لهذا الاجماع على تقدير تحققه،و ذلك لأن الاجماع انما يكون حجه باعتبار كشفه عن قول المعصوم(عليه السلام)فى المسأله،و الاجماع المدعى فيها لا تتوفر فيه هذه الصفه جزما،لاحتمال أن يكون اساسه صحيحه الكابلى المتقدمه،و صحيحه عمر بن يزيد التى مرّت سابقا بناء على ان يكون المراد من المؤمنين فيها الاعم من الطائفه الخاصه و العامه.

هذا اضافه:الى انه لا دليل على اعتبار الاجماع المنقول فى نفسه.

الثانى:بصحيحه الكابلى باعتبار ان فى هذه الصحيحه قد قيد المحيى بكونه من المسلمين،و هذا التقييد على اساس وقوعه فى مقام

ص: ١٢٩

البيان يدل على اعتبار الإسلام في المحيى، وهذه الدلالة لا بأس بها نظرا الى انها تقوم على اساس دلالة القيد على المفهوم، وقد ذكرنا انه لا مانع من الالتزام بها بنكته ان القيد ظاهر لدى العرف في الاحتراز، فيدل على ان الحكم فيها لم يثبت للطبيعى الجامع بينه وبين غيره، والا لكان القيد لغوا، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الاحياء لو كان سببا لعلاقه المحيى بالارض مطلقا أى- ولو كان كافرا- لكان تقييده بكونه من المسلمين في موردين من الصحيحه لغوا صرفا.

فالتتيجه: انه لا بأس بدلاله الصحيحه على ذلك.

نعم قد تقدم منا: ان اسلام المحيى وحده لا يكفى فى حصول هذه العلاقه له بالارض على اساس قيامه بالاحياء، بل يعتبر فيه ان يكون مأذونا من قبل الامام (عليه السلام) أيضا، وقد عرفنا ان الاذن فى القيام بعملية الاحياء على نحو الاطلاق لم يثبت الا للأفراد الذين شملتهم اخبار التحليل، دون غيرهم. و اما هذه الصحيحه فلا تدل على الاذن فى الاحياء لكل فرد من المسلمين بشكل مطلق، بل تدل عليه فى فرض خاص و اطار مخصوص- و هو ما إذا كان الفرد ملتزما باداء الخراج و الطسق الى الامام (عليه السلام) خارجا- و الا- فلا- يكون تصرفه فيها بالاحياء سائغا و نافذا و ان كان مسلما، كما ان الاذن وحده لا يكفى إذا لم يكن المحيى مسلما، فالكافر و ان كان مأذونا لا يوجب احيانه العلاقه بينه و بين الارض.

فالتتيجه فى نهايه الشوط: ان المعترف فى كون الاحياء موجبا لصله المحيى بالارض أمران:

احدهما: اذن الامام (عليه السلام) او نائبه فى القيام بذلك.

و الآخر: اسلام المحيى.

هذا كله فيما اذا كان قيام الكافر بالاحياء متأخرا زمنيا عن تاريخ تشريع ملكيه الانفال للإمام(عليه السلام).

و اما اذا كان متقدما زمنيا على ذلك فلا اشكال فى انه يوجب علاقته بالارض على مستوى الملك،لما تقدم فى ضمن الابحاث السالفه من ان عمليه الاحياء من احد اسباب الملك بنظر العقلاء،فاذا كانت الارض مواتا و لم يكن لها مالك بالفعل،فهذه العمليه توجب صله المحيى بها على مستوى الملك،بلا- فرق بين كون المحيى مسلما او كافرا،فاعتبار الاذن من جهه،و اعتبار الإسلام من جهه اخرى فى هذه العمليه انما هو فيما اذا كانت تلك العمليه بعد تشريع ملكيه الانفال للإمام(عليه السلام).

و على الجملة:فالأراضى الموات بما انها داخله فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام)بعد نزول آيه الانفال فالاحياء فيها انما يوجب علاقته المحيى بها على مستوى الحق اذا كان الاحياء باذن الامام(عليه السلام)و كان المحيى مسلما و الا فلا أثر له.

و أما القول الثانى-و هو عدم اعتبار الإسلام فى المحيى-فيمكن دعمه بوجهين:

الاول:بمجموعه من الروايات المتقدمه التى جاءت بهذا اللسان:

(ايما قوم أحيوا شيئا من الارض و عمروها فهم احق بها و هى لهم) فان مقتضى عمومها عدم الفرق بين كون المحيى مسلما أو كافرا.

و ما تقدم بنا-من ان هذه المجموعه انما هى ناظره الى تشريع سببيه الاحياء لعلاقته المحيى بالارض فحسب،و لا تنظر الى جهه اخرى نفيًا أو اثباتًا-فانه انما يتم بالاضافه الى اعتبار اذن الامام(عليه السلام) فى تأثير عمليه الاحياء و عدم اعتباره،لما عرفت من انها غير ناظره

الى ذلك اصلا، كما انها غير ناظره الى نفي بقيه الشرائط له.

و اما بالاضافه:الى اعتبار الإسلام فى المحيى فمقتضى عموم قوله(عليه السلام)(ايما قوم)عدم اعتباره، كما ان مقتضى اطلاق ذيلها عموم سببيه الاحياء يعنى -ان سببته لا تختص بفرد دون آخر-.

فالتتيجه:ان هذه المجموعه من الروايات تدل بعمومها على عدم اعتبار الإسلام فى المحيى، كما انها تدل باطلاقها على ان كل فرد من عمليه الاحياء فى الارض سبب لعلاقه المحيى بالارض.

هذا اضافة:الى ان عمليه الاحياء بوصف كونها مصدرا لحق الفرد فى الارض قد اعترف به العقلاء فى نظامهم المادى الاجتماعى. و أما العوامل و الاسباب الأخر الثانويه التى ولّدتها الظروف كالسيطره على على الارض بالقوه و العنف، او ما شاكل ذلك و ان كانت موجوده بين المجتمعات، الا ان العقلاء بوصف كونهم عقلاء لا يعترفون بتلك العوامل و الاسباب الثانويه، كما لا يعترف بها الإسلام نهائيا، فالمصدر الوحيد لعلاقه الفرد بالارض انما هو الاحياء.

و عليه فالروايات المزبوره ليست فى مقام التأسيس و التشريع للحكم الابتدائى فى الشرع، بل هى فى مقام امضاء ما هو ثابت لدى العقلاء -و هو سببيه الإحياء لحق الفرد فى الارض- و بما انه لا يعتبر فى المحيى كونه مسلما لدى العقلاء، فكذا لدى الشرع. هذا.

و لكن هذه المجموعه:معارضه بصحيحه الكابلى على اساس ان فى هذه الصحيحه قد قيد المحيى بكونه مسلما فى موردين، و عليه فلو كان الحكم ثابتا لطبيعى المحيى مطلقا و لو كان كافرا لكان التقييد المزبور لغوا فاذن تكون صحيحه الكابلى مقيده لتلك المجموعه فتصبح النتيجة فى صالح المشهور -و هو اعتبار الإسلام فى المحيى-.

الوجه الثاني: بمجموعه اخرى من الروايات: عمدتها روايتان:

احدهما: صحيحه محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الشراء من أرض اليهود و النصارى فقال: (ليس به بأس، قد ظهر رسول الله (صلى الله عليه و آله) على اهل خير، فخارجهم على ان يترك الارض فى ايديهم يعملونها و يعمرونها فلا أرى بها بأساً لو انك اشتريت منها شيئاً، و ايما قوم احيوا شيئاً من الارض و عملوها فهم احق بها و هى لهم) (١).

و ثانيها: صحيحه ابى بصير قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن شراء الارضين من اهل الذمه فقال: (لا بأس بان يشتريها منهم اذا عملوها و احيوها فهى لهم) الحديث (٢).

و هاتان الصحيحتان: و ان كانتا تدلان على ان الكافر يملك الارض بالاحياء الا انه لا يمكن الاخذ باطلاقهما حتى بعد التاريخ الزمنى لتشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام)، بل لا بد من حمله على ما قبل التاريخ المزبور، حيث انه لا مانع من الاخذ به قبل ذلك التاريخ، لما عرفت فى ضمن البحوث السالفه من ان الاحياء اذا كان متقدما زمنيا على التاريخ المذكور يمنح ملكيه الارض للمحيى و ان كان كافرا.

بيان ذلك:

اما الصحيحه الاولى: فجملة (الشراء من ارض اليهود و النصارى)

ص: ١٣٣

١- ١) الوسائل ج ١١ الباب ١٧ من أبواب جهاد العدو و ما يناسبه الحديث ٢.

٢- ٢) الوسائل ج ١٧ الباب ٤ من أبواب إحياء الموات الحديث ١.

لا تدل على ذلك، فان هذه الجملة ظاهره في ان الارض ملك لهما، و لعله كان بسبب قيامهما باحيائها قبل التشريع المذكور، او انها انتقلت اليهما ممن كان مالكا لها فلا تدل هذه الجملة على ان الارض ملك لهما عن اساس قيامهما باحيائها بعد التشريع المزبور، فاذا لا يمكن الاستدلال بهذه الجملة من الصحيحه.

و اما جملة (ايما قوم احيوا شيئا من الارض و عملوها فهم احق بها و هي لهم) و إن كانت كبرى كليه تنطبق على المقام و تدل على ان العمل في الارض مصدر لحصول الحق فيها من اى فرد كان الا انه لا بد من رفع اليد عن هذا العموم بقريته صحيحه الكابلي، و صحيحه مسمع بن عبد الملك المتقدمتين:

و اما صحيحه الكابلي: فعلى اساس ان فيها قد قيد المحيي بكونه من المسلمين في موردين، و هذا التقييد كما عرفت يدل على اختصاص حصول هذا الحق بما اذا كان المحيي مسلما لا مطلقا، و الا لكان التقييد لغوا.

و أما صحيحه مسمع: فقد صرح في تلك الصحيحه بحرمة التصرف في الارض التي هي داخله في نطاق ملكيه الامام (عليه السلام) لغير من شملتهم اخبار التحليل، و عليه فيما ان صغرى هذه الكبرى في مورد الصحيحه اى -صحيحه محمد بن مسلم -عمل اليهود في الارض و قيامهم باحيائها فلا بد من حمل اطلاق تلك الكبرى اى -اطلاقها الزمانى -على هذه الصغرى بما اذا تحققت قبل التاريخ الزمنى لتشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) بقريته هاتين الصحيحتين، و حمل اطلاقها العرضى -بعد التاريخ المزبور -على ما اذا كان المحيي مسلما و ملتزما خارجا باداء الخراج الى الامام (عليه السلام) او على خصوص مورد

اخبار التحليل.

و اما الصحيحه الثانيه:فقد ظهر مما ذكرناه حالها أيضا،فانها حيث كانت باطلاقها تشمل ما إذا كان قيام أهل الذمه بالاحياء و عملهم فى الارض قبل التاريخ المذكور و بعده فلا بد من حمل اطلاقها على ما اذا كان قيامهم به قبل ذلك التاريخ بقريته ما عرفت من الصحيحتين.

فالتتيجه فى نهايه الشوط.ان الاستدلال بهاتين الصحيحتين على هذا القول غير تام و لا يمكن دعمه بهما.

نتيجه هذا البحث عده خطوط

الاول:ان ما هو المشهور بين الاصحاب من اعتبار الإسلام فى

المحيى هو الصحيح،لا للإجماع المدعى فى المسأله،

فانه غير تام، بل لدلاله صحيحه الكابلى على ذلك.

الثانى:ان اعتبار الإسلام فى المحيى انما هو فى الاراضى الغربيه

التي تكون من الانفال،دون ما اذا لم تكن منها.

و من هنا قلنا ان من يقوم باحياء الارض قبل التاريخ الزمنى لنزول آيه الانفال ملكك الارض على اساسه و ان كان كافرا.

الثالث: فى مقتضى عموم المجموعه من الروايات

ان مقتضى عموم المجموعه من الروايات الداله على سببيه الاحياء لعلاقه المحيى بالارض و ان كان هو عدم الفرق بين كون المحيى مسلما او كافرا على ما عرفت الا ان صحيحه الكابلى تكون مخصصه لهذا العموم من هذه الناحيه بمقتضى مفهوم القيد.

الرابع:ان صحيحتى محمد بن مسلم و ابى بصير المتقدمين آنفا

و ان كان موردهما احياء الكافر الا انه لا يمكن الاخذ بظاهرهما

بقرينه صحيحه الكابلي و صحيحه مسمع على ما عرفت.

الخامس: ما عن جماعه لا يقوم على اساس صحيح

-من ان الكافر ليس أهلا- لأن يأذنه الامام(عليه السلام) في احياء الارض و عمارتها،و لو اذن في ذلك لم يملك- لا يقوم على اساس صحيح،اذ لا شبهه في اهليه الكافر لذلك، كما انه لا شبهه في ان الامام(عليه السلام) لو اذن الكافر فيه شخصا كان نافذا

النقطه السادسه

اشاره

ان عمليه الاحياء في الارض انما تكون سببا لصله المحيي بها
اذا لم تكن تلك الارض حريما لملك غيره كالدار،و البستان.
و القرية،و البلد،و المزارع،و ما شاكل ذلك.

و السبب فيه: ان مقدار الحريم متعلق لحق صاحبه،فلا- يحق لغيره ان يقوم باحيائه و عمارته،لأن فيه مزاحمه و تفويتا لحقه-و هو غير جائز جزما-من ناحيه،و لا يؤثر ذلك في حصول العلاقه له من ناحيه اخرى،كل ذلك بلا خلاف و لا اشكال بين الاصحاب قديما و حديثا.هذا من جانب.و من جانب اخر ان حريم كل شيء انما هو مقدار ما يتوقف عليه الانتفاع به و هو يختلف سعه و ضيقا باختلاف الاشياء.

حريم البئر المعطر

و هي البئر التي يستقى منها لشرب الإبل،فان حريمها اربعون ذراعا من تمام جوانبها،و البئر الناضح-و هي البئر التي يستقى

منها للزرع و غيره-فان حريمها ستون ذراعا من جميع اطرافها بلا خلاف معتد به بين الاصحاب فى هذا التحديد، بل يظهر عن جماعه دعوى الاجماع عليه.

و تدل على ذلك:معتبره السكونى عن ابى عبد الله(عليه السلام)(ان رسول الله(صلى الله عليه و آله)قال ما بين بئر المعطن الى بئر المعطن اربعون ذراعا،و ما بين بئر الناضح الى بئر الناضح ستون ذراعا،و ما بين العين الى العين يعنى القناه خمسمائه ذراع،و الطريق يتشاح عليه أهله فحده سبع اذرع (1).

و بهذهالمعتبره تقيد اطلاق صحيحه حماد بن عثمان قال:سمعت ابا عبد الله(عليه السلام)(يقول حريم البئر العاديه اربعون ذراعا حولها) و تحمل البئر فيها على البئر المعطن.

ثم انه لا اشكال فى عدم جواز حفر بئر اخرى فى هذه الحدود جزما اذا كان فيه ضرر.

و انما الكلام و الاشكال فى انه يجوز ان يقوم فرد باحياء تلك الحدود بان-يجعلها مزرعا او مشجرا او دورا او ما شاكل ذلك- او لا يجوز؟فيه و جهان:

ذكر صاحب الجواهر(قده)انه كما لا يجوز حفر بئر اخرى فى هذه الحدود،لا يجوز القيام بغيره كزرع او شجر أو نحو ذلك،و ان ظهر من بعض النصوص و الفتاوى خصوصا حفر بئر اخرى،اذ ان المتجه الا-عم،ضروره اشتراك الجميع فى الضرر على ذى البئر المزبوره.

و غير خفى:ان الارتكاز القطعى قائم لدى العرف بان التحديد

ص: ١٣٧

بالحدود المزبوره بين الآبار انما هو بملاك سد باب الضرر، فلا خصوصيه لحفر بئر اخرى فى تلك الحدود الا من باب انه من احد عوامل الضرر على البئر الاولى.

و من هنا لو كان فى التصرفات الاخرى فى الحدود المزبوره ضرر عليها لم تجز تلك التصرفات جزما رغم ان التقدير المزبور فى معتبره السكونى المتقدمه يكون بين البئرين، فان الارتكاز المذكور قرينه على انه لا خصوصيه للبئر، فالعبره انما هى بالضرر، سواء أ كان من ناحيه حفر البئر أم كان من ناحيه تصرف آخر.

و الاقتصار فى المعتبره على حفر البئر الأخرى خاصه انما هو بنكته ان فى حفرها ضررا على البئر الاولى غالبا و نوعا، دون غيرها من انواع التصرفات هذا ظاهر.

و انما الكلام فى موردين:

احدهما: فيما اذا افترضنا لزوم الضرر عليها من التصرف فى خارج تلك الحدود، سواء أ كان ذلك التصرف حفر بئر أم كان غيره و الآخر: فيما اذا افترضنا عدم لزومه من التصرف فى نفس تلك الحدود و ان كان ذلك التصرف حفر بئر.

أما الاول: فالظاهر انه لا اشكال فى عدم جواز هذا التصرف، فانه مضافا-الى قاعده نفي الضرر التى تحكم على جوازه و تنفيه- ما قد عرفت من ان الارتكاز القطعى لدى العرف شاهد على ان العبر انما هى بالضرر، و التحديد بالمسافه فى المعتبره و غيرها انما هو مبنى على الغالب.

و اما الثانى: فلا-يبعد القول بجوازه بل هو الظاهر حتى فيما اذا كان ذلك التصرف حفر بئر اخرى فى تلك المسافه، فان تمام الملاك لعدم الجواز انما هو لزوم الضرر، و اما اذا افترض عدمه فلا

مانع منه.

و بكلمه اخرى: ان المسافه المزبوره ليست متعلقه لحق صاحب البئر الا على اساس كون التصرف فيها موجبا للضرر عليه. و اما اذا افترضنا انه لا- يوجب ذلك فعندئذ لا- مانع من القيام بذلك التصرف و ان كان حفر بئر اخرى، لفرض اباحه الارض من هذه الناحيه، و عدم كون هذا التصرف موجبا للضرر و لا مزاحما لحق من حقوق الآخر من الناحيه الاخرى. و يؤكد استقرار السيره العقلانيه على ذلك.

فالتتيجه: ان العبره فى جواز القيام بالتصرفات المذكوره و عدم جوازه انما هى بلزوم الضرر و عدم لزومه، و التحديد المزبور- مضافا الى انه بالاضافه الى حفر بئر اخرى- مبنى على الغالب، لا انه تحديد حقيقى و فاصل واقعى لجواز التصرف فى خارج هذا الحد و ان كان موجبا للضرر، و عدم جوازه فيما دونه و ان لم يوجب الضرر هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان للبئر حريما آخر غير ما ذكرناه آنفا- و هو ما يتوقف عليه الانتفاع بها- كمقدار مكان النازح اذا كان الاستقاء منها باليد او الاناء، و مكان تردد البهيمة و الدولاب، و مجمع مائها للزرع أو نحوه، و مصب مائها، و مطرح طينها- و هو ما يخرج منها عند اصلاحها و تنقيتها- و الجامع ان كل ما يتوقف عليه الانتفاع بها فهو حريم لها، و لا يحق لأى واحد ان يقوم باحياء هذا المقدار و استثماره اصلا.

ص: ١٣٩

المشهور بين الاصحاب ان حريمها في الارض الرخوه الف ذراع، و في الارض الصلبيه خمسمائه ذراع.

و يظهر عن جماعه دعوى الاجماع على ذلك منهم شيخ الطائفه الشيخ الطوسى (قده) في الخلاف، و العلامه (ره) في التذكره، و المحقق (قده) في جامع المقاصد.

و استدل على ذلك بروايه عقبه بن خالد عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: (يكون بين البثرين اذا كانت ارضا صلبيه خمسمائه ذراع، و إن كانت ارضا رخوه فالف ذراع) (١).

لا يخفى ان الاستدلال بهذه الروايه ترتكز على اساس تماميه امرين:

احدهما: ان يكون المراد من البثرين العينين، و هذا غير بعيد بقريته عدم اعتبار هذه المسافه بين البثرين نسا و اتفاقا من ناحيه، و ورود خمسمائه ذراع بينهما في معتبره السكونى الآتية من ناحيه أخرى.

و ثانيهما: ان تكون تامه سندا، و هذا غير ثابت، لأن الروايه ضعيفه من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليها.

و دعوى -ان ضعفها منجبر بعمل الاصحاب على اساس انهم قد افتوا على طبق هذه الروايه و عملوا بها- خاطئه جدا، و ذلك لما ذكرناه غير مره من انه على تقدير احراز عمل الاصحاب بها و استنادهم

ص: ١٤٠

اليها في مقام الفتيا الا ان ذلك لا يوجب الوثوق و الاطمئنان النوعى بصدور الروايه عن المعصوم (عليه السلام) الذي هو الملاك في حججه خبر الواحد و شمول ادله اعتباره له.

فالتتيجه ان الروايه ساقطه فلا يمكن الاستدلال بها.

نعم قد ورد في معتبره السكونى المتقدمه: (و ما بين العين الى العين يعنى القناه خمسمائه ذراع) و عليه فلو كانت روايه عقبه بن خالد معتبره لكانت قرينه على التصرف في هذه المعتبره بحملها على الارض الصلبه حتى يتم القول بالتفصيل المزبور، و لكن بما انها غير معتبره فلا دليل على هذا القول، و مقتضى المعتبره عدم الفرق بين الارض الصلبه و الارض الرخوه.

و قد تحصل من ذلك: انه لا- دليل على القول المذكور غير ما يظهر عن جماعه من دعوى الاجماع، و من الواضح ان الاجماع الكاشف عن قول المعصوم (عليه السلام) في المسأله غير متحقق، لوجود المخالف فيها من ناحيه و احتمال ان روايه عقبه بن خالد هي مدرك الاجماع من ناحيه اخرى.

هذا اضافته الى ان الاجماع المنقول في نفسه لا دليل على اعتباره.

و في مقابل ذلك القول قول آخر و هو ان حدّ الفاصل بين العينين لا- يقدر بحد خاص، بل هو منوط بان لا يكون حفر القناه الثانيه موجبا للضرر على الاولى، و الا-لم يجز، سواء أ كان الحفر المزبور فيما دون المسافه المذكوره أم كان في خارج تلك المسافه، فاذا افترضنا ان حفرها لا يسبب ضررا على الاولى في أقلّ من تلك المسافه جاز و لا مانع منه اصلا.

و هذا القول: هو الصحيح.

و تدل على ذلك صحيحه محمد بن الحسن (الحسين) قال كتبت الى ابي محمد (عليه السلام) (رجل كانت له قناه في قريه، فأراد رجل ان يحفر قناه أخرى الى قريه له، كم يكون بينهما في البعد حتى لا تضر إحداهما بالآخرى في الارض اذا كانت صلبه، او رخوه، فوق (عليه السلام) على حسب أن لا تضر احدهما بالآخرى ان شاء الله) الحديث (١).

فانها واضحه الدلاله على ان العبره فى جواز حفر قناه اخرى جنب القناه الاولى، و عدم جوازه انما هى بلزوم الضرر، و عدم لزومه، فعلى الاول لا يجوز دون الثانى.

و تنسجم هذه الصحيحه: مع السيره القائمه بين العقلاء فى امثال تلك الموارد، حيث انها تقوم على أن العبره فى الجواز و عدمه انما هى بلزوم بالضرر و عدم لزومه. و من هنا لو قطعنا النظر عن النص فى المقام لكانت السيره المزبوره كافيه.

و على الجملة: فلا- شبهه فى انه يجوز للفرد ان يقوم بالعمل فى الارض الموات باحياء او حفر قناه او نحو ذلك، و لا- مانع منه اصلا، الا- اذا كان الحفر موجبا للضرر على القناه الاخرى، فعندئذ لا يجوز، سواء أ كان هناك نص خاص أم لم يكن، لكفايه السيره فى المسأله التى تقوم على وفق الارتكاز القطعى لدى العرف و العقلاء.

و على ضوء ذلك فما ورد فى النصوص- من التحديد بحد خاص كما فى معتبره السكونى المتقدمه و غيرها- مبنى على الغالب، باعتبار ان الضرر يندفع بهذا الحد من البعد بين القناتين غالبا و نوعا،

ص: ١٤٢

و ليس التحديد بذلك أمرا تعبديا.

و من هنا اذا افترضنا ان القناه الثانيه تضر بالاولى، رغم توفر هذا البعد الخاص بينهما لم يجر احداثها، كما انه اذا افترضنا ان احداث الثانيه لا يوجب ضررا على الاولى فى أقل من ذاك البعد جاز إحداثها. و لا مانع منه اصلا.

و تؤيد هذا القول: روايه عقبه بن خالد عن أبى عبد الله (عليه السلام) (فى رجل اتى جبلا فشق فيه قناه جرى ماؤها سنه، ثم ان رجلا- اتى ذلك الجبل فشق منه قناه اخرى، فذهبت الاخرى بماء قناه الاولى قال: فقال: يتقاسمان (يتقايسان) بحقائب البئر ليله ليله فينظر ايتها أضرت بصاحبها، فان رأيت الاخيره أضرت بالاولى فلتعور، و قضى رسول الله (صلى الله عليه و آله) بذلك قال: ان كانت الاولى اخذت ماء الاخيره لم يكن لصاحب الاخيره على الاولى سبيل) هكذا رواها الصدوق فى الفقيه (١).

و مثلها روايته الاخرى عن أبى عبد الله (عليه السلام) (فى رجل احتفر قناه و اتى لذلك سنه، ثم ان رجلا- احتفر الى جانبها قناه، ففضى ان يقاس الماء بحقائب البئر ليله هذه و ليله هذه، فان كانت الاخيره اخذت ماء الاولى عورت الاخيره، و ان كانت الاولى اخذت ماء الاخيره لم يكن لصاحب الاخيره على الاولى شىء) (٢) فانها واضحه الدلاله على ان الملاك فى الجواز و عدمه انما هو بلزوم الضرر و عدم لزومه لا بالمسافه المقدره بينهما و عدمها، الا ان الكلام فى سندها، و حيث

ص: ١٤٣

١- (١) الفقيه ج ٣ ص ٥٨ الحديث ٦٧.

٢- (٢) الوسائل ج ١٧ الباب ١٦ من ابواب احياء الموات الحديث ٣.

انهما ضعيفتان من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد بهما دليلا فى المسأله.

فالتتيجه فى نهايه المطاف: ان القول الثانى هو الصحيح.

و نسب اختيار هذا القول الى الاسكافى، و الشهيد الثانى فى المسالك، و العلامه فى المختلف.

هذا كله فيما اذا كان التصرف فى جنب القناه باحداث قناه اخرى.

و اما اذا كان التصرف فيه بشىء آخر كالزراع او الغرس او غير ذلك فهل يجوز اولاً؟ الظاهر بل المقطوع به ان حاله حال احداث القناه يعنى- ان جوازه و عدم جوازه يدوران مدار لزوم الضرر و عدم لزومه- فان كان موجبا للضرر على صاحب القناه لم يجز جزماً، و اما اذا لم يوجب الضرر عليه فلا مانع منه اصلاً و ان كان فيما دون الحدود المذكوره فى النصوص، لفرض ان الارض مباحه من هذه الناحيه أى- لا يكون لأحد حق فيها- و التصرف المزبور كما لا يوجب الضرر لا يوجب المزاحمه له فى الانتفاع بها أيضاً.

بل لو قلنا بعدم جواز احداث قناه اخرى فى تلك الحدود فايضا لا مانع من جواز غيرها من التصرفات فيها. اذا لم يكن فى تلك التصرفات ضرر و لا- مزاحمه، لأن عدم جواز احداثها فى الحدود المزبوره انما هو لأجل مزاحمه، لأن عدم جواز احداثها فى الحدود المزبوره انما هو لأجل النص، و لا نص فى غيرها، فاذن لا محاله يدور سائر التصرفات جوازا و منعا مدار الضرر و عدمه.

ثم انه لا فرق فى عدم جواز قيام فرد باحداث قناه اخرى اذا كان فيه ضرر على الاولى بين ان يكون احداثها فى الارض الموات او فى الارض المملوكه له، كما انه لا فرق بين ان يكون فى خارج

تلك الحدود، او فيما دونها، و ذلك لإطلاق النص من هذه الناحيه و قيام الارتكاز القطعى على ان التحديد فى النص مبنى على الغالب بدون فرق فيه بين الموات و العامره بشريا، و استقرار السيره العقلائيه على عدم الفرق، و كذا الحال فى حفر بئر اخرى اذا كان فيه ضرر على البئر الاولى.

و اما غيرهما: من التصرفات كالزراع او نحوه فيها اى- فى الارض المملوكه- فالظاهر انه لا مانع منها و ان كانت موجه للضرر.

نعم اذا كان التصرف فيها حادثا بعد احداث القناه او البئر و كان فيه ضرر عليها لم يجز لقاعده نفي الضرر.

ثم ان للقناه حريما آخر- و هو ما يتوقف عليه الانتفاع بها- كحواشيتها و اطرافها التى هى مجمع ترابها و طينها لدى تنقيتها و اصلاحها و طرقها و غير ذلك، و ليس لحريمها بهذا المعنى حد خاص فى الشرع، بل هو يختلف سعه و ضيقا باختلاف حاجه القنوات و العيون من ناحيه قله مائها و كثرته، و قله الافراد الذين ينتفعون بها، و كثرتهم و هكذا، فان الاختلاف فى كل ذلك يوجب الاختلاف فى حريمها سعه و ضيقا.

و ليس لأحد ان يقوم بالتصرف فى تلك الاطراف و الطرق بما يوجب مزاحمه المنتفعين بها، و ذلك لاستقرار السيره القطعيه من العقلاء على ذلك الممضاه لدى الشرع جزما.

حريم النهر

و هو مقدار ما يحتاج النهر اليه عاده من الاطراف و الحواشى

عند تنقيته و اصلاحه، و المجاز على حافتيه للمواظبه عليه، و لا فرق في ذلك بين كون النهر ملكا خاصا او عاما، و لا يجوز لأى فرد ان يقوم باحياء هذا المقدار، فانه يوجب المزاحمه.

و تقوم على ذلك: السيره المتقدمه، حيث لم يرد من الشرع تحديد له كى يكون هو المرجع فيه. نعم ورد في مرفوعه ابراهيم بن هاشم (حریم النهر حافته و ما يليها) (١) و هى ترجع الى ما ذكرناه على انها ساقطه من ناحيه السند.

حریم الدار

و هو ما يتوقف عليه الانتفاع بها كمطرح ترابها و سلوجها و رمادها و مسيل مائها، و طريق الدخول و الخروج من الجبهه التى يفتح الباب منها، و مكان الالات و الطين و الجص و الحديد اذا احتاج اليه لدى الحاجه الى البناء او الترميم. و اما الزائد على هذا المقدار فلا يكون حریم لها و لا يحق لأى احد أن يقوم بالتصرف فيه بما يزاحم صاحبها فى الاستفاده منها.

و من هذا القبيل حریم حائط البستان و ما شاكله.

و على الجملة فحریم هذه الاشياء لا يدخل تحت ضابطه كلى، و ليس منصوبا فى الشرع و محددا فيه، بل هو يختلف باختلاف ما يتوقف عليه الانتفاع بها.

ص: ١٤٦

و هو ما تكون القرية بحاجة ماسه اليه في حفظ مصالحها و مصالح اهله من مدفن موتاهم، و مرعى ماشيتهم و مراتبها، و ملعب الصبيان، و موارد احتطابهم التي جرت العاده بوصولهم اليها، و مجمع اهاليها لمصالحهم الاجتماعيه: الماديه و المعنويه، و مسيل مياثها، و الطرق المؤديه اليها و المسلوكة منها، و مجمع ترابها و كناستها، و مطرح سمادها و رمادها؛ و غير ذلك مما تحتاج القرية اليه، بحيث لو قام فرد بالتصرف فى الاشياء المزبوره و الاستيلاء عليها لكان مزاحما لأهالى تلك القرية، و موجبا لوقوعهم فى حرج و ضيق شديد.

ثم ان من الطبيعى ان حاجه القرية تختلف باختلافها سعه و ضيقا، و بكثره أهاليها و قلتهم، و بكثره مواشيتها و دوابها و قلتها، و باختلاف الازمنه، فيمكن ان تكون القرية فى السنين و القرون الماضيه كانت بحاجة الى موارد الاحتطاب و اما فى زماننا هذا فتستغنى عنها بقيام شىء آخر مقام الحطب، فعندئذ تخرج تلك الموارد عن كونها حريما للقرية بانتهاء الحاجه اليها و عليه فلا مانع من التصرف فيها.

فالتنتيجه: ان حريم القرية كحريم غيرها لا يدخل تحت ضابط كلى سعه و ضيقا، كما و كيفا، و لا يمكن تحديده بحدّ خاص بعد ما لم يكن منصوبا و محدّدا من قبل الشرع، بل هو تابع لحاجه القرية اليه فعلا فلا يكفى فى كون شىء حريما لها حاجتها اليه فى المستقبل او فى الزمن الماضى مع استغنائها عنه فعلا.

ان حريمها بقدر ما تحتاج المزرعه اليه-و هو ما يتوقف عليه الانتفاع بها-كمجتمع سمادها،و مسالك الدخول اليها و الخروج منها،و محل بيادرها و حظائرها،و مسيل مائها،و غير ذلك مما تحتاج المزرعه اليه فعلا.

و من الطبيعي ان ذلك أيضا لا يدخل تحت ضابط كلى كما و كيفا سعه و ضيقا،بل هو تابع لحاجه المزرعه و توقف الانتفاع بها عليه،و تعيين ذلك لا محاله بيد العرف و العقلاء بعد عدم ورود شىء فيه من قبل الشرع،و لا تجوز المزاحمه فيه.

و من ذلك يظهر حال حريم الاشجار المغروسه فى الارض الموات فانه بمقدار ما يتوقف عليه الانتفاع بها.و اما تحديده بمقدار بروز اغصانها او سرايه عروقتها فلا دليل عليه.

اما الاول:فلا-ن ما يتوقف عليه الانتفاع بها قد يكون ازيد منه،كما لعله الغالب،و لا سيما فى الاشجار المثمره،و قد يكون أقل منه،و قد يكون بمقداره.

و منه يظهر حال التحديد الثانى.و الحاصل بعد ما لم يكن دليل على التحديد المذكور فلا مناص من الالتزام بتحديدده بما عرفت من ناحيه السيره لدى العرف و العقلاء.

الاول: قد نسب الى الاصحاب ثبوت الحریم للأشياء المذكوره

اذا كان احداثها فى الارض الموات

و اما اذا كان فى الارض العامره المملوكه فلا حریم لها. هذا.

و حرى بنا: ان نقول: ان ما ذكرناه من الحریم لتلك الاشياء انما هو بمعنى ان الانتفاع بها يتوقف عليه و لا يمكن بدونه، و لا دليل على ثبوت الحریم لها باكثر من ذلك و من الطبيعى انه لا فرق فى ثبوت الحریم لها بهذا المعنى بين ان تكون تلك الاشياء فى الارض الموات او فى الارض العامره بشرى فان البنایات فى البلدان و ان كانت متلاصقه بعضها مع بعضها الآخر فى اكثر من جوانبها الا انه رغم ذلك كان لتلك البنایات حریم بالمعنى المزبور مع انها غالبا تبني و تحدث فى الارض الموات و لا يلزم ان يكون لها حریم من جميع جوانبها و اطرافها، لعدم الدليل على ذلك بل و لا مقتضى له لوضوح ان الانتفاع بالدار مثلا انما يتوقف على ان تكون لها مرافق و قد تكون تلك المرافق او اكثرها فى داخل الدار كما هو الحال فى البلدان غالبا، فعندئذ لا تحتاج هذه الدار الى وجود حریم لها غير مسلك الدخول فيها و الخروج و قد تقدم انه لم يرد تحديد خاص للحریم لدى الشرع بل هو تابع لحاجه الشىء فى الانتفاع به كما و كيفا و من الطبيعى انها تختلف باختلاف الامكنه و الازمنه فان حاجته اليه فى البلدان تختلف عن حاجته اليه فى القرى و الارياف.

نعم تفترق هذه الاشياء اذا كانت فى الارض الموات عما اذا كانت

فى الارض المعموره المملوكه فى نقطه واحده، وهى: انه لو قام احد ببناء دار-مثلا-فان كانت فى الارض الموات كان لها حرىم من بعض اطرافها بمقدار ما يتوقف عليه الانتفاع بها، و لا يجوز لغيره ان يقوم بالتصرف فىه اذا كان مزاحما له فى الانتفاع بها.

و اما اذا كانت تلك الدار متصله بالارض الموات ببعض اطرافها دون بعضها الآخر ففى مثل ذلك لا محاله يكون حرىمها من ذلك الطرف يعنى-الارض الموات-دون طرفها الآخر، ضروره ان حرىمها لا يكون فى ملك الآخر.

و اما اذا كانت متصله بملك غيره بجميع اطرافها فعندئذ لا حرىم لها غير مسلك الدخول فىها و الخروج، فان هذا المسلك اما ان لا يكون من الاول ملكا لغيره، او كان و لكن قد اذن له فى التصرف فىه بقيامه ببناء دار له، فحينئذ ليس له الرجوع عن اذنه لعموم التعليل الوارد فى روايه الرحى و هو قوله(عليه السلام)(و لا يضر اخاه المؤمن) فان رجوعه عن اذنه و المنع عنه ضرر عليه باعتبار ان حرىمها منحصر بهذا المسلك فحسب، و ليس لها حرىم من اطرافها الآخر، لفرض أنها ملك لآخر، و له التصرف فى ملكه بما شاء و اراد و ان فرض ان تصرفه فىه كان مانعا عن انتفاعه بها، و ليس له حق المنع منه، و لا سيره عقلائيه على ذلك.

و من ذلك يظهر: ان الحرىم الثابت لدى الشرع و العقلاء هو ما عرفناه كما و كيفا، و لا دليل على ازىد من ذلك.

و اما ما يظهر من كلمات الاصحاب كما فى الجواهر-من انه لا حرىم فى البلدان لأحد من اصحابها كما هو المشاهد فىها، و علل ذلك بامكان تساويهم فى الاحياء او نحوه-فلا يمكن الاخذ به،

لما عرفت من ثبوت الحریم فیها بالمقدار الذى يتوقف علیه الانتفاع بها، وقد تقدم انه لا- دليل على ثبوت الحریم للأشياء المزبوره باكثر من ذلك، على ان فرض تساوى اصحاب البلدان فى الاحياء فرض نادر، فان الغالب هو ان قيامهم باحيائها تدريجى زمنًا، لا دفعى كما هو الحال فى جميع البلدان الكبار.

الثانى: ان الحریم لا يدخل فى ملك احد

-مثلا- حریم الدار لا يدخل فى ملك صاحب الدار، و هكذا، و لا يكون متعلقا لحقه، لما عرفت فى ضمن البحوث السالفه من ان الملك او الحق فى الارض الموات لا- يحصل للفرد الا- على اساس قيامه باحيائها، و لا- يمكن حصوله بدون القيام بهذه العمليه، فان العمل هو المصدر الوحيد عند الشرع لاختصاص الفرد بها.

و لكن بالرغم من هذا لا- يجوز لغيره التصرف فيه بما يوجب مزاحمته. نعم فيما لا يكون التصرف فيه موجبا للمزاحمه فلا مانع منه. و من هنا قلنا انه ليس متعلقا لحقه أيضا و الا لم يجر التصرف فيه مطلقا، فعدم جواز التصرف فيه فى فرض المزاحمه انما هو من شئون تعلق حقه بذيه يعنى- لا- يجوز لأحد ان يزاحمه فى الانتفاع به- و بما ان تصرفه فى حریمه مزاحمه له فى الانتفاع به فلاجل ذلك انه غير جائز، لا من جهه انه متعلق لحقه بنفسه.

الثالث: ان الارض الموات، و رءوس الجبال، و بطون الوديه

اذا لم تكن حریمًا لشيء من الاشياء التى مرّت بنا جاز التصرف

فيها باحياء او نحوه،

و لا- مانع منه من هذه الناحيه، و لا- يحق لأى فرد ان يمنع غيره عن ذلك، فان نسبه الجميع اليها على حد سواء، حيث ان المبرر الوحيد لعلاقه الفرد بها انما هو العمل

و بذل الجهد فى سبيل بثّ الحياه فيها.و لا اثر للاستيلاء و السيطرة عليها بالقوه و التحكم بدون ذلك،فان الإسلام لا يعترف بالعلاقه بها الا على اساس العمل.

و من ذلك يظهر انه لا يحق لأى فرد ان يقوم يبيعها،و لا اجارتها،و لا تقسيمها بينه و بين غيره،لأن كل ذلك يتوقف على الملك او الحق،و الفرض عدمه.

و على ضوء هذا:فقد تبين حال الاراضى الموات المنسوبه الى طواف خاصه من العرب أو العجم من ناحيه ان تلك الاراضى كانت مجاوره لأملاك هؤلاء الطوائف و بيوتهم من دون علاقتهم بها من ناحيه الاحياء و العماره،و من دون كونها حريما لإملاكهم،فان تلك الاراضى ظلت فى ملك الامام(عليه السلام)،و ليس لهؤلاء حق المنع من التصرف فيها و القيام باحيائها،و لا مطالبه الاجره بازاء ذلك لما عرفنا من ان الإسلام لا يعترف بالاختصاص بها على اثر الاستيلاء و السيطرة عليها بالقوه بدون العمل.

الرابع:فى حدّ الطريق:العام فى الارض الموات هل هو

اشاره

خمسه اذرع او سبعه؟

فيه قولان:

احدهما:ان حدّه فى الموات خمسه اذرع،و هو ظاهر المحقق فى الشرائع،و حكى عن فخر المحققين نسبته الى كثير من الاصحاب و عن بعض آخر نسبته الى الاكثر.

و تدل على ذلك معتبره البقباق عن أبى عبد الله(عليه السلام)قال؛(اذا تشاح قوم فى طريق فقال:بعضهم سبع أذرع،و قال:بعضهم الآخر اربع اذرع،فقال أبو عبد الله(عليه السلام)بل خمس اذرع) (1)

ص: ١٥٢

فانها تدل على ان حدّ الطريق الذي يتشاح فيه قوم خمس اذرع

و الاخر: ان حدّه فى الموات سبعة اذرع، و نسب هذا القول الى الشيخ، و القاضى، و الحلبي، و الفاضل فى جملة من كتبه، و ولده، و الشهيدان، و المحقق الكركي (قد هم).

و تدل على ذلك: معتبره السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) ان رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال: (ما بين البئر المعطن الى ان قال:

و الطريق يتشاح عليه أهله فحدّه سبع اذرع) (١).

فاذن تقع المعارضه بين هذه المعبره و المعبره المتقدمه باعتبار ان فيها قد حدّد الطريق المزبور بخمسه اذرع، و فى تلك المعبره قد حدّد بسبعة، فالمعارضه بين المدلول المطابقى لكل واحده منهما، و المدلول الالتزامى للأخرى، فان المعبره الأولى تدل بالمطابقه على ان حدّه خمس اذرع، و بالالتزام على ان حده ليس سبعة اذرع.

و المعبره الثانيه تدل بالمطابقه على ان حدّه سبعة اذرع، و بالالتزام على ان حدّه ليس خمس اذرع بشرط لا. هذا.

و لكن مرد المعارضه: بينهما لدى الارتكاز العرفى الى المعارضه فى المقدار الزائد على الخمسه. و اما فيها فهما متفقتان، غايه الامر ان معتبره السكونى تدل على اعتبارها فى ضمن السبعة، و المعبره الاخرى تدل على اعتبارها بشرط لا.

فالتتيجه هي: ان خمس اذرع لا بد منها على كل تقدير، و انما النزاع بينهما فى المقدار الزائد عليها، فان احدهما تثبتته، و الاخرى تنفيه، و بما انه لا- يتوفر الترجيح لإحدهما على الاخرى لتعالج به مشكله التعارض بينهما فتسقطان معا عن الاعتبار فى مورد المعارضه

ص: ١٥٣

فاذن المرجع فيه هو عموم ما دل على جواز التصرف فى الارض الموات باحياء و عماره. و نتيجته ذلك هى صحه القول الأول دون القول الثانى.

و بكلمه اخرى: قد ظهر مما قدمناه ان حدّ الطريق العام المبتكر فى الارض الموات بكلا جانبيه او احدهما خمسه اذرع، فلا يجوز لأى واحد ان يقوم باحياء منه الموجب لنقصه عن الحدّ المزبور، فلو قام بذلك لزم عليه هدمه.

و قد تحصل من ذلك: ان الطريق العام لا- يمكن ان يكون حدّه أقلّ من خمسه اذرع، و اما اذا كان ازيد من ذلك فهل يجوز التصرف فى الزائد باحياء او نحوه؟ ففيه تفصيل، فان كان الزائد موردا لحاجه الماره من ناحيه كثرتها او كثره وسائلها النقليه لم يجز احيائه على اساس انه يوجب مزاحمتها، و لا سيما فى مثل زماننا هذا فان الوسائل النقليه فى هذا العصر بما انها تختلف عن الوسائل النقليه فى العصور المتقدمه فبطبيعته الحال تكون بحاجه الى طريق اوسع بكثير من الحد المزبور، و لا سيما اذا كان الطريق مزدحما بالماره بالوسائل المزبوره.

و قد قام على عدم جواز التصرف فى الزائد عن الحد المذكور بناء قطعى من العقلاء، و من الطبيعى ان هذا البناء يكون قرينه على ان التحديد فى المعتبرتين المتقدمتين مبنى على الغالب، و لا موضوعيه له، و المناط انما هو بطبيعته حاجه الماره كما و كيفا.

و لا يمكن ان يكون هذا التحديد فيهما ردعا للبناء المزبور، بدهاه انه لا يمكن للشارع ان يجوّز ما ربما يوجب اختلال النظام.

بل للشارع المنع عن هذا التصرف و وضع حد لذلك، كما ان فى

عصر الغيبة للحاكم الشرعى ان يمنع عنه، لئلا يلزم الهرج و المرج و اختلال النظام.

و عليه فلا معارضه بينهما، لما عرفنا من ان المعارضه بينهما لو كانت فانما هى فى اعتبار الزائد على الخمسه و عدم اعتباره، و بعد ما ذكرناه من ان التحديد بها لما كان مبنيًا على الغالب بالاضافه الى الزيادة فلا تدل روايتها على اعتبارها بشرط لا، لكى تنافى روايه السبعه و كذا الحال فى تلك الروايه، فانه لا بد من رفع اليد عن ظهور التحديد فيها فى الموضوعيه بالاضافه الى طرفى القله و الكثره معا.

اما بالاضافه الى طرف القله فبقريه روايه الخمسه، فانها تدل على كفايتها فى فرض عدم الحاجه الى الازيد منها، كما انها تدل على موضوعيتها بالاضافه الى الاقل من ذلك المقدار، لعدم قرينه على رفع اليد عن ظهورها فى ذلك. كما كانت متوفره بالاضافه الى الزيادة- و هى بناء العقلاء-.

و اما بالاضافه: الى طرف الكثره فلما مر بنا الان.

و اما موثقه أبى العباس البقباق عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال:

قلت له (الطريق الواسع هل يؤخذ منه شىء اذا لم يضر بالطريق قال لا) (1) فالظاهر ان المراد منه الطريق المسبل، و ذلك لأمرين:

احدها: ان السير القطيعه قد اسنقرت على جواز التصرف فى الطريق المبتكر فى الارض الموات و الاخذ منه اذا لم يكن مزاحما للماره من ناحيه، و غير موجب لنقصه عن خمسه اذرع من ناحيه اخرى، اذ لا مقتضى للمنع فى هذا الفرض اصلا، لأن الارض

ص: ١٥٥

١- ١) الوسائل ج ١٣ الباب ٢٧ من ابواب عقد البيع و شروطه الحديث ١.

مباحه، و الزائد غير مورد للحاجه. و هذه السيره تصلح ان تكون قرينه على حمل الطريق فى الموثقه على المسبل.

و الآخر: ان حمل الطريق الواسع فى الموثقه على ان يكون حدّه خمسہ اذرع دون الازيد بحاجه الى قرينه على اساس ان هذا الحمل على خلاف المتفاهم العرفى، و بما انه لا قرينه على ذلك فلا يمكن حمله عليه.

فالتتيجه: ان المراد منه الطريق المسبل.

ثم ان الطريق العام: اذا كان بين بلدين او اكثر فهو بحاجه الى توسع اكثر من الحد المنصوص فيه بكثير، و لا سيما بين البلدان الكبيره المزدهمه بالجمعيه. و اما اذا كان بين قريتين او اكثر فهو ليس بحاجه الى توسع اكثر منه غالبا.

و تؤكد ما ذكرناه: -من انه لا موضوعيه للحد المذكور للطريق العام فى الروايتين المتقدمتين- جمله من كلمات الاصحاب:

منها: ما عن المحقق فى جامع المقاصد: انه يمكن تنزيل المعيره المتقدمه على ما اذا لم تدع الحاجه الى ازيد من الخمس).

و منها ما عن الشهيد الثانى فى المسالك: انه يمكن حمل اختلاف الروايات على اختلاف الطرق، فان منها ما يكفى فيه الخمس كطرق الاملاك و التى لا تمر عليها القوافل و نحوها غالبا.

و منها ما يحتاج الى السبع، و قد يحتاج بعضها الى الازيد من السبع كالطرق التى تمرّ عليها الحاج بالكنايس و نحوها، فيجب مراعاة قدر الحاجه بالنسبه الى الزائد على المقدار و منها غيرهما هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: هل يجوز نقصه عن خمسہ اذرع فى فرض عدم حاجه الماره الى هذا المقدار؟ الظاهر عدم الجواز كما عرفت

و ذلك لأن الظاهر من التحديد بالخمسه عرفا فى المعتمبره هو الموضوعيه فرفع اليد عن هذا الظهور بحاجه الى قرينه و لا قرينه فى البين الا بالاضافه الى الزائد عن هذا الحد دون الناقص.

هل يجوز تغيير الطريق العام؟

فيه تفصيل فان كان موجبا لمزاحمه المارّه لم يجوز قطعاً. و اما اذا لم يوجب المزاحمه فالظاهر انه لا مانع منه اصلاً.

و النكته فى ذلك انه لا- دليل على عدم الجواز، اما الشرع فانه لم يرد فيه ما يدل عليه، و اما السيره العقلائيه فهى انما تقوم على عدم جواز ايجاد المزاحم للماره، و الفرض عدم المزاحمه فاذن لا سيره أيضاً

ان شئت قلت: ان الطريق العام المبتكر فى الارض الموات لا- يخضع لمبدأ الحق الخاص او العام، و انما الثابت هو عدم جواز مزاحمه الماره فيه، فمعنى كونه متعلقاً لحقها انما هو بهذا المعنى و عليه فاذا افترضنا ان تغييره و تبديله الى موضع اخر ليست مزاحمه لها فلا مانع منه على اساس انه ليس فيه تفويت لحقها.

و من ذلك يظهر: انه اذا انقطعت المارّه عنه و ترك، اما لوجود مانع، او لعدم الحاجه اليه زال حكمه بزوال موضوعه، و عندئذ فلا مانع من القيام باحيائه و عمارته. و كونه متعلقاً لحق الماره انما هو فى فرض وجودها و عبورها عنه، و اما بعد فرض انقطاعها عنه فلا حق لها فيه اصلاً، ليكون مانعاً عن ذلك.

الطريق العام المسبل

إذا جعل الشخص أرضه شارعاً عاماً بأن يسبّلها تسبيلاً دائماً لم يجز التصرف فيها بأحياء أو نحوه وإن لم يكن مزاحماً للمارّة على أساس أنه وقف، ومن الطبيعي أنه لا يجوز التصرف في الوقف بما ينافي جهته، ولا فرق في ذلك بين أن يكون حدّه خمساً أذرعاً أو أكثر أو أقلّ، وسواء أكان الزائد على الخمس مورداً لحاجه المارّة أم لم يكن، بداهة أنه يتبع جعله كما وكيفاً سعه وضيقتاً، فلا يحق لأى واحد التصرف فيه بما ينافي جهه جعله.

بقى هنا نوع ثالث: من الطريق العام—و هو الواقع بين

الأراضي العامه للناس

—، كما إذا افترض وجود قطعه من الأرض الموات بين هذه الأراضي وتلك القطعه قد أصبحت طريقاً عاماً من جهه استطرار الناس منها، فإنه ليس لهذا الطريق حدّ خاص سعه وضيقتاً، لأنه كان على ما هو عليه من السعه فلا يجب على الملاك توسيعه إن كان أقلّ من خمس أذرع وإن فرض أنه أصبح ضيقاً على المارّة.

نعم إن كان زائداً عن الخمس ولم يكن الزائد مورداً للحاجه جاز التصرف في الزائد بأحياء أو نحوه.

نتيجة هذا البحث عده خطوط

الأول: إن حدّ الطريق العام المبتكر في الأرض الموات شرعاً خمس أذرع لا أقلّ منها،

فلا يجوز التصرف فيه بما يوجب نقصه عن هذا المقدار. واما بالاضافه الى الزيادة عنها فقد مر بنا عدم حد له، بل هو يتبع من هذه الناحية مقدار حاجه الماره فى السعه و الضيق.

الثانى: ان هذا الطريق اذا كان زائدا عن المقدار المحدد من

قبل الشرع جاز التصرف فى الزائد اذا لم يكن موردا لحاجه المارّه.

و اما اذا كان موردا لها فلا يجوز:

الثالث، انه لا مانع من تغيير هذا الطريق و تبديله اذا لم تكن

فيه مزاحمه للماره،

و الا لم يجز.

الرابع: ان الطريق المسبل تابع لكيفيه الجعل و التسييل

فلا يجوز التصرف فيه بما ينافى جهه جعله.

النقطه السابعه

اشاره

لا يحصل للمحيى ملك او حق على اساس قيامه بالاحياء اذا

كانت الارض محجره من قبل غيره،

فانه يحصل له حق فيها على اساس قيامه بتحجيرها، فلا يجوز لغيره ان يقوم باحيائها و عمارتها فانه يوجب تفويت حقه، فما دام لم يسقط حقه عنها فلا- يوجب الاحياء علاقه المحيى بالارض، و نقصد بحق المحجر اولويه تصرفه فيها- باحياء و عماره- من غيره هذا لا كلام فيه. و انما الكلام فى دليل ذلك.

الموجود فى بعض كلمات الاصحاب ان عمدته الدليل عليه الاجماع و التسالم.

و عن العلامه فى التذكره، و الشهيد الثانى (قده) فى المسالك ان التحجير شروع فى الاحياء، فاذا افاد الاحياء الملك افاد التحجير الذى هو شروع فيه الاولويه لا محاله.

و قد يستدل على ذلك بالروايه الداله على ان من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له. و غير خفى: ان كلا منها لا يصلح ان يكون دليلا.

اما الاجماع: فهو غير متحقق لوجود المخالف فى المسأله و على تقدير تسليم تحققه فهو اجماع منقول و قد حقق فى الاصول انه لا دليل على اعتباره.

و اما ما عن العلامه و الشهيد الثانى (قدهما) من الملازمه بين كون الاحياء مفيدا للملك و كون التحجير مفيدا للأولويه فلا دليل عليه اصلا الا ان يكون نظرها الى ان بناء العقلاء قائم على ذلك و هو غير بعيد، كما سوف نشير اليه.

و اما الروايه فلم نعثر عليها من طرق الخاصه، و انما هى مرويه من طرق العامه، و عليه فلا- اثر لها اصلا. على انها لو ثبتت لكان حالها حال روايات الاحياء الظاهره فى افاده الملك، و هى مقطوع البطلان على أساس ان التحجير لدى الاصحاب لا يفيد الملك جزما.

فالصحيح فى المسأله ان يقال: ان الدليل على كون عمليه التحجير تمنح حق الاولويه لمن يقوم بها انما هو سيره العقلاء و حيث لم يرد دع عنها من قبل الشرع فهى على اساس ذلك لا محاله تكشف عن امضاء الشارع لها، فيكون دليلا فى المسأله.

ثم ان المتيقن: من تلك السيره انما هو فيما اذا اراد المحجر

القيام بعملية الاحياء، وهذا يعنى-ان التحجير لدى العرف و العقلاء انما يمنح حق الاولويه للمحجر على اساس انه شروع فى عمله الاحياء و ابتداء لها-.

و اما اذا كان قاصدا به السيطرة على مساحه كبيره من الارض و الاستيلاء عليها-من دون ان يكون بصدد احيائها و استثمارها و الاستفادة من ثروتها-فالظاهر بل المقطوع به انه لا اثر لتحجير هذا نهائيا، حيث لم يحرز جريان السيره من العقلاء على انه مفيد لحق الاولويه مطلقا حتى فى هذا الفرض، بل لا يبعد دعوى قيام السيره منهم على عدم ترتيب اثر عليه على اساس انهم يرون ان ذلك يضرّ بالعداله الاجتماعيه، و يوجب الضيق على الاخرين و تفويت حقوقهم.

و من هنا يعتبر فى كون عملية التحجير مفيده لحق الاولويه تمكن المحجر من القيام بالاحياء و العماره و الا لم تكن مفيده له، و اما اذا كان متمكنا من القيام به ثم زال عنه التمكّن فان كان موقتا لم يزل حقه عنها و الا زال و جاز للاخر ان يقوم باحيائها، كما ان الامر كذلك اذا امتنع من القيام بعملية الاحياء و الاستثمار.

و النكته فى كل ذلك: ما اشرنا اليه آنفا من ان سيره العقلاء انما قامت على كون عملية التحجير مفيده للحق اذا كان المحجر قاصدا به الشروع فى عملية الاحياء، فلا تكون عملية التحجير لدى العرف و العقلاء و كذا لدى الشرع مفيده للحق فى مقابل عملية الاحياء.

ثم انه اذا انمحت آثار التحجير نهائيا سقط حق المحجر، سواء أ كان محو آثاره من ناحيه اهماله و تسامحه أم كان من ناحيه سبب خارجي، كما اذا ازلها عاصف او غيره. اما سقوط حقه على الاول فواضح. و اما على الثانى فلان حقه متقوم بالآثار التى هى

علامه للتحجير لدى العرف و العقلاء،فاذا زالت تلك الآثار زال حقه بزوال موضوعه و ان فرض انه كان بسبب خارجى.هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى اذا ترك المحجّر الاحياء مده من الزمن - و ان كان غرضه من القيام به هو الشروع فى الاحياء،لا مجرد دخول الارض تحت سيطرته و استيلائه-فعندئذ هل يسقط حقه؟ فيه وجهان:

المعروف و المشهور:انه لا- يسقط،و هو الظاهر،و ذلك لعدم الموجب لسقوطه،فان الفصل الزمانى بينه و بين الاحياء لا يكون موجبا لذلك،بل مقتضى الاستصحاب بقاءه و عدم سقوطه.

نعم بما ان تعطيل الارض على خلاف المصلحه العامه للامه فمن بيده الامر اجباره على القيام بالاحياء،فان امتنع سقط حقه نهائيا.

قد يقال:كما قيل:ان مقتضى مجموعه من الروايات سقوط حقه اذا عطل الارض ثلاث سنين متواليه من دون عله.

منها:روايه يونس:عن العبد الصالح(عليه السلام)قال:قال:

ان الارض لله تعالى جعلها وقفا على عباده،فمن عطل ارضا ثلاث سنين متواليه لغير ما عله اخذت من يده،و دفعت الى غيره،و من ترك مطالبه حق له عشر سنين فلا حق له (١).

و منها:روايته الاخرى عن رجل عن أبى عبد الله(عليه السلام)قال:

من أخذت منه أرض ثم مكث ثلاث سنين لا يطلبها لم يحل له بعد ثلاث سنين ان يطلبها (٢).

و يردّه:انه لا يمكن الاستدلال بهاتين الروايتين على الحكم المذكور باعتبار انهما ضعيفتان سندا فلا يمكن الاعتماد عليهما

ص:١٦٢

١-١) الوسائل ج ١٧ الباب ١٧ من ابواب احياء الموات الحديث ١.

٢-٢) الوسائل ج ١٧ الباب ١٧ من ابواب احياء الموات الحديث ٢.

اصلا،فاذن لا دليل على التحديد المزبور،و العبره انما هي بما ذكرناه.

نعم اذا ترك المحجّر القيام بالاحياء و العماره استنادا الى عذر لديه كعدم توفر المواد للإحياء او نحو ذلك لم يسقط حقه ما دام العذر باقيا،الا اذا طال عذره بحيث يعدّ ذلك لدى العرف تعطّيلا للأرض رغم حاجه الاخرين اليها،فعدنئذ يتدخل من بيده الامر فيأذن لغيره بالقيام باحيائها مع مراعاة حقه اى-حق المحجّر-.

بقى الكلام:فيما يتحقق به التحجير،الظاهر انه يتحقق بكل ما يدل على انه اراد به الشروع فى احياء الارض بزرع،او عماره او غرس اشجار،او ما شاكل ذلك كحفر الاساس لبناء دار-مثلا- او حفر قناه فى الارض الموات،فانه تحجير بالاضافه اليها التى تسقى بمائها،او حفر بئر من آبار القناه المدارسه المهجوره،فانه تحجير بالاضافه الى بقيه آبار تلك القناه،بل لا يبعد كونه تحجيرا بالاضافه الى الارض التى تسقى من مائها.

فالنتيجه:ان التحجير مفهوم عرفى و ليس له حد خاص لدى الشرع،فالمرجع فى تحققه هو العرف.

نتيجه هذا البحث ثلاث نقاط

الاولى:ان الدليل على كون عمليه التحجير سببا لحق الاولويه

انما هو بناء العقلاء،

و اما غيره من الوجوه التى تقدمت فقد عرفنا عدم تماميه شىء منها.

الثانيه:ان سببه التحجير لحق الاولويه انما هي بوصف كونه شروعا فى عمليه الاحياء و العمران،

ص:١٤٣

و بدايه لهذه العمليه، لا بوصف كونه عمليه مستقلة منفصله عنها.

الثالثه: ان الحق الحاصل من عمليه التحجير ينقطع نهائيا بزوال

آثاره و علائمه و لو بسبب خارجي.

نعم لو أضر الأحياء و أهمل في أمره رغم بقاء آثاره فحفه و ان لم يسقط الا ان من بيده الأمر يجبره على ذلك، فان امتنع سقط حقه.

النقطه الثامنه هل يعتبر في تأثير الأحياء أن لا تكون الأرض موطناً للعباده من قبل الشرع كعرفه و منى و المشعر

ان عمليه الأحياء بوصف كونها سبباً لاختصاص المحيي بالأرض على مستوى الحق او الملك على الخلاف المتقدم انما هي فيما اذا لم تجعل الأرض من قبل الشرع موطناً للعباده و مشعراً لها كعرفه، و المنى، و المشعر، و غيرها من الأماكن المقدسه و المواضع المشرفه التي جعلها الله تعالى مناسكاً للعباده، و انها في الحقيقه ليست من الموات الذي هو بمعنى المعطل عن الانتفاع.

و قد استدلل على ذلك: في الجواهر بتعلق حقوق المسلمين بها، بل قال: هي اعظم من الوقف الذي يتعلق به حق الموقوف عليهم بجران الصيغه من الواقف على اساس ان الشرع هو الذي جعلها موطناً للعباده خاصه من دون اجراء صيغه عليها. و منها ما جعله الله تعالى مسجداً كمسجد الحرام و مسجد الكوفه. و من المعلوم انه كما لا يجوز التصرف في الوقف باحياء و عماره، كذلك لا يجوز التصرف في تلك المواطن المقدسه باحياء و نحوه، فانه مناف للجعل المزبور من رب الجليل، و تفويت للمصلحه العامه فيه.

ص: ١٦٤

و لا- فرق فى ذلك: بين ان يكون التصرف فى تمام اجزائها او فى بعضها، و بين ان يكون مزاحما للمتعبدين فيها و ان لا يكون مزاحما لهم، بل فى الجواهر جعل جواز التصرف-حتى فيما لا يوجب المزاحمه و الضيق-منافيا للضرورى من للشرع. هذا.

و لكن المحقق فى الشرائع قال: اما لو عمّر فيها ما لا يضر و لا يؤدى الى ضيقها عما يحتاج اليه المتعبدون كاليسير لم يمنع منه، و وافقه عليه بعض من تأخر عنه.

و الصحيح ما افاده المحقق (قده).

و الوجه فيه: انه لا- يقاس تلك الاماكن المشرفه بالوقف كالمسجد و المدرسه و ما شاكل ذلك، فان الوقوف حسب ما يوقفها اهلها فلا يجوز التصرف فيها بما ينافى وجه وقفها. و اما هذه الاماكن المحترمه فليست بوقف شرعا، و لذا لا تترتب عليها احكام الوقف، و مجرد ان الله تعالى جعلها مشعرا للعباده و موطنها لها فى وقت خاص من ايام السنه لا- يوجب كونها وقفا بالمعنى المعهود، و ليس لنا دليل آخر يدل على انها وقف.

و عليه فلا مانع من التصرف فيها بما لا يوجب المزاحمه و الضيق على المتعبدين، كما اذا كان فى غير اوقات النسك، فان كونها متعلقه لحقوق المسلمين معناه انه لا- تجوز مزاحمتهم فى اوقات قيامهم بالنسك و الاعمال فيها، و اما فى غير تلك الاوقات فلا مقتضى لعدم جوازه.

و من هنا يظهر انه لا- مانع من الزرع الفصلى فيها يعنى- فى غير فصل النسك و الاعمال-على اساس انه لا يوجب المزاحمه، بل لا- مانع من تأسيس عمارات و بيوت سكن فيها التى تؤجر فى تلك الاوقات من الناسكين و المتعبدين نظرا الى انها لم تكن مزاحمه لهم.

فالتتيجه فى نهايه الشوط: ان المقدار الثابت انما هو عدم جواز التصرف فيها بما يوجب المزاحمه فى اوقات النسك و العبادات و
اما اذا لم يكن مزاحما فلا دليل على عدم جوازه اصلا، بل لا شبهه فى انه يوجب علاقه المتصرف بها.

النقطه التاسعه ان تأثير الأحياء إنما هو فيما إذا لم تكن الأرض مما أقطعه الإمام ع

ان عمليه الاحياء:- بوصف كونها سببا لصله المحيى برقبه الارض على مستوى الملك او الحق على الخلاف المتقدم- انما هى
فيما اذا لم تكن رقبه الارض مما اقطعه الامام (عليه السلام) و الا فلا اثر للإحياء اصلا، فان الامام (عليه السلام) اذا اعطى قطعه من
الارض الموات لشخص فهى تصبح ملكا له، حيث ان للإمام (عليه السلام) ذلك من جهتين.

احدهما: من جهه ولايته (عليه السلام) العامه.

و ثانيتهما: ان الارض الموات بما انها داخله فى ملكه (عليه السلام) كما عرفت فله اختصاص فرد او طائفه بقطعه منها على مستوى
الحق او الملك، فان كل ذلك بيده (عليه السلام) و تحت اختياره. و من الطبيعى انه لا- يجوز تصرف غيره فيها بعد هذا
الاختصاص، لأنه تصرف فى ملك غيره او فيما له حق فيه.

و قد روى ان النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) اقطع- الدور- لعبد الله ابن مسعود- و هى اسم موضع بالمدينه-، و اقطع و ابل بن
حجر- ارضا بحضرموت-، و اقطع الزبير- عدو فرسه- و اقطع بلال بن الحارث- العقيق-.

و كيف كان فلا شبهه فى ان للنبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) ذلك، و كذا

للأئمة الاطهار(عليه السلام)،و ان ما اقطعه فهو خاص لمن قطع له،الا- ان الكلام انما هو فى اثبات ذلك صغويا و هو لا يمكن،حيث لم يقم لنا دليل معتبر على ذلك،لا فى الموارد المذكوره،ولا فى غيرها.

فالتتيجه:ان المسأله و ان كانت ثابتة كبرويا الا انه لا طريق لنا الى احراز صغرى لها فى شىء من الموارد.و عليه فلا نتيجته عمليه لهذه المسأله خارجا.

النقطه العاشره

هل يعتبر فى سببيه الاحياء لصله المحيى بالارض قصدها،

غايه الامر ان كانت الصله على مستوى الملك اعتبر قصد حصول الملك و ان كانت على مستوى الحق اعتبر قصد حصول الحق؟فيه وجهان:

بل قولان:

و عن الشهيد(قده)فى الدروس اختيار القول الاول.

و لكن الظاهر هو القول الثانى.

و السبب فيه:انه لا دليل على اعتبار قصد التملك زائدا على قصد الاحياء.

اما الروايات:فلا يكون فى شىء منها تعرض لهذه الجبهه اصلا فانها فى مقام بيان سببيه الاحياء لعلاقه المحيى بالارض،و المتفاهم منها لدى العرف كفايه قصد الاحياء بوصف كونه سببا لها بلا حاجه الى قصد حصول الملك به او الحق

و اما سيره العقلاء:فلا تدل على اعتبار ذلك بوجه،ضروره انها انما قامت على ان عمليه الاحياء سبب لعلاقه المحيى بالارض،

ص:١٦٧

و لازم ذلك انه لا يعتبر فى سببها سوى قصد المحيى هذه العمليه.

و لكن يمكن ان يقال: ان قصد عمليه الاحياء يعنى عن قصد تلك العلاقه، حيث ان قصدها يلزم ذلك القصد و لو ارتكازا فلا ينفك احدهما عن الآخر.

و بكلمه اخرى: ان اعتبار قصد المذكور لا- يلزم ان يكون تفصيليا، بل يكفى كونه اجماليا و ارتكازيا كالنيه المعتره فى صحه العبادات، و هذا القصد الإجمالى موجود على اساس انه لازم لقصد الاحياء اجمالا و لا ينفك عنه، فان قيام الفرد بعمليه الاحياء ان كان لنفسه فهو بطبيعته الحال قاصدان ما احياه له و لو ارتكازا، و ان كان لغيره كما اذا كان اجيرا من قبله فهو لا محاله قاصد ان ما احياه لغيره و ان كان ذلك بالارتكاز.

و على ضوء ذلك: فلا حاجه الى اعتبار قصد حصول الاختصاص زائدا على قصد عمليه الاحياء، فانه لغو بعد فرض عدم انفكاكه عنه خارجا.

الى هنا قد انتهى الكلام فى عمليه الاحياء، و ما يترتب عليها من الملك او الحق، و شرائط تأثيرها فى ذلك.

ص: ١٤٨

بحث موضوعى فى عدده جهات فى دائره الشريعه الاسلاميه فى ضمن اربعة ملاحق و لها صله بالابحاث السالفه دول احياء الارض الموات الملحق الاول

اشاره

هل يحصل للشخص علاقه بما يحييه المتبرع من قبله، او الوكيل او الاجير.

فيقع الكلام فى جهات ثلاث:

الجهه الاولى:احياء المتبرع.

الجهه الثانيه:احياء الوكيل،

الجهه الثالثه:احياء الاجير.

اما الجهه الأولى فحصول الملك أو الحق للمتبرع له باحياء المتبرع

يقوم على اساس امكان اضافه عمليه الاحياء الى غير المباشر لها

و هو المتبرع له فى مفروض المسأله- بأن يكون قيام المتبرع باحياء الارض و عمارتها مقدمه لسيطره غيره عليها، و موجبا لإضافتها اليه.

و لكن لا يمكن تحقق هذه الاضافه، فان عمليه الاحياء بما انها فعل تكوينى خارجى فهى تقوم بالمحيى نفسه قياما مباشريا، و من الطبيعى انها بالرغم من قيامها به لا تعقل اضافتها بنفسها الى غيره، فان منشأ الاضافه اليه على حدّ اضافه الفعل الى الفاعل انما هو صدورها عنه، و المفروض هنا عدمه، و من الواضح ان مجرد نيه المتبرع لا- يصحح الاضافه كما هو الحال فى غيره من الافعال التكوينيّه و عليه فلا- يوجد مبرر و سبب لملكيه غير المباشر او احقيته، و الاحياء بما انه قائم بالمحيى فهو يبرر علاقته بما يحييه دون غيره.

و اما الجهه الثانيه- و هى ما اذا وكل شخص غيره فى إحياء الارض

فاذا قام الوكيل باحيائها و عمارتها لموكله فهل يحصل للموكل ملك او

حق على اساس احياء الوكيل نظرا الى ان فعل الوكيل فعل الموكل و احيائه احيائه، كما ان عقده عقد المؤكل؟ فيه انه يرتكز على تعقل صحه اسناد فعل الوكيل من جهه الوكاله الى الموكل، ليكون احياء الوكيل احياء المؤكل.

و لكن لا- يتعقل هذا الاسناد و الانتساب فى المقام و امثاله، و ذلك لـان انتساب فعل الوكيل الى المؤكل انما هو فى الامور الاعتباريه كالبيع، و الاجاره، و الهبه، و المضاربه، و النكاح، و الطلاق، و ما شاكل ذلك، فانه-على اساس الوكاله فى تلك الموارد- يصدق على المؤكل انه باع داره-مثلا- اذا باع و كيله، او انه عقد على امرأه اذا عقد و كيله، و هكذا.

و اما فى الامور التكوينيّه كالإحياء و نحوه فلا- يعقل انتساب فعل الوكيل الى المؤكل على اساس الوكاله، فان الفعل الخارجى التكوينى بطبعه غير قابل للتوسعه فى الانتساب، فانه انما ينتسب الى من يقوم به هذا الفعل بنحو من انحاء القيام دون غيره، لعدم علاقته به، و الوكاله فيه لا توجب هذه العلاقه و الانتساب، لوضوح انه لا يصدق على المؤكل انه استقبل فلانا اذا استقبل و كيله، أو زار فلانا اذا زار و كيله، او زار أمير المؤمنين (عليه السلام) اذا زار و كيله، و هكذا، و الاحياء بما انه فعل خارجى تكوينى، حيث انه عباره عن خلق الاستيلاء و السيطرة خارجا على شىء بالجهد و العمل فهو غير قابل للانتساب الى غير المحيى بالوكاله.

و دعوى- ان حقيقه الوكاله ترجع الى تنزيل فعل الوكيل بمنزله فعل المؤكل ابتداء، او باعتبار ان الوكيل وجود تنزيلى للمؤكل، و من الواضح انه كما يصح تنزيل فعل الوكيل بمنزله فعل المؤكل

فى الامور الاعتباريه، كذلك يصح فى الامور التكوينيّه أيضا اذا كان هناك دليل، فالوكاله فى كلا الموردين بحاجه الى دليل على التنزيل، فكما انه لا- تكفى فى صحتها فى المورد الثانى نفس النصوص الداله على حصول الملك او الحق للمحى على اساس قيامه بعملية الاحياء، فكذلك لا- تكفى فى صحتها فى المورد الاول نفس العمومات الاولى الداله على صحة البيع و الاجاره و نحوهما، فاذا لا فرق بين الموردين من هذه الناحية.

-خاطئه جدا و لا واقع موضوعى لها، و ذلك لان صحة الوكاله فى الامور الاعتباريه ليست بحاجه الى دليل خاص، بل تكفى فى صحتها نفس العمومات المزبوره، لان صحة اسناد فعل الوكيل الى المؤكل فيها على القاعده، لا بملاك تنزيل فعله بمنزله فعل المؤكل الا ترى ان البيع الصادر من الوكيل يصح اسناده الى المؤكل واقعا و حقيقه بدون حاجه الى تنزيل اصلا.

و النكته فيه: ان المعاملات بمضامينها الاعتباريه انما هى قائمه بالاصيل، لا بالوكيل، فانه انما هو وكيل فى إنشاء هذه المضامين فى عالم الاعتبار، مثلا- بيع- بمضمونه الواقعى الاعتبارى- و هو تبديل طرفى الاضافه- قائم بالمالك على اساس ان المبيع يخرج من طرف اضافته مقابل دخول الثمن فيه، لا بالوكيل، فان القائم به انما هو إنشاء هذا المضمون و ايجاده الاعتبارى.

و عليه: فاذا بيع دار زيد- مثلا- من قبل و كيله صح ان يقال:

ان زيدا باع داره على اساس ان حقيقه البيع- و هى خروج الدار من طرف اضافته بازاء دخول الثمن فيه- قائمه بالمالك، و لأجل هذه النكته يصح اطلاق البائع عليه حقيقه، و الا فمن الواضح ان

إنشاء مضمون المعامله بالصيغه او نحوها لم يصدر من المالك و انما هو صادر من الوكيل.بل ربما لا يصح اطلاق البائع على الوكيل كما اذا كان وكيلا في مجرد اجراء الصيغه فحسب، كما هو الحال في باب النكاح.

و قد تحصل من ذلك: ان اطلاق البائع على المالك فيما اذا بيع ماله من قبل وكيله انما هو بملاك ان البيع بمعناه المسبب -الذى هو روحه و واقعه الموضوعى- قائم به و هكذا الحال في غيره.

فاذن صحه اسناد بيع الوكيل او اجارته او نكاحه او طلاقه الى المؤكل حقيقه تكون على القاعده فلا تحتاج الى عنايه زائده كالتنزيل او نحوه، فان التنزيل -اضافه الى انه لا دليل عليه، لا فى الروايات، و لا فى بناء العقلاء- لا يصحح الاسناد، فان مرد التنزيل الشرعى الى الحكومه و التوسعه فى دائره الحكم يعنى -ان ما للمنزل عليه من الاثر يترتب على المنزل- بمقتضى دليل التنزيل فانه يجعل المنزل من افراد المنزل عليه حكما و عنايه، لا حقيقه و واقعا، فما دل على تنزيل بيع الوكيل بمنزله بيع المؤكل فمردده الى ان ما يترتب على بيع المالك يترتب على بيع الوكيل أيضا، لأنه فرد من بيع المالك تنزيلا.

و لكن هذا التنزيل لا يوسع دائره الاسناد يعنى -لا يدل على صحه اسناد بيع الوكيل الى المالك حقيقه- فان مفاده كما عرفت تنزيل بيع الوكيل بمنزله بيع المؤكل فى الاثر، و ليس مفاده صحه اسناد بيع الوكيل الى المؤكل حقيقه.

لان باب التنزيل باب التوسعه فى دائره الحكم، لا دائره الاسناد كما هو الحال فى بقيه موارد ادله التنزيل، فانها توسع دائره الحكم

و الاثر، لا دائره الاسناد، -مثلا- اذا افترض وجود دليل يدلنا على تنزيل الشك منزله العلم، فانه لا يصح اسناد العلم الى الشاك على اساس انه بمقتضى دليل التنزيل اصبح عالما، بل انه يدل على ان ما يترتب على العلم فهو يترتب على الشك أيضا.

ثم ان ما ذكرناه -من ان دليل التنزيل لا يوسع دائره الاسناد- نقصد به التوسعه حقيقه، و اما عنايه و حكما فلا مانع بمعنى ان دليل التنزيل كما يوسع دائره الموضوع عنايه و حكما، لا حقيقه، كذا يوسع دائره الاسناد كذلك، فان توسعه احدهما ملازم لتوسعه الاخر، فاذا جعل بيع الوكيل بيعا للمؤكل تنزيلا فلا محاله يصح اسناده اليه أيضا كذلك، و كذا الحال فى سائر موارد التنزيل فانه اذا نزل الشك منزله العلم، فكما انه يوجب توسع دائره العلم تنزيلا و عنايه، فكذا يوجب توسع دائره اسناده كذلك، فيصح اسناده الى الشاك مجازا و عنايه بعد هذا التنزيل.

نعم ان التوسعه حقيقه فى موارد التنزيل انما هى فى دائره الحكم و الاثر فحسب، دون غيره.

فالتتيجه فى نهايه الشوط: ان التنزيل لا يمكن ان يصح اسناد فعل الوكيل الى المالك حقيقه اذا لم يصح الاسناد كذلك فى مرتبه سابقه على هذا التنزيل، و قد تقدم ان الاسناد صحيح فى الامور الاعتباريه بقطع النظر عن التنزيل المذكور و غير صحيح فى الامور التكوينييه حتى على اساس هذا التنزيل.

قد يقال: كما قيل: فى وجه تصحيح الوكاله فى الامور الاعتباريه ان مرد التوكيل بالارتكاز لدى العرف الى إنشاء مضمون المعامله على سبيل التعليق، فتوكيل المالك فى بيع داره معناه إنشاء بيعها

على تقدير بيع الوكيل للدار بحيث يكون إنشاء البيع للمالك فعليا يتضمنه نفس إنشاء الوكالة بالارتكاز العرفي و المنشأ يكون معلقا على حصول البيع من الوكيل، فعندئذ يصح اسناد البيع الى المالك حقيقه عند تحقق البيع من الوكيل.

و هذا التعليق لا يضر، فان الدليل على بطلان التعليق فى المعاملات انما هو احد امرين:

اما الاجماع التعبدى.

و اما ان المعامله المعلقه فى مرحله الانشاء مخالفه للارتكاز العرفى فلا تكون مشموله للإطلاقات الداله على الصحه.

اما الاول: فهو منعقد على صحه الوكاله بهذا المعنى الارتكازى

و اما الثانى: فهو على وفق الارتكاز، لانه على خلافه.

و لناخذ بالنقد عليه: ان هذا البيان و ان كان يصحح اسناد فعل الوكيل الى المؤكل فى الامور الاعتباريه الا انه على خلاف الارتكاز القطعى لدى أذهان العرف و العقلاء، ضروره ان المؤكل حين إنشاء الوكاله فى معامله لا ينشأ مضمونها معلقا على اتيان الوكيل بها بحيث يكون الانشاء من المالك فعليا يتضمنه نفس إنشاء التوكيل بالارتكاز العرفى، و المنشأ يكون معلقا على حصول المعامله من الوكيل، فان المالك كثير ما يكون غافلا عن ذلك فضلا عما اذا كان منشأ لها فى ضمن إنشاء التوكيل على النحو المزبور، فليس معنى توكيل المالك فى بيع داره إنشاء بيعها على تقدير بيع الوكيل للدار بحيث يكون الانشاء فعليا و المنشأ يكون معلقا على بيعه، بل معناه إنشاء الوكاله فحسب من دون إنشاء آخر فى ضمنه، بل ربما لا يخطر بباله نهائيا، و يظهر صدق هذا لكل من راجع وجدانه حين جعل

ص: ١٧٦

الوكاله فى معامله من المعاملات فانه ىرى انه لىس الوجود فى نفسه الا انشاء الوكاله فقط، دون انشاء ما فىه الوكاله. و بالرغم من هذا كيف يكون ذلك موافقا للارتكاز العرفى.

على ان هذا: لو تم فانما يتم فيما اذا افترضنا كون الفرد وكيلا من قبل المالك فى معامله خاصه كبيع داره- مثلا- و اما اذا افترضنا انه وكييل مفوض من قبله فى جميع معاملات-ته نفيا و اثباتا كما و كيفا فلا يمكن اتمام ذلك بوجه، و ذلك لان المالك جاهل بما يأتى به و كيله من انواع المعاملات فى المستقبل، و بالرغم من هذا كيف يمكن له انشائها على تقدير اتيان و كيله بها، لان انشاء مضمون معامله يتوقف على احرازها. فما لم يحرز انها بيع او اجاره او مضاربه او نكاح او طلاق فكيف يمكن له انشاء مضمون البيع او الاجاره او غير ذلك.

و دعوى- ان انشاء تلك المعاملات من المالك تفصيلا حين جعل الوكاله و ان كان غير موجود الا ان انشائها ارتكازا موجود- خاطئه جدا، فانه- مضافا الى ان ذلك لىس امرا مركززا فى افق النفس- ان الانشاء الارتكازى لا- يجرى فى باب المعاملات اصلا، لا فى صحتها، و لا فى اسنادها.

لحد الان قد تبين: ان منشأ صحة الوكاله فى الامور الاعتباريه ما ذكرناه.

و بما ان ما ذكرناه من النكته لصحة الوكاله فيها لا تتوفر فى الامور التكوينييه فلا يمكن تصحيحها فى تلك الامور على اساس تلك النكته، و لا دليل آخر على صحتها فيها.

و لكن مع هذا كله: لا يبعد دعوى بناء العقلاء على صحة الوكاله

فى مثل عمليه الاحياء، و الحيازه، و القبض، و ما شاكل ذلك.

و من هنا كان المشهور بين الفقهاء صحه الوكاله فى القبض، رغم انه امر تكوينى.

و السرّ فيه: ان هذه الامور و ان كانت تكوينيه، الا انها لدى العرف و العقلاء تمتاز عن غيرها من الامور التكوينيّه كالأكل و الشرب و القيام و القعود و ما شاكل ذلك فى امكان انتسابها الى غير المباشر لجهه من الجهات كالوكاله و نحوها.

و تؤكد ذلك: صحيحه محمد بن أبى عمير فى نوادره عن غير واحد من اصحابنا عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى رجل قبض صداق ابنته من زوجها ثم مات هل لها ان تطالب زوجها بصداقها، او قبض أبيها قبضها؟ فقال: (عليه السلام) (ان كانت و كلته بقبض صداقها من زوجها فليس ان تطالبه، و ان لم تكن و كلته فلها ذلك) الحديث (1).

فان موردها و ان كان خصوص القبض الا انها تدل على ان الفعل التكويني كالقبض قابل للوكاله.

و اما الجهه الثالثه: و هى ما اذا استاجر فرد غيره لإحياء الارض

فهل تحصل للمستأجر علاقته بها من جهه قيام اجيره باحيائها؟

فيه وجهان:

المعروف و المشهور بين الاصحاب هو الاول.

و قد استدل على ذلك: بان حياه الارض نتيجه لعمليه الاحياء و اثر لها، و بما ان المستأجر يملك تلك العمليه بمقتضى عقد الاجاره فيملك الارض المحياه بتبع ملكيته للإحياء على اساس ان من ملك الشئ ملك آثاره و نتاجه.

ص: ١٧٨

وفيه: ان اريد بذلك ان الارض المحياه نماء لعملية الاحياء كالثمره التي هي نماء للشجره فكما ان مالك الشجره يملك ثمرتها فكذلك مالك عمليه الاحياء يملك الارض المحياه التي هي نماء لها فيرد عليه ان الامر ليس كذلك لوضوح الفرق بين البابين فان الثمره نماء طبيعي للشجره و هذا بخلاف الارض المحياه فانها ليست نماء طبيعي لعملية الاحياء

و ان اريد به: ان نتيجته عمليه الاحياء و اثرها التكويني هي الارض بوصف كونها محياه فكل من يكون مالكا لتلك العمليه فبطبيعته الحال يكون مالكا لتاجها و اثرها أيضا بالتبع، من دون فرق في ذلك بين كون ملكيه العمليه المزبوره ملكيه ذاتيه كملكيه الفرد لها بوصف كونها فعله، او اعتباريه كملكيه المستاجر لها في ذمه الاجير. فكما انه على الاول يملك الارض المحياه-تبعاً-على اساس ملكيته لتلك العمليه بالذات، فكذا على الثاني يملكها-كذلك-على اساس ملكيته لها بالاعتبار.

و ان اريد به: ذلك.

فانه غير بعيد: فان ملكيه النتيجته و الاثر-تبعاً-على اساس ملكيه الاصل انما هي على طبق الارتكاز العرفي، و حيث ان نتيجته عمليه الاحياء و اثرها التكويني هو حياه الارض و عمارتها فبطبيعته الحال ملكيه الاصل تستلزم ملكيه الحياه و العماره بالتبع.

و من الواضح ان ملكيه حياه الارض هي ملكيه الارض المحياه اذ لا يعقل ملكيه الحياه مستقلة عن الارض، فان حيايتها عباره عن خلق فرصه الانتفاع بها و استثمارها، حيث لم تكن هذه الفرصه متاحه قبل احيائها و انما نتجت عن عمليه الاحياء او فقل: ان

حياتها عباره عن توفير كل الشروط التى تجعلها قابله للانتفاع و الانتاج منها،فالحياه عباره عن هذه الصفه للأرض،و من الطبيعى انها غير قابله للملك بدون ملك موصوفها.

و عليه فنتيجه العمليه المزبوره هى حصه خاصه من الارض و هى الارض المحياه فى مقابل الارض الميته،فكما ان المحيى يملك تلك النتيجه على اساس قيامه بعمليه الاحياء لنفسه فكذلك المستاجر يملك النتيجه المزبوره على اساس قيام اجيره بتلك العمليه بقانون ان من ملك الاصل ملك نتاجه و اثره،و هذا القانون موافق للارتكاز العرفى من ناحيه،و قد قامت عليه السيره العقلايه من ناحيه اخرى.

ثم ان هذا الارتكاز العرفى القائم،بين ملكيه الاصل و ملكيه اثره بما انه كان ثابتا فى عصر التشريع فهو كما يكشف عن امضاء الشارع له بعد عدم ورود الردع عنه و بذلك يصبح دليلا فى المسأله كذلك يوفر لدينا الجبهه التى يكشف بها-امضاء هذه السيره شرعا-.

عن عدم ورود الردع عنها،فان الارتكاز المزبور قرينه على امتدادها و انتشارها فى عصر التشريع،و من الواضح ان كل سيره عقلايه اذا امتدت زمنيا الى عصر التشريع و انتشرت فى ذلك العصر من دون ورود ردع عنها فلا محاله يستكشف ذلك عن امضائها شرعا.

و اما المناقشه فى هذه السيره-بعدم شمولها فيما اذا لم ينو الاجير الاحياء للمستأجر على اساس انها دليل لبي و لا اطلاق لها- فلا ترد عليها:بنكته ان هذه السيره لما كانت على طبق الارتكاز القطعى لدى العرف-و هو تبعيه ملكيه الفرع لملكيه الاصل مطلقا- فلا- محاله تكون سعتها بمقدار سعه ذلك الارتكاز،و من المعلوم انه لا- فرق فى الارتكاز المزبور بين ما اذا كان الاجير ناويا الاحياء من

قبل مستأجره، و ما اذا لم ينو ذلك اذا كان الاجير فى مقام الاتيان بعملية الاحياء المملوكه للمستأجر، فانه اذا اتى بهذه العملية كانت نتيجهها له اى للمستأجر و ان لم ينو ذلك، بل لا يضر قصد الخلاف فى هذا الفرض.

الى هنا: قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه و هى ان المستأجر يملك الارض التى قام اجيره باحيائها اذا كان ذلك قبل التاريخ الزمنى لتشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) و اما اذا كان بعد ذلك التاريخ فانما يحصل له حق فيها على اساس ذلك، دون الملك، كما هو الحال فيما اذا كان قيامه للإحياء لنفسه، لا لغيره.

و على الجملة فالشارع قد امضى ما هو مقتضى السير و الارتكاز العرفى فى الاراضى المباحه- و هو ان علاقته مالك العمل بنتيجته انما هى على مستوى الملك- و اما فى الارض التى هى من الانفال فلا يمضى الشارع ذلك الا على مستوى الحق، دون الملك.

و قد يستدل على ذلك: ان المستأجر بما انه مالك لعملية الاحياء فى ذمه الاجير فيصح اسناد تلك العملية اليه حقيقه، و على هذا فتملك المستأجر الارض المحياه انما هو بوصف كونه قائما باحيائها.

و يردّه: ان ملكيه المستأجر لعملية الاحياء لا- تحقق صحه اسنادها اليه حقيقه اسناد الفعل الى الفاعل، ليكون المستأجر مشمولاً لعمومات ادله الاحياء، و انما تحقق صحه اسنادها اليه اسناد الملك الى المالك، فالاضافه فى المقام اضافه الملكيه، لا اضافه الفعلية، و من الواضح ان اضافه الملكيه لا تؤثر فى علاقته المستأجر بالمحياه، فان المؤثر فيها انما هو اضافه الفعلية و هى مفقوده فى المقام ضروره انه لا يصدق عرفاً على المستأجر انه قائم بعملية الاحياء

من جهة قيام اجيره بها.

فالتتيجه فى نهايه المطاف: ان الدليل على علاقه المستأجر بالارض المحياه على اساس قيام اجيره بعملية احيائها امران.

احدهما: الارتكاز القطعى الثابت لدى العرف و العقلاء على ان اثر الشىء و نتاجه تابع للأصل:

و الآخر: بناء العقلاء على ذلك.

و اما عملية الحيازه-التي قد اعترف الإسلام بها فى الثروات المنقوله على تفصيل يأتى فى ضمن الابحاث القادمه-فحالها حال عملية الاحياء من النواحي الثلاث المتقدمه-التبرع و الوكاله و الاجاره-.

نتيجه هذا البحث عدة نقاط

الاولى: لا يحصل للفرد اختصاص بالارض على اثر قيام غيره

باحيائها تبرعا من قبله

باعتبار ان ذلك لا يصحح صحه اسناد تلك العملية اليه، ليكون مشمولاً لعمومات ادله الاحياء، و بدونها لا يحصل له الاختصاص بها: لعدم كونه مشمولاً لتلك العمومات من ناحيه، و عدم دليل آخر على ذلك من ناحيه اخرى.

الثانيه: ان صحه الوكاله فى الامور الاعتباريه انما هى على

وفق القاعده بلا حاجه الى دليل.

و اما صحتها فى الامور التكوينييه فهى بحاجه الى دليل، و الا فمقتضى القاعده بطلان الوكاله فيها.

نعم الظاهر قيام بناء العقلاء على صحه الوكاله فى مثل عملية الاحياء و نحوها كما مرّ.

الثالثه: يحصل للمستأجر علاقه بالارض على اساس قيام اجيره باحيائها

بقانون ان ملك الشىء يتبع ملك اثره، و قد عرفنا قيام الارتكاز القطعى عليه، مضافا الى البناء العملى من العقلاء.

الملحق الثانى

بما ذا يتحقق احياء الارض الميتة؟

يتحقق بخلق الفرد بجهوده و عمله فى الارض الشروط التى تتيح له فرصه الاستفادة منها و جعلها قابله للانتفاع و الانتاج، على اساس ان تلك الشروط لم تكن متوفره فيها قبل ممارسه الفرد بخلقها و لم تكن صالحه للانتفاع و الانتاج منها. ثم ان خلق تلك الشروط انما هو بازاله الصخور عن وجهها، و توفير المياه فيها و ازاله ارتفاعها، و قطع ما فيها من الاشجار و الحطب، و غير ذلك مما له دخل فى صلاحيتها للاستفاده

و من الطبيعى: ان هذه الفرصه لم تكن متاحه قبل احيائها، و انما نتجت عن عمليه الاحياء: و العامل على اساس خلقه تلك الفرصه فيها بعمله و جهوده اكتسب حقا فيها، و لأجل ذلك يكون اولى بها من غيره.

او فقل: ان العامل يملك الفرصه المزبوره بوصف كونها نتيجة عمله و جهوده: و ليس لأحد ان يزاحمه فى الاستفادة من تلك الفرصه.

و بعد ذلك: فهذه الارض تصلح للانتفاع و الانتاج بزراع، او غرس اشجار، او ما شاكل ذلك، و لا يعتبر فى صدق احيائها حراثتها، و لا زراعتها، و هكذا، فان كل ذلك انتفاع بها بعد الاحياء.

نعم ان ما ذكرناه انما هو احياء للأرض بما هى.

و اما اذا اراد الفرد احياء الدار فيها او الحظيره او البستان او

نحو ذلك،فانه بخلقه اتاحه الفرصه لبدأ العمل فى تلك الاشياء و ان كان قد اكتسب حقا فى الارض،و ليس لآخر ان يزاحمه فى ذلك،الا ان احياء هذه الاشياء انما هو بتحققها بمالها من العناوين الخاصه،فاحياء الدار لا يتحقق الا باحداث ما هو مقوم لها من الحيطان و السقف و غيرهما مما هو دخيل فى صدق عنوانها.

و على الجملة:فاحياء كل شىء عباره عن احداث ذلك الشىء فى الخارج بعنوانه،و من الطبيعى انه يختلف باختلاف اجزائه الرئيسيه المقومه له.

الملحق الثالث

قد تقدم منا فى ضمن البحوث السالفه ان عمليه الاحياء انما

توجب صله المحيى بالارض على مستوى الحق فحسب دون الملك.

و على ضوء هذا الرأى الفقهى قد يشكل فى تفسير صحه بيع المحيى لها باعتبار ان رقبتها غير داخله فى ملكه،مع انه لا شبهه فى جواز قيامه ببيعها و صحته.

و قد اجيب عن هذا الاشكال بعده وجوه:

الاول:ما قيل:من الالتزام بتحقق ملكيه الارض للمحيى آنا ما قبل البيع و خروجها عن ملكه ليتحقق مفهوم البيع.

و يردّه:انه لا اساس لهذا الافتراض اصلا.لا فى المقام، و لا فى غيره،فان ثبوته بحاجه الى دليل،و لا دليل يدلنا عليه فى المقام،لان الالتزام به انما هو فى مورد قد دعت الضروره اليه و اما فى المقام فلا ضروره تدعو اليه،حيث يمكن تصحيح البيع

الثانى: ان المبيع على ضوء هذا الرأى الفقهى انما هو الحق المتعلق بالارض، دون الارض نفسها، ليقال انها داخله فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام) لا فى نطاق ملكيه المحيى حتى يكون أمر بيعها بيده، و الفرض ان الحق كالمال قابل للنقل بالبيع و نحوه، فاذن المراد من بيع الارض على اساس هذا الرأى بيع الحق المتعلق بها لا نفس الرقبه.

و يرد: ان الحق بما انه حكم شرعى مجعول من قبل الشرع غير قابل للبيع فى نفسه و بقطع النظر عن متعلقه، و ان افترض انه قابل للنقل، و فيما نحن فيه الحق الحاصل للمحى بسبب قيامه بعملية الاحياء و ان كان قابلا للنقل، الا انه غير قابل للبيع فى نفسه، و ذلك لانه مفهوم البيع مفهوم خاص لدى العرف فلا يتوفر فى نقل الحق، فانه عباره عن منح البائع علاقته الاعتباريه بالمبيع للمشتري و منح المشتري علاقته الاعتباريه بالثمن للبائع، و الفرض ان الحق نفس الاعتبار و الاضافه، لا انه طرف له، فلا يصلح ان يكون مبيعا، لان المبيع انما هو طرف الاضافه لأنفسها.

و بكلمه اخرى ان المراد من الملك هو نفس علاقته الاعتباريه بين المال و صاحبه، ففى مقام البيع يمنح صاحبه علاقته الاعتباريه به للمشتري فى مقابل منح المشتري علاقته الاعتباريه بالثمن له.

و من الواضح ان هذه العلاقه لا- تتصور بين الحق و صاحبه نظرا الى ان الحق نفس العلاقه و الاضافه بين متعلقه و صاحبه، لا انه طرف لها- مثلا- من يقوم بعملية احياء الارض يحصل له علاقته اعتباريه بها على مستوى الحق، و من الطبيعى انه ليس لعلاقته بها

علاقه اعتباريه اخرى، و هكذا.

فالتتيجه فى نهايه الشوط: ان الحق فى حد نفسه لا يصلح ان يكون مبيعا.

الثالث: انه لا- يعتبر فى صدق البيع عرفا ان تكون علاقته البائع بالمبيع على مستوى الملك بل يكفى ان تكون علاقته به على مستوى الحق، و بما ان الفرد الذى يقوم بعملية الاحياء يحصل على علاقته اعتباريه بالارض على مستوى الحق فيجوز له ان يقوم ببيعها بمعنى منح هذه علاقته للمشتري فى مقابل منح المشتري علاقته الاعتباريه بالثمن له، و ان فرض ان علاقته البائع بالمبيع كانت على مستوى الحق و علاقته المشتري بالثمن كانت على مستوى الملك. لوضوح ان هذا المقدار من الفرق لا يؤثر فيما هو معتبر فى حقيقه البيع لدى العرف و العقلاء و هى تبديل طرفى الاضافه و علاقته الاعتباريه، سواء أ كانت على مستوى الملك أم كانت على مستوى الحق، او كانت علاقته البائع بالمبيع على مستوى الحق، و علاقته المشتري بالثمن على مستوى الملك أو بالعكس، فان البيع يتكفل منح نفس علاقته البائع بالمبيع للمشتري فى مقابل منح نفس علاقته المشتري بالثمن للبائع، و فيما نحن فيه بعد البيع تصبح علاقته البائع بالثمن على مستوى الملك، و علاقته المشتري بالمبيع على مستوى الحق على عكس ما كان قبل البيع.

و قد تحصل من ذلك: انه لا اشكال فى صحه بيع المحيى لما احياء من الارض على ضوء هذا الرأى الفقهي، فلا تظهر الثمره بين القولين من هذه الناحيه.

ص: ١٨٦

ان المراد من ملكيه الانفال للإمام(عليه السلام) ملكيه منصب الامامه

و قد يعبر عنها بملكيه الدوله على اساس ان مرد ملكيه منصب الامامه الى ملكيه الدوله، و ليست ملكا خاصا للإمام(عليه السلام) كسائر املاكه الخاصه فانه-مضافا الى بعد ذلك في نفسه-يدل عليه امران:

الاول:نصوص الباب-بمناسبه الحكم و الموضوع-؟فانها تصنف الى مجموعتين:

احدهما:جاءت بهذا اللسان(الارض كلها لنا)كما في صحيحه مسمع بن عبد الملك،و صحيحه الكابلي،فهذه المجموعه تدل-بمناسبه الحكم و الموضوع-على انها ملك عام للمنصب يعنى -منصب الامامه-،لا انها ملك خاص للفرد.

و الاخرى:جاءت بلسان:ان الانفال للإمام(عليه السلام)،و في بعضها انها للرسول(صلى الله عليه و آله)و من بعده للإمام(عليه السلام)فانها تدل بوضوح على انها ملك لمنصب الرساله و الامامه.

الثانى:انها لو كانت ملكا خاصا للإمام(عليه السلام)لكانت من جمله تركته(عليه السلام)بعده،و تقسم ميراثا بين ورثته،مع ان الامر ليس كذلك جزما.بل هى تنتقل من امام الى امام آخر سواء أ كان للإمام السابق وارث غيره أم لا.

فالتتيجه:انه لا شبهه فى انها ملك عام للمنصب،لا للشخص.

ثم ان هذه الملكيه بطبيعته الحال تمتد بامتداد الامامه،و تصرف منافعها فى مصالح الدوله و نفقات الحكومه.

و فى مقابلها:الارض المفتوحه عنوه باذن الامام(عليه السلام)فانها ملك عام للمسلمين كما سوف يأتى البحث عنها و تصرف منافعها فى مصالحهم العامه.

و على الجملة فهنا صنفان من الارض:

احدهما:مملوك بملك عام للامه.

و الأخر مملوك بملك عام للإمام(عليه السلام)او الدوله.و الخراج الموضوع على كل منهما يتبع الارض فى نوع الملكيه.و امرهما فى عصر الغيبه بيد نائبه(عليه السلام).

ص:١٨٨

٢- الارض المفتوحه عنوه

اشاره

الارض المفتوحه عنوه

وهى ملك عام للمسلمين كافة و فيها بحوث تتعلق بانواعها و احكامها و شرائطها على ضوء الشريعة الاسلاميه المقدسه

ص: ١٨٩

الكلام فيها يقع في مرحلتين:

إشاره

الأولى: فيما إذا كانت الأرض حال الفتح مواتا:

الثانية: فيما إذا كانت عامره.

المرحلة الأولى: فيما إذا كانت الأرض حال الفتح مواتا

إشاره

فالكلام فيها يفرض:

مره: فيما إذا كان تاريخ الفتح متقدما زمنيا على نزول آيه الانفال.

و اخرى: فيما إذا كان تاريخه متأخرا كذلك عن نزول الآيه.

و ثالثه: فيما إذا كان تاريخه الزمني مجهولا بالاضافه اليه.

اما الكلام في الفرض الاول فكون الأرض الميته-التي فتحت عنوه-لعامة المسلمين انما هو يقوم على اساس ان ما اخذ بالسيف من الكفار خارجا لا يتوقف في كونه من الغنيمه على ان تكون للكافر علاقته به على مستوى الملك او الحق، بل يكفي في صدق ذلك كون المال تحت استيلائهم خارجا، فكل مال انتزع من سيطرتهم في الخارج بالجهاد المسلح فهو غنيمه و ان لم تكن لهم علاقته به اصلا،

و عليه فالأرض الميته في بلاد الكفر و ان لم تكن للكافر علاقته بها، لا على مستوى الملك، و لا على مستوى الحق الا انها رغم ذلك لما كانت تحت سيطرته في الخارج فاذا انتزعت منه بعنوه

صدق عليها عنوان ما اخذ بالسيف، وقد جاء هذا العنوان في روايتين:

احدهما:روايه صفوان بن يحيى و احمد بن محمد بن محمد بن أبى نصر قالوا:ذكرنا له الكوفه و ما وضع عليها من الخراج و ما سار فيها اهل بيته فقال:(من اسلم طوعا تركت ارضه فى يده الى ان قال:

و ما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذى يرى، كما صنع رسول الله(صلى الله عليه و آله)بخيبر قبل سوادها و بياضها يعنى - ارضها و نخلها- و الناس يقولون لا تصلح قبالة الارض و النخل و قد قبل رسول الله(صلى الله عليه و آله) خيبر)الحديث (١).

و هذه الروايه ضعيفه على اساس ان فى سندها على بن احمد بن اشيم و هو مجهول.نعم بناء على ان وقوعه فى اسناد كامل الزيارات يكفى لوثاقته فالروايه صحيحه الا ان الاعتماد على ذلك مشكل.

و ثانيتهما:صحيحه احمد بن محمد بن أبى نصر قال:ذكرت لأبى الحسن الرضا(عليه السلام)الخراج و ما سار به اهل بيته فقال:(العشر و نصف العشر على من اسلم طوعا و تركت ارضه بيده الى ان قال:

و ما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذى يرى، كما صنع رسول الله(صلى الله عليه و آله)بخيبر قبل ارضها و نخلها،و الناس يقولون لا تصلح قبالة الارض و النخل اذا كان البياض اكثر من السواد، و قد قبل رسول الله(صلى الله عليه و آله)خيبر)الحديث (٢).

و على ذلك فالعبره انما هى بصدق هذا العنوان،و من الطبيعى ان هذا العنوان يصدق على الارض الموات التى اخذت من سيطره الكفار خارجا بالسيف.

و اما الكلام فى الفرض الثانى فقد يقال:كما قيل:ان الروايات

ص:١٩٢

١-١) الوسائل ج ١١ الباب ٧٢ من ابواب جهاد العدو الحديث ١.

٢-٢) الوسائل ج ١١ الباب ٧٢ من ابواب جهاد العدو الحديث ٢.

الداله على ان الارض الموات داخله فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام) بما انها تشمل بعمومها ما نحن فيه فهى معارضه بالروايات الداله على ان الارض المأخوذه من سيطره الكفار عنوه داخله فى ملكيه المسلمين على اساس انها بعمومها تشمل الارض الميته أيضا، وملتقى المعارضه بينهما الارض الموات المفتوحه عنوه.

و من الطائفة الاولى: موثقه سماعه بن مهران قال: سألته عن الانفال فقال: (كل ارض خربه او شىء يكون للملوك فهو خالص للإمام و ليس للناس فيها سهم) (١).

فانها تدل بعمومها على ان الارض الخربه داخله فى ملكيه الامام(عليه السلام) و ان كانت مفتوحه عنوه.

و من الطائفة الثانية: مرسله حماد بن عيسى عن أبى الحسن(عليه السلام) الى ان قال: (عليه السلام) (و الارضون التى اخذت عنوه بحيل او ركاب فهى موقوفه متروكه فى يدى من يعمرها و يحييها، و يقوم عليها على ما صالحهم الوالى على قدر طاقتهم من الحق الخراج: النصف او الثلث او الثلثين) الحديث (٢).

فانها و ان دلت بعمومها على ان الارض التى فتحت بالجهاد المسلح داخله فى ملكيه المسلمين و ان كانت مواتا الا انها ضعيفه سندا من ناحيه الارسال فلا يمكن ان تعارض الطائفة الاولى.

و منها اى-من الطائفة الثانية-الروايتان المتقدمتان، فان قوله(عليه السلام)فيهما(و ما اخذ بالسيف فذلك الى الامام(عليه السلام) يقبله بالذى يرى كما صنع رسول الله(صلى الله عليه و آله)بخيبر)يعم الارض الموات أيضا.

ص: ١٩٣

١-١) الوسائل ج ٦ الباب ١ من ابواب الانفال الحديث ٨

٢-٢) الوسائل ج ١١ الباب ٤١ من ابواب جهاد العدو الحديث ٢.

و لكن قد يقال: كما قيل: انه لا- يمكن الاخذ بنصوص ملكيه المسلمين، لأنها لا تصلح ان تعارض نصوص ملكيه الامام(عليه السلام).

اما أولا: فلان دلالة المجموعه الاولى- من نصوص ملكيه المسلمين- على ان الارض الموات مأخوذه من الكفار عنوه و بهراقه الدماء ملك عام للامه انما هي بالاطلاق و بمعونه مقدمات الحكمه و اما المجموعه الثانيه- من نصوص ملكيه الامام(عليه السلام)- ففيها ما يكون دلالاته على انها ملك للإمام(عليه السلام) انما هي بالعموم الوضعي، و من الطبيعي ان ما تكون دلالاته على العموم بالاطلاق و مقدمات الحكمه لا يمكن ان يعارض ما كانت دلالاته عليه بالوضع

هذا لا- من ناحيه انه يمنع عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، بدعوى ان ظهوره فيه يتوقف على عدم البيان الاعم من المتصل، و المنفصل، و ذلك لما تقدم في ضمن البحوث السالفه من ان المانع من انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق انما هو البيان المتصل دون المنفصل، فانه لا يمنع عن انعقاد ظهوره فيه، و انما هو مانع عن حجيه هذا الظهور و اعتباره.

بل من ناحيه ان ظهور العام في العموم اذا كان مستندا الى الوضع اقوى- لدى العرف من ظهور المطلق في الاطلاق اذا كان مستندا الى مقدمات الحكمه- بدرجه يصلح ان يكون بيانا على خلاف اطلاق المطلق في محل الالتقاء و المعارضه.

و بكلمه اخرى: ان ظهور المطلق في الاطلاق و ان لم يتوقف على عدم البيان المنفصل الا- ان حجيته تتوقف عليه جزما و من الطبيعي ان العام الوضعي يصلح ان يكون بيانا على خلاف ظهور المطلق في الاطلاق و مانعا عن حجيته بمقتضى الارتكاز العرفي.

و اما ثانيا:فلو افترضنا ان هاتين المجموعتين متعارضتان فى مورد الالتقاء و الاجتماع و لا يمكن الجمع بينهما عند العرف،فعندئذ بما انه لا يتوفر ترجيح لإحدهما بالاضافه الى الاخرى فلا محاله تسقطان معا فيرجع حينئذ الى المجموعه الاخرى من نصوص ملكيه الامام(عليه السلام)التي جاءت بهذا النص:(كل ارض لا رب لها فهى للإمام)(عليه السلام)و الفرض ان الارض الموات التي فتحت عنوه بعد سقوط نصوص مالكيه المسلمين لها من ناحيه المعارضه تدخل فى الارض التي لا رب لها بعد ضم الاستصحاب الموضوعى اليه-و هو استصحاب عدم وجود رب لها-.

و ان شئت قلت:ان هذه المجموعه لا تصلح ان تكون طرفا للمعارضه مع المجموعه من نصوص مالكيه المسلمين،لأنها حاكمه عليها باعتبار انها تثبت وجود رب للأرض المزبوره،و بذلك تخرج عن كونها مما لا رب لها،و تدخل فى الارض التي لها ربّ ضروره ان التعارض لا يتصور بين دليلين:يكون احدهما رافعا لموضوع الآخر.

نعم انها تصلح ان تكون مرجعا بعد سقوط نصوص مالكيه المسلمين بالمعارضه او نحوها.

هذا اضافته الى انا لو قطعنا النظر عن هذه المجموعه القائله:

(ان كل ارض لا-ربّ لها فهى للإمام)(عليه السلام)فلا مانع من الرجوع بعد تساقطهما الى النص العام القائل:(ان الارض كلها للإمام)(عليه السلام)حيث ان هذا العام الفوقى يصلح ان يكون مرجعا بعد سقوط النصوص بالمعارضه فى مورد الاجتماع هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى:انا لو قطعنا النظر عن العام المزبور اى -العام الفوقى-امكن لنا الرجوع الى الاصل العملى-و هو استصحاب

مالكيه الامام (عليه السلام) للأرض المذكوره-لفرض انها قبل الفتح كانت داخله في ملكيه الامام (عليه السلام) بمقتضى تشريع مالكيته (عليه السلام) للأقاليم، و نصوص مالكيه المسلمين لها بعد الفتح قد سقطت من جهه المعارضه، فاذا لا مانع من الرجوع الى الاستصحاب المزبور.

فالتتيجه: انها لم تخرج من نطاق ملكيه الامام (عليه السلام).

و اما ثالثا: فلان المعارضه بين المجموعتين انما تقوم على اساس ان يكون المراد مما اخذ من الكافر عنوه و بهراقه الدماء مطلق ما كان تحت استيلائه و سيطرته و ان كان لآخر صله به على مستوى الملك او الحق.

و اما اذا كان المراد منه خصوص ما اذا لم تكن لآخر علاقه به فلا تعارض بينهما فيما نحن فيه، فان نصوص ملكيه المسلمين على هذا الاساس تختص بما اذا لم يكن المأخوذ من الكافر موردا لصله غيره. و اما اذا كان موردا لها فهي لا تشملها حتى تكون طرفا للمعارضه مع النصوص القائله: بان الارض الموات داخله في ملكيه الامام (عليه السلام).

و بما ان الظاهر منها عرفا- و لو بمناسبه الحكم و الموضوع- اختصاص المأخوذ من الكافر بما اذا لم يكن موردا لصله غيره فلا محاله لا تشمل الارض الموات التي هي مورد لعلاقه الامام (عليه السلام) بها على مستوى الملك، فعندئذ تبقى نصوص مالكيه الامام (عليه السلام) لها بلا معارض

و على الجملة: فنصوص مالكيه المسلمين منصرفه بمقتضى الارتكاز العرفي عما اذا كان المال المأخوذ من الكافر عنوه و بالفتح ملكا لغيره او متعلقا لحقه.

و من هنا: اذا افترض وجود مال لمسلم عند كافر امانه كان او

غصبا ثم اخذه المسلمون منه بالجهاد المسلح،فانه غير مشمول لتلك النصوص،و لا يصدق عليه عنوان الغنيمه.وكذا الحال بالاضافه الى الارض الميتة،فانها حيث كانت ملكا للإمام(عليه السلام) فلا تشملها النصوص المزبوره بمقتضى الفهم العرفى و لا يصدق عليها عنوان الغنيمه.

و دعوى:-ان روايات مالكيه المسلمين للمأخوذ من الكفار عنوه تصنف الى مجموعتين:

احدهما:تقول:ان ما أخذ من الكفار عنوه فهو غنيمه للمسلمين تقسم بينهم.

والاخرى:تقول:ان ما اخذ بالسيف فهو للمسلمين.

اما المجموعه الاولى:فالظاهر انها لا- تشمل ما اذا كان المأخوذ من الكافر ملكا خاصا لغيره او متعلقا لحقه هذا اضافة الى انها خاصه بالمنقول بقريته القسمه فيها.

و اما المجموعه الثانيه:فلا- وجه لتخصيصها بما ذكر،بل مقتضى اطلاقها هو العموم و الشمول-خاطئه جدا،و ذلك لأنها و ان كانت مطلقه الا انك قد عرفت انها تنصرف عن شمول ما ذكر بقريته الارتكاز القطعى لدى العرف.

فالتتيجه:انه لا فرق بين المجموعه الاولى و المجموعه الثانيه من هذه الناحيه.

و تشهد على ذلك مجموعه من الروايات:

عمدتها صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبد الله(عليه السلام)قال:

سأله رجل عن الترك يغزون على المسلمين فيأخذون اولادهم فيسرقون منهم،أ يرد عليهم؟قال:(نعم و المسلم اخو المسلم و المسلم احق

ص:١٩٧

فانها واضحه الدلاله:على انه ليس من الغنيمه،و لذا لا خلاف فى ذلك بين الاصحاب

قد يقال:كما قيل:ان نقطه التعارض بين اطلاقى نصوص مالكيه المسلمين،و نصوص مالكيه الامام(عليه السلام)بما انها كانت هى كلمه اللام فى لسان كلتا المجموعتين،و حيث ان كلمه اللام بطبيعتها لا تدل على الملكيه،و انما تدل على الاختصاص الجامع بين الملك و الحق فلا- محاله تكون دلالتها على الملك بالاطلاق،و هذا يعنى -ان التعارض فى الحقيقه بين اطلاقى اللامين- فانهما باطلاقهما تدلان على ملكيتين مختلفتين فيسقط الاطلاقان معا،و تبقى الدلاله على اصل الاختصاص ثابتة،اذ لا مانع من افتراض اختصاصين بالارض التى فتحها المسلمون بعد تشريع ملكيه الانفال للإمام(عليه السلام)احدهما اختصاص الامام(عليه السلام)بها على مستوى الملك.و الآخر اختصاص المسلمين بها على مستوى الحق.

و يردّه:اولا:ان مقتضى سقوط الاطلاقين عنهما سقوط ملكيه الامام(عليه السلام)و المسلمين معا عن الارض المذكوره،نظرا الى ان مدلول الاطلاق انما هو حصه خاصه من الاختصاص-و هى الاختصاص الملكى-و الفرض انه قد سقط بسقوط الاطلاق من جهه المعارضه،فاذن كيف يمكن الحكم ببقاء اختصاص الامام(عليه السلام) بها على مستوى الملك،فان الدال عليه انما هو اطلاق نصوص مالكيته(عليه السلام)و بعد سقوط اطلاقها بالمعارضه على الفرض فلا دال عليه

و ثانيا:ان كلمه اللام فى كلتا المجموعتين من النصوص ظاهره

ص:١٩٨

لدى المتفاهم العرفى فى الاختصاص الملكى، و ليست لهذه الكلمه دلالتان فيهما:

احدهما:الدلاله على طبيعى الاختصاص -و هو الجامع بين الاختصاص الملكى و الاختصاص الحقى -

و الاخرى:الدلاله على الاختصاص الملكى.

و الاولى:مستنده الى طبيعه كلمه اللام.

و الثانى:مستنده الى اطلاقها،لتكون نقطه المعارضه فى مورد الالتقاء و الاجتماع بين المجموعتين المذكورتين اطلاق كلمه اللام فيهما،بل ان لها دلالة واحده فى كلتا المجموعتين و ظهورا فاردا -و هو الظهور فى الملكيه-.فاذا سقط اطلاق كلمه اللام الظاهر فى الملكيه فى كل من المجموعتين بالمعارضه لم تبق لها دلالة عرفا على مطلق الاختصاص.

هذا اضافته:الى ان بقاء تلك الدلاله لا- تفى بالمقصود فان المقصود انما هو اثبات اختصاص الامام بالارض فى مورد الالتقاء اختصاصا ملكيا و اختصاصا للمسلمين بها اختصاصا حقا.

اما الاول:فيمكن اثباته بالعام الفوقى بعد سقوط اطلاق اللام-و هو قوله(عليه السلام)الارض كلها لنا-.

و اما الثانى:فلا- دليل عليه،فلان كلمه اللام لو دلت فانما تدل على مطلق الاختصاص،لا على نوع خاص منه-و هو الاختصاص الحقى-فان دلالتها عليه بحاجة الى عنايه زائده فلا يكفى فيها سقوط دلالتها على الاختصاص الملكى بالمعارضه.

نظير ذلك:ما اذا افترضنا ان صيغه الامر لا تدل على الوجوب الا بالاطلاق و مقدمات الحكمه،و اما بالوضع فهى لا تدل الا على

مطلق الطلب الجامع بين الطلب الاستجابي و الوجوبي.و عليه فاذا فرض أن لإطلاقها معارضا في مورد فبطبيعته الحال قد سقط
اطلاقها من جهة المعارضه و بعد سقوطه فلا دلالة لها على الاستحباب الا بعنايه خارجيه.

فالتتيجه في نهايه الشوط انه على تقدير تسليم المعارضه بين المجموعتين في مورد الاجتماع فالصحيح هو ما ذكرناه من الرجوع
الى الاصل اللفظي،و على تقدير عدمه فالمرجع هو الاصل العملي هذا.

و الصحيح في المقام ان يقال:ان نصوص مالكيه الامام(عليه السلام) لا- تصلح ان تقع طرفا للمعارضه مع نصوص مالكيه
المسلمين.

بيان ذلك:ان نصوص مالكيه الامام(عليه السلام)تصنف الى مجموعات ثلاث:

الاولى:جاءت بهذا النص:(كل ارض لا رب لها فهي للإمام)(عليه السلام).

الثانيه:جاءت بنص آخر(كل ارض خربه للإمام)(عليه السلام).

الثالثه:جاءت بنص ثالث:(و ما كان من الارض بخربه لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب):

و بما ان المجموعه الثالثه:ظاهره لدى العرف في ان ملكيه الامام (عليه السلام)للأرض الخربه لم تثبت لطبيعي الارض على نحو
الاطلاق و انما تثبت لحصه خاصه منها-و هي الارض التي لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب-فبطبيعته الحال توجب تقييد اطلاق
المجموعه الثانيه فتصبح النتيجة:ان الارض الخربه انما تكون للإمام(عليه السلام)اذا لم تكن مأخوذه من الكفار بهراقه الدماء و الا
فهي فيء للمسلمين.

و اما المجموعه الاولى:فهي لا- يمكن ان تعارض نصوص مالكيه المسلمين للأرض الميتة اذا فتحت عنوه،لان تلك النصوص
يحد نفسها حاكمه عليها باعتبار انها تخرج الارض عن كونها مما لا رب

لها و تجعل المسلمين ربا لها فلا يمكن ان تقع تلك المجموعه طرفا للمعارضه لهذه النصوص، و عليه فلا معارض لها اصلا.

فالتتيجه على ضوء هذا الاساس قد اصبحت على الشكل التالى:

ان الارض الموات: اذا انتزعت من سيطره الكفار خارجا بعنوه فهى داخله فى نطاق ملكيه المسلمين، لمكان اطلاق نصوصها من ناحيه، و عدم ما يصلح ان يكون معارضا لها من ناحيه اخرى

و اما اذا انتزعت من سيطرتهم خارجا بغير عنوه و هراقه دم فهى داخله فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام).

و اما العام الفوقى الدال على ان الارض كلها للإمام (عليه السلام) فهو و ان كان يشمل الارض العامره و الميته و المفتوحه عنوه و غيرها الا انه انما يصلح ان يكون مرجعا فى المسأله إذا لم يكن فيها نص خاص او كان و لكنه ابتلى بالمعارض، و الا فلا اثر للعام المزبور، و بما ان النص فى المقام موجود - و هو ما دل على مالكيه المسلمين للأرض الميته المفتوحه عنوه - و هو ما دل على مالكيه المسلمين للأرض الميته المفتوحه عنوه - و لا معارض له كما عرفت، فعندئذ لا يمكن التمسك بهذا العام و الرجوع اليه، بل لا بد من تخصيصه به.

و ما تقدم - من ان نصوص مالكيه المسلمين منصرفه عما اذا كان المأخوذ من الكافر ملكا او متعلقا لحق غيره، و بما ان الارض الميته ملك للإمام (عليه السلام) فيما اذا كان تاريخ الفتح متأخرا عن تاريخ نزول آيه الانفال فلا تشملها - فهو غير تام بالاضافه الى الارض الميته، و ذلك لان الدليل على ملكيتها للإمام (عليه السلام) انما هو النصوص التى اشرنا اليها آنفا و قد عرفت انها قاصره عن معارضه النصوص المذكوره على أساس انها تثبت ملكيتها للإمام (عليه السلام) بعناوين عامه التى لا تصلح ان تقع طرفا لمعارضه نصوص مالكيه المسلمين بتلك العناوين العامه.

فالانصراف المزبور انما يتم فى الاملاك الخاصه التى ثبتت ملكيتها للأشخاص بعناوينها الخاصه على نحو الاطلاق، كما اذا افترض ان ارضا لمسلم كانت امانه لدى الكافر او غصبا فان نصوص مالكيه المسلمين للأرض المفتوحه عنوه منصرفه عنها فلا تشملها.

نعم لو دلت-نصوص مالكيه الامام(عليه السلام)-على ملكيه الارض الموات بعنوانها الخاص لكانت صالحه لان تعارض نصوص مالكيه المسلمين، الا ان الامر ليس كذلك كما عرفت.

و اما الكلام فى الفرض الثالث:-و هو ما اذا كان تاريخ الفتح مجهولا بالاضافه الى زمان نزول آيه الانفال-فهو لا يخلو من ان يكون التوقيت التاريخى لكل من تشريع مالكيه الامام(عليه السلام)للأنفال و تشريع مالكيه المسلمين للأرض المفتوحه عنوه و تحقق الفتح خارجا مجهولا؛أو يكون تاريخ احدهما مجهولا و تاريخ الآخر معلوما و بالعكس،فالمصور ثلاث

اما الصوره الاولى-و هى ما اذا كان التوقيت التاريخى لكل منهما مجهولا-فهل يمكن فى هذه الصوره جريان الاستصحاب فيهما معا بحد نفسه او لا يمكن؟فيه قولان:

قد اختار المحقق صاحب الكفايه(قده):القول الثانى بدعوى ان الاستصحاب لا-يجرى فيهما معا بحد نفسه،لقصور ادله الاستصحاب عن شموله على اساس ان المعتبر فى جريان الاستصحاب احراز اتصال زمان الشك فيه بزمان اليقين،و بما انه غير محرز فى المقام فلا يمكن جريانه فيه.

و لكن قد حقق فى الاصول فى بحث الاستصحاب انه لا يمكن الاخذ بهذا القول،فانه لا قصور فى ادله الاستصحاب عن شموله

فى المقام و غيره، و ما ذكره (قده) من الشرط لصحة التمسك بها لا اساس له اصلا و تمام الكلام فى محله.

فالصحيح هو القول الاول: فانه لا مانع من جريان استصحاب عدم تشريع مالكيه الامام (عليه السلام) للأنفال الى زمان تحقق الفتح خارجا، و قضيه هذا الاستصحاب ثبوت مالكيه المسلمين للأرض المزبوره، لأنها مترتبة على امرين:

احدهما: تحقق الفتح خارجا فى زمان.

و الآخر: عدم مالكيه الامام (عليه السلام) فى ذلك الزمان، فاذا تحقق الامران معا تحقق مالكيه المسلمين على اساس تحقق الاثر بتحقيق موضوعه، و الفرض تحققهما فيما نحن فيه، غايه الامر ان الاول متحقق بالوجدان، و الثانى متحقق بالتعبد، و بضم الوجدان الى التعبد يتحقق الموضوع.

و كذا لا مانع من جريان استصحاب عدم تحقق الفتح خارجا الى زمان تحقق تشريع مالكيه الامام (عليه السلام) للأنفال، و بذلك يتحقق موضوع مالكيه الامام (عليه السلام) على اساس ان موضوعها مركب من امرين:

احدهما: تشريع مالكيه الامام (عليه السلام) للأنفال.

و الآخر عدم تحقق الفتح خارجا من قبل المسلمين، و الفرض ان الاول محرز بالوجدان، و الثانى بالتعبد، و بضم الوجدان الى التعبد يلتزم الموضوع المركب و يترتب عليه اثره.

و بما انه لا يمكن ان تكون الارض الواحده داخله فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام) و المسلمين معا، لاستحاله اجتماع ملكيتين على مملوك واحد فى زمن فارد فلا محاله تقع المعارضه بين الاستصحابين

المزبورين فيسقطان معا، فعندئذ كما انه لا دليل على كون تلك الارض داخله في ملكيه الامام (عليه السلام) كذلك لا دليل على كونها داخله في ملكيه المسلمين، فاذن لا مانع من الرجوع الى الاصل الموضوعي - و هو استصحاب عدم وجود رب لها - فانه ينقح موضوع النص القائل: (كل ارض لا رب لها فهي للإمام) (عليه السلام) حيث انها بذلك تدخل في الارض التي لا رب لها.

و اما الصورة الثانيه: و هي ما اذا كان التوقيت التاريخي لتشريع ملكيه الامام (عليه السلام) للأئفال معلوما. و اما التوقيت التاريخي للفتح كان مجهولا - ففي جريان الاستصحاب فيها، و عدمه، او التفصيل بين المجهول تاريخه و المعلوم فيجربى في الاول دون الثاني؟ اقوال:

قد اختار المحقق صاحب الكفايه (قده) عدم جريانه مطلقا، لا في المعلوم تاريخه، و لا في المجهول اما في الاول: فلعدم الشك فيه.

و اما في الثاني: فلعدم احراز اتصال زمان الشك فيه بزمان اليقين.

و ذهب جماعه: الى القول بالتفصيل بينهما فقالوا بجريانه في المجهول تاريخه دون المعلوم:

و في مقابل ذلك: قد اختار جماعه من المحققين: منهم سيدنا الاستاذ دام ظله جريانه فيهما معا بلا فرق بين المجهول تاريخه و المعلوم الا انها يسقطان من ناحيه المعارضه كما هو الحال في مجهول التاريخ.

و الصحيح: هو هذا القول، دون القولين السابقين، فلنا دعويان:

الاولى: عدم صحه القولين السابقين.

الثانيه: صحه هذا القول.

اما الدعوى الاولى:فلان ما ذكره-من عدم جريان الاستصحاب فى المعلوم تاريخه-فإرد عليه انه مبنى على اساس جريانه فيه بحسب عمود الزمان و امتداده،و حيث لا شك فيه من هذه الناحيه فبطبيعه الحال لا يجرى الاستصحاب فيه.و لكن من الواضح ان الكلام فى جريان الاستصحاب فيه ليس من تلك الناحيه،و انما هو من ناحيه اضافته الى حادث آخر،و بما ان زمان حدوث الحادث الاخر مجهول لنا واقعا على الفرض فلا محاله يكون حدوث هذا الحادث فيه مجهولا أيضا،فانه زمان شكه.و عليه فلا مانع من استصحاب عدم حدوثه الى زمان حدوث الآخر،و يترتب عليه اثره،لفرض ان الاثر انما هو مترتب على حدوثه الخاص- و هو حدوثه فى زمان الاخر نفيًا او اثباتًا-لا على مطلق حدوثه.

فالتتيجه انه لا فرق بين المعلوم تاريخه و المجهول من هذه الجبهه اصلا.

و اما ما ذكره صاحب الكفايه(قده):بالاضافه الى عدم جريانه فى المجهول تاريخه فقد اشرنا الى ما فيه آنفا

و من ذلك يظهر حال القول بالتفصيل بين المعلوم تاريخه و المجهول بعدم جريانه فى الاول و جريانه فى الثانى.

و اما الدعوى الثانيه:فلان تاريخ تشريع مالكيه الامام(عليه السلام) للأئفال و إن كان معلوما بحسب امتداد الزمان الا انه مجهول بالاضافه الى زمان حدوث الحادث الاخر-و هو الفتح خارجا-و عليه فلا مانع من استصحاب عدم حدوثه الى زمان حدوث الاخر على اساس ان زمان شكه هو زمان حدوثه و هو مجهول على الفرض،الا انه لا يجرى من ناحيه معارضته باستصحاب عدم تحقق الفتح خارجا الى زمان تشريع مالكيه الامام(عليه السلام)لأئفال.

فالتتيجه:انه لا فرق بين هذه الصوره و الصوره المتقدمه اصلا و من ذلك يظهر حكم الصوره الثالثه.

ثم لا يخفى:ان ما ذكرناه-من جريان الاصول فى تلك الصور الثلاث فى نفسها،او عدم جريانها فيها رأسا،او التفصيل- انما هو يقوم على اساس ان يكون اثر شرعى لتحقق كل من الحادثين فى زمان الآخر فى نفسه،و اما فيما اذا لم يكن اثر شرعى لتحقق احدهما فى زمان الآخر فلا تأتى الصور المذكوره لعدم موضوع لها فى هذا الفرض.و بما ان فيما نحن فيه لا اثر لأحدهما فى زمان الاخر فلا مجال للبحث المزبور.

و ذلك لما قدمناه أنفا:من ان نصوص مالكيه المسلمين تحكم بان الارض الموات-اذا انتزعت من سيطره الكفار عنوه و بهراقه دم-ملك عام لهم،و لا يمكن ان تعارضها نصوص مالكيه الامام(عليه السلام)،لما عرفنا من انها قاصره عن شمول تلك الارض الموات،او محكومها بها.

و عليه:فلا- اثر لتشريع مالكيه الامام(عليه السلام)للأنفال فى زمان تحقق الفتح خارجا كى يمكن التمسك باستصحاب عدم تحققه فى زمانه اذا شك فيه.

فالتتيجه فى نهايه المطاف:ان البحث عن جريان الاستصحاب فى الصور المزبوره و عدم جريانه هنا لا يتعدى عن مرحله التقدير و الفرض بدون واقع موضوعى له

الاولى: ان الارض الموات اذا انتزعت من سيطره الكفار فهى

تصبح ملكا عاما للامة اذا كان الانتزاع قبل نزول آيه الانفال

بناء على ما قويناه من ان صدق الغنيمه لا يتوقف على ان يكون المال المأخوذ من الكافر عنوه ملكا له او متعلقا لحقه، بل تصدق على مطلق المأخوذ من يده و سيطرته خارجا و ان لم تكن له علاقه به، لا على مستوى الملك، و لا على مستوى الحق.

الثانية: انها اذا انتزعت من سيطرتهم بعد نزول الآيه فعندئذ

ربما قيل: انها ملك للإمام (عليه السلام) لا للمسلمين

و قد ذكر فى وجه ذلك ان نصوص مالكيه المسلمين لا يمكن ان تتعارض مع نصوص مالكيه الامام (عليه السلام) و على تقدير المعارضة فالترجيح انما هو لنصوص مالكيه الامام (عليه السلام). و لكن قد عرفت ان الامر بالعكس و ان نصوص مالكيه الامام (عليه السلام) لا يمكن ان تتعارض مع نصوص مالكيه المسلمين، و من هنا قلنا ان الارض المزبوره فى هذه الصوره ملك عام للمسلمين، لا للإمام (عليه السلام).

الثالثه قيل: ان نقطه المعارضه بين هاتين المجموعتين من

النصوص انما هى فى كلمه اللام

باعتبار انها بطبيعتها تدل على الاختصاص الجامع بين الملك و الحق و باطلاقها تدل على الاختصاص الخاص - و هو الاختصاص الملكى - و بما ان التنافى بينهما انما هو فى اطلاق اللام فى كل من المجموعتين فيسقط الاطلاقان و يبقى اصل الدلاله على الاختصاص. و لكن قد تقدم منا نقد ذلك بشكل موسع.

الرابعه:بناء على ضوء ما ذكرناه من ان نصوص مالكيه الامام(عليه السلام)

لا يمكن ان تتعارض مع نصوص مالكيه المسلمين فى مورد الالتقاء

و الاجتماع

لا اثر للجهل بتاريخ كل من الحادئين فى المقام او تاريخ احدهما دون الآخر اصلا.

المرحلة الثانيه:

اشاره

و هى ما اذا كانت الارض المأخوذه من الكفار عنوه عامره.

فالكلام فيها:

تاره:يفرض فيما اذا كان عمرانها متقدما زمنيا على نزول آيه الانفال.

و أخرى:فيما اذا كان متأخرا عنه.

و ثالثه:فيما اذا كان تاريخه الزمنى مجهولا.

أما الكلام فى الفرض الاول:فلا شبهه فى ان الأرض المذكوره ملك عام للمسلمين،و لا خلاف فى ذلك بين الأصحاب قديما و حديثا.و تدل على ذلك:عده من الروايات:

منها:الروايتان المتقدمتان،فان قوله(عليه السلام)فيهما(و ما أخذ بالسيف فذلك الى الامام)يدل على ذلك بالاطلاق.

و منها:صحيحه الحلبي قال:سئل أبو عبد الله(عليه السلام)عن السواد ما منزلته:(فقال:هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم،و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم،و لمن لم يخلق بعد الحديث) (١).

ص:٢٠٨

فانها نص فى ان الارض السواد ملك عام للمسلمين على نحو القضييه الحقيقيه،و المراد من السواد هو الارض العامره حين الفتح
ثم ان مقتضى اطلاق هذه الصحيحه عدم الفرق بين كون عمران الارض طبيعيا كالغابات و امثالها،او كان بشريا اى-بقيام انسان
باعمارها و احيائها-و لا وجه لتخصيص الصحيحه بخصوص الصوره الثانيه.

فما عن جماعه-من ان الارض العامره طبيعيا حال الفتح داخله فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام)باعتبار انها تدخل فى النصوص
القائله:(كل ارض لا رب لها فهى للإمام)(عليه السلام)و من الطبيعى ان الغابات او ما شاكلها مما لا رب لها.

و بكلمه اخرى:ان الارض التى لا رب لها لا تخلو من ان تكون مواتا طبيعيا او تكون عامره كذلك اى-من دون تدخل اى انسان
فى عمرانها و احيائها نهائيا-كالغابات الاصليه إلى استمدت حياتها من الطبيعه،لا من انسان،و لا ثالث لهما-خاطئ جدا، و ذلك
لان الغابات على نوعين:

احدهما:انها دخلت دار الإسلام بغير حرب مسلح.

و الآخر:انها دخلت دار الإسلام بالحرب المسلح.

فالاولى:ملك عدم للإمام(عليه السلام).

و الثانيه:ملك عام للمسلمين بمقتضى اطلاق النصوص المتقدمه و لا يمكن ان تعارضها نصوص مالكيه الامام(عليه السلام)التى
جاءت بهذا النص(كل ارض لا رب لها فهى للإمام)(عليه السلام)فانها بحد نفسها حاكمه عليها و تجعل المسلمين ربًا لها.

و اما الكلام فى الفرض الثانى-و هو ما اذا كان عمران الارض متأخرا زمنيا عن التوقيت التاريخى لنزول آيه الانفال-فقد ذكر

ان الارض المفتوحه عنوه للإمام(عليه السلام)و لا يملكها المسلمون باخذها و فتحها من الكفار.

و ذكر صاحب الجواهر(قده)فى بحث الخمس ما نصه:

نعم لا يعتبر فيما له(عليه السلام)من الموات بقائه على صفه الموات للأصل،و ظاهر صحيح الكابلى السابق فلو اتفق حينئذ احيائه كان له(عليه السلام)أيضا من غير فرق بين المسلمين و الكفار الا- مع اذنه، و اطلاق الاصحاب و الاخبار ملكيه عامر الارض المفتوحه عنوه للمسلمين يراد به ما احياء الكفار من الموات قبل ان جعل الله الانفال لنبيه(صلى الله عليه و آله)و الا فهو له(عليه السلام)أيضا و ان كان معمورا وقت الفتح.

و لكن كلامه(قده)فى كتاب احياء الموات مخالف لكلامه هذا،حيث قال:هناك ما نصه:«كل ذلك مضافا الى ما يمكن القطع به من ملك المسلمين ما يفتحونه عنوه من العامر فى ايدى الكفار و ان كان قد ملكوه بالاحياء،و لو ان احيائهم فاسد لعدم الاذن لوجب ان يكون على ملك الامام(عليه السلام)و لا أظن احدا يلتزم به.مضافا الى قوله بتملك الكافر حال الغيبه،مع انه لا تفصيل فى النصوص».

فان كلامه-هنا:صريح فى تملك الكافر لرقبه الارض الموات بالقيام بعملية الاحياء و العماره بعد التوقيت الزمنى لنزول آيه الانفال

و كيف كان:فهذا القول أى-القول بعدم تملك المسلمين الارض العامره التى يرجع تاريخ عمرانها الى ما بعد تاريخ نزول الآيه- يرتكز على اساس نقطتين:

الاولى:ان الكافر لا يملك الارض الموات بعملية الاحياء بعد تشريع ملكيه الامام(عليه السلام)للأنفال.

الثانية: ان ملكيه المسلمين للأرض المأخوذه من يد الكفار عنوه و قهرا انما هي فيما اذا لم تكن داخله في ملكيه الامام (عليه السلام)

اما النقطة الاولى: فقد يناقش فيها بان مقتضى مجموعه من النصوص انه لا فرق فيمن يقوم بعملية الاحياء بين كونه مسلما او كافرا، فكما ان احياء الاول يورث الحق، فكذلك احياء الثانى.

منها: صحيحه محمد بن مسلم قال: سألته عن الشراء من ارض اليهود او النصارى قال: (ليس به بأس الى ان قال: و ايما قوم احيوا شيئا من الارض و عملوه فهم احق بها و هي لهم) فانها تدل بوضوح على ان عملية الاحياء توجب تملك الكافر.

و منها: صحيحه سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتى الارض الخربه فيستخرجها، و يجرى انهارها، و يعمرها، و يزرعها ما ذا عليه قال: (عليه الصدقه).

و منها: صحيحه محمد بن مسلم قال: سمعت ابا جعفر (عليه السلام) يقول: (ايما قوم احيوا شيئا من الارض و عمروها فهم احق بها و هي احق لهم).

و منها: صحيحه الفضلاء عن ابي جعفر (عليه السلام) قال رسول الله (صلى الله عليه و آله):

(من أحيا أرضا مواتا فهي له) (١).

فهذه الروايات تدل بوضوح على ان عملية الاحياء سبب للملك مطلقا بلا فرق بين كون المحيى مسلما او كافرا، كما انه لا فرق بين كون القيام بعملية الاحياء قبل تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) او بعده. هذا.

و قد تقدم منا: فى ضمن البحوث السالفه امران:

ص: ٢١١

احدهما: انه لا بد من رفع اليد عن ظهور هذه المجموعه من النصوص فى كون عمليه الاحياء موجب لهصله المحيى بالارض على مستوى الملك، و حملها على انها توجب صلته بها على مستوى الحق، لقيام قرينه على ذلك.

و الآخر: قد تقدم منّا بشكل موسع ان الارض الموات بما انها ملك للإمام (عليه السلام) فبطبيعته الحال يتوقف جواز التصرف فيها باحياء و نحوه على اذنه (عليه السلام) هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: قد عرفت انه لم يدلنا دليل على ان الامام (عليه السلام) قد اذن بالتصرف فيها باحياء و نحوه لكل فرد و ان لم يكن مسلماً، بل يظهر من صحيحه الكابلى المتقدمه اناطه جواز التصرف فيها للمسلم بتأديه الخراج و الاجره الى الامام (عليه السلام) لا مطلقاً، كما عرفت.

و من ناحيه ثالثة: قد صرح فى صحيحه أبى سيار مسمع بن عبد الملك المتقدمه على حليه تصرف الشيعة فيها و حرمة تصرف غيرهم بقوله (كل ما كان فى ايدى شيعتنا من الارض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما كان فى ايديهم و يترك الارض فى ايديهم. و اما ما كان فى ايدى غيرهم، فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الارض من ايديهم و يخرجهم منها صفره).

و من ناحيه رابعه. قد مرّ بنا ان صحيحه أبى بصير-التي تقدمت فى ضمن البحث عن النقطة الخامسه من احكام الارض الموات- و ان كانت ظاهره فى تملك الكافر الارض بالاحياء، الا انه لا يمكن الاخذ بهذا الظهور مطلقاً على تفصيل قد سبق بصوره موسعه.

فالتتيجه: على ضوء هذه النواحي ان هذه النقطة تامه- و هى

ان الكافر لا يحصل على علاقته بالارض على اساس قيامه بعملية الاحياء-

و اما النقطة الثانيه:فقد تقدم منا ان نصوص مالكيه الامام(عليه السلام)

للأرض الموات تصنّف الى فرقتين:فى نهايه المطاف.

احدهما:تقول:ان كل ارض لا رب لها فهى للإمام(عليه السلام) و الاخرى:تقول:ان الارض الخربه التى لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب فهى للإمام(عليه السلام).

اما الفرقه الاولى فقد سبق انها لا يمكن ان تعارض نصوص مالكيه المسلمين فى مورد الالتقاء و الاجتماع،على اساس ان تلك النصوص تجعل المسلمين ربا لها و تحكم عليها.

و اما الفرقه الثانيه:فقد سبق انها أيضا لا يمكن ان تعارض نصوص مالكيه المسلمين لتقييد موضوعها بالارض التى لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب،فلا تشمل الارض التى تؤخذ منهم بالخيل و الركاب.

و قد تحصل من ذلك:ان هذه النقطة خاطئه.

و يترتب على ذلك؛ان القول بعدم ملكيه المسلمين للأرض المفتوحه عنوه التى يرجع تاريخ عمرانها الى ما بعد تاريخ تشريع ملكيه الانفال للإمام(عليه السلام)غير تام.فالصحيح ان المسلمين يملكون الارض المذكوره لمكان اطلاق نصوص مالكيتهم،و عدم ما يصلح ان يكون معارضا لها.

فالنتيجه فى نهايه الشوط:ان الارض المفتوحه عنوه و بالجهاد المسلح ملك عام للمسلمين من دون فرق بين ان يرجع تاريخ عمرانها الى ما قبل تاريخ نزول آيه الانفال،او الى ما بعد نزولها.

بقى هنا شىء:و هو ان الكافر يملك الارض الموات بعملية الاحياء و العمران اذا كان تاريخه الزمنى متقدما على التاريخ الزمنى

لتشريع ملكيه الامام(عليه السلام)للأنفال.و اما اذا كان متأخرا عنه فهي لا توجب علاقته بها على مستوى الحق فضلا عن الملك على ضوء ما استظهرناه من مجموعه من نصوص الباب.هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى:اذا افترضنا ان احياء الكافر الارض يورثه حقا فيها،و ان كان لا- يورثه ملكا-بان ظلت رقبه الارض ملكا للإمام(عليه السلام)-فهل عندئذ يوجب فتح المسلمين الارض بعنوه انتقال هذا الحق من الكافر الى الامه فتكون الارض حقا عاما للمسلمين رغم ان الرقبه ظلت فى ملكيه الامام(عليه السلام)؟فيه وجهان:

قيل بالوجه الاول:بدعوى ان الفتح خارجا يوجب انتقال ما للكافر من العلاقه الى الامه،سواء أ كانت على مستوى الملك أم كانت على مستوى الحق.

و لكن لا يمكن المساعده عليه.

و النكته فيه:ان مدلول نصوص الارض الخراجيه لدى العرف هو ملكيتها للمسلمين يعنى-انها تدل عرفا على ان الارض بالفتح تصبح ملكا عاما للامه-و اما اذا افترضنا ان رقبه الارض التى هى باقيه فى ملكيه الامام(عليه السلام)كانت متعلقه لحق الكافر فلا تدل النصوص على انتقال هذا الحق الى المسلمين فحسب بسبب فتحها خارجا،فان مدلولها كما عرفت ملكيه الارض للامه،فاذا فرض عدم امكان الاخذ بمدلولها العرفى فليست لها دلالة اخرى-و هى الدلاله على انتقال الحق المزبور اليهم-و الفرض عدم دليل آخر على ذلك.

نعم لو دلت هذه النصوص على ان بالفتح يثبت للمسلمين ما كان للكافر من العلاقه لتّم ما عرفت،الا ان الامر ليس كذلك فان مدلولها ثبوت ملكيه الارض للامه بالفتح عنوه،سواء أ كانت للكافر

علاقه بها على مستوى الملك او الحق أم لم تكن، بل كانت تحت استيلائه خارجا و سيطرته فحسب. و عليه فلا يتم ذلك اصلا.

فالتتيجه: ان هذه الفرضيه ساقطه و لا مدرك لها.

فالصحيح ما ذكرناه من ان النصوص المزبوره تدل على ملكيه الارض العامره-للمسلمين-بالفتح عنوه، و مقتضى اطلاقها عدم الفرق بين ان يرجع تاريخ عمرانها الى ما قبل تاريخ نزول الآيه او الى ما بعده، كما انها تدل على ان السبب الوحيد لكون الارض ملكا عاما للامه هو فتحها من قبلهم بالجهاد المسلح و هراقه الدماء.

و اما الكلام فى الفرض الثالث:- و هو ما اذا كان التاريخ الزمنى للعمران مجهولا بالاضافه الى نزول الآيه-فقد ظهر حاله مما تقدم منا فى الفرضين الاولين، اذ بعد ما تبين لكم ان الارض العامره المفتوحه عنوه داخله فى نطاق ملكيه المسلمين، سواء أ كان تاريخ عمرانها متقدما زمنيا على تاريخ نزول الآيه أم كان متأخرا عنه لا يبقى اى اثر للجهل بتاريخهما معا او تاريخ احدهما دون الآخر اصلا.

نعم اذا افترضنا: ان عمران الارض المفتوحه عنوه اذا كان متأخرا عن نزول الآيه فهى ليست داخله فى ملكيه المسلمين، بل ظلت رقبته فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام) فعندئذ كان للجهل المزبور اثر.

بيان ذلك: انه على ضوء هذه الفرضيه يجرى الاستصحاب فى كل من الحادثين فى نفسه من دون فرق بين الجهل بتاريخهما معا، او بتاريخ احدهما دون الآخر، بناء على ما هو الصحيح من عدم الفرق بينهما من هذه الناحيه، فيجرى استصحاب بقاء الارض

المفتوحه عنوه على صفه الموات الى زمان نزول الآيه، و به يثبت موضوع ملكيه الامام (عليه السلام) لها، فان نزول الآيه محرز بالوجدان، و موات الارض الى زمان نزولها محرز بالتعبد، و بذلك ينقح الموضوع، و يترتب عليه اثره.

و نتيجته هذا الاستصحاب ان الارض المزبوره ملك للإمام (عليه السلام).

و لكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم نزول الآيه الى زمان احياء الكافر الارض و قيامه بعمرانها، فان احيائه لها محرز بالوجدان، و انما الشك في نزول الآيه في زمان احيائها، فيجرى استصحاب عدم نزولها الى هذا الزمان، و بضمه الى الاحياء يتحقق موضوع ملكيه الكافر لها، فان موضوعها مركب من امرين: احياء الارض، و عدم تشريع ملكيتها للإمام (عليه السلام) في زمان احيائها، و الاول محرز بالوجدان، و الثانى بالتعبد، فيحكم بكونها ملكا للكافر بضم هذا الاستصحاب الموضوعى الى ما هو متحقق بالوجدان

و بما انه لا يمكن الجمع بين هذين الاستصحابين على اساس ان مقتضى الاول كون الارض ملكا للإمام (عليه السلام) و مقتضى الثانى كونها ملكا لمن قام باحيائها- و هو الكافر فى مفروض الكلام- فبطبيعته الحال يسقطان معا.

فالتتيجه فى نهايه المطاف ان الارض العامره المفتوحه عنوه المجهول تاريخ عمرانها بالاضافه الى زمان نزول الآيه لم يثبت كونها ملكا للمسلمين و لا للإمام (عليه السلام) و لكن حينئذ لا مانع من الرجوع الى العام الفوقى و هو النص القائل بان كل ارض لا رب لها فهى للإمام (عليه السلام) بضم الاصل الموضوعى اليه- و هو استصحاب عدم وجود رب لها- فانه ينقح موضوع هذا النص و يثبت بانها تدخل فى الارض

التي لا رب لها.

نتيجة هذا البحث عدة نقاط

الاولى: ان الارض العامره اذا فتحت بهجوم من قبل المسلمين

مسلحا فهي ملك عام للامه

من دون فرق بين كون تاريخ عمرانها متقدما زمنيا على تاريخ نزول الآيه، او متأخرا عنه، فما عن جماعه من انها ملك للإمام (عليه السلام) فيما اذا كان تاريخ عمرانها متأخرا عن نزول الآيه لا يقوم على اساس صحيح.

الثانيه انه لا فرق في ذلك بين كون عمرانها بشريا أو طبيعيا

اي-بقيام انسان باحيائها و عمرانها او طبيعيا كالغابات الاصلية التي استمدت حياتها من الطبيعه.

و ما قيل:-من ان الغابات ملك للإمام (عليه السلام) لدخولها في الارض التي لا رب لها-لا يرتكز على اساس صحيح، لحكومته نصوص مالكيه المسلمين عليها.

الثالثه: ان ما قيل-من ان الفتح خارجا من قبل المسلمين

يوجب انتقال ما للكافر من العلاقه الى الامه،

سواء أ كانت على مستوى الملك أم كانت على مستوى الحق-فقد تقدم انه لا يمكن الاخذ به لما عرفت من ان مفاد نصوص الاراضي الخراجيه لدى العرف هو ملكيه الارض للمسلمين بسبب الفتح و ان لم تكن للكافر علاقته بها و ليس مفادها انتقال نفس ما للكافر من العلاقه الى الامه.

الرابعه: انه لا اثر للجهل بتاريخ عمران الارض بالاضافه الى

تاريخ نزول الآيه اصلا

كما عرفنا بشكل موسع.

بالارض المفتوحه عنوه

النقطه الاولى: هل تشمل فريضة الخمس الارض المفتوحه عنوه

او انها ملك عام للمسلمين بدون استثناء الخمس منها؟

فيه قولان:

المعروف و المشهور بين الاصحاب هو القول الاول، بل يظهر من صاحب المدارك (قده) اجماع المسلمين عليه.

و تدل عليه-مضافا الى قوله تعالى «و اعملوا انما غنمتم من شىء فان لله خمسه و للرسول و لذى القربى» الآية-عدة من النصوص:

منها: صحيحه عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول ليس الخمس الا فى الغنائم خاصة (١).

و منها: صحيحه عمار بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول فيما يخرج من المعادن و البحر و الغنيمه و الحلال

المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه و الكنوز الخمس (٢).

و منها: رواه ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: (الخمس على خمسه اشياء على الكنوز، و المعادن، و

الغوص و الغنيمه، و نسي ابن ابي عمير الخامس) (٣).

فانها ضعيفه سندا بجعفر الهمداني حيث لم يثبت توثيقه، و عليه

ص: ٢١٨

١-١) الوسائل ج ٦ الباب ٢ من ابواب ما يجب فيه الخمس الحديث ١.

٢-٢) الوسائل ج ٦ الباب ٣ من ابواب ما يجب فيه الخمس الحديث ٦.

٣-٣) الوسائل ج ٦ الباب ٢ من ابواب ما يجب فيه الخمس الحديث ٧.

فلا يمكن الاستدلال بها على حكم المسأله الا تأييدا.

و منها:روايه أبى بصير عن أبى جعفر(عليه السلام)قال:(كل شىء قوتل على شهاده ان لا إله الا الله و ان محمدا رسول الله(صلى الله عليه و آله) فان لنا خمسه،و لا يحل لأحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل إلينا حقنا) (١).

و هذه الروايه أيضا ضعيفه سندا بعلى بن أبى حمزه فلا يمكن الاستدلال بها.نعم لا باس بجعلها مؤيده لحكم المسأله.

فالنتيجه:ان الصحيح من تلك الروايات هو الروايه الاولى دون غيرها،و هى تكفى فى المسأله على اساس انها تشمل الارض المفتوحه عنوه باطلاقها.

و اما القول الثانى:-و هو عدم وجوب الخمس فيها-فقد نسب الى جماعه:منهم صاحب الحدائق(قده)حيث انه قد انكر على الاصحاب التعميم،وقصر الخمس على الغنائم المنقوله،دون غيرها كالأراضى و المساكن،و استظهر ذلك من امرين:

احدهما:الروايات المشتمله على تقسيم الغنائم اخماسا كما فى بعضها،و اسداسا كما فى بعضها الآخر،فان اشتمالها على التقسيم بنفسه يكون قرينه على اختصاصها بالمنقول،و لا تشمل غيره كالأرض،نظرا الى انها لا تقسم بين الغانمين على اساس انها ملك عام للمسلمين.

و فيه ان الروايات الداله على تعلق الخمس بالغنيمه لا تنحصر بالروايات المشتمله على التقسيم،فان ما يشتمل عليه هو بعضها دون الجميع،كما مرّت الاشاره الى جمله مما لا تشتمل عليه.

ص:٢١٩

والآخر: ان الروايات الواردة لبيان احكام الاراضى الخراجيه لم يتعرض شىء منها لوجوب الخمس فيها رغم تعرضها لوجوب الزكاه

و فيه: ما سيأتى من ان مجرد عدم تعرضها لوجوب الخمس لا يكون دليلا على عدم وجوبه.

و من هنا الصحيح: هو القول الاول، و ذلك لوجهين:

الاول: اطلاق الآيه الكريمه المتقدمه، حيث لا شبهه فى شمولها للأراضى المفتوحه عنوه.

الثانى: اطلاق مجموعه من النصوص السالفه.

و قد تواجه الاستدلال بكل منهما عداه اشكالات و شكوك فعلينا ان ندفع تلك الاشكالات و الشكوك نهائيا.

الاول: ان عنوان الغنيمه فى الآيه الكريمه قد فسرّ فى صحيحه ابن مهزيار بالفائده التى يستفيدها المرء، و على اساس هذا التفسير يكون الموضوع فى الآيه عبارته عن الفوائد المالىه الشخصيه، و نصوص ملكيه المسلمين للأرض المفتوحه عنوه تخرجها عن كونها فائده شخصيه فلا يصدق عليها عنوان الغنيمه بالمعنى المفسر فى الصحيحه فلا يبقى حينئذ للآيه اطلاق تشمل الارض المفتوحه عنوه.

و الجواب عنه: ان هذا التفسير لا ينافى اطلاق الآيه و شمولها للأرض فيما نحن فيه، و لا يوجب حكومه نصوص مالكيه المسلمين عليها، و ذلك لان هذا التفسير فى الصحيحه للإشاره الى ان الغنيمه فى الآيه الكريمه انما هى بمعناها اللغوى و العرفى - و هو ما يغنمه المرء و يفيدته - و من الطبيعى انه لا - مانع من ان يرجع ما يفيدته المرء و يغنمه الى غيره أيضا كالأرض المفتوحه عنوه فانها غنيمه و فائده جزما يغنمها المرء و يفيدتها رغم انها لا ترجع الى خصوص الغانمين، بل

الى عموم المسلمين منهم الغانمين:على اساس انه يصدق على كل منهم عنوان المغنم المفيد،و عليه فقوله(عليه السلام)فى الصحيحه(فالغنائم و الفوائد يرحمك الله فهى الغنيمه يغنمها المرء و الفائده يفيدها) يصدق على كل من الغانمين للأرض على ضوء ما سنشير اليه فى ضمن البحوث القادمه من ان الارض المزبوره ملك لآحاد المسلمين على سبيل الاشاعه

نعم لو كانت الارض ملكا لطبيعى الأمه لم تشملها الآيه الكريمه على اساس انه لا يصدق عنوان المفيد و المستفيد على كل من استولى عليها بعنوه و هراقه دم،مع ان ظاهر الآيه هو ان المستولين هم الغانمون و المستفيدون،و هذا بخلاف ما اذا كانت ملكا لآحاد الأمه فانه على هذا يصدق عنوان المفيد و المستفيد على كل من استولى عليها بعنوه،غايه الامر ان ما استولى عليه كذلك قد يرجع تمامه اليه كما اذا كان منقولاً،وقد يرجع اليه بعضه مشاعاً،كما اذا كان غير منقول كالأرض،كل ذلك لا يوجب التفاوت فى صدق العنوان المزبور عليه.و لعل القول بعدم شمول الآيه للأرض المفتوحه عنوه مبنى على اساس القول بملكيتها للطبيعى،لا للأفراد.

قد يقال:ان هذا التفسير لا يوجب حصر موضوع وجوب الخمس فى الآيه بهذا المورد،فانه تفسير لبعض مصاديق الغنيمه-و هو الذى يرجع الى المستفيد خاصه-لا- انه تفسير للغنيمه بما لها من المفهوم العرفى التى هى الموضوع لوجوب الخمس فى الآيه،ضروره انها بهذا المعنى العرفى تصدق على الارض المفتوحه عنوه هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى:ان هذا الاشكال لو تم فانما يتم بالاضافه الى الايه،و اما بالاضافه الى النصوص المتقدمه فهو غير تام ضروره

ان التفسير المزبور لا يمنع عن التمسك باطلاق تلك النصوص، و لا يصلح ان يكون قرينه على ان المراد من الغنيمه فيها أيضا هو الغنيمه بالمعنى المفسر فى الصحيحه.

و لكن هذه مقاله مما لا يمكن الاخذ بها، و ذلك لأننا لو سلمنا ان الصحيحه قد فسرت الغنيمه بالفائده المزبوره و جعلت الغنيمه بهذا المعنى موضوعا لوجوب الخمس لا مطلقا رغم انها كانت فى مقام بيان ما يتعلق به الخمس، فحينئذ لو كان موضوع وجوب الخمس مطلق الفائده، لا خصوص الفائده المذكوره لكان تخصيص الصحيحه موضوعه بحصه خاصه منها- و هى الفائده الراجعه الى المستفيد خاصه- لغوا، فان ظاهر تقييد الفائده فى الصحيحه بالفائده المزبوره هو ان الحكم لم يثبت لطبيعى الفائده و الا لم يكن اثر للتقييد، و هو خلاف الظاهر.

و عليه فتكون الصحيحه قرينه على تقييد اطلاق الآيه، كما تكون قرينه على تقييد اطلاق النصوص المشار اليها آنفا.

نعم بناء على ما هو المشهور بين الاصحاب من عدم صحه حمل المطلق على المقيد فى امثال الموارد لكانت مقاله المزبوره تامه و فى محلها.

الثانى: ان مجموعه من الروايات الوارده فى تقسيم الغنائم قرينه عرفا على ان المراد من الغنيمه فى الآيه و النصوص هو الغنائم المنقوله، دون غير المنقوله كالأرض و نحوها.

منها صحيحه ربيعى بن عبد الله بن الجارود عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: (كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) اذا أتاه المغنم اخذ صفوه و كان ذلك له، ثم يقسم ما بقى خمسه اخماس) الحديث (1).

ص: ٢٢٢

و منها:مرسله حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح(عليه السلام)قال:(الخمس من خمسة اشياء من الغنائم، و الغوص، و من الكنوز، و من المعادن، و الملاحة يؤخذ من كل هذه الصنوف الخمس، فيجعل لمن جعله الله له، و يقسم الاربعه الاخماس بين من قاتل عليه و ولى ذلك)الحديث (١).

و منها:صحيحه معاوية بن وهب قال:قلت لأبي عبد الله(عليه السلام) السريه بيعتها الامام فيصيبون غنائم كيف يقسم، قال:(ان قاتلوا عليها مع أمير أمره الامام عليهم اخرج منها الخمس لله و للرسول، و قسم بينهم اربعة اخماس)الحديث (٢).

و الجواب عن ذلك:ان تلك الروايات لا- تصلح لدى العرف ان تكون قرينه على ان المراد من الغنيمه فى الآيه و النصوص المتقدمه خصوص الغنائم المنقوله، دون الاعم

و النكته فيه:ان اشتمال تلك الروايات على التقسيم انما هو قرينه على اختصاصها بالغنائم المنقوله، لا غيرها مما لا تشتمل عليه.

و ان شئت قلت:ان تخصيص الغنائم بخصوص الغنائم المنقوله بحاجه الى قرينه، و هى متوفره فى الروايات المزبوره على اساس اشتمالها على التقسيم، و غير متوفره فى الآيه و النصوص السابقه على اساس عدم اشتمالهما عليه من ناحيه، و عدم صلاحيه تلك الروايات لان تكون قرينه على ذلك من ناحيه اخرى، فاذن ما هو المبّرر لرفع اليد عن ظهورهما فى العموم؟!.

و من هنا قلنا:انه لا وجه لاستظهار صاحب الحدائق(قده)

ص:٢٢٣

١-١) الوسائل ج ٦ الباب ١ من ابواب قسمه الخمس الحديث ٨.

٢-٢) الوسائل ج ١١ الباب ١ من ابواب الانفال و ما يختص بالامام الحديث ٣.

من تلك النصوص اختصاص وجوب الخمس بالغنائم المنقوله خاصه

فالتتيجه لحد الان: انه لا مانع من التمسك بعموم الآيه و النصوص الماضيه لوجوب الخمس فى الارض المفتوحه عنوه.

الثالث: ان الروايات الوارده لبيان احكام الاراضى الخراجيه لم يتعرض فى شىء منها وجوب الخمس. و من الطبيعى ان سكوت تلك الروايات رغم كونها فى مقام بيان ما يتعلق بتلك الاراضى من الاحكام و الآثار دليل على عدم وجوبه.

و الجواب عن ذلك: انه لا بد من النظر فى تلك الروايات، و هى تصنّف الى مجموعتين:

الاولى: ما كانت فى مقام بيان ان الاراضى الخراجيه ملك عام للمسلمين.

الثانيه: ما كانت فى مقام بيان ما يتعلق بتلك الاراضى من الاحكام

اما المجموعه الاولى: - و هى التى اشرنا الى عمدته منها آنفا- فهى انما كانت فى مقام بيان مالكيه المسلمين للأرض المغنومه فى مقابل الغنائم المنقوله- التى هى ملك خاص للمقاتلين و تقسم بينهم- و لا- تنظر الى جهه اخرى كتعلق الخمس بها او نحوه اصلا، لا نفيا و لا اثباتا، و لذا لا تنافى ما دل على وجوب الخمس فيها، كما هو الحال فى غيرها، فاذا كيف تكون قرينه على تقييد اطلاق الآيه و النصوص.

نعم اذا افترضنا ان لهذه المجموعه اطلاقا تنفى بسببه تعلق الخمس بها فهل يمكن تقديم اطلاقها على اطلاق الآيه او النصوص، او يتعين العكس. او تقع المعارضه بينهما و بعد تساقطهما يرجع الى اصاله عدم وجوب الخمس؟ وجوه:

الصحيح: هو الوجه الثانى.

و السبب فيه: ان موضوع هذه المجموعه و ان كان اخص من موضوع الآيه و النصوص فان موضوعها الارض المغنومه خاصه، و موضوع الآيه و النصوص عنوان الغنيمه الشامل للأرض و غيرها، الا ان مجرد كون موضوع احد الدليلين اخص من موضوع دليل الآخر لا يوجب التقديم ما لم تكن اخصيته محفوظه فى مورد الالتقاء و الاجتماع، لان الاخصيه انما توجب تقديم الخاص على العام فى مورد الالتقاء و المعارضه اذا كان مورد الخاص منحصرًا بهذا المورد اى -بمورد الالتقاء- و لم يكن له مورد آخر،

و هذه النكته: غير متوفره فيما نحن فيه، فان موضوع هذه المجموعه و ان كان اخص من موضوع الآيه و النصوص، الا- ان هذه الاخصيه لم تكن محفوظه فى مورد الالتقاء بين اطلاقها و اطلاق الآيه و النصوص، لان مركز الالتقاء و المعارضه بين الاطلاقين انما هو خمس الارض المغنومه. و اما الاربعه الاخماس الأخر فهى ليست مركزًا للمعارضه بينهما ابداً.

و الوجه فيه واضح: فان مقتضى اطلاق المجموعه ان خمسها داخل فى نطاق ملكيه المسلمين كالأربعه اخماسها الأخر، و مقتضى الآيه و النصوص انه لله و للرسول و لذى القربى، و لا- معارضه بينهما فى البقيه اصلاً، فان المجموعه تدل على انها ملك عام للامه، و الآيه و النصوص لا تنفيان ذلك، و من الطبيعى انه لا معارضه بين ما فيه الدلاله على شىء، و ما لا دلاله فيه.

و على اساس ذلك: فالنسبه بينها و بين الآيه و النصوص عموم من وجه فان لكل منهما ماده الافتراق، فماده افتراق المجموعه الاربعه

ص: ٢٢٥

الاحماس الآخر، و ماده افتراق الآيه و النصوص خمس غير الارض المغنومه من الغنائم

نعم لو كان لسان تلك المجموعه نفى الخمس عن الارض المغنومه لكانت النسبه بينها و بين اطلاق الآيه و النصوص عموما مطلقا. فان مفادهما تعلق الخمس بالغنائم مطلقا الشامله للأرض و غيرها، و مفاد المجموعه نفى تعلقه بخصوص الارض المغنومه، الا ان لسانها ليس بهذا الشكل، لما عرفت من ان لسانها ملكيه الارض المزبوره للمسلمين، و مقتضى اطلاقها ان خمسها أيضا ملك لهم.

نعم لا يزم ذلك: نفى تعلق الخمس بها، لوضوح ان ما دل على ملكيه الارض المذكوره للامه الاسلاميه مطلقا بالدلاله المطابقه فبطبيعته الحال يدل بالدلاله الالتزاميه على عدم تعلق الخمس بها، و بما ان الدلاله المطابقه فى المقام معارضه بالعموم من وجه فلا اثر لملاحظه النسبه بالاضافه الى الدلاله الالتزاميه، فان الدلاله المطابقه ان ظلت ظلت الدلاله الالتزاميه أيضا و الا فلا اثر لها لتبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقه حدوثا و بقاء.

و على اساس ذلك: فاطلاق هذه المجموعه و ان امكن ان يعارض اطلاق النصوص المتقدمه بقطع النظر عن كون اطلاقها معارضا لإطلاق الآيه، الا انه مع ملاحظه ذلك قد سقط اطلاق المجموعه عن الاعتبار فى ماده الالتقاء و الاجتماع، لأنه بذلك يدخل فى النصوص التى جاءت على ان المخالف للكتاب غير حجه، و المراد من المخالفه اعم من ان تكون على نحو التباين او العموم من وجه، كما انه لا فرق بين ان تكون الروايه مخالفه لنص الكتاب، او عمومه الوضعى، او اطلاقه بمعونه مقدمات الحكمه. و عليه فيما

ان اطلاق تلك المجموعه معارض لإطلاق الآ-يه فلا- محاله يسقط عن الاعتبار. و نتيجه ذلك وجوب الخمس فى الارض المغنومه.

نعم هنا مناقشتان: فى شمول النصوص الداله على ان المخالف للكتاب غير حجه لمثل هذه المخالفه.

احدهما: ان تماميه اطلاق المطلق تتوقف على تماميه مقدمات الحكمه: منها عدم البيان الاعم من المتصل و المنفصل، و بما ان فيما نحن فيه يكون عموم كل من الكتاب و النصوص بالاطلاق لا بالوضع فبطبيعته الحال لا يتحقق اطلاق لشيء منهما فى مورد الالتقاء و الاجتماع لفرض ان كلا منهما يصلح فى نفسه للبيان بالاضافه الى الاخر فى هذا المورد، فعندئذ لا ينعقد اطلاق للكتاب فى مورد المعارضه حتى تكون تلك المجموعه من الروايات مخالفه له فتشملها النصوص المزبوره أى- النصوص الداله على ان المخالف للكتاب غير حجه-.

و الجواب: عن هذه المناقشه ما تقدم منا فى ضمن البحوث السالفه من ان انعقاد اطلاق المطلق لا يتوقف على عدم البيان الاعم من المتصل و المنفصل، و انما يتوقف على عدم البيان المتصل فحسب.

و على اثر ذلك يتحقق الاطلاق للكتاب فى مورد الالتقاء و الاجتماع و بذلك تدخل تلك المجموعه فى الروايات المخالفه للكتاب فتكون مشموله للنصوص المتقدمه. هذا

قد يقال كما قيل: انه على تقدير تسليم المبنى فايضا يصدق على الروايات عنوان المخالفه، و ذلك لان كل واحد منهما لا يصلح ان يكون بيانا بالاضافه الى الآخر حتى يكون دخيلا فى اطلاقه.

و على اساس ذلك: فقد تمت مقدمات الحكمه فى كل من المطلقين فينعقد ظهورهما حينئذ فى الاطلاق معا، و اذا انعقد ذلك

تحققت المعارضه بين اطلاق الروايات و اطلاق الكتاب، و بما ان المعارضه بينهما كانت بالعموم من وجه فيسقط اطلاق الروايات من جهه مخالفته للكتاب.

و يرد عليه: ان وجود ما يصلح للبيان- و لو كان منفصلا- مانع عن ثبوت الاطلاق للمطلق في ظرفه على ضوء هذا المبني.

و بما ان فيما نحن فيه: كل من الآيه و تلك المجموعه من الروايات في حد نفسه صالح لان يشمل مورد الالتقاء و الاجتماع فبطبيعته الحال كان كل منهما صالحا للبيان بالاضافه الى الاخر فيه، بداهه انه لا معنى لصلاحيته لذلك الا شموله له في نفسه فاذن لا معنى لدعوى عدم الصلاحيه.

و عليه: فلا- محاله يكون كل منهما مانعا عن انعقاد الاطلاق في الاخر في مورد الاجتماع، فاذن لا يصدق على تلك المجموعه عنوان انها مخالفه للكتاب حتى لا تكون حجه.

نعم بناء على ما ذكرناه- من ان البيان المنفصل لا- يكون مانعا عن انعقاد الاطلاق للمطلق حتى في ظرفه- فلا- محاله تكون المجموعه المزبوره مخالفه للكتاب، لان اطلاق الكتاب قد انعقد في مورد الاجتماع، فهي كما لا تكون مانعه عن انعقاده، كذلك لا تكون مانعه عن حججه.

فالنتيجه- هي: انه لا- مانع من التمسك باطلاق الآيه و الروايات لإثبات وجوب الخمس في الارض المغنومه على اساس ما ذكرناه من النظرية.

و ثانيتهما: ان المراد من المخالفه للكتاب بمناسبه الحكم و الموضوع هو المخالفه لمدلولة اللفظي عموما او خصوصا، و اما الاطلاق فهو

ليس بمدلول لفظي له، لأنه إنما يثبت بواسطة مقدمات الحكمة التي يكون الحاكم بها هو العقل، وبالتالي يرجع الاطلاق الى مدلول عقلي.

و الجواب عنها: ان الاطلاق و ان كان يثبت بمعونه مقدمات الحكمة الا ان ذلك لا يوجب كون الاطلاق مدلولاً عقلياً، لا لفظياً و ذلك لان الاطلاق لدى العرف عبارته عن ظهور اللفظ في معنى بلا قيد، غاية الامر ان ظهوره فيه لا يمكن ان يكون بلا سبب و منشأ، فالسبب له قد يكون هو الوضع كما في ظهور العام في العموم او نحوه، و قد يكون مقامات الحكمة، فمقدمات الحكمة تؤهل اللفظ للدلالة على الاطلاق و الظهور فيه. لا انه مدلول المقدمات نفسها، كما ان الوضع يؤهل اللفظ للدلالة على العموم.

فالتتبع في نهايه الشوط: ان الاطلاق مدلول اللفظ كالعوم، و نسبه الاطلاق الى مقدمات الحكمة بنكتته انها حيثيه تعليليه له كالوضع الذي هو حيثيه تعليليه لدلاله اللفظ على المعنى الموضوع له. فاذا ن مخالفه اطلاق الكتاب مخالفه له، و مشموله لما دل على ان المخالف للكتاب باطل و غير معتبر.

و اما المجموعه الثانيه- و هي الروايات الوارده لبيان ما يتعلق بالاراضى الخراجيه من الاحكام و الآثار-.

فمنها: روايه صفوان و أبى نصر قال:- ذكرنا له الكوفه و ما وضع عليها من الخراج و ما سار فيها اهل بيته فقال: (من اسلم طوعاً تركت ارضه في يده الى ان قال، و ما اخذ بالسيف فكذلك الى الامام يقبله بالذى يرى، كما صنع رسول الله (صلى الله عليه و آله) بخيبر قبل سوادها و بياضها يعنى- ارضها و نخلها- و الناس يقولون لا تصلح قبالة الأرض و النخل، و قد قبل رسول الله (صلى الله عليه و آله) خيبر، قال: و على

المتقبلين سوى قبالة الارض العشر و نصف العشر في حصصهم الحديث (١)

و منها: صححه أبي نصر قال: ذكرت لأبي الحسن الرضا(عليه السلام) الخراج و ما سار به اهل بيته فقال: (العشر و نصف العشر على من اسلم طوعا و تركت ارضه بيده الى ان قال: و ما اخذ بالسيف فذلك الى الامام(عليه السلام) يقبله بالذى يرى، كما صنع رسول الله(صلى الله عليه و آله) بخير قبل ارضها و نخلها، و الناس يقولون لا تصلح قبالة الارض و النخل اذا كان البياض اكثر من السواد، و قد قبل رسول الله(صلى الله عليه و آله) خير، و عليهم في حصصهم العشر و نصف العشر (٢).

و منها: غيرهما.

و هاتان الروايتان: تدل ن على امرين:

احدهما: ان امر الارض المفتوحة عنوه بيد الامام(عليه السلام) فله ان يقبلها بالذى يرى.

و الاخر: ان على المتقبلين في حصصهم من حاصل الارض الزكاه من العشر او نصف العشر، و لا نظر لهما الى تعلق الخمس بها او عدم تعلقه اصلا، و من الطبيعى ان ثبوت الامرين المزبورين لا ينافى كون خمس تلك الارض(لله و للرسول و لذى القربى) بل هو يلائم ذلك على اساس ان امر الخمس أيضا بيد الامام(عليه السلام) فله ان يقبله بالذى يرى، فاذا لا فرق بين خمس تلك الارض و اربعة اخماسها الأخر من ناحيه الحكمين المذكورين فيهما يعنى - كما ان امر اربعة اخماسها بيد الامام(عليه السلام) كذلك امر خمسها و كما ان على المتقبلين العشر أو نصف العشر بالاضافة الى اربعة اخماسها، كذلك بالاضافة الى خمسها-.

ص: ٢٣٠

١- (١) الوسائل ج ١١ الباب ٧٢ من ابواب جهاد العدو الحديث ١

٢- (٢) الوسائل ج ١١ الباب ٧٢ من ابواب جهاد العدو الحديث ٢

و بكلمه اخرى؛ ان نظر الروائتين- فى بيان ان امر الارض المغنومه بيد الامام (عليه السلام) و له ان يقبلها بالذى يرى- انما هو لنكته دفع توهم الناس بان الارض المغنومه التى يكون بياضها اكثر من سوادها لا تصلح للقباله فلا نظر لها الى جهه اخرى متعلقه برقبه الارض لا نفيا و لا اثباتا.

و بعد بيان ذلك بين الامام (عليه السلام) فيهما الحكم المتعلق بنتاج تلك الارض- و هو وجوب الزكاه من العشر او نصف العشر- فليس فى مقام بيان ما يتعلق برقبه الارض من الحكم. و من الطبيعى ان سكوت الامام (عليه السلام) فيهما عن بيان ما عدى وجوب الزكاه المتعلقه بنتاج الارض لا- يوجب ظهورهما فى الاطلاق، و نفى الخمس عن رقبه الارض، فانها موضوع آخر و لا يكون الامام (عليه السلام) فى مقام بيان حكم ذاك الموضوع، و انما هو فى مقام بيان حكم موضوع آخر- و هو نتاج الارض- و السكوت فى مقام البيان انما يوجب ظهور الكلام فى الاطلاق و نفى الحكم الآخر عن الموضوع الذى يكون المتكلم فى مقام بيان حكمه و اثره، لا موضوع آخر الذى لا يكون المتكلم فى مقام بيان حكمه.

و الحاصل: ان هنا موضوعين:

احدهما: رقبه الارض.

و الآخر: نتاجها و الامام (عليه السلام) انما هو فى مقام بيان ما يتعلق بالموضوع الثانى، دون الموضوع الاول، و من الطبيعى ان سكوته (عليه السلام) هنا فى مقام البيان انما يدل على العدم فى ذلك الموضوع، دون ما لم يكن فى مقام بيان حكمه.

و لو تنزلنا عن ذلك: و سلمنا ان للروائتين اطلاقا- يكون

ص: ٢٣١

مقتضاه نفى تعلق الخمس بالأرض المفتوحه عنوه-فهل يمكن تقديم اطلاقهما على اطلاق الآيه و النصوص المشار اليها سابقا بملاك انهما اخص منهما، أو بالعكس بملاك ان منشأ اطلاقهما السكوت فى مقام البيان و هو لا يصلح ان يكون قرينه على تقييد الاطلاق اللفظى؟ فيه وجهان:

الظاهر: هو الوجه الاول، و ذلك لان الخاص لدى الارتكاز القطعى العرفى يتقدم على العام و ان كانت دلالاته بالاطلاق الناشى من السكوت فى مقام البيان، و دلالة العام بالوضع، لأنه لدى العرف قرينه، و من الطبيعى ان القرينه تتقدم على ذى القرينه مطلقا اى- من دون ملاحظه ترجيح بينهما- كيف فان مرد هذا التقديم فى الحقيقه الى الحكومه.

و من هنا: اذا ورد فى الدليل (اكرم كل عالم) و ورد فى دليل آخر (لا تكرم عالما فاسقا) لم يتأمل احد فى تقديم الثانى على الاول رغم ان دلالة الخاص بالاطلاق و مقدمات الحكمه، و دلالة العام بالوضع، لان الخاص بنظر العرف اقوى من العام مهما كان منشأ دلالاته بنكته انه عندهم قرينه على المراد و مفسر له فى الحقيقه.

و عليه ففيما نحن فيه يتقدم اطلاقهما على اطلاق الآيه فى مورد الالتقاء و الاجتماع باعتبار انهما اخص موردا من الآيه مطلقا و ان فرض ان دلالة الآيه على العموم بالوضع-على اساس اشتمالها على كلمه (من شىء)- فان الخاص لدى العرف قرينه على التصرف فى العام و بيان المراد منه، و القرينه تتقدم على ذيهها بلا ملاحظه ترجيح فى البين من هذه الناحيه، و حينئذ فلا فرق بين ان يكون ظهور الخاص فى مدلوله من ناحيه الوضع، او من ناحيه

الاطلاق و لو كان منشأ السكوت فى مقام البيان.فان كل ذلك لا دخل له بما هو ملاك التقديم.هذا

مع ان دلالة الآيه على العموم بالوضع من ناحيه اشتغالها على تلك الكلمه محل اشكال،بل منع،فان الظاهر ان دلالتها عليه انما هى بالاطلاق و مقدمات الحكمه.

و من ذلك: يظهر الفرق بين هذه المجموعه و المجموعه المتقدمه فان النسبه بين تلك المجموعه و الايه بلحاظ مورد الالتقاء و الاجتماع عموم من وجه،فان الآيه تدل على ان خمس الارض ملك لله و للرسول لا للمسلمين،و تلك المجموعه تدل على انه ملك للمسلمين كبقية اخماسها.و هذا بخلاف المقام،فان هذه المجموعه تدل باطلاقها على نفى الخمس عن الارض المفتوحه عنوه،و الآيه تدل على ثبوته فى الغنائم التى تشمل الارض أيضا فتكون النسبه بينهما عموما مطلقا،و من الواضح ان ملاك كون النسبه بين الدليلين عموما مطلقا،و من وجه،او التباين انما هو بملاحظه لسانهما معا نفيا و اثباتا،عموما او خصوصا و بذلك يظهر حالهما بالاضافه الى النصوص المتقدمه

فالنتيجه فى نهايه المطاف:انه لا- مانع من التمسك باطلاق الآيه و النصوص السابقه،لإثبات ان الارض المفتوحه عنوه متعلقه للخمس.

الرابع ما قيل،من ان الروايات الداله على تعلق الخمس بالغنيمه بينما يكون ضعيفا سندا كروايات حصر الخمس فى خمس و روايه أبى بصير،او ساقطا من ناحيه المعارضه كصححه ابن سنان (ليس الخمس الا فى الغنائم خاصه)او محفوظا بالقرينه على الاختصاص بغير الارض من الغنائم كالروايات الداله على اخراج الخمس من الغنيمه و تقسيم الباقي على المقاتلين،فانه قرينه على الاختصاص.

و الجواب عن ذلك: ان روايات الحصر ليست باجمعها ضعيفه سندا، فان فيها ما يكون معتبرا بحسب السند- و هو صحيحه عمار بن مروان- قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: (فيما يخرج من المعادن و البحر و الغنيمه و الحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه و الكنوز الخمس) (١) نعم غير هذه الصحيحه من تلك الروايات ضعيفه فلا يمكن الاستدلال بشيء منها.

و اما صحيحه عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: (ليس الخمس الا في الغنائم خاصه) (٢) فانها لا تسقط نهائيا، لان فيها ثلاثه احتمالات:

الاول: ان يكون المراد من الغنائم فيها مطلق الفائده، لا- خصوصا غنائم دار الحرب، فعندئذ لا- معارضه بينها و بين غيرها من الروايات الداله على وجوب الخمس في غير غنائم الحرب من الفوائد.

الثاني: ان تكون الصحيحه في مقام بيان ان فريضه الخمس التي فرضها الله تعالى في كتابه العزيز منحصره بغنائم الحرب دون غيرها من الفوائد كالمعادن، و ارباح التجارات، و ما شاكل ذلك، فان وجوب الخمس فيها قد ثبت بالسنة و الروايات، لا بالكتاب.

و ان شئت قلت: ان الآيه الكريمه و لو بقريته السياق ظاهره في ان المراد من الغنيمه فيها هو غنيمه دار الحرب، و عليه فالخمس الذي فرضه الله تعالى بنص القران انما هو خمس الغنيمه المزبوره دون مطلق الفائده، فالصحيحه على اساس انها في مقام بيان ذاك الخمس الموجود في الكتاب و حصره بما عرفناه فلا تدل على نفى

ص: ٢٣٤

-
- ١- (١) الوسائل ج ٦ الباب ٣ من ابواب ما يجب فيه الخمس الحديث ٦
 - ٢- (٢) الوسائل ج ٦ الباب ٣١ من ابواب ما يجب فيه الخمس الحديث ١

ثبوته فى غيرها من الفوائد بالسنة و انما تدل على نفي ثبوته بالكتاب فاذا لا تنافى بينها و بين غيرها من الروايات الداله على وجوبه فى مطلق الفائدة.

الثالث: ان الصحيحه تنحل الى قضيتين:

الاولى: قضيه ابجاييه- و هى وجوب الخمس فى غنائم دار الحرب- الثانيه: قضيه سلبيه و هى عدم وجوب الخمس فى غيرها من الفوائد- و هذه القضيه على اساس اطلاقها تنافى النصوص الخاصه الداله على وجوب الخمس فى تلك الفوائد كالمعادن، و الغوص، و ارباح التجارات، و نحو ذلك، و هذه النصوص بما انها وارده فى الموارد الخاصه فبمقتضى الارتكاز العرفى توجب تقييد اطلاقها بغير تلك الموارد، فاذا يبقى تحت اطلاقها من الفوائد: الديات، و المهور و الارث، و ما شاكل ذلك

و دعوى:- انها نص فى مدلولها و لأجل ذلك غير قابله للتقييد يعنى ان لسانها آب عنه- خاطئه جدا، و ذلك لأنها و ان كانت نصا فى اصل مدلولها الا ان تلك النصوص لا تنافيه، و انما تنافى اطلاقها و من الطبيعى ان اطلاقها غير آب عن التقييد، و لا يكون هذا من تخصيص الاكثر فان مطلق ذلك ليس ممنوعا لدى العرف، و انما الممنوع منه هو ما اذا وصل الى حد الاستهجان لديهم، و الواصل الى هذا الحد انما هو فيما اذا كان الباقي تحت العام قليلا جدا و فردا نادرا، و ما نحن فيه ليس كذلك، فان الباقي تحته بعد التخصيص كثير جدا فى حد نفسه كما عرفت، فليس هذا من تخصيص الاكثر المستهجن عرفا.

و بعد ذلك نقول: ان الاقرب لدى العرف من هذه الاحتمالات

هو الاحتمال الاخير، دون الاحتمالين الاولين، فان الالتزام بكل منهما بحاجة الى وجود قرينه على ذلك، و لا قرينه اصلا، و عليه فلو قطعنا النظر عن الاحتمال الاخير فلا بد من الحكم بسقوط الصحيحه من جهه المعارضه، و ذلك للقطع بوجوب الخمس فى غير غنائم دار الحرب على اساس العلم بصدور بعض تلك النصوص عن الامام (عليه السلام) اجمالا- و لا- يمكن الاخذ باحد الاحتمالين المزبورين، لعدم مساعده العرف على ذلك على اساس انه ليس من الجمع العرفى بينها و بين تلك النصوص الخاصه. هذا اضافه الى ان الاحتمال الثانى مبنى على اختصاص الآيه بغنائم دار الحرب و هو لا يخلو من اشكال بل منع لعدم الموجب له كما عرفت سابقا.

فالتتيجه: انه لا موجب لسقوط الصحيحه نهائيا اى- بحسب المفهوم و المنطوق معا-.

و اما روايه أبى بصير: فلا يمكن الاستدلال بها، لضعفها سندا بعلى بن أبى حمزه.

و اما الروايات التى تتضمن تقسيم الغنائم فان بعضها و ان كان مما لا بأس به سندا، الا انك عرفت ان التقسيم فيها بحد نفسه قرينه على الاختصاص بغير الارض من الغنائم فلا تشمل الارض.

ثم اننا اذا افترضنا: ان روايات الباب بشتى اصنافها و اشكالها ساقطه من ناحيه ما عرفت، و لا يمكن الاستدلال بشيء منها الا انه يكفينا فى المقام اطلاق الآيه الكريمه، فان مقتضاه تعلق الخمس بالغنائم و لو كانت ارضا.

فالتتيجه فى نهايه المطاف: ان الصحيح ما هو المشهور بين الاصحاب من القول بتعلق الخمس بالارض المفتوحه عنوه.

لا شبهه فى ثبوت علاقته المسلمين بالارض المفتوحه عنوه و انما

الكلام و الاشكال فى مستوى تلك العلاقه،

هل هى على مستوى الملك او الحق؟ هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: انه على تقدير كون علاقته المسلمين بها على مستوى الملك، فهل المالك للرقبه كل فرد من آحاد المسلمين على سبيل الاشاعه، او المالك طبيعى المسلمين.

يقع الكلام فى مرحلتين

الاولى: ان اختصاص المسلمين بها هل هو على مستوى الملك، او على مستوى الحق؟.

الثانيه: ان المالك لها هل هو الافراد و الآحاد او الطبيعى؟.

اما المرحله الاولى: ففيها قولان:

احدهما: انها ملك عام للامه.

و الآخر: انها معده لمصالح الامه.

اما القول الاول فهو المعروف و المشهور بين الاصحاب، و تدل عليه مجموعه من نصوص الباب، حيث ان المتفاهم منها لدى العرف هو ملكيه الرقبه للامه، فان كلمه اللام او اضافته الارض اليهم تشهد على ذلك اذا لم تكن قرينه على ان العلاقه بها لمجرد الاختصاص الحقى و المصرفى.

و اما ما فى مرسله حماد بن عيسى - من قوله: (و الارضون التى اخذت عنوه بخيل او ركاب فهى موقوفه متروكه) الحديث (١).

ص: ٢٣٧

ففيه انه لا ينافى الملك. فان المراد من الوقف هنا لا محاله يكون هو الحبس بالمعنى الذى سوف نبين فى ضمن البحوث القادمه، لا-الوقف الشرعى فانه غير محتمل نهائيا،و من الطبيعى ان الحبس بالمعنى الآتى لا ينافى الملك اصلا.هذا اضافه الى ان الروايه ساقطه سندا من ناحيه الارسال فلا يمكن الاستدلال بها.

و اما القول الثانى:فقد نقل عن جماعه:منهم الشهيد و المحقق الأردبيلي و السبزواري(قد هم).

و لكن لا يمكن الاخذ به.

اما اولاً:فلان هذا القول مخالف لظاهر النصوص الداله على ملكيه الارض للمسلمين،و لا يمكن حملها على ان علاقتهم بها تكون على مستوى المصرفيه فحسب الا اذا كانت هناك قرينه على ذلك،و الفرض عدمها.

و اما ثانياً:فعلى تقدير تسليم انها ليست ملكا لهم فعندئذ ان اريد انها كانت كالمباحات الاصليه-التي يكون الناس فيها شرع سواء،غايه الامر ان من قام باستثمارها يملك الرقبه و يكون الحاصل مشتركاً بينه و بين غيره من المسلمين على حسب ما جعله ولى الأمر من النصف او الثلث او نحو ذلك فى الاراضى المزبوره-

فيردّه:ان ذلك خلاف الضروره الفقهيّه،و النصوص الشرعيه بداهه ان حال تلك الاراضى ليس كحال الاراضى المباحه،كيف فان مرد ذلك الى ان لا علاقه للمسلمين بها نهائياً-لا على مستوى الملك،و لا مستوى الحق-و هو غير محتمل جزماً،حيث ان لازم ذلك طرح جميع روايات الباب التى تدل على ان للمسلمين علاقه بها من ناحيه،و طرح التسالم على ذلك من الاصحاب من ناحيه اخرى

و أيضا: لو كانت تلك الاراضى مباحه فما هو الدليل على وجوب الخراج عليها، لان ما دل على ذلك انما هو فى فرض كونها ملكا للمسلمين، لا مطلقا.

فالتتيجه: ان لازم هذا الفرض الغاء جميع احكامها الخاصه الثابته لها.

منها: عدم جواز بيع رقبته.

و منها: عدم انتقالها ارثا.

و منها: وجوب الخراج عليها، الى غيرها من الاحكام المترتبه عليها على اساس انها ملك عام للمسلمين.

و ان اريد بذلك: - كون المسلمين مصرفا لتلك الاراضى بمعنى ان ما يستثمر منها يصرف فى مصالحهم العامه، و لا يحق لأى احد التصرف فيها على حساب مصلحته خاصه.

و بكلمه اخرى: ان علاقته الأمه بها انما هى على مستوى المصرفيه فحسب، و هذا يعنى: ان الارض محبوسه عليهم، و يصرف نتاجها فى مصالحهم على حسب ما يراه الامام (عليه السلام) او نائبه فهو و ان كان ممكنا فى نفسه الا ان اتمامه بالدليل لا يمكن، لما عرفت من ان نصوص الباب ظاهره فى ان علاقته الأمه بها على مستوى الملك، و الفرض عدم دليل آخر فى المسأله.

فالتتيجه: انه لا يمكن اتمام هذا القول بدليل.

الصحيح: هو القول الاول.

و اما ما عن المحقق الاصفهانى (قده): من ان المسلمين لا يعقل ان يكونوا مصرفا على حد مصرفيه الفقير فى باب الزكاه فى مقابل القول بشركته مع المالك، و ذكر فى وجه ذلك ان الارض بعد

خروجها عن ملك الكافر بالفتح عنوه لا- يعقل بقائها بلا مالك، بل لا بد من الالتزام بملكيتها للمسلمين بنحو من الأنحاء، ولا يمكن الالتزام بملكيتها لمن استولى عليها و ان كان باذن الامام(عليه السلام)، لعدم الدليل-.

فيرد عليه: انه لا محذور في الالتزام ببقائها بلا مالك لرقبتها بعد خروجها عن ملك الكفار اذا افترضنا ان الدليل لا يساعد على تملك المسلمين لها بالفتح خارجا كما هو اساس هذا القول، و من الطبيعي انه لا ملازمه شرعا بين خروجها عن ملك الكفار و دخولها في ملك الأمه بنحو من الأنحاء، فانها بحاجة الى دليل، فاذا لا مانع من الالتزام ببقائها بلا مالك، غايه الامر انها تصبح بعد الفتح محبوسه عليهم، و تصرف مواردها في مصالحهم العامه.

و اما عدم جواز التصرف و الاستيلاء عليها من كل احد الا باذن الامام(عليه السلام) فهو انما يكون من ناحيه تعلق حق الأمه بها على مستوى المصرفيه، و من الطبيعي ان هذا المقدار من الحق كاف للمنع عن تصرف كل فرد فيها بما شاء و اراد.

فالنتيجه في نهايه الشوط: ان العمده في المقام ما ذكرناه من ان ظاهر النصوص هو ملكيه الارض للمسلمين، و بقطع النظر عن هذا الظاهر فلا مانع من الالتزام بعدم الملك و كونها معدّه لمصالحهم العامه على نحو يكون المسلمون مصرفا لها.

و من هنا يظهر ان ما قيل- من ان حال الارض المفتوحه عنوه كثلث الميت فيما اذا عينه لصرف منفعه و موارده في مصرف خاص فانه لا يكون ملكا للميت، و لا للوصى- لا يمكن اتمامه بوجه فان كون الارض المزبوره كثلث الميت فيما ذكر بحاجة الى دليل و لم

يدلنا دليل عليه، بل قد مر بنا ان ظاهر نصوص الباب هو ملكيه الارض للمسلمين. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: ان الامر فى المقيس عليه أيضا ليس كذلك فانه اذا اوصى شخص بثلث ماله فقد ظل فى ملكه، و لا يخرج عنه بموته، لعدم المقتضى لذلك.

ثم انك قد عرفت: ما عن المحقق الأردبيلي (قده) من اختيار هذا القول -و هو كون المسلمين مصرفا لتلك الاراضى -.

و قد نسب اليه المناقشه فى مالكيه الامه للأرض بوجهين:

احدهما ان الارض لو كانت ملكا عاما لهم لترتب آثار على ملكيتها كجواز نقلها عينا ببيع او نحوه، و جواز ارثها، او ما شاكل ذلك، رغم ان شيئا من تلك الآثار لا يترتب عليها، و هذا بحد نفسه دليل على عدم الملكيه.

و الجواب عنه، ان هذه المناقشه تركز على اساس ان تكون ملكيه المسلمين للأرض على نحو الاستغراق مشاعا. و اما لو قلنا:

بان المالك لها هو طبعى الأمه، لا الآحاد، كما هو الحال فى بابى الزكاه و الخمس، حيث ان المالك فى الاول هو طبعى الفقير، و فى الثانى هو طبعى الساده، لا الافراد، فحينئذ عدم ترتب تلك الآثار لا تكشف عن عدم الملك اصلا.

هذا اضافه: الى ان عدم ترتبها لا -يكشف عن عدم ملكيه الآحاد أيضا، لما سوف نشير اليه من انه انما يكشف عن ان ملكيتها ليست ملكيه مطلقه و حرّه، بل هى ملكيه مقيده و غير حرّه من ناحيه الآثار المزبوره.

و الآخر: ان الارض لو كانت ملكا للامه لم يجز تقبيلها و اجارتها

من آحاد المسلمين، لفرض اشتراك الجميع فيها على سبيل الاشاعه، و من المعلوم انه لا يجوز تصرف احد في المال المشترك سواء أ كان من التصرفات الخارجيه أم كان من التصرفات الاعتباريه.

و الجواب عنه: ان الاجاره في المال المشترك انما لا- تصح بالاضافه الى الاعم من حصته و حصه غيره، او بالاضافه الى الجزء المعين منه و اما بالاضافه الى حصته على نحو الاشاعه فلا مانع منها اصلا، ضروره انه تصح اجاره احد الشركين حصته المشاعه.

هذا اضافته: الى ان هذه المناقشه لو تمت فانما تتم على اساس ان تكون الارض ملكا لآحاد المسلمين. و اما لو قلنا بانها ملك للطبيعي فتنتفى المناقشه بانتفاء موضوعها. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: انها لا تتم على هذا القول أيضا لما ستعرف من ان عدم جواز الاجاره او نحوها انما هو يقوم على اساس ان ملكيه آحاد الأمه للأرض لم تكن ملكيه مطلقه و حرّه، بل هي ملكيه مقيده محبوسه فلا يحق لأى واحد منهم ان يقوم بالتصرف فيها بدون اذن الامام (عليه السلام).

فالتتيجه: ان هذه المناقشه لا اساس لها.

و اما المرحله الثانيه- و هي كيفيه تملك المسلمين للأرض المفتوحه عنوه- ففيها: قولان:

الاول: انها ملك للطبيعي، نظير ما ذكر في باب الزكاه و الخمس.

الثاني: انها ملك للآحاد.

و قد استدل للأول: بان الثاني يستلزم محاذير لا يمكن الالتزام بشيء منها:

احدها: ان لازم الالتزام بالقول الثاني جواز قيام كل من

آحاد المسلمين بنقل حصته من الارض المذكوره الى غيره بهبه او بيع او ما شاكل ذلك،مع انه لا شبهه فى عدم جواز قيامه بذلك نهائيا و سوف نشير اليه فى ضمن البحوث الآتية.

و الاخر:ان لازمه جواز تلقى كل من آحاد الأمة نصيب اقربائه بالوراثة و هو باطل جزما،ضروره انها لا تنتقل بالارث.

الثالث:ان لازمه عدم وجوب الخراج على المزارعين فى تلك الاراضى نظرا الى ان تصرفهم فيها كان تصرفا فى املاكهم فلا مقتضى لوجوب الخراج،رغم انه لا شبهه فى وجوبه على كل من يقوم باستثمارها و الانتفاع بها.

فهذه اللوازم تدلنا على بطلان القول الثانى،فاذن لا مناص من الالتزام بالقول الاول بعد بطلان القول بعدم الملك نهائيا.

و غير خفى ان عدم ترتب تلك اللوازم على ملكيه المسلمين للأرض لا يكشف كسفا جزميا عن ان ملكيتهم لها لم تكن على سبيل الاستغراق فانه لا مانع من الالتزام بذلك رغم ان تلك اللوازم غير مترتبة عليها.

فلنا:دعويان:

الاولى:ان مالك الارض انما هو آحاد المسلمين،لا الطبيعى.

الثانية ان عدم ترتب تلك اللوازم لا ينافى الالتزام بهذا القول.

اما الدعوى الاولى:فلان الظاهر-من الروايات:منها صحيحه الحلبي المتقدمه-هو ملكيه الارض لآحاد الأمة،لا للطبيعى،فان الحمل عليه بحاجه الى دليل،و لا دليل عليه كما سوف نشير اليه.

و اما الدعوى الثانية:فلان ملكيه المسلمين لها لم تكن ملكيه مطلقه و حرّه،بل هى ملكيه مقيده محبوسه و غير حرّه فلا يحق لأى واحد من آحاد الأمة ان يقوم بالتصرف فيها كيف ما شاء و اراد

ص: ٢٤٣

بدون اذن الامام (عليه السلام).

و تدل على ذلك: مجموعه من الروايات:

منها: صحيحه أبي نصر المتقدمه فى صدر المسأله. التى تدل على ان امر الارض المزبوره بيد الامام (عليه السلام) و من الطبيعى ان مرد ذلك الى انه ليس لكل فرد ان يتصرف فيها ما شاء الا فى دائره الخطوط المبينه من قبله (عليه السلام) فى ضمن النصوص الشرعيه.

و منها: غيرها من الروايات التى ستأتى الاشاره اليها فى ضمن الابحاث القادمه.

و لكن قد يستشكل فى ذلك بان قوله (عليه السلام) فى صحيحه الحلبي المتقدمه (هو لجميع المسلمين) و ان كان ظاهرا فى ملكيه الارض لآحاد الامه، الا انه لا يمكن الاخذ بهذا الظهور بقريته قوله (عليه السلام) فى نفس تلك الصحيحه بعده (و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم و لمن لم يخلق بعد) فان المعدوم لا يعقل ان يملك شيئا، و كذا من لم يدخل فى الإسلام بعد ان يملك شيئا بعنوان الدخول فيه، فاذن لا بد من الالتزام باحد امرين:

اما ان نلتزم بملكيه الارض لآحاد الموجودين من المسلمين طبقه بعد طبقه لكن ملكيه محبوسه و غير حره.

او نلتزم بملكيتها لطبيعى المسلمين، و كلا الامرين محتمل، و لا ظهور للصحيحه فى احدهما.

و لكن لا يخفى ما فيه: فان قوله (عليه السلام) (و لمن يدخل فى الإسلام و لمن لم يخلق بعد) تصريح بما هو مدلول الاطلاق و مفاده- و هو امتداد الحكم فى القضييه الى يوم القيامه و عدم اختصاصه بزمان التشريع فحسب- و معنى ذلك كما ذكرناه ان الملكيه مجعوله

لآحاد المسلمين على سبيل القضيـه الحقيقيه فلا تختص بالآحاد الموجودين فى عصر التشريع، و عليه فبطبيعـه الحال تصيح المملكـيه فعلـيه بفعلـيه موضوعـها كما هو شأن كل حكم مجعـول على نحو القضيـه الحقيقيه، و ليس معنى ذلك جعل المملكـيه فعلا للمعدوم، او لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم بعنوان الدخول فيه، فانه غير معقول، و كيف كان فلا شبهه فى ظهور الصحيحه-لدى العرف- فى ان جعل المملكـيه فيها لآحاد الأمه على نحو القضيـه الحقيقيه، و القول المزبور له (عليه السلام) فيها تأكيد لما هو مفاد القضيـه.

و من الواضح: ان القضيـه الحقيقيه غير القضيـه الطبيعـيه، فان الحكم فى الاولـى ثابت للأفراد حقيقه، و فى الثانيه ثابت للطبيعى بما هو، و لا علاقـه له بالافراد اصلا. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان نصوص الباب كما هى ظاهره فى ان مالك الارض المفتوحه عنـه آحاد المسلمين على نحو الاستغراق كذلك هى ظاهره فى ان ملكيتهم لها غير محبوسه و مطلقه و حرّه.

و لكن بما ان الجمع بين هذين الظهورين لا- يمكن فلا بد من رفع اليد عن احدهما. و من الطبيعى ان رفع اليد عن كل منهما بحاجه الى قرينه، فكما ان رفع اليد عن ظهورها فى الجهه الاولـى و حملها على ان المالك هو الطبيعى لا الافراد بحاجه الى قرينه فكذلك رفع اليد عن ظهورها فى الجهه الثانيه و حمل المملكـه فيها على المملكـه المحبوس، فاذن لا بد من النظر فى النصوص الوارده فى المسأله لئـى هل يتوفر فيها ما يكون قرينه على التصرف فى الجهه الاولـى، او التصرف فى الجهه الثانيه.

و هذه النصوص تصنّف الى مجموعتين:

احدهما: تدل على انه لا- يحق لأى فرد من الأمم ان يقوم بنقل رقبه الارض الى غيره ببيع او هبه او ما شاكل ذلك، و ستأتى الاشاره الى هذه المجموعه فى ضمن البحث عن النقطة الثالثه.

و الاخرى: تدل على ان امرها بيد الامام(عليه السلام)وقد تقدمت روايتان من هذه المجموعه.

و هاتان المجموعتان كما تنسجمان مع كون الارض المفتوحه عنوه ملكا لطبيعى الأمم، كذلك تنسجمان مع كونها ملكا لآحاد الأمم و لكن ملكا محبوسا و غير حرّ،فانه على كلا التقديرين لا يحق لأى فرد منهم ان يقوم بنقل رقبته ببيع او نحوه، كما انها غير قابله للانتقال بالارث،و كذا لا يحق لان يقوم باستثمارها و استغلالها بدون اذن الامام(عليه السلام)او نائبه،الا ان الكلام فى انهما قرينتان على رفع اليد عن ظهور النصوص فى الجبهه الاولى،و حمل الملك فيها على ملك الطبيعى،او قرينتان على رفع اليد عن ظهورها فى الجبهه الثانيه و حمل الملك فيها على الملك المحبوس و غير الحرّ و الظاهر انهما قرينتان على الجبهه الثانيه يعنى - رفع اليد عن ظهورها فى الملكيه الحرّه و المطلقه-و ذلك لأنهما لا تدلان على ان هذا الملك ملك للطبيعى،دون الآحاد حتى تكونا منافيتين لدلاله النصوص المزبوره على انها ملك للآحاد،بل انهما تدلان على ان الاحكام المشار اليها لا تترتب على هذا الملك،و هذا لا- ينافى كونه ملكا للآحاد على سبيل الاستغراق،و مع ذلك لا تترتب تلك الاحكام عليه على اساس انه ملك محبوس و غير طلق،فاذا افترضنا ان تلك النصوص ظاهره فى انها ملك لآحاد الأمم،لا للطبيعى فلا مناص من الاخذ بهذا الظهور لعدم المعارض و المنافى له فتكون هاتان المجموعتان قرينتين على الحبس

فالتتيجه فى نهايه المطاف:ان مقتضى الجمع بين مجموعات من نصوص الباب ان الارض المفتوحه عنوه ملك عام لآحاد المسلمين، لا للطبيعى منهم، غايه الامر ان ملكيتها ملكيه محبوسه بالمعنى الذى عرفت

ثم انه على القول الاول:-و هو ملكيه الارض للطبيعى-لا علاقه للفرد بها اصلا، لا على مستوى الملك، و لا على مستوى الحق، و انما كانت العلاقه بها للطبيعى على مستوى الملك من دون دخل لخصوصيه الافراد فيها.

و على ضوء هذا القول:فعدم ترتب اللوازم المزبوره كان على وفق القاعده فلا يحتاج الى دليل، و هذا بخلاف القول الثانى، فان عدم ترتبها ليس-من ناحيه عدم الموضوع لها، بل من ناحيه وجود المانع-و هو ان الملكيه ملكيه محدوده محبوسه من قبل الشرع- فلذا يحتاج الى دليل.

نتيجه هذا البحث عنده نقاط:

الاولى:الظاهر بمقتضى مجموعه من النصوص هو ان الارض

المفتوحه عنوه داخله فى نطاق ملكيه المسلمين،

و لا وجه للقول بانها معدّه للصرف فى مصالحهم فحسب من دون كونها داخله فى ملكيتهم.

الثانيه:ان ما عن المحقق الأردبيلي(قده)-من المناقشه فى

ملكيتها للأمه على أساس أن لازمها الإرث و جواز البيع و ما شاكل

ذلك من الآثار

مع انه لا شبهه فى عدم ترتب شىء منها عليها-فقد تقدم انه لا اساس لتلك المناقشه، و لا مانع من الالتزام بالملكيه- رغم عدم ترتب شىء من تلك الآثار عليها.

ص: ٢٤٧

الثالثه: لا يبعد الالتزام بالقول بملكه الأرض لآحاد المسلمين

لا للطبيعي،

كما ذكر في بابي الزكاه و الخمس، و المحاذير التي ذكر لزومها على هذا القول فقد تقدم عدم لزوم شيء من تلك المحاذير عليه، فان لزومها انما هو فيما اذا قلنا بملكه مطلقه و حره.

و اما اذا قلنا بان ملكيتهم لها ملكيه مقيده و محدوده من قبل الشرع فلا موضوع لشيء منها، و قد ثبت تحديدها بمجموعه من روايات الباب.

الرابعه: قد تقدم ان مجموعه من النصوص ظاهره في ان

ملكه الارض المفتوحه عنوه انما هي لآحاد المسلمين، لا للطبيعي

منهم،

و قد ذكرنا انه لا بد من الاخذ بهذا الظهور، لعدم المقتضى لرفع اليد عنه، و حمل الملك فيها على ملك الطبيعي، فانه بحاجه الى دليل.

النقطه الثالثه

هل يجوز بيع الارض المفتوحه عنوه او لا؟

فيه وجهان:

المعروف و المشهور بين الاصحاب قديما و حديثا بل المتسالم عليه عندهم هو الوجه الثاني.

و هذا هو الصحيح.

و تدل على ذلك: مجموعه من النصوص:

منها صحيحه الحلبي قال سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن السواد ما منزلته فقال: هو لجميع المسلمين الى ان قال: و لمن لم يخلق بعد فقلت: الشراء من الدهاقين قال: لا يصلح الا ان تشرى منهم على ان يصيرها للمسلمين، فاذا شاء ولى الامر ان يأخذها اخذها.

ص: ٢٤٨

قلت: فان اخذها منه قال: يرد عليه رأس ماله، و له ما أكل من غلتها بما عمل (١).

فان قوله (عليه السلام) (لا يصلح) ظاهر لدى العرف في عدم صحة الشراء لظهور مثل هذه الكلمه عرفا في باب المعاملات في ذلك، و من الطبيعي ان عدم صحة الشراء منهم رغم انهم قائمون باستثمارها و استغلالها ليس الا من ناحيه ان الارض لم تصر بذلك ملكا لهم، بل هي قد ظلت في ملك المسلمين.

ثم ان هذه الجملة: تدل على عدم جواز شراء رقبه الارض، و اما شرائها على اساس ان لهم حقا فيها فلا مانع منه، فانه في الحقيقه ليس شراء للأرض، بل هو شراء لحقهم المتعلق بها. و قد ذكرنا ان حقيقه البيع تتكفل منح المشتري نفس العلاقه التي كانت للبائع بالمال في مقابل العلاقه التي كانت للمشتري بالثمن سواء أ كانت تلك العلاقه على مستوى الملك أم كانت على مستوى الحق. و اما اذا لم يكن لهم حق فيها فالشراء حينئذ لا- محاله يكون صوريا يعنى- انه مجرد اخذ الارض منهم و اعطاء العوض تحفظا على ملك المسلمين- و الاستدراك في قوله الا ان تشرى منهم على ان يصيرها للمسلمين يمكن ان يكون اشاره الى هذا الاحتمال و ان كان بعيدا كما لا يخفى.

و اما كلمه الصيروره: فهي و ان كانت ظاهره في انها تصبح ملكا للمسلمين بعد ما لم تكن الا- ان هذا التعبير لعله لنكته ان الدهاقين كانوا يعاملون مع الارض المذكوره معامله الملك، فالشراء المزبور كأنه يجدد الملك لهم.

هذا اضافته الى ان قوله (عليه السلام) في الصحيحه- فان شاء ولي

ص: ٢٤٩

١-١) الوسائل ج ١٢ الباب ٢١ من ابواب عقد البيع الحديث ٤.

الامر ان يأخذها اخذها-قرينه على انها ملك المسلم، و لا صله للشراء منهم في ذلك اصلا، بل لا يعقل ان تكون له صله بذلك، لان الارض ان كانت ملكا للدهاقين فبالشراء تصبح ملكا للمشتري لا للمسلمين، و ان كانت ملكا للأمة فلا يعقل شراء الرقبه منهم كما دل عليه قوله (عليه السلام) (لا يصلح).

فالتتيجه في نهايه الشوط ان الصحيحه تدل بوضوح على عدم جواز شراء رقبه الارض المفتوحه عنوه.

و منها:روايه أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

(لا تشتري من ارض السواد شيئا الا من كانت له ذمه فانما هو فيء للمسلمين) (1).

فانها تدل على عدم جواز شراء ارض السواد ممن كانت الارض بايدهم على اساس انها ملك للمسلمين.

نعم قد استثنى منها ارض من كانت له ذمه، و لعله باعتبار انها باقيه في ملك اصحابها، نظرا الى ان لولي الأمر ان يترك ارض اهل الذمه في ايديهم على اساس قبولهم شرائط الذمه.

فالتتيجه: ان الروايه تامه من ناحيه الدلاله الا انها ضعيفه من ناحيه السند، فان في سندها خالد بن جرير، و أبي الربيع الشامي و كلاهما لم يوثق

و ما قيل:- من ان الراوى عن أبي الربيع الشامي هو خالد بن جرير و بما ان الراوى عن خالد بن جرير الحسن بن محبوب و هو من اصحاب الاجماع فالروايه صحيحه-

خاطئ جدا و ذلك:

ص: ٢٥٠

اما اولاً:فلانه لا كليه لقاعده ان اصحاب الاجماع لا يروى الا عن ثقه،فانها على حساب الاحتمالات لا تتعدى عن قاعده ظنيه و لا تفيد الوثوق و الاطمئنان.

و اما ثانياً:فعلى تقدير تسليم ان القاعده المزبوره تامه الا انها انما تتم فى حق من يروى عنه ممن يكون من اصحاب الاجماع بشكل مباشر،دون من يروى عنه بواسطه،فانه خارج عن تلك القاعده و عليه فالراوى عن خالد بن جرير بما انه الحسن بن المحبوب مباشره فتدل روايته عنه على وثاقته،و اما روايته عن أبى الربيع الشامى فبما انها كانت بواسطه فلا تدل على وثاقته.

فتحصل مما ذكرناه ان الروايه ساقطه من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليها.نعم لا بأس بجعلها تأييداً للمسأله.

و منها:روايه أبى برده بن رجاء قال:قلت:لأبى عبد الله(عليه السلام) كيف ترى فى شراء ارض الخراج قال:(و من يبيع ذلك هى ارض المسلمين قال:قلت:يبيعها الذى هى فى يده قال:و يصنع بخراج المسلمين ما ذا،ثم قال:لا بأس اشترى حقه منها و يحول حق المسلمين عليه،و لعله يكون اقوى عليها،و املى بخراجهم منه) (١).

فانها تدل بوضوح على عدم جواز بيعها و شرائها،فان قوله(عليه السلام) و من يبيع ذلك استفهام توبيخى،لا حقيقى،و قوله(عليه السلام)و هى ارض المسلمين بيان لعله المنع يعنى-ان عله المنع عن الشراء و البيع هى كون الارض ملكاً للمسلمين-.

و اما قول الراوى قلت:يبيعها الذى هى فى يده فهو يدل على انه فهم الاستفهام الحقيقى،و لذا عيّن البائع،كما ان قول

ص:٢٥١

الامام(عليه السلام)بعده(و يصنع بخراج المسلمين ما ذا)يدل بظاهرة على ان المانع عن بيع الارض الخراجيه و شرائها انما هو خراجها، فكل من يقوم به فلا مانع من بيعها منه،الا ان قوله(عليه السلام)بعد ذلك(لا بأس ان يشتري حقه منها)يدل على ان هذا الشراء غير الشراء الممنوع فى صدرها،فان المراد منه شراء نفس الرقبه و هو ممنوع، و ليس لأحد ان يبيع نفس رقبته،و المراد من هذا الشراء هو شراء الحق المتعلق بها و هو لا مانع منه،و هذا قرينه على ان المراد من قوله(عليه السلام)(و يصنع بخراج المسلمين ما ذا)ليس ما هو ظاهره، بل المراد منه جواز بيعها بما هى متعلقه للحق على اساس ان يبيع الحق فى حد نفسه و نقله الى طرف اضافه المشتري لا- يمكن بدون نقل متعلقه فالمراد من بيع الارض يبيعها بما فيها من الحق لا يبيع رقبته،فاذن لا تنافى بين هذه الجملة و صدر الروايه المقتضى لعدم جواز بيع رقبته.

و على الجملة فتغيير العبارة فى قوله(عليه السلام)(لا بأس ان يشتري حقه منها)يدل على تغيير الموضوع و اختلافه يعنى-ان مالا يجوز بيعه و شرائه هو نفس رقبه الارض،و ما يجوز بيعه و شرائه هو الحق المتعلق بها،و قد عرفت معنى بيع الحق فيها-و اما حق المسلمين- و هو الطسق و الخراج-فبما انه تابع للأرض فلا محاله يحوّل على المشتري على اساس ان الارض اصبحت فى يده،و عليه فلا تنافى بين صدر الروايه و ذيلها

فالنتيجه:انه لا بأس بالروايه من ناحيه الدلاله الا انها ضعيفه من ناحيه السند بأبى برده بن رجا.

و دعوى-ان أبى برده بن رجا و ان لم يثبت توثيقه الا ان

الراوى عنه لَمَّا كان صفوان بن يحيى و هو من اصحاب الاجماع فالروايه صحيحه-خاطئه جدا،لما عرفت من ان هذه القاعده قاعده ظنيه لا تفيد الا الظن فلا يمكن الاعتماد عليها فى التوثيقات.

و منها:مرسله حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن أبى الحسن(عليه السلام) فى حديث قال:(و الارضون التى اخذت عنوه بخيل او ركاب فهى موقوفه متروكه فى يدي من يعمرها و يحييها و يقوم عليها على ما صالحهم الوالى على قدر طاقتهم من الحق الخراج:النصف او الثلث او الثلثين على قدر ما يكون لهم صلاحا،و لا يضرهم)الحديث (١).

فانها و ان كانت دلالتها على عدم جواز بيعها و شرائها على اساس انها محبوسه تامه الا انها ساقطه من ناحيه الارسال فلا يمكن الاعتماد عليها.

فالنتيجه فى نهايه المطاف:ان العمده فى المسأله انما هى الروايه الاولى،حيث انها تامه سندا و دلالة.دون بقيه الروايات،فانها باجمعتها ضعيفه السند من ناحيه و ان كانت تامه من جهه الدلالة.نعم لا بأس بالتأييد بها

و قد تحصل مما ذكرناه:انه لا يجوز شراء الارض المفتوحه عنوه و بيعها يعنى-انها غير قابله لملكه الخاصه بالبيع او نحوه-.

و اما اجارتها،و مزارعتها،و غيرهما من التصرفات التى لا تنافى بقاء رقبته فى ملك المسلمين فلا مانع منها اذا كانت باذن ولى الامر عموما او خصوصا،كما ستأتى الاشاره الى ذلك فى ضمن الابحاث القادمه.

و اما ما يظهر من بعض الروايات:جواز شرائها فلا بد من حملها على جواز شراء الحق المتعلق بها على اساس ان فى نفس تلك

ص:٢٥٣

الروايات ما يكون قرينه على ذلك، و سوف نشير اليها.

و لعل النكته:-فى التعبير عن شراء الحق بشراء الارض-هى ان شراء الحق فى نفسه و بقطع النظر عن متعلقه غير معقول، نظرا الى ان الحق غير قابل للنقل و الانتقال بدون متعلقه، و عليه فشراء الحق انما هو بشراء متعلقه. و قد تقدم ان البيع لا يتكفل ازيد من منح البائع نفس علاقته بالمبيع للمشتري فى مقابل منح المشتري ماله من العلاقه بالثمن للبائع، و قد تكون هذه العلاقه على مستوى الملك، و قد تكون على مستوى الحق.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان شراء الارض هنا بمعنى ان البائع قد منح المشتري نفس علاقته بالارض، و بما انها كانت على مستوى الحق فنفس هذه العلاقه تثبت له فتكون الارض بعد الشراء طرفا لعلاقه المشتري على مستوى الحق، فاذن لا تدل تلك الروايات على جواز شراء نفس رقبه الارض و انتقالها الى المشتري و هذا هو طريق الجمع بين الروايات الناهيه عن الشراء، و الروايات المجوّزه له.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النقطتين:

الاولى: ان الارض المفتوحه عنوه لم تقبل النقل و الانتقال بالبيع و الشراء و نحوهما على اساس ان المستفاد من مجموعه من الروايات ان ملكيتها للامه ملكيه محدوده و محبوسه.

الثانيه، ان ما يظهر من بعض الروايات جواز شرائها ليس بمعنى تمسك رقبته، حيث قد عرفت ان كلا من البيع و الشراء لا يقتضى ذلك، و انما يقتضى قيام المشتري مقام البائع، و بالعكس فحسب.

ص: ٢٥٤

ان من يقوم بعمارته الارض المفتوحه عنوه و الانتفاع بها بزرع

او غرس، او بناء،

فانه و ان كان لا- يملك رقبه الارض على اساس انها ملك للأمة الا ان الكلام فى ان قيامه بهذه العمليه هل يمنحه حقا فيها اولاً؟ فيه وجهان:

الظاهر هو التفصيل: بين ما اذا كان العامل بعمله فى الارض و جهده فيها قد احدث حدثا فيها و وفر شروطا و فرصه للانتفاع بها و الاستفادة منها، و ما اذا لم يحدث فيها حدثا بجهده و عمله.

فعلى الاول: لا شبهه فى ان العامل يملك تلك الشروط و الفرصه المتاحة له على اساس انها نتيجة عمله و جهده، فما دامت تلك الفرصه باقيه فى الارض فقد ظل حقه فيها، سواء أ كان ممارسا فى الانتفاع بها أم لم يكن. هذا فيما اذا كانت الارض المفتوحه عنوه مواتا واضح. و اما اذا كانت عامره سواء أ كانت طبيعيا أم كانت بشريا فهو يتوقف على ان يحدث العامل فيها حدثا، و يخلق فيها فرصه اكبر مما كانت الارض عليها، و حينئذ يملك العامل تلك الفرصه على اساس انها نتيجة عمله، و على اثر ذلك يحدث له حق فيها، و من المعلوم ان هذا الحق قابل للنقل و الانتقال. و عليه فيجوز لآخر ان يقوم بشرائه.

هذا اضافه: الى ان ذلك يستفاد من مجموعته روايات الباب.

منها، قوله (عليه السلام) فى صحيحه الحلبي المتقدمه (الا ان تشرى منهم على ان يصيرها للمسلمين) فانه يدل على جواز شراء الارض

ممن كانت الارض فى ايديهم، و من الطبيعى انه لا بد من حمل هذا الشراء على شراء حقه المتعلق بها، و ذلك لأمرين:

الاول: بقرينه قوله (عليه السلام) لا يصلح فى جواب السؤال عن شراء نفس الارض قبل هذه الجملة، فانه يدل بوضوح على انه لا يصح شراء نفس رقبه الارض على اساس انها ملك عام للمسلمين فلا يملكها المشتري.

الثانى: بقرينه قوله (عليه السلام) على ان يصيرها للمسلمين، فانه يدل على ان المراد من الشراء ليس شراء رقبه الارض، بدهاه انه لا معنى لشرائها على ان تدخل فى ملك غير المشتري، فاذن لا محاله يكون المراد منه شراء الحق فيها بالمعنى الذى عرفت و اما حمله على الشراء الصورى فهو بحاجه الى قرينه على اساس ان الظاهر من لفظ الشراء و هو الشراء الحقيقى.

و منها: معتبره محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عن الشراء من ارض اليهود و النصارى فقال: ليس به بأس، قد ظهر رسول الله (صلى الله عليه و آله) على اهل خيبر فخارجهم على ان يترك الارض فى ايديهم يعملونها فلا أرى بها بأسا لو انك اشترت منها شيئا، و أيما قوم احيوا شيئا من الارض و عملوها فهم احق بها و هى لهم (١).

فانها واضحه الدلاله على ان من يقوم بالعمل فى الارض المفتوحه عنه - و هى فى مورد الروايه ارض خيبر، و يحدث حدثا فيها، و يخلق فرصه و شروطا للانتفاع بها فلا - محاله يملك تلك الفرصه و الشروط سواء أ كانت فى الارض الميته أم كانت فى الارض العامره و حينئذ يجوز شراء تلك الفرصه و الشروط منه.

ص: ٢٥٦

و على الجملة فالمعتبره قد نصت على جواز شراء الارض المفتوحه عنوه فيما اذا عمل العامل فيها عملا، و اوجد فيها صفه ذات قيمه اقتصاديه التي لم تكن الأرض واجده لها بطبيعتها، و من الطبيعي أن المراد من شرائها و هو شراء الحق المتعلق بها دون رقبه الأرض، و قد عرفت كيفيه شرائه.

و منها: قوله (عليه السلام) في روايه أبي برده بن رجاء المتقدمه (لا- بأس اشترى حقه منها و يحول حق المسلمين عليه) فانه يدل بوضوح على ثبوت الحق له فيها القابل للنقل و الانتقال، و لكن بما ان الروايه ضعيفه سندا فلا يمكن الاستدلال بها. نعم لا بأس بالتأييد.

و منها: غيرها من الروايات الوارده في أبواب متفرقه، فانه يستفاد منها ثبوت حق في الأرض المفتوحه عنوه لمن يقوم بالعمل فيها و احداث حدث.

و على الثاني: - و هو ما اذا لم يحدث العامل في الأرض حدثا و صفه و انما يمارس الانتفاع بها و يواصل في زراعتها على أساس ان الارض حيه بطبيعتها فلا- تحتاج حياتها الى بذل جهد بشري فيها فلا- يحصل للعامل حق فيها بمعنى القابل للنقل و الانتقال، ضروره انه لم يحدث في الأرض شيئا. نعم انه ما دام يمارس الانتفاع بها و يواصل في زراعتها ليس لآخر أن يزاحمه في ذلك. و اما اذا ترك الانتفاع بها فلا يبقى له حق في الاحتفاظ بالأرض، و يجوز لغيره أن يقوم باستغلالها و استثمارها، و ليس له منعه عن ذلك.

و على ضوء هذا البيان: يظهر ما في كلام المحقق الاصفهاني (قده) في هامشه على المكاسب في المقام، حيث ذكر هناك انه لا دليل على ثبوت الحق بمعنى القابل للنقل و الانتقال، إذ غاية ما يقتضيه

تقبل الأرض ممن له ذلك ملك منافع الأرض. كما في باب الاجاره، و ملك المنافع لا يستدعى إلا وجوب تسليم العين مقدمه لاستيفاء المنافع فقط، لا احداث حق في العين بحيث يقبل النقل و الانتقال، و كون التقييل بنفسه مقتضيا لذلك شرعا لا دليل عليه.

أقول: وجه الظهور ان ما افاده(قده) و ان كان متينا بالاضافه الى ما هو مقتضى تقبل الارض و اجارتها، إلا أن الكلام في ثبوت الحق للعامل فيها ليس من هذه الناحيه. و انما هو من ناحيه عمله فيها و بذل الجهد، فان كان عمله في الأرض سنخ عمل يوجب احداث حدث و صفه فيها كان ذلك العمل يبرر ثبوت حق له فيها القابل للنقل و الانتقال كما عرفت. و ان كان سنخ عمل لا يوجب احداث حدث فيها فقد عرفت انه لا يبرر ثبوت حق له فيها كذلك، و انما يبرر ثبوت ما دام يواصل في عمله فيها لا مطلقا.

فكلامه(قده) انما يتم في هذا الفرض، دون الفرض الاول.

النقطه الخامسه

اشاره

يقع الكلام فيها في موردين:

الاول: ما اشرنا اليه في ضمن البحوث السالفه من ان امر

الأراضى المفتوحه عنوه بيد الامام(عليه السلام) فلا يباح لأى فرد من

المسلمين ان يتصرف فيها بدون إذنه.

و تدل على ذلك مجموعه من الروايات:

منها: قوله(عليه السلام) في صحيحه أبى نصر المتقدمه(و ما أخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذى يرى).

و منها: قوله (عليه السلام) في صحيحه الحلبي التي مرّت بنا آنفاً (فاذا شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها).

و منها: غيرهما من الروايات الداله على صحه تقبيل السلطان الجائر تلك الأراضى، و امضاء الامام (عليه السلام) ذلك، فان هذا دليل على أن أمرها بيد الامام (عليه السلام).

هذا اضافته الى ان المصلحه العامه للامه تقتضى تدخّل الامام (عليه السلام) فى أمر تلك الأراضى، و وضع حدّ ازاء تعديات و تجاوزات الأفراد فيها لكسب السيطره عليها على اساس القوه، فان الأفراد لو كانوا حرا فى تصرفاتهم فيها ما شاءوا و أرادوا بحسب ما يتوفر لديهم من المكنه و القوه فلا محاله توجب منع الآخرين من ممارسه حقوقهم فيها بحريه كامله، و من الطبيعى ان ذلك يتنافى مع العدالة الاجتماعيه التى يؤمن الإسلام بضروره إيجادها بين طبقات الأمه.

و عليه فعلى ولي الأمر وضع حد لتصرفاتهم فيها فى دائره الشرع الاسلامى، و إتاحة الفرصه لكل فرد منهم بممارسه حقوقه فيها، و الانتفاع بها فى ضمن ذلك الحد بحريه تامه، ليكون كل فرد مساهما فى تحقيق العدالة الاجتماعيه.

الثانى: بعد ما عرفنا من انه لا يجوز التصرف فى تلك

الأراضى بدون إذن الامام (عليه السلام) فهل يمكن لنا اثبات اذنه بشكل

عام لكل فرد من المسلمين او لا؟

فيه وجهان:

و يمكن الاستدلال على الوجه الأول بوجه:

الأول: بمجموعه من النصوص المتقدمه: الداله على سببيه الأحياء لعلاقه المحيى بالارض بدعوى ان المستفاد منها عرفاً ثبوت الاذن العام لكل فرد من الامه للقيام بعملية الاحياء فى الأرض

ص: ٢٥٩

المفتوحه عنوه اذا كانت ميته او عرض عليها الموت بعد الفتح، و ممارسه حقه فيها

و الجواب عنه:اولا-ما تقدم منا فى ضمن البحوث السالفه من ان تلك النصوص لا تدل على الاذن فى القيام بهذه العمليه و ممارستها أصلا،لا- فى الارض التى هى ملك للإمام(عليه السلام)ولا فى الارض التى هى ملك للامه،وانما هى فى مقام بيان سببه تلك العمليه لصله المحيى بالأرض فحسب.

و ثانيا:ان هذه النصوص أخص من المدعى،فانها انما تثبت إباحه التصرف فى الأرض المفتوحه عنوه اذا كانت ميته اصاله او.

عرض عليها الموت

و اما اذا كانت عامره فهى لا تدل على إباحه التصرف فيها.

الثانى:بنصوص التحليل:

منها:قوله(عليه السلام)فى صحيحه مسمع المتقدمه(و كل ما كان فى أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك)بدعوى أن مقتضى عمومه إباحه التصرف فى كل ارض لمن شملهم هذا النص،وان كانت الأرض من الأرض المفتوحه عنوه على أساس ان أمر تلك الأرض بيد الامام(عليه السلام).

و قد أجب عنه بان الظاهر من التحليل فيها هو التحليل المالكى، لا الشرعى فلا يشمل الأرض المفتوحه عنوه،حيث لا يتصور أن يكون تحليل التصرف فيها من الامام(عليه السلام)تحليلا مالكيًا على أساس انها ملك عام للمسلمين،لا للإمام(عليه السلام).

هذا إضافة:الى أن الأرض فى مورد الصحيحه قد فرض كونها من الانفال فلا تشمل الارض المفتوحه عنوه التى هى ليست منها.

ص:٢٦٠

و لكن يمكن المناقشه:فى الجواب الاول بان ظهور التحليل فيها فى التحليل المالكى لا يكون قرينه على عدم شمولها للأرض المفتوحه عنوه.

و السبب فيه ان امر الارض المفتوحه عنوه لما كان بيد الامام(عليه السلام) فبطبيعته الحال التحليل الصادر منه(عليه السلام)بالاضافه الى التصرف فيها يكون تحليلا- مالكيلا لا حكما شرعيا على أساس انه(عليه السلام)مالك لأمرها،لوضوح ان المراد من التحليل المالكى ليس خصوص ما يصدر من المالك بشكل مباشر،بل المراد منه هو ما يصدر ممن يكون مالكا لأمرها،سواء أ كان ذلك على أساس ملكيته لرقبتها أم كان على أساس وكالته ممن يكون مالكا لرقبتها أم كان على أساس ولايته عليه،فان اذن الولى فى التصرف فى مال المولى عليه اذن مالكي،ليس حكما شرعيا كليا،و كذا اذن الوكيل فى التصرف فى مال موكله و بما أن الامام(عليه السلام)ولى المسلمين و مالك لأمر تلك الاراضى فبطبيعته الحال اذنه(عليه السلام)فى التصرف فيها اذن مالكي،و ليس حكما كليا ألهيا.

فالنتيجه:ان التحليل المالكى فى مقابل التحليل الشرعى، فالاول يصدر ممن يكون مالكا لأمر شىء بالاضافه اليه.و الثانى يصدر من الشارع بصفه انه حكم كلى فى الشريعه المقدسه.

و قد تحصل من ذلك:ان هذا الجواب ساقط فلا يمكن الأخذ به

و اما الجواب الثانى فالظاهر انه لا بأس به،و ذلك لأننا لو كنا نحن و قوله(عليه السلام)فى الصحيحه(كل ما كان فى أيدي شيعتنا من الارض)و ان كان لا- مانع من الالتزام بعمومه للأرض المفتوحه عنوه أيضا إلا- أن ما تقدم عليه-و هو قوله(عليه السلام)فيها(الارض كلها لنا)الظاهر فى الاختصاص المالكى-قرينه على ان المراد من

الأرض في قوله (عليه السلام) (كل ما كان في أيدي شيعةنا) هو تلك الأرض التي هي من الأنفال، لا الأعم، كما هو ظاهر سياق الصحيحه أيضا. ويؤكد ذلك ما في ذيلها.

فالتجيه: انه لا- يمكن الاستدلال بالصحيحه، لإباحه التصرف في الأرض المفتوحه عنوه لا- مطلقا، و لا لخصوص من شملتهم نصوص التحليل.

الثالث: بالروايات الوارده في الابواب المتفرقه فانه يستفاد منها بمقتضى الفهم العرفى إباحه التصرف في تلك الاراضى و اذنه (عليه السلام) فيه.

منها: الروايات الداله على جواز شراء تلك الأرض ممن كانت الأرض بيده، و علل ذلك في بعضها بأن جوازه منوط بما اذا كان المشتري بمنزله البائع في تأديه الخراج عنها، و في بعضها الآخر بأن حقه فيها أكثر من ذلك، و في الثالث نفى البأس عن شراء حق العامل فيها، و تحويل حق المسلمين عليه.

فبالتالى: المستفاد من مجموع هذه الروايات هو اذن الامام (عليه السلام) بالتصرف فيها بشرط قيام المتصرف بتأديه حق المسلمين منها، بل يظهر من بعضها ان لكل فرد من المسلمين حق التصرف فيها و الانتفاع بها.

و منها الروايات الداله على إمضاء تصرفات الخلفاء و سلاطين الجور فى الأراضى المزبوره باجاره و تقبيل بالاضافه الى من يقوم باستيجارها و تقبلها منهم.

نعم فى تلك الروايات احتمالات:

أحدها: أن تكون تلك الروايات قائمه على أساس ان كل فرد من المسلمين ليس حرا في التصرف في تلك الاراضى ما شاء و أراد، بل لا بد في كل عصر من الرجوع الى من بيده الامر سواء أ كان عادلا أم كان فاسقا، و ذلك للحفاظ على النظام.

ثانيها: أن تكون قائمه على أساس أن لا تبقى الارض معطله

ثالثها: أن تكون قائمه على أساس ان لكل فرد منهم حقا فيها، و بما انه لا يتمكن من ممارسه حقه في تلك الاراضى بدون مراجعه السلطان الجائر على أساس انها تحت استيلائه و سيطرته خارجا فتكون المراجعه انما هي لأجل استيفاء حقه فيها و ممارسته، لا لأجل ان جواز تصرفه فيها يتوقف على اذنه و تقبيله. هذا.

و الأظهر من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأخير، دون الاحتمالين الاولين، و سوف نشير الى وجه ذلك.

و عليه فتدلل تلك الروايات على انه يجوز أن يقوم كل فرد بممارسه حقه فيها في الاطار العام الاسلامى بدون مراجعه من بيده الأمر و يؤكد ذلك ما يظهر من بعض الروايات من فرض ثبوت الحق لكل فرد من المسلمين فيها.

فالنتيجه في نهايه المطاف ان الاظهر هو القول بجواز ممارسه كل فرد من الأمة حقه فيها بشكل من أشكال الانتاج في حدود دائره الشرع، فالتصرف بهذا الحد مسموح من قبل ولى الأمر.

النقطه السادسه

الكلام في هذه النقطه انما هو في تعيين من له الولاية على الارض المفتوحه عنوه

لا- اشكال:فى ولاية الامام(عليه السلام)عليها،اذ مضافا الى ثبوت الولاية العامه له(عليه السلام)قد دلت على ذلك مجموعه من النصوص.

منها:الروايات المتقدمه التى قد نص فيها بأن أمر تلك الأرض بيد الامام(عليه السلام)و هذا لا كلام فيه،و انما الكلام و الاشكال فى ولاية السلطان الجائر عليها.

قيل:بثبوت الولاية له بل أفرط فى القول بها حتى جعله بمنزله الامام العادل.

و غير خفى:ان هذا القول يقوم على أساس ان منصب الولاية لازم لمنصب السلطنه و الحكومه و ان كان المتقلص به غاصبا و جائرا.

و قيل:بعدم ثبوت الولاية له أصلا،بل قيل:بعدم نفوذ تصرفه فيها مطلقا و ان كان على طبق المصلحه العامه.

و هذا القول:يقوم على أساس ان نفوذ تصرف كل شخص فى مال آخر بحاجه الى دليل،و لا دليل عليه هنا.

و الصحيح فى المقام ان يقال:انه لا شبهه فى عدم ثبوت الولاية للسلطان الجائر،و السبب فيه ان ثبوت الولاية بحاجه الى دليل، و لا دليل عليه،لا عقلا،و لا نقلا.

أما الاول:فواضح بل العقل بمناسبه الحكم و الموضوع يحكم بعدم لياقه الجائر للتلبس بهذا المنصب العظيم الإلهى-و هو منصب الولاية و الجلوس على كرسى الخلافه-.

و أما الثانى:فأيضا كذلك بل يستفاد من مجموعه من النصوص انه لا يجوز الرجوع الى حاكم الجور،و قد علل فى بعضها ان الاخذ بحكمه اخذ بحكم الطاغوت،و هو باطل و سحت.

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة: و هي انه كما لا دليل على ثبوت الولاية للجائره على أموال الناس، بل قد عرفت ان الدليل من العقل و النقل قد قام على عدم ثبوتها له جزما، كذلك لا دليل على نفوذ حكمه، بل ان الدليل قد قام على عدم نفوذه، هذا كله بالاضافه الى ثبوت الولاية له و نفوذ حكمه بصوره عامه.

و أما تصرفاته في خصوص ما نحن فيه أي-الارض المفتوحه عنوه-بتقبييل و نحوه فهل هي نافذه؟الظاهر هو نفوذها، بالمعنى الآتى لدلاله عدّه من الروايات على ذلك.

منها: صحیحه الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه قال: في القبالة أن تأتي الارض الخربه فتقبلها من أهلها عشرين سنه الى أن قال:

و قال: لا بأس أن يتقبل الارض و أهلها من السلطان الحديث (١)

و منها: معتبره اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل اكرى أرضا من ارض أهل الذمه من الخراج و أهلها كارهون و انما يقبلها السلطان بعجز أهلها عنها او غير عجز فقال: (اذا عجز أربابها عنها فلك أن تأخذها إلا أن يضاروا، و ان اعطيتهم شيئا فسخت أنفسهم بها لكم فخذوها) الحديث (٢).

و منها: روايه ابراهيم الكرخي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل له قريه عظيمه و له فيها علوج يأخذ منهم السلطان خمسين درهما، و بعضهم ثلاثين، و أقل، و أكثر ما تقول: ان صالح عنهم السلطان أعنى صاحب القريه بشيء و يأخذ هو منهم أكثر مما يعطى

ص: ٢٦٥

١-١) الوسائل ج ١٣ الباب ٨ من أحكام المزارعه و المسافات الحديث ٣

٢-٢) الوسائل ج ١٢ الباب ٢١ من أبواب عقد البيع الحديث ١٠

السلطان قال: قال. (هذا حرام) (١).

و منها: صحيحه إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن الرجل استأجر من السلطان من أرض الخراج بدراهم مسماه أو بطعام مسمى، ثم أجرها و شرط لمن يزرعها أن يقاسمه النصف أو أقل من ذلك أو أكثر، و له في الأرض بعد ذلك أن يصلح له ذلك قال: (نعم إذا حفر لهم نهرا أو عمل لهم شيئا يعينهم بذلك فله ذلك) الحديث (٢).

فالمستفاد من مجموعه هذه النصوص: هو نفوذ تصرف السلطان الجائر في الأراضي الخراجية، و جواز أخذها منه بايجاره و تقبيل، و هذا لا يعني ان تصرفه فيها جائز، إذ لا شبهه في ان تصديه لهذا المنصب، و تصرفه فيها محرم على أساس انه غاصب لذلك، و مع هذا كيف يكون تصرفه في تلك الأراضي التي هي ملك عام للمسلمين جائزا، بل المقصود من تلك النصوص هو نفوذ تصرفه بالاضافه الى من يقوم بممارسه هذه الأراضي يعني -يجوز له أخذ الأرض من يده بايجاره و تقبيل و ان كان ذلك محرم عليه - و هنا أشرنا آنفا: الى أن في تلك النصوص احتمالات:

الاول: أن يكون نفوذ تصرفهم على اساس أن لا تبقى الأرض معطّله رغم حاجه المسلمين الى استثمارها و ممارسه إنتاجها.

الثاني: أن يكون على أساس التحفظ على النظام السائر في البلاد

الثالث: أن يكون على أساس ان لكل فرد منهم حقا فيها.

و هذا الوجه هو الظاهر منها، دون الوجهين الاولين.

ص: ٢٦٦

١- ١) الوسائل ج ١٢ الباب ٩٣ من ابواب ما يكتسب به الحديث ١

٢- ٢) الوسائل ج ١٣ الباب ٢١ من أحكام الاجاره الحديث ٣، ٤

أما الوجه الاول فلأن غير الشيعة من طوائف المسلمين بما انهم يرون على ضوء منهجهم الفقهي أن خلافه هؤلاء الخلفاء و السلاطين كانت على حق نظرا الى أن هؤلاء كانوا لديهم من ولاء الامر الذين قد أمر في الآيه الكريمه بلزوم أتباعهم فلا محاله تكون تصرفاتهم في تلك الاراضى بتقيل و إجاره و نحو ذلك نافذه عندهم و عن استحقاق، بدون حاجه الى تلك النصوص و أما الشيعة فيما أن نسبتهم الى تلك الطوائف في ذلك العصر كانت في غايه القله فلا يلزم من عدم نفوذ تصرفاتهم في حقهم تعطيل الارض.

و بذلك يظهر حال الوجه الثانى، فان غير الشيعة من الطوائف- بما انهم كانوا معتقدين ان النظام الموجود في عصر هؤلاء الخلفاء هو النظام الذى قد أمر في الإسلام باتباعه- يرون أنفسهم ملزمين بوجوب العمل على وفق ذلك النظام، و عدم جواز مخالفته، بدون حاجه الى النصوص المزبوره. و أما الشيعة فيما انهم كانوا قليلين فلا يلزم من عدم عملهم على وفق النظام المزبور الهرج و المرج و التعدى على حقوق الآخرين، على انهم لا يتمكنون من المخالفه جهرا.

فاذن يتعين الوجه الثالث- و هو ان إمضاء الامام (عليه السلام) فى تلك النصوص انما هو يقوم على ضوء أن يتيح الفرصه لهم لممارسه حقوقهم فيها و استنقاذها- حيث ان لهم حقا فيها، كما يظهر من بعض الروايات، فلو لم يمض الامام (عليه السلام) ذلك لضاع حقهم فيها على أساس انهم لا يتمكنون من ممارستها و استنقاذها بطريق آخر.

إن الارض العامره حال الفتح عنوه اذا ماتت و خربت فهل

تنقطع بذلك علاقه المسلمين عنها نهائيا؟

فيه وجهان:

الصحيح عدم انقطاع علاقتهم عنها كذلك،لما تقدم منا فى ضمن البحوث السالفه من أن علاقه الفرد بالارض اذا كانت على مستوى الملك لم تنقطع عنها نهائيا بعد الخراب و الموت،بل قلنا انها لا تنقطع بالامتناع عن القيام بعملية احياؤها و عمارتها،غايه الامر يجوز لغيره فى هذا الفرض أن يقوم بهذه العمليه باذن من ولى الامر رغم ان رقبه الارض باقيه فى ملكه.

و فيما نحن فيه حيث ان علاقه المسلمين بالارض كانت على مستوى الملك فلا تنقطع عنها بالخراب.

و دعوى-ان ملكيه المسلمين للأرض لما كانت مقيده بالحياه بمقتضى صحيحه الحلبي،حيث قد قيدت الارض فيها بالسواد،فاذا زالت حياتها انقطعت علاقه الامه عنها نهائيا بانتفاء موضوعها-خاطئه جدا،و ذلك لأن التقييد فى الصحيحه بما انه كان فى كلام لسائل دون كلام الامام(عليه السلام)فلا مفهوم له،و قد تقدم ان مقتضى عدّه من الروايات هو ان موضوع ملكيه المسلمين مطلق الارض سواء أ كانت ميتة أم كانت حيه طبيعيا كانت او بشريا.و من هنا قلنا ان الارض الموات اذا أخذت من الكفار عنوه فهى ملك للمسلمين فلا يعتبر فى ملكيتهم كون المأخوذ سوادا.و على هذا الأساس فلا مجال

لهذه الدعوى أصلاً.

و لو تنزلنا عن ذلك. و سلمنا ان موضوع ملكيه المسلمين حصه خاصه من الارض، و هى الارض السواد بشريا، و هذا يعنى-ان الارض المأخوذه من الكفار اذا كانت عامره بجهد من الانسان فهى تصبح ملكا للمسلمين و إلا فلا-.

او فقل: ان هذا القول يقوم على أساس ان بسبب الفتح تنتقل ملكيه الكافر من الارض الى المسلمين فكل أرض لم تكن ملكا للكافر فلا أثر للفتح بالاضافه اليها فعندئذ هل تنقطع ملكيه المسلمين عنها بعد خرابها و زوال حياتها أولا؟ فيه وجهان:

الظاهر هو الوجه الثانى، و ذلك لما عرفنا فى ضمن البحوث السالفه من ان الارتكاز القطعى من العرف قائم على أن موضوع الملك هو ذات الارض و الحياه جهه تعليليه، لا تقييده فاذا زالت لم يزل الملك.

و بكلمه اخرى ان الحياه و ان كانت شرطا لملكيه المسلمين الارض بالفتح إلا أنها لدى العرف شرط خارجى، و ليست مقومه للموضوع

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هى ان الارض المفتوحه عنوه اذا كانت عامره و زال عمرانها و أصبحت مواتا لم تخرج عن نطاق ملكيه المسلمين فلا يجوز لأى واحد أن يقوم باحيائها و عمرانها إلا باجازه من بيده الأمر على الشكل الذى مرّ سابقا.

ص: ٢٤٩

ان ملكيه الارض الخراجيه للمسلمين ترتكز على ركيزتين.

الاولى: أن يكون أخذها من الكفار بالعهود و الجهاد المسلح و لذا يعبر عنها بالارض المفتوحه عنوه.

و تدل على هذه الركيزه صحيحه أبى نصر المتقدمه.

و ان شئت قلت: ان الارض المأخوذه من الكفار لا تخلو من أن تكون بالقهر و الغلبه، او تكون بدون التوسل بذلك، و لا ثالث لهما، و على الاول فهى ملك للمسلمين بمقتضى هذه الصحيحه، و على الثانى فهى ملك للإمام (عليه السلام) بمقتضى مجموعته من الروايات التى تقدمت فى صدر الكتاب الداله على أن ما لم يوجف عليه بخيل.

و لا ركاب فهو للإمام (عليه السلام).

الثانيه: أن يكون ذلك باذن الامام (عليه السلام) و أمره.

و تدل على ذلك: صحيحه معاويه بن وهب قال قلت: لأبى عبد الله (عليه السلام) السريه يبعثها الامام (عليه السلام) فيصيبون غنائم كيف يقسم قال: (ان قاتلوا عليها مع أمير أمره الامام (عليه السلام) عليهم أخرج منها الخمس لله و للرسول، و قسم بينهم أربعة أخماس، و ان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام (عليه السلام) يجعله حيث أحب) (1)

ص: ٢٧٠

وجه دلالة الصحيحه انها تتكفل قضيه شرطيه قد أخذ في موضوعها قيد ان:

أحدهما: أن تكون الغنائم مأخوذه من الكفار بالقتال و هراقه الدماء.

و الآخر: أن يكون ذلك القتال يأمر الامام (عليه السلام) و اذنه، فاذا تحقق القيدان معا فالغنيمة للمقاتلين تقسم بينهم بعد اخراج خمسها، و اذا انتفى القيد الاول فالغنيمة للإمام (عليه السلام) كما صرح بذلك في ذيل الصحيحه. و اذا انتفى القيد الثاني فالامر أيضا كذلك بمقتضى الفهم العرفي و ان لم يصرح به في الصحيحه على اساس أن القضييه في حد نفسها تدل عليه بلا حاجه الى التصريح.

و تصريح الامام (عليه السلام) في الصحيحه بأحد فردى المفهوم دون الفرد الآخر لا يمنع عن ظهورها فيه، لعدم علاقه بين الأمرين من هذه الناحيه يعنى -ان التصريح بأحدهما لا يكون قرينه على عدم الآخر لدى العرف-.

و يؤيد ذلك: مرسله العباس الوراق عن رجل سمّاه أبى عبد الله (عليه السلام) قال: (اذا غزا قوم بغير إذن الامام (عليه السلام) فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام (عليه السلام) و اذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للإمام الخمس).

و دعوى: -ان ضعفها منجبر بعمل الأصحاب- خاطئه جدا، فان الصغرى في المقام غير متحققه. مضافا الى المناقشه فى الكبرى كما عرفت.

ثم ان الغنيمة فى مورد الصحيحه و ان كانت هى الغنيمة المنقوله بقرينه تقسيمها على المقاتلين خاصه إلا أن الارتكاز القطعى لدى

العرف قائم على عدم خصوصيه لها فالحكم فيها لا محاله يعم غير المنقول منها أيضا كالأرض على أساس هذا الارتكاز.

فالتتيجه لحد الآن: انه لا بأس بالالتزام بدلاله الصحيحه على اعتبار الاذن فيما نحن فيه أيضا بضميمه ذلك الارتكاز.

و أما اذا نوقش في دلاله الصحيحه، اما من ناحيه عدم المفهوم لها، او من ناحيه اختصاصها بالغنائم المنقوله فهل يمكن الحكم بملكيه الارض المأخوذه من الكفار عنوه للامه و ان كانت بغير اذن الامام (عليه السلام)؟ فيه وجهان:

لا يبعد أن يكون الأظهر هو الوجه الثاني، و سوف نشير اليه.

و أما ما عن شيخنا العلامة الانصارى (قده): -من ان عدم اعتبار الاذن انما هو من ناحيه معارضه مرسله الوردان مع مجموعتين من الروايات.

إحدهما: جاءت بهذا النص: ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب فهو للإمام (عليه السلام)، فانها تدل بمفهومها على أن ما يوجف عليه بخيل و ركاب فهو ليس منه (عليه السلام) فالمعارضه بين إطلاق المرسله و إطلاق مفهوم هذه المجموعه، فان إطلاق الأولى يشمل الأرض و غيرها، و إطلاق مفهوم الثانيه يشمل صوره الاذن و عدمها، فمورد الالتقاء بينهما الارض المفتوحه عنوه بدون الاذن من الامام (عليه السلام).

و الاخرى جاءت بنص آخر: ما أخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذى يرى، فان إطلاقها يعم صوره الاذن و عدمها. فعندئذ يكون مورد الالتقاء و المعارضه بين الجميع هو الارض المذكوره، فان مقتضى إطلاق المرسله انها ملك للإمام (عليه السلام) نظرا الى أنها مأخوذه بدون أمره و إذنه، و مقتضى إطلاق هاتين المجموعتين انها

ملك عام للمسلمين، و بما انه لا- مرجح لأحد الطرفين على الطرف الآخر فالمرجع هو عموم الآيه، و مقتضاه هو ان خمسها للإمام (عليه السلام).

و اما الباقي فهو لغيره، و يدور أمره بين ان يكون لعموم المسلمين أو خصوص المقاتلين، و حيث لا نص، و لا اجماع على الثانى فيتعين الأول.

فيرد عليه أولا: ان المرسله ضعيفه سندا فلا يمكن الاعتماد عليها، كما أشرنا اليه آنفا.

و ثانيا: على تقدير تسليم ان المرسله تامه من ناحيه السند- و لو من جهه جبر ضعفها بعمل الاصحاب- إلا انه لا يمكن ان تتعارض معها المجموعتان المتقدمتان من الروايات.

أما المجموعه الأولى: فبما ان دلالتها على المفهوم تقوم على اساس مفهوم القيد فلا تدل على نفى هذا الحكم عن موضوع آخر- و هو الارض المأخوذه من الكفار عنوه بدون اذن الامام (عليه السلام)- يعنى- لا- تدل على انها ليست ملكا للإمام (عليه السلام) فانها ساكته بالاضافه الى ذلك نفيا و اثباتا.

نعم إنها تدل بمقتضى هذا المفهوم على ان هذا الحكم اعنى -الملكيه- لم يثبت لطبيعي الارض المأخوذه من الكفار على نحو الاطلاق، و إلا- لكان التقييد بالقيد المذكور فيها لغوا، و لا تدل على انه لم يثبت لحصه اخرى منه، فاذن لا معارضه بينها و بين المرسله، فان المرسله تدل على ان هذه الحصه ملك للإمام (عليه السلام) أيضا، و تلك المجموعه ساكته عن ذلك، و من الطبيعى انه لا- معارضه بين ما فيه الدلاله و ما لا دلاله فيه. و هذا بخلاف ما إذا كانت دلالتها عليه تقوم على أساس مفهوم الشرط، فانها حينئذ تدل على نفى الحكم

عنها، و تصلح ان تعارض المرسله، و بذلك يمتاز مفهوم الشرط عن مفهوم القيد.

و أما المجموعه الثانيه: فالظاهر انه لا- اطلاق لها من هذه الناحيه، فانها فى مقام بيان حكم آخر- للأرض المأخوذه من الكفار بالسيف و هراقه الدماء بعد الفراغ عن ملكيتها للمسلمين- و هو ان أمرها بيد الامام(عليه السلام) و ليست فى مقام بيان شرائط ملكيه هذه الارض للأمم، فاذن لا اطلاق لها من هذه الناحيه لكى تشمل صورته عدم الاذن.

و على الجملة: فهذه المجموعه تدل على ان أمر الارض التى هى ملك للمسلمين بيد الامام(عليه السلام) و له أن يقبله بالذى يرى، و يصرف حاصلها و نتائجها فى مصالح الأمه فلا تدل بوجه على عدم اعتبار اذن الامام(عليه السلام) فى ملكيه الأمه للأرض.

و من ذلك: يظهر حال صحيحه الحلبي و نحوها، فان السؤال فى هذه الصحيحه إنما هو عن حال الأرض السواد فى الخارج المأخوذه من الكفار بالجهاد المسلح، و اجاب الامام(عليه السلام) عن ذلك بانها ملك لجميع المسلمين، و من الطبيعى انه لا دلالة لها بوجه على ان اخذها منهم كان باذن الامام(عليه السلام) أو لا يكون باذن منه، لأن مدلولها إنما هو ملكيه تلك الارض لجميع الامه الى يوم القيامة، و لا تنظر الى حاله اخذها من الكفار و انه كان مع الاذن أو بدونه اصلاً، فاذن لا اطلاق للصحيحه بالاضافه إلى هذه الحاله كى يتمسك باطلاقها لإثبات عدم اعتبار الاذن فى كونها ملكاً لهم.

و اما الروايات: الدلاله على وجوب الخراج عليها، و عدم جواز شرائها، و غيرهما من الاحكام و الآثار فهى بأجمعها مسوقه لبيان

ما يترتب على ملكيتها للمسلمين من الآثار و الاحكام بعد الفراغ عن كونها ملكا لهم، و لا- تنظر الى ما يعتبر في ملكيتها من الشرائط ابدأ.

فالنتيجه: انه لا اطلاق لشيء من تلك المجموعات كى يدل باطلاقه على عدم اعتبار الاذن فيها.

و ثالثا: مع الاغماض عن جميع ذلك، و تسليم المعارضه بينهما و بين المرسله إلا- ان الآيه الكريمة لا تصلح ان تكون مرجعا لإثبات ان تلك الارض بعد اخراج خمسها ملك للمسلمين، فانها لا تدل على ذلك، بل لا يبعد دعوى ظهور الآيه فى ان الباقي ملك للمقاتلين على اساس ان الخطاب فيها متوجه اليهم خاصه، و عليه فالمرجع هو العام الفوقى (كل ارض لا- رب لها فهو للإمام (عليه السلام)، فانه يثبت- بعد ضم الاصل الموضوعى اليه- ان الارض المزبوره ملك للإمام (عليه السلام) على اساس انها تدخل فى الارض التى لا رب لها.

و قد تحصل من ذلك: ان ما عن الشيخ الاعظم (قده) لا يمكن اتمامه بوجه.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: و هى ان الروايات الوارده فى الاراضى الخراجيه بمجموعاتها المختلفه لا يدل شىء منها على عدم اعتبار الاذن فى ملكيه تلك الاراضى للأمم بسبب الفتح خارجا هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إذا افترضنا انه لا دليل على اعتبار الاذن فى ملكيتها على اساس ان المرسله ضعيفه سندا، و صحيحه معاويه لا دلالة فيها على ذلك، فاذن النتيجة على ضوء هاتين الناحيتين، هى: ان الارض المفتوحه عنوه اذا كان فتحها بدون اذن الامام (عليه السلام) فهى كما انها ليست ملكا للمسلمين على اساس قصور ادلتها عن شمول تلك،

فكذلك ليست ملكا للإمام (عليه السلام) بعين ذاك الملاك، فعندئذ لا مانع من الرجوع الى العام الفوقى المزبور، ومقتضاه -بعد ضم الاصل الموضوعى اليه- هو ان الارض المزبوره ملك للإمام (عليه السلام).

نتيجه هذا البحث عدة نقاط:

الاولى: ان ملكيه المسلمين للأراضى الخراجيه تركز على

ركيزتين:

١- اخذها من الكفار بالجهاد المسلح.

٢- كون الاخذ باذن الامام (عليه السلام) و امره.

الثانيه: ان الغنيمه فى مورد صحيحه معاويه و ان كانت خصوص

الغنائم المنقوله الا ان الارتكاز القطعى من العرف قائم على عدم

خصوصيه لها.

الثالثه: ان ما ذكره شيخنا العلامة الانصارى (قده) - فى وجه

عدم اعتبار الاذن

فقد عرفت انه لا يمكن اتمامه بدليل.

الرابعه: ان أدله ملكيه المسلمين للأرض المفتوحه عنوه فى حد

نفسها قاصره عن شمولها

اذا كانت مأخوذه من الكفار بدون اذن الامام (عليه السلام) و امره.

النقطه التاسعه فى الأراضى المفتوحه عنوه بعد النبى الأكرم ص

ان الاراضى التى فتحت عنوه من قبل المسلمين بعد النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) و فى زمن الخلفاء و ولاء الجور من

بنى

أميه و بنى العباس هل يمكن لنا احراز ان تلك الفتوحات كانت باذن الامام(عليه السلام)و أمره؟فيه وجهان:

الصحيح انه لا يمكن احراز ذلك،فان ما قيل:او يمكن ان يقال:فى طريق اثبات ذلك عده وجوه:لا يتم شىء منها:

الاول:صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر(عليه السلام)قال:سألته عن سيره الامام فى الارض التى فتحت بعد رسول الله(صلى الله عليه و آله)فقال:

ان أمير المؤمنين(عليه السلام)قد سار فى اهل العراق سيره فهم امام لسائر الارضين الحديث (١)،فانها تدل على ان أمير المؤمنين(عليه السلام)قد سار فى ارض العراق بسيره تكون اماما لسائر الارضين،و بما أن معاملته(عليه السلام)معها كانت معاملته أرض المسلمين رغم انها فتحت بعد النبى الا-كرم(صلى الله عليه و آله)و فى زمن الخلفاء فتدل على ان فتحها كان باذن الامام(عليه السلام)و الا لكانت من الانفال.

و الجواب عن ذلك

أولاً-ان هذه السيره منه(عليه السلام)فى ارض العراق لا- تدل على ان الفتح كان فى ذلك العصر باذن الامام(عليه السلام)و مشورته،و ذلك لان مجرد صرفه(عليه السلام)حاصل هذه الارض و نتاجها فى مصالح المسلمين لا يدل على ان رقبه الارض داخله فى نطاق ملكيتهم،فانه كما ينسجم مع افتراض كونها ملكا عاما للمسلمين،كذلك ينسجم مع افتراض كونها ملكا للإمام(عليه السلام)على اساس ان أمر الرقبه على كلا الفرضين بيده(عليه السلام)و له ان يتصرف فيها من تقبيل و اجاره و نحو ذلك،و يصرف نتاجها فيما يرى من المصلحه سواء أ كانت من

ص:٢٧٧

١-١) الوسائل ج ١١ الباب ٤٩ من ابواب جهاد العدو والحديث(٢).

مصالح الدوله الاسلاميه أم كانت من مصالح المسلمين،حيث ان الاولى ترجع بالتالى الى الثانيه.

و ثانيا:ان أمير المؤمنين(عليه السلام)لا يقدر على تغيير ما صنعه الخلفاء قبله،و عليه فكيف تدل سيرته(عليه السلام)فى أرض العراق-على اساس انها امام لسائر الارضين-على ان تلك الفتوحات كانت واقعه باذن الامام(عليه السلام)و مشورته.

و على ذلك فالمراد من ان سيرته(عليه السلام)فى أرض العراق امام لسائر الارضين هو انه لا بد من ان يسير و يعمل فى كل ارض كان أمرها بيد الامام(عليه السلام)بسيره امير المؤمنين(عليه السلام)فى ارض العراق، و لا يجوز التخطى عن هذه السيره يمنه و يسره.

الثانى:ما ورد فى بعض الروايات من ان الفتوحات الواقعه فى عصر خلافه الثانى قد كانت باذن أمير المؤمنين(عليه السلام)و مشورته.

و الجواب عنه.

اولا:ان تلك الروايات لم تثبت بحيث يمكن الاستدلال بها.

و ثانيا انها لو تمت فانما تتم فى الفتوحات التى وقعت فى عهد خليفه الثانى فحسب،دون الفتوحات الواقعه فى زمان خلفاء بنى أميه و بنى عباس حيث انها لم تكن على اساس مشوره الائمه الاطهار(عليه السلام) و اذنهم نهائيا.

الثالث:ان تلك الفتوحات و ان لم تكن بأمر الامام(عليه السلام) و اذنه الا-انها لما كانت بعنوان الإسلام فى مقابل الكفر و الضلال فبطبيعته الحال كانت كاشفه عن رضا الائمه(عليه السلام)بها جزما على اساس انها تمنح الإسلام هيبه و عظمه-ماديه و معنويه-و من الطبيعى ان ذلك الرضا يكفى فى صيروره الارض ملكا للامه.

ص: ٢٧٨

و الجواب عنه.

أولاً: ان كشف تلك الفتوحات عن رضا الامام(عليه السلام)بها يقوم على اساس انها بشتى اشكالها و الوانها كانت على مصلحه الإسلام و الدين و من المعلوم ان اثبات ذلك فى غاية الاشكال بل المنع لعدم الطريق الى احراز انها باجمعها كانت كذلك.

و ثانياً: قد ورد فى عده من الروايات عدم مشروعيه الجهاد الا مع امام معصوم(عليه السلام).

منها: روايه بشير عن أبى عبد الله(عليه السلام)قال: قلت: له انى رأيت فى المنام انى قلت لك ان القتال مع غير الامام المفترض طاعته حرام مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير فقلت: لى نعم هو كذلك فقال: ابو عبد الله(عليه السلام)هو كذلك و هو كذلك (1) فانها واضحه الدلاله على ان الجهاد مع غير الامام المفترض طاعته محرم و انما الكلام فى سندها و لا اشكال فيه إلا من ناحيه بشير حيث لم يرد توثيق فيه إلا وقوعه فى اسناد كامل الزيارات فعندئذ ان اکتفينا بذلك فالروايه صحيحه و إلا فلا، و قد اشرنا الى ان الاکتفاء به مشكل.

و منها: صحيحه عبد الله بن المغيرة قال: قال محمد بن عبد الله:

للرضا(عليه السلام)- و انا اسمع- حدثنى ابى عن أهل بيته عن آبائه انه قال: له بعضهم: ان فى بلادنا موضع رباط يقال له قزوين، و عدوا يقال له الديلم فهل من جهاد او هل من رباط فقال: (عليكم بهذا البيت فحجوه، فاعاد عليه الحديث فقال: عليكم بهذا البيت

ص: ٢٧٩

فحجوه، اما يرضى أحدكم ان يكون فى بيته ينفق على عياله من طوله ينتظر امرنا، فان ادركه كان كمن شهد مع رسول الله (صلى الله عليه وآله) بدر، فان مات ينتظر امرنا كان كمن كان مع قائمنا صلوات الله عليه، وهكذا فى فسطاطه و جمع بين السبابتين و لا اقول: هكذا، و جمع بين السبابه و الوسطى، فان هذه اطول من هذه فقال ابو الحسن (عليه السلام): صدق (١).

فان هذه الروايه تامه دلالة و سنداً.

و منها: روايه عبد الملك بن عمرو، قال: قال لى ابو عبد الله (عليه السلام) يا عبد الملك مالى أراك تخرج إلى هذه المواضع التى يخرج اليها اهل بلادك قال: قلت: و اين؟ قال: جده، و عبادان، و المصيمه، و قزوين، فقلت انتظارا لأمركم و الاقتداء بكم فقال: اى و الله لو كان خيراً ما سبقونا اليه الحديث (٢).

فهذه الروايه و إن كانت لا- بأس بها من ناحيه الدلاله إلا ان الاشكال فيها من ناحيه السند على اساس ان فى سندها حكم بن مسكين، و عبد الملك بن عمرو و لم يرد فيهما توثيق غير وقوع الاول فى اسناد كامل الزيارات، و قد عرفت ان الاكتفاء بذلك فى توثيق الراوى مشكل، و روايه ابن أبى عمير- الذى هو من اصحاب الاجماع- عن الثانى، و قد تقدم انه لا يمكن الاكتفاء به فى توثيق الراوى.

و منها غيرها من الروايات:

و بالرغم من هذا فكيف يمكن ان ينسب إلى الأئمة (عليه السلام) الرضا بالفتوحات المزبوره رغم ان تلك الفتوحات لم تكن مع الامام المفترض طاعته، و لا بأمره و اذنه (عليه السلام).

ص: ٢٨٠

١- ١) الوسائل ج ١١ الباب ١٢ من ابواب جهاد العدو

٢- ٢) الوسائل ج ١١ الباب ١٢ من ابواب جهاد العدو

مع اننا عرفنا ان المعبر- في ملكيه الارض المفتوحه عنوه للمسلمين- هو ما اذا كان فتحها خارجا مع الامام المفترض طاعته، او كان بامر و اذنه. و اما اذا لم يكن فتحها في الخارج كذلك فهي داخله في نطاق ملكيه الامام (عليه السلام)، لا الأمه، و لا فرق في ذلك بين ان يتوفر فيها الرضا القلبي من الامام (عليه السلام) او لا؟ فانه لا يكفى في صيروره الارض ملكا للمسلمين، ضروره انه لا اثر للرضا المزبور ما لم يكن له مبرز في الخارج من قول او فعل، فان الدليل على اعتباره ان كان صحيحه معاويه بن وهب فهي تدل بمقتضى مفهومها على اعتبار الاذن و الامر من الامام (عليه السلام) و لازم ذلك عدم كفايه الرضا القلبي فحسب بدون الاذن. و ان كان قصور ادله ملكيه المسلمين عن شمول الارض فيما اذا كان فتحها بدون اذن من الامام (عليه السلام) فهو بطبيعته الحال يعم ما إذا كان الامام (عليه السلام) راضيا به قلبا، و ما اذا لم يكن راضيا به كذلك أيضا.

فالتتيجه: ان وجود الرضا القلبي بالفتح خارجا لا يكفى لصيروره الارض ملكا للمسلمين اذا لم يكن له مبرز في الخارج.

و ثالثا: على تقدير تسليم ان الرضا القلبي من الامام (عليه السلام) بالفتح يكفى في صيروره الارض ملكا للأمه إلا انه لا طريق لنا الى احرازه، حيث ان توهم احرازه انما هو على اساس ان تلك الفتوحات بما انها تمنح الإسلام هيبه و سيطره- ماديه و معنويه- فلاجل ذلك تستلزم رضا الله تعالى، و رسوله (صلى الله عليه و آله)، و أولو الامر بها. و لكن الكلام انما هو في ثبوت هذه الملازمه، و هي غير ثابتة، لوضوح انه لا ملازمه بين محبوبه شىء و محبوبه مقدمته، فيمكن ان يكون الشىء محبوبا لدى الله تعالى، و لكن مقدمته كانت مبغوضه عنده فلا يرضى

ان يؤتى بتلك المقدمه لأجل الاتيان بذلك الشيء.

و فيما نحن فيه و ان كان تأييد الدين الاسلامى و توسعته محبوبا لدى الائمه (عليه السلام) الا انه لا يستلزم ان تكون تلك الفتوحات أيضا محبوبه على اساس انها مقدمه له، اذ يمكن ان تكون تلك الفتوحات مبعوضه باعتبار ان فيها مفسده رغم ان ما يترتب عليها محبوب، فالملازمه المذكوره غير ثابتة، و عليه فكيف يمكن احراز رضا الامام (عليه السلام) بها.

هذا اضافه الى ان تلك الفتوحات لا تنسجم مع الإسلام بمحتواه الواقعي، فانها و إن كانت فى اطار الإسلام الا انها انما كانت فى اطاره اسميا لا واقعا على اساس ان المتصددين للفتوحات المزبوره كانوا منحرفين عن الإسلام و خطوطه الاساسيه التى جاء بها الرسول الاعظم (صلى الله عليه و آله) بوحي من الله، و عليه فكيف تكون تلك الفتوحات محبوبه عند الله و رسوله (صلى الله عليه و آله) رغم انها توجب انتشار الإسلام بشكل منحرف عن طريقه القويمه و خطوطه الاصيله الواقعيه.

الرابع: ان الفتوحات المذكوره بما ان امرها يدور بين ان تكون على وجه صحيح كما اذا كانت باذن الامام (عليه السلام) او على وجه باطل كما اذا لم تكن مع الامام المفترض طاعته، و لا باذن منه ففى مثل ذلك لا بد من حملها على الصحيح.

و الجواب عنه: انه لا يمكن حمل تلك الفتوحات على الوجه الصحيح، لان ذلك انما يرتكز على اساس ان يكون الخلفاء و الولاه الذين يقومون بالفتوحات المزبوره منسجمين مع الائمه (عليه السلام) - بان يكونوا دائما بصدد ان تكون فتوحاتهم فى كل عصر بمشورتهم (عليهم السلام) و اذنهم فعندئذ لو شك فى مورد ان الفتح فيه كان

بإذن الامام (عليه السلام) أم لم يكن حمل على الصحيح من باب ظهور الحال، و الفرض انهم ليسوا منسجمين مع الأئمة الاطهار (عليه السلام) كيف حيث انهم كانوا معارضين لهم تمام المعارضة، و كانوا بصددهم آثارهم نهائيا عن دنيا الإسلام، و مع ذلك كيف يمكن حمل تلك الفتوحات على انها كانت في كل عصر بإذن الامام (عليه السلام) و مشورته.

فالتبعية في نهايه المطاف: انه لا- يمكن اثبات ان الفتوحات الواقعه بعد النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله) انما هي واقعہ بإذن الامام (عليه السلام) و امره، فاذا- على اساس ما ذكرناه من اعتبار الاذن من ولى الامر في ملكيه المسلمين للأرض المفتوحه عنوه- يكون جميع الاراضى التى فتحت بعد النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله) ملكا للإمام (عليه السلام) لا للأمة.

و من ذلك يظهر حال ارض العراق او ما شاكلها التى عبر عنها بارض السواد، فانه لا يمكن الحكم بكونها ملكا عاما للمسلمين، حيث لم يكن فتحها في زمان النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله) بل كان في العقد الثانى من الهجره، و قد تقدم انه لم يثبت كونه بمشوره من أمير المؤمنين (عليه السلام) و اذنه.

و ما هو المشهور بين الاصحاب- من ان ارض العراق او ما شاكلها ملك للأمة- مبنى على احد امرين:

الاول عدم اعتبار الاذن من الامام (عليه السلام) في ذلك و قد عرفت اعتباره في ضمن البحوث السالفه.

الثانى: اثبات الاذن باحد الوجوه المتقدمه، و لكن قد عرفت عدم تماميه شىء منهما.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: و هى انه لا تترتب على البحث التطبيقي أية ثمره عمليه، فان الارض المفتوحه عنوه

كأرض العراق او نحوها سواء أ كانت ملكا للمسلمين أم كانت ملكا للإمام(عليه السلام)فأمرها بيده(عليه السلام)و له ان يتصرف فيها بما يرى من تقبيل و اجاره،و نحوهما بلا فرق بين نوعين من الملك اصلا، كما ان له(عليه السلام)ان يصرف حاصلها و نتاجها فى مصالح المسلمين او مصالح الدوله التى ترجع بالتالى الى مصالح المسلمين،فلا ثمره من هذه الناحيه بين كون تلك الاراضى ملكا للمسلمين،و كونها ملكا للإمام(عليه السلام)هذا من جانب.

و من جانب آخر:انها على تقدير كونها ملكا للمسلمين فقد عرفنا انها ظلت فى نطاق ملكيتهم،و لا تنقطع علاقتهم عنها نهائيا بعد الخراب،لما مر بنا فى ضمن البحوث السالفه من ان العلاقه بالارض إذا كانت على مستوى الملك لم تنقطع عنها بالخراب،و لا بقيام غيره باحيائها،كما قد مر بنا انه لا فرق فى دخول الارض فى نطاق ملكيه المسلمين بين كونها عامره او مواتا فلا فرق من هذه الناحيه أيضا بين كونها ملكا للأمه او ملكا للإمام،فانها على كلا التقديرين لا تخرج عن ملك صاحبها،لا بعد الخراب،و لا بعد قيام غيره باحيائها كما تقدم.

و من هنا لا داعى للبحث باكثر و اوسع من ذلك فى مجال التطبيق و التشخيص بين نوعين من ملكيه الارض اصلا.

النقطه العاشره

ان الخراج الموضوع على الارض بتقبيل و اجاره من قبل ولى

المسلمين يتبع الارض فى نوع الملك.

فان كانت الارض ملكا عاما

للأمة فالخراج أيضا كذلك. و ان كانت ملكا للإمام (عليه السلام) فالخراج أيضا ملكا له (عليه السلام) هذا.

و لكن قد عرفت انه لا ثمره بين نوعين من الملك اصلا على اساس ان امرهما بيد الامام (عليه السلام) فله ان يصرف ما هو ملك للمسلمين في مصارف الدوله و نفقات الحكومه اذا رأى في ذلك مصلحه، و بالعكس. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى لا شبهه في انه يجب على المتقبلين دفع الخراج الى الامام (عليه السلام).

و انما الكلام و الاشكال في وجوب دفعه الى السلطان الجائر.

فذهب جماعه الى وجوب دفعه اليه: منهم الشهيدان: قال - الشهيد الثاني (قده) في المسالك في باب الارضين: و ذكر الاصحاب انه لا يجوز لأحد جحدها، و لا - منعها، و لا - التصرف فيها بغير اذنه، بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه الى ان قال: ظاهر الاصحاب ان الخراج و المقاسمه لازم للجار حيث يطلبه او يتوقف على اذنه.

و لكن الصحيح: عدم وجوب دفعه اليه

و الوجه فيه ان ما هو ثابت - بمجموعه من النصوص التي تقدمت - هو جواز تقبل الارض من السلطان الجائر. و اما وجوب دفع الاجره و الخراج اليه فلا - دليل عليه، بل لا - يجوز ذلك اذا علم انه لم يقر بصرفه في مواده كما هو الغالب، لفرض انه ملك المسلمين فلا - بد من صرفه في مصالحهم العامه، و على ذلك فيجب عليهم دفعه الى الامام (عليه السلام) ان امكن، و الا فيتولى بنفسه صرفه في مصالح الامه.

و كذا الحال في المقاسمه و الزكوات، فانه لا يجوز دفعهما الى الجائر باعتبار انه يصرفهما فيما هو مصلحته، لا فيما فيه مصلحه

و من هنا: قد ورد فى بعض الروايات النهى عن اعطاء الزكاه للجائر و هو صحيحه عيص بن القاسم عن ابى عبد الله (عليه السلام) فى الزكاه قال: (ما اخذوا منكم بنو اميه فاحتسبوا به، و لا تعطوه شيئاً ما استطعتم) الحديث (١).

النقطه الحاديه عشره

قد تقدم منا: فى ضمن البحوث السالفه ان لكل فرد من

المسلمين ان يمارس حقه فى الانتفاع بالاراضى المفتوحه عنوه،

و انه حر فى ممارسه أى لون من الوان الانتاج منها و الانتفاع بها، و لكن كل ذلك لا- بد ان يكون فى ضمن الخطوط التى رسمت من قبل ولى الامر او الدوله فى دائره الشرع، و لا يجوز التعدى و التجاوز عن تلك الخطوط نهائياً على اساس ان التجاوز و التعدى عنها يوجب تضييع حقوق الآخرين، و المنع عن الانتفاع بها.

و هذا يتنافى مع العدالة الاجتماعيه التى يهتم الإسلام بها، و يؤمن بضروره ايجادها بين طبقات الامه. و من الطبيعى ان تحقق تلك العدالة فى المجتمع الاسلامى لا يمكن الا على اساس حريه الافراد فى ممارسه حقوقهم فى الانتفاع بها على ضوء دائره الخطوط المزبوره، و عدم التعدى عنها يمنه و يسره، اذ لو كان كل فرد حراً فى التصرف

ص: ٢٨٤

فيها ما شاء و اراد بحسب ما لديه من الممكنه و القوه بشكل مطلق لا و جب ذلك عدم العداله الاجتماعيه لا محاله.

و من هنا: كان على ولى الامر او الدوله وضع الخطوط التى اشرنا اليها آنفا لتصرفات الافراد فيها لكى يتحفظ بها على حقوق الجميع من ناحيه، و على التوازن و العداله الاجتماعيه بين افراد الامه من ناحيه اخرى.

و تفصيل الكلام فى ذلك قد سبق بشكل موسع

النقطه الثانيه عشره

الارض المفتوحه عنوه اذا كانت عامره طبيعيا كالغابات و نحوها

فلا شبهه فى انها تصبح ملكا عاما للمسلمين

اذا كان استيلاء الكافر عليها متقدما زمنيا على تاريخ نزول آيه الانفال، و ذلك لا- من ناحيه ان الكافر يملك تلك الارض بالاستيلاء و السيطرة عليها، لما سيجىء فى ضمن البحوث القادمه من ان الاستيلاء على الارض لا يبرر حقا للمستولى فيها، فان ما هو مبرر للحق فيها انما هو بذل العامل الجهد و العمل فيها.

و عليه فان كانت الارض مواتا فالعامل بما انه يخلق فيها فرصه للانتفاع بها على اساس قيامه بعملية الاحياء من ناحيه و على ضوء ان كل فرد يملك نتيجة عمله من ناحيه اخرى فيملك العامل تلك الفرصه فيها، و على اثر تملكه لها يحصل على صله برقبه الارض.

و اما اذا كانت الارض عامره بطبيعتها فلا يخلق العامل فيها شروطا و فرصه للاستفاده منها و الانتفاع بها، فان تلك الشروط

و الفرصه متوفره فيها قبل قيام العامل بالانتفاع بها،و العامل انما يمارس فى زراعتها او نحوها،و نتيجه عمله هى الزرع فهو يملك ذلك،لا الارض،و لا الصغه الموجوده فيها على اساس ان شيئا منهما ليس نتيجه عمله و جهده.

نعم حقه فيها ما دام يواصل فى زراعتها و يمارس فى الانتفاع بها،و ليس لآخر ان يمنعه عن ذلك و يزاحمه فيه،بل من ناحيه ما تقدم من ان ملاك ملكيه المسلمين للأرض هو انتزاعها من سيطره الكافر و استيلائه عليها خارجا و ان لم تكن للكافر علاقته بها،لا على مستوى الملك،و لا على مستوى الحق.

و اما اذا كان استيلاء الكافر عليها بعد تاريخ نزول الآيه فهل هى تصبح ملكا للمسلمين او انها ظلت فى ملك الامام(عليه السلام)؟ فيه وجهان؛ظاهر اكثر الفقهاء هو الوجه الثانى،حيث انهم لا يرون الفرق بين الارض الموات بالاصاله،و الارض العامره طبيعيا،فكما ان الاولى داخله فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام)فكذلك الثانيه على اساس دخولهما فى العام الفوقى-و هو ان كل ارض لا رب لها فهى للإمام(عليه السلام)-هذا.

و الصحيح:هو الوجه الاول،و النكته فيه ما تقدم منافى ضمن الابحاث السالفه من ان نصوص مالكيه المسلمين فى مثل المقام تتقدم على نصوص مالكيه الامام(عليه السلام)على اساس انها اما ان تكون محكوم به بنصوص مالكيه المسلمين،او لا موضوع لها معها.

فالتتيجه فى نهايه المطاف:انه لا- فرق بين الارض الموات بالاصاله،و الارض العامره بطبيعتها،فكما ان الاولى تدخل فى ملك المسلمين بعد الفتح مسلحا،فكذلك الثانيه بدون فرق بين ان

يكون استيلاء الكافر عليها قبل تاريخ نزول الآية او بعده.

و من ذلك: يظهر حال ما اذا كان تاريخه بالاضافه اليه مجهولا، فانه لا اثر له على اساس ذلك نهائيا حتى يجرى الاستصحاب و يسقط بالتعارض، فان الاثر له انما هو فى فرض بقاء الارض فى ملك الامام(عليه السلام) اذا كان استيلاء الكافر عليها بعد التاريخ المزبور، و لم تنتقل الى ملك المسلمين بالفتح مسلحا. و لكن قد عرفت ان الامر ليس كذلك.

ص: ٢٨٩

الارض المسلمه بالدعوه

مجموعه دراسات و بحوث يدرس فيها اقسامها و ما يترتب عليها من الاحكام و الآثار على ضوء الشريعه الاسلاميه المقدسه

ص: ٢٩١

يقع الكلام فيها من جهات عديده:

اشاره

الأولى: ما إذا كانت الأرض المزبوره مواتا.

الثانيه: ما اذا كانت عامره بجهد بشرى.

الثالثه: ما إذا كانت عامره بطبيعتها.

أما الجبهه الأولى: ما إذا كانت الأرض المزبوره مواتا

فان كان اسلام أهلها عليها طوعا متقدما زمنيا على تاريخ نزول آيه الانفال فحينئذ ان ظلت الارض مواتا إلى ذلك التاريخ دخلت فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام) وقيام اهلها بعد ذلك بعملية احيائها و عمرانها لا يمنحهم علاقه بها على مستوى الملك و انما يمنحهم علاقه بها على مستوى الحق،لما تقدم فى ضمن البحوث السالفه من ان عملية الاحياء فى الأرض التى هى ملك للإمام(عليه السلام)لا تورث تملك المحيى لرقبتها و انما تورث له الاختصاص بها على مستوى الحق.

و اما اذا لم تظل الارض مواتا إلى ذلك التاريخ-بان كان اهلها قائمين بعملية احيائها و عمارتها قبله زمنيا-فهى لا محاله توجب علاقتهم بها على مستوى الملك،و ذلك لما سبق فى خلال البحوث المتقدمه من ان احياء الارض اذا كان قبل تشريع ملكيه الامام(عليه السلام)للأنفال يورث تملك المحيى لرقبتها،و عليه فالارض ظلت فى ملكيتهم، و سوف نشير اليه فى الجبهه الثانيه أيضا.

و ان كان تاريخ اسلامهم عليها طوعا متأخرا زمنيا عن تاريخ نزول الآيه فالارض ظلت فى ملكيه الامام(عليه السلام)اذ لا موجب لانقطاع علاقه الامام(عليه السلام)عنها ابداء،و اسلامهم لا يوجب منحهم الملكيه، كما

سيجيء بحثه في ضمن الجهات القادمة.

و اما الجهه الثانيه: - و هي ان الارض التي اسلم عليها أهلها طوعا

كانت عامره بشريا

ففيها تاره يفرض تقدم عمرانها على التاريخ الزمنى لتشريع ملكيه الامام (عليه السلام) للأئفال. و اخرى يفرض تأخر عمرانها عن التاريخ الزمنى لتشريعها. و ثالثه يفرض الجهل بالتاريخ الزمنى له.

اما على الفرض الاول. فلا شبهه فى ان الارض تبقى فى ملكيه اهلها، ضروره انه لا موجب لانقطاع علاقتهم عنها نهائيا، و اندراجها فى ملكيه الامام (عليه السلام)، فان اندراجها فى نطاق ملكيته (عليه السلام) يقوم على أساس ان تكون الارض مواتا لدى تاريخ نزول آيه الانفال، و الفرض انها كانت عامره فى هذا التاريخ. و من الطبيعى ان اسلام أهلها عليها طوعا فى هذا الفرض يوجب التحفظ على ملكيتهم لها، لأن موضوع حرمه مال المسلم يتحقق باسلامهم، اذ به يحقن الدم و المال، و لا يعقل أن يكون اسلامهم سببا لخروج ارضهم عن ملكيتهم بعد ما كانت ملكا لهم بسبب الاحياء او نحوه قبل اعتناقهم بالاسلام، و قد تقدم ان احياء الكافر الارض يوجب تملكه لرقبتها اذا كان قبل تاريخ تشريع ملكيه الامام (عليه السلام) للأئفال، و الفرض ان الأمر كذلك فيما نحن فيه

و أما على الفرض الثانى: فالارض حيث كانت مواتا فى عصر تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) فهى بطبيعته الحال تدخل فى نطاق ملكيته (عليه السلام) بعد هذا التشريع.

و انما الكلام: فى ان قيام الكافر باحيائها بعده هل يؤدي إلى ثبوت حق له فيها فاذا اسلم عليها طوعا ظل حقه هذا قائما بها اولاً؟

ص: ٢٩٤

فيه وجهان:

الظاهر هو الوجه الثانى: و ذلك لما تقدم فى خلال الابحاث الماضيه من ان احياء الكافر للأرض التى هى ملك للإمام(عليه السلام) كما لا يوجب تملكه لرقبتها، كذلك لا يودى إلى ثبوت حق له فيها. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى: هل يملك الكافر الارض باسلامه عليها طوعا بعد ما لم يكن مالكا لها حال كفره؟ فيه وجهان:

قد يستدل على الوجه الاول:بعده أمور:

الأول:باطلاق قوله(عليه السلام)فى صحيحه ابى نصر المتقدمه(من اسلم طوعا تركت ارضه بيده و اخذ منه العشر و نصف العشر)على اساس انه يشمل صورته تأخر عمران الارض زمنيا عن تاريخ تشريع ملكيه الامام(عليه السلام)للأنفال فيدل على انها تركت بيده بسبب اسلامه عليها طوعا.

و ربما يناقش فى الصحيحه بضعف السند على اساس ان فى طريق الشيخ الى احمد بن محمد بن عيسى هو احمد بن محمد بن يحيى العطار، و هو ممن لم يثبت توثيقه فلأجل ذلك لا اعتبار بها.

و الجواب عن ذلك ان احمد بن محمد بن يحيى العطار و إن كان واقعا فى بعض طريق الشيخ إلى احمد بن محمد بن عيسى إلا ان له طريقا آخر اليه و هو صحيح، و قد رواه جميع كتبه من هذا الطريق الصحيح، كما بينه سيدنا الاستاذ دام ظله فى كتابه معجم رجال الحديث

فالتتيجه:ان الروايه معتبره من ناحيه السند، و انما الكلام فى دلالتها

ص: ٢٩٥

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

يكون عمرانها بعد ذلك التاريخ-فان مقتضى اطلاق الصحيحه هو انها تدخل في ملك من أسلم عليها طوعا.و مقتضى اطلاق هذه المجموعه هو أنها ظلت في ملك الامام(عليه السلام)،و بما إنه لا ترجيح لأحد الاطلاقين على الاطلاق الآخر فيسقطان معا فيرجع حينئذ إلى استصحاب بقاء ملكيه الارض للإمام(عليه السلام)حيث انها كانت ملكا له(عليه السلام)قبل اسلام اهلها طوعا،و بعده شك في بقائها في ملكها فيستصحب بقائها فيه،و عدم دخولها في ملك من اسلم عليها طوعا.

و مع الاغماض عن هذا الاصل لا مانع من الرجوع الى المجموعه الأخرى من النصوص:و هي التي جاءت:بهذه العبارة(كل أرض لا رب لها فهي للإمام)(عليه السلام)فان هذه الارض بعد سقوط الاطلاقين و فرض عدم الاصل العملي في المقام قد اصبحت مما لا رب لها فتدخل في كبرى هذه المجموعه-بعد ضم الاصل الموضوعي اليها-.

الثاني:بمجموعه من النصوص الداله على ان بالاسلام حققت الدماء و الاموال،بتقريب انها تدل على ان اسلام الكافر على أرض طوعا يوجب منحه ملكيتها.

و الجواب عن ذلك:ان هذه النصوص تصنف إلى مجموعتين:

احدهما:تتكفل ان بالاسلام حققت الدماء.

و الاخرى:تتكفل ان بالاسلام حققت الدماء و الاموال،

أما المجموعه الاولى:فهي و ان كانت نصوصا معتبره.

منها:قوله(عليه السلام):في موثقه سماعه(الإسلام شهاده ان لا إله إلا الله و التصديق برسول الله(صلى الله عليه و آله)و به حققت الدماء) (١).

و منها:قوله(عليه السلام):في صحيحه فضيل بن يسار(الإسلام

ص:٢٩٧

ما عليه المناكح و الموارث و حقن الدماء) (١).

و منها: قوله (عليه السلام): في صحيحه حمران بن اعين (و به -الإسلام- حقنت الدماء) (٢).

إلا- انها اجنبيه عما نحن فيه: لأنها لا تدل على ان بالاسلام حقن المال و انما تدل على ان به حقنت الدماء، و من الواضح انه لا ملازمه بين كون الإسلام موجبا لحقن الدم و كونه موجبا لحقن المال، فلو كنا نحن و هذه المجموعه من النصوص لم يكن بوسعنا الحكم بحقن مال الكافر اذا اسلم، و انما نحكم بمقتضى هذه المجموعه بحقن دمه فحسب.

نعم قد ثبت بمقتضى مجموعته اخرى من النصوص احترام مال المسلم و حقنه و هى التى تقول: (لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفسه) و لكن لا ينتج-ضم هذه المجموعه الى تلك المجموعه- ما هو المقصود من الاستدلال بها- هو كون اسلامه سببا لمنحه ملكيه الارض التى لم يكن مالكا لها حال كفره و حربته- و إنما ينتج ان اسلامه يؤثر فى حقن دمه و ماله الذين كانا مهدورين فى تلك الحال، و هذا هو نقطه الفرق بين حال كفره و حال اسلامه، فمن مظاهر الاول مهدوريه دمه و ماله، و من مظاهر الثانى محقونيتهما، فالمستفاد من ضم المجموعه الثانيه الى المجموعه الاولى انما هو ذلك، و لا اشعار فيه فضلا عن الدلاله على ان من مظاهر اسلامه طوعا منحه ملكيه الارض التى لم تكن داخله فى نطاق ملكيته حال كفره و حربته.

و اما المجموعه الثانيه: فهى بأجمعها ضعيفه سنداً فلا يمكن الاعتماد على شىء منها، و بقطع النظر عن ذلك فهى بأجمعها قاصره من ناحيه

ص: ٢٩٨

١- ١) اصول الكافى ج ٢ باب الكفر و الايمان.

٢- ٢) اصول الكافى ج ٢ باب الكفر و الايمان.

الدلالة، و ذلك لأن مدلول هذه المجموعه هو ان من مظاهر الإسلام حقن الدماء و الاموال و حرمتها، و من مظاهر الكفر مهدوريه الدماء و الاموال و اباحتها، فما يكون مهدورا و مباحا في حال كفره و محاربتة للإسلام فهو محقون و حرام في حال اسلامه و اعتناقه به.

و لا تدل بوجه على ان ما لا تكون للكافر علاقته به اصلا لا على مستوى الملك و لا على مستوى الحق فإظهاره الإسلام يمنحه علاقته به على مستوى الملك، بل لا اشعار في تلك المجموعه بذلك فضلا عن الدلاله. و فيما نحن فيه بما ان الارض التي هي بيد الكافر ملك للإمام (عليه السلام) و لا تكون للكافر علاقته به اصلا فلا تكون مشموله لها على اساس ما عرفنا.

الثالث: باستقرار سيره النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله) على ترك الارض بيد اهلها اذا اسلموا عليها طوعا من دون ان يطالبهم بالطسق بغير تفصيل بين تقدم عمرانها زمنيًا على تاريخ تشريع ملكيه الامام (عليه السلام) للأنفال و تأخره كذلك عنه. و من الطبيعي ان ذلك يدل على ان اسلام الكافر يمنح ملكيه الارض له.

و الجواب عنه ان السيره و ان كانت ثابتة إلا- انها لا- تدل بوجه على ان اسلام الكافر طوعا على ارض يوجب منحه ملكيه الارض، ضروره انه ليس في سيره النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله) إلا ترك الارض بيد اهلها.

اذا اسلم عليها طوعا، و من الطبيعي انه لا يكون في مجرد ذلك اشعار بتملكه لرقبه الارض بسبب اظهاره الإسلام، اذ يمكن ان تظل رقبه الارض في ملك النبي الا-كرم (صلى الله عليه و آله) و لكنه رغم ذلك اباح التصرف له فيها مجانا، لأجل تشرفه بالاسلام. كما يمكن ان يكون ذلك بتمليكه (صلى الله عليه و آله) الارض له على اساس ان امرها بيده، و له ان

يتصرف فيها بما يرى، فكل ذلك محتمل، ولا يتعدى عن حدّ الاحتمال، و عليه فالمحتملات فى المقام ثلاثه:

الاول: ان يمنح اسلام الكافر طوعا ملكيه الارض له.

الثانى: ان يبيح النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) التصرف له فيها من دون وضع طسق عليها رغم ان رقبتهما ظلت فى ملكه.

الثالث: ان يكون ذلك بتملك النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) الارض له

و اما السيره المذكوره فهى لا تدل على شىء من هذه المحتملات فان ترك الارض بيده كما ينسجم مع الاحتمال الاول و الثالث، ينسجم مع الاحتمال الثانى، و ليس فيها ما يصلح ان يكون قرينه على تعيين الاحتمال الاول او الثالث.

و دعوى -ان عدم فرض الطسق عليها فى السيره قرينه على ان الارض تصبح ملكا لمن اسلم عليها طوعا: اما من ناحيه تملك النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) لها او من ناحيه ان اسلامه يمنحه ملكيه الارض، فانها لو ظلت فى ملك الامام (عليه السلام) لم يكن مبرر لعدم وضع الطسق عليها، لأن الفارق بين النوعين من الملك أعنى -ملك الامام (عليه السلام) و ملك من اسلم عليها طوعا- انما هو فى وجوب الطسق عليها و عدم وجوبه.

-خاطئه جدا: و ذلك لان مجرد عدم وجوب الخراج و الطسق عليها لا يكون دليلا على ملكيه الارض له، لما تقدم فى ضمن البحوث السالفه من ان للإمام (عليه السلام) ان يعفو عن الطسق و الخراج اذا رأى فى ذلك مصلحه، كما هو الحال بالاضافه الى الشيعه، حيث قد ابيح لهم التصرف فيها مجانا رغم ان الرقبه باقيه فى ملك الامام (عليه السلام)، و لعل المقام كذلك، بل هو الظاهر بمناسبه الحكم و الموضوع على اساس ان

عدم وجوب الطسق على من اسلم عليها طوعا يمهد الطريق الى الاعتناق بالاسلام و الميل اليه.

و على الجملة:فالثابت فى سيره الرسول الاعظم(صلى الله عليه و آله)انما هو عدم اخذ الطسق ممن اسلم على الارض طوعا،و من الطبيعى ان مجرد ذلك لا يكون دليلا على انها تصبح ملكا له،اذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون ذلك امتنانا منه(صلى الله عليه و آله)عليه،فالسيره لا تدل على شىء منهما.

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة:و هى انه لا دليل على ان اسلام الكافر على الارض طوعا يمنحه ملكيه الارض،و لو شك فى ذلك فالمرجع الاصل العملى-و هو استصحاب بقاء الارض فى ملك الامام(عليه السلام)-.

الرابع:دعوى الاجماع على ملكيه الارض لمن اسلم عليها طوعا مطلقا اى-بلا فرق بين تقدم عمرانها على تشريع ملكيه الامام(عليه السلام) للانفال و تأخره عنه-.

و الجواب عنه:انه على تقدير ثبوت الاجماع فهو اجمال منقول و لا- دليل على حجيته،و لا- سيما فى المقام،لاحتمال ان يكون مدركه احد الوجوه المتقدمه.و مع هذا الاحتمال لا يكون كاشفا عن قول المعصوم(عليه السلام).

فالتتيجه فى نهايه المطاف:انه لا دليل على منح الإسلام ملكيه الارض لمن اسلم عليها طوعا،فاذن لا بد من التفصيل بين ما كان عمران الارض متقدما زمنيا على تاريخ تشريع ملكيه الانفال للإمام(عليه السلام)و ما كان عمرانها متأخرا عنه كذلك،فعلى الاول و ان كانت الارض ملكا له إلا ان ملكيته لها انما هى بالسبب السابق،

لا- من ناحيه اسلامه عليها طوعا.و على الثانى فهى ملك للإمام(عليه السلام) و لكن بالرغم من ذلك فقد منحه الامام(عليه السلام)حق التصرف فيها و الانتفاع بها و تركها بأيديه من جهه تشرفه بالاسلام و اعتناقه به.

و اما على الفرض الثالث فتاره يفرض الجهل بتاريخ كليهما معا، و اخرى بتاريخ احدهما دون الآخر،و على كلا التقديرين لا مانع من استصحاب عدم حدوث كل منهما فى زمان حدوث الآخر فى حد نفسه اذا كان لكل منهما اثر شرعى كما هو المفروض فى المقام، فان ملكيه الارض للكافر مترتبه على استصحاب عدم تشريع ملكيه الانفال للإمام(عليه السلام)الى زمان قيامه بعمرانها، كما ان ملكيتها للإمام(عليه السلام)مترتبه على استصحاب عدم عمرانها الى زمان تشريع ملكيته(عليه السلام)لها،و بما انه لا- يمكن الجمع بين الاستصحابين معا فلا محاله يسقطان فيرجع إلى العام الفوقى و هو قوله(عليه السلام)كل أرض لا رب لها فهى للإمام(عليه السلام)،فان مقتضاه-بعد ضم الاستصحاب الموضوعى اليه-هو كون الارض ملكا للإمام(عليه السلام).

و اما الجبهه الثالثه:-وهى ما اذا كانت الارض عامره طبيعيا

- فيقع الكلام فيها مره فيما إذا كان عمل الكافر فيها و استثماره لها قبل التاريخ الزمنى لتشريع ملكيه الانفال للإمام(عليه السلام).و اخرى بعده.و ثالثه فيما اذا كان تاريخهما او تاريخ احدهما مجهولا.

اما الفرض الاول:فان عمله فيها و ممارسته الانتفاع بها-لا يمنحه أيه علاقه برقيتها،لا على مستوى الملك،و لا على مستوى الحق على اساس انه لا يخلق رقيتها،و لا صفه فيها-وهى الحياه-لفرض ان حياتها مستنده الى طبيعتها،لا الى جهد بشرى.و لكن رغم ذلك انه ما دام يواصل فى الانتفاع بها بزراعه او نحوها كان احق بها من

غيره فى استغلالها و استثمارها، و لا يجوز لغيره ان يزاحمه فيه.

و اما اذا ترك الانتفاع بها فيسقط حقه عنها نهائيا، و يجوز لآخر ان يقوم باستغلالها و الانتفاع بها.

و هذا بخلاف الاحياء فى الارض الميته، فان المحيى باحيائه الارض يخلق فيها شرطا و فرصه للانتفاع بها و الانتاج منها التى لم تكن متوفره فيها قول هذه العمليه و انما نتجت منها، فالمحيى على ضوء ان كل عامل فيها يملك نتيجة عمله يملك تلك الشروط و الفرصه، و على اساس ذلك يحصل على حق فى رقبته ما دامت تلك الفرصه موجوده فيها و ان لم يمارس الانتفاع بها.

و على هذا: فاذا اسلم الكافر على تلك الارض طوعا فبمقتضى صحيحه أبى نصر المتقدمه انها تركت بيده على اساس ان له حقا فيها ما دام يواصل فى استثمارها غير ان هذا الحق كان قبل اسلامه مهدورا و بعده اصبح محقونا.

و اما الارض المزبوره فاذا كانت تحت استيلاء الكافر و سيطرته من دون ان يكون الكافر يمارس استغلالها و الانتفاع بها فلا تكون مشموله للصحيحه على اساس ان الظاهر من اضافته الارض الى الكافر فيها هو ان له علاقه بها و ان كانت تلك العلاقه فى حدود انه اولى بالانتفاع بها لدى العرف من غيره دون الاكثر.

و اما شمول سيره النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) لذلك فهو أيضا غير معلوم.

و أما الفرض الثانى: -و هو ما إذا كانت رقبه الارض ملكا للإمام (عليه السلام)- فالظاهر ان عمل الكافر فيها و ممارسته الانتفاع بها لا- يمنحه أية علاقه بها، لا على مستوى الملك و لا على مستوى الحق حتى فى مرتبه كونه اولى بالانتفاع بها ما دام يواصل فى عمله فيها، و ذلك

لما ذكرناه فى ضمن البحوث السالفه من انه لم يثبت اذن عام من الامام (عليه السلام) بالتصرف فى اراضى الدوله لكل فرد. و من هنا قلنا ان عمليه الاحياء اذا كانت من الكافر لم تنتج حقا فيها فضلا عن الملك، و كذا الحال بالاضافه الى عمليه الاستثمار و الانتفاع فى الارض المزبوره، فانها لا تمنحه حق الاولويه بالاستفاده منها. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: ان الكافر إذا اسلم على تلك الارض طوعا فهل تركت بيده على اساس الصحيحه المتقدمه؟ فيه وجهان:

الظاهر هو الوجه الاول: و ذلك لأن صدق الاضافه المزبوره لا يتوقف على ان تكون للكافر علاقته بها شرعا و لو على مستوى الحق، بل يكفى فى صدقها ادنى مناسبه و لو كانت عرفيه، و من الطبيعى ان استغلال الكافر و استثماره لها و ان لم يؤد الى وجود حق فيها شرعا إلا انه لا شبهه فى ان ذلك يكفى لتحقيق تلك الاضافه لدى العرف.

و ان شئت قلت: ان الكافر بالرغم من انه لا يملك أى حق فيها لدى الشرع يعتبر لدى العرف و العقلاء أولى من غيره و احق بها من الآخرين، و من الواضح ان هذه الاولويه كافيه لصحة الاضافه المزبوره على اساس ان الاضافه فى الصحيحه انما هى باعتبار من العرف

هذا اضافه الى ان سيره النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) قد استقرت على ترك الاراضى -التي كانت موردا لانتفاع الكفار بها و استفادتهم عنها اذا اسلموا عليها طوعا- بأيديهم و ان لم تكن لهم أى علاقته بها شرعا.

و اما الفرض الثالث: -و هو صورته الجهل بالتاريخ- فقد ظهر مما ذكرناه ان الاصل يجرى فى كل من الحادئين فى زمان الآخر فى حد نفسه، حيث انه يترتب على استصحاب عدم تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) الى زمان استغلال الكافر لتلك الارض و استثماره لها

عدم دخولها فى نطاق ملكيته (عليه السلام)، كما انه يترتب على استصحاب عدم استغلال الكافر و استثماره لها الى زمان تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) عدم وجود حق له فيها.

و بما انه لا يمكن الجمع بين مقتضى كلا الاستصحابين فيسقطان معا و يرجع الى العام الفوقى - و هو قوله (عليه السلام) كل ارض لا رب لها فهى للإمام (عليه السلام) - و مقتضاه بعد ضم الاستصحاب الموضوعى اليه هو ان الارض المزبوره ملك للإمام (عليه السلام).

نتيجه هذا البحث عده خطوط:

الأول: ان اسلام الكافر على الارض طوعا لا يوجب منحه ملكيه

الارض،

فان كانت ملكا له بسبب سابق فاسلامه انما يوجب حرمتها بعد ما كانت مهدوره حال كفره.

الثانى: ان فى فرض الجهل - بتاريخ كل من تشريع ملكيه الانفال

للإمام (عليه السلام) و عمران الارض،

او تاريخ احدهما - و إن كان الاصل جاريا فى نفسه إلا انه يسقط من جهه المعارضه، و بعد السقوط يحكم بمقتضى العام الفوقى بعد ضم الاصل الموضوعى اليه ان الارض ملك للإمام (عليه السلام).

الثالث: ان الارض العامره طبيعيا اذا كانت مأخوذه من الكافر

عنه فقد دخلت فى ملك المسلمين

بدون فرق بين ان يكون عمل الكافر فيها قبل تاريخ تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) او بعده

الرابع: ان اسلام الكافر على الارض العامره بطبيعتها طوعا

لا يوجب منحه ملكيتها

و ان قلنا بان عمل الكافر فيها يوجب إيجاد حق له فيها،

الخامس: ان فى فرض الجهل بالتاريخ و ان كان الاصل يجرى فى كل

من الحادثين فى نفسه

إلا- انه يسقط من جهه المعارضه، و بعده يحكم بكون الارض ملكا للإمام (عليه السلام) بمقتضى العام الفوقى بضميمه الاصل
الموضوعى

ص: ٣٠٦

مجموعه دراسات و بحوث تحليليه يدرس فيها المواد التاليه:

١- دور الحيازه للأرض و نتائجها

٢- دور الحيازه للمناجم و المياه الطبيعيتين و نتائجها

٣- دور الحيازه للثروات و المصادر

ص: ٣٠٧

إشارة

لا يمكن تملك الأرض: على أساس الحيازه و السيطرة عليها خارجا، فان منح حيازه الأرض حقا فيها بحاجة الى نص شرعى، و لا نص لدى الشرع على ذلك، و هذا القول هو المعروف و المشهور بين الأصحاب، و لا فرق فى ذلك بين الأرض الموات و العامره طبيعيا.

و ما قيل:- من ان الحيازه تلعب فى الأرض العامره بطبيعتها نفس الدور الذى تلعبه عمليه الاحياء فى الأرض الموات على اساس ان عمليه الاحياء غير متصوره فيها-.

خاطئ جدا: و ذلك لأن عمليه الاحياء و ان كانت غير متصوره فى الأرض المزبوره إلا ان ذلك لا يبرر كون الحيازه فيها تقوم بنفس ما تقوم به عمليه الاحياء فى الأرض الموات، فانه بحاجة إلى نص شرعى، و قد عرفت عدمه باعتبار ان الإسلام لم يعترف فى ضمن أى نص من نصوصه بالحيازه فيها على اساس انها مصدر لإيجاد حق فيها، و انما اعترف الإسلام فى ضمن نصوصه التشريعيه بعمليه الاحياء فى الأرض على أساس انها تمنح العامل حقا فيها على ضوء القانون العام، و هو ان كل عامل فيها يملك نتيجة عمله

بل لا يمكن اعتراف الإسلام بها باعتبار انها مظهر من مظاهر القوه و التحكم على الآخرين و تسبب تضييع حقوقهم بمعنى عدم اتاحه الفرصه لهم للانتفاع بها، و من الطبيعى ان ذلك يضر بالعداله الاجتماعيه التى يؤمن الإسلام بضروره ايجادها بين طبقات الامه.

و النكته فى ذلك: ان قيام كل فرد بالسيطره على مساحات كبيره

من الارض بما فيها من الثروات الطبيعیه انما هو عند ما توجد المنافسه على الارض من قبل الآخرين. و اما اذا لم توجد المنافسه عليها فهو لا يفكر فى ذلك، و لا داعى يدعوه للقيام بها بعد ما كانت الارض فى خدمته فى كل حين من دون أى منافس ينافسه فيها، و هذا بخلاف عمليه الاحياء فانه يمارس هذه العمليه سواء أ كان منافس ينافسه فيها أم لم يكن، و ذلك لأن ممارسته تلك العمليه انما تقوم على اساس الانتفاع بها و الاستفاده منها بما يتناسب مع مستواه المعاشى و قدرته على الاستثمار و الانتفاع بدون ان يفكر فى الحيازه و السيطرة على مساحات كبيره منها ابداء، و هذا هو الفارق بين حيازه الارض و احيائها.

و قد يستدل:على ان الحيازه تمنح المملكه بوجهين:

الاول:الاخبار الداله على ان من حاز ملك،فانها واضحه الدلاله على سببيه الحيازه للملك،

الثانى:استقرار سيره العقلاء على ذلك:بدعوى انها ثابتة فى عصر التشريع،من دون ورود ردع عنها،و من الطبيعى ان ذلك كاشف جزمى عن امضاء الشارع لها.

و لناخذ بالنقد على كلا الوجهين:

أما الوجه الاول:فيرده عدم العثور على تلك الاخبار التى نقلت بهذا النص،لا من طريق الخاصه،و لا من طريق العامه،و عليه فلا اثر لهذا الوجه اصلا.

و اما الوجه الثانى:فيرده:عدم ثبوت السيره من العقلاء على ذلك،بل لا يبعد ثبوتها على خلافه،فان العقلاء حسب فطرتهم الاوليه لا يعترفون بتلك الاسباب التى تكون مظهر من مظاهر القوه

و التحكم على الآخرين،فانها اسباب وتمدتها الظروف الثانويه فى المجتمعات التى لا تقوم على اساس العدل و القيم الانسانيه،و
انما تقوم على اساس مظاهر القوه و اللااخلاقيه.و من الطبيعى انه لا قيمه لتلك الاسباب،لا لديهم،و لا لدى الإسلام نهائيا.

او فقل:ان الإسلام لم يعترف بحيازه الارض و السيطرة عليها على اساس القوه و التحكم على الآخرين فى ميدان وجود المنافسه
عليها من قبل هؤلاء،و لم يرها مصدرا لوجود حق فيها.نعم ان كانت السيطرة عليها على اساس انفاق العمل و بذل الجهد فيها-
لخلق الشروط و الفرصه للاستفاده منها و الانتفاع بها كما اذا كانت الارض ميتة او لاستغلالها و الانتفاع بها كما اذا كانت حيه-
فالإسلام و ان كان قد اعترف بها الا ان اعترافه بذلك فى الاولى انما هو على اساس انها تحمل طابع الاحياء فيها،لا طابع الحيازه
و السيطرة.و فى الثانيه انما هو على اساس العمل و الانتفاع بها فالنتيجه ان مصدر الحق فيها لدى الإسلام انما هو العمل فلا قيمه
للسيطره بدونه اصلا.

و بكلمه اخرى:اننا قد اكتشفنا اعتراف الإسلام من خلال نصوصه التشريعيه،او البناء من العقلاء بهذا الاطار العام و هو ان كل
عامل فى المصادر و الثروات الطبيعيه يملك نتيجه عمله-على اختلاف نوع العمل،و نوع النتيجه-على ضوء الشرائط المبينه فى
محلها.و من هنا تختلف نتيجه عمل العامل فى الارض الميتة عن نتيجه عمله فى الارض الحيه طبيعيا على اساس اختلاف نوع
العمل فيهما.

و على اثر ذلك:تختلف علاقه العامل بالارض الميتة عن علاقه العامل بالارض الحيه.

على اساس ان نتيجه عمله فى الارض الميتة انما هى خلق الشروط

فيها التي تتيح للفرد فرصه الاستفادة منها و الانتفاع بها، حيث لم تكن تلك الشروط متوفره فيها قبل قيام العامل باحيائها، و انما هي نتجت عن عمليه الاحياء، فالعامل على ضوء ذلك الاطار العام يملك تلك الشروط و الفرصه فيها، و هذه الشروط انما تبرر علاقته العامل برقبه الارض على مستوى الحق فحسب اذا كانت الرقبه داخله في نطاق ملكيه غيره. و اما اذا لم تكن داخله في ذلك و كانت من المباحات الاصليه فالشروط المزبوره انما تبرر علاقته بها على مستوى الملك، كل ذلك تقدم بشكل موسع في ضمن الابحاث السالفه.

و بما ان هذه العلاقه معلوله لهذه الشروط و الفرصه فهي بطبيعه الحال ثابتة ما دامت الشروط فيها متوفره و الفرصه متاحه سواء أ كان العامل يمارس الانتفاع بها أم لم يمارس، و اما اذا زالت تلك الشروط و الفرصه عنها فان كانت العلاقه على مستوى الحق فقد انقطعت عنها نهائيا بمقتضى الارتكاز العرفي و إن كانت على مستوى الملك فهي باقيه و لم تزل بزوالها على ما تقدم مفصلا.

و اما نتيجته عمله: في الارض الحيه بطبيعتها-فبما أنها لم تكن خلق الشروط و الفرصه للانتفاع بها، لفرض ان تلك الشروط متوفره فيها ذاتا و بدون بذل جهد بشري و ان العامل فيها لم يخلق صفه لها ذات قيمه اقتصاديه، و انما قام بالانتفاع بزروعها، و غرس اشجارها، أو ما شاكل ذلك-فهي بطبيعه الحال انما هي ما نجم عن عمله و جهده فيها و هو الزرع او الشجر في فرض الكلام فالعامل انما يملك ذلك على ضوء الاطار العام المزبور- كل عامل يملك نتيجته عمله-و لا يملك صفه في الارض ما دام انه لم يخلق فيها شيئا.

و من الطبيعي ان عمله الانتفاعي بها لا يبرر اختصاص العامل

برقبه الارض. نعم ما دام هو يمارس العمل فيها و يواصل فى زراعتها كان احق من غيره بالانتفاع بها، و ليس لغيره ان يزاحمه فيه، على اساس انه بالبناء القطعى من العقلاء قد اكتسب حق الاولويه فيها بقيامه باستغلال الارض و الانتفاع بها، فان من حقه فى هذا الحال الاحتفاظ بها و منع الآخر من مزاحمته و انتزاع الارض منه، لأن الآخر ليس اولى من الذى ينتفع بها فعلا

و لا- يحصل على حق اوسع من ذلك بنكته انه معلول لانتفاعه بها، و لا يعقل ان تكون دائره المعلول اوسع من دائره العله، و عليه فلا- محاله يكون ثبوت هذا الحق له ما دام هو قائم بالانتفاع بها فعلا و إلا فلا حق له. و من هنا لو ترك الانتفاع بها لم يبق له حق فى الاحتفاظ بها، و يجوز عندئذ لآخر ان يقوم باستغلالها و استثمارها.

و هذا هو الفارق بين الحق الحاصل للعامل فى الارض الموات على اساس قيامه بعملية احيائها. و الحق الحاصل له فى الارض الحيه على اساس قيامه باستغلالها و الانتفاع بها.

و من هذا القبيل: استخدام الارض لرعى الحيوانات، فانه و ان كان عمل من اعمال الانتفاع بالمصادر الطبيعيه إلا انه لا يؤثر فى ايجاد حق فى الارض على اساس انه لم يتم فيها بعملية ذات قيمه اقتصاديه كخلق الحياه فيها او نحوها، و انما هو يقوم بعملية تربيته حيوانات فيها فتكون نتيجته عمله فيها انما هى الثروه الحيوانيه فيملك العامل على ضوء الاطار العام المتقدم تلك الثروه الحيوانيه على اساس انها نجمت عن جهده و عمله.

نعم يحصل العامل على اثر ذلك على حق الاولويه فيها ما دام يمارس فى عمله هذا و يواصل فيه، لا مطلقا فلو ترك ذلك لم يبق

له الحق فى الاحتفاظ بها، و يجوز لغيره ان يقوم بالانتفاع بها و استثمارها.

ثم ان ما ذكرناه:بالاضافه الى عمليه الاحياء موافق للنصوص الشرعيه التى تقدمت الاشاره اليها فى ضمن الابحاث السالفه، و قلنا هناك ان مقتضى تلك النصوص هو ان عمليه الاحياء تبرر وجود حق فى الارض اذا كانت رقبته داخله فى نطاق ملكيه غير المحيى، و اما اذا لم تكن داخله فى ذلك و كانت من المباحات فهى تمنح المحيى ملكيتها، فالفرصه التى خلقها المحيى تكون جهه تعليليه لوجود الحق على الاول و جهه تعليليه لوجود الملك على الثانى و اما ما ذكرناه بالاضافه الى الارض الحيه بطبيعتها موافق للبناء القطعى من العقلاء الجارى على ذلك الثابت فى جميع الاعصار.

نتيجه هذا البحث عدّه خطوط

الاول: ان الحيازه فى الأرض لا تبرر وجود حق فيها شرعا لعدم

الدليل،

و ما قيل من انها تلعب فى الارض الحيه بطبيعتها نفس الدور الذى تلعبه عمليه الاحياء فى الارض الميتة فقد عرفت انه لا اساس له اصلا.

الثانى: انه لا يمكن اعتراف الإسلام بالحيازه فيها على اساس

انها مظهر من مظاهر القوه و التحكم على الآخرين

فيما توجد المنافسه عليها و انما اعترف الإسلام بالعمل فيها على اساس انه مظهر من مظاهر علاقته بالفرد بالمصادر الطبيعيه، سواء أ كان ذلك العمل استغلال الارض و الانتفاع بها كما اذا كانت الارض حيه بطبيعتها، أم كان

ص: ٣١٤

احيائها كما اذا كانت ميتة.

الثالث: ان الاستدلال على ان الحيازه تمنح ملكيه الارض

بالوجهين المتقدمين

فقد عرفنا ما فيهما، كما انا عرفنا ان العقلاء أيضا لا يعترفون بها على اساس انها اسباب لعلاقه الانسان بالارض رغم انهم يعترفون بعملية الاحياء كذلك.

الرابع: اننا قد اكتشفنا اعتراف الإسلام في ضمن نصوصه

التشريعيه او البناء من العقلاء بالاطار العام

و هو ان كل عامل يملك نتيجة عمله على اختلاف نوع العمل و نوع النتيجة-و من ذلك يختلف نتيجة العمل في الارض الميتة عن نتيجة العمل في الارض الحيه طبيعيا،و على اثر ذلك يختلف الحق الحاصل عليه العامل في الأولى عن الحق الحاصل عليه في الثانيه.

دور الحيازه للمناجم و المياه

ان حيازه المناجم و المياه ان كانت على اساس القوه و التحكم على الآخرين في ميدان وجود المنافسه عليها فلا قيمه لها نهائيا،لا لدى الإسلام،و لا لدى العقلاء،و انها لا تبرر وجود اى حق فيهما، كما عرفت في الأرض.

و بكلمه واضحه: ان تلك المصادر و الثروات الطبيعيه التي توجد في الأرض فما دام انها ظلت في مكانها الطبيعي و لم تكن حيازتها على اساس انفاق العمل و بذل الجهد في سبيل اكتشافها و الوصول اليها اذا كانت في اعماق الأرض و كانت على اساس القوه و التحكم في مقام وجود المنافسه عليها فقد مر انه لا قيمه لها عند الإسلام.

ص: ٣١٥

و أما ان كانت حيازتها على اساس اكتشافها من خلال عمليات الحفر و بذل الجهد فهي تبرر وجود حق فيها بمعنى ان من يقوم بعملية الحفر لاكتشافها يملك الحفرة التي حفرها لذلك و على اثر تملكه تلك الحفرة يكون اولى بالانتفاع بهذه المناجم او المياه من هذه الحفرة، و ليس لآخر ان يزاحمه في ذلك باستخدام تلك الحفرة للاستفادة منها، كما انه لو سوى طريقا الى المعادن الموجوده على سطح الارض، فانه ليس لآخر ان يستخدم ذلك الطريق للاستفادة منها.

و هل هذه العمليه اى عمليه الاكتشاف تحمل طابع الاحياء او طابع الحيازه؟فيه وجهان:

المعروف و المشهور بين الاصحاب:هو الوجه الاول على اساس ان الاحياء عباره عن خلق الشروط و الفرصه التي تتيح للفرد الاستفاده منها و الانتفاع بها،و قد يكون ذلك في الارض و قد يكون في غيرها، فان العامل بحفره الحفره التي اوصلها بها في اعماق الارض قد خلق فيها شروطا و فرصه للانتفاع بها و الاستفاده منها التي لم تكن متوفره قبل قيام العامل بعملية الحفره،و انما نجمت عنها، فان احياء كل شىء بحسبه.

و لكن الظاهر:هو الوجه الثانى،فان مقتضى الارتكاز العرفى من معنى الاحياء هو انه لا ينطبق على الشروط و الفرصه التي خلقها العامل من خلال عمليات الحفر لاكتشاف المناجم و الوصول اليها بنكته ان احياء شىء عباره لدى العرف.عن العمل فيه ليصير ذلك الشىء حيا بعد ما كان ميتا،و الفرض ان الحفر المزبور ليس عملا فى المناجم و جعل صنفه فيها،بل هى على حالها بدون أدنى تغيير و احداث شىء فيها،كما هو الحال فى الارض،فان عمليه الإحياء فيها اوجدت

صفه لم تكن الارض واجده لتلك الصفه و هي -صفه الحياه قبل تلك العمليه-.

نعم قد تحتاج المناجم الى عمليه لبروز مادتها الجوهرية و انجازها بشكلها الكامل، و لا بأس باطلاق الاحياء على تلك العمليه.

فالتتيجه: ان اطلاق الاحياء على اكتشاف المعادن او المياه بسبب عمليات الحفر كما في كلمات الاصحاب مبني على ضرب من المسامحه، و كيف كان فلا ثمره لهذا البحث اصلا.

دور الحيازه للثروات المنقوله

ان الحيازه للثروات المنقوله تمنح العامل حقا فيها على اساس انها تقوم على بذل العامل العمل و الجهد فى السيطرة عليها و جعلها فى حوزته بشكل مباشر او غير مباشر، و لأجل ذلك كانت حيازتها من الاعمال الاستثماريه و الانتفاعيه التى تكون ذات قيمه اقتصاديه، لدى العرف و العقلاء، و ليست من الاعمال الاحتكاريه التى لا يعترف الإسلام بها على اساس انها مصدر لحق.

و نقصد بالاعمال الاحتكاريه سيطره الفرد على مساحات كبيره من الثروات المزبوره بدون انفاق عمل و بذل جهد فيها و اما لو انفق العمل و الجهد فى حيازتها و نقلها من مكانها الطبيعى الى حوزته فذلك يبرر وجود حق فيها و ان كان المحاز اكبر من قدر حاجته، و قد اعترف الإسلام بالحيازه لتلك الثروات و المصادر بشتى انواعها و اشكالها على اساس ان علاقه الفرد بها قد نجمت عنها عند العقلاء.

و بما ان الإسلام لم يخترع طريقه اخرى لارتباط الفرد بها و لم

يكن لديه مصدر آخر لذلك فبطبيعته الحال قد اعترف بما لدى العقلاء من المصدر له، وهذا هو مرادنا باعتراف الإسلام بحيازه تلك الثروات بشتى اشكالها. وقد ورد نص خاص بذلك في بعض تلك الثروات أيضا، وسوف نشير اليه.

بيان ذلك: ان حيازه الحطب: عبارته عن احتطابه من الغابات او نحوها على اساس ان هذه العمليه اى-عملية الاحتطاب لدى العقلاء تمنح العامل علاقته بالحطب- وقد تقدم ان كل عامل فى الثروات و المصادر الطبيعیه يملك نتيجة عمله على اختلاف نوع العمل، و نوع النتيجة و نتيجة عمله و جهده هنا انما هي الحطب الموجود فى حوزته، فانه نجم عن تلك العمليه.

و حيازه الكلاء: عبارته عن استيلاء العامل على كميته منه على اساس بذله الجهد و العمل فى سبيل جمع تلك الكميته التي يتمكن من نقلها و الانتفاع بها، و لا يكفى الاستيلاء على كميته منه على اساس القوه و التحكم على الآخرين بدون بذل الجهد و العمل فى حيازته، لما عرفت من اعتراف الإسلام بمقتضى بناء العقلاء باستحقاق العامل نتيجة عمله، و اما اذا لم يبذل عمله و لم يحدث فيها شيئا فلا مقتضى لاستحقاقه لها اصلا على اساس ان ذلك لم يدخل فى الاطار العام الذى تقدم اعتراف الإسلام به- و هو ان كل عامل يستحق نتيجة عمله- و لم يعترف باستحقاق الفرد لها بدون بذل جهد و عمل فيها أبدا.

و حيازه الحجر: عبارته عن نقله من الصحراء او الجبال او ان العامل قد بذل فيه عملا و جهدا فى مكانه الطبيعى و احدث فيه حدثا يكون ذات قيمه فانه بموجب هذا يستحق ذلك الحجر على اساس

انه قد انتج بعمله هذا حقا فيه فلا يجوز لآخر التصرف فيه و نقله الى حوزته، و هذا شكل من اشكال الحيازه

و حيازه الماء:عباره عن اخذه من النهر او البحر و جعله فى حوزته و استيلائه بشكل مباشر،فانه يمنحه حقا فيه على اساس ان العامل يملك نتيجة عمله.

و حيازه الحيوان البرى او البحرى:عباره عن صيده كما اذا وقع الحيوان فى الشبكه التى وضعها الصائد لاصطياده،فان وقوعه فيها الموجب لشلّ حركته و المنع من هروبه أدى الى وجود حق للصيد فيه،و يمنع الآخر بموجه عن اخذه من الشبكه و التصرف فيه.

إلا ان هذا الحق له انما هو ما دام الصيد فى الشبكه،و اما اذا هرب منها فلا يبقى حقه محفوظا فيه على اساس انه نجم عن الفرصه التى خلقها الصياد لأخذه و الانتفاع به،و الفرض ان تلك الفرصه قد انتهت بهروبه منها،و الارتكاز العرفى قائم على ان هذا الحق يدور مدار هذه الفرصه،و عندئذ يجوز لآخر ان يصطاده و يجعل فى حوزته،و هذا نوع من الحيازه لدى العرف و العقلاء.

و اما اذا اخذه من الشبكه و آله الصيد و جعله فى حوزته بشكل مباشر فتكون علاقته به اقوى من علاقته به اذا كان فى الشبكه و آله الصيد على اساس انها لدى العقلاء تكون على مستوى الملك،و تلك تكون على مستوى الحق،و من هنا لا تنقطع تلك العلاقة بهروبه عن حوزته،و لا يجوز لغيره اخذه،و اذا اخذه وجب عليه رده.

و كذا الحال فى الطائر:فانه اذا وقع فى شبكه الصيد فحق الصياد فيه الذى نتج عن جهده و عمله انما هو على اساس استحقاقه الفرصه التى خلقها لاصطياده-و هى وضع الشبكه-فاذا وقع الطائر فيها

فالفرصة متاحة لأخذه و الانتفاع به بشكل مباشر، و هذه الفرصة المتاحة مستنده الى عمل الصياد و جهده، و اذا انتفت تلك الفرصة بهروب الطائر من الشبكة فى الجو انتفى حقه بانتفاء موضوعه بمقتضى الارتكاز القطعى العرفى.

و اما اذا اخذ الطائر من الشبكة و جعله فى حوزته بشكل مباشر فعندئذ يكون حقه فيه اقوى من حقه على اساس تملكه الفرصة المزبوره فلا يسقط بهروبه من حوزته.

و هذان:نوعان من الحيازه و مختلفان فى الاثر، و لكن متحدان بحسب المفهوم على اساس ان الحيازه بمفهومها العرفى عباره عن السيطره على الشىء بالعمل و بذل الجهد سواء أ كانت السيطره بالواسطه أم كانت بشكل مباشر.

و تدل-على ان الحيازه على الشكل الاول تفيد الحق-السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا على اساس عدم ورود ردع عنها من قبل الشرع رغم انتشارها فى عصر التشريع، و اما كون هذا الحق محدودا بما اذا ظل الصيد فى الشبكة او القفس، و اذا هرب او طار فى الجو بعد استرجاع قواه و زوال المانع لم يبق للصائد حق فيه، فهو انما يكون لأجل ان السيره لم تقم على كونه اوسع من ذلك، بل قد قامت على انه محدود و ضيق

و اما الحيازه على الشكل الثانى فلا شبيهه فى انها تمنح الصائد علاقته فيه على مستوى الملك، فانه-مضافا الى السيره القطعيه من العقلاء على ذلك-تدل عليه معتبره السكونى عن جعفر بن محمد عن ابيه و عن آبائه عن على (عليه السلام) انه سأله عن رجل ابصر طيرا فتبعه حتى وقع على شجره فجاء رجل آخر فأخذه قال:(للعين

ما رأَت و لليد ما اخذت (١).

فان موردها و ان كان الطائر إلا- ان الارتكاز العرفى القطعى قائم على عدم خصوصيه للطائر من هذه الناحيه، و هو قرينه على التعميم، و عليه فتدل المعبره على ان حق العين هو الرؤيه فحسب، و بها قد استفادت حقها من المرئى، و لا يحدث بسببها حق فيه لصاحبها، و بالتالى تدل على ان الحق فيه انما نجم عن العمل الخارجى- و هو فى مورد المعبره الاخذ باليد خارجا-.

و اما كون هذا الحق يبقى محفوظا للصائد حتى بعد هروب الصيد عن حوزته فهو انما يقوم على اساس ان هذا الحق له فيه انما هو على مستوى الملك.

و تدل-على ان علاقته الصائد لا تزول عن الصيد فى الحيازه على الشكل الثانى بهروبه عن حوزته مضافا الى السيره-صحيحه احمد بن محمد بن ابى نصر قال: سألت ابا الحسن الرضا(عليه السلام) عن الرجل يصيد الطير الذى يسوى دراهم كثيره و هو مستوى الجناحين و هو يعرف صاحبه أ يحل له امساكه فقال: اذا عرف صاحبه رده عليه و ان لم يكن يعرفه و ملك جناحه فهو له و ان جاءك طالب لا تتهمه رده عليه (٢) فانها تدل بوضوح على ان علاقته بالطير لا تنقطع بهروبه عن حوزته، فاذا اخذه الآخر و صاده بعد ذلك و جب عليه رده الى صاحبه اذا عرفه.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: و هى ان المصدر الوحيد لعلاقه الفرد بالثروات المنقوله انما هو حيازتها باشكالها

ص: ٣٢١

١- (١) الوسائل ج ١٧ الباب ١٥ من ابواب اللقطه الحديث ٢.

٢- (٢) الوسائل ج ١٧ الباب ١٥ من ابواب اللقطه الحديث ١.

المختلفه باختلاف نوع تلك الثروات التي يسيطر الفرد عليها على اساس انفاق العمل و بذل الجهد، فالوسيله الوحيده لارتباط الانسان بالطبيعه و ثرواتها ارتباطا ابتدائيا انما هى العمل و بذل الجهد فى سبيل استغلالها و الانتفاع بها فلا يمكن ارتباط الانسان بها كذلك بمالها من الثروات بدون العمل.

ص: ٣٢٢

٤- ارض الصلح

اشاره

ارض الصلح

مجموعه من الابحاث الفقهييه التي تتضمن احكامها و شرائطها على ضوء النصوص الشرعيه

ص: ٣٢٣

ارض الصلح البحث فيها يقع في مرحلتين:

الأولى: فيما هو مقتضى عقد الصلح.

الثانية: فيما هو مقتضى مجموعه من النصوص التشريعيه.

اما المرحلة الأولى: فيما هو مقتضى عقد الصلح

فارض الصلح هى الارض التى فتحت من قبل المسلمين من دون ان يسلم اهلها، و لا قاوموا الدعوه الاسلاميه بشكل مسلح، بل ظلوا على دينهم فى ذمه الإسلام بعقد الصلح فتصبح الارض ارض الصلح.

و عليه فان اللازم هو تطبيق بنود عقد الصلح عليها، فان نص فيها على ان الارض لأهلها اعتبرت ملكا لهم، غايه الامر ان كانت الارض داخله فى نطاق ملكيتهم قبل هذا العقد، كما اذا كانوا قائمين باحيائها قبل تاريخ تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) او انتقلت اليهم ممن يكون مالكا لها ففى مثل ذلك لا يؤثر عقد الصلح إلا فى ابقائها فى ملكهم باعتبار ان لولى الأمر استملاك الارض منهم على حساب الدوله او الامه،

و اما اذا لم تكن الارض ملكا لهم، كما اذا كان قيامهم باحيائها بعد تاريخ التشريع المزبور، فعندئذ يؤثر عقد الصلح فى منحهم ملكيه الارض، و لا مانع من ذلك اذا رأى ولى الامر مصلحه فيه.

و اما اذا نص فى بنود عقد الصلح على استملاك الدوله للأرض او الامه فحينئذ تصبح الارض خاضعه لمبدإ ملكيه الامام (عليه السلام) او المسلمين، و لكن ظلت فى ايديهم مع وضع الخراج و الطسق عليها، هذا اذا كانت الارض ملكا لهم، و لكن بعقد الصلح انتقلت الى

الدولة او الامه. و اما اذا كانت ملكا للدولة فعقد الصلح انما يؤثر فى مشروعيه ابقائها فى ايديهم، و يؤخذ منهم الجزية و الخراج على حسب ما هو مقتضى عقد الصلح

و اما الاراضى الموات حين عقد الصلح، او الغابات التى لا رب لها، فانها ملك للإمام (عليه السلام) و له ان يتصرف فيها بما يرى من المصلحه. نعم اذا أدرجها فى عقد الصلح لزم ان يطبق عليها ما هو مقتضى هذا العقد، و لا يجوز الخروج عن مقرراته و مقتضياته.

فالنتيجه ان مقتضيات عقد الصلح تختلف باختلاف الموارد و المصالح على اساس ان امره بيد ولى الامر فله ان يعقد الصلح معهم على حسب ما يراه من المصلحه للدولة او الامه و هى بطبيعه الحال تختلف باختلاف المقامات.

و اما المرحلة الثانية: فيما هو مقتضى مجموعه من النصوص التشريعيه

فقد وردت فى المسأله مجموعه من الروايات.

منها: صحيحه حفص بن البختري عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال.

(الانفال ما يوجف عليه بخيل و لا ركاب، او قوم صالحوا، او قوم اعطوا بأيديهم و كل ارض خربه، و بطون الاوديه) الحديث (١).

و منها: مرسله حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح (عليه السلام) فى حديث الى ان قال: (و الانفال كل ارض خربه باد اهلها، و كل ارض لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب، و لكن صالحوا صلحا و اعطوا بأيديهم على غير قتال) الحديث (٢).

و منها: معتبره محمد بن مسلم عن ابى عبد الله (عليه السلام) انه سمعه:

يقول: (ان الانفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقه دم، او قوم

ص: ٣٢٦

١-١) الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب الانفال و ما يختص بالامام الحديث ١.

٢-٢) الوسائل ج ٦ الباب ١ من أبواب الانفال و ما يختص بالامام الحديث ٤.

صولحوا و اعطوا بأيديهم، و ما كان من ارض خربه، و بطون اوديه) الحديث (١).

ثم ان المستفاد من معتبره محمد بن مسلم، و كذا من مرسله حماد بن عيسى ان عقد الصلح فيهما كان مقتضيا لإعطاء الارض و تسليمها، و قد عرفت ان ما تم عليه عقد الصلح بشأن الارض قد يكون مقتضاه تسليم الارض لولى الامر و اعطائها له على اساس انها بمقتضى هذا العقد تصبح ملكا للدولة. و لكن مع ذلك لولى الامر ابقاء الارض فى أيديهم و تحت تصرفهم مقابل اخذ الخراج و الطسق منهم.

و على الجملة فالكفار قد يسلموا الارض الى ولى الأمه تسليمًا ابتدائيًا و بدون شرط مسبق، و قد يسلموا الارض من جهه شرط مسبق كعقد الصلح.

و اما صحيحه حفص بن البختري فقد جعلت عنوان الصلح فى مقابل عنوان الاعطاء، و لكن من الطبيعى ان جعل الارض التى تم بشأنها الصلح من الانفال قرينه واضحه على ان مقتضاه ملكيه الارض للإمام (عليه السلام) و المراد من الاعطاء فيها هو اعطاء الارض و تسليمها للإمام (عليه السلام) تسليمًا ابتدائيًا و بدون أى شرط مسبق بقرينه جعله فى مقابل الصلح

و لكن هذه المجموعه من الروايات ليست فى مقام بيان تمام انواع الصلح و اقسامه، و انما هى فى مقام بيان ما هو من الانفال، و من الطبيعى ان ارض الصلح التى تكون من الانفال هى الارض التى

ص: ٣٢٧

١-١) الرسائل ج ٦ الباب ١ من ابواب الانفال و ما يختص بالامام الحديث ١٠.

اقتضى الصلح ملكيتها للإمام (عليه السلام).

و اما اراضى اهل الذمه التى هى فى ايديهم فالظاهر ان علاقتهم بها تكون على مستوى الملك. و من الطبيعى ان ابقاء تلك الاراضى فى ايديهم من قبل ولى الامر انما هو بموجب ما تم بينهم و بين ولى المسلمين بشأنها فى عقد الصلح، و تدل على الملك مجموعه من الروايات:

منها: صحيحه محمد بن مسلم عن ابى جعفر (عليه السلام) قال سألته عن شراء ارض اهل الذمه فقال: (لا بأس بها فتكون اذا كان ذلك بمنزلتهم تؤدى عنها كما يؤدون) الحديث (١).

و منها: مضمرة زراره قال: قال: (لا بأس بان يشتري أرض اهل الذمه اذا عملوها و احيوها فهى لهم) (٢).

و تؤكد ذلك روايه ابى الربيع الشامى عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: (لا تشتري من ارض السواد شيئا إلا من كانت له ذمه) الحديث (٣).

فان الظاهر من هذه المجموعه هو شراء رقبه الارض، و حملها على شراء الحق المتعلق بها كما كان الامر كذلك فى شراء الارض المفتوحه عنوه و ان كان بمكان من الامكان إلا انه خلاف الظاهر فيكون بحاجه الى قرينه.

فالتتيجه ان ارض الصلح تختلف باختلاف ما تم عليه عقد الصلح بشأنها، و ليس لها ضابط كلى فى جميع الموارد.

ص: ٣٢٨

١-١) الوسائل ج ١٢ الباب ٢١ من ابواب عقد البيع الحديث ٨.

٢-٢) الوسائل ج ١٢ الباب ٢١ من ابواب عقد البيع الحديث ٢.

٣-٣) الوسائل ج ١٢ الباب ٢١ من ابواب عقد البيع الحديث ٥.

٥- أنواع اخرى للأراضي

أشاره

انواع اخرى للأراضي

١- الارض التي سلمها اهلها لولي الامه.

٢- الارض التي باد اهلها و انقضوا

٣- الارض المستجده في دار الإسلام

٤- بطون الاوديه، رءوس الجبال، الآجام

ص: ٣٢٩

كل ارض سلمها الكفار لولى المسلمين من دون هجوم عليهم من قبلهم تسليما ابتداءيا فهى تكون من الانفال يعنى-ملك للدولة- و تصرف مواردها فى شئون الدولة و مصالحها.

و يدل على ذلك: من الكتاب قوله تعالى: «وَ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ، وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» .

و اما من الروايات: فقد دلت على ذلك عدده من النصوص:

و هى النصوص التى تقدمت فى خلال البحث عن مقدمه الكتاب فلاحظ

لا- شبهه فى ان هذه الارض من الانفال سواء أ كان الموت طارئاً عليها أم ظلت عامره، وذلك لا من ناحيه مرسله حماد بن عيسى، لأنها ضعيفه سندا من ناحيه الارسال فلا- يمكن الاعتماد عليها، بل من ناحيه مجموعه من النصوص التي جاءت بهذا النص (كل ارض لا- رب لها) فانها تدل على ان ما لا رب لها فهى للإمام (عليه السلام) و بما ان الارض المزبوره قد باد اهلها و انقرضوا فتصبح مما لا رب لها.

هذا اضافه:الى انها تدخل فى النصوص التي تدل على ان من لا وارث له فماله من الانفال، و هى روايات كثيره:

منها:قوله (عليه السلام) فى موثقه اسحاق بن عمار المتقدمه (و من مات و ليس له مولى فماله من الانفال).

و منها:صحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) قال (من مات و ليس له وارث من قرابته، و لا مولى عتاقه قد ضمن جريرته.

فما له من الانفال) (١).

و منها:صحيحه محمد الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) فى قول الله تعالى: «يسئلونك عن الانفال، قال: (من مات و ليس له مولى فما له من الانفال) (٢).

و منها:صحيحه الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: من مات و ترك ديناً فعلينا دينه، و إلينا عياله الى ان قال: و من مات و له موالى فما له من الانفال) (٣).

ص: ٣٣٢

١- ١) الوسائل ج ١٧ الباب ٣ من ابواب ولاء ضمان الجريره و الامامه ١

٢- ٢) الوسائل ج ١٧ الباب ٣ من ابواب ولاء ضمان الجريره و الامامه ٣

٣- ٣) الوسائل ج ١٧ الباب ٣ من ابواب ولاء ضمان الجريره و الامامه ٤

و هى جزيره ظهرت فى وسط البحر او النهر او ساحلها، و قد عبر عنها بسيف البحار فى كلمات الفقهاء.

و لا- شبهه فى انها من الانفال، لأنها تدخل فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام) تطبيقا للكبرى الفقيهه التى قد نصت: على ان كل ارض لا رب لها فهى للإمام (عليه السلام).

و اما اذا افترضنا: ان الارض المزبوره لم تكن من الاول تحت الماء و كانت بيد صاحبها، ثم استولى الماء عليها، و بعد مضى مده زمنيه ظهرت الارض فهل تنقطع بذلك علاقته صاحبها عنها نهائيا او ظلت بحالتها؟ فيه تفصيل، فان كانت علاقته صاحبها بالارض على مستوى الملك لم تنقطع بذلك، فان خروج رقبه الارض عن ملكه بحاجه الى دليل، و لا- دليل فى المقام على ذلك، بل مقتضى الاصل بقائها. و إن كانت على مستوى الحق انقطعت علاقته عنها. لما عرفت من ان الحق متقوم بحياتها و عمرانها فاذا زالت زال الحق نهائيا بزوال علتها.

البحث فيها يقع تاره فى مقتضى مجموعه من النصوص الخاصه.

و اخرى:فى مقتضى مجموعه من النصوص العامه.

اما البحث فى الاول:فقد استدل على انها من الانفال بعده من النصوص الشرعيه:

منها:مرسله حماد بن عيسى المتقدمه عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح فى حديث قال:(و للإمام صفو المال الى ان قال:و له رءوس الجبال، و بطون الاوديه، و الآجام)الحديث

فانها و ان كانت تامه دلالة إلا انها ضعيفه سندا من ناحيه الارسال فلا يمكن الاستدلال بها.

و منها:مرسله مقنعه عن محمد بن مسلم قال:سمعت ابا جعفر(عليه السلام) يقول:(الانفال الى ان قال:فقال:كل ارض خربه او شىء يكون للملوك، و بطون الاوديه، و رءوس الجبال)الحديث (١)

فانها ضعيفه سندا من جهه الارسال و ان كانت تامه دلالة.

و منها:مرفوعه احمد بن محمد عن بعض اصحابنا رفع الحديث الى ان قال:(قال:و بطون الاوديه، و رءوس الجبال)الحديث (٢).

فانها ضعيفه فلا يمكن الاعتماد عليها.

نعم قد ورد فى صحيحه حفص بن البخرى و معتبره محمد بن

ص:٣٣٤

١-١) الوسائل ج ٦ الباب ١ من ابواب الانفال الحديث ٣٣.

٢-٢) الوسائل ج ٦ الباب ١ من ابواب الانفال الحديث ١٧.

مسلم المتقدمتين-بطون الاوديه خاصه،و تنصان على انها من الانفال.

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة:و هي ان النصوص الخاصه المذكوره-التي تنص على ان رءوس الجبال،و بطون الاوديه،و الاجام من الانفال-باجمعها ضعيفه سندا فلا يمكن الاعتماد عليها،فاذن النص الخاص غير متوفر فى هذه الثلاثه ما عدى بطون الاوديه.

و دعوى:-ان ضعف تلك النصوص قد انجبر بعمل الاصحاب- خاطئه جدا.

اما اولاً:فلانا لا نعلم بان الاصحاب قد استندوا فى الحكم بكون هذه الثلاثه من الانفال الى تلك الروايات،بل لعلهم استندوا فى ذلك الى الروايات العامه و تطبيقها عليها.

و اما ثانياً:فلان الجابر لو كان فانما هو عمل اصحابنا المتقدمين و استنادهم اليها فى مقام الفتيا و هو غير معلوم لنا على اساس انه لا طريق لنا إلى احراز ذلك،و أما عمل اصحابنا المتأخرين فلا يكون جابراً.

و اما ثالثاً:فمع الاغماض عن جميع ذلك فالكبرى غير تامه، فان الملاك فى اعتبار الروايه هو وثاقه الراوى سواء أ كان الاصحاب قد عملوا بها أم لم يعملوا.

نعم اذا حصل الاطمئنان بصدورها على اساس عملهم بها فالروايه عندئذ و إن كانت حجه إلا انها من ناحيه الاطمئنان.

و اما البحث فى الثانى:فالظاهر دخول رءوس الجبال،و بطون الاوديه،و الاجام فى نطاق مجموعه من النصوص العامه التى تقدمت فى ضمن الابحاث السالفه.

فان منها:ما يدل على ان الارض الخربه التى لم يوجف عليها

بخيل و لا ركاب للإمام(عليه السلام).

و منها: ما يدل على ان كل ارض لا رب لها فهي للإمام(عليه السلام).

و منها: ما يدل على ان الارض كلها للإمام(عليه السلام).

و عليه فبطون الاوديه، و رءوس الجبال ان كانتا مواتا و لم يوجف عليهما بخيل و لا- ركاب فهما داخلتان في نطاق المجموعه الاولى، و إن كانتا عامره طبيعيا و لم يوجف عليهما بخيل و لا ركاب فهما داخلتان في نطاق المجموعه الثانيه، و كذا الحال في الاجام، فانها داخله في نطاق هذه المجموعه.

و اما اذا كانت هذه الثلاثه مأخوذه من الكفار بعنوه و هراقه دم فهي ملك عام للمسلمين على تفصيل قد سبق بشكل موسع.

هذا كله بحسب ما هو مقتضى النصوص العامه.

و اما بطون الاوديه خاصه: فبما ان النص الوارد فيها تام من ناحيه السند فالظاهر انه لا مانع من الحكم بكونها من الانفال مطلقا و ان كانت مأخوذه من الكفار بعنوه و هراقه دم، و ان كانت عامره بشريا و كان تاريخ عمرانها متقدما زمنيا على تاريخ نزول آيه الانفال، فانها اذا دخلت دار الإسلام بعد ذلك التاريخ خرجت عن ملك مالکها و دخلت في ملك الامام(عليه السلام) بمقتضى اطلاق هذا النص.

و لكن في مقابل هذا النص مجموعتان من النصوص:

احدهما: عمومات الاحياء التي تدل على تملك المحيي لرقبه الارض.

و الاخرى: العمومات الداله على ان الارض المأخوذه من الكفار عنوه ملك عام للمسلمين.

اما المجموعه الاولى: فالنسبه بينها و بين هذا النص عموم من

وجه، وملتقى المعارضه بينهما ما اذا كانت بطون الاوديه عامره بشريا، فان مقتضى تلك المجموعه انها دخلت فى ملك المحيى، و مقتضى هذا النص انها ظلت فى ملك الامام(عليه السلام)فاذن لا يمكن الاخذ باطلاق النص المزبور.

و الجواب عن ذلك:

اما اولاً: فقد تقدم فى ضمن البحوث السالفه ان عمليه الاحياء لا توجب علاقه المحيى بالارض على مستوى الملك، و انما توجب علاقه بها على مستوى الحق فحسب، فاذن لا تنافى بينهما، و لا مانع من الاخذ باطلاق النص.

و اما ثانياً: فعلى تقدير تسليم التنافى و التعارض بينهما فى مورد الالتقاء إلا ان الارتكاز القطعى لدى العرف فى امثال المقام هو تقديم هذا النص على المجموعه المذكوره، إذ فى صورته العكس يلزم الغاء عنوان بطون الاوديه نهائياً، و تصبح حالها حال غيرها من الاراضى، و هو على خلاف المتفاهم العرفى، فعندئذ لا بد من تقديم النص عليها، فان الارتكاز المزبور بمثابة قرينه على ذلك فيدخل المقام فى نطاق ضابط كلى المنقح فى محله- و هو ان فى كل مورد كان التعارض بين الدليلين عموماً من وجه فاذا لزم من تقديم احدهما على الآخر فى مورد الالتقاء الغاء عنوانه نهائياً دون العكس تعيين العكس فيه-.

و اما ثالثاً: فلاننا لو سلمنا تساقط الطرفين بالمعارضه تعيين الرجوع الى العام الفوقى الدال على ان الارض كلها للإمام(عليه السلام) فان هذا العام يصلح للمرجعيه بعد تساقط النصوص الخاصه من جهه المعارضه.

و اما رابعاً: فلاننا لو قطعنا النظر عن العام الفوقى امكن الرجوع الى الاصل العملى- و هو استصحاب بقائها فى ملك الامام(عليه السلام) عدم

خروجها عن ملكه-.

و اما خامسا:فلانا لو قطعنا النظر عن هذا الاصل العملى أيضا امكن الرجوع الى مجموعه اخرى من نصوص ملكيه الامام(عليه السلام) و هى التى جاءت بهذا النص كل ارض لا رب لها فهى للإمام(عليه السلام) فانه بعد سقوط دليل تملك المحيى بالاحياء لا- مانع من الرجوع الى استصحاب عدم وجود رب خاص لها،و بذلك تدخل فى نطاق هذه المجموعه فتكون للإمام(عليه السلام).

و اما المجموعه الثانيه:و هى النصوص التى تدل على ان الارض المفتوحه عنوه ملك عام للمسلمين،فهى تصنف الى مجموعتين:

احدهما:تدل على ان ما اخذ بالسيف فهو للمسلمين.

و الاخرى:تدل على ان الارض السواد ملك لهم.

اما النسبه بين النص المتقدم و المجموعه الاولى فهى عموم و خصوص مطلق فيكون مخصصا لعمومها فلا معارضه فى البين.

و اما النسبه بينه و بين المجموعه الثانيه فهى عموم من وجه، لاختصاص هذه المجموعه بالارض العامره،و عموم النص من هذه الناحيه،فملتقى المعارضه بينهما ما اذا كانت بطون الاوديه عامره و قد فتحت عنوه من قبل المسلمين،فان مقتضى هذا النص انها ملك للإمام(عليه السلام)و مقتضى تلك المجموعه انها ملك للأمم.

فالنتيجه:انه لا يمكن الاخذ بمقتضى هذا النص.

و الجواب عنه قد ظهر مما تقدم،و حاصله هو انه لا بد من تقديم اطلاق ذلك النص على اطلاق هذه المجموعه من النصوص بعين ملاك تقديمه على مجموعته عمومات نصوص الاحياء حرفا بحرف.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه و هى ان بطون

الأوديه اذا دخلت دار الإسلام فان كان دخولها بعد نزول آيه الانفال فهي اصيحت ملكا للإمام(عليه السلام)هذا من دون فرق بين كونها مواتا، او عامره بشريا او طبيعيا،و على الثاني لا فرق بين كون تاريخ عمرانها متقدما زمنيا على تاريخ نزول الآيه او متأخرا عنه كذلك.

و أيضا لا فرق بين كون دخولها فى دار الإسلام بالجهاد المسلح او بدون ذلك،كل ذلك انما هو لإطلاق النص و عدم ما يصلح لتقييده بغير حاله من تلك الحالات.

و اما اذا كان دخولها قبل نزول الآيه فان كان بعنوه و كان بعد تاريخ تشريع ملكيه الارض للمسلمين بالفتح خارجا فهي تصبح ملكا لهم.و اما اذا كان قبله،او لم يكن بعنوه فهي و ان لم تكن عندئذ ملكا للإمام(عليه السلام)و لا للمسلمين إلا ان امرها بيد ولى الامه.

و من هنا يظهر:انه لا- ثمره عمليه بين دخولها فى دار الإسلام قبل نزول الآيه او بعده اصلا على اساس ان امرها على كلا التقديرين بيد ولى الامه.

و من ذلك يظهر حال رءوس الجبال،و الاجام اذا افترضنا صحه النص الوارد فيهما أيضا.

و بذلك يتبين ان ما ذكره المحقق الهمداني(قده)-من ان رءوس الجبال،و بطون الأوديه،و كذا الاجام مندرجه فى الارض الموات،و انفرادها فى الذكر فى الفتاوى لتبعيه النصوص.و اما ذكرها فى النصوص خاصه فهو من ناحيه انها من الافراد الخفيه التى ينصرف عنها اطلاق الارض الموات.

و قد حكى ذلك:عن المحقق الأردبيلى(قده)أيضا حيث قال:

ان هذه الثلاثه داخله فى الموات إلا ان ذكرها للتوضيح،و احتمال

صرف الموات الى غيرها-لا- يمكن الاخذ به،و ذلك لأن الظاهر من نصوصها لدى العرف هو ان لها خصوصيه،لا ان ذكرها للتوضيح و التنبيه على انها من الافراد الخفيه،ضروره انه لو لم تكن لها خصوصيه لكانت الارض الموات شامله لها جزما،فان بطون الاوديه و رءوس الجبال من الارض حقيقه و لا وجه لدعوى الانصراف.

و اما الاجام:فهى غير داخله فى الارض الموات،بل هى داخله فى الارض العامره طبيعيا،و تدخل فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام) تطبيقا للقاعده التى جاءت بهذا النص(كل ارض لا رب لها فهى للإمام(عليه السلام)).

فالتتيجه فى نهايه الشوط:ان دعوى الانصراف لا تقوم على اساس صحيح اصلا،و عليه فالاطلاق هو المحكم فى كل ما كانت النصوص فيه تامه سندا و هو بطون الاوديه،دون رءوس الجبال،و الاجام، كما عرفت.

و من هنا تمتاز بطون الاوديه عن اخوتها،فان حكمهما حكم غيرهما من الاراضى التى هى ملك عام للإمام(عليه السلام)تطبيقا للنصوص العامه على اساس عدم وجود نص خاص معتبر فيهما،و وجوده فى بطون الاوديه.

و هذا بخلاف بطون الاوديه،فان دخولها فى نطاق ملكيه الدوله بما انه قد ثبت بنص خاص فظاهره بمقتضى الارتكاز العرفى هو ان لها خصوصيه و إلا فلا مقتضى لانفرادها بالذكر كما عرفت،و قد اشرنا إلى تلك الخصوصيه-و هى انها ملك للإمام(عليه السلام)مطلقا حتى فيما اذا اخذت من الكفار بعنوه و هراقه دم-و بهذه الخصوصيه تمتاز عن إخوتها.

هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: ان مقتضى اطلاق النص المزبور كون بطون الاوديه داخله فى نطاق ملكيه الدوله و ان كانت فى ارض غير الامام (عليه السلام) و قد اختار هذا التعميم صاحب المدارك (قده) حيث قال: ان اطلاق النص، و كلام اكثر الاصحاب يقتضى اختصاصه (عليه السلام) بهذه الانواع الثلاثه فى أى ارض كانت إلا انه (قده) منع عن هذا الاختصاص من جهه ضعف النصوص، و قد صرح بهذا القول شيخنا علامه الانصارى (قده)، بل هذا هو المشهور بين الاصحاب.

و اما ما عن ابن ادريس (قده) -من منع اختصاص الامام (عليه السلام) بها مطلقا- فيرده انه خلاف ظاهر تلك النصوص، فان الظاهر منها عرفا هو ان للعناوين المذكوره فيها خصوصيه، و لأجل تلك الخصوصيه افردتها بالذكر. هذا.

و فيه: ان ما نسب الى المشهور انما يتم بالاضافه الى بطون الاوديه خاصه، لا- مطلقا، و ذلك لما عرفت من ان النص الخاص المتضمن لرءوس الجبال، و الاجام ضعيف سندا فلا يمكن الاعتماد عليه و من هنا قلنا ان دخولهما فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام) انما هو من ناحيه تطبيق العناوين العامه عليهما، و هذا بخلاف النص الخاص المتضمن لبطون الاوديه خاصه، فانه تام من حيث السند

و بذلك يظهر ما فى كلام صاحب المدارك (قده) حيث ان رمية جميع النصوص الوارده فى تلك الانواع الثلاثه بالضعف سندا فى غير محله، لما عرفت من ان النص الوارد فى بطون الاوديه تام سندا.

فالتتيجه: ان بطون الاوديه ملك للإمام (عليه السلام) مطلقا- حتى بعد

عملية الاحياء-على ضوء نظريه المشهور فى المسأله من ان العمليه المزبوره تمنح المحيى ملكيه الارض،و لأجل هذه الخصوصيه تمتاز عن غيرها من الاراضى.

و اما على ضوء ما هو المختار فى المسأله-من ان عمليه الاحياء لا تمنح المحيى ملكيه الارض و انما تمنحه حقا فيها مع بقاء رقبه الارض فى ملك الامام(عليه السلام)-فلا فرق بينها و بين غيرها من الاراضى الموات من هذه الناحيه اصلا على اساس ان عمليه الاحياء فى كلا-الموردين لا-توجب انقطاع علاقته الامام(عليه السلام)عن الرقبه، و انما توجب علاقته المحيى بها على مستوى الحق فحسب.

نعم ان لها خصوصيه من ناحيه اخرى-و بها تمتاز عن غيرها- و هى ما اشرنا اليه آنفا من انها داخله فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام) مطلقا حتى فيما اذا كانت فى الارض المفتوحه عنوه التى هى ملك عام للأمم،و هذا بخلاف غيرها من الاراضى فانها بالفتح تصبح ملكا للمسلمين و لو كانت مواتا و كان فتحها بعد تاريخ نزول آيه الانفال على اساس ما قويناه سابقا،و لأجل هذه النكته افردت فى الذكر فى النص.

و هذا البيان بعينه جار فى رءوس الجبال،و الاجام على تقدير اعتبار النص الوارد فيهما خاصه.

ثم انه لو اصبحت الارض المملوكه واديا بحادث من الحوادث السماويه او الارضيه فهل تكون مشموله لإطلاق النص المزبور؟فيه تفصيل،فان صيرورتها واديا ان كانت على نحو لم يوجب انقطاع علاقته صاحبها عنها لدى العرف لم تكن مشموله عنه،لانصرافه عنها جزما و إن كانت على نحو يوجب انقطاع علاقته عنها لديهم فهى مشموله له،

و ذلك كما اذا انتقلت ارضه من مكانها الى مكان آخر او زالت و انتشرت اجزائها و اصبح مكانها واديا بواسطة السيل الجارف او الزلزله،فان ملكيه الارض و ان كانت تستلزم ملكيه بواطنها لكن بالمقدار المتعارف اى-بالمقدار الذى يتوقف عليه الانتفاع بها دون الاكثر-و اما اعماقها التى لا يمكن الوصول اليها إلا بحفر و جهد كبير فلا تكون مملوكة لصاحب الارض،و لا تمتد علاقته بها الى اعماقها نهائيا عند العرف و العقلاء،و لا دليل لدنيا من الشرع أيضا على ان الفرد يملك اعماق الارض بتبع ملكيه نفسها.

و عليه فتصبح تلك الوادى ملكا للإمام(عليه السلام)لا- من جهة هذا النص الخاص،فانه لو لم يكن ذلك النص أيضا نحكم بدخولها فى نطاق ملكيته(عليه السلام)تطبيقا للقواعد العامه المتقدمه.

و من هنا يظهر انه لا- خصوصيه لبطون الاوديه هنا،بل الحال كذلك فى رءوس الجبال،فان الارض المملوكة اذا افترض انها اصبحت تلا- و جبلا جرى فيها التفصيل المتقدم.و اما الاجام فلا شبهه فى انها ملك لصاحب الارض،و لا يجرى فيها التفصيل المزبور.

نتيجة هذا البحث عدة نقاط

الأولى:ان النصوص الخاصه الوارده فى مجموع من بطون الاوديه

و رءوس الجبال و الآجام بأجمعها ضعيفه سندا.

نعم النص الخاص الوارد فى بطون الاوديه خاصه تام من ناحيه السند.

الثانيه:ان حال رءوس الجبال و الاجام حال غيرهما من الاراضى

التى هى داخله فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام)

تطبيقا للقواعد العامه

و لا خصوصيه لهما من هذه الناحيه اصلا و هذا بخلاف بطون الاوديه فان لها خصوصيه تمتاز بها عن غيرها كما عرفنا.

الثالثه: ان بطون الاوديه بمقتضى اطلاق نصها لا تدخل فى ملك

المحيى بسبب الاحياء،

بل ظلت فى ملكيه الامام(عليه السلام)حتى بعد قيام فرد باحيائها و عمرانها،و بهذه الخصوصيه تمتاز عن غيرها من الاراضى الموات،هذا على ضوء نظريه المشهور من ان الاحياء يوجب تملك المحيى للأرض.و اما على ضوء ما هو المختار فى المسأله فلا فرق بينها و بين غيرها من هذه الناحيه اصلا كما عرفت.

الرابعه: ان الارض المملوكه اذا اصبحت واديا فى شمول

النص لها تفصيل تقدم آنفا.

و كذا الحال فيما اذا اصبحت تلا و جبلا.

هذا تمام ما اوردناه حول الاراضى بأنواعها.

ص: ٣٤٤

مجموعه بحوث يبحث فيها عن انواعها:الظاهره و الباطنه و ما يترتب عليهما من الآثار و الاحكام على اساس دائره الشرع الاسلامى المقدس

المعادن ذكر جماعه ان المعادن من الانفال، و استدلووا على ذلك بمجموعه من النصوص:

منها: موثقه اسحاق بن عمار قال: سالت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الانفال فقال: هي القرى التي قد خربت و انجلى اهلها الى ان قال: و كل ارض لا رب لها، و المعادن منها الحديث (١).

و منها: روايه أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لنا الانفال قلت: ما الانفال قال: منها: المعادن، و الاجام الحديث (٢).

و منها: روايه داود بن فرقد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: قلت: و ما الانفال قال: بطون الاوديه، و رءوس الجبال، و الاجام، و المعادن الحديث (٣).

و لكن لا- يخفى ان العمده في المسأله انما هي الروايه الاولى على اساس انها تامه سندا. و اما الروايتين الاخيرتين فيما انهما ضعيفتان من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليهما.

و في مقابل هذا القول ذكر جماعه ان الناس فيها شرع سواء، بل عن الشهيد (قده)، في الدروس نسبتته الى الاشهر، بل في الجواهر انه المشهور نقلا و تحصيلا، و كيف كان فقد استدلووا عليه بوجوه:

الاول بالاصل العملى، فان مقتضاه ان المعادن غير داخله في نطاق ملكيه احد، لا ملكيه خاصه، و لا ملكيه عامه، لان دخولها

ص: ٣٤٧

-
- ١- ١) الوسائل ج ٦ الباب ١ من ابواب الانفال و ما يختص بالامام الحديث ٣.
 - ٢- ٢) الوسائل ج ٦ الباب ١ من ابواب الانفال و ما يختص بالامام الحديث ٢٨.
 - ٣- ٣) الوسائل ج ٦ الباب ١ من ابواب الانفال و ما يختص بالامام الحديث ٣٢.

فى ذلك بحاجه الى دليل، و لا دليل عليه، و اما النصوص المتقدمه فهى غير مانعه عن التمسك بهذا الاصل، و ذلك لان النص الثانى و الثالث ضعيفان من ناحيه السند كما عرفت فلا يمكن الاعتماد عليهما فى اثبات حكم شرعى.

و اما النص الاول: فهو و ان كان تاما من ناحيه السند الا- انه مجمل من ناحيه الدلاله، اذ من المحتمل قويا ان يكون قوله (عليه السلام) منها راجعا الى الارض التى لا رب لها، لا الى الانفصال، فانه انسب بسياق الروايه.

هذا اضافه الى ما قيل: من ان الوارد فى بعض النسخ كلمه فيها بدل كلمه منها، و على هذا يتعين رجوعها الى الارض.

و نتيجته ذلك: هى ان الموثقه لا- تدل على ان المعادن مطلقا من الانفصال حتى فيما اذا كانت فى ارض مملوكه بملكه خاصه او عامه، و انما تدل على كونها من الانفصال اذا كانت فى الارض التى هى داخله فى نطاق ملكه الامام (عليه السلام)، فانه المتيقن منها، و عليه فاذا كان للأرض رب لم يثبت كون المعادن المتكونه فيها من الانفصال.

و قد تحصل من ذلك: ان هذه المجموعه من النصوص لا- تدل بوجه على ان المعادن مطلقا من الانفصال. و عليه فلا- مانع من الرجوع الى الاصل المزبور بالاضافه الى المعادن التى تكون فى الارض التى لها رب خاص قبل التاريخ الزمنى لتشريع ملكه الانفصال للإمام (عليه السلام).

و اما اذا كانت فى الارض التى لها رب خاص بعد التاريخ المزبور: اما من ناحيه ان عمليه الاحياء تمنح المحيى ملكه الارض او من ناحيه اخرى كتمليك الامام (عليه السلام) فهل عندئذ تنقطع علاقه

الامام عن المعادن فى تلك الارض كما انقطعت عنها او تظل؟ فيه و جهان:الظاهر هو الوجه الثانى.

و السبب فيه ان المعادن سواء أ كانت متوغله فى اعماق الارض أم كانت على سطحها فهى موجودات مستقلة فى قبال الارض،و ليست من شئونها و توابعها لدى العرف،فان نسبتها الى الارض نسبة المظروف الى الظرف،لا نسبة الثمره الى الشجره،و سوف نشير فى ضمن البحوث القادمه الى ان اثر ملكيه الارض لا يمتد الى ما فيها من المصادر و الثروات الطبيعيه كالمعادن و نحوها الا بقرينه،هذا بناء على كون عمليه الاحياء تفيد الاختصاص بالارض على مستوى الملك.

و اما بناء على كونها مفيده للاختصاص بها على مستوى الحق فايشا الامر كذلك،فان الحق لا يتعدى عن الارض الى ما فيها من المصادر و الثروات الطبيعيه،و كذا الحال فى تملك الامام(عليه السلام).

و من ذلك يظهر انه لا- مجال لدعوى انه لا- خصوصيه لعنوان المعادن فى قبال الارض على اساس انها تتبع الارض فى مبدأ الملكيه فاذا كانت الارض خاضعه لمبدأ ملكيه خاصه او عامه كانت المعادن كذلك،و عليه فلا موضوعيه لها،مع ان ظاهر الموثقه هو ان لها موضوعيه،فان ذكرها فى مقابل عنوان الارض الخربه،و الارض التى لا رب لها يدل على ان لها خصوصيه و الا لكان ذكرها لغوا صرفا و لذا لا بد من الالتزام بانها مطلقا من الانفال.

و ذلك لما عرفت من ان المعادن لا- تتبع الارض فى مبدأ الملكيه من ناحيه.و اجمال الموثقه و عدم دلالتها على ان للمعادن موضوعيه فى قبال الارض التى لا رب لها من ناحيه اخرى

فالتتيجه فى نهايه الشوط: ان القدر المتيقن من موثقه هو دخول المعادن الموجوده فى الارض التى لا رب لها فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام) من دون فرق بين المعادن الظاهره و الباطنه فى ذلك، و اما المعادن الموجوده فى الارض الخاضعه لمبدأ الملكيه الخاصه او العامه كالأرض المفتوحه عنوه فلا تدل على انها من الانفال.

الثانى: ان سيره المسلمين قد جرت من لدن عصر النبى الا-كرم (صلى الله عليه و آله) الى زماننا هذا على استخراج المعادن و التصرف فيها من دون اذن ولى الامر، و لم يرد دع عنها فى اى نص من النصوص الشرعيه، و من الطبيعى ان مثل هذه السيره يكشف كشافا جزميا عن انها ليست من الانفال و الا لم يجر القيام باستخراجها و السيطرة عليها بدون الاذن.

و الجواب عن هذا الوجه ان السيره المذكوره و ان كانت قائمه بين المسلمين فى جميع العصور الا انها رغم ذلك لا تكشف عن ان المعادن لم تكن من الانفال، و ذلك لأنه ان اريد بها سيره المتعبدين بنصوص اهل البيت (عليه السلام) فالظاهر ان جريانها بينهم يقوم على اساس اخبار التحليل او نحوها مما يكشف عن رضائهم (عليه السلام) بتصرفاتهم فيها.

و ان اريد بها سيره غيرهم من المسلمين فمن الواضح انها تقوم على اساس منهجهم الفقهى.

فبالتتيجه: ان هذه السيره لا تدل بوجه على ان المعادن لم تكن من الانفال.

الثالث: ان ظاهر مجموعه من النصوص الداله على وجوب الخمس فى المعادن هو ان الاربعه الاخماس الباقيه ملك لمن كان قائما

بعمليه استخراجها لا للإمام (عليه السلام).

و الجواب عنه: انه لا اطلاق لهذه النصوص من هذه الناحيه اصلا، و سوف نشير اليه.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: و هي ان المعادن الموجوده فى اراضى الامام (عليه السلام) فهى نفل، دون المعادن الموجوده فى غيرها من الاراضى، فانه و ان لم يثبت بدليل اجتهادى انها ليست بنفل الا انك عرفت ان مقتضى الاصل العملى ذلك على اساس ان خضوعها لمبدأ ملكيه الامام (عليه السلام) بحاجه الى دليل، و لا دليل عليه.

قد يقال: ان مقتضى قوله (عليه السلام) فى صحيحه أبى سيار مسمع ابن عبد الملك المتقدمه (الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شىء فهو لنا) ان الارض و ما فيها من المصادر و الثروات كالمعادن و نحوها كلها للإمام (عليه السلام) و عليه فتكون المعادن مطلقا من الانفال كالأرض

و فيه ما مرّ بنا سابقا من ان المراد بالارض فى الصحيحه هى الارض التى لا- رب لها حين تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) سواء أ كانت ميتة أم كانت عامره فلا- تشمل الارض التى هى داخله فى نطاق ملكيه خاصه او عامه فى زمان التشريع المزبور، و عليه فلا تدل الصحيحه على ان المعادن مطلقا من الانفال.

لحد الان قد تبين لنا انه لا يمكن اتمام القولين المشار اليهما فى صدر المسأله بدليل: و من هنا لا بد لنا: من التفصيل فيها.

و سوف نشير اليه فى ضمن البحوث القادمه.

و هي فى المصطلح الفقهي عباره عما تكون طبيعته المعدنيه ظاهره بارزه سواء أ كان الوصول اليها بحاجه الى انفاق عمل و بذل جهد كما اذا كانت فى اعماق الارض أم لم يكن كما اذا كانت على سطح الارض)

و اليه اشير: ما عن العلامه فى التذكره من ان المراد بالظاهر ما يبدو جوهرها من غير عمل، و انما السعى و العمل لتحصيله اما سهلا او متعبا، و لا- يفتقر الى اظهار كالملاح، و النفط، و القار، و القطران، و الموميا، و الكبريت، و احجار الرحي، و البرمه و الكحل، و الياقوت، و مقالع الطين و اشباهها.

و اما حكم هذه المعادن: فقد نسب الى المشهور ان الناس فيها شرع سواء، و لا يعترف الإسلام بالاختصاص بها للأفراد، لا على مستوى الملك، و لا على مستوى الحق، و سوف نشير الى تفصيل ذلك

و فى مقابل ذلك ذهب جماعه الى انها من الانفال، لخبر اسحاق بن عمار، او لأنها من الارض التى لا رب لها.

و قد اورد على ذلك: فى الجواهر بان الخبر ضعيف و لا جابر له، بل الموهن متحقق، فان المشهور نقلا و تحصيلا على ان الناس فيها شرع سواء، بل قيل: قد يلوح من محكى المبسوط، و السرائر نفى الخلاف فيه، مضافا الى السيره المستمره فى سائر الاعصار و الامصار فى زمن تسلطهم و غيره على الاخذ منها بلا- اذن حتى ما كان فى الموات التى هى ملك للإمام (عليه السلام) او فى المفتوحه عنوه التى هى ملك عام للمسلمين.

اقول: ان لنا دعاوى اربع:

الاولى: عدم صحه ما نسب الى المشهور مطلقا،

الثانيه: ان ما نسب الى جماعه لا يمكن الأخذ به على اطلاقه.

الثالثه: ان ما اورده فى الجواهر على القول الثانى لا يتم.

الرابعه: ان الصحيح هو التفصيل فى المقام.

اما الدعوى الاولى: فقد تقدم ان مقتضى موثقه اسحاق بن عمار ان المعادن الموجوده فى الاراضى التى لا رب لها داخله فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام) فليست من المشتركات العامه بين كل الناس.

و اما المعادن الموجوده: فى الأراضى المملوكه بملكه خاصه فهل هى خاضعه لمبدأ الملكيه العامه يعنى- ان الناس فيها شرع سواء- او تتبع الارض فى سنخ الملكيه؟ فيه وجهان:

الظاهر هو الوجه الاول يعنى- ان المعادن فى تلك الاراضى من المشتركات العامه بين الناس- و ليست خاضعه للأرض فى مبدأ الملكيه.

و النكته فى ذلك: ان وجودها فى ارض فرد معين بحد نفسه لا- يكون كافيا لتملك ذلك الفرد لها، لأننا قد عرفنا فى ضمن البحوث السالفه ان مصدر علاقته بالفرد بالارض انما هو عمليه الاحياء فلا يمكن ان تنشأ العلاقه بينهما بدونها، و قد تقدم ان الناتج من عمليه الاحياء انما هو علاقته المحيى بالارض، و من الطبيعى ان اثرها لا يمتد الى المعادن الموجوده فيها، لأنها ليست ارضا على الفرض و من المعلوم ان مقتضى النصوص الشرعيه- التى جاءت بهذا النص:

(من أحيا ارضا مواتا فهى له) او قريبا منه- هو ان اثر الاحياء منح المحيى ملكيه الارض لا- غيرها، و عليه فالمصادر و الثروات الطبيعيه التى تتكون فيها بما انه لا يصدق عليها عنوان الارض فلا تكون

و بكلمه اخرى: ان احياء الارض احياء لها فحسب، لا لغيرها، لما تقدم من ان احيائها عباره عن توفير الشروط للانتفاع بها بزرع او نحوه التى لم تكن متوفره فيها قبل عمليه الاحياء، و انما نتجت منها، و من الواضح ان تلك الشروط شروط للانتفاع بالارض و الاستفاده منها، و لا صلح لها بغيرها من المصادر الطبيعيه الموجوده فيها.

و قد ذكرنا ان علاقته العامل بتلك المصادر انما هى على اساس انفاق العمل و بذل الجهد فى سبيل الاستيلاء و السيطرة عليها، مثلا:

علاقه العامل بالمناجم او العيون الموجوده فى اعماق الارض انما هى باكتشافها من خلال عمليات الحفر و بذل الجهد فى سبيل الوصول اليها، و من هنا قلنا انه لا يصدق على ذلك عنوان الاحياء، و اطلاقه عليه كما فى كلمات الاصحاب مبنى على المسامحه.

نعم ان اريد بعملية الاحياء تصفيه المواد المعدنيه- كما اذا كانت من المعادن الباطنه و بذل الجهد و العمل فى سبيل انجازها و تطويرها على اساس ان جوهرها لا يبس و بشكل كامل إلا بعد عمليه التصفيه و التطوير، كما هو الحال فى الذهب و الفضة او ما شاكلهما- فهى و ان كانت احياء بالاضافه اليها- باعتبار ان احياء كل شىء بحسبه، و احياء تلك المواد انما هو بذلك- إلا انها لا تؤثر فى شىء على اساس ان هذه العمليه من العامل إنما هى بعد دخول تلك المواد المعدنيه فى نطاق ملكيته كما اذا كانت من المباحات الاوليه، او احقيته كما اذا كانت من الانفال مثلا، ضروره ان القيام بهذه للعمليه لا يمكن ما دامت فى موضعها الطبيعى فلا محاله يتوقف على اخذها من موضعها و نقلها الى موضع هذه العمليه، و من الواضح ان

الملك او الحق قد حصل بنفس عمليه الاخذ و النقل و جعلها فى حوزته.

فالتتيجه: ان ما يصدق عليه الاحياء فلا يكون منشأ لعلاقه العامل بالمواد المعدنيه، على ان هذه العمليه خاصه بالمعادن الباطنه حيث لا- موضوع لها فى غيرها، لما قلنا: من ان احياء شىء عباره عن خلق صفه و حاله فيه التى لم تكن موجوده فى الشىء قبل عمليه الاحياء و انما نتجت منها، و هذا يختلف باختلاف الاشياء.

و سوف نشير فى البحث القادم ان مصدر اختصاص الفرد بالمواد المعدنيه على مستوى الملك او الحق انما هو عمليه استخراجها اذا كانت فى اعماق الارض، و عمليه الاخذ و الاستيلاء خارجا اذا كانت متكونه على وجه الارض، و هذا يعنى ان الفرد يملك ماده التى يستخرجها خاصه، و لا يملك شيئا منها ما دام ظل فى موضعه الطبيعى.

نعم هو باكتشافها و الوصول اليها من خلال عمليه الحفر و بذل الجهد اصبح احق بها من الاخرين، و هذا الحق انما هو على اساس انه يخلق بعمله و جهده هذا: فرصه الانتفاع بها و الاستفادة منها، و ما دامت تلك الفرصه موجوده فقد ظل حقه و ان لم يكن ممارسا الانتفاع بها، و ليس لأى واحد ان يزاحمه فى استخدام الحفره -التى حفرها- فى سبيل الحصول عليها.

و اما المناجم الموجوده: فى الارض المفتوحه عنوه التى هى ملك عام للمسلمين فهل هى تخضع الارض فى مبدأ الملكيه يعنى - كما ان الارض ملك عام للمسلمين كذلك المناجم الموجوده فيها-؟ فيه وجهان.

الظاهر هو الوجه الاول.

و النكته فيه: ان مصدر علاقته المسلمون بالارض التى كانت

بايدى الكفار و تحت سيطرتهم انما هو استيلاء جيوش المسلمين عليها بعنوه و هراقه دم و اخذها منهم بالسيف، و من الطبيعي ان اثر الاستيلاء يمتد الى المصادر و الثروات الطبيعيه كالمناجم و نحوها الموجوده فى الارض سواء أ كانت متوغله فى اعماقها أم كانت على وجهها باعتبار ان الاستيلاء خارجا على بقعه من الارض لى العرف و العقلاء استيلاء على جميع ما فى هذه البقعه من الثروات الطبيعيه على اساس ان الاستيلاء على الظرف استيلاء على المظروف طبعا.

و بذلك يختلف مفهوم الاستيلاء و الاخذ بالسيف عن مفهوم الاحياء، و على اثر هذا الاختلاف يختلف النتيجة.

فان ملكيه الارض: ان كانت نتيجة الاستيلاء عليها، و الاخذ بالسيف فامتدت الى المعادن الموجوده فيها على الاساس المزبور،

و اما اذا كانت نتيجة الاحياء فلا تمتد الى ما فيها من المعادن و المناجم على اساس ان احياء الارض ليس احياء لها، لا بالاستقلال و لا بالتبع نظرا الى انها ليست من توابع الارض و شئونها، بل هى موجودات مستقلات فى قبال الارض، غاية الامر انها ظرف لها، و من المعلوم ان المظروف ليس تابعا للظرف، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الناتج من عمليه الاحياء الملك او الحق، و من هنا قلنا ان نصوص الاحياء خاصه بالارض فلا تشمل غيرها.

هذا اضافه: الى ان موضوع ملكيه المسلمين ليس خصوص الارض، فان موضوعها على اساس صحيحه أبى نصر هو ما اخذ بالسيف، غاية الامر قد خرج من اطلاقه ما اذا كان المأخوذ من الثروات المنقوله، و اما اذا لم يكن منها فهو باق فيه و ان لم يصدق عليه اسم الارض كالمعادن، و عليه فاذا هاجموا المسلمون على الكفار

و غلبوا عليهم بالسيف و طردوهم من ديارهم و اراضيهم فانهم اخذوا منهم جميع ما كان فى ايديهم و تحت سيطرتهم.سواء أ كان ارضا أم كان غيرها كالمناجم و نحوها،و قد تقدم انه لا يعتبر فى كون المأخوذ ملكا للمسلمين ان تكون للكافر علاقته به،بل كل ما انتزع من سيطره الكافر و ان لم تكن له علاقته به اصلا و لو على مستوى الحق فهو ملك للامه،و لا شبهه فى ان المناجم الموجوده فيها كانت تحت استيلائه و سيطرته و قد انتزعت منها بعنوه.

فالتتيجه فى نهايه الشوط:ان المناجم فى الارض المفتوحه عنوه تخضع الارض فى مبدأ الملكيه،و ليست من المشتركات العامه بين جميع الناس.هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى:ان المناجم الموجوده فى الارض التى هى من الانفال تخضع تلك الارض فى مبدأ الملكيه،و ليس الناس فيها شرع سواء.

و من ناحيه ثالثه:ان المعادن الموجوده فى الارض المملوكه بملكه خاصه تكون من المشتركات العامه بين جميع الناس،و لا تخضع الارض فى مبدأ الملكيه.

و اما الدعوى الثانيه:فقد ظهر مما ذكرناه انه لا يمكن اتمامها بوجه،لما عرفنا من ان المعادن انما تكون من الانفال اذا كانت فى اراضى الدوله،لا- مطلقا على اساس ان الدليل على ذلك منحصر بالموثقه المتقدمه،و قد عرفنا انها لا تدل على اكثر من ذلك،كما انه لا وجه لدعوى انها داخله فى الارض التى لا رب لها.

و اما الدعوى الثالثه:فقد تقدم ان روايه اسحاق بن عمار تامه سندا فلا تحتاج الى وجود جابر.

و اما ما ذكره (قده)-من ان الشهره المحققه نقلًا و تحصيلًا التي هي قامت على خلافها و توجب و هنها الموجب لسقوطها عن الاعتبار-فيرده:

اولا: ان تحقق الشهره في المسأله على خلافها غير ثابت

و ثانيا: انها لا توجب سقوطها عن الاعتبار، لما قد ثبت في محله من ان اعراض المشهور عن روايه معتبره لا يوجب سقوطها عن الحجيه على اساس ان ملاك حجيه الروايه انما هو وثاقه روايتها الا اذا فرض حصول الاطمئنان منه في مورد بالخلل فيها، فانه و ان كان يوجب سقوطها عن الاعتبار الا- انه انما هو من ناحيه الاطمئنان لا من ناحيه الاعراض. و من هنا لو حصل الاطمئنان به من سبب آخر لكان موجبا لسقوطها عن الاعتبار أيضا.

و اما الدعوى الرابعه: فقد تبين مما تقدم صحه هذه الدعوى و انه لا مناص من الاخذ بها- و هي التفصيل بين المناجم الموجوده في اراضي الدوله، و المناجم الموجوده في اراضي المسلمين، و المناجم الموجوده في ارض مملوكه لفرد خاص، فانها على الاول تكون من الانفال كأرضها، و على الثاني انها ملك عام للمسلمين، و على الثالث انها من المشتركات العامه بين جميع الناس-.

و هذا هو التفصيل الذي وعدنا الاشاره اليه سابقا.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: و هي ان ما نسب الى المشهور- في المعادن الظاهره من ان الناس فيها شرع سواء- فقد عرفنا انه غير صحيح، و لا بد فيها من التفصيل كما عرفت.

ص: ٣٥٨

و هي التي لا- تبدو جوهرها من دون بذل جهد و عمل في سبيل انجازه،و ذلك كالذهب و الفضة و ما شاكلهما،فان المادة الذهبية لا تصيح ذهباً بشكله الكامل الا بعد التصفيه و التطوير العملى.

و هذه المادة على قسمين:

احدهما:ان تكون المادة قريبه من سطح الارض.

و الآخر،ان تكون متوغله في اعماق الارض بحيث لا يمكن الوصول اليها الا من خلال الحفر المتزايد و الجهد الاكبر.

اما القسم الاول:فقد نسب الى المشهور ان حال هذا القسم حال المعادن الظاهره التي عرفنا احكامها يعنى-ان الناس فيه شرع سواء فلا يملك بالاحياء كما كان الامر كذلك في المعادن الظاهره.-

و اما القسم الثانى:ففيه خلاف فعن جماعه انه من الانفال.

و قيل:انه من المشتركات العامه كالمعادن الظاهره.

و لكن الظاهر:انه لا فرق بين المعادن الباطنه بكلا نوعيها و المعادن الظاهره.

و الوجه في ذلك:ان مقتضى اطلاق الموثقه ان المعادن و المناجم الموجوده في اراضى الدوله ملك لها مطلقا اى-من دون فرق بين كونها من الظاهره او الباطنه.-

و اما المعادن الباطنه:الموجوده في ارض مملوكه لفرد معين فلا- دليل على كونها عن الانفال،كما انه لا دليل على انها تخضع الارض في مبدأ الملكيه،فان منشأ ملكيه الفرد للأرض ينتهى في

نهاية المطاف الى عمليه الاحياء، وقد تقدم ان اثرها لا يمتد الى المعادن و المناجم الموجوده فيها.

و اما المعادن الباطنه الموجوده فى الارض المفتوحه عنوه فهى ملكك عام للمسلمين كالأرض لان ما دل على ملكيه تلك الارض للامه لا يقصر عن شمول المعادن الموجوده فيها، فان الاستيلاء عليها استيلاء عليها طبعاً كما اشرنا اليه آنفاً.

فالتتيجه فى نهايه الشوط: انه لا فرق بين المعادن الظاهره و الباطنه فى شكل الملكيه، فانها ان كانت فى أراضى الدوله فهى ملكك لها، و ان كانت فى اراضى الأمه فهى ملكك لهم، و ان كانت فى ارض تخضع لمبدأ ملكيه خاصه فهى من المشتركات العامه بين كل الناس من دون فرق بين الظاهره منها و الباطنه.

الى هنا قد عرفنا: شكل ملكيه المعادن بكل انواعها.

هل يسمح الإسلام بتملك المعادن؟

اشاره

يقع الكلام فيه تاره فى المعادن الظاهره.

و اخرى فى المعادن الباطنه.

المعادن الظاهره

اشاره

المعروف و المشهور بين الاصحاب: هو ان الإسلام لا- يسمح باختصاص الفرد بالمعادن الظاهره و تملكها بالاستيلاء عليها ما دامت فى موضعها الطبيعى، و انما اذن له بالحصول على كميته منها التى

ص: ٣٦٠

لا- تتجاوز عن قدر حاجته و قد منع الإسلام عن احتكار تلك الثروات الطبيعيه و المواد الاولييه-بايجاد المشاريع الخاصه لاستثمارها-على اساس ان الناس فيها شرع سواء،فلا يحق لأى فرد ان يزاحم الآخر فى ممارسه حقه منها-و هو الكميّه التى تكون بقدر حاجته-حيث ان ذلك يضر بالعداله الاجتماعيه التى يهتم الإسلام بايجادها بين طبقات الامه و افرادها.

و فى عده من المصادر الفقيهيه:قد صرح بعدم السماح بالملكيه الخاصه للمعادن الظاهره:منها:ما عن الشيخ الطوسى(قدس) فى المبسوط،و ابن ادريس فى السرائر،و العلامه فى التحرير، و الشهيد فى الدروس و اللمعه،و الشهيد الثانى فى الروضه و المحقق فى الشرائع،و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الوصول اليها بحاجه الى انفاق العمل و بذل الجهد كما هو الحال فى الوصول الى آبار النفط او لم تكن بحاجه اليه و عن العلامه فى التذكره ان هذه المعادن لا يملكها احد بالاحياء و العماره.

و فيه ان ذلك و ان كان معروفًا بين الاصحاب،بل فى بعض المصادر الفقيهيه دعوى عدم الخلاف،بل الاجماع على ذلك إلا اننا قد عرفنا ان اتمامه بدليل لا يمكن،فان الاجماع لم يثبت،و الدليل الآخر غير متوفر

فاذن على ضوء ما قدمناه:يقع الكلام فى موارد ثلاثه:

الاول:فى المعادن الظاهره الموجوده فى اراضى الدوله على اساس انها تكون من الانفال.

الثانى:فى المعادن الظاهره الموجوده فى الاراضى المفتوحه عنوه على اساس انها تكون للمسلمين.

الثالث: في المعادن الظاهره الموجوده في الاراضى التى تخضع لمبدأ ملكيه خاصه على اساس انها تكون من المشتركات العامه بين كل الناس.

اما المورد الاول: فالكلام فيه يقع في مقامين:

احدهما: ان التصرف فيها هل يتوقف على اذن الامام (عليه السلام) او لا؟

و الآخر: ان من يقوم بعملية الاستخراج منها و حيازتها على اساس بذل الجهد و العمل هل يملك ماده التى يحوزها خاصه او يحصل على حق فيها؟

اما المقام الأول: فالظاهر بل لا شبهه في ان التصرف فيها يتوقف على اذنه (عليه السلام) لوضوح ان التصرف في ملك الآخر غير سائغ عقلا و نقلا إلا باذنه و رضاه بدون فرق في ذلك بين الملك الخاص و العام.

ثم انه هل يمكن التمسك باخبار التحليل لإثبات الاذن؟

الظاهر انه لا- مانع منه، و النكته في ذلك ان موضوع نصوص التحليل و ان كان هو الارض الا ان اثره بالارتكاز القطعى العرفى يمتد الى ما في اعماقها و بطونها، و ما على وجهها من المصادر و الثروات الطبيعى كالمواد المعدنيه و نحوها، و لا يقتصر اثر التحليل على الارض فحسب، و لا سيما بقريته حكمه هذا التحليل.

و على الجملة: فالمتفاهم العرفى- من تلك الاخبار- هو ان التحليل لمن شملتهم انما هو لاتاحه الفرصه لهم للاستفاده من الارض و ما فيها من الثروات و الانتفاع بهما، و لا يفهم منها أيه خصوصيه للأرض.

نعم ان هذا التحليل خاص لمن شملتهم اخبار التحليل دون غيرهم.

و دعوى- ان سيره المسلمين قد استقرت في جميع العصور على

جواز التصرف فى المعادن الموجوده فى الاراضى التى هى ملك للإمام (عليه السلام) و استثمارها و الانتفاع بها من دون ورود ردع عنها، و من الطبيعى ان ذلك كاشف عن امضاء الشارع لها جزما-.

خاطئه جدا و ذلك، لأنه ان اريد بها سيره المتعبدين بنصوص اهل البيت (عليه السلام) فالظاهر ان استقرارها انما هو على اساس اخبار التحليل. و ان اريد بها سيره غيرهم فمن الواضح انها انما تقوم على اساس منهجهم الفقهى.

فالتتيجه: انها لا تكشف عن جواز التصرف فيها لكل فرد من المسلمين.

و اما المقام الثانى: فالظاهر ان العمليه المزبوره تمنحه حقا فيها دون الملك، و ذلك لأنه لم يدلنا دليل على ان تلك العمليه توجب انقطاع علاقه الامام (عليه السلام) عنها نهائيا و دخولها فى ملك من قام بهذه العمليه.

و اما اخبار التحليل: فهى لا تدل على ذلك اصلا، لأن مفادها انما هو اباحه التصرف فيها و الانتفاع بها لا الملكيه، بل فى نفس تلك الاخبار ما يدل على ان رقبه الارض تظل فى ملك الامام (عليه السلام)، و عليه فبطبيعته الحال تبقى المصادر و الثروات الطبيعيه الموجوده فيها فى ملكه (عليه السلام) أيضا.

و اما نصوص الاحياء: فهى خاصه بالارض فلا- تشمل غيرها من المعادن او نحوها الموجوده فيها حيث لا يصدق عليها اسم الارض و من هنا قلنا انه لا يصدق الاحياء على اكتشاف المعدن من خلال عمليات الحفر إلا مسامحه.

هذا اضافه الى ان ما ذكرناه: من ان الاحياء لا يمنح المحيى

إلا حقا فى الارض دون الملك.

و دعوى-ان ما يحوزه العامل من المواد المعدنيه بعد اكتشافها يملكه على اساس السيره القطعيه من العقلاء الثابته فى جميع الاعصار بدون ورود ردع عنها-و ان كانت صحيحه فيما اذا لم يكن المحاز داخلا فى نطاق ملكيه احد،لا عاما،و لا خاصا.

و اما اذا كان المحاز ملكا لأحد فلا سيره هنا على ان الحيازه تمنح العامل ملكيه المحاز،و الفرض ان المحاز فيما نحن فيه ملك للإمام(عليه السلام)فلا- دليل على انه اصبح ملكا للعامل على اساس حيازته فاذن لا اثر لها الا ايجاد حق له فيه يعنى-انه اصبح اولى و احق بالتصرف فيه و الانتفاع به-و لا يجوز لغيره ان يزاحمه فى ذلك.

و اما النصوص الوارده فى خمس المعادن-الداله على وجوب اخراج الخمس من الماده التى يستخرجها خاصه-فهى لا تدل على ان الاربعه الاخماس الباقيه ملك المستخرج،فان مقتضى نصوص التحليل انه يباح التصرف فيها و الانتفاع بها من دون وجوب دفع شىء منها الى الامام(عليه السلام).

و لكن هذه النصوص:قد اوجبت على العامل دفع خمس ما يستخرجه منها الى ولى الامر،و لا يجوز له التصرف فيه،و من الطبيعى انها ساكته عن ان الباقى ملك للعامل او مباح له،و عليه فالمحكم هو ما دل على كونها من الانفال،و لا دليل على خروجها عنها،

فالتتيجه فى نهايه المطاف:انه لم يقم برهان على ان بذل العامل جهده و عمله-فى سبيل استخراج المعادن من اعماق الارض او فى سبيل الاستيلاء عليها و جعلها فى حوزته اذا كانت على سطح الارض- يمنحه ملكيه الماده المستخرجه او المحوزه،و انقطاع علاقته

ص: ٣٦٤

الامام(عليه السلام)عنها نهائيا،فلا مانع من بقاء رقيبتها في ملك الامام(عليه السلام) و مع ذلك يجوز له الانتفاع بها و الاستفادة منها،و لا ينافى ذلك وجوب دفع خمس المادة المزبوره عليه،و عدم جواز تصرفه فيه، فانه لا يكون دليلا على الملك، هذا تمام كلامنا في المورد الاول.

و اما المورد الثاني:-و هو المعادن الموجوده في الارض المفتوحه عنوه-فبما انك قد عرفت انها تخضع الارض المزبوره في نوع الملكيه فلا محاله يكون حكمها حكم الارض،و قد تقدم انه يجوز لكل فرد من المسلمين ان يقوم بالتصرف فيها و الانتفاع بها في ضمن الخطوط التي ترسم من قبل ولى الامر او الدوله في دائره الشرع حتى يكون كل فرد مساهما في تحقيق العدالة الاجتماعيه بين طبقات الأمه،و كذا الحال في المعادن المزبوره.

و اما المورد الثالث:-و هو المعادن الموجوده في الارض التي تخضع لمبدأ الملكيه الخاصه التي تكون من المشتركات العامه بين كل الناس-فهل يملك الفرد منها ماده التي يستخرجها خاصه على اساس الحفر و بذل الجهد فيه اذا كان استخراجها بحاجه اليه او ماده التي يحوزها منها اذا كانت موجوده على سطح الارض او لا يملك و انما يبرّر ذلك وجود حق له فيها؟

الظاهر هو الوجه الأول:لان المقتضى للملك متوفر لدى العرف و العقلاء-و هو بذل العامل جهده و عمله في سبيل جعلها في حوزته بشكل مباشر-و المانع منه غير موجود-و هو كونها خاضعه لمبدأ الملكيه الخاصه او العامه-و ذلك لما تقدم في ضمن البحوث السالفه من انه لا دليل على كون تلك المعادن ملك خاص كالأرض التي

هى فيها، أو ملك عام للدولة، فاذا بطبيعته الحال كان مقتضى الاصل عدم علاقه احد بها، لا خصوصاً، و لا عموماً، و هذا معنى ان الناس فيها شرع سواء، و ليس معناه انها ملك عام لجميع الناس، و ان كان قد يعبر عنها بذلك على اساس ان كل الناس يملك حق التصرف فيها و الانتفاع بها بدون خصوصيه خاصه لأحد، كما هو الحال فى جميع المباحات الاصليه.

فالتتيجه فى نهايه الشوط: ان المعادن المزبوره من المباحات الاصليه، فاذا كان الأمر كذلك فبطبيعته الحال كما انه لا مانع لدى العقلاء من تملك العامل ما يستخرجه منها خاصه، كذلك لا مانع منه لدى الشرع، فان المانع منه كما مر بنا هو خضوعها لمبدأ الملكيه الخاصه او العامه.

ثم ان ما هو المشهور بين الفقهاء- من ان الإسلام لا يسمح فى المواد المعدنيه الظاهره او التى تقع قريبه من سطح الارض بتملك الفرد لها ملكيه خاصه- انما هو فيما اذا كانت تلك المواد فى مكانها الطبيعى. و اما الكميه التى يحوزها الفرد بشكل مباشر بعد بذل الجهد و العمل فى سبيل حيازتها فلا شبهه فى انه يملك تلك الكميه فى مورد الكلام كما عرفت. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: ان المراد من عدم سماح الإسلام بتملك تلك المواد المعدنيه ملكيه خاصه فى موضعها الطبيعى انما هو من ناحيه عدم المقتضى لها- على اساس ان اكتشافها من خلال عمليات الحفر (ما دام ظلت فى مكانها الطبيعى) لا يبرر الا وجود حق فيها فانه لا يملك الا فرصه الاستفادة منها. و هى الحفره التى حفرها لاكتشافها و الوصول اليها دون نفسها- لا من ناحيه ورود نص

صحيح

ص: ٣٦٦

فى الشرىعه على انها لا تملك فى مكانها الطبرى.

و بكلمه واضحه: ان المقتضى لملكه تلك المواد المعدنيه ان كان هو الاستلاء عليها من دون بذل جهد و عمل فى سببل حيازتها فقد تقدم سابقا ان الإسلام لا يعترف بالاستلاء المزبور كذلك نهائيا، و ان كان المقتضى هو اكتشافها و الوصول اليها بالقيام بالحفر و بذل الجهد فيه فالاسلام لا يعترف به على اساس انه يمنح العامل ملكيتها لا فى ضمن نص شرعى، و لا فى ضمن بناء عقلاى.

اما الأول: فلعدم وجوده.

و اما الثانى: فلانه لم يقم بناء من العقلاء على ان اكتشافها بذلك يمنح المكتشف ملكيتها.

فالتبىجه: ان تلك المواد المعدنيه ما دامت فى موضعها الطبرى لا- يعترف الإسلام بملكيتها لأحد ملكيه خاصه على اساس اكتشافها و حيازتها كما نص بذلك فى كثر من المصادر الفقهي.

هل يسمح للفرد ان يحوز من المعادن

الظاهره كميه اكبر من قدر حاجته

قد نص فى عده من المصادر الفقهي ان الإسلام لا يسمح للفرد أن يأخذ من المعادن و المناجم الظاهره اكثر من قدر حاجته، و انما يسمح له ان يأخذ منها المقدار المعقول من حاجته.

و قد علل ذلك بعدم دليل لفظى يدلنا على ان الحيازه دائما و فى تمام الاحوال تمنح الفرد ملكيه ماده المعدنيه المحازره مهما كان قدرها و حتى فيما اذا كانت حيازته لها سببا لمنع الآخرين عن

ص: ٣٤٧

الانتفاع بها و الضيق عليهم، و انما الشئ الوحيد المعلوم لنا هو ان الناس كانوا معتادين في عصر التشريع بحيازه كميات من تلك المواد المعدنيه التي توجد على سطح الارض او قريه منه لسد حاجاتهم و اشباعها، و من الطبيعي ان تلك الكميات كانت ضئله جدا لقله امكاناتهم الاستخراجيه و الانتاجيه، و هذه العاده هي التي سمحت بها الشريعة، و من الواضح انها لا تصيح دليلا على سماح الشريعة بتملك الفرد لما يحوزه من تلك المواد المعدنيه و ان اختلفت حيازته في الكم عن الحيازه التي جرت عليها عاده الناس في عصر التشريع، او في الكيف يعنى - و ان كانت سببا للضيق على الآخرين و مزاحمه لهم.

و لناخذ بالنقد على هذا الوجه و حاصله: اننا لا نعلم باستقرار العاده المزبوره في ذلك الاطار الخاص في عصر التشريع بحيث تصيح دليلا في المسأله.

و السبب فيه: ان الناس و ان كانوا معتادين في ذلك العصر بحيازه كميات من تلك المواد المعدنيه لإشباع حاجاتهم الا انهم بطبيعه الحال كانوا مختلفين بحسب امكاناتهم الماديه او العلميه، و من الطبيعي ان كل فرد كانت الامكانات الماديه او العلميه لديه اكثر فلا محاله كانت قدرته الاستخراجيه و الانتاجيه اكبر ممن لم تكن لديه تلك الامكانات، فاذا افترضنا ان فردا استخرج من المواد المعدنيه و انتج منها قدرا اكبر من حاجته من دون كونه مزاحما للآخرين في الانتفاع بها فلا دليل على انه لا يملك ذلك القدر على اساس انه اكثر من حاجته، و لا نعلم بوجود سيره من المسلمين في ذلك العصر على خلافه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى اننا لا نملك نصا معتبرا يدلنا على ان كل فرد يملك الكميّه التي يحوزها من تلك المواد المعدنيه اذا لم تتجاوز عن القدر المعقول من حاجته، و اما اذا تجاوزت فلا يملك الزائد، بل اننا لا نملك دليلا يدلنا على ان حيازه، الكميّه من هذه المعادن التي تكون من المباحات الاصليه انما تمنح ملكيتها اذا لم تكن مزاحمه للآخرين و ضيقا عليهم، بل لا مانع من الحكم بملكيتها حتى في هذا الفرض، لأن المراد بمزاحمتهم ليس مزاحمه لحقوقهم المتعلقة بتلك المواد المعدنيه و تضييعا لها، فانها غير جائزه جزما، و لا اثر لحيازتها على اساس انها متعلقه لحقوقهم، بل المراد منها عدم اتاحة الفرصه لهم للانتفاع بها و الاستفاده منها من دون ان تكون لهم علاقه بها مطلقا حتى على مستوى الحق، لفرض انها من المباحات الأوليه، ففرض سبق علاقه لأحد بها خلف.

فالنتيجه: ان المراد من المزاحمه هو ان قيامه بعملية استخراج تلك المواد المعدنيه و انتاجها بقدر اكبر من حاجته مانع عن قيام الآخرين للانتفاع بها.

نعم على ولى الامر ان يمنعه من مزاحمه الآخرين- فيما اذا كان الآخرون بحاجة ماسه اليها- تحقيقا للتوازن و العداله الاجتماعيه و سوف نشير اليه.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: و هي ان ما نسب الى المصادر الفقيهيه- من ان الإسلام لا يسمح للفرد ان يملك من المواد المعدنيه كميّه تتجاوز عن قدر حاجته- لا يقوم على اساس صحيح حيث قد عرفت انه لا دليل عليه، لا لدى الشرع، و لا لدى العقلاء، فاذن لا مانع من تملكه منها كميّه اكبر من مقدار حاجته

هذا اضافه الى انه ليس لدى كل فرد امكانيه و طاقه لاستخراج المعادن و انتاجها،فاذن يدور امرها بين ان تظل فى مكانها الطبيعى او يقوم من لديه امكانيه و طاقه بممارسه استخراجها و انتاجها كميات اكبر و وضعها فى خدمه المجتمع،و من الطبيعى ان الثانى هو المتعين.

هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى:ان ما نسب الى تلك المصادر الفقيهيه لا ينسجم مع اهتمام الإسلام بالعمل و صرف الطاقات و الامكانيات التى تتوفر لدى الافراد فى استثمار المصادر الطبيعيه،و غيرها من النشاطات الاقتصاديه،فعلى من تتوفر لديه طاقه و امكانيه لممارسه استخراج المواد المعدنيه و انتاجها ان يصرفها فى سبيل ذلك،و على من تتوفر لديه طاقه و امكانيه لممارسه نشاط آخر من النشاطات الاقتصاديه و الصناعيه ان يصرفها فى سبيل تحقيق ذلك و هكذا، كل على حسب امكانيته و طاقته

و بذلك يظهر ان العاده المدعاه فى عصر التشريع على تقدير ثبوتها فى ذلك العصر لا تكون دليلا لنا فى العصور المتأخره،فان الإسلام لم يجعل تلك العاده فى ضمن اى نص من نصوصه الشرعيه طريقا لممارسه الافراد فى استخراج المواد المعدنيه و انتاجها فى كل عصر، لأنها لو كانت فانما هى من متطلبات ذلك العصر باعتبار ان الإسلام لم يرسم خطا خاصا لممارسه افراد المجتمع فى القيام بذلك كى لا يجوز التعدى عن ذلك الخط.بل جعل حريه الافراد فى ممارسه استثمارها فى كل عصر فى ظل اطار عام-و هو ما تطلبه المصلحه العامه فى ذلك العصر على اساس العداله الاجتماعيه التى يؤمن الإسلام بضروره ايجادها بين افراد الامه و طبقاتهم-و قد منح ولى

ص: ٣٧٠

الأمر صلاحية تطبيق ذلك حسب متطلبات العصر على ذلك الأساس.

و من الطبيعي: أنها تختلف باختلاف العصور فقد تطلب المصلحة العامة عدم السماح للفرد باستخراج كميته أكبر من قدر حاجته، وقد تطلب بالسماح له باستخراج كميته أكبر من حاجته، وهكذا، فاذن كيف تكون العادة المذكوره دليلا لنا في كل عصر.

ثم ان على ولي الامر او الدوله ان يوفر الوسائل و الامكانيات الماديه و العلميه لاستخراج تلك المعادن و انتاجها و وضعها في خدمه المجتمع تحقيقا للعداله الاجتماعيه و التوازن بين طبقات الامه التين يؤمن الإسلام بضروره ايجادهما في المجتمع الاسلامي، و لا فرق في ذلك بين ان تكون الدوله هي التي تباشر عمليه الاستخراج منها و الانتاج، او تتوفر الوسائل و الامكانيات للأفراد ليباشروا تلك العمليه، حيث انه ليس للدوله ان تمنع الافراد عن ممارسه حرياتهم في سبيل استخراج المعادن و انتاجها على اساس انها من المباحات الاوليه، و ليست ملكا لها إلا اذا كان ذلك على خلاف المصلحة العامه، فعندئذ للدوله ان تمنع عنها باعتبار ان المصلحة العامه تتقدم على المصلحة الخاصه.

و من هنا كان على ولي الامر او الدوله وضع خطوط لتصرفات الافراد فيها و استثمارهم لها في ضمن دائره الشرع، لتمنعهم عن حدى الافراد و التفريط في المشارع الخاصه، و عن الاحتكار و السيطره عليها، كل ذلك انما هو لغرض تحقق العداله الاجتماعيه بين طبقات الامه.

و ليس مرد ذلك الى تحديد في الملكيه و الثروه الخاصه في الإسلام، بل مرده الى تحديد في الطرق التي يتمكن الفرد من تحصيل الثروه

من تلك الطرق. و قد تقدم ذلك فى ضمن البحوث السالفه بشكل موسع، قلنا هناك ان لكل فرد من المسلمين ان يمارس عمليه الاستخراج و الانتاج من الطرق المحدده بجوانبها الايجابيه و السلبيه من قبل الشرع بحريه تامه، فلو حصل الفرد على ثروه هائله بممارسه العمليه المزبوره من تلك الطرق ملك تلك الثروه بلغت ما بلغت من الكثره، و ليس فى الإسلام تحديد فى ذلك

نعم قد اعطى الإسلام صلاحيه لولى الأمر او الدوله ان يأخذ من أموال المسلمين بالمقدار الذى تقتضيه المصلحه العامه الملزمه كما اذا توقف حفظ بيضه الإسلام على ذلك او حفظ حدود المملكه الاسلاميه فى مقابل هجوم الكفار او ما شاكل ذلك، و لكن لا صلح لذلك بما نحن فيه اصلا.

المعادن الباطنه

و هى كما عرفت على قسمين:

احدهما: المعادن الباطنه القريبه من سطح الارض.

و الآخر: المعادن الباطنه المتوغله فى اعماق الارض.

اما الأولى: فقد الحقها الاصحاب بالمعادن الظاهره، و ذكروا ان حكمها حكم تلك المعادن.

و قد تقدم الكلام بشكل موسع فى المعادن الظاهره، و قلنا هناك ان ما نسب الى المشهور بين الاصحاب من كون تلك المعادن مطلقا من المشتركات العامه بين كل الناس لا يمكن اتمامه بدليل.

فالصحيح هو ما ذكرناه من التفصيل بين كونها فى اراضى الدوله، و كونها فى الارض المفتوحه عنوه، و كونها فى الارض الخاصه

و على الاول فهى من الانفال، و على الثانى فهى ملك عام للمسلمين، و على الثالث فهى من المشتركات العامه بين كل الناس. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: ان ما نسب الى كثير من المصادر الفقيهيه- من ان الإسلام لا يسمح للفرد ان يحوز كميته اكبر من قدر حاجته - فقد عرفت انه لا يقوم على اساس صحيح.

و من ناحيه ثالثه: ان ما ذكرناه من الاحكام للمعادن الظاهره لا يختص بها، بل يعم غيرها أيضا كما يعرف ذلك بوضوح من خلال ما قدمناه من البحوث. و عليه فكما لا- فرق بين المعادن الظاهره و المعادن الباطنه القريبه من سطح الارض على ضوء نظريه المشهور، فكذلك لا فرق بينهما على ضوء ما ذكرناه.

و اما الثانيه: فقد نسب الى المشهور انها تملك بالاحياء اى باكتشافها و الوصول اليها فى اعماق الارض من خلال بذل الجهد و العمل المتواصل و الحفر المتزايد.

و فى الجواهر قد ادعى عدم وجدان خلاف فيه بين من تعرض له كالشيخ و ابن البراج و ابن ادريس و الفاضل و الشهيدين و الكركى و غيرهم بل نسب الى ظاهر المبسوط و السرائر الاجماع على ذلك.

و قد علل ذلك: بان العمل المزبور احياء و هو سبب للملك، فان احياء كل شىء بحسبه، و من هنا قد بنوا الفقهاء على ان تلك المعادن تملك بالاكتشاف من خلال عمليات الحفر على اساس انه لون من الوان الاحياء. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى هل ان هذه الملكيه تمتد فى اعماق الارض الى منتهى عروق المواد المعدنيه و جذورها مهما بلغت اولا؟ فيه وجهان

المشهور بين الفقهاء:هو الثانى على ما فى الجواهر،حيث ذكر فيه ان المصرح به فى كلام غير واحد هو انه لو حفر فبلغ المعدن لم يكن له منع غيره من الحفر من ناحيه اخرى فاذا وصل الى ذلك الغرق لم يكن له منعه

فالتتيجه:ان جمهور الفقهاء كما بنوا على تملك المعادن الموجوده فى اعماق الارض باكتشاف عروقها و ينابعها من خلال عمليه الحفر، كذلك بنوا على ان هذه الملكيه محدوده و ضيقه،ولا تمتد الى جذورها فى اعماق الارض مهما وصلت،بل تقتصر على المواد المكتشفه من خلال عمليات الحفر.

و يمكن المناقشه:فى هذا الرأى الفقهى على اساس المناقشه فى مستنده،فان مستنده لا يخلو من ان يكون عمليه الاحياء او الحيازه

اما الاولى:فلان سببيتها للملك او الحق مطلقا و فى كل مورد بحاجه الى دليل و الا لكان اكل المال بها اكلا بالباطل،و الفرض انه لا دليل عليها الا فى خصوص الارض على اساس مجموعه من النصوص الداله على ان احيائها يمنح حقا فيها و هى لا تشمل المعادن على اساس انها ليست بارض.

فالتتيجه:انه لا يمكن اثبات اعتراف الإسلام بان اكتشاف المعادن فى اعماق الارض من خلال عمليات الحفر يمنح ملكيه تلك المعادن فى حدود كشفها،لا على اساس نصوصه التشريعيه،و لا على اساس اخر كبناء العقلاء حيث انه لم يثبت فى غير الارض.

هذا اضافه الى ان صدق الاحياء على الاكتشاف المزبور محل اشكال بل منع لدى العرف و العقلاء.

و اما الحيازه:فلا دليل على انها سبب لتملك الثروات و المصادر

الطبيعيه ما دامت فى موضعها الطبيعى.

و قد تحصل من ذلك: ان الفرد لا يملك المعدن باكتشافه و وصوله الى عروقه و ينابعه من خلال عمليات الحفر ما دام فى موضعه الطبيعى

و يؤكد ذلك ما مررنا من تحديد ملكيه المعدن من قبل اصحاب هذا الرأى فان مرد هذا التحديد فى نهايه المطاف الى انكار الملكيه نهائيا.

بيان ذلك: انه اذا جاز قيام غير الحافر الأول بعمليات الحفر من طرف آخر لاكتشاف عروق ذلك المعدن و الوصول اليها التى وصل اليها الحافر الأول، و بعد الوصول و الاكتشاف جاز له القيام بعملية استخراجها و انتاجها، كما جاز ذلك للأول و لم يقيدوا قيام الثانى بعملية الاستخراج و الانتاج بحد خاص و عليه فاذا انتهت عملية استخراج و انتاج كل منهما الى حد لم يبق الفاصل بين الحفرة الأولى و الحفرة الثانى الا - كميات قليله من ماده المعدنيه بحيث لو لم تكن تلك الكميات فى البين لانتهدت احدى الحفرتين بالآخرى و وصلتا

فعندئذ نقول: ان هذه الكميات من ماده المعدنيه ان قلنا:

بانها ملك للحافر الأول لم يجز تصرف الثانى فيها، و ان قلنا بانها ملك للثانى لم يجز تصرف الأول فيها، و ان قلنا: بانها مشتركه بينهما لم يجز تصرف كل منهما فيها بدون رضا صاحبه، مع انه لا شبهه فى جواز تصرف كل منهما فيها مطلقا حتى لدى اصحاب هذا القول، فاذن لا بد من القول بعدم دخول تلك الكميات فى نطاق ملكيه احد ما دامت فى موضعها الطبيعى، غايه الأمر قد ثبت على اساس اكتشافها من خلال عملية الحفر حق خاص لكل

ص: ٣٧٥

منهما بممارسه استخراجها و انتاجها الى ان انتهت، و لا يجوز للاخر ان يزاحمهما في ذلك.

و بكلمه اخرى: انا اذا افترضنا ان الفرد يملك المعدن باكتشاف عروقه و ينابعه بسبب عمليات الحفر. فعندئذ يتوجه عليه السؤال التالي:

هل انه يملك المقدار المكتشف منها، او يملك تلك العروق مهما امتد نطاقها و اتسع طولها او عرضها او افقا، او يملكها الى حد خاص

لا يمكن الالتزام بالاحتمال الثاني، فانه مقطوع البطلان لدى الشرع و العرف.

و اما الاحتمال الثالث، فهو بحاجة الى دليل و لا دليل عليه.

و اما الاحتمال الأول: فهو لا- ينسجم مع عدم تحديدهم قيام الحافر الثاني بعملية الاستخراج و الانتاج الى تلك الحدود اى- الحدود المكتشفه من المواد المعدنيه و عروقتها من قبل الحافر الأول- فلو كانت تلك الحدود داخله في نطاق ملكيه الحافر الأول لكان عليهم التحديد المذكور لا محاله رغم انهم لم يحدّدوه، و جوزوا قيامه بالعملية المزبوره مطلقا، و هذا معنى ما ذكرناه من ان تحديد ملكيه المعدن يرجع بالتالى ان انكارها.

فالنتيجه: انه لا دليل على ان الفرد يملك المعدن باكتشافه بسبب عمليه الحفر ما دام في مكانه الطبيعى، و انما يملك ماده التي يستخرجها خاصه و يحوزها.

نعم ان اكتشافه المعدن من خلال عمليات الحفر و بذل الجهد يمنحه حقا فيه لدى العرف و الشرع فلا يجوز لغيره ان يزاحمه في الحصول عليه. و لكن من المعلوم ان ثبوت هذا الحق له بمعنى انه اولى من غيره بالاستفاده من المواد المعدنيه في اعماق الارض من طريق هذه

الحفرة التى حفرها لاكتشافها و الوصول اليها،لأنه هو الذى خلق هذه الفرصه للاستفاده منها،فمن حقه ان يمنع الآخرين عن استخدام تلك الحفرة فى الحصول عليها.

نعم لو اعرض عنها او تركها الى ان خربت سقط حقه عنها نهائيا،و جاز للاخر استخدام تلك الحفرة و استغلالها.

اما على الأول:فلما بيناه فى ضمن الابحاث السالفه من ان الاعراض عن شىء يوجب سقوط علاقه صاحبه عنه نهائيا و ان كانت على مستوى الملك،فضلا عما اذا كانت على مستوى الحق.

و اما على الثانى:فلان حقه معلول للحاله التى خلقها فى الارض للاستفاده من المواد المعدنيه التى تكون فى اعماق الارض-و هى الحفرة التى اوجدها على اساس انها تتيح له فرصه الانتفاع بها-فاذا زالت تلك الفرصه و خربت الحفرة،و سقطت عن قابليه استخدامها فى الحصول عليها سقط حقه عنها نهائيا بسقوط موضوعه.

هذا كله:بناء على القول بكون المعادن الباطنه أيضا من المشتركات العامه بين كل الناس

و اما على ضوء ما قويناه:-من ان المعادن مطلقا ان كانت فى اراضى الدوله فهى من الانفصال،و ان كانت فى الارض المفتوحه عنوه فهى ملك عام للمسلمين،و ان كانت فى ارض خاضعه لمبدإ ملكيه خاصه فهى من المشتركات العامه بين جميع الناس.-

فقد عرفنا ان العامل يملك ماده التى يستخرجها خاصه من اعماق الارض فى خصوص القسم الاخير على اساس انها من المباحات الاوليه.

و اما فى القسمين الأولين:فهو لا يملك تلك ماده على اساس

انها على الأول ملك للإمام(عليه السلام)،و على الثانى ملك للمسلمين، غايه الأمر ان الامام(عليه السلام)قد اباح التصرف فيها و الانتفاع بها بمقتضى اخبار التحليل و غيرها و لا دليل على انقطاع علاقه صاحبها عنها، و اخبار التحليل كغيرها لا تدل على هذا الانقطاع،و قيام العامل بعمله الاستخراج و الحيازه و ان كان من اسباب الملك الا ان سببته لذلك انما هو فيما اذا كان المال المحاز من المباحات،و لم يكن خاضعا لمبدأ ملكيه خاصه او عامه.

و بما انه فى المقام خاضع لمبدأ الملكيه فالعمليه المزبوره لا تؤثر الا فى ايجاد حق للعامل فيه دون الملك.

فالنتيجه:ان مقتضى الأصل بقاء تلك ماده المعدنيه فى ملك مالکها بدون فرق فيه بيان كونها من المعادن الباطنه او الظاهره.

نعم اذا كانت المعادن موجوده على سطح الارض فقد اشرنا آنفا الى ان الاستيلاء و السيطرة عليها بدون انفاق عمل و بذل جهد فى سبيل تحصيلها و انتاجها لا- يبرر وجود حق فيها بملا-ك ان الإسلام لا يعترف به اذا كان على اساس القوه و التحكم على الآخرين.

و اما اذا كانت المعادن موجوده فى اعماق الارض فعندئذ و ان كان الفرد باكتشافها من خلال قيامه بعمليات الحفر و بذل الجهد المتزايد يحصل على حق فيها الا ان مورد هذا الحق ليس هو المعادن المكتشفه بل مورد انما هو نفس الحفره التى وصلت اليها و اكتشفت المعادن بها.

و النكته فى ذلك انه لا- يجوز لآخر ان يستخدم تلك الحفره فى سبيل الحصول عليها رغم انه يجوز له ان يستخدم طريقا آخر فى سبيل ذلك،فليس للحافر الأول ان يمنعه من قيامه باستخدام

طريق آخر لذلك، مع ان حقه لو كان متعلقا بنفس المواد المعدنيه المكتشفه كان له حق المنع عن الانتفاع بها و استغلالها و لو من طريق آخر، كما اشرنا اليه آنفا.

فالتتيجه: ان حق الفرد انما يتعلق بالماده التي يستخرجها خاصه لا بها في موضعها الطبيعي، هذا اذا كانت المعادن من الانفال او كانت ملكا للأئمه. و اما اذا كانت من المشتركات العامه فقد عرفنا ان الفرد يملك تلك الماده على اساس قيامه باستخراجها و جعلها في حوزته بشكل مباشر.

هذا تمام ما اوردناه في بحث المعادن.

ص: ٣٧٩

مجموعه من الدراسه و البحوث الفقهيه التي تلقى الضوء على انواعها و ما يترتب عليها من الآثار و الاحكام في دائره الشريعه الاسلاميه المقدسه

وهى على نوعين:

اشاره

احدهما:المياه المكشوفه على سطح الارض كالبهار،والانهار، و العيون الطبيعيه الجاريه عليها.

و ثانيهما المياه:المكتوزه فى اعماق الارض التى لا- يمكن وصول الانسان اليها الا- من خلال عمليات الحفر و بذل الجهد المتزايد،و ذلك كمياه الآبار،و العيون العامره بشريا.

هل ان المياه:بكلا نوعيها من المشتركات العامه بين كل الناس!؟

المعروف و المشهور بين الاصحاب انها من المشتركات العامه، و ان الناس فيها شرع سواء،و قد استدل على ذلك بعده وجوه:

الأول:الاجماع المدعى فى المسأله،بل فى الجواهر ان الاجماع بقسميه قائم على ذلك.

وفيه:انه على تقدير تسليم ان الاجماع المنقول حجه،و لكن لا يمكن الحكم بحجيه الاجماع هنا،لاحتمال ان يكون مدركه احد الوجهين الآتين.

الثانى:قد ورد فى الروايه النبويه:(الناس شركاء فى ثلاثه:

النار و الماء و الكلاء).و قد ورد فى روايه محمد بن سنان عن أبى الحسن(عليه السلام)قال:سألته عن ماء الوادى فقال:(ان المسلمين شركاء فى الماء و النار و الكلاء) (١).

و لكن كلتا الروايتين ساقطه سندا فلا يمكن الاستدلال بشيء

ص:٣٨٣

منهما على حكم شرعى.

و اما الروايه الأولى:فهى لم تثبت لدينا.

و اما الروايه الثانيه فهى ضعيفه سندا بمحمد بن سنان.

هذا اضافته:الى انها لا تدل على ان الماء من المشتركات العامه بين كل الناس،و انما تدل على انه من المشتركات بين المسلمين خاصه.

الثالث:الاصل،فان مقتضاه عدم دخول المياه فى مبدأ ملكيه خاصه او عامه،لوضوح ان دخولها فى ذلك بحاجه الى دليل و لا دليل عليه،و معه كان لا محاله مقتضى الاصل هو ان الناس فيها شرع سواء فلا خصوصيه فيها لأحد بالاضافه الى الآخر.

و الجواب عنه:ان مقتضى الاصل و ان كان ذلك الا- انه غير بعيد ان يكون المتفاهم لدى العرف من قوله(عليه السلام)فى صحيحه الكابلى و صحيحه مسمع:المتقدمتين(و الارض كلها لنا)هو ان الارض و ما تضمنه من المياه المكنوزه فى اعماق الارض او المكشوفه على وجهها ملك للإمام(عليه السلام)،و لذا لو قيل ان ارض العراق-مثلا-كلها لزيد،فان المتفاهم منه عرفا ان الارض و ما فيها من الثروات الطبيعيه كالمياه و نحوها ملك له،لا ان الارض وحدها ملك دون ما فيها،و لا سيما على ما مر بنا من ان مرد ملكيه الامام(عليه السلام) للأرض الى ملكيه الدوله،و عليه فمناسبه الحكم و الموضوع تقتضى ملكيتها بما فيها من الثروات كما هو الحال فى ملكيه الارض للأمم

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة:و هى ان المياه مطلقا اى-سواء أ كانت مكشوفه أم كانت مكنوزه فى اعماق الارض- إذا كانت فى الارض التى هى داخله فى ملكيه الامام(عليه السلام)فهى تخضع الارض فى مبدأ الملكيه فما عن المشهور من انها من المشتركات العامه

بين كل الناس فلا يمكن اتمامه بدليل.

و اما اذا كانت المياه فى الارض المفتوحه عنوه التى هى ملك للمسلمين فالظاهر انها أيضا تتبع الارض فى مبدأ الملكيه، وليست من المشتركات العامه بين جميع الناس كما عن المشهور، و ذلك لما قدمناه فى بحث المعادن من ان سبب ملكيه المسلمين للأرض انما هو انتزاعها من سيطره الكفار و ان لم تكن لهم علاقه بها و لو على مستوى الحق، و حيث ان الكفار كانوا مسيطرين على تلك الثروات الطبيعيه على اساس سيطرتهم على الارض التى تضمها فانتراع الارض من سيطرتهم بعنوه انتزاع لجميع ما فيها من المصادر و الثروات منها المياه المكنوزه، و المكشوفه.

و اما إذا كانت المياه فى ارض مملوكه لفرد خاص قبل تاريخ تشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام) فهل هى تتبع الارض فى مبدأ الملكيه او يكون الناس فيها شرع سواء او تكون من الانفال؟ فيه وجوه:

الظاهر هو الوجه الثانى: و ذلك لما سوف نشير اليه من ان المياه لا تكون من توابع الارض و شئونها لدى العرف، و انما هى موجوده مستقله فى قبال وجود الارض، غايه الأمر ان الارض ظرف لها فتكون نسبتها اليها نسبه المظروف الى الظرف، لا نسبه الثمره إلى الشجره، و عليه فلا تستلزم ملكيه الارض ملكيه ما فيها من الثروات: منها المياه الكائنه فيها.

و أما الوجه الثالث فهو بحاجه إلى دليل، لوضوح ان دخولها فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام) بحاجه الى سبب، و لا سبب لذلك اصلا فى مفروض الكلام على اساس ان الدليل على كونها من الانفال خاص بما إذا كانت فى اراضى الدوله، لا مطلقا، فاذن يتعين الوجه الثانى

ص: ٣٨٥

على اساس انه مطابق لمقتضى الاصل.

المياه المكشوفه:

ان الفرد لا- يملك المياه المكشوفه طبيعيا بالحيازه و الاستيلاء عليها ما دامت فى مكانها الطبيعى، بل لا يحصل له على اساس ذلك حق الأولويه فيها، و قد تقدم ان الإسلام لم يعترف بالحيازه على اساس القوه و التحكم على الآخرين فى ميدان المنافسه. و من هنا قلنا. ان الحيازه على اساس ذلك لا تبرر وجود حق فيها فضلا عن الملك، و لا سيره عقلايئه على انها تمنح علاقه بها، و لا فرق فى ذلك بين القول بكون المياه المزبوره من المشتركات العامه بين كل الناس و القول بكونها من الانفال.

نعم تظهر الثمره بين القولين: فيما إذا أخذ شخص كميّه من تلك المياه و حازها باعتراف منها باناء، او سحب منها بآله، او حفر حفيره و اوصلها بها، او استجد نهرًا و اوصله بها، او نحو ذلك مما يوجب جعلها فى حوزته.

فعلى القول الاول: يملك الكميّه التى عرفها الاناء، او سحبتها الآله، او اجتذبتها الحفيره، او ما جرى فى النهر المستجد بسبب العمل المزبور الذى هو حيازه لدى العرف، فالحيازه اذا كانت على اساس العمل و بذل الجهد فى سبيل جعل المحاز فى حوزته و سيطرته فهى تمنح الملك على ضوء هذا القول. و اما اذا لم تكن على اساس ذلك كما اذا دخل الماء تحت سيطره الفرد بتسربه من النهر او البحر الى منطقتة بدون بذل جهد و عمل فى سبيل ذلك، فانه لا يوجب تملكه

ص: ٣٨٦

تلك الكمية من الماء بل ظلت على ابحاثها العامه.

و على القول الثانى:لا يملك تلك الكمية بالعمل المزبور،و انما يمنح ذلك العمل حقا فيها دون الملك.

و النكته فيه:ان المياه ملك للإمام(عليه السلام)و من الطبيعى ان خروجها عن ملكه و دخولها فى ملك من يقوم بحيازتها بحاجه الى دليل،و لا دليل عليه،فان الحيازه انما تبرر ملكيه المال المحاز للمحيز اذا كان من المباحات الأوليه،و اما اذا كان خاضعا لمبدأ ملكيه خاصه او عامه و كان التصرف فيه جائزا فحيازته لا تؤثر إلا فى إيجاد حق فيه دون الملك

و بكلمه اخرى:ان الحيازه التى تقوم على اساس انفاق الفرد العمل و بذل الجهد خارجا انما تمنح ملكيه المصادر الطبيعىه فيما اذا كانت تلك المصادر من المباحات من ناحيه،و نقل الفرد تلك المصادر من موضعها الطبيعى و جعلها فى حوزته من ناحيه اخرى.

و اما إذا كانت المصادر المزبوره داخله فى نطاق ملكيه الامام(عليه السلام) فلا دليل على انها تمنح ملكيتها،لا من الشرع،و لا من العقلاء، حيث لم تقم سيرتهم على منحها الملكيه فى مثل المقام الذى لم يكن المال المحاز من المباحات و إن كان التصرف فيه مباحا كما فى المقام بمقتضى اخبار التحليل،و من الطبيعى ان العامل انما يملك نتيجة عمله دون رقبه الارض.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة:و هى ان المياه المكشوفه على وجه الارض كماء البحار،و الانهار،الكبيره مثل دجله، و الفرات،و النيل،و العيون النابعه طبيعيا،فانها على المشهور من المشتركات العامه بين كل الناس،و يملك ما يحوز منها من الكمية

و اما على ما قويناه-من انها من الانفال اذا كانت فى اراضى الدوله- فقد عرفنا انه لا يملك ما يجوزه، لعدم الدليل على الملك، و انما له على اساس ذلك الاحقيه و الاولويه به فحسب.

المياه المكنوزه:

هل يملك الفرد تلك المياه باكتشافها من خلال عمليات الحفر او يحصل له على اساس هذا الاكتشاف حق فيها دون الملك؟ فيه قولان:

قد نسب الى غير واحد من الاصحاب القول الاول.

و استدل عليه بعده وجوه:

الاول: بالسيره القطعيه من العقلاء على اساس انهم يعاملون مع الماء بعد اكتشافه بسبب عمليات الحفر معامله الملك، و هذه السيره بما انها ممتده الى عصر التشريع من دون ورود ردع عنها فلا محاله تكون ممضاه من قبل الشرع.

و يردده:

انها لا- تدل على ان علاقته العامل بالماء الممنوحه له بسبب الاكتشاف و البلوغ من خلال عمليات الحفر تكون على مستوى الملك، ضروره انها لا تدل على اكثر من ان للعامل علاقته به، و اما كونها على مستوى الملك او على مستوى الحق فلا تدل على شىء منهما.

و دعوى- ان ترتيب آثار الملك عليه كاشف عن ان علاقته به انما هي على مستوى الملك- خاطئه جدا، و ذلك لأن الآثار المزبوره كالبيع و نحوه ليست من آثار الملك خاصه، لما تقدم بنا فى ضمن

ص: ٣٨٨

البحوث السالفه من ان البيع او ما شاكله لا- يتوقف على كون المبيع ملكا للبائع، و من هنا قلنا بصحة بيع المحيى الارض على القول بكون عمليه الاحياء تمنحه حقا فيها، دون الملك، و ما نحن فيه كذلك.

فالتتيجه: ان القدر المتيقن من هذه السيره هو ان العمليه المزبوره انما تمنح العامل حقا فيه، دون الملك.

و دعوى:- ان السيره ليست حجه بذاتها، و انما هى حجه باعتبار كشفها عن امضاء الشارع لها، و من الطبيعى انه لا طريق لاكتشاف الامضاء الا من ناحيه عدم ورود الردع من قبل الشارع و عليه فلا بد لدى الاستدلال بالسيره من الجزم بعدم الردع عنها ليتحقق الجزم بالامضاء، و فى المقام لا يمكن الجزم به، فان ما ورد تاره بلسان: ان الناس شركاء فى الماء، و اخرى بلسان النهى عن بيع منع فضل الماء و ثالثه بلسان النهى عن بيع القناه بعد الاستغناء عنها يؤدى على أقل تقدير الى احتمال ورود الردع عنها، و معه لا يمكن الجزم بالامضاء، و بدونه لا يمكن الحكم بحجيتها.

خاطئه جدا فى المقام، فان هذه الدعوى انما تتم فيما اذا كانت السيره فى مسأله لم تكن محلا للابتلاء بكثير ففى مثل ذلك تكفى الروايات المزبوره لإسقاط حجه السيره و ان لم تكن تامه سندا او دلالة، اذ معها لا يمكن الجزم بحجيتها.

و اما فى المقام: فلا تتم تلك الدعوى، و ذلك لأن تلك السيره بما انها كانت متداوله بين الناس امام الرسول الاعظم (صلى الله عليه و آله) و بعده امام الائمة الاطهار (عليه السلام) الى زماننا هذا فلا يمكن اسقاط حجيتها بالروايات المزبوره.

فان الروايه الأولى-مضافا الى عدم ثبوتها-ظاهرة فى تساوى الناس فيه-ما دام فى مكانه الطبيعى-من دون أن يسبق احد اليه بالكشف عنه و الوصول اليه.

و اما الروايتين الأخيرتين فهما محمولتان على الكراهه و الحزازه، على ان الروايه الأولى منهما غير ثابتة سندا،فلو كانت تلك السيره غير مقبوله عندهم(عليه السلام)لورد منهم(عليه السلام)ردع عنها طبعا لعدم محذور فيه،و اذا ورد لشاع بين الناس و اشتهر،لكثره ابتلاء الناس بذلك،فمن عدم الاشتهار نستكشف عدم الردع.

فالنتيجه:ان دعوى المزبوره و ان كانت لا بأس بها فى الجملة الا انها لا تتم فى المقام.

فالصحيح ما ذكرناه:من ان هذه السيره لا تدل على اكثر من الاحقيه و الاولويه.

الثانى:ان الماء المستتر فى ارضه نماء تلك الارض فيكون مملوكا بتبع ملكيه الارض كثمره الشجره،و لبن الدابه،و ما شاكل ذلك،فالانسان اذا اكتشف فى ارضه عينا بسبب قيامه بعمليات الحفر كانت العين ملكا له شرعا،لأنها نماء الارض،فما دامت الارض ملكا له فيكون نمائها أيضا كذلك.

و الجواب عنه:واضح،فان المياه المكنوزه فى اعماق الارض التى تكشف من خلال عمليات الحفر لا تعتبر لدى العرف و العقلاء نماء للأرض،و ليست حالها حال الثمره بالاضافه الى الشجره، و اللبن بالاضافه الى الدابه او نحو ذلك،فان علاقتها بها كانت علاقه طبيعيه على اساس انها قد نتجت من ماده موجوده فى كمون ذاتها،حيث ان تلك الماده بتطورها الطبيعى و سيرها الزمنى قد

بلغت بهذه الدرجه التي تسمى ثمره لها.

و هذا بخلاف علاقته تلك المياه بالارض، فانها ليست بطبيعيه، بل هي علاقته المظروف بالظرف، و الحال بالمحل، و من الطبيعي انه ليس لدينا قاعده شرعيه، و لا عقلائييه على ان تملك الظرف يستلزم تملك المظروف، و انما لدينا قاعده تدل على ان تملك الثمره انما هو بتبع تملك اصلها.

الثالث: قد ورد في مجموعه من النصوص جواز بيع الشرب، و بيع القناه.

منها: معتبره سعيد: الاعرج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

سألته عن الرجل يكون له الشرب مع قوم في قناه فيها شركاء فيستغنى بعضهم عن شربه لبيع شربه قال: (نعم إن شاء باعه بورق و إن شاء باعه بحنطه) (١).

و منها: صحيحه عبد الله الكاهلي قال: سألت رجل ابا عبد الله (عليه السلام) و انا عنده عن قناه بين قوم لكل رجل منهم شرب معلوم، فاستغنى رجل منهم عن شربه، أبيع بحنطه او شعير قال: (يبيعه بما شاء هذا مما ليس فيه شيء) (٢).

و منها روايه علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن قوم كانت بينهم قناه ماء لكل انسان منهم شرب معلوم، فباع احدهم شربه بدراهم او بطعام، هل يصلح ذلك قال:

(نعم لا بأس) (٣).

و هذه الروايات: و ان كانت لا يبعد دعوى ظهورها في ملك

ص: ٣٩١

-
- ١- (١) الوسائل: ج ١٢ الباب ٢٤ من ابواب عقد البيع و شروطه الحديث ١.
 - ٢- (٢) الوسائل: ج ١٢ الباب ٢٤ من ابواب عقد البيع و شروطه الحديث ٣.
 - ٣- (٣) الوسائل: ج ١٢ الباب ٢٤ من ابواب عقد البيع و شروطه الحديث ٥.

القناه، لا- على اساس ان البيع لا- يكون الا- فى ملك، لما عرفت فى ضمن البحوث السالفه من ان حقيقه البيع انما تتكفل منح المشتري نفس العلاقه التى كانت بين البائع و المبيع فى مقابل حصول البائع على نفس العلاقه التى كانت بين المشتري و الثمن سواء أ كانت تلك العلاقه على مستوى الملك أم كانت على مستوى الحق، بل على اساس ظهور اللام فى الاختصاص الملكى، الا- ان ذلك الاختصاص انما هو بالاضافه الى الفرصه التى خلقها العامل من خلال عمليات الحفر للاستفاده بالماء و الانتفاع به، لا بالاضافه الى الماء نفسه، او لا أقل من اجمال تلك الروايات من هذه الناحيه.

فالتتيجه: ان الروايات لا تدل على ان العامل يملك الماء بسبب اكتشافه و الوصول اليه فى اعماق الارض.

الرابع: ان كشف الماء فى باطن الارض من خلال عمليه الحفر احياء له، فان احياء كل شىء بحسبه.

و الجواب عنه: ان روايات الاحياء تختص بالارض، كما اشرنا الى ذلك فى ضمن الابحاث الماضيه فلا تدل الا على كون عمليه الاحياء سببا لعلاقه المحيى بالارض، لا بما تضم الارض من المصادر و الثروات الطبيعيه على اساس انها ليست بالارض، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: ان صدق الاحياء على الاكتشاف المزبور محل اشكال، بل منع، فان الاحياء لدى العرف هو العمل فى الشىء و ايجاد صفه فيه بحيث يكون ذلك الشىء فاقد لتلك الصفه قبل العمل المزبور، و انما نتجت منه، و اما كشف الشىء بما هو من دون عمل فيه و ايجاد صفه فلا يكون احياء له.

هذا اضافه الى ما ذكرناه من ان عمليه الاحياء لا تمنح المحيى

اكثر من حق فيما قام باحيائه ارضا كان او غيرها

و من ناحيه ثالثه:اننا قد ذكرنا ان مصدر علاقته الفرد بالثروات الطبيعيه و حقه فيها انما هو العمل و بذل الجهد فى سبيل الانتفاع بها سواء اصدق على ذلك العنوان عنوان الاحياء أم لم يصدق،حيث لا موضوعيه لهذا العنوان،و عليه فالاكتشاف المزبور من خلال عمليات الحفر مصدر لعلاقته العامل بالمياه و ان لم يصدق عليه عنوان الاحياء،و بما ان المياه المزبوره قد فرض كونها من الانفال فالعمل المذكور لا يبرر الا وجود حق فيها دون الملك.

الخامس:ان ملكيه الارض تتبع ملكيه ما فيها من الثروات على اساس انها من توابعها و شئونها:منها المياه المكنوزه فيها.

و الجواب عنه:ان تلك الثروات التى تضمها الارض:منها المياه بما انها موجودات مستقلات فلا علاقته لها بالارض الا علاقته المظروف بالظرف و الحال بالمحل،و من الطبيعى ان ملكيه الظرف لا تستدعى ملكيه المظروف.

السادس:ان اكتشاف الماء بسبب عمليات الحفر حيازه له، و الحيازه من احد اسباب الملك لدى العرف و العقلاء.

و الجواب عنه:ان هذه العمليه و ان كانت حيازه بالاضافه اليه الا ان الحيازه لم تكن من اسباب الملك على نحو الاطلاق،و انما تكون من اسبابه فيما اذا لم يكن المال المحاز خاضعا لمبدأ ملكيه خاصه او عامه من ناحيه و كونه تحت سيطره المحيز و فى حوزته بشكل مباشر من ناحيه اخرى،و الا فلا تمنح الملك،و قد اشرنا الى ذلك فى ضمن البحوث السالفه.و بما ان المياه اذا كانت فى الارض التى لا رب لها ملك للإمام(عليه السلام)فلا تفيد الملك،

و حيث ان هذه الحيازه كانت باذن الامام(عليه السلام)فهى تفيد الحق فيها،لأنها تلعب فيها نفس الدور الذى تلعبه عمليه الاحياء فى الارض.

هذا اضافته الى اننا لا نملك نضا صحيحا يدل على انها تمنح ملكيه الماء بمتهى عروقه و مادته،فان عمده الدليل على ان تلك العمليه تفيد اختصاص المحيز بالماء انما هى سيره العقلاء،وقد تقدم ان السيره لا تدل على اكثر من الاختصاص على مستوى الحق

السابع:ان روايه(من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له) تدل على الملك.

و الجواب عنه:ان الروايه ساقطه بحسب السند فلا يمكن الاستدلال بها على حكم شرعى اصلا.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة:و هى أن اكتشاف الماء من خلال عمليات الحفر و بذل الجهد لا يفيد اكثر من الاحقيه و الاولويه هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى:ان هذه الاحقيه تمتد الى منتهى ماده هذا الماء فى اعماق الارض و بواطنها،و لا يتقدّر امتداد هذا الحق من حيث المسافه الا- بما يضره.و عليه فيما ان عروقتها قد انفتحت من خلال عمليات الحفر التى اوصلها الحافر بها فبطبيعه الحال لا يجوز لآخر ان يقوم بفتح عروقتها بحفر حفيره من طرف آخر،و أيضا لها بها لأنها تضر الأولى.

و تدل على امتداد هذا الحق-مضافا الى ما سوف نشير اليه- مجموعه من النصوص الوارده فى تحديد مقدار المسافه المعتبره بين الآبار و العيون التى تقدمت فى ضمن الابحاث السالفه،فان المستفاد

من تلك المجموعه-بعد تحكيم بعضها ببعضها الآخر-هو ان الحد المكانى المعتبر بين الآبار و العيون انما هو بما لا تضر الثانيه بالاولى بلا فرق بين ان تكون المسافه بينهما قريبه او بعيده.

فالتتيجه:ان هذه النصوص تدل على ان الاحقيه لا تقتصر على المقدار المكشوف من الماء بل تمتد الى منتهى عروقه و مادته الكامنه فى اعماق الارض.

و بذلك تفترق:المياه المستوره فى باطن الارض عن المعادن المستوره فيه،فان احقيه الفرد فى المعادن على اساس اكتشافه إياها من خلال قيامه بعمليات الحفر لم تمتد الى منتهى عروقتها و ينابعها،و لذا يجوز لغيره ان يقوم باستخراجها من طرف آخر.و من هنا قلنا:ان مرد ذلك بالتالى الى ان حق العامل انما هو قائم بنفس الحفيره التى اوصلها بالمعادن،دون بنفسها ما دامت فى موضعها الطبيعى.

و نكته الفرق بينهما:-مضافا الى الروايات-هى ان الماء بعد اكتشاف الفرد إياه من خلال قيامه بعملية الحفر ينتقل من موضعه الطبيعى الى الحفيره فانها تجذب الماء،و عليه فتصبح نفس الماء متعلقه لعلاقته فلا يجوز لآخر ان يتصرف فيه بقطع النظر عن التصرف فى الحفيره.هذا من ناحيه

و من ناحيه اخرى بما ان هذا الماء يستمد قوته آنا فأنا من مادته المكونزه فى باطن الارض فلا محاله يمتد حقه الى تلك الماده، و بذلك يمتاز الماء عن المعدن حيث ان المعدن غير واجد لتلك الخصوصيه،لوضوح ان ما يحوزه الفرد منها من الكميه لا ترتبط بما ظل فى اعماق الارض من الكميات اصلا.

و على اساس ذلك:فلا يجوز لآخر ان يقوم بفتح عروق ذلك

الماء و مادته من مكان آخر بسبب عمليه الحفر، فان ذلك لا محاله يؤدي اما الى قطع جريانه من الحفيره الاولى، او الى نقصه، و هو ضرر على الحافر الاول فلا يمكن الجمع بين انتفاع الحافر الاول به و انتفاع الحافر الثاني بدون ان يكون ضررا على الاول، إلا اذا افترض ان الماء اكثر من قدر حاجته، و هو خلاف الفرض.

و هذا بخلاف المواد المعدنيه: فانها لم تصبح متعلقه لحق الحافر بسبب اكتشافه إياها من خلال عمليه الحفر. و من هنا قلنا انه يجوز لغيره ان يقوم بحفر حفيره من طرف آخر. و اوصلها بها، فانه لا يكون ضررا على الاول باعتبار ان انتفاعه بها من حفيرته لا يمنع من انتفاعه بها و لا- يزاحمه فيه، فاذا لا مانع من انتفاع كل منهما بها من حفيرته بدون أية مزاحمه فى البين على اساس ان كل كميته من المواد المعدنيه لا ترتبط بكميته اخرى منها، و ليست من هذه الناحيه كالمياه. و عليه فاذا استخرج العامل كميته منها فقد اصبحت تلك الكميته متعلقه لعلاقته دون الكميات الاخرى التى ظلت فى موضعها الطبيعى.

ثم ان المياه: المكنوزه فى اعماق الارض ان كانت من الانفال فحق الفرد فيها بسبب اكتشافها بعمليه الحفر و ان كان يمتد الى منتهى عروقها و ينابعها الا ان هذا الحق له انما هو بمعنى عدم جواز قيام غيره بما يضره كما اذا قام بفتح عروقها من مكان آخر، و اما قيامه بما لا يضره من التصرف فلا مانع منه، حيث ان ثبوت الحق له فيها باكثر من ذلك بحاجه الى دليل و لا دليل عليه.

نعم الماء الذى اجتذبتة الحفيره فحقه فيه اقوى من حقه فيما ظل فى عروقه و ينابعه على اساس انه اصبح فى حوزته بشكل مباشر

فيكون متعلقا لحقه كذلك،دون ما هو باق في عروقه.و من هنا لا يجوز التصرف فيه مطلقا حتى فيما لا يكون فيه ضرر عليه الا باذنه.

بل يمكن ان يقال:ان تعلق حقه بما ظل في عروقه انما هو من تبعات تعلقه بما اجتذبتة الحفيره من الماء-التي تسمى بالقناه او البئر- فان فتح عروقه من مكان اخر موجب لانقطاع ماده ما اجتذبتة الحفيره فلا- محاله يكون ضررا على تلك الحفيره،فان الانتفاع بمائها انما يمكن في فرض اتصاله بالماده التي تمده أنا فآنا،و اما اذا انقطع اتصاله بها فلا يمكن الانتفاع به لانقطاع جريانه.

و اما على القول-بكونها من المشتركات العامه بين كل الناس فلا تظهر الثمره-بينه و بين القول بكونها من الانفال-في المياه التي ما دام ظلت في عروقتها و مادتها،فان حق المكتشف فيها على كلا القولين انما هو على الشكل الذي عرفت.

نعم تظهر الثمره بينهما في الماء الذي اجتذبتة الحفيره،فانه على القول الاول متعلق لحقه فحسب مع بقاء رقبته في ملك الامام(عليه السلام).

و على القول الثاني فلا مانع من الالتزام بدخوله في نطاق ملكيته، لتوفر المقتضى له-و هو دخوله في حوزته بشكل مباشر-و عدم المانع منه.

و من هنا ذكرنا.انه على اساس ما قويناه من التفصيل-بين المياه الموجوده في اراضى الدوله،و المياه الموجوده في اراضى الامه و المياه الموجوده في ارض لفرد خاص،فانها على الأول ملك للدوله و على الثاني ملك للامه،و على الثالث فهي من المشتركات العامه بين كل الناس-تظهر الثمره فيما اجتذبتة الحفيره من الماء،فانه على

الفرضين الاولين متعلق لحق الحافر، و على الفرض الثالث متعلق لمملكه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: ان ما ذكرناه من التفصيل انما هو فيما اذا كان الفرد مالكا للأرض قبل التاريخ الزمنى لتشريع ملكيه الانفال للإمام (عليه السلام). فان المياه الموجوده فيها يكون الناس فيها شرع سواء، و اما اذا كانت ملكيته لها بعد التاريخ المزبور بسبب عمليه الاحياء بناء على انها تمنح الملك فلا تكون المياه الموجوده فيها من المشتركات العامه، بل هى ظلت فى ملك الامام (عليه السلام) رغم ان الارض قد خرجت عن ملكه و دخلت فى ملك المحيى، و قد عرفت ان ملكيه الارض لا تستلزم ملكيه ما فيها من المصادر و الثروات الطبيعيه.

نتيجه هذا البحث عده خطوط

الاول: ان المياه الطبيعيه التى هى موجوده فى اراضى الدوله

سواء أ كانت مكشوفه على وجه الارض أم كانت مكنوزه فى اعماقها

داخله فى نطاق ملكيه الامام (عليه السلام)،

و لا دليل على ما هو المشهور بين الاصحاب من انها من المشتركات العامه بين كل الناس.

الثانى: ان الفرد لا يملك المياه المكشوفه طبيعيا بالحيازه

و الاستيلاء عليها- ما دامت فى مكانها الطبيعى

-بل لا- يحصل على حق الاولويه فيها و الحال هذه، فانه انما يحصل على حق فى كميته من المياه التى اخذها منها و حازها بالاعتراف باناء، او بالسحب بآله، او نحو ذلك بناء على كونها من الانفال، كما اذا كانت فى

اراضى الدوله او الامه و اما بناء على كونها من المشتركات العامه بين كل الناس فهو يملك تلك الكميه.

الثالث: ان الفرد لا يملك المياه المستوره فى باطن الارض

باكتشافها من خلال عمليات الحفر.

نعم ان ذلك يمنحه حق الاولويه فيها بالاضافه الى غيره، و لا- فرق فى ذلك بين القول بكونها من الانفال و القول بكونها من المشتركات العامه بين كل الناس نعم يظهر الفرق بينهما فيما اجتذبتة الحفيره من المياه كما عرفت.

الرابع: ان الحق الناجم فى المياه عن اكتشافها من خلال

عمليات الحفر يمتد الى مادتها و منتهى عروقها،

و بذلك يفترق عن المعادن على تفصيل قد سبق بشكل موسع.

الخامس: ان المياه الموجوده فى الارض المفتوحه عنوه التى هى

ملك للمسلمين تتبع الارض فى مبدأ الملكيه

بلا- فرق بين كون تلك المياه مكشوفه على وجه الارض، كماء البحار، و الانهار، و العيون الطبيعيه، او كانت مكنوزه فى اعماق الارض.

السادس: ان المياه الموجوده فى الارض التى لها رب خاص

لا تتبع الارض فى مبدأ الملكيه،

بل هى من المشتركات العامه بين كل الناس.

هل يجوز بيع الماء اذا استغنى عنه؟

اشاره

فى المسأله قولان:

احدهما: انه لا- يجوز بيعه فى هذه الحاله بل يجب على من يستغنى عن الماء بذله للآخرين مجانا فلا تجوز له مطالبه العوض منهم،

ص: ٣٩٩

و عن الشيخ(قده)فى المبسوط اختيار هذا القول،حيث انه قال:

كل موضع قلنا:فيه بملك البئر،فانه احق بمائها بقدر حاجته لشربه،و شرب ماشيته،و سقى زرعه،فاذا فضل بعد ذلك شىء وجب بذله بلا عوض لمن احتاج اليه.و قد علل ذلك بان المادة لا تزال من المشتريات العامه بين كل الناس،و أنما حصل للمكتشف حق الاولويه بها بقدر حاجته،فاذا اشبع حاجته منها فقد انقطع حقه عنها نهائيا،و حينئذ يجوز للآخرين الانتفاع بها،و ليس له حق المنع عنه،و لا مطالبه العوض.

و تدل على ذلك:موثقه أبى بصير عن أبى عبد الله(عليه السلام)قال:

نهى رسول الله(صلى الله عليه و آله)عن النطاف و الاربعاء-أن يسنى مسناه فيحمل الماء فيسقى به الارض ثم يستغنى عنه-قال: (فلا تبعه، و لكن اعره جارك،و النطاف ان يكون له الشرب فيستغنى عنه يقول لا تبعه اعره اخاك او جارك) (١).

و موثقه عبد الرحمن البصرى عن أبى عبد الله(عليه السلام)فى حديث قال:و النطاف شرب الماء ليس لك اذا استغنت عنه ان تبيعه جارك و تدعه له،و الاربعاء:المسناه تكون بين القوم فيستغنى عنها صاحبها قال:(يدعها لجاره،و لا يبيعه اياه) (٢).

فانهما تدلان:على عدم جواز بيع ما يستغنى عنه من الماء، و وجوب اعارته.

و فى مقابلهما:مجموعه من الروايات التى قد صرح فيها بجواز البيع فى هذا الفرض،و قد اشرنا الى تلك الروايات سابقا و لا بأس

ص:٤٠٠

١- (١) الوسائل ج ١٢ الباب ٢٤ من ابواب عقد البيع و شروطه الحديث ٢.

٢- (٢) الوسائل ج ١٢ الباب ٢٤ من ابواب عقد البيع و شروطه الحديث ٤.

بالإشارة إليها هنا أيضا.

منها:صحيحه سعيد الاعرج عن أبي عبد الله(عليه السلام)قال:

سألته عن الرجل يكون له الشرب مع قوم فى قناه فيها شركاء فيستغنى بعضهم عن شربه أ يبيع شربه؟قال:نعم إن شاء باعه بورق و إن شاء باعه بحنطه.

و منها:صحيحه عبد الله الكاهلى قال:سأل أبا عبد الله(عليه السلام) و انا عنده عن قناه بين قوم لكل رجل منهم شرب معلوم فاستغنى رجل منهم عن شربه أ يبيع بحنطه او شعير،قال:(يبيعه بما شاء،هذا مما ليس فيه شىء).

و منها:روايه على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر(عليه السلام) قال:سألته عن قوم كانت بينهم قناه ماء لكل انسان منهم شرب معلوم فباع احدهم شربه بدراهم او بطعام هل يصلح ذلك،قال:

(نعم لا بأس).

طريقان للجمع بينهما:

الاول:ما فى الجواهر من حمل المجموعه الأولى على الكراهه على اساس ان المجموعه الثانيه نص فى الجواز.

و اورد عليه بانه لا يمكن التوفيق بينهما بذلك الطريق فان قوله(عليه السلام)فى المجموعه الأولى(و هذا ليس مما فيه شىء)ظاهر جدا فى خلوه عن كل حرازه و شبهه حتى الكراهه،فاذن لا يمكن حملها عليها.

و فيه:انه غير ظاهر فى ذلك،بل الظاهر منه عرفا هو انه

ص:٤٠١

ليس فى هذا البيع شىء يمنع عن جوازه، و من الطبيعى انه قابل للحمل على الكراهه اذا كانت هناك قرينه، و عليه فالايراد المزبور غير وارد على هذا الجمع. نعم لا موضوع لهذا الجمع على اساس ما سنذكره من انه لا تعارض بين المجموعتين نهائيا.

الثانى: ان المجموعه الأولى تدل على امرين:

احدهما: وجوب الاعاره و بذل الماء مجانا.

و الآخر: عدم جواز بيعه. و المجموعه الثانیه-التي تدل على جواز البيع-لا تنافى الامر الأول-و هو وجوب الاعاره-على اساس انها لا تدل على عدم وجوب اعاره الماء لآخر، و انما تدل على جواز بيعه، و جواز بيعه لا يستلزم عدم وجوب الاعاره.

و دعوى:- ان فرض جواز البيع ملازم لعدم وجوب الاعاره، لكى يتحقق الداعى العقلائى للشراء-خاطئه جدا، و ذلك لامن الشخص قد لا يكتفى بمجرد الانتفاع المبدول له مجانا بالاعاره بل يريد ان يكون له حق الاولويه كما كان لصاحبه، و هذا الحق لا ينتقل الا بالبيع و الشراء، لا بالاعاره، فاذن الداعى للشراء موجود.

فالتتيجه: ان المجموعه الداله على جواز البيع لا تنافى وجوب الاعاره اصلا.

نعم تقع المعارضه بين هذه المجموعه الداله على جواز البيع و بين المجموعه المانع بلحاظ مدلولها الثانى-و هو النهايه عن بيع الماء الزائد-.

و حل هذه المعارضه: ان المجموعه المانع عن البيع يحتمل فى منعها عن البيع وجهان:

احدهما: انه نهى حقيقى عن البيع بقول مطلق.

ص: ٤٠٢

و الآخر: انه نهى عن البيع فى قبال الاعاره بمعنى ان من يريد ان يستعير منك الماء لا تضطره الى الشراء، و لا تبعه عليه، بل اعره اياه مجاناً، فان كان النهى بالمعنى الاول وقعت المعارضه بينهما و ان كان بالمعنى الثانى فلا معارضه.

و عليه فينبغى ان يقال: ان ظهور المجموعه الداله على الجواز بما انه اقوى من ظهور النهى عن البيع فى المجموعه الأخرى فى المعنى الاول- لو كان له ظهور فى ذلك و لم يقل بتردده بين المعنيين او ظهوره فى الثانى- فيقدم عليه فتكون النتيجة من مجموع الطائفتين وجوب اعاره الزائد على الحاجه من القناه مجاناً للاخر، و جواز بيعه المنتج لانتقال حق الاختصاص و الاولويه الى المشتري، و لا تنافى بين الامرين.

و لناخذ بالنقد: على هذا الطريق، فان المجموعه الأولى من الروايات ظاهره فى الملازمه بين عدم جواز البيع و وجوب الاعاره بمعنى- ان المتفاهم منها عرفا هو ان وجوب اعاره الماء بعد الاستغناء عنه انما هو من ناحيه عدم جواز بيعه فلو كان بيعه جائزاً فى هذه الحاله لم تجب اعارته جزماً على اساس ان العرف يفهم الملازمه بين الامرين، و عليه فالتنافى بين هذه المجموعه بالاضافه الى دلالتها على وجوب الاعاره و بين المجموعه الثانيه من الروايات الداله على جواز البيع موجود لدى العرف.

الا- ان يقال: انه لا- تنافى بينهما على اساس ان متعلق الاعاره نفس الماء، و متعلق البيع هو الحق المتعلق بالماء، فالواجب على المستغنى اعاره نفس الماء لمن يكون بحاجه اليه، و هذا لا ينافى جواز بيع حقه المتعلق به، فاذن لا تنافى بين وجوب الاعاره و جواز البيع.

و الجواب عن ذلك: ان متعلق الاعاره تاره يكون نفس الماء الجارى من القناه. و اخرى يكون نفس القناه التى حفرها العامل للوصول الى ذلك الماء، و بما ان ظاهر روايات الاعاره هو الاول فلا محاله يكون المراد من اعارته هو رفع اليد عنه، و وضعه تحت يد الآخر على اساس ان الاعاره بمعنى الانتفاع بالشئ مع بقاء عينه لا تعقل بالاضافه الى نفس الماء.

و بكلمه اخرى: ان الماء لا- يخلو من ان يكون من الانفصال، او يكون من المشتركات العامه بين كل الناس، و على كلا التقديرين فحق العامل فى الماء انما هو ما دام بحاجه اليه. و اما اذا اشبع حاجته و استغنى عنه فقد سقط حقه عنه نهائيا، و يجوز للآخر حينئذ الانتفاع به. و ليس له حق الاحتفاظ به. و منع الاخر عن الانتفاع.

نعم له المنع عن الانتفاع بالماء من قناته التى حفرها و اوصلها به، او من نهريه الذى حفره و اوصله به باعتبار ان حقه القائم بالقناه او النهريه باق، و لا موجب لسقوطه اصلا ما دام ظلت فرصه الانتفاع بها.

و على ذلك فلا- يبقى حقه فى الماء بعد استغنائه عنه، ليقال: كما قيل: انه لا تنافى بين وجوب اعارته و جواز بيعه على اساس ان مرد اعارته هو ان حقه باق فيه رغم ان المنتفع به غيره. و مرد بيعه هو انتقال حقه المتعلق به اليه بسبب البيع فيكون المشتري ذا حق فعلا.

فاذن الصحيح فى المقام ان يقال: ان المجموعه من الروايات الداله على عدم جواز بيع الماء بعد الاستغناء عنه و وجوب اعارته ظاهره لدى العرف فى الارشاد الى عدم جواز اخذ العوض بازائه على اساس ان علاقه العامل به قد انقطعت عنه نهائيا بسبب استغنائه

عنه فلا حق له فيه، كى يجوز اخذ العوض بازاء رفع اليد عنه، و احتمال ان يكون الأمر بالاعاره امرا تكليفيا بعيد جدا و خارج عن المتفاهم العرفى، بل لا معنى لإعارته بعد سقوط حقه عنه، و كون نسبه اليه كنسبه غيره، و عليه فلا محاله يكون الأمر المزبور امرا ارشاديا يعنى ارشاد الى لزوم رفع اليد عنه، و وضعه تحت يد الآخر، و عدم جواز اخذ العوض بازائه.

و اما المجموعه الأخرى منها: الداله على جواز بيع الماء بعد الاستغناء عنه فلا بد من حملها على بيع القناه كلا او بعضا، فان علاقه الفرد بها سواء أ كانت على مستوى الملك أم كانت على مستوى الحق فهى قابله للانتقال الى الآخرين، و لا يبعد دعوى ظهور تلك المجموعه فى ذلك على اساس انها وارد فى القناه التى فيها شركاء و لكل منهم شرب معلوم من تلك القناه يعنى -الحصه المعلومه- و من الطبيعى انه يجوز ان يبيع كل منهم حصته منها، و مرد هذا البيع بالتالى الى بيع الفرصه التى خلقها العامل للانتفاع بمائها، لا- نفس الماء، لما عرفت من ان علاقه العامل به قد انقطعت عنه باستغنائه، و ان كان لا يجوز للاخر ان يتصرف فيه فى نفس تلك القناه على اساس ان التصرف فيه يستلزم التصرف فيها و هو غير جائز. و اما التصرف فيه فى خارج القناه فلا مانع منه اصلا.

و عليه فلا تنافى بين المجموعتين من الروايات اصلا على اساس ان المجموعه الأولى ناظره الى عدم جواز بيع نفس الماء، و لزوم وضعه تحت يد الآخر كما هو موردها. و من هنا لو كان الماء المستغنى عنه من العيون الطبيعىه او الانهار الكبار لم بجز بيعه الا ما خلقه الفرد فى سبيل ايصاله الى منطقته من الفرصه و الشروط

لانتفاع بمائها كحفر نهر او نحو ذلك،فانه يجوز بيعه.و المجموعه الثانيه ناظره الى جواز بيع حصته من القناه يعنى-ما خلقه من الفرصه و الشروط للانتفاع بمائها-باعتبار انها نتيجه عمله،و قد تقدم ان كل عامل فى المصادر الطبيعيه يملك نتيجه عمله.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة:و هى ان ما تقدم من الطريقتين للجمع بينهما انما هو يقوم على اساس افتراض التنافى و التعارض بينهما.و اما على ما ذكرناه من انه لا تنافى و لا تعارض بينهما على اساس عدم ورودهما فى مورد واحد نفيًا و اثباتًا فلا موضوع للطريقتين المزبورين.

نتيجه هذا البحث عدّه خطوط

الاول:قد ظهر مما تقدم ان المراد من وجوب اعاره الماء الزائد

و المستغنى عنه هو الارشاد الى انهاء امد حق العامل فيه بذلك،و عليه فلا بد له من رفع اليد عنه،و وضعه تحت يد الآخر مجانًا فيما اذا كان بحاجه اليه كما هو الفرض.

الثانى:ان ما تقدم-من الطريقتين للجمع بين المجموعتين من

الروايات

التين قد دلت احدهما على جواز بيع الماء الزائد و الاخرى على عدم جوازه و وجوب اعارته مجانًا-فقد عرفنا ما فيه من الاشكال بشكل موسع.

الثالث:قد مرّ بنا انه لا تعارض و لا تنافى بين هاتين

المجموعتين،

فان المجموعه الداله على عدم جواز بيع الماء الزائد و وجوب اعارته انما يكون موردها نفس الماء،و لذا قلنا:انها فى مقام

ص:٤٠٦

الارشاد الى انتهاء امد حق العامل فيه باشباع حاجته منه. و اما المجموعه الداله على جواز بيعه فقد عرفت ان موردها القناه التي تتيح الفرصه للانتفاع بمائها، ولا مانع من بيع هذه الفرصه و نقلها الى الآخر.

ص: ٤٠٧

المسائل

اشاره

فيها مجموعه من البحوث التي لها صلة بالابحاث السالفه

ص: ٤٠٩

المسأله الاولى: اذا قام جماعه بحفر قناه او بئر الى ان اكتشفوا

الماء و وصلوا به فقد اصبحوا شركاء فى تلك القناه

او البئر بنسبه العمل على اساس ان كلا منهم يملك نتيجه عمله.

و عليه فان كانوا متساوين فى العمل كانت الشركه بينهم بالسويه و ان كانوا متفاوتين فيه كانت الشركه بالتفاوت، و لا فرق فى ذلك بين ان يكونوا متساوين فى النفقه او متفاوتين فيها فلو استأجر احدهم شخصا لذلك باجره اكثر من اجره المثل للآخرين لم يوجب ذلك كون حصته اكثر من حصتهم اذا كان متساويا معهم فى العمل، فالعبره انما هى بالعمل لا بالنفقه.

فما عن الشيخ(قده) فى محكى المبسوط: من ان ملكيه النهر على قدر النفقه لا يتم باطلاقه الا ان يكون منزلا على الغالب، و هو ان التفاوت فى النفقه يوجب التفاوت فى العمل، و التساوى فيها يوجب التساوى فيه

فالنتيجه: ان الفرصه و الشروط التى تتيح لهم الانتفاع بالماء من خلال عمليات الحفر بما انها نتيجه عمل الجميع فلا محاله تكون مملوكه للجميع بنسبه العمل على اساس ان كل عامل يملك نتيجه عمله، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون قيامهم بهذه العمليه بشكل مباشر او غير مباشر بعد ما ذكرناه من صحه الاجاره فى امثال المقام هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: انه لا فرق بين ان يكونوا مشتركين فى الحفر الى ان وصلوا بالماء او يكونوا منفردين فيه- بان يقوم كل منهم بحفر مقدار من القناه او البئر الى اكتشاف الماء- و ذلك لان كلا من هؤلاء و ان كان يملك نتيجه عمله الا ان بنائهم لما كان على

الاشتراك في النتيجة-و هي الفرصه التي تتيح لهم الانتفاع بالماء- على نسبه خاصه فبطبيعته الحال كانت نيتهم على المبادله و المعاوضه بان يجعل كل واحد منهم مقدار حفره عوضا عن مقدار حفر الاخرين و ينشأ تلك المعامله و المعاوضه بعملهم خارجا.

المسأله الثانيه: ان الماء المكشوف على وجه الارض طبيعيا كماء

النهر، او العيون الطبيعيه اذا لم يكف لإشباع حاجه الجميع،

و وقع التشاح فيه بينهم

قدم من كان اقرب الى فوهته فالاقرب فيأخذ منه لزراعته و اشجاره و نخيله و مواشيه بقدر ما تحتاج اليه، و يرسل الباقي الى من دونه، و هكذا، و قد استقرت على ذلك السيره القطعيه من العقلاء في جميع الاعصار، و من الطبيعى ان انتشارها في تمام الاعصار من دون ورود ردع عنها كاشف عن امضائها جزما.

هذا اضافته الى ورود مجموعه من النصوص في المقام الداله على ذلك.

منها: معتبره غياث ابن ابراهيم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

سمعتة يقول: (قضى رسول الله (صلى الله عليه و آله) في سيل وادى مهزور (للزرع الى الشراك، و للنخل الى الكعب، ثم يرسل الماء الى اسفل من ذلك) (1).

و منها: معتبرته الاخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قضى رسول الله (صلى الله عليه و آله) في سيل وادى مهزور (ان يجبس الاعلى على الاسفل للنخل الى الكعبين، و الزرع الى الشراكين) (2).

و منها: روايه عقبه بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قضى رسول الله (صلى الله عليه و آله) في شرب النخل بالسييل (ان الاعلى يشرب قبل الاسفل يترك من الماء الى الكعبين، ثم يسرح الماء الى الاسفل الذي

ص: ٤١٢

١- (١) الوسائل ج ١٧ الباب ٨ من ابواب احياء الموات ١.

٢- (٢) الوسائل ج ١٧ الباب ٨ من ابواب احياء الموات ٣.

عليه، وكذلك حتى ينقضى الحوائط و يفنى الماء) (١).

فهذه المجموعه من النصوص تدل بوضوح ان من كان فى اعلى النهر احق بالماء ممن كان فى اسفله، وهذا مما لا اشكال فيه فى الجملة، و انما الاشكال و الكلام فيما اذا كان من فى الاسفل اسبق زمنا فى الانتفاع بالماء بالاضافه الى من فى اعلاه فهل يجوز عندئذ لمن فى اعلى النهر ان يأخذ الماء لزرعه و ماشيته و نخيله و غير ذلك مما يحتاج اليه و يمنع من ارساله الى من يعيش فى اسفله فيما اذا افترض عدم كفايه الماء لإشباع حاجه كلتا الطائفتين معا؟ فيه قولان:

المعروف و المشهور بين الاصحاب كما فى الجواهر هو القول الثانى.

الظاهر انه الصحيح، و الوجه فيه ان من يعيش فى اسفل النهر بما انه كان اسبق زمنا فى الانتفاع بهذا النهر من خلال قيامه باحياء الارض فى اطرافه و زرعها، او غرسها، او ما شاكل ذلك فقد اصبح احق به لدى العرف و العقلاء فلا يجوز لغيره ان يزاحمه فيه و ان كان فى اعلى النهر.

هذا اضافته: الى صحيحه محمد بن الحسن (الحسين) المتقدمه قال:

كتبت الى أبى محمد (عليه السلام) رجل كانت له قناه فى قريه فاراد رجل ان يحفر قناه اخرى الى قريه له، كم يكون بينهما من البعد حتى لا- تضر احدهما بالآخرى فى الارض اذا كانت صلبه، او رخوه فوق (عليه السلام) (على حسب لا- تضر احدهما بالآخرى ان شاء الله).

فانها تنص على ان العبره فى الجواز و عدمه انما هى بلزوم الضرر و عدمه، و لا- يمكن تحديد ذلك كليا و فى جميع الموارد بالبعد المكانى و مورد السؤال فى الصحيحه، و ان كان هو القناه الا ان الارتكاز

ص: ٤١٣

القطعي لدى العرف قائم على عدم خصوصيه لها. ولذا يعم الحكم البئر أيضا. و عليه فلا يبعد دعوى عموم الصحيحه-بضميمه هذا الارتكاز-لما نحن فيه، وكذا يشمل التعليل في روايه الرحي التي نشير اليها في المسأله الثالثه.

و اما الروايات المتقدمه:الداله على كون الاعلى احق بالماء من الاسفل فلا يبعد دعوى انصرافها عن هذه الصوره اولاً. و على تقدير اطلاقها فلا مانع من تقييده بما ذكرناه ثانيا

المسأله الثالثه: لا يجوز بناء رحي على نهر مملوك بدون اذن

صاحبه،

و هذا لا كلام فيه، و انما الكلام فيما اذا استجد بنائها باذنه فهل له بعد ذلك تعطيل هذه الرحي اولاً؟فيه وجهان:

الظاهر هو الوجه الاول: و ذلك لصحيحه محمد بن الحسين قال كتبت الى أبي محمد(عليه السلام) رجل كانت له رحي على نهر قريه، و القريه لرجل فاراد صاحب القريه ان يسوق الى قريته الماء في غير هذا النهر، و يعطل هذه الرحي، أ له ذلك أم لا؟فوقع(عليه السلام) (يتقى الله و يعمل في ذلك بالمعروف و لا يضر اخاه المؤمن (1)).

فانها واضحه الدلاله:على عدم جواز تعطيلها على اساس انه يضر بصاحبها، بل قوله(عليه السلام)في الصحيحه(و لا يضر اخاه المؤمن) كبرى كليه لا تنحصر مواردنا بما نحن فيه.

و من هنا لو اذن:بغرس الاشجار في حافتى نهره او غيرها فليس له الرجوع عن اذنه بتحويل الماء في غير هذا النهر الموجب لهدم تلك الاشجار او غيرها.

فالنتيجه:ان الصحيحه تدل على حكم سيال بقريته التعليل

ص: ٤١٤

فيها فلا يختص بموردها.

المسألة الرابعة: الاقطاع و هو فى المصطلح الفقهي عبارته عن

اقطاع النبى الاكرم (صلى الله عليه وآله) او الامام (عليه السلام) قطعه ارض او معدن

لفرد او افراد،

و عن الشيخ (قده) فى المبسوط تحديده بمنح الامام (عليه السلام) حق العمل فيها لشخص او اشخاص على اساس ان الإسلام لا يجوز العمل فى المصادر و الثروات الطبيعیه الخام بدون اذن الامام (عليه السلام) او الدوله اذنا خاصا او عاما، فاذا سمح لفرد او افراد فى استثمار تلك الثروات فهو فى المصطلح الفقهي اقطاع.

فالتتيجه ان الاقطاع بدوره اسلوب من اساليب الاستثمار و الانتاج فى الموارد الخام، و يترتب على ذلك انه لا يجوز للإمام (عليه السلام) اقطاع الفرد ما يزيد على قدر طاقته و يعجز عن استثماره.

و على هذا الاساس فالاسلام لم يعتبر الاقطاع سببا لتملك الفرد الثروه الطبيعیه التي اقطعها النبى الاكرم (صلى الله عليه وآله) او الامام (عليه السلام) اياه، و انما جعل للفرد المقطع حق الاولويه فى استثمار تلك الثروه يعنى -لا يجوز لغيره انتزاعها منه و العمل فيها بدلا عنه- كما عن العلامة (قده) فى القواعد حيث قال: بان الاقطاع يفيد الاختصاص، و عن الشيخ فى المبسوط بان السلطان اذا اقطع رجلا من الرعيه قطعه من الموات صار احق بها من غيره بلا خلاف، و قد صرح بذلك المحقق فى الشرائع أيضا هذا.

اقول: ان تفسير الاقطاع بهذا المعنى و ان كان بمكان من الامكان على اساس ان للنبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) ذلك، و كذا للإمام (عليه السلام) الا -ان اثباته بدليل معتبر مشكل جدا. حيث لم يرد فى دليل معتبر ان النبى الاكرم (صلى الله عليه وآله) او الامام (عليه السلام) اقطع لفرد او جماعه هذه

ص: ٤١٥

الارض او ذلك المعدن.

نعم نقل عن ان النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله) اقطع-عبد الله بن مسعود- الدور، و هي اسم موضع بالمدينه. و اقطع-وابل بن حجر-ارضا بحضر موت. و اقطع-الزبير-حضر فرسه.

و لكن كل ذلك: لم يثبت بنص معتبر كما مر. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: انه لا مانع من تفسير الاقطاع بمعنى منح النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله) او الامام (عليه السلام) ملكيه هذه الارض او هذا المعدن لفرد او جماعه اذا رأى فيه مصلحه، لما تقدم فى ضمن البحوث السالفه من ان امر الاراضى بيده (عليه السلام) حتى الاراضى الخراجيه، و له ان يتصرف فيها بما يرى و لو كان ذلك التصرف منح ملكيتها لفرد، و عليه فلا- وجه لتخصيص الاقطاع بالتفسير الاول

و على الجملة: فلو ثبت الاقطاع فى الشرع المقدس بدليل معتبر فلا- وجه لتخصيصه بالتفسير الاول، اذ هو كما ينسجم مع هذا التفسير ينسجم مع التفسير الثانى أيضا.

نعم يمتاز التفسير الاول عن التفسير الثانى فى نقطه اخرى، و هي ان الاقطاع بالتفسير الثانى خاص بالنبي الاكرم (صلى الله عليه و آله) و الامام (عليه السلام) و ليس لأحد غيرهما ذلك و اما الاقطاع بالتفسير الاول فهو غير خاص بهما.

المسأله الخامسه: ان الإسلام لم يعترف بالحمى على اساس انه

مصدر حق فى الثروات الطبيعيه، حيث انه عند العرب فى زمن الجاهليه عباره عن الاستيلاء و السيطرة على مساحات كبيره من الارض بما فيها من الثروات بالقوه و التحكم على الاخرين بحيث يعتبر المسيطر نفسه مالكه لتلك المساحات الكبيره بما فيها من المصادر و الثروات، و قد

تقدم فى ضمن الابحاث السالفه بشكل موسع ان الإسلام لم يعترف باى حق فى تلك الثروات و المواد الخام الا على اساس العمل و بذل الجهد فى سبيل الانتفاع بها و الاستفادة منها، و لا قيمه للسيطره عليها نهائيا بدون انفاق عمل.

نعم لا- شبهه فى ثبوت حق الحمى فى الإسلام للرسول (صلى الله عليه و آله) على اساس ان امر الاراضى بيده (صلى الله عليه و آله) و له ان يتصرف فيها بما يرى فيجوز له (صلى الله عليه و آله) ان يحمى مساحه كبيره من الارض لمصالح عامه. كما روى ان رسول الله قد حمى النقيع لخييل المسلمين، و كذا لا شبهه فى ثبوت هذا الحق للإمام (عليه السلام) بعده بعين الملاك المزبور، بل لا يبعد ثبوته لنائبه (عليه السلام) و هو الفقيه الجامع للشرائط - فى عصر الغيبه أيضا.

هذا آخر ما اوردناه فى هذا الكتاب بتوفيق من الله سبحانه و هو الموفق و المعين نحمده تعالى و نشكره على نعمه و آلائه.

ص: ٤١٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

