دراسات اصوليّة
مجلة فصلية تعنى بشؤون اصول الفقه
السنةالثالثة/العددالتاسع/١٤٢٨ق

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol.3/No.7/2007

الفرق بين الحقّ والحكم والملك

محمّد رضا الأنصاري القمّي

المقدّمة:

امتازت الحوزة العلميّة بمدينة قم المقدّسة في العقود الثلاثة الأخيرة، بثلّة طيّبة ونخبة صالحة من أساتذة أكفّاء، هُجِّروا قسراً من عاصمة التشيّع، وقاعدة مرجعيّتها الدينيّة العُليا، ومدرستها العريقة إليها، فاحتضنتهم وأكرمت وفادتهم، فثنّيت لهم الوسادة للدرس والتدريس والبحث والتأليف، فانطلقوا في تربية الطلّاب المتلهّفين على تعلّم الدِّين القويم وقواعد الشريعة الحقّة، في أجواء ممهّدة وظروف مؤاتية، فطوّروا مناهج التعليم وأساليبه، فنشأ جيلٌ من الطلّاب على درجة عالية من الكفاءة والاستيعاب، وسعة المعرفة، والإلمام بقواعد الفقه وأُصوله، ممّا جعلهم متمكِّنين من الوقوف على طرق استنباط الأحكام الشرعيّة الملتوية ودروبها المتشابكة، فصاروا فضلاء أكفاء ومجتهدين متمرِّسين، لهم القدرة العلميّة والعمليّة على استفراغ الوسع في الوصول إلى الحكم الشرعي، في المسائل القديمة ومستحدثاتها، الّتي تؤخر بها عالمنا المعاصر، حيث ينتظر المؤمنون بفارغ الصبر الأجوبة الشافية والمقنعة لها من علماء الحوزات العلميّة.

ومن أبرز هذه الطبقة من العلماء الأعلام والمجتهدين العظام، هو المرجع الديني الكبير شيخنا وأُستاذنا سماحة آية الله العظمى الشيخ حسين الوحيد الخراساني،دام ظلّه، حيث بدأ مشواره العلمي من حوزة خراسان، وانتسب إلى مدرسة أشهر أعلامها وهو الميرزا مهدي الاصفهاني ﷺ، فلازمه مدّة

مديدة واستوعب عصارة أفكاره وآراءه، ثمّ هاجر إلى طهران فانتسب إلى حلقات فلاسفتها المرموقين، أمثال الآشتياني والآملي وغيرهما، ومن ثمّ يمّم وجهه شطر الأرض الطاهرة ووادي السّلام، حيثُ ثرى باب مدينة علم النبيّ ﷺ، والحوزة العلميّة العريقة الجاثمة على أعتاب أمير المؤمنين والمتنوّرة بأنوار الوصيّ ﷺ، فحلّ رحاله في مدينة النجف الأشرف، واستقى من نمير علوم أعلام حوزتها، فحضر أبحاث جماعة من نخب أعلامها، واختصّ بسيّد الفقهاء وشيخهم المحقّق الخوئي ﷺ فقهاً وأُصولاً، فاستقى منه مبانيه الفقهيّة والأُصوليّة، فكملت مواهبه العلميّة وقدراته الفقهيّة وقواعده الأُصوليّة، فغدا مجتهداً وقد حلّق حوله جماعة من الطلّاب، فعاد بعد سنوات قضاها في النجف الأشرف إلى مسقط رأسه، وسكنها فترة غير طويلة متردّداً بين طهران وخراسان، إلى أن حلَّ أخيراً في مدينة قم المقدّسة، فأكرمت الحوزة العلميّة وفادته، وأجلسته المقام الذي يليق به، وفتحت له أبواب المدارس والمساجد والمعاهد، فارتقى منبر الدرس والتدريس فيها، وفي فترة قصيرة علا نجمه وطار صيته، وصار وحيداً في فقهه وأُصوله وخطابته وتدريسه، وتجاوز عدد طلّابه والجائمين تحت منبره زهاء الألف، فألقى عليهم دروسه في الفقه والأُصول والقواعد الفقهيّة والعقائد الإسلاميّة، واشتهرت دروسه بالدقّة والعمق والاستيعاب مع بيانٍ سلس عذب بعيد عن الإغلاق والتعقيد، ينفذ إلى أعماق مستمعيه، ويستقرّ في خواطرهم وقرارة أنفسهم، فغدا وحيداً فيما وهبه الله تعالى من المواهب، والأسماء تنزل من السماء، نفعنا الله والحوزة العلميّة وعامّة المسلمين ببركات وجوده الشريف.

***

وممّا استفدته من دروسه الشريفة في باب التجارة والمكاسب، ما يتعلّق بالبحث الذي طال الحديث عنه، وكثرت الآراء حوله، وأُلّفت الرسائل العديدة عنه؛ ألا وهو البحث عن الحقّ وحقيقته وما يترتّب عليه من الآثار الشرعيّة والقانونيّة ونسبته مع الحُكم والمِلْك، وقد سبق لي تحقيق رسالة حول الحقّ وهي المسمّاة بـ(رسالة في الفرق بين الحقّ والحكم) للعلّامة الشيخ هادي الطهراني (المتوفّى سنة ١٢٥٣ق)، ونشرت على صفحات هذه المجلّة (العدد السادس)، والمراد من الحقّ والحكم والمِلْك المبحوث عنهما في المقام، هي الحقوق العرفيّة والعقلائيّة والشرعيّة الثابتة للناس والمتداولة بينهم منذ قديم الزمان، ولعلّ أوّل مَن أشار في مبحث فقهي إلى مصطلح الحقّ والحكم

والملك، مع بيان حقيقتها والقواسم المشتركة والفوارق بين هذه الثلاثة، هو الشيخ الأنصاري﵀ في بحث البيع من «كتاب المكاسب»، فقد أشار في بداياته إلى أقسام الحقوق، والحقوق التي يمكن أن تقع عوضاً، والتي تعدّ حقّاً ولا يمكن وقوعها عوضاً في المعاملات لأنّها تندرج في عنوان الحكم دون الحقّ، كما أشار إلى لتقسيم الحقوق إلى:

١ ـ الحقوق غير القابلة للإسقاط.

٢ ـ الحقوق غير القابلة للنقل.

٣ ـ الحقوق القابلة للنقل والانتقال.

وبرغم أنّ الشيخ أشار إلى الحقّ والحكم والمِلك في مبحثه إشارة عابرة ولم يركّز عليها كثيراً، إلّا أنّ هذه الإشارة كانت كافية لإثارة همّة شرّاح كتابه، فشرعوا في توضيح كلامه، وبيان الفارق بين هذه المصطلحات الثلاث، فبحثوا طويلاً عن ماهيّة الحقّ وحقيقته وأقسامه، وامتيازه عن الحكم والمِلك في مقاميّ الثبوت والإثبات، وتوصّل جماعة منهم إلى وجود تباين بين الحقّ والحكم، وذهب آخرون إلى أنّهما وإن اختلفا لفظاً ومصداقاً في مقام الإثبات، لكنّهما متّحدان في مقام الواقع والثبوت لعود حقيقتهما إلى شيءٍ واحد وهو المِلك، فاعتبروها دلالات ثلاثة لمدلولٍ واحد، وغيرها من الآراء.

أمّا رسالتنا هذه فهي في سياق تلك الرسائل، حيث تبحث عن الموضوع ذاته، وبيان الفارق بين الحقّ والحكم والمِلك، وقد استفدتها من دروس شيخنا الوحيد الخراساني (دام ظلّه). و التى ألقاها على منبر الجامع الأعظم بمدينة قم المقدسة خلال شهرى ربيع الأول و الثانى فى عام الف و اربعمأته و ثلاثه عشر هجرية.

وممّا يميّز هذه الرسالة عن سابقاتها أنّها تحتوي على عصارة أفكار الأُصوليّين المتأخّرين حول هذا الموضوع، بدءاً بالشيخ الأنصاري، ومَن لحقه من الأعلام كاليزدي والنائيني والاصفهاني والايرواني والعراقي و الميلاني، وأخيراً السيّد الخوئي﵀، حيث استعرض شيخنا الأُستاذ آراءهم وناقش جوانبها والاعتراضات والإشكالات الواردة على كلّ واحد من النظريات المذكورة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

أمّا بعد: فقد تعرّض الشيخ في بدايات بحث البيع للحقوق و أقسامها، و ما يترتب عليها من الآثار، و بيان الفارق بين الحق و الحكم و الملك، فقال ﷺ:

«وأمّا الحقوق، فإن لم تقبل المعاوضة بالمال، كحقّ الحضانة والولاية، فلا إشكال، وكذا لو لم يقبل النقل، كحقّ الشفعة وحقّ الخيار؛ لأنّ البيع تمليك الغير، ولا ينتقض ببيع الدين على من هو عليه؛ لأنّه لا مانع من كونه تمليكاً فيسقط. ولذا جعل الشهيد في قواعده الابراء مردّداً بين الإسقاط والتمليك.

والحاصل: أنّه يعقل أن يكون مالكاً في ذمّته، فيؤثّر تمليكه السقوط، ولا يعقل أن يتسلّط على نفسه، والسرّ أنّ مثل هذا الحقّ سلطنة فعليّة لا يعقل قيام طرفيها بشخص واحد، بخلاف المِلك فإنّها نسبة بين المالك والمملوك، ولا يحتاج إلى من يُملّك عليه، حتّى يستحيل اتّحاد المالك والمملوك عليه، فافهم.

وأمّا الحقوق القابلة للانتقال، كحقّ التحجير ونحوه، فهي وإن قبلت النقل، وقوبلت بالمال في الصلح، إلّا أنّ في جواز وقوعها عوضاً للبيع إشكالاً، من أخذ المال في عوضي المبايعة لغةً وعرفاً مع ظهور كلمات الفقهاء عند التعرّض لشروط العوضين، ولما يصحّ أن يكون أُجرةً في الإجارة في حصر الثمن في المال».

أقول: يتعرّض الشيخ في هذه الأسطر إلى رأيه في حقيقة الحقّ والمِلك من خلال تسع مسائل، وهي:

١ ـ يقوم بتعريف المِلك بأنّه نسبة بين المالك والمملوك، لكنّه لم يتعرّض لبيان حقيقة هذه النسبة.

٢ ـ اعتبار الحقّ سلطنة فعلية، إذ يرىٰ أنّ الحقّ سلطنة، لكنّه يقيّدها بكونها فعليّة، في مقابل من لم يقيّدها بالفعليّة.

٣ ـ التفريق بين المِلك والسلطنة، فالمِلك نسبة بين المالك والمملوك، ولا يحتاج إلى المملوك عليه، خلافاً للحقّ الذي هو سلطنة فعليّة، ويحتاج إلى المسلّط عليه.

٤ ـ أنّ حقيقة البيع هو تمليك الغير، والتعليل المذكور يتعلّق بالمشتري بالنسبة إلى البايع دون العكس، لأنّ المفروض بيع الدار بحقّ التحجير، فيكون الحقّ عوضاً، فالمشتري يتملّك والبايع يُملِّك، واستدلال الشيخ على عدم إمكان وقوع العوض حقّاً، مبنيٌّ على أنّ البيع تمليك، ولا تمليك من جانب المشتري بالنسبة إلى حقّ الخيار والشفعة، فينافي حقيقة البيع.

٥ ـ اعتبار أنّ بيع الدين على من هو عليه تمليكٌ ـ خلافاً لصاحب الجواهر ـ وأثر هذا التمليك هو السقوط.

٦ ـ اختار ﷺ أنّ اللّغة والعرف وإجماع الأصحاب قائمٌ على أنّ المال مأخوذٌ في طرفي البيع من العوض والمعوّض.

٧ ـ أنّ الحقّ ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ما لا يقبل المقابلة بالمال، وما لا ينتقل، وما ينتقل.

٨ ـ نفى الشيخ ﷺ الإشكال في الأوّلين بالنسبة إلى عدم وقوعه عوضاً، ولكنّه توقّف في الأخير.

٩ ـ فرّق الشيخ ﷺ بين الصُّلح والبيع في الحقوق القابلة للانتقال كحقّ التحجير.

هذه هي الأُمور التي يتضمّنها كلام الشيخ الآنف الذِّكر، وما يهمّنا في المقام هو البحث عن حقيقة الحقّ والحكم والملك، إذ لم نجد مَن تعرّض إلى جميع جوانب البحث من المحشّين، بل اكتفوا ببيان الحقّ والمِلك وما يتعلّق بالحقوق، والتعرّض إلى الجميع يستوعب وقتاً طويلاً، ولكنّ المقام يقتضي أن نلتفت إليه التفاتة سريعة، مع التوقّف والمناقشة في بعض بنود كلام الشيخ.

الأمر الأوّل: في الفرق بين الحقّ والحكم والمِلك.

وفيه مذهبان:

المذهب الأوّل: أنّ هذه الثلاثة مشتركة في حقيقتها وواقعها، بمعنى أنّ حقيقة هذه الثلاثة واحدة، وإنّما الاختلاف في أحكامها وآثارها، فتكون النتيجة أنّ المِلك هو الحكم، والحكم هو الملك في حقيقته وجوهره، وإن اختلفا في الأثر.

بيان ذلك: أنّ الاعتبارات الشرعيّة والعقلائية لا تخلو من هذا التقسيم:

فهي إمّا اعتبار لوحظ فيه جهة الاقتضاء والتخيير.

وإمّا اعتبار لم يلاحظ فيه ذلك.

أمّا الاعتبار المتحيّث بالاقتضاء والتخيير، فهي الأحكام التكليفيّة الخمسة، فجميعها اعتبارات شرعيّة، لكنّ بعضها اقتضائية كالوجوب والحرمة، وبعضها غير اقتضائية، وهو إمّا مرجوح الفعل فهو الكراهة، أو عكسه فهو الاستحباب، وإلّا فالإباحة.

وأمّا القسم الثاني، وهو: الاعتبار الذي لم يلاحظ فيه ذلك، فهو اعتبارٌ وضعيّ، وهو:

تارةً: يتعلّق بفعل المكلّف كالشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة، فهذه الاعتبارات تتعلّق بفعل المكلّف، فالوضوء شرطٌ للصلاة، والقهقهة قاطعةٌ لها، وما لا يؤكل لحمه مانع منها.

وأخرىٰ: لا يتعلّق بفعل المكلّف، كالملكيّة والزوجيّة، واللزوم والجواز الذين تتّصف بهما الملكيّة.

والنتيجة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الملكيّة قسمٌ من أقسام الحكم لا قسيم له، وكذلك الحقّ، فهو قسمٌ من الحكم لا قسيمه، وعليه فلا وجه لتقسيم الأُمور إلى الحكم والحقّ والمِلك، بل الحكم ينقسم إلى أقسام، منها الحقّ و المِلك، إلّا أنّها تختلف في الآثار ـ كما تقدّم ـ فبعضها فيه جهة الاقتضاء والتخيير دون البعض الآخر.

المذهب الثاني: وعليه الأكثر، من صحّة تقسيم الأُمور إلى هذه الثلاثة، وأنّ كلّ واحدٍ منها قسيمٌ للآخر.

بيان ذلك: أنّ جميع الأُمور والوجودات تنقسم إلى الموجود الخارجي والموجود الاعتباري، والوجودات الاعتباريّة تنقسم إلى الحقّ والمِلك والحكم، وما يهمّنا في المقام هو معرفة حقيقة الاعتبار المتحقّق في هذه المفاهيم الثلاثة، ومن المعلوم صعوبة معرفة حقيقة الاعتبار في كلّ واحد من هذه الاعتبارات الثلاث، والملاحظ أنّ المأخوذ في التعريفات عادةً هو الجانب العدمي السلبي، وهو يكشف عن العجز عن التعريف، فتحديد الشيء بأنّه فاقدٌ لهذه الحيثيّة أو تلك، أو أنّه فاقد لحيثيّة الاقتضاء أو التخيير، أو أنّه غير متعلّق بما يصدر من المكلّفين من الأفعال، لا يعدّ بياناً لحقيقة الشيء وماهيّته، وعليه فينبغي

أن نبحث عن حقيقة هذه المفاهيم بمعانيها الوجودية.

أقول: في عدّ الحكم في التكليفيّات أمراً اعتباريّاً نظرٌ:

فبعضهم: يرى أنّه اعتبار اقتضائي أو تخييري.

وبعضهم: يرى أنّه عنوان انتزاعي، ومنشأ الانتزاع أمر خارجي لا اعتباري، أي أنّ الحكم إنشاءٌ بداعي جعل الداعي: مثلاً ينشئ في الخارج أمراً حقيقيّاً لا اعتباريّاً، كأن يأمر بقوله: (إفعل = صلّ)، ثمّ ينتزع منه الحكم.

وذهب جماعة ثالثة: إلى أنّ حقيقة الحكم في التكليفيّات هي: الإرادة والكراهة، ويتعنونان بعنوان الحكمية بعد الإبراز.

أمّا المالكيّة: فقد اختلفت كلمات أرباب الفكر في بيان حقيقة المِلك:

١ ـ ذهب الشيخ إلى أنّ حقيقة المِلك هي نسبة بين المالك والمملوك، دون أن يبيّن حقيقة هذه النسبة.

وبعبارة أخرى: يرى أنّ الملكيّة من الأُمور المنتزعة من الحكم التكليفي، وعليه فالملكيّة نسبة منتزعة من منشأ الانتزاع وهو الحكم التكليفي.

وفيه: أنّ الالتزام بأنّ الملكيّة من الأُمور الانتزاعيّة التزامٌ بما لا دليل عليه، بل الدليل قائم على خلافه، مثلاً المجعول أوّلاً وبالذات في قوله: (مَن حاز ملك) هي الملكيّة، لا أنّها منتزعة من حكم تكليفي يعدّ منشأً لانتزاعها منه، وعليه فإنّ الدليل قائمٌ على أنّ الملكيّة مجعولة بنفسها بالاستقلال، لا أنّها منتزعة من منشأ مجعول ننتزع منه الملكيّة.

هذا، فضلاً عن أنّ الثابت في أدلّة الملكيّة اندراج موضوعها في الحكم التكليفي، ومن المعلوم تقدّم الموضوع على حكمه رتبةً، وعليه فلو كانت الملكيّة منتزعة لاستلزم تأخّرها؛ لتأخّر الأمر المنتزع عن منشأ انتزاعه، كالفوقيّة المتأخّرة رتبةً عن الفوق، فالقاعدة تقتضي تأخّر الملكيّة عن الحكم التكليفي، أي: أنّ القول بانتزاعيّة الملكيّة يستلزم تأخّرها عن الحكم التكليفي، مع أنّها متقدّمة ويترتّب عليها الحكم التكليفي، وهذا يستلزم تأخّر الشيء الواحد وتقدّمه، وصيرورة المقدّم مؤخّراً والمؤخّر مقدّماً، وهما محالان، فقوله: (لا يحلُّ لأحدٍ أن يتصرّف في مال غيره) حكم تكليفي وموضوعه مال الغير، فإنّ عنوان مال

الغير الذي هو الملكيّة إذا كان منتزعاً من الحكم التكليفي، لاستلزم تأخّر المتقدّم وتقدّم المتأخّر وهو محال.

وعليه، فإنّ الملكيّة تعدّ من الأُمور الاعتبارية لا الانتزاعيّة، والأثر المترتّب على هذا الفارق هو أنّه بناءً على اعتبار الملكيّة أمراً منتزعاً ـ وإن كان منشأ انتزاعها حكماً تكليفيّاً اعتباريّاً ـ فإنّها تكون فاقدة لما بإزائها في وعاء الاعتبار، فالفوقيّة أمر انتزاعي انتزعناها من الوجود الخارجي للسقف، فعنوان السقف له ما يوازيه في الخارج دون الفوقية المنتزعة منه، وأمّا لو اعتبرناها أمراً اعتباريّاً، فإنّ لها ما بإزائها في وعاء الاعتبار؛ لاندراجها في الوجودات الاعتبارية المستقلّة التي تمتلك شيئاً بازائها في الخارج كالجواهر والأعراض، عدا مقولة الإضافة.

٢ ـ أمّا المحقّق النائيني ﷺ فإنّه يرى أنّ الملكيّة أمر اعتباري ـ غير منتزعة من حكم تكليفي ـ من مقولة الجِدة، ثمّ يرى أنّ الجدة لها مراتب، و أكمل مراتبها وأعلاها هي: ملكية الباري تعالى للموجودات، والمرتبة الثانية هي ملكية ولي الأمر المتمثّل في رسول الله ﷺ ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾(الأحزاب، ٦) وهذه الملكيّة في مرتبة نازلة عن ملكيّته تعالىٰ، و المرتبة الثالثة هي الملكية الاعتبارية التي يحظىٰ بها ملّاك الأموال، والمرتبة الرابعة هي: الملكية الاصطلاحية الحاصلة من وقوع الشيء على الشيء، كوضع العمامة على الرأس أو لبس القميص والعباءة.

أقول: إنّ كلماته ﷺ في تفسير المِلك مضطربة، فقد نسب إليه الخونساري ـ وهو تلميذه الأقدم ـ في تقريراته أوّلاً: أنَّ المِلكيّة إضافة، ثمّ عبّر عنها بالجِدة، ثمّ بالوجدان، وأخيراً بالإضافة الواجدية، لكنّه ذهب في تقريراته للدورة الثانية التي قرّرها الشيخ محمّد تقي الآملي ﷺ الى القول: (إنّ مسلك الأُستاذ هو اعتبار الملكية من الجِدة لا الإضافة).

ويعبّر النائيني في أبحاثه الأصوليّة عنها تارةً بالجدة وأُخرى بالإضافة، ويضيف: أنّه ينبغي تعميم مقولة الجدة إلى جميع المراتب، ولا وجه لحصرها بالجدة الاصطلاحيّة، ثمّ تنزّل وقال: (على فرض الانحصار، لا تكون الملكية من الأُمور الانتزاعية)، وعدّ

الاعتباريّات فوق الأُمور الانتزاعيّة، ولكنّه جعل في أبحاثه الفقهيّة الاعتباريّات دون مقولة الجدة.

وعلى أيّ حال، سواءً التزم بالجدة أو بالواجدية أو بالسلطنة التي يجب ـ على القاعدة ـ أن يجعل لها مراتب، فإنّه يردُ عليه:

أوّلاً: أنّه لا يُعقل عدّ الملكيّة أمراً اعتباريّاً من مقولة الجِدة، لأنّ الجدة يصنّفها المناطقة في الأعراض التسعة، ويعتبرون جميعها من الأُمور الواقعيّة لا الاعتبارية ـ عدا مقولة الإضافة؛ فقد اختلفوا في أنّها اعتبارية أو واقعية ـ لأنّ الجِدة عندهم عبارة عن الهيئة الحاصلة من إحاطة الشيء بالشيء، ومعنى مقولة الجدة ما له مصداق في الخارج، أي الموجود الخارجي المتّصف بهذه الصفة، وهو السبب في تسميتها، أو بالمقولة إذ يُعبّر عن الشيء الخارجي بأنّه مصداق الشيء.

وممّا ذكرنا يظهر عدم إمكان اندراج الأمر الاعتباري في عنوان المقولة الواقعية الخارجية.

وثانياً: لم نكن نتوقّع أن يصدر عن مثل النائيني ﷺ مع جلالة قدره وعلوّ منزلته في العلم، أن يصدر منه القول باندراج ملكية الباري تعالى في مقولة الجدة، وأن تحصل من إحاطته تعالى بالموجودات هيئة، يكون سبحانه وتعالى متهيّئاً بها، فتهيّئه تعالى بهيئةٍ من الهيئات ممّا لا يمكن أن يتفوّه به أحدٌ.

وثالثاً: يعتقد ﷺ بأنّ نسبة ملكية أرباب الأموال إلى أموالهم تكون دون نسبة ملكية الباري تعالى وملكيّة أوليائه، وفوق مقولة الجدة المصطلحة عند الفلاسفة، وهذا ما لا يمكن تعقّله؛ فإنّ مفهوم الجدة مصطلح فلسفي يُراد منه الإشارة إلى حصول إحاطة الشيء بالشيء كالعمامة على الرأس أو لبس القميص والعباءة، وهذه الهيئة الحاصلة تعدّ من الواقعيّات التي لا تدور مدار وجود الناظر أو اعتبار المعتبر، وهذا بخلاف ملكيّة زيد لداره؛ فإنّها متوقّفة على الاعتبار، ولا حظَّ لها من الوجود في ما وراء عالم الاعتبار، وعليه فكيف يمكن مقارنة الأمر الذي له وجود خارجي، وعدّه أدون من الذي ليس له إلّا الوجود الاعتباري؟

ورابعاً: يلتزم﵀ بأنّ أوّل مرتبة من مراتب الملكيّة، هي الملكيّة المضافة بالإضافة الإشراقيّة، وأنّها تعدّ أكمل مراتبها وأعلاها، ومن جهة أُخرى يعتبر الملكيّة في المرتبة الثالثة من مقولة الجدة.

٣ ـ أمّا المحقّق العراقي﵀ فقد صرّح (الشيخ محمد تقي الآملي، فوائد الاصول، ج ٤، ١٤٠٩ ق) بأنّ الملكيّة لا تعدّ من الأُمور الانتزاعية ـ كما التزم به الشيخ﵀ ـ ولا من الأُمور الخارجية التي تحتاج إلى الجعل والاعتبار، وإنّما هي حقيقة تحتاج في حدوثها إلى الاعتبار دون بقائها.

بيان ذلك: تتميّز نظرية العراقي عن غيره بأنّه يرىٰ عدم تماميّة مسلك الانتزاع، وكذلك عدم صحّة مسلك مَنْ يعتبر الملكيّة أمراً خارجيّاً، بل يرىٰ﵀ أنّ الاعتباريّات تنقسم إلى قسمين:

قسمٌ منها: تحتاج في حدوثها وبقائها إلى الاعتبار، ويمكن عدّ هذا القسم من الوهميّات المعدودة من أنياب الأغوال، كما لو اعتبر معتبرٌ زيداً ملكاً من الآن، فإنّه يبقى ملكاً ما دام المعتبر موجوداً، ويزول بزواله، فالاعتبار له الموضوعيّة في مثل هذه الاعتباريات حدوثاً وبقاءً.

وقسمٌ منها: تحتاج في حدوثها إلى الاعتبار دون بقائها، كالملكيّة، فإنّ ملكيّة زيد لداره حدوثاً متوقّفة على عقد البيع، لكنّه بقاءً يبقىٰ مالكاً لها وإن مات البائع، بخلاف القسم الأوّل فإنّ بقاء الاعتبار مرتبط فيه بحياة المعتبر، وبموته يزول الاعتبار، فالملكيّة تعدّ من سنخ الأُمور النفس الأمريّة واللوازم الذاتية ـ كالملازمة الموجودة بين الفساد وتعدّد الآلهة في قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾(الأنبياء، ٢٢) ـ التي تحتاج في تحقّقها إلى الجاعل، فإن وجدت تبقى مستمرّةً بقاءً وإن زال المعتبر والجاعل بعد ذلك نعم، هناك فرق بين الملكيّة وملازمة تعدّد الآلهة وحدوث الفساد، برغم كونهما من سنخ الأُمور النفس الأمرية، وهو أنّ الملازمة بين التعدّد والفساد حاصلة، سواءٌ وجد معتبرٌ أم لم يوجد، بخلاف الملكيّة؛ فإنّها بحاجة إلى المعتبر حدوثاً لا بقاءً.

وعمدة ما يرد عليه، أوّلاً: أنّ قياس الملكية باللوازم الذاتية قياس مع الفارق؛ لأنّ اللّوازم الذاتية حقيقة ثابتة تعمّ استلزامات الطرفين، مثل الملازمة الموجودة بين تعدّد الآلهة والفساد، فإنّ جميع اللّوازم والملزومات المترتّبة على طرفي الملازمة أُمور حقيقيّة وواقعيّة، سواءٌ وجِدَ المعتبر لها أم لم يوجد، ففي كلّ الأحوال تكون الملازمة بين التعدّد والفساد موجودة وقائمة، وجد لها من يعتبرها حدوثاً أم لم يوجد، وعدم حاجتها للمعتبر بقاءً كاشف عن عدم حاجتها له حدوثاً.

وبعبارة أخرى: برغم وجود الغموض في معرفة حقيقة اللوازم الذاتية، وتضارب الآراء حولها، فإنّه يمكن أن نستنتج من مجموع الأقوال أنّها تندرج في الأُمور النفس الأمرية؛ إذ ليس لها وجود ذهني ولا خارجي، فليس هي من قبيل أنياب الأغوال، ولا هي من سنخ الاعتباريّات الشرعيّة والعقلائية، وإنّما هي من الأُمور الواقعيّة، وبتعبير أدقّ هي شكل من أشكال الواقعيّة التي لا تحتاج في وجودها إلى القصد والاعتبار، وما نبحث عنه في المقام إنّما هي الملكيّة، وبالرغم من أنّها تعدّ من الأُمور العرفية، ولكنّها في نفس الوقت تعدّ من الاعتباريّات العقلائية والشرعيّة أيضاً، وتكون موضوعاً لمجموعة من الأحكام الوضعيّة التي شرّعها الشارع في حقّها، كقوله: (مَن حاز مَلك) وغيره ممّا يبحث عنه الفقيه، ويحاول أن يصل إلى حقيقة الحكم الشرعي فيها أو ما هو الأقرب إليه، وعليه فإنّه لا يمكن عدّها من سنخ الملازمات الواقعيّة، وإنّما هي من الاعتباريات التي تتوقّف على جعل العرف أو الشرع حدوثاً وبقاءً، ويستحيل توقّفها عليه حدوثاً لا بقاءً ـ كما زعمه العراقي ﷺ ـ لأنّه يستلزم استغناء الممكن عن العلّة، وهو محالٌ، كما أنّه يستحيل أن تكون للعلّة المحدثة مدخلية في الوجود والحدوث دون البقاء، بل هي محتاجة للعلّة في الحدوث والبقاء معاً.

وثانياً: إنّه يترتّب على مبناه ﷺ تالٍ فاسد لا يمكنه أن يلتزم به، وهو أنّه لو فرضنا أنّ وجوداً مّا ـ وإن كان اعتباريّاً ـ وجد مع القصد والاعتبار حين حدوثه، دون أن يحتاج إليهما في بقائه، فإنّه بناءً على القاعدة العقلية البرهانية التي تقول إنّ حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، يستلزم أن نقول باستغنائه عن القصد والاعتبار حين حدوثه وتحقّقه ووجوده أيضاً.

٤ ـ أمّا السيّد الخوئي﵀ (الخوئی، ١٤١٩ق: ٢، ٢٣) فإنّه قد اعتمد على هيكليّة مبنىٰ شيخه النائيني في تفسيره لحقيقة الملكية، إلّا أنّه حاول أن يتلافى الإيرادات والإشكالات الواردة على مبنى النائيني، فذهب إلى أنّ الملكيّة أمرٌ اعتباري صرف، وحقيقتها السلطنة والإحاطة، وهذه السلطنة تارةً تتعلّق بالأعيان، كملكيّة الدار، وأُخرى بالأفعال، كملك فسخ العقد وإمضائه، ولها أربع مراتب، وهي:

١ ـ الملكيّة الحقيقيّة، وهي السلطنة التامّة، بحيث يكون اختيار المملوك تحت سلطنة المالك حدوثاً وبقاءً، وهي مخصوصة بالله تعالى؛ لأنّه سبحانه وتعالىٰ مالك لجميع الموجودات ملكيّة تامّة، وهذه المرتبة من الملكية هي عليا مراتب الملكية، ولأجل ذلك لا تدخل تحت مقولة من المقولات.

٢ ـ مالكيّة الإنسان لنفسه وأعضائه وأفعاله وذمّته، فهذه الأُمور مملوكة له بالإضافة الذاتية الأوّلية، وهذه المرتبة من الملكية أيضاً غير داخلة تحت المقولات العَرَضية، وإنّما هي عبارة عن سلطنة الشخص على أفعاله سلطنة تكوينيّة.

٣ ـ الملكيّة المقولية الخارجية، وهي الهيئة الحاصلة من إحاطة جسم بجسمٍ آخر، كالهيئة الحاصلة من التعمّم والتقمّص والتنعل ونحوها، وهذه المرتبة تسمّى بمقولة الجدة.

٤ ـ الملكية الاعتبارية التي يعتبرها العقلاء لشخصٍ خاصٍّ لمصالح تدعوهم إلى ذلك.

أقول: برغم اندفاع الإشكالات الثلاث التي أُوردت على مبنىٰ النائيني﵀ عن ما التزم به الخوئي﵀، فإنّه يرد عليه:

أوّلاً: لا يمكن توجيه جمعه بين السلطنة والإحاطة؛ لأنّ معنى السلطنة القدرة على الإحاطة، التي هي عبارة عن الإضافة، فلو كانت حقيقة الملكية هي الإحاطة، فلا معنى لوصفها بالسلطنة؛ لأنّه لا سلطنة حينئذٍ، و إن كانت سلطنة يمكن توصيفها بالإحاطة؛ فالإحاطة حقيقة تتعدّىٰ بالباء، كقوله تعالى: ﴿إنّه بكلِّ شيْ محيط﴾ (فصّلت، ٥٤) أمّا السطنة فهي حقيقة تتعدىٰ بـ(علىٰ) كقوله﵀: «الناس مسلّطون على أموالهم» و لا يمكن تعديتها بالباء.

وثانياً: لا يمكن عدّ الملكيّة فرداً ومصداقاً من مصاديق وأفراد السلطنة، بل إنّما هي من آثار الملكية، وتابعة لوجودها، والدليل على ذلك قوله ﷺ: (الناس مسلّطون على أموالهم)، فلا يعقل أن تكون الملكية هي السلطنة.

وثالثاً: عدّ المحقّق النائيني والخوئي القسم الثالث من أقسام الملكيّة، الملكية المقوليّة، وهي تعدّ من أنواع الأعراض التسعة التي هي من انقسامات الماهية، ومعلومٌ أنّ الماهية إذا وجدت لا في موضوع تصير جوهراً، وإذا وجدت في موضوع تصير عَرَضاً، والعَرَض ينقسم إلى أقسام، وعليه تكون الملكية المقولية من أقسام المقسم ـ أي الماهية ـ والماهية تعدّ أمراً عدمياً أو لها حيثٌ عدميّ، فالماهية عدميّ لا عدم، وبناءً على ما ذكرنا كيف يمكن الجمع بين القسم الأوّل من أقسام الملكية ـ التي وصفها بأنّها إضافة إشراقية، والإضافة الإشراقية هي عين الوجود ولا ماهية لها ـ و بين القسم الثالث منها والتي لها حيث عدمي ؟ وكيف يعقل عدّ محض الوجود مع العدمي مرتبتين مشككتين من حقيقة واحدة؟

٥ ـ أمّا المحقّق الأصفهاني ﷺ فإنّه يقول في تعريف حقيقة الملكيّة: إنّ المظنون قويّاً أنّها الاعتبار والوجدان.

وهذا التعبير منه يشعر بعدم جزمه في المقام، وله الحقّ في ذلك، لأنّ التعريف بالجنس والفصل في مثل مقامنا في غاية الإشكال، و مع ذلك فإنّنا نوافقه في هذا التعريف، ويمكن تقوية مظنونه بورود هذا التعريف في كلمات غيره من الأعلام، وعلى سبيل المثال أنّنا نجد أنّ المحقّق النائيني ﷺ (كما في تقريرات تلميذه الأقدم المحقّق الخوانساري) حينما يتعرّض لتعريف المصباح، يقول: إنّ الملكيّة حقيقة مضافة إلى المالك والمملوك، ثمّ يعبّر عنها بالجِدة ثمّ بالوجدان والواجدية، لكن المحقّق الآملي يرى أنّ شيخه كان يلتزم بأنّ الملكيّة من مقولة الجدة دون الإضافة، هذا في مباحثه الأُصوليّة، أمّا في بحوثه الفقهيّة، فقد ذهب إلى أنّه يقتضي تعميم مقولة الجدة إلى جميع المراتب، حيث لا توجيه لحصرها بالجدة المصطلحة عند المناطقة، ثمّ يتنزّل عن ذلك، ويقول: لو سلّم أنّ المراد منها هي الجدة الاصطلاحيّة، فلا مجال لاعتبار الملكيّة من الأُمور الانتزاعيّة، وفي هذا المقام يجعل الاعتباريات في رتبة أعلى من مقولة الجدة.

والحقّ: أنّ حقيقة الملكية الاعتبارية هي الإضافة والواجدية دون الجدة، فإنّها ساقطة عرفاً وعقلاً؛ إذ العقلاء لا يرون في ارتكازاتهم العقلائية لملك الملك هيئة في وعاء الاعتبار، كهيئة التعمّم والتقمّص مثلاً، نعم يرون المالك واجداً بالنسبة إلى المملوك، وبعد زوال الملك يرونه فاقداً لتلك الواجديّة، والسلطنة تعدّ من آثار المِلك عرفاً وعقلاً، وبناءً عليه يتعيّن أن نعرّف حقيقة الملك بالإضافة الواجديّة في وعاء الاعتبار، وهو المستفاد من الآيات وأخبار الفريقين وكلمات اللغويّين.

أمّا الآيات: فمثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ﴾ (النساء، ۹۲)، أي مَن لم يكن ذا مال يشتري به الرقبة، وقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ﴾ (الطلاق، ٦) ـ مع تثليث الواو ـ أي ممّا عندكم.

أمّا الأخبار: فإنّه يستفاد منها الإضافة الواجديّة، مثل قوله: (الحمد لله الذي أوجدني بعد فقر)، أي صيّرني ذا مال، وقوله: (ليُّ الواجد يُحِلّ عقوبته).

أمّا اللّغة: فقد جاء في (لسان العرب): (يقال: وجدتُ المال، أي صرتُ ذا مالٍ). فصيرورته ذا مال يعبّر عنه بالوجدان.

وأمّا الراغب الأصفهاني فقد عبّر في (المفردات): عن الغنىٰ بالوجدان.

وأمّا ما جاء في كلمات بعض أئمّة أهل اللغة من التعبير عنها بالجدة والاحتواء والوجدان (كما جاء الاحتواء في كلمات ابن سيده) فقد فحصتُ عنه فحصاً تامّاً، وتوصّلت إلى أنّ مرادهم من الجدة ليس الجدة المقولة الفلسفيّة، بل هو مصدر وجد.

والخلاصة: أنّ الارتكاز والآيات والأخبار واللغة، جميعها تؤيّد هذا القول، ولا دليل على اعتبارها بعنوان الجدة، وعليه فإنّ حقيقة الملكية هي الإضافة الواجدية في وعاء الاعتبار.

أقول: بعد استعراضنا لأقوال الأعلام وآرائهم حول حقيقة المِلك، وبيان مختارنا في المقام، لا يفوتنا أن نشير إلى أثر فقهي مهمّ في هذا البحث ـ فضلاً عن الأثر العلمي ـ ألا وهو أنّه لو أمعنّا النظر قد لا نجد فرقاً بين الجِدة والواجدية، ولكن هنا قولان منقولان عن بعض أعاظم فقهاءنا:

القول الأوّل: إنّ الملكيّة سلطنة، وهذا القائل يرىٰ أنّه لا فرق بين الحقّ والمِلك، وكلاهما

يعدّان سلطنة، إلّا من جهة أنّ الحقّ من حيث المتعلّق خاصّ، أمّا المِلك فعامٌّ من حيث المتعلّق.

وعليه يكون الفرق بين الحقّ والمِلك هو: أنّ الأخير عامّ من حيث المتعلّق، والأوّل خاصّ، برغم اشتراكهما في عنوان السلطنة وحقيقتها، فالسلطنة على الشيء في جميع الجهات تسمّى ملكاً، كما صرّح به الإيرواني، وعلى بعض جهاته تسمّى حقّاً.

القول الثاني: إنّ حقيقة الملكيّة هي الإضافة ليس إلّا.

وبناءً عليه تظهر الثمرة في عدّة موارد فيما لو اعتبرنا حقيقة الملكيّة هي الإضافة، فلا نواجه المشاكل في عمدة المسائل، وأمّا بناءً على القول الأوّل من اعتبار الملكيّة سلطنة، فإنّنا نواجه الإشكال في حلّ مهمّات المسائل:

منها: على القول الأوّل، إذا بلغ الصبي المميّز عشر سنين، تجوز تصرّفاته من الوصيّة والعتق والصّدقة بناءً على دلالة طائفة من الأخبار؛ لسلطنته على مثل هذه الأُمور، وأمّا الصبي غير المميّز فهو مسلوب السلطنة عن جميع تصرّفاته في الأشياء، وأمّا على القول الثاني واعتبارها إضافة فلا إشكال في المقام.

ومنها: في المعاطاة، وفيها قولان: فالمشهور ـ المدّعى عليه الإجماع ـ أنّها تفيد إباحة جميع التصرّفات حتّى المملّكة منها، والقول الآخر أنّها تفيد الملكيّة.

فعلى القول المشهور، يكون للآخذ بالمعاطاة السلطنة على جميع التصرّفات في المأخوذ، فإن اعتبرنا الملكيّة الحاصلة بها مجرّد الإضافة دون الإضافة الواجدية، فلا نواجه إشكالاً في تصرّفاته فيه، بخلاف ما إذا اعتبرناها سلطنةً، فهنا لا نتمكّن من توجيه تصرّفاته المملّكة فيه.

ومنها: في سهم الإمام، فلا شكّ في أنّه مِلكٌ للإمام، والالتزام بملكيّة الفقيه له قطعي البطلان؛ إذ الفقيه وغيره يعدّون جميعاً من الموارد التي تصرف فيها هذه الأموال المملوكة للإمام، فالقابض لسهم الإمام له السلطنة المطلقة في التصرّف فيه، ولكنّه لا يعدّ مالكاً له.

ومنها: في ما يدفع في سبيل الله من الزكاة، فإنّه لا يعدّ ملكاً للقابض ـ بخلاف سهم الفقراء فهو ملك لهم ـ برغم ثبوت سلطنة القابض على جميع التصرّفات، فعلى القول الثاني، لا

إشكال في تصرّفاته، وأمّا على القول الأوّل، فإنّه يجب توجيه التصرّفات الصادرة من القابض.

بقي البحث عن أنّه كيف يمكن الجمع بين ملكيّة الباري تعالىٰ وملكيّة مخلوقاته ؟

فنقول: يمكن تقسيم الملكيّة بمعناها الشمولي العام إلى أربعة أقسام، وهي:

١ ـ إمّا ملكيّة مَنْ منه الوجود، وهو ملكية الباري تعالى.

٢ ـ أو ملكيّة مَنْ به الوجود، وهو ملكية إمام العصر (عج)، فهو مالك لجميع الكائنات، لكن على نحو مَنْ به الوجود.

٣ ـ أو الملكية المصطلحة عند الفلاسفة وهي المُعبَّر عنها بمقولة الجدة، وهي خارجة عن مجال بحثنا.

٤ ـ أو الملكية الاعتبارية، وهي المبحوث عنها في المقام.

ومعلوم أنّ ملكيّة الباري تعالى تختلف مع غيرها، والكلام في كيفيّة اندراج الثلاثة الأخيرة في عنوان واحد، وهي التي دعت المحقّق النائيني والسيّد الخوئي إلى تصوير المراتب الأربع، وللبحث عن حقيقة الأمر فيها مجالٌ آخر.

❊❊❊

البحث عن الحقّ والآراء المطروحة فيه

إنَّ البحث عن الحقّ، يقتضي أن نستعرض أوّلاً آراء الأعلام ونشير إلى أقوالهم فيه، ثمّ نتعرّض لرأي الشيخ﵀، و الأقوال هي:

أوّلاً القولّ: بأنّ الحقّ معنى يقابل الملك، مع اختلافهما نوعاً.

ثانياً القول المشهور: بأنّ الحقّ سلطنة، وهم بين من يلتزم بأنّه يختلف عن المِلك وهو القول الأوّل، وبين من يذهب إلى أنّه لا يختلف عن الملِك ذاتاً.

والطائفة الثانية أيضاً انقسموا إلى قائل باختلاف المراتب من الشدّة والضعف، كما عليه المحقّق الإيرواني، وقائل باختلافهما في سعة المتعلّق وضيقه، وإن اتّفقا في أنّ حقيقتهما هي السلطنة.

ثمّ إنّه على فرض اعتبار الحقّ سلطنة، فهو مندرج في أيّ أقسام السلطنة؟

أقول: من المعلوم أنّ السلطنة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

(١) السلطنة إمّا تكليفيّة كجواز الأكل والشرب.

(٢) وإمّا وضعيّة كنفوذ العقود والمعاملات.

(٣) وإمّا اعتبارية تجتمع مع عدم السلطنة التكليفيّة وعدم السلطنة الوضعيّة.

ثالثاً: قول المحقق الآخوندﷺ ومَن تبعه: و هو أنّ حقيقة الحقّ اعتبار خاصّ، وله آثار مخصوصة من دون أن يشير إلى خصوصيّات هذا الاعتبار من السلطنة أو الإضافة أو غيرهما.

رابعاً: قول المحقق الأصفهانيﷺ: إنّ الحقّ اعتبارٌ خاصّ، ويختلف باختلاف الموارد، فحقّ الاختصاص هو اعتبار الاختصاص، وحقّ الولاية والتولية هو اعتبار الولاية والتولية، وحقّ القصاص هو اعتبار السلطنة، وغيرها.

خامساً: قول الشيخﷺ ورأيه يمتاز عن سائر الأقوال، إذ يعتقد أنّ الحقّ سلطنة فعليّة لا اعتبارية.

وقد أخطأ المحقق الأصفهاني حيث نسب إليه في (رسالة الحقّ) أنّه يذهب إلى اعتباريّة الحقّ، حيث قال: (إنّ المشهور أنّ الحقّ سلطنة، ثمّ أضاف: لكن اعتبارية حتّى يجتمع مع الحَجْر).

فإن كان مراده من التأكيد نسبة هذا القول إلى القائلين، فغير صحيح، وإن أراد أنّ غير هذا القول فيه إشكال، ولابدّ أن يلتزم به، فله وجه؛ لأنّ الشيخ يلتزم بأنّ الحقّ سلطنة فعلية لا اعتبارية، ولم يظهر مراد الشيخ هنا إلّا بقرينة أقواله وكلماته في سائر الموارد، مثل كلامه في قاعدة مَن مَلَك، حيث قال:

(إنّ المراد بملك الشيء السلطنة عليه فعلاً، فلا يشمل ملك الصغير لأمواله؛ لعدم السلطنة الفعلية. والدليل على إرادة السلطنة الفعلية، مضافاً إلى اقتضاء اللغة، كما لا يخفى، عموم لفظ الشيء في الأعيان والأفعال، بل الظاهر: أنّ لفظ الشيء يُراد به خصوص الأفعال...).

توضيحه: أنّ السلطنة قد تواجه المانع تارةً، فلا تكون فعليّة بل شأنيّة، مثل سلطنة الصبي المحجور عليه.

وأُخرى: قد لا تواجه مانعاً فتكون فعليّة.

ويستفاد من كلمة (الفعليّة) انقسام السلطنة إلى الفعليّة والشأنية، وأنّها تكون فعليّة فيما إذا زالت عنها الموانع، ومعها لا تكون فعليّة كما في الصبي المحجور عن التصرّف، بل هي سلطنة شأنية، وعليه فلا تكون الفعليّة مقوّمة لمعنى السلطنة، كما ادّعاه الشيخ ﷺ حين استدلّ على توجيه قاعدة (من ملك شيئاً ملك الإقرار به) بأنّ السلطنة تلازم الفعليّة، وقال: إنّها مقتضى اللغة، ناظراً في ذلك إلى كلام ابن سيده الذي عرّف المِلك بقوله: (المُلك والمِلك والمَلك، احتواء الشيء والقدرة عليه).

وعليه، فإنّ الشيخ يرى ـ في قاعدة مَنْ ملك ـ أنّ الملكية هو الاحتواء المشتمل على التمكّن من التصرّف، وهنا يرى أنّ الحقّ سلطنة فعليّة، وهي شرط يتقوّم به الحقّ، فيشترط في الحقّ أن تكون السلطنة الحاصلة منه فعليّة، أي غير ملازمة للمنع والحجر.

أقول: ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه ﷺ جعل الحقّ في المقام مقابل المِلك، وقال إنّ الحقّ سلطنة فعليّة، والمِلك نسبة بين المالك والمملوك، ولكن في (قاعدة من ملك)، جعل المِلك سلطنة فعلية، وباعتبار الخصوصيّة فيه اعتبر سلطنة الصبي شأنية، وهما متخالفان.

وثانياً: قوله ﷺ في المقام: إنّ الحقّ سلطنة فعلية.

فإنْ عدّ اللاّم في الحقّ للجنس، أي جنس الحقّ، فيرد عليه أنّ الحقّ لا يحتاج إلى مسلّط عليه في جميع الموارد، كما في حقّ التحجير.

وإن عدّ اللامَ عهداً، بمثل ما هو في حقّي الخيار والشفعة، واعتبارهما حقّاً فعليّاً كما هو الحال في المقام، فإنّه يرد عليه حينئذٍ أنّ حقّ الخيار حقٌّ موروث اتّفاقاً، ولا خلاف في ثبوته، بخلاف حقّ الشفعة؛ فإنّه حقٌّ مختلفٌ فيه بين السيّد المرتضى وأتباعه والشيخ ومَن تبعه، فذهب جماعة إلى عدم كونه موروثاً، بخلاف حقّ الخيار، فإنّ المتسالم عليه أنّه موروث، وهذا الحقّ الموروث إذا ورثه الصغير، كيف يمكن تصوير سلطنته الفعليّة عليه؟ والقاعدة تقتضي أن يلتزم الشيخ بأنّ المِلك سلطنة دائماً، إلّا أنّه في الصغير المحجور غير فعلية وفي غيره فعليّة، وهذا ينافي تصريحه السابق.

إلّا أن يقال: إنّه يريد هنا السلطنة الشأنيّة.

سادساً: قول المحقق النّائيني﵀، الذي عرّف الحقّ بأنّه إضافة ضعيفة حاصلة لذي الحقّ، وأقواها إضافة مالكيّة العين، وأوسطها إضافة مالكيّة المنفعة.

وبعبارة أخرى: الحقّ سلطنة ضعيفة على المال ـ كما صرّح به في (منية الطالب) ـ والسلطنة على المنفعة أقوى منها، والأقوى منها السلطنة على العين، فالجامع بين الملك والحقّ هو الإضافة الحاصلة من جعل المالك الحقيقي لذي الإضافة المعبَّر عنها بالواجديّة.

وعليه، فهو﵀ يعتبر الحقّ والمِلك إضافة، وأنّ للإضافة مراتب، وأقوى مراتبها الإضافة إلى العين، وأضعفها مالكيّة المنفعة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه مع إمكان تصوير المرتبة المشككة في الكيفيّات، لكنّها غير قابلة للتصوّر في ذات الإضافة.

وثانياً: ولو سلّم، فإنّ الرتبة لا تختلف باختلاف المتعلّق، فبرغم أنّ متعلّق الإضافة تارةً عين وأُخرى منفعة، لكن الإضافة تبقى نفس الإضافة وإن اختلف المتعلّق، فالنور الشديد يخالف النور الضعيف بذاته لا بمتعلّقه.

وثالثاً: قد صدر منه﵀ تعاريف عديدة للحقّ، وبينها تهافت بنحوٍ لا يمكن معرفة مراده منها، فقد قال في (منية الطالب): إنّ الحقّ إضافة وسلطنة مع اختلاف مراتبهما، ثمّ قال: إنّه عبارة عن إضافة ضعيفة، وبتعبير آخر إنّ الحقّ سلطنة ضعيفة، وقال أيضاً: الحقّ عبارة عن اعتبار خاصّ ثمرته وأثره السلطنة الضعيفة على الشيء، ومرتبة ضعيفة من المِلك...

ورابعاً: مع الغضّ عن الإيراد الثالث، فقد ذهب﵀ في الدورة الثانية ـ كما جاء في تقريرات تلميذه المحقّق الآملي ـ إلى تعريف الحقّ بأنّه مرتبة ضعيفة من المِلك، وعبّر عنها المقرّر بقوله: إنّه الملكيّة غير الناضجة، واعتبر الحقّ في آخر كلامه سلطنة توأماً للتمكن والقهر والاستيلاء.

وعليه، فإنّه يرد عليه: أنّه كيف يمكن تصوير سلطنة الصغير وتصرّفاته في أمواله الموروثة حقيقةً؟ كما أنّه يرد عليه ما ورد على الشيخ﵀.

سابعاً: قول المحقّق الإيرواني ﷺ، و فيه يلتزم بأنّ الحقّ هو السلطنة، إلّا أنّ الاختلاف في سعة المتعلّق ـ أي السلطنة ـ وضيقه.

ويرد عليه:

أنّه يرى أنّ حقّ التحجير قابلٌ لجميع التصرّفات والتقلّبات، و لا يرى فرقاً في أنواع التصرّفات في متعلّقي الحقّ والمِلْك، فيجوز الصلح عليه وبيعه ورهنه ـ خلافاً للنائيني الذي كان يرى ضعفاً في متعلّق الحقّ في التحجير.

وعليه: فإنّه إذا كان الاختلاف بين الحقّ والملك هو مجرّد سعة المتعلّق وضيقه، فما الفرق بينهما حينئذٍ إذا جاز جميع التصرّفات في متعلّق الحقّ؟ إلّا أن يلتزم بعدم صحّة بيع حقّ التحجير، فيفترقان حينئذٍ ويمتاز أحدهما عن الآخر.

أمّا السيّد اليزدي ﷺ فإنّ كلامه في الحاشية يؤول إلى هذه الأُمور، فلا نتعرّض له.

أقول: أشرنا في بداية البحث إلى القول المشهور، وأنّهم يعتقدون بأنّ الحقّ سلطنة، وقد تفرّع عنه بعض الأقوال، وناقشنا فيها.

ولكن يرد عليه: ـ برغم قوّة القول المشهور من بقيّة الأقوال ـ إشكالٌ مشترك يختصّ به ويشمل بعض الأقوال المتفرّعة منه، وهو:

إنّ الحقّ إمّا سلطنة فعلية أو سلطنة اعتبارية، ولا ثالث.

فإن كان الأوّل: فما هو الحلّ في إرث الصبي لحقّ الخيار مع عدم سلطنته الفعلية؟

وإن كان الثاني: فإنّ حقيقة الاعتبار هو الإدعاء والتنزيل، كاعتبار زيد أسداً والطواف بالبيت صلاةً ادّعاءً، وحقيقة هذا الادّعاء والاعتبار، هي عدم تحقّق الواقع، إذ أنّ قوام الادّعاء والاعتبار منوط بعدم وجود الواقع حقيقةً، وإن اعتبرناه موجوداً تنزيلاً واعتباراً، بمعنى اعتبار مجرّد أنّ هذا ذاك أثراً وحكماً لا واقعاً، وعليه، فحينما نعتبر الملكية لزيد، لاتحصل له الملكية الواقعية، وإنْ كنّا ندّعيها له ادّعاءً واعتباراً، والمصحّح لهذا الاعتبار هو ترتيب الآثار، وحينئذٍ لا يصحّ ادّعاء شيء واعتباره في مورد وسلب جميع الآثار منه، فلو اعتبر الشارع الطواف بالبيت صلاة، فلابدّ أن يترتّب عليه في أقلّ تقدير أثراً من آثار الصلاة، ولا يعقل انتفاء جميع آثار الصلاة عن الطواف، مع دعوى الاعتبار والتنزيل.

وإن قلنا: لا حاجة إليه، بل إنّ نفس الاعتبار يولّد الأثر المطلوب، فحينئذٍ لابدّ أن تكون الخصوصيّة بحيث يتحقّق منها هذا الاعتبار، مثلاً حينما يعتبر الشارع الفقيه حجّةً بقوله (فإنّهم حجّتي عليكم) فهذه الحجّية الاعتبارية لابدّ أن تكون بحيث تنشئ لنا أثراً، وأن يكون الأثر مسانخاً للواقع، وإلّا لا يكون الاعتبار عقلائياً.

توضيحه: لا يعقل اعتبار الحجّية لشخص مّا ويكون الأثر لغيره، بل يجب أن يكون الأثر في كلّ الأحوال ـ سواءٌ كان أثر الواقع أو نفس الأمر ـ أثراً لمورد الاعتبار.

وعليه: فلو قيل: إنّ الحقّ سلطنة اعتبارية، فإنّ معناه أنّ السلطنة المجعولة في مورد الحقّ ليست واقعيّة، وإنّما هي مجرّد سلطنة اعتباريّة ليس إلّا، وبرغم ذلك يلزم أن نعتقد بوجود السلطنة الخارجية وآثارها المسانخة لها، لا أن نعتبر تحقّق السلطنة مع إلغاء آثارها الخارجيّة.

وبناءً على ذلك، لو اعتبرنا الصغير المولود سلطاناً، فلابدّ أن نعتبره مسلّطاً ومتمكّناً من التصرّفات الماليّة، وبعبارة أُخرى يقتضي أن ننزله منزلة السلطان المتمكّن من التصرّف، وهذا لا يجتمع مع انتفاء جميع آثار السلطنة الواقعيّة عن الصبي، حسبما هو متّفق عليه عند الكلّ من سلب آثار السلطنة عن الصغير، فلا يعقل عدّه سلطاناً، مع سلب الآثار الناشئة عن الاعتبار، لِلَغوية مثل هذا الاعتبار، كلغوية تنزيل الطواف بالبيت صلاة، مع عدم ترتّب آثار الصلاة على الطواف.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه في موارد الاعتباريّات لا يمكن الجمع بين اعتبار الواقع، و بين نفي جميع آثار الواقع عند العرف والعقلاء، بل الشرع أيضاً.

أمّا المحقق الأصفهاني﵀ القائل في تعريف الحقّ: إنّه اعتبارٌ يختلف باختلاف الحقوق عدا حقّ القصاص.

فإنّه يردّ عليه: أوّلاً: قيام شواهد من الكتاب والسنّة واللغة على صحّة دعوى المشهور في تعريف الحقّ بأنّه سلطنة، أمّا هذه الدعوى، فإنّه لم يقم عليها شاهدٌ ودليلٌ من الارتكاز أو اللغة، فقوله بعيدٌ عن المرتكزات العقلائيّة، كما أنّه لا شاهد له من أقوال أئمّة اللغة، فتعدّ دعواه دعوى بلا دليل؛ لعدم موافقتها دعوى المشهور، فضلاً عن فقدان الشواهد المثبتة لها.

وثانياً: لا ريب في اختلاف الاعتبارات، فالتولية تباين الرهانة، وكلّ واحدة منهما اعتبارٌ أجنبي عن الاعتبار الحاصل في حقّ الآخر ذاتاً، فلا مناص من أن نلتزم بأنّ الحقّ في الجميع يكون بمعنى الثبوت ـ الذي هو المعنى اللغوي ـ للحقّ، في مقابل الباطل، والمفروض عدم التزامه﵀ به، لأنّ الحقّ بهذا المعنى يعدّ اعتباراً قابلاً للصدق على جميع الأعراض من الحقّ والمِلك والحكم، والكلام في الحقّ الذي يقابل الملك، فلا سبيل حينئذٍ إلّا أن يلتزم بالاشتراك اللفظي، وأنّ للحقّ معنىً خاصّاً في كلّ مورد، وهو فاسد ممنوع لا يمكن الالتزام به.

ثالثاً: لو لاحظنا في مقام الإثبات الأدلّة ولسان الروايات الواردة ودقّقنا فيهما، نرى أنّ القاعدة في قوله: (البيّعان بالخيار...) تقتضي أن يكون المجعول فيه وكذا المرفوع نفس الخيار لا السلطنة على الفسخ والإمضاء ـ كما في حقّ القصاص، فالمجعول في آية القصاص نفس السلطنة ـ وهكذا في خيار الرؤية، فإنّ المجعول فيه ـ حسب ما جاء في النصّ من قوله: (لكان له في ذلك خيار الرؤية) ـ نفس الخيار دون السلطنة، وأمّا في حقّ الشفعة، فإنّ مقتضى مقام الإثبات فيها هو جعل الأحقّية والأولويّة دون السلطنة، فلا وجه لاعتبار المجعول في هذه الموارد السلطنة، بل المجعول نفس الموضوع، والشاهد على ذلك ما جاء في خبر الغَنَوي عن أبي عبدالله﵇، قال: «سألته عن الشفعة في الدور أيّ شيء واجب للشريك...؟ فقال: الشفعة في البيوت إذا كان شريكاً فهو أحقّ بها بالثمن»، فإنّ اقتضاء مقام الإثبات في هذا الخبر هو إثبات الأحقّية وهي بمعنى الأولويّة.

وكذلك جاء في الخبر الذي رواه عبدالله بن سنان، قال: «سألته عن مملوك بين الشركاء، فأراد أحدهم بيع نصيبه؟ قال: يبيعه، قلت: فإنّهما كانا اثنين، فأراد أحدهما بيع نصيبه... قال له شريكه أعطني؟ قال: هو أحقّ به».

وخلاصة الكلام: أنّ قول المحقق الأصفهاني﵀ ممنوع ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا السيّد الميلاني﵀: فقد ذهب إلى أنّ المعتبر في الحقّ هو الأهليّة والاستحقاق المعبّر عنه في الفارسية بـ(سزاوار بودن).

وفيه: أنّه لا يمكن أن نعتبر الحقّ هو الأهليّة، لما نشاهد من التصريح بهما في النصوص معاً، مثل قوله: (الحمد لله الذي هو أهله ومستحقّه)، وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾

(الفتح، ٢٦) واجتماعهما واستعمالهما في مقام واحد، دليلٌ على موضوعيّتهما واعتبارهما أمرين ومعنيين مستقلّين، لا أنّ الثاني بيانٌ للأوّل وعبارة أُخرى عنه، إلّا أن يكون العطف فيهما تفسيريّاً، مع أنّه لا يمكن المساعدة عليه، وإن ذهب بعض غير المتعمّقين في التفسير إلى اعتباره عطفاً تفسيريّاً، ولكنّه مردودٌ، لتصريح أعيان المفسّرين بذلك، ولما يستفاد من اللغة من أنّ الأهل هو خاصّة الرجل، كما أنّ الآلوسي ـ على ما ببالي ـ يقول: إنّ الأهل أبلغ من الأحقّ، والأحقّ أبلغ من الحقّ، وعليه فلا يكون الأهل حقّاً، بل يستفاد منهما التعدّد.

أقول: إنّ الحقّ عندنا هو المعنى الذي نعبّر عنه في الفارسية بـ(سزاواري) أي ما ينبغي أن يكون، والشاهد على هذا المدّعى: الاستعمالات الفصيحة كتاباً وسنّةً ولغة.

أمّا اللغة: فقد ذهب البيهقي في (تاج المصادر)، والتهانوي في (كشّاف اصطلاحات الفنون)، وفي (منتهى الأرب) إلى التعبير عن الحقّ بما ذكرناه وما نعبّر عنه في الفارسية بـ (سزاوار شدن ـ سزاوار گرديدن)، كما قال الصاحب بن عبّاد: وهو حقيقٌ به، أي جديرٌ به، وجاء في (أقرب الموارد): وهو حقٌّ به، أي جدير، وهذا المعنى هو المستفاد من أُمّهات كتب اللغة كـ(الجمهرة) و (القاموس) وغيرهما.

أمّا إطلاق الآيات والأخبار:

كقوله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾(الأعراف، ١٠٥) أي جديرٌ بي.

وقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ (البقرة، ٢٢٨)

وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ﴾ (البقرة، ٢٤٧)

وقوله تعالى: ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ﴾ (الأنعام، ٨١)

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ﴾ (يونس، ٣٥)

وقوله تعالى: ﴿وَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ (الأحزاب، ٣٧)

فإنّ جميعها تدلّ على أنّ معنى الحقّ هو الجدير والأحرى، وهو المستفاد من إطلاق النصوص أيضاً.

وعليه، فالمعتبر أنّ الحقّ بمعنى الجدير (أو ما يعبّر عنه بالفارسيّة بـ سزاوارى)، وهذا المعنى يكون أوفق بمعنى ذي الحقّ ومتعلّق الحقّ، فيطلق الحقّ على متعلّقه، ويقال لهذه

الأرض حقّ كذا، ويمكن إطلاق الأهل على صاحب الحقّ، فيقال: هو أهلٌ، ولكن لا يطلق على متعلّق الحقّ.

فالحقّ عبارةٌ عن المعنى الذي يقع وصفاً للمتعلّق ولصاحب الحقّ، فقد ورد في دعاء يوم الثلاثاء: (الحمد لله والحمدُ حَقّه) ولا يصحّ (والحمد أهله)، وعليه فالحقّ لايمكن أن يكون مساوقاً لأَهليّة، ولكن يطلق الجدير على المتعلّق وعلى صاحب الحقّ على حدٍّ سواء، فيقال: إنّ المحجّر جديرٌ بالأرض، والأرض جديرة بالمحجّر.

خلاصة الكلام: بناءً على دلالة اللغة والإطلاقات الفصيحة والارتكاز والسيرة العقلائية والإجماع والنصوص، هي أنّ الأقرب إلى الواقع كون الحقّ بمعنى ما ينبغي أن يكون، أي الجديريّة أو الأجدرية بالشيء أو الحريّ والأحرىٰ (وبالفارسية: سزاوارى) ولا وجه لاعتباره سلطنة؛ لسببين:

١ ـ عدم مساعدة اللغة والارتكاز على ذلك؛ لأنّ السلطنة بحسب الارتكاز تعدّ من آثار الحقّ لا نفسه، فصاحب الحقّ سلطان، لا أنّ الحقّ سلطنة.

٢ ـ لا يعقل اعتبار حقيقةٍ لشيء مع سلب جميع آثار المنزَّل عليه، فلا يمكن أن ننسب السلطنة لشيء ونسلب عنه جميع آثارها.

نعم، يبقى بعض الموارد التي لم يكن مدلول النصّ فيها كلمة الحقّ بذاتها، كنصوص الخيار؛ إذ لم يرد فيها كلمة الحقّ، بل المجعول فيها نفس عنوان الخيار، فإنّ الحمل فيها على معنى الجديريّة ينافي مقام الإثبات؟

ولا سبيل لنا في مثل هذه الموارد إلّا أن نقول: إنّ المعنىٰ الإعتباري:

تارةً يجعل بنفسه، وأُخرى يجعل بمصحّح الانتزاع كالطلب، فالوجوب أو الطلب ـ حسب رأي الآخوند ـ تارةً قابلٌ للجعل بعنوانه، كأن يقول: (أطلب منك الصلاة) فينشئ نفس الطلب، ويتحقّق المفهوم بنفس الوجود الاعتباري.

وأُخرى: يتحقّق بمنشأ انتزاعه كهيئة (إفعل)، مثل قوله: (صَلّ)؛ فإنَّ المتحقّق فيه هو النسبة البعثية والمعنى الحرفي، ولكنّه مصحّحٌ لانتزاع الطلب منه بقوله: (أطلب منك الصلاة)

مثلاً. أو (صلِّ)، وهكذا في الوجوب، مثل قوله: (تجب عليك الصلاة)، وفي كليهما المنشأ هو الوجوب، إلّا أنّه في الأوّل بنفس الصيغة الإنشائية والجملة الإسميّة، وفي الثاني بمصحّح الانتزاع.

والحقّ كذلك، فإنّه تارةً يتعلّق الجعل بنفس الحقّ، بمثل تعلّق الجعل بالوجوب في (يجب عليك الصلاة)، وأُخرى يتعلّق الجعل بمنشأ مصحّح الانتزاع كإنشاء الوجوب بهيئة إفعل وصيغته.

وخلاصة الكلام: ثبت ممّا ذكرنا اندفاع القول بأنّ الحقّ هي الملكيّة أو مرتبة ضعيفة منها، أي: الملكيّة غير الناضجة كما عبّر عنها المحقق الآملي في تقريراته، كما ثبت بطلان قول المشهور من اعتبار أنّ الحقّ هي السلطنة؛ لما مرّ من الفرق بين أن يكون المجعول في المورد ذات السلطنة، أو أنّ لذي الحقّ السلطنة، ذلك أنّ مقام الإثبات أفاد تحقّق الثاني دون الأوّل.

نعم، قيل إنّ المجعول في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً﴾ (الإسراء، ٣٣) هي السلطنة، لكن لم يثبت بدليل أنّ المجعول في حقّ القصاص هي السلطنة، وأنّ السلطنة المجعولة هي حقّ القصاص، إذ يحتمل أن يكون المجعول فيه هي الولاية، وأنّ للورثة الولاية على القصاص، ويشهد لذلك الروايات والنصوص الواردة في باب القصاص حيث عبّر فيها عن الذي يثبت لهم حقّ القصاص بـ(وليّ القصاص)، وهو العنوان الذي اختاره الحرّ العاملي﵀ للباب المتضمّن لهذه الأخبار في (وسائل الشيعة)، هذا فضلاً عن عدم معقوليّة السلطنة الاعتباريّة في موارد الحجر المطلق.

كما ثبت تفصيلاً ـ ثبوتاً وإثباتاً ـ بطلان ما التزم به المحقّق الأصفهاني والميلاني رحمهما الله تعالى.

أمّا ما التزمنا به حول حقيقة الحقّ، من أنّ المراد منه هو الأحرىٰ والجدير (= سزاوارى) فهو بعيدٌ عن جميع هذه الإيرادات، نعم يرد علينا إشكالٌ واحد، وهو أنّه بناءً على المختار يصير المعنى أعمّ من الحقّ في مقابل الحكم والمِلك، ومن المعلوم: أنّ هناك بعض الحقوق الثابتة في الأدلّة بعنوان أنّها حقّ، ولكنّها ليست في مقابل الحقّ والمِلك؛ كحقّ الولاية وحقّ الأُبوّة والبنوّة وغيرها، فإذا التزمنا بأنّ الحقّ يعني الأحرىٰ والجدير (= سزاوار) لزم منه صدق الحقّ على هذه الموارد، مع أنّه لا شكَّ في اندراجها في الحكم دون الحقّ، وبملاحظة

هذا الإشكال قلنا إنّ مختارنا أقرب إلى الواقع من غيره.

هذا تمام الكلام في معنى الحقّ وتفسيره وحقيقته عند أصحابنا.

أمّا المحدَثون ـ أي فقهاء القانون من الأوروبيّين وأتباعهم الشرقيّين ـ فإنّهم جميعاً يتّبعون القانون الفرنسي الذي هو تابع للقانون الروماني؛ فإنّهم فسّروا الحقّ بأنّ حقيقته هي السلطنة، فإذا كانت السلطنة شاملة وعامّة لجميع النواحي يُعبّر عنها بالمِلك، وإن كانت في بعض الجهات يعبّر عنها بالحقّ ـ وهو الحقّ المصطلح الذي قال به الإيرواني ـ والذي ناقشنا فيه، وأثبتنا عدم إمكان الالتزام به.

ثمّ قسّموا الحقوق إلى:

١ـ الحقوق المادّية، وهي التي تتعلّق بالمحسوسات.

٢ـ الحقوق غير المادّية، وهو ما يتعلّق بغير المحسوسات، كحقّ الفكر وحقّ التأليف والاختراع والصناعة وغيرها، وهذا الحقّ الأخير حصل عندهم بعد الثورة الصناعية، ووقوفهم على حقوق لا تندرج تحت عنوان الحقوق المادّية، فأبدعوا هذا الحقّ وتمادوا في التركيز عليه والدفاع عن آثاره.

ثمّ إنّهم قسّموا الحقوق المادّية إلى أقسام، وجعلوا منها المِلك ـ وعبّروا عنه بالحقّ المِلْكي ـ وقسّموا المِلك إلى أقسام، وجعلوا لها ثلاثة خصائص:

١ـ الاستعمال.

٢ـ الاستغلال.

٣ـ الديمومة والدوام.

وللمناقشة في أقوالهم وآرائهم مجالٌ واسع في غير هذا المقام.

(والحمدلله اولاً و آخراً)

فهرس المصادر

١. الخوئي، السيد ابوالقاسم، ١٤١٩ق، **مصباح الفقاهة**، قم المقدسة، مكتبة الداوري.