

بحر فقهنا

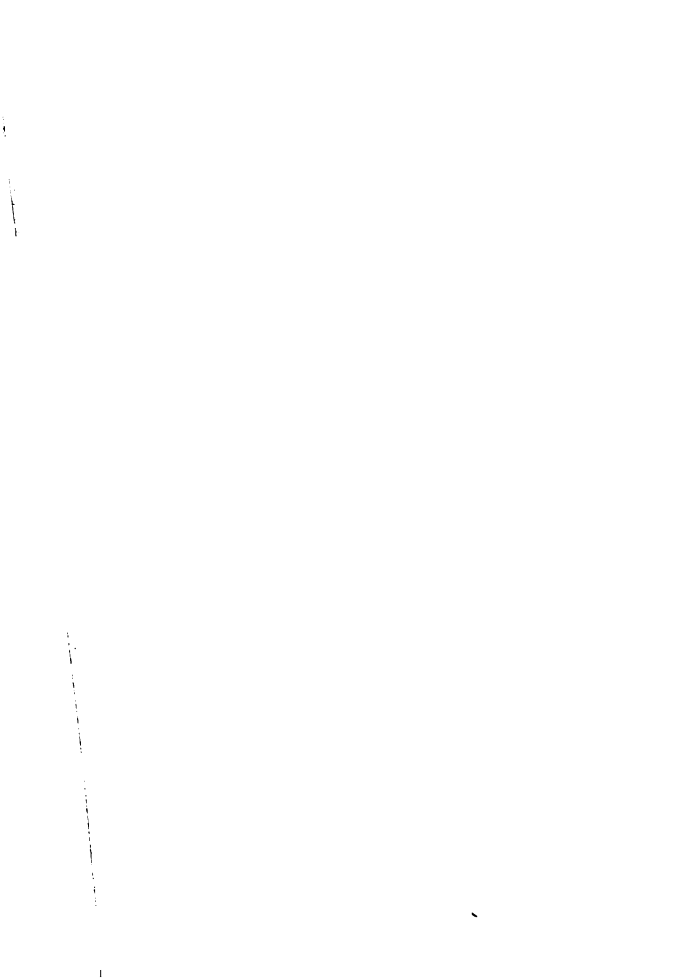
كِتَابُ الْخُمُسِ
مِشْرَحُ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

مُحَمَّدُ هَارِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ



مَجْلَدُ فَتَاهِنَا
كِتَابُ الْخُمْسِ



مَجْمُوعَةُ فَتَاهِينَا

كِتَابُ الْخُمْسِ
شَرْحُ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

مُحَمَّدُ هَادِي بْنُ عَبْدِ الشَّيْخِ رَاضِيٍّ

الْمَجْمُوعَةُ الْأُولَى

اسم الكتاب: بحوث فقهية - كتاب الخمس / الجزء الأول.

المؤلف: محمد هادي آل الشيخ راضي.

الطبعة: الأولى.

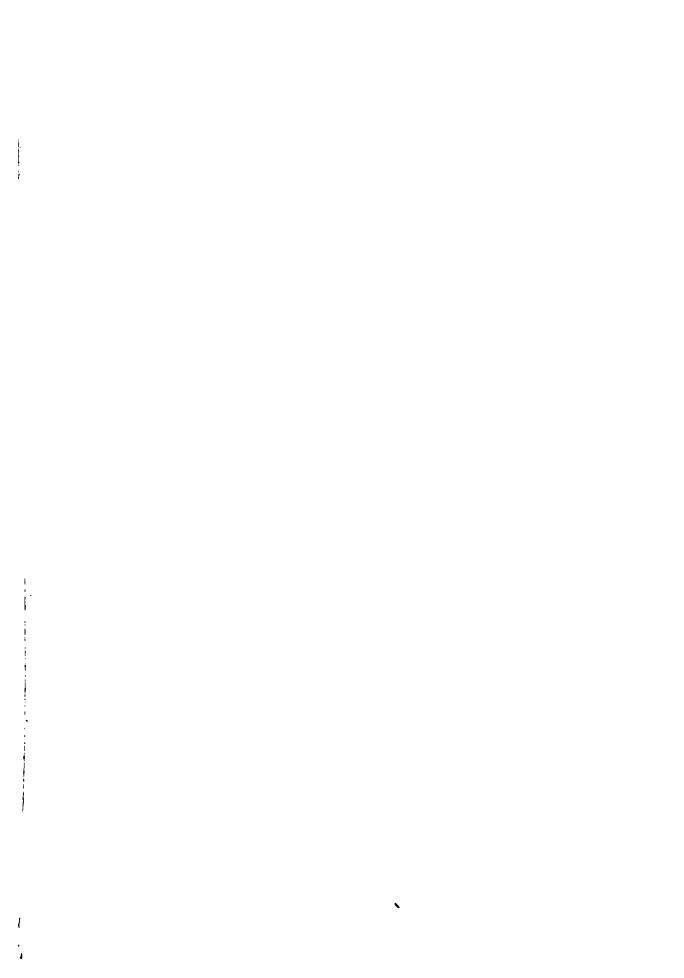
سنة الطبع: ١٤٤٥ هـ ، ٢٠٢٤ م.

عدد النسخ: ٥٠٠ دورة.

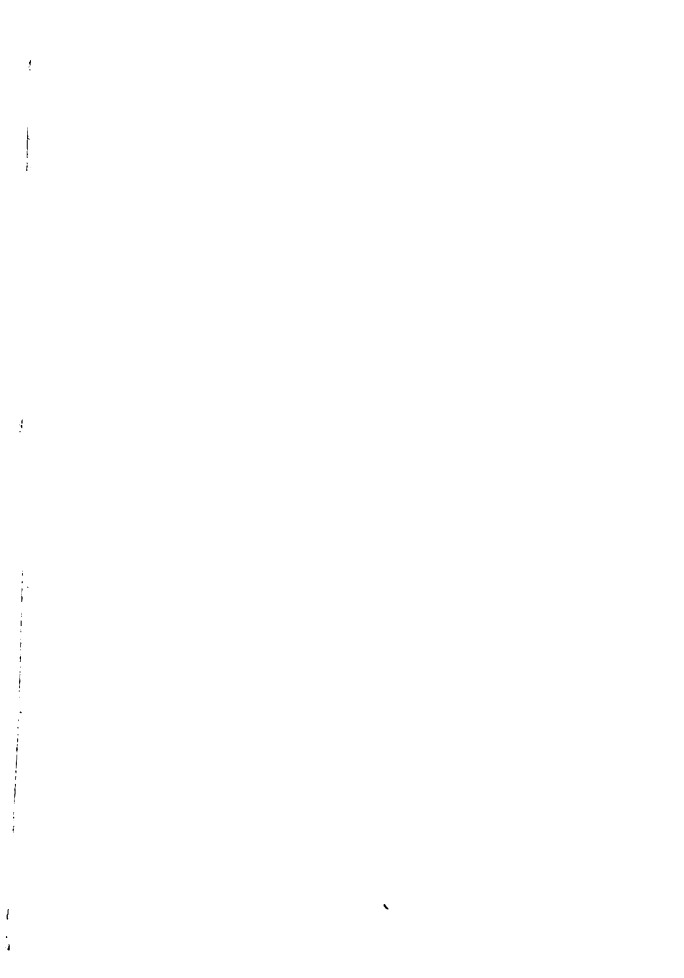
الموقع الإلكتروني: aal-radhi.org

البريد الإلكتروني: info@aal-radhi.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



كتاب الخمس



كتاب الخمس (١)

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

تعريف الخمس

(١) لا إشكال في أن الخمس لغةً هو رابع الكسور بعد النصف والثلث والرابع. فخمس الشيء يعني حصّة منه نسبتها إليه نسبة الواحد إلى الخمسة^(١). وأما شرعاً فقد عُرِف في كلمات بعضهم بأنه: «حق في المال يجب للحجّة عليه السلام وقبيله»^(٢).

والكلام يقع في المعاني المحتملة للخمس غير المعنى اللغوي المتقدم ثم في ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ مع بيان الثمرة من هذا البحث، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: هناك عدّة معانٍ يمكن أن تكون مرادة من الخمس، وهي:
المعنى الأول: أن يراد به نفس المعنى اللغوي، أي: رابع الكسور مع خصوصيّة أنه لمن ذكرتهم الآية الشريفة: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...﴾^(٣)، أي: الكسر الرابع الذي يكون لهؤلاء لا مطلق الكسر الرابع.
وهذا المعنى هو المراد من الخمس غالباً في النصوص وكلمات الفقهاء، فحينما يقال: «يجب عليك دفع الخمس» يراد به هذا الكسر الذي فرضه الله سبحانه وتعالى على عباده وأشارت إليه الآية الشريفة وعيّنت مصرفه.

(١) لاحظ: كتاب العين ٤: ٢٠٥، مادة «خمس» / المصباح المنير ١: ١٨٢، مادة «خمس».

(٢) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٢١.

(٣) سورة الأنفال: ٤١.

المعنى الثاني: أن يراد به المصداق الخارجي المعين للخمس، فإنَّ الخمس بالمعنى السابق كلِّي ينطبق على أكثر من مصداق، فإذا أفرز خارجاً وطبق على مصداقٍ معين أطلق عليه الخمس، فيقال: «هذا خمس في قبال هذا زكاة» مثلاً، ويقال: «طالب العلم يرتزق من هذا الخمس» وهكذا، فلا يلحظ في هذا الإطلاق كون المصداق الخارجي خمساً لأصل المال، بل يطلق حتّى إذا نقص عن ذلك، كما إذا صرف منه مقداراً وبقي مقدار آخر فإنّه يطلق الخمس على الباقي فيقال: «هذا خمس».

والحاصل: أنّ الكسر الخاص لم يلحظ في هذا الإطلاق بخلاف المعنى السابق.

المعنى الثالث: أن يراد به المعنى المصدرى، أي: دفع الكسر الخاص، وهو المراد من الخمس المعدود من فروع الدين ومن العبادات المشروط فيها التقرب وهكذا.

ثم إنَّ أظهر المعاني وأكثرها تداولاً في النصوص الشرعيّة هو المعنى الأوّل. أمّا المعنى الثالث فهو ليس من معاني الخمس في الحقيقة وإن صحَّ أن يقال: «خمس مالي» أي: دفعت خمسه، وأمّا لفظ «الخمس» فلا يراد به إلّا الكسر الخاص، وإذا قيل: «الخمس من العبادات» أو «يجب عليك الخمس» فهو مبنيٌّ على التقدير وحذف المضاف، أي: دفع الخمس وإعطاؤه.

وأمّا المعنى الثاني فهو وإن كان صحيحاً وواقعاً خارجاً إلّا أنّه يحتاج إلى قرينة خاصّة من إشارة ونحوها، وإلّا فالمتبادر من لفظ «الخمس» هو المعنى الأوّل بل لا يصحّ إرادة المعنى الثاني منه في أكثر الأدلّة الشرعيّة وكلمات الفقهاء، فإنّ المراد به قطعاً كسر خاص نسبته إلى أصل المال نسبة الواحد إلى الخمسة، وهو واضح جداً.

في ثبوت الحقيقة الشرعية للخمس

المقام الثاني: في ثبوت الحقيقة الشرعية للمعنى الأول في عصر الرسول ﷺ أو على الأقل في عصر الإمام الصادق عليه السلام.

ويترتب على ثبوته أن الدليل إذا دلّ على ثبوت الخمس في شيء ولم تقم قرينة على إرادة معنى خاص فإنه يُحمل حينئذٍ على المعنى الأول ويكون مصرفه مصرف الخمس، بخلافه على إنكار الحقيقة الشرعية فإنه يكون مردداً بين أن يكون مصرفه مصرف الخمس أو مصرف الزكاة، كما ادّعى ذلك في خمس الحلال المختلط بالحرام.

قد يدعى عدم ثبوت الحقيقة الشرعية باعتبار أن ذلك موقوفٌ على إحراز العلة الوضعية بين اللفظ وبين المعنى الأول في زمان النبي ﷺ أو زمان الإمام الصادق عليه السلام، ولا طريق لنا لإحراز ذلك؛ لأنّ الطريق منحصر بأحد أمرين، وكلاهما قابل للمناقشة:

الأمر الأول: وهو التمسك بتبادر هذا المعنى من اللفظ في زماننا ثم إثبات ذلك في زمانهم عليه السلام باستصحاب عدم النقل أو ما يسمى بـ «أصالة الثبات في اللغة» حيث إنّ عدم الثبوت يستلزم النقل والأصل عدمه، فإذا ثبتت العلة الوضعية والظهور في زماننا وشككتنا في ثبوتها في زمانٍ سابق فيثبت بذلك وجود العلة الوضعية والظهور في الزمان السابق، وهو معنى ثبوت الحقيقة الشرعية.

وفيه: ما ذكر في محله من أن أصالة عدم النقل إنما يبنى عليها إذا كان أصل النقل غير معلوم الوقوع، كما إذا كانت صيغة «افعل» ظاهرة في الوجوب فعلاً وشككتنا في كونها كذلك في زمان النص فإنّ عدم ظهورها في الوجوب في زمان النص يستلزم أن تكون موضوعة لمعنى آخر ثم نُقلت إلى الوجوب، والأصل عدم النقل والتغير في الأوضاع اللغوية، وبذلك تثبت الوضع والظهور من زمان النص. وأما إذا كان أصل النقل معلوماً وإثماً نشكّ في تقدّمه وتأخّره - كما إذا فرضنا

أَنْ لفظ «الشك» كان موضوعاً لما يقابل العلم الشامل للظن ثم أصبح ظاهراً في زماننا في تساوي الطرفين، لكننا لا نعلم تأريخ هذا النقل وأنه حدث في زمان صدور النص حتى يحمل الشك فيه على المعنى الجديد أو أنه حدث بعد ذلك حتى يحمل على المعنى القديم - فهنا لا مجال لإجراء هذا الأصل لغرض إثبات تقدّم النقل على زمان النص حتى يحمل على المعنى الجديد.

والسرّ في ذلك: أن الأصل المدعى في المقام إما عقلاني وإما شرعي. أما الأصل العقلاني فإنّ العقلاء لا يبنون على أصل إلا على أساس وجود حيثيات كشف نوعيّة عن مضمون ذلك الأصل؛ لاستبعاد التبعّد في سيرة العقلاء، وفي حالة عدم العلم بأصل النقل توجد حيثيّة كاشفة عن عدم حصول النقل، وهي كون التحوّل والتغيّر في اللغة والظهور حالة نادرة فينبى على عدمه عند الشك، وأما في حالة العلم بالنقل والشك في تقدّمه وتأخّره فلا توجد حيثيّة عن تقدّم النقل على زمان صدور النص أو تأخّره عنه.

وأما الأصل الشرعي فهو عبارة عن استصحاب عدم النقل، ومن الواضح أنّ موضوع الحجية هو الظهور الفعلي لشخص هذا اللفظ في زمان صدوره، وترتب ذلك على أصالة عدم النقل ليس شرعياً حتى يثبت بالاستصحاب فهو أصل مثبت.

وقد يذكر وجه آخر لمثبتيّة الأصل في المقام وحاصله: أن ترتّب تقدّم النقل على استصحاب عدمه ترتّب عقلي لا شرعي.

وفيه: أن ترتّب الأثر وإثبات الحجية لا يتوقّف على إثبات تقدّم النقل على زمان النص، بل يكفي فيه مجرد عدم نقل اللفظ عن معناه الفعلي - أي: عما هو ظاهر فيه فعلاً - في زمان النص، ولا يتوقّف على إثبات التقدّم المذكور، نعم يتوقّف على إثبات الظهور الفعلي في زمان النص وقد عرفت قصور الأصل المذكور عن إثبات ذلك.

ومقامنا من هذا القبيل؛ لأننا نعلم أنّ لفظ «الخمس» لغةً موضوع لرابع الكسور بلا خصوصيّة، ونعلم أنّه فعلاً ظاهر في المعنى الخاص، أي: أننا نعلم بالنقل ونشكّ في تأريخه، فلا مجال للتمسك بهذا الأصل.

الأمر الثاني: وهو التمسك بالاطراد الذي يعتبر من علامات الحقيقة، فإنّ الروايات الصادرة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام يستفاد ويفهم منها هذا المعنى الخاص.

وفيه: أنّه تارةً يدعى الاطراد في الفهم والانسباق إلى الذهن بالنسبة إلى الموجودين في عصر النص، وأخرى يدعى ذلك بالنسبة إلينا بدعوى أنّنا نفهم من الروايات الكثيرة هذا المعنى الخاص وهو دليل على استناده إلى الوضع. أمّا الأولى ففيها: صعوبة إحراز ذلك عادةً، مضافاً إلى أنّ ذلك إنّما يكون علامةً على الحقيقة إذا كان الفهم والانسباق مستنداً إلى حاقّ اللفظ، ونحن لا نحرز ذلك؛ لإمكان الاستناد في هذا الفهم إلى قرائن حالّية أو سياقية كانت موجودة بالنسبة إليهم.

وأما الثانية فإنّ غاية ما يثبت بها هو وجود علقه وضعيّة في زماننا وبالنسبة إلينا، وهذا ثابت بالفرض بلا حاجة إلى الاطراد، إلّا أنّه لا يكفي لحمل اللفظ على المعنى الخاص إلّا إذا ثبت وجود العلقه في زمان النص، كما عرفت سابقاً.

وعلى هذا الأساس ذهب جماعة إلى إنكار الحقيقة الشرعية في المقام وأنّ اللفظ إنّما استعمل في معناه اللغوي، وأنّ استفادة الخصوصية إنّما تكون من جهة القرائن، فيكون من باب تعدّد الدال والمدلول.

ويمكن أن يقال: إنّ الحقيقة الشرعية ثابتة في المقام بعد الالتفات إلى عدّة أمور:

الأول: أنّ آية الخمس نزلت في معركة بدر الكبرى التي تعتبر أول معركة قتالية يخوضها المسلمون ضدّ المشركين.

وهو من الفرائض (١)

الثاني: أنَّ عدد غزواته ﷺ كثيرة، فأقل تقدير لها أنها ست وعشرون غزوة، وأقل تقدير لسراياه التي كان يبعث بها لأغراض قتالية أنها خمس وثلاثون سرية، وقيل: ست وستون.

الثالث: أنَّ المسلمين كانوا يغنمون في تلك المعارك من المشركين أموالهم وأسلحتهم وعدتهم وسائر ما يحويه عسكرهم، وقد أثرت هذه الغنائم على انتعاش الوضع الاقتصادي على مستوى الفرد وعلى مستوى الدولة، وكان النبي ﷺ يأخذ خمس هذه الغنائم ويوزع الباقي على المقاتلين، وكذلك يفعل قادة الجيوش وأمراء السرايا عملاً بالآية الشريفة.

الرابع: أنَّ هذه الأمور تقتضي عادةً كثرة استعمال الخمس بمعناه الخاص المشار إليه في آية الخمس وتداول ذلك بينهم في زمان النبي ﷺ، فضلاً عن زمان الصادق عليه السلام الذي كثرت فيه الفتوحات والغنائم بل صارت هي المصدر الأهم لتحسّن الوضع الاقتصادي للمسلمين.

الخامس: أنَّ كثرة الاستعمال هذه توجب حدوث علاقة بين لفظ الخمس وبين المعنى الخاص بحيث يكون اللفظ عند إطلاقه - مجرداً عن القرينة - ظاهراً في ذلك المعنى.

وعليه فلا يصح إنكار الحقيقة الشرعية في المقام.

وجوب الخمس

(١) لا إشكال في أنَّ الخمس في الجملة من الفرائض، سواء أُريد بالفرض ما فرضه الله سبحانه وتعالى في كتابه أو أُريد به مطلق ما فرضه الله وأوجبه على عباده، ويدل على ذلك الآية الشريفة: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ

وَاللَّرْشُولُ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِإِلَهِ ۖ ﴿٣١﴾^(١)، وقد ورد في بعض الروايات^(٢) تسمية الخمس بالفريضة.

نعم، قد لا يصح ذلك بالنسبة إلى جميع الموارد السبعة التي ذكرها السيد الماتن، فإنّ موردين من هذه الموارد لا يصح إطلاق الفرض عليها بالمعنى الأول، وهما الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم والمال الحلال المختلط بالحرام؛ لوضوح عدم صدق الغنيمة عليهما حتّى إذا قلنا بعموم الآية وشمولها لسائر الموارد، نعم يصح ذلك بالمعنى الثاني بناءً على وجوب الخمس الاصطلاحي فيهما، وهو محلّ كلام كما سيأتي.

كما لا إشكال في صحّة إطلاق الفرض على المورد الأول من الموارد السبعة - أي: الغنائم المأخوذة من أهل الحرب بالمقاتلة معهم - بكلا المعنيين؛ لأنّه القدر المتيقّن من الآية الشريفة، وأمّا سائر الموارد كالمعدن والغوص وأرباح التجارات ونحوها فإنّ صدق الفرض على الخمس فيها بالمعنى الثاني واضح؛ لوجوبه فيها بحسب الأدلّة، كما سيأتي.

وأما صدقه بالمعنى الأول فإنّه يتوقّف على إثبات دخولها في الآية الشريفة وأنّ المراد بالغنيمة فيها مطلق ما يستفيده الإنسان سواء كان من الانتصار في معركة مع أهل الحرب، أم من الغوص، أم من المعدن، أم من الأرباح وهكذا، فإنّ تمّ ذلك صحّ إطلاق الفرض على الخمس فيها بكلا المعنيين وإلا فلا يصحّ إلّا بالمعنى الثاني.

ولا يخفى أنّ تحقيق ذلك ليس له ثمرّة عمليّة على صعيد الفتوى؛ إذ لا فرق بين ما فرضه الله سبحانه في كتابه وما فرضه الرسول ﷺ أو الإمام ﷺ في سنته،

(١) سورة الأنفال: ٤١.

(٢) ورد ذلك في خبر ضعيف رواه الصدوق في الفقيه (٢: ٤١، ح ١٦٤٩) مرسلًا عن الصادق ﷺ، وفي الخصال (١: ٣٢١) مستندًا. لاحظ: وسائل الشيعة ٩: ٤٨٣، ب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

فكلاهما واجب استفيد وجوبه من دليله كتاباً وسنةً. إذن لا يضربنا عدم شمول الآية الشريفة لهذه الموارد واختصاصها بغنائم دار الحرب؛ لأن وجوب الخمس في تلك الموارد ثابت بأدلة أخرى، كما سيأتي.

هذا بالنسبة إلى أصل الوجوب والفتوى به، وأمّا بالنسبة إلى التفاصيل من حيث المتعلق والمصرف وغير ذلك فالبحث له ثمرات مهمة علمية وعملية، كما ستتضح في البحوث القادمة.

تحقيق في مدلول آية الخمس

وعليه فلا بدّ من البحث عن مدلول الآية الشريفة، وقد رأينا التعرّض لهذا البحث هنا حتّى نحسم الموقف ولا تكون هناك إحالات على البحث المتأخّر، خلافاً لما هو المتعارف في الكتب الفقهيّة حيث يتعرّضون له في المورد السابع. فنقول: الظاهر من كلمات اللغويين وغيرهم أنّ مادة «غنم» موضوعة للفوز بالشيء والظفر به إمّا مطلقاً كما عن بعض، وإمّا ب قيد «من غير مشقة» كما عن بعض آخر، وقد نصّ على ذلك الخليل في كتاب العين^(١) وابن منظور في لسان العرب^(٢)، ومن المفسّرين الرازي في تفسيره وأبو حيان في البحر المحيط. وقد صرح بعض هؤلاء بأنّ ما يغنم من أهل الحرب ليس هو معنى الكلمة لغّةً، بل هو معنى شرعي حادث.

قال الرازي في تفسيره: «الغنم: الفوز بالشيء، يقال: غَنِمَ يَغْنُمُ غَنْمًا فهو غانم، والغنيمة في الشريعة ما دخلت في أيدي المسلمين من أموال المشركين على سبيل القهر بالخيّل والركاب»^(٣).

(١) كتاب العين ٤: ٤٢٦، مادة «غنم».

(٢) لسان العرب ١٣: ٤٤٥، مادة «غنم».

(٣) التفسير الكبير ١٥: ٤٨٤.

وقال أبو حيان في تفسيره: «والغنيمة عرفاً ما يناله المسلمون من العدو بسعي، وأصله الفوز بالشيء»^(١).

وقال القرطبي في جامع الأحكام: «الغنيمة في اللغة ما يناله الرجل أو الجماعة بسعي... واعلم أن الاتفاق حاصل على أن المراد بقوله تعالى: ﴿عَنِتْمَتُ مَنْ شَيْءٍ﴾ مال الكفار إذا ظفر به المسلمون على وجه الغلبة والقهر، ولا تقتضي اللغة هذا التخصيص على ما بيناه، ولكن عرف الشرع قيد اللفظ بهذا النوع»^(٢). ومنه يظهر أن ما نقل عن الأزهري^(٣) وما ذكره ابن الأثير في النهاية^(٤) من تفسير الغنيمة بـ «ما أوجف عليه المسلمون بخيلهم وركابهم من أموال المشركين» لا بدّ من حمله على التفسير بالمعنى الشرعي الحادث المدعى في كلامهم.

ومن هنا يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق الآية الشريفة هو وجوب الخمس في كلّ ما يغنمه الإنسان ويفوز به سواء غنمه من أهل الحرب أم من الغوص أم من الكسب أم من غير ذلك، فلا موجب لتخصيص الآية بالأول.

هذا بالنسبة إلى نفس الآية، وأمّا ما يدلّ على ذلك من خارج الآية فهناك عدد من الروايات يدلّ على عدم اختصاص الآية الشريفة بغنائم دار الحرب وشمولها لغيرها، وقد ادعى غير واحد من علمائنا استفاضة هذه الروايات، وهي عبارة عن:

الرواية الأولى: صحيحة علي بن مهزيار قال: «كتب إليه أبو جعفر عليه السلام - وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة - قال: إنّ الذي أوجبت في سنتي هذه، وهذه سنة عشرين ومائتين، فقط لمعنى من المعاني، أكره تفسير المعنى كلّهُ خوفاً من

(١) البحر المحيط ٤: ٤٩٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٨: ١.

(٣) نقل عنه في لسان العرب ١٣: ٤٤٦، مادة «غنم».

(٤) النهاية في غريب الحديث ٣: ٣٨٩، مادة «غنم».

الانتشار، وسأفترس لك بعضه إن شاء الله، إن موالي - أسأل الله صلاحهم - أو بعضهم قصروا فيما يجب عليهم، فعلمت ذلك فأحببت أن أظهرهم وأزكيهم بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس [في عامي هذا]، قال الله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾^(١) ولم أوجب ذلك عليهم في كل عام، ولا أوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم، وإتما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول، ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلا ضيعة سأفترس لك أمرها، تخفيفاً متي عن موالي، ومتناً متي عليهم لما يغال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم، فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام، قال الله تعالى: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَاقُ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ والغنائم والفوائد - يرحمك الله - فهي الغنيمة يغنمها المرء، والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدوٍ يظلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب، وما صار إلى موالي من أموال الخرمية^(٢) الفسقة، فقد علمت أن أموالاً عظماً صارت إلى قوم من موالي، فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصله إلى وكيلي، ومن كان نائياً بعيد الشقة فليتعهد لإيصاله ولو بعد حين، فإن نية المؤمن خير من عمله، فأما

(١) سورة التوبة: ١٠٣ - ١٠٥.

(٢) الخرمية: هم أصحاب التناسخ والإباحة، لاحظ: القاموس المحيط ٤: ٤٩، مادة «خرم».

الذي أوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤنته، ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك»^(١).

فإن قوله ﷺ فيها: «فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام، قال الله تعالى...» وقوله: «والغنائم والفوائد - يرحمك الله - فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها...» ظاهر في الاستدلال بالآية الشريفة على وجوب الخمس في الموارد المذكورة فيها وهي أعم من غنائم دار الحرب، كما هو واضح. والاستدلال بالرواية لا يتوقف على أن يكون عطف «الفائدة» على «الغنيمة» عطف تفسير كما هو الظاهر، بل يصح حتى مع افتراض المغايرة بينهما مفهوماً، وذلك بتقريبين:

التقريب الأول: أن إرادة المعنى الخاص من لفظ «الغنيمة» في قبال «الفائدة» لا ينافي إرادة المعنى العام من «غنتم» في الآية الشريفة؛ لأن إرادة المعنى الخاص وقع في كلام الإمام الجواد ﷺ في هذه الرواية، ولا يبعد أن لفظ «الغنائم» و «الغنيمة» صارت حقيقة في المعنى الخاص في زمانه ﷺ، والمقصود في المقام إثبات عموم الآية الشريفة وعدم اختصاصها بغنائم أهل الحرب، وهذا يثبت بنفس استدلال الإمام ﷺ بالآية الشريفة على وجوب الخمس في الفوائد التي هي في قبال الغنائم بحسب الفرض.

التقريب الثاني: أن يُبنى على ما ذكره جملة من الفقهاء من التفرقة بين لفظ «الغنيمة» و «الغنائم» وبين الفعل (غَنِمَ) باختصاص الأول بغنائم دار الحرب وعموم الفعل في الثاني، والإمام ﷺ حينما فَرَّقَ بين الغنائم والفوائد جرى على ذلك مع بقاء الفعل في الآية الشريفة على عمومته، ولذا استدَلَّ بها الإمام ﷺ على وجوب الخمس في مطلق الفائدة.

والحاصل: أَنَّ العطف في الصحيحة إن كان تفسيرياً ثبت المطلوب، وإلاً أمكن إثبات عموم الآية بأحد التقريرين السابقين بالرغم من المغايرة بين مفهوم «الغنائم» ومفهوم «الفوائد»، فيثبت بذلك دلالة الآية الشريفة على وجوب الخمس في غير غنائم دار الحرب، وهو المقصود في المقام في قبال من يدعي اختصاصها بها.

نعم، هناك كلام في شمول الآية لمطلق الفائدة حتّى الحاصلة بالكسب والمشقة أو اختصاصها بالفائدة المجانيّة غير المتوقّعة، وسيأتي التعرّض له في أرباح المكاسب.

يبقى أَنَّ هذه الصحيحة استشكل فيها وادّعي إجمالها واضطرابها وتضمّنها ما هو مخالف لما عليه الأصحاب، وأتّنه لا بدّ من طرحها بالرغم من صحّة سندها، ولكي يمكننا الاستدلال بها في المقام - نظراً لأهميّة الصحيحة في نفسها - لا بدّ من استعراض الإشكالات المثارة حولها وتمحيصها، وسيأتي ذلك في أرباح المكاسب.

الرواية الثانية: رواية حكيم مؤدّن بن عيسى^(١)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾»، قال: هي والله الإفادة يوماً بيوم إلا أن أباي جعل شيعتنا من ذلك في حلّ ليزكوا»^(٢).

وهي ظاهرة في السؤال عن مفاد الآية الشريفة، فيكون الجواب ظاهراً في عموم مفادها لمطلق الفائدة، وأما احتمال أن ذكر الآية لمجرد التذكير بموضوع الخمس فهو خلاف الظاهر.

نعم، الرواية غير تامة سنداً بكلا طريقيها: الراوي نفسه فإتّنه مجهول، وبمحمد بن سنان الذي لم يثبت توثيقه.

(١) كما في الوسائل، وفي الكافي (١: ٥٤٤، ح ١٠): «مؤدّن ابن عيسى»، وفي التهذيب (٤: ١٣١، ح ٣٤٤) والاستبصار (٢: ٥٤، ح ١٧٩): «مؤدّن بن عيسى».

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٦، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ٨.

الرواية الثالثة: رواية بصائر الدرجات، عن عمران بن موسى، عن موسى بن جعفر، قال: «قرأت عليه آية الخمس، فقال: ما كان لله فهو لرسوله، وما كان لرسوله فهو لنا، ثم قال: والله لقد يسر الله على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم، جعلوا لربهم واحداً وأكلوا أربعة أحلاء، ثم قال: هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه إلا ممتحن قلبه للإيمان»^(١).

وهي أيضاً غير تامة سنداً بكلا طريقيها:

أما الأول فلأن عمران بن موسى مردّد بين الزيتوني الثقة وبين الأشعري غير الموثق، وإن كان يحتمل الاتحاد، بل جزم به السيد الخوئي في رجاله^(٢).

وأما موسى بن جعفر الواقع في السند فلا يحتمل أن يراد به الإمام عليه السلام^(٣)، بل الظاهر أنّ المراد به موسى بن جعفر بن وهب البغدادي، وهو ثقة؛ لرواية صاحب نوادر الحكمة عنه مباشرة.

وأما الثاني ففيه: - مضافاً إلى ما تقدّم - جهالة أبي محمد.

وأما دلالة فالرواية ليست ظاهرة في أنها في مقام تفسير الآية الشريفة؛ إذ يحتمل أن تكون في مقام بيان مطلب مستقل متعلّق بالخمس الذي ذكر في الآية، فلاحظ.

الرواية الرابعة: ما رواه الصدوق في وصيّة النبي ﷺ لعلي عليه السلام قال: «يا علي، إنّ عبد المطلب سنّ في الجاهليّة خمس سنن أجزأها الله له في الإسلام - إلى

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٤، ب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٢) معجم رجال الحديث ١٤: ١٦٣، الرقم ٩٠٧٣ / ولاحظ: ص ١٦٥ من نفس الجزء.

(٣) ويؤيده أن سند الرواية في بصائر الدرجات المطبوع (١: ٧٧، ح ١٢١) ورد بهذا الشكل: «حدثنا أبو محمد، عن عمران بن موسى، عن موسى بن جعفر، عن علي بن أسباط، عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قرأت آية الخمس...» لا كما نقله عنه في الوسائل.

أن قال: - ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدق به، فأنزل الله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾^(١).

فإن إنزال الآية إقراراً لما فعله عبد المطلب من إخراج خمس الكنز يشهد بوضوح شمول الآية للكنز وعدم اختصاصها بغنائم الحرب. وهي أيضاً غير تامة سنداً؛ لجهالة طريق الصدوق إلى أنس وحماد، مضافاً إلى جهالتهما وكذا جهالة الأب.

الرواية الخامسة: صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة»^(٢).

بدعوى أن مقتضى كون الحصر فيها حقيقياً - مع التسالم على وجوب الخمس في غير غنائم الحرب - هو تعميم الغنائم لمطلق الفائدة. وفيه: أن غاية ما يثبت بذلك وجوب الخمس في مطلق الفائدة لا كون الآية شاملة لغير غنائم الحرب؛ إذ لا ظهور في الرواية في أنها ناظرة إلى الآية الشريفة. ومع التنزل عن الجواب السابق وافترض نظر الصحيحة للآية فالحصر فيها إضافي ظاهراً، أي: أن ما يجب فيه الخمس بحسب ظهور الآية الشريفة هو خصوص الغنائم، وهذا لا ينافي وجوب الخمس في غيرها بدليل آخر، فلا مانع من أن يراد من الغنائم في الآية خصوص غنائم دار الحرب.

الرواية السادسة: موثقة سماعة قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس؟ فقال: في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير»^(٣) إلا أنها ناظرة إلى أصل الخمس لا إلى مفاد الآية.

الرواية السابعة: ما في الفقه الرضوي: «قال جلّ وعلا: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ إلى آخر الآية، فتطول علينا بذلك

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٦، ب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٥، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٣، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

امتناناً منه ورحمةً إذا كان المالك للنفوس والأموال وسائر الأشياء الملك الحقيقي، وكان ما في أيدي الناس عواري وأتهم مالكون مجازاً لا حقيقة له»^(١)، ولا بأس بدلالاتها إلا أنها غير تامة سنداً.

وقد تبين مما تقدّم: أنّ الروايات التامة دلالة هي أربع روايات وهذا قد يحقّق الاستفاضة. هذا بقطع النظر عن السند، وأما بلحاظه فلا يتم منها إلا صحة علي بن مهزيار بالتقريب السابق.

وعلى كلّ حال، فما ذكر من ظهور الآية الشريفة في نفسها في عمومها لمطلق الفائدة - وظهور الصحة في ذلك - كافٍ لإثبات المطلب.

الاعتراضات على مدلول الآية ودفعها

نعم، لا بدّ من دفع الاعتراضات الواردة على ذلك وهي عديدة:
الاعتراض الأول^(٢): أنّ مادة «غنم» مردّدة بين احتمالات ثلاثة:
الأول: ما يؤخذ من العدو بالقوة والمغالبة.

الثاني: الفائدة المحضة التي يحصل عليها الإنسان مجاناً وبلا جهد ولا توقّع ولو لم تكن مأخوذة من العدو بالقوة، فهو أعم من الأول حيث يشمل الكنز والمعدن ونحو ذلك، نعم لا يشمل أرباح المكاسب وما يحصل عليه الإنسان بالطرق المتعارفة والمتوقّعة.

الثالث: مطلق الفائدة والربح، أي: الزيادة المالية، فيكون أعم من المعنيين السابقين حيث يشمل حتّى أرباح المكاسب والفوائد التي يحصل عليها الإنسان بالطرق المتعارفة.

وحينئذٍ يدعى شيوخ استعمال هذه المادّة في النصوص الشرعيّة في المعنى

(١) فقه الرضا عليه السلام: ٢٩٣.

(٢) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ٢: ١٠.

الأول والثاني، كما أنَّ أكثر كلمات اللغويين تناسب المعنى الثاني، فإن كان ذلك كافياً لرفع التردد والإجمال وتعيين إرادة المعنى الأول أو الثاني من الآية الشريفة فهو وإلا فلا أقلّ من بقاء الإجمال، والقاعدة في مثله تقتضي الاختصار على المتيقّن؛ لعدم إحراز كون المعنى الثالث هو المعنى الحقيقي، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق المذكور.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنَّ شيوع استعمال المادّة في المعنى الأول والثاني وإن كان مسلماً إلاّ أنّه ليس من الواضح أنّه من باب استعمال اللفظ في ذلك المعنى بخصوصياته على نحو الحقيقة، بل يحتمل قوياً أنّه من باب استعمال اللفظ الموضوع لمعنى عام في بعض مصاديقه مثل: «هذا إنسان» و «زيد شجاع» ونحو ذلك، فإنّه من الواضح أنَّ اللفظ لم يستعمل في الخصوصيات التي تتميز بها الأفراد، وإتما استعمل في نفس معناه العام باعتبار كون الفرد مصداقاً له.

وفي المقام يحتمل أن يكون استعمال المادّة فيما يؤخذ بالقوّة من العدو، أو في الفائدة المجانيّة غير المتوقّعة من هذا القبيل باعتبار انطباق المعنى العام عليهما، فاللفظ لم يستعمل في الخصوصيات حتّى يجعل شيوع ذلك دليلاً على كونها معاني حقيقيّة للفظ في قبال مطلق الفائدة.

وعليه فلا يصحّ الاستدلال بالاستعمال وشيوعه، وإتما المهم تحديد المعنى اللغوي حسب مراجعة اللغة، فإن ثبت تعدّده وأنّه عبارة عن هذه المعاني الثلاثة كفى ذلك ولا حاجة إلى الاستدلال بالاستعمال، وإذا تردّد المراد من الآية تعيّن الاختصار على القدر المتيقّن.

وأما إذا ثبت أنَّ المعنى اللغوي هو الثالث فيتعيّن أن يكون استعماله في المعنيين الأول والثاني من باب استعمال اللفظ في بعض مصاديقه أو على نحو التجوّز.

والحاصل: أن التردّد والإجمال تارة يُفرض في نفس المعنى الحقيقي اللغوي للفظ، وأخرى يُفرض في المراد من اللفظ بعد تعيين المعنى الحقيقي له، وظاهر الاعتراض هو الأوّل، ومن الواضح أن الاستعمال لا يمكن الاستدلال به - مع فرض عدم كونه مجازياً - على تعيين المعنى الحقيقي للاحتمال الذي ذكرناه.

وأما إذا فرض الثاني فمع عدم القرينة لا بدّ من حمل اللفظ على معناه الحقيقي تمسكاً بالأصول اللفظية التي تجري عند الشك في المراد، ولا مجال لما ذكر من الاقتصار على القدر المتيقّن.

وثانياً: أن ظاهر كلمات اللغويين والمفسّرين - وهم منهم - هو أن المعنى اللغوي الحقيقي للفظ هو المعنى الثالث حيث عرّفه جماعة منهم بـ «الفوز بالشيء» كالرازي وأبي حيان في تفسيرهما^(١)، وفي مجمع البحرين: «الغنيمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة»^(٢)، وفي روح المعاني للآلوسي عرّفه بـ «الريح»^(٣)، وفي أساس البلاغة: «عَنَّمَهُ اللهُ: نَقَلَهُ»^(٤)، وفي مفردات الراغب: «الْغَنَمُ إصابته والظفر به، ثم استعمل في كلّ مظفور به من جهة العدى وغيرهم»^(٥)، وفي تفسير القرطبي: «الغنيمة في اللغة ما يناله الرجل أو الجماعة بسعي»^(٦)، ومن الواضح أن هذه الكلمات تناسب المعنى الثالث لشمولها لأرباح المكاسب ونحوها.

نعم، في العين للخليل عرّفه بأنّه: «الفوز بالشيء من غير مشقة»^(٧) وكذا

(١) التفسير الكبير ١٥: ٤٨٤ / البحر المحيط ٤: ٤٩٢.

(٢) مجمع البحرين ٦: ١٢٩، مادة «غنم».

(٣) تفسير روح المعاني ٥: ٢٠٠.

(٤) أساس البلاغة: ٦٩٠، مادة «غنم».

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٦١٥، مادة «غنم».

(٦) الجامع لأحكام القرآن ٨: ١.

(٧) كتاب العين ٤: ٤٢٦، مادة «غنم».

في لسان العرب^(١)، إلا أنه ليس من الواضح دخالة هذا القيد (من غير مشقة) في المعنى اللغوي، كيف؟ والمعنى الخاص الذي هو المتيقن من الغنيمة والذي ادّعى وضع اللفظ له أو كونه أظهر مصاديق المعنى اللغوي قد أخذت فيه المشقة، فيكون مضافاً لما ذكر من المعنى.

هذا مضافاً إلى صدقه حتى مع القيد على أرباح المكاسب إذا حصل عليها الإنسان بلا مشقة؛ إذ لا ملازمة بين الربح وبين المشقة.

الاعتراض الثاني: أن حمل الآية الشريفة على المعنى العام تمسكاً بإطلاقها - كما ذكر - إنما يصح إذا لم يحتفّ الكلام بما يصلح أن يكون قرينة على التقييد وإرادة المعنى الخاص، وإلا تعين حمله على المعنى الخاص أو يلتزم بالإجمال على الأقل، وعلى كل تقدير لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق. وفي المقام يدعى أن ورود الآية الشريفة في سياق آيات الجهاد - قبلها وبعدها - يصلح قرينة على إرادة المعنى الخاص في الآية الشريفة، وقد ذكر ذلك جملة من علمائنا كصاحب المدارك^(٢) والذخيرة^(٣)، وجملة من علماء العامة^(٤).

وفيه:

أولاً: أن الاستدلال بالسياق في الكتاب العزيز وجعله قرينة على تعيين المراد وأنه المعنى الموافق للسياق فيه كلام معروف من جهة عدم ثبوت هذا الترتيب الخاص في الآيات بدليل معتبر.

وثانياً: عدم صلاحية السياق للقرينية بمعنى أنه ليس من القرائن التي يمكن أن يتكل عليها المتكلم في مقام بيان إرادة المعنى الخاص من الآية؛ وذلك لأن السياق ينسجم مع افتراض إرادة المعنى العام أيضاً؛ إذ لا محذور من إرادة معنى

(١) لسان العرب ١٢: ٤٤٥، مادة «غنم».

(٢) مدارك الأحكام ٥: ٣٨٢.

(٣) ذخيرة المعاد ٢: ٤٨٠.

(٤) المغني ٦: ٤٥٣ / بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢: ١٥٢.

كلّي من كلامٍ واقع في سياق كلامٍ يراد به معنى جزئي يشمل المعنى العام، بل الشائع هو تعرّض الآيات لأحكام كلّية أوسع من مواردها وأسباب نزولها. والحاصل: أنّ المقصود هو ثبوت الحكم المذكور في الآية لما يقتضيه السياق، أي: للمورد الخاص، وهذا حاصل سواء أُريد بالآية الشريفة المعنى العام أو أُريد المعنى الخاص، فالسياق في المقام حياديٌّ لا يصحّ جعله قرينة على إرادة المعنى الخاص.

وهذه مناقشة عامة في الاستدلال بالسياق في الكتاب العزيز في أمثال المقام، وحاصلها: أنّ الشيء إمّا يصلح أن يكون قرينةً على المراد إذا كان دالّاً عليه دلالة واضحة بحيث لا يحتمل عرفاً إرادة غيره؛ لعدم إمكان الجمع بين القرينة وبين إرادة الغير، كما في كلمة «يرمي» في قولك: «رأيت أسداً يرمي» حيث لا تجتمع القرينة مع إرادة الحيوان المفترس.

وأما إذا كان اللفظ يجتمع مع إرادته كما يجتمع مع إرادة المعنى الآخر فهو لا يصلح للقرينية، كما في قولك: «رأيت أسداً يجري»، والسياق في أمثال المقام من هذا القبيل؛ لأنّه يجتمع مع إرادة المعنى العام بلا محذور، فكيف يكون قرينةً على تعيين مراد المتكلّم وأنه المعنى الخاص؟

نعم، المعنى الخاص يكون قدراً متيقّناً، ومع فرض الإجمال يؤخذ به بهذا الاعتبار لا على أنّه المعنى المراد للمتكلّم، إلّا أنّك عرفت عدم الإجمال وإمكان التمسك بإطلاق الآية لإثبات إرادة المعنى الأعم.

والظاهر أنّ هذا هو مقصود من ناقش في منع إطلاق الآية استناداً إلى السياق، كصاحب الحقائق والشيخ الأنصاري^(١) وغيرهما.

وثالثاً: ما ذكره بعض الأعلام من عدم تمامية صغرى هذا الاعتراض بدعوى أنّ الآيات التي قبل الآية الشريفة والتي بعدها وإن كانت تتحدّث عن القتال

والحرب مع المشركين إلا أن هذا القتال ليس لأجل تحصيل المال - أي: السلب والنهب^(١) - بل هو لأجل نشر الدين وإعلاء كلمة التوحيد وتثبيت قواعد الحكومة الإسلامية، فهو قتال من نمط خاص لم يعهده المقاتلون؛ ولذا حين وعدهم الله سبحانه إحدى الطائفتين أنها لهم كانوا يتوقعون أنها غير ذات الشوكة، أي: القافلة التجارية التابعة لقريش والتي كانت تحمل أموالاً طائلة، لكن الله سبحانه أراد لهم أن يقاتلوا لأجل ذلك، بل لإزالة عائق مهم من عوائق إرساء حكم الله سبحانه على الأرض، ولذا قوت عليهم القافلة وأراد لهم قتال المشركين لأجل تحصيل المال، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾^(٢)، وهذا واضح بعد التأمل في هذه الآيات السابقة واللاحقة، ومن الواضح أن هذا القتال لأجل هذا الهدف يحتاج إلى أموال كثيرة وميزانية ضخمة ومن دون ذلك لا يمكن إجراء هذا البرنامج.

وحينئذ يقال: إن هذا السياق من الآيات يتناسب مع إرادة المعنى الأعم في الآية، أي: تشريع هذه الضريبة المالية في كل فائدة يستفيدها الإنسان لأجل ترسيخ دعائم الحكومة الإسلامية التي فرض كون القتال الذي تتحدث عنه الآيات لأجله.

الاعتراض الثالث: أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من الإطلاق، وهو يتوقف على التسليم بمقدمات:

المقدمة الأولى: أن المقام من قبيل الإطلاق بمعنى أن شمول الحكم في الآية الشريفة لمطلق الفائدة ليس بالوضع بل بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وإلا لا يكون وجود القدر المتيقن مضرًا بالتمسك به، كما هو واضح.

(١) كما كان متعارفاً في بعض القبائل مما يعرف بالغارة حيث يكون الغرض من القتال هو الاستيلاء على أموال الطرف المقابل.

(٢) سورة الأنفال: ٧.

المقدمة الثانية: أنَّ غنائم الحرب هي قدر متيقّن في مقام التخاطب وليست قدراً متيقّناً في الخارج، وإلا فلا إشكال في عدم منعه من الإطلاق، وإلا يلزم عدم صحّة التمسك بأيّ إطلاقٍ.

المقدمة الثالثة: أنَّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب يمنع من الإطلاق، وإلا فلا يتمّ الاعتراض.

ويمكن المناقشة في المقدمة الثالثة بإنكارها كما هو رأي المشهور من المحقّقين خلافاً لصاحب الكفاية^(١)، خصوصاً في أمثال المقام ممّا كان الكلام يتضمّن بيان مطلب كلّي وليس إرجاعاً شخصياً.

ويمكن المناقشة في المقدمة الثانية بعدم الدليل عليها، فإنّ الثابت أنَّ غنائم الحرب هي مورد نزول الآية الشريفة، وذلك لا يستلزم كونها قدراً متيقّناً في مقام التخاطب، فإنّها إمّا تكون كذلك إذا وقعت مورداً للسؤال مثلاً أو مورداً للردّ والمناقشة في مجلس الخطاب، ولا دليل على ذلك في المقام.

الاعتراض الرابع: ما نسب إلى السيد الشهيد^(٢) من إجمال الآية على أساس احتمال احتفافها بقرينة غير لفظيّة في موردها أو حين نزولها تجعلها ظاهرة في المعنى الخاص لا العام، وهذا الاحتمال يوجب إجمال الظهور.

لا يقال: يمكن نفي هذا الاحتمال بأصالة عدم القرينة كما هو الحال في تمام موارد احتمال القرينة المتّصلة.

فإنّه يقال: إنّ أصالة عدم القرينة ليست أصلاً تعبديةً صرفاً في قبال أصالة الظهور وما لها من الكاشفيّة، وإمّا هي كسائر الأصول العقلانيّة ترجع إلى حيثيّات كشف نوعيّة عن مضمون ذلك الأصل، وحينئذٍ عند احتمال القرينة المتّصلة في رواية ونحوها يكون النافي لهذا الاحتمال هو شهادة نفس الراوي بعدم وجود قرينة متّصلة مغيّرة لمعنى الكلام وإلا لنقلها.

(١) كفاية الأصول: ٢٤٧.

(٢) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ٢: ١٢.

وهذه النكتة لا يمكن تطبيقها في الآيات القرآنية؛ وذلك لأن الناقل لها ملتزم بعدم نقل غير النص القرآني حتى إذا كانت قرينة مؤثرة على معنى الآية، فليس الناقل للنص القرآني كالناقل للحديث، فإن الثاني ناظرٌ إلى نقل المعنى سواء بلفظه أو بالمعنى، فيكون سكوته شهادة منه بأن ما نقله هو تمام المعنى وأنه لم تكن هناك قرينة متصلة على خلافه، في حين أن الأول ناظرٌ إلى الحفاظ على النص القرآني فحسب من دون زيادة ما ليس منه ولو كان مؤثراً في معناه؛ لأن نقله معه تحريف للقرآن بالزيادة وهو غير جائز.

وعليه فلا تجري أصالة عدم القرينة في المقام - مع احتمال وجود قرينة بحسب المورد أو بحسب تطبيق النبي ﷺ على إرادة المعنى الخاص - لعدم وجود كاشفية عن مضمونها، فتبتلى الآية بالإجمال.

ويلاحظ عليه: أن هذا الكلام لو تمّ كبروياً لا يمكن تطبيقه في المقام؛ لأن احتمال القرينة الموجب للإجمال هو الاحتمال المعتقد به المستند إلى مؤشرات موجبة لحصوله، لا الاحتمال العقلي الصرف فإنه لا يكون مانعاً من التمسك بأصالة الإطلاق جزمًا، وفي المقام الموجود هو المورد والسياق والتطبيق ونحو ذلك، وقد تقدّم أنها حيادية لا تصلح أن تكون قرينة على إرادة المعنى الخاص، فمن أين يحصل احتمال القرينة في المقام؟

والحاصل: أن المانع من التمسك بالإطلاق والموجب للإجمال على مباني السيد الشهيد ﷺ هو احتمال وجود قرينة صالحة للقرينية في حدّ نفسها، أو وجود شيء يحتمل أن يكون قرينة مع اتصال ذلك بالكلام، وأما احتمال وجود ما ليس صالحاً للقرينية أو وجود شيء لا يحتمل أن يكون قرينة لعدم صلاحيته لذلك فهذا لا يمنع من التمسك بالظهور.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن كون غنائم الحرب مورداً وسبباً للنزول، أو كون الآية في سياق آيات الجهاد، أو تطبيق النبي ﷺ الآية على غنائم الحرب

لا يصلح قرينة على إرادة المعنى الخاص كما تقدّم، فوجود هذه الأمور ليس مضراً؛ لعدم احتمال كونها قرينة، فلا يدخل المقام في مسألة احتفاف الكلام بما يحتمل أن يكون قرينة حتى يكون مضراً بالإطلاق، فلاحظ.

هذا مضافاً إلى ما ذكره بعضهم من أن القرآن الكريم في مقام تفهيم معانيه لا يناسبه الاعتماد على القرائن الخارجة عنه ولو كانت حالية ونحوها؛ لأنه كتاب فرض فيه الخلود وهداية جميع الناس على مرّ الدهور والمخاطب به جميع الناس في كلّ العصور، ومن الواضح منافاة ذلك للاعتماد على القرائن الخارجة عن النص القرآني في تفهيم المراد، فتأمل.

الاعتراض الخامس: أنه لو كان المراد بالآية الشريفة المعنى العام فلماذا لم يعهد أخذه من النبي ﷺ حيث لم ينقل أنه تصدى لأخذه من الأرباح والتجارات بإرسال الجباة والعمال كما كان يفعل بالنسبة إلى الزكاة؟ وهذا كاشف عن عدم العموم في الآية.

وأجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله^(١) وهو مبني على الالتزام بتدرجية الأحكام وجواز تأخير التبليغ عن عصر التشريع لإظهارها في ظرفها المناسب من قبل أحد المعصومين عليه السلام.

والظاهر أن هذا الجواب ليس جواباً عن هذا الاعتراض، وإنما يصلح أن يكون جواباً عن الاعتراض على افتراض أصل تشريع الخمس في غير غنائم الحرب بدعوى أنه لو كان هناك تشريع للخمس في مطلق الفائدة لتمّ تبليغه من قبل النبي ﷺ ولظهر وانعكس علينا، فيقال في جواب ما تقدّم: إنه لا مانع من افتراض أصل التشريع من دون تبليغه للناس ثم يוכל أمر تبليغه للإمام المتأخّر حسب الظروف المناسبة والمصالح الخاصة، ومن الواضح أن هذا غير

محل الكلام؛ فإن الكلام في عموم الآية وعدمه، حيث يفترض التبليغ بنفس الآية الشريفة، وأنه مع عموم الآية لماذا تأخر العمل بهذا الحكم بالنحو المناسب له؟ وهذا لا ربط له بمسألة تدريجية الأحكام.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله (١) أيضاً من دعوى أن الخمس حق له عليه السلام ولأقربائه، ولا تعود فائدته لعامة المسلمين، ولذا لم يؤمر في مورده إلا بالتبليغ كما في سائر الأحكام دون الأخذ، بل لعله غير مناسب لشأنه عليه السلام وجلالته، بخلاف الزكاة فإنها ملك للفقراء، وقد أمر بالأخذ في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (٢)، فلا بد من إرسال الجبة مقدمة لأخذها الواجب.

وهذا الجواب مبني على أنه ملك شخصي له عليه السلام، لكن الصحيح - كما سيأتي - أنه ملك للجهة والعنوان ويصرف في مصالح المسلمين التي فيها إدارة شؤون أقربائه، أي: أن حيثية الإمامة والزعامة هي المالكة، وهي حيثية تقييدية لا تعليلية تكون علة في ثبوت الملك له عليه السلام.

وأما حديث عدم المناسبة في دفعه تصدي الأئمة المتأخرين عليهم السلام لذلك كما هو المعروف، ويمكن جعل ذلك قرينة على عدم كونه مالا شخصياً.

الوجه الثالث (٣): أن ما ذكر في الاعتراض لا يمكن أن يجعل دليلاً على عدم عموم الآية لغير غنائم الحرب؛ وذلك لأن أصل وجوب الخمس في مطلق الفائدة مما لا يمكن التشكيك به؛ لتضافر النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام بذلك. وهذا الوجوب المسلّم لا يخلو إما أن يكون ثابتاً في أصل التشريع كما في سائر الأحكام، وإما أن يكون حكماً ولائياً مؤقتاً اقتضته المصلحة، وحيث إن الاحتمال

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٩٨.

(٢) سورة التوبة: ١٠٣.

(٣) مصباح المنهاج (كتاب الخمس): ١٧٠.

الثاني خلاف ظاهر النصوص يتعين الأول، أي: أنه حكم ثابت في أصل الشريعة، وحينئذٍ كما أمكن فرض وجود حكم في الشريعة مع عدم ظهور عمل النبي ﷺ به لنا أمكن فرض دلالة الآية عليه مع تأخر العمل به، فلا يكون تأخر العمل به دليلاً على عدم العموم في الآية.

وفيه: وجود الفارق بين المقامين، فإنّ عدم ظهور العمل بالحكم مع فرض ثبوته في أصل الشريعة يمكن تفسيره بتأخر تبليغه إلى الناس لمصلحة، ولا محذور من عدم العمل به مع فرض عدم تبليغه، وهذا بخلاف المقام فإنّ فرض دلالة الآية على الحكم تعني تبليغه إلى الناس، ومعه لا وجه لعدم العمل به، ففرّق بين عدم ظهور العمل بحكم تمّ تبليغه وبين عدم ظهور العمل بحكم لم يتمّ تبليغه، والأوّل هو اللازم في المقام حسب الاعتراض والثاني لا محذور فيه، فلا مجال لقياس الأوّل على الثاني.

الوجه الرابع: أن يقال: إنّ عدم التصدي لأخذ الخمس في غير غنائم الحرب إنّما لأجل تحليل ذلك من قبل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، فإنّ الخمس حقّ لهم قابل للتحليل، وقد ثبت ذلك بالنسبة إلى بعض الموارد جزءاً بأخبار التحليل الآتية على خلاف في مواردّها - كما سيأتي - فمن الممكن افتراض أنّ الرسول ﷺ لم ير المصلحة في التصدي لتطبيق هذا الحكم وحلّه للمسلمين؛ إمّا لضيق ذات يدهم خصوصاً مع كونهم حديثي العهد بالإسلام، وإمّا لعلمه برجوع الأمر من بعده إلى غير المستحقّ فأراد منعه من الاستفادة من هذا المورد المالي، وعليه فلا يكون عدم ظهور التصدي للتطبيق دليلاً على عدم التشريع - كما يقول بعض العامة - كما لا يكون دليلاً على عدم التبليغ، أي: عدم شمول الآية الشريفة لمطلق الفائدة - كما يقول بعض الخاصة - وإنّما هو لأجل العفو والتحليل.

وفيه: أنّ ما ذكر لا يرفع الإشكال؛ إذ بعد فرض عموم الآية وظهورها في وجوب الخمس في مطلق الفائدة عند عامة المسلمين لا بدّ أن يكون ما ذكر في

الجواب من التحليل أمراً واضحاً لدى المسلمين حتى يكون المبرر لعدم العمل بهذا الحكم، وهو يستلزم أن يكثر السؤال عن ذلك من النبي ﷺ بحيث ينعكس ذلك علينا في الأخبار والروايات، كما حصل ذلك في أخبار التحليل الواردة عن الأئمة المتأخرين عليهم السلام، في حين أنه لم يصل إلينا أي نقل يشير إلى هذا التحليل عن النبي ﷺ والأئمة المتقدمين مما يوجب وهن هذا الاحتمال جداً.

الوجه الخامس: أن يقال:

أولاً: من الواضح أن ما ذكر في هذا الاعتراض لا يمكن جعله دليلاً على عدم تشريع الخمس في مطلق الفائدة، كيف؟ وأخبارنا متضاربة - كما سيأتي - على وجوب الخمس فيها وأنه حكم كسائر الأحكام ثابت في أصل الشريعة، بل هي متضاربة في تصدي الأئمة عليهم السلام لجباية الخمس من أرباح المكاسب ومطلق الفائدة وتعيين الوكلاء لاستلامه من الشيعة، وهذا يدل دلالة واضحة على تحقق التشريع في ذلك.

وثانياً: بعد الفراغ عن أصل التشريع فالاعتراض يكون على دعوى تبليغه إلى المسلمين بأية الخمس وأن تبليغه يستلزم التطبيق والتصدي لذلك، فإذا لم يثبت كشف عن عدم التبليغ ومعنى ذلك عدم العموم في الآية، وحينئذ نقول: إن غاية ما يثبت بهذا الكلام هو أن عدم التصدي يحتاج إلى تفسير وتوجيه، ولا يصح جعله دليلاً على عدم العموم في الآية؛ إذ بعد فرض ظهور الآية في نفسها في العموم وبعد دلالة الرواية الصحيحة - المؤيدة بغيرها - على ذلك لا معنى لرفع اليد عن هذا الظهور في الآية لمجرد عدم ظهور تصدي النبي ﷺ والأئمة الأول عليهم السلام لتطبيق هذا الحكم، بل يتعين الأخذ بهذا الظهور حتى إذا لم نهتد إلى تفسير معين لعدم التصدي، فنلتزم به بالرغم من ذلك. وبعبارة أخرى: لا ملازمة بين عدم التصدي وبين عدم التبليغ في الآية.

وثالثاً: أنه يمكن أن ينقض على المعترض بالزكاة في التقدين حيث لا شك

في ثبوت الزكاة فيها بين الفريقين وتبليغ ذلك للمسلمين، ومع ذلك لم يعهد تصدي النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام في خلافته الظاهرة ولا الخلفاء إلى أخذ هذه الزكاة وجبايتها، وإتما المعهود - فيما نقل إلينا - التصدي لأخذ الزكاة في الغلات والأنعام الثلاثة، مع أنه لا فرق بين هذه الأمور وبين النقدين، فهل يمكن جعل عدم ظهور التصدي هنا دليلاً على عدم تشريع الزكاة فيهما أو عدم تبليغه؟

ورابعاً: يمكن أن يقال: إن الموجب للتصدي لأخذ الزكاة في الغلات والأنعام هو كونها أموالاً ظاهرة لا يستوجب التصدي لجبايتها - من الناس - التجسس وكشف أمر مستور بخلاف النقدين، خصوصاً في ذلك الزمان فإن التصدي لجبايتها يستلزم عادة الفحص والاطلاع على ما هو مستور، ولعل النبي ﷺ رأى المصلحة في الاكتفاء بإبلاغ الناس بوجود الزكاة فيهما وعدم التصدي لجبايتها.

وهذا الكلام يمكن فرضه في المقام؛ فإن غنائم الحرب تعدّ من الأموال الظاهرة، ولذا تصدى النبي ﷺ أو من يمثله لتحصيل الخمس فيها، وأما سائر الفوائد كالمعدن والكنز وأرباح المكاسب فهي لا تعدّ من الأموال الظاهرة، ويمكن أن تترتب مفسدة على جباية الخمس فيها، فاكثفي بإبلاغ الحكم للمكلفين.

هذا مضافاً إلى احتمال أن من جملة الأسباب علمه ﷺ بأن الخلافة ستؤول إلى غير مستحقها، فأراد أن لا يستفيد من هذا المورد المالي بعدم تصديه لجبايته.

هذا ما يمكن أن يقال في الآية الشريفة، وهناك ثغرات تحتاج إلى بحث تركه إلى المباحث الآتية.

ثم إنه قد تذكر في المقام قرائن معاكسة تدلّ على اختصاص الآية الشريفة بغنائم الحرب، وهي:

القرينة الأولى: استعمال هذه المادة في المعنى الخاص في القرآن والروايات، مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١)،

وقوله: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَقَفُّهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١) وقوله: ﴿وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^(٢).

ومثل عطف الغنيمة على سائر الموارد في بعض الروايات:

منها: معتبرة عمار بن مروان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: فيما يخرج من المعادن، والبحر، والغنيمة، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز، الخمس»^(٣).

ومنها: مرسله ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، والمعادن، والغوص، والغنيمة، ونسي ابن أبي عمير الخامس»^(٤) وغيرها من الروايات.

وفيه: أننا لا ننكر استعمال المادة في المعنى الخاص مجازاً والقرينة ظاهرة في الآيات المذكورة، مع أنه ورد استعمالها في المعنى العام في قوله تعالى: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَصَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾^(٥).

وأما الروايات فقد تقدّم احتمال الحقيقة الشرعية في هذه المادة في زمان الصادقين ومن بعدهم من الأئمة عليهم السلام، وقد وردت هذه الروايات جميعها عنهم. القرينة الثانية: أنه يلزم من قولكم بظهور الآية في المعنى العام في زمن النبي صلى الله عليه وآله أمران:

(١) سورة الفتح: ١٥.

(٢) سورة الفتح: ١٩.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٥) سورة النساء: ٩٤.

وقد جعلها الله تعالى لمحمد ﷺ وذريته عوضاً عن الزكاة إكراماً لهم (١)

أحدهما: أن يتمسك بها الخلفاء من بعده ﷺ لتحصيل هذا المورد المالي والاستفادة منه.

ثانيهما: أن يكثر السؤال والجواب عن هذا الوجوب وشرائطه وتفصيله؛ لأنه محل ابتلائهم.

والظاهر انتفاء كلا الأمرين - كما لا يخفى - مما يكشف عن عدم العموم في الآية. ويلاحظ عليه:

أولاً: أن عدم تمسك الخلفاء بالآية إنما يكشف عن عدم عموم الآية عندهم، لا عن عدم عمومها واقعاً، ولعل السر في ذلك منع وصوله إلى أهل البيت ﷺ باعتبار أنهم المنصوص عليهم في الآية الكريمة.

وثانياً: أن عدم كثرة السؤال والجواب من أجل قلة الابتلاء به لندرة أرباح المكاسب في ذلك الوقت عند المؤمنين من المهاجرين والأنصار، أما المهاجرون فباعتبار أنهم قد تركوا أموالهم في مكة المكرمة، وأما الأنصار فلم يعهد منهم أرباح تجارية يجزم بتعلق الخمس بها بشرائطه؛ لانشغالهم في تلك الفترة بالحروب لنصرة النبي ﷺ مما أدى إلى تركهم التجارة، وكان الغالب في أموالهم الأنعام والزراعة وهي من موارد الزكاة لا الخمس.

في أن الخمس عوض عن الزكاة للنبي ﷺ وذريته

(١) وقد دلت على ذلك عدة روايات مثل:

١- رسالة الصدوق في الفقيه قال: «وقال الصادق عليه السلام: إن الله لا إله إلا هو لنا حرم علينا الصدقة أنزل لنا الخمس، فالصدقة علينا حرام، والخمس لنا فريضة، والكرامة لنا حلال»^(١).

٢- رواية زكريا بن مالك الجعفي: «... وأما المساكين وابن السبيل فقد عرفت أننا لا نأكل الصدقة ولا تحل لنا، فهي للمساكين وأبناء السبيل»^(١).

٣- رواية سليم بن قيس الأولي قال: «سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: نحن والله الذين عنى الله بذی القربى الذين قرنهم الله بنفسه وبنبيه فقال: ﴿مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ﴾ منا خاصة، ولم يجعل لنا سهماً في الصدقة، أكرم الله نبيه وأكرمنا أن يطعمنا أوساخ ما في أيدي الناس»^(٢).

٤- رواية سليم بن قيس الثانية قال: «خطب أمير المؤمنين عليه السلام وذكر خطبة طويلة يقول فيها: ... ولم يجعل لنا في سهم الصدقة نصيباً، أكرم الله رسوله وأكرمنا أهل البيت أن يطعمنا من أوساخ الناس، فكذبوا الله وكذبوا رسوله، وجحدوا كتاب الله الناطق بحقنا، ومنعونا فرضاً فرضه الله لنا»^(٣).

٥- رواية الريان بن الصلت: «فلما جاءت قضية الصدقة نزه نفسه ورسوله ونزه أهل بيته، فقال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ الآية، ثم قال: فلما نزه نفسه عن الصدقة ونزه رسوله ونزه أهل بيته، لا بل حرم عليهم؛ لأن الصدقة محرمة على محمد وآله، وهي أوساخ أيدي الناس لا تحل لهم لأنهم طهروا من كل دنس ووسخ»^(٤).

٦- رسالة حماد بن عيسى: «وإنما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وأبناء سبيلهم عوضاً لهم من صدقات الناس تنزيهاً من الله لهم لقرباتهم برسول الله ﷺ، وكرامة من الله لهم عن أوساخ الناس...»^(٥).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٩، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥١١، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥١٢، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٥١٥، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ١٠.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٥١٣، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٨.

٧- مرسله أحمد بن محمد، عن بعض أصحابنا، رفع الحديث قال: «... فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد ﷺ الذين لا تحلّ لهم الصدقة ولا الزكاة، عوضهم الله مكان ذلك بالخمس»^(١). والظاهر عدم تمامية معظم الروايات سنداً. أما الأولى فللإرسال.

وأما الثانية فلجهالة زكريا بن مالك الجعفي. وأما الثالثة فلأنّ أبان في سندها هو أبان بن أبي عتيّاش فيروز، كما صرح به الكليني في الكافي^(٢) الذي هو مصدر صاحب الوسائل، وكذا الشيخ في التهذيب^(٣)، وهو ضعيف^(٤).

وأما الرابعة فلاستبعاد أن يروي إبراهيم بن عثمان (أبو أيوب الخزاز) الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام عن سليم بن قيس الذي هو من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام وعاش حتّى أدرك الباقر عليه السلام وله من العمر سبع سنين كما هو المعروف^(٥).

وأما الخامسة فهي تامّة سنداً؛ لأنّ علي بن الحسين بن شاذويه وكذا جعفر بن محمد بن مسرور وإن كانا مجهولين إلّا أنّ الشيخ الصدوق ترضى عليهما في بعض كتبه^(٦).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥١٤، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٩.

(٢) الكافي ١: ٥٣٩، ح ١.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٦، ح ٣٦٢.

(٤) نصّ على ضعفه الشيخ في كتاب الرجال (ص ١٢٦، الرقم ١٢٦٤).

(٥) بل يحتمل أن تكون الوسطة أبان بن أبي عتيّاش الضعيف، كما في البحار (١٣: ١٧٢، ح ٩٧٨) نقلاً عن الكافي.

(٦) لاحظ: طريقه إلى عبيد الله المراقبي [الرافقي] في مشيخة الفقيه (٤: ٤٣٢) / ولاحظ: عيون أخبار الرضا عليه السلام ص ٦٢ و ٧٥ و ١٣٤ و ١٨٩ و ٣٠١ و ٣٧٠ من الجزء الأول، وص ١٧٣ و ٤٨١ من الجزء الثاني.

وأما السادسة فهي رسالة حمّاد وهي معتبرة عندنا، كما سيأتي^(١).
وأما السابعة فيمكن تصحيح سندها أيضاً، فإنّ الظاهر أنّ المراد من «بعض أصحابنا» هو ابن أبي عمير كما يظهر من رواية المقنع^(٢) ورواية الخصال^(٣)، والرفع من مثل ابن أبي عمير لا يضّر.

مضافاً إلى إمكان دعوى حصول الوثوق بصدور هذا المضمون من المعصومين عليهم السلام؛ لاستفاضة الروايات الدالة على ذلك إذا ضمنا إليها ما روي في كتب العامة^(٤) بهذا المضمون وهو كثير على ما قيل، مع أنّه يمكن الاستدلال على ذلك بما دلّ على تحريم الصدقة - المفسّرة بالزكاة - على أقربائه عليهم السلام، وهي روايات كثيرة ومعتبرة سنداً^(٥)، بضميمة ما دلّ على «أنّ الله تعالى فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به»^(٦) حيث لا يحتمل خروج السادة عن ذلك، فمع تحريم الزكاة عليهم يتعيّن أن يكون الخمس المختصّ بهم عوضاً عن الزكاة وبدلاً عنه، فلاحظ.

هذا وقد تظهر الثمرة من هذا البحث في مسألة جواز إعطاء السادة الخمس إذا كانوا مخالفين حيث قد يستدلّ على عدم الجواز بالأدلة السابقة الدالة على أنّ الخمس لهم عوضاً عن الزكاة بعد الفراغ عن أنّ الزكاة لا يجوز دفعها إليهم، وسيأتي التعرّض لذلك.

ثمّ إنّ قوله عليه السلام في المتن: «وذرّيته» لا يخلو من مسامحة؛ إذ لا دليل على هذا

(١) لاحظ: الجزء الثالث، ص ١٤٦.

(٢) المقنع: ١٧١ / وسائل الشيعة ٩: ٤٨٦، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٣) الخصال: ١: ٣٢٢، ح ٥٣ / وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٤) صحيح مسلم ٣: ١٣٧٦، باب ١٥، حكم الفيء من كتاب الجهاد والسير.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٣٦٨، ب ٣٩ من أبواب المستحقّين للزكاة.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ١٠، ب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٣.

في أن الخمس عوض عن الزكاة للنبي ﷺ وذريته ٤١

ومن منع منه درهماً أو أقل كان مندرجاً في الظالمين لهم والغاصبين لحقهم، بل من كان مستحلاً لذلك كان من الكافرين، ففي الخبر عن أبي بصير قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما أيسر ما يدخل به العبد النار؟ قال عليه السلام: من أكل من مال اليتيم درهماً ونحن اليتيم»^(١)، وعن الصادق عليه السلام: «إن الله لا إله إلا هو حيث حرّم علينا الصدقة أنزل لنا الخمس، فالصدقة علينا حرام والخمس لنا فريضة، والكرامة لنا حلال»^(٢)، وعن أبي جعفر عليه السلام: «لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا»^(٣)، وعن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يعذر عبد اشترى من الخمس شيئاً أن يقول: يا رب اشتريته بمالي حتى يأذن له أهل الخمس»^(٤) (١).

التخصيص، بل مستحق الخمس أوسع من ذلك فإنه يشمل بني هاشم والعباس وغيرهم من أقربائه ﷺ.

(١) هذا إذا كان مستحلاً لأصل فريضة الخمس بمعنى أنه ينكر ثبوت أصل الخمس في الجملة؛ لأن ذلك يعتبر من ضروريات الدين، وأما إذا كان مستحلاً لبعض موارد أو بعض تفاصيله فالحكم بكفره مشكل جداً؛ لعدم كون ذلك من الضروريات، كيف؟ وقد أنكر معظم العامة أو كلهم الخمس في الفوائد والأرباح.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٣، ب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٣، ب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٤، ب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٢، ب ٣ من أبواب الأنفال، ح ١١.

فصل

فيما يجب فيه الخمس

وهو سبعة أشياء (١):

ما يجب فيه الخمس

(١) هناك كلام يأتي التعرّض له في وجوب الخمس في بعض هذه السبعة، مثل الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم، ومثل الحلال المختلط بالحرام. ثم إنَّ الظاهر أنَّ الحصر في السبعة استقرائي ناشئ من مراجعة الأدلّة، ونقل عن الشهيد الأوّل في البيان^(١) أنَّ هذه السبعة مندرجة تحت عنوان «عَنِمْتُمْ». وفيه: ما لا يخفى، فإنَّ إدراج الموردين المتقدّمين فيه غير واضح، وأمّا إدراج الباقي فلا بأس به بناءً على عموم مادة «عَنِمْتُمْ»، كما تقدّم. نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة حصر وجوب الخمس بالغنائم خاصّةً، مثل: صحيحة ابن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس الخمس إلّا في الغنائم خاصّةً»^(٢)، ومرسلة العياشي، عن سماعة، عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليه السلام قال: «سألت أحدهما عن الخمس؟ فقال: ليس الخمس إلّا في الغنائم»^(٣). وهو ينافي ما تقدّم: أمّا بناءً على اختصاص الغنائم بما يؤخذ من الكافرين بالقتال فالتنافي واضح؛ لوضوح وجوب الخمس في غير ذلك جزماً. وأمّا بناءً على عدم الاختصاص - كما تقدّم - فكذلك بناءً على وجوب

(١) البيان: ٣٤١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٥، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩١، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١٥.

الخمس في الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم، وكذا في الحلال المختلط بالحرام حيث لا تصدق عليهما الغنيمة.

فما هو وجه الحصر؟ وقد يجاب على ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه الشيخ في التهذيب^(١) والاستبصار من أن المراد: «ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة بظاهر القرآن؛ لأن ما عدا الغنائم إنما علم وجوب الخمس فيه في السنة، ولم يعن أنه ليس في ذلك خمس أصلاً»^(٢). وهذا الوجه مبني على اختصاص الآية الشريفة بغنائم الحرب وقد عرفت ما فيه، مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر الرواية؛ لأن ظاهرها نفي وجوب الخمس مطلقاً لا نفيه في خصوص القرآن.

الوجه الثاني: ما أشار إليه أيضاً في الاستبصار^(٣) من أن المراد بالغنائم جميع الأصناف التي يجب فيها الخمس، وهو مبني على تعميم الغنائم لمطلق الفائدة. نعم، هذا الوجه منافٍ لما تقدّم احتماله من صيرورة لفظ «الغنائم» حقيقة في المعنى الخاص في زمان الصادق عليه السلام ومن بعده من الأئمة عليهم السلام، فيشكل حمله على العموم خصوصاً إذا أريد تعميمه للموردين السابقين للذين لا يصدق عليهما اللفظ (الغنيمة) ظاهراً.

الوجه الثالث: أن يلتزم بتقييد الإطلاق المستفاد من الحصر بالأدلة الدالة على وجوب الخمس في غير الغنائم، نظير تقييد الحصر في مثل: «لا يضرّ الصائم إذا اجتنب ثلاث» بسائر المفطرات.

وفيه: أن رفع اليد عن الإطلاق إنما هو لأجل أقوائية دليل التقييد وأظهرته في مورد من دليل الإطلاق فيقدم عليه، ولا أقوائية في المقام ولا أظهرته؛ لأن

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٤، ذيل ح ٣٥٩.

(٢) الاستبصار ٢: ٥٦، ذيل ح ١٨٤.

(٣) المصدر السابق.

قوله: «خاصّة» في صحيحة ابن سنان يجعله صريحاً في الحصر وإطلاق النفي، ويتحقّق بذلك التعارض مع كلّ واحد من أدلّة التقييد.

الوجه الرابع: أنّ الحصر في الرواية لا بدّ أن يكون إضافياً لا حقيقياً؛ لقيام الأدلّة والإجماع من الفريقين على وجوب الخمس في غير غنائم الحرب بحيث أصبح ذلك أمراً واضحاً في زمان الإمام الصادق عليه السلام، وحينئذ:

إن قلنا بعموم معنى الغنائم فالحصر يكون بلحاظ ما يدخل في ملك الإنسان مجاناً والمراد نفي وجوبه فيما يملك بالشراء ونحوه.

وإن قلنا بالاختصاص فالحصر بلحاظ ما يؤخذ من الكافرين والمراد نفي وجوبه عمّا يؤخذ منهم لا بعنوان الغنيمة، ومن الواضح أنّ هذا لا ينافي وجوب الخمس في سائر الموارد.

* * *

الأول: الغنائم المأخوذة من الكفار من أهل الحرب قهراً بالمقاتلة معهم بشرط أن يكون بإذن الإمام عليه السلام (١) من غير فرق بين ما حواه العسكر وما لم يحوه، والمنقول وغيره كالأراضي والأشجار ونحوها (٢)

الأول: غنائم دار الحرب

(١) قد يفهم من هذه العبارة الإشارة إلى اشتراط وجوب الخمس في غنائم الحرب بأمور:

الأول: أن تكون منقولة في قبال غير المنقولة كالأراضي، وهذا يستفاد من قوله: «المأخوذة» حيث يُدعى عدم صدق عنوان الأخذ على غير المنقول، وإثما يصدق الاستيلاء ونحوه.

وسيأتي البحث عن ذلك قريباً وسيَتضح أن المصنّف يرى عدم الاشتراط، فهو لا يقصد بقوله: «المأخوذة» اشتراط أن تكون منقولة.

الثاني: أن تؤخذ من الكفار من أهل الحرب في قبال ما يؤخذ من أهل الذمة وفي قبال ما يؤخذ من المسلمين المعبر عنهم بالبغاة، كما سيأتي.

الثالث: أن تؤخذ على نحو القهر في قبال ما يؤخذ منهم سرقةً أو غيلةً.

الرابع: أن تؤخذ منهم بالقتال، والظاهر أنه في مقابل ما يؤخذ بالغارة.

الخامس: أن يكون ذلك بإذن الإمام عليه السلام، وسيتعرض إلى حكم ما إذا كان بغير إذن الإمام عليه السلام قريباً.

عموم الخمس لما حواه العسكر وما لم يحوه من المنقول وغيره

(٢) الظاهر من هذه العبارة ومن جماعة من شراح العروة كالمستمسك والمستند وغيرهما وجود أمرين يراد تعميم الحكم بوجوب الخمس لهما: أحدهما: ما حواه العسكر وما لم يحوه.

الثاني: الأموال المنقولة وغيرها كالأراضي ونحوها.

مع أنَّ النسبة بين ما حواه العسكر وبين المنقول من الأموال عموم مطلق، فإنَّ كلَّ ما حواه العسكر من المنقول دون العكس، ومن أجل تصحيح ذلك لا بدَّ من افتراض أنَّ المقصود بالأموال المنقولة في الثاني غير ما حواه العسكر، وحينئذٍ يمكن إدراج التعميم الثاني فيما لم يحويه العسكر فإنَّه ياتلاقه يشمل المنقول وغيره، ولعلَّ المقصود التنقيص على هذا الإطلاق دفعاً لتوهم اختصاص ما لم يحويه العسكر بخصوص غير المنقول منه.

وهذا هو ظاهر عبارة المحقق في الشرائع حيث قال: «غنائم دار الحرب ممَّا حواه العسكر وما لم يحويه من أرض وغيرها»^(١)، وكذلك الشيخ في النهاية قال: «كلَّ ما يغنمه المسلمون من دار الحرب... ممَّا حواه العسكر يخرج منه الخمس وأربعة أخماس ما يبقى يقسَّم بين المقاتلة، وما لم يحويه العسكر من الأرضين والعقارات وغيرها من أنواع الغنائم يخرج منه»^(٢)، بل هو ظاهر غيرهما كابن البرزج في المهذب حيث قال: «فأمَّا الغنائم الحربية فهي كلُّ ما يغتنمه المسلم في دار الحرب ممَّا يحويه العسكر وممَّا لا يحويه، وممَّا يمكن نقله إلى دار الإسلام وما لا يمكن ذلك فيه من الأموال والأرضين والذراري والعقار والكراع والسلاح وغير ذلك ممَّا يصحَّ تملكه»^(٣).

وممَّا تقدَّم يظهر أنَّ المراد ممَّا لم يحويه العسكر ليس نفس غير المنقول - كما ادَّعي - بل أعم من ذلك. وعلى كلِّ حال، فهذه العبارات ظاهرة في عموم الحكم بوجود الخمس لما حواه العسكر من الأموال المنقولة ولما لم يحويه العسكر، سواء أكان منقولاً أم لا كالأراضي ونحوها.

(١) شرائع الإسلام ١: ١٦٢.

(٢) النهاية: ١٩٨.

(٣) المهذب ١: ١٧٨.

ولذا فالكلام لا بد أن يقع في مقامين بعد وضوح وجوبه في الأموال المنقولة التي حواها العسكر:

المقام الأول: في عموم الحكم لما لم يحوه العسكر من الأموال المنقولة.
المقام الثاني: في عموم الحكم لما لم يحوه من الأموال غير المنقولة كالأراضي ونحوها.

وأما مسألة أنّ هذه الأموال أو الباقي منها بعد التخميس هل تعود إلى المقاتلين أو للمسلمين فهي مسألة أخرى ولا تلازم بينهما، بمعنى أنّ القول بوجوب التخميس لا يلزم دفع الباقي إلى المقاتلين، بل يمكن أن يكون الباقي للمسلمين، بل نسب إلى المشهور ثبوت الخمس في الغنيمة مطلقاً سواء أكان الحكم فيه التقسيم بين المقاتلين أم لا. نعم، لا يبعد ترتّب الأمر الثاني على الأول. وعلى كلّ حال، فقد قيل: إنّه لا خلاف في المقام الأول بل ادّعي عليه الإجماع بخلاف الثاني، وتشترك المسألتان في معظم الأدلة التي يستدلّ بها على التعميم أو التي يستدلّ بها على الاختصاص، وسنشير إلى ذلك. وعمدة ما يستدلّ به على التعميم الأول أو الثاني أمور مرجعها إلى التمسك بإطلاق الأدلة وهي:

أولاً: إطلاق الآية الشريفة فإنّ الموضوع فيها (ما غنمتم) يشمل جميع ما تقدّم. وثانياً: إطلاق ما دلّ على وجوب الخمس في الغنيمة، مثل: مرسلّة ابن أبي عمير: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، والمعادن، والغوص، والغنيمة، ونسي ابن أبي عمير الخامس»^(١)، ومعتبرة عمّار بن مروان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: فيما يخرج من المعادن، والبحر، والغنيمة، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز، الخمس»^(٢)، وغيرهما، ويفترق عن سابقه

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

أن الغنيمة وردت فيها مطلقة غير مضافة إلى جماعة كما في الآية.
 وثالثاً: رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كل شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن لنا خمسته، ولا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا»^(١)، فإن الموضوع فيها: «كل شيء قوتل عليه» وهو يشمل جميع الموارد السابقة.
 وهذه الأدلة كما يمكن الاستدلال بها على التعميم الأول كذلك يمكن الاستدلال بها على الثاني، كما لا يخفى.

بحث رجالي في توثيق علي بن أبي حمزة البطاني

هذا وقد تعرضت هذه الأدلة إلى مناقشات:
 أما رواية أبي بصير فقد ناقشوا في سندها من جهة علي بن أبي حمزة البطاني وأمثاله ممن يشابهه في حالته.
 حاصله: أن الظاهر من ترجمة البطاني أنه كان ثقة ومعتمداً قبل وقفه في حياة الإمام الكاظم عليه السلام، ويدل على ذلك رواية الأجلاء والمشايخ الثلاثة عنه، فإنه من غير المحتمل أن تكون جميع رواياتهم عنه بعد وقفه، فلا بد أن يكون بعضها - إن لم يكن كلها - قبل وقفه وهذا دليل على وثاقته وليس له معارض في ذلك الوقت، كما يدل عليه اعتماده قائماً على الأمور المالية الراجعة للإمام عليه السلام حيث ذكروا في ترجمته أنه عند وفاة الإمام الكاظم عليه السلام كانت بيده أموال كثيرة قدرت بثلاثين ألف دينار، ويؤيد ذلك ما رواه الأربلي في كشف الغمّة^(٢) فإنه تدل على اعتماد الإمام الكاظم عليه السلام عليه.
 ثم إن الرجل انحرف وادعى الوقف وأنكر إمامة الإمام الرضا عليه السلام، والظاهر أن

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٧، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٢) كشف الغمّة ٣: ٣٩.

هذا الانحراف لم يكن عن شبهة وعقيدة، بل كان طمعاً في المال الذي بيده ممّا يعني أنّه كان يكذب في دعواه الوقف حتّى يبرز احتفاظه بالمال؛ ولذا أخذ يشيع في أوساط الناس عدم موت الإمام الكاظم عليه السلام وغير ذلك من الأمور، إذن صار بعد الوقف رجلاً كذاباً لا منحرفاً فقط، ولذا قال عنه ابن فضال كما رواه عنه الكشي: «كذاب متهم»^(١)، والقاعدة في مثله تقتضي التفصيل في رواياته، فما يروى عنه في حال استقامته - أي: قبل الوقف وفي حياة الإمام الكاظم عليه السلام - يمكن الاعتماد عليه لشمول أدلة الحجية له؛ إذ لا دليل على عدم حجية خبر غير الثقة مطلقاً، أي: حتّى في زمان وثاقته، وما يروى عنه بعد ذلك يسقط عن الاعتبار، إلّا أنّ الظاهر صعوبة التمييز؛ لعدم معرفة زمان رواية الروايات عادةً.

نعم، نحن نستبعد جدّاً أن يروي عنه أحد الرواة الأجلاء بعد وقفه وانحرافه فضلاً عن مشايخ الرواة والإجازة؛ وذلك لشيوع انحرافه في أوساطهم وشيوع صدور اللعن والطعن فيه عن الإمام الرضا عليه السلام الذي كان يتعمّد ذلك منعاً للشيعة من الانحراف والشبهة، فإنّ مثل هذا الرجل كان موضع إعراض الشيعة واجتنابهم، فكيف يروي عنه الأجلاء في ذلك الزمان؟

والحاصل: أنّ الروايات التي يرويها عنه أجلاء الطائفة - بل مطلقاً - يمكن دعوى الاطمئنان بأنّها مروية عنه في زمان استقامته.

نعم، إذا كان الراوي عنه واقفياً مثله فلا بدّ من التوقّف؛ لانتفاء الاطمئنان المذكور، ويؤيد ذلك ما ذكره الشيخ في العدة^(٢) من عمل الطائفة برواياته إذا خلت من المعارض ولم يعلم من الطائفة العمل بخلافه، ثمّ إنّه يمكن أن يستفاد ما ذكرناه من عبارة الشيخ في العدة في حقّ الغلاة مثل أبي الخطاب والعبرثاني

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٣٧١، ح ٨٣٤.

(٢) العدة في أصول الفقه ١: ١٥٠.

والشلمغاني حيث قال: «وأما ما ترويه الغلاة... فما يختص الغلاة بروايته فإن كانوا متنَّ عُرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما روه في حال الاستقامة، وتُرك ما روه في حال خطائهم، ولأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته، وتركوا ما رواه في حال تخليطه»^(١)، وفيه إشارة إلى القاعدة في أمثال المقام، فلاحظ.

وحينئذٍ يقال: إن الرواية في المقام يرويه عن علي بن الحكم الذي له كتاب، وذكروا في حقِّه أنه جليل القدر وثقة فينطبق عليها ما تقدّم، وبذلك يمكن تصحيح الرواية سنداً.

مناقشات في إطلاق الروايات

أما رواية أبي بصير فقد نوقش في دلالتها بعدة وجوه:

الوجه الأول: أن قوله فيها: «كل شيء قوتل عليه على شهادة...» ليس تمام الموضوع لوجوب الخمس؛ لوضوح أن مجرد القتال لا يوجب ذلك، فلا بد من فرض شيء آخر محذوف يكون الجزء الآخر من الموضوع، وهو مردّد بين أمرين:

١- أن يكون المحذوف اغتنام الشيء والاستيلاء عليه.

٢- أن يكون تملك الشيء بعد الاستيلاء عليه.

والاستدلال إنما يصحّ على الاحتمال الأول؛ لأن الموضوع حينئذٍ يكون شاملاً لجميع الموارد السابقة لصدق الاغتنام عليها والاستيلاء، وأما على الثاني فلا يصحّ لعدم شمول الموضوع حينئذٍ للأراضي ونحوها؛ لما ثبت في محلّه من أن الأراضي لا تملك ملكيّة شخصيّة، بل هي ملك للمسلمين، أي: للجهة. وحيث يكون المحذوف مردّداً بين الأمرين فلا يصحّ الاستدلال بالرواية على التعميم الثاني، أي: للأراضي ونحوها.

ويرد عليه: أنَّ المتعين هو الاحتمال الأول؛ لأنَّ المحذوف مردّد بين الاستيلاء على الشيء وبين الاستيلاء الموجب للملكية الشخصية، ومن الواضح أنَّ الثاني ذو مؤونة زائدة، وإذا دار الأمر بين محذوف لا يحتاج إلى مؤونة زائدة وبين محذوف يحتاج إليها تعين تقدير الأول.

الوجه الثاني^(١): منع الإطلاق في الرواية؛ لاحتفافها بما يصلح أن يكون قرينة على التقييد وإرادة خصوص المنقول، وهو قوله ﷺ في ذيلها: «ولا يحلّ لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقّاً» لظهوره في حلّية الشراء إذا وصل إليهم حقهم ﷺ، فيختصّ بما يحلّ شراؤه وهو الأموال المنقولة دون الأراضي ونحوها فإنّه لا يحلّ شراؤها حتى بعد دفع الخمس - لو قيل بوجوبه - لأنّها ملك للمسلمين.

وهذا الوجه مبنيّ على أمرين:

١- أن يكون المراد حرمة شراء ما فيه الخمس.

٢- القول بمفهوم الغاية.

وقد يناقش في الأول: بأنّ ظاهر الرواية حرمة شراء نفس الخمس، فإنّ «شيئاً» في الذيل إمّا أن يراد بها مصاديق الخمس الكلّي أو أجزاء الخمس الكلّي الواحد، فعلى الأول تدلّ على حرمة شراء أيّ خمس من الأخماس حتى يدفع إليهم حقهم، وعلى الثاني تدلّ على حرمة شراء أجزاء الخمس الواحد حتى يصل إليهم حقهم، وعلى كلا التقديرين ليس فيها دلالة على الاختصاص بالمنقول؛ لأنّ حرمة شراء الخمس وأجزائه ثابتة حتى في الأراضي وترتفع بدفع الحقّ إليهم. وأمّا افتراض أن يراد بقوله ﷺ: «يشتري من الخمس شيئاً» أن يشتري ممّا فيه الخمس فهو خلاف الظاهر.

والحاصل: أنّ ظاهر الرواية النظر إلى الأخماس التي هي في أيدي الناس

(١) حاشية المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٣: ٤٧.

أو في يد الدولة الحاكمة وأن شراء هذه الأخماس ويبيعها غير جائز إلا إذا دفع حقهم إليهم عليهم السلام، أي: دفع قيمة الخمس المشتري بناءً على أن تعلق الخمس يكون على نحو الشركة في المالتية، فالرواية بصدد التأكيد على بقاء الحق لهم وعدم تنازلهم عنه، فلا يجوز التصرف في الخمس إلا بعد وصول حقهم إليهم، ومن الواضح أن هذا عام يشمل الأراضي أيضاً بمعنى أن خمسها - على القول بالوجوب - لا يجوز شراؤه كذلك.

ثم الظاهر أن ما ذكرناه لا يتوقف على افتراض الفرز والتعيين الخارجي للخمس حتى يقال: إن عادة الخلفاء المستولين على الأراضي لم تجر على فرز خمسها ليتمكن فيه الشراء؛ وذلك لأن شراء الخمس يمكن أن يتحقق بشراء أي مقدار من هذه الأراضي ولو من دون فرز للخمس؛ لتعلق حقهم بها على نحو الإشاعة، فيصدق على ذلك شراء الخمس أو جزء منه، ونفس الكلام يقال في الغنائم المنقولة إذا لم يتم فرز خمسها فيقال: يحرم شراء الخمس حتى يصل إليهم حقهم عليهم السلام.

ويناقش في الثاني^(١): بإنكار مفهوم الغاية وأن غاية ما يدل عليه التقييد بالغاية هو انتفاء شخص الحكم المغتبي عند تحقق الغاية، وهو في الرواية الحرمة من ناحية حقهم عليهم السلام الثابت في الغنائم، فيكون مفادها: «انتفاء هذه الحرمة عند وصول حقهم إليهم من دون فرق بين المنقول وغيره»، ومن الواضح أن هذا لا ينافي ثبوت حرمة أخرى في غير المنقول من ناحية كون الباقي حقاً للمسلمين.

والحاصل: أن الرواية ناظرة إلى حرمة التصرف في الغنائم من جهة تعلق حقهم بها، وصدرها يدل على ثبوت هذا الحق في مطلق الغنائم، وذيلها يدل على انتفاء هذه الحرمة عند وصول حقهم إليهم، وهذا كما يصح في المنقول يصح في غير المنقول فلا موجب لتخصيص الذيل بالمنقول.

نعم، غير المنقول ثبت فيه حرمة أخرى - حتى بعد وصول الحق إليهم - من جهة كون الباقي حقاً للمسلمين، لكن الرواية ليست ناظرة إلى هذه الحرمة؛ لأنها ليست بصدد نفي الحرمة مطلقاً حتى يقال: إن ذلك لا يصح إلا في المنقول.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا اختصاص الذيل بالأموال المنقولة فهذا لا يضّر بإطلاق صدر الرواية ولا يوجب تقييدها؛ لأنّ تفريع حكم جزئي يختص بموردٍ معيّن مع كونه محل ابتلاء المكلفين على مطلب وقاعدة كلّية أمرٌ متعارفٌ ولا يخدش في إطلاق تلك القاعدة، وفي المقام صدر الرواية يتعرّض إلى أنّ كلّ ما قُوتل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله ﷺ ثبت فيه الخمس، وهو مطلب كلّّي يشمل المنقول وغيره، ثمّ فرّع على ذلك في الذيل حرمة الشراء حتى يدفع الخمس، فإنّ اختصاص هذا الذيل بالمنقول الذي هو محل الابتلاء ليس قرينة على تقييد القاعدة الكلّية، فالوجه الثاني غير تامّ أيضاً.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الشهيد^(١) من أنّ عنوان الغنيمة في الآية الشريفة قد فسر في صحيحة ابن مهزيار بـ «الفائدة التي يستفيدها المرء»، وعليه يكون الموضوع في الآية عبارة عن الفوائد الماليّة الشخصية، وحينئذٍ تكون الآية مقيدة لرواية أبي بصير بما إذا صدق على المال عنوان الفائدة الشخصية؛ وذلك لأنّ الآية تقتضي أنّ الخمس ثابت بعنوان «الفائدة» ورواية أبي بصير تقتضي أنّه ثابت بعنوان «كون المال ممّا قُوتل عليه» بلا دخل لعنوان الفائدة في ذلك، فكلّ منهما بمقتضى إطلاقه يدلّ على أنّ العنوان المأخوذ فيه هو تمام الموضوع لخمس الغنيمة، ومع دوران الأمر بين الإطلاقين يتعيّن رفع اليد عن الإطلاق في الرواية وتقييدها بعنوان الفائدة.

والوجه في ذلك: هو أنّ التحفّظ على الإطلاق في الرواية والالتزام بعدم دخل عنوان الفائدة رأساً في موضوع خمس الغنيمة يؤدّي إمّا إلى إخراج خمس

الغنيمة عن إطلاق الآية وصرفها إلى بقية موارد الخمس، وإما إلى الالتزام بأن الآية وإن كانت شاملة لخمس الغنيمة إلا أن العنوان المأخوذ فيها وهو الفائدة لا دخل له في موضوع هذا الخمس أصلاً، وكلاهما باطل، أما الأول فلأن خمس الغنيمة هو القدر المتيقن من الآية، وأما الثاني فهو غير صحيح أيضاً؛ لأنه متى دار الأمر بين إلغاء العنوان المأخوذ في أحد الدليلين عن الموضوعية رأساً وبين تقييد العنوان المأخوذ في الدليل الآخر تعين الثاني، فلا محيص عن الالتزام بتقييد رواية أبي بصير بعنوان الفائدة الشخصية، فيكون الموضوع فيها مركباً من «القتال» و «صدق عنوان الفائدة»، وحينئذ يسقط الاستدلال بالرواية؛ لأن عنوان الفائدة الشخصية لا يصدق على الأرض بعد فرض كونها وفقاً عامّاً لنوع المسلمين إلى يوم القيامة.

والحاصل: أن الأمر دائر بين تقييد الرواية بعنوان الفائدة الشخصية وبين إطلاقها، وعلى الأول تخرج الأراضي عن الرواية دونه على الثاني، وحيث إن إبقاء الإطلاق في الرواية وشموله للأراضي مستلزم لإلغاء عنوان الفائدة الشخصية المأخوذ من الآية - لوضوح التنافي بين أخذ هذا العنوان فيما يجب فيه الخمس وبين وجوبه في الأراضي التي لا تدخل في ذلك العنوان بخلاف إخراج الأراضي عن الرواية؛ إذ لا يلزم منه إلا تقييد الموضوع فيها (ما قوتل عليه) بعنوان الفائدة الشخصية - فيتعين الثاني.

وعليه يكون الموضوع في الآية هو الفائدة الشخصية مطلقاً، والموضوع في الرواية هو ما قوتل عليه مع صدق عنوان الفائدة، ولا محذور في ذلك؛ لأن الرواية تتعرض لبعض ما يجب فيه الخمس كما لو قال: «كل ما يخرج بالغوص ففيه الخمس». ونلاحظ عليه: أن دعوى كون صحيحة ابن مهزيار^(١) في مقام تفسير الآية الشريفة غير تامة ظاهراً؛ وذلك لأن الصحيحة وإن ورد فيها قوله بما لا يشترط: «والغنائم

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٠١، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها» وهو ظاهر في الملكية الشخصية إلا أن الغرض منه هو التعرض لبعض الموارد التي هي محل الابتلاء والاستدلال بالآية على وجوب الخمس فيها، فالإمام عليه السلام في مقام الاستدلال بالآية الشريفة على وجوب الخمس في هذه الموارد وليس بصدد تفسير الغنيمة في الآية وأن الملكية الشخصية مأخوذة فيها، نعم رواية حكيم المؤذن المتقدمة ظاهرة في التفسير إلا أنها غير تامة سنداً، كما عرفت.

والحاصل: أن الظاهر هو الاستدلال بالآية على وجوب الخمس في الغنيمة والفائدة المملوكة بالملكية الشخصية، وهذا يدل - كما تقدّم - على عدم اختصاص الآية بغنائم الحرب وإلا لما صح الاستدلال، ولكنه لا يدل على أن ما يعتبر في ذلك المورد يكون معتبراً في الآية الشريفة، بل يمكن افتراض بقاء الغنيمة في الآية على إطلاقها الشامل للغنيمة التي لا تملك بالملكية الشخصية كالأراضي بالرغم من اختصاص الفائدة والغنيمة في الصحيحة بخصوص المملوك بالملكية الشخصية، فلاحظ.

ويظهر مما تقدّم: عدم تمامية هذه الوجوه للمناقشة في إطلاق الرواية فهي تامة سنداً ودلالةً، ومقتضى إطلاقها وجوب الخمس في مطلق الغنائم سواء أكانت مما حواه العسكر أم مما لم يحوه، وسواء أكانت مما يملك أم لا كالأراضي. وأما مرسله ابن أبي عمير^(١) فالظاهر أنها تامة سنداً، فإن أحمد بن زياد من مشايخ الصدوق، وقد نص على وثاقته قائلاً: «وكان رجلاً ثقةً دتياً فاضلاً»^(٢)، وأما دلالة فإطلاق الغنيمة فيها الشامل لجميع ما تقدّم.

ونحوها رواية عمار بن مروان^(٣)، إلا أن في سندها كلاماً يأتي في الحلال المختلط بالحرام.

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٣٦٩.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

ونوقش في دالتهما: بأن المتكلم في مقام بيان تعداد ما يجب فيه الخمس وأنه خمسة، وليس في مقام بيان أن المعدود بجميع أفراده وأصنافه ممّا يجب فيه الخمس، فإذا لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة أو شككنا في ذلك لم يجز التمسك بالإطلاق لإثبات الخمس في جميع أفراد وأصناف الغنيمة، وهذا نظير ما إذا ورد: «تجب الزكاة في الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب»، فإنه لا يتوهم أحد إمكان التمسك بإطلاق الفضة مثلاً وإثبات الزكاة فيها مطلقاً من دون اشتراط النصاب بحيث تجعل أدلة النصاب معارضة ومقيدة، بل لا يستفاد من ذلك إلا ثبوت الحكم لنفس الطبيعة في قبال عدم ذلك، ولا يستفاد ثبوت الحكم للطبيعة بما لها من السعة والشمول. والسرّ في ذلك: ما قلناه من أن المتكلم هنا ليس في مقام البيان إلا من ناحية تعداد ما يثبت فيه الحكم.

ويلاحظ على ذلك: بأن هذا إما يصحّ فيما إذا كان تعداد الأمور لبيان نفي الحكم عمّا سواها بحيث يكون نظر المتكلم إلى ذلك ويكون ذكر هذه الأمور مجرد تهديد لنفي الحكم عمّا عداها، ففي مثل ذلك لا يصحّ التمسك بالإطلاق لإثبات الحكم على هذه الأمور مطلقاً؛ لأنه ليس في مقام البيان من هذه الجهة. وأمّا إذا لم يكن كذلك وكان المتكلم بصدد بيان ثبوت الحكم لهذه الأمور المتعددة فإنه حينئذٍ يجوز التمسك بالإطلاق؛ إذ لا فرق بينه وبين ما إذا ورد: «يجب الخمس في الغنيمة» في أن المتكلم في مقام بيان ثبوت الخمس في هذه الطبيعة.

والمقام من هذا القبيل فلا محذور من التمسك بالإطلاق؛ ولذا لم يتوقف أحد في التمسك بإطلاق صحيحة ابن الحجاج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاث يتزوجن على كلّ حال: التي قد يشمت من المحيض ومثلها لا تحيض، قلت: ومتى تكون كذلك؟ قال: إذا بلغت ستين سنة فقد يشمت من

المحيض ومثلها لا تحيض، والتي لم تحض ومثلها لا تحيض، قلت: ومتى يكون كذلك؟ قال: ما لم تبلغ تسع سنين فإِنَّها لا تحيض ومثلها لا تحيض، والتي لم يدخل بها»^(١) ونحوها عند الشك في وجوب العدة على الصغيرة المدخول بها حيث تمسكوا بإطلاق «التي لم تحض» في الصحيحة لإثبات عدم لزوم العدة عليها مع أن الصحيحة قد عدت ثلاث نساء يتزوجن على كل حال، فلم يمنع كونها في مقام بيان التعداد من التمسك بإطلاقها. وهل يتوقف أحد في التمسك بإطلاق مرفوعة البرقي إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «خمس أشياء تفتط الصائم: الأكل، والشرب، والجماع، والارتماس في الماء، والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة عليهم السلام»^(٢) إذا شك في شمول هذه العناوين لبعض الموارد؟
والحاصل: أن مجرد كون المتكلم في مقام التعداد لا يمنع من التمسك بالإطلاق، كما في المقام.

مناقشات في إطلاق الآية

وأما إطلاق الآية الشريفة فقد تمسك به جماعة من الفقهاء، منهم الشيخ في المبسوط حيث أسند وجوب الخمس فيما لم يحوه العسكر إلى ظاهر المذهب، وظاهره عدم العثور على رواية وإلا لاستند إليها فيكون مستنده إطلاق الآية على ما قيل^(٣).

ولم نعثر على ما ذكر في المبسوط، مضافاً إلى إمكان الاستناد إلى شيء آخر غير إطلاق الآية كالإجماع ونحوه.

وعلى كل حال، فقد تعرض الاستدلال بإطلاق الآية في المقام إلى عدة مناقشات:

(١) وسائل الشريعة ٢٢: ١٨٣، ب ٣ من أبواب العدد، ح ٥.

(٢) وسائل الشريعة ١٠: ٣٤، ب ٢ من أبواب ما يمسه عنه الصائم، ح ٦.

(٣) زبدة المقال (تقرير أبحاث السيد البروجردي): ١٦.

المناقشة الأولى: ما تقدّم نقله عن السيد الاستاذ عليه السلام من أنّ الغنيمة في الآية قد فسّرت في صحيحة ابن مهزيار بالفائدة الشخصية، فيكون الموضوع في الآية عبارة عن الفوائد الشخصية فلا يبقى في الآية إطلاق يشمل الأراضي.

وقد تقدّم دفع هذه المناقشة حيث ذكرنا عدم كون الصحيحة في مقام التفسير، فراجع.

المناقشة الثانية: ما يستفاد من كلمات بعض المحققين في حاشيته على المكاسب^(١)، وحاصله: أنّ الأرض المفتوحة عنوةً ليست ملكاً للكفار، بل هي ملكٌ للإمام عليه السلام، وبعد الاستيلاء عليها وأخذها منهم قهراً لا بدّ من إرجاعها إلى مالكيها كما لو كانت ملكاً لبعض المسلمين، فلا يصدق عليها أنّها غنيمة ولا يشملها إطلاق الآية، وقد استدلّ على كون الأرض للإمام عليه السلام بأنّ هناك طائفتين من الأخبار: الطائفة الأولى: ما دلّ على أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام^(٢).

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّها فيء للمسلمين^(٣).

وذكر أنّ مقتضى الجمع بينهما هو الالتزام بملكية الإمام عليه السلام للأرض ولا يملك رقبته غيرهِ، وأنّ إضافتها إلى غيره عليه السلام إنّما هي باعتبار اختصاص منافعها بهم كما في المفتوحة عنوةً، فإنّ منافعها تصرف في شؤون المسلمين مع بقاء رقبة الأرض ملكاً للإمام عليه السلام، فعند انتزاعها من الكافرين لا تعدّ غنيمة حتّى يجب فيها الخمس للآية، بل ترجع إلى ملك صاحبها.

ولا يخفى ما في هذه المناقشة:

أولاً: فلكونها تستلزم لغوية جعل الملكية للإمام عليه السلام، إذ أيّ فائدة تترتب على ملكية الأرض مع كون منافعها دائماً لغيرهِ؟

(١) حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٣٦٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٣٠، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ١٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٩، ب ٢١ من أبواب عقد البيع وشروطه، ح ٤.

وثانياً: أن ظاهر روايات الأنفال^(١) المصرحة بأنها للإمام عليه السلام هو اختصاص ملكيته للأراضي بالأنفال وعدم ملكيته لغيرها، وإلا فلا معنى لهذا التصريح. وثالثاً: أن الصحيح في مقام الجمع هو ما ذهب إليه المحققون من علمائنا من حمل الطائفة الأولى على ملكية طولية، وهي لا تنافي ملكية الأفراد حقيقة نظير ملكية العبد لشيء مع ملكية مولاه، أو تحمل على أحقية التصرف وألويته عليه السلام به. المناقشة الثالثة: ما يستفاد من تقارير السيد البروجردي رحمته الله^(٢)، وهو يتوقف على مقدمتين:

الأولى: أن ما يحويه العسكر من الأموال المنقولة يكون الاستيلاء عليه واغتنامه مستنداً إلى نفس المقاتلين، فيكون كل واحد منهم غانماً، بخلاف الأراضي ونحوها مما لا يحويه العسكر، فإن اغتنام ذلك يستند إلى عنوان عام يشمل جميع المسلمين. نعم، يستند الاغتنام إلى الأفراد المقاتلين لكن لا بما هم مقاتلون، بل بما هم مسلمون.

والحاصل: أن الذي يغنم الأموال المنقولة هو المقاتل بما هو كذلك في حين أن الذي يغنم الأراضي هو المقاتل بما هو مسلم، فالغالب والغانم هنا بحسب الحقيقة هو الإسلام أو المجتمع.

الثانية: أن الخطاب في الآية الشريفة إنما هو إلى خصوص المقاتلين - أي: من حضر الحرب وجاهد - فهؤلاء خوطبوا بأنه إذا غنمتم شيئاً ففيه الخمس. وحينئذ يقال: حيث إن ما يغنمه المقاتلون بما هم كذلك إنما هو خصوص الأموال المنقولة مما حواه العسكر دون الأراضي ونحوها فإن الذي يغنمها حقيقة هو عنوان الإسلام لا المقاتلون، فلا محالة تختص الآية بالغنائم المنقولة دون غيرها.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٣، ب ١ من أبواب الأنفال.

(٢) زبدة المقال (تقرير أبحاث السيد البروجردي): ١٦.

ويلاحظ عليه:

أولاً: منع اختصاص الخطاب بخصوص المقاتلين؛ لما تقدّم من عموم الآية لمطلق الفائدة وكون الخطاب فيها موجّهاً لجميع المسلمين.

وثانياً: أنّه حتّى لو سلّمنا اختصاص الآية بغنائم الحرب فلا موجب لتخصيص الخطاب بالمقاتلين؛ لوضوح أنّ المقاتل قد لا يكون غانماً والذي يغنم أفراد معيّنون لجمع الغنائم، فيمكن أن يكون الخطاب لجميع المسلمين بأنّ ما غنمتموه بالحرب فيه الخمس، وهذا يشمل الأراضي ونحوها.

المناقشة الرابعة: ما يستفاد من تقارير السيد الخوئي^(١) من أنّ الغنيمة في الآية هي الفائدة العائدة للغانم والربح الذي يستفيده بشخصه ويدخله في ملكه، فالمعتبر فيها أمران:

الأول: الملكية، فلا تصدق الغنيمة إلا إذا كان الشيء ملكاً للغانم، فلا يكفي مجرد الاستيلاء على الشيء في صدق عنوان الغنيمة.

الثاني: أن تكون الملكية شخصيّة في قبالة ملكيّة الجهة والعنوان، وعليه فالموضوع هو المملوك بالملكيّة الشخصيّة للأفراد، ومن الواضح أنّ هذا لا يشمل الأراضي ونحوها؛ لعدم كونها مملوكة بملكيّة شخصيّة.

ونلاحظ: أنّه ﷺ لم يستدلّ على اعتبار هذين الأمرين في مفهوم الغنيمة، والظاهر أنّه يستند في اعتبار الأمر الأول إلى دعوى ظهور المادّة في الملكية، فتكون كلمة «غنم» مساوقة لـ «ملك بالغلبة والقهر» وأنها لا تصدق على مجرد الاستيلاء على الشيء إذا لم يكن داخلاً في الملك.

وأما اعتبار الأمر الثاني فلعلّه باعتبار استفادة العموم الاستغراقي في قوله: «غنمتم»، أي: ما غنمه كلّ واحد منكم، وهو يساوق الملكية الشخصيّة لا العموم المجموعي الذي يتلاءم مع ملكيّة الجهة والعنوان.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٩.

ويمكن التأمل في كلا الأمرين:

أما الأمر الأول: فلأن الملكية المعبرة في المادة إما أن يراد بها الملكية المعبرة من قِبل الشارع أو غيره، وإما أن يراد بها الملكية بحسب بناء نفس المستولي على الشيء، وكل منهما لا يمكن الالتزام به:

أما الأول فلوضوح أن صدق الغنيمة لا يتوقف على حكم الشارع أو غيره بملكية الغانم، بل العكس هو الصحيح؛ لأن الحكم بالملكية موضوعه الغنيمة، فهي تصدق قبل الحكم وبقطع النظر عنه.

وأما الثاني فلأن لازمه عدم صدق الغنيمة إذا لم يكن المستولي بانياً على الملكية، فيكون صدق المفهوم منوطاً بهذا البناء وهو بعيد؛ لوضوح الصدق بقطع النظر عن هذا البناء.

هذا مع أن كلمات اللغويين في تفسير مادة «غنم» لا يفهم منها اعتبار ما ذكر، بل الاستفادة منها هو الفوز بالشيء والظفر به ونيله وإصابته، والظاهر صدق ذلك في المقام بمجرد الاستيلاء على الشيء وإزالة تسلط الكفار عليه سواء حكم بملكية الغانم أم لا.

مضافاً إلى ظهور بعض الروايات في خلاف ما ذكر، كما دلّ على أن ما يغنمه الغزاة بدون إذن الإمام عليه السلام يكون كله للإمام عليه السلام، مثل:

١- مرسله الوراق: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام، وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس»^(١).

٢- صحيحة معاوية بن وهب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: السرية يبعثها الإمام فيصيبون غنائم، كيف يقسم؟ قال: إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليهم أخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلاثة [أربعة] أخماس، وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام يجعله حيث أحب»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ١٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٣.

فإنهما ظاهران في صدق الغنائم مع عدم الملكية.
ويشهد لما ذكرناه: أن ملكية المقاتلين للغنائم تكون بعد التقسيم وأخذ
الخمس من الإمام عليه السلام مع وضوح صدق الغنيمة قبل ذلك.
ويشهد له أيضاً: استثناء صفايا المغنم وأنها للإمام عليه السلام، فلاحظ.
ويشهد له أيضاً: أن الخمس في الآية والروايات - حتى في الأشياء المنقولة -
ليس ملكاً للغنم، ومع ذلك أطلق على المجموع بأكمله غنيمة.

وأما الأمر الثاني: فهو - على تقدير تسليمه - لا يضر بالاستدلال بعد ما تقدم
من منع اعتبار الملك في مفهوم الغنيمة، فإن المعنى حينئذٍ أن ما ظفرتم وفترتم به
كأفراد ففيه الخمس، وهذا يصدق على الأراضي كما يصدق على الأموال المنقولة.
المناقشة الخامسة: ما ذكره بعض المعاصرين^(١) من أن الخمس من جملة
الضرائب المالية التي فرضها الشارع، وبناء العرف في الضرائب العرفية على
اختصاصها بأموال الناس وفوائدهم لأجل صرفها في المصالح العامة، وليس
بناؤهم على جعل الضرائب على الأموال العامة التي تصرف في المصالح العامة،
وهذا البناء قد يشكّل قرينة ارتكازية على عدم شمول الضريبة المقررة في الآية
الشريفة للأراضي باعتبارها من الأموال العامة، فلا ينعقد للآية إطلاق.

وفيه: أن ما ذكر إنما يتم مع اتحاد مصرف الضريبة المفروضة مع صرف المال
العام الذي تفرض فيه الضريبة بل لا معنى لفرض الضريبة حينئذٍ، فإذا كان
مصرف المال العام الفقراء - مثلاً - فلا وجه لفرض ضريبة على الفقير تصرف
على الفقراء، بل هو لغو.

وأما مع تعدد المصرف فالبناء العرفي المذكور غير مسلم، بل الظاهر وجود
مثل ذلك في القوانين الوضعية حيث تجعل ضريبة معينة على عائدات النفط أو
الصناعة الكدائية تصرف لجهة معينة كبناء المستشفيات أو إقامة المعاهد ونحو

(١) كتاب الخمس (للشيخ المنتظري): ٢٠.

ذلك، والمقام من هذا القبيل لأن مصرف الخمس هو المعصوم عليه السلام وأقرباؤه في حين أن مصرف الأراضي هو مصالح المسلمين عامة.

هذا مع أن ذهاب المشهور من الفريقين إلى وجوب الخمس في الأراضي - كما سيأتي - يمنع من افتراض كون ما ذكر صالحاً لأن يكون قرينة لبيّنة متصلة تمنع من انعقاد الإطلاق، فلاحظ.

والحاصل: هذه عمدة المناقشات في إطلاق الآية، وقد عرفت أنها غير تامة، فالظاهر تمامية الإطلاق في الآية والروايات.

دعوى تقييد الإطلاق في الآية والروايات

ثم إنّه قد يدعى وجود ما يقيّد الإطلاق في هذه الأدلّة بعد الاعتراف بثبوتها، وهو عبارة عن أمرين:

الأمر الأول: ما يدعى دلالة على عدم وجوب الخمس فيما لم يحوه العسكر فيكون مقيداً للإطلاق من هذه الجهة.

الأمر الثاني: ما يدعى دلالة على عدم وجوب الخمس في الأراضي فيقيّد الإطلاق به.

أمّا الأمر الأول: فهو عبارة عن روايتين:

الرواية الأولى: رواية جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنما تضرب السهام على ما حوى العسكر»^(١) بدعوى أن ضرب السهام المختص بما حواه العسكر يراد به التقسيم، أي: تقسيم الغنيمة لأجل التخميس والتوزيع على المقاتلين، فيختص الخمس بما حواه العسكر.

ويمكن المناقشة في الرواية سنداً بعدم ثبوت وثاقة جعفر بن محمد بن حكيم وإن وقع في أسانيد كامل الزيارات^(٢)، ودلالة باحتمال أن يراد ضرب

(١) وسائل الشيعة ١٥: ١١٣، ب ٤١ من أبواب جهاد العدو، ح ٧.

(٢) كامل الزيارات ١: ٧٤، ب ٢٣، ح ١٢.

السهام للتوزيع وتقسيم الغنيمة على المقاتلين فيكون مفادها: أن ما لم يحوه العسكر لا يقسم بين المقاتلين، وليس فيه دلالة على نفي الخمس؛ إذ لا ملازمة بين التقسيم والتخمس سلباً.

لكن الذي يظهر من بعض الروايات أن الغنيمة كانت تجمع في مكان ثم تقسم خمسة أقسام، وحيث إن القسمة ليست دقيقة؛ إذ يحتمل زيادة بعض الأقسام زيادة عينية أو زيادة مالية، لذلك يتم تعيين الأقسام بضرب السهام، وهذا يجري على الخمس كما يجري على سائر الأقسام بمعنى أن الداعي لضرب السهام هو تعيين المال المستحق وهذا موجود في الخمس، فإن فرز الخمس عن باقي الغنيمة إنما يكون بضرب السهام عادةً، فإذا قيل: «إنما تضرب السهام على ما حواه العسكر» يفهم منه: «أن كل ما يتوقف فرزه وتعيينه على ضرب السهام عادةً يختص بما حواه العسكر»، فالظاهر تمامية دلالة الرواية.

الرواية الثانية: مرسله حماد بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن عليه السلام - في حديث - قال: «يؤخذ الخمس من الغنائم فيجعل لمن جعله الله له، ويقسم أربعة أخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك، قال: وللإمام صفو المال أن يأخذ الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب أو يشتهي، فذلك له قبل قسمة المال وقبل إخراج الخمس، قال: وليس لمن قاتل شيء من الأرضين ولا ما غلبوا عليه إلا ما احتوى عليه العسكر...»^(١).

فإن قوله عليه السلام: «وليس لمن قاتل شيء من الأرضين ولا ما غلبوا عليه إلا ما احتوى عليه العسكر» ظاهر في نفي تقسيم الأراضي على المقاتلين ونفي تقسيم الأموال المنقولة عليهم أيضاً باستثناء ما حواه العسكر من الأموال المنقولة، فإذا ضمننا إلى ذلك الملازمة بين التقسيم والتخمس سلباً ثبت عدم الخمس فيما لم يحوه العسكر.

(١) وسائل الشيعة ١٥: ١١٠، ب ٤١ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.

وفيه: عدم تمامية الملازمة، كما تقدّم.

ومنه يظهر: عدم صحة التفصيل بين ما حواه العسكر وبين ما لم يحوه واختصاص الخمس بالأول كما هو ظاهر تقريرات السيد البروجردى رحمته الله.^(١) هذا إذا لم يقصد به التفصيل بين الأموال المنقولة وغير المنقولة كما لا يبعد، وإلا فسيأتي الكلام فيه.

وأما الأمر الثاني: فهو عبارة عن عدة روايات:

الرواية الأولى: صحيحة ربعي بن عبد الله بن الجارود، عن أبي عبد الله رحمته الله قال: «كان رسول الله رحمته الله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له، ثم يقسم ما بقي خمسة أخماس ويأخذ خمسه، ثم يقسم أربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه، ثم يقسم الخمس الذي أخذه خمسة أخماس، يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه، ثم يقسم الأربعة أخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل، يعطي كل واحد منهم حقاً، وكذلك الإمام يأخذ كما أخذ الرسول رحمته الله»^(٢) لظهور اختصاصها بالأموال المنقولة التي يصح فيها افتراض الحمل والنقل إلى الرسول رحمته الله كما هو المستفاد من قوله: «إذا أتاه المغنم»، مضافاً إلى ما ورد فيها من تقسيم الخمس أخماساً وإعطاء كل ذي حق حقه الظاهر في كون المقسوم من الأموال المنقولة، بل التقسيم بين المقاتلين صريح في عدم شمولها للأراضي؛ لأنها للمسلمين لا للمقاتلين بالاتفاق.

ويعترض عليها: بما ذكره في الجواهر^(٣) من عدم ظهورها في حصر الحكم بلزوم الخمس في الأموال المنقولة وإن كان لها ظهور في وجوبه فيها، فلا تصلح لتقييد المطلقات؛ لأن مفادها وجوب الخمس في المنقولات، ومن الواضح أن هذا لا ينفي ولا ينافي وجوبه في غيرها إذا دل عليه الدليل.

(١) زبدة المقال (تقرير أبيحاث السيد البروجردى): ١٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥١٠، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٣.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ٨.

ويمكن أن يلاحظ على الاعتراض باحتمال أن يكون المراد بالمغنم في الصحيحة الإشارة إلى الغنيمة المعهودة التي شرع فيها الخمس لا قسم منها وهو خصوص ما ينقل ويؤتى به إليه.

وفيه: أن هذا مجرد احتمال لا يمكن الاستناد إليه لإثبات ظهور الرواية في الاختصاص وبالتالي تقييد المطلقات، وفي مقابلة احتمال أنه إشارة إلى ما استولى عليه المسلمون من الكافرين من أموالهم المنقولة وهو الذي يرتبط بالمقاتلين، فالاعتراض تام ظاهرًا.

وقد يضاف إلى ذلك: أننا لو سلمنا ظهور الصحيحة في الاختصاص فالحكم المختص بالأموال المنقولة عبارة عن مجموع أمور ثلاثة وهي: أخذ صفو المال والتخمس وتقسيم الباقي بين المقاتلين، فيكون مفهوم الاختصاص هو انتفاء المجموع عن الأراضي ونحوها، ويكفي في ذلك انتفاء واحد منها، وهو التقسيم بين المقاتلين، فلا يدل على انتفاء التخمس حتى يقيد المطلقات.

الرواية الثانية: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن الغنيمة؟ فقال: يخرج منها خمس لله وخمس للرسول، وما بقي قسم بين من قاتل عليه وولي ذلك»^(١) فإن ما ذكر فيها من تقسيم الباقي بين المقاتلين ظاهر في أن مورد الرواية هو الأموال المنقولة دون غيرها؛ لأن غيرها لا يقسم بينهم بل هو للمسلمين.

واعترض عليها: بأن غاية ما تدل عليه هو وجوب الخمس في الأموال المنقولة ولا ظهور لها في الاختصاص، فلا تدل على نفي الخمس في الأراضي.

ونلاحظ: أن الموضوع في الصحيحة هو مطلق الغنيمة ولا داعي لتقييده بالمنقول منها بقرينة التقسيم كما هو مبنى الاعتراض، فالموضوع مطلق الغنيمة وقد رتب عليها حكمان: أحدهما الخمس والثاني تقسيم الباقي بين المقاتلين،

(١) وسائل الشيعة ١٥: ١١٢، ب ٤١ من أبواب جهاد العدو، ح ٥.

فإذا علمنا من الخارج أن الحكم الثاني مختص بالمنقول من الغنيمة فإن ذلك لا يوجب تخصيص الحكم الأول به أيضاً.

وبعبارة أخرى: أن ما دلّ على عدم التقسيم في الأراضي ونحوها يكون مقيداً لإطلاق الحكم الثاني في الرواية، وأما الحكم الأول فيبقى على إطلاقه؛ إذ لا مقيد له، وعليه فالرواية من أدلة ثبوت الخمس في الأراضي بالإطلاق لا من أدلة نفيه عنها. الرواية الثالثة: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في الغنيمة قال: «يخرج منه الخمس ويقسم ما بقي بين من قاتل عليه وولي ذلك»^(١) ويجري فيها الكلام السابق مع عدم تماميتها سنداً بمحمد بن سالم المشترك بين الثقة وغيره.

الرواية الرابعة: صحيحة معاوية بن وهب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: السرية يبعثها الإمام فيصيبون غنائم، كيف يقسم؟ قال: إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليهم أخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلاثة [أربعة] أخماس، وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام يجعله حيث أحب»^(٢) وموردها الأموال المنقولة بلا إشكال، وليس فيها دلالة على الاختصاص جزماً.

الرواية الخامسة: رسالة حماد المتقدمة^(٣)، فإن قوله عليه السلام فيها: «يؤخذ الخمس من الغنائم فيجعل لمن جعله الله له ويقسم أربعة أخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك» قرينة على أن مورد الرواية هو الأموال المنقولة فيختص أخذ الخمس بها. ويرد عليها ما تقدم من عدم ظهورها في الحصر والاختصاص.

نعم، قد تقرب^(٤) دلالتها على عدم وجوب الخمس في الأراضي بأن نلاحظ

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٩، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٥: ١١٠، ب ٤١ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.

(٤) مباني فتاوى في الأموال العامة: ١١٨.

هذه الفقرة من الرواية مع قوله فيها بعد ذلك: «والأرضون التي أخذت عنوة بخيل أو ركاب فهي متروكة بين يدي من يعمرها ويحييها»، فتكون ظاهرة في التفصيل وهو قاطع للشركة، فتدلّ على عدم وجوب الخمس في الأراضي. وفيه: أنّه يكفي في عدم الشركة أنّ الأموال المنقولة يجب فيها التقسيم على المقاتلين بخلاف الأراضي، فلا دلالة فيها على نفي الخمس بل قد يفهم منها عكس ذلك.

الرواية السادسة: ما دلّ على حصر الخمس بالغنائم، مثل صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس الخمس إلّا في الغنائم خاصّة»^(١) بضميمة أنّ عنوان الغنائم ظاهر فيما يكون عائداً إلى الغانم ومملوكاً له وهو يختصّ بالأموال المنقولة، فتدلّ الرواية بقرينة الحصر على نفي الخمس فيما عداها.

وفيه: ما تقدّم من عدم أخذ الملكية في مفهوم الغنيمة، وأنها تصدق على كلّ ما يستولي عليه المقاتلون بالغلبة والقهر.

هذا مع احتمال أن تكون الرواية في مقام حصر الخمس في الغنائم الحربيّة ونفيه عن أرباح المكاسب ونحوها - الذي هو رأي للعامة - لا في مقام حصر الخمس في المنقول ممّا يستولي عليه المقاتلون ونفيه عن غير المنقول منه، ولذا جعلت هذه الرواية معارضة لما دلّ على وجوب الخمس في أرباح المكاسب.

الرواية السابعة: ما ورد في الأرض المفتوحة عنوة، مثل:

١- صحيحة الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين: لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٥، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٩، ب ٢١ من أبواب عقد البيع وشروطه، ح ٤.

٢- رواية أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تشتري من أرض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمة، فإنما هو فيء للمسلمين»^(١).

٣- معتبرة صفوان، عن أبي بردة بن رجا قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف ترى في شراء أرض الخراج؟ قال: ومن يبيع ذلك! هي أرض المسلمين، قال: قلت يبيعها الذي هي في يده، قال: ويصنع بخراج المسلمين ماذا؟ ثم قال: لا بأس، اشتري حقه منها ويحول حق المسلمين عليه، ولعله يكون أقوى عليها وأملاً بخراجهم منه»^(٢).

٤- رواية البزنطي قال: «ذكرت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الخراج وما سار به أهل بيته، فقال: العشر ونصف العشر على من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر ونصف العشر فيما عثر منها وما لم يعثر منها، أخذه الوالي فقبله مَن يعمره، وكان للمسلمين، وليس فيما كان أقل من خمسة أوساق شيء، وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بخيبر قبل أرضها ونخلها، والناس يقولون لا تصلح قبالة الأرض والنخل إذا كان البياض أكثر من السواد، وقد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر وعليهم في حصصهم العشر ونصف العشر»^(٣)، وغيرها.

والاستدلال بها يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: دلالة الروايات على عدم وجوب الخمس في الأراضي المفتوحة عنوة؛ وذلك لأن لفظ «الأرض» ظاهر بمقتضى الإطلاق في جميع الأرض، وحمله على الباقي بعد إخراج الخمس يحتاج إلى قرينة مفقودة، وحينئذ يكون الحكم بكونها للمسلمين دليلاً على عدم وجوب الخمس فيها.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٩، ب ٢١ من أبواب عقد البيع وشروطه، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٥، ب ٧١ من أبواب جهاد العدو، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٨، ب ٧٢ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.

مضافاً إلى إطلاقها المقامي، فإن سكوتها عن وجوب الخمس في الأراضي الخراجية مع كونها في مقام البيان دليل على عدم الوجوب وإلا لبين.

المقدمة الثانية: أن النسبة بين أدلة وجوب الخمس وبين أدلة الأراضي الخراجية هي العموم المطلق؛ لأن الموضوع في الأولى هو مطلق الغنيمة الشاملة للمنقول وغيره، في حين أن الموضوع في الثانية هو خصوص الأموال غير المنقولة، أي: الأراضي ونحوها. وعليه فلا بد من تقديم الأخص مطلقاً ويلتزم بتقييد المطلقات وعدم وجوب الخمس في الأراضي.

هذا وقد اعترض على ذلك بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: منع الإطلاق في هذه الروايات؛ لعدم كونها في مقام البيان من ناحية أن الأرض بجميع أجزائها ملك للمسلمين، وإما هي في مقام بيان حرمة شراء الأرض الخراجية كما في رواية أبي الربيع ورواية صفوان عن أبي بردة، أو في مقام تعيين المالك وأنه جميع المسلمين لا تعيين المملوك كما في رواية الحلبي ونحوها.

وأجيب عنه: بأن بعض روايات الأراضي الخراجية تدل على أن الأرض بكامل أجزائها للمسلمين بالدلالة اللفظية لا بالإطلاق، مثل روايتي الحلبي وأبي الربيع الشامي؛ وذلك لأن عنوان السواد أو أرض السواد فيهما إشارة إلى أرض خارجية، فهو كالعلم لها. فدلالة لفظ «أرض السواد» على تلك الأرض بكامل أجزائها دلالة وضعية وليست متوقفة على مقدمات الحكمة، نظير دلالة لفظ «زيد» على الذات المعينة بتمام أجزائها.

ويلاحظ على الجواب:

أولاً: أن كون الدلالة وضعية لا يؤثر فيما هو المقصود في الاعتراض؛ لأن الغرض من التمسك بالإطلاق هو إثبات المراد الجدّي للمتكلم وأنه الأرض بتمامها، وهذا يتوقف على التفات المتكلم إلى ذلك وكونه في مقام البيان من ناحيته،

وإلا لو كان مهملاً له فلا يمكن إثبات إرادته جداً وإن كان مدلولاً وضعياً، كما لو قال: «يجب تفصيل زيد» وكان في مقام بيان ثبوت أصل الحكم في مقابل عدمه وليس في مقام بيان التفاصيل، فالظاهر عدم صحّة التمسك بذلك لإثبات وجوب غسل بعض المواضع التي يشكّ في وجوب غسلها مع أنّ دلالة لفظ «زيد» عليها بالوضع.

وثانياً: أنّ عنوان «أرض السواد» في هذه الروايات لا يُراد به خصوص الأرض المفتوحة عنوة، بل المراد مطلق أرض العراق التي فيها الأرض المفتوحة عنوة وفيها الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً، ويدلّ على ذلك أمران:

الأول: أنّ سبب التسمية - على ما قالوا - كثرة الأشجار والتفافها بحيث يراها الناظر من بعيد سواداً، ومن الواضح أنّ هذا لا يختصّ بالأرض المفتوحة عنوة. الثاني: رواية البزنطي^(١) المتقدمة حيث سُئل فيها عن الكوفة وما وضع عليها من الخراج، فأجاب عليه السلام ببيان حكم الأرض التي أسلم أهلها طوعاً، ثم ذكر الأرض المأخوذة بالسيف.

وعليه فلا بدّ من افتراض التقدير في الروايات التي ورد فيها أنّ أرض السواد لجميع المسلمين أو لا يجوز شراؤها، والمقدّر هو الأرض المفتوحة عنوة منها، فكأنّه قال: «لا تشتري من المفتوح عنوة من أرض السواد»، ومن الواضح أنّ دلالة ذلك على الأرض بتماها إنما هو بالإطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع، كما لا يخفى.

فالصحيح: منع الإطلاق اللفظي في هذه الروايات.

الاعتراض الثاني: منع الإطلاق المقامي؛ لعدم كون الروايات في مقام بيان ما يجب في الأرض الخراجيّة حتّى يقال إنّ سكوتها عن الخمس يدلّ على عدم وجوبه فيها.

(١) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٨، ب ٧٢ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.

وهذا الاعتراض يصحّ في مثل رواية أبي الربيع الشامي ورواية الحلبي؛ لوضوح عدم كونها في مقام بيان ما يجب في الأرض الخراجية، وأمّا في رواية البزنطي وصفوان المروية في الكافي^(١) فلا يصحّ هذا الاعتراض؛ لأنّ الإمام عليه السلام تعرّض إلى وجوب الخراج فيها ثم قال: «وعلى المتقبّلين سوى قبالة الأرض العشر ونصف العشر في حصصهم» وهو إشارة إلى الزكاة، وهذا قرينة على أنّ المتكلّم في مقام بيان ما يجب في هذه الأرض.

إلّا أنّ سند الرواية غير تامّ لوجود علي بن أحمد بن أشيم المجهول فيه، وأمّا رواية البزنطي المروية في التهذيب^(٢) فليس فيها إشارة إلى الزكاة، مضافاً إلى احتمال اتّحاد الروایتين بقرينة وحدة السند واتّحاد المضمون تقريباً، ومعه يسقط سند هذه الرواية أيضاً؛ إذ لا يعلم أنّ أحمد بن محمد بن عيسى رواها عن صفوان مباشرة أو نقلها عنه بواسطة ابن أشيم المجهول؟

هذا مضافاً إلى أنّ الخراج والزكاة من حاصل الأرض من وظائف المتقبّل للأرض وتكاليفه، فالمناسب التعرّض لذلك بخلاف الخمس فإنّه من وظائف الحاكم والإمام عليه السلام؛ لأنّ الأرض المفتوحة عنوة ليست ملكاً لشخص حتّى يكلف بإخراج خمسها، بل هي ملك للمسلمين فالمكلف بذلك هو الحاكم، فالرواية - لو تمّت دلالتها - إنّما تدلّ على أنّها في مقام بيان وظائف المتقبّل لأنّها في مقام بيان كلّ ما يجب في الأرض ولو على غير المتقبّل، فلاحظ.

وعليه يتمّ الاعتراض.

الاعتراض الثالث: منع كون النسبة بين الدليلين في المقام عموماً مطلقاً حتّى يلتزم بالتقييد، بل النسبة هي العموم من وجه؛ لأنّ المطلقات تعمّ المنقول وغيره

(١) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٧، ب ٧٢ من أبواب جهاد العدو، ح ١ / الكافي ٣: ٥١٢، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٨، ب ٧٢ من أبواب جهاد العدو، ح ٢ / تهذيب الأحكام ٤: ١١٩،

وتختص بالخمس؛ لأن مفادها وجوب دفع خمس الغنيمة والروايات السابقة تعم مقدار الخمس وغيره وتختص بغير المنقول ومادة الاجتماع هو الخمس من غير المنقول، فالمطلقات تدل على وجوبه والروايات تنفيه ولا موجب لتقديم الروايات. ويمكن أن يلاحظ: أن ما ذكر مبني على افتراض أن الموضوع في المطلقات كالآية الشريفة هو خمس الغنيمة، وحينئذ يقال: إن الموضوع في الروايات المتقدمة هو الأرض المفتوحة عنوة والنسبة بين الموضوعين العموم من وجه، كما تقدم. لكن الظاهر أن الموضوع في الآية هو «الغنيمة» ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ وحكم عليها بلزوم دفع خمسها إلى أصحاب الخمس، ولا يلزم من ذلك أخذ الخمس قيداً في الموضوع، ومن الواضح أن الموضوع في الروايات أخص مطلقاً من الموضوع في المطلقات.

وبعبارة أخرى: أن الذي يفهم من الآية ونحوها هو الحكم بأن خمس الفوائد والغنائم لصاحب الخمس، وهذا ظاهر في أن الموضوع هو «الغنائم» لا «خمسها».

نعم، لو لم نستظهر ذلك وتردنا كان الدليل مجملاً من هذه الناحية، وهذا يمنع من الجزم بتقديم الروايات وتقييد المطلقات.

الاعتراض الرابع: ما قد يفهم من المحقق العراقي في شرح التبصرة^(١) من منع التنافي بين الدليلين رأساً؛ وذلك لأن ما يدل على ملكية شيء لشخص أو جهة لا ينافي وجوب الخمس فيه أصلاً، كما إذا دل دليل على ملكية ما يخرج من الفوص أو المعدن بتمامه لمخرجه فإن ذلك لا ينافي دليل لزوم إخراج خمس ذلك المال ودفعه لصاحب الخمس.

والحاصل: أن هذه الروايات ناظرة إلى تعيين من هو المالك للأرض الخراجية

وتدلّ على أنّها ملك للمسلمين، والمطلقات المتقدمة ناظرة إلى وجوب الخمس فيما يملكه الشخص أو الجهة ولا تنافي بين الأمرين.

وفيه: أنّ ما ذكر إتماً يتمّ فيما إذا كان مفاد أدلة الأراضي الخراجيّة الملكية الشائبة الاقتضائية، فإنّه حينئذٍ لا مانع من حملها على الملكية بقطع النظر عن أدلة وجوب الخمس فلا تنافي وجوبه، وأمّا إذا كان مفادها الملكية الفعلية فلا يتمّ ما ذكر؛ لوضوح المنافاة بين ملكيّة المسلمين لجميع الأرض المفتوحة عنوة ملكيّة فعلية وبين أدلة وجوب الخمس فيها المقتضية لعدم ملكيتهم لخمسها، والظاهر أنّ الروايات المتقدمة تفيد الملكية الفعلية، والمفروض أنّها تدلّ على ملكيّة الأرض بكامل أجزائها، وحينئذٍ تكون منافية لما دلّ على أنّ خمسها ليس ملكاً لهم.

وتبيّن ممّا تقدّم: أنّ روايات الأراضي الخراجيّة لا تصلح لتقييد المطلقات الدالّة على وجوب الخمس في مطلق الغنيمة؛ لعدم دلالتها على نفي الخمس في الأرض المفتوحة عنوة لا بالإطلاق اللفظي ولا بالإطلاق المقامي، فلا بدّ من العمل بالمطلقات والالتزام بوجوب الخمس في الأراضي المفتوحة عنوة، وهذا يستوجب حمل هذه الروايات الدالّة على ملكيّة المسلمين لهذه الأراضي على الملكية في الجملة، أي: الملكية بعد إخراج الخمس.

وخلاصة هذا البحث: أنّ المطلقات السابقة - كالآية الشريفة ورواية أبي بصير - تامة ولا يوجد ما يوجب تقييد هذا الإطلاق، ومقتضى القاعدة العمل به بلحاظ ما حواه العسكر وما لم يحوه وبلحاظ الأموال المنقولة وغير المنقولة.

ثمّ إنّ هناك بعض الروايات التي قد يدعى دلالتها على ما تقدّم من وجوب الخمس في الأراضي المفتوحة عنوة، مثل:

١- معتبرة أبي سيار مسمع بن عبد الملك - في حديث - قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني كنت وليت الغوص فأصبحتُ أربعمئة ألف درهم، وقد جئت

بخمسة ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها وهي حقك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا، فقال: وما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلّا الخمس؟! يا أبا سيار، الأرض كلّها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا، قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كلّهُ؟ فقال لي: يا أبا سيار، قد طيّبناه لك وحلّناك منه، فضمّ إليك مالك، وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون، ومحلّل [ويحلّ] لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما كان في أيدي سواهم، فإنّ كسبهم من الأرض حرام عليهم حتّى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صغرة^(١).

فإنّ قوله عليه السلام: «وما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلّا الخمس؟ يا أبا سيار، الأرض كلّها لنا...» ظاهرٌ في تعلّق حقّهم عليهم السلام بالأرض، ومن الواضح أنّ المراد بها المفتوحة عنوة دون غيرها من الأرض المملوكة لأصحابها أو للإمام عليه السلام كالأنفال. لكن الظاهر عدم تماميّة ما ذكر؛ لأنّ الإمام عليه السلام بصدّد نفي اختصاص حقّهم عليهم السلام بالخمس - كما كان يعتقد السائل حينما جاء بالخمس فقط - وأنّ حقّهم عليهم السلام أوسع من ذلك وأنّ الأرض كلّها لهم وكذا ما يخرج منها، فمفاد الرواية هو ملكيّة الإمام عليه السلام للأرض وما فيها وهو مضمون كثير من الروايات وقد تقدّمت الإشارة إليها، وحملها كثير من الفقهاء على الملكيّة الطوليّة غير المنافيّة لملكيّة الأشخاص أو يراد بها الأنفال كما في الوسائل^(٢). وعلى كلّ حال، فالرواية ليس لها ظهور في إثبات الخمس في الأرض أصلًا.

وقد يستدلّ بقوله في ذيل الرواية: «وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فيه محلّلون، ومحلّل لهم ذلك...» لظهوره في أنّ التحليل إنّما هو باعتبار تعلّق حقّ لهم عليهم السلام في الأرض، وليس هو إلّا الخمس في الأرض المفتوحة عنوة.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٩.

وفيه: أن الظاهر تفرّع هذا الكلام على ما قبله من كون الأرض كلها لهم ﷺ، فالمقصود تحليل الأراضي المملوكة لهم إما باعتبارها من الأنفال أو باعتبار الملكية الطولية الثابتة لهم، ولا يفهم من الرواية تحليل الشيعة من حقهم وحصّتهم الثابتة في الأرض المفتوحة عنوة حتى تدلّ على ثبوت ذلك الحق.

٢- رواية أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «إن الله جعل لنا أهل البيت سهماً ثلاثة في جميع الفيء، فقال تبارك وتعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، فنحن أصحاب الخمس والفيء، وقد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعةنا، والله يا أبا حمزة ما من أرض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه إلا كان حراماً على من يصيبه فرجاً كان أو مალًا»^(١) بدعوى ظهورها في ثبوت الخمس في الأرض المفتوحة؛ لأنّ المراد من «ولا خمس يخمس» هو خمس الأرض التي تفتح.

وفيه: - مضافاً إلى عدم تمامية السند - أنّ ظاهر الرواية الإشارة إلى مطلق الخمس لا خصوص خمس الأرض المفتوحة، والمعنى - والله العالم - أنّ كلّ من يضع يده على أرض مفتوحة أو على خمس يعزل ويعيّن على أنّه خمس فقد فعل حراماً.

وعلى كلّ حال، فالصحيح وجوب الخمس في مطلق الغنائم المنقولة وغيرها كما عليه المشهور، بل كأنه من المسلّمات عندهم - كما في الجواهر^(٢) - ولم يعرف الخلاف إلا من المتأخّرين كصاحب الحقائق^(٣) ومن بعده ممّن تبعه.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٢، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١٩.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٩.

(٣) الحقائق الناضرة ١٣: ٣٢٤.

بعد إخراج المؤن التي أنفقت على الغنيمة بعد تحصيلها بحفظ وحمل ورعي ونحوها منها (١)

استثناء المؤن التي أنفقت على الغنيمة بعد تحصيلها

(١) يستدل على ذلك بأمور:

الأمر الأول: أدلة أن الخمس بعد المؤونة، مثل:

١- صحيحة البنزطي قال: «كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: الخمس أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة؟ فكتب: بعد المؤونة»^(١).

٢- معتبرة إبراهيم بن محمد الهمداني أن في توقيعات الرضا عليه السلام إليه: «إن الخمس بعد المؤونة»^(٢)، وغيرها.

فإنها تشمل المقام بالإطلاق، وتكون حاکمة على أدلة الخمس في الغنيمة.

وفيه: أن شمول الروايات لمحل الكلام غير واضح:

أما صحيحة البنزطي فلأن السؤال عما يخرج من نفس السائل من الخمس، ومن الواضح أن خمس الغنيمة لا يخرج من السائل حتى إذا كان مقاتلاً، وإنما يخرج الإمام عليه السلام أو من يقوم مقامه، فلا تشمل محل الكلام.

هذا مضافاً إلى احتمال عدم الإطلاق في الرواية على نحو يشمل المقام؛ وذلك لكون السؤال عن الخمس الذي ابتلى به السائل لا عن مطلق الخمس، ولعل ما ابتلى به هو خمس أرباح المكاسب بل هو الظاهر. وسيأتي التعرض لهذه المناقشة^(٣).

وأما معتبرة الهمداني فالمظنون أنها نفس ما رواه عنه علي بن مهزيار من

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٨، ب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٨، ب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٣) يأتي في ص ١٣١.

التوقيع، قال: «كتب إليه^(١) إبراهيم بن محمد الهمداني: أقرأني علي^(٢) كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة، وأنه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤونته نصف السدس ولا غير ذلك، فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله. فكتب - وقرأه علي بن مهزيار - : عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان»^(٣)، وهو مختص بالخمس الواجب في الضياع فلا يشمل محل الكلام، وقوله عليه السلام في ذيل التوقيع: «بعد خراج السلطان» قرينة واضحة على ذلك.

والحاصل: أن إطلاق هذه الروايات ونحوها للمقام محل تأمل وإشكال، هذا مضافاً إلى احتمال اختصاصها بمؤونة السنة، أي: بمؤونة الإنسان وعياله لا مؤونة التحصيل، ولو شملتها فالمراد المؤونة قبل التحصيل لا بعدها كما في المقام. الأمر الثاني: أن إخراج ما ذكر من الغنيمة هو مقتضى العدل والإنصاف العقلاني؛ لأن هذه المؤنة التي تصرف على الغنيمة بعد تحصيلها والتي لا بد منها: إما أن تؤخذ جميعها من المقاتلين، أي: من أموالهم الأخرى أو من سهمهم. وإما أن تؤخذ من أصحاب الخمس كذلك.

وإما أن تكون على الجميع بأن تخرج من الغنيمة أولاً ثم تقسم أخماساً ويعطى الخمس لأصحابه والباقي للمقاتلين.

وما عدا الأخير ظلم وإجحاف وترجيح بلا مرجح، فيتعين الأخير. وفيه: أن هذا الوجه غير تام؛ لعدم تمامية الدليل عليه، مع عدم انحصار الوجوه فيما ذكر إذ يحتمل إخراجها من بيت المال.

(١) أي: إلى أبي الحسن عليه السلام.

(٢) أي: علي بن مهزيار.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

الأمر الثالث^(١): إدخال هذه المؤونة في مؤونة تحصيل الغنيمة - أي: ما ينفق قبل تعلق الخمس وتحقق موضوعه - التي لا إشكال في إخراجها من أصل الغنيمة، كما هو الحال في مؤونة تحصيل المعدن والأرباح ونحوها، وسيأتي أن الفائدة لا تصدق إلا فيما زاد على هذا المقدار، فلا يجب الخمس إلا في الباقي بعد الاستثناء.

وما نحن فيه وإن لم يكن كذلك - لأنه مؤونة بعد التحصيل، أي: بعد الاستيلاء على الغنيمة لا قبله كما تقدّم - إلا أنه يمكن إدراجه في مؤونة تحصيل الغنيمة بدعوى أن ذات الغنيمة وإن تحققت بمجرد الاستيلاء عليها لكن الانتفاع بها ودخولها في الملك لا يتحقق بمجرد ذلك، بل بعد وصولها إلى الإمام عليه السلام أو من يمثله وتقسيمه لها، وبهذه العناية يصح أن يقال: إن مؤونة حفظ الغنيمة - الذي هو محل الكلام - من المؤمن السابقة على تحصيل الغنيمة.

الأمر الرابع^(٢): أن صدق عنوان الغنيمة والفائدة في خصوص غنائم الحرب يتوقف على وصولها إلى الإمام عليه السلام وتقسيمها من قبله، وأما قبل ذلك فلا يصدق العنوان وإن تحقق الاستيلاء عليها وأخذها من الكافرين بالقوة.

والوجه في ذلك: أن الموضوع هو الغنيمة العائدة إلى الشخص والمملوكة له وهو لا يصدق إلا بعد التقسيم، والخمس أيضاً لا يجب إلا بعد التقسيم. وعليه فإن مؤونة الحفظ - التي هي محل الكلام - تكون من مؤونة التحصيل حقيقة لا مجازاً وعنايةً كما في الوجه السابق.

وهذا الوجه يتوقف على ما تقدّم من أخذ الملكية والاختصاص في مفهوم الغنيمة، وحيث لا ملكية قبل التقسيم فلا يتحقق الموضوع حتى يجب الخمس، فالمؤمن المصروفة قبل التقسيم هي من مؤن التحصيل حقيقة.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١١.

(٢) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٤٨.

ويلاحظ: أنه قد تقدّم عدم صحّة المبنى لهذا الوجه وأن «غنمتم» في الآية لا يُراد بها «ملكتم»، بل ما يساوق الفوز بالشيء وأخذه والظفر به والحصول عليه، فالموضوع صادق قبل التقسيم وكذا الحكم وإن لم تكن ملكيّة المقاتلين لحصصهم إلا بعد التقسيم، وعليه فالمؤونة في المقام تدخل في المؤونة بعد التحصيل لا قبله.

الأمر الخامس: أن يدعى أن الغنيمة - بمعنى الفوز بالشيء والظفر به - إتما تصدق على الباقي من الأموال المغنومة بعد استثناء مؤونة الحفاظ ولا تصدق على ما يقابل تلك المؤونة، وعليه فالخمس لا يتعلّق بتمام المال، بل بالباقي منه بعد عزل مقدار المؤونة المصروفة.

والوجه في ذلك: أن الغنيمة هي الفوز بالشيء مطلقاً أو بلا مشقّة كما تقدّم نقله عن اللغويين، إلا أن الظاهر اعتبار قيد «عدم العوضيّة» في مفهومها، أي: أنها عبارة عن الفوز بالشيء مجاناً، ومن هنا لا تصدق الغنيمة على ما يؤخذ في باب المعاوضات ولا في باب الغرامات، فإن من يبيع داره بمليون دينار لا يصدق عليه أنه غنم شيئاً، وكذا من أخذ غرامة ودية في مقابل نقص عضو من بدنه لا يصدق عليه ذلك؛ لأنّه إتما فاز بها مقابل شيء وليس مجاناً.

وعليه فما يقابل المؤونة المصروفة من الأموال المستولى عليها لا يستمى غنيمة؛ لأنّه لم يتمّ الحصول عليها مجاناً بل في مقابل شيء، فالغنيمة هي الباقي بعد عزل ما يقابل المؤونة فيجب تخميس ذلك الباقي.

وقد يستشكل على هذا الوجه:

أولاً: بأن الظاهر صدق الغنيمة قبل التقسيم وحين الاستيلاء على المال، ولازم ذلك أن تكون المؤونة المفروضة مؤونة بعد التحصيل، أي: أن المال حين الحصول عليه لم يدفع في مقابله شيء وإتما دفع بعد تحصيله، فلا بدّ أن يتعلّق الخمس بتمامه لا الباقي بعد المؤونة.

وثانياً: بأن هذا الوجه يتوقف على افتراض إخراج المؤونة من الغنيمة حتى يتم ما ذكر من أن الغنيمة هي الباقي بعد الإخراج؛ لأنه الذي يتم الحصول عليه بلا مقابل، في حين أن هذا أول الكلام. فإنه إذا قيل بعدم إخراج المؤونة من الغنيمة فلا يتم ما ذكر، بل يتعين تخميس تمام المال؛ لصدق الغنيمة حيث تم الحصول عليه مجاناً.

والجواب يكون ببيان أمرين:

أحدهما: ليس المراد بمؤونة التحصيل خصوص ما يصرف فعلاً قبل التحصيل، بل كل ما يكون صدق العنوان متوقفاً عليه وإن تم دفعه بعد ذلك، نظير الضرائب التي تأخذها الدولة المسمى في الروايات بخراج السلطان، فإنه لا إشكال في كونها من مؤن التحصيل بمعنى أن الربح والفائدة في أرباح المكاسب لا يصدق إلا على الباقي بعد إخراجها، فإذا فرضنا أن الضريبة أو جزءاً منها تأخذها الدولة بعد حصول الربح فهل يوجب ذلك عدم كونها من مؤونة التحصيل بحيث لا تستثنى من أصل المال؟ كلا، والسر هو أن العنوان لا يصدق إلا على الباقي وإن لم يدفع الضريبة فعلاً مع فرض لزوم دفعها عليه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن ما يصرف من مؤونة في سبيل حفظ الغنيمة - من التلف ومن السرقة ونحوها - يعدّ من مؤونة التحصيل، أي: من الأمور التي لا بدّ منها لإبقاء الغنيمة سالمة من التلف وإن تأخّر صرفها إلى ما بعد الاستيلاء، فكما أن الفائدة في أرباح المكاسب لا تصدق إلا على الباقي بعد إخراج ضرائب السلطان وإن تأخّر دفعها عن حصولها كذلك الغنيمة في المقام، فإنها لا تصدق إلا على الباقي بعد إخراج هذه المؤن وإن تأخّر صرفها عن الاستيلاء عليها، فلا يصحّ أن يقال: إن المال بتمامه تم الحصول عليه مجاناً وبلا مقابل مع وجود مؤونة لازمة لحفظ المال، كما لا يصحّ أن يقال هناك: إن الفائدة تصدق على جميع الربح مع وجود ضريبة لازمة الدفع للدولة.

والثاني: أنَّ المجانيَّة المعبرة في صدق الغنيمة لا ينحصر ارتفاعها بأن يدفع نفس المقاتل العوض من سهمه، بل الظاهر أنَّها ترتفع حتَّى إذا كان دفع العوض من بيت المال أو من حصَّة الخمس لعدم صدق الفوز بها مجاناً، بل الحصول عليها تمَّ بعوض مدفوع من بيت المال مثلاً، إذن هي ليست غنيمة مجانيَّة حصل عليها المسلمون في حربهم مع الكافرين.

ومنه يظهر اندفاع الإشكال بالوجهين السابقين:

أما الأول فلأنَّ المؤونة في الحقيقة مؤونة تحصيل وإن تأخر صرفها بعد الاستيلاء، فلا يصدق على تمام المال عند الاستيلاء عليه أنه غنيمة مع وجود مؤونة من هذا القبيل.

وأما الثاني فلعدم الفرق بين إخراج المؤونة من الغنيمة وبين دفعها من بيت المال - مثلاً - في عدم تحقُّق المجانيَّة بالنسبة إلى تمام المال.

هذا وقد يستدلُّ على المطلب ببعض الروايات، مثل:

١- صحيحة زارة قال: «الإمام يجري وينفل ويعطي ما شاء قبل أن تقع السهام، وقد قاتل رسول الله ﷺ يقوم لم يجعل لهم في الفيء نصيباً، وإن شاء قسم ذلك بينهم»^(١).

٢- مرسله حماد بن عيسى: «وللإمام صفو المال أن يأخذ من هذه الأموال، صفوها الجارية الفارهة، والدابة الفارهة، والثوب والمتاع بما يحبُّ أو يشتهي، فذلك له قبل القسمة وقبل إخراج الخمس، وله أن يسدَّ بذلك المال جميع ما ينوبه من مثل إعطاء المؤلِّفة قلوبهم وغير ذلك ممَّا ينوبه، فإن بقي بعد ذلك شيء أخرج الخمس منه فقسَّمه في أهله، وقسَّم الباقي على من ولي ذلك، وإن لم يبق بعد سدَّ النواصب شيء فلا شيء لهم...»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٣، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٤.

٣- صحيحة ابن أذينة وابن سنان جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجلٍ لحقت امرأته بالكفار، وقد قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعاقِبْتُمْ فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا﴾، ما معنى العقوبة ها هنا؟ قال: أن يُعَقَّبَ الذي ذهب امرأته على امرأة غيرها، يعني يتزوجها بِعَقَبٍ، فإذا هو تزوج امرأة غيرها فإن على الإمام أن يعطيه مهرها، مهر امرأته الذاهبة، قلت: فكيف صار المؤمنون يردون على زوجها بغير فعل منهم في ذهابها، وعلى المؤمنين أن يردوا على زوجها ما أنفق عليها ممّا يصيب المؤمنين؟ قال: يرد الإمام عليه، أصابوا من الكفار أم لم يصيبوا؛ لأنّ على الإمام أن يجبر جماعة من تحت يده، وإن حضرت القسمة فله أن يسدّ كلّ نائبة تنوبه قبل القسمة، وإن بقي بعد ذلك شيء يقسمه بينهم، وإن لم يبق لهم فلا شيء عليه»^(١).

أما صحيحة زرارة فإنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «الإمام يجري وينفل ويعطي ما يشاء قبل أن تقع السهام» أنّ الإمام عليه السلام له أن يتصرّف في الغنيمة بما يراه مصلحة قبل القسمة وهذا يشمل الإنفاق على حفظ الغنيمة، فإنّ كلمة «يجري» من الإجراء، أي: الإنفاق.

وأما المرسلة فلقوله: «وله أن يسدّ بذلك المال جميع ما ينوبه من مثل إعطاء المؤلّفة قلوبهم وغير ذلك ممّا ينوبه»؛ لظهوره في أنّ كلّ ما له الولاية عليه وكان بحاجة إلى نفقة في تلك الحرب تخرج مؤنته من الغنيمة قبل التقسيم، ومن جملة ذلك ولايته على الغنائم وحفظها ونقلها وإيصالها إلى مواردها.

وأما صحيحة ابن أذينة وابن سنان فكالمرسلة.

أقول: إنّ غاية ما يثبت بهذه الروايات هو أنّ الإمام عليه السلام له أن ينفق من الغنيمة

وبعد إخراج ما جعله الإمام عليه السلام من الغنيمة على فعل مصلحة من

المصالح (١)

على ما يراه مصلحة وعلى النوائب التي تنوبه، وهذا لا يثبت به إلا أن للإمام عليه السلام أن يدفع مؤونة الحفظ من الغنيمة على تقدير شمول الروايات للمقام، وهذا غير ما يراد إثباته، أي: الحكم بإخراج مؤونة الحفظ من الغنيمة قبل التقسيم كحكم شرعي كسائر الأحكام الشرعية، وليس المقصود مجرد إثبات حق للإمام عليه السلام في فعل ذلك كما هو مفاد هذه الروايات، فإنه أمر مسلم.

هذا مضافاً إلى أن شمول بعض الروايات للمقام غير واضح؛ لأن «النوائب» المذكورة فيها إنما تطلق على الأمور الحادثة غير المتوقعة، لا على مؤونة الحفظ للغنيمة التي هي أمر متوقع ومعلوم الحدوث؛ لوضوح احتياج الغنيمة إلى الحفظ. وعلى كل حال، فالظاهر استثناء هذه المؤن من الغنيمة لبعض الوجوه المتقدمة وفاقاً لجماعة، منهم المحقق في جهاد الشرائع^(١) والشهيد في الملمعة والروضة^(٢) وغيرهم.

استثناء ما يجعله الإمام لمصلحة من المصالح

(١) لا إشكال في أن الإمام عليه السلام له الولاية على جعل مقدار خاص من الغنيمة لمصلحة من المصالح قبل التقسيم، باعتبار أن الغنيمة قبل القسمة لا تعود إلى أحد، وإنما تكون للمقاتلين ولأصحاب الخمس بعد ضرب السهام، فإذا أخرج من له الولاية مقدراً منها صار الباقي فقط مورداً للقسمة وإخراج الخمس.

(١) شرائع الإسلام ١: ٣٩٤.

(٢) الروضة البهية ٢: ٦٥.

وبعد استثناء صفايا الغنيمة كالجارية الوَزَقَة والمركب الفاره والسيف القاطع والدرع، فإنها للإمام عليه السلام، وكذا قطائع الملوك، فإنها أيضاً له عليه السلام (١).

استثناء صفايا الغنيمة

(١) قالوا: إنه متسالم عليه وادّعي عليه الإجماع، ويدلّ عليه جملة من الروايات، مثل:

١- موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن صفو المال؟ قال: الإمام يأخذ الجارية الرّوَقَة والمركب الفاره والسيف القاطع والدرع قبل أن تقسّم الغنيمة، فهذا صفو المال»^(١).

٢- صحيحة ربعي بن عبد الله بن الجارود، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له، ثم يقسّم ما بقي خمسة أخماس ويأخذ خمسة، ثم يقسّم أربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه، ثم قسّم الخمس الذي أخذه خمسة أخماس، يأخذ خمس الله عزّ وجلّ لنفسه، ثم يقسّم الأربعة أخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل، يعطي كلّ واحد منهم حقّاً، وكذلك الإمام يأخذ كما أخذ الرسول صلى الله عليه وآله»^(٢).

٣- موثقة سماعة بن مهران قال: «سألته عن الأنفال؟ فقال: كلّ أرض خربة أو شيء يكون للملوك فهو خالص للإمام، وليس للناس فيها سهم، قال: ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٨، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥١٠، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٦، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٨.

٤- صحيحة أبي الصباح الكناني قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: نحن قوم فرض الله طاعتنا، لنا الأنفال ولنا صفو المال»^(١)، وغيرها من الروايات.

لكن السؤال هو أن استثناء هذه الأمور هل يتوقف على أن يأخذها الإمام ويصطفئها لنفسه، أو أنها تُستثنى على كل حال؟

وبعبارة أخرى: أن ملكية الإمام عليه السلام لصفو المال هل هي تابعة لأخذه واصطفائه، أو أن الملكية تتحقق بنفس الاغتنام وأن أخذه فرع ملكيته؟

وتظهر الثمرة فيما لو لم يأخذ الإمام شيئاً فلا تستثنى على الأول فيشملها التقسيم بخلافه على الثاني، كما أنه على الثاني لا بد من تحديد المراد من صفو المال وقطائع الملوك حتى تخرج من الغنيمة وليس كذلك على الأول؛ لأن الاستثناء منوط باصطفاء الإمام وأخذه، فما اصطفاه يخرج دون غيره.

ولا يخفى أن عمدة الروايات الواردة في صفو المال هي موثقة أبي بصير وصحيحة ربعي، وهما لا تدلّان على الثاني، بل لعلّ مفادهما تفرّع الملكية على الأخذ.

أما الموثقة فإنّ قوله عليه السلام: «الإمام يأخذ الجارية...»^(٢) يُفهم منه أن أخذ الجارية حقّ له عليه السلام فإذا أخذ استثنى من الغنيمة، ولا يفهم منه أن له عليه السلام حقّاً في المال لا بدّ من إخراجه منها على كل حال.

وكذلك صحيحة ربعي فإنّ قوله عليه السلام: «وكان ذلك له» متفرّع على الأخذ فلا يثبت بدونه، وكذلك الحال في مرسلة حماد^(٣) المتقدمة.

نعم، صحيحة الكناني يُفهم منها الثاني خصوصاً مع اقتران قوله: «لنا صفو المال» بقوله: «لنا الأنفال» التي هي لهم عليه السلام على كل حال.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٣٥، ب ٢ من أبواب الأنفال، ح ٢.

(٢) ورد في الوسائل: «الإمام»، وفي التهذيب: «للإمام» (تهذيب الأحكام ٤: ١٣٣، ح ٣٧٣).

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٤.

والظاهر تقديم ظهور هذه الصحيحة على تلك الروايات؛ لأقوانية ظهورها، فإن تلك الروايات لا تأبى عن الحمل على أن أخذه عليه متفرع على الملكية وإن كانت ناظرة إلى الأخذ والاصطفاء بخلاف الصحيحة.

وبعبارة أخرى: أن تلك الروايات لا تدل على تفرع الأخذ على الملكية، لأنها تدل على عدمه حتى تعارض الصحيحة الدالة على الملكية بالاغتنام وعلى التفرع المذكور.

ويؤيد ذلك عد صفو المال من الأنفال، فإن الظاهر من الأدلة أن الأنفال مملوكة للإمام بنفسها بلا حاجة إلى الأخذ والاصطفاء.

هذا مضافاً إلى ظهور الأخبار في أن المراد بصفو المال ما يكون كذلك في نفسه لا ما يصطفيه الإمام عليه السلام بحيث لا يكون كذلك إلا بعد الاصطفاء، وهو الظاهر من كلمات بعض الأصحاب، ففي النهاية للشيخ: «وله من الغنائم قبل أن تقسم الجارية الحسناء والفرس الفاره»^(١)، ونظير هذا ما ذكره في الجمل والعقود^(٢) للشيخ أيضاً، وكذا في إصباح الشيعة^(٣)، والسرائر لابن إدريس^(٤).

إلا أن كلمات آخرين ظاهرة في خلاف ذلك، قال المفيد في المقنعة في مقام تفسير رواية الكناني: «يعني بصفوها ما أحب الإمام من الغنائم واصطفاه لنفسه قبل القسمة: من الجارية الحسناء والفرس الفاره»^(٥)، وفي المهذب لابن البراج: «فإنه يجوز أن يأخذ - أي: الإمام عليه السلام - ذلك قبل القسمة ما يختار أخذه من الجارية الحسناء والفرس الجواد»^(٦)، وفي الشرائع للمحقق: «وكذا له أن

(١) النهاية: ١٩٩.

(٢) الجمل والعقود: ١٠٧.

(٣) إصباح الشيعة: ١٢٨.

(٤) السرائر ١: ٤٩٧.

(٥) المقنعة: ٣٧٨.

(٦) المهذب ١: ١٨٦.

يصطفي من الغنيمة ما شاء من فرس أو ثوب أو جارية»^(١)، ونحوها عبارة القواعد للعلامة^(٢)، وغيرها.

ومن هنا يظهر أنّ المسألة خلافية.

وقد يقال: بعدم الثمرة لهذا البحث؛ لأنّ المفروض أنّ الثمرة إنّما تظهر فيما إذا لم يأخذ الإمام عليه السلام شيئاً من الغنيمة، وفي هذه الحالة يكون صفو المال للمقاتلين على كلّ حال، أما على القول بعدم تحقّق ملكيته إلاّ بالأخذ فواضح، وأما على القول بتحقّقها بالاغتنام فلاّ أنّ عدم أخذه عليه السلام يعتبر هبة منه للمقاتلين.

وفيه: أنّ الثمرة تظهر في استثناء مؤونة السنة من هذا المال، فلا يستثنى على الأوّل لأنّه غنيمة، ويستثنى على الثاني لدخوله في أرباح السنة. هذا كلّ في صفو المال واستثنائه من الغنيمة.

استثناء قطائع الملوك

وأما قطائع الملوك فلا إشكال في استثنائها من غنائم الحرب، وتدّل عليه صحيحة داود بن فرقد قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: قطائع الملوك كلّها للإمام، وليس للناس فيها شيء»^(٣)، وموثقة سماعة المتقدمة^(٤)، وموثقة إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال؟ فقال: هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها فهي لله وللرسول، وما كان للملوك فهو للإمام، وما كان من الأرض الخربة»^(٥) لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وكلّ أرض لا ربّ لها، والمعادن منها.

(١) شرائع الإسلام ١: ١٦٦.

(٢) قواعد الأحكام ١: ٣٦٥.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٥، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٦، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٨.

(٥) في المصدر: أرض الجزية.

ومن مات وليس له مولى فماله من الأنفال»^(١)، وظاهر هذه الروايات وكذا مرسله حماد المتقدم^(٢) أنها مملوكة للإمام بنفسها دون توقّف على الأخذ، وهو الظاهر من كلمات الأصحاب^(٣).

ثم إن صفو الشيء: خالسه وخياره كما في اللغة^(٤)، وأمّا القطائع فهي اسم لما لا يُنقل من المال كالقرى والأراضي^(٥)، وقد جرت عادة الملوك أن يعطوا المقرّبين منهم من هذه القطائع فتستوى قطائع الملوك، وأمّا الصوافي فهي الأمور المصطفاة، وصوافي الملوك ما يصطفيه الملوك لأنفسهم^(٦)، وهل تختصّ بغير المنقول من الأراضي ونحوها كما هو ظاهر نهاية ابن الأثير^(٧)، أو يُراد بها خصوص المنقول في مقابل القطائع كما نقله في مجمع البيان^(٨)، أو يراد الأعمّ؟

ويمكن إثبات الحكم للمنقول من الصوافي بموثقة سماعة: «أو شيء يكون للملوك»^(٩)، وموثقة إسحاق المتقدم: «وما كان للملوك».

ثم إن قطائع الملوك تعدّ من الأنفال التي لا علاقة لها بالغنيمة وليست استثناء منها، كالأرض الموات بالأصالة والأرض التي لا ربّ لها ونحو ذلك، وبذلك تفترق

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٣١، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٤.

(٣) يلاحظ: المقنعة: ٢٧٨ / النهاية: ١٩٩ / المراسم العلوية: ١٤٢ / السرائر ١: ٤٩٧ / المعتبر في شرح المختصر ٣: ٦٣٣ / شرائع الإسلام ١: ١٦٦ / قواعد الأحكام ١: ٣٦٤ / مسالك الأفهام ١: ٤٧٣ / مدارك الأحكام ٥: ٤١٦ وغيرها.

(٤) كتاب العين ٧: ١٦٣، مادة «صفو» / القاموس المحيط ٤: ٣٩٣، مادة «صفو».

(٥) مجمع البحرين ٤: ٣٨١، مادة «قطع».

(٦) تاج العروس ١٩: ٦٠٣.

(٧) النهاية في غريب الحديث ٣: ٤٠، مادة «صفا».

(٨) مجمع البيان (تفسير الطبرسي) ٩: ٣٩٢.

(٩) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٦، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٨.

وأما إذا كان الغزو بغير إذن الإمام عليه السلام فإن كان في زمان الحضور وإمكان الاستئذان منه فالغنيمة للإمام عليه السلام، وإن كان في زمن الغيبة فالأحوط إخراج خمسها من حيث الغنيمة (١)

عن صفو المال المستثنى من الغنيمة وإن كان كل منهما للإمام عليه السلام، فإدراجها في المقام غير واضح، إلا أن يكون المراد القطائع والصوافي التي يستولي عليها المقاتلون في المعركة فتكون مستثناة من الغنيمة.

الغنائم المأخوذة بغير إذن الإمام

(١) لا إشكال في أنّ الغنائم المأخوذة بالحرب المأذون بها من الإمام عليه السلام للمقاتلين بعد إخراج الخمس منها، والظاهر أنه من المسلّمات التي لا يمكن التشكيك فيها، ويدلّ على ذلك التسالم بين المسلمين والروايات الكثيرة المتقدّم بعضها الواردة في أصل وجوب الخمس في الغنيمة وفي كيفيّة تقسيم الغنائم، فإنّ المتيقّن منها هو كون الحرب بإذن الإمام عليه السلام بل الآية الشريفة أيضاً دالة على ذلك.

وإنّما الكلام فيما يؤخذ من الغنائم في حرب غير مأذون بها من قبله عليه السلام، فالمعروف والمشهور - على ما قيل - هو أنّها حينئذٍ للإمام عليه السلام، فلا خمس فيها ولا تقسيم بين المقاتلين.

قال في النهاية: «وإذا قاتل قوم أهل حرب من غير أمر الإمام فغنموا كانت غنيمتهم للإمام خاصّة دون غيره»^(٢)، ونحوها عبارته في الجمل والعقود^(٣)، وفي الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل نسبه غير واحد

(١) النهاية: ٣٠٠.

(٢) الجمل والعقود: ١٠٧.

أدلة التفصيل بين ما يُعْتَمَد بإذن الإمام وعدمه ٩١

إلى الشيخين والمرتضى وأتباعهم، وفي بيع المسالك أنَّ المعروف من المذهب مضمون المقطوعة الآتية لا نعلم فيه مخالفاً، بل عن الحلِّي الإجماع عليه^(١).

أدلة التفصيل بين ما يُعْتَمَد بإذن الإمام وعدمه

ومن هنا نشأ التفصيل بين غنائم الحرب المأذون بها فيجب فيها الخمس فقط والباقي يقسم بين المقاتلين، وبين غنائم الحرب غير المأذون بها فهي للإمام عليه السلام، ويستدل على هذا التفصيل بروايتين:

الرواية الأولى: رسالة الوراق، عن رجل سمَّاه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام، وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس»^(٢).

ودلالته واضحة إلّا أنَّها غير تامة سنداً؛ للإرسال ولجهالة الحسن بن أحمد بن بشار (يسار).

وجبر ضعفها السندي بعمل الأصحاب غير واضح صغرياً؛ لاحتمال استنادهم إلى ما يأتي من الأدلة، على أنَّ الكبرى غير تامة عندها.

الرواية الثانية: صحيحة معاوية بن وهب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: السرية يبعثها الإمام فيصيبون غنائم كيف يقسم؟ قال: إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليهم أخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلاثة [أربعة] أخماس، وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام يجعله حيث أحب»^(٣). وسندها تام إلّا أنَّ متنها فيه اختلاف، ففي بعض النسخ: «أربعة أخماس»^(٤).

(١) جواهر الكلام ١٦: ١٢٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٣.

(٤) هذا في المطبوع، ولكن في جميع النسخ التي قبلت والوافي والمرآة والوسائل: «ثلاثة أخماس»، يلاحظ: الكافي ٩: ٤٤٩، طبعة مركز بحوث دار الحديث، الهامش رقم ٤.

وفي البعض الآخر: «ثلاثة أخماس»، ولعلّ غالب النسخ يوجد فيها: «ثلاثة أخماس»، ومن هنا اعتبرها بعضهم شاذّة من جهة بقاء خمس من دون بيان جهة صرفه ولم يقل به أحد ولا يوافق الروايات، وقد يجعل هذا قرينة على صحّة النسخة الأولى.

كما أنّ كلمة «يُقَسَّم» في الرواية نقلت بالياء وبالتاء، فإذا قُرِئَتْ بالتاء (تُقَسَّم) فهي مبنيٌّ للمجهول ونائب الفاعل يعود إلى الغنائم، وأمّا على قراءة الياء فهل تقرأ مبنيٌّ للمجهول أيضاً (يُقَسَّم) مع رجوع الضمير المذكَر إلى المال أو الغنم حتّى يتطابق معه في التذكير، أو تُقرأ مبنيٌّ للمعلوم (يُقَسَّم) والفاعل ضمير يعود إلى الإمام؟

كما أنّ قراءة «أخرج» تختلف باختلاف قراءة «يُقَسَّم»، كما هو واضح.

وعلى كلّ حال، فالاستدلال بها يكون بعدة تقرّيات:

التقريب الأول: باعتبار أنّ قوله: «إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليهم أخرج منها الخمس» يتضمّن جملة شرطية، جزاؤها واضح وهو قوله: «أخرج منها الخمس»، وأمّا شرطها فهو يشتمل على قيديّن: أحدهما: أن يكون أخذهم للغنيمة بالقتال.

والثاني: أن يكون مع أمير أمره الإمام عليهم، أي: تحت قيادته، وهو كناية عن كون القتال مأذوناً فيه.

والمعنى حينئذٍ: أنّ مجرد إرسال السريّة من قبَل الإمام ﷺ غير كافٍ في هذا الحكم، بل لا بدّ أن يكون القتال مأذوناً فيه وتحت راية الأمير الذي أمره الإمام ﷺ.

وعليه يكون المفهوم هو انتفاء الحكم بالتخمين والتقسيم بانتفاء الشرط الذي هو مجموع القيديّن، ويكفي في ذلك انتفاء أحد القيديّن، فإذا انتفى القتال انتفى الحكم كما صرح بهذا المفهوم في ذيل الرواية.

كما أنه إذا انتفى الإذن به ينتفي الحكم، أي: لا تخميس ولا تقسيم، ويشيت أنه للإمام عليه السلام بحسب الجوّ الفقهي العام حيث لا يحتمل أن تكون الغنيمة كلّها للمقاتلين؛ لأنه يستلزم أن يكون المقاتلون مع عدم الإذن أحسن حالاً مع الإذن؛ إذ ليس لهم مع الإذن إلا أربعة أخماس الغنيمة.

التقريب الثاني: يكون بذيّل الرواية، أي: قوله: «وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلّ ما غنموا للإمام» بدعوى أنّ المنفي في هذه الجملة الشرطيّة ليس هو أصل القتال، بل القتال الخاص المذكور في الصدر، أي: القتال المأذون فيه، فيدلّ منطوق هذه الشرطيّة على أنّ الغنائم المأخوذة بالقتال غير المأذون به تكون للإمام عليه السلام فلا تخميس ولا تقسيم، وهذا تصريح بمفهوم الشرطيّة الأولى.

التقريب الثالث: التمسك بقاعدة احترازية القيود وتطبيقها على قيد «مع أمير أمره الإمام عليهم»، فإنّ هذا القيد إن لم يكن دخيلاً في الحكم - بأن كان الحكم بالتخميس والتقسيم ثابتاً حتّى مع عدم الإذن - كان لغواً صرفاً، وإن كان دخيلاً في الحكم لزم منه انتفاء الحكم بانتفائه، وهو المطلوب.

هذا وقد نوقش في جميع هذه التقريبات:

أما التقريب الأوّل فقد لوحظ عليه بعدة وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ الشرط في الجملة الشرطيّة إذا كان مركّباً من «جزء» و «قيد» فدلالة الجملة الشرطيّة على الانتفاء عند الانتفاء إتماً يكون بلحاظ انتفاء الجزء الأوّل، وأما بلحاظ انتفاء القيد فقط فلا تدلّ على المفهوم، وإن دلت فإنّ ذلك يكون بمفهوم القيد لا بمفهوم الشرط، مثلاً: «إن جاءك زيد يوم الجمعة فأكرمه» مفهومها عدم وجوب إكرامه على تقدير عدم المجيء يوم الجمعة، لا عدم وجوب إكرامه إذا جاء يوم السبت.

والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ الشرط فيه مركّب من جزء وهو: «قاتلوا» وقيد فيه وهو: «مع أمير أمره الإمام»، فمفهوم هذه الجملة هو انتفاء التخميس والتقسيم

على تقدير عدم القتال - وهو المصريح به في ذيل الرواية - لا الانتفاء إذا قاتلوا لا مع أمير أمره الإمام، أي: لا مع الإذن.

ولعل الوجه في ذلك: أن الشرط - الذي تدل الجملة الشرطية على انتفاء الحكم بانتفائه - هو مدخول أداة الشرط مباشرة، وأما القيد المذكور بعده فالجملة الشرطية ليست ناظرة إليه، فانتفاء الحكم بانتفائه موقوف على القول بمفهوم القيد.

وفيه: أن مفاد الشرط في الجملة الشرطية هو تعليق الجزاء على الشرط، وهو تمام ما يذكر بعد أداة الشرط، لا خصوص مدخولها المباشر.

الوجه الثاني: أن الشرط في المقام هو المقاتلة فقط وأما «مع أمير أمره الإمام» فليس شرطاً معلقاً عليه الحكم، بل هو جزء من الموضوع؛ وذلك لأن المراد بهذا القيد أن يكون القتال مأذوناً فيه، وهذا مفروض في موضوع السؤال:

إما لأن الموضوع الذي فرضه السائل هو «السرية يبعثها الإمام عليه السلام»، ومن الواضح أن السرية التي يرسلها الإمام لا بد أن تكون مع أمير يعينه الإمام، ولا يمكن بحسب العادة بعث سرية بلا نصب أمير، فيكون القتال مأذوناً فيه. وإما لاستفادة ذلك من نفس افتراض أنها مبعوثة من قبل الإمام عليه السلام.

إذن هذا القيد مفروض في كلام السائل فكأنه قال: «السرية التي عين الإمام لها أميراً والتي أذن لها في القتال إذا أصابت غنائم كيف تقسم؟» فيكون جزء الموضوع، فلا تدل الجملة الشرطية على المفهوم بلحاظه، بل بلحاظ المقاتلة غير المفروضة في كلام السائل.

وفيه:

أولاً: أن ما فرضه السائل في سؤاله وإن كان مشتملاً على الإذن إلا أنه إذن في بعث السرية، حيث لا يستفاد من قوله: «السرية يبعثها الإمام» أكثر من أنها مبعوثة من قبله، ومن الواضح أن هذا غير ما أخذه الإمام عليه السلام قيداً في جوابه، أي: القتال على الغنيمة مع أمير أمره الإمام عليهم، فهو غير مفروض في كلام السائل.

وبعبارة أخرى: أن الشرط المدعى هو القتال المأذون فيه، وهذا ليس مفروضاً في الموضوع؛ لأن الإذن في بعث السرية للقتال ليس إذناً في كل قتال تقوم به السرية، إذن السرية المأذون في بعثها قد تقاتل قتالاً مأذوناً فيه - أي: مع نائب الإمام عليه السلام - وقد تقاتل بدون إذنه، فالقيد أمر إضافي ليس مفروضاً في الموضوع، وقد جيء به للاحتراز عن القتال لا مع الأمير.

وثانياً: أننا لو سلمنا ما ذكر فالظاهر دخالة القيد في الحكم؛ وذلك لأن القيد المذكور في الشرطية وإن كان مذكوراً في كلام السائل إلا أن تكراره في الشرطية ظاهر في الاهتمام به والتأكد من وجوده، وهذا يستلزم دخالته في الحكم، نظير ما إذا قيل في السؤال: «المرأة المتزوجة الفقيرة هل يجوز دفع الزكاة إليها؟» فأجاب: «إن كانت المرأة فقيرة يجوز دفع الزكاة إليها»، فإن الظاهر منها - عرفاً - دخالة الفقر في الحكم بل التأكيد على دخالته، وكأنه قيل: «إن كان الأمر كما ذكرت يجوز دفع الزكاة إليها».

الوجه الثالث: أن ما تدل عليه الجملة الشرطية هو انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط، فالثابت بانتفاء الشرط هو مجرد انتفاء الحكم المذكور في الجزء، وأما إثبات أحد الأضداد الوجودية له فهو لا يستفاد من الجملة الشرطية، مثلاً مفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» هو انتفاء وجوب الإكرام عند عدم المجيء، لا إثبات حرمة الإكرام أو غيره من الأحكام المضادة للوجوب.

وحينئذ يقال في المقام: إن غاية ما يثبت بهذا التقريب هو انتفاء التخميس والتقسيم عند عدم الإذن، وأما إثبات أن الغنائم كلها للإمام عليه السلام - وهو المدعى - فلا يثبت؛ لوجود احتمالات أخرى تناسب انتفاء التخميس والتقسيم.

وفيه: أن الأمر وإن كان كما ذكر إلا أن جميع الاحتمالات الأخرى - عدا كونها للإمام عليه السلام - مما يقطع بعدمها، فيتعين كونها للإمام عليه السلام.

توضيح ذلك: أنَّ ما يحتمل ثبوته عدا كونه للإمام عليه السلام عند الانتفاء أحد الأمرين:

الأول: أن تكون الغنائم كلّها للمقاتلين الذي يعني انتفاء التخميس وبقاء التقسيم، ويتحقّق به انتفاء مجموع الأمرين الثابت في المنطوق.

وهذا الاحتمال معلوم العدم؛ لأنّه يستلزم أن يكون المقاتلون أحسن حالاً مع عدم الإذن منهم مع الإذن حيث إنهم مع الإذن وكون قتالهم جائزاً يعطون أربعة أخماس الغنيمة، فمن غير المحتمل أنّهم مع عدم الإذن وانفرادهم بالأمر وكون قتالهم محرّماً يعطون تمام الغنيمة.

والثاني: أن ينتفي التقسيم ويثبت التخميس بمعنى أنّ الغنائم لا تقسّم، وإمّا يملك كلّ واحد من المقاتلين ما غنمه مع وجوب الخمس عليه إمّا بعنوان الغنيمة أو بعنوان الفائدة.

وهذا أيضاً غير محتمل؛ للاتفاق على عدمه، ولأنّ الغانم غير المقاتل عادةً فيؤدّي ذلك إلى دفع الغنائم إلى غير المقاتلين؛ ولأنّ الأحكام الشرعية تلحظ فيها المصالح العامة ولا تؤسّس على مفهوم أنّ الغنم لمن سبق.

الوجه الرابع: أنّ قيد «مع أمير أمره الإمام عليهم» لم يؤخذ في الجواب من أجل أصل الحكم بالتخميس والتقسيم وربطه به حتّى ينتفي بانتفائه، وإمّا أخذ من أجل ما ذكر في الجزء زائداً على أصل الحكم وهو تقسيم الأربعة أخماس الباقية على المقاتلين بلا مراجعة الإمام، فيكون ذلك منوطاً ومعلّقاً على القيد وينتفي بانتفائه لا أصل الحكم.

والحاصل: أنّ الحكم بالتخميس والتقسيم معلّق على المقاتلة فقط، فيثبت معها حتّى مع عدم الإذن.

نعم، التقسيم بعد إخراج الخمس بلا مراجعة الإمام عليه السلام يتوقّف على أن يكون أمير أمره الإمام عليهم، وعليه فالقيد المذكور ليس كنايةً عن الإذن - كما

تقدّم - بل يراد به معناه الظاهر، وهو مبنيّ على قراءة «يُقَسِّم» مبنياً للمعلوم وكون الفاعل هو الأمير عليهم من قبل الإمام، فيكون ظاهراً في انفراده بالتقسيم بلا مراجعة الإمام عليه السلام، وحينئذٍ يدعى أنّ القيد لوحظت فيه هذه الخصوصية فيكون قيداً فيها لا في أصل الحكم بالتخمس والتقسيم.

ويلاحظ عليه: أنّ ظهور الفعل المبني للمعلوم في «التقسيم بلا مراجعة» إنّما هو بالإطلاق وعدم ذكر قيد المراجعة، وإلاّ فنفس الفعل ليس له ظهور في ذلك، والظاهر عدم صحّة التمسك بالإطلاق من هذه الجهة؛ لأنّ الإمام ليس في مقام بيان من يقسم الغنيمة فضلاً عن احتياجه إلى المراجعة أو عدمه، وإنّما هو في مقام بيان كيفية التقسيم وهل هو أخماس أو غيره كما هو ظاهر قول السائل «كيف يقسّم».

ويمكن طرح الاعتراض بصيغة أخرى تسلم من هذه الملاحظة وذلك بأن يقال: إنّ هذا التقريب مبنيّ على قراءة الفعل «كيف يقسّم» بالياء ويكون الفاعل هو الإمام، إذن السؤال عن كيفية تقسيم الإمام للغنيمة وحينئذٍ يقال: إنّ الاستفادة من قوله في الجواب: «إن قاتلوا عليها مع أمير...» هو أنّه في حالة وجود أمير وكون القتال مأذوناً فيه يُخرج الإمام الخمس ويقسّم الباقي على المقاتلين، ومفهومها أنّه مع عدم وجود أمير ينتفي كلّ من التخمس والتقسيم.

وأما على قراءة «الاء» فالسؤال عن كيفية تقسيم الغنائم لا عن كيفية تقسيم الإمام لها، بل بقطع النظر عنه وفرض عدم مراجعته. وعليه يستفاد من الجواب أنّه في حالة وجود أمير والإذن في القتال يُخرج الأمير الخمس ويقسّم الباقي على المقاتلين، وهذه الجملة لا مفهوم لها لكونها سالبة بانتفاء الموضوع، نظير: «إن رزقت ولداً فاختنه»، وهذا معناه أنّ حكم حالة عدم وجود أمير - أي: عدم الإذن - مسكوت عنه ولا يستفاد من هذه الجملة، وفيه عدّة احتمالات منها: أن يتمّ التقسيم المذكور في الرواية لكن بعد مراجعة الإمام، وحيث إنّ هذه القراءة محتملة فلا يصحّ الاستدلال بالصحيحة.

وفيه: أنَّ قراءة «يَقْسَم» بالتاء ليس ملازماً لقراءة الفعل «أَخْرَج» و«قَسَم» مبنياً للمعلوم حتى يكون الفاعل هو الأمير وتكون الجملة لا مفهوم لها، بل يمكن أن يقرأ مبنياً للمجهول والمعنى: إذا قاتلوا مع أمير أمره الإمام - أي: مع الإذن - أخرج الخمس وقُسِم الباقي على المقاتلين، وهذه الشرطية لها مفهوم وهو: إذا قاتلوا مع عدم وجود أمير لا تخميس ولا تقسيم وهو نفس المفهوم على قراءة الياء.

ومنه يظهر: أنَّ التقريب الأول للاستدلال بالرواية لا بأس به.

وأما التقريب الثاني للاستدلال فقد لوحظ عليه:

أولاً: أنَّ ظاهر الشرطية الثانية (وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين) نفي أصل القتال لا نفي القتال الخاص، بل نفي القتال الخاص ليس نفيّاً للقتال حقيقة بل نفي للإذن فيه، فلا يحمل عليه اللفظ إلا مع القرينة، وذكر القتال الخاص في صدر الرواية لا يكفي لحمل الذيل على نفيه مع ظهوره في نفي أصل القتال، وعليه فمفاد هذه الجملة منطوقاً هو أنَّ الغنيمة من دون قتال هي للإمام عليه السلام، وهذا غير المدعى.

وثانياً: أنَّها تختصّ بالمشركين ولا تشمل أهل الكتاب، فتكون أخص من المدعى.

وفيه: أنَّ المشرك استعمل في المعنى الأعم في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة وهو المناسب للمعنى اللغوي، واختصاصه بغير أهل الكتاب - من عبدة الأصنام وغيرهم - مجرد اصطلاح على الظاهر.

وأما التقريب الثالث فيلاحظ عليه: أنَّ قاعدة احترازية القيود لا يستفاد منها المفهوم، أي: انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء القيد الذي هو الوصف، ولذا لا نلتزم بمفهوم الوصف.

نعم، فراراً عن محذور لغوية التقييد بالوصف يلتزم بانتفاء الحكم عند انتفاء القيد في الجملة لا مطلقاً، حيث إنَّ الالتزام بثبوتة عند انتفاء القيد مطلقاً يلزم منه

كون القيد لغواً وبلا فائدة، ومن الواضح أن هذا المقدار من المفهوم لا ينفع في مقام الاستدلال؛ لاحتمال أن يكون المقام من موارد انتفاء القيد التي ثبتت فيها الحكم لا من الموارد التي ينتفي فيها.

ويمكن أن يقال: إن ما ذكرنا يتّم في مثل: «أكرم الرجل العالم» ممّا يكون لحالة انتفاء القيد (العلم) موارد متعدّدة يمكن أن يثبت فيها حكم مماثل للحكم المنشأ في القضية كالعادل والسيد وهكذا، فإنّ في كلّ واحد منها ما يمكن أن يكون ملاكاً لوجوب إكرام مماثل، أي: العدالة والسيادة. فهنا يمكن أن يقال: إنّ انتفاء القيد (العلم) لا يوجب انتفاء سنخ الحكم؛ لاحتمال ثبوت شخص آخر للحكم في بعض الموارد الفاقدة للقيد بملاك آخر كالعدالة مثلاً.

وأما في مثل المقام فالظاهر أنّ انتفاء القيد يوجب انتفاء سنخ الحكم، أي: انتفاء الحكم عن جميع موارد عدم القيد؛ وذلك لأنّه مع انتفاء القيد (الإذن) لا يحتمل ثبوت شخص آخر في الحكم في بعض الموارد دون بعض؛ لأنّها متساوية ولا يتميّز بعضها بشيء غير موجود في الباقي، فالحكم إمّا أن يثبت في جميع هذه الموارد أو لا يثبت في الجميع، والأوّل مستلزم لعدم دخالة القيد فيكون ذكره لغواً، والثاني يعني دخالة القيد في سنخ الحكم ومستلزم لانتفائه، وهو المطلوب.

نعم، يأتي ما تقدّم من الإشكال في الوجه الثالث من التقريب الأوّل، والجواب الذي ذكرناه هناك يأتي هنا أيضاً.

ويظهر من جميع ما تقدّم: أنّ دلالة الصحيحة على التفصيل بين الإذن وعدمه تامة، ويؤيّد ذلك مرسلّة الوزاق المتقدّمة.

الروايات النافية للتفصيل بين الإذن وعدمه

إلا أن هناك بعض الروايات ما يدّعي كونه معارضاً لصحيحة معاوية، وهو:
المورد الأوّل: رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل من أصحابنا

يكون في أوائهم [لوائهم] فيكون معهم فيصيب غنيمةً، قال: يؤذي خمسنا [خمسها] ويطيب له»^(١)، وهي ظاهرة في عدم كون الغنيمة مع عدم الإذن للإمام عليه السلام، بل تحلّ للغانم بعد التخميس.

والكلام يقع في أمور:

الأمر الأول: متن الرواية

والظاهر وجود اختلاف في المتن من جهتين:

الجهة الأولى: الموجود في التهذيب المطبوع، وفي الوافي، وملاذ الأخيار للمجلسي، وجامع أحاديث الشيعة، والبرهان للسيد هاشم البحراني، وكذا في تفسير العتاشي نقلاً عن الحلبي هو: «يكون في لوائهم»^(٢)، في حين أنّ الموجود في الوسائل هو: «في أوائهم».

الجهة الثانية: الموجود في التهذيب المطبوع، والملاذ شرح التهذيب، والبرهان نقلاً عن التهذيب، وجامع أحاديث الشيعة هو: «يؤذي خمسها» في حين أنّ الموجود في الوسائل، والوافي، وبعض نسخ التهذيب - كما في جامع أحاديث الشيعة - وكذا في رواية الحلبي التي ينقلها العتاشي هو: «يؤذي خمسنا»، وأما الموجود في بعض كتب الاستدلال «يؤذي خمساً»^(٣) فلا وجود له في كتب الحديث أصلاً.

والظاهر أنّ الاختلاف من الجهة الأولى ليس له أثر عملي بخلافه من الثانية، كما سيُتضح.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٨، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٤، ح ٣٥٧ / الوافي ١٠: ٣١٤، ح ٩٦٣٥ / ملاذ الأخيار ٦: ٣٤٧، ح ١٤ / جامع أحاديث الشيعة ١٠: ٩، ح ١٤٢١٠ / البرهان في تفسير القرآن ٢: ٧٠٠ / تفسير العتاشي ٢: ٦٤، ح ٦٦.

(٣) منتهى المطلب ٨: ٥٤٢ / مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٣٢٠ / ذخيرة المعاد ٢: ٤٧٧.

بحث رجالي في توثيق علي بن إسماعيل

الأمر الثاني: سند الرواية

فهي مروية في تفسير العياشي مرسلّة، وفي التهذيب: بسنده عن سعد الأشعري، عن علي بن إسماعيل، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن الحلبي. وليس في هذا السند من يتوقّف فيه إلّا علي بن إسماعيل فإنّه مشترك بين جماعة كثيرين، إلّا أنّ الظاهر أنّ علي بن إسماعيل الواقع في سند هذه الرواية ليس علي بن إسماعيل الميثمي الثقة؛ لأنّه متقدّم في الطبقة على صفوان بن يحيى بدليل أنّ صفوان يروي عنه كتابه كما يظهر من طريق الصدوق إليه، في حين أنّ علي بن إسماعيل في الرواية يروي عن صفوان، أي: أنّه متأخّر بحسب الطبقة عن صفوان.

كما أنّ الظاهر أنّه ليس علي بن إسماعيل بن عمّار الثقة؛ لرواية ابن أبي عمير عنه، فهو متقدّم بحسب الطبقة على ابن أبي عمير الذي يشترك في الطبقة مع صفوان الذي يروي عنه علي بن إسماعيل في سند الرواية.

ونفس الكلام يقال في علي بن إسماعيل الدغشي حيث روى عنه صفوان. وحينئذٍ يتردّد بين جماعة لا حظّ لهم من التوثيق.

وقد يذكر طريق لتوثيقه في سند الرواية بل مطلقاً، وهو يتركّب من مقدّمات:

الأولى: استظهار أنّ علي بن إسماعيل في هذه الطبقة هو ابن عيسى.

الثانية: أنّ علي بن إسماعيل بن عيسى متّحد مع علي بن السندي.

الثالثة: أنّ علي بن السندي ثقة.

فإذا تمّت هذه المقدّمات ثبت وثاقة علي بن إسماعيل.

أمّا المقدمة الأولى: فهي تثبت بملاحظة كلامين للصدوق في مشيخة الفقيه:

أحدهما: ذكره في طريقه إلى زرارة وفي طريقه إلى حريز وكذا في طريقه إلى حمّاد بن عيسى قال: «وما كان فيه عن زرارة بن أعين فقد رويته عن أبي رضي الله عنه، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن عيسى بن عبيد

والحسن بن ظريف وعلي بن إسماعيل بن عيسى كلهم، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة بن أعين^(١)، ثم قال: «وكذلك ما كان فيه عن حريز بن عبد الله فقد رويته بهذا الإسناد، وكذلك ما كان فيه عن حماد بن عيسى»^(٢).

ثانيهما: ذكره في طريقه الأخرى إلى حريز بن عبد الله حيث قال في الطريق الثاني: «ورويته أيضاً عن أبي ومحمد بن الحسن ومحمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنهم، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن علي بن إسماعيل ومحمد بن عيسى ويعقوب بن يزيد والحسن بن ظريف، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله»^(٣).

وكذا قال في طريقه إلى إسحاق بن عمار: «فقد رويته عن أبي رضي الله عنه، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن علي بن إسماعيل، عن صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمار»^(٤).

فإنّ الظاهر من مجموع ذلك أنّ علي بن إسماعيل الواقع في هذه الطبقة هو علي بن إسماعيل بن عيسى وأنّ إطلاقه ينصرف إليه، ولذا أطلق في الكلام الثاني وقتيد في الأوّل والمراد شخص واحد وهو ابن عيسى.

وأما المقدمة الثانية: فالأصل في دعوى الاتحاد الكشي، فإنّه ذكر في كتابه تحت عنوان علي بن إسماعيل: «نصر بن الصباح قال: علي بن إسماعيل ثقة وهو علي بن السندي (السري)، لقّب إسماعيل بالسندي (السري)»^(٥) حيث يستفاد منها الاتحاد.

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٤٣.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٣.

(٥) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٤٩٤، ح ١١١٩.

والظاهر صحة نسخة السندي وإن ذكرت نسخة السري في أكثر من كتاب، ومنشأ الاشتباه هو العلامة^(١) حيث نقل ما ذكره الكشي في ترجمة علي بن السري الكرخي معتقداً أن المذكور في عبارة الكشي هو علي بن السري، ويبعد ذلك جداً؛ لأن علي بن السري من أصحاب الصادق عليه السلام كما نص عليه الشيخ^(٢) والبرقي^(٣) وغيرهما، في حين أن علي بن إسماعيل متأخر عنه، فإنه من أصحاب الرضا عليه السلام حيث يروي عنه الأشعري والحميري وهما ليسا في طبقة من يروي عن الصادق عليه السلام جزءاً، ولعلّ نسخة العلامة من كتاب الكشي كانت مصخفة ولم يلتفت إلى ذلك، كما أشار إلى ذلك في جامع الرواة^(٤).

وعلى كل حال، فالظاهر صحة النسخة الأولى، وبذلك يظهر اتحاد علي بن إسماعيل مع علي بن السندي، وقد ذهب إلى ذلك الوحيد في التعليقة^(٥) والأردبيلي في جامع الرواة^(٦)، ويشهد لذلك اشتراكهما في الراوي عنهما ومن يرويان عنه.

وأما المقدمة الثالثة: فمدركها ما نقله الكشي عن نصر بن الصباح حيث صرح بوثاقته.

أقول: أما المقدمة الأولى فالظاهر أنها تامة، ويؤيدها أن طريق النجاشي إلى عثمان بن عيسى فيه علي بن إسماعيل بن عيسى، والراوي عنه سعد بن عبد الله الأشعري كما في روايتنا، فلاحظ.

وأما المقدمة الثانية والثالثة ففيهما عدّة ملاحظات:

(١) خلاصة الأقوال (رجال العلامة): ١٨١.

(٢) رجال الطوسي: ٢٤٥، الرقم ٣٣٩٦.

(٣) رجال البرقي: ١٦٤، الرقم ٢٢٩.

(٤) جامع الرواة: ١: ٥٥٧.

(٥) تعليقة على منهج المقال: ٢٥٣ / منهج المقال ٧: ٤١٢، الرقم ١٣٧١.

(٦) جامع الرواة: ١: ٥٥٧.

منها: اختلاف نسخ الكشي في هذه العبارة حيث نقلت بثلاثة أشكال: «السندي» و «السري» و «السدي»، والأخير هو الموجود في المطبوع وأشار إليه في نقد الرجال وقال: «إسماعيل بن عبد الرحمن السدي: أبو محمد القرشي المفسر الكوفي من أصحاب علي بن الحسين والباقر والصادق عليهم السلام»^(١)، ولكن تقدم استظهار صحة النسخة المشتملة على «السندي».

ومنها: عدم ثبوت وثاقة نصر بن الصباح ولا حسنه، وقد رُمي بالغلو، وضعفه العلامة في أكثر من موضع من رجاله. نعم، روى عنه الكشي كثيراً بل ظاهره الاعتماد عليه.

ومنها: أن اشتراكهما المشار إليه ليس كلياً، بل في بعض الرواة وهو مع اختلافهما في آخرين ليس قرينة واضحة على الاتحاد، راجع معجم الرجال في ترجمة علي بن السندي^(٢).

وكيف كان، فالظاهر أن علي بن إسماعيل في سند الرواية هو علي بن إسماعيل بن عيسى، ولا دليل على وثاقته سوى وروده في أسانيد كامل الزيارات وهو غير كافٍ في التوثيق.

وعليه فالتعبير عن الرواية بالصحيحة ليس في محله.

* * *

الأمر الثالث: دلالة الرواية

فهي باعتبار ظهورها في أن الغنيمة في الحرب غير المأذون بها ليس فيها إلا الخمس للإمام تعارض ما دلّ على أن جميع الغنيمة للإمام. ونوقش في الدلالة بمناقشتين: المناقشة الأولى: يحتمل أن يكون التحليل بعد أخذ الخمس تحليلاً مالمكتياً لذلك السائل بالخصوص مع كون الجميع له عليه السلام لا تحليلاً شرعياً، فلا تعارض ما دلّ على أن الغنيمة كلّها للإمام عليه السلام.

(١) نقد الرجال ١: ٢٢١، الرقم ٥٠٩.

(٢) معجم رجال الحديث ١٣: ٥١، الرقم ٨١٩٥.

ويحتمل أن يكون تحليلاً مالكيّاً للجميع وليس مختصّاً بالسائل باعتبار عدم بسط يد الإمام (عليه السلام) في زمان خلفاء الجور.

واعترض على ذلك: بظهور الرواية في أنّ تحليل الباقي بعد إخراج الخمس حكم شرعي مفاده أنّ حقّهم (عليهم السلام) هو الخمس لا أكثر، ويشهد له أمران:

الأول: ارتكازيّة خمس الغنيمة فيما يؤخذ من الكفّار المفروض في السؤال وليس خمساً آخر مجعولاً من قبل الإمام (عليه السلام).

الثاني: أنّ الأصل فيما يصدر من الشارع هو أنّه لبيان الحكم الشرعي، أي: أنّه صادر منه بما هو شارع، وصدوره منه بما هو مالك يحتاج إلى قرينة.

ويلاحظ على الأول: أنّ ارتكازيّة خمس الغنيمة في ذهن السائل ليست دليلاً على إرادة خمس الغنيمة من الجواب في المقام؛ إذ لا ترتّب أيّ ثمرة عمليّة على تنبيه السائل على خطئه في مرتكزه؛ لأنّه يؤدي الخمس ويأخذ الباقي على كلّ حال سواء أكان الخمس خمس الغنيمة المعروف أم خمساً مناسباً للتحليل المالكي، فلا محذور ظاهراً من افتراض التحليل المالكي في الجواب مع ارتكازيّة خمس الغنيمة في ذهن السائل.

نعم، لو كان الموجود في الرواية «خمسنا» لا «خمسها» كان ظاهراً في أنّ استحقاقهم هو الخمس لا كلّ الغنيمة المنافي للتحليل المالكي.

ويلاحظ على الثاني: أنّ ما يقابل التحليل الشرعي هو التحليل الولائي لا المالكي بناءً على أنّ الإمام (عليه السلام) لا يملك الخمس ملكاً شخصيّاً، بل هو ملك المنصب والإمام (عليه السلام) له الولاية عليه، فإذا أحلّه لشخص كان التحليل باعتبار هذه الولاية. وحينئذٍ يقال: إنّ التحليل في أمثال المقام كما يمكن أن يصدر من الإمام (عليه السلام) باعتباره مشرعاً أو ممثلاً له كذلك يمكن أن يصدر منه باعتبار ولايته على المال.

نعم، إذا كان الجواب يعبر عن قضيّة حقيقيّة عامّة تعيّن حملها على التحليل

الشرعي، كما إذا قال: «من قاتل تحت لوائهم وغنم شيئاً وجب عليه خمسها والباقي له».

والوجه في ذلك: أن التحليل الولائي يدور مدار المصالح المؤقتة التي تتبدل بتبدل الزمان فلا معنى لجعله على نهج القضية الحقيقية، وهذا غير متحقق في الرواية؛ لأن قوله ﷺ في الجواب (يؤذي خمسها...) لا يستفاد منه قضية عامة، بل هي قضية خاصة مرتبطة بهذا العامل تحت لوائهم، وهذا ينسجم مع كل من التحليل الشرعي والتحليل الولائي.

لكن الظاهر عدم تمامية هذه الملاحظة صغرياً؛ إذ يمكن أن يدعى أن مفاد الجواب ليس قضية خاصة، بل قضية عامة تشمل جميع الأزمنة، نظير ما إذا سُئل عن رجل شاك في الصلاة الثنائية فقال: «يعيد» حيث لا إشكال في استفادة القضية العامة التي لا تختص بزمان معين، وحينئذ لا بد من حملها على التحليل الشرعي بناءً على ما ذكر من أن التحليل الولائي لا ينشأ كقضية حقيقية عامة.

والصحيح: أن الجواب يصلح أن يكون بياناً للقضية العامة كما يصلح أن يكون بياناً لقضية ولائية خاصة؛ لأن الجواب على هذا التقدير لا بد أن يكون بهذا الشكل أو نحوه؛ إذ بيان القضية الخاصة يكون بهذه العبارة عادةً مع أنها تصلح لبيان القضية العامة كما ذكرنا.

والحاصل: أن ما يكون معمولاً على نهج القضية الحقيقية يتعين حمله على التحليل الشرعي، وأما إذا كان مردداً بأن كان صالحاً لكل الأمرين فلا يتعين حمله على التحليل الشرعي، والمقام من هذا القبيل.

وما ذكر في الأصل لم يتم عليه دليل واضح، وعليه فالظاهر تمامية المناقشة التي تنتج إجمال الرواية من هذه الناحية فلا تصلح لمعارضة صحيحة معاوية بن وهب.

نعم، لو صحت نسخة «خمسنا» لكانت ظاهرة في أن ما يكون لهم ﷺ هو الخمس فقط لا تمام الغنيمة فيحصل التنافي، إلّا أنك عرفت اختلاف النسخ ولا طريق لإثبات صحة هذه النسخة، وهذا ممّا يزيد في إجمال الرواية. بل قد يجعل قوله: «ويطيب له» قرينة على التحليل الولائي؛ لظهوره في أن المسألة ليست مسألة استحقاق للسائل، بل تحتاج إلى طيب النفس.

المناقشة الثانية: أن مورد الرواية الغنيمة في الحرب المأذون فيها من قبل الإمام ﷺ إمّا إذنًا خاصًا لأصحابه كما في الجواهر^(١)، وإمّا إذنًا عامًّا للجميع كما عن السيد الخوئي^(٢)، والأوّل يثبت باعتبار أن الغالب عدم اشتراك أصحابهم في الحروب في ذلك الزمان إلّا يأذنهم خصوصاً في مثل ذهاب الأنفس أو غير ذلك من التقية ونحوها، والثاني باعتبار ما ثبت من إمضاءهم ﷺ ما كان يصدر من السلاطين وحكّام الجور في عصرهم من الغزو والجهاد مع الكفار وإذنههم العام في ذلك.

وعليه فلا تنافي بين الروایتين لاختلافهما موضوعاً. أقول: أمّا الإذن الخاص فهو بعيد جدّاً؛ إذ لم يفرض في الرواية رجل خاص معهود بين السائل والإمام ﷺ حتّى يكون التحليل تحليلاً خاصاً به. لكن الظاهر أن المراد من الإذن الخاص الإذن بالاشتراك معهم في الجهاد لأصحابه في قبال إمضاء الحروب التي تقع في زمان حكام الجور وإذنههم فيها، إذن لا يراد بالإذن الخاص الإذن لخصوص شخص معيّن بل الإذن لجميع أصحابه بالقتال تحت لوائهم، وهذا الإذن لا يعتبر فيه المعهودية.

وحينئذٍ يرد عليه: أنّ افتراض الإذن في القتال بحيث يكون مشروعاً خلاف ظاهر الرواية؛ لاستلزام ذلك أن يكون السؤال عن حكم الغنيمة مع إحراز كون

(١) جواهر الكلام ١٦: ١٢٧.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٦.

القتال مشروعاً، وهو بعيد؛ لأنَّ وجوب الخمس في الغنيمة مع كون القتال مشروعاً من الأمور الواضحة بالكتاب والسنة والسيرة العملية الخارجية، فكيف يفترض الجهل به والسؤال عنه من الإمام عليه السلام؟! والظاهر أنَّ السؤال عن حكم الغنيمة مع عدم مشروعية القتال كما يشير إليه قوله: «يكون في لوائهم».

ومنه يظهر الجواب على الثاني، فإنَّ افتراض الفراغ عن المشروعية في الرواية خلاف ظاهرها جداً، مضافاً إلى وجود عدّة روايات ظاهرة في عدم المشروعية، مثل: ١- معتبرة يونس التي رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم قال: «سأل أبا الحسن عليه السلام رجل - وأنا حاضر - فقلت له: جعلت فداك، إنَّ رجلاً من مواليك بلغه أنَّ رجلاً يعطي سيفاً وقوساً في سبيل الله فاتاه فأخذهما منه ثمَّ لقيه أصحابه فأخبروه أنَّ السبيل مع هؤلاء لا يجوز، وأمره بردهما؟ قال: فليفعل، قال: قد طلب الرجل فلم يجده وقيل له: قد قضى الرجل، قال: فليربط ولا يقاتل، قلت: مثل قزوين وعسقلان والديلم وما أشبه هذه الثغور، فقال: نعم، قال: فإنَّ جاء العدو إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع؟ قال: يقاتل عن بيضة الإسلام، قال: يجاهد؟ قال: لا، إلَّا أن يخاف على دار المسلمين، أرايتك لو أنَّ الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم أن يمنعوهم، قال: يربط ولا يقاتل، وإنَّ خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه لا للسلطان، لأنَّ في دروس الإسلام دروس ذكر محمد عليه السلام»^(١).

٢- معتبرة طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل دخل أرض الحرب بأمان فغزا القوم الذين دخل عليهم قوم آخرون؟ قال: على المسلم أن يمنع نفسه ويقاتل عن حكم الله وحكم رسوله، وأمَّا أن يقاتل الكفار على حكم الجور وسنتهم فلا يحلَّ له ذلك»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٢٩، ب ٦ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٣١، ب ٦ من أبواب جهاد العدو، ح ٣.

٣- المكاتبة التي يرويها ابن مهزيار قال: «كتب رجل من بني هاشم إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: إني كنت نذرت نذراً منذ سنين أن أخرج إلى ساحل من سواحل البحر إلى ناحيتنا ممّا يربط فيه المتطوعة نحو مرابطتهم بجدة وغيرها من سواحل البحر، أفترى - جعلت فداك - أنه يلزمني الوفاء به أو لا يلزمني أو أفترى الخروج إلى ذلك بشيء من أبواب البرّ لأصير إليه إن شاء الله؟ فكتب إليه بخطه وقرأته: إن كان سمع منك نذرك أحد من المخالفين فالوفاء به إن كنت تخاف شنعته، وإلا فاصرف ما نويت من ذلك في أبواب البرّ، وفقنا الله وإياك لما يحبّ ويرضى»^(١).

٤- موثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لقي عباد البصري علي بن الحسين عليه السلام في طريق مكة، فقال له: يا علي بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته وأقبلت على الحجّ ولينه، إن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، فقال علي بن الحسين عليه السلام: أتمّ الآية، فقال: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ﴾، فقال علي بن الحسين عليه السلام: إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحجّ»^(٢)، وغير هذه الروايات كثير.

هذا مضافاً إلى أن افتراض الإذن في القتال في رواية الحلبي لا يرفع التنافي بينها وبين صحيحة معاوية المتقدمة؛ وذلك لأنّ الصحيحة ظاهرة في عدم كفاية مجرد الإذن في القتال في ثبوت التخميس والتقسيم في الغنيمة، بل لا بدّ أن يكون القتال مع أمير أمره الإمام عليهم، ومفهوم ذلك هو أن قتال السريّة التي بعثها الإمام إن لم يكن مع أمير أمره الإمام عليهم فلا تخميس ولا تقسيم، أي: أن الغنيمة للإمام، ومن الواضح أن القتال المفروض في رواية الحلبي ليس مع أمير

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٢، ب ٧ من أبواب جهاد العدو، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٤٦، ب ١٢ من أبواب جهاد العدو، ح ٣.

أمره الإمام عليهم جزءاً حتى إذا كان مأذوناً فيه، ومقتضى الصحيحة أن الغنيمة كلها للإمام في حين مقتضى رواية الحلبي عدم كونها كذلك، فيبقى التنافي. فالظاهر عدم تمامية هذه المناقشة وتمامية المناقشة السابقة وحاصلها: إجمال الرواية وعدم ظهورها في التحليل الشرعي، فلا تصلح لمعارضة الروايات السابقة.

المورد الثاني: - مما يدعى كونه معارضاً لصحيفة معاوية بن وهب الدالة على التفصيل بين الإذن وعدمه - بعض روايات التحليل الواردة في الغنائم المأخوذة بالقتال، مثل:

١- رواية ضريس الكناسي قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لا أدري، فقال: من قبل خمسين أهل البيت، إلا لشيعةنا الأطيبين، فإنه محلل لهم ولميلادهم»^(١).

٢- رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: «إن أشد ما فيه الناس يوم القيامة أن يقوم صاحب الخمس فيقول: يا رب خمسي، وقد طيبتنا ذلك لشيعةنا لتطيب ولادتهم ولتزكو أولادهم»^(٢).

٣- رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «إن أمير المؤمنين عليه السلام حللهم من الخمس - يعني: الشيعة - لطيب مولدهم»^(٣).

٤- رواية الحارث بن المغيرة النصري قال: «دخلت على أبي جعفر عليه السلام فجلست عنده، فإذا نجية قد استأذن عليه فأذن له، فدخل فجثا على ركبتيه، ثم قال: جعلت فداك، إني أريد أن أسألك عن مسألة، والله ما أريد بها إلا فكاك رقبتني من النار، فكأنه رق له فاستوى جالساً فقال: يا نجية، سلني، فلا تسألني

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٥، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٠، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١٥.

عن شيء إلا أخبرتك به، قال: جعلت فداك، ما تقوله في فلان وفلان؟ قال: يا نجية، إن لنا الخمس في كتاب الله، ولنا الأنفال، ولنا صفو المال، وهما والله أول من ظلمنا حقنا في كتاب الله - إلى أن قال: - اللهم إنا قد أحللتنا ذلك لشيعتنا، قال: ثم أقبل علينا بوجهه فقال: يا نجية، ما على فطرة إبراهيم غيرنا وغير شيعتنا»^(١).

٥- ما ورد في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لرسول الله ﷺ: «قد علمت يا رسول الله أنه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولي على خمسي [من السبي] والغنائم، ويبيعونه فلا يحل لمشتريه لأن نصيبي فيه، فقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئاً من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من مأكّل ومشرب، ولتطيب موالدهم ولا يكون أولادهم أولاد حرام، فقال رسول الله ﷺ: ما تصدّق أحد أفضل من صدقتك، وقد تبعت رسول الله في فعلك، أحل الشيعة كلّ ما كان فيه من غنيمة ويبيع من نصيبه على واحد من شيعتي، ولا أحلّها أنا ولا أنت لغيرهم»^(٢).

٦- رواية الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من وجد برد حبّنا في كبده فليحمد الله على أول النعم، قال: قلت: جعلت فداك، ما أول النعم؟ قال: طيب الولادة، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام: أحلي نصيبك من الفياء لآباء شيعتنا ليطيبوا، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا أحللتنا أمّهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا»^(٣).

وهذه الروايات ظاهرة في تحليل الخمس ممّا يعني أنّ باقي الغنيمة للمقاتلين، وإلا لو كان تمام الغنيمة للإمام عليه السلام لم يجد تحليل خصوص الخمس لطيب الولادة ونحوه.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٩، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٢، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ٢٠.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٧، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١٠.

والحاصل: أنَّ ترتَّب طيب الولادة لجميع الشيعة على تحليل الخمس فقط من غنائم الحرب - كما هو ظاهر الروايات - يستلزم أن يكون حقَّهم الثابت فيها هو خصوص الخمس لا تمام الغنائم، وإلا لم يترتَّب طيب الولادة على تحليل الخمس فقط.

ثمَّ الظاهر أنَّ هذه الروايات غير قابلة للتخصيص بأن يدَّعى اختصاصها بالحرب المأذون بها من قبلهم عليه السلام وعدم شمولها للحرب غير المأذون بها؛ وذلك لما عرفت من أنَّ مورد ابتلاء الشيعة هو الحروب الواقعة في زمان صدور هذه الروايات ولم يثبت الإذن بها، فلو ثبت أنَّها كانت مختصة لم يستفد عموم الشيعة من هذا التحليل.

وعليه يتحقَّق التنافي بينها وبين ما دلَّ على أنَّ جميع الغنيمة في القتال غير المأذون به للإمام عليه السلام.

نعم، لو ثبت ما تقدَّم من إمضاء الأئمة عليهم السلام للقتال والجهاد الذي يقوم به حكام الجور في زمانهم وإذنتهم به أمكن دعوى عدم التعارض؛ لتعدّد الموضوع في الدليلين، لكنك عرفت عدم ثبوت الإمضاء بل ثبوت خلافه.

مضافاً إلى أنَّ ذلك لا يرفع التعارض كما تقدَّم؛ لأنَّ صحيحة معاوية بن وهب ظاهرة في عدم كفاية مجرد الإذن والمشروعية في ثبوت التخميس بل لا بدَّ من أن يكون القتال مع أمير أمره الإمام عليهم، ومفهوم ذلك أنَّ القتال إذا لم يكن كذلك فلا تخميس حتَّى إذا كان مأذوناً فيه من قبَل الإمام كما هو المفروض في الصحيحة؛ لأنَّ السريّة مبعوثة من قبله عليه السلام في حين أن القتال المفروض في هذه الروايات ليس مع أمير من قبَل الإمام عليه السلام جزماً، ومع ذلك دلَّت على وجوب الخمس فيه.

اللهمَّ إلّا أن يقال: إنّه بهذا تكون روايات التحليل صريحة أو شبه صريحة في عدم شرطية وجود أمير من قبَل الإمام عليه السلام لإثبات الخمس فقط، وظاهر

صحيحة معاوية - من خلال المفهوم - أنه إذا لم يكن مع أمير من قبل الإمام تكون الغنيمة كلها للإمام، فتقدم روايات التحليل - لأنها صريحة أو أظهر - على الصحيحة.

ثم إنه لا مجال هنا لجريان ما تقدم في رواية الحلبي من طرح احتمال حمل التحليل على التحليل المالكي لا الشرعي؛ وذلك لظهور الروايات هنا بشكل واضح في أن حقهم هو الخمس لا أكثر كما هو ظاهر «خمسنا» و «خمسي» ونحوها لا أن حقهم جميع المال وأنهم اكتفوا بالخمس وحلّوا الباقي حتى يحتمل التحليل المالكي، وإلا كان المتعين التعرّض لتحليل الباقي حتى يترتب عليه طيب الولادة ونحوه، والحال أن الروايات خالية عن ذلك.

كما أنه لا مجال - ظاهراً - للمناقشة في سند الروايات؛ وذلك لتامة بعضها سنداً، مثل: رواية ضريس الكناسي^(١) فإنها تامة سنداً بكلا طريقها في الكافي^(٢) والتهذيب^(٣)، ومثل: رواية الفضيل^(٤) فإن الظاهر أنه ابن يسار الثقة الجليل بقرينة الراوي عنه، ومثل: رواية زرارة^(٥) المروية في العلل فإنها تامة سنداً. فإذا أضفنا إلى ذلك الروايات غير التامة سنداً فلا يبعد تحقق الاستفاضة.

ومن هنا يقال بتحقيق التعارض بين هذه الروايات وبين صحيحة معاوية المؤيدة بمرسلة الوزاق المتقدمة^(٦)، والقاعدة في المقام تقتضي تقديم هذه الروايات إما لصراحتها أو أظهرتها وإما لموافقتها للكتاب، أي: إطلاق آية

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ٣.

(٢) الكافي ١: ٥٤٦، ح ١٦.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٦، ح ٣٨٣.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٧، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١٠.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٠، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١٥.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ١٦.

الخمس، ولذا استدَلَّ به في المدارك^(١) على مساواة ما يغنم بغير إذن الإمام عليه السلام لما يغنم بإذنه من أنه ليس فيها إلا الخمس.

هذا إذا قلنا بالترجيح بما ذكر، وإلا تصل النوبة إلى التساقط، والنتيجة واحدة؛ لأن المرجع بعد التساقط هو إطلاق الآية أيضاً.

نعم، قد يمنع الإطلاق في الآية بدعوى أنها ناظرة إلى الحروب المشروعة، إلا أنه غير واضح ولا قرينة عليه.

ومنه يظهر: أن الصناعة تقتضي الالتزام بأن الغنائم الحربية مطلقاً ليس فيها إلا الخمس، وهو الذي ذهب إليه العلامة في المنتهى^(٢) وصاحب المدارك^(٣)، إلا أن المشهور ذهب إلى التفصيل المتقدم - بين ما يغنم بإذن الإمام عليه السلام ففيه الخمس فقط وبين ما يغنم بغير إذنه فكله للإمام عليه السلام - ونسب هذا التفصيل إلى عمل الأصحاب وأنه المعروف من المذهب، بل ادّعى الحلّي^(٤) عليه الإجماع. وقد يؤيد ما ذهب إليه المشهور بأن الحرب غير المأذون فيها من قبل الإمام عليه السلام تكون محرّمة شرعاً، ومن غير المحتمل أن يملك المقاتلون الغنيمة بسبب الحرب المحرّمة عليهم، ولكن تقدّم إطلاق الآية لما يغنم بإذنه أو بدون إذنه.

تفصيلات أخرى في المسألة

ثم إن هناك تفصيلات أخرى في المسألة صدرت من المتأخرين وأهمّها ثلاثة :

التفصيل الأول: ما ذهب إليه السيد الماتن من التفصيل بين زمان الحضور

(١) مدارك الأحكام ٥ : ٤١٨.

(٢) منتهى المطلب ٨ : ٥١٣.

(٣) مدارك الأحكام ٥ : ٤١٨.

(٤) السرائر ٢ : ٣٤٨.

فالغنيمة للإمام ﷺ إذا لم يكن القتال بإذنه، وبين زمان الغيبة فلا تكون كلها للإمام ﷺ، وظاهره التفريع على التفصيل الأول، أي: أنه تفصيل في أحد شقي التفصيل السابق، ومحضه: أن القتال إذا كان بإذن الإمام ﷺ فيجب الخمس في الغنيمة والباقي للمقاتلين من دون فرق بين زمان الحضور وبين زمان الغيبة كالحرب الدفاعية، وأما إذا لم يكن بإذن الإمام ﷺ فهذا يأتي هذا التفصيل، والمصنف وإن احتاط في إخراج الخمس في زمان الغيبة هنا إلا أنه قواه في المسألة الآتية.

وذكر أكثر من واحد أن الوجه في هذا التفصيل هو أن مقتضى إطلاق آية الخمس هو وجوب الخمس مطلقاً في زمان الحضور والغيبة ومع الإذن وبدونه، وقد قام الدليل على اشتراط إذن الإمام ﷺ في ذلك، وهو غير صالح لتقييد إطلاق الآية إلا في زمان الحضور؛ لظهور رسالة الوراق وصحيحة معاوية بن وهب - المتقدمتين الدالّتين على الاشتراط - في الاختصاص بزمان يمكن فيه صدور الإذن من الإمام ﷺ، أي: زمان الحضور، فالخارج من الإطلاق هو القتال غير المأذون فيه في زمان الحضور فإن الغنيمة للإمام ﷺ، وأما القتال المأذون فيه مطلقاً والقتال غير المأذون فيه في زمان الغيبة يبقى تحت الإطلاق فيجب فيه الخمس.

وأما اختصاص ما دلّ على اشتراط الإذن بزمان الحضور فهو واضح من صحيحة معاوية بن وهب؛ لأنها تفترض إرساله السريّة وتأميره أميراً على المقاتلين، وهو لا يكون إلا في زمان الحضور، فلا إطلاق فيها يشمل زمان الغيبة. وحيث إن المشهور استند في إثبات الاشتراط إلى رسالة الوراق اعترض على ذلك بأنها مطلقة وليس فيها ما يقتضي الاختصاص بزمان الحضور كما عن الشهيد في الروضة^(١) وغيره، لكنك عرفت أن العمدة هي صحيحة ابن وهب وهي ظاهرة في الاختصاص، كما أشرنا إليه.

واعترض على التفصيل^(١): بأنه مبني على حمل عنوان الإمام في هذه الأدلة على خصوص المعصوم عليه السلام، لكن الظاهر أن المراد به مطلق الإمام العادل، أي: الولي الشرعي، كما تدل عليه جملة من الروايات كمرسلة حماد^(٢) حيث يعتبر في صدرها بالإمام وفي ذيلها بالوالي، وفي بعض الروايات بالقائم بأمر المسلمين^(٣)، وحينئذ لا مجال لتوهم اختصاص الصحيحة وغيرها بزمان الحضور؛ لأن بعث السرية وتأمير أمير عليهم يمكن أن يصدر في زمان الغيبة من الولي الشرعي فيترتب عليه الحكم.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن الظاهر من عنوان الإمام في الروايات الكثيرة هو المعصوم عليه السلام دون غيره، لاحظ ما دل على أن سهم الله وسهم الرسول من الخمس فهو للإمام حيث يصرح في بعضها بأنه «لأقاربه»^(٤)، وفي بعضها أنه «خمس ذوي القربى لقربة الرسول والإمام»^(٥)، وفي بعضها يقول: «لنا»^(٦)، وفي بعضها: «الحجة في زمانه»^(٧)، فإنه يعلم من ذلك أن المراد بالإمام هو المعصوم عليه السلام خاصة، بل كل رواية تقول أن الخمس للإمام يراد بها المعصوم؛ إذ لا يحتمل أن يكون الخمس لغيره عليه السلام. وكذا الروايات الواردة في الأنفال التي هي للإمام بلا إشكال، فإن بعضها مفاده: «أنها للإمام يضعها حيث يشاء»^(٨)، وبعضها مفاده: «أن الإمام له صفو المال وله

(١) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٦٢.

(٢) وسائل الشريعة ١٥: ١١٠، ب ٤١ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٥٣٠، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ١٩.

(٤) وسائل الشريعة ٩: ٥٠٩، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ١.

(٥) وسائل الشريعة ٩: ٥١٠، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٢.

(٦) وسائل الشريعة ٩: ٥١١، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٥.

(٧) وسائل الشريعة ٩: ٥١٤، ب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٩.

(٨) وسائل الشريعة ٩: ٥٢٣، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ١.

الأئفال وهو وارث من لا وارث له»^(١)، وفي بعضها: «هو لنا»^(٢)، وفي بعضها: «نحن قوم فرض الله طاعتنا في القرآن لنا الأئفال ولنا صفو المال»^(٣)، وفي بعضها: «فهو لنا»^(٤)، وفي بعضها: «ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامة فهو لي»^(٥).

وثانياً: أما عنوان «الوالي» في مرسله حماد فلا يراد به الإمام بل الوالي من قبله؛ لأنه الذي يصلح من يأخذ الأرض المفتوحة عنوة التي هي للمسلمين على النصف أو الثلث.

وأما عنوان «القائم بأمر المسلمين» فقد ورد في رواية منقولة عن تفسير النعماني^(٦) والمراد به الإمام المعصوم عليه السلام كما يظهر من ذيلها، فراجع.

ثم إن ما ذكرناه من أن المراد بالإمام في هذه الروايات هو المعصوم عليه السلام لا ينافي الالتزام بأن الخمس والأئفال ليس ملكاً شخصياً له، بل هو ملك للمنصب كما هو ظاهر رواية أبي علي بن راشد: «ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامة فهو لي، وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وستة نبيه»^(٧)، فإن المراد بكونها للإمام المعصوم عليه السلام أنها له بحيثية الإمامة، وما تقدم من الروايات لا ينافي ذلك، كما لا يخفى.

نعم، لا مانع من تعميم الحكم لمن يقوم مقام الإمام عليه السلام بنياية خاصة أو عامة، فيكون القتال بإذنه بحكم القتال بإذن الإمام عليه السلام من حيث وجوب الخمس والتقسيم بين المقاتلين؛ لأنه قتال مأذون فيه، كما أن القتال بدون إذنه مع

(١) وسائل الشريعة ٩: ٥٢٤، ب ١ من أبواب الأئفال، ح ٤.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٥٢٧، ب ١ من أبواب الأئفال، ح ١١.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٥٣٢، ب ١ من أبواب الأئفال، ح ٢١.

(٤) وسائل الشريعة ٩: ٥٣٣، ب ١ من أبواب الأئفال، ح ٢٦.

(٥) وسائل الشريعة ٩: ٥٣٧، ب ٢ من أبواب الأئفال، ح ٦.

(٦) وسائل الشريعة ٩: ٥٣٠، ب ١ من أبواب الأئفال، ح ١٩.

(٧) وسائل الشريعة ٩: ٥٣٧، ب ٢ من أبواب الأئفال، ح ٦.

وجوده وتصديبه لذلك بحكم القتال بدون إذن الإمام عليه السلام في كون تمام الغنيمة للإمام عليه السلام، وعليه يمكن إثبات ذلك للفقهاء الجامع للشرائط إذا تمت أدلة نيابته عن الإمام عليه السلام وعمومها لمثل المقام.

لكن لا يخفى أنّ هذا شيء آخر غير ما تقدّم من دعوى أنّ المراد من عنوان الإمام في الأدلة ما يعتمّ الفقيه باعتباره ولياً شرعياً، فلاحظ.

ومنه يظهر عدم صحة هذا التفصيل، فإنّ القتال إذا كان غير مأذون به من قبّل الإمام عليه السلام أو نائبه فالغنيمة كلّها للإمام عليه السلام من دون فرق بين زمان الحضور وزمان الغيبة؛ لأنّ نفس الدليل الدال على هذا الحكم في زمان الحضور يدلّ عليه في زمان الغيبة بناءً على نيابة الفقيه الجامع للشرائط؛ لأنّ عدم إذنه يعني عدم إذن الإمام باعتبار النيابة فيشمّله الدليل.

وبعبارة أخرى: أنّ صحيحة معاوية بن وهب وإن كانت مختصة بزمان الحضور للقرائن المتقدمة إلّا أنّ أدلة النيابة تعمّم الحكم الموجود فيها للنائب، فيكون إذنه كإذن الإمام بل هو إذن من الإمام حقيقةً لكن بالواسطة، ويكون عدم إذنه كعدم إذن الإمام عليه السلام، ولذا التزم القائل بالتفصيل بوجوب الخمس فقط في غنيمة القتال المأذون فيه ولو كان في زمان الغيبة مع كون الرواية مختصة بزمان الحضور عنده.

والصحيح أن يقال: إنّ الحرب في زمان الغيبة إن لم تكن مشروعة في حدّ نفسها كالحرب الابتدائية - كما قيل: إته لا يتصوّر فيها الإذن - فالظاهر عدم التخميس وتكون الغنيمة كلّها للإمام عليه السلام؛ لأنها حرب غير مأذون بها فلا مجال لتوهم عدم شمول ما دلّ على حكم غنائم الحرب غير المأذون بها لذلك مع فرض عدم الجواز شرعاً.

وأما إذا كانت الحرب مشروعة في حدّ نفسها كالحرب الدفاعية مع إذن الفقيه الجامع للشرائط وتعمّية أدلة النيابة فلا إشكال في وجوب التخميس وتقسيم

الباقى على المقاتلين؛ لما تقدّم من أنّ إذن الفقيه بمثابة إذن الإمام بل هو إذنه حقيقة فهي حرب مأذون بها من الإمام عليه السلام، فيشملها أدلة غنائم الحرب المأذون بها وأنّ حكمها التخميس والتقسيم، ومنه يظهر أنّ الدليل في المقام هو نفس أدلة التفصيل، أي: صحيحة معاوية.

وأما إذا كانت مشروعة كالسابق مع عدم إذن الفقيه لعدم وجوده أو عدم تصديده أو عدم ثبوت أدلة نيابته عن الإمام عليه السلام - كما لو خاض المسلمون حرباً دفاعية مع الكافرين من دون إذن الفقيه - فهل يحكم على الغنائم بأنها كلّها للإمام عليه السلام أو بالتخميس والتقسيم على المقاتلين؟

قد يستدلّ للثاني بدعوى أنّ مرجع أدلة اشتراط إذن الإمام عليه السلام في لزوم التخميس والتقسيم إلى اشتراط مشروعية الحرب وجوازها شرعاً، وهو متحقّق في المقام بالفرض.

وفيه: أنّ هذا قد يكون له وجه إذا كان الدليل على الاشتراط هو المرسلّة المتقدّمة دون ما إذا كان صحيحة معاوية بن وهب؛ وذلك لأنّ المشروعية قد افترضت في السؤال وفي قول السائل: «السريّة يبعثها الإمام» وظاهر الرواية عدم كفاية ذلك في ثبوت الحكم بالتخميس والتقسيم بل لا بدّ أن يكون القتال مع أمير أمره الإمام عليهم، فيكون هو الشرط لهذا الحكم، ومن الواضح عدم تحقّقه في المقام.

ومنه يظهر قوّة الاحتمال الأوّل وهو الحكم على الغنائم بأنها كلّها للإمام عليه السلام؛ لما تقدّم في تقريب الاستدلال بالصحيحة، أي: بمفهوم الجملة الشرطيّة الأولى وهي قوله: «إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليهم...» حيث عرفت أنّ الشرط هو مجموع أمرين: القتال المأذون فيه، أي: غير الممنوع منه شرعاً، وأن يكون مع أمير أمره الإمام عليهم، وانتفاء هذا الشرط المستلزم لانتفاء الحكم - أي: التخميس والتقسيم - كما يتحقّق بانتفاء الأمر الأوّل كذلك يتحقّق بانتفاء الأمر

الثاني، بأن يكون فيه الإذن والمشروعية، إلا أنه ليس مع أمير أمره الإمام عليهم، وهذا هو المفروض في المقام فلا يكفي مجرد المشروعية والإذن في أصل القتال، وعليه فالظاهر دخول المقام في مفهوم الصحيحة وتكون الغنيمة بتمامها للإمام عليه السلام.

وقد تبين مما تقدم: أن ما ذكره السيد الماتن من أن غنائم الحروب غير المأذون بها في زمان الغيبة ليست للإمام بل يجب فيها الخمس فقط ليس صحيحاً، بل العكس هو الصحيح كما عرفت في الفرض الأول والثالث، وأما الفرض الثاني فهو خارج عن موضوع كلامه لأنه قتال مأذون فيه.

التفصيل الثاني: ما ذكره في المستمسك^(١) من التفصيل بين الحرب الدفاعية فيجب فيها الخمس مطلقاً وبين الحرب الهجومية (الغزو) فيجري فيها ما تقدم من التفصيل بين الإذن وغيره، واستدل عليه بأن مورد رسالة الوزاق هو الغزو فيختص التفصيل المذكور فيها به ولا يشمل الحرب الدفاعية، فيرجع فيها إلى عموم الآية وباقي أدلة وجوب الخمس في الغنيمة.

وأورد عليه^(٢): بأن أدلة وجوب الخمس في الغنيمة - عدا الآية الشريفة - مختصة بالغزو أيضاً فلا يصح التمسك بها في الحرب الدفاعية، لاحظ الأحاديث الخمسة الأولى في الباب (٤١) من أبواب جهاد العدو حيث فرض فيها القتال على الغنائم والجزية وهو لا يناسب الحرب الدفاعية، وأما الآية الشريفة فهي وإن كانت مطلقة تشمل الحرب الدفاعية إلا أنها لا تدل على التقسيم، وإتما تدل على التخمين فقط، وتقييدها إتما يتم بهذه الأخبار التي عرفت اختصاصها بالغزو. وأورد عليه أيضاً^(٣): بأن خصوصية الغزو ملغية عرفاً خصوصاً في الصحيحة

(١) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٤٨.

(٢) مباني فتاوى في الأموال العامة: ١٣٠.

(٣) مصباح المنهاج (كتاب الخمس): ٢٠ / بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٦٥.

حيث لم ترد في كلمات المعصوم عليه السلام، وإنما استفيد ذلك من سؤال السائل، والمستفاد من أدلة التفصيل هو التفصيل بين الحرب المأذون فيها التي تقع تحت أمير أمره الإمام عليهم وبين الحرب التي لا تكون كذلك من دون دخل لخصوصية الغزو في ذلك.

والصحيح: أن العدة في التفصيل - كما تقدّم - هو الصحيحة وليست مختصة بالحرب الهجومية؛ لأنّ بعث السرية قد يكون في حرب دفاعية كأن يكون بعثها لنصب كمانن للمهاجمين وإلقاء الرعب في قلوبهم أو بنحو الخديعة ونحو ذلك، وعليه لا موجب لاختصاص التفصيل بالغزو.

وأما قوله: «قاتلوا عليها» في الصحيحة فليس قرينة على الاختصاص بالحرب الهجومية؛ لأنّ المراد أخذ الغنائم بالقتال، لا أنّ الغرض من القتال هو الغنائم، وإلاّ فهي لا تشمل حتى الحرب الهجومية (الجهاد)؛ لأنّ الغرض منها ليس ذلك.

التفصيل الثالث: ما ذهب إليه صاحب الحقائق، فإنّه بعد ما نقل كلام الشهيد في الدروس بوجوب الخمس فيما غنم من دار الحرب على الإطلاق إلاّ ما غنم بغير إذن الإمام عليه السلام، فله، قال: «وهو على إطلاقه مشكل، لأنّ الظاهر من الأخبار وكلام الأصحاب أنّ الذي يكون للإمام عليه السلام متى كان بغير إذنه إنّما هو ما يؤخذ على وجه الجهاد والتكليف بالإسلام كما يقع من خلفاء الجور وجهادهم الكفار على هذا الوجه لا ما أخذ جهراً وعلبةً وغصباً ونحو ذلك ممّا لم يكن سرقةً ولا غيلةً، فإنّه يكون غنيمة بغير إذنه عليه السلام ويكون له، فإنّه لا دليل عليه ولا قائل به فيما أعلم»^(١).

والمستفاد من كلامه هو إنكار ثبوت الحكم بكون الغنيمة للإمام عليه السلام في مطلق غنائم الحرب غير المأذون بها، بل يثبت في خصوص ما كانت الحرب على وجه الجهاد والدعوة للإسلام، وأما إذا كانت الغنائم مأخوذة في الحرب

غير المأذون بها جهراً وغلبةً وغصباً فيجب فيها الخمس فقط، واستدل عليه باختصاص مرسلة الوراق - التي هي المستند في المقام - بالحرب على وجه الجهاد والدعاء إلى الإسلام دون غيره، فيرجع في غيره إلى مطلقات وجوب الخمس في الغنيمة.

وقد يؤيد ذلك: بأن الحرب غير المأذون بها إذا لم تكن للدعاء إلى الإسلام فلا تكون مشروعة ولا مورداً لإذن الإمام عليه السلام؛ إذ لا وجه لتعريض المسلمين لخطر الموت إذا لم يكن غرض أهم، فيكون الموضوع في أدلة التفصيل هو الحرب التي من شأنها أن يأذن فيها الإمام عليه السلام، وهي ما إذا كانت للدعاء إلى الإسلام دون ما إذا لم تكن كذلك.

وفيه:

أولاً: أنه لا وجه لدعوى الاختصاص في المرسلة؛ لأن مستنده إن كان دعوى ظهور كلمة «الغزو» في ذلك، فيرد عليه: أن الغزو وإن كان ظاهراً في الحرب الهجومية لا الدفاعية إلا أنه ليس ظاهراً في خصوص ما إذا كان للدعاء إلى الإسلام بل هو أعم، كما لا يخفى.

وإن كان ما ذكر في التأييد المتقدم، فيرد عليه: أن مرجعه إلى التفصيل في الحرب التي تكون للدعوة إلى الإسلام بين أن يأذن بها الإمام عليه السلام فتكون الغنائم بتمامها له، وبين أن لا يأذن بها فيجب فيها الخمس، ومن الواضح أن هذا التفصيل غير التفصيل الذي ذكره صاحب الحقائق رحمته الله.

وثانياً: أن حرمان المقاتلين من الغنيمة فيما إذا كان قتالهم للدعاء إلى الإسلام وإعطائهم أربعة أخماسها فيما إذا أخذوها غصباً وقهراً خلاف ظاهر أدلة التفصيل؛ لأن المنساق منها أن الحرمان مع عدم الإذن من نوع العقوبة لهم وهذا يقتضي ثبوته في الحالة الثانية بنحو أكبر لا ارتفاعه كما هو المدعى.

خصوصاً إذا كان للدعاء إلى الإسلام (١)، فما يأخذه السلاطين في هذه الأزمنة من الكفار بالمقاتلة معهم من المنقول وغيره يجب فيه الخمس على الأحوط وإن كان قصدهم زيادة الملك لا الدعاء إلى الإسلام (٢).

(١) لعلّه لأجل رواية أبي بصير المتقدمة: «كُل شيء قُوتل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله...»^(١)، أي: على الدعوة إلى الإسلام. وناقش السيد الخوئي رحمته بأن الرواية من أجل ضعفها سنداً لا تصلح إلا للتأييد^(٢).

وفيه: أن الرواية تامة سنداً كما تقدم، إلا أنها مقيدة بما دلّ على اعتبار الإذن من الإمام عليه السلام في الحكم بالتخميس والتقسيم، مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد من القتال على الشهادتين القتال مع الكافرين في مقابل القتال مع البغاة من المسلمين، وليس المراد القتال للدعاء إلى الإسلام.

(٢) عرفت أن الصحيح خلاف ذلك وأنّ الغنيمة للإمام عليه السلام. وقوله: «على الأحوط» لعلّه باعتبار أخبار تحليل الأنفال للشيعة في عصر الغيبة، فإنّ الغنيمة حينئذٍ يدور أمرها بين أن تكون للإمام عليه السلام - أي: من الأنفال - فتكون مباحة ويبين أن يجب فيها الخمس فلا تكون كلّها مباحة، ولا شك أن الاحتياط يكون بإخراج الخمس.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٧، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٧.

ومن الغنائم التي يجب فيها الخمس: الفداء الذي يؤخذ من أهل الحرب، بل الجزية المبذولة لتلك السرية بخلاف سائر أفراد الجزية. ومنها أيضاً: ما صولحوا عليه، وكذا ما يؤخذ منهم عند الدفاع معهم إذا هجموا على المسلمين في أمكنتهم ولو في زمن الغيبة، فيجب إخراج الخمس من جميع ذلك قليلاً كان أو كثيراً من غير ملاحظة خروج مؤونة السنة على ما يأتي في أرباح المكاسب وسائر الفوائد (١).

ما يعدّ من الغنائم التي يجب فيها الخمس

(١) ذكر الماتن رحمه الله جملة من الأمور التي لا إشكال في كونها غنيمة ويجب فيها الخمس، وإتاما الكلام في أنها هل تعدّ من الغنيمة بالمعنى الأخص - أي: غنائم الحرب - أو أنها من الغنيمة بالمعنى الأعم الشامل لمطلق الفائدة؟ وتظهر الثمرة في جواز استثناء مؤونة السنة قبل التخميس حيث يجوز على الثاني كسائر الفوائد والأرباح المكتسبة دونه على الأول؛ لما دلّ على وجوب التخميس من دون استثناء مؤونة السنة. وهذه الموارد عديدة:

منها: الفداء الذي يؤخذ في مقابل إطلاق الأسرى من المشركين. ومنها: الجزية التي تؤخذ منهم على الرؤوس في مقابل تأمينهم في تلك الحرب.

ومنها: ما يؤخذ منهم في مقابل الصلح.

ومنها: ما يؤخذ منهم في حرب دفاعية.

وقد حكم السيد الماتن في جميع هذه الموارد بأنها غنائم حرب فيجب فيها الخمس من دون استثناء مؤونة السنة، واستدلّ عليه بصدق الغنيمة على كلّ

ذلك، فتكون مشمولة لإطلاق ما دلّ على وجوب الخمس في غنائم الحرب كالآية ونحوها.

وفي المستمسك^(١) فصل في الموارد الثلاثة الأولى بين ما إذا أخذت بعد الغلبة عليهم وقهرهم فيصَحّ ما ذهب إليه الماتن وبين ما إذا أخذت بدون غلبة فلا يصَحّ فيها ما ذكره؛ لأنها ليست غنيمة بالمعنى الأخص حينئذٍ، وظاهره أنها غنيمة بالمعنى الأعم فيجوز استثناء المؤونة قبل التخييس.

وأما المورد الأخير فالظاهر أنّه يوافق الماتن فيه، ولا معنى لهذا التفصيل فيه، كما لا يخفى.

أقول: تقدّم سابقاً أنّ الغنائم الحربيّة - التي يجب فيها الخمس - يعتبر فيها أن يكون أخذها بالمقاتلة في مقابل أخذها بالسرقة والغيلة ونحوهما، وسيأتي تحقيقه قريباً إن شاء الله تعالى، وبناءً على ذلك يقع الكلام في أنّ هذه الموارد هل تدخل في عنوان الغنيمة المأخوذة بالمقاتلة حتّى تشملها الأدلّة الدالّة على وجوب الخمس فيها فوراً، أو أنّها لا تدخل في ذلك العنوان بل تدخل في عنوان مطلق الفائدة وحينئذٍ تشملها أدلّة وجوب الخمس بعد استثناء المؤونة؟

ومنه يظهر أنّه لا بدّ من البحث في أمرين:

الأوّل: في شمول عنوان الغنائم المأخوذ فيها قيد المقاتلة لهذه الموارد وعدم شموله.

الثاني: في أنّه على تقدير الشمول هل هناك دليل يدلّ على وجوب الخمس في الغنائم فوراً أم لا؟

أمّا الأوّل فالظاهر الشمول؛ لأنّ هذه الأمور من توابع الحرب والقتال؛ لوضوح أنّ القتال المعتبر في العنوان لا يراد به فعليّة القتال، بل يشمل توابعه وما يعدّ من شؤونه وهذه الموارد من هذا القبيل.

ومنه يظهر أنّ ما ذكر في المستمسك ليس تفصيلاً في المسألة؛ لأنّ ما يؤخذ

مسألة ١: إذا غار المسلمون على الكفار فأخذوا أموالهم فالأحوط بل الأقوى إخراج خمسها من حيث كونها غنيمة ولو في زمن الغيبة، فلا يلاحظ فيها مؤونة السنة، وكذا إذا أخذوا بالسرقة والغيلة. نعم، لو أخذوا منهم بالربا أو بالدعوى الباطلة فالأقوى إلحاقه بالفوائد المكتسبة، فيعتبر فيه الزيادة عن مؤونة السنة، وإن كان الأحوط إخراج خمسه مطلقاً (١).

من دون غلبة ليس غنيمة؛ لاعتبار الغلبة والمقاتلة في مفهومها. نعم، لا فرق بين ما يؤخذ بعد الغلبة وما يؤخذ قبلها إذا كانوا في حال تهيتؤ واستعداد للحرب؛ لصدق الغنيمة على الجميع.

وأما الثاني فيكفي في الدليل رواية أبي بصير المتقدمة^(٢)، وظاهرها وجوب الخمس فوراً لا أنه ينتظر سنة ثم يخمس ما يبقى بعد المؤونة، مضافاً إلى الآية الشريفة إذا قلنا بعمومها لغنائم الحرب، فإنها أيضاً تدلّ على وجوب الخمس فوراً، وإثما التزامنا بجواز التأخير في الفوائد المكتسبة بأدلة خاصة مقيدة للآية، كما سيأتي.

وعليه فالصحيح ما ذهب إليه السيد الماتن باعتبار أنها غنائم حرب فيثبت فيها الخمس فوراً، نعم لا بدّ من افتراض الإذن - كما تقدّم - حتى في غنائم الحرب الدفاعيّة، وإلا كانت كلّها للإمام عليه السلام.

ما يؤخذ من الكفار بالغارة

(١) يتعرّض المصنّف في هذه المسألة إلى موارد أخرى:
المورد الأول: ما يؤخذ من الكافرين بالغارة، وحكم بوجوب إخراج خمسها من

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٧، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

حيث كونها غنيمة ولو في زمان الغيبة. والكلام يقع في الموضوع أولاً وفي الحكم ثانياً.

أما الموضوع فالظاهر أن المقصود ما يقوم به بعض المسلمين من الهجوم على الكافرين من أجل النهب والسلب، وأما إذا كانت من شؤون الحرب وتوابعها فالظاهر أن لها حكم غنائم الحرب المتقدم.

ولعل هذا هو السرّ في أن الماتن احتاط بوجوب الخمس في الحرب الهجومية في زمان الغيبة في حين ذهب إلى ذلك هنا على سبيل الفتوى، والظاهر أنه من باب تعدّد الموضوع وليس فتوى بعد الاحتياط في موضوع واحد، كما ذكره بعضهم.

وأما الكلام في حكم المأخوذ بالغارة من حيث استثناء المؤونة وعدمه بعد الفراغ عن أصل وجوب الخمس فيه فنقول: بشكل عام أن المقام إن كان من الغنائم بالمعنى الأخص لم تستثن المؤونة ويجب الخمس فوراً، وإن لم يعد منها - لعدم صدق الغنيمة عليه - بل يعدّ من الفوائد المطلقة أمكن استثناء المؤونة ولا يجب الخمس فوراً.

وبعبارة أخرى: أن المقام إن دخل في أدلة خمس الغنيمة وجب فيه الخمس فوراً بلا استثناء؛ إذ لا إشكال في أن هذا هو حكم الغنيمة بالمعنى الأخص، وإن دخل في أدلة خمس الفائدة لم يجب تخميسه فوراً، ويوجد رأيان في المقام: الرأي الأول: يرى دخوله في أدلة خمس الغنيمة؛ لأن المراد بالغنيمة في تلك الأدلة ما يؤخذ بالقوة والقهر والقتال وهو يصدق على ما أخذ بالغارة، كما لا يخفى. وهذه الأدلة ظاهرة في وجوب الخمس بمجرد تحقق العنوان من دون استثناء مؤونة السنة، فلا بدّ من الالتزام بذلك في المقام.

والحاصل: أن الدليل على وجوب الخمس فوراً في المقام هو إطلاق أدلة خمس الغنيمة.

الرأي الثاني: يرى عدم دخول المقام في أدلة خمس الغنيمة، إما بدعوى اختصاص هذه الأدلة بالغنائم المأخوذة بالحرب جهاداً أو دفاعاً فلا تشمل المقام، وإما بدعوى أن الأدلة منصرفة إلى جهاد المسلمين بما هم مسلمون للكفار بما هم كذلك فلا تشمل المقام أيضاً. وعليه فوجوب الخمس يكون بعد استثناء المؤونة لا فوراً.

ونلاحظ على ذلك:

أنه على الرأي الأول يوجد في مقابل أدلة خمس الغنيمة أدلة استثناء المؤونة، فلا بد من ملاحظة النسبة بين الدليلين وأن أدلة الاستثناء هل تدل على استثناء المؤونة في كل ما يجب فيه الخمس حتى تكون حاکمة على الأولى بحيث لا ينفع دخول المقام في أدلة خمس الغنيمة حينئذٍ، أو على الاستثناء في بعض الموارد؟ وما هي هذه الموارد؟ وهل تشمل المقام أو لا؟

كما أنه على الرأي الثاني فالظاهر أنه لا يكفي لإثبات الاستثناء مجرد عدم دخول المقام في أدلة خمس الغنيمة، بل يتوقف ذلك على وجود إطلاق في أدلة الاستثناء يشمل المقام، وأما إذا فرض اختصاصها بأرباح المكاسب - مثلاً - فلا يصح إثبات الاستثناء في المقام؛ لعدم الدليل عليه وإن كانت غنيمة بالمعنى الأعم.

وبعبارة أخرى: أن عدم دخول المقام في أدلة خمس الغنيمة وإن كان يوجب كونه غنيمة بالمعنى الأعم إلا أن ثبوت الاستثناء فيه يتوقف على أن يدل دليل على الاستثناء في الغنيمة بالمعنى الأعم، وإلا فلا يمكن إثباته بتلك الأدلة.

قد يقال: إن الخمس واجب على كل حال، فإذا لم يجب فوراً - لعدم دخول المقام في أدلة خمس الغنيمة - تعين الاحتمال الآخر وهو التأخير واستثناء المؤونة بلا حاجة إلى دليل خاص.

وفيه: أن عدم دخول المقام في أدلة خمس الغنيمة لا ينفي احتمال وجوب الخمس فوراً، وإتما يعني عدم صحة الاستدلال عليه بهذه الأدلة لعدم شمولها

له، ويبقى احتمال وجوبه فوراً قائماً في مقابل احتمال الاستثناء، فلا يتعيّن الثاني إلاّ بدليل.

والصحيح: وجوب الخمس فوراً؛ لدخول المقام في الغنائم كما تقدّم، ولا إشكال في أنّ ذلك هو حكم الغنيمة بالمعنى الأخص؛ لظهور روايات خمس الغنيمة في وجوبه فوراً ومن دون استثناء المؤونة، فإنّ الاستثناء يحتاج إلى بيان زائد على بيان الوجوب، فمع عدمه يكون مقتضى الإطلاق الوجوب بلا استثناء، مضافاً إلى التسالم على ذلك فقهيّاً، وهذا معناه أنّ أدلّة الاستثناء مختصة بغير الغنيمة بالمعنى الأخص.

ويكفي في دخول المقام في أدلّة خمس الغنيمة إطلاق بعض الروايات، مثل:

١- صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس الخمس إلاّ في الغنائم خاصّة»^(١).

٢- رسالة أحمد بن محمد، عن بعض أصحابنا، رفع الحديث قال: «الخمس من خمسة أشياء: من الكنوز، والمعادن، والغوص، والمغنم الذي يقاتل عليه، ولم يحفظ الخامس»^(٢).

٣- ما نقل عن تفسير النعماني، عن علي عليه السلام قال: «وأما ما جاء في القرآن من ذكر معاش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه: وجه الإمارة، ووجه العمارة، ووجه الإجارة، ووجه التجارة، ووجه الصدقات، فأما وجه الإمارة فقوله: ﴿وَاغْلُظْ أَلْمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾ فجعل لله خمس الغنائم، والخمس يخرج من أربعة وجوه: من الغنائم التي يصيبها المسلمون من المشركين، ومن المعادن، ومن الكنوز، ومن الغوص»^(٣)، وغيرها.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٥، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٩، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٩، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١٢.

فإنَّ المراد من الغنائم فيها ما يؤخذ من الكافرين بالقتال، أي: الغنائم بالمعنى الأخص؛ وذلك لما تقدّم من قوّة احتمال إرادة ذلك بالخصوص من النصوص الصادرة عن المعصومين عليهم السلام خصوصاً المتأخرين منهم؛ لثبوت الحقيقة الشرعيّة في ذلك الزمان، مضافاً إلى عطفها على الغوص والمعدن والكنز في بعض تلك الروايات.

وأما ما ذكر كدليل على الرأي الثاني فغير تام؛ إذ لا وجه للاختصاص والانصراف بعد إطلاق الغنائم، نعم مورد بعض أدلّة خمس الغنيمة هو الحرب إلّا أنّ المورد لا يخصّص الوارد.

وعليه يجب الخمس في المقام مطلقاً ولا يجري فيه التفصيل المتقدّم بين الإذن وعدمه؛ لأنّ عمدة الدليل عليه هو صحيحة معاوية بن وهب وهي لا تشمل المقام بقرينة بعث السريّة من الإمام عليه السلام وتأميره أميراً عليهم، بل وكذا مرسلّة الوراق المتقدّمة بقرينة فرض الغزو فيها وهو لا يصدق على الغارة. ومنه يظهر أنّ النوبة لا تصل إلى الكلام عن أدلّة الاستثناء وأنّ المقام هل يدخل فيها أم لا؟ نعم، نحتاج إلى ذلك في المورد الثاني الآتي.

ما يؤخذ من الكفّار بالسرقّة والغيلة والخديعة

المورد الثاني: ما يؤخذ من الكافرين بالسرقّة والغيلة والخديعة ونحو ذلك، وهنا يمكن التشكيك في صدق الغنيمة بالمعنى الأخص؛ لما تقدّم من أنّه يعتبر فيها الأخذ بالقوّة والقهر والغلبة وهو غير صادق في هذا المورد، وحينئذٍ يجري فيه ما أشرنا إليه من أنّ مجرّد عدم دخول المورد في أدلّة خمس الغنيمة هل يكفي للحكم باستثناء المؤونة أو لا؟

والصحيح: أنّه لا يكفي كما عرفت، بل يحتاج ذلك إلى وجود ما يدلّ على الاستثناء بحيث يشمل هذا المورد، فلا بدّ من ملاحظة أدلّة الاستثناء فنقول: إنّ معظم أدلّة الاستثناء مختصّ بأرباح المكاسب، مثل:

١- صحيحة علي بن مهزيار قال: «قال لي أبو علي بن راشد: قلت له: أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقك فأعلمت مواليك بذلك، فقال لي بعضهم: وأي شيء حقه؟ فلم أدر ما أجيبه، فقال: يجب عليهم الخمس، فقلت: ففي أي شيء؟ فقال: في أمتعتهم وصنائعهم، قلت: والتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»^(١).

٢- مكاتبة علي بن مهزيار المتقدمة.

٣- معتبره إبراهيم بن محمد الهمداني: «كتب إليه إبراهيم بن محمد الهمداني: أقرأني علي كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة، وأنه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤونته نصف السدس ولا غير ذلك، فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله. فكتب - وقرأه علي بن مهزيار - : عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله، وبعد خراج السلطان»^(٢).

٤- رواية علي بن محمد بن شجاع النيسابوري: «أنه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته من الحنطة مائة كتر ما يزكي، فأخذ منه العشر عشرة أكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كترًا وبقي في يده ستون كترًا، ما الذي يجب لك من ذلك؟ وهل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء؟ فوقع عليه السلام: لي منه الخمس مّا يفضل من مؤونته»^(٣) وغيرها.

وهذه الروايات لا تشمل المقام كما هو واضح، نعم هناك ما يمكن دعوى الإطلاق فيه وهو:

١- معتبره إبراهيم بن محمد الهمداني، في توقيعات الرضا عليه السلام إليه: «أن

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

الخمس بعد المؤونة»^(١). والظاهر تمامية الرواية سنداً؛ لأن الظاهر وثاقة إبراهيم الهمداني، كما أن طريق الصدوق إليه صحيح.

هذا مضافاً إلى أن الموجود في الفقيه: «وفي توقيعات الرضا عليه السلام إلى إبراهيم بن محمد الهمداني: أن الخمس بعد المؤونة»^(٢) إذ قد يستظهر منه الشهادة برؤية نفس التوقيع من قبل الصدوق أو الراوي المباشر عن إبراهيم الهمداني، ومعه لا يضّر عدم ثبوت وثاقة الهمداني.

وقد يستشكل في دلالتها على الإطلاق؛ وذلك لأن المظنون أن التوقيع كان جواباً على سؤال ونحن لا نعلم السؤال، ولعل فيه ما يضّر بإطلاق الجواب - كما إذا كان السؤال عن أرباح المكاسب مثلاً - فيدخل ذلك في احتمال القرينة المتصلة وهو يوجب الإجمال.

وقد تقدّم نظير ذلك في بعض الأبحاث السابقة وقلنا: إن الاحتمال المانع من التمسك بالإطلاق لا بد أن يكون احتمالاً معتدّاً به - بناءً على تسليم الكبرى - والظاهر أنه كذلك في المقام؛ لقرب احتمال أن يكون السؤال عما هو محل الابتلاء وهو أرباح المكاسب.

٢- رواية محمد بن الحسن الأشعري قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: أخبرني عن الخمس، أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناعات؟ وكيف ذلك؟ فكتب بخطه: الخمس بعد المؤونة»^(٣). ودلالتها لا بأس بها إلا أن سندها غير واضح؛ لعدم ثبوت وثاقة الأشعري المعروف بشنبولة^(٤) كما قيل.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٨، ب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٢، ح ١٦٥٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٩، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٤) في نسخة أخرى لكتاب رجال النجاشي: «شنبولة»، لاحظ: رجال النجاشي رقم ١٠٤ طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.

٣- صحيحة البرنطبي قال: «كُتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: الخمس أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة؟ فكتب: بعد المؤونة»^(١).

واستشكل في الدلالة بأن السائل صاغ سؤاله بصياغة شخصيّة، فسأل عن حكمه الشخصي هل يخرج الخمس قبل المؤونة أو بعدها؟ ولم يسأل عن كلي الخمس، وحينئذ فمن المحتمل أن أمره كان واضحاً، وأن ما يسأل عنه هو المألوف من الأموال المتعارفة لا مثل ما يؤخذ من الكافرين بالسرقة أو الخديعة ونحوهما.

ويمكن أن يقال: إن قوله «أخرجه» ليس قرينة واضحة على أن السؤال ليس عن كلي الخمس، فإن المتعارف عند السؤال عن كلي الخمس وإن كان التعبير بـ «يخرج» ونحوه إلا أن الموجود مناسب له أيضاً، والمعنى: أن الخمس إذا وجب عليّ هل أخرجه قبل المؤونة أو بعدها؟ فلا مانع من التمسك بإطلاقه من هذه الجهة.

ويؤيد ذلك: رواية الأشعري المتقدمة، كما يؤيد ذلك في المقام ما ورد في مكاتبة علي بن مهزيار^(٢) من التمثيل للغنائم بالمعنى الأعم بالعدو الذي يُصطلم ويؤخذ ماله، فإن الاصطلام يساوق الاستئصال الذي يعني الهلاك، كما أن المراد بالعدو هو العدو العقائدي لا الشخصي؛ لأن الثاني لا يسوغ أخذ ماله كما هو ظاهر الرواية، فيكون المراد: الكافر الذي يُقتل ويؤخذ ماله غيلةً وسرقةً، كما أن الظاهر استثناء المؤونة بقرينة ذكر هذا المورد في عداد الجائزة والميراث غير المحتسب الداخلة في مطلق الفائدة والتي لا يجب فيها الخمس فوراً، نعم سيأتي التشكيك في إطلاق الصحيحة من جهة أخرى.

ثم إذا شككنا في إطلاق الرواية لمثل المقام - الذي يعدّ حالة نادرة بالنسبة

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٨، ب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٠١، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

إلى مثل البنزطي وقلنا: إن الرواية مجملة من هذه الناحية فلا بد من الرجوع حينئذٍ إلى مقتضى القواعد العامة، والظاهر أنه يختلف باختلاف المباني، بمعنى أنه:

إذا قلنا: بأن الخمس إنما يثبت في المال بعد فرض دخوله في ملك الشخص بحيث يكون بتمامه فائدة وغنيمة فهو ضريبة فيما يملكه الإنسان، فحينئذٍ يرجع الشك في المقام إلى الشك في خروج مقدار من هذا المال عن ملك الشخص والأصل عدمه؛ لأنه حادث مسبوق بالعدم وهذا ينتج عدم وجوب دفع الخمس فوراً وجواز صرفه في المؤونة.

وأما إذا قلنا: بأن الخمس يثبت في الفائدة بمجرد ظهورها بحيث إن خمسها لا يدخل في ملك الشخص، بل هو ملك صاحب الخمس. إلا أن الدليل قام على جواز تأخير دفعه من باب الإرفاق والتسهيل وأن الخمس يثبت فيما يزيد على مؤونة السنة، فحينئذٍ يرجع الشك إلى الشك في ثبوت الإذن في التأخير والأصل عدمه، فيثبت وجوب الدفع فوراً.

ثم إنه قد يستدل على عدم الاستثناء ولزوم الدفع فوراً في المقام بما ورد في الناصب من وجوب دفع الخمس فيما يؤخذ من أمواله، مثل: صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»^(١) وغيرها، إما بدعوى أن المراد به أهل الحرب؛ لأنهم ينصبون الحرب للمسلمين كما عن ابن إدريس^(٢)، وإما بدعوى الأولوية، وإما بدعوى إلغاء خصوصية الناصب وأن الحكم ثابت له بملك عدم احترام المال، كل هذا مع افتراض أن ظاهر الصحيحة هو لزوم الدفع بلا استثناء، وسيأتي الكلام عن ذلك قريباً.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٧، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٢) السرائر ٣: ٦٠٧.

مسألة ٢: يجوز أخذ مال الناصب أينما وُجد، لكن الأحوط إخراج

خمس مطلقاً (١)

ما يؤخذ من الكفّار بالربا أو بالدعوى الباطلة

المورد الثالث: ما يؤخذ من الكافرين بالربا والمعاملة الفاسدة، وقد حكم السيد الماتن باستثناء المؤونة فيه. ولا إشكال في عدم دخوله في الغنائم بالمعنى الأخص فلا تشمله أدلة خمس الغنيمة، لكن هل يدخل في أدلة استثناء المؤونة؟

والجواب يرتبط بالبحث السابق بمعنى أنه إذا تمّ الإطلاق في روايات الاستثناء أو في بعضها دخل هذا المورد فيها وتعيّن الالتزام بالاستثناء، وإذا لم يتمّ ذلك فلا بدّ من الرجوع إلى مقتضى القاعدة وقد عرفت أنها تقتضي عدم الاستثناء بناءً على ما هو المشهور من ثبوت الخمس في الفائدة بمجرد ظهورها وأنّ التأخير من باب الإرفاق والتسهيل.

المراد بالناصب

(١) قبل الدخول في المسألة لا بدّ من تحديد الموضوع والبحث في المراد من الناصب الذي ثبتت له جملة من الأحكام منها ما نحن فيه، وهل المراد به معنى واحد في جميع الموارد أو أنه يختلف باختلاف الموارد؟

والتحقيق: أنّ المعروف والمتبادر من «الناصب» هو من ينصب العداء لأهل البيت (عليه السلام) وقد فسره اللغويون بذلك، ففي لسان العرب: «النواصب: قوم يتدينون بغيضة علي (عليه السلام)»^(١)، وفي القاموس: «النواصب والناصب وأهل النصب: المتدينون بغيض علي (عليه السلام) لأنهم نصبوا له، أي: عادوه»^(٢).

(١) لسان العرب ١: ٧٦٢، مادة «نصب».

(٢) القاموس المحيط ١: ١٧٧، مادة «نصب».

وفي مجمع البحرين: «النصب أيضاً: المعادة، يقال: نصبت لفلان نصباً إذا عاديته، ومنه الناصب وهو الذي يتظاهر بعداوة أهل البيت أو لمواليهم لأجل متابعتهم لهم»^(١)، كما أنّ بعض الروايات تشير إلى ذلك، مثل:

١- رواية حمزة بن أحمد، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «سألته أو سأله غيري عن الحمام، قال: أدخله بمئزر وغطّ بصره، ولا تغتسل من البشر التي يجتمع فيها ماء الحمام، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت، وهو شرّهم»^(٢).

٢- مرسله علي بن الحكم، عن رجل، عن أبي الحسن عليه السلام - في حديث - أنّه قال: «لا تغتسل من غسالة ماء الحمام فإنّه يُغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا أهل البيت، وهو شرّهم»^(٣).

٣- موثقة ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام، ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت، فهو شرّهم، فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وإنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه»^(٤)، وغيرها من الروايات.

وفي المقابل قد يدعى وجود معانٍ أخرى للناصب:

منها: أنّه من نصب العداوة للشيعة، واستدلّ له برواية عبد الله بن سنان التي رواها الصدوق بعدة طرق: «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت، لأنّك لا تجد أحداً يقول: أنا أبغض محمداً وآل محمد، ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنّكم تتولّوننا وأنكم من شيعتنا»^(٥)، إلّا أنّ الظاهر رجوع هذا المعنى إلى

(١) مجمع البحرين ٢: ١٧٣، مادة «نصب».

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢١٨، ب ١١ من أبواب الماء المضاف، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢١٩، ب ١١ من أبواب الماء المضاف، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٢٢٠، ب ١١ من أبواب الماء المضاف، ح ٥.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٦، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

الأول بمعنى أن نصب العداوة للشيعة مع العلم بأنهم من أتباعهم عليه السلام وشيعتهم يعني أن نصب العداة لهم إنما هو من أجل أتباعهم للأئمة عليهم السلام، وهو يستلزم نصب العداوة لهم فيرجع إلى ذلك.

وبعبارة أخرى: أن نصب العداة للشيعة ليس لأشخاصهم، بل لجهة كونهم أتباع أهل البيت عليهم السلام، فالعداء في الحقيقة لهذه الجهة، أي: جهة متابعة أهل البيت، وهذا يستلزم العداة لهم عليهم السلام؛ إذ لا يمكن التفكيك بينهما بأن يفترض العداة للشيعة لأجل المتابعة مع عدم العداة لأهل البيت عليهم السلام عرفاً.

ومنها: أنه من قَدَم الجبت والطاغوت واعتقد إمامتهما وهو أوسع مما تقدّم، واستدلّ له بما رواه في السرائر من أن محمد بن علي بن عيسى كتب إليه - يعني: علي بن محمد عليه السلام - يسأله عن الناصب هل يحتاج في امتحانه إلى أكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاد إمامتهما؟ فرجع الجواب: «من كان على هذا فهو ناصب»^(١).

ومنها: أنه الخارجي، وهو أخَص من الأول؛ لأنّ الخوارج فئة معروفة حاربت الإمام عليه السلام ونصبت له العداة، فهم نواصب بالمعنى الأول لكن ليس كلّ ناصبي خارجي، وقد ورد هذا التفسير في كلام للمحقّق في المعتبر، فإنّه ذكر الخوارج وحكم بكفرهم ثم قال: «وهم المعينون بالناصب»^(٢).

ومنها: ما يظهر من ابن إدريس في السرائر^(٣) من أن المراد به أهل الحرب؛ لأنّهم ينصبون الحرب للمسلمين، لكن الظاهر أنه لا يفسره به مطلقاً، بل في خصوص ما دلّ على جواز أخذ ماله، كما سيأتي.

والظاهر أن المراد من الناصب هو المعنى الأول ولا دليل واضح على ما سواه.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٠، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الصوم، ح ١٤.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ١: ٩٨.

(٣) السرائر ٣: ٦٠٧.

جواز أخذ مال الناصب أينما وجد وتخميسه ابتداءً

الكلام يقع في مقامين:

الأول: في جواز أخذ مال الناصب أينما وجد.

الثاني: في أن الخمس الواجب فيه هل هو قبل المؤونة أو بعدها؟

أما المقام الأول: فقد استدل عليه بأمور:

الأمر الأول: الروايات، مثل:

١- صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خذ مال

الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»^(١).

٢- رواية المعلّى بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام وذكره مثله^(٢).

٣- رواية إسحاق بن عمار قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: مال الناصب وكلّ

شيء يملكه حلال لك إلا امرأته، فإنّ نكاح أهل الشرك جائز، وذلك أنّ رسول

الله ﷺ قال: لا تستبوا أهل الشرك فإنّ لكلّ قوم نكاحاً، ولولا أن نخاف عليكم أن

نُقتل رجل منكم برجل منهم - ورجل منكم خيرٌ من ألف رجل منهم ومائة ألف

منهم - لأمرناكم بالقتل لهم، ولكن ذلك إلى الإمام»^(٣).

والروايتان الأولى والثانية تامتان سنداً، ودالّتهما على جواز أخذ مال الناصب

واضحة.

واعترض على ذلك بعدّة اعتراضات:

الاعتراض الأول: إعراض الأصحاب عن هذه الروايات وعدم عملهم بظاهرها

مما يوجب سقوطها عن الحجّية، ولعلّ الشيخ ابن إدريس أشار إلى ذلك

بقوله: «الناصب المعنيّ في هذين الخبرين أهل الحرب، لأنّهم ينصبون الحرب

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٧، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٨، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٣٩٩، ب ٩٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

جواز أخذ مال الناصب أينما وجد وتحميسه ابتداءً ١٣٩

للمسلمين، وإلا فلا يجوز أخذ مال مسلم ولا ذمي على وجه من الوجوه»^(١) حيث يظهر منه التسليم بعدم جواز أخذ مال المسلم المنتحل للإسلام، وهذا هو الذي دعاه إلى تفسير الناصب بما ذكره مع مخالفته للظاهر، كما تقدم.

وقد استحسّن الشيخ الأنصاري^(٢) تفسير الناصب في الرويتين بما ذكر معللاً ذلك بعدم الخروج بهما عن الأصول والعمومات، ومراده من الأصول والعمومات كلّ ما دلّ على عدم حليّة مال الغير من دون رضا.

ولذلك احتمل السيد البروجردي أن يكون المراد في الرويتين حليّة أخذ مال الناصب لخصوص المخاطب - أعني: حفص بن البختري والمعلّى - أو يكون المراد من الناصب شخصاً خاصاً، فتكون الـ «لام» في الناصب للعهد^(٣).

أقول: يظهر من مجموع هذا الكلام أنّ هناك أمرين يمنعان من العمل بالروايات السابقة:

أحدهما: الإعراض المدعى من المشهور.

والآخر: معارضتها مع أدلة حرمة المال من دون رضا صاحبه.

أمّا الإعراض فيوجد في قبالة دعوى معاكسة، ففي الحقائق: «أنّ ما عليه الطائفة المحقّقة سلفاً وخلفاً هو جواز أخذ مال الناصب»^(٤)، وهو الظاهر من صاحب المستند^(٥) وغيره ممّن أرسله إرسال المسلّمات، وفي المستمسك أنّه المشهور^(٦)، ومن هنا يمكن التشكيك في تحقّق الإعراض المدعى، وهو يكفي في البناء على حجّية هذه الأخبار وشمول أدلة الحجّية لها.

(١) السرائر ٣: ٦٠٧.

(٢) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٢٣.

(٣) زبدة المقال (تقرير أبحاث السيد البروجردي): ١٤.

(٤) الحقائق الناضرة ١٣: ٣٢٤.

(٥) مستند الشيعة ١٠: ١٦.

(٦) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٥١.

وأما الثاني فالتعارض غير مستقر؛ لأن النسبة بينهما هي العموم المطلق، والقاعدة تقتضي تقديم هذه الأخبار بالأخصية كما هو في الكافر الحربي. الاعتراض الثاني^(١): قوة احتمال أن يكون المراد بأخذ مال الناصب فيها أخذ مال الحكام الغاصبين للولاية، وهي أموال مختلطة بالحرام ويكون دفع الخمس لذلك، واستدل على ذلك بموثقة عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أُتِيَ عَنْهُ سُئِلَ عَنْ عَمَلِ السُّلْطَانِ إِذَا خَرَجَ فِيهِ الرَّجُلُ، قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ لَا يَقْدَرَ عَلَى شَيْءٍ يَأْكُلُ^(٢) وَلَا يَشْرِبُ وَلَا يَقْدَرُ عَلَى حِيلَةٍ، فَإِنْ فَعَلَ فَصَارَ فِي يَدِهِ شَيْءٌ فَلْيَبِيعْ بِخَمْسِهِ إِلَى أَهْلِ الْبَيْتِ»^(٣).

وفيه: ما لا يخفى؛ إذ لا شاهد على هذا الاحتمال من نفس الروايات ولا من خارجها، فإن الموثقة أجنبية عن محل الكلام، فكيف يستفاد منها الاحتمال المذكور في روايات المقام؟

الاعتراض الثالث^(٤): أن هذه الروايات معارضة بما دل على حرمة أموال الخارجين على أمير المؤمنين عليه السلام والناصبين له الحرب وهي كثيرة وفيها المعتبرة، مثل: رواية مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: «قال مروان بن الحكم: لَمَّا هَزَمْنَا عَلِيَّ عليه السلام بِالْبَصْرَةِ رَدَّ عَلَى النَّاسِ أَمْوَالَهُمْ، مِنْ أَقَامَ بَيْنَهُ أَعْطَاهُ، وَمَنْ لَمْ يَقُمْ بَيْنَهُ أَحْلَفَهُ، قَالَ: فَقَالَ لَهُ قَاتِلُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْسَمَ الْفِيءُ بَيْنَنَا وَالسَّبِي، قَالَ: فَلَمَّا أَكْثَرُوا عَلَيْهِ قَالَ: أَتَيْكُمْ بِأَخْذِ أَمْ الْمُؤْمِنِينَ فِي سَهْمِهِ؟ فَكَفُّوا»^(٥).

(١) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٧٦.

(٢) هكذا في الوسائل، ولكن في التهذيب: «ولا يأكل» (٦: ٣٣٠، ح ٩١٥).

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، ب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٤) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٧٧.

(٥) وسائل الشيعة ١٥: ٧٨، ب ٢٥ من أبواب جهاد العدو، ح ٥.

جواز أخذ مال الناصب أينما وجد وتخميسه ابتداءً ١٤١

وحملها على أنهم كانوا مهذوري المال وإتاما عاملهم الإمام بالمن والعفو خلاف ظاهر التصريح في بعضها بأن دار الإسلام يختلف عن دار الشرك، كما في رواية عبد الله بن سليمان: «إن دار الشرك يحل ما فيها، وإن دار الإسلام لا يحل ما فيها»^(١).

وبعد التعارض إما أن يجمع بينهما بأن هدر أموالهم للإمام ﷺ خاصة لا لكل أحد، أو يحكم بسقوط هذه الروايات عن الحجية لكون المعارض لها قطعي السند ولو إجمالاً، أو يحكم بالتعارض والتساقط ثم الرجوع إلى حرمة المال بانتحال الإسلام.

وفيه: أن الظاهر من هذه الروايات أن عدم أخذ أموالهم إنما هو من باب المن والعفو لمصلحة، وإلا فإن حكمهم هو عدم حرمة أموالهم بل يظهر منها ما هو أكثر من ذلك وهو جواز سبيهم، لاحظ الروايات الآتية:

١- صحيحة زارة، عن أبي جعفر ﷺ قال: «لولا أن علياً ﷺ سار في أهل حربه بالكف عن السبي والغنيمة للقيت شيعة من الناس بلاءً عظيماً، ثم قال: والله لسيرته كانت خيراً لكم مما طلعت عليه الشمس»^(٢).

٢- صحيحة أبي حمزة الثمالي قال: «قلت لعلي بن الحسين ﷺ: بما سار علي بن أبي طالب ﷺ؟ فقال: إن أبا اليقظان كان رجلاً حاداً ﷺ فقال: يا أمير المؤمنين، بما تسير في هؤلاء غداً؟ فقال: بالمن كما سار رسول الله ﷺ في أهل مكة»^(٣).

٣- رواية الحسن بن هارون بتياع الأنماط قال: «كنت عند أبي عبد الله ﷺ جالساً فسأله معلّى بن خنيس: أيسير الإمام بخلاف سيرة علي ﷺ؟ قال: نعم

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٧٩، ب ٢٥ من أبواب جهاد العدو، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٧٩، ب ٢٥ من أبواب جهاد العدو، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٥: ٧٨، ب ٢٥ من أبواب جهاد العدو، ح ٤.

وذلك إن علياً عليه السلام سار بالمرن والكف، لأنه علم أن شيعته سيظهر عليهم، وإن القائم عليه السلام إذا قام سار فيهم بالسيف والسبي، لأنه يعلم أن شيعته لن يظهر عليهم من بعده أبداً^(١)، وغيرها.

والحاصل: أن التعبير بالمرن والعفو في هذه الروايات لا يناسب أن يكون حكمهم حرمة أموالهم؛ لأن عدم الأخذ حينئذٍ تطبيق للحكم الشرعي وليس فيه عفو أو من. نعم، سيأتي في أحكام البغاة تفسير المرن بما ينسجم مع احترامهم وحرمة أموالهم.

الاعتراض الرابع^(٢): أن هذه الروايات معارضة بما دل على أن الإسلام يوجب حقن الدماء والأموال واحترامهما، والمراد بذلك: أن كل من تشهد بالشهادتين كان دمه وماله وعرضه محترماً يحرم انتهاكه، وفي بعض هذه الروايات أن له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، ومن الواضح أن الناصب وإن نصب العداوة لأهل البيت عليه السلام إلا أنه يتشهد الشهادتين ويؤدي الفرائض فكيف يحكم بجواز أخذ ماله؟

وقد يجاب عن ذلك: بإمكان التخصيص؛ لأن النسبة بين المتعارضين هي العموم والخصوص المطلق، فتقدم روايات المقام على تلك الأدلة بالأخصية، فيلتزم بأن الإسلام في خصوص الناصب لا يوجب حقن المال. ودعوى: أن تلك الأدلة غير قابلة للتخصيص.

مدفوعة: بمنع ذلك، ويشهد له تخصيصه بالنسبة إلى حقن الدماء في جملة من الموارد مثل نفس الناصب على ما دلّت عليه بعض الروايات من إباحة دمه، ومثل من سب النبي صلى الله عليه وآله أو أهل البيت عليه السلام على ما دلّت عليه الروايات أيضاً وهكذا. والحاصل: أنه لا يمكن إنكار قابلية تلك الأدلة للتخصيص بل في الحقيقة لا يوجد تخصيص في هذه الموارد؛ لأن مفاد تلك الأدلة أن الإنسان إذا أسلم

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٧٧، ب ٣٥ من أبواب جهاد العدو، ح ٣.

(٢) زبدة المقال (تقرير أبحاث السيد البروجردي): ١٤.

وتشهد الشهادتين كفى ذلك في حقن الدم واحترام المال، ولا يحتاج ذلك إلى الإيمان والإسلام الواقعي، ومن الواضح أنّ طرقَ عنصر جديد على الإسلام الظاهري قد يوجب عدم الاحترام من دون أن يكون ذلك منافياً لكون الإسلام يوجب حقن الدماء والأموال، فإنّ الإسلام إنّما يوجب ذلك إذا كان وحده، وأمّا إذا اقترن ذلك بالنصب أو بسبّ النبي ﷺ مثلاً فقد تتغيّر النتيجة وتكون معكوسة. وقد ظهر من جميع ما تقدّم: تماميّة هذا الدليل لإثبات جواز أخذ مال الناصب.

الأمر الثاني: قد يستدلّ على جواز أخذ أموال النواصب بما دلّ على كفرهم، وهي روايات عديدة^(١)، منها ما هو وارد في خصوص الناصب، وبعضها في غيره لكنّه يدلّ على كفر الناصب بالأولوية أو عدم الفرق، وهذا الدليل يتوقف على إثبات أنّ الكافر يجوز أخذ ماله، ويستفاد ذلك من أدلّة أنّ الإسلام يوجب عصمة الدم والمال، فإنّ مفهومه انتفاء العصمة بانتفاء الإسلام.

وفيه: أنّ الكفر تارةً يطلق على ما يقابل الإسلام الظاهري كما في المشركين واليهود والنصارى، وأخرى يطلق على ما يقابل الإسلام الحقيقي الواقعي، وبهذا المعنى يطلق على المنحرفين عقائدياً وإن كانوا ينتحلون الإسلام مثل المجسّمة والمشبّهة والخوارج والنواصب بل حتّى المخالفين، ومن الواضح أنّ الإسلام الذي يوجب عصمة المال يجتمع مع الكفر بهذا المعنى؛ لأنّ المراد به الإسلام الظاهري، أي: مجرّد تشهد الشهادتين، فالعصمة باقية بالرغم من الكفر بهذا المعنى.

نعم، إذا دلّ دليل على جواز أخذ مال طائفة من المسلمين بالإسلام الظاهري كان مقدّماً على أدلّة العصمة، كما تقدّم.

وتوجد قرائن في نفس هذه الروايات على ما ذكرناه:

منها: التعبير بأنّ من خالفه كان كافراً، فإنّه من الواضح أنّ مجرّد المخالفة لا توجب الكفر قطعاً.

ومنها: التعبير بالمشرك عَمَن نصب معه أحداً، حيث لا يراد به الشرك بمعناه الحقيقي حتماً.

ومنها: إطلاقه على بعض الفِرَق مثل: المرجئة والقدريّة.

ومنها: إطلاق الكافر على تارك الحجّ ونحوه.

والحاصل: أنّه لا إشكال في أنّ المراد بالإسلام في أدلّة العصمة هو الإسلام الظاهري بقرينة ورودها في مقام التفريق بينه وبين الإسلام الواقعي المعبر عنه فيها بـ«الإيمان»، ومفادها كفاية الإسلام الظاهري في حقن الدم والمال ومفهومها انتفاء ذلك بانتفاء الإسلام الظاهري، ومن الواضح أنّ الإسلام الظاهري محفوظ في هذه الفِرَق من المسلمين، فلا بدّ أن يراد من الإسلام المنتفي فيهم - كما تشير إليه روايات كفرهم - هو الإسلام الواقعي، وقد عرفت أنّ العصمة لا تنتفي بانتفائه.

نعم، لو فرض أنّ نصب الناصب كان موجباً لخروجه حتّى من الإسلام الظاهري أمكن الالتزام بعدم العصمة فيه تمسكاً بالمفهوم في أدلّتها، وهذا يتحقّق فيما إذا فرض أنّ بغضه لأهل البيت عليهم السلام وصل إلى درجة بحيث يحمل ما يعلم صدوره من النبي صلى الله عليه وآله في حقّهم عليهم السلام على الهوى والاشتباه، فإنّ هذا موجب للكفر وعدم التصديق بالرسالة وإن تشهد بالشهادتين، فإنّ ترتّب هذه الآثار على مجرّد الشهادة وإن كان لا يشترط فيه الاعتقاد بمضمونها واقعاً، بل تثبت هذه الآثار حتّى مع العلم بعدم الاعتقاد كما في إسلام كثير من الناس في زمان النبي صلى الله عليه وآله خوفاً من القتل أو طمعاً في الأموال والمناصب، إلّا أنّه مشروط بعدم إظهار ما يوجب الكفر وعدم التصديق بالرسالة مثل إنكار الضروري والقول بالتجسيم ونحو ذلك، وهذا بخلاف ما إذا لم يصل البغض إلى هذه الدرجة كما إذا كان موجباً للجزم بعدم صدور ما صدر منه صلى الله عليه وآله في حقّهم أو تأويله، فإنّ هذا لا يوجب الكفر والخروج عن الإسلام.

وعليه فالعمدة في الدليل هو الأول وقد عرفت تماميته.

وأما المقام الثاني: في أن الخمس الواجب في المقام هل هو واجب ابتداءً كما في غنائم الحرب أو بعد إخراج المؤونة؟

مقتضى أدلة المقام - أي: صحيحة حفص ومعتبرة المعلّى «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس» - هو الأول؛ لظهورها في لزوم دفع الخمس من تمام المأخوذ من الناصب وهو ينافي استثناء المؤونة؛ لأنه يعني دفع خمس بعض المأخوذ منه لا تمامه.

وفي المقابل قد يدعى إطلاق أدلة «الخمس بعد المؤونة» وشمولها للمقام، وقد تقدّمت هذه الأدلة في بحث ما يؤخذ من المشركين بالغيلة والسرقة ونحوها فراجع، فما هو الحكم؟

ذهب جماعة منهم السيّدان الحكيم والخوئي عليهما السلام إلى عدم الاستثناء ووجوب الخمس ابتداءً، واستندوا في ذلك إلى الخبرين السابقين، وأما أدلة «الخمس بعد المؤونة» فقد ذكر كلّ منهما عدم شمولها للمقام؛ لأنها مختصة بالخمس بعنوان الفائدة التي لا تشمل المقام كما في المستمسك^(١)، أو بالفوائد العائدة بالاكتساب من الصناعات والتجارات كما عن الثاني^(٢).

أقول: إن ما ذكر من اختصاص أدلة «الخمس بعد المؤونة» بالفوائد المكتسبة وإن كان صحيحاً في جملة من الروايات - كما تقدّم في بحث سابق - إلا أن هناك بعض الروايات التي قد يدعى إطلاقها وعدم اختصاصها بما ذكر، وقد تقدّم ذكر هذه الروايات وهي عبارة عن: معتبرة إبراهيم بن محمد الهمداني^(٣)، ورواية محمد

(١) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٥١.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٢٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٨، ب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

بن الحسن الأشعري^(١)، وصحيحة البرزطي^(٢)، وعرفت أنّ العمدة من حيث السند والدلالة هي صحيحة البرزطي، وأنّ قول السائل: «أخرجه» ليس قرينة واضحة على أنّ السؤال ليس عن كلّي الخمس، بل معنى الرواية: أنّ الخمس على تقدير وجوبه عليّ فهل أخرجه قبل المؤونة أو بعدها؟ فلا يبعد إطلاق هذه الرواية من هذه الجهة، ويؤيد ذلك رواية الأشعري المتقدمة. نعم، سيأتي التشكيك في الإطلاق من جهة أخرى.

ثمّ إنّه بناءً على تماميّة إطلاق أدلة الاستثناء لكلّ ما ثبت فيه الخمس حتّى بالعناوين الخاصّة فهل يتقدّم هذا الإطلاق ويلتزم بالاستثناء في المقام أو يعمل بالأدلة الخاصّة ويلتزم بعدم الاستثناء؟

قد يقال بالثاني بدعوى قوّة ظهور الأدلة الخاصّة في خصوصيّتها من بين الفوائد.

وقد يقال بالأوّل لأنّ أدلة الاستثناء إذا تمّ فيها الإطلاق المذكور تكون حاکمة على الأدلة الخاصّة؛ لأنّها ناظرة إليها فتقدّم عليها بالحكومة. والصحيح أن يقال:

إنّنا تارة: نلتزم بإطلاق أدلة الاستثناء لكلّ ما وجب فيه الخمس ولو بالعناوين الثانويّة الخاصّة مثل المعدن ومال الناصب ونحوها. وأخرى: نلتزم باختصاص أدلة الاستثناء بمطلق الفائدة. وثالثة: نلتزم باختصاصها بأرباح المكاسب.

فعلى الأوّل قد يقال^(٣): إنّ النسبة بينهما عموم من وجه لكونه من التعارض

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٩، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٨، ب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٣) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٨٠.

يبين الإطلاقين، إلّا أنه لا بدّ من تقديم الإطلاق في أدلّة الاستثناء على الأدلّة الخاصّة باعتبار أنّها ناظرة إليها، فيتقدّم عليها بالحكومة ويلتزم بالاستثناء.

وفيه: أنّ فرض الإطلاق في أدلّة الاستثناء لا يعني النظر إلى الخصوصيّات المشمولة به؛ لأنّ الإطلاق - على ما ذكر في محلّه - يعني رفض القيود وصَبّ الحكم على الطبيعة لا تجميع القيود حتّى يتحقّق النظر الذي هو ملاك الحكومة. والصحيح: تقديم الأدلّة الخاصّة؛ لأنّها أخصّ مطلقاً من أدلّة الاستثناء، ويلتزم بعدم الاستثناء لما تقدّم من ظهور الأدلّة الخاصّة في وجوب دفع تمام الخمس.

وعلى الثاني: فالظاهر شمول أدلّة الاستثناء للمقام لصدق الفائدة على ما يؤخذ من الناصب إلّا أنه لا تنافي بينها وبين الأدلّة الخاصّة؛ لأنّ أدلّة الاستثناء مبيحة؛ لأنّها تدلّ على جواز الاستثناء بعنوان الفائدة، والأدلّة الخاصّة تدلّ على عدم جواز الاستثناء بعنوان مال الناصب، ولا منافاة مستقرّة بينهما، كما لو دلّ دليل على إباحة السفر ودليل على حرمة إذا نهى عنه من تجب إطاعته، ومعه لا بدّ من العمل بدليل التحريم، فيلتزم في المقام أيضاً بعدم جواز الاستثناء.

وعلى الثالث: فالظاهر عدم شمول أدلّة الاستثناء حينئذٍ للمقام، فلا مانع من العمل بالأدلّة الخاصّة والالتزام بعدم الاستثناء.

ومنه يظهر أنّه على جميع التقادير لا بدّ من الالتزام بعدم الاستثناء، كما هو المعروف بينهم.

ثمّ على تقدير عدم ثبوت ما تقدّم ووصول النوبة إلى الشك فما هو مقتضى الأصل العملي في المقام؟ تقدّم بحث ذلك في مسألة ما يؤخذ من المشركين بالسرقة والغيلة، فراجع.

وكذا الأحوط إخراج الخمس ممّا حواه العسكر من مال البغاة إذا كانوا من النّصاب ودخلوا في عنوانهم، وإلا فيشكل حلّية مالهم^(١).

حكم مال البغاة والخوارج

(١) البغاة في الاصطلاح الفقهي هم الخارجون عن طاعة الإمام العادل عليه السلام أو من نصبه الإمام بالسيف ونحوه، وهل تعتبر الكثرة في صدق هذا العنوان بحيث إذا كانوا نفرًا يسيرًا فهم قطاع طرق لهم حكم المحارب وليسوا بغاة، أو لا تعتبر الكثرة؟ فيه خلاف.

والكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في جواز أخذ أموال البغاة ممّا حواه العسكر كالسلاح والدواب ونحوها، وهو محل خلاف بينهم بعد الاتفاق على عدم جواز سبي ذراريهم وتملك نساتهم وعدم حلّية أموالهم التي لم يحوها العسكر المنقول وغيره، ويدلّ على عدم حلّية ما ذكر - بعد الإجماع - عمومات حرمة مال المسلم بعد تسليم إسلامهم الظاهري، وسيرة الإمام عليه السلام في حرب الجمل والنهران، والأخبار الآتية، إذن الخلاف في أموالهم التي حواها العسكر.

قد ذهب جماعة إلى عدم حلّية ما حواه العسكر أيضاً، منهم السيد المرتضى، وابن إدريس، والعلامة، والشهيد الأوّل^(٢) وغيرهم - على ما حكى - بل ادّعى الأوّل عدم الخلاف من الفقهاء فيه، وفي السرائر: «إجماع المسلمين على ذلك، وإجماع أصحابنا منعقد على ذلك»^(٣)، وفي التذكرة^(٤) نسبتها إلى كافة العلماء. وذهب آخرون إلى حلّيته، منهم العماني والإسكافي على ما حكى عنهما^(٥).

(١) مسائل الناصريّات: ٤٤٣ / السرائر ٢: ١٩ / تبصرة المتعلّمين: ٨٨ / الدروس ٢: ٤٢.

(٢) السرائر ٢: ١٩.

(٣) تذكرة الفقهاء ٩: ٤٢٤.

(٤) حكاة العلامة في المختلف ٤: ٤٥٠.

والشيخ، والقاضي، والحلي، وابن حمزة^(١)، والعلامة في المختلف^(٢)، والشهيد والمحقق الثنائيان^(٣)، واختاره صريحاً المحقق في الشرائع^(٤)، وادّعى عليه الإجماع في الخلاف والغنية^(٥).

واستدلّ للأوّل: بعمومات حرمة مال المسلم وعدم حليّته إلّا بطيب نفسه^(٦)، وبسيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل الجمل حيث أمر عليه السلام برّد أموالهم^(٧).

واستشكل في الأوّل: بعدم كونهم مسلمين حقيقة، فلا تشملهم العمومات. وفيه: ما تقدّم من أنّ حرمة المال والنفس منوطة بالإسلام الظاهري المتحقّق في البغاة جزماً؛ إذ لم يفترض فيهم إلّا الخروج عن طاعة الإمام عليه السلام وهو وحده لا يوجب الخروج عن الإسلام، كما أنّ جواز قتلهم لا يوجب ذلك أيضاً، كما هو واضح. نعم، قد يطلق الكفر عليهم في بعض الروايات^(٨)، لكنك عرفت أنّ المراد به في هذه الموارد ما يقابل الإسلام الحقيقي لا ما يقابل الإسلام الظاهري الذي تحقّق به الدماء والأموال والأعراض.

فالإنصاف أنّ هذه العمومات محكمة في المقام ما لم يرد عليها مخصّص، كما سيأتي.

واستشكل في السيرة المدّعاة بعدم ثبوتها كذلك وأنها معارضة بالسيرة من الإمام عليه السلام المنقولة ببعض الأخبار^(٩) على عكس ذلك.

(١) النهاية: ١٩٨ / المهذب: ١ / ٣٢٦ / الكافي في الفقه: ٢٥١ / الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٣٠٥.

(٢) مختلف الشيعة ٤: ٤٥١.

(٣) الروضة البهية ٣: ٤٠٨ / جامع المقاصد ٣: ٤٨٤.

(٤) شرائع الإسلام ١: ٣٠٨.

(٥) الخلاف ٥: ٣٤٦ / غنية النزوع: ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٦) وسائل الشيعة ٥: ١٢٠، ب ٣ من أبواب مكان المصلّي، ح ١ و ٣.

(٧) وسائل الشيعة ١٥: ٧٦، ب ٢٥ من أبواب جهاد العدو، ح ١ و ٥.

(٨) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب حدّ المرتد.

(٩) وسائل الشيعة ١٥: ٧٦، ب ٢٥ من أبواب جهاد العدو.

والصحيح: اتفاق الأخبار الحاكية للسيرة على أنه عليه السلام لم يأخذ أموالهم وأنه رد ما أخذ منها إليهم، وإتاما الكلام في أن الرد هذا هل هو تطبيق للحكم الشرعي وأن الحكم الشرعي هو عدم حليّة أموالهم، أو أنه من باب المنّ والعفو لمصلحة يراها الإمام عليه السلام ممّا يعني أن حكمهم هو الحليّة والإباحة؟

وقد يقال: إن الأخبار المنقولة في المقام - وهي عديدة - متعارضة كما هو واضح بمراجعتها، وعليه فإن لم تتم أسانيدُها ولا استفادتها فلا بدّ من طرحها والرجوع إلى مقتضى القواعد، وهي تقتضي الحرمة لعمومات حرمة مال المسلم، وإن تمت أسانيدُها وحصل التعارض والتساقط فالمرجع هو العمومات المتقدّمة أيضاً. ولكنك عرفت أن ما دلّ على عدم حرمة أموالهم تامّ سنداً، وهي الروايات التي تدلّ على أن عدم الأخذ إتاما هو من باب المنّ والعفو، بخلاف ما دلّ على حرمة أموالهم.

ولكن يمكن أن يقال: إن غاية ما تدلّ عليه هذه الأخبار الحاكية لسيرة أمير المؤمنين عليه السلام في البغاة هو أن الإمام عليه السلام كان يمكنه أن يسير فيهم بخلاف ذلك من أخذ أموالهم والسبي إلا أنه ألزم نفسه عليه السلام بعدم السبي وأخذ الأموال إماماً كتشريع دائمٍ إلى حين ظهور الحجة عليه السلام - بناءً على تفويضهم في أمر التشريع - وإتاما لحكم ولاني دائم لا بدّ من الالتزام به، فيكون هذا هو الحكم الثابت في حقهم إلى حين ظهور القائم عليه السلام، ويشهد له أمران:

الأول: أن هذه الروايات علّلت سيرة الإمام عليه السلام فيهم بأنّه يعلم أن للقوم دولة، ومن الواضح أن هذه العلّة قائمة وموجودة إلى حين ظهور الحجة عليه السلام.

الثاني: أن المسلمين فهموا من سيرته عليه السلام أنها سيرة إلزاميّة ينبغي تطبيقها مع البغاة بعده عليه السلام.

والحاصل: أن التعبير بالمنّ لا يعني إلا أن الإمام عليه السلام كان له أن يأخذ أموالهم ويسبي نسائهم ولا يعني جواز ذلك لكل أحد، بل الروايات ظاهرة في عدم جوازه حتى ظهور القائم عليه السلام.

فالصحيح: حرمة أموالهم، كما تقدّم.

مسألة ٣: يشترط في المُغْتَتَم أن لا يكون غصباً من مسلم أو ذمي أو

معاهد أو نحوهم مَن هو محترم المال، وإلا فيجب ردّه إلى مالكه (١).

اشتراط عدم غصبية المغتتم

(١) ما ذكره في المتن من وجوب ردّ العين إلى المالك مطلقاً هو المشهور بين علمائنا^(٢)، وفي المقابل ذهب الشيخ في النهاية^(٣) وكذا القاضي^(٤) إلى عدم وجوب الردّ وأنه للمقاتلين كسائر الغنائم وأنّ الإمام يغرم القيمة للمالك.

واستدلّ للمشهور بأمور:

الأوّل: أدلة احترام مال المسلم.

وفيه: أنّه فرع ملكيته للمال، ويحتمل زوالها بالاغتنام، كما سيأتي.

والصحيح: الاستدلال باستصحاب بقاء الملكية له أولاً ثمّ الاستدلال على

وجوب ردّه إليه بأدلة احترام مال المالك.

الثاني: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله رجل عن

الترك يغزون^(٥) على المسلمين فيأخذون أولادهم فيسرقون منهم أيرد عليهم؟ قال:

نعم، والمسلم أخو المسلم، والمسلم أحقّ بماله أينما وجده»^(٦).

والاستدلال بها باعتبار أنّ الردّ على المالك بعد أخذ الترك لا يكون عادةً إلا

بعد القتال مع الترك واسترجاع ما أخذه منهم، ويكفي الإطلاق الشامل لهذه

الصورة التي هي محل الكلام، ودلالتها على أحقية المسلم بماله مطلقاً واضحة.

(١) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٥٢.

(٢) النهاية: ١٩٨.

(٣) المهذب ١: ١٧٨.

(٤) كذا في الاستبصار (٣: ٤، ح ٧)، لكن في التهذيب (٦: ١٥٩، ح ٢٨٨) والوسائل: «بغيرون».

(٥) وسائل الشيعة ١٥: ٩٨، ب ٣٥ من أبواب جهاد العدو، ح ٣.

الثالث: رواية طربال، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سُئِلَ عن رجل كان له جارية فأغار عليه المشركون فأخذوها منه، ثم إنَّ المسلمين بعد غزوهم فأخذوها فيما غنموا منهم، فقال: إن كانت في الغنائم وأقام البيّنة أنَّ المشركين أغاروا عليهم فأخذوها منه ردّت عليه، وإن كانت قد اشترت وخرجت من المغنم فأصابها ردّت عليه برمتها، وأُعطي الذي اشتراها الثمن من المغنم من جميعه، قيل له: فإن لم يصبها حتّى تفرّق الناس وقسموا جميع الغنائم فأصابها بعد؟ قال: يأخذها من الذي هي في يده إذا أقام البيّنة، ويرجع الذي هي في يده إذا أقام البيّنة على أمير الجيش بالثمن»^(١). ودلالاتها واضحة إلّا أنّ سندها غير تام؛ لمجهوليّة طربال. واستدلّ للقول الآخر بأمور:

الأوّل: رسالة هشام بن سالم، عن بعض أصحاب أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في السبي يأخذ العدو من المسلمين في القتال من أولاد المسلمين أو من مماليكهم فيحوزونه، ثم إنَّ المسلمين بعد قاتلوهم فظفروا بهم وسبّوهم وأخذوا منهم ما أخذوا من ممالك المسلمين وأولادهم الذين كانوا أخذوهم من المسلمين، كيف يصنع بما كانوا أخذوه من أولاد المسلمين وممالكهم؟ قال: فقال: أمّا أولاد المسلمين فلا يقامون في سهام المسلمين، ولكن يردّون إلى أبيهم وأخيهم وإلى وليّهم بشهود، وأمّا الممالك فإنّهم يقامون في سهام المسلمين فيباعون وتعطى مواليتهم قيمة أثمانهم من بيت مال المسلمين»^(٢).

ودلالاتها على عدم الردّ واستحقاق المالك القيمة واضحة، إلّا أنّها رسالة. مضافاً إلى اختصاصها بالممالك، فيحتاج التعدي إلى سائر الأموال المملوكة إلى إلغاء الخصوصيّة والجزم بعدم الفرق أو استظهار ذلك عرفاً.

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٩٩، ب ٣٥ من أبواب جهاد العدو، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٩٧، ب ٣٥ من أبواب جهاد العدو، ح ١.

الثاني: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن رجل لقيه العدو وأصاب منه مالا أو متاعاً ثم إنَّ المسلمين أصابوا ذلك، كيف يصنع بمتاع الرجل؟ فقال: إذا كانوا أصابوه قبل أن يحوزوا متاع الرجل ردَّ عليه، وإن كانوا أصابوه بعدما حازوه فهو فيء المسلمين، فهو أحقَّ بالشفعة»^(١) بناءً على حمل الحياة في الرواية على «المقاتلة» مع إرجاع الضمير في قوله: «أصابوه» إلى المال والمتاع، فتدلَّ حينئذٍ على أنَّ المال إذا أصيب بعد القتال فلا يرَدُّ إلى صاحبه بل هو فيء للمسلمين، وهذا هو المراد من هذا القول.

وفيه: أنَّ تفسير الحياة بالمقاتلة غير مقبول؛ للتباين الواضح بين مفهوميهما مع أنَّه لا يناسب إضافة الحياة بهذا المعنى إلى المتاع، بل المناسب حينئذٍ إضافتها إلى العدو ونحوه.

وفي الجواهر^(٢) حمل الحياة على «القسمة» مع إرجاع الضمير في «أصابوه» إلى الرجل، والمراد بإصابة الرجل معرفته وأتته المالك لهذا المال؛ فتدلَّ حينئذٍ على التفصيل بين معرفة المالك قبل القسمة فيردُّ إليه ويبين معرفته بعدها فلا يرَدُّ، وهو المفهوم من رسالة هشام.

وفيه:

أولاً: أنَّ إرجاع الضمير في «أصابوه» إلى الرجل خلاف ظاهر قول السائل: «أصابوا ذلك» فإنَّ مراده المال والمتاع جزماً، كما أنَّه خلاف ظاهر قوله عليه السلام: «قبل أن يحوزوا متاع الرجل»؛ لأنَّ المناسب لما ذكره أن يقال: «قبل أن يحوزوا متاعه»، كما لا يخفى.

وثانياً: أنَّ حمل الحياة على القسمة خلاف الظاهر أيضاً، مع أنَّه لا يناسب قوله: «وإن كانوا أصابوه بعد ما حازوه فهو فيء للمسلمين»؛ لأنَّ المال بعد

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٩٨، ب ٣٥ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٢٢٤.

القسمة ليس للمسلمين بل هو ملك لمن وقع في سهمه، وإما يكون ملكاً لهم قبل القسمة.

ويمكن أن يقال: إن المراد بالحياة «الأخذ والتملك» الذي هو نتيجة القسمة، كما أن الضمير في «أصابوه» يعود إلى المال والمتاع، وليس في هذا الالتزام أي مخالفة للظاهر، كما لا يخفى.

وحينئذ تدلّ على التفصيل بين إصابة المتاع قبل تملكه بالقسمة - مع وضوح أن مجرد إصابة المتاع لا يوجب ملكيته - فیردّ عليه وبين إصابته بعد تملكه بالقسمة فهو فيء للمسلمين ولا یردّ عليه، والمراد بإصابته هنا هو معرفة أنه متاع لهذا الرجل المسلم وهذا متعين هنا؛ إذ لا معنى لحمل الإصابة على معناها الظاهر - أي: الوجدان والاستيلاء - بعد التملك والقسمة؛ لأن المفروض فيهما تحقق ذلك قبلهما، كما لا يخفى.

نعم، يبقى أن المال بعد التملك بالقسمة يكون ملكاً للغانم وليس شيئاً للمسلمين، ويمكن دفعه بأن يراد أنه ملك لهم في قبال بقائه على ملك مالكة، فلا ينافي كونه ملكاً لفرد منهم بالقسمة.

والحاصل: أنه على جميع التفاسير لهذه الصحيحة فهي منافية لصحيحة هشام؛ وذلك لأن صحيحة الحلبي على كلّ حال تدلّ على عدم الردّ على المالك في بعض الحالات إما بعد المقاتلة أو بعد القسمة أو بعد الاستيلاء، وهو منافٍ لمفاد صحيحة هشام الدالّ على وجوب الردّ مطلقاً.

وفي مقام رفع التنافي قد يقال^(١): إن صحيحة هشام حالها حال عمومات حرمة مال المسلم، ومن الواضح أن نسبتها إلى صحيحة الحلبي نسبة العام إلى الخاص فيلتزم بالتخصيص، أي: عدم الردّ في إحدى هذه الحالات حسب التفسير المختار لهذه الصحيحة.

نعم، لو كان مغصوباً من غيرهم من أهل الحرب لا بأس بأخذه وإعطاء خمسه وإن لم يكن الحرب فعلاً مع المغصوب منهم، وكذا إذا كان عند المقاتلين مال غيرهم من أهل الحرب بعنوان الأمانة من وديعة أو إجارة أو عارية أو نحوها (١).

وفيه: الظاهر عدم تمامية ما ذكر؛ لعدم صلاحية صحيحة الحلبي لتقييد صحيحة هشام؛ لسقوطها عن الحجية بالهجران حيث لم يعمل بمضمونها أحد حتى الشيخ والقاضي؛ لأن مضمونها أن ما يثبت للمالك بعد سقوط ملكيته وانتقالها إلى المقاتلين هو حق الشفعة، أي: حق أخذه منهم باليمن - كما في رسالة هشام - أما مطلقاً وإما عند إرادة بيعه، وهذا ما لا يلتزم به الشيخ والقاضي؛ لأنهما التزما بدفع القيمة له وحرمانه من ماله.

بل صرح الشيخ في الاستبصار بعدم عمله بهذه الصحيحة حيث قال معلقاً عليها: «والذي أعمل عليه أنه أحق بعين ماله على كل حال، وهذه الأخبار كلها على ضرب من التقيّة» (٢).

والصحيح: عدم نهوضها لمعارضة صحيحة هشام التي عمل بها المشهور حتى الشيخ كما عرفت، وعليه يتعين العمل بصحيحة هشام وفاقاً للمشهور وعملاً بالقواعد العامة، كما تقدم.

(١) لصدق الغنيمة على المأخوذ، فتشمله الأدلة العامة الدالة على جواز الأخذ ودفع الخمس.

مسألة ٤: لا يعتبر في وجوب الخمس في الغنائم بلوغ النصاب عشرين ديناراً، فيجب إخراج خمسه قليلاً كان أو كثيراً على الأصح^(١).

مسألة ٥: السَّلْبُ من الغنيمة فيجب إخراج خمسه على السالب^(٢).

عدم اعتبار النصاب في الغنائم

(١) بلا خلاف إلا ما نقل عن المفيد في بعض كتبه^(٣)، وليس له أي مستند صحيح. ومقتضى إطلاق الأدلة وجوب الخمس في الغنائم من دون نصاب، نعم ورد هذا النصاب في المعدن والكنز^(٤) إلا أن التعدي إلى المقام يحتاج إلى دليل وهو مفقود. وقد يدعى استفادة التعميم من تلك الروايات الواردة في المعدن والكنز؛ لأن الوارد في لسان بعضها: «ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس»^(٥) وهو يشبه التعليل وإناطة ثبوت الخمس بما يكون في مثله الزكاة، فيتعدى إلى كل ما فيه الخمس. وفيه: أن الرواية ليس فيها ما يشير إلى التعليل وإنما وقع فيها السؤال عن المعدن وهل فيه شيء وإن كان قليلاً، والجواب ناظر إلى نفي الوجوب إلا إذا بلغ ما يكون في مثله الزكاة، أي: بلغ عشرين ديناراً كما ذكر في الرواية، ومن الواضح أنه يختص بمورد السؤال ولا مجال للتعدي إلى غيره.

حكم السَّلْب

(٢) في المقام أمران:

الأول: أن السلب هل هو للسالب ملكاً شخصياً أو أنه كسائر الغنائم يقسم بين المقاتلين بعد إخراج خمسها؟

(١) ذكره في الجواهر ١٦: ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس وغيره.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٥، ب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

الثاني: أنه على الفرض الأول هل يجب تخميسه أولاً؟ أي: هل هو بتمامه للسالب أو يجب عليه خمسة وله أربعة أخماسه فقط؟

ومن الواضح أن الثاني مترتب على الفرض الأول، ولم يثبت لعدم الدليل عدا ما ورد من طرق العامة في أن «من قتل قتيلاً له عليه بيّنة، فله سَلْبُهُ»^(١)، بل قيل: إنه المعروف بين العامة، ولم يرد من طرقنا ما يفيد ذلك.

والصحيح: أنه من الغنائم وتشمله الأدلة العامة، وعليه فلا موضوع للبحث الثاني، نعم إذا فرض كونه من الجعائل، أي: أن الإمام عليه السلام جعله للسالب لمصلحة قضائية شخصية فقد يتخيّل جريان البحث الثاني، لكن الظاهر عدم جريانه أيضاً؛ وذلك لأنه حينئذ يكون تابعاً لظاهر الجعل وكيفيته، فإن كان ظاهراً في كونه له بتمامه لم يجب فيه الخمس لحكومة هذا الجعل على أدلة الخمس، وإلا وجب فيه الخمس عملاً بإطلاق أدلة الخمس في الغنيمة؛ إذ لا شك في صدقها في المقام.

والحاصل: أن كون السلب للسالب إما أن يكون حكماً كلياً وإما أن يثبت في مورد خاص، والأول لا دليل عليه كما عرفت، والثاني تابع لكيفية الجعل فلا بد من ملاحظته، ومع عدم الجعل فالظاهر أنه كسائر الغنائم يقسم على المقاتلين بعد إخراج خمسة.

* * *

(١) صحيح مسلم ٣: ١٣٧٠، ح ٤١، كتاب الجهاد والسير، ب ١٣ من أبواب استحقاق القاتل سَلْب القاتل.

الثاني: المعادن من الذهب والفضة والرصاص والصفير والحديد والياقوت والزبرجد والفيروزج والعقيق والزنبق والكبريت والنفط والقيصر والسبخ والزاج والزرنيخ والكحل والملح، بل والجص والنورة وطين الغسل وحجر الرحي والمفزة - وهي الطين الأحمر - على الأحوط، وإن كان الأقوى عدم الخمس فيها من حيث المعدنية بل هي داخلية في أرباح المكاسب فيعتبر فيها الزيادة عن مؤونة السنة.

والمدار على صدق كونه معدناً عرفاً، وإذا شك في الصدق لم يلحقه حكمها فلا يجب خمسه من هذه الحيثية، بل يدخل في أرباح المكاسب ويجب خمسه إذا زادت عن مؤونة السنة من غير اعتبار بلوغ النصاب فيه (١).

الثاني: المعدن

(١) لا إشكال فقهيّاً في وجوب الخمس في المعادن في الجملة، وأدعى الإجماع عليه جماعة من علمائنا كالشيخ في الخلاف^(١)، وابن إدريس في السرائر^(٢)، والعلامة في التذكرة^(٣) والمنتهى^(٤)، وصاحب المدارك^(٥)، وغيرهم. ويظهر من الشيخ في الخلاف ذهاب أبي حنيفة إلى ذلك في خصوص

(١) الخلاف ٣: ١١٧.

(٢) السرائر ١: ٤٨٨.

(٣) تذكرة الفقهاء ٥: ٤٠٩.

(٤) منتهى المطلب ٨: ٥١٤.

(٥) مدارك الأحكام ٥: ٣٦٣.

المعادن المنطبعة وهي التي تقع تحت عمل الصناعة فتتشكل بأي شكل يريده الصانع مثل الذهب والفضة والرصاص، في قبال غير المنطبعة مثل الجواهر والأحجار الكريمة ونحوها.

وتدلّ على الوجوب في الجملة الروايات المستفيضة، وهي على طائفتين: الطائفة الأولى: ما دلّ على حصر ما يجب فيه الخمس في أمور منها المعدن، وهي عديدة مثل:

١- مرسلة ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة، ونسي ابن أبي عمير الخامس»^(١).

٢- مرسلة حماد الثانية قال: «رواه لي بعض أصحابنا ذكره عن العبد الصالح أبي الحسن الأول عليه السلام قال: الخمس من خمسة أشياء: من الغنائم، ومن الغوص، والكنوز، ومن المعادن، والملاحة»^(٢).

٣- معتبرة عمّار بن مروان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: فيما يخرج من المعادن، والبحر، والغنيمة، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز، الخمس»^(٣).

الطائفة الثانية: الروايات الخاصة مثل:

١- صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس، وقال: ما عالجت به مالك ففيه - ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى - الخمس»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٨، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

٢- صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن معادن الذهب والفضة والصفرة والحديد والرصاص؟ فقال: عليها الخمس جميعاً»^(١).

٣- صحيحة الحلبي - في حديث - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكنز كم فيه؟ قال: الخمس، وعن المعادن كم فيها؟ قال: الخمس، وعن الرصاص والصفرة والحديد وما كان من المعادن [بالمعادن] كم فيها؟ قال: يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة»^(٢).

٤- صحيحة محمد بن مسلم الثانية قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الملاحه؟ فقال: وما الملاحه؟ فقال [فقلت]: أرض سبخة مالحه يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً، فقال: هذا المعدن فيه الخمس، فقلت: والكبريت والنفط يخرج من الأرض؟ قال: فقال: هذا وأشباهه فيه الخمس»^(٣).

٥- صحيحة البرزطي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عما أخرج المعدن من قليل أو كثير، هل فيه شيء؟ قال: ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»^(٤)، وغيرها.

ومنه يظهر أن الحكم في الجملة مما لا ينبغي الإشكال فيه.

المراد بالمعدن في النصوص وكلمات الفقهاء

وإنما الكلام يقع في أمور:

الأمر الأول: في المراد من المعدن الواقع موضوعاً للحكم في بعض النصوص وفي كلمات الفقهاء.

لا إشكال في شمول العنوان الواقع موضوعاً في الأدلة للذهب والفضة والصفرة

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩١، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٢، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٢، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

والحديد والرصاص والكبريت والنفط، وقد دلت الروايات الخاصة المتقدمة على ذلك.

نعم، خصوص الملح قد يشكل في شموله له؛ لصحيفة محمد بن مسلم المتقدمة - برواية الصدوق - حيث ورد فيها: «مثل المعدن فيه الخمس»^(١)، بل قد يقال بظهورها في عدم الشمول وإن كان يجب فيها الخمس، إلا أن الشيخ رواها بحذف كلمة «مثل»^(٢).

وقد يقال بتقديم نقل الشيخ للرواية؛ لأن طريق الصدوق إلى محمد بن مسلم المذكور في المشيخة فيه مجهولان، وهما علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله البرقي وأبوه أحمد.

وفيه: أن الأول من مشايخ الصدوق وقد ذكره مراراً في التوحيد والعيون^(٣) مترضياً عليه ومترخماً، وذلك يكفي للتوثيق عندنا، والثاني من مشايخ الكليني، وقد روى الشيخ عنه كتب جده، ولم يعثر للرجل على أية رواية عن شخص آخر غير جده، فالظاهر أنه كان مجرد شيخ إجازة، فلا يقدر وجوده في السند. مضافاً إلى أن أصل محمد بن مسلم من الأصول المعروفة المشهورة بين الأصحاب في زمان الصدوق التي هي بمثابة الروايات المسموعة من أصحابها، فلا تحتاج إلى ذكر الطريق إليها فضلاً عن صحته لإحراز انتساب الأصل إلى صاحبه.

وعلى كل حال، فلا كلام في وجوب الخمس فيه سواء كان معدناً أو ملحاً به حكماً.

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٤١، ح ١٦٤٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٢، ح ٣٤٩.

(٣) لاحظ: التوحيد: ٩٩ / عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٣٧٤ / الأمالي (للشيخ الصدوق): ٤٤٨،

ثم إن هذه الأمور المذكورة في الروايات بعضها من الفلزات وهي: الذهب والفضة والصفرة والحديد والرصاص، والباقي ليس منها وهي: الكبريت والنفط والملح.

ولا ينبغي الشك في عدم لزوم الاختصار في الفلزات على ما ذكر، بل يتعدى إلى غيرها من أنواع الفلزات كالنحاس.

ويدل عليه: - مضافاً إلى أنه مورد اتفاق علمائنا - صحيحة الحلبي المتقدمة، فإن عطف جملة: «وما كان من المعادن» على الرصاص والصفرة والحديد ظاهر في عدم الاختصاص وشمول الحكم لغير المذكورات، وكذا إطلاق ما دل على وجوب الخمس في المعادن مع وضوح أنها منها.

كما أنه لا ينبغي التوقف في التعدي من النفط والكبريت إلى ما يشبههما مما يخرج من الأرض كالقيز والغاز ونحو ذلك؛ إذ - مضافاً إلى كونه مورد اتفاقهم - يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم الثانية: «هذا وأشباهه فيه الخمس»، وكذا إطلاق ما دل على وجوب الخمس في المعادن مع وضوح صدق العنوان على ما ذكر.

نعم، الكلام يقع في موردين:

أحدهما: ما كان مثل الأحجار الكريمة التي هي من الفلزات غير المنطبعة فإن النصوص خالية منها، إلا أن الظاهر من كلمات الفقهاء وجوب الخمس فيه^(١)، بل يظهر من بعضهم أنه موضع اتفاق^(٢).

ثانيهما: ما يستخرج من الأرض ويكون من سنخها مثل طين الرأس والمغرة (طين يتخذ للصبغ^(٣)) وحجارة الرّحى والجص قبل طبخه ونحو ذلك، وهذا

(١) البيان: ٣٤٢.

(٢) تذكرة الفقهاء ٥: ٤٠٩ / منتهى المطلب ٨: ٥١٩.

(٣) لاحظ: كتاب العين ٤: ٤١٥، مادة «مغر» / المصباح المنير ٢: ٥٧٦، مادة «مغر» / مجمع

البحرين ٣: ٤٨٤، مادة «مغر».

أيضاً لم يرد ذكره في النصوص، وهو محل خلاف بينهم حيث ذهب جماعة إلى وجوب الخمس فيه منهم الشهيديان في الدروس والمسالك^(١)، وذهب آخرون إلى عدم منهم العلامة في التذكرة والمنتهى^(٢).

والظاهر أنّ طريق إثبات وجوب الخمس في هذين القسمين يكون بإدخالهما في عنوان «المعدن» فتشملهما الأدلة الدالة على وجوب الخمس في المعادن، فهل يصحّ ذلك؟ من الواضح أنّ معرفة صحّة ذلك وعدمه يتوقّف على تحقيق المراد من المعدن.

فنقول: إنّ المعدن «اسم مكان يراد به مركز الشيء وأصله»، قال في العين: «المعدن مكان كلّ شيء: أصله ومبتدؤه»^(٣)، وقال في اللسان: «عَدَنَ فلانٌ بالمكان... أقام... ومنه المعدن - بكسر الدال - وهو المكان الذي يثبّت فيه الناس... ومعدن الذهب والفضّة سمي معدنًا لإنبات الله فيه جوهرهما وإنباته إيّاه في الأرض حتّى عَدَنَ، أي: ثَبَتَ فيها»^(٤)، ونحوه كلام غيرهما.

وظاهر ذلك أنّه اسم للمحل، وهو المناسب لقولهم: «معادن الذهب والفضّة»، أي: مكان تواجدهما في الأرض كما في صحيحة محمد بن مسلم^(٥)، والمناسب لقوله في صحيحة البنزنطي: «عَمَّا أخرج المعدن من قليل أو كثير»^(٦)، ولقوله في معتبرة عَمَّار بن مروان: «فيما يخرج من المعادن والبحر»^(٧).

لكن هذا المعنى غير مراد في المقام قطعاً؛ لوضوح أنّ موضوع الحكم هو ما

(١) الدروس ١: ٢٦٠ / مسالك الأفهام ١: ٤٥٨.

(٢) تذكرة الفقهاء ٥: ٤٠٩ / منتهى المطلب ٨: ٥١٤.

(٣) كتاب العين ٢: ٤٢، مادة «عدن».

(٤) لسان العرب ١٣: ٢٧٩، مادة «عدن».

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٤٩١، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٧) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

يستخرج من المعادن، أي: الذهب والفضة ونحوها، فالمعدن هو ما يستقر في الأرض ويكون أصله فيها ويخرج أو تستخرج منها لخصوصية فيه يطلب لأجلها، وإطلاق المعدن عليه لعلّه من باب إطلاق الاسم الموضوع للمحل على الحال فيه.

ومنه يظهر: شمول العنوان للمورد الأول؛ لكون الأحجار الكريمة ونحوها تستخرج أو تخرج من الأرض التي تعدّ مركزاً لها، ويؤيد ذلك: قوله ﷺ في صحيحة زارة: «كل ما كان ركازاً ففيه الخمس»^(١)، فإن المراد به - ظاهراً - ما كان مركزاً في الأرض، والمتيقن منه ما كان مركزاً فيها بشكل طبيعي فيصدق على هذا المورد.

ونفس الكلام يقال في المورد الثاني حيث لا يظهر من كلمات اللغويين اعتبار عدم صدق الأرض في مفهوم المعدن، أي: اعتبار اشتماله على خصوصية يخرج بها عن حقيقة الأرض، فكل ما يخرج أو يستخرج من الأرض ممّا هو مركز فيها وله خصوصية فهو معدن وإن صدق عليه اسم الأرض، وهذا المقدار من المغايرة يكفي في صدق المفهوم.

وبعبارة أخرى: أننا نسلّم ظهور كلمات اللغويين في اعتبار المغايرة بين الأرض وبين ما يستخرج منها، فالمعدن هو ما يستخرج من الأرض وهي أصله ومنشؤه، لكن يكفي في ذلك المغايرة في الجملة في قبال عدم المغايرة أصلاً كما في التراب والرمل والحصى التي لا يوجد فيها خصوصية في قبال سائر الأرض، مثلاً المغرة وحجر الزحى وإن كانت أرضاً إلا أنّ لها خصوصية بها يصدق عليها المعدن أيضاً.

ويترتب على ذلك أنّ مجرد صدق المعدن على شيء لا يكفي لعدم صحّة السجود عليه في الصلاة، بل لا بدّ من اشتراط خروجه عن حقيقة الأرض.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

ومنه يظهر أنّ الأقرب التعميم وفقاً للشهيدين^(٣) وجماعة^(٤) وخلافاً للسيد الماتن.

قد يقال: إنّ غاية ما يثبت بالبحث السابق هو صدق المعدن على هذين الموردين، وهذا وحده لا يكفي لإثبات وجوب الخمس فيهما كما في الموارد المنصوصة؛ وذلك لأنّ المعدن في أدلة وجوب الخمس ينصرف إلى خصوص معدن الذهب والفضة، فلا إطلاق فيه حتّى يتمسك به في المقام، ويشهد لذلك صحيحة الحلبي المتقدمة^(٥)، فإنّ السؤال فيها عن الرصاص والصفرة والحديد بعد السؤال عن المعادن والجواب عنها لا وجه له إلّا ما ذكرناه من انصراف المعادن إلى خصوص معادن الذهب والفضة، ويشهد له أيضاً: قوله في ذيل الرواية: «يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة»، كما لا يخفى.

فإنّه يقال: إنّ ما ذكر وإن كان صحيحاً إلّا أنّ هناك روايات تفسر المراد من المعدن وأنه لا يختص بالذهب والفضة:

مثل: صحيحة محمد بن مسلم حسب رواية الشيخ لها: «هذا المعدن فيه الخمس»^(٦)، فإنّها واضحة في أنّ المعدن الواقع موضوعاً للحكم بوجوب الخمس يشمل الملح على سطح الأرض، بل ذلك ظاهر حتّى على نقل الصدوق للصحيحة: «هذا مثل المعدن فيه الخمس»^(٧)؛ لظهور ذلك في أنّ ما يجب فيه الخمس يشمل مثل المعدن ولا يختص بالمعدن، مع وضوح أنّ مثلية غير الملح ممّا ذكرناه للمعدن أوضح من مثلية له، كما لا يخفى.

(١) الدروس ١: ٢٦٠ / مسالك الأفهام ١: ٤٥٨.

(٢) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٣٦.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٣، ح ٣٤٩.

(٥) من لا يحضره الفقيه ٢: ٤١، ح ١٦٤٨.

ومثل: مرسلة ابن أبي عمير^(١) ونحوها ممّا دلّ على حصر الخمس في أمور منها المعدن بضميمة الأدلة السابقة الدالة على وجوب الخمس في غير الذهب والفضة مثل صحيحة محمد بن مسلم الأولى^(٢)، فإنّ المدلول الاقتضائي لذلك هو أنّ المعدن الذي يجب فيه الخمس يشمل هذه الموارد ولا يختص بالذهب والفضة، وإلا لما صحّ الحصر في الخمسة المذكورة.

حكم الشك في صدق عنوان المعدن على شيء

الأمر الثاني: في حكم الشك في صدق عنوان «المعدن» على شيء، وهناك قولان في المسألة:

أحدهما: عدم وجوب الخمس فيه إلّا بعد استثناء المؤونة، أي: عدم ترتيب أحكام المعدن عليه وإدخاله في الفوائد التي ليس فيها نصاب وتستثنى منها المؤونة.

والثاني: وجوب التخميس من دون استثناء المؤونة، أي: ترتيب أحكام المعدن عليه.

والأوّل هو المعروف بين المتأخّرين، ويستدلّ عليه بأمور:

الدليل الأوّل^(٣): عموم أو إطلاق ما دلّ على أنّ الخمس بعد المؤونة، فإنّ مقتضاه الالتزام بذلك في كلّ مورد إلّا إذا أحرزنا كونه معدناً أو نحوه من العناوين الخاصة.

توضيحه: أنّ هذا الإطلاق يشمل المورد المشكوك حتماً؛ لأنّ موضوعه «الفائدة» وهي تصدق عليه، وقد خرج عن هذا الإطلاق أو العموم بالمخصّص المنفصل عناوين خاصّة كالمعدن حيث يجب تخميسه من دون استثناء المؤونة،

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩١، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٣٥.

والمفروض الشك في سعة مفهوم المخصّص ودورانه بين الأقل والأكثر فيدخل المقام في كبرى إجمال المخصّص للعام مفهوماً ودورانه بين الأقل والأكثر، وفي مثله يرجع إلى العموم ويقتصر في التخصيص على القدر المتيقّن وهو ما عدا المشكوك، ويرجع فيه إلى العموم فلا يجب الخمس إلّا بعد إخراج المؤونة.

ويلاحظ على ذلك: أنّه يتوقف على وجود ما يدلّ بعمومه أو إطلاقه على وجوب الخمس في كلّ فائدة بعد استثناء المؤونة حتّى يرجع إليه في مورد الشك، وقد تقدّم بحث ذلك وعرفت أنّ معظم أدلّة الاستثناء واردة في خصوص أرباح المكاسب وليس فيها إطلاق بنحو يشمل المقام.

نعم، هناك بعض الروايات التي قد يدعى فيها الإطلاق مثل: معتبرة إبراهيم الهمداني^(١) ورواية محمد بن الحسن الأشعري^(٢) وصحيحة البزنطي^(٣)، وعمدتها الأخيرة، وعرفت التشكيك في إطلاقها بنحو يشمل مثل المقام.

نعم، قد يقال: إنّ مثل صحيحة البزنطي وإن شكّك في إطلاقها إلّا أنّ المتيقّن منها هو الفوائد، فإطلاق مثل الصحيحة للفوائد لا غبار عليه، فيصحّ الرجوع إليه في موارد الشك لإثبات جواز استثناء المؤونة، وعليه يتمّ ما ذكر من الدليل.

واعترض عليه^(٤): بأنّ دليل الاستثناء الثابت بعنوان «الفائدة» ليس متعرّضاً لما دلّ على وجوب الخمس بالعناوين الخاصة بالمعدن مثلاً، ولا منافاة بين أن يجوز الاستثناء من ناحية عنوان ولا يجوز من ناحية عنوان آخر وإن انطباقاً على معنوي واحد، ويتعيّن في مورد انطباقهما العمل بما دلّ على عدم الجواز.

وعليه فكما لا يجوز التمسك بعموم دليل الاستثناء في مورد صدق العنوان

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٨، ب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٩، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٨، ب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٤) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ١٠٤.

الخاص كالمعدن المتيقّن كذلك لا يجوز التمسك به في مورد الشك في صدق المعدنيّة الذي هو محل الكلام؛ وذلك لما عرفت من أنّ دليل الاستثناء لا يتعرّض لدليل الخمس بالعنوان الخاص وإنّما يتعرّض لحكم الخمس الثابت بالعنوان العام فيدلّ على جواز الاستثناء من ناحيته، إلّا أنّه لا يجدي في رفع عدم الجواز من ناحية العنوان الخاص المحتمل انطباقه.

وفيه: أنّ عدم جواز التمسك بدليل الاستثناء في مورد إحراز انطباق العنوان الخاص ليس لقصور في ذلك الدليل عن الشمول لذلك المورد، بل لوجود المانع، أي: الدليل الدالّ على عدم جواز الاستثناء بالعنوان الخاص، ولذا لو لم يتمّ هذا الدليل تعيّن العمل بدليل الاستثناء.

والوجه في المنع: إمّا التخصيص الموجب لسقوط العام عن الحجية في مورد الخاص، وإمّا لأنّ دليل الاستثناء ترخيصي لا اقتضائي وهو لا يقاوم دليل عدم الاستثناء بالعنوان الخاص الإلزامي والاقتضائي، وعلى كلا التقديرين يكون هذا الدليل مانعاً عن التمسك بدليل الاستثناء في مورد الاجتماع.

ومن الواضح أنّ هذا المانع غير موجود في محل الكلام، أي: حالة الشك في انطباق العنوان الخاص مع إحراز انطباق العنوان العام، فلا مانع من التمسك بدليل الاستثناء فيه لوجود المقتضي وفقدان المانع.

ومنه يظهر أنّ قياس حالة الشك بصدق العنوان الخاص على حالة العلم بذلك في غير محلّه.

فالصحيح: إمكانية التمسك بدليل الاستثناء في المقام.

الدليل الثاني^(١): التمسك بإطلاق ما دلّ على التملّك بالحيازة، فإنّ مقتضاه ملكيّة المخرج لهذا المورد المشكوك لتمام ما أخرجه، والمتيقّن خروجه عن هذا الإطلاق هو خمس الباقي بعد إخراج المؤونة، وأمّا ما زاد على ذلك - أي:

حكم الشك في صدق عنوان المعدن على شيء.....١٦٩

التفاوت بين خمس الباقي بعد إخراج المؤونة وبين خمس تمام ما أخرجه - فإن مقتضى الأصل عدم خروجه عن الإطلاق؛ لأن ثبوت الخمس فيه - أي: خروجه عن ملكه - مسبوق بالعدم؛ لما تقدّم من تملكه بتمامه بالحيازة فإذا شك فيه فالأصل عدمه.

وفيه: أنه بناءً على ما هو المعروف من ثبوت الخمس في جميع الموارد من حين ظهور الربح والفائدة وأن عدم الإلزام بدفعه فوراً إنما هو من باب الإرفاق والتسهيل يكون الأمر معكوساً، بمعنى أن مقتضى الأصل عدم دخوله في ملكه وعدم جواز صرفه في مؤنته؛ لأن الحالة السابقة هي عدم تملكه لهذا الخمس بل هو ملك صاحب الخمس، فإذا شككنا في تملكه وجواز صرفه في مؤنته فالأصل عدمه.

الدليل الثالث: التمسك بـ «استصحاب عدم تعلّق الخمس بالعنوان الخاص»، أي: عدم التملك الخاص لأهل الخمس الموضوع لحرمة صرفه في المؤونة، ومقتضاه جواز الاستثناء.

ولا يعارض بـ «استصحاب عدم تعلّق الخمس بالعنوان العام» - أي: الفوائد - الموضوع لجواز صرفه في المؤونة، ومقتضاه عدم جواز الاستثناء، إمّا لأنّ تعلّق الخمس به بالعنوان العام معلوم فلا مجال لنفيه بالاستصحاب، وإمّا لأنّ تعلّقه به بالعنوان العام لا يترتب عليه أثر إلزامي حتّى يجري الاستصحاب لنفيه، وهذا بخلاف تعلّقه بالعنوان الخاص فإنّ أثره حرمة صرفه في المؤونة وعدم جواز استثنائه.

وفيه: أنّه كما يترتب أثر شرعي على تعلّق الخمس بالعنوان الخاص (وهو إلزام المكلف بعدم الاستثناء) كذلك يترتب أثر شرعي على تعلّق الخمس بالعنوان العام (وهو تجويز الاستثناء للمكلف)، وهو أثر شرعي يمكن إجراء الاستصحاب لنفيه وإن لم يكن إلزامياً؛ إذ لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون مورده

حكماً إلزامياً أو ترخيصياً، فكما يجري الاستصحاب في الحكم الإلزامي لنفيه كذلك يجري في الحكم الترخيصي لنفيه.

والصحيح: ما تقدّم من أنّ تحديد مقتضى الأصل العملي في أمثال المقام يختلف باختلاف المباني في كَيْفِيَّة تعلق الخمس واستثناء المؤونة.

فإذا قلنا: بأنّ الخمس يثبت في المال بعد دخوله في ملك الإنسان بحيث يكون بتمامه فائدة وغنيمة ويكون الخمس ضريبة فيما يملكه الإنسان فحينئذٍ يرجع الشك في المقام إلى الشك في خروج مقدار من هذا المال عن ملك الشخص، والأصل عدمه؛ لأنّ الخروج هذا حادث مسبوق بعدم، وهذا معناه عدم وجوب دفعه فوراً وجواز صرفه في المؤونة.

وأما إذا قلنا: إنّ الخمس يثبت في الفائدة والربح بمجرد ظهوره بحيث أنّ خمسَه لا يدخل في الملك من البداية بل يدخل في ملك صاحب الخمس، ولكن قام الدليل على جواز تأخير دفعه من باب الإرفاق والتسهيل ويثبت الخمس إذا ظهرت المؤونة وصرف فيها فيما زاد على المقدار المصروف فحينئذٍ يرجع الشك في المقام إلى الشك في ثبوت الإذن في التأخير، والأصل عدمه فيثبت وجوب الدفع فوراً وعدم جواز الاستثناء، وسيأتي تحقيق ما هو الصحيح في هذه المسألة.

وعلى كلّ حال، فقد عرفت تماميّة الدليل على جواز الاستثناء فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

هل المعادن من الأنفال؟

الأمر الثالث: أنّه قد يستشكل في وجوب الخمس في المعادن بناءً على ما هو المشهور عندنا من كونها من الأنفال - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - فحينئذٍ يقال: ما معنى وجوب الخمس في المعادن مع أنّها ملك للإمام عليه السلام؟

ولعلّ هذا الإشكال هو الذي دفع ببعض علمائنا إلى إنكار كونها من الأنفال؛ إذ لا معنى لوجوب الخمس على المخرج مع كونها ملكاً لغيره.

وأجيب عنه: بعدم المنافا بين كونها من الأنفال وبين وجوب الخمس فيها، وذلك بتفسير وجوب الخمس فيها بملكيّة المخرج للباقي بعد الخمس بتحليل الإمام عليه السلام لا بأصل الشرع، أي: أنّ الإمام عليه السلام المالك للمعادن لم يأذن بتملك أكثر من أربعة أخماس المخرج فيبقى الخمس الخامس على ملكه عليه السلام، وحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّه ينشأ من قياس وجوب الخمس في المعادن على وجوب الخمس في مطلق الفائدة، فإنّ المستفاد من قوله: «الخمس في كلّ ما أفاد الناس» هو جعل ضريبة شرعيّة في أملاك الناس، فالخمس هنا ضريبة على المملوك - ولو ملكيّة تقديرية - حتّى لا ينافي ما تقدّم من عدم دخول الخمس في ملك الشخص وكونه ملكاً لصاحب الخمس من البداية، فإنّ الشخص يملك حتّى هذا الخمس ولو بملكيّة تقديرية، ومن الواضح أنّ خمس المعادن إذا فُسر بما ذكر فهو ينافي كونها من الأنفال، كما عرفت. وأمّا إذا قلنا: إنّ معنى الخمس في المعادن هو الإذن في تملك أربعة أخماس المخرج فقط أو عدم الإذن من الإمام عليه السلام بتملك أكثر من أربعة أخماس المخرج فلا ينافي ذلك كونها من الأنفال، كما هو واضح.

وهذا التفسير لأدلة وجوب الخمس في المعادن وإن كان خلاف ظاهرها - لأنّها ظاهرة في أنّ ملك المخرج للباقي بعد الخمس ليس من باب الإذن والتحليل بل هو ثابت كحكم شرعي - إلّا أنّه يتعيّن الالتزام به باعتباره جمعاً بين أدلة وجوب الخمس في المعادن وبين أدلة كونها من الأنفال التامة بحسب الفرض.

ولعلّ هذا يفسّر لنا عدم الجمع في الروايات بين المعادن ونحوها وبين الفائدة مع الالتفات إلى أنّ عنوان «الغنيمة» المذكورة مع المعادن في تلك الروايات

لا يراد بها الفائدة، بل خصوص غنائم الحرب - كما أشرنا إليه سابقاً - في حين أن عنوان الفائدة يشمل المعادن ونحوها، كما لا يخفى.

ومن هنا قد يقال: إنه بناءً على ما ذكر فلا بدّ من الالتزام بوجود خمسين في المعادن:

أحدهما: خمس تمام المخرج، وهو ثابت باعتبار عدم الإذن بتملكه فيبقى على ملك الإمام (عليه السلام) ويجب دفعه إليه.

والثاني: خمس الباقي بعد دفع الخمس الأول؛ لأنّ المخرج يملك هذا الباقي بإذن الإمام (عليه السلام)، فيصدق عليه الفائدة المملوكة ويدخل في دليل: «الخمس في كلّ ما أفاد الناس» فيجب تخميسه بعد مرور الحول عليه.

فهل يلتزم بتعدّد الخمس وثبوت خمسين على مال واحد باعتبار انطباق عنوانين وهما المعدن والفائدة؟

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال واضح الدفع إذا لم نلتزم بالتفسير السابق لخمس المعادن حيث يلتزم بالتداخل الذي هو القاعدة في أمثال المقام، ممّا يكون الجزاء فيه حكماً وضعياً مفاده ملكيّة صاحب الخمس لخمس المخرج من المعدن، فإنّ تعدّد العناوين لا يوجب تعدّد هذه الملكيّة وإنّما هي ملكيّة واحدة لخمس المال وإن كان كلّ عنوان يوجب ذلك لو وقع منفرداً لو أمكن، نظير الأمر بغسل الثوب من البول والأمر بغسله من الدم.

وأما إذا أخذنا بالتفسير السابق فلا يصحّ هذا الجواب؛ إذ لا معنى للتداخل مع اختلاف معنى الخمس بالعنوانين، فإنّ الخمس في المعدن يعني الإذن بتملك أربعة أخماس المال في حين أنّ الخمس في الفائدة يعني أنّ خمس الباقي بعد إخراج الخمس الأوّل ليس ملكاً للمخرج، والأوّل ثابت قبل فرض دخول المال في ملك المخرج بل مع فرض عدمه، في حين أنّ الثاني ثابت بعد فرض تملكه لأربعة أخماسه، فكيف يتصوّر التداخل؟

وقد أجيب عن الإشكال^(١)؛ بأن الموضوع لوجوب الخمس هو مطلق الفائدة والمعدن أحد مصاديقه، بحيث لو لم يرد دليل على وجوب الخمس فيه بالخصوص لالتزمنا بوجوبه لكونه مصداقاً للفائدة، فالخمس واجب في المعدن وغيره من العناوين الخاصة باعتبار أنها فوائد، فلا تكرر في العنوان حتى يحتاج إلى تعدد الخمس.

والحاصل: أن العنوان وإن كان متعدداً ظاهراً إلا أن العنوان - الواقع موضوعاً لوجوب الخمس - واحد حقيقةً وليس متعدداً وهو الفائدة.

وفيه: ما تقدم من أن المعدن من الأنفال فهو مملوك للإمام عليه السلام بتمامه، ولولا أدلة وجوب الخمس فيه - بالتفسير المتقدم - لما أمكن الالتزام بوجوب الخمس فيه بعنوان الفائدة؛ لما عرفت من أن أدلة خمس الفائدة ظاهرة في الملكية ولو كانت تقديرية، والمفروض أن المعدن ملك للإمام عليه السلام فلا ملكية للمخرج حتى يجب عليه الخمس بعنوان الفائدة، نعم باعتبار أدلة وجوب الخمس فيه التزمنا بدخول أربعة أخماس المخرج في ملكه وحينئذ تصدق الفائدة على ذلك، إذن صدق الفائدة ووجوب الخمس فيها يكون في طول صدق المعدن ووجوب الخمس فيه، وهذا يستلزم تعدد العنوان، كما لا يخفى. ويمكن أن يقال: إن الخمس يتعلق من حين ظهور الربح والفائدة لا بعد مرور سنة كما عن ابن إدريس^(٢)، وظاهر أدلة وجوب الخمس في المعادن ملكية المخرج لتمام ما يخرج بعد إخراج خمسه سواء أ قلنا بالتفسير السابق لخمس المعادن أم لا، فإنه على كلا التقديرين فظاهر الدليل الدال على وجوب الخمس فيما يخرج من المعادن هو ملكيته للباقي بتمامه، وعليه إذا التزمنا بتعدد

(١) مباني فتاوى في الأموال العامة: ١٤٢.

(٢) السرائر: ١: ٤٨٩.

الخمس في المقام فهو يعني عدم تملك المخرج لتمام الأربعة أخماس حيث يجب عليه دفع خمسها لكونها فائدة، وهذا خلاف ظاهر الدليل. وبعبارة أخرى: أن الخمس لو كان ثابتاً في المقام بعنوان الفائدة أيضاً لكان ثابتاً من بداية ظهور الربح، أي: من حين إخراج المعدن، فلا يملك المخرج تمام الباقي بعد دفع الخمس الأول بل لبعضه، وهو خلاف ظاهر دليل وجوب الخمس، كما عرفت.

والتخريج الفتي لذلك هو التمسك بالإطلاق المقامي لأدلة وجوب الخمس في المعادن من جهة سكوتها عن وجوب خمس آخر في هذا المال مع أن المفروض تعلق خمس الفائدة بالمال من البداية، فينعقد للدليل ظهور في عدم وجوب غير خمس واحد.

وقد يعترض: بأن التمسك بالإطلاق المقامي إنما يصح فيما إذا كان المتكلم بصدد بيان ما يجب على المكلف في هذا المال من جميع الحيثيات، فإذا ذكر وجوب خمس واحد وسكت عن وجوب آخر كان مقتضى ذلك عدم وجوب أكثر من خمس واحد، ولا يظهر من أدلة وجوب الخمس في المعادن أن المتكلم بهذا الصدد، بل هو بصدد بيان ما يجب عليه من حيثية كونه معدناً فلا ينافي وجوب خمس آخر من حيثية أخرى.

وفيه:

أولاً: أن ظاهر حال المتكلم هو أنه بصدد بيان ما يجب في المال المستخرج وأن الواجب فيه خمس واحد، فإن مقتضى إطلاق ذلك عدم وجوب غيره من جميع الحيثيات، ولذا يعدّ الدليل الدال على وجوب خمس آخر منافياً عرفاً لذلك الدليل وموجباً لتقييده ورافعاً لحجية ظهوره في عدم وجوب خمس آخر. وثانياً: لو سلمنا ما ذكر - من كون المتكلم في مقام البيان من جهة كونه معدناً فقط - مع ذلك الظاهر تمامية الإطلاق المقامي المدعى؛ وذلك لوجود خصوصية

ولا فرق في وجوب إخراج خمس المعدن بين أن يكون في أرض

مباحة أو مملوكة (١) وبين أن يكون تحت الأرض أو على ظهرها (٢)

في المقام وهي التلازم الدائمي بين الحثييتين، أي: المعدن والفائدة، فكُلما صدق عنوان المعدن كان عنوان الفائدة ملازماً له في الصدق ولا يتخلف عنه، فإثمه في مثل ذلك يستهجن من المتكلم عدم بيان وجوب خمس آخر لو كان واجباً ولو بعنوان آخر ويلازم على تركه، فإذا كان في مقام البيان انعقد لكلامه ظهور في عدم وجوب خمس آخر، وسيأتي مزيد توضيح في مسألة (٨٢) من أرباح المكاسب.

(١) لإطلاق الأدلة، فإن الموضوع فيها - كما تقدّم - ما يخرج أو يستخرج من المعادن المستقرّة في الأرض وهو صادق في الجميع.

نعم، ظاهر الروايات وجوب تخميس ما يستخرج أو يخرج من الأرض لا وجوب تخميسه وهو في باطن الأرض حتّى إذا كان مملوكاً له كذلك، ويدلّ على ما قلناه ما تقدّم من الروايات مثل: صحيحة زرارة^(١)، ومعتبرة عمار بن مروان^(٢)، وصحيحة البرزطي^(٣)، والمفهوم من صحيحة زرارة أنّ الخمس لا يجب إلّا بعد العلاج والتصفية، فلاحظ.

(٢) لإطلاق الأدلة، بل صحيحة محمد بن مسلم^(٤) صريحة - بحسب نقل الشيخ الطوسي - في كون الملح من المعادن التي يجب فيها الخمس مع كونه على ظاهر الأرض، بل لا يبعد أنّ النفط والكبريت المذكورين فيها كذلك في زمان صدور النص.

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٤) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

ولا بين أن يكون المخرج مسلماً أو كافراً ذمياً بل ولو حربياً (١)، ولا بين أن يكون بالغاً أو صبيّاً وعاقلاً أو مجنوناً (٢)

(١) استدلّ عليه أيضاً بإطلاق أدلة وجوب الخمس في المعدن، وهو واضح بناءً على أنّ خطاب وجوب الخمس وضعي مرجعه إلى ملكية صاحب الخمس لخمس المعدن المستخرج وأنّ ما يملكه المخرج هو أربعة أخماسه فقط، ولازمه تعلّق الخمس بالمعدن من البداية، فإنّه بناءً عليه يمكن التمسك بالإطلاق في المقام؛ إذ لا محذور من شمول الخطاب الوضعي للكافر كالصبي والمجنون.

وأما إذا قلنا بأنّه خطاب تكليفي مرجعه إلى وجوب إخراج الخمس ممّا يملكه من المعدن نظير التكليف بدفع الكفارات ونحوها من الالتزامات الماليّة فيحنّذ يتوقّف التمسك بالإطلاق على مسألة أنّ الكفار مكلفون بالفروع، وإلا فلا يصحّ التمسك بالإطلاق؛ لعدم إمكان الالتزام بتكليف الكفار بوجوب الخمس حينئذ.

والصحيح في هذه المسألة هو صحّة تكليفهم بالفروع كالمسلمين، فلا تظهر الثمرة للبحث السابق في المقام لصحّة التمسك بالإطلاق على كلا التقديرين، كما أنّ الظاهر في الأدلّة وخصوصاً الآية الشريفة هو أنّ الخطاب هنا خطاب وضعي، ولتحقيق الصحيح في هاتين المسألتين مقام آخر يأتي إن شاء الله تعالى.

(٢) لإطلاق الأدلّة بناءً على ما تقدّم من أنّ الخمس من قبيل الوضع كالضمان والجنائية حيث لا مانع من شموله للصبي والمجنون وإن سقط عنهما التكليف. نعم، إذا قلنا أنّه من قبيل التكليف لم يكن خطابه شاملاً لهما؛ لما دلّ على رفع القلم عن الصبي حتّى يبلغ والمجنون حتّى يفيق.

وذكر السيد الخوئي رحمته الله عدم اختصاص حديث رفع القلم بالتكليف بل يعمّ مطلق التشريع الشامل للوضع أيضاً؛ لأنّ مفاده رفع قلم التشريع وعدم كتابة شيء عليهما في القانون، ويستثنى من ذلك ما إذا كان الرفع منافياً للامتنان في حقّ

فيجب على وليّهما إخراج الخمس (١)، ويجوز للحاكم الشرعي إجبار الكافر على دفع الخمس ممّا أخرجه (٢).

الآخرين كما في الضمان أو ما إذا ورد فيه نصّ خاص كالتعزير^(١)، وقد التزم ﷺ بناءً على ذلك باشتراط البلوغ والعقل في ثبوت الخمس في جميع ما يتعلّق به الخمس ومنه المعدن، ويترتّب عليه عدم وجوب إخراجهِ على الوليِّ كما لا يجب عليهما بعد البلوغ والإفاقة.

وسياّتي في أرباح المكاسب بحث هذه المسألة وبيان ما هو الحقّ فيها، فانْتَظِر.

(١) فإنّه بناءً على ما تقدّم من تعلّق الخمس بمال الصبي والمجنون يجب على وليّهما إخراجهِ ودفعه إلى صاحبه كما يجب عليه أداء ديونهما من أموالهما، بل هنا أولى لتعلّق الخمس بالعين ممّا يعني أنّ خمس المال ليس ملكاً لهما بل هو ملك شخص آخر فيجب دفعه إليه، خصوصاً مع توقّف التصرف في المال على دفعه لثبوته فيه على نحو الإشاعة.

(٢) فإنّه بعد فرض وجوب الخمس على الكافر فللحاكم الشرعي استيفاء الخمس منه وإجباره على دفعه باعتبار ولايته على المستحقّين في تحصيل أموالهم واستنقاذ حقوقهم، وحينئذٍ تبرأ ذمّة الكافر لانتفاء الموضوع. وقد يعترض على ذلك بأمور:

الأوّل: أنّ الخمس عبادة تحتاج إلى قصد القربة وهي لا تتأتّى من الكافر، فكيف يؤخذ منه قهراً مع عدم التقرب بدفعه ومع ذلك يقال ببراءة ذمّته؟ وفيه: أنّ الخمس فيه جهتان: صدوره عبادةً ووصوله إلى صاحبه، فإذا امتنع الأوّل فهو لا يسقوْغ إهمال الثاني من الحاكم الذي وظيفته التصديّ لحقوق

وإن كان لو أسلم سقط عنه مع عدم بقاء عينه (١).

المستحقّين واستنقاذها ممّن هي عندهم، وبراءة ذمّة الكافر بذلك ليس لأجل تحقّق الجهة الأولى حتّى يقال: إنّه ممتنع، بل لانتفاء الموضوع، كما لا يخفى. الثاني: أنّ السيرة العمليّة منعقدة على عدم مطالبة الكفّار بالخمس؛ إذ لم يعهد منهم عليه السلام إلا مطالبة المسلمين به.

وفيه: - مضافاً إلى أنّ عدم معهوديّة المطالبة بالخمس ثابت حتّى بالنسبة إلى المسلمين مع أنّه لا إشكال في جواز مطالبتهم بدفع الحقوق الواجبة عليهم من قبّل الحاكم - أنّ الكافر إن كان ذمّياً فعدم مطالبته بالخمس والزكاة إنّما هو للاكتفاء فيه بدفع الجزية بمقتضى عقد الذمّة، وإن كان حربياً فعدم مطالبته لعلّه لعدم القدرة مع كونه كافراً محارباً للمسلمين، فلا فائدة في المطالبة ولا قدرة على أخذه منه قهراً.

(١) فضّل السيد الماتن بين صورة تلف العين التي تعلق بها الخمس وبين صورة بقائها، والتزم بالسقوط بعد الإسلام في الأوّل وعدمه في الثاني، في حين التزم بالسقوط مطلقاً في باب الزكاة.

وعلى كلّ حال، فقد استدلّ على السقوط مطلقاً بحديث الجبّ^(١) المعروف بدعوى دلالته على سقوط التكليف عن الكافر بعد إسلامه، إلّا أنّ الحديث ضعيف السند حيث لم يرو من طرقنا وإن ذكر في بعض الكتب الاستدلالية، نعم روي في بعض كتب العامة فلا يمكن التعويل عليه والالتزام بمضمونه.

وعليه ففي كلّ مورد قام الدليل فيه على سقوط ما وجب عليه - بإسلامه - التزمنا بذلك كما في قضاء الصلوات والصوم حيث قام الإجماع على السقوط.

(١) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ٢٠: ١٠ / السيرة الحلبية ٣: ٨٩ / كنز العمال ١: ٦٦.

إجبار الكافر على دفع الخمس تما أخرجه ١٧٩

وكما في الزكاة حيث جرت السيرة القطعية على عدم مطالبة الكافر إذا أسلم بدفع ما فاتته من الزكاة في حال الكفر، وأما في غير ذلك فمقتضى القاعدة بقاء التكليف وعدم سقوطه.

ومن هنا ذهب الماتن وغيره إلى التفصيل في المقام بين بقاء العين فيلتزم بعدم السقوط وبين تلفها فيلتزم بالسقوط، والوجه في ذلك: أن الدليل على مضمون قاعدة الجب ليس لفظياً حتى يتمسك بإطلاقه - لما عرفت من عدم ثبوته من طرقنا - وإتما الدليل هو الإجماع والسيرة ونحوها، فلا بد من الاقتصار فيه على المتيقن منه وهو صورة تلف العين ويرجع في غيرها إلى مقتضى القواعد وقد عرفت أنها تقتضي عدم السقوط، بل قد يدعى عدم الشك واختصاص الإجماع والسيرة بصورة التلف فلا دليل على السقوط في غيرها.

والظاهر أن مضمون القاعدة في الجملة مما لا ينبغي التشكيك فيه؛ لثبوته بمثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأُولَئِينَ﴾^(١) فإن الظاهر أن المراد الانتهاء من الكفر، بل الظاهر أن حديث الجب ثابت في الجملة، فقد رواه القمي^(٢) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾^(٣)، والطريحي في مجمعه، والمجلسي في البحار^(٤)، واستدل به كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية مثل الشيخ في الخلاف في عدة مواضع^(٥)، وكذا ابن زهرة في الغنية، وابن إدريس في السرائر^(٦). وادعى أكثر من واحد بأن ضعف سنده مجبور بعمل الأصحاب،

(١) سورة الأنفال: ٣٨.

(٢) تفسير القمي ٢: ٢٧.

(٣) سورة الإسراء: ٩٠.

(٤) مجمع البحرين ٢: ٢١، مادة «جب» / بحار الأنوار ٦: ٢٣.

(٥) الخلاف ٥: ٤٦٩ / ٥: ٥٤٨ / ٦: ١١٧.

(٦) غنية النزوع: ٢٠٢ / السرائر ١: ٣٧٩.

ويشترط في وجوب الخمس في المعدن بلوغ ما أخرجه عشرين ديناراً^(١).

كما أنه روي في كتب العامة، مثل صحيح مسلم^(٢)، والسيرة الحلبية، والإصابة، والطبقات لابن سعد^(٣)، وغيرهم.
إلا أن هذا لا يثبت هذا المضمون إلا في الجملة، وليس فيه إطلاق، كما تقدم.

اعتبار النصاب في خمس المعدن

- (١) الأقوال في المسألة ثلاثة كما في التذكرة^(٤):
الأول: عدم اعتبار النصاب فيجب الخمس فيه مطلقاً، ونسب إلى كثير من القدماء أو إلى الأكثر كما في الشرائع والدروس^(٥) بل في الخلاف والسرائر^(٦) الإجماع عليه، وهو ظاهر كل من أطلق القول بالوجوب ولم يصرح بالاشتراط^(٧)، كما لا يخفى.
- الثاني: اعتبار بلوغه ديناراً واحداً، واختاره أبو الصلاح الحلبي والصدوق في أماليه^(٨).
- الثالث: اعتبار بلوغه عشرين ديناراً، واختاره الشيخ في المبسوط والنهاية، وابن حمزة في الوسيلة^(٩)، ومشهور المتأخرين على ما قيل.

(١) صحيح مسلم ١: ١١٢، ح ١٩٢، كتاب الإيمان، ب ٥٤ من أبواب كون الإسلام يهدم ما قبله.

(٢) السيرة الحلبية ٣: ٨٩ / الإصابة ٦: ٤١٣ / الطبقات الكبرى ٤: ٣٥٢.

(٣) تذكرة الفقهاء ٥: ٤٣٦.

(٤) شرائع الإسلام ١: ١٦٢ / الدروس ١: ٢٦٠.

(٥) الخلاف ٢: ١٢٠ / السرائر ١: ٤٨٨.

(٦) كالمفيد في المقنعة، والسيد المرتضى في الانتصار، وابن زهرة في الغنية وغيرهم.

(٧) الكافي في الفقه: ١٧٠ / الأمالي (للشيخ الصدوق): ٧٤٦.

(٨) المبسوط ١: ٢٣٧ / النهاية: ١٩٧ / الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٣٨.

ولا إشكال في أن القول الأول هو مقتضى إطلاق معظم أخبار الباب، نظير:

١- صحيحة الحلبي - في حديث - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكنز كم فيه؟ قال: الخمس، وعن المعادن كم فيها؟ قال: الخمس، وعن الرصاص والصفير والحديد وما كان بالمعادن [من المعادن] كم فيها؟ قال: يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة»^(١).

٢- صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: كل ما كان ركازاً ففيه الخمس، وقال: ما عالجته بمالك ففيه - ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصقى - الخمس»^(٢).

ومستند القول الثاني هو رواية البرزطي، عن محمد بن علي بن أبي عبد الله، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيها زكاة؟ فقال: إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس»^(٣)، ورواها مرسلًا المفيد في المقنعة، والصدوق في الفقيه^(٤).

بحث رجالي في توثيق محمد بن علي (بن أبي عبد الله)

وقد نوقش في سندها بأمرين:

الأمر الأول: مجهولية الراوي إذا صح ما في التهذيب أو اشتراكه بين الثقة وغيره إذا صح ما في الكافي، وسيأتي احتمال انطباقه على محمد بن علي بن إبراهيم الصيرفي المعروف بأبي سميعة المعروف بالضعف.

وفيه: أن الراوي المباشر في هذه الرواية هو «محمد بن علي بن أبي عبد الله» كما في التهذيب، وذلك بشهادة البرزطي المنقولة لنا بسند صحيح فیتعین

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٤) المقنعة: ٢٨٣ / من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٩، ح ١٦٤٤.

العمل بها، ولا يعارض ذلك ما في الكافي (محمد بن علي)، فإن شهادة البرنظي المنقولة في الكافي وإن كانت صحيحة أيضاً إلا أنها لا تنافي ما في التهذيب؛ لأن مضمونها أن الراوي عن الإمام عليه السلام هو محمد بن علي، ومن الواضح أن هذا لا ينافي الشهادة المنقولة في التهذيب؛ لأنها تقول أيضاً أن الراوي هو محمد بن علي غايته أنها تشخص جده وأنه أبو عبد الله وتلك لا تنفي ذلك، فتكون الأولى قرينة عرفاً على تشخيص المراد بالراوي من الثانية.

والحاصل: أن الشهادة الأولى حجة ومضمونها أن الراوي هو محمد بن علي بن أبي عبد الله والشهادة الثانية لا تنفي ذلك، كما لا يخفى.

وعليه ينحصر الإشكال في المجهولية حيث لم يعنون في كتب الرجال ولم يرد له ذكر في أسانيد الروايات إلا في موردين: أحدهما الرواية التي تتكلم عنها، والآخر رواية رواها عنه علي بن أسباط^(١) كما ذكر ذلك في معجم الرجال^(٢)، فراجع.

وحينئذ يكون الجواب عن هذا الإشكال هو أن رواية البرنظي عنه تكفي لتوثيقه بناءً على ما هو الصحيح من أن رواية أحد المشايخ الثلاثة عن شخص تكفي لتوثيقه.

ومما ذكرناه يظهر ضعف ما قيل من أن المبنى المذكور إنما يصح في المسانيد دون المراسيل؛ لتردد الراوي في المراسيل بين معلوم الضعف والثقة، وقد ثبت رواية هؤلاء المشايخ عن الضعفاء كما رووا عن الثقات، والرواية في المقام وإن كانت مسندة إلا أنها بحكم المرسل؛ لأن محمد بن علي مرّد بين أشخاص منهم «محمد بن علي بن إبراهيم بن موسى القرشي الصيرفي» المكتنى بأبي سميئة المعروف بالكذب والضعف، فيحتمل انطباق العنوان الموجود في الرواية على هذا الرجل، وهذا يجعل هذه الرواية المسندة كالمرسلة في عدم الحجية؛ لما عرفت

(١) الكافي ٣: ٤٨٨، ح ١٣.

(٢) معجم رجال الحديث ١٧: ٣٢٧، الرقم ١١٢٩٤.

من أنّ نكتة عدم الحجية في المراسيل هي التردد بين معلوم الضعف وبين الثقة وهي موجودة في هذه الرواية وإن كانت مسندة.

وجه الضعف: ما عرفت من عدم التردد وأن الراوي هو محمد بن علي بن أبي عبد الله، وهو لا يحتمل انطباقه على أبي سميعة ولا نعرف شخصاً ضعيفاً بهذا العنوان، بل يحتمل أن يراد به محمد بن علي بن جعفر المعنون في كتب الرجال مثل رجال الشيخ^(١) ورجال البرقي^(٢)، وقيل في ترجمته: إنه من أصحاب الرضا^(٣)، ويكون المراد بـ «أبي عبد الله» في الرواية هو الإمام الصادق^(٤) ويكون الراوي حفيده، ويشهد لذلك روايتان في الكافي^(٥) فراجع أسانيدهما، هذا مع عدم تمامية أصل التفريق بين المراسيل والمسانيد في روايات المشايخ الثلاثة، كما ثبت في محله.

* * *

الأمر الثاني: أنّ المشهور أعرض عن هذه الرواية حيث لم يعمل بها أحد عدا أبي الصلاح الحلبي^(٦) فتسقط عن الحجية. وقد يجاب: بأنّ المشهور عمل بالرواية في الغوص فالتزم باشتراط بلوغ نصاب الدينار فيه، والظاهر أنه لا مدرك لذلك إلا هذه الرواية، بل عرفت أنّ الصدوق أيضاً التزم بذلك في المعادن كما في الأمالي^(٧) وكذا الحلبي^(٨).

(١) رجال الطوسي: ٣٦٦، الرقم ٥٤٣٢.

(٢) رجال البرقي: ٣٢٨، الرقم ١٧.

(٣) الكافي ١: ٣٣٦، ح ٢، ولم نثر على الرواية الثانية في الكافي. نعم، يمكن الاستشهاد بما

ورد في مسائل علي بن جعفر: ٣٤٠، ح ٨٣٧.

(٤) الكافي في الفقه: ١٧٠.

(٥) الأمالي (للشيخ الصدوق): ٧٤٦.

(٦) الكافي في الفقه: ١٧٠.

وفيه: أن ذهاب الحلبي إلى ذلك وكذا الصدوق لا ينافي تحقق الإعراض من المشهور، بل الصدوق لم يفت بذلك صريحاً، وما ذكره في الأمالي: «والخمس واجب في كل شيء بلغ قيمته ديناراً من الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة»^(١) لم يلتزم به أحد؛ لأنه ذكر ذلك حتى في الغنيمة.

مضافاً إلى إمكان التبعض في الحجية على تقدير تحقق الإعراض، فيكون الخبر حجة في الغوص ويسقط عن الحجية في المعادن لأجل الإعراض المذكور.

فالصحيح: سقوط الرواية عن الحجية في فقرة المعادن لإعراض المشهور، اللهم إلا أن يقال: إن عدم عمل المشهور بمضمون هذه الفقرة ليس لأجل الإعراض عنه بحيث يكشف عن وجود خلل فيه، بل لوجود المعارض وهو صحيحة البرنظي الآتية.

وأما الدلالة:

فقد قيل^(٢): إنها قاصرة وأنّ الجواب ناظر إلى ما يخرج بالغوص فقط، ويشهد له تذكير الضمير في قوله: «قيمه» الراجع إلى ما يخرج من البحر دون المعادن وإلا كان اللازم تثنيته أو تأنيثه، فكأنه عليه السلام أعرض عن بيان حكم المعادن لوجود من يتقى منه بحيث لو بين الواقع وأنّ فيها نصاب عشرين ديناراً لكان خلاف التقية ولو بين خلافه لكان خلاف الواقع، ولذا اقتصر على بيان حكم الغوص.

وفيه:

أولاً: أنّ تذكير الضمير ليس شاهداً على ما ذكر؛ لإمكان رجوعه إلى ما يخرج من البحر وما عطف عليه بتقدير المجموع ونحوه، والمعنى: إذا بلغ قيمة ما ذكرته ديناراً ففيه الخمس.

(١) الأمالي (للشيخ الصدوق): ٧٤٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣.

وثانياً: أنَّ العامة لا يرون الخمس في الغوص بخلاف المعدن فإنَّ فيهم من ذهب إلى وجوب الخمس فيه^(١)، فكان الاتفاق في الغوص أولى منه في المعدن. ومستند القول الثالث هو صحيحة البنظي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عما أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال: ليس فيه شيء حتَّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»^(٢). ولا إشكال في صحَّة سندها بمعنى وثاقة رواتها، والاستدلال بها باعتبار ظهورها في أنَّ المراد من الشيء في قوله: «هل فيه شيء» هو الخمس وظهور الجواب في نفي تعلُّق الخمس بما أخرجه المعدن إلَّا إذا بلغ عشرين ديناراً.

وقد اعترض على الاستدلال بها بأمور:

الاعتراض الأول: إنكار ظهور الصحيحة في الخمس لعدم قرينة عليه، فغاية ما يثبت بها وجوب شيء في المعدن إذا بلغ هذا المقدار من دون تحديد المراد بذلك الشيء، فلعلَّه الزكاة فتدلَّ على وجوب الزكاة فيما يخرج من المعدن إذا بلغ عشرين ديناراً.

وأجيب عنه باستبعاد إرادة الزكاة، وذلك:

أولاً: لأنَّ السائل هو البنظي، ومن البعيد جدًّا عدم معرفته بأنَّ المعدن لا زكاة فيه.

وفيه: أنَّ هذا مبنيٌّ على القول بعدم اختصاص المعدن في الرواية بالذهب والفضَّة وشموله لجميع المعادن، فإنَّ عدم تعلُّق الزكاة فيه أمر واضح لا يخفى على مثل البنظي، وأمَّا إذا كان المعدن مختصًّا بهما فلا غرابة في السؤال من تعلُّق الزكاة فيهما باعتبارهما غير مسكوكين حيث لا يلزم منه إلَّا عدم معرفته باشتراط أن يكونا مسكوكين، وهو أقلَّ وضوحاً وشهرةً من عدم تعلُّق الزكاة

(١) المحلَّى ٤: ٢٢٧، المسألة ٧٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

بالمعدن، فيمكن افتراض الجهل به كما هو ظاهر صحيحة البرنطبي (عن محمد بن علي بن أبي عبد الله) السابقة^(١) حيث سأل الراوي عن وجوب الزكاة من معادن الذهب والفضة، والظاهر هو الاختصاص لقوله في الرواية: «في مثله» فإن المراد به الذهب المسكوك الذي تجب فيه الزكاة إذا بلغ عشرين ديناراً، ومن الواضح أن ما يكون مثلاً له هو الذهب غير المسكوك المستخرج من المعدن. وثانياً: لقوله: «ما يكون في مثله الزكاة»^(٢) فإنه قرينة على أن السؤال عن شيء آخر غير زكاة الذهب والفضة ولذا جعله مماثلاً لها، وإلا كان الأخرى أن يقول: «حتى يبلغ عشرين ديناراً» الذي هو أقصر وأسلس وليس هو إلا الخمس. وفيه: أن ذلك ليس قرينة واضحة بحيث تجعل الرواية ظاهرة في الخمس؛ لاحتمال أن يكون المراد بقوله: «حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة» بيان مثلية المستخرج لما تجب فيه الزكاة من حيث كونه ذهباً وفضةً وإن كان يغيّره باعتبار عدم كونه مسكوكاً، ومنه يظهر أن المثلية ليست بلحاظ الزكاة حتى يكون قرينة على إرادة الخمس لأنه مثل الزكاة، بل مثلية ما يستخرج لما تجب فيه الزكاة من حيث كونه ذهباً وفضةً.

وثالثاً: لأنه لو أريد الزكاة فلا وجه لتخصيص النصاب بعشرين ديناراً، لأنه نصاب الذهب فقط وأما الفضة فنصابها مائتا درهم فكان اللازم التعرض له أيضاً، ولا يكفي تطابقهما الغالب كما هو الحال في المسكوكين حيث لم يقتصر على بيان نصاب الذهب كما هو واضح، وهذا بخلاف ما إذا أريد الخمس؛ إذ لا مانع من الالتزام بأن النصاب هو عشرون ديناراً سواء كان ذهباً أم فضةً أو غيرهما من المعادن، والمراد إذا بلغت قيمة المستخرج عشرين ديناراً، بل ظاهرهم الفتوى بذلك؛ إذ لم يذكر القائلون بهذا النصاب نصاباً آخر للفضة وغيرها من المعادن.

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

ويؤيد ذلك: أنَّ نفس الراوي (البنزطي) روى في صحيحته الأخرى^(١) - الواردة في الكنز - نفس النصاب مع التصريح بإرادة الخمس، فإنه لا يخلو من إشعار بأنَّ السؤال في هذه الرواية عن الخمس أيضاً.

ويؤيده أيضاً: أنَّ إرادة الزكاة يستلزم حمل الرواية على التقية؛ للإجماع على أنَّ تعلق الزكاة في الذهب والفضة مشروط بكونهما مسكوكين وإلا فلا زكاة فيهما، نعم هو رأي للعامة حيث صرحوا بأنَّ الزكاة واجبة فيهما سواء أكانا نقوداً أم سبائك أم غيرهما، بخلاف حملهما على الخمس حيث تبقى الرواية على ظهورها الأولي في أنها صادرة لبيان الحكم الواقعي.

والظاهر تعيين الثاني؛ لأنَّ ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان الحكم الواقعي قرينة على إرادة الخمس، وهذا الظهور حجة وليس في قبale إلا احتمال إرادة الزكاة، ولا مجال لتترك العمل بالحجة لمجرد الاحتمال.

وعليه فالظاهر إرادة الخمس في هذه الصحيحة، فلا يتم الاعتراض الأول.

الاعتراض الثاني: أنَّ الصحيحة موهونة بإعراض المشهور عنها فتسقط عن الاعتبار، ويشهد لتحقق الإعراض في المقام عدم نقل القول باشتراط هذا النصاب من أحد من قدماء الأصحاب وهو ظاهر في ذهابهم إلى القول الأول، أي: عدم الاشتراط، ويعزز ذلك نقل الاشتراط عن الشيخ في بعض كتبه^(٢) وابن حمزة^(٣)، فإنه لو كان هناك من يقول بالاشتراط غيرهما لنقل ذلك عادةً، ويعززه أيضاً نسبة القول الأول إلى أكثر القدماء كما في الشرائع والجواهر^(٤)، وكذا دعوى

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٥، ب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٢) النهاية: ١٩٧.

(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٦٢.

(٤) شرائع الإسلام ١: ١٦٢ / جواهر الكلام ١٦: ١٩.

الإجماع على عدم الاشتراط من جماعة منهم ابن إدريس في السرائر^(١) والشيخ في الخلاف^(٢).

وقد يقال: إن عدم ذكر القدماء للنصاب ليس لبناهم على عدم اعتباره، بل لأنهم بصدد بيان أصل وجوب الخمس في المعدن.

وفيه: أن عدم ذكر النصاب في أمثال المقام ظاهر في عدم الاشتراط؛ لأن المتكلم في مقام بيان ما يجب في المعدن، فإذا كان يرى الاشتراط فلا بد من ذكره ويعدّ عدم ذكره حينئذٍ إخلالاً بالغرض.

نعم، ذهب عامة المتأخرين إلى الاشتراط إلا أن من الواضح عدم قدح ذلك في تحقّق الإعراض؛ لأن الاعتبار في باب الإعراض الموجب للوهن وكذا العمل الموجب لجبران الضعف السندي هو بما عليه القدماء لا المتأخرون، ومنه يظهر أن تحقّق الإعراض عن هذه الصحيحة غير بعيد.

اللهم إلا أن يناقش في بعض ما تقدّم بأمر:

منها: إجماع الشيخ في الخلاف، فإنّه غير مبنيّ على الاصطلاح ظاهراً، مضافاً إلى أن نفس الشيخ خالف مضمونه في كتابيه المبسوط والنهاية^(٣)، كما تقدّم.

ومنها: إجماع السرائر^(٤)، فإنّ ظاهره إرادة نفي الخلاف لا الإجماع المصطلح، ومن الواضح عدم إمكان تصديق ذلك بعد ما عرفت من ذهاب جماعة إلى الاشتراط كالشيخ وابن حمزة والحلي^(٥).

ومنها: عدم نقل القول بالاشتراط عن القدماء فإنّ ذلك بمجرّده لا يكشف

(١) السرائر: ١، ٤٨٨.

(٢) الخلاف: ٢، ١١٨.

(٣) المبسوط: ١، ٢٣٧ / النهاية: ١٩٧.

(٤) السرائر: ١، ٤٨٨.

(٥) النهاية: ١٩٧ / الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٣٨ / الكافي في الفقه: ١٧٠.

عن عدم الاشتراط؛ لعدم اطلاقنا على عباراتهم والسياق الذي ذكروا فيه تعلق الخمس في المعادن، فلعلهم كانوا في مقام بيان التعلق في الجملة. ومنه يظهر أنّ نسبة عدم الاشتراط إلى القدماء لعلها مبنية على ذلك.

ويبدو من جميع ما تقدّم: أنّ تحقّق الإعراض من قبل مشهور القدماء محل شك، خصوصاً وأنه يحتمل في المقام أن يكون عدم عمل مشهور الأصحاب بهذه الصحيحة - إن ثبت - لالأجل إعراضهم عنها، بل لوجود ما يعارضها وهو صحيحة البنزنطي (عن محمد بن علي بن أبي عبد الله^(١))، ومعه لا مجال لرفع اليد عن الرواية بعد الفراغ عن تماميتها سنداً ودلالةً، وعليه يتعيّن تقييد المطلقات السابقة بهذه الصحيحة الدالة على اشتراط نصاب عشرين ديناراً، وبثبت حينئذٍ القول الثالث المتقدّم وهو الموافق لمشهور المتأخّرين بل عامتهم، وإن كان الأحوط وجوب الخمس مطلقاً.

ثم يقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: أنّ هذا النصاب هل يختص بالذهب والفضّة من المعادن أو يشمل جميع المعادن؟

والجواب: أنّه بناءً على القول بأنّ السؤال في صحيحة البنزنطي^(٢) عن مطلق المعادن - كما هو مقتضى الظهور الأوّلي للرواية - فإنّ الصحيحة تكون مقيدة للمطلقات في تمام مضمونها، فيثبت النصاب المذكور في جميع المعادن.

وإنما الكلام على القول باختصاص الصحيحة بمعدن الذهب والفضّة فإنّ الصحيحة حينئذٍ تقتيد المطلقات بمقدار ما تدلّ عليه، فما هو الوجه في اشتراط النصاب في غير الذهب والفضّة من المعادن؟

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

الوجه في ذلك أمران:

أحدهما: إلغاء خصوصية الذهب والفضة والتعدي إلى سائر المعادن بدعوى أن العرف لا يرى الخصوصية ويحمل ما ذكر فيها على المثالية.

ثانيهما: الاستعانة بصحيحة الحلبي^(١) في التعدي باعتبار أن مفاد قوله «لا يملكها إلا من كان له» فيها: «يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة» هو أن ما يؤخذ من سائر المعادن هو نفس ما يؤخذ من معادن الذهب والفضة، وهذا يستلزم الاتحاد فيما يؤخذ ومقداره ونصابه وإلا لما كان المأخوذ فيهما واحداً، فإنه إذا كان النصاب مختصاً بالذهب والفضة فإن ما يؤخذ من الذهب والفضة يكون أقل مما يؤخذ من سائر المعادن.

مثلاً: إذا كانت قيمة المستخرج منهما ومن غيرهما أقل من عشرين ديناراً، فلا يؤخذ منهما شيء لعدم النصاب، في حين يؤخذ من سائر المعادن خمس جميع المستخرج.

ويمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق المثلية هو الاتحاد في مقدار الواجب ونصابه وغير ذلك من الأمور.

وأما بالنسبة إلى الأمر الأول - أي: اختصاص صحيحة البنزطي بالذهب والفضة وعدم اختصاصها - فالظاهر هو الاختصاص؛ لما قلناه من أن الاستفادة من قوله: «حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً» هو أن يكون ما تجب فيه الزكاة عشرين ديناراً مثلاً لما يخرج المعدن وهو الذهب والفضة. الأمر الثاني: أن العشرين ديناراً هل هو نصاب لهما، أو هو نصاب للذهب وأما نصاب الفضة فمائتا درهم؟

قد يقال: إن المفهوم عرفاً أن ذكر العشرين ديناراً كان بعنوان ذكر المثال وكان ذلك أمراً طبيعياً باعتبار التساوي التقريبي وقتئذ بين عشرين ديناراً وبين مائتي درهم.

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

بعد استثناء مؤونة الإخراج والتصفية ونحوهما، فلا يجب إذا كان المخزج أقل منه، وإن كان الأحوط إخراجُه إذا بلغ ديناراً بل مطلقاً (١).

وفيه: أنَّ التساوي التقريبي المذكور لو كان مبرراً لعدم ذكر النصاب الآخر في الفضة لحصل ذلك في الزكاة، فإنَّ الشارع لم يكتف بذكر أحد النصابين بل ذكر كلاَّ منهما.

والصحيح: أنَّ الصحيحة لو اقتضت على التحديد بنصاب الزكاة أمكن القول بتعدّد النصاب في الذهب والفضة لتعدّد نصاب الزكاة فيهما، إلّا أنَّ الصحيحة خصّصت النصاب وفسرته بأنّه عشرون ديناراً فيكون هو النصاب في جميع المعادن، فإذا بلغ قيمة المستخرج من الفضة عشرين ديناراً وجب فيه الخمس وإن لم يبلغ مائتي درهم، ولا يجب في عكسه.

الأمر الثالث: أنَّ النصاب المذكور إنّما يعتبر في وجوب الخمس فيما يخرجهُ المعدن بعنوانه الخاص، ومن الواضح أنَّ هذا لا ينافي وجوب الخمس فيه بعنوان الفائدة والربح إذا لم يبلغ هذا النصاب بالشرائط المعبرة.

استثناء مؤونة الإخراج والتصفية ونحوهما

(١) البحث عنه في مقامين:

المقام الأول: أنَّ الخمس هل يتعلّق بمجموع ما يستخرج من المعدن إذا بلغ النصاب، أو بالباقي بعد استثناء مؤونة الإخراج والتصفية؟

فإذا بلغ قيمة ما أخرجه خمسين ديناراً وكانت مؤونة إخراجِه عشرين وجب تخميس المجموع على الأول، وتخميس الثلاثين على الثاني. فالبحث في أصل الاستثناء وتشخيص ما يجب فيه الخمس بعد الفراغ عن اشتراط النصاب في وجوبه، والمشهور بل المدعى عليه الإجماع هو الثاني.

المقام الثاني: أنَّ النصاب هل يلحظ في جميع ما يُخرج من المعدن فإذا بلغ

النصاب وجب الخمس وإن كان الباقي بعد استثناء المؤونة أقل من النصاب، أو يلحظ في الباقي بعد الاستثناء فإذا بلغ النصاب وجب الخمس وإلا فلا؟ فإذا بلغ المجموع خمسة وعشرين ديناراً وكانت مؤونة إخراجة عشرة وجب الخمس في الخمسة عشر الباقية على الأول، ولا يجب الخمس أصلاً على الثاني.

ومن الواضح أنّ البحث في المقام الثاني متفرّع على الأول، أي: على القول باستثناء المؤونة، فإنّه حينئذ يكون هناك مجال للبحث في أنّ النصاب هل يلحظ قبل استثناء المؤونة أو بعده، وأمّا إذا قلنا بعدم الاستثناء في البحث الأول وأنّ الخمس يتعلّق بالمجموع فلا معنى للبحث الثاني، بل يتعيّن الالتزام بلحاظ المجموع فإن بلغ النصاب وجب الخمس وإلا فلا.

وقد استدلّ على استثناء المؤونة في المقام بأمور:

الأمر الأول: ما دلّ على أنّ الخمس بعد المؤونة مثل صحيحة البنزطي^(١) ومكاتبة الهمداني^(٢) ورواية الأشعري^(٣)، إمّا باعتبار ورودها في مؤونة التحصيل كما في المكاتب، وإمّا باعتبار ظهورها في ذلك؛ لأنّ الظاهر من المؤونة هو ما يصرف في تحصيل الشيء وأمّا المون التي تصرف بعد ظهور الشيء وحصوله كمؤونة نفسه وعياله فهي بحاجة إلى مضاف إليه، فيقال: مؤونته أو مؤونة عياله ونحو ذلك، وإمّا باعتبار إطلاق المؤونة في صحيحة البنزطي (الخمسة أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة؟ فكتب: بعد المؤونة) ونحوها الشامل لمؤونة الإخراج.

وأورد عليه: بأنّ المراد من المؤونة في هذه الروايات هي مؤونة الإنسان نفسه وما يصرفه بعد ظهور الفائدة، فلا تشمل مؤونة الإخراج.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٨، ب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٩، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

أقول: أما صحيحة البنزطي التي هي العمدة في المقام فلا يبعد صحة ما ذكره من الإيراد فيها؛ لأنها ظاهرة في المؤونة بعد حصول الفائدة؛ لأنه فرض فيها الفراغ عن تعلق الخمس والسؤال عن أنه قبل المؤونة أو بعدها، ومن الواضح عدم شمولها للمقام، ويمكن جعل ذلك قرينة على أنها ناظرة إلى الفوائد وأرباح المكاسب التي تستثنى منها مؤونته ومؤونة عياله، لا إلى المعدن ونحوه الذي لا إشكال فقهيّاً في عدم استثناء هذه المؤونة منه.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم من التشكيك في إطلاق الرواية بلحاظ الموارد التي يجب فيها الخمس، بناءً على عدم قبول ما ذكرناه سابقاً من الجواب لدفع التشكيك المذكور؛ وذلك لأنّ السؤال عن الحكم الشخصي الذي هو محل ابتلاء السائل لا عن حكم إخراج الخمس على وجه كلي، فيختصّ الجواب بمورد السؤال، ويحتمل راجحاً أنه أرباح المكاسب فالاستدلال بها في محل الكلام يحتاج إلى التعدي وهو غير تام، كما سيأتي.

وأما مكاتبة الهمداني فلا يصحّ ما ذكر فيها؛ لظهورها في المفروغية عن استثناء مؤونة الضيعة، وأنّ السؤال والخلاف إنّما هو في استثناء مؤونة الرجل وعياله والجواب ناظر إلى نفي اختصاص الاستثناء بمؤونة الضيعة بل يشمل مؤونة الرجل وعياله، إلّا أنه بالرغم من ذلك لا يصحّ الاستدلال بها في المقام؛ لورودها في الضياع ونحوها التي يجب فيها الخمس بعنوان الفائدة، فالتعدي إلى مثل المقام - ممّا وجب فيه الخمس بعنوان خاص - غير واضح ولا قرينة عليه، وسيأتي أنّ الفائدة في تلك الموارد لا تصدق إلّا بعد استثناء مؤونة التحصيل بخلاف المعدن ونحوه من العناوين الخاصّة، وهذا يمنع من استظهار عدم الفرق فضلاً عن الجزم به.

وأما رواية الأشعري فقد تقدّم أنّها غير تامة سنداً، مضافاً إلى ما أشرنا إليه أخيراً في مناقشة المكاتبة.

الأمر الثاني: صحيحة زرارة: «كُل ما كان ركازاً ففيه الخمس، وقال: ما عالجتَه بمالك ففيه - ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصقًى - الخمس»^(١) بدعوى ظهورها في ثبوت الخمس فيما يتبقى صافياً، أي: بعد تصفيته مالياً باستثناء ما صرفه في سبيل تحصيله من مؤونة إخراجِه ونحوها، خصوصاً وأنَّ الرواية تقول: «ما عالجتَه بمالك» فإنه يجعل الرواية ظاهرة في استقطاع ما صرفه من أمواله لتحصيل المعدن.

وفيه: أنَّ الظاهر منها هو وجوب الخمس في المعدن الموجود في الحجارة بعد تصفيته من التراب ونحوه من الشوائب التي تعلّق به عادةً، فالمراد تصفية المعدن من شوائبه لا تصفيته المائيّة بإخراج مؤونة تحصيله، والغرض في ذلك دفع توهم تعلّق الخمس بالمستخرج - أي: المعدن المخلوط بالشوائب - وكفاية تخميسه؛ إذ لا يعلم انتشار المعدن في الأخماس بالتساوي فيحتمل أن يكون في الخمس الذي يخرج من المخلوط أقلّ ممّا هو موجود في الأخماس الأخرى، ولذا لم يكتفَ بتخميس المخلوط بل لا بدّ من تخميس المعدن الصافي بعد إزالة الشوائب، وقد نقل في الحدائق^(٢) عن الفقهاء عدم إجزاء دفع خمس تراب المعدن لجواز اختلافه في الجوهر، كما سيأتي في المسألة (٦).

ويشهد لذلك قوله: «من حجارته مصقًى»، فإنَّ «مصقًى» صفة للموصل، أي: ما أخرج الله سبحانه، أي: أنَّ الخارج من حجارته المصقًى من الشوائب فيه الخمس.

وأما قوله: «ما عالجتَه بمالك» فهو إشارة إلى المعادن التي تحتاج إلى علاج وبذل مال لإزالة ما يعلّق بها من الشوائب في مقابل المعادن التي تخرج مصفاة كالأحجار الكريمة.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٢، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

(٢) الحدائق الناضرة ١٢: ٣٣١.

على أن ما ذكر إن لم يوجب ظهور الرواية في تصفية المعدن من الشوائب لا التصفية المالية فلا أقل من احتماله احتمالاً معتدلاً بحيث يوجب إجمال الرواية وعدم ظهورها في التصفية المالية التي يعتمد عليها الاستدلال.

الأمر الثالث: دعوى أن استثناء المؤونة في المقام لا يحتاج إلى دليل خاص بل هو مقتضى القاعدة؛ وذلك لأن موضوع الخمس في جميع موارد إتما هو الغنيمة والفائدة، فوجوب الخمس في المعدن إتما هو باعتبار دخوله في عنوان الفائدة، فهو من صغريات كبرى وجوب الخمس في الغنيمة كما دلّت عليه الآية الشريفة، ومن الواضح عدم صدق الفائدة على المعدن إلا بعد استثناء مؤونة إخراجها وتحصيله. وهذه الدعوى تارة يستدلّ عليها بأنها مقتضى المناسبات الارتكازية، وأخرى بأن الارتكاز العرفي والعقلاني قائم على أن الضرائب إتما تجعل على الأرباح والفوائد، فالخمس لا يثبت في مورد إلا إذا كان منها.

وفيه: أن دعوى ظهور أدلة خمس المعدن في تعلّق الخمس به لا بعنوانه بل بما هو فائدة وغنيمة ليست تامة بناءً على ما تقدّم من أن سنخ تعلّق الخمس في الفوائد يختلف عنه في المعدن ونحوه؛ وذلك لما عرفت من أن المعادن من الأنفال المملوكة للإمام (عليه السلام) أساساً وأن معنى تعلّق الخمس بها هو الإذن في تملك أربعة أخماسه لا أزيد، بخلاف الفوائد فإنها مملوكة للشخص ولو ملكية تقديرية، فوجوب الخمس فيها بمعنى جعل ضريبة على ما يملكه ويستفيد الشخص وهو لا يصدق إلا بعد استثناء المؤونة، وهذا لا يجري في مثل المعادن، كما هو واضح.

الأمر الرابع: أن الاستثناء مقتضى القاعدة؛ لأن المعدن المستخرج شركة بين المستخرج والإمام (عليه السلام) بنسبة الخمس، فالإمام (عليه السلام) يملك الخمس والباقي للمستخرج، فيتحتمل كلّ منهما من مؤونة الإخراج بنسبة حصّته، فيقع على المستخرج أربعة أخماس المؤونة والباقي على الإمام (عليه السلام)، وهو معنى استثناء المؤونة.

وفيه: أنَّ المعدن باعتباره من الأنفال ملك للإمام عليه السلام بتمامه، غاية الأمر أنه أذن في استخراجه وتملكه ما عدا الخمس فإنه لا يملكه المستخرج، ومن الواضح أنَّ مثل هذا الإذن لا يوجب ضمان مؤونة الإخراج لأنَّ مرجعه إلى ما يشبه الجعالة، كما لو قال مالك الكنز المدفون في الأرض: «من أخرجه دفع لي خمسة والباقي له»، فإنَّ المفهوم من ذلك هو دفع تمام الخمس للمالك دون أن يتحمل شيئاً من مؤونة الإخراج بل يبعد ذلك حتى إذا أمره بالاستخراج، فلاحظ.

ومنه يظهر: عدم تمامية شيء من الأدلة على استثناء مؤونة الإخراج والتصفية. نعم، ذهب المشهور إلى الاستثناء بل ادعى غير واحد عدم ظهور الخلاف فيه - كما قيل - بل في المدارك أنه مقطوع به في كلام الأصحاب^(١)، وعن الخلاف للشيخ^(٢) دعوى الإجماع عليه، وذكر السيد الخوئي^(٣) أنَّ الحكم متسالم عليه ولم يستشكل فيه أحد، إلا أنَّ الظاهر من الإجماع - إن تمَّ - أنه إجماع مدركي؛ لقوة احتمال اعتماد أكثرهم على الأدلة السابقة وخصوصاً الثالث منها وكذا الأوّل.

وعلى كلّ حال، فعدم الاستثناء إن لم يكن أقوى فهو أحوط بلا إشكال، فعليه أن يدفع خمس تمام ما استخرجه.

ومنه يظهر أيضاً: أنَّ النوبة لا تصل إلى الكلام في المقام الثاني، أي: هل النصاب قبل المؤونة أو بعدها، بل يتعيّن الالتزام - على ضوء ما تقدّم - بأنَّ النصاب يلحظ بالنسبة إلى تمام المعدن المستخرج، وليس للباقي بعد استثناء المؤونة.

نعم، بناءً على استثناء المؤونة يقع الكلام في المقام الثاني، والمعروف بينهم

(١) مدارك الأحكام ٥: ٣٩٢.

(٢) الخلاف ٢: ١١٨.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٤٣.

أنّ النصاب يلحظ بعد الاستثناء، فإن بلغ الباقي نصاباً وجب الخمس وإلا فلا، وخالف في ذلك صاحب المدارك^(١) فذهب إلى أنّ النصاب يلحظ قبل الاستثناء، فإن بلغ نصاباً وجب الخمس حتّى وإن كان ما يجب تخميسه - وهو الباقي بعد استثناء مؤونة الإخراج - أقلّ من النصاب.

وحينئذٍ يقال: إنّ مفهوم صحيحة البنظري: «ليس فيه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»^(٢) هو إذا بلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً ففيه الخمس، فهل يرجع قيد استثناء المؤونة إلى الشرط حتّى يكون المعنى: «إذا بلغ عشرين ديناراً بعد المؤونة ففيه الخمس» حتّى يكون ظاهراً في قول المشهور، أي: اعتبار النصاب بعد استثناء المؤونة، أو يرجع إلى الجزاء (ففيه الخمس)، أي: «إذا بلغ عشرين ديناراً وجب فيه الخمس بعد إخراج المؤونة» حتّى يكون ظاهراً في القول باعتبار النصاب قبل استثناء المؤونة؟

فأصحاب القول المشهور يتمسكون بإطلاق الجزاء، أي: ظهوره في ثبوت الخمس في تمام النصاب لا في بعضه، ولا يكون إلا إذا لوحظ النصاب بعد الاستثناء، وأمّا إذا لوحظ قبله فإنّ الخمس حينئذٍ يثبت في بعض النصاب لا في تمامه، وعليه فلا بدّ من إرجاع قيد «بعد المؤونة» إلى الشرط، في حين أنّ أصحاب القول الآخر يتمسكون بإطلاق الشرط، أي: ظهوره في تعلّق الخمس بمجرد بلوغه عشرين ديناراً، فيرجع قيد «بعد المؤونة» إلى الجزاء، أي: ففيه الخمس بعد المؤونة، ولازمه لحاظ النصاب قبل المؤونة.

والصحيح: أنّ هناك عدّة أدلّة مرتبطة بالمقام:

- ١- دليل الخمس في المعادن.
- ٢- دليل اعتبار النصاب في المعادن.

(١) مدارك الأحكام ٥: ٣٩٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

٣- دليل استثناء المؤونة.

فلا بدّ من ملاحظة هذه الأدلّة وطبيعة العلاقة فيما بينها:

أما الدليل الأول فلا إشكال في إطلاقه بلحاظ النصاب، فإنّ مفاده تعلّق الخمس في المعدن سواء كان نصاباً أم لا، ومن جهة أخرى فإنّ مقتضى إطلاقه وجوب دفع خمس تمام المعدن المستخرج لا خمس الباقي بعد استثناء المؤونة، فلو بقينا وهذا الدليل فلا نصاب ولا استثناء للمؤونة.

وأما الدليل الثاني - أي: دليل اعتبار النصاب وهو صحيحة البنظري: «ليس فيه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً» - فالظاهر أنّه ناظر إلى أصل ثبوت شيء فيما يخرج من المعدن، أي: أصل التعلّق، وليس ناظراً إلى تحديد مقدار ما يجب إخراجه، ويفهم من الجواب أنّ تعلّق شيء به لا يكون إلّا بعد بلوغ المستخرج عشرين ديناراً، ويفهم منه أنّه إذا لم يبلغ عشرين ديناراً فلا شيء فيه، وهذا معناه أنّ النصاب شرط في أصل تعلّق الخمس بالمعدن وأنّه يلحظ في تمام المستخرج لا بالباقي بعد المؤونة، وهذا تقييد لإطلاق دليل الخمس في المعادن من الجهة الأولى. وأما إطلاقه من الجهة الثانية - أي: ما يجب دفعه - فلا موجب لرفع اليد عنه حتّى الآن، والنتيجة أنّ المستخرج إذا بلغ عشرين ديناراً تعلّق به الخمس فيجب دفع خمسة من دون استثناء المؤونة.

وأما الدليل الثالث - أي: دليل الاستثناء - فظاهره النظر إلى تحديد ما يجب إخراجه وأنّه بعد المؤونة لا إلى أصل التعلّق، بل ظاهر صحيحة البنظري المتقدّمة: «الخمسة أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة» وغيرها الفراغ عن أصل تعلّق الخمس وثبوته، وأنّ السؤال إمّا هو عن إخراجه وأنّه قبل المؤونة أو بعدها. ويؤيّد ذلك: ما هو المعروف من أنّ الخمس يتعلّق بالفائدة بمجرد ظهورها وأنّ السماح بتأخير دفع الخمس إلى نهاية السنة من باب الإرفاق والتسهيل لاحتمال ظهور المؤونة، فإذا ظهرت احتسبت من الفائدة ووجب تخميس الباقي،

وهذا استفيد من دليل الاستثناء ممّا يعني أنّ مفاده وجوب دفع الخمس بعد استثناء المؤونة.

وعليه فهذان القيدان المستفادان من دليل اعتبار النصاب ودليل استثناء المؤونة يكون أحدهما معتبراً في أصل تعلّق الخمس وهو النصاب، ويكون الآخر ناظراً إلى مرحلة الأداء والإخراج وهو استثناء المؤونة.

ومنه يظهر صحّة القول الثاني، أي: أنّ أصل تعلّق الخمس ليس مشروطاً إلاّ ببلوغ النصاب لا ببلوغه بعد استثناء المؤونة، فالمستخرج إذا بلغ نصاباً تعلّق به الخمس ووجب دفعه بعد استثناء المؤونة وإن لم يبلغ الباقي مقدار النصاب. والحاصل: أنّ قيد «بعد المؤونة» لا يدور بين رجوعه إلى أصل التعلّق كما يراه المشهور وبين رجوعه إلى ما يجب دفعه مع بقاء التعلّق مطلقاً من ناحية هذا القيد كما عليه أصحاب القول الثاني؛ وذلك:

أولاً: لما عرفت من أنّ دليل استثناء المؤونة ليس ناظراً إلى مرحلة أصل التعلّق حتّى يكون قيداً فيه بخلاف النصاب، بل هو ناظر إلى مرحلة الدفع والإخراج. وثانياً: لأنّ رجوع القيد إلى الثاني متيقّن؛ إذ لا إشكال عند أصحاب كلا القولين في أنّ ما يجب فيه هو الخمس بعد استثناء المؤونة، فيكون رجوع القيد إلى أصل التعلّق مشكوكاً فتجري فيه أصالة الإطلاق بلا معارض.

نعم، ما ذكرناه وهو القول الثاني لا ينسجم مع ما التزموا به من أنّ تعلّق الخمس في المعدن من باب الفائدة وليس هو عنواناً مستقلاً في قبالتها - ولهذا التزموا باستثناء مؤونة الإخراج لعدم صدق الفائدة إلاّ بعد استثنائها - فإنّه مع ذلك كيف يحكم بتعلّق الخمس في المستخرج إذا بلغ نصاباً من دون استثناء المؤونة مع أنّ الفائدة لا تصدق عليه إلاّ بعد الاستثناء؟

والحاصل: أنّ وجوب الخمس في المعدن باعتبار كونه فائدة قبل المؤونة لا ينسجم مع عدم صدق الفائدة إلاّ بعد استثناء المؤونة، بخلاف ما إذا قلنا

ولا يعتبر في الإخراج أن يكون دفعةً، فلو أخرج دفعات وكان المجموع نصاباً وجب إخراج خمس المجموع^(١)، وإن أخرج أقل من النصاب فأعرض ثم عاد وبلغ المجموع نصاباً فكذلك على الأحوط^(٢)

بأن المعدن عنوان مستقل يجب فيه الخمس، فإنه لا مانع من تعلق الخمس بالمستخرج قبل المؤونة.

والصحيح: بناء على استثناء المؤونة هو أن النصاب يلحظ في تمام المستخرج، فإن بلغ نصاباً تعلق به الخمس وإن كان الباقي بعد استثناء المؤونة أقل من النصاب.

في اعتبار وحدة الإخراج في بلوغ النصاب وعدمه

(١) بلا إشكال فيما إذا كانت الدفعات تدريجية ومستمرة، بل وكذا إذا لم تكن مستمرة بأن تخللتها فواصل متعارفة مع البناء على الاستمرار في الاستخراج فإنه في جميع ذلك تصدق الوحدة العرفية للاستخراج، فإذا بلغ المجموع النصاب وجب فيه الخمس وإن كانت كل دفعة أقل من النصاب؛ لدخول المجموع حينئذ في منطوق قوله ﷺ في الصحيحة: «حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»^(٣).

(٢) الظاهر أن الميزان في تعلق الخمس وعدمه هو وحدة الإخراج وتعدده عرفاً، فإذا أخرج مقدار النصاب على شكل دفعات مع تخلل الإعراض، فتارةً يفترض الرجوع عن الإعراض سريعاً بحيث لا يبقى معرضاً مدة طويلة وكان رجوعه يعد عرفاً رجوعاً إلى نفس العمل الذي بدأه وليس عملاً آخر.

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

في اعتبار وحدة الإخراج في بلوغ النصاب وعدمه ٢٠١

وأخرى: يفترض الإعراض والإهمال مدة طويلة بحيث يعدّ عرفاً منصرفاً عن العمل، وإذا عاد يعتبر عوده استثناءً لعمل جديد وليس استمراراً للعمل السابق. ففي الأول تكون وحدة الإخراج محفوظة فيعدّ المجموع إخراجاً واحداً، فيشمله مفهوم الصحيحة.

وفي الثاني يتعدّد الإخراج عرفاً ومعه لا بدّ من ملاحظة كلّ إخراج على حدة، والمفروض أنّ كلّ إخراج لا يبلغ النصاب فيدخل في مفهوم قوله عَلَيْهِ في الصحيحة: «حتّى يبلغ... عشرين ديناراً ففيه شيء» فلا يجب الخمس إلّا إذا بلغ المستخرج في كلّ دفعة نصاباً.

نعم، إذا قيل بكفاية بلوغ مجموع ما يخرج من المعدن نصاباً حتّى مع تعدّد الإخراج عرفاً وعدم اشتراط الوحدة في الإخراج أمكن الالتزام بالضمّ ووجوب الخمس في المجموع إذا بلغ نصاباً.

قد يقال: إنّ هذا هو مقتضى إطلاق ما دلّ على وجوب الخمس إذا بلغ ما أخرجه من المعدن عشرين ديناراً.

لكن الظاهر اشتراط الوحدة في الإخراج، ويستدلّ لذلك بوجوه:

الوجه الأول: دعوى انصراف صحيحة البنظري الدالّة على اعتبار النصاب إلى ذلك، فيستفاد منها أنّ ما أخرجه من المعدن بإخراج واحد إذا بلغ عشرين ديناراً ففيه الخمس، فالمعتبر في تعلّق الخمس بلوغ الخارج بإخراج واحد نصاباً لا مطلق الخارج ولو بإخراجين.

وأورد عليه^(١): بأنّ غاية ما يثبت بالانصراف - لو سلّم - هو أنّ الأدلّة تنظر إلى المعدن المخرّج دفعة واحدة عرفاً وأنه لا يجب فيه الخمس إذا لم يبلغ النصاب ويجب فيه إذا بلغ ذلك، وأمّا صورة بلوغه للنصاب منضمّاً إلى ما أخرج في دفعة أخرى فهي خارجة عن منصرف الصحيحة، فلا تدلّ على وجوب الخمس فيه أو

عدم وجوبه، لا أنها تدلّ على عدم الخمس في المجموع فيثبت وجوب الخمس فيه بالمطلقات.

وفيه: أنّ المقصود من دعوى الانصراف هو ظهور الأدلة في اشتراط وحدة الإخراج فيما يتعلّق به الخمس إذا بلغ نصاباً، ومقتضى الاشتراط عدم ثبوت الخمس في حالة تعدّد الإخراج إذا بلغ نصاباً.

والوجه في ذلك: أنّ مدعي الانصراف يريد منع الإطلاق في الأدلة ويدّعي تقييدها بالإخراج الواحد، فلا يكفي في ثبوت الخمس بلوغ المستخرج النصاب مطلقاً ولو من إخراجين، بل لا بدّ من كونه بإخراج واحد، وهذا معناه الاشتراط ولازمه انتفاء تعلّق الخمس في حالة تخلف الشرط، أي: تعدّد الإخراج.

نعم، دعوى الانصراف يصعب إثباتها وإن كانت غير بعيدة. ويؤيدها أنّ لازم الإطلاق كفاية تتميم النصاب مع تباعد الفترات كثيراً، وغرابة ذلك تصلح قرينة على الانصراف وعدم الإطلاق.

الوجه الثاني^(١): دعوى أنّ الحكم في المقام - كما يستفاد من أدلته - مجعول على نهج القضية الحقيقية، فكلّما تحقّق موضوعه خارجاً ثبت له الحكم كما هو الحال في كلّ قضية حقيقية، لذا قالوا أنّ مرجع كلّ قضية حقيقية إلى قضية شرطية مقدّمة وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له.

والموضوع في المقام هو المعدن المستخرج أو الخارج، فيكون الحكم ثابتاً لكلّ فرد من أفراد الموضوع على نحو الاستقلال وليس له ربط بالحكم في الفرد الآخر، ومن الواضح أنّ الحكم في المقام له جانب إيجابي وهو ثبوت الحكم عند تحقّق الموضوع بتمام ما هو معتبر فيه، وجانب سلبي وهو انتفاء الحكم عند اختلال ما هو المعبر في الموضوع، ومقتضى ما تقدّم ثبوت الحكم بكلّا جانبيه، ومعنى ذلك أنّ الإخراج الأوّل إذا بلغ نصاباً وجب فيه الخمس وإلا فلا يجب فيه

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٤٦.

وهكذا الإخراج الآخر، وحيث إن المفروض عدم بلوغ كل من الإخراجين النصاب فلا يتعلّق الخمس بهما، وهذا معنى اعتبار وحدة الإخراج عرفاً في بلوغ النصاب، ويكون هذا موجباً لتفكيك الإطلاق في الأدلّة ودليلاً على الاشتراط.

وقد اعترض على ذلك بأمور:

الاعتراض الأول^(١): أن «الإخراج» لم يؤخذ في موضوع الحكم في صحيحة البزنطي: «سألت أبا الحسن عليه السلام عما أخرج المعدن من قليل أو كثير»^(٢)، وإثما المأخوذ حيثية الخروج حيث سأل فيها عما أخرج المعدن، فأسند الإخراج إلى المعدن، فهذه الصحيحة الدالة على اعتبار النصاب لم تأخذ الإخراج، وإثما أخذت «الخروج» ميزاناً وهو صادق على الدفعات بلا إشكال.

وفيه: أن تحويل الموضوع في الأدلّة من حيثية الإخراج إلى حيثية الخروج لا يحلّ الإشكال حيث يجري فيه الكلام السابق بعينه فيدعى أن المعتبر في وجوب الخمس وحدة الخروج، فيكون كل خروج له حكم مستقل فإذا بلغ الخارج النصاب بخروجين لم يجب فيه الخمس، كما تقدّم.

هذا مضافاً إلى أن المأخوذ وإن كان هو حيثية الخروج في ظاهر الدليل إلا أن من الواضح عدم اختصاص ذلك بصورة خروجه بطبعه وإلا لزم عدم شمول الحكم لصورة خروجه بتوسط الإنسان، فالصحيحة شاملة للإخراج بل هو محظ نظر الروايات أساساً، كما يشهد له صحيحة زرارة حيث افترض فيها الإخراج كما يستفاد من قوله عليه السلام: «ما عالجت به مالك ففيه... الخمس»^(٣).

الاعتراض الثاني^(٤): لو سلّمنا أخذ عنوان «الإخراج» في موضوع الحكم، لكن

(١) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ١٣٨.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٢، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

(٤) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ١٣٨.

الدليل لم يرد فيه إضافة الإخراج إلى النصاب - كما إذا قال: «إذا أخرجت مقدار النصاب ففيه الخمس» - حتى يدعى دخالة حيثية الإخراج لمقدار النصاب، وإتما الوارد عنوان «بلوغ ما أخرج مقدار النصاب»، ومقتضى إطلاقه كفاية بلوغ المقدار المخرَج - ولو ضمن دفعات عديدة - للنصاب في تعلق الخمس، بل إذا أضيف الإخراج إلى نفس النصاب فالمناسب عرفاً إلغاء خصوصية وقوع الإخراج على مقدار النصاب وكفاية بلوغ المقدار المستخرج للنصاب؛ لأن ثبوت الخمس إتما هو بملاك كونه فائدة ومغناً ولا دخل لوحدة الإخراج وتعدده في ذلك عرفاً. مضافاً إلى أن الظاهر في قوله عليه السلام: «ليس فيه شيء حتى يبلغ... عشرين ديناراً» أنه ليس في المعدن شيء حتى يزداد ويبلغ عشرين ديناراً، وهو ظاهر في النظر إلى الكمية وتزايدها ولو بالتدرج، ولا أقل من أن مقتضى إطلاقه ذلك، وإن شئت قلت: إن الإخراج كناية عن التملك به عرفاً.

وبلاحظ عليه:

أولاً: أن مرتكز هذا الاعتراض هو تفسير البلوغ بالتزايد التدريجي أو البلوغ التدريجي، وحينئذ إن اقتصر عليه وحده كموضوع للحكم لزم خروج صورة البلوغ الدفعي عن الحكم، وهو كما ترى؛ لأن هذه الصورة هي القدر المتيقن من الأدلة كما تقدّم، وإن لم يقتصر عليه وفرض شموله لكل منهما فهذا لا يزيد عن دعوى الإطلاق في الأدلة التي عرفت أنها مسلمة ولا كلام فيه، وإتما المدعى في هذا الوجه وجود ما يقيد هذا الإطلاق.

وبعبارة أخرى: أن إطلاق الصحيحة - بقطع النظر عن الوجه الثاني المتقدم - مسلم، وغاية ما ادّعاء في هذه المناقشة هو إطلاق الصحيحة ولم يناقش الوجه الثاني الذي يدعى فيه تقييد هذا الإطلاق وإلغائه.

وثانياً: ما تقدّم من أن ثبوت الخمس في المعدن ليس بملاك كونه فائدة ومغناً، فلا مانع من افتراض دخالة وحدة الإخراج أو الخروج وتعدده في ثبوت الخمس وعدمه.

وثالثاً: أنّ دعوى كون الإخراج كناية عن التملك به غير واضحة، فكيف نفترس قوله: «سألته عما أخرج المعدن» بذلك؟

الاعتراض الثالث^(١): أنّ غاية ما يثبت بهذا الوجه احتمال دخالة وقوع الإخراج على مقدار النصاب في الحكم، وغاية ما يلزم من ذلك عدم إمكان استفادة ثبوت الخمس في المعدن البالغ للنصاب بإخراجات عديدة من صحيحة البنزطي التي هي بمثابة المقيّد لمطلقات خمس المعدن، إلّا أنّه حيث كان مقتضى القاعدة والعمومات ثبوت الخمس في كلّ معدن فمع فرض الإجمال في الصحيحة من هذه الناحية يكون المرجع لمطلقات الخمس في كلّ معدن.

وفيه: إنكار الإجمال في الصحيحة، فإنّ الوجه الثاني - إذا تمّ - ينتج ظهور الصحيحة في عدم وجوب الخمس في حالة تعدّد الإخراج، أي: اعتبار وحدة الإخراج، فلا إجمال ومعه لا يصحّ الرجوع إلى المطلقات؛ لأنّ الصحيحة تكون مقيّدة لها على ما تقدّم.

ومنه يظهر: عدم ورود ما ذكر على الوجه الثاني.

ويؤيد اشتراط وحدة الإخراج: ما إذا صرف ما أخرجه في الدفعة الأولى ثمّ أخرج بعد مدّة ما يكمل به النصاب، ففي مثله لا يمكن الالتزام بعدم جواز الصرف في الدفعة الأولى مع البناء على الإهمال، وحينئذٍ هل يلتزم بوجوب الخمس الذي يعني أنّ الإخراج في الدفعة الثانية يحدث وجوباً بالإضافة إلى السابق المصروف؟

فالصحيح: عدم وجوب الخمس مع تعدّد الإخراج عرفاً سواء كان الإخراج في زمانين أو في زمان واحد؛ لأنّ المناط في تعلّق الخمس وحدة الإخراج لا وحدة الزمان، فإذا تعدّد الإخراج لم يجب الخمس حتّى إذا اتحد الزمان إذا أمكن تصوّره.

وإذا اشترك جماعة في الإخراج ولم يبلغ حصة كل واحدة منهم النصاب ولكن بلغ المجموع نصاباً فالظاهر وجوب خمس^(١)

في اعتبار وحدة المالك لمقدار النصاب وعدمه

(١) نسب إلى الأكثر عدم وجوب الخمس وأنه يعتبر في وجوبه بلوغ حصة كل واحد منهم النصاب، وفي الجواهر: «لا أعرف من صرح بخلافه»^(٢)، وذهب جماعة إلى وجوب الخمس فيه منهم: صاحب الحقائق والمستند والجواهر والشيخ الأنصاري^(٣) وغيرهم^(٤).

ولا يخفى أنّ تعدّد المخرج تارة يكون مع الشركة وأخرى يكون بدونها، ولا كلام في الثاني؛ لوضوح عدم وجوب الخمس في هذه الصورة؛ لتعدّد الإخراج والمخرج، ولم يلتزم أحد بوجوب الخمس إلا إذا بلغ كل إخراج النصاب، بل حتى القائل بوجوب الخمس مع تعدّد الإخراج في المسألة السابقة إنما يقول به مع اتحاد المخرج لا مع تعدّده.

إذن الكلام في الأول كما إذا اشترك جماعة في إخراج المعدن ولم تبلغ حصة كل واحد منهم النصاب مع بلوغ المجموع ذلك.

وقد استدلّ على وجوب الخمس فيه - أي: عدم اعتبار وحدة المخرج - بإطلاق صحيحة البنزطي باعتبار أنّ الوارد فيها هو بلوغ ما أخرج المعدن عشرين ديناراً سواء كان المخرج واحداً أم متعدداً.

(١) جواهر الكلام ١٦: ٢٠.

(٢) الحقائق الناضرة ١٢: ٣٣١ / مستند الشيعة ١٠: ٦١ / جواهر الكلام ١٦: ٢٠ / كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٣٤.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٤٧.

وقد اعترض عليه بوجوه:

منها^(١): أن مقتضى الإطلاق كفاية تعدّد المخرج حتّى مع عدم الشركة؛ لصدق بلوغ ما أخرجه المعدن عشرين ديناراً، ولا يمكن الالتزام به.

ويلاحظ: بأنّه في حالة عدم الشركة مع تعدّد المخرج يكون الإخراج متعدّداً كما هو واضح، وقد تقدّم عدم وجوب الخمس مع تعدّد الإخراج وعدم دلالة الصحيحة عليه، بل دلالتها على عدم وجوب الخمس فيه ولذا لا يشمل إطلاق ما دلّ على وجوب الخمس، بخلاف حالة الشركة فإنّ الإخراج يعدّ فيها واحداً عرفاً لا متعدّداً، فيمكن دعوى شمول أدلّة وجوب الخمس لها بالإطلاق.

ومنّها^(٢): أن الصحيحة ليست في مقام البيان إلّا من ناحية الكميّة وقلة المعدن أو كثرته، وأمّا ناحية وحدة المخرج وتعدّده فهي ليست في مقام بيانها، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق من تلك الناحية.

ويلاحظ عليه: أن هناك من المطلقات ما يمكن التمسك به في المقام وهي مطلقات وجوب الخمس في المعدن، وقد تمسك بها نفس المعترض لإثبات وجوب الخمس في صورة تعدّد الإخراج في المسألة السابقة.

ولا يرد عليها الاعتراض المتقدّم؛ وذلك لأنّه إنّما ورد على الصحيحة لوجود ما يدلّ على أنّها في مقام البيان من ناحية الكميّة، وهو قوله: «عمّا أخرج المعدن من كثير أو قليل» وقوله في الجواب: «حتّى يبلغ... عشرين ديناراً»، ومن الواضح أن هذا غير موجود في مطلقات الخمس في المعدن، كما هو واضح.

نعم، يرد اعتراض آخر حاصله: أن هذه المطلقات في مقام أصل التشريع وسنّ القانون وليست ناظرة إلى التفاصيل، فلا يصحّ التمسك بها بلحاظ التفاصيل.

(١) مصباح المنهاج (كتاب الخمس): ٤٩.

(٢) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ١٤٢.

والجواب عنه: هو أنَّ الإطلاق - بناءً على ما هو الصحيح - لا يعني «لحاظ عدم القيد» حتَّى يتوقَّف على النظر إلى القيود ولحاظ عدمها عند الأمر بالطبيعة، بل هو عبارة عن «عدم لحاظ القيد» عند الأمر بالطبيعة ممَّا يعني أنَّ مصبَّ الحكم وموضوعه ذات الطبيعة الصادقة مع القيد ومع عدمه، وعليه فالإطلاق يكفي فيه لحاظ الطبيعة مع عدم لحاظ القيود عند الأمر بها، ولا يتوقَّف على النظر إلى القيود والتفاصيل وملاحظة عدمها، وفي قبالة التقييد الذي يعني «لحاظ القيد»، فإذا لم يرد في كلام المتكلِّم ما يدلُّ على لحاظ القيد كما إذا قال: «أعتق رقبةً» كان كلامه مطلقاً.

نعم، إذا قامت قرينة على أنَّ المتكلِّم كان ناظراً إلى جهة خاصَّة من جهات الحكم وأطلق كلامه كان الإطلاق منعقداً بلحاظ تلك الجهة دون غيرها من الجهات، ومن الواضح أنَّ كون المتكلِّم في مقام التشريع لا ينافي ما ذكرناه، بل الأمر بالعكس بمعنى أنَّ افتراض كونه في مقام تشريع وجوب الخمس في المعادن - مثلاً - يقتضى أن يكون في مقام بيان ما هو موضوع حكمه؛ لأنَّ معنى كونه في مقام التشريع أنَّه في مقام بيان حكمه و موضوع حكمه، فإذا كان موضوعه المقيّد واقعاً فلا بدَّ من ذكره، وإن لم يذكره وذكر الطبيعة ولم يذكر معها أي قيد عند صبِّ الحكم عليها كان معنى ذلك أنَّ ذات الطبيعة هي موضوع الحكم وهو معنى الإطلاق.

مضافاً إلى ما قد يقال: من أنَّ الصحيحة وكذا المطلقات ليس فيها دلالة على اشتراط وحدة المخرج ولا يوجد دليل آخر يدلُّ على ذلك، إذن لا يشترط في وجوب الخمس في المعادن وحدة المخرج، بل يجب حتَّى مع تعدّد المخرج إذا كان الإخراج واحداً كما في صورة الشركة التي هي محل الكلام، كما عرفت.

في اعتبار وحدة المعدن في بلوغ النصاب وعدمه ٢٠٩

وكذا لا يعتبر اتحاد جنس المخرَج، فلو اشتمل المعدن على جنسين أو
أزيد وبلغ قيمة المجموع نصاباً وجب إخراجه (١).

نعم، لو كان هناك معادن متعدّدة اعتبر في الخارج من كلّ منهما
بلوغ النصاب دون المجموع، وإن كان الأحوط كفاية بلوغ المجموع
خصوصاً مع اتحاد جنس المخرَج منها لاسيّما مع تقاربها بل لا يخلو
عن قوّة مع الاتحاد والتقارب (٢)

(١) بلا إشكال ظاهراً، ويدلّ عليه صحيح البنزطي^(١) المتقدم، فإنّ الموضوع فيه
ما أخرج المعدن وهو يطلّقه شامل لما إذا كان الخارج من جنس واحد أو من
جنسين.

في اعتبار وحدة المعدن في بلوغ النصاب وعدمه

(٢) أمّا مع تعدّد المخرَج أيضاً فما ذكره واضح لتعدّد الإخراج، وقد تقدّم أنّه كلّما
تعدّد الإخراج كان كلّ إخراج موضوعاً مستقلاً لوجوب الخمس فيعتبر في كلّ
معدن حينئذٍ بلوغ النصاب وإلا فلا يجب.

وأما مع وحدة المخرَج وتعدّد المعدن فهل يعتبر في بلوغ النصاب وحدة
المعدن فلا يجب الخمس في المقام لعدم بلوغ كلّ منهما النصاب، أو لا يعتبر
ذلك فيجب الخمس إذا بلغ مجموع المستخرج من المعدنين نصاباً، أو يفضل
بين صورة تعدّد جنس المخرَج منهما فلا يكفي بلوغ المجموع النصاب بل لا بدّ
من بلوغ كلّ منهما له وبين صورة اتحاد الجنس خصوصاً مع تقارب المعدنين
فيكفي بلوغ المجموع النصاب؟ وجوه بل أقوال.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

قد يقال: إن المسألة مبنية على أن المعدن الواقع موضوعاً في الأدلة هل أخذ بنحو الوحدة - أي: أن كل معدن إذا بلغ النصاب وجب تخميسه - أو أخذ بنحو صرف الوجود؟ فعلى الأول لا يكفي بلوغ المجموع النصاب بخلافه على الثاني؛ لصدق الطبيعة على المجموع.

وفيه: أن أخذ المعدن بنحو الوحدة خلاف الظاهر جداً، فإن مقتضى تعليق الحكم عليه مع إطلاقه هو أن الحكم معلق على صرف الطبيعة وأن قيد الوحدة يحتاج إلى قرينة إثباتية كما هو الحال في سائر الموارد، كما إذا قال مثلاً: «تجب الزكاة فيما يزرع في الأرض من الحنطة والشعير إذا بلغ النصاب»، فإنه لا يتوهم اختصاص ذلك بأرض واحدة، فإذا كان له عدة أراضٍ يزرع فيها الحنطة والشعير وبلغ المجموع النصاب فإنه لا إشكال في وجوب الزكاة عليه وإن لم يبلغ حاصل كل أرض النصاب.

والظاهر أن نكتة البحث ليس ما ذكر، بل في وحدة الإخراج وتعدده؛ لما تقدم من أن مفاد الأدلة في المقام أن الموضوع الذي يجب فيه الخمس إذا بلغ النصاب هو ما أخرج المعدن، وحيث إن الحكم انحلالاً - لأنه مجعول على نحو القضية الحقيقية - كان لكل إخراج أو استخراج حكمه، أي: وجوب الخمس إذا بلغ النصاب وعدم وجوبه إذا لم يبلغ، فهل يتعدّد الإخراج في المقام مع وحدة المالك والمخرَج وتعدّد المعدن أم لا؟ فإن تعدّد الإخراج ولو عرفاً تعيّن الالتزام بعدم كفاية بلوغ المجموع النصاب وإلا كان كافياً.

نعم، تعدّد جنس المخرَج وعدمه وتقارب المعدنين وتباعدها ربّما يؤثر في تعدّد الإخراج عرفاً وعدمه.

والحاصل: أن المقام لا يزيد عن صورة وحدة المعدن والمالك مع تعدّد الإخراج عرفاً - التي تكلمنا عنها سابقاً وقلنا بعدم كفاية بلوغ المجموع النصاب - فالالتزام بذلك مع تعدّد المعدن والإخراج يكون أوضح.

وكذا لا يعتبر استمرار التكوّن ودوامه، فلو كان معدن فيه مقدار ما يبلغ النصاب فأخرجه ثم انقطع جرى عليه الحكم بعد صدق كونه معدناً^(١).

مسألة ٦: لو أخرج خمس تراب المعدن قبل التصفية فإن علم بتساوي الأجزاء في الاشتمال على الجوهر أو بالزيادة فيما أخرجه خمساً أجزاً وإلا فلا، لاحتمال زيادة الجوهر فيما يبقى عنده^(٢).

فالصحيح: أن تعدّد المعدن مع وحدة المخرّج يوجب تعدّد الإخراج فلا يكفي بلوغ المجموع النصاب. نعم، قد يكون اتحاد الجنس وتقارب المعدنين موجباً لوحدة الإخراج عرفاً فيكفي حينئذٍ بلوغ المجموع النصاب.

(١) لإطلاق الأدلة.

في إخراج خمس تراب المعدن قبل التصفية

(٢) ما ذكره الماتن موافق لما في المدارك، قال فيها: «ولو أخرج خمس تراب المعدن لم يجزه لجواز اختلافه في الجوهر، ولو علم التساوي جاز»^(٣).

وأشكل عليه في الجواهر قال: «لكن قد يشكل بظهور ذيل صحيح زارة السابق في أول البحث في تعلق الخمس بعد التصفية وظهور الجوهر، بل قد يدعى ظهور غيره في ذلك أيضاً، بل لعلّه المتعارف المعهود، ولذا صرح الأستاذ في كشفه بعدم الإجزاء»^(٤). ومراده من الذيل قوله ﷺ: «وما عالجت بهمّك فيه - ما أخرج الله سبحانه منه من حجارتها مصقى - الخمس»^(٥)، وكأنّه ﷺ فهم منه

(١) مدارك الأحكام ٥: ٣٦٨.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٢١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٢، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

أن التصفية وظهور الجوهر شرط وقيد في وجوب الخمس ولا وجوب قبله، فكيف يجزي الإخراج؟ وهو مبني على أمرين:

أحدهما: أن يكون المقصود التصفية من التراب والشوائب لا التصفية المالية، أي: استثناء المؤمن المصروفة للاستخراج.

والثاني: أن تكون التصفية بهذا المعنى من شرائط الوجوب.

أما الأول فقد تقدّم تماميته، فراجع. نعم، الرواية ناظرة إلى المعادن المخلوطة بالتراب ونحوه، ويحتاج الحصول على جوهر المعدن إلى التصفية مثل الذهب والفضة ونحوهما دون ما لا يحتاج إلى ذلك مثل الأحجار الكريمة.

وقد جعل السيد الخوئي رحمته ذلك دليلاً على أن المراد التصفية المالية حتى تعم الرواية جميع المعادن^(١).

وفيه: أن الرواية على كلّ حال لا تعم جميع المعادن، مثلاً النفط والكبريت ونحوهما - بل حتى الملح - غير مشمولة بهذه الرواية؛ إذ ليس فيها حجارة يختلط فيها المعدن مع الشوائب، فالظاهر أن الرواية ناظرة إلى الذهب والفضة ونحوهما والمقصود التصفية من الشوائب، كما تقدّم.

وأما الثاني فالظاهر أن الرواية بصدد بيان ما يجب دفع خمسه وأنه المقدار المصقّى لكل المعدن، أي: أن مفادها أن ما يتعلّق به الخمس من الذهب والفضة ونحوهما هو المعدن المصقّى، فالتصفية قيد فيما يتعلّق به الخمس - أي: في الواجب - نظير الطهارة في الصلاة وليس فيها دلالة على أنها من شرائط الوجوب والتعلّق. وعليه فإذا علم باشتمال الخليط المستخرج على النصاب تعلّق به الخمس ولا يتوقّف تعلّقه به على التصفية.

لكن هل يجوز له دفع خمس الخليط المشتل على النصاب أو يجب عليه دفع خمس المعدن بعد التصفية؟

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٤٣.

لا إشكال في جواز دفع خمس الخليط مع العلم بتساوي الأجزاء في الاشتمال على الجوهر؛ لأنه بذلك يؤدي خمس ما عليه جزءاً، وأما مع عدم العلم بالتساوي واحتمال أن يكون الجوهر في المقدار الباقي عنده أكثر ممّا دفعه فهل يجوز ذلك؟ يظهر من السيد الماتن وغيره من المحققين عدم الجواز مستدلين عليه بأصالة الاشتغال؛ للزوم إحراز الخروج من عهدة التكليف المعلوم، وهو لا يحصل إلا بدفع خمس المعدن بعد التصفية لا قبلها.

واستشكل بعضهم^(١) في ذلك؛ بأن أصالة الاشتغال إنما تجري في موارد الشك في الامتنال كما إذا كان يعلم مقدار المعدن المتعلق به الخمس ويشك في أن ما دفعه هل هو خمسه أو أقل، وأما إذا كان الشك في مقدار المعدن - كما هو ظاهر الفرض في المقام - فهو من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين؛ لأن متعلق التكليف واقع المال وخمسه لا عنوان الخمس والشك في مقدار هذا الواقع، فالمقدار الذي يكون خمسه ما في خمس التراب من المعدن يعلم بوجوب دفعه تفصيلاً والمقدار الزائد عليه يشك في وجوب دفعه من أول الأمر فتجري البراءة عنه.

وفيه: أن المفروض العلم ببلوغ المعدن المستخرج مع الشوائب النصاب مع عدم معرفة مقداره تحديداً، ومعه يحصل اليقين بوجوب دفع خمس المعدن المستخرج، وهذا التكليف المعلوم يجب الخروج عن عهده يقيناً ولا يكون إلا بدفع الخمس بعد التصفية، وأما دفع خمس الخليط فلا تحصل به البراءة اليقينية من عهدة التكليف المعلوم؛ لاحتمال أن يكون المعدن المدفوع كذلك أقل من خمس المعدن الذي اشتغلت به الذمة.

وعليه فليس هناك إلا تكليف واحد معلوم بدفع خمس المعدن المستخرج، ويشك في امتثاله عند الاقتصار على دفع خمس المعدن قبل التصفية وهو مورد الاشتغال.

مسألة ٧: إذا وجد مقداراً من المعدن مخزجاً مطروحاً في الصحراء فإن علم أنه خرج من مثل السيل أو الريح أو نحوهما أو علم أن المخرج له حيوان أو إنسان لم يخرج خمسه وجب عليه إخراج خمسه على الأحوط إذا بلغ النصاب، بل الأحوط ذلك وإن شك في أن الإنسان المخرج له أخرج خمسه أم لا (١).

والحاصل: أن متعلق التكليف في المقام وإن كان هو واقع المال لكنه مقدّر في الأدلة بالخمس، فيجب دفع واقع المال البالغ خمساً، ولا يقين بدفعه إذا اكتفى بدفع خمس الخليط وإن حصل اليقين بدفع مقدار منه إلا أنه لا يكفي في مقام الامتثال، وهذا نظير ما إذا علم أنه مديون لزيد بمقدار من المال هو عبارة عن ثلث داره مثلاً، فإنه لا يجوز أن يدفع إليه مقداراً يشك في كونه بالغاً ثلث الدار، ولا مجال للبراءة حينئذٍ، بل يتعيّن عقلاً إحراز ذلك المقدار. ومنه يظهر الفرق بين المقام وبين موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فإن متعلق التكليف مرّد من أول الأمر بين الأقل والأكثر، كما لو علم أنه مديون لزيد إما بعشرة أو عشرين، فلاحظ.

فالصحيح: ما ذهب إليه الماتن من عدم إجزاء إخراج خمس تراب المعدن في محل الكلام إلا مع العلم بالتساوي.

خمس المعدن إذا وجد مطروحاً على الأرض

(١) الكلام في أن المعدن إذا وجد مطروحاً على الأرض فهل يجب الخمس على واجده أم لا؟ وهنا صورتان:

الأولى: ما إذا خرج من الأرض لا باستخراج من إنسان، كما لو خرج بسيل أو زلزلة أو حيوان ونحو ذلك.

الثانية: ما إذا خرج من الأرض باستخراج الإنسان له ثم تركه مطروحاً. وقد احتاط الماتن في الأولى، وكذا في الثانية إذا علم عدم إخراج الخمس، بل احتاط حتى إذ شك في إخراج المخرج له الخمس. والظاهر أنه لا فرق بين الصورتين في الجهة المقصودة من البحث؛ لاشتراك الجميع في أن الواجد للمعدن لم يستخرجه من الأرض مع علمه بعدم دفع خمسه أو شكه في ذلك. وعلى كل حال، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في المعدن المطروح على الأرض إذا وجده واجد مع علمه بعدم دفع خمسه سواء خرج من الأرض بسبب السيل ونحوه أو بإخراج حيوان، فهل يجب عليه إخراج خمسه أم لا؟ نسب إلى المشهور الوجوب^(١)، وفي المقابل استشكل المحقق الأردبيلي في الوجوب^(٢)، وجزم كاشف الغطاء بالعدم^(٣). واستدل للمشهور بإطلاق النصوص بدعوى عدم وجود ما يشير إلى اختصاصها بصورة الاستخراج - أي: استخراج من يجب عليه الخمس للمعدن من الأرض - فتشمل كل معدن يجده المكلف وإن لم يستخرجه إنسان أصلاً. وفي المقابل توجد دعويان: الأولى: وجود ما يدل على الاختصاص، والثانية: منع الإطلاق في الروايات على الأقل.

أما الدعوى الأولى: فقد يقال بوجود ما يدل على الاختصاص مثل صحة البزنطي المتقدمة^(٤)، وصحيحة زارة^(٥) الدالة على أن الموضوع هو الركاز.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٥٤.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٣٠٨.

(٣) كشف الغطاء ٤: ٢٠١.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

وفيها: أما بالنسبة إلى صحيحة البزنطي فالظاهر عدم وجود ما يدل فيها على الاختصاص بصورة الاستخراج، فإنَّ عنوان «الإخراج» وإن ورد فيها إلا أنه أضيف إلى المعدن حيث قال: «ما أخرج المعدن من قليل أو كثير»، والمراد به هنا المحل كما تقدّم، ومن الواضح أنَّ هذا يشمل صورة الخروج بنفسه، نعم لو أضيف إلى الإنسان كان له الدلالة المذكورة، مضافاً إلى أنَّ عبارة: «ما أخرج المعدن من قليل أو كثير» جاء على لسان الراوي دون الإمام عليه السلام، فلاحظ.

وأما بالنسبة إلى صحيحة زرارة فهي كذلك؛ لأنَّ الإخراج الوارد فيها أسند إليه سبحانه وتعالى: «ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصقًى» وهو عام يشمل جميع الصور المتقدمة.

نعم، قوله فيها: «كلّ ما كان ركازاً ففيه... الخمس» قد يتوهم عدم شموله للمطروح على الأرض واختصاصه بما كان ثابتاً ومركزاً فيها بحيث يكون تحصيله موقوفاً على الاستخراج، لكنّه فاسد؛ فإنَّ الركاز لم يلحظ فيه إلا حيثيّة أن يكون في الأصل ثابتاً في الأرض ومدفوناً فيها، وأما حيثيّة إخراجه منها في قبال خروجه بنفسه أو بسيل ونحوه فهي غير ملحوظة في مفهومه ظاهراً، فالمراد به ما كان مخفياً في الأرض سواء استخرجه الإنسان أم لا.

والحاصل: أنَّ الروايات الدالّة على وجوب الخمس إمّا لم يرد فيها عنوان الإخراج ونحوه أصلاً مثل ما دلّ على وجوبه في المعادن كصحيحة محمد بن مسلم^(١) وصحيحة الحلبي^(٢) ونحوهما، أو ورد فيها عنوان الإخراج، إلا أنه لم يسند إلى الإنسان حتّى يدلّ على اعتبار الاستخراج.

وأما الدعوى الثانية: - وهي منع الإطلاق - فقد يقرب ذلك بتقريبين:

التقريب الأوّل: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله^(٣) من أنَّ المعدن في الروايات كالعرف

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩١، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٥٢.

واللغة بمعنى منبت الجوهر، أي: أنه اسم للمحل لا للحال، إلا أن في إسناد الخمس إليه تجوّزاً، فيراد به ما يخرج منه تسميةً للحال باسم المحل بعد وضوح عدم تخميس نفس المنبت، فخصوصية الإخراج وإفضال الحال عن محله ملحوظة في هذا الإطلاق لا محالة. ومن هنا ترى عدم صدق اسم المعدن على مثل الذهب بعدما أخرج وصرف في مصرفه، فلا يقال: «إن هذا معدن»، وإثما هو شيء مأخوذ من المعدن.

وفيه: أن ما ذكره أولاً وإن كان صحيحاً - كما تقدّم - إلا أنه لا يثبت اعتبار خصوصية الإخراج في مفهوم المعدن، وإثما يثبت بها أن إطلاق المعدن - الموضوع اسماً للمحل - على الحال هو إطلاق مجازي وأن المصحح له هو علاقة الحال والمحل، فلا بد من ملاحظة هذه العلاقة عند هذا الاستعمال المجازي، ومن الواضح أن هذا لا يعني إلا أن الملحوظ في الروايات كون الأرض مركزاً ومحلاً له، وهذا كما يتحقق في صورة الإخراج يتحقق أيضاً في صورة الخروج بنفسه ونحوه، فالذهب الخارج بنفسه أو بسيل ونحوه أيضاً يكون إطلاق المعدن عليه باعتبار أن المعدن هو مقرّه ومنشؤه الذي كان مستقرّاً فيه من دون الإشارة إلى اعتبار خصوصية الإخراج في مقابل الخروج.

وأما عدم صدق المعدن على الذهب بعدما أخرج وصرف في مصرفه فهو مسلّم إذا أريد به المعدن الذي يجب فيه الخمس، ومن الواضح أنه لا يصدق على الذهب بعد إخراجه أو خروجه ودفع خمسه، وأما إذا أريد به معناه اللغوي والعرفي فالظاهر صدقه على الذهب وإن دفع خمسه، فيقال: هذا معدن أو من المعادن، نعم لا يقال: هذا معدن يجب فيه الخمس، فلاحظ.

ومنه يظهر: تمامية الإطلاق في الأدلة، بمعنى أن موضوع الحكم فيها هو مطلق المعدن الذي يحصل عليه الإنسان حتى إذا وجده خارجاً في الأرض مطروحاً عليها، فما ذهب إليه المشهور من وجوب الخمس في المقام هو الأقوى.

التقريب الثاني: ما ذهب إليه المحقق الهمداني رحمته الله ^(١) من تفصيل في المسألة بين ما إذا كان المخرج إنساناً فطره على الأرض فيجب فيه الخمس سواء ملكه المخرج أم لا بأن كان أجيراً أو غاصباً، وبين خروجه بسيل أو ريح ونحوه فلا يجب فيه الخمس، واستند في ذلك إلى أن المتبادر من الأدلة إنما هو وجوب الخمس فيما يستخرج من المعادن، فالاستخراج معتبر في الحكم، ولذا لا تشمل الأدلة الصورة الأولى، نعم لا يعتبر إلا أصل الاستخراج في مقابل عدمه - كما في الصورة الثانية - لا استخراج من يجب عليه الخمس، فإذا استخرجه إنسان وطرحه وجب الخمس على واجده وإن لم يكن مستخرجاً له.

وكأنه يشترط الإرادة والشعور في سبب الخروج، ولعله باعتبار ظهور عنوان «الإخراج» الواقع في الأدلة في الإخراج الإرادي والاختياري كما هو الحال في سائر الأفعال كالإرسال والأكل ونحوها، فلا يشمل ما إذا كان سبب الإخراج سبباً ونحوه.

وهذا الكلام إنما يتوجه لو فرض أن عنوان الإخراج هو الواقع في الأدلة، لكنك عرفت أن الواقع في الأدلة هو إما «يخرج» مبنياً للمعلوم كما في صحيحة محمد بن مسلم ^(٢) وصحيحة البنزطي (عن محمد بن علي بن أبي عبد الله) ^(٣) ومعتبرة عمار بن مروان ^(٤) ومفاده خروج المعدن، ومن الواضح عدم اعتبار الإرادة والشعور في سببه، على أنه جاء على لسان الراوي في الصحيتين: إنما عنوان «المعادن» كما في صحيحة ابن أبي عمير ^(٥) ونحوها وهو كالسابق، وإما عنوان

(١) مصباح الفقيه ١٩: ١٧٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٢، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

«الإخراج» المسند إلى المعدن نفسه كما في صحيحة البزنطي^(١)، أو إلى الله سبحانه وتعالى كما في صحيحة زرارة^(٢)، وهو أيضاً لا يشترط في صدقه أن يكون المباشر والواسطة ذا إرادة واختيار.

هذا ولو سلّم ما ذكره أمكن التمسك بالمطلقات الأخرى مثل مرسله ابن أبي عمير: «الخمس على خمسة أشياء... المعادن»^(٣) ونحوها؛ وذلك لأن غاية ما يثبت بتلك الأدلة هو وجوب الخمس في مورد الإخراج دون نفيه في غير ذلك المورد، فلاحظ.

فالصحيح: وجوب الخمس مطلقاً، ويدل على ذلك - مضافاً إلى الإطلاق في الأدلة - ما هو الصحيح من تعلّق الخمس بالعين ممّا يستلزم وجوب دفعه على كلّ من وصل إليه وإن لم يستخرجه أحد.

المقام الثاني: صورة ما إذا كان المخرج له إنساناً، فهل يجب الخمس على واجده؟

وهنا تارة يفترض العلم بقصده الحيابة والتملك، وأخرى يفترض العلم بعدم ذلك، وثالثة يشكّ في ذلك.

ثمّ على تقدير الحيابة تارة يفترض إعراضه عنه عند طرحه على الأرض، وأخرى يفترض عدم الإعراض، وثالثة يشكّ في ذلك.

ثمّ تارة يفترض العلم بعدم دفعه الخمس، وأخرى يشكّ في ذلك. فهنا عدّة فروض متصورة:

الفرض الأوّل: ما إذا علم بعدم حيازته وعدم قصده التملك كما إذا حفر الأرض لغاية أخرى فصادف المعدن فأزاله طارحاً له على الأرض، والظاهر أنّ هذا يدخل

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩١، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

في المقام الأول فيجب على واجده دفع خمسه؛ لما تقدّم من عدم اعتبار الإخراج فيمن يجب عليه الخمس، بل حتّى لو قلنا باعتباره بمعنى اعتبار أصل الاستخراج لا إخراج من يجب عليه الخمس - كما تقدّم نقله عن المحقّق الهمداني - فلا بدّ أيضاً من الالتزام بوجوب الخمس في المقام؛ لتحقيق الإخراج بالفرض.

نعم، على القول باعتبار إخراج من يجب عليه الخمس يتعيّن الالتزام بعدم وجوبه على الواجد.

الفرض الثاني: ما إذا شكّ في حيازته وقصده التملّك، وحكمه ما تقدّم في الفرض الأول بعد نفي الحيازة والتملّك بالأصل، فيحصل العلم التعبّدي بعدم الحيازة.

الفرض الثالث: ما إذا علم بالحيازة وقصد التملّك مع العلم بإعراضه عنه وعدم دفعه خمسه، وهنا يوجد رأيان:

أحدهما: وجوب دفع خمسه على واجده؛ وذلك لأنّ التكليف بدفع الخمس وإن توجّه إلى الحائز والمالك الأول - لتوفر شرائط التكليف بالنسبة إليه - إلّا أنّه لم يؤدّه حسب الفرض، فبناءً على تعلّق الخمس بنفس العين يجب على الواجد دفعه؛ لأنّ خمس العين ملك لمستحق الخمس فلا بدّ من دفعه إليه.

والآخر: عدم وجوب دفعه على الواجد^(١) استناداً إلى أدلّة التحليل الآتية ومفادها تحليل الخمس الذي ينتقل إلى الإنسان ممّن لا يدفع الخمس اعتقاداً أو عصياناً، مثل: صحيحة يونس بن يعقوب: قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمّاطين، فقال: جعلت فداك، تقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت، وإنا عن ذلك مقصرون، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أنصفناكم إن كلّناكم ذلك اليوم»^(٢)، ونحوها.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣٥: ٥٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٥، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ٦.

ويلاحظ على الرأي الثاني:

أولاً: أنه مبني على عموم أخبار التحليل للخمس المنتقل ممن لا يدفعه عصياناً وعدم اختصاصها بمن لا يدفعه اعتقاداً بعدم وجوبه، وإلا فهو أخص من المدعى، وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أن ظاهر أخبار التحليل الاختصاص بموردها وهو ما ينتقل إلى المكلف من أموال ثبت فيها حقه عليه بشراء ونحوه كالإرث والهبة وغيرها، ويجمع الكل انتقاله من الغير على نحو يكون تكليف المنتقل إليه بدفع خمسه خلاف الإنصاف باعتبار أنه دفع - في مقابل المال بتمامه - شيئاً كما في الشراء وسائر أنواع التجارات، أو باعتبار أن تملك تمام المال حق ثابت له يارث أو هبة ونحوها، ومن الواضح أن إلزامه بدفع الخمس يكون خلاف الإنصاف، ومن الواضح عدم شمول ذلك للمقام؛ لأن المفروض هنا إعراض الحائز والمالك الأول، فيكون أخذ الثاني للمال حيازة جديدة وليس تلقياً وانتقالاً من الأول بحيث يكون تكليفه بالخمس خلاف الإنصاف خصوصاً إذا قلنا بخروجه عن ملك الأول بالإعراض. والحاصل: أن تكليف الواجد بدفع الخمس في المقام ليس خلاف الإنصاف فلا يكون مشمولاً بأخبار التحليل، فالصحيح في المقام وجوب الخمس على الواجد كما في الرأي الأول.

الفرض الرابع: ما إذا علم بالحيازة وقصد التملك كالفرض السابق مع افتراض الشك في دفعه الخمس، وهنا أيضاً يوجد احتمالان:

أحدهما: وجوب دفع الخمس اعتماداً على الأصل، أي: استصحاب عدم إخراج الخمس أو بقاء الحق في العين فيحرز بذلك عدم دفع الخمس تعبداً، فيجري فيه ما تقدم في سابقه من وجوب دفع الخمس لتعلقه بالعين، أو عدم وجوبه لأخبار التحليل.

والآخر: عدم وجوب الدفع متمسكاً ببعض القواعد والأصول الحاكمة على

الاستصحاب والجارية في موارد احتمال أداء الخمس، وهي قاعدة اليد وأصاله الصّحة.

والأولى تجري باعتبار أنّ المخرج الأول ثبتت يده على المال كلّ وهو أمانة ملكيته لتمام المال، وبذلك نحرز عدم بقاء الحقّ في العين، فيرتفع موضوع الاستصحاب.

والثانية يراد بها أصالة الصّحة في تصرفه في العين المقتضي لأداء خمسها، وإلا لما صحّ تصرفه لتعلّق حقّ الغير بها.

وأورد في المستمسك^(١) على قاعدة اليد في المقام بأنّ حجّية اليد - التي يكون حدوثها معلوم الخلاف - على الملكية المطلقة غير واضحة بل المشهور عدمها، ومراده أنّ اليد لا تجري إذا كان يعلم بتعنون اليد بعنوان منافع للملكية كما إذا كانت يد أمانة أو معتدية ونحو ذلك، فإذا شكّ بعد ذلك في تحوّلها إلى يد مالكة أو بقائها على ما كانت عليه فلا تجري القاعدة لإثبات الملكية المطلقة، وإنّما تجري عندما لا يعلم بذلك بأنّ كانت العين في يده وشككنا من البداية أنّها يد مالكة أو أمانة أو معتدية، أو علمنا أنّ اليد مالكة من البداية وشككنا في بقائها أو تحوّلها إلى يد غير مالكة.

وواضح أنّ ما نحن فيه من قبيل الأول؛ لأنّ الخمس يتعلّق بالمال بمجرد حصوله بيده واستيلائه عليه وإن كان يجوز له تأخير دفعه إلى مستحقّه، فهنا نعلم أنّ يد المخرج على الخمس من البداية يد أمانة لا مالكة. نعم، يحتمل صيرورتها مالكة بعد ذلك بأداء قيمة الخمس لمستحقّه، وعليه فلا يصحّ التمسك باليد لإثبات ملكية تمام المال وبالتالي عدم وجوب الخمس.

والظاهر أنّ الوجه في ذلك هو جريان استصحاب حال اليد من كونها أمانة أو غاصبة إذا شكّ في تبدّله إلى المالكة، وهذا الاستصحاب يكون حاكماً على

قاعدة اليد؛ لأننا نحرز به كون اليد سابقاً يد أمانة أو معتدية وعدم كونها مالكة وبذلك يرتفع موضوع قاعدة اليد، أي: الشك في أن اليد مالكة أو لا.

هذا بناءً على أن قاعدة اليد من الأصول العملية المأخوذ في موضوعها الشك، وأما إذا قلنا أنها من الأمارات باعتبار أن مدرکہا بناء العقلاء وسيرتهم - التي لا مجال فيها للتعبّد الصرف - فيمكن توجيه تقديم الاستصحاب بأن هناك تشكيكاً في وجود بناء للعقلاء على أماريّة اليد في مثل المقام، بل حتى لو فرض وجود بناء من العقلاء على التمسك باليد في مثل المقام فيمكن أن نقول: إن مجرد وجود هذا البناء لا يكفي ما لم يثبت إمضاءه من قبل الشارع، والاستصحاب يعتبر ردعاً لذلك البناء؛ لأن الشارع يأمر فيه بالبناء على كون اليد باقية على حالتها السابقة من كونها أمانة أو غاصبة، وهذا ردع عن البناء على كونها مالكة لو فرض وجوده.

ثم إن هذا الإيراد يتوقف على الالتزام بتعلّق الخمس بالعين من البداية حتى تكون يد المخرج عليه يد أمانة لا مالكة، وأما إذا قلنا بأن وجوب الخمس في طول الملك بمعنى أن المخرج هنا يكون مالكاً لتمام المال ويكلف شرعاً بدفع خمس ما يملكه إلى مستحقّه فلا يتم الإيراد المذكور؛ للعلم بأن اليد من البداية يد ملك، فإذا شك فيها بعد ذلك أمكن التمسك باليد حينئذٍ لإثبات أنها مالكة. والظاهر صحّة المبنى الأول - كما سيأتي - وعليه يتم الإيراد.

ثم إن بعضهم^(١) أورد على التمسك بقاعدة اليد في المقام بأن القاعدة حجة في إثبات الآثار المترتبة على ملك صاحب اليد للمال، وليست حجة في إثبات لوازمه كما في المقام، فإن تملك الواجد لتمام المعدن وعدم وجوب أداء خمسه عليه ليس من آثار كونه ملكاً للمخرج سابقاً أو الآن، كيف وتملك الواجد لا يكون إلا بافتراض إعراض الأول وزوال ملكه حتى يمكن للثاني تملكه بالحيازة، بل هو

من آثار عدم ملكية الغير لخمس المعدن، وهذا لا يثبت بقاعدة اليد إلا بالملازمة حيث إن لازم كون المخرج قبل الإعراض مالاً لتمام المعدن انتفاء ملك الغير عنه، وقاعدة اليد ليست حجة في إثبات مثل هذه اللوازم.

وهذا الإيراد كأنه مبني على كون اليد من الأصول العملية التي لا تكون حجة في إثبات لوازم مفادها، وأما إذا قلنا بأنها من الأمارات باعتبار أن عمدة الدليل عليها هو بناء العقلاء والأدلة الأخرى من الأخبار وغيرها أدلة إمضائية لهذا البناء العقلاني فمن الواضح أن بناء العقلاء ليس من باب التعبد بترتيب آثار الملكية عند الشك فيها، بل من باب كشف اليد عن الملكية كشفاً نوعياً ناشئاً من الغلبة، فيرى العقلاء أنها طريق وكاشف عن الملكية كما هو الحال في سائر الطرق والأمارات، وعليه تكون حجة في مدلولها الالتزامي كالمطابقي، وإذا ثبت عدم كون الخمس مملوكاً للغير ترتب عليه تملك الواجد بعد الإعراض وعدم وجوب الخمس عليه.

فالعمدة هو الإيراد الأول.

وأما أصالة الصحة فالمراد بها أصالة الصحة في العمل، وجريانها في المقام يتوقف على افتراض صدور عمل من المخرج تكون صحته موقوفة على أداء الخمس كما إذا باع المعدن أو وهبه، فتجري أصالة الصحة في ذلك العمل وبالتالي يثبت أدائه الخمس شرعاً، ومن الواضح أن هذا لم يفرض في محل الكلام.

الفرض الخامس: ما إذا علم بالحياة وقصد التملك كالفرض السابق مع الشك في الإعراض أو العلم بعدمه.

والظاهر بقاء المعدن على ملكية المخرج، أما في صورة العلم بعدم الإعراض فواضح، وأما في صورة الشك فلاستصحاب بقاء الملكية واليد المتيقنة سابقاً، وحينئذ يكون المعدن لقطة إن توفرت شروطها وصدق الضياع عليها وإلا فهو مجهول المالك وتثبت له أحكام ذلك.

مسألة ٨: لو كان المعدن في أرض مملوكة فهو لمالكها، وإذا أخرجه غيره لم يملكه بل يكون المخرج لصاحب الأرض، وعليه الخمس من دون استثناء المؤونة، لأنه لم يصرف عليه مؤونة (١).

ولا إشكال في عدم وجوب الخمس على واجده بعنوان المعدن؛ لأننا وإن لم نشترط الإخراج فيمن يجب عليه الخمس - ولذا التزمنا بوجوبه على الواجد في الفروض السابقة - إلا أنه من الواضح اشتراط الملكية بمعنى أن يملك من يجب عليه الخمس تمام المعدن أو أربعة أخماسه كمعدن سواء أكان ذلك باستخراجه أم بأخذه من الأرض المطروح فيها بعد فرض الإعراض، ومن الواضح عدم تحقق ذلك في هذا الفرض بالنسبة إلى الواجد لبقاء ملكية المخرج على حالها. نعم، يجب عليه الخمس من باب مطلق الفائدة إذا تملكه وقلنا بجوازه. وعليه فالصحيح في هذه المسألة وجوب الخمس على الواجد في جميع صور العلم بالإعراض.

حكم المعدن لو كان في أرض مملوكة

(١) المعدن تارةً يستخرجه الإنسان من أرض مملوكة له، وأخرى يستخرجه من أرض مملوكة لشخص آخر، وثالثةً يستخرجه من أرض مملوكة لعامة المسلمين كالأرض المفتوحة عنوة العامرة حال الفتح، ورابعةً يستخرجه من أرض مملوكة للإمام عليه السلام كالأرض الموات حال الفتح.

والكلام يقع في هذه المسألة في الصورتين الأولى والثانية، وأمّا الباقي فيتم التعرّض لهما في المسألة الآتية.

الصورة الأولى: الظاهر أنه لا إشكال عندهم في تملك المعدن بالإخراج وفي وجوب الخمس، بل لعلّ هذه الصورة هي القدر المتيقّن من أدلّة وجوب الخمس في المعدن.

نعم، ينبغي أن يقع هنا البحث في أن تملك المخرج للمعدن بعد إخراج خمسه هل هو مطلق وغير مشروط أو أنه مشروط بإذن الإمام عليه السلام؟

والظاهر أن الجواب عنه يختلف باختلاف المختار في البحث الآتي في أن المعادن هل هي من الأنفال، أو من المباحات العامة، أو أنها تابعة للأرض؟

فإنه على الأول تكون مملوكة للإمام عليه السلام، ويكون معنى وجوب الخمس فيها - كما تقدم - الإذن بتملك أربعة أخماسه فقط دون الخمس الآخر، وعليه يتوقف تملكه على إذن الإمام عليه السلام المالك للمعدن، والإذن وإن كان محرزاً بنفس أدلة وجوب الخمس - كما لا يخفى - إلا أن الظاهر أن هذا الإذن ليس دائماً كالأحكام الشرعية، بل يمكن رفعه من قبل الإمام المتأخر أو من نائب الإمام عليه السلام في زمان الغيبة، فإذا رأى أن المصلحة في عدم السماح باستخراج المعدن لآحاد الناس ولزوم إشراف الدولة وتصديها لذلك أمكنه ذلك، وهذه هي الثمرة العملية للبحث المذكور كما سيأتي، وأما على الثاني والثالث فلا يتوقف التملك على الإذن، كما لا يخفى.

وعلى كل حال، فقد ذكروا أن الأقوال في المعدن ثلاثة:

القول الأول: أنها من الأنفال التي هي للإمام عليه السلام، أي: لمنصب الإمامة سواء أكانت من أرض مملوكة أم لا، ونسب ذلك إلى الكليني والمفيد والشيخ وسائر والقاضي وغيرهم^(١).

القول الثاني: أنها تابعة للأرض التي هي بها، فإن كانت من الأنفال كانت منها وإن كانت مملوكة فهي كذلك وهكذا، نسب هذا القول إلى ابن إدريس، والعلامة في بعض كتبه، والشهيد الثاني^(٢).

(١) المناسب هو المحقق السبزواري في كفاية الأحكام (١: ٢٢٠) والمحقق التراقي في المستند (١٠: ١٦٢). لاحظ: الكافي ١: ٥٣٨ / المنفعة: ٢٧٨ / النهاية: ٤١٩ / المراسم العلوية: ١٤٢ / المهذب

القول الثالث: أنها من المباحات العامة كالماء والكلاً والناس فيها شرع سواء، نقل عن المحقق في النافع والشهيد الأول^(١).

والظاهر أن هذا البحث لا يؤثر على النتيجة السابقة في هذه الصورة، بمعنى الالتزام بتملك المخرج للمعدن ووجوب الخمس عليه على جميع الأقوال الثلاثة السابقة، أما على الأخيرين فواضح، وأما على القول الأول فلما دلّ على إباحة ذلك من قِبَل الإمام عليه السلام، نعم الإباحة على الأول قابلة للرفع إذا رأى المالك المصلحة في ذلك كما أشرنا إليه.

استدلّ على القول الأول بأمر:

منها: موثقة إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال؟ فقال: هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها فهي لله وللرسول، وما كان للملوك فهو للإمام، وما كان من الأرض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكلّ أرض لا ربّ لها والمعادن منها [فيها] ومن مات وليس له مولى فماله من الأنفال»^(٢). والاستدلال بها مبنيّ على أن يكون الموجود فيها قوله: «والمعادن منها» وأن يعود الضمير إلى الأنفال المذكورة في صدرها، فإن مقتضى إطلاقها كون المعادن مطلقاً من الأنفال.

واعترض عليه:

أولاً: باحتمال أن يكون الموجود «والمعادن فيها» ويتعيّن حينئذٍ عود الضمير إلى الأرض المذكورة قبلها؛ إذ لا معنى لعوده إلى الأنفال، فالمعنى: «وكلّ أرض لا ربّ لها والمعادن الموجودة في هذه الأرض»، ف«الواو» عاطفة لجمله: «المعادن فيها» على جملة: «وكلّ أرض لا ربّ لها» والخبر هو كونها من الأنفال، وعليه فلا تدلّ على أنّ مطلق المعادن من الأنفال، بل خصوص الموجود في أرض تعدّ من الأنفال فتدلّ على القول الثاني.

(١) المختصر النافع ١: ٦٤ / الروضة البهية ٢: ٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٣١، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٢٠.

وثانياً: باحتمال عود الضمير على الأرض حتى إذا كان الموجود: «والمعادن منها» ولا يتعين عوده على الأنفال؛ وذلك لأن الأرض هي الأقرب إلى الضمير؛ ولأن التصريح بالأنفال في الفقرة الأخيرة (ومن مات وليس له مولى فماله من الأنفال) لا يناسب عود الضمير على الأنفال؛ إذ المناسب حينئذ العكس، أي: التصريح بها أولاً والاكتفاء بالضمير أخيراً بأن يقال: «والمعادن من الأنفال، ومن مات وليس له مولى فماله منها».

وأجيب عن الاعتراض الأول: بأن الموجود في التفسير المطبوع للقمي^(١) - الذي هو المصدر - وكذا في الوسائل^(٢) وجامع أحاديث الشيعة^(٣) وكتب الاستدلال التي تنقل من المصدر هو: «والمعادن منها». نعم، في الرياض والجواهر ومصباح الفقيه^(٤) وغيرها وجود نسخة من التفسير والموجود فيها: «والمعادن فيها»، إلا أن ذلك لم يثبت بشكل صحيح فلا يعول إلا على النسخة المعروفة.

أقول: عرفت أن الاستدلال مبني على النسخة المعروفة، فيكفي في رده احتمال النسخة الأخرى فضلاً عن ثبوتها، ولا شك في أن نقل هؤلاء الأعلام وجود نسخة أخرى يوجب الشك واحتمال النسخة الأخرى؛ لأن نقل هؤلاء لا يقل عن نقل صاحب الوسائل عن الأصل.

ودعوى: أن ذلك لم يثبت بشكل صحيح.

مدفوعة: بأننا لا نحتاج في رد الاستدلال إلى ثبوت النسخة الأخرى، بل يكفي احتمال وجودها كما عرفت، ويكفي لإثبات ذلك نقل هؤلاء الأعلام. نعم، إذا فرض اتفاق النسخ على أن الموجود: «منها» وانفراد نسخة أو

(١) تفسير القمي ١: ٢٥٤.

(٢) وسائل الشيعة ٥٣١: ٩، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٣٠.

(٣) جامع أحاديث الشيعة ١٠: ١٠٣، ح ١٤٣٤٢.

(٤) رياض المسائل ٥: ٢٥٧ / جواهر الكلام ١٦: ١٣٠ / مصباح الفقيه ١٩: ٤١٣.

نسختين بخلاف ذلك فلا يبعد عدم التعويل على المخالفة لشذوذها وقوة احتمال التصحيف فيها؛ لتشابه «منها» و «فيها» بالكتابة فيكون احتمال النسخة الأخرى موهوناً فلا يعتنى به.

والظاهر أن هذا الفرض غير بعيد في المقام؛ لعدم وضوح أن كل واحد من هؤلاء الأعلام ينقل عن نسخة غير ما ينقل عنه الآخر، بل يحتمل قوياً أن هناك نسخة واحدة نقل عنها صاحب الرياض ونقل الباقر عنه فلا يكشف ذلك عن تعدد هذه النسخ، والظاهر اتفاق النسخ الأخرى على ما هو المعروف. وعليه فلا يرد هذا الاعتراض.

وأجيب عن الاعتراض الثاني: بأن الأرض وإن كانت أقرب إلى الضمير في الرواية إلا أن مجرد ذلك لا يقتضي عود الضمير إليها؛ لأنها مذكورة بالتبع، فإن السؤال مسوق لبيان الأنفال وكذلك باقي الفقرات، فهي الأولى برجع الضمير إليها.

وما ذكر أخيراً - من التصريح بالأنفال في الفقرة الأخيرة وأنه لا يناسب عود الضمير على الأنفال - إنما يتوجه لو لم تذكر كلمة «الأنفال» في صدر الرواية، وأما مع ذكرها فما هو الموجود في الرواية يكون مناسباً أيضاً، كما لا يخفى. أقول: إن عود الضمير في «منها» إلى الأنفال يستلزم أن تكون جملة: «والمعادن منها» جملة مستأنفة والواو استئنافية ويكون الجار والمجرور (منها) خيراً للمعادن.

في حين أن عود الضمير إلى الأرض يقتضي أن تكون الجملة معطوفة على ما قبلها وأن تكون الواو عاطفة ويكون الجار والمجرور أشبه بالحال ويكون الخبر مقدراً يفهم مما قبله وتقديره: «من الأنفال» أو «فهو للإمام»، ويكون خيراً لكل الجمل المتعاطفة، والتقدير: «وما كان من الأرض الخبرة... وكل أرض لا رب لها، والمعادن المستخرجة من هذه الأرض، كل ذلك من الأنفال وهو للإمام ﷺ».

ومن الواضح أنَّ الاستدلال موقوف على الأول، وأمّا على الثاني فلا تدلّ الرواية إلا على القول الثاني، كما تقدّم.

قد يرجّح عود الضمير إلى الأرض: بأنّ المقصود إذا كانت المعادن من الأنفال كان ذكر «منها» مستدرَكاً بلا وجه في كلام الفصيح ولم يكن وجه لذكره إلا مزيد الإجمال؛ إذ كان يمكنه بيان ذلك بقوله: «والمعادن» فقط حيث تكون معطوفة على ما قبلها ويكون مفادها أنّ المعادن من الأنفال^(١).

وفيه: أنّ ما ذكر وإن كان صحيحاً إلا أنّه لا يعني غلط التصريح بـ «منها» وكونه منافياً للفساحة، كيف وقد صرّح بذلك في بعض فقرات الرواية مثل الفقرة الأخيرة: «من مات وليس له مولى فماله من الأنفال»، ومثل: «وما كان للملوك فهو للإمام» فإنّه كان يمكن الاستغناء عن قوله: «من الأنفال» أو «فهو للإمام» والاكتفاء بالعطف.

وقد يرجّح عود الضمير إلى الأنفال: بأنّ الضمير لو كان راجعاً إلى الأرض لكان الأنسب أن يقال: «وكلّ أرض لا ربّ لها ومعادنها»، وأمّا حينما أدخل الـ «لام» على المعادن وفصل الضمير عنها بحيث صارت الكلمة كهيئة المبتدأ والخبر فظاهر العبارة هو الإخبار عن المعادن بأنّها منها، أي: من الأنفال^(٢).

ويؤيّد ذلك: أنّ الضمير إذا كان راجعاً إلى الأقرب لكان المتعيّن أن يقال: «والمعادن منهما» بالثنائية؛ لأنّ المعادن في كلّ أرض تعدّ من الأنفال فهي من الأنفال ولا وجه لتخصيص الأرض التي لا ربّ لها بذلك، فإنّ المعادن المستخرجة من الأرض الخبرة التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب من الأنفال أيضاً، فلا وجه لإفراد الضمير.

ويؤيّدّه أيضاً: ما تقدّم من أنّه بناءً على عود الضمير إلى الأرض يكون الجار

(١) كتاب الخمس (للشيخ مرتضى الحائري): ٧٠٩.

(٢) مباني فتاوى في الأموال العامة: ١٦٣.

والمجبرور (منها) حالاً من المعادن والخبر محذوف تقديره: «من الأنفال»، وكون «منها» حالاً بعيد جداً؛ لأنها أمر مستقر وثابت وليس متغيراً حتى يصح جعله حال من المعدن.

والحاصل: أنّ المتبادر من الجملة هو أنّها جملة خبريّة مستأنفة وأنّ «منها» خبر للمعادن، وما ذكر من القرائن يدعم ويؤكد هذا التبادر.

ومنها: صحيحة مسمع بن عبد الملك - في حديث - قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني كنت وليت الغوص فأصبحت أربعمئة ألف درهم، وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها وهي حقك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا، فقال: وما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلّا الخمس؟! يا أبا سيار، الأرض كلّها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا، قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كله؟ فقال لي: يا أبا سيار، قد طيّبناه لك وحلّلناك منه فضّمّ إليك مالك، وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون، ومحلّل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما كان في أيدي سواهم، فإنّ كسبهم من الأرض حرام عليهم حتّى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صفرة»^(١).

فإنّ قوله عليه السلام: «فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا» شامل للمعادن مطلقاً. ويمكن أن يقال: إنّ ظاهر الرواية تفريع قوله: «فما أخرج الله» على قوله: «الأرض كلّها لنا»، وحيث إنّ مفاد هذه الجملة مخالف للضرورة ولم ينقل من أحد الالتزام به إلّا ابن أبي عمير - على ما نقل عنه^(٢) - فلا بدّ أن يراد به الملكية غير المنافية لملكيّة سائر الناس نظير ملكيّة الله سبحانه وتعالى للأرض وما عليها وما فيها، فإنّها لا تنافي ملكيّة الناس، بل هي في طولها.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨، ب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١٢.

(٢) الكافي ١: ٤١٠.

وعليه يمكن أن تكون ملكية الإمام (عليه السلام) لما أخرج الله سبحانه من الأرض من هذا القبيل، فلا ينافي ذلك أن تكون المعادن مملوكة للمخرج أو لغيره من الأشخاص.

والحاصل: أن فقرة الاستدلال لو كانت واردة مستقلاً أمكن الاستدلال بها، وأما مع اقترانها بملكيتها (عليه السلام) لجميع الأراضي مع التفريع فلا يصح الاستدلال؛ لأن الاقتران إن لم يكن قرينة على إرادة الملكية المذكورة فلا أقل من أنها توجب الإجمال.

ومنها: رسالة العياشي الأولى، عن أبي بصير، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لنا الأنفال، قلت: وما الأنفال؟ قال: منها المعادن والآجام، وكل أرض لا رب لها، وكل أرض باد أهلها فهو لنا»^(١).

ومرسلته الثانية، عن داود بن فرقد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) - في حديث - قال: «قلت: وما الأنفال؟ قال: بطون الأودية، ورؤوس الجبال، والآجام، والمعادن، وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، وكل أرض ميتة قد جلا أهلها، وقطائع الملوك»^(٢).

ودلالتهما واضحة، إلا أنهما ضعيفتان سنداً بالإرسال.

ومنها: أن الأرض الخربة، والأرض التي لا رب لها، وبطون الأودية، وما كان للملوك وغيرها تسمى بالأنفال وتكون مملوكة للإمام (عليه السلام) لكونها من الأنفال، والظاهر أن الوجه في تسميتها بذلك هو كونها نفلاً كما صرح به في بعض الروايات مثل: موثقة محمد بن مسلم: «الأنفال هو النفل، وفي سورة الأنفال جدد الأنف»^(٣)، ومن الواضح أن النفل يعني الزيادة والثبوتية، ومن هنا سُميت صلاة

(١) وسائل الشريعة ٩: ٥٣٣، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٢٨ / تفسير العياشي ٢: ٤٨، ح ١١.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٥٣٤، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٣٢ / تفسير العياشي ٢: ٤٩، ح ٣١.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٥٣٥، ب ٢ من أبواب الأنفال، ح ١.

التطوع نافلة لأنها زائدة عن الفرض، وقال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾^(١) أي: زيادةً على ما سأل.

والظاهر أن المراد الثانوية بالنسبة لعامة الناس، فكل ما يكون نفلاً وثانويّاً عند عامة الناس يكون من الأنفال، ولا شك أن المعادن كذلك.

ويشهد لذلك: اختلاف الروايات في ذكر المصاديق، فبعضها يقتصر على ذكر الأرض وبعضها يذكر الغنائم وبعضها يذكر أكثر من مصداق، فإن الذي يفهم من ذلك كون الموضوع هو العنوان العام وعدم وجود خصوصية للمصاديق المذكورة في هذه الروايات فلا ينحصر الموضوع فيها.

واستدلّ على القول الثاني: بقاعدة تبعية ما في الأرض للأرض، وهي قاعدة مركوزة في أذهان العقلاء.

وفيه: أن المركز عقلاً لا يكون المعدن وأمثالها من الأموال العامة الراجعة إلى الدولة ولا يرون للأفراد حق التصرف فيها، ومنه يظهر أن الارتكاز المدعى غير واضح، فلا يقاوم المطلقات المتقدمة الدالة على أنها من الأنفال المؤيدة بالاعتبار المشار إليه.

وقد يستدلّ عليه: بموثقة إسحاق بن عمار المتقدمة^(٢) بناءً على رجوع الضمير في قوله: «والمعادن منها» أو «فيها» إلى الأرض، فتدلّ على أن المعادن الموجودة في أرض الأنفال تابعة لها، كما تقدّم.

وفيه:

أولاً: عدم تمامية المبنى، على ما تقدّم.

وثانياً: أن غاية ما تدلّ عليه هو أن المعادن الموجودة في أراضي الأنفال تعدّ من الأنفال، وأما المعادن الموجودة في الأرض المملوكة بالملك الشخصي أو

(١) سورة الأنبياء: ٧٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٣١، ب ١ من أبواب الأنفال، ح ٢٠.

الموجودة في الأرض المملوكة للمسلمين فلا دلالة فيها على كونها تابعة للأرض، إذن هي لا تدلّ على القول الثاني بتمام مفاده.

واستدلّ على القول الثالث: - كما في الجواهر^(١) - بالأصل، وبالسيرة، وبإشعار أخبار وجوب الخمس في المعادن بعدم ملكية الإمام عليه السلام لها؛ إذ لا معنى لوجوب الخمس على المخرج مع كونها مملوكة للغير، مضافاً إلى ظهورها في ملكية المخرج للمعدن بعد أداء خمسه وأن ذلك حكم شرعي فلا يتوقف على الإذن والتحليل من قبل الإمام عليه السلام باعتباره مالكاً.

وفيه:

أولاً: أن الأصل لا تصل النوبة إليه بعد ما تقدّم من الأدلة الدالة على القول الأول.

وثانياً: أن السيرة لا تدلّ على كون المعادن من المباحات العامة؛ لإمكان أن تكون من جهة الإذن الصادر من الإمام عليه السلام باستخراج المعادن وتملك المخرج لها بعد أداء خمسها، فهي أعم من هذا القول.

وبعبارة أخرى: أن السيرة تقتضي تملك المعادن باستخراجها وهذا لا ينافي كونها من الأنفال، ولذا قامت السيرة على التملك بالحيازة ونحوها في الأراضي الموات ونحوها ممّا لا إشكال في كونها من الأنفال.

وثالثاً: ما ذكر من الإشعار فهو مبنيّ على أن يكون معنى وجوب الخمس في المعادن هو تعيين ضريبة الخمس في المال المملوك كما هو الحال في الأرباح والفوائد، فحينئذٍ يقال: لا معنى لفرض كونها مملوكة للإمام عليه السلام.

وأما إذا فسرناه بما تقدّم من الإذن والسماح من الإمام عليه السلام بتملك المخرج لأربعة أخماس ما يخرج من المعادن فقط فلا إشعار حينئذٍ في هذه الروايات على عدم ملكية الإمام عليه السلام للمعادن؛ إذ لا منافاة بين مفادها وبين كون المعادن مملوكة للإمام عليه السلام، كما لا يخفى.

نعم، الظاهر أنّ ذلك فرع الالتزام بأنّ المعادن من الأنفال؛ إذ يتعيّن حينئذٍ هذا التفسير كما أشرنا إليه سابقاً، وإلا فلا يبعد ظهور روايات وجوب الخمس في ملكيّة المخرج للمعدن وأنّ الخمس ضريبة في المملوك.

والحاصل: أنّه بعد تماميّة الأدلّة على كون المعادن من الأنفال يتعيّن رفع اليد عن هذا الظهور في الروايات وتفسيرها بالإذن بتملّك أربعة أخماس المعدن فقط. ومنه يظهر: صحّة القول الأوّل.

الصورة الثانية: وهي ما إذا كان المخرج غير المالك للأرض، فقد ذهب المشهور - على ما قيل^(١) - إلى أنّ المعدن الموجود في أرض مملوكة يكون لمالكها، بل في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه»^(٢)، ويترتب عليه أنّه إذا أخرجه غير المالك بدون إذنه فهو لمالك الأرض لا للمخرج، وظاهرهم عدم الفرق بين المعدن الظاهرة والباطنة.

وقد يقال: إنّ مقتضى القول الأوّل في المسألة السابقة يخالف ما ذهب إليه المشهور، أي: يقتضي الالتزام بعدم ملكيّة صاحب الأرض للمعدن المستخرج في المقام؛ لأنّه ملك للإمام عليه السلام وقد أذن في استخراجه وتملّكه بعد أداء خمسه، فلا فرق بين إخراج من أرض مملوكة له وبين إخراج من أرض مملوكة للغير، فإنّ المعدن في كلّ منهما ليس تابعاً للأرض، بل ملك للإمام عليه السلام وقد أذن بتملّكه لمخرجه.

وفيه: أنّ الاستفادة من الأدلّة المتقدّمة هو أنّ المعدن بحسب الأصل ملك الإمام عليه السلام - أي: لمنصب الإمامة - نظير ملكيّةه عليه السلام للأراضي الموات التي هي من الأنفال جزءاً، ومن الواضح أنّ ما يثبت بهذه الأدلّة هو ملكيّة الإمام لهذه الأمور وعدم جواز التصرف فيها إلّا مع الإذن منه عليه السلام، ولكن ذلك لا يمنع عن البحث في

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٥٦.

(٢) جواهر الكلام ٣٨: ١١٣.

أن ملكية الإنسان للأرض لا بد أن تكون بأحد الأسباب المعروفة الموجبة للملك كالأحياء والحياسة وما يتفرع عليهما من الأسباب، وهي أسباب ممضاة من قِبل الشارع، وحينئذ يقال: إن هذه الأسباب هل توجب تملك الأرض فقط، أو هي مع ما فيها من المعادن؟

وبعبارة أخرى: أن المعادن هل هي تابعة للأرض في الملكية بالسبب الخاص أم لا؟ ومن الواضح أن كون المعادن من الأنفال لا ينافي ذلك، فإذا فرض تامة الدليل على التبعية فالالتزام بأن المعادن مملوكة لصاحب الأرض لا ينافي كون المعادن من الأنفال المملوكة للإمام عليه السلام.

وعليه فالمهم البحث عن التبعية، فهل ما في الأرض من المعادن يكون تابعاً لنفس الأرض، وأن السبب المملك للأرض هل يكون سبباً لملك المعادن الموجودة فيها أيضاً أم لا؟

قد يقال: إن المعادن تعد جزءاً من الأرض ومن توابعها عرفاً، فتكون تابعة لها في الملكية.

والظاهر صحة هذه الدعوى في الجملة، فإنه لا مجال لإنكار كون المعدن المخلوط بالتراب - مثلاً - الموجود قريباً من الأرض أو على سطحها جزءاً من الأرض، لكنّها هل تكون تامة مطلقاً؟

ومن هنا يطرح هذا السؤال: ما هو الميزان في التبعية؟ فهل الميزان اختلاط المعدن بالتراب في مقابل وجوده متميزاً فيها، أو وجوده بالقرب من الأرض، أو صدق الأرض عليه في مقابل كونه مبايناً لها؟

ويمكن أن يقال: إن هناك امرين قد يستند إليهما في المقام:

أحدهما: سبب ملكية الأرض، وهو وإن كان متعدداً إلا أن السبب الأصيل في الملكية والذي ترتبت عليه الأسباب الأخرى هو الإحياء والحياسة، ومن الواضح أن هذا السبب لا يوجب التملك إلا بالنسبة إلى ما شمله العنوان وما وقعت عليه

الحياة والإحياء خارجاً، وهو ظاهر الأرض دون باطنها فضلاً عما هو موجود في باطنها من المعادن وغيرها، إذن إذا بقينا نحن والسبب المملّك أمكن القول بعدم ملكية باطن الأرض فضلاً عما في جوفها من المعادن.

وقد يقال^(١): إن ظاهر الأدلة كون الحياة والإحياء سبباً لملكية تمام الأرض ظاهرها وباطنها، ومجرد كون مورد الإحياء والحياة ظاهر الأرض لا ينافي صدق الإحياء والحياة على تمام الأرض حتى باطنها، إذ يكفي في صدق ذلك إحياء بعضها أو حيازته، ولا يشترط تعلّقه بالكلّ نظير نسبة النظر إلى الجسم بتمامه عرفاً مع وقوعه على بعضه، فإذا قيل: «من نظر إلى شيء ملكه» كفى النظر إلى بعضه في ملكية تمام الشيء.

وفيه: أن قياس الإحياء والحياة على النظر قياس مع الفارق؛ وذلك لأن النظر ونحوه لا يحتمل عرفاً أن يكون حيثية تقييدية تدور الملكية مدارها وجوداً وعدمًا، بخلاف الإحياء والحياة فإنها حيثيات تعبدية بنظر العرف والملكية تدور مدارها، فإذا لم يتعلّق الإحياء والحياة بشيء لا يكون مملوكاً.

والحاصل: أنه بقطع النظر عن مسألة التبعية - التي سيأتي الكلام عنها - فإن العرف لا يرى النظر في المثال المذكور حيثية تقييدية، فالملكية تثبت لذات الشيء لا الشيء المقيد بالنظر، وحينئذٍ يمكن فرض النظر إلى بعض الشيء علّة لثبوت الحكم لتمامه.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى صدق النظر إلى الشيء بمجرد النظر إلى بعضه إذا كان جزءاً أساسياً له، وهذا يكفي لثبوت الملكية بالنسبة إلى تمام الشيء، بخلاف الحياة والإحياء فإنها حيثيات تقييدية ولا تصدق إلّا على مورد الحياة والإحياء، ولا يصح إطلاقها على ما لم تتعلّق به الحياة والإحياء خارجاً.

هذا مضافاً إلى أن غاية ما يثبت بهذه الدعوى هو صدق الحياة أو الإحياء

على باطن الأرض كظواهرها وتترتب عليه الملكية، وأما المعادن الموجودة في باطنها فلا تصدق الحياة أو الإحياء عليها بمجرد ملكية الباطن الموجودة فيه؛ لأن إحيائها يكون بإخراجها من باطن الأرض ولا يكفي فيه إحياء الأرض بتمامها. والآخر: قانون التبعية، فقد يطبق في المقام ويدعى كون المعادن من توابع الأرض وشؤونها فتكون تابعة لها في الملكية.

لكن الظاهر عدم صحة هذا التطبيق؛ لأن التبعية إنما تصدق بالنسبة إلى ما يلحق بالأرض مما يكون تابعاً لها ومن شؤونها عرفاً كالطريق وحريم الأرض والسرداب ونحو ذلك، ومن الواضح أن المعادن المستقرة في باطن الأرض ليست كذلك، ومن هنا يمكن القول بأن المعادن مطلقاً ليست تابعة للأرض في الملكية حتى إذا كانت قريبة منها؛ لأنها مال مدفون في الأرض نظير الكنز الموجود فيها، فحتى إذا قلنا بتبعية باطن الأرض للأرض في الملكية عرفاً فإن ذلك لا يستلزم تبعية المعادن الموجودة فيها.

نعم، إذا صدق عليها عنوان الأرض كانت جزءاً منها وتابعة لها في الملكية جزئياً، فالمناط على صدق الأرض وتوابعها على المعادن وعدمه، ومع عدمه لا تبعية في الملكية سواء كانت بعيدة أم قريبة، وسواء كانت متميزة أم مختلطة بالتراب ونحوه.

ومنه يظهر: أن الصحيح في المقام عدم ملكية المعادن بتبع ملكية الأرض، نعم لا مانع من الالتزام بأن المالك أحق باستخراج المعادن الموجودة في أرضه من غيره باعتبار أن وجودها في أرضه يعطيه هذا الحق بنظر العرف.

وقد يدعى أن مالك الأرض يملكها من تخوم الأرض إلى عنان السماء، ولكنه غير تام لعدم دليل تام على ذلك، مع استقرار السيرة على التصرف في الفضاء وأعماق الأرض بلا حاجة إلى الإذن، مضافاً إلى ما تقدم من الأدلة على عدم التبعية.

مسألة ٩: إذا كان المعدن في معثور الأرض المفتوحة عَنوة التي هي للمسلمين فأخرجه أحد من المسلمين مَلْكَه وعليه الخمس، وإن أخرجه غير المسلم ففي مَلْكَه إشكال، وأمّا إذا كان في الأرض الموات حال الفتح فالظاهر أن الكافر أيضاً يملكه وعليه الخمس (١).

حكم المعادن في الأراضي العامة

(١) يتعرّض الماتن في هذه المسألة إلى الصورتين الثالثة والرابعة اللتين تقدّمت الإشارة إليهما، وهما: ما إذا كانت الأرض المستخرج منها المعدن للمسلمين بأن كانت مفتوحة عَنوة وعامرة حال الفتح، وما إذا كانت للإمام عليه السلام كالموات حال الفتح، ثم إنَّ المستخرج تارة يكون مسلماً، وأخرى يكون غير مسلم، فالفروض هنا أربعة:

الفرض الأول: ما إذا كانت الأرض للمسلمين واستخرجه المسلم، فهل يملكه بعد أداء خمسه؟

ظاهرهم الاتفاق على التملّك، ففي الجواهر^(١) دعوى القطع بملك الحائز من المسلمين له إذا كان في الأرض المفتوحة عَنوة، وعن مفتاح الكرامة^(٢) اتفاق كلمة الفريقين على أنها تملك بالإحياء، وفي المستمسك^(٣) أن ظاهرهم المفروغية عن أن ذلك إحياء مملّك، ويستدلّ على ذلك بأمور:

الأمر الأول: روايات وجوب الخمس في المعادن وهي كثيرة، فإنّ مفادها العرفي تملّك المخرج للمعدن بعد أداء خمسه، بل لا معنى عرفاً لمخاطبة المخرج بدفع خمس ما أخرجه من المعدن مع عدم تملّكه للباقي، وقد تقدّم أن الخمس إتما

(١) جواهر الكلام ١٦: ٣٤.

(٢) مفتاح الكرامة ١٩: ١٤٤.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٦٣.

يجب في المملوك ولو بالملكية التقديرية، والظاهر شمول هذه الأدلة للمقام بالإطلاق.

بل يلزم من عدم الشمول بقاء هذه الروايات بلا مورد بناءً على عدم التبعية وكون المعادن مطلقاً من الأنفال كما هو الصحيح، لأن المانع المتصور حينئذٍ من التملك إنما هو كونها من الأنفال فقط وهو موجود في مطلق المعادن حتى في الأرض المملوكة بالملك الشخصي، فإذا كان مانعاً فلا يبقى مورد لهذه الروايات. كما أنه يلزم من عدم الشمول حمل هذه الروايات على الفرد النادر بناءً على التبعية التي يقول بها المشهور؛ وذلك لأن عدم شمولها للمقام يعني عدم شمولها للمعادن المستخرجة من أراضي الأنفال أيضاً لتساويهما في أن كلاً منهما ليس ملكاً للمخرج بل هو ملك للمسلمين أو للإمام عليه السلام، فلا وجه لإدخال أحدهما في الروايات وإخراج الآخر، وهذا يعني أن عدم شمول الروايات للمقام يلزم منه اختصاصها بالمعادن المستخرجة من الملك الشخصي وهو فرد نادر؛ لأن المتعارف كون المعادن في الأراضي العامة كالصحاري والأودية وسفوح الجبال وأمثال ذلك، وأما وجودها في الأرض المملوكة بالملك الشخصي فهو حالة نادرة، كما لا يخفى.

نعم، قد يعترض بمنع إطلاق هذه الروايات لعدم كونها إلا بصدد البيان من ناحية الخمس على تقدير الملكية.

ولكن لا يخفى أن ظاهر هذه الأدلة أنها ناظرة إلى بيان الحكم وموضوعه، فلو كان الموضوع هو المقيّد لكان عليه بيانه؛ لأنه في مقام بيان ما هو موضوع حكمه. الأمر الثاني: أدلة التملك بالإحياء والحيازة، فإن مفادها حكم شرعي وضعي وهو سببية الإحياء لثبوت حق الأولوية، والظاهر صدق إحياء الأرض على الأرض التي يستخرج منها المعدن؛ إذ لا موجب لاختصاص إحياء الأرض على إحيائها بالزراعة والعمارة، بل يشمل إحيائها باستخراج المعادن منها، ومقتضى إطلاق

السببية أن كل من أحيا أرضاً ولو باستخراج المعادن منها ثبت له حق الأولوية فيها وفيما استخرجه حتى إذا كانت الأرض المستخرج منها المعدن مملوكة للمسلمين .

نعم، إذا كانت الأرض من الأنفال أو كانت المعادن منها على الأقل، فليس مطلق المخرج مأذوناً في الإخراج، باعتبار أن أدلة تحليل الأنفال مختصة بالشيعة فلا يشمل التحليل غيرهم.

لكن هذا لا يعني اختصاص التملك بالإحياء بهم؛ وذلك لأن مفاد أدلة التحليل هو التحليل والإذن المالك في حين أن أدلة التملك بالإحياء مفادها - كما تقدم - سببية الإحياء لثبوت حق الأولوية، ولا مانع من الالتزام بإطلاق السببية والالتزام بثبوت حق الأولوية حتى في موارد عدم الإذن؛ لأن عدم الإذن في الاستخراج لا يلزم عدم ثبوت الحق على تقدير الاستخراج غير المأذون فيه؛ لأن المخرج أحق بنتيجة عمله وإن كان عاصياً بالتصرف لعدم الإذن، كما لو زرع بذوراً يملكها في أرض الغير بلا إذنه فإنه يملك حاصل زرعه.

ويدل على ذلك اتفاقهم على تملك الكافر للأرض الميتة بالإحياء مع وضوح أن الإمام (عليه السلام) - المالك للأرض الميتة باعتبارها من الأنفال - لم يأذن له في التصرف فيها؛ لاختصاص أدلة التحليل بغيره جزءاً.

وعليه فالمسلم المخالف يملك المعدن باستخراجه وإن لم يؤذن له بذلك.

الأمر الثالث: دعوى انعقاد السيرة على الاستخراج والتملك به والتعامل مع المخرج معاملة المالك ومع ما يستخرجه معاملة الملك.

نعم، قد يدعى اختصاصها بأراضي الأنفال باعتبار أن المتعارف وجود المعادن فيها.

لكن الظاهر شمول السيرة حتى لمحل الكلام، ولذا يتعاملون مع المخرج معاملة المالك من دون فحص عن نوع الأرض المستخرج منها المعدن.

الأمر الرابع: عموم النبوي: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به»^(١). وفيه: أن غاية ما يدل عليه هو سببية السبق لثبوت حق الأولوية دون الملك، مضافاً إلى ضعفه السندي.

الأمر الخامس: موثقة السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن الحسين عليه السلام أنه سُئل عن رجل أبصر طيراً فتبعه حتى وقع على شجرة، فجاء رجل آخر فأخذه؟ قال: «للعين ما رأت، ولليد ما أخذت»^(٢)، فإن مقتضى إطلاقها الملك بالأخذ والاستخراج في المقام.

وفيه: عدم انعقاد الإطلاق في الرواية؛ لأنها ناظرة إلى الطائر ونحوه من المباحات العامة فلا تشمل محل الكلام الذي هو من الأنفال على ما تقدم، مضافاً إلى أنها في مقام بيان عدم مانعية نظر الشخص الأول للطائر في ملكية الثاني له بالأخذ، فهي فارغة عن مسألة التملك بالأخذ وليست في مقام بيان هذه الكبرى حتى يتمسك بإطلاقها للمقام.

وعلى كل حال، فالظاهر صحة ما ذهب إليه المشهور من حصول التملك في المقام، كما أن الظاهر عدم لزوم أخذ الإذن من ولي المسلمين لكفاية الأدلة السابقة، نعم هو أحوط بلا إشكال.

الفرض الثاني: ما إذا كانت الأرض من الأنفال وكان المخرج مسلماً. والكلام في هذه الصورة هو نفس الكلام في الصورة السابقة أدلة ونتيجة، فلا حظ.

الفرض الثالث والرابع: ما إذا كانت الأرض خراجية أو من الأنفال والمخرج غير مسلم، والمراد به الكافر الذمي.

(١) السنن الكبرى (للبيهقي) ٦: ٢٣٦، ح ١١٧٧٩. وفي الأصل: «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له».

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٦١، ب ١٥ من أبواب اللقطة، ح ٢.

ذهب المشهور من علمائنا إلى أنه يتملك، نعم عن الشيخ^(١) منع الذمي من العمل بالمعدن واستخراجه لكتنه يملك إذا خالف واستخرج وكان عليه الخمس، وظاهره التفريق بين الحكم التكليفي وبين الحكم الوضعي، خلاف المشهور حيث إن ظاهرهم الإذن والتملك.

واعترض عليه - كما في المدارك^(٢) وغيرها - بأن موضوع كلامه إن كان المعدن في الأرض المملوكة صحّ المنع ولا وجه للملك، وإن كان في الأرض المباحة صحّ الملك ولا وجه للمنع.

والظاهر أن هذا ناشئ من افتراض التلازم بين المنع من الاستخراج وبين عدم التملك، وقد عرفت عدم الملازمة وأنّ منع الكافر من الاستخراج لا يلزم عدم تملكه لو أخرج، فراجع.

هذا مع أنه منقوض بالمخالف بناءً على ما هو الصحيح من أن المعادن من الأنفال مطلقاً، فإنّه غير مأذون له بالاستخراج أيضاً؛ لأنّ الإذن مستفاد من أدلة التحليل وهي مختصة بالشيعة جزماً، فينبغي الالتزام بعدم تملكه بالإخراج ولا يلتزمون بذلك.

والصحيح: تملك الكافر.

أما على القول بعدم التبعية - كما هو الصحيح - فلأنّ المعدن باقٍ على حالته الأصلية، فإن قلنا: إنه من المباحات العامة كالماء والكأ فلعموم أدلة الملك بالحيازة فيها بلا فرق بين المسلم والكافر، وإن قلنا: إنه من الأنفال فللأدلة المتقدمة الدالة على الملكية مثل أدلة مملكية الإحياء، وأدلة الخمس في المعادن، والسيرة وغيرها، وتقدّم أنّ اختصاص أدلة تحليل الأنفال بالشيعة لا ينافي الملكية على تقدير استخراج غيرهم.

(١) الخلاف ٢: ١٣٠.

(٢) مدارك الأحكام ٥: ٣٦٨.

وأما على القول بالتبعية فهي مملوكة للمسلمين أو للإمام عليه السلام ، والأدلة المتقدمة تدل على تملكها بالاستخراج حتى إذا كان المستخرج كافراً، لاحظ صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألته عن الشراء من أرض اليهود والنصارى؟ قال: ليس به بأس - إلى أن قال: - وأيتما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عملوه فهم أحقّ بها، وهي لهم»^(١)، فإن شمولها لمحل الكلام واضح.

وهكذا أدلة خمس المعادن سواء قلنا بأن الخمس حكم وضعي أو تكليفي بناءً على ما هو الصحيح من أن الكفار مكلفون بالفروع، فإن هذه الأدلة شاملة للكفار ودالة على تملكهم بالاستخراج بالتقريب المتقدم. نعم، إذا قلنا بأنه حكم تكليفي وأن الكفار غير مكلفين بالفروع فلا يصح الاستدلال بهذا الدليل. وهكذا السيرة فقد ادعى أكثر من واحد انعقادها حتى فيما يستخرجه الكافر من المعادن.

نعم، استشكل الماتن في ذلك في خصوص الصورة الثالثة مع موافقته للمشهور في الرابعة، ويمكن أن يكون ذلك لوجهين:

الوجه الأول: دعوى أن الدليل على الملكية للكافر في الصورة الرابعة هو عموم أدلة مملكية الإحياء وهي مختصة بالأرض الموات ولا تجري في الأراضي الخراجية، فلا دليل على الملكية في الأرض الخراجية بالنسبة إلى الكافر.

وفيه: أن ما يثبت بهذا الكلام هو عدم إمكان التمسك بدليل مملكية الإحياء في هذه الصورة ولا يمنع من الالتزام بالملكية استناداً إلى الأدلة الأخرى، مضافاً إلى أن دعوى الاختصاص ليس لها وجه صحيح، فإن إحياء الأرض إن كان صادقاً على استخراج المعادن منها صدق الإحياء على الاستخراج في كل منهما وإلا فلا يصدق في كل منهما.

اللهم إلا أن يدعى: أن إحياء الأرض لا يكون إلا بزراعتها وعمارتها، وهو إتما يكون في الأرض الموات لا العامرة.

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١١، ب ١ من أبواب إحياء الموات، ح ١.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ المعتبر في الأرض الخراجيّة أن تكون عامرة حال الفتح لا مطلقاً، فأحياء الأرض بزراعتها يمكن فرضه في الأرض الخراجيّة أيضاً، مضافاً إلى ما تقدّم من صدق إحياء الأرض على استخراج المعادن منها، فإنّ المراد بالإحياء مطلق العمل في الأرض ومطلق استثمارها، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم السابقة: «وأيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض، أو عملوه...» إلى آخره، أي: عملوا شيئاً فإنّه يشمل حفرها واستخراج المعادن منها، والظاهر أنّ عطف العمل على الإحياء من باب عطف الخاص على العام بناءً على عموم الإحياء لذلك.

الوجه الثاني: دعوى أنّ المعادن في الصورة الثالثة مملوكة للمسلمين بناءً على التبعية، والمسلم واحد منهم فيمكنه الانتفاع بها بالاتفاق مع وليّ المسلمين بخلاف الكافر.

وفيه: أنّ المعدن إذا كان مملوكاً للمسلمين فلا فرق بين المسلم والكافر في أنّ الانتفاع به من دون مجوّز شرعي غير جائز وأنه مع المجوّز والإذن من الحاكم الشرعي جائز.

هذا مع قطع النظر عن الأدلّة السابقة، وإلا فقد عرفت دلالتها على التملّك بالاستخراج وهي ي إطلاقها شاملة للأرض الخراجيّة وشاملة لما إذا كان المخرج كافراً، كما عرفت.

فالصحيح: عدم الفرق بين الصورتين، وقد اتضح من جميع ما تقدّم صحّة ما عليه المشهور من تملّك المخرج للمعدن سواء استخرجها من الأرض الخراجيّة أم من الأرض الموات، وسواء كان مسلماً أم كافراً، نعم لا ضير في الالتزام بعدم إباحة الاستخراج للكافر بل للمخالف إذا اختصّت أدلّة الإذن في الاستخراج بغيرهم كما إذا قلنا بأنّ المعادن من الأنفال مطلقاً، كما تقدّم.

مسألة ١٠: يجوز استئجار الغير لإخراج المعدن، فيملكه المستأجر.

وإن قصد الأجير تملكه لم يملكه (١).

حكم استئجار الغير لإخراج المعدن

(١) ينبغي الكلام في أمرين:

الأمر الأول: في أصل جواز الاستئجار، أي: صحة الإجارة، فإنّ هناك كلاماً في أنّ مثل إحياء الموات وحيازة المباحات وكذا استخراج المعادن هل تقبل النيابة بوكالة أو إجارة ونحوهما مع تساوي نسبة النائب والمنوب عنه إلى هذه الأمور وقيام الأدلة على مملّكية الإحياء والحيازة والاستخراج للمحيي والحائز والمستخرج؟ فإذا كانت ملكاً لهؤلاء فكيف تصحّ الإجارة مع عدم المنفعة للمستأجر؟

ولكن الصحيح: أنّ هذه الأمور تقبل النيابة بوكالة أو إجارة كما ذكرناه في محلّه، وليست هي من الأسباب القهرية بحيث ترتّب آثارها لمن يقوم بها حتّى إذا نواها لغيره، والأدلة الدالة على مملّكية الحيازة - مثلاً - إنّما تدلّ على ثبوت الملكية للحائز إذا لم يقصد الحيازة للغير، وإلاّ فإنّ ما دلّ على قبول الحيازة للنيابة يقتضي كون الملكية للغير وتصحّ الإجارة، وما اخترناه من أنّ الحيازة يكفي في ترتّب الأثر عليها للحائز قصد الحيازة ولا يعتبر قصد التملك يراد به ما إذا قصد الحيازة لنفسه، وأنّما إذا قصد الحيازة لغيره بوكالة أو إجارة فإنّ الأثر - كالمملّكية - يقع لذلك الغير بمقتضى أدلة النيابة وينتفع بها الغير وتصحّ الإجارة.

الأمر الثاني: بعد الفراغ عن صحة الإجارة، فهل يكون المعدن المستخرج ملكاً للمستأجر، أو للأجير، أو لا يكون ملكاً لأحدهما؟ من الواضح أنّ الصور المحتملة عديدة فلا بدّ من ملاحظتها عند الجواب عن السؤال:

الصورة الأولى: أن يقصد الأجير بالاستخراج تملك المستأجر.

الصورة الثانية: أن يقصد الأجير تملك نفسه.

الصورة الثالثة: أن لا يقصد التملك والحياة أصلاً.

والصحيح: أن الجواب عن هذا السؤال يرتبط بالبحث عن الوجه في ملكية المستأجر في موارد الالتزام بها، مع أن المفروض أن الذي يمارس الحياة والاستخراج هو الأجير لا المستأجر، والأدلة تدل على ملكية المستخرج دون سواء، فهل يكفي في ملكية المستأجر مجرد فرض الإجارة وكون المستخرج أجيراً، أو أنه لا بد من ضم قصد الأجير التملك للمستأجر، أو يكفي عدم قصده التملك لنفسه؟

فعلى الأول يكون المستأجر مالكاً في جميع الصور الثلاثة السابقة.

وعلى الثاني يكون مالكاً في الصورة الأولى فقط.

وعلى الثالث يكون مالكاً في الصورة الأولى والثالثة دون الثانية.

ذهب الماتن إلى الأول، ويمكن تقريبه بوجوه:

الوجه الأول: أن المعدن نتيجة للعمل المملوك للمستأجر بالإجارة، والنتيجة تابعة في الملك للأصل كحمل الدابة وثمره الشجرة، ولا أثر لقصد الأجير التملك لنفسه؛ لعدم سلطنته على ذلك بعد فرض التبعية.

وفيه: أن التبعية في الملك إنما تكون في نماء الشيء حقيقة كحمل الدابة وثمره الشجرة أو حكماً كزيادة القيمة، والملاك فيه اعتبار التابع امتداداً في وجوده للمتبوع، ومن الواضح أن المعدن بالنسبة إلى الاستخراج - الذي وقعت عليه الإجارة - ليس كذلك؛ لوضوح أن للمعدن وجوداً مستقلاً بقطع النظر عن الاستخراج، أي: أن الاستخراج لا يوجد المعدن، بل هو موجود سواء استخرجه الأجير أو لم يستخرجه بخلاف ثمره الشجرة وحمل الدابة.

الوجه الثاني: أن المستأجر يملك عمل الأجير بالإجارة فيكون العمل عمله والاستخراج استخراجه، فتشمله الأدلة الدالة على الملكية بالاستخراج.

وفيه: أنَّ ما يثبت بالإجارة هو ملكية العمل للمستأجر فيكون الاستخراج في المقام ملكاً له في ذمة الأجير، ولكن مجرد الملكية بهذا النحو لا يجعله مشمولاً لأدلة الملكية بالاستخراج؛ لأنَّ الموضوع في هذه الأدلة هو صدور الحياة والاستخراج من الشخص بحيث يصدق عليه أنه مستخرج للمعدن، ولا يكفي كونه مالكا للاستخراج.

وبعبارة أخرى: أنَّ من يملك المعدن بعد أداء الخمس هو من أخرجه من الأرض لا من ملك الإخراج في ذمة الغير بإجارة ونحوها.

الوجه الثالث: أنَّ الإجارة تجعل العمل الصادر من الأجير مستنداً ومنسوباً إلى المستأجر حقيقة لكون الأجير مجرد آلة، وإذا صدق على المستأجر أنه مخرج للمعدن ملكه للأدلة المتقدمة، ولا يحتاج ذلك إلى قصد الأجير التملك، بل يملكه حتى مع عدم هذا القصد، بل حتى مع قصد الأجير التملك لنفسه؛ إذ لا أثر لكل ذلك بعد كون المستأجر مخرجاً حقيقة.

وفيه: أنَّ الانتساب الحقيقي إنما يصح فيما إذا كان المباشر للفعل فاقداً للإرادة والاختيار فيكون مجرد آلة، فينتسب الفعل إلى السبب حقيقة، وأما إذا كان الفعل يصدر من المباشر بالقصد والإرادة - كما في المقام - فلا يكون الانتساب حقيقياً، كما لو استأجره لقتل شخص فقتله، فإنَّ القتل لا ينتسب إلى المستأجر حقيقة.

نعم، يمكن دعوى الانتساب العرفي، فإنه مع الإجارة وإتيان العمل بعنوان الوفاء بالإجارة وقصد الحياة للمستأجر ينسب العمل عرفاً إلى المستأجر فيقال: «استخرج المعدن» كما يقال: «بنى داره» مع أنه أجر البنايين للبناء، وهذا المقدار من الانتساب يكفي في شمول الأدلة؛ لصدق أنه أخرج المعدن أو عمل في الأرض شيئاً ونحو ذلك عرفاً.

لكن الظاهر أنَّ الانتساب العرفي يتوقف في أمثال المقام على أن يقصد الأجير

التملك للمستأجر أو لا يقصد التملك لنفسه على الأقل، بخلاف مسألة البناء فإن الأجير مجزء عامل وكل الأمور من الأرض والمواد والأدوات ملك للمستأجر، في حين أن المعدن في المقام الذي تعلقت الإجارة باستخراجه ليس ملكاً له ولا ارتباط له به، ونسبته إليه كنسبة الأجير على حد سواء، وفي مثله لا يكون الانتساب واضحاً إذا قصد الأجير التملك لنفسه، بخلاف ما إذا قصد التملك للمستأجر أو - على الأقل - لم يقصد التملك أصلاً.

ومنه يظهر: تمامية هذا الوجه في الصورة الأولى بل في الثالثة دون الثانية خلافاً للماتن.

أما في الصورة الأولى فواضح.

وأما في الصورة الثالثة فلأن الملاك في الانتساب العرفي في المقام هو اعتبار الأجير بمنزلة الآلة، والظاهر أن ذلك لا يتوقف على قصد التملك للمستأجر، بل الأجير إذا جاء بالعمل باعتباره أجيراً وقائماً بالعمل لأجل المستأجر انتسب العمل إلى المستأجر عرفاً، كما إذا قام شخص أو شركة باستثمار المعادن في أرض واستأجر لذلك مجموعة من العمال ووفر لهم المعدات وقاموا بحفر الأرض واستخراج المعدن، فإن العرف يعدّهم بمنزلة الآلة وينسب الاستخراج إلى ذلك الشخص أو الشركة حتى مع عدم قصدهم تملكه.

نعم، إذا كان متعلق الإجارة عملاً كلياً في ذمة الأجير كان انطباق هذا الكلي على الفرد الخارجي متقوماً بقصده جزئياً، فإذا لم يقصد الأجير الحياة للمستأجر وانطباق الكلي في ذمته على ما جاء به خارجاً لا يقع للمستأجر ولا ينسب إليه، لكن هذا خارج عن محل الكلام، فإن الكلام فيما لو تعلقت الإجارة بالعمل الجزئي المتعين بزمن محدّد، وهذا هو الذي ندعي أنه يقع ويسند إلى المستأجر وإن لم يقصد الأجير وقوعه له.

بل يمكن أن يقال: إن الأجير إذا لم يقصد التملك لنفسه فهو يقصد التملك

للمستأجر ضمناً وارتكازاً فلا تحقّق للصورة الثالثة، فإنّه إذا استخرج المعدن غير قاصد التملّك لنفسه كان قاصداً الحياة للمستأجر لا محالة، ولا يراد بقصد التملّك للمستأجر إلّا ذلك.

وبعبارة أخرى: أنّ الاستخراج والحياة من الأفعال القصدية فلا بدّ من فرض قصدها، ومن الواضح أنّ ذلك له حالتان فقط، أي: أنّه إمّا أن يقصدها لنفسه وهي الصورة الثانية أو يقصدها لغيره، فإذا لم يقصدها لنفسه فهو يقصدها لغيره لا محالة.

وأما في الصورة الثانية فقد عرفت أنّ المصنّف حكم بتملّك المستأجر حتّى في هذه الصورة، لكنّ الظاهر عدم جريان الوجه السابق فيها، بمعنى أنّ قصد الأجبر الحياة لنفسه يمنع من إسناد الاستخراج إلى المستأجر عرفاً مع الالتفات إلى ما تقدّم من تساوي كلّ منهما بالنسبة إلى المعدن مع دلالة الأدلّة على ملكية المستخرج له.

ولعلّ المصنّف استند فيما ذهب إليه إلى غير هذا الوجه مثل الوجه الأوّل، وقد عرفت عدم تماميته.

وقد يقال: إنّ مقتضى ما تقدّم أن يكون الاستخراج سبباً لملكية من قصد المستخرج وقوعه له، فإن قصد وقوعه للمستأجر كان هو المالك، وإن قصد وقوعه لنفسه كان هو المالك. ولازم ما ذكر أنّ المستخرج إذا قصد وقوعه لثالث تبرّعاً كان هو المالك، لكن ذلك تصرف في سلطنة الغير بغير إذنه، فإنّ إدخال مال في ملك الغير كإخراجه منه يحتاج إلى الإذن، ومن دونه يكون خلاف أدلّة السلطنة.

وفيه: أنّه يمكن الالتزام بتقييد ذلك برضا المتبرّع له دفعاً لمحذور مخالفة أدلّة السلطنة.

مسألة ١١: إذا كان المخرج عبداً كان ما أخرجه لمولاه وعليه الخمس (١).

مسألة ١٢: إذا عمل فيما أخرجه قبل إخراج خمسه عملاً يوجب

زيادة قيمته كما إذا ضربه دراهم أو دنانير أو جعله حلياً أو كان مثل

الياقوت والعقيق فحكه فصاً - مثلاً - اعتبر في إخراج الخمس مادته،

فيقوم حينئذٍ سبيكة أو غير محكوك - مثلاً - ويخرج خمسه، وكذا لو

اتجر به فربح قبل أن يخرج خمسه ناوياً للإخراج من مال آخر ثم أذاه

من مال آخر، وأما إذا اتجر به من غير نية الإخراج من غيره فالظاهر أن

الربح مشترك بينه وبين أرباب الخمس (٢).

إذا كان المخرج عبداً

(١) لعلّه استند فيما ذهب إليه إلى الوجه الأول المتقدم في المسألة السابقة

باعتبار أن المولى يملك العبد وعمله، وحيث إن المعدن نتيجة لعمله كان

ملكاً للمولى، وأما الوجه المختار فهو يجري إذا أمره المولى باستخراج المعدن

واستخرجه العبد لمولاه أو على الأقل لم يقصد استخراجه لنفسه، بخلاف ما إذا

قصد الاستخراج لنفسه سواء أمره المولى أم لا، كما تقدم.

هذا إذا قلنا بملكية العبد، وإلا كان تملك المولى للمعدن المستخرج مطلقاً

واضحاً.

إذا عمل في المعدن قبل أداء خمسه عملاً يوجب زيادة قيمته

(٢) في هذه المسألة فرعان:

الأول: ما إذا عمل المستخرج للمعدن عملاً قبل أداء خمسه يستوجب زيادة

قيمه، فهل يجب عليه تخميس الأصل فقط دون الزيادة، أو يجب تخميسه مع

الزيادة؟ ومرجهه إلى أن الزيادة هل هي ملك للمخرج، أو أنها مشتركة بينه وبين صاحب الخمس؟

الثاني: ما إذا اتَّجر بالمعدن قبل أداء خمسه فربح، فهل يجب عليه تخميس الأصل فقط دون الربح، أو يجب عليه تخميسه مع الربح؟ ومرجهه إلى أن الربح هل هو للمخرج، أو مشترك بينهما؟

أما الفرع الأول: فقد حكم الماتن فيه بوجوب دفع خمس الأصل دون الزيادة، ويستدل له بأمرين:

أحدهما: دعوى أن الزيادة في القيمة إتما هي من جهة الصفة التي حدثت في العين نتيجة عمل المخرج، فهي مملوكة له ولا علاقة لصاحب الخمس بها. وهذه الدعوى مبنية على افتراض أن جزءاً من القيمة الفعلية للمعدن في مقابل الصفة الحادثة فيه والجزء الآخر منها في مقابل أصل المعدن، وحيث إن الصفة ملك المخرج - لأنّه المحدث لها - فلا يجب عليه إلا تخميس الأصل. لكن الظاهر عدم صحّة المبنى؛ لأن الصفات والهيئات في الأعيان ليس لها مالّية مستقلة في مقابل أعيانها فلا يقسّط عليها الثمن ولا تقابل بجزء من القيمة، وإتما هي سبب في زيادة قيمة العين فهي أشبه بالحيثيّة التعليّة، كما يشهد به عدم قبول العين للشركة بين شخصين على أن يملك أحدهما المادّة والآخر الهيئة، وكذا اتّفاقهم على أن الغاصب إذا أحدث في العين المفصوبة ما يوجب زيادة قيمتها وجب عليه ردّها بقيمتها الفعلية، وكذا التزامهم في موارد تخلف الوصف بخيار تخلف الوصف الذي يعني صحّة البيع في الجميع مع ثبوت الأرض، وإلا كان اللازم ثبوت خيار تبعض الصفقة وصحّة البيع في بعض المبيع لا تمامه.

فالصحيح: أن الصفة ليس لها مالّية مستقلة حتّى يقال: إنها مملوكة للمخرج في مقابل العين.

إذا عمل في المعدن قبل أداء خمسة عملاً يوجب زيادة قيمته..... ٢٥٣

والآخر: وهو مبني على تعلّق الخمس بالعين على نحو الشركة في المالتية، فيقال: إنّ اللازم حينئذٍ أن يملك صاحب الخمس خمس مالتية العين، وهذه المالتية لم تحدث فيها الزيادة، وما أحدثه المخرج وإن أوجب الزيادة إلّا أنّه من باب ضمّ مالتية إلى المالتية الأولى الثابتة قبل العمل لا من باب زيادة نفس المالتية الأولى، فلا يجب عليه إلّا دفع خمس المالتية الأولى والزيادة له.

وفيه: - مضافاً إلى توقّفه على الالتزام بأصل المبنى وسيأتي تحقيقه - أنّ الصفة توجب زيادة في مالتية العين وليس لها مالتية في مقابلها كما تقدّم، والوجدان يشهد بأنّ مالتية العين قد زادت بالعمل، فإنّها كانت مائة - مثلاً - فأصبحت مائتين فنفس المالتية لحقتها الزيادة، فإذا كان صاحب المعدن يملك خمس المالتية للمعدن المستخرج فلا بدّ من دفعه بلحاظ المالتية الفعلية.

وقد يقال لدفع الإشكال السابق: إنّ ما يملكه صاحب الخمس هو خمس مالتية العين وقت التعلّق لا وقت الأداء، ومن الواضح أنّ مالتية العين في وقت التعلّق باقية على حالها ولا تقبل الزيادة، وإنّما الزيادة تطرأ على ذات المالتية لا بقيد زمان التعلّق. والحاصل: أنّ المائتين في المثال السابق هي قيمة العين وقت الأداء وبعد العمل، وصاحب الخمس لا يملك خمس هذه المالتية، وإنّما يملك خمس المالتية وقت التعلّق وهي المائة.

وفيه:

أولاً: أنّه لا دليل على هذا القيد كما هو الحال لو قلنا بالشركة الحقيقية في العين، فإنّ ما يملكه صاحب الخمس هو خمس العين لا خمسها المقيد بوقت التعلّق، ولذا لو زادت بعد ذلك من دون عمل شيء فيها وجب دفع خمس الزيادة. وثانياً: أنّ لازم ما ذكر عدم وجوب دفع خمس الزيادة حتّى إذا كانت بسبب ارتفاع القيمة السوقية؛ لأنّها ليست زيادة في المالتية في وقت التعلّق، ولا يلتزمون بذلك.

والحاصل: أنه لا فرق بين الزيادة في المالتية الحاصلة بسبب العمل - كما في المقام - وبين الزيادة الحاصلة بسبب ارتفاع القيمة السوقية في أن كلاً منهما لم تكن موجودة وقت التعلق وأنها أوجبت زيادة مالتية العين، فإذا كان المناط على المالتية في وقت التعلق كان كذلك فيهما، ولازمه عدم وجوب دفع خمس الزيادة فيهما. وإذا كان المناط على نفس المالتية وأن صاحب الخمس يملك خمسها فهي قد زادت فيهما وصاحب الخمس يملك خمس المالتية الفعلية فيهما أيضاً، فالتفريق بلا وجه.

إذا اتّجر بالمعدن قبل إخراج خمسه فربح

وأما الفرع الثاني: فقد فصل الماتن فيه بين ما إذا نوى حين الاتجار إخراج الخمس من مال آخر ثمّ أذاه، وبين ما إذا لم ينو ذلك. ففي الأول يكون الربح له وفي الثاني يكون مشتركاً.

والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في صحة المعاملة على المعدن المتعلق به الخمس قبل إخراج خمسه، ويستدل للصحة بوجوه:

الوجه الأول: وهو مبني على عدم تعلق الخمس بالعين بل بالذمة كسائر الديون، فيقال حينئذٍ: إن العين بتمامها تكون ملكاً للمخرج فتصح المعاملة عليها. وفيه: عدم تمامية المبنى، كما سيأتي.

الوجه الثاني: وهو مبني على تعلق الخمس بالعين، لكن يدعى أن المالك إذا نوى الإخراج من مال آخر كان ذلك كافياً لانتقال الخمس من العين إلى الذمة، وحينئذٍ تصح المعاملة كما في السابق.

وفيه: عدم كفاية مجرد النية في ذلك.

الوجه الثالث: وهو مبني أيضاً على تعلقه بالعين، لكن يدعى أن المالك له الولاية على البيع والتصرف في تمام المال. ويستدل له برواية الحارث بن حصيرة

الأزدي^(١)، قال: «وجد رجل ركازاً على عهد أمير المؤمنين عليه السلام فابتاعه أبي منه بثلاثمائة درهم ومائة شاة متبع، فلامته أُمِّي وقالت: أخذت هذه بثلاثمائة شاة أولادها مائة وأنفسها مائة وما في بطونها مائة، قال: فندم أبي فانطلق ليستقبله فأبى عليه الرجل فقال: خذ مئتي عشر شياه، خذ مئتي عشرين شاة، فأعياه، فأخذ أبي الركاز وأخرج منه قيمة ألف شاة، فأتاه الآخر فقال: خذ غنمك وأتني ما شئت، فأبى فعالجه فأعياه، فقال: لأضربك، فاستعدى أمير المؤمنين عليه السلام على أبي فلما قضى أبي على أمير المؤمنين عليه السلام أمره قال لصاحب الركاز: أد خمس ما أخذت، فإن الخمس عليك، فإتاك أنت الذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء؛ لأنه إنما أخذ ثمن غنمه»^(٢).

وفيه: أن الولاية تحتاج إلى دليل لأنها خلاف القاعدة، وهذه الرواية لضعفها سنداً لا تصلح لذلك.

الوجه الرابع: وهو مبني على ما تقدّم أيضاً والاعتراف بأن المعاملة بالنسبة إلى الخمس فضوليّة، لكنّه إذا أدى المخرج قيمة الخمس من مال آخر فإنه لا محالة يملك خمس العين التي باعها فضولاً، وحينئذ يدخل المقام في مسألة: «من باع ثم ملك» فتصحّ المعاملة بأداء قيمة الخمس من مال آخر بناءً على الالتزام بالصحة في تلك المسألة.

الوجه الخامس: وهو أيضاً مبني على ما تقدّم، لكن يدعى بأن الأئمة عليهم السلام أجازوا هذه المعاملة فتصحّ لذلك. ويستدلّ على ذلك بنصوص التحليل الدالة على تحليل ما فيه الخمس للشيعة إذا انتقل إليه من لا يخمس بشراء ونحوه، فإذا فرضنا أن طرف المعاملة - في المقام - شيعي وباعه المخرج المعدن المتعلق به الخمس وربح في ذلك فإن هذه النصوص تدلّ على حليّة ذلك له، ولازم

(١) هكذا ورد في الوسائل، وفي التهذيب: «الحارث بن الحارث الأزدي» (٧: ٢٢٥، ح ٩٨٦).

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٧، ب ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

ذلك إمضاء البيع؛ وذلك لأن ظاهر النصوص عدم سقوط الخمس عن البائع وعدم فراغ ذمته منه، ولازم عدم السقوط مع تحليل الخمس انتقال الخمس من المال إلى ثمنه الذي استلمه البائع، ومن الواضح أن هذا لا يكون إلا بافتراض صحة المعاملة وإلا لما انتقل الثمن بتمامه إلى البائع حتى يكون الخمس فيه، وسيأتي نقد هذا الوجه إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى أن الحاجة إلى هذه الوجوه إنما هي فيما إذا باع نفس المعدن الذي تعلّق به الخمس بالبيع الشخصي، وأمّا إذا باع الكلّي في الذمة ودفع المعدن المستخرج في مقام الوفاء عما في ذمته فلا إشكال في صحة المعاملة بلا حاجة إلى الوجوه السابقة.

المقام الثاني: في اختصاص الربح بالمخرج وعدمه، والظاهر أنه يختلف باختلاف الوجوه السابقة، فعلى الوجهين الأول والثاني يكون الاختصاص واضحاً بخلاف الوجه الثالث؛ لأنّ الولاية على البيع لا تقتضي إلا الإذن في البيع مع بقاء الحق، ولازم ذلك هو انتقال الحق إلى الثمن، فيملك صاحب الخمس خمس الثمن وهو معنى الاشتراك، ولعلّ هذا هو ظاهر رواية الحارث المتقدمة حيث أمره الإمام عليه السلام بدفع خمس الثمن بقوله: «أدّ خمس ما أخذت»، فتأمل.

وأما على الرابع فالظاهر الاختصاص؛ لأنّ المفروض دخول خمس العين في ملك البائع بمجرد أدائه قيمة الخمس من مال آخر على نحو الكشف، فالبيع وقع على العين المملوكة له بتمامها فلا محالة يكون الثمن له بتمامه.

وأما على الخامس فالظاهر الاشتراك؛ لفرض انتقال الخمس من العين إلى الثمن، فيملك خمس الثمن الذي هو عبارة عن قيمة المعدن مع الربح فيشتركان فيه.

والوجهان الأخيران مختلفان في النتيجة لكنّ الرابع لا تصل النوبة إليه إلا إذا لم يتم الخامس؛ لأنّ موضوعه المعاملة الفضوليّة والخامس يثبت الإذن

في المعاملة؛ لأن نصوص التحليل المقتضية لصحة المعاملة بمثابة الإذن فيها فلا تكون فضوليّة فلا تدخل في مسألة: «من باع ثم ملك».

وقد يعترض على الوجه الخامس: بعدم شمول نصوص التحليل لمثل المقام، إمّا لاختصاصها بالمناكح والمساكن الواردة فيها، وإمّا لاختصاصها بما ينتقل ممّن لا يعتقد الخمس كالمخالف، ومحل الكلام الأعم.

وهذا الاعتراض سيأتي الجواب عنه في أرباح المكاسب إن شاء الله تعالى. وقد يعترض أيضاً: بأن غاية ما يستفاد من نصوص التحليل هو تحليل ما تعلّق به الخمس عندما ينتقل إلى الشيعي بشراء ونحوه مع عدم سقوط الحقّ وبقائه، أي: عدم التفريط بحق صاحب الخمس، وهذان الأمران كما يمكن الجمع بينهما بالالتزام بانتقال الحقّ إلى الثمن وترتّب عليه صحة المعاملة والاشتراك في الربح - كما ذكر - كذلك يمكن بالالتزام بانتقال الحقّ إلى ذمّة البائع، بمعنى ضمانه للخمس باعتباره متلفاً له على صاحبه ببيعه العين المتعلّق بها الخمس مع فرض تحليله لمن انتقل إليه ودخوله في ملكه، فيكون ضامناً له في ذمّته. ومن الواضح أنّ هذا لا يستلزم صحة المعاملة ولا انتقال الخمس إلى الثمن حتّى يرتّب عليه الاشتراك، وإمّا هو ضمان للخمس بالإتلاف.

ويشهد له شمول نصوص التحليل للهِبة ونحوها حيث لا يوجد فيها عوض حتّى يقال بانتقال الحقّ إليه، ويتعيّن فيه الالتزام بانتقال الحقّ إلى ذمّة الواهب باعتباره متلفاً له على صاحبه.

بل يمكن أن يقال: إنّ النصوص المذكورة حتّى إذا سلّمنا دلالتها على صحة المعاملة فلا دلالة لها على انتقال الحقّ إلى الثمن؛ لإمكان أن تكون صحيحة وينتقل الثمن إلى البائع مع تعلّق الخمس في ذمّته للإتلاف.

لكنّ الإنصاف: أنّ نصوص التحليل ظاهرة في حلّيّة تمام ما انتقل إلى الشيعي بالمعاملة لا حلّيّة خصوص الحقّ الثابت فيه، ولذا لم تتعرّض إلى لزوم إرجاع ما

مسألة ١٣: إذا شك في بلوغ النصاب وعدمه فالأحوط الاختبار (١).

عدا الخمس من العين إلى البائع ولا إلى لزوم إرجاعه الثمن إلى المشتري، وهذا يستلزم صحة المعاملة وأن وجود هذا الحق في المال لا يمنع من صحة المعاملة، وحينئذ يقال: إن مقتضى بدلية الثمن عن العين هو ثبوت الحق في الثمن على نحو ثبوته في العين كما في العين المرهونة إذا باعها المالك، فإن حق الرهانة ينتقل إلى الثمن باعتباره بدلاً عن العين.

وأما النقص بالهبة فيه: أن الالتزام فيها بانتقال الحق إلى الذمة لا ينافي الالتزام في المقام بانتقاله إلى الثمن والعوض، كما لا يخفى.

فالصحيح: ما ذهب إليه جماعة من صحة المعاملة وانتقال الخمس إلى الثمن، ولازمه اشتراكهما في الربح.

الشك في بلوغ النصاب وعدمه

(١) المقام مصداق لمسألة كلتية يقع الكلام فيها عن لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية، والمعروف - على ما قيل - هو عدم اللزوم، ولذا التزم المشهور بعدم وجوب الفحص في جملة من مصاديق هذه الكلتية مثل الشك في بلوغ النصاب في الزكاة، والشك في الاستطاعة في الحج، والشك في النجاسة وغير ذلك، ويظهر من استدلال المشهور - على ما ذهب إليه بإطلاق أدلة الأصول المؤمنة وشمولها لحالة ما قبل الفحص - أن مرجع النزاع إلى جريان الأصول المؤمنة العقلية والنقلية في الشبهات مطلقاً قبل الفحص بعد الفراغ عن جريانها بعد الفحص.

وهذا الكلام يجري في كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية لكن لا ملازمة بينهما في النتيجة، بمعنى أن البناء على لزوم الفحص في الشبهة الحكمية لا يلزم البناء عليه في الشبهة الموضوعية؛ لوجود أدلة قد يستفاد منها وجوب

الفحص في الشبهات الحكمية تكون مقيدة لإطلاق أدلة الأصول المؤمنة فيها دون الشبهة الموضوعية، وهنا لا تتعرض لتلك الأدلة لاختصاص الكلام بالشبهة الموضوعية.

ثم إن كل شبهة منجزة بحسب طبعها والأصل الأولي فيها، فلا يجوز اقتحامها إلا بمؤمن عقلي أو شرعي، وهو مورد اتفاقهم كما يظهر من كلامهم هنا وغيره من الموارد، نعم هناك كلام في البراءة العقلية كمؤمن عقلي في الشبهات البدوية حيث أنكرها بعضهم - كأستاذنا الشهيد^(١) - كقاعدة عقلية في الشبهات المرتبطة بالشارع، وقال بأصالة الاحتياط العقلية، وهذا الرأي يعبر عنه بمسلك حق الطاعة في قبال مسلك قبح العقاب بلا بيان المعروف بينهم، وهذا الخلاف لا يخلو من تأثير في محل الكلام كما سيوضح.

وعلى كل حال، الشك في النصاب في المقام يعني الشك في وجوب تخميس المعدن المستخرج، فهي شبهة تحتاج إلى مؤمن، فهل تجري الأصول المؤمنة قبل الفحص لإثبات التأمين وبالتالي عدم لزوم الفحص، أو لا تجري فتبقى الشبهة على منجزيتها ولا يجوز الاقتحام إلا بعد الفحص لعدم وجود المؤمن حينئذ؟ والأصول المؤمنة تارة تكون عقلية وأخرى شرعية.

جريان الأصول المؤمنة العقلية في الشبهات

أما الأصول المؤمنة العقلية فالمراد بها قاعدة قبح العقاب بلا بيان بناء على وجود قاعدة عقلية مفادها التأمين وقبح العقاب في موارد الشبهة، كما هو المعروف. وهنا يوجد بحثان:

الأول: في أصل جريانها في الشبهات الموضوعية بعد الفراغ عن جريانها في الشبهات الحكمية.

الثاني: وهو مترتب على القول بجريانها فيها - في أن جريانها هل هو مختص بحالة ما بعد الفحص أو يشمل حالة ما قبله؟

أما البحث الأول: فقد أثير باعتبار ما قد يدعى من أن البيان المأخوذ في موضوع القاعدة إنما هو بيان الحكم الشرعي الكلي والمرتبط بالمولى سبحانه وتعالى، فهو الذي يدرك العقل بأنه لا بد من بيانه لغرض التنجيز وإلا استحالة العقاب. إذن القاعدة تجري في موارد عدم بيان الحكم الكلي، وهذا يختص بالشبهات الحكمية؛ لأن البيان في الحكم الكلي في الشبهات الموضوعية تام والمكلف يعلم به وإنما الشك في تحقق الموضوع، وهو وإن كان يستلزم الشك في التكليف إلا أنه التكليف الجزئي في المورد الخاص لا الكلي، وهو لا يرتبط بالمولى وليس عليه بيانه ولا يدرك العقل استحالة العقاب عند عدم بيانه.

والجواب: أن التنجيز والتعذير ليسا من شؤون العلم بالجعل وحده؛ لوضوح أن العلم بالجعل وحده لا يوجب التنجيز وإنما يتوقف على ضم العلم بالموضوع، فإذا علم بهما صار الحكم فعلياً وترتب عليه التنجيز. وعليه فقيح العقاب بنظر العقل والعقلاء إنما هو مع عدم البيان على الحكم الفعلي، وعدم البيان هذا كما يتحقق بعدم العلم بالجعل وإن كان عالماً بالموضوع كذلك يتحقق بعدم العلم بالموضوع وإن كان عالماً بالجعل؛ إذ في كل منهما يصدق عدم تمامية البيان على الحكم الفعلي، فتجري البراءة العقلية في موارد الشك في الموضوع كما تجري في موارد الشك في الجعل.

فالصحيح: أن البراءة العقلية - على القول بها - تجري في جميع الشبهات حتى الموضوعية؛ لجهل المكلف بالموضوع وإن كان عالماً بالجعل.

وأما البحث الثاني: فالصحيح اختصاص البراءة العقلية بحالة ما بعد الفحص؛ وذلك لأن العقل يدرك أن البيان الذي تتوقف البراءة والتأمين على عدمه ليس هو خصوص البيان الواصل للمكلف، بل يكفي فيه كونه في معرض الوصول،

فكما أن البيان الواصل (العلم بالتكليف الفعلي) يرفع التأمين كذلك البيان في معرض الوصول، بحيث لو فحص عنه المكلف لعثر عليه فإنه يوجب التنجيز ورفع التأمين، وعليه فالبراءة لا تجري إلا إذا أحرز المكلف عدم البيان مطلقاً ولو بنحو المعرضية، وهو لا يكون إلا بعد الفحص وعدم العثور عليه في مظان وجوده، وأما قبل الفحص فيحتمل وجود البيان فلا تجري البراءة العقلية.

جريان الأصول المؤمنة الشرعية في الشبهات

وأما الأصول المؤمنة الشرعية كالبراءة المستفادة من مثل قوله ﷺ: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه...»^(١) والاستصحاب المؤمن فالمعروف بينهم - كما قيل^(٢) - هو إطلاق أدلتها لحالة ما قبل الفحص، فيثبت التأمين فلا يجب الفحص.

ولا إشكال بحسب النظر الأولي في الإطلاق خصوصاً الاستصحاب، وإتمام الكلام في وجود ما يقيد هذا الإطلاق ويوجب تخصيص أدلة الأصول بحالة ما بعد الفحص، وقد ادعى وجود هذا المقيّد وله عدّة وجوه:

الوجه الأول: دعوى أن موضوع الأصول العملية هو الشك بمعنى التحير والتردد، وهو لا يصدق قبل الفحص مع التمكن من معرفة الحال به خصوصاً إذا لم تكن فيه مؤونة، فإنّ المكلف إذا كان قادراً على إزالة الشبهة بالفحص لا يصدق عليه أنه متحير ومتردد، فلا تجري الأصول لعدم تحقق موضوعها. الوجه الثاني: دعوى أن الموضوع هو الشك بمعنى عدم العلم، لكن عدم العلم الذي يكون معيّراً بنظر العقلاء هو عدم العلم والشك المستقر الذي لا يتمكن المكلف من إزالته بالفحص ونحوه، وأما الشك الذي يستطيع المكلف

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) مصباح الأصول (موسوعة الإمام الخوئي) ٤٧: ٥٦٦ / بحوث في علم الأصول ٥: ٤٠٩.

رفعه بالفحص فليس معدّراً ولا يرى العقلاء البراءة والتأمين معه، فيكون النظر العقلاني المذكور بمنزلة القرينة المتصلة المانعة من انعقاد الإطلاق حالة الشك غير المستقر.

الوجه الثالث: وهو مبنيّ على إنكار البراءة العقلية وأن القاعدة عقلانية، وحينئذٍ يقال: إن أدلة البراءة الشرعية ظاهرة في إمضاء الارتكاز العقلاني فلا يثبت بها ما هو أوسع من ذلك الارتكاز، وحيث إن البراءة عند العقلاء تختص بما بعد الفحص فأدلة البراءة الشرعية تكون كذلك بحكم كونها إمضائية.

والظاهر أن هذا الوجه لا يتوقف على إنكار البراءة العقلية، بل يجري حتى على القول بها؛ وذلك لأن الدليل الشرعي الوارد في مورد حكم العقل أيضاً يكون ظاهراً في الإرشاد كما في أوامر الطاعة ونحوها. نعم، يتوقف هذا الوجه على أمرين:

الأول: ظهور الأدلة في الإرشاد.

الثاني: عدم جريان البراءة العقلية أو العقلانية قبل الفحص.

أما الثاني فقد تقدّم تقريبه بأن البيان الذي يدرك العقل والعقلاء توقف التأمين والبراءة على عدمه هو مطلق البيان حتى ما كان في معرض الوصول. وأما الأول فلأن المعروف بينهم أن الأدلة الشرعية في مورد حكم العقل والعقلاء ليست تأسيسية، بل هي إرشادية وإمضائية، فإن مفاد أدلة البراءة الشرعية معذورية الجاهل وهو ما يحكم به العقل ومطابق للارتكاز العقلاني فيتحدّد مفادها بحدوده.

الوجه الرابع: دعوى العلم الإجمالي بالوقوع في مخالفة الواقع كثيراً أو في الجملة عند عدم الفحص والرجوع إلى الأصول المؤتمنة، وهو مانع من الرجوع إليها. ومرجعه إلى دعوى العلم الإجمالي بوجود الحكم الواقعي ضمن الوقائع التي يرجع فيها إلى الأصول، وهو يعني في المقام العلم ببلوغ المعدن النصاب

في بعض هذه الوقائع فيكون شكّه في هذه الواقعة المعيّنة شكّاً مقروناً بالعلم الإجمالي فلا تجري فيه الأصول المؤمّنة.

الوجه الخامس: ما أشار إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله في رسائله^(١) من أنّ العلم بالموضوع إذا كان يتوقّف غالباً على الفحص - بحيث يكون إهمال الفحص وإجراء الأصول المؤمّنة مستلزماً للوقوع في مخالفة التكليف كثيراً - وجب الفحص قبل العمل بالأصل، وذكر رحمته الله أنّ من موارده الاستطاعة، فإنّ العلم بها في أول أزمّة حصولها يتوقّف غالباً على الفحص والحساب، فيكون تركه وإجراء البراءة مستلزماً لتأخير الحجّ عن أول أزمّة الاستطاعة بالنسبة إلى غالب الأشخاص وهو ينافي وجوب الفوريّة، وكذلك الحال في النصاب.

الوجه السادس: رواية زيد الصائغ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها: بخارى، فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضّة وثلث مسّاً وثلث رصاصاً، وكانت تجوز عندهم وكنت أعملها وأنفقها، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: لا بأس بذلك إذا كان تجوز عندهم، فقلت: أرايت إن حال عليها الحول وهي عندي وفيها ما يجب عليّ فيه الزكاة أزيّوها؟ قال: نعم، إنّما هو مالك، قلت: فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتّى حال عليها الحول أزيّوها؟ قال: إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضّة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة فزكّ ما كان لك فيها من الفضّة الخالصة [من فضّة] ودع ما سوى ذلك من الخبيث، قلت: وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضّة الخالصة إلّا أنّي أعلم أنّ فيها ما تجب فيه الزكاة؟ قال: فاسبكه حتّى تخلص الفضّة ويحترق الخبيث ثمّ تزكّي ما خلص من الفضّة لسنة واحدة»^(٢) بناءً على التعدي إلى الخمس بإلغاء خصوصيّة الزكاة، وبناءً على أنّ المراد من قوله: «إلّا أنّي أعلم أنّ فيها ما يجب

(١) فرائد الأصول ٣: ٤٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٥٣، ب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، ح ١.

فيه الزكاة» العلم بوجود الفضّة فيها التي تجب فيها الزكاة، فيكون قوله: «وإن كنت لا أعلم ما فيها...» إشارة إلى الشك في بلوغ النصاب.

الوجه السابع: ما أشير إليه في كلمات بعضهم^(١) من اهتمام الشارع بالواقع على نحو لا يرضى بمخالفته حتّى في حال الجهل والشك، فلا تجري الأصول المؤمّنة.

هذه هي عمدة الوجوه التي استدّل بها على وجوب الفحص في المقام، إلّا أنّها لا تخلو من ملاحظات:

أمّا الوجه السابع: ففيه: أنّ الاهتمام بالواقع بهذه الدرجة المذكورة يستوجب جعل الاحتياط في الشبهات مطلقاً حتّى بعد الفحص، وهذا خلاف المفروض في محل الكلام؛ لأنّنا نتكلّم عن جواز جريان الأصول قبل الفحص بعد الفراغ عن جواز جريانها بعده، مضافاً إلى أنّه لا دليل على الاهتمام بالواقع بهذه الدرجة في جميع الموارد، نعم يدعى ذلك في خصوص الدماء والفروج.

وقد يعدّل هذا الوجه ويقال: بأنّ اهتمام الشارع بالواقع ليس مطلقاً كما ذكر، بل بدرجة معيّنة، أي: أنّه لا يرضى بتفويته في حال الجهل قبل الفحص لا بعده، وهذه درجة من الاهتمام في قبال عدم الاهتمام أصلاً المقتضي لتجوز الرجوع إلى الأصول المؤمّنة في الشبهات مطلقاً حتّى قبل الفحص، وفي قبال الاهتمام مطلقاً المقتضي للمنع من ذلك حتّى بعد الفحص، ومن الواضح أنّ اهتمام الشارع بتكاليفه الواقعيّة إذا كان بهذه الدرجة كان موجباً للمنع من إجراء الأصول المؤمّنة قبل الفحص في المقام؛ وذلك لأنّ المفروض في الشبهة احتمال التكليف الواقعي، أي: احتمال وجود واقع يهتمّ به الشارع بحيث لا يرضى بتفويته قبل الفحص، وهذا الاحتمال منجز يوجب الاحتياط بالفحص، ودليل البراءة الشرعيّة لا يصلح للتأمين من ناحيته؛ لأنّ هذا الدليل ليس ناظراً إلى الواقع وليس بصدّد فيه فلا يصحّ الاستناد إليه لنفي هذا الاحتمال.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٧٠.

لكن يبقى السؤال عن الدليل على الاهتمام بهذه الدرجة من قِبَل الشارع، طبعاً ليس من المحتمل وجود دليل خاص يدل على ذلك، فلا يبقى إلا أدلة الأحكام الواقعية، والظاهر أن دلالتها على أصل الاهتمام ممّا لا إشكال فيه، وإلا فلا معنى لتصديده لإيجابه وإلزام المكلف به، وتتعيّن درجة هذا الاهتمام على أساس أن الارتكاز العقلاني قائم على الاهتمام بالأغراض اللزومية العقلانية بدرجة لا يرضى بتفويتها حتّى في حال الجهل بترك الفحص والرجوع إلى الأصول المؤمّنة، ويشهد لذلك ما إذا أمر المولى عبده بإحضار أطباء البلد لعلاج ولده مثلاً، فلا يجوز بنظر العقلاء ترك الفحص عند الشك في أن فلاناً منهم أو لا مع تمكّنه من الفحص ومعرفة الحال خصوصاً مع كون الفحص هو الطريق الطبيعي والمتعارف لمعرفة الموضوع، وهذا الارتكاز يجعل دليل الحكم الواقعي ظاهراً عرفاً في الاهتمام بهذه الدرجة.

وأما الوجه السادس: فهو غير تامّ؛ لضعف الرواية سنداً بـ «زيد الصائغ» و «محمد بن عبد الله بن هلال» فإنّهما مجهولان، مضافاً إلى عدم وضوح التعدي من الزكاة إلى الخمس؛ لعدم الجزم بإلغاء الخصوصية مع كون الخمس قد لوحظ فيه التسهيل كما يظهر من أخبار التحليل واستثناء المؤونة. على أن الدلالة غير تامّة؛ لاحتمال أن تكون ناظرة إلى صورة العلم ببلوغ النصاب والشك في مقدار الفضّة، بل هو ظاهر الرواية؛ لأنّ حمل قوله: «إلا أتى أعلم أن فيها ما يجب فيه الزكاة» على العلم بأنّ فيها فضّة خلاف الظاهر جدّاً؛ لأنّ وجود الفضّة فيها مفروض في أصل المسألة، كما لا يخفى.

وأما الوجه الخامس: فيلاحظ عليه أن استلزام إجراء الأصول مخالفة التكليف كثيراً ليس محذوراً يمنع من إجراء الأصول، بل ذلك من لوازم جعل الأصول المؤمّنة التي قد تخالف الواقع كثيراً، مع أن تطبيق ما ذكر على محل الكلام غير واضح؛ لأنّ العلم بالنصاب حتّى في أزمنته الأولى لا يتوقّف على الفحص غالباً،

بل كثيراً ما يعلم المخرج بلوغ النصاب بلا فحص، نعم معرفة مقدار المعدن المستخرج وتحديدده تتوقف عادةً على الفحص والاختبار.

نعم، يمكن إرجاعه إلى الوجه السابع المتقدم حيث إنه في الموارد التي يكون الفحص هو الطريق الطبيعي لمعرفة الموضوع يكون جعل الحكم ظاهراً عرفاً في لزوم الفحص عن أفراد الموضوع وعدم إيكال الأمر إلى حصول العلم به من باب الاتفاق والصدفة، بل يلزم تخصيص الدليل بحالة اتفاق حصول العلم بالموضوع وهي حالة نادرة يستهجن تخصيص الحكم بها.

وأما الوجه الرابع: ففيه: أن العلم الإجمالي المدعى إن كان بالنسبة إلى المكلف نفسه بأن كان يعلم عند الشك في الموضوع بأن رجوعه إلى الأصول في هذه الواقعة أو في الوقائع القادمة التي سيبتلي بها يوجب مخالفة الواقع أمكن الالتزام بكون العلم الإجمالي هذا مانعاً من الرجوع إلى الأصول؛ إذ لا فرق في المانعة بين العلم الإجمالي الدفعي وبين العلم الإجمالي في التدريجيات كما ذكر في محله، لكن أصل افتراض حصول هذا العلم الإجمالي للمكلف غير واقعي ولم يفترض في محل الكلام.

وإن كان بالنسبة إلى سائر المكلفين فهو وإن كان واقعاً إلا أنه لا أثر له بالنسبة إلى نفس المكلف كما في الرجوع إلى أصالة الطهارة، فإن المكلف يعلم بأن بعض الراجعين إليها يقعون في مخالفة الواقع فإن ذلك لا يمنعه من الرجوع إليها، وكما في واجدي المني في الثوب المشترك فإن العلم الإجمالي لا يمنع كلاً منهما من الرجوع إلى الأصول المؤمنة وهو واضح.

وأما الوجه الثالث: فهو وإن كان تاماً إلا أنه يختص بالبراءة الشرعية ونحوها مما يكون مفاده معذورية الجاهل فإنه نفس ما يحكم به العقل وما هو مرتكز عند العقلاء، فيمكن حينئذٍ دعوى إمضائية أدلة البراءة الشرعية، وأما مثل الاستصحاب فلا يتم فيه هذا الوجه؛ لوضوح الاختلاف بين مفاد دليله ومفاد

البراءة العقلية أو العقلانية؛ فإن مفاد دليل الاستصحاب هو إبقاء ما كان والبناء على الحالة السابقة لا معذورية الجاهل، كيف؟ ودليل الاستصحاب المؤمن والاستصحاب المنجز واحد فلا يتصور الإمضاء في دليل الاستصحاب، ومن الواضح أن محل الكلام لا يختص بالبراءة الشرعية بل في مطلق الأصول المؤتمنة، بل الأصل الجاري في المسألة هو استصحاب عدم بلوغ المعدن النصاب، فلا حظ.

وأما الوجه الثاني: فلا بُد فيه، وقد يشهد له أن العرف لا يعتبر صاحب الشبهة القادر على إزالتها بالفحص شاكاً ومشتبهأً، بل الشاك القادر على إزالة شكّه بالفحص كالعالم من حيث تنجز التكليف في حقّه وعدم جواز إهماله، والسرّ في ذلك ما تقدّم في الوجه السابع من أن العقلاء بحسب مرتكزاتهم لا يرون الشاك القادر على الفحص معذوراً في مخالفة الحكم الواقعي على تقدير وجوده كمن ثبت عنده الحكم بعلم أو حجة.

وأما الوجه الأول: فيمكن إرجاعه إلى ما تقدّم؛ فإن منشأ الجميع هو الارتكاز العقلاني المشار إليه، وهو يعني أن الشك المأخوذ في موضوع الأصل بنظر العرف والعقلاء هو الشك بعد الفحص الموجب للتحير والتردد.

والحاصل: أن ما تمّ من هذه الوجوه يرجع إلى ما ذكر من الارتكاز العقلاني، وهو لا يقتضي أزيد من الفحص بمقدار يصدق معه عدم إهمال الواقع والتغاضي عنه، فإذا فحص المكلف بهذا المقدار فإن العرف يراه معذوراً في رجوعه إلى الأصول المؤتمنة حتى لو خالفت الواقع، ولا يتوقف ذلك على الفحص الكامل المبني على الاستقصاء التام في مظان وجوده.

هذا وفي المقابل يوجد ما يدلّ على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية حتى بالمقدار المتقدّم، ويتمثّل ذلك بعدة روايات مثل:

١- صحيحة زرارة قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من

منّي إلى أن قال: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذاك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ فقال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك، الحديث^(١)، وهي الواردة في الاستصحاب.

٢- معتبرة حفص بن غياث، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: «ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم»^(٢).

٣- صحيحة البرزطي الأولى قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكّية هي أم غير ذكّية، أيصليّ فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدين أوسع من ذلك»^(٣).

٤- صحيحة البرزطي الثانية، عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري أذكّي هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري أيصليّ فيه؟ قال: نعم، أنا أشتري الخف من السوق ويصنع لي وأصليّ فيه وليس عليكم المسألة»^(٤).

٥- رواية عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة»^(٥) بناءً على أن

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، ب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، ب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٩١، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٢، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٦.

(٥) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢.

يكون مفادها: «إن جاءك شاهدان وأنت في مكانك بلا حاجة إلى فحص فحينئذ يحكم بالحرمة والنجاسة، وإذا لم يأتياك لم يكن عليك شيء». لكن دلالة صحيحتي البنظري غير واضحة؛ لاحتمال أن يكون عدم لزوم الفحص والسؤال فيها من جهة وجود أماره على الطهارة وهي سوق المسلمين المفروض فيها، فلا دلالة فيهما على عدم لزوم الفحص عند عدم وجود مثل هذه الأماره، كما هو المفروض في المقام.

وبعبارة أخرى: أن جواز الإقدام في الشبهة في مورد الصحيحتين ليس من جهة الأصول المؤمنة حتى يستدل بها على جواز جريانها قبل الفحص، بل من جهة سوق المسلمين الذي هو أماره على الطهارة شرعاً.

ويؤيد ذلك: رواية سعد بن إسماعيل، عن أبيه إسماعيل بن عيسى قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»^(١).

نعم، باقي الروايات ظاهرة في المدعى، فهل يمكن أن نستفيد منها قاعدة عامة بعدم وجوب الفحص في جميع الشبهات الموضوعية؟

الظاهر صعوبة ذلك؛ لأنه يتوقف على إلغاء خصوصية المورد وإلغاء خصوصية باب الطهارة والنجاسة، والإلغاء الأول وإن كان غير بعيد - للجزم بعدم الفرق بين أنواع النجاسات - لكن الثاني غير واضح؛ لاحتمال وجود خصوصية في الشبهات الموضوعية في باب الطهارة والنجاسة مثل كثرة الابتلاء بها مما يستدعي التسهيل بخلاف سائر الأبواب.

وعليه فالصحيح: هو التفصيل بين الشبهة الموضوعية في باب الطهارة والنجاسة فلا يجب الفحص، وبين غيرها فيجب.

* * *

الثالث: الكنز، وهو المال المذخور في الأرض أو الجبل أو الجدار أو الشجر، والمدار الصدق العرفي، سواء كان من الذهب أو الفضة المسكوكين أو غير المسكوكين أو غيرها من الجواهر، وسواء كان في بلاد الكفار الحربيين أو غيرهم أو في بلاد الإسلام في الأرض الموات أو الأرض الخربة التي لم يكن لها مالك أو في أرض مملوكة له بالإحياء أو بالابتیاع مع العلم بعدم كونه ملكاً للبائعين، وسواء كان عليه أثر الإسلام أم لا، ففي جميع هذه يكون ملكاً لواجده وعليه الخمس (١).

الثالث: الكنز

(١) لا إشكال في وجوب الخمس في الكنز بعنوانه في الجملة، وهو موضع اتفاق علمائنا بل المسلمين كما صرح به في كلماتهم^(٢)، وتدلل عليه الروايات الكثيرة مثل:

١- صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكنز كم فيه؟ قال: الخمس، وعن المعادن كم فيها؟ قال: الخمس، وعن الرصاص والصفير والحديد وما كان من المعادن كم فيها؟ قال: يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة»^(٣).

٢- صحيحة البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز؟ فقال: ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس»^(٤).

٣- مرسله ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الخمس

(١) جواهر الكلام ١٦: ٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٢، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٥، ب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

في اعتبار قصد إخفاء المال للادّخار في مفهوم الكنز..... ٢٧١

على خمسة أشياء: على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة، ونسي ابن أبي عمير الخامس^(١).

٤- معتبرة عمار بن مروان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: فيما يخرج من المعادن، والبحر، والغنيمة، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز، الخمس»^(٢).

٥- صحيحة زارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألت عن المعادن ما فيها؟ فقال: كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس، وقال: ما عالجته بمالك ففيه - ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصقى - الخمس»^(٣) بناءً على شمول الركاز للكنز أو اختصاصه به، كما سيأتي.

٦- مرسله المفيد قال: «سئل الرضا عليه السلام عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس؟ فقال: ما يجب فيه الزكاة من ذلك بعينه ففيه الخمس، وما لم يبلغ حدّ ما تجب فيه الزكاة فلا خمس فيه»^(٤)، وغيرها من الروايات. نعم، وقع الكلام بينهم في جهات:

في اعتبار قصد إخفاء المال للادّخار في مفهوم الكنز

الجهة الأولى: في اعتبار القصد إلى إخفاء المال لأجل الادّخار في مفهوم الكنز بأن يكون المال قد أخفاه إنسان لغرض الادّخار في مقابل ما إذا اختفى المال بسبب هدم أو زلزلة ونحو ذلك، ومقابل ما إذا أخفاه إنسان لا لغرض الادّخار بل لغرض آخر كالحفظ ونحوه.

ومنشأ هذا البحث هو أنهم عرّفوا الكنز بالمال المذخور وظاهر ذلك اعتبار

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

(٤) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٧، ب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

القصد، فلا يقال للمال المختفي في الأرض بزلزلة ونحوها مال مذخور، بل يفهم منه كون الإخفاء بقصد الادخار، فإذا أخفى المال بقصد حفظه لا يصدق عليه ذلك أيضاً، وانسياقاً مع ما ذكر قال في المسالك: «يعتبر في الادخار كونه مقصوداً ليتحقق الكنز، فلا عبرة باستتار المال في أرض بسبب الضياع بل يلحق باللقطة»^(١)، بل قد ينسب ذلك إلى كل من فسر الكنز بالمال المذخور في الأرض كالمحقق في الشرائع، والعلامة في التذكرة، والشهيد في البيان^(٢) وغيرهم.

لكن المعروف عدم الاشتراط، فإذا ضاع المال واختفى في الأرض أو حدثت زلزلة فاختفى المال ثم عثر عليه كان كنزاً عند المشهور.

وقد يستدل على عدم الاشتراط بأمرين:

الأول^(٣): دعوى صعوبة معرفة تحقق الشرط؛ إذ كيف يعلم واجد المال أن إنساناً أخفاه لأنه اختفى بسبب حادثة أو ضياع؟ وإذا علم ذلك فمن أين يعلم أن الغرض من إخفائه هو الادخار؟ وفرض وجود قرينة على ذلك نادر لا يصح حمل الحكم عليه وتقييده به.

ويلاحظ عليه: أن الصعوبة وحدها لا تكفي لإلغاء الشرط إذا كان ظاهر الدليل، ودعوى عدم صحة تقييد الحكم به غير صحيحة، فأني محذور في أن يقيّد الحكم بشرط نادر الحصول مثل وجوب صلاة الآيات المعلق على بعض الظواهر السماوية النادرة التحقق. نعم، إذا تعذر معرفة تحقق الشرط أصلاً كان تقييد موضوع الحكم به لغواً ومؤدياً إلى لغوية جعل الحكم، لكن الظاهر عدم تعذر معرفة تحقق الشرط في المقام؛ إذ يمكن الاستناد إلى قرائن مثل كون المال في وعاء أو صندوق في مكان عميق فإنه قرينة واضحة على قصد الإخفاء والستر

(١) مسالك الأفهام ١: ٤٥٩.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١٦٣ / تذكرة الفقهاء ٤١٣: ٥ / البيان: ٣٤٣.

(٣) مصباح المنهاج (كتاب الخمس): ٧٠.

في اعتبار قصد إخفاء المال للآذخار في مفهوم الكنز..... ٢٧٣

لأجل الآذخار، وحينئذٍ يمكن اختصاص الحكم بالمال الموضوع في وعاء ونحوه الذي يصدق عليه مفهوم الكنز.

الثاني^(١): دعوى صدق الركاز عليه إن لم يصدق الكنز، فإن الركاز لا يعتبر فيه القصد ظاهراً، ولذا جعل المعدن أحد مصاديقه مع وضوح عدم أخذ القصد في مفهوم المعدن، وقد دلّت صحيحة زرارة المتقدمة على وجوب الخمس في الركاز. وهو يتوقف على شمول الركاز للمعدن والكنز حتى يقال: إن المعدن لا يعتبر فيه القصد جزءاً، فإذا كان مصداقاً للركاز كان معنى ذلك عدم اعتباره في مفهوم الركاز، وأما إذا قلنا باختصاصه بالمعدن فلا يتم الدليل لعدم شموله للكنز، وكذا إذا قلنا باختصاصه بالكنز، كما لا يخفى.

وقد يستدل على شمول الركاز لهما بأن المراد به الثابت والمرتكز في الأرض وهو معناه لغةً، فيشمل المعدن المركوز بالأصل والكنز المركوز بالعارض.

وفيه: الجزم بعدم إرادة هذا المعنى في الصحيحة وإلا لشمّلت كلّ شيء ثابت في الأرض وإن لم يكن معدناً أو كنزاً، والظاهر أنّ المراد به في الصحيحة شيء محدّد يستمى ركازاً باعتبار كونه مركوزاً في الأرض، والمتيقّن من ذلك ما كان مركوزاً فيها بالأصل، أي: المعدن؛ لأنه الأنسب بالمعنى اللغوي، وأما ما كان مركوزاً فيها بفعل الإنسان ونحوه فالظاهر من كلمات الفقهاء وبعض اللغويين إطلاق الركاز عليه أيضاً، ففي الصحاح: «الركاز دفين أهل الجاهلية كأنه رُكِّز في الأرض رُكْزاً»^(٢)، وفي أساس البلاغة: «وأصاب ركازاً معدناً أو كنزاً»^(٣)، وفي مفردات الراغب: «وركزت كذا، أي: دفنته دفناً خفياً، ومنه الركاز للمال المدفون

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٧٤.

(٢) الصحاح ٣: ٨٨٠، مادة «ركز».

(٣) أساس البلاغة: ٣٦٦، مادة «ركز».

إِذَا بَعَلَ آدَمِي كَالْكَنْزِ، وَإِنَّمَا بَعَلَ إِلَهِي كَالْمَعْدَنِ، وَيتناول الركاز الأمرين»^(١)، وفي فقه اللغة: «فإذا كان [المال] مدفوناً فهو ركاز»^(٢).

ولعلّ في صحيحة زرارة الإشارة إلى ذلك؛ فإنّ السؤال فيها عمّا يجب في المعادن، أي: عن المقدار الواجب فيها، فقله عليه السلام في الجواب: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس» قد يستفاد منه التعميم لغير المعادن ممّا يكون ركازاً، والمتيقّن من الغير هو الكنز.

ويمكن أن يستفاد أيضاً من صحيحة علي بن يقطين، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «قلت له: إنّه يجتمع عندي الشيء [الكثير قيمته] فيبقى نحواً من سنة، أنزّيته؟ فقال: لا، كلّ ما لم يحلّ عليه الحول فليس عليك فيه زكاة، وكلّ ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء، قال: قلت: وما الركاز؟ قال: الصامت المنقوش، ثمّ قال: إذا أردت ذلك فاسبكه فإنّه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكاة»^(٣).

وأما كلمات اللغويين في الكنز فهي مختلفة، فيظهر من بعضهم اعتبار القصد، قال في اللسان: «الكنز: اسم للمال إذا أحرز في وعاء ولما يحرز فيه»^(٤) ونحوه في العين^(٥)، في حين عرّفه في الصحاح بأنّه: «المال المدفون»^(٦)، وأشار إليه في اللسان بعد أن ذكر ما تقدّم فقال: «وقيل: الكنز المال المدفون» وظاهر ذلك عدم اعتبار القصد.

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ٣٦٤، مادة «ركز».

(٢) فقه اللغة: ٥٨.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٥٤، ب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، ح ٢.

(٤) لسان العرب ٥: ٤٠١، مادة «كنز».

(٥) كتاب العين ٥: ٣٢٢، مادة «كنز».

(٦) الصحاح ٣: ٨٩٣، مادة «كنز».

ويظهر من جميع ما تقدّم: عدم وجود شيء واضح يمكن الاستناد إليه لإثبات عدم اعتبار القصد في مفهوم الكنز في مقابل ما يفهم من نفس المادّة (كنز) وما يفهم من تعريفه بأنّه المال المذخور، إلّا أنّه بالرغم من ذلك فإنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي عدم اعتبار القصد المذكور فيما يجب فيه الخمس؛ إذ لا يحتمل بحسب هذه المناسبات الارتكازيّة أن يكون قصد مالك المال لإخفائه وستره دخیلاً في وجوب الخمس على واجده وتملّكه للباقي بحيث ينتفي هذا الحكم بانتفاء القصد.

والحاصل: أنّ الحكم بوجوب الخمس وتملّك الباقي يرتبط بالواجد وليس للأمور المرتبطة بمالك الكنز - مثل قصد الإخفاء ونحوه - دخل في ذلك.

في اعتبار الدفن تحت الأرض في مفهوم الكنز

الجهة الثانية: في اختصاص الكنز بالمال المدفون تحت الأرض أو شموله للمدفون في غيرها من جبل أو جدار أو شجر ونحو ذلك، ومنشأ ذلك هو تعريف بعضهم للكنز بأنّه المذخور أو المدفون في الأرض، لكن الظاهر عدم الاختصاص؛ للجزم بصدق الكنز على ما كان مدفوناً في جدار أو سطح ونحوه، بل على كلّ ما كان مستتراً ومخفياً، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءَ بِالْعُصْبَةِ﴾^(١)، وقوله: ﴿لَوْلَا أَنْزَلْ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ﴾^(٢)، ويشهد به أيضاً صدقه على ما يعثر عليه في المدن القديمة البائدة وإن كان موجوداً على سطح الأرض، مضافاً إلى إطلاق كلمات بعض اللغويين حيث لم يرد فيها التخصيص بالأرض، كما تقدّم.

نعم، قد يشكّك في شموله للمدفون في الشجر، ومع فرض الشك فالمرجع

(١) سورة القصص: ٧٦.

(٢) سورة هود: ١٢.

البراءة عن الوجوب، ولا يمكن الرجوع إلى إطلاق أدلة وجوب الخمس في الكنز لكون الشبهة مفهومية، وعليه يلحقه حكم اللقطة أو مجهول المالك.

في اختصاص الكنز بالنقدين أو عدمه

الجهة الثالثة: في أنّ الكنز الذي يجب فيه الخمس هل هو خصوص الذهب والفضة المسكوكين (النقدين)، أو مطلق الذهب والفضة، أو مطلق الأموال الثمينة كالجواهر والأحجار الكريمة؟ احتمالات ثلاثة: نسب الأول إلى الأكثر^(١)، وأما الثاني فلم ينسب إلى قائل بعينه وإن كان هو ظاهر عبارة الشيخ في المبسوط^(٢)، وأما الثالث فقد اختاره جماعة كالعلامة في التذكرة والشهيد في الدروس^(٣)، وهو ظاهر كلّ من فسر الكنز بالمال المذخور بناءً على عموم المال لغير النقدين. وعلى كلّ حال، فقد يستدلّ للقول الأول بأمور:

الأمر الأول: ما يظهر من صاحب الجواهر^(٤) من اختصاص الكنز بالنقدين وصحة سلب الاسم عما عداهما.

وهذه الدعوى غريبة؛ لأنّ كلمات الفقهاء واللغويين ظاهرها عدم الاختصاص، فإنّ المذكور فيها المال وهو يشمل غيرهما.

الأمر الثاني^(٥): دعوى انصراف كلمة الكنز إلى النقدين بسبب آية الكنز: ﴿الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾^(٦) حيث يدعى أنّها خلقت جَوْاً عند المتسرعة يوجب هذا الانصراف، أو يقال: إنّ الكنز عادةً يكون في الذهب والفضة

(١) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٦٨.

(٢) المبسوط ١: ٢٣٦.

(٣) تذكرة الفقهاء ٥: ٤١٧ / الدروس ١: ٢٦٠.

(٤) جواهر الكلام ١٦: ٢٥.

(٥) مباني فتاوى في الأموال العامة: ١٧٣.

(٦) سورة التوبة: ٣٤.

المسكوكين؛ لأنّ الذي يكنز المال لا يريد إخفائه إلى الأبد، بل إلى فترة حتّى يستفيد منه بعد ذلك، وهذا إنّما يكون عادةً في النقدين.
ولا يخفى ما فيه:

أمّا أولاً: فلا وضوح في أنّ الآية خلقت هذا الجوّ التشريعي الموجب للانصراف، بل يظهر من كلمات بعض اللغويين والفقهاء خلاف ذلك حيث إنهم التزموا بالتعميم ممّا يعني عدم وجود هذا الجوّ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ غير النقدين من الأموال كالمجوهرات ونحوها يتحقّق فيها ما ذكر من الإخفاء لفترة ثمّ الاستفادة منها بعد مدّة، بل الغالب أنّ ذلك يكون في غير النقدين من الأموال الثمينة.

الأمر الثالث^(١): الاستدلال بصحیحة البنزطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز؟ فقال: ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس»^(٢) بدعوى ظهورها في أنّ السؤال فيها عن الجنس والماهیة لا عن المقدار والكمیة، فمعنى قوله: «سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز؟» السؤال عن الشيء الواجب فيه الخمس من الكنز، لا عن المقدار الذي يجب فيه الخمس منه، وعليه فالمراد من المماثلة في قوله عليه السلام: «ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس» المماثلة في الجنس، فالخمس يجب في شيء تجب الزكاة في مثله جنساً وهو النقدان؛ لأنّ مثله تجب الزكاة فيه.

وبعبارة أخرى: أنّ الجنس من الكنز الواجب فيه الخمس هو المماثل لما تجب فيه الزكاة وليس هو إلّا النقدين؛ لأنّ سائر ما تجب فيه الزكاة ليس مماثلاً لما يوجد في الكنز، وحيث إنّ ظاهر الصحیحة هو حصر ما يجب فيه الخمس بالنقدين - لكونها في مقام التحديد - يكون مفهومها عدم وجوبه في غيرهما من الكنز، وبذلك تكون مقیّدة للروایات الدالّة على وجوب الخمس في الكنز مطلقاً.

(١) مصباح الفقيه ١٩: ١٩٠.

(٢) وسائل الشیعة ٩: ٤٩٥، ب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

الأمر الرابع: التمسك بإطلاق المماثلة في الصحيحة، فإنها إذا لم تكن ظاهرة في المماثلة في الجنس فلا ظهور لها أيضاً في المماثلة في المقدار فقط - كما سيأتي - فتكون مطلقة، ومقتضى إطلاق المماثلة هو اعتبار المماثلة من جميع الجهات جنساً ومقداراً، فالذي يجب فيه الخمس هو المماثل لما تجب فيه الزكاة جنساً (النقدان) ومقداراً (النصاب)، فتكون مقيدة للمطلقات المشار إليها من الجهتين ويثبت القول الأول.

واستدل للقول الثالث: بإطلاق أدلة وجوب الخمس في الكنز حيث عرفت عدم اختصاصه بالنقدين، وادّعوا أنّ الصحيحة السابقة غير صالحة لتقييد هذا الإطلاق؛ لظهورها في المماثلة في المقدار والمالّة فتدلّ على اعتبار النصاب فيما يجب فيه الخمس من الكنز، ولا دلالة فيها على اشتراط المماثلة في الجنس، ويشهد لذلك أمور:

الأول: فهم الأصحاب، حيث نسب إليهم الاتفاق على ظهورها في المماثلة في المقدار واعتبار النصاب، ويدلّ على فهمهم هذا اتفاقهم على اعتبار النصاب في الكنز مع انحصار دليله بهذه الصحيحة.

الثاني: صحيحة البنزنطي - نفسه - الواردة في المعدن أنّه قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عما أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال: ليس فيه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»^(١)، ومرسلة المفيد قال: «سئل الرضا عليه السلام عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس؟ فقال: ما يجب فيه الزكاة من ذلك بعينه ففيه الخمس، وما لم يبلغ حدّ ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه»^(٢)، فإنّهما يصلحان قرينة على ذلك.

أما الأولى فلاشتركاها مع الصحيحة - محل الكلام - في الراوي والمروي عنه

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٧، ب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

مع وحدة التعبير بعد وضوح أنها ناظرة إلى المماثلة في المقدار بقرينة قوله في السؤال: «من قليل أو كثير»، وقوله في الجواب: «حتى يبلغ...». وأما المرسلة فهي صريحة أيضاً في لحاظ المقدار فتكون قرينة على إرادته في المقام.

الثالث: أن قوله: «في مثله» يكون مستدركاً وزائداً بناءً على إرادة المماثلة في الجنس، فإن المناسب حينئذ أن يقال: «ما يجب الزكاة فيه ففيه الخمس»؛ لأن ما يجب الخمس فيه هو نفس ما تجب فيه الزكاة وهو النقدان لا أنه مثله، بخلاف ما إذا أريد المماثلة في المقدار فإن المقدار الذي يجب فيه الخمس هو مثل المقدار الذي فيه الزكاة لا نفسه.

أقول: هذه الوجوه الثلاثة ليست خالية من المناقشة:

أما الأول: فلأن فهم الأصحاب - لو سلم - لا يصلح قرينة على تفسير الصحيحة إذا فرض كونها ظاهرة في خلافه، وأما استنادهم إليها في اعتبار النصاب في الكنز فهو ليس دليلاً على الفهم المذكور؛ لاحتمال أن يكون من جهة فهمهم الإطلاق في المماثلة من الصحيحة فتدلّ الصحيحة على اعتبار النصاب وعلى الاختصاص بالنقدين، كما تقدّم.

وأما الثاني: فلأن الصحيحة الواردة في المعدن^(١) ظاهرة في المماثلة في المقدار سؤالاً وجواباً، بل لا يحتمل فيها النظر إلى المماثلة في الجنس؛ لمنافاة ذلك للروايات الكثيرة الدالة على عدم اختصاص الخمس بالذهب والفضة من المعادن بخلاف الصحيحة محل الكلام، فلا مانع من الأخذ بظهورها في المماثلة في الجنس - إن كانت ظاهرة - لعدم وجود ما يدلّ على وجوب الخمس في غير النقدين من الكنز، وإتما توجد روايات مطلقة قابلة للتقييد كما تقدّم، وعليه

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

لا وجه لرفع اليد عن هذا الظهور لمجرد رواية نازرة إلى المقدار متّحدة معها في الراوي والمروي عنه.

وأما مرسلّة المفيد فهي إمّا أن تكون رواية أخرى غير الصحيحة محل الكلام، وإمّا أن تكون نفسها نقلها المفيد مرسلّاً، وعلى الأول: فهي ساقطة سنداً بالإرسال فلا تصلح قرينة على تفسير الصحيحة خصوصاً مع اختلافهما في التعبير، وعلى الثاني: فهي تدلّ على فهم المفيد المماثلة في المقدار من الصحيحة حيث نقله لنا مرسلّاً وهو ليس بحجّة.

وأما الثالث: فلأنّ التعبير بالمثل مع إرادة المماثلة في الجنس يمكن أن يفسّر بأمرين:

أولاً: أنّ وجوب الزكاة لا يكون فعليّاً بمجرد كون المال من النقيدين، بل هناك شروط أخرى كالحول والرواج وغيرها بخلاف وجوب الخمس، ومن هنا كان ما تجب فيه الزكاة مثلاً لما يجب فيه الخمس لا نفسه.

وثانياً: أن يكون ذلك إشارة إلى أنّ ما يجب فيه الخمس هو الذهب والفضّة من دون اشتراط أن يكونا مسكوكين، في حين أنّ ما تجب فيه الزكاة هو خصوص المسكوك منهما، فيكون ما تجب فيه الزكاة - أي: المسكوك منهما - مثلاً لما يجب فيه الخمس - أي: غير المسكوك منهما - لا نفسه، نعم هذا التفسير يجعل هذه الصحيحة دالّة على القول الثاني المتقدّم لا الأول، كما لا يخفى.

لكن لا يخفى أنّ عدم تماميّة هذه الأدلّة لا يستلزم ظهور الصحيحة في المماثلة في الجنس، كما هو واضح؛ إذ قد عرفت دعوى أنّ ظهور الصحيحة في المماثلة في الجنس إمّا باعتبار أنّ الصحيحة ظاهرة في السؤال عن الشيء الواجب فيه الخمس من الكنز وهو ظاهر في الجنس والماهية، وافترض السؤال عن المقدار وحده خلاف الظاهر؛ إذ لا يعبر بذلك عنه وإمّا يقال: «سألته عن المقدار الواجب فيه الخمس من الكنز» مثلاً.

ولكنه غير واضح، فإن اسم الموصول «ما» في السؤال يمكن أن يراد به المقدار كما يمكن أن يراد به الجنس، فالرواية مجملة من هذه الناحية.

ومنه يظهر: عدم تمامية الدليل الأول على القول الأول.

وأما الدليل الرابع - أي: إطلاق الماثلة - فقد يعترض عليه^(١) بأن ذلك لا يبين بعنوان المثل، بل يقال - مثلاً - : «ما تجب الزكاة فيه ففيه الخمس»، فإن الماثلة من جميع الجهات تعني أن ما تجب فيه الزكاة هو نفس ما يجب فيه الخمس لا مثله؛ إذ لا فرق بينهما حينئذٍ حتى يكون مثله.

وفيه: أن التعبير بالمثل يصح عرفاً حتى مع فرض إطلاق الماثلة، فيصح أن يقال: إن موضوع الخمس مثل موضوع الزكاة من جميع الجهات وهو تعبير عرفي متداول. مضافاً إلى أنه مادام توجد فوارق بين الموضوعين - كما تقدم - فهذا يبرّر للإمام عليه السلام ترك بيانها اتكالاً على أدلة أخرى، وهذا يبرّر له التعبير بالمثل من دون أن ينافي ذلك استفادة إطلاق المثلية للجنس والمقدار، نعم المخاطب قد يفهم المثلية من جميع الجهات إذا لم يكن مسبقاً بعدمها، ولا محذور في ذلك، فما أكثر المطلقات التي يفهم منها الإطلاق ثم ترد عليها مقيدات.

والحاصل: الظاهر تمامية هذا الدليل وتكون الصحيحة حينئذٍ دالة على اعتبار الماثلة في الجنس والمقدار فيما يجب فيه الخمس من الكنز، ومقتضاه اختصاص الحكم بالنقدين فيتم القول الأول.

تنبيه: أن ما تقدم من اختصاص الحكم بالنقدين لا يعني أن الكنوز في غيرهما تكون بتماهما لواجدها؛ وذلك لقوة احتمال أن هذه الأمور تدخل في الأموال العامة التي تعود إلى الإمام عليه السلام باعتباره حاكماً كما هو المتعارف بين الدول والمجتمعات فحالها حال الأنفال.

حكم الكنز حسب المكان الذي يوجد فيه

الجهة الرابعة: والبحث فيها كأنه بحث عن الشرائط المعبرة لتملك الكنز، وبذلك اختلف عن البحث في المعدن والغوص والغنيمة حيث إنه هناك فُرغ عن تملك هذه الأمور بالأخذ والاستخراج، وتمخض الكلام في وجوب الخمس فيها وعدمه.

والوجه فيه: أنَّ هذه الأمور ليست مملوكة قبل الأخذ لمالك محترم فتشملها أدلة التملك بالحيازة والسبق ونحوها، بخلاف الكنز حيث يحتمل أن يكون مملوكاً لمسلم أو ذمي محترم المال، فناسب ذلك الكلام عن شرائط تملك الكنز، أي: في دخوله في باب الخمس المستلزم لملكه ووجوب تخميسه، أو دخوله في اللقطة، أو مجهول المالك، فالبحث هنا في أنَّ الكنز هل يدخل في باب الخمس بحيث يملكه الواجد بعد التخميس مطلقاً وأينما وجد، أو له شرائط خاصة وإلا فهو لقطة أو مجهول المالك؟

ثم إنَّ الكنز ينقسم إلى أقسام: لأنه تارة يوجد في دار الكفر، وأخرى في دار الإسلام، وعلى التقديرين: إما أن يكون مسكوكاً بسكة الإسلام أو عليه أثر الإسلام أولاً، وعلى التقديرين: إما أن يكون في ملك شخصي أو في ملك عام للمسلمين أو للإمام عليه السلام.

وظاهرهم الاتفاق على أنَّ الموجود في دار الحرب مطلقاً لواجده ويجب عليه أداء خمسه^(١)، بل عن بعضهم القطع بذلك^(٢)، وعن آخرين الإجماع وعدم الخلاف^(٣).

وكذا الموجود في دار الإسلام إذا لم يكن عليه أثر الإسلام ولم يكن في ملك شخصي فإنَّ ظاهرهم الاتفاق على دخوله في باب الخمس.

(١) نسب صاحب الذخيرة الاتفاق إلى الفاضلين (ذخيرة المعاد ٢: ٤٧٩).

(٢) مدارك الأحكام ٥: ٣٧٠.

(٣) الحدائق الناضرة ١٢: ٣٣٣ / غنية النزوع: ١٢٩.

نعم، وقع الكلام فيما إذا وجد في دار الإسلام وعليه أثره وكان في الأماكن العامة المملوكة للدولة أو للمسلمين، فذهب جماعة إلى تملكه ووجوب دفع خمسه كالشيخ في الخلاف والحلي في السرائر وصاحب المدارك وغيرهم^(١)، بل قيل^(٢): هو ظاهر المفيد والمرتضى، في حين نسب إلى المحقق والعلامة والشهيد^(٣) كونه لقطعة، بل قيل: إنه الأشهر.

والظاهر أن السبب في وقوع الخلاف في هذه الصورة والاتفاق فيما قبلها هو وجود احتمال تقدم ملكية مسلم أو ذمي محترم المال لهذا الكنز في الأخير لوجود أثر الإسلام عليه وعدم وجوده كاحتمال معتد به فيما سبق، إذن الكلام في الكنز الذي يحتمل كونه ملكاً لشخص محترم المال، وقد عرفت وجود قولين في المسألة:

القول الأول: دخوله في باب الخمس مما يعني تملك الواجد له مع تخميسه.
القول الثاني: دخوله في باب اللقطة.

أدلة القائلين بتملك الواجد مع تخميسه

ويفهم من كلماتهم الاستدلال للأول بوجوه:

الوجه الأول: التمسك بالإطلاق اللفظي لأدلة وجوب الخمس في الكنز بدعوى أنها كما تدل على وجوب الخمس تدل أيضاً على تملك الواجد له؛ لما تقدم من أن الأمر بالتخميس له دلالة عرفية على تملك من يجب عليه دفع الخمس للباقي وإلا فلا معنى عرفاً لوجوب التخميس، ومقتضى إطلاق ذلك هو تملك الواجد للكنز مطلقاً حتى في محل الكلام.

هذا وقد اعترف السيد الخوئي^(٤) بوجود هذا الإطلاق اللفظي في بعض

(١) الخلاف ٢: ١٢٣ / السرائر ١: ٤٨٧ / مدارك الأحكام ٥: ٣٧٠ / مستند الشيعة ١٠: ٢١.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٢٩.

(٣) شرائع الإسلام ١: ١٦٣ / مختلف الشيعة ٣: ٣٢١ / الروضة البهية ٢: ٦٩ / الدروس ١: ٢٦٠.

روايات الكنز^(١) وهي التي تكون بصدد بيان ملكية الواجد له مع وجوب الخمس عليه مثل: معتبرة عمار بن مروان^(٢) وصحيحة ابن أبي عمير^(٣)، حيث إن الظاهر كون المتكلم بصدد بيان كلا الأمرين - أي: وجوب الخمس والتملك - فيمكن التمسك بإطلاقه، وأنكر الإطلاق في بعض آخر وهي التي تكون بصدد بيان وجوب الخمس في الكنز بعد الفراغ عن كونه مملوكاً لواجده على الوجه المقرر شرعاً مثل صحيحة الحلبي^(٤)، ومن الواضح أن ما يكون مفروغاً عنه في الدليل لا يكون المتكلم بصدد بيانه فلا يصح التمسك بإطلاقه.

والوجه في أخذ ملكية الواجد مفروغاً عنها في صحيحة الحلبي هو وقوع الحكم جواباً عن سؤال افتراض فيه الفراغ عن تملك الكنز بخلاف الروايتين السابقتين، فإن الإمام عليه السلام بين الحكم ابتداءً، وهو دالّ عرفاً على التملك فيكون في مقام بيانه.

وقد يقال^(٥): بعدم تمامية الإطلاق في الجميع؛ لعدم كون المتكلم في مقام البيان إلّا من ناحية وجوب الخمس، وأمّا تملك الواجد وهل هو مطلق أو لا فهو ليس بصدد بيانه، وإن قلنا: إن الروايات تدلّ عليه إلّا أن ذلك ثبت بالدلالة الالتزامية العرفية للكلام حيث يكون الأمر بالتخمس مع عدمه لغواً وغير مقبول عرفاً، فلا يكون المتكلم بصدد بيانه كسائر ما يثبت بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية.

والحاصل: أن تملك الواجد ثبت كمدلول التزامي ولا إطلاق لذلك؛ إذ يكفي فيه ثبوته في موارد العلم بعدم وجود مالك لا صورة الشك التي هي محل الكلام.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٥، ب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٥) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٢٢٤.

ويلاحظ عليه: أن نفس دلالة الاقتضاء تقتضي ثبوت المدلول الالتزامي العرفي في كل مورد ثبت فيه المدلول المطابقي للدليل وإلا لزم لغوية الحكم بوجود الخمس (المدلول المطابقي)، والمفروض تمامية إطلاق الدليل بلحاظ مدلوله المطابقي فيثبت المدلول الالتزامي كذلك.

وبعبارة أخرى: أن المدعى هو الملازمة العرفية بين الحكم بوجود الخمس في الكنز وبين تملك الواجد للباقي بملاك لغوية ثبوت الحكم الأول بدون الثاني ولازم ذلك ما ذكرناه، فإذا دلت الأدلة على وجوب الخمس في الكنز مطلقاً - كما هو المفروض - ثبت الحكم بتملك من يجب عليه الخمس مطلقاً أيضاً. ونظيره أدلة مطهرية الماء الدالة بالملازمة العرفية على طهارته بملاك عدم معقولية ثبوت المطهرية لشيء مع عدم طهارته، فإذا كان دليل المطهرية مطلقاً وشاملاً بإطلاقه لمورد كان لازم ذلك عرفاً ثبوت الطهارة في ذلك المورد، ومن الواضح أن هذا لا يتوقف على أن يكون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة؛ لأن ذلك ليس متمسكاً بإطلاق الدليل حتى يشترط فيه ما ذكر، بل بالملازمة العرفية بين نفس الحكيمين بقطع النظر عن الدليل.

والحاصل: أن المفروض في هذا الوجه وجوابه هو إطلاق الأدلة بلحاظ الحكم بوجود الخمس فيمكن التمسك به في محل الكلام، فإذا ثبت وجوب الخمس فيه ثبت التملك بالملازمة العرفية. وعليه فلا مانع من التمسك بإطلاق أدلة الكنز لإثبات وجوب الخمس في المقام ثم إثبات التملك بالملازمة العرفية المدعاة.

الوجه الثاني: التمسك بالإطلاق المقامي في أدلة الكنز ببيان أن هذه الأدلة وإن لم تكن بصدد بيان الملكية - فلا يصح التمسك بإطلاقها اللفظي - إلا أن المفهوم منها عرفاً إمضاء ما عليه سيرة العقلاء من التعامل مع الكنوز القديمة التي باد أهلها معاملة المباحات العامة التي يجوز عندهم امتلاكها، وكأن تقادم

الزمان يوجب عندهم زوال علاقة الملكية الموجودة سابقاً حتى مع العلم بوجود مالك محترم المال لها سابقاً فضلاً عن الشك في ذلك، وأدلة الكنز لم تبين كيفية تملك الكنز فيكون هذا السكوت كأنه إحالة على هذه الطريقة العقلانية وإمضاء لها، فتكون نفس هذه الأدلة ياطلاقها المقامي وبسكوتها عن بيان كيفية التملك دالة على رضا الشارع بما عليه العقلاء من طريقة في مقام تملك الكنز، والمفروض أنهم لا يفرقون في تملكها بين أن يكون عليها أثر الإسلام أو لا.

وفيه: أنه لا فرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي في أن كلاً منهما يتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد التمسك بإطلاقها، والمفروض في هذا الوجه أن المتكلم في هذه الروايات ليس بصدد بيان ملكية الواجد للكنز، فلا يكون لسكوته عن بيان كيفية التملك وطريقته دلالة على رضاه بالطريقة العقلانية التي يسلكونها في هذا المجال ولا على إحالة المخاطب عليها، بل ليس لسكوته دلالة أصلاً لعدم كونه في مقام البيان من تلك الجهة. الوجه الثالث: ما ذكره جماعة^(١) من التمسك بأصالة الإباحة في الأشياء وجواز التصرف في الأموال بملك وغيره إلا ما خرج بالدليل كمال المسلم أو من هو بحكمه كالذمي، وأما ما عدا ذلك فالجواز ثابت فيه، فإذا شك في أن الكنز لمسلم أو لغيره كالحربي أمكن إثبات الجواز باستصحاب عدم كونه ملكاً لمسلم إما بنحو عدم النعني فيما إذا مزت عليه فترة فعلم بعدم تملك المسلم له، أو بنحو عدم المحمولي فيما إذا كان الشك مقارناً لوجوده وحصوله.

ويشهد للأصل المذكور ما ورد بمضمون أن من تشهد الشهادتين حرم دمه وماله، فإن الاستفادة منها أن الإسلام شرط في حرمة المال فمع عدمه لا احترام للمال، وهذا معناه أن الأصل عدم الاحترام إلا إذا كان المال لمسلم أو من بحكمه،

فالمال إذا لم يكن لمسلم جاز تملكه بالحيازة ونحوها، ومن الواضح أنه يمكن إحراز ذلك في مورد الشك بأصالة عدم كونه ملكاً لمسلم.

ولا يعارض هذا الأصل بأصالة عدم كونه ملكاً لكافر حربي؛ وذلك لأنه إن أريد بذلك إثبات كونه ملكاً لمسلم فهو أصل مثبت ليس حجة، وإلا فلا أثر يترتب عليه؛ لأن الحرمة موضوعها كون المال ملكاً لمسلم لا عدم كونه ملكاً لغيره. وقد نسب الاستدلال بهذا الدليل إلى الأصحاب - كما في الحقائق^(١) - واعترض عليه بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: ما في الجواهر^(٢) من أن الشك هنا في ملكية الواجد للكنز، وهي مسبقة بالعدم فيجري استصحاب عدمها.

وفيه: أن المفروض في هذا الوجه أن موضوع الملكية هو المال الذي ليس له مالك محترم، فإذا جرى استصحاب عدم كونه ملكاً لمالك محترم فقد أحرز موضوعها وترتب الملكية حينئذٍ، فلا شك فيها حتى يجري استصحاب عدمها. وبعبارة أخرى: أن هذا الاستصحاب محكوم لاستصحاب عدم كونه ملكاً لمسلم ونحوه؛ لأن الأول أصل مسيبي والثاني سبيبي.

الاعتراض الثاني: أن التمسك بأصالة الإباحة في مورد الشك أشبه بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمختص؛ وذلك للعلم بخروج المسلم ونحوه عنه، فإذا شك في كونه لمسلم لم يجز التمسك بالأصل.

وفيه: أن التمسك بالعام ونحوه في مورد الشك بعد إحراز موضوعه بالأصل ليس فيه أي محذور، وإثما المحذور في التمسك به مع عدم إحراز موضوعه، ولذا إذا أمكن استصحاب عدم الفسق في مثال: «أكرم العلماء إلا الفساق» جاز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام مشكوك الفسق جزماً.

(١) الحقائق الناضرة ١٣: ٣٣٣.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٢٩.

الاعتراض الثالث: أنّ الأصل في مال الغير هو الاحترام وعدم جواز تملكه إلا إذا كان لكافر حربي، فكونه لكافر بمثابة المانع من الاحترام، فإذا شك في مال أنه لمسلم أو لكافر كان مقتضى أصالة عدم كونه لكافر هو احترام المال وعدم جواز تملكه.

ولا يعارض بأصالة عدم كونه لمسلم؛ لأنه إن أريد به إثبات عدم الاحترام وجواز تملكه فهو غير صحيح؛ لأنّ الجواز وعدم الاحترام يترتب على كون المال لكافر لا على عدم كونه ملكاً لمسلم، وإن أريد به إثبات كونه لكافر فهو أصل مثبت.

ويستدل على ذلك بأمور:

الأول: ما ذكره بعضهم^(١) من أنّ أخذ مال الغير ظلم وتعدّ وهو قبيح، إلا ما ثبت بدليل مثل مال الكافر الحربي، وكونه كذلك ليس منوطاً بالإسلام، فما يحكم العقل بكونه ظلماً ليس خصوص أخذ مال المسلم، بل مطلق إلا ما ثبت بدليل، فيخرج بذلك عن عنوان الظلم.

وفيه: أنّ أخذ مال الغير إما أن يكون علّة تامة للظلم والقبح، وإما أن يكون مقتضياً لذلك. والأول ليس صحيحاً بدليل تخصيصه بالكافر الحربي كما ذكر؛ فإنّ العلّة التامة يستحيل تخلفها عن معلولها، فكيف يعقل أن يكون أخذ مال الغير ليس ظلماً ولا قبيحاً إذا كان حربياً مع أنّ أخذه علّة تامة للظلم؛ إذن يتعيّن الثاني، أي: أنّ أخذ مال الغير فيه اقتضاء القبح والظلم.

وحينئذ نقول: ما هو الدليل على أنّ فعلية القبح والظلم لأخذ مال الغير تتوقف على عدم المانع - أي: عدم الكفر - بدعوى أنّ الكفر مانع من تأثير المقتضي في القبح والظلم، وحينئذ يكفي لفعلية القبح وعدم جواز التملك استصحاب عدم كونه ملكاً لكافر حربي كما ذكر؟

(١) مصباح الفقيه ١٩: ٢٠٤ / بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٢٢٧.

فإنه يمكن أن يقال: إنها تتوقف على انضمام الشرط وهو الإسلام، فيكون أخذ مال الغير قبيحاً ومحزماً إذا كان مالاً لمسلم أو من بحكمه، وحينئذٍ يكفي لعدم القبح وجواز التملك استصحاب عدم كونه مالاً لمسلم كما ذكر في الوجه الرابع.

بل قد يرجح الاحتمال الثاني بما دلّ على أنّ الإسلام يحقن به الدم ويحرم به المال، فإنّ المستفاد منه أنّ الإسلام شرط في احترام المال ومن دونه لا احترام له كما تقدّم، لاحظ ما رواه في الكافي في باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان^(١)، فقد روى عدّة روايات بعضها صحيح السند وقد ورد في بعضها: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله ﷺ، به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث...»^(٢) ونحو ذلك، فإنّ مفاده أنّ الدماء ليست محقونة إلا بالإسلام، ومن الواضح أنّ هذا يستلزم أن تكون الأموال كذلك، فإنّ دليل عدم احترام الدم يدلّ بالأولوية على عدم احترام المال. وعلى كلّ حال، فتعيين أحد الاحتمالين يحتاج إلى دليل غير حكم العقل المذكور.

الثاني: أنّ ثبوت الملكية بنفسه يساوق حرمة تملكه من الغير؛ لوضوح التنافي بين حقيقة الملكية - أي: الاختصاص - وبين تجويز تملك ذلك الشيء للغير بدون رضا المالك فهما لا يجتمعان، وعليه فنفس افتراض أنّ المال ملك لشخص يستلزم عدم الترخيص لغيره بالاستيلاء عليه وتملكه.

نعم، ورد هذا الترخيص الشرعي مع فرض الملكية، ولا بدّ من إرجاعه - لأجل التنافي المذكور - إلى جعل حقّ للغير بإزالة الملكية ثمّ التملك كما في المولى بالنسبة إلى عبده بناءً على ملكية العبد، وكما في الأب بالنسبة إلى الابن على بعض الآراء، وما لم يثبت هذا الترخيص في مورد فالأصل في المال المملوك

(١) الكافي ٣: ٣٥.

(٢) الكافي ٣: ٣٥، ح ١.

للغير هو الحرمة وعدم جواز التصرف فيه بتملك ونحوه، وحيث إن المفروض في محل الكلام كون الكنز ملكاً للغير وإتاما التردد في أن المالك هل هو مسلم أو كافر فيشكل في الترخيص، والأصل الحرمة.

الثالث: دعوى قيام السيرة العقلانية على الامتناع من تملك مال الغير من دون رضاه ما لم يثبت فيه الترخيص من الشارع، وهذه السيرة ممضاة من الشارع. الرابع: الاستدلال ببعض الروايات مثل: «لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه»^(١) وبقاعدة السلطنة ونحوها.

أقول: إن هذه الأدلة حتى إذا نهضت لإثبات أصالة الحرمة في الأموال إلا أنها إتاما تنفع في حالة كون المال باقياً على ملك الغير ولم يخرج عن ملكه؛ وذلك لأن موضوع الحرمة والقبح في جميع الأدلة هو المال المملوك للغير، وأما إذا فرض خروجه عن ملك الغير بإعراض ونحوه فلا تجري الأدلة المتقدمة لإثبات حرمة التملك وقبحه، كما هو واضح.

وحينئذ يقال: إن تقادم الزمان في محل الكلام وانقراض المالك وعدم العلم بوجود وارث له يوجب زوال علاقة الملكية القائمة بينه وبين المال بحيث إن العرف لا يراها باقية على ملك المالك، وإذا سُئل عن كونه مملوكاً أولاً؟ لأجاب بعدم كونه مملوكاً، بل يراه بحكم المباحات التي يجوز تملكها بالحياة.

والحاصل: أن الملكية من الأمور الاعتبارية العقلانية التي جرى عليها العرف العام لتنظيم الأحكام والتشريعات المترتبة على ذلك، والظاهر أن نفس العرف يلغي هذه الملكية في المقام للأسباب السابقة. ويظهر من أدلة تخميس الكنز وظهورها في ملكية الواجد له شرعاً إمضاء الشارع لما عليه العرف العام من إلغاء الملكية، خصوصاً مع جعله في عداد المعدن والغوص للذين لا مالك لهما.

ومنه يظهر اندفاع الاعتراض بأن حكم العرف بانقطاع الملكية بتقادم الزمان لا يوجب حمل أدلة الملكية الشرعية على ذلك، بل غاية ما يثبت بذلك هو

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ١٠، ب ١ من أبواب القصاص في النفس، ح ٣.

ارتفاع الملكية المجعولة من قبلهم لا الملكية المجعولة من قبل الشارع، إلا إذا دلّ دليل على ذلك.

وجه الاندفاع: ما تقدّم من استظهار الإمضاء الشرعي لما عليه العرف العام - من التعامل مع الكنز معاملة المال الذي لا مالك له - من نفس أدلة تخميس الكنز وتملك الباقي التي عرفت شمولها للمقام؛ إذ لا وجه لذلك مع بقاء الملكية، ولذا ذكر الكنز في كثير من الروايات في عرض المعدن والغوص والغنيمة، فلاحظ. وهذا باب واسع قد يستفاد منه في جملة من الموارد مثل التصرف في الشوارع المفتوحة في الأراضي المملوكة من قبل الدولة مع عدم رضا أصحابها ونحو ذلك.

أدلة القائلين بدخول المقام في باب اللقطة

ثم إنّ القائلين بدخول المقام في باب اللقطة لا الخمس استدّلوا بأمر: الأول: أصالة الحرمة في الأموال، كما تقدّم. الثاني: أن كون المال في دار الإسلام وعليه أثره - المفروض في المقام - يعدّ أمارة على كونه لمسلم أو ذمي، فلا يجوز تملكه، بل يلحقه حكم اللقطة. الثالث: موثقة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى عليّ عليه السلام في رجل وجد ورقاً في حربة: أن يعرفها، فإن وجد من يعرفها، وإلا تمتع بها»^(١) بعد حملها على الكنز بقرينة الأمر بالتعريف؛ لأنّ الورق إذا لم يكن كنزاً فهو مجزئ سكة لا علامة فارقة لها حتّى يمكن فيها التعريف، ولا أقلّ من الإطلاق فتدلّ على عدم جواز التمتع به - أي: تملكه قبل التعريف - وهو حكم اللقطة. وكلّ هذه الأدلة غير تامّة:

أما الأول فهو - على تقدير تماميته - لا ينفع في المقام إمّا لتامية الوجه الثالث

المتقدّم المانع من وصول النوبة إلى الأصل، أو لصيرورة الكنز بسبب تقادم الزمان من المباحات العامة التي يجوز تملكها، فلا موضوع للأصل المذكور.

وأما الثاني فإنّ مجرد كونه في بلاد الإسلام وعليه أثره لا يدلّ على كونه لمسلم لعدم الملازمة، ولو سلّمنا الدلالة فلا يصحّ إجراء حكم اللقطة عليه؛ لاختصاصها بالمال الضائع والكنز ليس كذلك.

وأما الثالث فالرواية لا ظهور لها في الكنز حتّى يستدلّ بها في المقام، بل يحتمل ورودها في اللقطة، والقرينة المذكورة ليست تامّة؛ لأنّ الدراهم المسكوكة يمكن فيها التعريف وإن لم تكن كنزاً؛ لاختلافها في الحجم والوزن والغش وعدمه في ذلك الزمان. كما يشير إلى ذلك:

١- صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن اللقطة - إلى أن قال - وسألته عن الرجل يصيب درهماً أو ثوباً أو دابة كيف يصنع بها؟ قال: يعرّفها سنة، فإن لم يعرف حفظها في عرض ماله حتّى يجيء طالبها فيعطيه إياه، وإن مات أوصى بها وهو لها ضامن»^(١).

٢- معتبرة علي بن أبي حمزة، عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل وجد ديناراً في الحرم فأخذه، قال: بئس ما صنع، ما كان ينبغي له أن يأخذه، قال: قلت: قد ابتلي بذلك، قال: يعرفه، قلت: فإنّه قد عرفه فلم يجد له باغياً، فقال: يرجع إلى بلده فيتصدّق به على أهل بيت من المسلمين، فإن جاء طالبه فهو له ضامن»^(٢).

بل يمكن استظهار ورودها في اللقطة لعدّة قرائن:

منها: أنّ نفس الأمر بالتعريف لا يناسب الحمل على الكنز؛ لأنّ التعريف ظاهر في توقّع العثور على المالك ومعرفته وهو مفقود في الكنز عادةً، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٦٦، ب ٢٠ من أبواب اللقطة، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٦٣، ب ١٧ من أبواب اللقطة، ح ٢.

ومنها: أن قوله: «عن رجل وجد ورقاً في خربة» ليس تعبيراً عرفياً عن وجدان الكنز؛ لاشتماله على خصوصية تحتاج إلى التنبيه عليها في مقام البيان بخلاف اللقطة^(١).

ومنها: أن قوله عليه السلام: «وإلا تمتع بها» يشبه حكم اللقطة، أي: إباحة المال مع الضمان، وقد ورد التعبير بذلك في بعض روايات اللقطة.

ومنه يظهر: عدم تمامية التمسك بإطلاق الرواية لإثبات شمولها للكنز؛ لما عرفت من استظهار عدم شمولها له بالقرائن السابقة فلا مجال للإطلاق. وعليه فالصحيح: دخول محل الكلام في باب الخمس فيملكه الواجد ويجب عليه أداء خمسة.

ثم إن السيد الخوئي رحمته الله ذكر وجهاً آخر لدخول محل الكلام في باب الخمس، وحاصله: أن المفروض أو الغالب في الكنز تقادم الزمان والعلم بموت المالك وخروج المال عن ملكه مع عدم العلم بوجود الوارث له فعلاً؛ لانقراضه إن فرض وجوده أصلاً، وحينئذ يكون مقتضى القاعدة انتقال المال إلى الإمام عليه السلام؛ إذ ياجراء أصالة عدم وجود وارث محترم يدخل المقام في موضوع أدلة: «من مات ولم يكن له وارث» المحكوم بأنه ملك للإمام عليه السلام، وحينئذ يتبع الأرض التي هو فيها في كونه ملكاً للإمام وقد أباحه عليه السلام للمسلمين كما هو الشأن في كل أرض لا رب لها.

والظاهر أن ما ذكره أخيراً من تبعية الكنز للأرض في الملكية والإباحة إنما هو لدفع دخل حاصله: أن التحليل من الإمام عليه السلام لم يثبت في جميع الأنفال، فكون الكنز من الأنفال لا يعني تحليله للمسلمين حتى يملكه الواجد ويجب عليه تخميسه.

(١) لاحظ: وسائل الشريعة ٣٥: ٤٤٧، ب ٤ من أبواب اللقطة، ح ٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٨١.

ولو كان في أرض مبتاعة مع احتمال كونه لأحد البائعين (١)

وحاصل الدفع: ثبوت التحليل في الأرض التي لا رب لها بلا إشكال التي هي من الأنفال، فيثبت التحليل في الكنز الموجود فيها بالتبع. ونلاحظ عليه:

أولاً: اختصاص هذا الوجه بالكنز الموجود في أراضي الأنفال، وعدم شموله للموجود في الأراضي الخراجية المملوكة للمسلمين والأراضي المملوكة بالملك الشخصي.

وثانياً: انصراف أدلة الخمس في الكنز إلى الكنز الذي يعثر عليه الواجد ويملكه بالاستيلاء والحيازة لا ما يملكه بهبة أو تحليل من الإمام عليه السلام، فإنه وإن كان يجب فيه الخمس لكن بعنوان الفائدة لا بعنوان الكنز. وثالثاً: أن المتبادر من عدم الوارث في هذه الأدلة أن يموت شخص وليس له وارث حين موته لا من يموت وله وارث حين موته ثم يجهل وارثه بسبب تقادم الزمان، فشمول هذه الأدلة للمقام غير واضح.

حكم الكنز في أرض مبتاعة مع احتمال كونه لأحد البائعين

(١) نقل الاتفاق على وجوب التعريف، وأما كونه للواجد إن لم يعرفه الجميع وعليه الخمس فهو محل خلاف ظاهراً حيث ذهب جماعة إلى ذلك مطلقاً^(١)، وذهب آخرون إلى كونه لقطة^(٢)، وفصل ثالث بين ما إذا كان عليه أثر الإسلام فلقطة، وبين ما إذا لم يكن عليه ذلك فهو لواجده وعليه الخمس^(٣).

(١) شرائع الإسلام ١: ١٦٢.

(٢) تذكرة الفقهاء ٥: ٤١٤.

(٣) المبسوط ١: ٢٣٦.

وعلى كل حال، فقد استدلّ على وجوب تعريفه للبائع السابق ثم الذي قبله بأمرين:

الأول: قاعدة اليد - كما عن العلامة في المنتهى^(١) - باعتبار أنّ يد المالك الأول على الدار يد على ما فيها، واليد قاضية بالملك، فإن عرفه كان له من دون بيّنة ولا يمين ولا وصف، وآلا سقطت يده عن الاعتبار باعترافه أنّ المال ليس له، وتحیی اليد السابقة لأنها إتما سقطت عن الأماريّة لمكان اليد التي بعدها، فإذا سقطت اللاحقة سلمت السابقة وهكذا.

واعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الأول^(٢): أنّ اليد أمانة على كونه له بلا حاجة إلى التعريف، فلو تم ما ذكر وجب الحكم بكونه له، ولا يتوقف ذلك على التعريف حتّى لو كان صبيّاً أو مجنوناً لا تسمع دعواه أو ميتاً غير قابل للتعريف، فيدفع إلى ورثته إن عرفوا وآلا فإلى الإمام عليه السلام، مع أنّهم لا يقولون به، إذن لا يمكن الاستناد إلى قاعدة اليد لإثبات وجوب التعريف.

وهذا الاعتراض أجاب عنه الفقيه الهمداني^(٣) بالتفريق بين اليد الفعلية على الأرض التي هي يد فعلية تبعية على ما فيها فتكون أمانة على الملكية مطلقاً كما لو وجد كنزاً في أرض مملوكة للغير فعلاً، وبين اليد السابقة على الأرض - كما في محل الكلام - التي هي يد سابقة بالتبع على ما فيها فهي ليست أمانة على الملكية إلاّ بضميمة الادّعاء بعد التعريف؛ لأنّ عمدة مستند القاعدة بناء العقلاء وإمضاء الشارع على حسب ما جرت سيرتهم عليه، وهم لا يرون لليد السابقة بالنسبة إلى هذه الأموال - التي لم يحرز استيلاء صاحب اليد عليها إلاّ بمحض

(١) منتهى المطلب ٨: ٥٢٦.

(٢) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ١٤٥.

(٣) مصباح الفقيه ١٩: ٢٠٨.

حصولها في ملكه وسلطنته عليها بالتبع - اعتباراً أزيد من قبول ادّعائه للملكية وتقديم قوله على قول خصمه في مقام التداعي.

وهذا الجواب يتوقف على إثبات أمرين:

الأول: أمارية اليد السابقة على ملكية البائع للكنز.

الثاني: أنّ كشف اليد السابقة عن ملكية ما هو تابع للأرض ليس تاماً، بل يحتاج إلى ضميمة الادّعاء.

وكّل من الأمرين محل مناقشة:

أما الأمر الأول: فلما سيأتي من منع أمارية اليد الفعلية على ملكية الكنز ونحوه فعلاً عن اليد السابقة، ومع التنزّل فالأمارية تتحقّق باليد الفعلية، فلا يصح الاستناد إلى السابقة لإثبات الملكية حتّى بضميمة الادّعاء، بل يتعيّن حينئذٍ عند الشك في الملكية - كما هو المفروض - إثباتها بالاستصحاب، ومن الواضح أنّ ملكية البائع للتابع قبل البيع مطلقة وليست موقوفة على الادّعاء فتثبت كذلك بعد البيع فيتمّ الاعتراض.

وأما الأمر الثاني: فقد يقال: إنّ أمارية اليد السابقة على ملكية التابع تامة كاليد الفعلية بل هي يد فعلية بحسب الحقيقة، وحينئذٍ يصحّ الاستناد إلى اليد السابقة لإثبات الملكية بلا حاجة إلى ضمّ الادّعاء، فيتمّ الاعتراض أيضاً.

الاعتراض الثاني^(١): أنّ اليد التي تكون أمانة على الملكية هي اليد الفعلية، وأما اليد الزائلة فهي ساقطة عن الاعتبار ولا أمارية لها بوجه سواء كان مستند القاعدة السيرة العقلانية أو الأخبار، حيث لا إطلاق لها لليد غير الفعلية، وقد يكشف عنه: أولاً: ذيل صحيحة محمد بن مسلم الأولى، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الدار يوجد فيها الورق؟ فقال: إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها فالذي وجد المال أحقّ به»^(٢).

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٨٧.

(٢) وسائل الشريعة ٢٥: ٤٤٧، ب ٥ من أبواب اللقطة، ح ١.

وثانياً: ذيل صحيحة محمد بن مسلم الثانية، عن أحدهما عليه السلام - في حديث - قال: «وسألته عن الورق يوجد في دار؟ فقال: إن كانت الدار معمورة فهي لأهلها، وإن كانت خربة فأنت أحق بما وجدت»^(١) حيث دلّت على سقوط اليد بالجلء والإعراض، لذا كان الواجد أحق بها، فسقوطها بالانتقال - ببيع ونحوه - أولى. وردّه بعضهم^(٢): بأنّ المنتقل عن المالك بالبيع إنّما هو الأرض فقط بحسب الفرض، وأمّا المال الموجود فيها فهو لم يبعه فيبقى تحت يده بناءً على قبول مثل هذه اليد، نظير أن يشتري شخص داراً من غيره ثم يجد فيها فرشاً باقياً فإنه لا إشكال في أماريّة يده السابقة على أنه له، بل هذه ليست يداً سابقة وإنّما هي يد فعليّة عليه ما لم يبعه للمشتري.

أقول: المفروض في المسألة - حسب ظاهر كلماتهم - أمور:
الأول: أنّ يد البائع على الأرض تعدّ يداً على توابعها الموجودة فيها وإن كان جاهلاً بها، ولذا لا إشكال في اعتبار مالك الدار صاحب يد على توابعها، وعند التداعي يحكم له بها باعتباره صاحب يد حتّى مع الجهل.

الثاني: أنّ البيع كما يوجب زوال اليد عن الأصل يوجب كذلك زوالها عن التابع، فلا يكون البائع بعد البيع صاحب يد عليهما فعلاً، ولذا استدّلوا على الملكية باليد السابقة واختلفوا في أنّها أمارّة مطلقاً أو لا؟ ولو كانت فعليّة لما حصل ذلك.

الثالث: أنّ البيع يوجب انتقال ملكيّة ما تعلّق به إلى المشتري، أي: ما قصد بيعه، وحيث إنّ المفروض أنّ البائع يقصد في المقام بيع الأرض دون الكنز - لجهله به - فلا يكون البيع موجباً لانتقال ملكيّة الكنز إلى المشتري. قال في الجواهر: «أمّا لو كانت مملوكة بابتياح أو هبة أو نحوهما ممّا لا يحصل بسببه

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٧، ب ٥ من أبواب اللقطة، ح ٢.

(٢) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٢٣٩.

ملك الكنز وكان عليه أثر الإسلام ففي المنتهى والتذكرة والمسالك وغيرها عرّفه البائع...^(١) إلى آخره، ويشهد لذلك أنّ المعروف بينهم وجوب التعريف ولا معنى لذلك لو كان الكنز ينتقل إلى المشتري بالبيع، كما لا يخفى.

وبناءً على ذلك نقول: الظاهر أنّ المراد باليد في قاعدة اليد ما يساوق الاستيلاء على الشيء والسيطرة عليه خارجاً بحيث يكون أمره بيده، كما لا يشترط في اليد - التي اعتبرت دليلاً على الملكية - تعلّقها بالشيء مباشرةً واستقلالاً، بل يكفي أن يتحقّق الاستيلاء عليه بالتبع مثل المنافع، حيث لا إشكال عندهم في أنّ الاستيلاء على الشيء يعدّ استيلاءً على منفعه بالتبع لا بمعنى أنّ هناك استيلائين، بل هو استيلاء واحد يتعلّق بالعين بالأصالة وبالمنافع بالتبع، وهذا الأمر يمكن تعميمه لكلّ تابع يعدّ الاستيلاء الخارجي على الشيء استيلاءً عليه عرفاً وإن كان جاهلاً به مثل الطابوق في الجدار والخشب المثبت في الأرض والنخل والشجر في ساحة الدار وهكذا.

لكن التابع بهذا المعنى خارج عن محل الكلام؛ لأنّ المفروض في المقام الشك في انتقال ملكية التابع بالبيع إلى المشتري، ومن الواضح أنّ التابع بهذا المعنى يدخل في البيع وينتقل بانتقال الأصل، ويكون كالأصل ملكاً للمشتري بلا شك. إذن محل الكلام التابع الذي لا يدخل في البيع الواقع على الأصل - وإن كان في تسميته تابعاً مسامحة - مثل الكنز، وفيه يمكن فرض الشك في ملكيته للمشتري.

لكن الاستدلال على ملكية البائع له بقاعدة اليد غير صحيح؛ لما عرفت من أنّ المأخوذ في اليد السيطرة والاستيلاء الخارجي، ومن الواضح أنّ هذا غير متحقّق بالنسبة إلى الكنز؛ إذ لا سيطرة ولا استيلاء من البائع عليه، فلا يد له عليه لا سابقاً ولا لاحقاً حتّى يستدلّ بها على الملكية.

حكم الكنز في أرض مبتاعة مع احتمال كونه لأحد البائعين ٢٩٩

والحاصل: أننا حتى لو سلمنا أمانة اليد السابقة على الملكية لتوابع العين فهي لا تجري في أمثال الكنز الذي لا يعدّ مالك الأرض ذا يد عليه، فلا يصح الاستدلال بها على الملكية. ومنه يظهر أنّ منشأ ما ذكره هو عدّ الكنز من توابع الأرض فتكون اليد عليها بدأً عليه، في حين أنّ الكنز ليس تابعاً بهذا المعنى. الثاني: الروايات، وهي ثلاث:

الأولى: مكتبة الحميري قال: «سألته عليه السلام في كتاب عن رجل اشترى جزوراً أو بقرة أو شاة أو غيرها للأضاحي أو غيرها، فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم أو دنانير أو جواهر أو غير ذلك من المنافع، لمن يكون ذلك؟ وكيف يعمل به؟ فوقع عليه السلام: عرفها البائع، فإن لم يعرفها فالشيء لك رزقك الله إياه»^(١) لظهورها في لزوم تعريف البائع لاحتمال كونها له.

ونوقش فيها^(٢): بأنها واردة في مجهول المالك حيث يعلم بأن الصرة ابتلعتها الدابة حديثاً؛ لقضاء العادة بعدم بقائها في جوفها مدة طويلة، إذن لها مالك موجود بالفعل لكنّه مجهول، وحيث إنّ البائع أقرب الاحتمالات فيراجع، وبالتعبّد الشرعي يسقط التعريف لغيره، وأما الحكم بكونها للواجد بعد التعريف - مع أنّ حكم مجهول المالك هو التصديق به - فهو حكم ولايتي وارد في موضوع خاص. وهذا الكلام يستوجب الخروج عمّا تقتضيه الأدلة في مجهول المالك مرتين؛ لأنها تقتضي:

أولاً: التعريف لكلّ من يحتمل كونه مالكا وعدم سقوطه بمجرد عدم معرفة البائع لها، في حين أنّ ظاهر الرواية سقوطه بمجرد عدم معرفة البائع فيلتزم بأنّه تعبّد خاص بمورده. وثانياً: عدم تملك مجهول المالك وبقائه على ملك مالكة المعلوم وجوده

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٢، ب ٩ من أبواب اللقطة، ح ٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ٨٩.

فعلاً، في حين أنّ الرواية ظاهرة في تملك الواجد له بعد التعريف، ولذا التزم بكونه حكماً ولا يتيأ خاصاً بمورده.

أقول: الظاهر أنّ مورد الرواية هو مجهول المالك - كما تقدّم - وبذلك يختلف عن محل الكلام.

ومن هنا قد يقال: إنّ الصحيحة إنّما تدلّ على لزوم التعريف في موردها وهو ما يعلم بوجود مالك له بالفعل وليس فيها دلالة على ذلك في محل الكلام، لكن الظاهر أنّ الاستدلال بالصحيحة في المقام إنّما هو باعتبار أنّ الصحيحة ظاهرة في تعريف البائع فقط، مع أنّه يحتمل كون الصّرة مملوكة لغيره وابتلاعها الحيوان، فما هو الوجه في تخصيص البائع بالتعريف؟

هنا يقال: إنّ خصوصيّة البائع - التي يميّز بها عن سائر من يحتمل كونه مالكا للمال - هو أنّه صاحب يد عليه بتبع يده على الدائبة، وأمّا من عداه فإنّه وإن كان يحتمل كونه مالكا لكنّه لا يعلم كونه صاحب يد على الصّرة حتّى إذا فرضنا وجود بائع سابق؛ إذ لا علم بوجود الصّرة حينما كانت الدائبة في ملكه، إذن لزوم تعريف البائع بالخصوص إنّما هو باعتباره صاحب يد قبل البيع على الدائبة وما في جوفها ولذا وجب تعريفه بها دون غيره، وهذا هو وجه الاستدلال بالصحيحة حيث يفهم منها أنّ اليد السابقة التبعيّة تعدّ أمانة على الملكيّة، فلا بدّ من عرضها عليه ويملكها إن عرفها بلا بينة، غايته في مورد الرواية لا تعرّف البائع السابق إن وجد؛ لعدم العلم بكونه صاحب يد، بخلاف محل الكلام؛ لأنّ كلّ بائع من البائعين صاحب يد على المال سابقاً.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ هذا يتوقّف على إلغاء خصوصيّة مورد الرواية والتعدّي إلى محل الكلام، حيث قد يقال: بأنّ مورد الرواية هو ما يعلم وجود مالك له بالفعل فيجب إيصاله إليه فلا بدّ من التعريف، وقد دلّت الرواية على تعريفه لصاحب اليد

حكم الكنز في أرض مبتاعة مع احتمال كونه لأحد البائعين ٣٠١

السابقة فقط، فنلتزم بذلك في موردها ونقول: إن مجهول المالك يجب تعريفه لكل من يحتمل كونه مالكا إلا إذا كان أحدهم صاحب يد فإن التعريف يختص به، ولا وجه للتعدي إلى محل الكلام حيث لا يعلم وجود مالك له بالفعل. بل قد يقال: لا وجه للتعريف في المقام أساساً؛ لأنه إنما يجب مقدمة لإيصاله إلى مالكه عند العلم بوجوده بالفعل لا ما إذا شك في أصل وجوده بالفعل لاحتمال انقراضه كما في الكنز.

وثانياً: أنه يمكن تفسير اختصاص البائع بالتعريف في مورد الصحيحة بأن غيره ممن يحتمل كونه مالكا لا يمكن تعريفه لعدم إمكان الوصول إليه، فإن الأضاحي في موسم الحج تجلب من أماكن متفرقة وتباع للتجار فلا يعرف من هو البائع السابق حتى يرجع إليه، فلا ينحصر تفسير الاختصاص بكونه صاحب يد.

وثالثاً: أن ما ذكر يتوقف على تسليم كون البائع في مورد الرواية صاحب يد على الصرة تبعاً ليد على الدابة، وأما إذا أنكرنا تبعية مثل هذه الصرة للدابة باعتبارها أجنبية عنها وليست جزءاً منها فلا يصح ما ذكر من تفسير الاختصاص بكونه ذا يد في مورد الرواية فضلاً عن محل الكلام.

والإنصاف: أن إلغاء الخصوصية واستفادة أمارية اليد السابقة على الملكية ولو في غير مورد الرواية مشكل جداً بل ممنوع.

الثانية: موثقة إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال: يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها، قلت: فإن لم يعرفوها، قال: يتصدق بها»^(١)، وموردها مجهول المالك أو اللقطة؛ لأن المال المدفون فيها لا يحتمل كونه كنزاً قديماً؛ لانصراف الدراهم إلى الدراهم المضروبة في ذلك العهد، فهي أموال لبعض الحجاج النازلين في

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٨، ب ٥ من أبواب اللقطة، ح ٣.

ذلك المنزل المعد للإجارة ظاهراً، أو لصاحب المنزل الذي دفنت فيه، واقتصار التعريف على أهل المنزل إنما هو من جهة عدم التمكن من الوصول إلى غيره ممن يحتمل كونه مالكاً خصوصاً بعد الرجوع إلى الكوفة، فالرجوع إلى أهل المنزل ليس باعتبارهم أصحاب يد حتى يستدل بها في المقام، مضافاً إلى ما تقدّم في مناقشة الرواية الأولى من صعوبة التعدي وإلغاء خصوصية المورد، فراجع.

الثالثة: موثقة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى عليّ عليه السلام في رجل وجد ورقاً في خربة: أن يعرفها، فإن وجد من يعرفها، وإلا تمتع بها»^(١) حيث تقدّم عن بعضهم لزوم حملها على الكنز بقرينة التعريف، فتدلّ على وجوب التعريف بالكنز.

وفيه:

أولاً: ما تقدّم من ورودها في اللقطة.

وثانياً: أنّ التعريف فيها مطلق يشمل كلّ من يحتمل أن يكون مالكاً للورق ولا يختص بصاحب الخربة حتى يقال: إنّ الوجه من الاختصاص هو كونه صاحب يد فتدلّ على أمارية اليد السابقة.

وقد ظهر ممّا تقدّم: عدم تمامية الدليل على لزوم الرجوع إلى البائع اللاحق فضلاً عن السابق في الكنز الذي يعثر عليه مشتري الأرض سواء علم عدم وجود مالك له بالفعل كما في المسألة السابقة أو لم يعلم كما في المقام، نعم إذا علم وجود مالك له بالفعل - وهو فرض غير واقع - وجب التعريف بالنحو المذكور في الروايات.

فالصحيح: عدم وجوب التعريف وإن كان أحوط؛ خروجاً عن مخالفة المشهور.

(١) وسائل الشيعة ٣٥: ٤٤٨، ب ٥ من أبواب اللقطة، ح ٥.

حكم الكنز في أرض مبتاعة مع احتمال كونه لأحد البائعين ٣٠٣

عرفه المالك قبله، فإن لم يعرفه فالمالك قبله وهكذا(١)، فإن لم يعرفوه

فهو للواجد(٢)

(١) قد يستشكل في هذا الترتيب وذلك:

أولاً: ما في الجواهر^(٣) من أن الملاك الموجب للرجوع إلى المالك اللاحق هو اليد وهو مشترك بين الجميع، ومجرد قرب زمان يد أحدهم من يد المشتري لا يقتضي ترجيحه على غيره مع كونه صاحب يد أيضاً، فما المانع من الرجوع إلى السابق قبل اللاحق؟

وثانياً: أن هذا يختص بصورة العلم بتقدم الدفن على اليد اللاحقة حتى يحرز كون السابق صاحب يد على الكنز، وأما إذا احتل تأخره فلا يحرز كونه صاحب يد. أقول: هذا الكلام لا موقع له بناءً على ما اخترناه من عدم لزوم التعريف وأن الكنز لواجده مع لزوم التخميس، كما هو واضح.

وأما على الرأي الآخر فيمكن دفع الأول بأن اليد اللاحقة تعتبر مزيلة لأثر اليد السابقة وحاكمة عليها، فلا تصل النوبة إلى السابقة.

إلا أن هذا يبتر عدم جواز الرجوع إلى اليد السابقة مع وجود اللاحقة، ولكنه لا يبتر الرجوع إلى السابقة بعد سقوط اللاحقة بنفيها الملكية، فما هو الوجه في الرجوع إلى السابقة مع أنها محكومة لليد اللاحقة وأنها مزيلة لأثر اليد السابقة، فكيف تعود مرةً أخرى؟

ويمكن دفع الثاني: بأنه خروج عن محل الكلام؛ لأن المفروض في المقام العلم بكون جميع البائعين أصحاب يد على الكنز.

(٢) بل هو للواجد وإن عرفوه أو عرفه بعضهم؛ للأدلة المتقدمة التي استدلنا بها على ملكية الواجد للكنز؛ إذ لا فرق بين محل الكلام وبين الكنز الذي يعثر عليه في الأراضي الموات أو المملوكة للمسلمين أو المملوكة بالملك الشخصي،

وعليه الخمس (١) وإن ادّعه المالك السابق فالسابق أعطاه بلا بيّنة (٢)،
وإن تنازع الملاك فيه يجري عليه حكم التداعي (٣).

واحتمال كونه مملوكاً لأحد البائعين - لو فرض وجوده - يمكن نفيه بأصالة عدم كونه مملوكاً له ولو بنحو العدم الأزلي.

نعم، بناءً على الرأي الآخر قد لا نحتاج إلى هذا الأصل؛ لأنّ إنكار جميع البائعين لملكية الكنز ينفي احتمال أن يكون له مالك موجود بالفعل عادةً، فيكون حاله حال الكنز في الأراضي الأخرى.

(١) لإطلاق أدلة وجوب الخمس في الكنز.

(٢) بناءً على التمسك بقاعدة اليد؛ فإنّها أمانة على الملكية بضميمة الادّعاء، كما تقدّم.

وأما بناءً على ما اخترناه فلا اعتبار بادّعاء المالك اللاحق فضلاً عن السابق من دون بيّنة؛ لأنّه بعد ارتفاع يده عن الأرض يكون أجنبياً عنها وعمّا فيها من الكنز، فلا تقبل دعواه بلا بيّنة حتّى مع احتمال كونه مالكاً كما هو الحال في غيره.

(٣) هذا لا يصحّ في مفروض المسألة، وهو وجود طولية بين البائعين بأن لا تكون الأرض تحت يد أكثر من واحد منهم في زمان واحد؛ لأنّ المالك السابق قد زالت يده؛ لأنّ المفروض أنّ اللاحقة تزيل السابقة، فهو وإن كان صاحب يد سابقة على الأرض إلا أنّها لا أثر لها مع وجود اللاحقة - كما تقدّم - بخلاف المالك اللاحق فإنّ يده السابقة أمانة على الملكية بحسب الفرض، وعليه يكون المالك السابق في حالة التنازع مدّعياً واللاحق منكرّاً؛ لموافقة قوله لليد عكس السابق، فيجري عليه حكم المدّعي والمنكر لا حكم التداعي.

نعم، إذا لم تكن هناك طولية كما إذا كانا أصحاب يد على الأرض في عرض واحد - كما سيأتي فرضه في المسألة القادمة - وادّعى كلّ منهما ملكية الكنز فإنّ كلّاً منهما يكون مدّعياً ومنكرّاً؛ لأنّ قوله يكون مخالفاً لليد الآخر وموافقاً ليده،

ولو ادّعه المالك السابق إرثاً وكان له شركاء نفّوه دفعت إليه حصّته وملك الواجد الباقي وأعطى خمسَه (١).

ويشترط في وجوب الخمس فيه النصاب وهو عشرون ديناراً (٢).

فيدخل النزاع حينئذٍ في باب التداعي، وحينئذٍ إن أقام أحدهما البيّنة دون الآخر أعطي له، وإن أقامها معاً كلّها بالحلف، فإن حلف أحدهما ونكل الآخر أعطي للحالف، وإن حلف معاً أو نكلا فالقاعدة تقتضي التساقط، وقد يقال بالتنصيف استناداً إلى بعض الروايات، وتحقيق ذلك موكول إلى بحث القضاء.

(١) بعد أن حكم السيد الماتن بوجوب التعريف ومراجعة المالك السابق فالسابق فإن ادّعه له وحده دفع إليه، وإن ادّعه إرثاً كما إذا ادّعى أنّه لأبيه وكان له أخوة - مثلاً - فحينئذٍ إن لم ينفخ باقي الورثة قسم بينهم حسب الإرث عملاً بدعواه، وأمّا إذا نفاه الورثة أعطي حصّته فقط لا تمام المال عملاً بدعواه أيضاً؛ لأنّه لا يدّعي إلّا حصّته، وأمّا الباقي فذكر المصنّف أنّه ملك للواجد وعليه الخمس باعتباره كنزاً، ويد المالك السابق إنّما تكون حجة - في صورة الادّعاء - في المقدار الذي يدّعي أنّه له لا أزيد، والمفروض أنّ باقي الورثة أقروا بعدم كونه لهم فيكون للواجد.

اعتبار النصاب في الكنز

(٢) وهذا الحكم في الجملة ممّا لا خلاف فيه، بل ادّعى الإجماع عليه جماعة كما في الخلاف والغنية والسرائر والتذكرة والمدارك^(٣)، ويدلّ عليه: أولاً: صحيحة البرزطي المتقدمة^(٤).

(١) الخلاف ٢: ١٢١ / غنية النزوع: ١٢٩ / السرائر ١: ٤٨٨ / تذكرة الفقهاء ٥: ٤٣٥ / مدارك الأحكام ٣٦٩: ٥.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٥، ب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

وثانياً: مرسلة المفيد في المقنعة^(١).

وقد تقدّم في بحث عموم الكنز لغير النقيدين الحديث عن ذلك، وأن مقتضى إطلاق المماثلة في صحيحة البنزطي اعتبار المماثلة في الجنس والمقدار، أي: أن الخمس إنما يجب في شيء إذا وجبت الزكاة في مثله جنساً ومقداراً، فما تجب الزكاة فيه جنساً ومقداراً يجب فيه الخمس، ومقتضاه اعتبار النصاب في الكنز. وظاهر المصنّف أن النصاب عشرون ديناراً وإن لم يكن ذهباً، فإذا لم تبلغ قيمته ذلك فلا يجب فيه الخمس وإن كان فضّة وبلغ مائتي درهم.

لكن استظهر ذلك من الصحيحة مشكل؛ فإنه بناءً على ما هو الصحيح - من اختصاص الكنز الذي يجب فيه الخمس بالنقيدين - يكون مفاد الصحيحة: أن ما يجب فيه الخمس هو المماثل لما تجب فيه الزكاة جنساً ومقداراً، فإذا كان ذهباً فالمماثل له الذي تجب فيه الزكاة هو الذهب البالغ عشرين ديناراً، وإن كان فضّة فمماثله الذي تجب فيه الزكاة هو الفضّة البالغة مائتي درهم، فلا بدّ من لحاظ كلا النصّين في موره.

بل حتّى إذا قلنا بالتعميم لغير النقيدين وكانت الصحيحة ناظرة إلى المماثلة في المقدار فقط كان ظاهرها اعتبار المماثلة في المائيّة، فإذا بلغت قيمة الكنز أحد النصّين في الزكاة كفى ذلك في وجوب الخمس فيه، ولا وجه لاعتبار بلوغها عشرين ديناراً فقط.

نعم، قد تجعل صحيحة البنزطي الأخرى^(٢) الواردة في المعدن والتي حدّد النصاب فيها بـ «عشرين ديناراً» قرينة على إرادة ذلك في المقام؛ باعتبار وحدة السائل والمسؤول وتشابه الجوابين.

لكنّك عرفت عدم صحّة ذلك في بحث سابق.

نعم، هناك مطلب تعرّض له في الجواهر^(٣)، وحاصله: أن ما يبين النصّين

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٧، ب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ٣٨.

مسألة ١٤: لو وجد الكنز في أرض مستأجرة أو مستعارة وجب تعريفهما وتعريف المالك أيضاً، فإن نفيهما كلاهما كان له وعليه الخمس، وإن ادّعهما أحدهما أعطي بلا بينة، وإن ادّعهما كلّ منهما ففي تقديم قول المالك وجه لقوة يده، والأوجه الاختلاف بحسب المقامات في قوة إحدى اليدين (١).

في الزكاة معفو عنه، فإذا كان عنده ثلاثة وعشرين ديناراً لا يجب عليه إلا نصف دينار نصاب العشرين، فهل يلتزم بذلك في المقام، فإذا بلغ الكنز ثلاثة وعشرين ديناراً ذهباً فهل يجب عليه تخميس العشرين فقط أو يجب عليه تخميس تمام الكنز؟ وقال: إن ظاهر الأصحاب وجوب تخميس تمامه بل كاد يكون صريحهم، ولعله باعتبار أن الصحيحة السابقة تتحدث عن تمام الكنز وناظرة إليه بمجموعه فتدلّ على أن هذا الكنز إذا وجبت الزكاة في مثله وجب فيه الخمس، فالكنز البالغ ثلاثة وعشرين ديناراً يصدق أن مثله تجب فيه الزكاة فيجب فيه الخمس. والحاصل: أن مفاد الصحيحة عرفاً أن الكنز إنما يجب فيه الخمس إذا بلغ عشرين ديناراً أو مائتي درهم وإلا فلا يجب، فهي ناظرة إلى مبدأ تعلق الوجوب. نعم، نقل عن صاحب المدارك^(١) استشكله في ذلك بأن مقتضى الصحيحة مساواة الخمس للزكاة في اعتبار النصاب الثاني كالأول فيكون ما بينهما عفواً، وعرفت ما هو ظاهر الرواية.

حكم الكنز في أرض مستأجرة أو مستعارة

(١) هذه المسألة تشبه السابقة في أن الأرض التي عثر على الكنز فيها تثبت فيها يد الغير، وتختلف عنها في أمرين:

الأول: أن يد الغير في المقام هي يد المالك ويد المستأجر أو المستعير، ولا توجد طولية بينهما، بل هما في عرض واحد بخلاف المسألة السابقة. الثاني: أن اليد في المقام فعلية بخلافها في المسألة المتقدمة فإنها يد سابقة. حينئذٍ ذكر المصنف أنه لا بد من تعريفه لكل من المالك والمستأجر أو المستعير باعتبار أن كلًّا منهما له اليد على الكنز تبعاً ليدّه على الأرض، فإذا ادّعا أحدهما دون الآخر فهو له، ولو نفاه كلّ منهما كان لواجده، ولو ادّعا كلّ منهما فهل يقدّم قول المالك أو قول من له المنفعة؟

فيه خلاف، ذهب الشيخ في المبسوط^(١) إلى الأول واختاره المحقق^(٢) والعلامة^(٣)، ونسب إلى الأكثر والمشهور. وعن الخلاف تقديم قول المستأجر^(٤) وهو مختار العلامة في المختلف^(٥) والشهيد في البيان^(٦).

واستوجه المصنف أولاً تقديم قول المالك لقوة يده، ثم اختار مراعاة أقوى اليدين وهي تختلف باختلاف الحالات من حيث مدة الإجارة أو الاستعارة، فإن قلّة المدّة توجب أفضلية يد المالك، ومن حيث استفادة المالك من الأرض وعدمها فإنّ عدم استفادته منها وإيجارها دائماً يوجب قوة يد المستأجر وهكذا. وبناءً على ما اخترناه فلا فرق بين هذه المسألة وما تقدّمها من حيث النتيجة وأنّ الكنز لواجده.

(١) المبسوط ١: ٢٣٧.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢: ٦٢١.

(٣) تحرير الأحكام ١: ٤٣٧.

(٤) الخلاف ٢: ١٢٣.

(٥) مختلف الشيعة ٣: ٣٢٣.

(٦) البيان: ٣٤٤.

مسألة ١٥: لو علم الواجد أنه لمسلم موجود هو أو وارثه في عصره مجهول ففي إجراء حكم الكنز أو حكم مجهول المالك عليه وجهان (١)، ولو علم أنه كان ملكاً لمسلم قديم فالظاهر جريان حكم الكنز عليه (٢).

لو علم الواجد بوجود مالك مسلم للكنز بالفعل

(١) وهما إجراء حكم الكنز عليه وإجراء حكم مجهول المالك، لكن الأول غير محتمل لعدم كونه كنزاً؛ لما تقدّم من اعتبار عدم العلم بوجود مالك موجود بالفعل في الكنز الذي يجب فيه الخمس.

وبعبارة أخرى: أنّ أدلة الخمس في الكنز منصرفة إلى الكنز بمعناه العرفي وهو لا يصدق على ما يعلم بوجود مالك له بالفعل المفروض في هذه المسألة، مضافاً إلى أنّ أدلة الخمس في الكنز ظاهرة - كما تقدّم - في تملك الواجد للكنز، ومن الواضح أنّ المال المملوك للغير الموجود بالفعل لا يملكه بمجرد العثور عليه وإن كان ماله مجهولاً، فلا تشمل هذه الأدلة المقام.

هذا مع أنّ موثقة إسحاق بن عمار^(٣) ظاهرة في إجراء حكم مجهول المالك أو اللقطة في المقام.

(٢) للأدلة السابقة المستدل بها على تملك الواجد للكنز مع لزوم تخميسه، فراجع.

مسألة ١٦: الكنوز المتعددة لكل واحد حكم نفسه في بلوغ النصاب وعدمه، فلو لم يكن أحادها بحد النصاب وبلغت بالضم لم يجب فيها الخمس، نعم المال الواحد المدفون في مكان واحد في ظروف متعددة يضم بعضه إلى بعض، فإنه يعد كنزاً واحداً وإن تعدد جنسها (١).

حكم الكنوز المتعددة

(١) الكلام في أن النصاب هل يعتبر في كل كنز بحيث يكون كل كنز موضوعاً مستقلاً للأدلة، فإذا بلغ النصاب وجب فيه الخمس وإلا فلا حتى إذا بلغ مجموع الكنوز التي عثر عليها النصاب، أو أنه يعتبر في المجموع، فإذا بلغ النصاب وجب الخمس وإن لم تبلغ أحاد المجموع النصاب، وإن لم يبلغ المجموع النصاب فلا يجب الخمس؟

وتظهر الثمرة في موارد منها: ما إذا عثر على الكنوز في أزمنة متعددة وأمكنة متعددة ولم يبلغ كل كنز منها النصاب وكان المجموع بالغاً ذلك، فعلى الأول لا يجب الخمس بخلافه على الثاني.

والمستفاد من الأدلة هو الأول، أي: اعتبار النصاب في كل كنز يعثر عليه المكلف المخاطب بالخمس، فالموضوع هو الكنز الذي يعثر عليه، لكن المراد به الكنز الواحد عرفاً ولا يراد به كل صندوق صندوق مثلاً من الكنز الواحد عرفاً، ومن الواضح أن وحدة الزمان والمكان دخيلة في تحقق الوحدة العرفية للكنز، كما أن تعدد الظروف الموضوع فيها المال لا ينافي وحدة الكنز عرفاً، فالكنوز المتعددة عرفاً لكل واحد حكم نفسه في بلوغ النصاب وعدمه، فالكنز الواحد عرفاً يجب تخميسه إذا بلغ النصاب وإن كان في ظروف متعددة.

ونحن ندعي استظهار ما تقدم من الأدلة بمناسبات الحكم والموضوع، وقد

ما لو وجد في جوف الدابة شيئاً ٣١١

مسألة ١٧: في الكنز الواحد لا يعتبر الإخراج دفعةً بمقدار النصاب، فلو كان مجموع الدفعات بقدر النصاب وجب الخمس وإن لم يكن كل واحدة منها بقدره (١).

مسألة ١٨: إذا اشترى دابةً ووجد في جوفها شيئاً فحاله حال الكنز الذي يجده في الأرض المشتراة في تعريف البائع وفي إخراج الخمس إن لم يعرفه (٢).

يستدلّ على ذلك بإطلاق الأدلة فإن مقتضاه الانحلال، أي: اعتبار النصاب في كل كنز يعثر عليه.

(١) الظاهر أنّ المراد بالإخراج في باب الكنز هو الأخذ والاستيلاء؛ لوضوح أنّ الإخراج غير معتبر في وجوب الخمس في الكنز، بل يجب حتّى إذا لم يخرجه وأبقاه مدفوناً في مكانه بعد أخذه وتملكه بخلاف المعدن كما تقدّم، فالمراد أنّ الكنز الواحد عرفاً لا يعتبر فيه الأخذ دفعةً بمقدار النصاب، فلو كان مجموع الدفعات بقدر النصاب وجب الخمس.

ما لو وجد في جوف الدابة شيئاً

(٢) الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في لزوم تعريف البائع وما يترتب عليه من تملك الواجد إن لم يعرفه البائع.

المقام الثاني: في وجوب دفع الخمس.

أما الأول فالمسألة لها فروض ثبوتية، وهي:

الفرض الأول: أن يعلم بكون ما في جوف الدابة من المباحات التي لا مالك لها،

والظاهر أنه لا إشكال في جواز تملكه لكونه ممّا لا مالك له فهو من المباحات، بل لا يجب التعريف لأنه إنما يجب إذا احتتمل كون المال ملكاً للبائع، والمفروض عدم احتمال ذلك.

قد يقال: إن المال مملوك للبائع؛ لأنه المالك للدابة فيملك ما في جوفها بالتبع فلا يحتمل كونها من المباحات.

والجواب: أنّ ما يملك بالتبع هو ما في جوف الدابة ممّا يعدّ جزءاً منها وتابعاً لها كالجنين في بطنها واللبن في ضرعها، وأمّا ما يكون أجنبياً عنها ويكون جوفها مجرد ظرف له - كما في المقام - فلا يملك بتبع ملك الدابة سواء ملكها البائع بشراء من آخر أو بالحياة، أمّا إذا ملك الدابة بالشراء فلما عرفت من أنها ليست من توابعها التي تنتقل بالبيع من البائع إلى المشتري، وأمّا إذا ملكها بالحياة فلعدم تحقّق الحياة المملّكة بالنسبة إلى ما في جوفها ممّا يكون أجنبياً عنها؛ لأنّ الحياة إنما تكون مملّكة بشرط العلم والقصد ولا يكفي مجرد الاستيلاء على الشيء في تحقّق الملكية، والمفروض في المقام جهل البائع بما في جوفها.

والحاصل: أنه في مثل المقام الذي يفرض فيه كون ما في جوفها من المباحات الأصليّة لا يوجد سبب شرعي لملكيّة البائع للمال المباح لا الشراء ولا الحياة، وعليه يبقى المال على إباحته فلا لزوم للتعريف ويملكه واجده، هذا بلحاظ القاعدة.

وأما بلحاظ الروايات الخاصّة فإنّ صحيحة الحميري المتقدمة وإن دلّت على وجوب التعريف إلّا أنها أجنبيّة عن هذا الفرض؛ لأنّ موردها ما يعلم بعدم كونه من المباحات وأنه مملوك لمالك موجود بالفعل عكس هذا الفرض، فلا يصح الاستناد إليها للخروج عن مقتضى القاعدة.

نعم، رواية أبي حمزة: «أن رجلاً عابداً في بني إسرائيل كان محارفاً^(١)، فأخذ

(١) المحارّف - يفتح الراء - هو المحروم المحدود الذي إذا طلب فلا يرزق، وهو خلاف المبارك.

غزلاً فاشتري به سمكة، فوجد في بطنها لؤلؤة، فباعها بعشرين ألف درهم، فجاء سائل فدق الباب، فقال له الرجل: أدخل، فقال له: خذ أحد الكيسين، فأخذ أحدهما وانطلق، فلم يكن بأسرع من أن دق السائل الباب، فقال له الرجل: أدخل، فدخل فوضع الكيس في مكانه، ثم قال: كُلْ هنيئاً مريئاً، أنا ملك من ملائكة ربك، إنما أراد ربك أن ييلوك فوجدك شاكراً، ثم ذهب»^(١) فهي واردة في محل الكلام؛ لأن اللؤلؤة في بطن السمكة لا يحتمل أن يكون لها مالك عادةً فهي من المباحات العامة، فلو صح الاستدلال بها وأغمضنا النظر عن عدم كونها في مقام بيان الحكم الشرعي فهي مؤيدة لمقتضى القاعدة وليست منافية ومخالفة له، فلاحظ.

إلا أن الرواية غير معتبرة سنداً؛ لعدم ثبوت وثاقة محمد بن الفضيل.

الفرض الثاني: أن يحتمل كونه من المباحات، أي: يحتمل وجود مالك محترم لهذا المال، هنا مقتضى القاعدة هو نفس ما تقدّم من جواز التملك وعدم لزوم التعريف بعد إجراء استصحاب عدم وجود مالك لهذا المال ولو بنحو العدم الأتلي، حيث ينقح هذا الاستصحاب كونه من المباحات.

وأما بلحاظ الروايات فصحيحة الحميري لا تشمل هذا الفرض؛ لما تقدّم من عدم احتمال كون الصرة في جوف الدابة من المباحات مع كون الموجود فيها من الدراهم والدنانير.

وأما رواية الثمالي فلو صح الاستدلال بها وكانت شاملة لهذا الفرض فهي لا تنافي مقتضى القاعدة المتقدّم بل تؤيده، كما عرفت.

الفرض الثالث: أن نعلم عدم كونه من المباحات وأنه مملوك للغير مع احتمال كونه مملوكاً لشخص غير محترم كالكافر العربي.

قد يقال^(١): إن القاعدة في المقام أيضاً تقتضي جواز التملك وعدم لزوم التعريف، ويتم ذلك بإجراء استصحاب عدم كون المال لمالك محترم، وبذلك نحرز موضوع جواز التملك.

وفيه: أن هذا الكلام مبني على جريان أصالة الإباحة في مال الغير إلا إذا كان لمالك محترم، فإن موضوع الإباحة وجواز التملك حينئذ هو المال الذي ليس له مالك محترم، وهذا الموضوع يمكن إحرازه بضمّ الوجدان - أي: كون هذا مالاً - إلى استصحاب عدم كونه لمالك محترم.

وأما إذا قلنا بأصالة الاحترام - أي: أن الأصل في مال الغير عدم جواز تملكه إلا إذا كان لكافر حربي - فإذا شك في مال أنه لمسلم أو لمالك غير محترم فإن الأصل الجاري حينئذ هو أصالة عدم كون المال لكافر غير محترم، ونحرز بذلك الاحترام وعدم جواز التملك؛ لأن موضوعه المال الذي ليس لكافر، وهذا مال بالوجدان وليس لكافر بالأصل.

ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم كونه لمالك محترم (مسلم أو ذمي) لإثبات الجواز؛ وذلك لأنه إن أريد بذلك إثبات الجواز مباشرة فهو غير صحيح؛ لما عرفت من أن موضوع الجواز هو كون المال ملكاً لكافر لا عدم كونه ملكاً لمسلم حتى يثبت بهذا الاستصحاب، وإن أريد إثبات الجواز بعد إثبات كونه ملكاً لكافر فهو أصل مثبت؛ لأن لازم عدم كونه ملكاً لمسلم مع تردده بين كونه لمسلم أو لكافر كونه ملكاً لكافر، فلا يثبت بالأصل.

وعليه فالقاعدة تقتضي عدم جواز التملك إذا احتمل كونه مملوكاً لمالك

محترم.

نعم، لم نلتزم بذلك في الكنز في صورة العلم بكونه لمالك محترم فضلاً عن صورة الاحتمال؛ وذلك لأن أصالة الاحترام موضوعها المال المملوك للغير بالفعل

لا ما خرج عن ملكه بإعراض ونحوه؛ إذ لا احترام له حينئذٍ، والكنز على تقدير كونه مملوكاً سابقاً لمالك محترم قد خرج عن ملكه بسبب تقادم الزمان وانقراض عصره، كما تقدّم. ومن الواضح أنّ هذا الكلام لا يجري في المقام؛ لوضوح عدم انقطاع علاقة الملكية بين ما في جوف الدابة وبين مالكها، فيبقى الأصل ومقتضاه عدم جواز التملك.

وأما لزوم التعريف فإن كان موضوعه المال المملوك لمالك محترم فلا يمكن إثباته؛ لأنّ إثبات كونه لمالك محترم باستصحاب عدم كونه لمالك غير محترم مبنيٌّ على القول بالأصل المثبت، وأما إذا كان موضوعه المال الذي ليس لمالك غير محترم أمكن إحرازه بالأصل المتقدم، هذا بلحاظ القاعدة.

وأما بلحاظ الروايات فالظاهر أنّ صحيحة الحميري المتقدمة تدلّ على جواز التملك بعد تعريف البائع على خلاف مقتضى القاعدة، والصحيحة وإن كان موردها الفرض الرابع - أي: فرض العلم بأنّ ما في جوف الدابة له مالك محترم موجود بالفعل حيث لا يحتمل كونه ملكاً لكافر حربي عادة - إلا أنّها تدلّ على ثبوت الحكم المذكور فيها في هذا الفرض بالأولوية العرفية، فإنّ المال إذا كان يجوز تملكه مع كونه يعلم بوجود مالك محترم له بالفعل فجواز تملكه إذا كان يحتمل كونه لمالك محترم فقط من باب أولى، كما هو واضح.

وعليه نخرج عن مقتضى القاعدة بهذه الصحيحة ونلتزم في هذا الفرض بوجوب تعريف البائع وجواز التملك بعده.

الفرض الرابع: أن يعلم بكونه مملوكاً لمالك محترم ولكنه مجهول، ولا شك في أنّ القواعد المقررة في مجهول المالك تقتضي لزوم التعريف وعدم جواز التملك، والتعريف الواجب في مجهول المالك لا يختصّ بالبائع، بل يشمل كلّ من يحتمل كونه مالكاً.

نعم، صحيحة الحميري - الواردة في هذا الفرض كما عرفت - تدلّ على لزوم تعريف البائع فقط وجواز تملكه إن لم يعرفه، وهذا مخالف للقاعدة من جهتين:

١- الاقتصار على تعريف البائع.

٢- جواز تملكه بلا ضمان.

بل قد يستفاد من الصحيحة أنّ لزوم تعريف البائع مختصّ بما إذا احتمل كونه مالكا؛ لأنّ الغرض من التعريف الوصول إلى المالك، فلا معنى لوجوب تعريف شخص مع العلم بعدم كونه مالكا. فهل يمكن التوفيق بين مدلول الصحيحة وبين مقتضى القاعدة في مجهول المالك؟

أما من ناحية الاقتصار في التعريف على البائع فهناك عدّة وجوه:

الأوّل: أنّ الصحيحة ناظرة إلى ما هو الواقع خارجاً في زمان الرواية، وهو أنّ أهل البوادي والقرى وغيرهم ممّن يملك الأضاحي يأتون إلى منى في موسم الحجّ لبيعها إلى الحجاج، فليس هناك يبيع متعدّدة، بل هو يبيع واحد من مالك الدابة، ولذا اقتصر في التعريف عليه لعدم احتمال مالك غيره، فيكون الاقتصار على القاعدة.

الثاني: صعوبة أو عدم إمكانية تعريف غير البائع حتّى لو احتمل كونه مالكا، باعتبار أنّ الحاجّ في موسم الحجّ يصعب عليه معرفة غير البائع ممّن يحتمل كونه مالكا كما يصعب الوصول إليه لو عرفه، ولذا اقتصر على البائع.

الثالث: حمل البائع في الصحيحة على أنّه مثال لكلّ من يحتمل كونه مالكا. أقول: الظاهر أنّه لا بدّ من حمل الصحيحة على واحد من هذه الوجوه؛ لأنّ احتمال أن يكون الاقتصار في التعريف على البائع حكماً تعبدياً في مورد بعيد جداً، ومقتضى ذلك الالتزام بما تقتضيه القواعد المقرّرة في مجهول المالك حتّى في مورد الرواية، بمعنى أنّه إذا احتمل وجود مالك آخر غير البائع وأمكن الوصول

ما لو وجد في جوف الدابة شيئاً..... ٣١٧

إليه وجب تعريفه، ولم يجز الاقتصار على البائع في التعريف، وإذا لم يحتمل ذلك أو لم يمكن الوصول إليه جاز الاقتصار وهو مورد الرواية.

وأما من ناحية تملك الواجد لما في جوفها فقد تذكر وجوه لتخريجه على القواعد:

الأول: أن يراد به التملك مع الضمان كما هو أحد أطراف التخيير في باب اللقطة وقد يقال به في مجهول المالك، فيكون المراد من قوله: «هو لك...» التمتع بالمال على وجه الضمان.

الثاني: دعوى أن المورد في الصحيحة خارج عن موضوع مجهول المالك نظراً إلى أن الصرة بعد ما أكلتها الدابة تكون بمثابة التالف نظير ما يستخرج من السفينة الغارقة، فيخرج عن مجهول المالك ويكون بمثابة المباحات الأصلية فيجوز تملكه وليس في ذلك خرق للقواعد.

الثالث: دعوى أن جواز التملك في الصحيحة إتما هو باعتبار إذن الإمام عليه السلام وإجازته، وهو ولي المال المجهول مالكة، وليس في ذلك مخالفة للقواعد، فإن مجهول المالك يجوز تملكه بإجازة الإمام عليه السلام بل بإجازة نائبه.

ويلاحظ على الأخير: أن ظاهر الرواية هو أنها في مقام بيان الحكم الشرعي في الواقعة الكلّية المسؤول عنها، ومقتضى ذلك أن جواز التملك هو الحكم الشرعي في الواقعة الكلّية لا أنه ثابت في الواقعة الشخصية بإجازته وإذنه عليه السلام، ويشهد لذلك قول السائل: «كتبت إليه أسأله عن رجل اشترى جزوراً...» لظهوره في السؤال عن حكم الواقعة الكلّية، ومن الواضح أن حكمها هو عدم جواز التملك لا جوازه، وقوله: «فالشيء لك...» ينافي ذلك، كما لا يخفى.

ويلاحظ على ما قبله: أن مجرد ابتلاع الدابة لشيء لا يجعله بمنزلة التالف خصوصاً في مثل الدراهم والدنانير، فإن علاقة الملكية بين المالك وبين المال لا تنزل بابتلاع الدابة للمال وإن كان المالك جاهلاً، ويدل عليه نفس الأمر

بالتعريف في الصحيحة؛ إذ لا معنى له مع انقطاع هذه العلاقة وصيرورة المال بمنزلة المباحات العامة.

ويلاحظ على الأول: أنه يتوقف على الالتزام بالتملك مع الضمان في مجهول المالك، وهو غير مسلم وإن كان مسلماً في اللقطة، مع وضوح أن مورد الرواية ليس لقطة لعدم فرض الضياع والالتقاط فيه، مضافاً إلى أن المكاتبه عبرت: «فإن لم يعرفها فالشيء لك رزقك الله إتياء»^(١) وهذا اللسان لا يناسب ثبوت الضمان.

وأما المقام الثاني: - أي: في وجوب دفع الخمس - فالظاهر أن القواعد لا تقتضيه لا في الفرضين الأول والثاني - لأنه كسائر المباحات التي تملك بالحيازة وتدخل في الأرباح فلا يجب فيها الخمس فوراً - ولا في الفرضين الأخيرين؛ لدخوله في مجهول المالك ولا يجب فيه الخمس، كما أن الصحيحة النازرة إلى هذين الفرضين لا تدلّ على وجوب تخميسه، بل ظاهر قوله عليه السلام: «فالشيء لك» هو أنه بتمامه له، فلاحظ.

نعم، إذا أمكن إدراجه في الكنز موضوعاً أو حكماً كانت أدلة الخمس في الكنز دليلاً على وجوب الخمس فيه، لكن لا يخفى ما في الأول لوضوح عدم كونه كنزاً، كما أن الثاني - أي: الإلحاق الحكمي - يتوقف على وجود دليل يدلّ عليه.

نعم، يمكن أن يقال: إن وجوب الخمس فيه ليس باعتباره كنزاً أو ملحقاً به، بل لكونه غنيمة وفائدة، وكلّ غنيمة يجب فيها الخمس من دون استثناء المؤونة، وإتما تستثنى المؤونة في أرباح المكاسب خاصة فيلتزم في المقام بوجوب الخمس فوراً، وهذا مسلك اختاره جماعة منهم المصنف، وسيأتي الكلام عنه مفصلاً. وبناءً عليه فلا يعتبر النصاب؛ لأنه إتما يعتبر في الكنز والمفروض

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٢، ب ٩ من أبواب اللقطة، ح ٢.

ولا يعتبر فيه بلوغ النصاب (١)

عدم إلحاقه به، فلا تهافت في الجمع بين وجوب الخمس في المقام وبين عدم اعتبار النصاب كما قيل؛ لوضوح أنه إنما يلزم إذا قلنا بوجوبه لكونه ملحقاً بالكنز، فلاحظ.

نعم، قوله عليه السلام في الصحيحة: «فالشئ لك...» الظاهر في أنه بتمامه له ينافي ما ذكر؛ لاقتضائه وجوب الخمس فوراً مما يعني أنه ليس له بتمامه، فالالتزام بما ذكر في المقام مشكل.

لكنه بالرغم من ذلك فقد نسب إلى الأصحاب القطع بوجوب التخميس، ومن هنا يكون الاحتياط في محله.

فالصحيح في المسألة: الاقتصار في التعريف على البائع في صورة عدم احتمال مالك غيره أو عدم التمكن من الوصول إليه، وإلا لزم تعريف كل من يحتمل كونه مالاً مع إمكان الوصول إليه، فإن لم يعرفوه جاز تملكه عملاً بالصحيحة مع الضمان على مقتضى القاعدة في مجهول المالك، إلا إذا فرض استفادة عدم الضمان من قوله عليه السلام: «فالشئ لك رزقك الله إياه» وهو ليس ببعيد، ويجب تخميسه فوراً على الأحوط.

(١) لعدم كونه كنزاً، وقد يقال: كان على المصنف أن يعتبر فيه النصاب؛ لأنه ألحقه بالكنز وأوجب فيه الخمس، لذلك فالجمع بين الإلحاق وبين عدم اعتبار النصاب غير واضح.

لكنك عرفت احتمال أن المصنف لا يحكم بوجوب الخمس لأجل الإلحاق بالكنز، بل لكونه غنيمة وفائدة، فلا يعتبر النصاب.

وكذا لو وجد في جوف السمكة المشتراة مع احتمال كونه لبائعها (١)

(١) نسب إلى المشهور^(٢) أن ما في جوف السمكة يملكه واجده ويجب عليه تخميسه ولا يجب عليه تعريف البائع.

أما وجوب الخمس فالكلام فيه ما تقدّم في سابقه، وحاصله: عدم تمامية أي دليل على ذلك، فلا القواعد في مجهول المالك تقتضي ذلك ولا النصوص، بل صحيحة الحميري المتقدمة - بناءً على التعدي من موردها إلى السمكة في المقام - ظاهرها عدم وجوب الخمس.

نعم، بقطع النظر عن الصحيحة إذا التزمنا بوجوب الخمس في الغنائم والفوائد فوراً من دون استثناء المؤونة واختصاص الاستثناء بأرباح المكاسب أمكن الالتزام بوجوب الخمس في المقام؛ لكونه غنيمة وفائدة.

وأما عدم لزوم تعريف البائع فقد عرفت نسبه إلى المشهور، ولعله من جهة عدم احتمال كونه مالكاً لما في جوفها، خصوصاً إذا كان هو الصائد لها بخلاف الدابة في الفرض السابق، ومن هنا فإن المصنّف التزم بذلك في صورة العلم بعدم كونه مالكاً وإلا فيجب التعريف.

والصحيح: أن احتمال لزوم تعريف البائع في المقام ينشأ من أن البائع إذا كان هو الصائد فإنه يملك ما في جوفها بالحيازة باعتبار أن حيازة السمكة حيازة لما في جوفها، فهو باقٍ على ملكه حتى بعد البيع؛ لأنه لم يبيع إلا السمكة فيجب على المشتري تعريفه.

وفيه:

أولاً: ما تقدّم من أن الحيازة المملّكة متقوّمة بالعلم والقصد ولا يكفي فيها مجرد وضع اليد على الشيء، والمفروض عدم علم الصائد بما في جوفها. نعم، حيازة الشيء تعدّ عرفاً حيازة لتوابعه مثل البيض ونحوه وليس منه محل الكلام، بل

وكذا الحكم في غير الدابة والسمة من سائر الحيوانات (١).

مسألة ١٩: إنما يعتبر النصاب في الكنز بعد إخراج مؤونة الإخراج (٢).

هو أجنبي عن السمكة، ولو فرض ذلك لانتقل إلى المشتري بالبيع كما تنتقل سائر التوابع بالبيع ونحوه ولا داعي لتعريف البائع أيضاً.

وثانياً: أن ما ذكر لو تم لاقتضى تسليم ما في جوفها إلى البائع بلا حاجة إلى التعريف؛ لأنه ملكه ولم ينتقل إلى المشتري بالفرض.

ومنه يظهر: أنه لا وجه لوجوب تعريف البائع سواء كان هو الصائد أم لا؛ إذ لا يحتمل كونه مالكاً حتى يجب تعريفه.

نعم، إذا فرض أن السمكة لم تؤخذ من البحر أو النهر وكانت عند البائع في أحواض التربية المتعارفة الآن أو أخذت من البحر ثم وضعت في تلك الأحواض مدة وكان الموجود في جوفها ممّا يمكن أن يكون ملكاً للبائع فلا مانع من الالتزام بوجوب تعريفه، كما في الفرض السابق متمسكاً بصحيفة الحميري المتقدمة بناءً على التعدي من موردها كما هو المستفاد من قوله: «أو غيرها» على رواية الصدوق؛ لظهوره في عدم الخصوصية لما ذكر فيها من الحيوانات. وعليه ففي حالة احتمال كون البائع مالكاً يصح ما ذكره المصنف، لكن هذا الاحتمال لا يشمل فرض المسألة في كلماتهم ظاهراً.

(١) فهو للواجد ويجب فيه الخمس على رأي المصنف ولا يجب على رأينا على الأحوط، ويجب تعريف البائع إذا احتمل كونه مالكاً وإلا فلا يجب.

(٢) تقدّم الكلام عن ذلك في المعدن وتبين أن الصحيح هو اعتبار النصاب قبل استثناء مؤونة الإخراج، فإن بلغ النصاب وجب فيه الخمس بعد استثناء المؤونة حتى إذا كان الباقي بعدها أقل من النصاب، وإن لم يبلغ فلا يجب فيه الخمس خلافاً للمصنف، فراجع فإن الكلام فيهما واحد.

مسألة ٢٠: إذا اشترك جماعة في كنز، فالظاهر كفاية بلوغ المجموع نصاباً وإن لم يكن حصّة كل واحد بقدره (١).

لو اشترك جماعة في إخراج الكنز

(١) تقدّم أنّ المناط في باب المعدن على الإخراج الواحد عرفاً، فإذا بلغ النصاب وجب فيه الخمس وإلا فلا، ولذا قلنا: إذا اشترك جماعة فيما يعدّ إخراجاً واحداً وجب ملاحظة النصاب في المجموع، فإذا بلغ النصاب وجب الخمس فيه وإن لم تبلغ حصّة كل واحد منهم النصاب.

ونفس الكلام يقال في المقام، فإنّ الموضوع في الأدلة هو الكنز، ودلت صحيحة البزنطي المتقدمة على أنّه إنّما يجب فيه الخمس إذا بلغ عشرين ديناراً، والمفروض في هذه المسألة أنّ الكنز واحد وليس متعدداً فالمناط على بلوغه النصاب، فإذا بلغه وجب فيه الخمس وإن لم تبلغ حصّة كل واحد من المشتركين النصاب.

وقد يقال^(٢): إنّ كما التزمتم بالانحلال بلحاظ الكنوز المتعددة مع كون الواجد واحداً - حيث جعلتم كلّ كنز موضوعاً مستقلاً لوجوب الخمس، فإذا بلغ النصاب وجب فيه وإلا فلا وإن بلغ المجموع النصاب - ينبغي الالتزام بالانحلال بلحاظ المكلفين الواجدين مع كون الكنز واحداً، بأن يجعل كلّ مكلف منهم موضوعاً مستقلاً، فإذا بلغت حصّته النصاب وجب عليه الخمس وإلا فلا وإن بلغت مجموع الحصص النصاب، بل الانحلال بلحاظ المكلفين أوضح؛ لأنّ الوجوب الثابت في حقّ كلّ مكلف غير الوجوب الثابت في حقّ المكلف الآخر ويستحيل أن يكون وجوباً واحداً، وهذا بخلاف الحال بالنسبة إلى الكنوز المتعددة في

حقّ المكلف الواحد، فإنّه يعقل أن يكون مجموع ما يغنمه من الكنوز موضوعاً واحداً لوجوب خمس واحد.

فإنّه يقال: إننا نلتزم بالانحلال بلحاظ المكلفين في غير صورة الاشتراك، كما لو وجد كلّ واحد من ثلاثة أشخاص جزءاً من كنز يبلغ مجموع الأجزاء النصاب، فإنّه نلتزم حينئذٍ بعدم وجوب الخمس على كلّ واحد منهم وإن بلغ المجموع النصاب؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد منهم مستقلّ عن الآخر، وأمّا مع فرض الاشتراك - وهو محل الكلام - فلا مجال للانحلال؛ لأنّ المجموع بمنزلة الواحد، فكأنّ المجموع شخص واحد أخرج كنزاً واحداً فلا بدّ من لحاظ المجموع، فإن بلغ النصاب وجب الخمس على الجميع وإن لم تبلغه حصّة كلّ واحد منهم، وهذا نفس ما تقدّم في مسألة ما إذا اشترك جماعة في إخراج المعدن، فمع وحدة الإخراج لا انحلال بلحاظ المشتركين فيجب الخمس إذا بلغ مجموع المخرَج نصاباً وإن لم يبلغ ما أخرج كلّ واحد منهم النصاب.

ومنه يظهر: أنّ قوله: «أنّ الوجوب الثابت في حقّ كلّ مكلف...» مصادرة؛ لأننا لا نسلم تعدّد الوجوب بلحاظ النصاب مع الاشتراك، بل الوجوب واحد يتوجّه إلى المجموع، فيجب على كلّ واحد منهم تخميس حصّته.

والحاصل: أنّ الكلام في الانحلال وعدمه بلحاظ النصاب، فهل يلحظ ما وجده كلّ واحد منهم موضوعاً مستقلاً - فإذا بلغ النصاب وجب فيه الخمس وإلا فلا وإن بلغ المجموع النصاب - أو يلحظ المجموع موضوعاً كذلك، فإذا بلغ النصاب وجب إخراج خمسه ولازم ذلك هو أنّه يجب على كلّ واحد منهم تخميس ما وجده؟ وهذا - مضافاً إلى أنّه الأقرب - موافق للاحتياط.

الرابع: الغوص، وهو إخراج الجواهر من البحر^(١) مثل اللؤلؤ والمرجان وغيرهما معدنيّاً كان أو نباتيّاً، لا مثل السمك ونحوه من الحيوانات، فيجب فيه الخمس^(١).

الرابع: الغوص

(١) الحكم في الجملة ممّا لا خلاف فيه، وقد ادّعى عليه الإجماع السيّدان في الانتصار والغنية والعلامة في المنتهى^(٢)، وفي الحقائق والجواهر نفى الخلاف فيه^(٣)، نعم هناك خلاف في تحديد الموضوع وشموله لبعض الحالات وعدم شموله، ونذكر ذلك ضمن عدّة بحوث:

في شمول الغوص للحيوان أو عدمه

البحث الأوّل: في شموله لكلّ ما يخرج من البحر بالغوص حتّى الأسماك والحيوانات البحريّة، أو اختصاصه بالجواهر النفائس التي يتعارف إخراجها منه بالغوص؟

المعروف عدم الشمول وهو ظاهر الشيخ في المبسوط^(٤)، والشهيد في البيان حكى الشمول عن بعض معاصريه^(٥)، واختاره صاحب المستند^(٦) وصاحب

(١) لا تخفى المسامحة في تعبير الماتن عن الغوص بـ «إخراج الجواهر من البحر»، حيث إنّ الغوص في اصطلاح الفقهاء في باب الخمس عبارة عمّا يخرج من البحر بالغوص من الجواهر دون نفس العمل، فإنّ نفس العمل لا يتعلّق به الخمس، فلا بدّ أن يراد به نتيجة الإخراج.

(٢) الانتصار: ٢٢٥ / غنية النزوع: ١٢٩ / منتهى المطلب ٨: ٥٣٤.

(٣) الحقائق الناضرة: ١٢ / ٣٤٣ / جواهر الكلام ١٦: ٣٩.

(٤) المبسوط: ١: ٢٣٧.

(٥) البيان: ٣٤٦.

(٦) مستند الشيعة ١٠: ٢٩.

المناهل على ما حكى^(١).

ويستدل على التعميم بإطلاق بعض النصوص مثل:

أولاً: صحيحة ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الخمسة على خمسة أشياء: على الكنوز والمعادن والغوص والغنمة، ونسي ابن أبي عمير الخامس»^(٢) فإنّ الوارد فيها عنوان «الغوص»، والمراد به ما يخرج به لا المعنى المصدري كما هو واضح، وهو عام يشمل الأسماك والحيوانات البحرية إذا أخرجت بالغوص.

وثانياً: معتبرة عمار بن مروان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: فيما يخرج من المعادن والبحر والغنمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز، الخمسة»^(٣) فإنّ الوارد فيها عنوان «ما يُخرج من البحر» بالبناء للمجهول بقرينة ذكر المعادن معه، وهو عام يشمل كلّ ما يخرج من البحر حتّى بغير الغوص، ونحوهما غيرهما.

وناقشوا في ذلك بأمور:

الأول: انصراف النصوص عن الأسماك ونحوها؛ لأنّ المتبادر منها ما يتعارف إخراجها بالغوص وما يتكوّن في البحر من اللآلئ والجواهر ونحوها، والأسماك ليست كذلك.

وفيه: أنّ الانصراف لو سلّم في عنوان «الغوص» فهو غير مسلّم في عنوان «ما يخرج من البحر».

الثاني: انعقاد السيرة القطعية على عدم إخراج الخمس من الأسماك المخرجة، ولو كان واجباً لشاع وذاع لكثرة ابتلاء الناس به.

(١) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٦٩.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

وفيه: أن مدعى القائل بالتعميم هو وجوب الخمس فيما يخرج من الأسماك بالغوص لا مطلقاً، ومن الواضح أن إخراجها بالغوص نادر جداً فلا يمكن دعوى وجود سيرة فيه.

الثالث: أن الظاهر من الغوص في الأدلة المعنى العرفي المجعول مهنة وهو مختصّ عندهم بغير الحيوان، وليس المراد به المعنى اللغوي حتى يدعى شموله للحيوان.

وفيه: أنه إتما يتم في الأدلة التي ورد فيها عنوان «الغوص» دون ما ورد فيه عنوان «ما يخرج من البحر»، كما هو واضح.

والصحيح: أن عنوان «الغوص» يتم فيه ما ذكره من عدم شموله لإخراج مثل الأسماك بالغوص؛ لما تقدّم من ظهوره في المعنى العرفي المجعول مهنة والمختصّ بغير الحيوان، فلا يصحّ التمسك بإطلاق دليله.

وأما عنوان «ما يخرج من البحر» فإن بقي على إطلاقه ولم نقتده بالغوص صحّ فيه ما ذكر من التعميم؛ إذ لا وجه لانتصرافه إلى خصوص الجواهر ونحوها. لكن الظاهر عدم صحّة ذلك؛ لاستلزامه وجود عنوان آخر لما يجب فيه الخمس في قبال الغوص وهو «ما يخرج من البحر»، ولا يلتزمون به ولا بلوازمه من وجوب الخمس فيما يخرج من البحر من الأسماك بغير الغوص، مع وضوح انعقاد السيرة على عدم دفع الخمس فيه.

وأما إذا قيدناه بالغوص جرى فيه ما تقدّم من ظهوره في المعنى العرفي المختصّ بغير الحيوان، وعليه فلا يصحّ التمسك بالإطلاق في الأدلة.

فالصحيح: عدم الشمول والاختصاص بغير الحيوان.

ومنه يظهر: عدم شمول الموضوع لما يؤخذ من سطح البحر أو ما يليقه البحر على الساحل حتّى إذا كان من الجواهر واللآلئ بناءً على أن الموضوع هو ما يخرج من البحر بالغوص، وهو لا يصدق على أخذ الشيء من سطح الماء فضلاً عن أخذه من الساحل.

نعم، إذا كان الفعل في عنوان «ما يخرج من البحر» مبنياً للمعلوم وكان المراد به ما يخرج بنفسه لكان شاملاً لما يؤخذ من سطح البحر ومن الساحل، لكنّه احتمال ضعيف في الرواية بقريئة المعادن المعطوف عليها «ما يخرج من المعادن والبحر»، ومن الواضح أنّ المعادن لا تخرج بنفسها عادة.

وقد يفترس الفعل بالشأنية بناءً على كونه مبنياً للمجهول، فيراد كلّ ما من شأنه أن يخرج من البحر، فيصدق على ما يؤخذ من السطح ومن الساحل إذا كان من شأنه ذلك كالجواهر، وكذا الحال في المعادن، أي: المحل والمركز لها، فيراد كلّ ما من شأنه أن يخرج منها وإن خرج بنفسه، فإنّ خروجه بنفسه لا ينافي صدق الشأنية عليه. وحينئذٍ يأتي الكلام السابق وهو أنّه إن بقي على إطلاقه لكان شاملاً للأسماك التي تخرج من البحر بغير الغوص، ولا يلتزم به أحد، وإن قيّد بالغوص وكان المراد ما من شأنه أن يخرج من البحر بالغوص فلا يشمل ذلك؛ لظهور الغوص في المعنى العرفي، كما تقدّم.

إذن هذا الوجه ينفع في شمول الدليل للجواهر واللآلئ إذا وجدت على سطح الماء أو على الساحل؛ لأنّ من شأنها أن تخرج من البحر بالغوص، ولا ينفع في إدخال الأسماك ونحوها حتّى إذا أخرجت بالغوص؛ إذ ليس من شأنها أن تخرج من البحر بالغوص.

هذا في الحيوانات البحرية التي لا تخرج بالغوص عادةً كالأسماك ونحوها، وأمّا ما تعارف إخراجه بالغوص من الحيوانات البحرية كالمحار ونحوه فسيأتي استظهار وجوب الخمس فيه.

في اختصاص الغوص باللؤلؤ أو شموله لجميع الجواهر

البحث الثاني: في شمول الموضوع لجميع الجواهر أو اختصاصه باللؤلؤ، المعروف والمشهور الأوّل.

واستشكل فيه صاحب المدارك^(١) باعتبار أن الدليل هو صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العنبر وغوص اللؤلؤ؟ فقال: عليه الخمس»^(٢)، وهي قاصرة عن إفادة التعميم لاختصاصها بغوص اللؤلؤ، إلا أن يتم التعميم بعدم القول بالفصل.

واعترض عليه: بأن المستند لا ينحصر بصحيحة الحلبي، بل هناك من الأدلة ما يستفاد منه التعميم مثل:

١- صحيحة البنزطي، عن محمد بن علي بن أبي عبد الله، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة، هل فيها زكاة؟ فقال: إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس»^(٣)، وهي معتبرة سنداً كما تقدّم تحقيق ذلك في بحث نصاب المعدن، فراجع.

٢- صحيحة ابن أبي عمير عن غير واحد^(٤)، وقد تقدّم ذكرها.

٣- رواية عمار بن مروان^(٥)، وفيها كلام من حيث السند.

بحث رجالي في توثيق عمار بن مروان اليشكري (الكلبي)

بيانه: أن «عمار بن مروان» في الكتب الرجالية هو مولى بني ثوبان، مولى يشكر المعروف باليشكري، وقد ذكره النجاشي في رجاله^(٦)، والشيخ في

(١) مدارك الأحكام ٥: ٣٧٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٨، ب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٦) رجال النجاشي: ٣٩١، الرقم ٧٨٠.

بحث رجالي في توثيق عمار بن مروان اليشكري (الكلبي) ٣٢٩

الفهرست^(١) والرجال^(٢)، وابن الغضائري في رجاله^(٣)، والعلامة في الخلاصة^(٤)، وابن داود في رجاله^(٥)، وهؤلاء لم يذكروا غيره. وورد في مشيخة الفقيه^(٦) بعنوان «عمار بن مروان الكلبي» وذكر طريقه إليه.

والأول وثقه النجاشي والثاني لم يوثقه أحد، وهما من أهل طبقة واحدة، ومن هنا وقع الكلام في صحة هذه الرواية لاشتراك الراوي بين الثقة وغيره.

والكلام يقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في اتحاد العنوانين وتعددهما.

المقام الثاني: في وثاقة الكلبي على تقدير التعدد.

المقام الثالث: في أنّ عمار بن مروان الواقع في سند الرواية محل الكلام هل هو الكلبي أو اليشكري بناءً على التعدد.

أما المقام الثالث: فقد اختلف فيه كلام السيد الخوئي^(٧)، ففي بحث الخمس^(٨) استقرب كونه اليشكري الثقة؛ لأنه المعروف وصاحب كتاب والإطلاق ينصرف إليه بخلاف الكلبي، حيث لا ذكر له في كتب الرجال ولم يثبت أنّه صاحب كتاب، لكنّه في المعجم^(٩) استظهر أنّه الكلبي بقرينة رواية الحسن بن محبوب عنه في هذه الرواية محل الكلام، والحسن هذا هو الذي يروي عن

(١) الفهرست: ١٨٩، الرقم ٥٢٥.

(٢) رجال الطوسي: ٢٥٢، الرقم ٣٥٣٦.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٧٤، الرقم ٨٠.

(٤) خلاصة الأقوال (رجال العلامة): ٢٢٣.

(٥) رجال ابن داود: ٢٥٥، الرقم ١٠٨٢.

(٦) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٩٨.

(٧) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٠٧.

(٨) معجم رجال الحديث ١٣: ٢٧٥، الرقم ٨٦٥٧.

عَمَّار بن مروان الكلبي بواسطة أبي أيوب في مشيخة الفقيه، فيحتمل قوياً أن يراد به الكلبي في محل الكلام.

ونوقش في الكلام الأول بأمرين:

الأمر الأول^(١): أنَّ المعرفيّة الموجبة للانصراف هي المعرفيّة في الأسانيد وفي لسان المحدثين؛ لأنَّ الكلام عن تحديد المراد بعنوان وارد في سند رواية رواها المحدثون، وأمّا المعرفيّة في كتب الرجال فقط فهي قد توجب انصراف العنوان الواقع في كلامهم لا الواقع في الأسانيد، ومن الواضح أنَّ إثبات أنَّ اليشكري كان هو المعروف في لسان المحدثين وفي الأسانيد مشكل جداً؛ لأنَّ الموجود في الأسانيد عَمَّار بن مروان لا عَمَّار بن مروان اليشكري وإن كان معروفاً بذلك بين الرجاليتين.

وفيه: أنَّ الفصل بين الأسانيد ولسان المحدثين ويبين كتب الرجال في محل الكلام ليس صحيحاً، بمعنى أننا لا نحتمل أن تكون هناك معرفيّة لشخص معيّن في كتب الرجال وبين الرجاليتين ولا تكون موجودة عند المحدثين؛ لعدم الفصل بين الاثنين؛ لأنَّ كتب الرجال تهتمّ بالرواة الواقعيين في أسانيد الروايات الواصلة إليهم، فإذا فرض أنَّ عَمَّار بن مروان ينصرف إلى اليشكري في كتب الرجال - لأنه المعروف عندهم - كان كذلك عند المحدثين؛ لأنَّ المعروف في كتب الرجال هو عَمَّار بن مروان الراوي الواقع في أسانيد الروايات.

الأمر الثاني: أنَّ المعرفيّة إتما تنفع في غير المقام؛ وذلك لأنَّ الرواية محل الكلام يرويها الصدوق بسنده عن عَمَّار بن مروان، والمذكور في مشيخة الفقيه هو عَمَّار بن مروان الكلبي، وهذا يوجب الظن بأنَّ المراد بعَمَّار بن مروان في الرواية هو من ذكر طريقه إليه في المشيخة وإن لم يكن معروفاً، نعم لو كان

الشيخ الطوسي من يروي الرواية في أحد كتبه أمكن دعوى الانصراف إلى البشكري لأنه المعروف عنده.

وفيه: أن الرواية محل الكلام ليست موجودة في الفقيه حتى يرد ما ذكره بل في الخصال، ومن الواضح أن مجرد كون الصدوق له طريق إلى الكلبي فيما يرويه عنه في الفقيه ليس قرينة على أن كل ما يرويه عن عمار بن مروان، فالمراد به الكلبي حتى لو روى عنه في كتاب آخر.

والحاصل: أن ما ذكر يكون قرينة على إرادة الكلبي في خصوص روايات الفقيه لا في كل ما يرويه الصدوق عنه ولو في كتاب آخر، بل يمكن المناقشة فيما ذكر حتى لو فرض وجود هذه الرواية في الفقيه، وذلك لاختلاف الطريق الموجود في المشيخة عن الطريق في هذه الرواية، فإن الطريق في المشيخة هو: «محمد بن موسى المتوكل، عن الحميري، عن محمد بن الحسين بن الخطاب، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن عمار بن مروان»، في حين أن طريق هذه الرواية هو: «أبوهِ، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن عمار بن مروان». وهذا التعدد في الطريق إن لم يكن قرينة على إرادة غير الكلبي في الرواية فهو على الأقل يمنع من كون ما ذكر قرينة على إرادة الكلبي.

وأما الكلام الثاني الذي ذكره في المعجم فيرد عليه: أن مجرد كون الراوي عنه في هذه الرواية متحداً مع من يروي عنه في مشيخة الفقيه إلى الكلبي ليس قرينة على أنه الكلبي في الرواية محل الكلام؛ لإمكان أن يروي الحسن بن محبوب عن كل منهما بعد فرض أنهما متعاصرين وفي طبقة واحدة، خصوصاً أن الحسن بن محبوب لا يروي عن الكلبي في المشيخة مباشرة، بل بواسطة أبي أيوب الخزاز، في حين أنه يروي عن عمار بن مروان في هذه الرواية بلا واسطة، وهذا يمنع من حصول الظن بأنه الكلبي في الرواية إن لم يكن موجباً لحصول

الظن بأنه الشكري. ومنه يظهر أنه بناءً على التعدّد وبناءً على تماميّة أنّ المعروفة توجب الانصراف - كبريٍّ وصغرى - يتمّ ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من تعيّن حمله على الشكري الثقة.

وأما المقام الثاني: أي: وثاقة الكلبي بناءً على التعدّد.

فقد يقال^(١): إنّ وثاقته تثبت برواية ابن أبي عمير عنه، فقد روى الصدوق في الفقيه^(٢) بسند معتبر عن ابن أبي عمير، عن عمار بن مروان في نوادر الوصيّة، وحيث إنّ الصدوق لم يذكر في المشيخة إلّا عنوان «عمار بن مروان الكلبي» فيعلم من ذلك أنّ الذي ينقل عنه ابن أبي عمير هو الكلبي، فتثبت وثاقته بناءً على قبول كبرى وثاقة من يروي عنه أحد المشايخ الثلاثة.

ونلاحظ على ذلك: أنّ ذكر الصدوق عنوان «عمار بن مروان الكلبي» في مشيخة الفقيه إمّا يكون قرينة على إرادة الكلبي من كلّ عمار بن مروان يذكر في الفقيه مبدوءاً به السند، لا كلّ عمار بن مروان يذكر فيه وإن لم يكن كذلك؛ لأنّ ذكر العنوان في المشيخة بمثابة القول بأنّ مرادي من عمار بن مروان الذي أبدأ به السند هو الكلبي، لأنّ مرادي هو الكلبي من كلّ عمار بن مروان أينما وقع في السند، ولا أقلّ من احتمال ذلك على نحو يمنع من الاطمئنان بأنّ من يروي عنه ابن أبي عمير هو الكلبي. ومن الواضح أنّ عمار بن مروان لم يبدأ به السند في هذه الرواية، بل بدأ بابن أبي عمير، وكونه يروي عن الكلبي أوّل الكلام.

والحاصل: أنّ ما ثبت بهذه الرواية هو وثاقة عمار بن مروان، أمّا أنّه الكلبي فلا ثبت بمجرد ذكره في المشيخة وذكر طريقه إليه إلّا إذا وقع في بداية سند الرواية.

وأما المقام الأوّل: فظاهر بعض أصحاب الفن هو الاتحاد كالأردبيلي في

(١) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٢١٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٣٢، ح ٥٥٥٢.

بحث رجالي في توثيق عمار بن مروان اليشكري (الكلبي) ٣٣٣

جامعه^(١)، ونقل^(٢) عن المحقق الكاظمي في مشتركاته^(٣)، وقد ذكرت عدة قرائن على ذلك:

القرينة الأولى: اتحاد الطبقة.

القرينة الثانية: وحدة العنوان في كتب الرجال، كما تقدّم.

القرينة الثالثة: أنّ اليشكري المذكور في كتب الرجال ينقل الشيخ في الفهرست^(٤) كتابه بطريق فيه الصدوق نفسه، وهذا يعني أنّ عمار بن مروان المعروف لدى الصدوق هو نفس اليشكري.

ويمكن الخدشة في هذه القرائن:

أما الأولى: فلأنّ وقوع شخصين يشتركان في الاسم واسم الأب في طبقة واحدة ليس أمراً بعيداً، بل له شواهد في الرجال تظهر بمراجعة الكتب المختصة بالمشاركات.

وأما الثانية: فلأنّ أغلب هذه الكتب موضوعة لذكر المصنفين من الرواة وأصحاب الكتب، ولم يثبت أنّ الكلبي له كتاب ومصنف بخلاف اليشكري، حيث نصّ كلّ من النجاشي^(٥) والشيخ^(٦) على أنّ له كتاباً.

وأما الثالثة: فلإمكان افتراض أنّ الصدوق له طريق إلى كلا الرجلين، وقد أخبر المفيد بطريقه إلى اليشكري الذي وصل إلى الشيخ بواسطته^(٧)، وذكر الصدوق طريقه إلى الكلبي في مشيخة الفقيه^(٨).

(١) جامع الرواة ١: ٦١٢.

(٢) منتهى المقال ٥: ٩٠.

(٣) هداية المحدثين: ١٢١.

(٤) الفهرست: ١٨٩، الرقم ٥٣٥.

(٥) رجال النجاشي: ٢٩١، الرقم ٧٨٠.

(٦) الفهرست: ١٨٩، الرقم ٥٣٥.

(٧) المصدر السابق.

(٨) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٩٨.

لكن الإنصاف أنّ هذا الافتراض لا يخلو من بعد، فإنّه ثبت بما ذكره الشيخ في الفهرست^(١) من الطريق إلى الإشكري أنّ الصدوق يملك طريقاً إلى الإشكري وهو: «أبوه، عن سعد بن عبد الله والحميري ومحمد بن يحيى وأحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد ومحمد بن الحسين جميعاً، عن محمد بن سنان، عن عمّار بن مروان».

فإذا ضمنا إلى ذلك أنّ الإشكري هو صاحب الكتاب الذي ذكر المشايخ طرقهم إليه يكون عدم ذكره في الفقيه ومشيخته وذكر شخص آخر لا يعلم كونه صاحب كتاب - وليس له ذكر في كتب الرجال - مستغرباً جداً بناءً على التعدّد، ويزول الاستغراب إذا قلنا بالاتحاد.

والحاصل: أنّه بناءً على التعدّد وكون الصدوق يملك طريقاً إلى كلّ منهما - مع كون الإشكري صاحب كتاب رواه المشايخ عنه، ومع كونه معروفاً في الكتب الرجالية - يكون اقتصار الصدوق على الكلبي مستغرباً.

نعم، هذه القرينة تتوقّف على أن يكون المراد بعمّار بن مروان المعنون في الفهرست هو الإشكري، وقد يشكّك في ذلك لعدم ذكر هذا اللقب فيه، بل المذكور عمّار بن مروان فقط ولعلّ المراد به الكلبي، فلا يستفاد حينئذٍ أنّ الصدوق يملك طريقاً إلى الإشكري.

اللهمّ إلّا أن يجعل ذكر الشيخ عمّار بن مروان الإشكري في رجاله قرينة على إرادته في الفهرست، ويؤيده أنّ الراوي عنه في الفهرست هو محمد بن سنان وهو نفس الراوي عن الإشكري في طريق النجاشي إليه، مضافاً إلى أنّ المراد في الفهرست هو صاحب الكتاب وليس هو إلّا الإشكري؛ إذ لم يعلم أنّ الكلبي صاحب كتاب، كما تقدّم.

وقد يكتفى بهذا المقدار - مع ما تقدّم - لحصول الوثوق بالاتحاد.

وفي المقابل قد يقال: إنّ القاعدة في المقام تقتضي التعدّد باعتبار تعدّد العنوان وتعدّد اللقب وكون البشكري صاحب كتاب دون الكلبي، حيث لم يثبت له ذلك، ومجرّد أنّ الصدوق ذكره في المشيخة وذكر طريقه إليه لا يعني أنّه صاحب كتاب، وكذا تعدّد من يروي عنه، فإنّ الراوي عن البشكري في طريق النجاشي والشيخ هو: «محمد بن سنان»، في حين أنّ الراوي عنه في طريق الصدوق هو: «أبو أيّوب الخزاز».

بل تذكر قرائن على التعدّد مستفادة ممّا تقدّم، وحاصلها: أنّه يلزم من فرض الاتحاد بعض الأمور التي لا يمكن الالتزام بها:

منها: يلزم أن يكون في طريق النجاشي والشيخ إلى عَمّار بن مروان واسطة محذوفة بين محمد بن سنان وبين عَمّار بن مروان؛ وذلك لأنّ طريق الصدوق إليه ينتهي إلى الحسن بن محبوب، عن أبي أيّوب الخزاز، وإذا عرفنا أنّ الحسن بن محبوب ومحمد بن سنان متعاصران ومن طبقة واحدة فعلى فرض الاتحاد يلزم وجود واسطة ساقطة بين محمد بن سنان وبين عَمّار بن مروان في طريق النجاشي والشيخ، وهو بعيد جدّاً.

ومنها: يلزم أن يصحّ توصيف عَمّار بن مروان بأنّه كلبي وأنّه من موالى بني ثوبان الذين هم من موالى بني يشكر، ولكن الظاهر عدم صحّة ذلك؛ لأنّ كلمة «مولى» تعني غير العربي، ولذا قيل في حقّ بعضهم: «أنّه مولى وقيل عربي»، فكيف يمكن أن يكون عَمّار كلبيّاً عربياً وفي نفس الوقت يكون مولى لبني ثوبان، أي: غير عربي، فلا بدّ من التعدّد.

لكن الظاهر عدم تماميّة ما ذكر:

أمّا الثاني: فلأنّ كلمة «مولى» إذا ذكرت من دون إضافة صحّ فيها ما ذكر، فإذا قيل: «فلان مولى» أفاد أنّه غير عربي، ولا يمكن حينئذٍ أن يكون منتسباً

إلى إحدى القبائل العربية كأن يكون كلبياً أو هاشمياً، وأما إذا ذكرت مع الإضافة فقول: «فلان مولى بني هاشم» فالظاهر أن المستفاد منها أنه كان عبداً لهم فحرّروه فصار ينتمي إليهم بالولاء، ومن الواضح أن هذا لا يستلزم كونه غير عربي؛ وذلك لما نعرفه من أن القبائل العربية كان يقع بينهم حروب وغارات ويحصل الغالب منهم على غنائم، ومنها ما يأسرونه من الرجال والنساء، وكانوا يتعاملون معهم معاملة العبيد بالاستخدام والتسري والبيع، فإذا حرّروهم قيل للواحد أنه مولى فلان أو بني فلان، أي: أنه ينتمي إليه أو إليهم بالولاء، وهكذا إذا باعوهم وحرّره المشتري كانوا موالى للمشتري الذي اعتقهم.

ومن الواضح أنه لا منافاة بين كون الشخص مولى بهذا المعنى وبين كونه عربياً أصيلاً، ولذا ورد في حق أسامة بن زيد: «أنه مولى رسول الله ﷺ وأن نسبه من كلب»، نعم قولهم عن شخص: «أنه مولى بني فلان» لا يعني أنه نفسه كان عبداً عندهم ثم اعتق، بل يطلقه حتى إذا كان أباه أو أجداده موالى كذلك، فيقال لأبنائهم وأحفادهم: «أنهم موالى بني فلان».

وعليه نقول: إن عمار بن مروان لم يرد في حقه أنه مولى على الإطلاق، بل ورد أنه مولى بني ثوبان الذين هم موالى بني يشكر، فهو ثوباني أو يشكري بالولاء، وهذا لا ينافي كونه كلبياً بالانتساب.

وأما الأول: فهو ليس قرينة تامة؛ إذ لا مانع ظاهراً من أن يروي متعاصران من طبقة واحدة عن شخص واحد مع كون أحدهما يروي عنه مباشرة والآخر يروي عنه بواسطة، بل هو أمر متعارف وشائع في الرواة المتعاصرين.

والحاصل: أن مجرّد معاصرة محمد بن سنان للحسن بن محبوب وكون أحدهما يروي عن عمار بن مروان مباشرة والآخر يروي عنه بواسطة لا يكفي لإثبات تعدّد عنوان «عمار بن مروان»؛ إذ يحتمل اتحاده بالرغم من ذلك.

ومنه يظهر: أنه لا محذور في فرض الاتحاد، لكن هذا وحده لا يكفي لإثباته، بل لا بدّ من إقامة الدليل عليه.

والظاهر أنه يكفي في الدليل على الاتحاد ما أشرنا إليه قريباً، وحاصله: أنّ فرض التعدّد يلزم منه أنّ الصدوق اقتصر في المشيخة على ذكر طريقه إلى الكلبي فقط ولم يذكر الشكري ولا طريقه إليه، مع أنه يملك طريقاً إليه كما يظهر من طريق الشيخ في الفهرست إلى عمار بن مروان، وهو أمر بعيد خصوصاً إذا عرفنا أنّ الشكري هو المعروف بين الرجالين والمحدثين؛ لأنه صاحب كتاب ومعنون في كتب الرجال، فيكون إهماله وذكر شخص آخر ليس بهذه المثابة مستغرباً ومستبعداً، وإذا قلنا بالاتحاد ارتفع الاستغراب والاستبعاد المذكور.

وهذا الوجه يتوقّف على إثبات أنّ الصدوق يملك طريقاً إلى الشكري، وقد عرفت أنّ الطريق الذي ذكره الشيخ في الفهرست يكفي لإثبات ذلك بعد افتراض أنّ المراد من عمار بن مروان المذكور في الفهرست هو الشكري.

إن قلت: بقطع النظر عن الاتحاد قد يدعى أنّ المراد بعمار بن مروان في رواية الخصال هو الشكري الثقة؛ وذلك لأنّ الراوي عنه مباشرة فيها هو الحسن بن محبوب، وهو لا يروي عن الكلبي مباشرة، بل بواسطة أبي أيوب الخزاز كما في مشيخة الفقيه، فالكلبي ليس هو المراد في هذه الرواية، ويتعيّن أن يراد الشكري؛ إذ لا يحتمل غيره؛ ولأنّ الراوي عنه مباشرة هو محمد بن سنان كما في طريق النجاشي إليه، ومحمد بن سنان في طبقة الحسن بن محبوب، فالمناسب بحسب الطبقة أن يراد به هنا الشكري.

ويؤيد ذلك: أنّ الصدوق يملك طريقاً إلى الشكري كما ظهر من خلال طريق الشيخ في الفهرست إليه، كما تقدّم.

قلت: إنّ تماميّة ما ذكر يتوقّف على الالتزام بكبرى كلّية حاصلها: «أنّ من يروي عن شخص بالواسطة لا يمكن أن يروي عنه مباشرة، فإذا روى مباشرة عمّن

يشارك معه في العنوان كان ذلك دليلاً على التعدّد»، إلّا أنّ الظاهر عدم تماميّة ذلك؛ إذ لا مانع ظاهراً من أن يروي الراوي رواية عن شخص مباشرة ثمّ يروي عنه رواية أخرى بالواسطة، خصوصاً إذا لم يكن المرويّ عنه صاحب كتاب، كما في المقام. لاحظ أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنّ بعضهم يروي عنهم مباشرة ويروي عنهم بالواسطة، وعليه فيمكن افتراض أنّ الحسن بن محبوب يروي عن الكلبي بواسطة أبي أيوب الخزاز كما في مشيخة الفقيه، وأيضاً يروي عنه مباشرة كما في رواية الخصال، فلا يكون ما ذكر دليلاً على التعدّد وعلى أنّ المراد بعمّار بن مروان رواية الخصال هو الشكري.

نعم، يمكن إثبات وثاقة عمّار بن مروان الواقع في سند رواية الخصال حتّى إذا كان المراد به الكلبي وقلنا بالتعدّد، وذلك باعتبار ما يلاحظ بمراجعة روايات عمّار بن مروان من أنّ الحسن بن محبوب لا يروي عنه مباشرة أصلاً، بل دائماً يروي عنه بالواسطة، والاستثناء الوحيد هو رواية الخصال حيث روى عنه مباشرة وهو أمر غريب، ويمكن جعل ذلك قرينة على أنّ عمّار بن مروان الواقع في سند هذه الرواية هو نفس عمّار بن مروان الذي يروي عنه الحسن بن محبوب بالواسطة كثيراً، غاية لا بدّ من افتراض واسطة بينهما سقطت أثناء النقل وهو أمر متعارف في الروايات.

وإذا راجعنا الروايات التي يرويها الحسن بن محبوب بالواسطة عن عمّار بن مروان وجدنا أنّ الواسطة من أجلاء الطائفة، كهشام بن سالم وأبي أيوب الخزاز وعلي بن رباب الذين قد رووا عنه كثيراً، وهذا يكفي لإثبات وثاقة عمّار بن مروان الذي يروي عنه الحسن بن محبوب بواسطة حتّى إذا قلنا: إنّ الكلبي بناءً على التعدّد، ولا يقدح في ذلك جهالة الواسطة في هذه الرواية بعد ما ثبت أنّ عمّار بن مروان في هذه الرواية هو نفس عمّار بن مروان الذي يروي عنه الحسن بن محبوب بواسطة هؤلاء الأجلاء، والمفروض أنّ رواية هؤلاء الأجلاء عنه تكفي لإثبات وثاقته،

هذا إذا لم نقل بتعيين الوساطة الساقطة في هذه الرواية وأنها أحد هؤلاء الأجلاء لتعارف روايته عن عمار بن مروان بواسطتهم، فلا مشكلة في الوساطة. وتلخص مما تقدم: إمكان تصحيح الرواية إما بافتراض الاتحاد بالتقريب الذي ذكرناه، وإما باعتبار وثاقة عمار بن مروان في هذه الرواية، سواء أريد به اليشكري أو الكلبي.

ولا يخفى أنه بناءً على الاتحاد فالشيخ الصدوق يملك عدة طرق إليه: أحدها: ما هو مذكور في المشيخة.

الثاني: ما استفدناه من طريق الشيخ في الفهرست إلى عمار بن مروان.

الثالث: الطريق الموجود في الرواية محل الكلام.

وهذا الأخير هو نفس الطريق الثاني إلا أن الراوي عن عمار في الثاني هو محمد بن سنان والراوي عنه في الثالث هو الحسن بن محبوب.

هذا وقد احتمل السيد الخوئي^(١) أن عمار بن مروان الكلبي الواقع في مشيخة الفقيه اشتباه ناشئ من سهو القلم أو غلط النسخ، وأن الصحيح هو: «محمد بن مروان الكلبي» المذكور في رجال الشيخ والبرقي من أصحاب الإمام الباقر^(ع)، واستند إلى ذلك بأمرين:

الأمر الأول: أن الصدوق^(٢) روى رواية يأسناده عن ابن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن عمار بن مروان، عن الصادق^(ع)، ورواها أيضاً بهذا النحو الشيخ في التهذيب^(٣). والظاهر بملاحظة ما تقدم في مشيخة الفقيه أن المراد بعمار بن مروان هو الكلبي، لكن الكليني^(٤) روى نفس الرواية عن عدة من أصحابنا،

(١) معجم رجال الحديث ١٣: ٢٧٦، الرقم ٨٦٥٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٤٢، ح ١٩٧٩.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ٢١٩، ح ٦٤٠.

(٤) الكافي ٤: ١٢٩، ح ٣.

عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن محمد بن مروان، عن الصادق عليه السلام، وبذلك يظن أن المذكور في المشيخة فيه تحريف، وأن الصحيح محمد بن مروان لا عمار بن مروان الكلبي، فإنه لا وجود له في كتب الرجال.

ونلاحظ عليه: أنه لا يمكن افتراض وقوع الاشتباه في الكافي؛ وذلك باعتبار أن وقوعه في المشيخة يستلزم وقوع الاشتباه في نسخة الكافي التي نقل عنها الشيخ في التهذيب أيضاً، باعتبار أن الشيخ في التهذيب إنما ينقل عن الكافي. هذا مضافاً إلى الاختلاف في نسخ الكافي، فلا يمكن الاستدلال به على ما ذكر. الأمر الثاني: أن الصدوق روى عن محمد بن مروان وأبداً به السند في موضعين من الفقيه، ولم يذكر طريقاً إليه في المشيخة، فمن المظنون أن الطريق المذكور فيها عن عمار بن مروان هو طريقه إلى محمد بن مروان الذي روى الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عنه، كما في الكافي.

وفيه:

أولاً: أن الصدوق ترك في المشيخة ذكر الطريق إلى كثير ممن روى عنه مبتدئاً بهم السند، وبعضهم روى عنه كثيراً مثل: محمد بن الفضيل، وحمزان بن أعين، وموسى بن بكر، ويونس بن عبد الرحمن، وغيرهم، وقد ذكرهم المحدث الثوري في قائمة خاصة^(١) وبلغ عددهم المائة تقريباً، فليكن محمد بن مروان منهم.

وثانياً: أن الطريق في المشيخة إذا كان إلى محمد بن مروان فسوف يبقى ما رواه عن عمار بن مروان بلا طريق في المشيخة، وبذلك يقع فيما فر منه، اللهم إلا أن يلتزم بالتحريف في جميع هذه الموارد أيضاً، ولا يخفى بعده خصوصاً وأن روايات الصدوق عن عمار بن مروان أكثر من رواياته عن محمد بن مروان.

* * *

وعلى كل حال، يكفي في إثبات عموم الموضوع لجميع الجواهر وعدم اختصاصه باللؤلؤ صحيحة البنزطي (عن محمد بن علي بن أبي عبد الله^(١)) وصحيحة ابن أبي عمير^(٢)، وليس الأمر مقصوراً على صحيحة الحلبي^(٣) كما يدعي صاحب المدارك^(٤).

ويمكن توجيه ما ذهب إليه صاحب المدارك على أساس مبناي، حيث إنه لا يعتمد إلا على الأخبار الصحيحة باصطلاح المتأخرين، حيث إنه يشترط في الراوي أن يكون من الإمامية العدول، وهذا غير متوفر في سائر الأخبار عدا صحيحة الحلبي.

وقد يوجه كلامه^(٥) حتى على مبنى المشهور فيقال: إن النصوص الواردة في الغوص إما معتبرة سنداً لكتبتها قاصرة عن إفادة التعميم، وإما دالة على التعميم ولكنها غير معتبرة سنداً.

والأول مثل: صحيحة ابن أبي عمير، ورواية عمار بن مروان إن قلنا باعتبارها سنداً، ووجه قصورها هو عدم الإطلاق فيها لكونها غير واردة في مقام البيان من هذه الجهة، وإنما وردت لبيان أصل تشريع الخمس في الجملة.

والثاني مثل: رواية البنزطي (عن محمد بن علي بن أبي عبد الله^(٦)) ومرسل الصدوق في الفقيه^(٧) والمفيد في المقنعة^(٨)، فإن دلالتها على التعميم واضحة ولكنها غير تامة سنداً، وعليه فلا دليل معتبر على التعميم.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٨، ب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٤) مدارك الأحكام ٥: ٣٧٦.

(٥) المرتقى (كتاب الخمس): ١٠٩.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٧) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٩، ب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.

(٨) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٩، ب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

وفيه:

أولاً: أن المراد بالإطلاق هو عدم ملاحظة القيد عند الحكم على الطبيعة، فإذا قال: «أعتق رقبة» وسكت كان كلامه مطلقاً؛ لأن سكوته عن بيان القيد في مقام الإثبات كاشف عن عدم ملاحظة القيد في مقام الثبوت، فيكون الحكم منصّباً على الطبيعة غير الملحوظ فيها قيد الإيمان فيشمل المؤمنة والكافرة، ومن الواضح أن هذا لا يحتاج إلا إلى أن يكون المتكلّم في مقام بيان موضوع حكمه وأنه «الرقبة» في المثال، والظاهر أن المتكلّم بهذه الجملة أو بنحوها في مقام بيان ما هو موضوع حكمه فلا مجال لتوهم الإهمال من ناحية الموضوع، والمقام من هذا القبيل، فإن قوله ﷺ في صحيحة ابن أبي عمير: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، والمعادن، والغوص...» ظاهر في أنه في مقام بيان ما يجب فيه الخمس وأنه الغوص، وعليه فافتراض أنه في مقام الإهمال من ناحية الموضوع خلاف الظاهر جداً ولا دليل عليه.

هذا مع أن احتمال كون المتكلّم في مقام أصل التشريع إتما يطرح في العبادات مثل: «أقيموا الصلاة» و «كتب عليكم الصيام» ونحوها ممّا يعلم عدم الإطلاق في الموضوع جزمًا، حيث لا يحتمل إرادة الصلاة على إطلاقها في الدليل؛ للقطع بوجود قيود كثيرة على الموضوع، وحينئذٍ فالدليل إذا كان في مقام البيان من ناحية الموضوع فلا بدّ من التعرّض إلى القيود والتفصيلات، وحيث إنها كثيرة يصعب ذكرها في دليل واحد كان لازم ذلك عدم كون المتكلّم في مقام بيان ذلك، وإتما في مقام أصل تشريع وجوب الصلاة مع ترك التفصيلات للبيانات اللاحقة.

وثانياً: أن رواية البرزطي (عن محمد بن علي بن أبي عبد الله) تامة سنداً كما تقدّم تحقيق ذلك في بحث نصاب المعدن، وهي صريحة في التعميم.
فالصحيح: ما ذهب إليه المشهور من التعميم وعدم الاختصاص بغوص اللؤلؤ.

في شمول الغوص لما يخرج من البحر بغير الغوص أو من النهر بالغوص
البحث الثالث: في عموم الموضوع لما يخرج من البحر بغير الغوص (بالآلة)
ولما يخرج من النهر بالغوص، أو اختصاصه بما يخرج من البحر بالغوص؟
ولا يخفى ارتباط هذه المسألة بما قبلها؛ لأنه إذا قلنا باختصاص الموضوع
بغوص اللؤلؤ وأنّ الدليل منحصر بصحيفة الحلبي في البحث السابق فلا مورد
لهذا البحث؛ لوضوح الاختصاص بغوص اللؤلؤ فلا يشمل ما يخرج بالآلة، بل
لا يشمل ما عدا اللؤلؤ حتّى إذا خرج بالغوص. نعم، يقع الكلام في اختصاصه
بالبحر أو شموله للنهر.

وأما بناءً على ما هو الصحيح من عدم انحصار الدليل بالصحيفة المذكورة
فتصل النوبة إلى هذا البحث؛ لأنّ الموضوع الذي يجب فيه الخمس في بعض
الروايات هو: «الغوص» كما في صحيفة ابن أبي عمير، والموضوع في البعض
الآخر هو: «ما يخرج من البحر» كما في صحيفة البزنطي (عن محمد بن علي
بن أبي عبد الله)، والنسبة بين الموضوعين عموم من وجه، يجتمعان فيما يخرج
من البحر بالغوص، ويفترق الأول فيما يخرج من النهر بالغوص، ويفترق الثاني
فيما يخرج من البحر بالآلة بغير الغوص.

والكلام يقع في وجوب الخمس في مورد الافتراق بعد وضوح شموله لمورد
الاجتماع، والاحتمالات الثبوتية في تشخيص الموضوع على ضوء الأدلة عديدة:
الاحتمال الأول: أن يؤخذ بكلّ من العنوانين، فيكون كلّ واحد منهما موضوعاً
مستقلاً للحكم، فيشمل حينئذٍ الموارد الثلاثة، أي: مورد الاجتماع ومورد
الافتراق^(١).

الاحتمال الثاني: إلغاء خصوصية كلّ من العنوانين وجعل الموضوع «ما يخرج
من أعماق المياه من الأحجار الكريمة ونحوها»، وعليه يكون الحكم شاملاً

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٠٩.

للموارد الثلاثة المتقدمة، مضافاً إلى ما يخرج من الأنهار بغير الغوص وبذلك يفترق عن سابقه؛ فإنه لا يشمل هذا المورد لعدم كونه غوصاً ولا متاً يخرج من البحر فلا يصدق عليه العنوانان^(١).

الاحتمال الثالث: أن نقيّد كلّاً منهما بالآخر، فيكون الموضوع «ما يخرج من البحر بالغوص»، فيختص الحكم حينئذٍ بمورد الاجتماع^(٢).

الاحتمال الرابع: أن نقدم عنوان الغوص ونحمل الآخر عليه، فيكون الموضوع «ما يخرج بالغوص ولو من النهر»، فلا يشمل ما يخرج بغير الغوص ولو من البحر^(٣).

الاحتمال الخامس: تقديم عنوان ما يخرج من البحر وتنزيل الآخر عليه، فالموضوع «ما يخرج من البحر ولو بالآلة»، فلا يشمل ما يخرج من الأنهار ولو بالغوص.

ثم إن الكلام يقع بدايةً في أن الأدلة الدالة على هذين العنوانين هل هي متعارضة؟ أي: هل يوجد تنافٍ في العمل بكلا الدليلين وجعل كلّ من العنوانين موضوعاً مستقلاً للحكم؟

قد يقال: بعدم التنافي لكونهما مثبتين، فوجوب الخمس في أحدهما لا ينافي وجوبه في العنوان الآخر، فيلتزم بوجوبه فيما يخرج بالغوص ولو من الأنهار عملاً بإطلاق صحيحة ابن أبي عمير، ووجوبه فيما يخرج من البحر ولو بالآلة عملاً بإطلاق صحيحة البرنظي (عن محمد بن علي بن أبي عبد الله)، بل يتعيّن العمل بهما بعد فرض عدم التنافي، وهذا هو مستند الاحتمال الأول الذي قال به السيد الخوئي^(٤).

(١) كتاب الخمس (للشيخ المتظري): ١٠٠.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١٦٣ / مصباح الفقيه ١٩: ٢٣٠.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٨٣.

في شمول الغوص لما يخرج من البحر بغير الغوص أو من النهر بالغوص ٣٤٥

وفي المقابل قد يقال^(١): بالتنافي والتعارض؛ لأن الأدلة دالة على حصر ما يجب فيه الخمس بخمسة أشياء، فلو كان كل من العنوانين السابقين موضوعاً مستقلاً لكانت العناوين ستة لا خمسة وهو خلاف الحصر المذكور، وهذا يوجب التعارض والتنافي بين دليلي العنوانين؛ للعلم إجمالاً بعدم صحة أحدهما للحصر، وعليه يبطل الاحتمال الأول.

وأورد عليه السيد الخوئي^(٢): بأن الأدلة وإن كان فيها ما هو ظاهر في الحصر كمرسلة ابن أبي عمير الظاهرة في الحصر في خمسة أحدها الغوص إلا أنه يتعين رفع اليد عنه؛ نظراً إلى أن وجوب الخمس فيما يخرج من البحر بغير الغوص مقطوع به في الجملة: إما بعنوان ما يخرج من البحر - إن كان عنواناً مستقلاً - أو بعنوان الفوائد والأرباح، وكذا معتبرة عمّار بن مروان الظاهرة في الحصر في خمسة أحدها ما يخرج من البحر، فإنه يتعين رفع اليد عنه نظراً إلى أن وجوب الخمس فيما يخرج من الأنهار بالغوص مقطوع به: إما بعنوان ما يخرج بالغوص - إن كان عنواناً مستقلاً - أو بعنوان الفوائد والأرباح، وعليه فلا تنافي بين دليلي العنوانين فيتعين العمل بكلّ منهما.

ومرجعه إلى أنه قد ثبت وجوب الخمس في غير الأمور الخمسة المذكورة في الأدلة الحاصرة - أي: في الأرباح والفوائد - فلا بدّ من رفع اليد عن الحصر، فيعلم بوجوب الخمس فيما يخرج من البحر بغير الغوص وكذا ما يخرج من الأنهار بالغوص على كلّ حال. مع الالتفات إلى أنه لا مجال لإدخال الفائدة في الغنيمة التي هي أحد الأمور الخمسة المذكورة بأن يراد بها معناها العام؛ وذلك لدخول المعادن والكنوز والغوص في الغنيمة بمعناها العام أيضاً، ولا معنى لجعلها قسيمة لها، فيتعين حملها على الغنائم الحريّة.

(١) مصباح الفقيه ١٩: ٣٢٩.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣٥: ١١٠.

وأجيب عنه^(١): بأن الروايات الحاصرة ناظرة إلى ما يجب فيه الخمس فوراً من دون استثناء المؤونة، فالحصص فيها بالإضافة إلى ذلك، ومن الواضح أن وجوب الخمس فيما يخرج من البحر بغير الغوص وكذا فيما يخرج من الأنهار بالغوص لا يوجب رفع اليد عن الحصر في الأدلة الحاصرة، فيبقى ظهورها في الحصر على حاله، وهذا يوجب التنافي بين دليلي العنوانين، مع وضوح أن المقصود إثبات وجوب الخمس فيهما فوراً.

مضافاً إلى احتمال أن تكون ناظرة إلى الأمور التي وجب فيها الخمس في زمان الرسول ﷺ والأئمة المتقدمين والحصص بالإضافة إلى ذلك، وليس ناظراً إلى الفوائد والأرباح التي لم يبيّن وجوب الخمس فيها إلا في زمان الأئمة المتأخرين عليهم السلام، فيبقى الحصر على حاله.

والصحيح في الجواب: عن أصل الوجه أن يقال: إن افتراض كون كل من هذين العنوانين (الغوص وما يخرج من البحر) عنواناً مستقلاً لوجوب الخمس إما أن يكون محتملاً بقطع النظر عن الأدلة الحاصرة، وإما أن لا يكون محتملاً. فعلى الأول يتعيّن رفع اليد عن الحصر في الأدلة الحاصرة إذا كان ما يدل على وجوب الخمس في العنوان الآخر معتبراً كما هو الحال بالنسبة إلى غيره من العناوين مثل عنوان «الحلال المختلط بالحرام» بالنسبة إلى معتبرة عمّار بن مروان، وصحيحة ابن أبي عمير بناءً على أن الخامس الذي نساها ابن أبي عمير هو الملاحه بقرينة مرسله حمّاد^(٢)، فإنّه لا إشكال عندهم في العمل بالدليل الدال على وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام إذا كان معتبراً ورفع اليد عن الحصر في الصحيحة، فأبى فرق بين هذا العنوان وبين عنوان «ما يخرج من البحر» الذي دلّت صحيحة البرزطي عليه؟

(١) مباني فتاوى في الأموال العامة: ٢٥٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٨، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٩.

في شمول الغوص لما يخرج من البحر بغير الغوص أو من النهر بالغوص ٣٤٧

والحاصل: أنّ بنائهم كان على رفع اليد عن الحصر بمجرد قيام الدليل المعتبر على خلافه، فإذا فرض إمكان الالتزام بوجوب الخمس في كلّ من العنوانين على نحو مستقلّ فالدليل الحاصر الدالّ على وجوبه في أحدهما لا يمنع من الالتزام بوجوبه في الآخر إذا دلّ عليه دليل معتبر.

وعلى الثاني فالتنافي ثابت بقطع النظر عن الحصر؛ لعدم إمكان الالتزام بموضوعيّة كلّ من العنوانين بالفرض، فلا يصحّ الاستناد إلى الحصر لإثبات التنافي.

والظاهر صحّة الاحتمال الثاني حيث لا يحتمل فقهيّاً تعدّد الجعل فيما يرتبط بما يخرج من المياه من الجواهر والآلئ بأن يكون جعلان ووجوبان للخمس؛ أحدهما ثابت بعنوان الغوص والآخر بعنوان ما يخرج من البحر على نحو ثبوته في الكنوز وفي الغنيمة مثلاً.

ويشهد له: أنّه لم يلتزم أحد بوجوب الخمس مرتّين في مادة الاجتماع ولو على مستوى القاعدة، ولو تعدّد الجعل لوجب الالتزام بذلك كما هو الحال في كلّ واجبين بينهما عموم من وجه، مثل: «أكرم العالم» و «أكرم السادة»، فإنّ القاعدة في مثله تقتضي التكرار في مورد الاجتماع وإن قلنا بالتداخل كقاعدة ثانويّة.

ويشهد له أيضاً: أنّ العنوانين المذكورة في الروايات الحاصرة متباينة ولا يوجد بينها جهة اشتراك أصلاً ممّا يسمح بتعدّد الجعل، بخلاف العنوانين المذكورين فإنّ العرف يرى أنّهما يرتبطان بملاك واحد وجعل واحد، فلا بدّ من البحث عن العنوان الذي تعلّق به الخمس على ضوء الأدلّة، وهذا يوجب وقوع التعارض بين دليلي العنوانين، ولا علاقة لذلك بالحصر المستفاد من بعض الأدلّة.

إذن الصحيح: هو التعارض بين دليلي العنوانين، وبذلك يسقط الاحتمال الأوّل المتقدّم.

هذا إذا حملنا كل واحد من العنوانين على الموضوعية بحيث يكون موضوعاً مستقلاً بعنوانه، وأما إذا حملنا العنوانين أو أحدهما على المثالية والمعرفية - أي: ألغينا خصوصية العنوان - فلا مانع حينئذ من العمل بالدليلين لعدم التنافي؛ إذ لا يلزم كون كل منهما موضوعاً مستقلاً للخمس، كما لا يخفى.

ومن هنا قد يقال: برفع التنافي بالتصرف في الدليلين، أو أحدهما بإلغاء خصوصية كل من العنوانين أو إلغاء خصوصية أحدهما.

والاحتمال الثاني المتقدم مبني على التصرف في الدليلين وحمل كل من العنوانين على المثالية والمعرفية، فلا الغوص له موضوعية ولا البحر، بل كل منهما معرف للموضوع الواقعي وهو ما يستخرج من المياه من الأحجار واللائي ونحوها، وأن ذكر الغوص والبحر لكون الغالب إخراج ما ذكر بالغوص ومن البحر. والاحتمال الرابع مبني على التصرف في دليل «ما يخرج من البحر» وحمل ما ذكر فيه على الغالب فلا خصوصية له، بخلاف الغوص، فالموضوع ما يخرج بالغوص ولو من الأنهار، فلا يشمل ما يخرج بغيره ولو من البحر.

والاحتمال الخامس مبني على التصرف في دليل «الغوص» وحمل ما ذكر فيه على الغالب، فالموضوع هو «ما يخرج من البحر» ولو بالآلة فلا يشمل ما يخرج من الأنهار ولو بالغوص.

يبقى الاحتمال الثالث وهو مبني على الأخذ بكل من العنوانين مع تقييده بالآخر، فيكون الموضوع مجموعهما، أي: ما يخرج من البحر بالغوص، فلا يشمل مادتي الافتراق فضلاً عن المورد الرابع المتقدم، أي: ما يخرج من الأنهار بالآلة. إذا عرفت ذلك نقول: أما الاحتمال الثالث فاستدل له بوجوه:

الوجه الأول: أن كلاً من الدليلين يدل بالمنطوق على موضوعية العنوان المذكور فيه ويدل بالإطلاق على ثبوت الحكم لذلك العنوان سواء تحقق العنوان الآخر أم لا، والتعارض يقع بين المنطوق والمدلول الوضعي في كل من الدليلين وبين

في شمول الغوص لما يخرج من البحر بغير الغوص أو من النهر بالغوص ٣٤٩

الإطلاق في الآخر، والنسبة بينهما عموم مطلق فيقتد الإطلاق في كل منهما بمنطوق الآخر، فيكون الموضوع هو مجموع العنوانين وهو «ما يخرج من البحر بالغوص».

واعترض على ذلك: بأن التقييد إنما يصح بين دليلين بينهما عموم مطلق لا من وجه كما في المقام، حيث يعدان حينئذ من المتعارضين وتطبق عليهما قواعد التعارض، مما يعني عدم إمكان الجمع العرفي الدلالي بينهما بحمل المطلق على المقتد.

والحاصل: أن التصرف في الدلالة ورفع اليد عن الإطلاق وحمله على المقتد - بقرينة الدليل الآخر الدال على التقييد - يختص بما إذا كان بين الدليلين عموم مطلق، فلا يجري فيما إذا كان بينهما عموم من وجه، كما في المقام.

ولو صح ما ذكر لما بقي فرق بين الموردين ولتعتن الالتزام بالتقييد في موارد العموم المطلق سواء اتحد الجعل أم تعدد.

مثال الأول: «أكرم العالم» و «أكرم الهاشمي» مع فرض وحدة الجعل، فإنه يمكن الجمع بينهما بتقييد الإطلاق في كل منهما بمنطوق الآخر؛ لأن النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، ويترتب عليه حذف موردي الافتراق ويكون الموضوع مجموع الأمرين، ويرتفع التعارض بينهما.

ومثال الثاني: «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» فإنه يجري فيه نفس ما تقدم، فيقال: إن الأول يدل بالمنطوق على أن موضوع الحكم بوجوب الإكرام هو العالم ويدل بالإطلاق على كونه موضوعاً سواء كان فاسقاً أم عادلاً، وكذلك الثاني فإنه يدل بالمنطوق على أن موضوع حرمة الإكرام هو الفاسق وبالإطلاق على موضوعيته سواء كان عالماً أم جاهلاً، فيقتد إطلاق كل منهما بمنطوق الآخر لأن النسبة بينهما عموم مطلق، فيحمل الأول على العادل والثاني على الجاهل ويرتفع التعارض بينهما.

وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لوضوح حصول التعارض في مثل ذلك، خصوصاً المثال الثاني.

الوجه الثاني^(١)؛ أن يقال: إنّ الدليلين لا يتعارضان في مادة الاجتماع لتوافقهما على وجوب الخمس فيها، وإنّما يتعارضان في مادّتي الافتراق، والقاعدة تقتضي التساقط بعد عدم المرجّح، فيرجع إلى الأصل العملي فيهما وهو البراءة للشك في التكليف، ويختصّ التكليف بوجوب الخمس بمادّة الاجتماع.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ النوبة إذا وصلت إلى الأصل العملي فالظاهر عدم جريان البراءة؛ وذلك للعلم بتعلّق الخمس في موردتي الافتراق على كلّ حال إمّا بالعنوان الخاص وإمّا بعنوان الربح والفائدة، حيث يتعلّق الخمس بمجرد ظهوره وإن رخص له في تأخير الدفع، إذن ما يخرج من البحر بالآلة وما يخرج من الأنهار بالغوص يعلم بتعلّق الخمس به، أي: أنّ خمسه ليس ملكاً للمخرج، بل ملك لأصحاب الخمس.

نعم، الشك في جواز تأخير الدفع إليهم وفي سقوطه بالصرف في المؤونة؛ لأنّه إن تعلّق بالعنوان الخاص لما جاز التأخير ولما سقط، وإن تعلّق بعنوان الفائدة جاز التأخير وسقط بالصرف في المؤونة، ومن الواضح أنّ الأصل يقتضي عدم السقوط وعدم جواز التأخير من دون إذن، ومقتضاه لزوم الدفع فوراً.

وثانياً^(٢)؛ أنّ التعارض بين الدليلين ناشئ من العلم الإجمالي بكذب إطلاق أحد الدليلين وهو يستلزم العلم الإجمالي بصدق الآخر، فيعلم إجمالاً بأنّ الخمس واجب إمّا فيما يخرج من البحر بالآلة وإمّا فيما يخرج من الأنهار بالغوص، وهذا العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط في طريقه.

(١) مصباح الفقيه ١٩: ٢٢٩. -

(٢) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٢٧٠.

في شمول الغوص لما يخرج من البحر بغير الغوص أو من النهر بالغوص ٣٥١

والحاصل: أننا كما نعلم إجمالاً بعدم صحة أحد الإطلاقين كذلك نعلم إجمالاً بصحة الآخر؛ لأنّ كلّاً من الإطلاقين حجة في نفسه والمانع من العمل بهما هو التنافي، وهو إنّما يمنع من الأخذ بهما معاً وأمّا الأخذ بأحدهما فهو لا يمنع منه، وهذا يعني أنّ أحدهما غير المعين باقي على حجّيته، وهو يقتضي العلم الإجمالي بوجود الخمس في أحد موردي الافتراق، وهو علم إجمالي منجز لكلا طرفيه ولا مجال للبراءة.

أقول: هذا الردّ يتوقّف على تسليم الملازمة بين العلم الإجمالي بكذب أحد الإطلاقين وبين العلم الإجمالي بصدق الآخر، وهو غير واضح؛ لاحتمال عدم صدق كلّ من الإطلاقين وكون الموضوع هو «ما يخرج من البحر بالغوص»، فلا إطلاق للغوص صحيح ولا إطلاق ما يخرج من البحر، ومع هذا الاحتمال لا يحصل علم إجمالي بوجود الخمس في أحد موردي الافتراق حتّى يقتضي الاحتياط.

الوجه الثالث^(١): أنّه بعد التعارض والتساقط في مادّتي الافتراق لا يبقى حينئذٍ دليل على وجوب الخمس فيهما، فيقتصر على مورد الاجتماع فقط لوجود الدليل دون غيره لعدم الدليل.

وفيه: - بناءً على كونه وجهاً مغايراً للوجه السابق، وإلّا لتوجّه إليه ما ذكرناه من ردّ عليه - أنّ الأمر لا ينتهي بمجرد عدم الدليل، بل لا بدّ من ملاحظة ما تقتضيه الأصول العمليّة، فإذا قلنا بالاحتياط كما تقدّم بطل الاحتمال الثالث بحسب النتيجة، أي: أنّه عملاً لا يجوز الاقتصار على مورد الاجتماع بل يجب الخمس في موردي الافتراق.

وأما الاحتمال الثاني فاستدلّ له باستظهار إلغاء خصوصيّة العنوانين، والالتزام بأنّ كلّاً منهما ليس موضوعاً للحكم يدور مداره وجوداً وعدماً، وأنّ الموضوع «ما

(١) المرتقى (كتاب الخمس): ١١٠.

يستخرج من المياه من الجواهر ونحوها»، وأن ذكر العنوانين في الأدلة لكون الغالب هو كون هذه الأمور في البحر والغالب إخراجها بالغوص، ويمكن ذكر بعض القرائن على ذلك:

منها: اختلاف التعبير عن هذا الموضوع في الأدلة، فإنه قرينة على أنها مجرد تعابير ومعرفة تشير إلى موضوع واحد، فلا خصوصية فيها سوى ذلك.

ومنها: ذكر العنبر مع غوص اللؤلؤ في صحيحة الحلبي، بعد الالتفات إلى أن العنبر يؤخذ من الساحل من سطح البحر كما ذكره بعض اللغويين، وأن ظاهر الرواية: «سألته عن العنبر وغوص اللؤلؤ» أنه سؤال واحد عن موضوع واحد، بقرينة أنه سأل بعد ذلك عن المعادن ثم سأل عن الكنز كما يظهر بمراجعة الرواية في مصدرها التهذيب^(١) والكافي^(٢)، وحينئذ يقال: إن عطف غوص اللؤلؤ على العنبر في مقام السؤال عن ذلك النوع الذي يجب فيه الخمس في قبال المعادن والكنوز ظاهر في عدم خصوصية للغوص، وإنما هو إشارة إلى الثروات الخاصة الموجودة في البحار.

ومنها: ما تقدم من أن الغوص لا يراد به المعنى اللغوي كمصدر ب «غاص يغوص»، بل المراد المعنى العرفي الذي يتخذ مهنة وحرفة، والمراد ما يحصل عليه الإنسان من الثروات الطبيعية إذا اتخذ الغوص مهنة، فهو إشارة إلى نفس ما يستخرج من الجواهر ونحوها بلا خصوصية للمهنة.

أقول: هذا الاستظهار غير بعيد، وتساعد عليه مناسبات الحكم والموضوع، فإن المناسب لهذا الحكم المبني أساساً على اقتطاع مقدار معين مما يحصل عليه الإنسان عدم تخصيصه بهذين العنوانين أو بواحد منهما.

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٢١، ح ٣٤٦.

(٢) الكافي ١: ٥٤٨، باب الفيء والأنفال، حيث أورد شطراً من الحديث تحت تسلسل: ٢٨ والشرط الآخر تحت تسلسل: ١٩.

في شمول الغوص لما يخرج من البحر بغير الغوص أو من النهر بالغوص ٣٥٣

وأما الاحتمال الرابع المتقدم فقد استدلّ عليه بأمرين:

الأمر الأول: ما في المستمسك^(١) من أنّ النصوص المشتعلة على ذكر الغوص واردة في مقام الحصر ولا كذلك نصوص «ما يخرج من البحر»، فيتعيّن تقييد إطلاق الثانية بالأولى، فلا مجال لتعميم الحكم للإخراج لا بطريق الغوص. وفيه:

أولاً: أنّ بعض نصوص «ما يخرج من البحر» أيضاً واردة في مقام الحصر، لاحظ معتبرة عمّار بن مروان^(٢)، فإنّ ورودها في مقام التحديد يجعلها ظاهرة في الحصر.

وثانياً: أنّ الحصر في الخمسة مفاده عدم وجود عنوان سادس في عرض العناوين الخمسة يكون موضوعاً لوجوب الخمس، وليس مفاده عدم تقييد أحد العناوين الخمسة كالغوص بأن يكون من البحر وعدم إلغاء خصوصيته وحمله على المعرفيّة، فالمنافي للحصر هو إضافة عنوان سادس وأما تقييد الغوص فليس منافياً له وكذا إلغاء خصوصيته.

والحاصل: أنّ الحصر لا يصلح قرينة على إبقاء الغوص على موضوعيته وإلغاء خصوصيّة العنوان الآخر؛ لأنّ مفاده نفي وجود موضوع سادس في عرض ما ذكر، ومن الواضح أنّ إلغاء خصوصيّة الغوص مع إلغاء خصوصيّة العنوان الآخر - كما في الاحتمال الثاني - وكذا تقييد كلّ منهما بالآخر - كما في الاحتمال الثالث - لا يعني إثبات عنوان جديد في قبال الخمسة، وإثما يعني التصرف في أحد العناوين مع المحافظة على الحصر في الخمسة.

الأمر الثاني: أنّ البحر الواقع في النصوص يرد به الأعم من البحر والنهر، كما قد يشهد به قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ

(١) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

أَجَاجٌ»^(١) وقوله عز وجل: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ»^(٢)، ومعه تكون النسبة بين الدليلين عموماً مطلقاً؛ لاختصاص الأول بالإخراج بالغوص وعموم الثاني للإخراج بالغوص والآلة بعد شمول كل منهما للبحر والنهر، ومقتضى القاعدة التقييد وحمل المطلق على المقيّد، أي: على الإخراج بالغوص، فيكون الموضوع ما يخرج بالغوص مطلقاً.

وفيه: أن هذا ليس قرينة على إبقاء الغوص على موضوعيته وعدم إلغاء خصوصيته، وإنما هو دليل على تعميم العنوان الثاني للأنهار، فإذا تم ما ذكر في الاحتمال الثاني تمّ التعميم في كل منهما.

وبعبارة أخرى: أن الأمر حينئذٍ يدور بين تقييد المطلق وحمله على الإخراج بالغوص وبين إلغاء خصوصية الخاص، أي: الغوص، فإذا تم ما ذكر في تقريب الاحتمال الثاني - في استظهار المعرفيّة من هذه العناوين وعدم الخصوصية لها - لم يعتبر في الموضوع الغوص كما لا يعتبر فيه الإخراج من البحر في قبال النهر، وثبت الاحتمال الثاني المتقدّم. هذا إذا تم ما ذكر من إرادة الأعم من البحر في الأدلّة وإلا فلا مجال لما ذكر، كما لا يخفى.

وأما الاحتمال الخامس فليس عليه دليل واضح سوى دعوى استظهار إلغاء خصوصية الغوص وأنه إنما ذكر للغلبة مع إبقاء العنوان الآخر على موضوعيته، أو دعوى أن عنوان الغوص وقع في كلام السائل في صحيحة الحلبي، بخلاف عنوان البحر فإنه وقع في كلام الإمام عليه السلام في معتبرة عمار بن مروان^(٣) وصحيحة البنظري (عن محمد بن علي بن أبي عبد الله^(٤))، ولا يخفى ما في كل من الدعويين:

(١) سورة الفرقان: ٥٣.

(٢) سورة فاطر: ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

في شمول الغوص لما يخرج من البحر بغير الغوص أو من النهر بالغوص ٣٥٥

أما الدعوى الأولى فهي أشبه بالتحكم بعد صلاحية كل من العنوانين للحمل على المعرفية والغلبة، ولا قرينة على اختصاص أحدهما بذلك.

وأما الدعوى الثانية فلأن الغوص ذكر في كلام الإمام عليه السلام في صحيحة ابن أبي عمير^(١).

ويظهر من جميع ما تقدّم: أنّ الأقرب هو الاحتمال الثاني، ويطرّب عليه وجوب الخمس في مادة الاجتماع وفي مادتي الافتراق وفي المورد الرابع المتقدم، وهو ما يخرج من الأنهار بالآلة.

ويبقى موردان: أحدهما: الجواهر واللائي إذا خرجت بنفسها إلى سطح البحر أو ألقاها البحر إلى الساحل، والثاني: ما يخرج بنفسه عادة كالعنبر.

والظاهر أنّ دخولهما في الموضوع وعدمه يرتبط بتحديد الموضوع الذي تكون هذه العناوين المذكورة في الأدلة مُشيرة ومعرفة له، فإن قلنا: إنه ما من شأنه الإخراج بالغوص أو بالآلة أو الذي يحتاج إخراجهما عادة دخل المورد الأول دون الثاني كما هو واضح. وإن قلنا: إنه ما يتكوّن في المياه - من الأمور الثمينة - دخل كلّ منهما.

لكن افتراض أنّ الموضوع هو الأخير بعيد عرفاً باعتبار أنّ عنوان «الغوص» إنّما يصحّ أخذه معرفاً لما يحتاج في إخراجها إلى الغوص ونحوه عادة لا إلى ما يخرج بنفسه عادة وغالباً.

نعم، يمكن إدخال الأخير استناداً إلى صحيحة الحلبي المتقدمة^(٢)، فإنّ ذكر العنبر فيها وأنّه ممّا يجب فيه الخمس - مع افتراض عدم كونه موضوعاً مستقلاً - دليل واضح على أنّ الموضوع شرعاً هو الأعم ممّا يخرج بالغوص أو بالآلة وممّا يخرج بنفسه عادة.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٨، ب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

بشرط أن يبلغ قيمته ديناراً فصاعداً، فلا خمس فيما ينقص من

ذلك (١)

اعتبار النصاب في الغوص

(١) هذا هو المشهور شهرة عظيمة، وعن الحدائق وغيره دعوى اتفاق الأصحاب عليه^(٢)، وفي الجواهر: «أن الشهرة كادت تكون إجماعاً»^(٣)، ولم ينقل الخلاف إلا عن المفيد في بعض كتبه حيث ذهب إلى أن النصاب عشرون ديناراً^(٤). ولا يخفى أن القاعدة عند الشك تقتضي عدم اشتراط النصاب ووجوب الخمس حتى إذا كان أقل من دينار؛ وذلك لإطلاق ما دل على وجوب الخمس في الغوص، فإذا دل الدليل على الاشتراط كان مقتيداً لهذا الإطلاق وإلا تعين الأخذ به.

نعم، في حالة عدم وجود إطلاق في الأدلة لعدم كونها في مقام البيان - مثلاً - فالقاعدة تقتضي حينئذ الاشتراط؛ لأن وجوب الخمس فيما إذا كان ديناراً فصاعداً متيقن على كل حال وإنما يشك في وجوبه إذا كان أقل من ذلك، وهو شك في التكليف فتجري البراءة لنفي وجوب الخمس فوراً. والظاهر تمامية الإطلاق في أدلة الغوص؛ لأنها في مقام بيان الوظيفة الفعلية في هذه الموارد وأنه يجب عليه الخمس، فلو لم يجب في بعض الحالات كان اللازم بيانه.

وعلى كل حال، فالظاهر أن المدرك الوحيد لما ذهب إليه المشهور هو صحيحة البرزنطي، عن محمد بن علي بن أبي عبد الله، عن أبي الحسن عليه السلام،

(١) الحدائق الناضرة ١٣: ٤٤٦.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٤٠.

(٣) حكاه عنه العلامة في المختلف ٣: ٣٢٠.

قال: «سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيها زكاة؟ فقال: إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس»^(١)، وقد تقدّم الحديث عن سندها، والتزمنا بصحة الرواية سنداً، فراجع.

نعم، ظاهر الرواية كون الدينار نصاباً للغوص والمعادن، في حين أنّ المشهور لم يعمل بها في المعدن سوى شاذّ منهم، ولم ينسب القول بنصاب المعدن وأتته دينار واحد إلا إلى أبي الصلاح الحلبي على ما تقدّم، وهذا يعني أنّ المشهور عمل بالرواية في الغوص ولم يعمل بها في المعدن.

ومن هنا قد يقال: إنّ الثابت ممّا تقدّم هو إعراض المشهور عن الرواية في المعدن وهذا يوجب سقوطها عن الاعتبار، وأمّا عمل المشهور بها في الغوص فلا جزم به؛ إذ لعلّهم استندوا على أمر آخر ولم يصل إلينا.

وفيه: أنّ الرواية بعد تصحيحها سنداً لا يحتاج العمل بها في فقرة الغوص إلى ضمّ عمل المشهور؛ لأنّه - بناءً على القول به - إنّما يجبر الرواية الضعيفة سنداً. نعم، يبقى أنّ الإعراض المسلّم في فقرة المعدن هل يمنع من العمل بالرواية في فقرة الغوص؟

والصحيح: أنّ الإعراض وإن كان يوجب سقوط الرواية سنداً إلا أنّه يوجب سقوطها في فقرة المعدن فقط دون فقرة الغوص بناءً على جواز التبعض في الحجية في الدليل الواحد المشتمل على مطالب متعدّدة.

هذا إذا رجع الضمير في قوله: «إذا بلغ قيمته ديناراً» إلى الأمرين: الغوص والمعدن، وأمّا إذا رجع إلى خصوص الغوص - بقرينة تذكير الضمير وإلا فلا بدّ من تأنيثه أو تثنيته كما لا يخفى - فالأمر أوضح؛ إذ لا توجد أيّ مشكلة في الرواية حينئذٍ.

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

ولعلّه لذلك علّق صاحب الوسائل بعد نقله الرواية بقوله: «اشتراط بلوغ الدينار إتما هو في الغوص لا في المعدن»^(١).

وقد يناقش في كلا الأمرين:

أما الأخير فلأن إرجاع الضمير إلى اسم الموصول (ما يخرج من البحر) لا يرفع المشكلة؛ لأنّ فقرة المعادن معطوفة عليه، فيكون الجواب شاملاً للجميع ولا يختصّ بالغوص^(٢).

وأما الأوّل فلأنّ سقوط دلالتها عن الاعتبار بلحاظ المعادن يستلزم سقوطها بلحاظ الغوص؛ لأنّها دلالة ضمنيّة، ولا يعقل التفكيك بينهما في المقام؛ إذ ليس بابه باب العموم والإطلاق لكي يقبل التخصيص والتقييد وبقاؤه على الحجية في الباقي^(٣).

ويلاحظ عليه: أنّ ظاهر قوله في فقرة المعادن: «وعن معادن الذهب والفضّة...» هو أنّه عطف سؤال على سؤال لا عطف المعادن على الموصول في سؤال واحد، فهناك سؤالان وجها إلى الإمام عليه السلام: أحدهما عن الغوص والآخر عن المعادن، ويحتمل وقوعهما في مجلسين جمع بينهما السائل.

ومنه يظهر الجواب عن المناقشتين:

أما الأولى فلأنّ افتراض رجوع الضمير إلى اسم الموصول يمكن أن يكون قرينة على اختصاص الجواب به، وإلا كان المتعين تأنيث الضمير، كما قيل. وأما الأخيرة فلأنّ المفروض وجود سؤالين عن أمرين منفصلين، ومن الواضح أنّ سقوط أحدهما عن الاعتبار لسببٍ أو لآخر لا يوجب سقوط الآخر عنه.

وبعبارة أخرى: أنّ الدلالات في المقام ليست ضمنيّة، بل استقلاليّة يشكّل كلّ

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣.

(٢) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ١٢٣.

(٣) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٢٧٤.

ولا فرق بين اتحاد النوع وعدمه، فلو بلغ قيمة المجموع ديناراً وجب

الخمس (١)، ولا بين الدفعة والدفعات فيضم بعضها إلى بعض (٢)

واحدة منها موضوعاً مستقلاً لدليل الحجية، ومجرد وحدة الجواب لا يمنع من ذلك لأنه في قوة التكرار.

وعليه فالظاهر تمامية الرواية سنداً ودلالة، فيمكن الاستناد إليها لتقييد إطلاق ما دلّ على الخمس في الغوص، وهو الموافق للمشهور وإن كان الاحتياط بعدم التقييد في محله.

(١) وهو واضح بعد فرض كونه إخراجاً واحداً، فإذا أخرج فيه لأولاً ومرجناً وبلغ قيمة المجموع ديناراً وجب الخمس وإن لم يبلغ كل واحد منهما النصاب.

(٢) الظاهر من دليل النصاب في المقام أنّ الاعتبار بالإخراج الواحد، فإذا بلغ ما يخرج بالإخراج الواحد النصاب وجب فيه الخمس وآلاً فلا، والوجه في ذلك: أنّ مفاد دليل اعتبار النصاب هو أنّ ما يخرج من البحر إذا بلغ قيمته ديناراً وجب فيه الخمس، فإذا تعدّد الإخراج لوحظ النصاب في كلّ إخراج، وإذا اتحد لوحظ فيه النصاب، فكلّ إخراج موضوع لدليل النصاب ولا يلحظ معه الإخراج الآخر، فإذا لم يبلغ النصاب لم يجب فيه الخمس وإن بلغ مع ضمّ ما يخرج بالإخراج الآخر النصاب، إذن الانحلال ثابت بالنسبة إلى الإخراجات المتعدّدة، وما يستخرج بالإخراج الواحد مشمول لقوله: «إذا بلغ قيمته ديناراً».

لكن هل نجمد على ظاهر القضية ونلتزم بأنّ المناط على وحدة وتعدّد الإخراج الحقيقي الحاصل في الخارج بوحدة الغوص وتعدّده، فإذا غاص مرتين بلا فاصل وأخرج في كلّ منهما ما لا يبلغ النصاب لم يجب الخمس وإن بلغ مجموعهما النصاب، وهكذا لو تكرّر منه الغوص مرّات عديدة وبلغ قيمة ما يخرج فيها مئات الدنانير فلا يجب الخمس إلّا إذا بلغ ما يخرج بالإخراج الواحد النصاب، أو نعتبر

كما أن المدار على ما أخرج مطلقاً وإن اشترك فيه جماعة لا يبلغ نصيب كلّ منهم النصاب (١).

ويعتبر بلوغ النصاب بعد إخراج المؤن كما مرّ في المعدن (٢).

والمخرَج بالآلات من دون غوص في حكمه على الأحوط (٣)

الوحدة العرفيّة في الإخراج التي تختلف باختلاف الموارد ويؤثر فيها وجود فواصل زمنيّة طويلة بين إخراج وإخراج وعدمه، وكذا تعدّد المكان وعدمه الذي يمارس فيه الغوص، وكونه في بقعة واحدة أو في أماكن متعدّدة وهكذا؟ مثلاً: إذا خرج لغرض استخراج اللؤلؤ وغاص عدّة مرّات بلا فاصل زمنيّ معتدّ به وكان ذلك في منطقة واحدة فلا يبعد كونه إخراجاً واحداً عرفاً، فيضمّ ما يخرج في الأوّل إلى الباقي، فإذا بلغ نصاباً وجب الخمس وإن لم يبلغ كلّ واحد النصاب.

هذا هو الظاهر كما تقدّم في المعدن، ولعلّه المراد بالدفعة والدفعات في عبارة المتن، أي: لا فرق بينهما في الإخراج الواحد عرفاً.

(١) كما تقدّم في المعدن، فإنّ المناط على الإخراج الواحد، فإذا فرض اشتراك اثنين فيه بأن غاصا معاً وأخرجوا لؤلؤاً وجب فيه الخمس إذا بلغ النصاب وإن لم تبلغ حصّة كلّ واحد منهما النصاب، وكذا إذا اشترك اثنان في تمويل عمليّة الغوص واستخدما عمالاً مستأجرين للغوص فالظاهر أنّ الاعتبار بما يخرج في هذه العمليّة، فإذا بلغ النصاب وجب الخمس وإن لم تبلغ حصّة كلّ منهما ذلك.

(٢) تقدّم الكلام عنه في المعدن وأنّ النصاب يلحظ في تمام المستخرج، وليس الباقي بعد استثناء المؤونة.

(٣) اتّضح ممّا تقدّم عدم الفرق بين ما يخرج بالغوص وما يخرج بالآلات بناءً على الاحتمالات الأوّل والثاني والخامس من الاحتمالات الخمسة المتقدمة، بخلافه على الاحتمالين الثالث والرابع منها، فراجع.

وأما لو غاص وشده بآلة فأخرجه فلا إشكال في وجوبه فيه (١)، نعم لو خرج بنفسه على الساحل أو على وجه الماء فأخذه من غير غوص لم يجب فيه من هذه الجهة، بل يدخل في أرباح المكاسب فيعتبر فيه مؤونة السنة ولا يعتبر فيه النصاب (٢).

مسألة ٢١: المتناول من الغواص لا يجري عليه حكم الغوص إذا لم يكن غائصاً، وأما إذا تناول منه وهو غائص أيضاً فيجب عليه إذا لم ينو الغواص الحيازة، وإلا فهو له ووجب الخمس عليه (٣).

(١) لصدق الغوص عليه عرفاً إذا قلنا باعتباره، وإلا فالأمر أوضح.

(٢) تقدم أن مقتضى الالتزام بالاحتمال الثاني المتقدم وجوب الخمس في المقام؛ إذ لا فرق في الجواهر واللائئ الواجب فيها الخمس بين أن تخرج بالغوص أو بآلة وبين أن تخرج بنفسها بعد إلغاء العناوين الخاصة الواردة في الأدلة، ويشهد لذلك صحيحة الحلبي المتقدمة^(١) التي عطف فيها غوص اللؤلؤ على العنبر، فإن الظاهر منها أن ما يجب فيه الخمس هو مطلق ما يتكون في البحر من الجواهر ونحوها سواء أكانت تخرج بالغوص أم تخرج بنفسها كالعنبر.

حكم المتناول من الغواص

(٣) يقع الكلام في صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما إذا لم يكن المتناول غائصاً.

الصورة الثانية: ما إذا كان المتناول غائصاً وكان المتناول قاصداً للحيازة.

الصورة الثالثة: ما إذا كان المتناول غائصاً والمتناول لم يكن قاصداً للحيازة.

أما الصورة الأولى ففيها فرضان:

الأول: فرض ما إذا قصد المناول الحيابة.

الثاني: فرض ما إذا لم يقصد المناول ذلك.

ولا إشكال في وجوب الخمس على المناول في الفرض الأول لشمول الأدلة له. وأما في الفرض الثاني فقد يقال بعدم وجوب الخمس على المتناول، ويقرب ذلك: بأن الضابط في تعلّق الخمس صدق التملك بالغوص، فمن غاص وحاز الشيء وتملكه وجب عليه الخمس، فالمتناول إذا لم يكن غائصاً فلا شيء عليه، وهذا ظاهر في اعتبار الإخراج فيمن يجب عليه الخمس، فالخمس واجب على من يخرج الجواهر من البحر وهذا ما ليس عليه دليل ظاهر.

أما بناءً على الاحتمال الثاني الذي استقريناه فلأن الموضوع حينئذٍ هو نفس الجواهر واللائي المستخرجة إذا تملكها الإنسان سواء استخرجها نفس الممتلك بالغوص أو بالآلة، أو وجدها على سطح الماء أو على ساحل البحر، أو تناولها من الغواص الذي لم يقصد الحيابة فيكون بمثابة الآلة.

والحاصل: أنّ المقام لا يزيد على ما يخرج بنفسه على الساحل أو على سطح الماء المتقدم في المسألة السابقة، وتقدم وجوب الخمس فيه بناءً على الاحتمال الثاني.

وأما بناءً على الاحتمال الأول الذي بنى عليه صاحب هذا التقريب فلأنه يمكن التمسك بإطلاق العنوان الثاني (ما يخرج من البحر)، بل الظاهر فيه عدم اعتبار الإخراج في شخص معين أو كيفية معينة، فيصدق على ما تناوله أنه أخرج من البحر، فإذا قصد تملكه بالتناول وجب عليه الخمس.

وأما الصورة الثانية فالخمس واجب على المناول لإطلاق الأدلة.

وأما الصورة الثالثة فالخمس واجب على المتناول وهذا واضح؛ لصدق التملك بالغوص على ما تناوله، فإنه شيء تملكه بغوصه فتشملة الأدلة، ولا يفرق بين أن يخرج بنفسه أو يعثر عليه في الأثناء أو يتناوله من شخص لم يكن قاصداً لحيافته؛ إذ لا يعتبر نحو معين من الاستخراج في وجوب الخمس.

مسألة ٢٢: إذا غاص من غير قصد للحياة فصادف شيئاً ففي

وجوب الخمس عليه وجهان، والأحوط إخراجُه (١).

مسألة ٢٣: إذا أخرج بالغوص حيواناً وكان في بطنه شيء من

الجواهر، فإن كان معتاداً وجب فيه الخمس (٢)

(١) إذا غاص في الماء لا بقصد الحياة، بل بقصد آخر - كما إذا قصد التُّسل أو العُثور على ما ضاع منه أو لتحقيق علمي أو نحو ذلك فصادف جوهراً مثلاً فأخذه قاصداً حياته - فهل يجب عليه الخمس أو لا؟ تردّد السيد الماتن في ذلك وكذا صاحب الجواهر^(١) والفتاوى الهمداني^(٢)، بينما جزم بالوجوب الشيخ كاشف الغطاء^(٣).

ومنشأ التردّد هو ما أُشير إليه في كلماتهم من إطلاق النصوص الشامل للحياة ولو بقاءً، ومن إمكان دعوى انصرافها إلى ما كان الغوّاص قاصداً للحياة من حين الشروع في الغوص.

والأقوى هو الأوّل بعد عدم وجود ما يدلّ على اعتبار اقتران قصد الحياة للغوص من بدايته، ودعوى الانصراف لعلّ منشأها ما تقدّم من أنّ المراد بالغوص هو معناه العرفي، أي: ما يتّخذ مهنةً، ومن الواضح اختصاصه بما إذا كان قصد الحياة من حين الشروع بالغوص، فلا يشمل ما إذا قصد ذلك في الأثناء. وفيه: ما تقدّم من إلغاء خصوصيّة الغوص في الأدلّة، فلا وجه للانصراف.

(٢) كما في الصدف الذي يتكوّن في جوفه اللؤلؤ على ما قيل، ووجوب الخمس فيه واضح لتعارف تحصيل الجواهر بأخذ ذلك الحيوان، فتشمّله الأدلّة.

(١) جواهر الكلام ١٦: ٤٢.

(٢) مصباح الفقيه ١٩: ٢٣٢.

(٣) كشف الغطاء ٤: ٢٠٣.

وإن كان من باب الاتفاق بأن يكون بلغ شيئاً اتفاقاً فالظاهر عدم وجوبه وإن كان أحوط (١).

مسألة ٢٤: الأنهار العظيمة كدجلة والنيل والفرات حكمها حكم البحر بالنسبة إلى ما يخرج منها بالغوص إذا فرض تكون الجوهر فيها كالبحر (٢).

(١) كالسمكة إذا أخرجها فوجد في جوفها لؤلؤة، وعلل عدم وجوب الخمس فيه بعنوان الغوص بدعوى الانصراف لعدم كونه من الغوص المتعارف، نظير ما إذا عثر على جوهرة في بطن سمكة اشتراها من السوق أو اصطادها. ويمكن أن يقال بتمامية الإطلاق؛ لأن المانع منه - الموجب للانصراف - هو عدم قصد الحياة حين الغوص لعدم العلم بوجودها في جوفه، وقد تقدم أن هذا ليس مانعاً، كما لو أخذها من الساحل أو من على سطح البحر، وكما في مسألة المناولة المتقدمة، ففي جميع ذلك يصدق الموضوع المأخوذ في الأدلة، أي: الجواهر المستخرجة من البحر إذا تملكها الإنسان.

نعم، قد يستشكل بأنه يلزم من ذلك وجوب الخمس في اللؤلؤة التي يعثر عليها في بطن سمكة اشتراها من السوق بل في الجواهر البحرية التي يشتريها من السوق؛ إذ يصدق على ذلك أنها جواهر مستخرجة من البحر وتملكها الإنسان.

وفيه: أن الاستفادة من الأدلة وجوب الخمس على أول تملك لهذه الأمور التي تخرج بذلك عن الإباحة العامة، فالموضوع هو الجواهر واللائي المستخرجة من البحر التي هي من المباحات العامة، لا مطلق الجواهر حتى إذا كانت مملوكة لـ «زيد» مثلاً، فإن تملكها منه لا يوجب تعلق الخمس بها.

(٢) أما على الاحتمال الثاني المتقدم فواضح؛ لإلغاء خصوصية البحر في الدليل. وأما على الاحتمال الأول فكذلك؛ لإطلاق ما دلّ على وجوب الخمس في

مسألة ٢٥: إذا غرق شيء في البحر وأعرض مالكة عنه فأخرجه الغواص ملكه، ولا يلحقه حكم الغوص على الأقوى وإن كان من مثل اللؤلؤ والمرجان، لكن الأحوط إجراء حكمه عليه (١).

الغوص، وتقدّم احتمال أن يراد بالبحر في الروايات الأعم، كما يستفاد من بعض الآيات القرآنية، وتقدّم الحديث عنه.

إعراض المالك عما يغرق في البحر

(١) أما جواز تملكه فمما لا ينبغي الإشكال فيه؛ لأن الإعراض - الذي هو أمر قصدي - يعني قطع علاقة الملكية القائمة بين المال والمالك وإنهاء صلته به، وهو حق للمالك ثابت بأدلة السلطنة على المال؛ إذ أن منعه من ذلك مناف للسلطنة عليه، فإذا استعمل المالك هذا الحق وقطع هذه العلقه صار المال بلا مالك كالمباحات العامة التي يجوز تملكها بلا إشكال، مضافاً إلى انعقاد السيرة العقلانية على ذلك كما ذكرنا في محلّه، وعليه فلا يحتاج جواز التملك بعد فرض الإعراض إلى دليل خاص، وبناءً عليه لا موجب لتخصيص الحكم بالغرق بالبحر ولا بإخراج الغواص؛ لأنه حكم على القاعدة وهي لا تختص بذلك. واستدل عليه أيضاً بمعتبرة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «وإذا غرقت السفينة وما فيها فأصابه الناس، فما قذف به البحر على ساحله فهو لأهله وهم أحق به، وما غاص عليه الناس وتركه صاحبه فهو لهم»^(١) بدعوى أن المراد بالترك فيها الإعراض، فتدلّ على جواز التملك باعتبار انتهاء الملكية بالإعراض، فيكون مفادها موافقاً لمقتضى القاعدة. وفيه: أن المذكور في الرواية الترك وهو أعم من الإعراض؛ لأن الإنسان قد يترك

المال عجزاً أو اضطراراً من دون إعراض عنه بمعنى إنهاء علاقة الملكية، بل مع إبقائها.

نعم، قَرَّبنا في محلِّه دلالة الوثيقة على خروج الملك بالإعراض الاضطراري الناشئ من العجز، وحاصله: أنَّ الحكم - في الوثيقة - بتملُّك الآخذ إمَّا باعتبار الإذن المالكِي أو باعتبار حكم الشارع بذلك تعبُّداً، والأوَّل منتفٍ لأنَّ مفروض الكلام هو مشاركة المال عن عجز واضطرار لا اختياراً، والثاني لا يصار إليه مادام بالإمكان توجيه ذلك على وفق مقتضى القاعدة، وحينئذٍ يتعيَّن أن يكون خروج المال عن ملك المعرض بإعراضه، ويكون حكم الشارع بملك الآخذ له على طبق القاعدة، ولكن هذا لا يمكن تطبيقه في محل الكلام؛ لأنَّ محل الكلام هو الإعراض الاختياري، ولا يمكن التعدِّي عن مورد الوثيقة ونحوها إليه، وعليه فلا يصحَّ الاستدلال بها في المقام.

وعلى كلِّ حال، لا إشكال في جواز التملُّك في المقام. وأما عدم وجوب الخمس فيه بعنوان الغوص على تقدير التملُّك فقد استدلَّ عليه بأمرين:

الأوَّل: أنَّ الظاهر من دليل الغوص اختصاصه بما تعارف إخراجُه بالغوص ممَّا يتكوَّن في البحر لا ما وقع فيه من خارجه كما في المقام، أو دعوى انصراف الأدلَّة عمَّا وقع في البحر من خارجه ولو كان متكوِّناً منه بحسب أصله.

الثاني: أنَّ الحكم بوجوب الخمس مختصُّ بما إذا كان المال من المباحات الأصليَّة غير المسبوقه بالملك، ولذا لا يجب جزماً فيما إذا تملَّك الجواهر بشرائها من السوق، وفي المقام المال خرج عن الإباحة بتملُّك الأوَّل له، فلا يجب عند تملكه بعده.

وفي المقابل^(١) قد يتمسَّك بإطلاق ما دلَّ على وجوب الخمس بالغوص،

(١) لاحظ: تعلية المحقِّق العراقي على العروة الوثقى ٤: ٢٥٤.

ومجرد كون المتعارف منه هو إخراج الدرر واللالئ دون غيرها من الأمتعة والأواني ونحوها - بل خصوص المكنون في البحر من الدرر والجواهر دون ما وقع فيه منهما من خارجه - لا يوجب تخصيص الغوص الواقع موضوعاً في الأدلة كما لا يوجب الانصراف. كما أن ما ذكر من أن المال في المقام خرج عن الإباحة الأصلية وإن كان صحيحاً إلا أنه عاد إليها بالإعراض المفروض في المقام، وعليه فمقتضى الإطلاق عدم اختصاص الموضوع بالدرر والجواهر مما يتكوّن في البحر بل يشمل كل ما يخرج من البحر بالغوص وإن لم يكن منها، كما أن مقتضاه عدم الاختصاص بالمكنون من هذه الأمور في البحر بل يشمل ما يقع فيه منها من خارجه.

أقول: الظاهر التفصيل بين ما إذا كان المال المستخرج من جنس ما يتكوّن في البحر كاللالئ والدرر، وبين ما إذا كان من غيره كالأمتعة والأواني والنقود ونحوها.

ففي الأول: يمكن الالتزام بوجوب الخمس فيه بعنوان الغوص؛ وذلك لما تقدّم - بناءً على الاحتمال الثاني من الاحتمالات الخمسة في تشخيص موضوع الحكم - من أن الموضوع هو ما يتكوّن في البحر من الجواهر ونحوها المستخرجة منه إذا تملّكها الإنسان، وهو متحقق في الأول، واعتبار أن يكون مكنوناً في البحر لا واقعاً فيه من الخارج لا دليل عليه، فيمكن التمسك بإطلاق الأدلة، والتعارف الخارجي لا يصلح مانعاً عن ذلك ولا موجباً للانصراف، فلا يتم فيه الدليل الأول. كما أن الدليل الثاني كذلك؛ لأن المراد من اشتراط كونه من المباحات الأصلية هو أن لا يكون له مالك بالفعل بحيث يملّكه الإنسان بالحياة، ومن الواضح أن المال في هذا القسم ليس له مالك بالفعل والغواص يملّكه بالحياة، ولا دليل على أكثر من ذلك.

وأما في الثاني: فيصعب الالتزام بوجوب الخمس فيه بعنوان الغوص؛ لما

مسألة ٢٦: إذا فرض معدن من مثل العقيق أو الياقوت أو نحوهما تحت الماء بحيث لا يخرج منه إلا بالغوص، فلا إشكال في تعلّق الخمس به، لكنّه هل يعتبر فيه نصاب المعدن أو الغوص؟ وجهان، والأظهر الثاني (١).

عرفت من إلغاء خصوصيّة الغوص واستظهار أنّ الموضوع - الذي يصحّ عرفاً - جعل العناوين الموجودة في الأدلّة (الغوص وما يخرج من البحر) مشيرةً إليه - هو ما يتكوّن في البحر من الجواهر والدرر ونحوها، فلا يشمل غيرها.

حكم المعادن الواقعة تحت الماء

(١) موضوع المسألة هو المعدن المستخرج من البحر بالغوص في حالة صدق عنوان الغوص وعنوان المعدن عليه، والكلام في أنّه هل يلاحظ عنوان الغوص ويدخل الموضوع فيه، أو عنوان المعدن؟ وتظهر الثمرة فيما إذا بلغ نصاب الغوص ولم يبلغ نصاب المعدن، فعلى الأوّل يجب تخميسه دونه على الثاني. وأمّا إذا بلغ نصاب المعدن فلا كلام في وجوب الخمس فيه إمّا بعنوان الغوص أو بعنوان المعدن.

ومنه يظهر: أنّ المفروض في هذه المسألة تصادق العنوانين على المستخرج، وإلا فلا معنى للنزاع في أنّه يجب فيه الخمس أم لا؛ لأنّه إن صدق عليه عنوان الغوص فقط وجب الخمس فيه جزماً، وإن صدق عليه عنوان المعدن لم يجب جزماً، كما أنّه في صورة بلوغه نصاب المعدن يجب فيه الخمس جزماً كما تقدّم، فلا يكون نزاع حينئذٍ في كلا الموردين.

إذن لا بدّ من فرض صدق العنوانين حتّى يجري النزاع في المورد الأوّل.

ومنه يظهر: عدم صحّة ما ذكره بعضهم^(١) من أنّ المعدن المستخرج بالغوص إن كان ممّا يتكوّن في قاع البحر كسائر ما يستخرج منه - مثل العقيق والزبرجد على ما قيل - فلا إشكال في صدق عنوان الغوص وما يخرج من البحر عليه؛ إذ لا يعتبر فيه أن لا يكون من المعادن.

وإن كان ممّا يوجد في أعماق الأرض تحت قاع البحر بحيث يحتاج إخراجه إلى حفر ونحوه كما في معادن البرّ - نظير النفط المستخرج من أعماق البحر - فهذا يصدق عليه عنوان المعدن فقط فيلحظ فيه نصابه، فلا يوجد موضوع يصدق عليه العنوانان.

وذلك لأنّ الثاني خارج عن المسألة أساساً؛ لوضوح عدم صدق عنوان الغوص عليه؛ لعدم كونه ممّا يتكوّن في البحر والماء، وهذه الخصوصية مأخوذة في الموضوع، فلا يصدق الغوص على النفط المتكوّن في الأرض كسائر المعادن وإن كانت تحت البحر، بل هو معدن فقط.

وأما الأوّل فهو محل الكلام، وما ذكر من صدق عنوان «الغوص» عليه فهو صحيح إلّا أنّه لا يمنع من صدق عنوان «المعدن» عليه أيضاً؛ إذ كما لا يعتبر في صدق الغوص أن لا يكون من المعادن كذلك لا يعتبر في المعدن أن لا يكون من البحر، فيتصادق عليه العنوانان ويدخل في محل الكلام.

ثم إنّ الظاهر ممّا ذكره في المورد الثاني - أي: ما إذا بلغ نصاب المعدن أيضاً - من وجوب الخمس فيه إمّا بعنوان الغوص أو بعنوان المعدن هو عدم وجوب أكثر من خمس واحد، وهذا يحتاج إلى إثبات؛ إذ قد يقال بوجوب خمسين؛ لأنّ كلّاً من العنوانين مع بلوغ النصاب سبب مستقلّ لوجوب الخمس فلا موجب للتداخل.

ويظهر ممّا تقدّم أنّ الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا فرض بلوغ المعدن المستخرج نصاب الغوص فقط، فهل يدخل في عنوان الغوص حتى يجب فيه الخمس، أو في عنوان المعدن حتى لا يجب فيه؟

ذكر في المستمسك^(١) أن الأمر يدور بين تقديم أدلة الغوص وتقييد المعدن بما لا يكون من البحر، وبين تقديم أدلة المعدن وتقييد الغوص بما لا يكون من المعادن، ورجح تقديم أدلة الغوص لصحيفة البنزطي (عن محمد بن علي بن أبي عبد الله^(٢)) حيث ذكر فيها الياقوت والزبرجد مما يجب فيه الخمس بعنوان الغوص مع أنهما من المعادن.

وهذا الكلام مبني على وقوع التعارض بين الدليلين، لكن الظاهر عدم التعارض؛ لأن دليل وجوب الخمس في المعدن المقتيد بالنصاب وإن كان يدل على نفيه إذا لم يبلغ النصاب لكنه لا يعارض دليل الغوص الدال على وجوبه؛ وذلك لأن دليل المعدن إنما ينفيه بعنوان المعدن وهو لا ينافي وجوبه بعنوان آخر.

وبعبارة أخرى: أن دليل المعدن لا يقتضي الوجوب في المقام فلا ينافي وجود ما يقتضيه بعنوان الغوص، بل حتى لو كان يقتضي عدم الوجوب فهو إما يقتضيه من ناحية المعدنية لا مطلقاً حتى ينافي دليل الغوص المقتضي للوجوب. وعليه يتعين شمول دليل الغوص للمقام لتحقيق موضوعه بالفرض وشرطه كذلك، أي: النصاب، وليس له معارض يمنع من الأخذ به.

المقام الثاني: فيما إذا فرض بلوغه نصاب المعدن، فهل يجب فيه خمس واحد أو خمسان؟

قد يقال: بالتعدد لتعدد السبب الموجب له، أي: عنوان الغوص وعنوان

(١) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٨٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

مسألة ٢٧: العنبر إذا أخرج بالغوص جرى عليه حكمه، وإن أخذ على وجه الماء أو الساحل ففي لحوق حكمه له وجهان، والأحوط اللحوق، وأحوط منه إخراج خمسته وإن لم يبلغ النصاب أيضاً (١).

المعدن، فإن صدق كل واحد منهما على مورد بشرائطه يوجب تعلق الخمس به، والقاعدة تقتضي عدم تداخل الأسباب.

اللهم إلا أن يثبت الاتفاق على عدم التعدد وأن الواجب في المقام التخميس مرة واحدة، كما قيل.

حكم العنبر إذا أخرج بالغوص

(١) ما ذكره الماتن من التفصيل بين ما إذا أخرج العنبر بالغوص وبين ما إذا أخذ من سطح الماء أو الساحل هو أحد الأقوال في المسألة، حيث ذهب إلى ذلك جماعة اتفقوا على الحكم في الشق الأول - أي: جريان حكم الغوص عليه - واختلفوا في الشق الثاني، فذهب جماعة - منهم المحقق في الشرائع^(١) والعلامة في التذكرة^(٢) - إلى جريان حكم المعدن عليه، وذهب آخرون - منهم السيد الخوئي^(٣) - إلى وجوب الخمس فيه مطلقاً لكونه عنواناً مستقلاً في قبال عنوان الغوص والمعدن، وتردد فيه السيد الماتن واحتاط بإلحاقه بالغوص، والأقوال هي:

الأول: إلحاقه بالغوص فيعتبر نصابه مطلقاً.

الثاني: إلحاقه بالمعدن كذلك.

(١) شرائع الإسلام ١: ١٦٣.

(٢) تذكرة الفقهاء ٥: ٤٢٠.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٢٣.

الثالث: أنه عنوان مستقل مطلقاً في قبال العناوين الأخرى، فيجب فيه الخمس مطلقاً سواء أخذ بالغوص أم لا.

الرابع: التفصيل بين أخذه بالغوص ففيه خمس الغوص وبين أخذه من سطح الماء أو الساحل ففيه خمس المعدن.

الخامس: التفصيل بين ما يؤخذ من العنبر بالغوص فيلحقه حكمه وبين ما يؤخذ من سطح الماء أو الساحل فلا يلحق بالغوص بل يجب فيه الخمس مطلقاً، فيجب فيه الخمس وإن لم يبلغ نصابه.

وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقوال جماعة، والظاهر أن المسألة خلافية ولا شهرة واضحة على أحد الأقوال.

ثم إن أصل وجوب الخمس في العنبر مما لا إشكال ولا خلاف فيه ظاهراً بل ادّعي عليه الإجماع، ولم ينقل عن أحد المخالفة، فإن أصحاب الأقوال السابقة يتفقون على وجوبه فيه في الجملة، وصحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العنبر وغوص اللؤلؤ؟ فقال: عليه الخمس»^(١) دالة عليه، فالخلاف إنما هو في أن وجوب الخمس فيه مطلق أو مشروط بالنصاب؟ وعلى الثاني هل الشرط بلوغه نصاب المعدن مطلقاً، أو الغوص كذلك، أو على التفصيل؟ فالكلام في إلحاقه بأحد العناوين مطلقاً، أو عدمه كذلك، أو التفصيل؟

أما القول الأول: - أي: إلحاقه بالغوص مطلقاً - فقد نقل^(٢) عن الشيخ كاشف الغطاء الاستدلال عليه بعد اختياره بأنه مما يخرج من البحر بالغوص، لكن الموجود في باب المعدن من كتابه قوله: «ويقوى اعتبار نصاب المعادن فيه»^(٣)، نعم في باب الغوص قال: «والعنبر من الغوص أو بحكمه»^(٤) من دون

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٨، ب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) الناقل هو صاحب الجواهر ١٦: ٤٤.

(٣) كشف الغطاء ٤: ٣٠١.

(٤) كشف الغطاء ٤: ٣٠٣.

استدلال. وعلى كل حال، فما ذكر من الدليل ليس تاماً؛ إذ المعروف أنه لا يخرج بالغوص، وهو الظاهر من صحيحة الحلبي - كما سيأتي - ولا أقل أن كونه ممّا يخرج بالغوص ليس ثابتاً فلا يمكن الاعتماد عليه لإحاقه بالغوص ولو حكماً. نعم، يمكن الاستدلال عليه بوجوه أخرى، كما سيأتي.

وأما القول الثاني: - أي: إحاقه بالمعدن مطلقاً - فهو المنسوب إلى الشيخ المفيد^(١)، واستدل له أولاً: بأن العنبر له مكان مخصوص يتكوّن فيه وهو البحر فيصدق على ذلك المكان أنه معدنه وأنّ العنبر يؤخذ منه، وثانياً: بأنه يخرج من عين في البحر فيشبه الكبريت والنفط فيشمله قوله ﷺ في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في المعادن: «هذا وأشباهه فيه الخمس»^(٢). ولا يخفى ما فيه:

أما الأوّل فلأنّ لازمه كون الأسماك من المعادن بل كلّ ما له مكان مخصوص يتكوّن فيه وإن لم يكن البحر؛ إذ يصدق على ذلك المكان أنه معدنه، وهو باطل جزمًا.

وأما الثاني فلعدم ثبوت ما ذكر فيه^(٣).

وأما القول الثالث: - أي: عدم إحاقه بأحدهما ويجعل عنواناً مستقلاً - فهو منسوب إلى الشيخ في النهاية وابن إدريس^(٤)، وقوّاه في المدارك^(٥)، ويمكن

(١) نسبه إليه في الجواهر ١٦: ٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٣) قال في القاموس: «العنبر من الطيب: روث دابة بحرية، أو نبع عين فيه» (٢: ١٧٥)، أما الأوّل فقد حكاه ابن إدريس في السرائر (١: ٤٨٥) عن الاقتصاد والمبسوط للشيخ، ولكن ليس فيهما أنه نبات من البحر، وحكى الثاني عن كتاب منهاج البيان لابن جزلة، وعليه لا معين لكونه يخرج من عين في البحر.

(٤) النهاية: ١٩٧ - ١٩٨ / السرائر ١: ٤٩٣ - ٤٩٤.

(٥) مدارك الأحكام ٥: ٣٧٨.

الاستدلال له بصحيحة الحلبي^(١)، فإن إطلاقها يقتضي عدم اعتبار النصاب فيه، ولازمه كونه عنواناً مستقلاً.

لكن لا يخفى أن الاستدلال بإطلاق الصحيحة يتوقف على عدم إلحاقه بأحد العنوانين، وإلا كان ما دلّ على اعتبار النصاب فيه مقيداً لهذا الإطلاق ومانعاً من الاستدلال به.

وأما القول الرابع: - أي: التفصيل الأول - فالظاهر أنه يبتني على كونه من المعادن، فإذا أخرج بالغوص لحقه حكم الغوص كما تقدم في المسألة السابقة، وإن لم يخرج بالغوص لحقه حكم المعدن لكونه منه.

وأما القول الخامس: - أي: التفصيل الثاني - فهو مبني على إلحاقه بالغوص إذا أخذ به، وإلا فهو عنوان مستقل لا يلحق بأحد العنوانين لعدم كونه غوصاً ولا معدناً.

والصحيح: هو القول الأول، أي: إلحاقه بالغوص مطلقاً، فيجب فيه الخمس إذا بلغ نصابه وإلا فلا يجب فيه، ويمكن تقريبه بوجهين:

الوجه الأول: وهو يتوقف على مقدمة حاصلها: أن الاستفادة من صحيحة الحلبي أمران:

أحدهما: أن العنبر لا يستخرج من البحر بالغوص عادة بخلاف اللؤلؤ، وإلا كان المناسب للسائل أن يقول: «سألته عن غوص العنبر واللؤلؤ»، فتخصيص الغوص باللؤلؤ في السؤال لا يخلو من دلالة على ذلك عند السائل على الأقل، وهذا يعني أن السؤال وقع عن العنبر الذي يؤخذ من سطح البحر أو من الساحل.

ثانيهما: أن الاستفادة من قوله: «سألته عن العنبر وغوص اللؤلؤ» هو السؤال عن أمر واحد يرتبط بما يتكون في البحر، وهو المعبر عنه بالغوص في كلمات الفقهاء ويكون كل من العنبر واللؤلؤ مصداقاً له، فإن السؤال في الرواية وقع بعد ذلك عن عناوين أخرى مثل الكنز والمعادن.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٨، ب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

كما أنَّ غوص اللؤلؤ عطف على العنبر من دون تكرار حرف الجر (عن)، مضافاً إلى أفراد الضمير في الجواب (عليه الخمس)، فإنَّ ذلك قرينة على أنَّ السؤال عن أمر واحد وهو المعبر عنه بالغوص وأنَّ العنبر وغوص اللؤلؤ يرجعان إلى جامع واحد.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ الموضوع الذي يجب فيه الخمس هو الجامع بين العنبر الذي لا يخرج بالغوص عادة واللؤلؤ الذي يخرج به كذلك، فلا يعتبر فيه أن يخرج بالغوص بل لا يعتبر فيه الإخراج، فهو يشمل ما يخرج بنفسه كالعنبر. وعليه فإذا دلَّ دليل على اعتبار النصاب في الغوص كان مقتداً لهذا الجامع، ولا يختص التقييد بغوص اللؤلؤ بل يشمل العنبر، خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ دليل النصاب هو صحيحة البنزطي (عن محمد بن علي بن أبي عبد الله^(١)) ولم يؤخذ فيها الغوص حتَّى يختص التقييد به بل ما يخرج من البحر، فتدلَّ على اعتبار النصاب في كلِّ ما شمله العنوان، والمفروض شموله للعنبر بعد إلغاء خصوصية الإخراج، كما تقدّم.

الوجه الثاني: التمسك بإطلاق صحيحة الحلبي^(٢) لإثبات وجوب الخمس في العنبر سواء بلغ قيمته ديناراً أم لا، وحينئذٍ يقال: إنَّ إطلاقه لما إذا بلغ ديناراً فصاعداً لا معارض له من الأدلة، فلا مانع من الالتزام به، وأمّا إطلاقه لما إذا لم يبلغ ديناراً فهو معارض بما دلَّ على حصر العناوين التي يجب فيها الخمس في خمسة أشياء وليس منها العنبر، بضميمة أدلة اعتبار النصاب في المعدن والغوص، فإنَّ مقتضى ذلك عدم وجوب الخمس في العنبر إذا لم يبلغ ديناراً؛ لأنَّه إمّا أن يدخل في أحد العناوين أو لا، فعلى الأول لا يجب فيه لعدم بلوغه النصاب، وعلى الثاني لا يجب لحصر ما يجب فيه الخمس بالخمسة.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٣، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٨، ب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

إذن يتعارض إطلاق الصحيحة مع إطلاق الحصر بعد تقييده بأدلة النصاب، ومركز التعارض هو العنبر الذي لم يبلغ ديناراً، وبعد التساقل لا يبقى دليل على وجوب الخمس فيه. وبذلك نصل إلى نفس النتيجة التي يقتضيها إلحاقه بالغوص، أي: وجوب الخمس إذا بلغ نصابه وعدم الوجوب إذا لم يبلغ. لا يقال: إن أدلة الحصر تنفي وجوب الخمس في العنبر مطلقاً، أي: حتى إذا بلغ ديناراً فصاعداً، فتعارض صحيحة الحلبي، فلا تختص المعارضة بما إذا لم يبلغ ذلك المقدار.

وبعبارة أخرى: كما أن إطلاق الصحيحة لما إذا لم يبلغ النصاب معارض بمفهوم الحصر كذلك إطلاقها لما إذا بلغ النصاب؛ لأن مفهوم الحصر ينفي وجوب الخمس عن غير الخمسة مطلقاً.

لأننا نقول: إن أدلة الحصر إنما تنفي وجوب الخمس عن العنبر إذا بلغ النصاب على تقدير كونه عنواناً مستقلاً، وأما على تقدير دخوله في أحد العنوانين (الغوص أو المعدن) فهي لا تدل على نفيه كما هو واضح، وحيث إن هذا التقدير غير محرز - لأننا نحتمل كونه غوصاً مثلاً - فلا يمكن الاستناد إلى الأدلة الحاصرة لإثبات عدم الخمس حتى تعارض صحيحة الحلبي الدالة على ثبوته، وهذا بخلاف حالة عدم بلوغه النصاب، فإن أدلة الحصر المقتيدة بالنصاب تنفي وجوب الخمس فيه على جميع التقادير، إما لعدم النصاب، وإما لكونه عنواناً مستقلاً فتكون معارضة لصحيحة الحلبي فيه. وهذا معنى ما قلناه من أن إطلاق صحيحة الحلبي لحالة بلوغه النصاب لا معارض له؛ لأن أدلة الحصر إنما تعارضه على تقدير غير محرز فلا يمكن التمسك بها لعدم إحراز موضوعها، بخلاف الصحيحة فإن موضوعها محرز في المقام فلا مسوغ لرفع اليد عنها. ومنه يظهر ما في بعض كلماتهم من الإشكال:

مثل: ما يظهر من غير واحد من محشّي العروة^(١) من إجراء حكم الفائدة عليه فلا يجب فيه الخمس إلا بعد إخراج المؤونة؛ لعدم دخوله في أحد العنوانين، وعدم كونه عنواناً مستقلاً لأن ذلك خلاف أدلة الحصر، فيتعيّن الالتزام بدخوله في مطلق الفائدة بعد دلالة صحيحة الحلبي على وجوب الخمس فيه. وفيه: ما عرفت من دخوله في عنوان الغوص موضوعاً أو حكماً، مضافاً إلى استلزام أن يكون الخمس الثابت في العنبر غير الخمس الثابت في غوص اللؤلؤ كما لا يخفى، وهو خلاف الظاهر.

ومثل: ما هو ظاهر السيد الخوئي^(٢) من أنه عنوان مستقل، فإذا أخرج بالغوص كان حكمه الغوص نظير المعدن المستخرج بالغوص كما تقدّم في المسألة السابقة، ولذا ذهب إلى التفصيل الثاني المتقدّم.

وفيه: الفرق بين المقامين؛ فإنّ المعدن له نصاب ودليله ينفي الخمس عنه إذا لم يبلغ عشرين ديناراً، فيعارض دليل الغوص الدالّ على ثبوته فيه إذا بلغ ديناراً، ويقدم الثاني على الأوّل لأنّه اقتضائي بخلاف الأوّل.

وفي المقام العنبر ليس له نصاب بالفرض، فإذا أخرج بالغوص ولم يبلغ ديناراً تعارض دليل العنبر الدالّ على ثبوته فيه مع دليل الغوص الدالّ على نفيه عنه لعدم النصاب، والقاعدة السابقة تقتضي تقديم دليل العنبر - لأنّه اقتضائي، أي: يقتضي وجوب الخمس فيه بعنوان العنبر - على دليل الغوص لأنّه لا اقتضائي، أي: أنّه ينفي الخمس فيه من ناحية كونه غوصاً، وهذا لا ينافي الأوّل، فيلتزم بوجوب الخمس إذا أخرج بالغوص وإن لم يبلغ ديناراً، وهذا عكس ما ذكره من إلحاقه بالغوص.

* * *

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام) ٤: ٢٥٦.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٢٣.

الخامس: المال الحلال المخلوط بالحرام على وجه لا يتميز مع الجهل بصاحبه وبمقداره فيحلّ بإخراج خمسه، ومصرفه مصرف سائر أقسام الخمس على الأقوى (١)

الخامس: المال الحلال المختلط بالحرام

(١) الظاهر أنه يعتبر في الموضوع أمور ثلاثة:

الأمر الأول: اختلاط الحلال بالحرام على وجه لا يتميز أحدهما عن الآخر، والمتيقن منه الاختلاط الخارجي، كما إذا ورث مالاً وعلم أنّ بعضه لغيره مع عدم تميزه، أو اشترى كمية من الملابس أو الأواني وعلم أنّ بعضها المعين واقعاً مغصوب مع عدم إمكان تشخيصه وهكذا. ويمكن افتراض الاختلاط بنحو آخر بأن يكون الحرام كسراً مشاعاً في المال، كما إذا كان عنده مقدار من الحنطة وعلم أنّ بعضه المشاع لغيره، وهنا يكون الاختلاط وعدم التمييز واقعياً؛ لأنّ مال الغير واقعاً ليس له تميز عن ماله بخلاف السابق فإنّ مال الغير متميز عن ماله واقعاً وإن كان مختلطاً عنده وفي الظاهر، ويبدو أنّ محظ الكلام هو الأول لا الأعمّ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: عدم معرفة مقدار الحرام المختلط بالحلال، وإلا خرج عن المسألة وحكمه التصدّق به عن صاحبه إذا لم يعرفه، وإلا وجب إيصاله إليه، وسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث: عدم معرفة صاحب المال، وإلا وجب إيصاله إليه إذا علم المقدار، وإلا وجب التراضي، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

هذا من حيث الموضوع، وأمّا من حيث الحكم فالمشهور - على ما قيل^(١) -

ذهب إلى وجوب الخمس فيه، ويحلّ المال بدفعه سواء كان مال الغير مساوياً للخمس أو أقلّ منه أو أكثر، بل ادّعى بعضهم^(١) الإجماع عليه. إلا أنّ جماعة من المتأخّرين ذهبوا إلى أنّ الحكم في المقام هو التصدّق بالخمس على الفقراء، ويختلف هذا القول عن سابقه في المصرف، فالخمس المدفوع على الأوّل مصرفه هو مصرف بقية الأمور التي وجب فيها الخمس كالكنز والغنائم وقد بيّنته الآية الشريفة^(٢)، في حين أنّ مصرف الخمس المدفوع على الثاني هو الفقير كسائر الصدقات، ومتمّن مال إلى هذا القول صاحب الوافي^(٣)، ونقل عن الشهيد في البيان التردّد وكذا عن المقدّس الأردبيلي^(٤)، وذهب الفقيه الهمداني إلى التخيير بين إخراج الخمس وصرفه في موارده، وبين التصدّق به على الفقراء أو التصدّق بالحرام الواقعي الذي في البين بعنوان مجهول المالك^(٥). كما قد يستظهر من كلمات المتقدّمين عدم وجوب الخمس في المقام، حيث لم يذكروا هذا العنوان في تعداد الموارد التي يجب فيها الخمس كابن الجنيد والمفيد وابن أبي عقيل، كما نقل عنهم العلامة في المختلف^(٦)، بل صرح الشيخ الأنصاري بأنّ الشهرة المذكورة إنّما هي بين الشيخ ومن تأخّر عنه^(٧).

الاستدلال بالروايات على وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام

وعلى كلّ حال، هناك عدّة روايات يمكن أن يستدلّ بها على القول

المشهور، وهي:

(١) غنية النزوع: ١٢٩ / جواهر الكلام ١٦: ٧٠.

(٢) سورة الأنفال: ٤١.

(٣) الوافي ١٠: ٣١٦، ح ٩٦٢٨.

(٤) البيان: ٣٤٨ / مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٣٣١.

(٥) مصباح الفقيه ١٩: ٣٠٨.

(٦) مختلف الشيعة ٣: ٣١٧.

(٧) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٥٦.

الرواية الأولى: معتبرة عمار بن مروان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: فيما يخرج من المعادن، والبحر، والغنيمة، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز، الخمس»^(١).

وهي عمدة الأدلة لظهورها في وجوب الخمس بالمعنى المصطلح بقرينة ذكره مع المعادن ونحوها مما يجب فيها الخمس بهذا المعنى جزئياً. وقد تقدّم الكلام عن سندها مفصلاً، فراجع.

هذا وقد ادّعى صاحب المستند بأن هذه الرواية - التي ينقلها صاحب الوسائل عن الخصال - غير موجودة في نسخة الخصال الموجودة عنده بالشكل المذكور في الوسائل، وذكر أنه فحص كتاب الخصال فوجد في بعض النسخ الرواية هكذا: «الخمس في المعادن، والبحر، والكنوز»، وفي نسخة أخرى وجد رواية ابن أبي عمير عن غير واحد الآتية، ولم يصرح فيها بهذا العنوان^(٢). ونوقش في ذلك: بأنه لم يعط الفحص حقّه أو أنّ النسخة التي عنده مغلوطة، وإلا فلا شبهة في وجودها في الخصال على اختلاف نسخها، وقد رواها عنه في الوسائل بسنده المتصل وكذا في الحقائق^(٣).

ولا يخفى أنّ احتمال عدم الفحص - التأم - بعيد جداً؛ لأنّ الروایتين متقاربتان في الخصال، ويبعد عدم التفاته إلى وجود هذه الرواية مع تصريحه بالفحص وعثوره على رسالة ابن أبي عمير، والأرجح اختلاف النسخ، وهو يخدش في الرواية. ولا يكفي في رفعه كون صاحب الوسائل والحدائق يرويان الرواية عن الخصال ولهما طريق إليه؛ لأنّ هذا لا يدفع احتمال تعدّد النسخ، ويشهد له أنّ

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٢) مستند الشيعة ١٠: ٤٠.

(٣) الحقائق الناضرة ١٣: ٣٦٤.

عبارة: «الحلال المختلط بالحرام» ليست موجودة في الخصال المطبوعة ببعض الطبقات، والتي اعتمدت على نسخة خطية بخط المؤلف على ما قيل^(١)، ومع فرض تعدد النسخ يدور الأمر بين احتمال الزيادة في نسخة الوسائل وبين احتمال النقيصة في نسخة صاحب المستند.

والمعروف أن احتمال النقيصة أرجح من احتمال الزيادة؛ لأن السهو بالنقيصة أقرب احتمالاً من السهو بالزيادة، فتقدم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، وهذا يثبت صحة نسخة صاحب الوسائل ونقيصة نسخة صاحب المستند. إلا أن هذا قد يصح في كلمة أو حرف يدور أمره بين الزيادة والنقيصة، فيقال: إن احتمال سقوطه في النسخ الخالية منه أقرب من احتمال زيادته في النسخ المشتمة عليه، وأما إذا كان الدائر أمره بينهما رواية أو فقرة كاملة من رواية فجريان ما ذكر فيها غير واضح، ويحتاج الأمر إلى ملاحظة أسباب حذف الرواية أو الفقرة وأسباب زيادتها والموازنة بينهما.

أقول: الظاهر أن الإضافة والزيادة كالحذف والنقيصة أثناء نقل الروايات بالاستنساخ لها سبب معروف عند كل من يهتم بالكتب الخطية وكيفية استنساخها، والسبب في النقيصة هو الغفلة وعدم الالتفات وفي الزيادة هو إدراج الحواشي بالمتون، فإن الكتب الخطية إذا أريد توضيح بعض ما جاء فيها أو استدراك بعض ما فات منها من قبل المؤلف أو غيره، فإن ذلك عادة يكون بكتابة حاشية على الكتاب نفسه، ومن هنا اشتهرت ظاهرة الحواشي على الكتب الخطية، وقد تميّز الحاشية من البداية عن المتن بعلامة يشار بها إلى عدم كونها من المتن، إلا أنه بمرور الزمان وكثرة الاستنساخ وعدم خبرة المستنسخين تدرج الحواشي في المتن وتصير جزءاً منه في بعض النسخ، وتبقى نسخ أخرى

للكتاب خالية من هذه الإضافة، وهذا سبب متعارف للزيادة كتعارف سبب النقيصة في الكتب الخطية، ومن هنا لا يمكن الالتزام بأن احتمال النقيصة أقوى من احتمال الزيادة كقاعدة، وتقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة على أساس ذلك.

إلا أنه بالرغم من ذلك فالظاهر تقديم نقل صاحب الوسائل للرواية على نقل صاحب المستند؛ وذلك لأن الرواية مروية في كتاب الخصال الموضوع أساساً لبيان خصال الأعداد، ولكون الرواية مذكورة في باب الخمسة^(١)، فإنه بناءً على ذلك لا بد أن يكون الموجود في الرواية عناوين خمسة كما في نقل صاحب الوسائل لا ثلاثة كما في نقل صاحب المستند، ويتعين حينئذٍ الالتزام بوجود نقيصة في نسخة صاحب المستند.

وكيف كان، فالرواية انفرد بنقلها الصدوق في كتاب الخصال ولم ينقلها غيره، ولا هو في غير الخصال كالفقيه، ولعله لما ذكرنا لم يستدل بها العلامة في التذكرة والمختلف وغيره، واستدل برواية الحسن بن زياد الآتية^(٢).

الرواية الثانية: مرسله ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة. ونسي ابن أبي عمير الخامس»^(٣) بضميمة ما نقل^(٤) عن الصدوق في أن الخامس هو المال الذي يرثه الرجل وهو يعلم أن فيه من الحلال والحرام ولا يعرف أصحابه ولا الحرام بجنسه.

لكن الموجود في الخصال المطبوع هو: «قال مصنف هذا الكتاب: أظن

(١) الخصال: ٣٢١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٥، ب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٤) مستند الشيعة ١٠: ٤٠.

الخامس الذي نسيه ابن أبي عمير مالا يرثه الرجل وهو يعلم أنّ فيه من الحلال والحرام، ولا يعرف أصحاب الحرام...»^(١) إلى آخره، فهو حدس منه، وليس نقلاً عن حدس، خصوصاً مع احتمال أن يراد به الملاحه، كما صرّحت به مرسله حماد^(٢)، فالاعتماد على هذه الرواية لإثبات هذا القول مشكل جداً.

وقد يقال: إنّنا نعلم إجمالاً ببركة هذه الرواية وجود عنوان خامس يجب فيه الخمس، فإذا لم يمكن معرفته ودار أمره بين عنوانين أو أكثر وجب الاحتياط. وفيه: ما عرفت من احتمال أن يراد به الملاحه، وهي ملحقة بالمعادن التي هي أحد الأربعة المذكورة في الرواية، ومع هذا الاحتمال لا يحصل علم إجمالي بتكليف منجز على كلّ تقدير؛ لأنّ الخامس إن كان هو الملاحه فلا يحدث بسببه تكليف جديد غير ما ثبت بنفس الأربعة. نعم، لو كان الخامس هو الحلال المختلط بالحرام لحدث تكليف جديد بسببه، ومثل هذا العلم الإجمالي ليس منجزاً.

الرواية الثالثة: رواية الحسن بن زياد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن رجلاً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إني أصبت مالا لا أعرف حلاله من حرامه، فقال له: أخرج الخمس من ذلك المال، فإن الله عزّ وجلّ قد رضي من المال بالخمس، واجتنب ما كان صاحبه يُعلم [يعمل]»^(٣).

وهي غير تامة سنداً لمجهوليّة الحكم بن بهلول الواقع في سندها، كما أن الظاهر اختلاف النسخ بالنسبة إلى آخر كلمة فيها، وأنه: «يُعلم» كما في موضع من التهذيب^(٤) والوسائل نقلاً عن التهذيب، أو: «يعمل» كما في موضع آخر من

(١) الخصال: ٣٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٧، ب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٥، ب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٨، ح ٣٩٠. (الطبعة المشتملة على تعليقات السيد الخراسان).

التهذيب المطبوع^(١) وفي شرحه للمجلسي^(٢) والوافي، بل قال في الأخير: «هكذا في النسخ التي رأيناها»^(٣).

وأما الدلالة: فقد نوقش فيها^(٤) بأنها ناظرة إلى غير محل الكلام؛ وذلك لأن الكلام فيما إذا كان وجود الحرام في المال معلوماً كما هو مقتضى الاختلاط في المال، والرواية ناظرة إلى حالة ما إذا كان وجود الحرام في المال مشكوكاً؛ وذلك بقرينة ذيل الرواية - أي: قوله: «واجتنب ما كان صاحبه يعمل» - لظهورها في وجود صاحب للمال قبله، والإمام عليه السلام نصحه بأن يجتنب ما كان يعمل ذلك الشخص من قلة المبالاة في كسبه من الحرام والحلال، كما ورد في صحيحة الحلبي الواردة في المال المنتقل من المُرابي: «واجتنب ما كان يصنع صاحبه»^(٥)، ومن الواضح أن ما ينتقل من مثل هذا الشخص لا جزم باشتماله على الحرام؛ لاحتمال أن يكون حلالاً؛ لأن ذلك الشخص كما عنده مال حرام كذلك عنده أموال حلال، وعليه يكون وجود الحرام في المال المنتقل إلى السائل محتملاً، كما هو الحال فيما يؤخذ من السارق والعامل للظالمين ونحوهم، وقد دلت الروايات على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحرام في المال والبناء على حليته، وحينئذ يكون تعلق الخمس فيه من باب الفائدة والربح لا من باب كونه حلالاً مختلطاً بالحرام.

وإذا سلمنا ظهوره فيما كان وجود الحرام في المال معلوماً فيحتمل كون الحرام المنتقل إليه من الربا الذي دلت الأخبار على العفو عنه إذا كان مختلطاً وغير

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٨٣، ح ٣٩٠. (الطبعة المشتعلة على تعليقات علي أكبر الغفاري).

(٢) ملاذ الأخيار ٦: ٣٤٧، ح ١٥.

(٣) الوافي ١٠: ٣١٥، ح ٩٦٢٧.

(٤) مصباح الفقيه ١٩: ٢٩٨.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩، ب ٥ من أبواب الربا، ح ٣.

متميّز كما سيأتي، وهنا أيضاً يكون الخمس فيه من باب الربح والفائدة لا من باب الاختلاط.

ويلاحظ على هذه المناقشة: أنها تبتني على إحدى النسختين في الرواية - أي: نسخة «يعمل» - وهي غير ثابتة لاحتمال صحة نسخة «يُعلم»، وحينئذٍ لا تكون ظاهرة فيما ذكره، بل ظاهرة في محل الكلام؛ لأنّ الجملة حينئذٍ تستبطن وجود مال حرام في المال وأنّ له صاحباً، وقد أمره ﷺ باجتناّب ذلك المال إذا كان صاحبه معلوماً، وإلا فتحليل المال يكون بدفع خمسه، ويشهد لذلك قوله: «لا أعرف حلاله من حرامه» لظهوره في كون المال فعلاً مشتملاً على الحلال والحرام وأنه لا يستطيع التمييز بينهما، وهو الاختلاط المفروض في مسألتنا.

وأما حمل الرواية على كون الحرام المشتمل عليه المال هو خصوص المال الربوي لا مطلق الحرام فهو بلا قرينة وشاهد. وعليه فدلالة الرواية تامة ظاهراً.

هذا ويمكن أن يقال: إنّ الرواية تتحدّث عن واقعة معيّنة مع الإمام ﷺ، وقد رويت هذه الواقعة بعدّة طرق، منها: ما رواه المشايخ الثلاثة وغيرهم عن السكوني^(١)، وهي صريحة في الاختلاط كما سيأتي، وحينئذٍ قد تجعل هذه الرواية - بعد فرض اتّحاد الواقعة - قرينة على ترجيح نسخة «يُعلم» في هذه الرواية، وخصوصاً أنّ التقييد بما إذا كان صاحبه غير معلوم قد ورد في معتبرة عمّار بن مروان المتقدمة: «والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه»^(٢).

الرواية الرابعة: رواية السكوني، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «أتى رجل أمير المؤمنين ﷺ فقال: إني كسبت مالاً أغمضت في مطالبه حلالاً وحراماً، وقد أردت التوبة ولا أدري الحلال منه والحرام وقد اختلط عليّ، فقال أمير المؤمنين ﷺ:

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٦، ب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

تصدّق بخمس مالك، فإنّ الله جلّ اسمه رضي من الأشياء بالخمس وسائر المال لك حلال»^(١)، وقد رواها الكليني في الكافي^(٢)، والصدوق في الفقيه^(٣)، والبرقي في المحاسن^(٤)، والمفيد في المقنعة مرسلًا^(٥)، والشيخ في التهذيب نقلًا عن الكافي^(٦)، وجميع طرق الرواية تمرّ بالنوفلي الذي ثبتت وثاقته عندنا، بل خصوص هذه الرواية قد يقال بصحتها وإن لم تثبت وثاقة النوفلي؛ وذلك لوجود عدّة قرائن تفيد الوثوق بصدورها بناءً على كفاية ذلك في الحجية وعدم توقّفها على وثاقة الراوي كما هو الصحيح:

منها: أنّ الصدوق عليه السلام يرويها عن كتاب السكوني مباشرة، بناءً على أنّه إذا بدأ السند بشخص فالرواية مأخوذة من كتابه مباشرة، والظاهر كونه من الكتب المشهورة المعتمدة، ونسبته معلومة إلى صاحبه في زمان الصدوق.

ومنها: رواية المشايخ لها وتدوينهم إيّاها.

ومنها: أنّ نفس الواقعة التي تتحدّث عنها الرواية قد رويت بطرق مختلفة، فقد رواها الشيخ في التهذيب^(٧) بسنده عن الحسن بن زياد كما تقدّم، ورواها الصدوق في الفقيه^(٨) مرسلًا.

وأما الدلالة: فقد وقع الكلام بينهم في أنّ الرواية ناظرة إلى المعنى المصطلح

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، ب ١٠ أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٢) الكافي ٥: ١٢٥، ح ٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٨٩، ح ٣٧١٣.

(٤) المحاسن ٣: ٣٢٠، ح ٥٩.

(٥) المقنعة: ٢٨٣.

(٦) تهذيب الأحكام ٦: ٣٦٨، ح ١٠٦٥.

(٧) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٨، ح ٣٩٠.

(٨) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٨٩، ح ٣٧١٣.

للخمس أو أنها ناظرة إلى المعنى اللغوي له، أي: الكسر المعروف، بعد اتفاقهم على أن موردها هو الاختلاط الذي هو محل الكلام.

فعن الشهيد في البيان: «ظاهر الأصحاب أن مصرف هذا الخمس أهل الخمس»^(١)، بل عن بعض نسبته إلى المشهور، وفي مرآة العقول: «واختلفوا أيضاً في أنه خمس أو صدقة، والأخير أشهر»^(٢).

وعلى كل حال، فقد يستدل على كون الرواية ناظرة إلى الصدقة بأمرين: الأمر الأول: أن الموجود في الرواية حسب نقل الكليني والبرقي: «تصدق بخمس مالك»، وهو ظاهر في الصدقة المعهودة التي تنفق على الفقراء، ولفظ «الخمس» وإن كان ظاهراً في الخمس الاصطلاحي إلا أن الظهور الأول أقوى منه.

واعترض عليه: بأنه غفلة عن رواية الفقيه: فإن الموجود فيها بدل «تصدق» «أخرج خمس مالك»، وإن لم نقل بتقديم نقل الصدوق - لأنه ينقل الرواية من كتاب السكوني مباشرة - فلا أقل من التعارض في النقل، فلا يمكن الاعتماد على نسخة الكليني. هذا مضافاً إلى أن قوله عليه السلام: «فإن الله جل اسمه رضي من الأشياء بالخمس» ظاهر في الخمس المصطلح الذي فرضه الله سبحانه وتعالى؛ إذ لم يعهد مورد فرض الله سبحانه فيه الخمس غير الخمس المعهود الواجب في هذه الأمور المعلومه.

ويمكن دفع الاعتراض: بأنه حتى مع افتراض صحة ما في الفقيه: «أخرج خمس مالك» فإن حمل الرواية على الخمس الاصطلاحي خلاف الظاهر؛ لعدم كونه حقيقة شرعية ولا متشعبة في زمان صدور النص، أي: زمان أمير المؤمنين عليه السلام لا زمان الإمام الصادق عليه السلام؛ لأنه ينقل كلامه عليه السلام، فالسائل لا يفهم من قول الإمام عليه السلام: «أخرج خمس مالك» الخمس المصطلح؛ لأن هذا إما ذاع

(١) البيان: ٣٤٨.

(٢) مرآة العقول ١٩: ٨٩.

وشاع في أزمنة الأئمة المتأخرين عليهم السلام، والمفهوم منه في ذلك الزمان هو الخمس اللغوي، ولعل هذا هو مراد الشيخ الأنصاري حينما ذكر أن الظاهر من الرواية إرادة المعنى اللغوي سيما بملاحظة الأمر بالتصدق^(١).

وأما قوله عليه السلام: «فإن الله جلّ اسمه رضي من الأشياء بالخمس» فهو موجود في الكافي، وأما الموجود في الفقيه: «فإن الله عزّ وجلّ قد رضي من الإنسان بالخمس»^(٢)، وليس فيها ظهور في الخمس المعهود، وإتاما المقصود أن الله يرضى ممن اختلط عنده الحلال بالحرام أن يتصدق بخمس ما عنده؛ لكون صاحب الحرام مجهولاً، وهذا هو المناسب لقوله عليه السلام في رواية الحسن بن زياد المتقدمة - التي تنقل نفس الواقعة ظاهراً - : «فإن الله عزّو جلّ قد رضي من المال بالخمس».

هذا مضافاً إلى أن الخمس الذي ينصرف إلى الخمس المعهود هو الخمس المطلق كما في الروايات الحاضرة، لا المنسوب إلى المال كما في هذه الرواية: «أخرج خمس مالك»؛ إذ لا ظهور في الخمس الاصطلاحي فيها حتى إذا وردت في لسان المتأخرين من الأئمة عليهم السلام.

الأمر الثاني: ما ذكره السيد البروجردي رحمته الله^(٣)، وحاصله: أن المرتكز في الأذهان عدم جواز التصرف في مال الغير بغير إذنه لأصالة احترام مال الغير، فيجب على من وقع مال الغير بيده أن يردّ ذلك المال إلى صاحبه إذا أمكنه ذلك كما إذا كان معلوماً لديه، وأما إذا لم يكن معلوماً وكان المقدار معلوماً فقد دلّت الروايات الكثيرة في الموارد المختلفة على وجوب التصديق بمجهول المالك عن صاحبه، وهو أيضاً أمر مركوز في أذهان المتشرّعة لشيوعه في أجواء الروايات، وأما إذا

(١) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٥٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٨٩، ح ٣٧١٣.

(٣) زبدة المقال (تقرير أبحاث السيد البروجردي): ٧٠.

جهل المقدار أيضاً فالتحير والإشكال حينئذ يكون في المقدار الذي يجب التصديق به لا في أصل وجوب التصديق به عنه لارتكازيته؛ كما تقدم.

وعليه فإذا سأل أحد المتشرعة عن مال عنده علم بوجود الحرام فيه ولم يعرف صاحبه ولا مقداره ولا أمكنه تمييزه عن الحلال - كما في الرواية - فلا بد من حمل سؤاله على السؤال عن المقدار الذي يجب التصديق به، لا السؤال عما يعمل وما هي الوظيفة في المقام؛ لوضوح أن الوظيفة هي التصديق، وحينئذ يكون الجواب بتعيين المقدار الذي يجب التصديق به وهو خمس المال، فلا مجال لاحتمال أن الرواية في مقام تعيين الوظيفة وأنها الخمس أو الصدقة.

وهذا الكلام كما يجري في نسخة الكليني: «تصدق بخمس مالك» كذلك يجري في النسخة الأخرى: «أخرج خمس مالك»، غاية الأمر أنه عليه السلام صرح بالوظيفة في الأولى تبرعاً وسكت عنها في الثانية لوضوحها.

والحاصل: أنه لا فرق بين العلم بالمقدار وبين الجهل به في وجوب التصديق به عن صاحبه، نعم مقدار ما يجب التصديق به في الأول معلوم وفي الثانية مجهول، ولذا سأل عنه وأجيب بأنه الخمس، فيراد به الكسر المعروف لا المعنى المصطلح. أقول: هذا الوجه يتوقف على تسليم وجود ارتكاز على وجوب التصديق بالمال مجهول المالك حتى إذا كان مختلطاً في أذهان المتشرعة، بحيث يكون السؤال عن تعيين الوظيفة في مودره مستهجناً، فلا بد من حمله على السؤال عن تعيين المقدار لا الوظيفة، وهذا أمر يصعب إثباته بل الشاهد على خلافه، وهو نفس وقوع النزاع بين الفقهاء في تحديد الوظيفة في هذه المسألة وأنها الخمس أو الصدقة، مع وضوح كونهم من المتشرعة بل هم الأكثر أنساً بالروايات وأجواء الشريعة، فإذا افترض وجود الارتكاز المذكور ووصله إلى هذه الدرجة فلا يتصور حينئذ وقوع هذا النزاع.

هذا مضافاً إلى أن كون الوظيفة في مجهول المالك هي التصديق ليس مسلماً

فقهياً؛ لاحتمال رجوعه إلى الإمام عليه السلام كما دلّت عليه بعض الصحاح^(١)، بل نفس الروايات الدالة على وجوب التصدّق - الصادرة في زمان صدور هذه الرواية تقريباً - دليل على عدم وجود مثل هذا الارتكاز، وإلا لما وقع السؤال فيها عن تحديد الوظيفة.

ويتلخّص ممّا تقدّم في هذه الرواية: أنّ أمرها يدور بين أن تكون ناظرة إلى الخمس أو إلى الصدقة، والأوّل يستند إلى ظهور كلمة الخمس في الخمس المعهود الاصطلاحي، وإلى قوله: «إنّ الله جلّ اسمه رضي من الأشياء بالخمس»، وتقدّم مناقشة كلّ منهما، والثاني يعتمد على نسخة الكليني (تصدّق بـخمس مالك)، وهي معارضة بنسخة الصدوق، كما تقدّم.

وعليه فليس هناك شيء واضح يمكن إثباته بهذه الرواية.

الرواية الخامسة: صحيحة علي بن مهزيار^(٢)، حيث ورد فيها: «ومثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب» بدعوى أنّها ناظرة إلى المال مجهول المالك فيجب فيه الخمس.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ مورد الرواية المال الذي لا يعرف له صاحب لا ما لا يعرف صاحبه، والمراد به المال الذي يحتمل كونه مباحاً بالإباحة الأصلية فيدخل في مطلق الفائدة، ويجب فيه الخمس بعد المؤونة كما في سائر الأمور المذكورة في الصحيحة.

الرواية السادسة: موثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: لا، إلّا أن لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بـخمسه إلى أهل البيت»^(٣) بدعوى غلبة كون مال السلطان يختلط فيه الحلال بالحرام.

(١) كما في صحيحة داود بن أبي يزيد (وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٠، ب ٧ من أبواب اللقطة، ح ١).

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٠١، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، ب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٣.

وفيه: أن الرواية ليست ظاهرة فيما ذكر؛ لاحتمال أنها ناظرة إلى تولي العمل من قبل السلطان وإلى الأموال التي تجتمع عنده بحكم توليه هذا العمل، ومن الواضح أنها أموال محترمة عليه وليس فيها حلال له، وبذلك تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام، وكأن المستدل افترض أنها ناظرة إلى الأموال التي تنتقل من السلطان إلى الشخص في مقابل عمله، حيث قد يدعى أنها أموال مخلوطة كما في المقام.

هذه هي عمدة الروايات التي يستدل بها على وجوب الخمس في المقام، والعمدة فيها معتبرة عمار بن مروان والسكوني، والأولى: تامة دلالة وسنداً كما تقدم، والثانية: تامة سنداً، إلا أن دلالتها ليست واضحة.

روايات ادعي معارضتها للروايات الدالة على وجوب الخمس

ثم إنه على تقدير الالتزام بتامة هذه الروايات الدالة على وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام ادعي وجود روايات معارضة لذلك، وهي على طوائف: الطائفة الأولى: ما دل على وجوب التصدق بالمال المجهول مالكة، مثل:

١- صحيحة يونس بن عبد الرحمن قال: «سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام - وأنا حاضر - إلى أن قال: فقال: رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى منازلنا، فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأبى شيء نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة، قال: لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع، قال: إذا كان كذا فبعه وتصدق بثمانه، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولاية»^(١).

٢- موثقة إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة فلم تزل معه ولم

يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال: يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها، قلت: فإن لم يعرفوها؟ قال: يتصدق بها^(١)، وغيرهما.

فإن هذه الروايات وإن كانت واردة في المال المعين خارجاً إلا أنه يمكن إلغاء خصوصية التعيين؛ إذ لا يفهم عرفاً دخلها في لزوم التصديق، وتماثل الملاك هو مجهولية المالك وعدم التمكن من الوصول إليه.

وعليه يستفاد منها لزوم التصديق بمطلق مجهول المالك وإن لم يكن متميزاً خارجاً، فتشمل المقام فتنافي ما دلّ على وجوب الخمس؛ للتغاير الواضح بينه وبين وجوب التصديق.

وفيه:

أولاً: أنّ روايات هذه الطائفة يوجد في موردها خصوصيتان:

الأولى: تميز المال المجهول مالكة وتعيينه خارجاً.

الثانية: معرفة مقداره وهي متفرعة على الأولى.

والمفروض في مسألتنا انتفاء كلتا الخصوصيتين حيث افترض الاختلاط وعدم التعيين، كما افترض الجهل بالمقدار، وحينئذ إذا أمكن إلغاء الخصوصية الأولى والتعدي إلى المال المختلط - كما تقدّم - فإن إلغاء الخصوصية الثانية أيضاً والتعدي إلى المال المختلط المجهول المقدار - كما في المقام - ليس واضحاً؛ لاحتمال أن يكون العلم بالمقدار دخیلاً في الحكم بالتصدق.

وبعبارة أخرى: أن إلغاء الخصوصية الأولى يقتضي التعدي إلى المال المختلط المعلوم المقدار، حيث يتصور الأمر بالتصدق بالمقدار وإن لم يحرز أنه نفس مال الغير، لكنّه يحرز مساواته له في المقدار والمالية، وقد دلت بعض روايات هذه الطائفة على بيعه والتصدق بثمنه ممّا يكشف عن أن المهم هو المالية والمقدار لا عين المال، وأما إذا كان المال الحرام المختلط بالحلّال لا يعرف مقداره أصلاً

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٨، ب ٥ من أبواب اللقطة، ح ٣.

فإنّ التصدّق به غير ممكن، إلّا بالتصدّق بجميع المال أو بالمقدار الذي يحرز به التصدّق بالمال المجهول مالكة، وهذا - مضافاً إلى أنّه إلزام للمكلف بدفع أكثر ممّا يستحقّه الغير - خلاف ظاهر الروايات التي تأمر بالتصدّق بمال الغير لا أزيد. وثانياً: ما يقال من أنّ المفروض تماميّة أخبار الخمس في المقام، وحينئذٍ تكون أخص من روايات هذه الطائفة لو سلّمنا شمولها للمقام بالإطلاق، والقاعدة تقتضي في مثله التقييد وحمل روايات التصدّق على المال المعيّن المجهول مالكة، ويلتزم في المقام بوجوب الخمس.

الطائفة الثانية: ما دلّ على حلّيّة المال المختلط بالحرام، مثل:

١- موثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أميّة، وهو يتصدّق منه ويصلّ منه قرابته ويحجّ لئُغفر له ما اكتسب، ويقول: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الخطيئة لا تكفر الخطيئة وإنّ الحسنه تحطّ الخطيئة، ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس»^(١).

٢- صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(٢).

٣- صحيحة أبي بصير قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن شراء الخيانة والسرقة؟ قال: لا، إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره... الحديث»^(٣).

٤- صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أتى رجل أبي عليه السلام فقال: إني ورثت مالاً وقد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يُربي، وقد أعرف أنّ فيه رباً واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه، وقد سألت

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٨، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٩٠، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٦.

فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا: لا يحلّ أكله، فقال أبو جعفر عليه السلام: إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً فإنّ المال مالك، واجتنب ما كان يصنع صاحبه، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتّى يعرفه، فإذا عرف تحرّيمه حرم عليه ووجب عليه فيه العقوبة إذا ركبته كما يجب على من يأكل الربا^(١)، وغيرها من الروايات.

وهي منافية لما دلّ على وجوب الخمس وحليّة خصوص الباقي.

وقد يقال^(٢): إنّ التعارض بين هذه الطائفة من الروايات وبين ما دلّ على وجوب الخمس تعارض غير مستقرّ - أي: بنحو العموم المطلق - بناءً على أنّ الخمس في المقام يعني الإذن بتملّك أربعة أخماس المال فقط ويكون الخمس الباقي غير داخل في ملك الشخص من البداية كما تقدّم في المعدن؛ وذلك لأنّ هذه الروايات تدلّ على حليّة جميع المال وكونه ملكاً للشخص، وروايات الخمس تنفي الملكيّة عن المقدار الخاص، أي: خمس المال، فهي أخصّ مورداً من تلك؛ لاختصاصها بخمس المال وتلك تشمل تمامه، ومقتضى القاعدة تقييد روايات الإباحة بأدلة الخمس وحمل أدلة الإباحة على ما عدا الخمس، فيلتزم بإباحة الأربعة أخماس ولزوم دفع الخمس، وبذلك يرتفع التعارض.

نعم، إذا كان الخمس في المقام بمعنى تطهير المال من الحرام المختلط فيه وتوقّف حليّته على دفع الخمس فالتعارض حينئذٍ مستقرّ؛ لوضوح المنافاة بين تحليل المال المختلط من دون توقّف على شيء وبين كون تحليله متوقفاً على إخراج الخمس، فلا بدّ من تطبيق قواعد التعارض حينئذٍ.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩، ب ٥ من أبواب الربا، ح ٣.

(٢) المرتقى (كتاب الخمس): ١٢٧.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ الظاهر عرفاً من أدلة الخمس في المقام هو أنّ الخمس تطهير للمال عن الحرام المختلط فيه، وأنّ تعلّق الخمس به تخلص له من الحرام. وثانياً: أنّ ما ذكره من كون التعارض بنحو العموم المطلق - على الاحتمال الأول المذكور - غير تام؛ لأنّ شمول قوله عَلَيْهِ: «فهو لك حلال» أو: «فإنّ المال مالك» ونحو ذلك لأجزاء المال ليس من باب الظهور، بل بالنصوصيّة؛ لأنّه بمثابة أن يقول: «هذا الجزء حلال، وهذا حلال، وهكذا» نظير شمول العدد لأجزائه، فالدليل الدالّ على عدم حلّيّة جزء من المال يكون معارضاً له لا أخص منه، فتأمّل.

والصحيح أن يقال: إنّ روايات هذه الطائفة وإن كانت تشترك في الدلالة على حلّيّة المال المختلط إلّا أنّها تختلف في مضامينها، فلا بدّ من تقسيمها بحسب ذلك، ثمّ ملاحظة دعوى التعارض:

المجموعة الأولى: ما دلّ على حلّيّة المال المختلط بالربا إذا كان لا يعرف أهله، مثل صحيحة الحلبي المتقدّمة^(١).

ولأوّل وهلة يبدو أنّ التعارض بينها وبين روايات الخمس في المقام بنحو العموم المطلق؛ لاختصاص الصحيحة بحرام معيّن - وهو الربا - وعموم أخبار الخمس لكلّ حرام، فيرتفع التعارض بالتقييد، ونتيجته الالتزام لغير الربا من المحرّمات بوجوب الخمس إذا اختلط بالحلال.

إلّا أنّه يمكن أن يقال بعدم وجود خصوصيّة للربا في قبال باقي المحرّمات، وبعد إلغاء الخصوصيّة تعمّ الصحيحة جميع المحرّمات، وحينئذٍ تكون النسبة هي التساوي والتعارض لا العموم المطلق.

اللهمّ إلّا أن يدّعى: وجود خصوصيّة في الربا ولو على مستوى الاحتمال بحيث

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩، ب ٥ من أبواب الربا، ح ٣.

تمنع من الجزم بعدم الفرق وإلغاء الخصوصية، وحاصلها: أن الربا يتميز بالعفو عنه إذا كان قبل نزول آية التحريم؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَلْيُفْتِنْ فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾^(١)، وهذه مسامحة من الشارع اقتضتها المصلحة، ولعل المصلحة ذاتها اقتضت المسامحة فيما إذا كان المال مختلطاً بالربا مع الجهل بصاحبه ومقداره، بل قد يفهم من ذيل الصحيحة - أي: قوله ﷺ: «فإن رسول الله ﷺ قد وضع ما مضى من الربا، وحرم عليهم ما بقي» - وجود خصوصية في الربا؛ وذلك لأن هذا الذيل في مقام تعليل الحكم بالحلية في مورد الاختلاط.

مع وضوح أن الرسول ﷺ إنما وضع ما مضى من الربا قبل نزول التحريم، وهذا لا ربط له بالحكم المعلن؛ لأن الربا فيه بعد نزول آية التحريم، بل حتى الجهل بالحرمة لم يفرض في مورد الرواية، فما معنى هذا التعليل؟ يحتمل أن يكون إشارة إلى أن الحكم بالحلية في المال المختلط مبني على المسامحة في الربا؛ لأن المسامحة ثابتة فيه ولو في مورد آخر.

وعلى كل حال، فما ذكرناه يوجب احتمال الخصوصية، ومعه لا يمكن التعدي إلى مطلق الحرام فتختص الصحيحة بموردها، وتكون حينئذٍ أخص مطلقاً من روايات الخمس.

وقد يجاب عن المعارضة^(٢): بأن مورد الرواية هو كون المورث مريباً وأن ما ينتقل منه لا يعلم بأن فيه مالاً ربوياً معروفاً، ومن الواضح أن هذا لا يلزم العلم بأن ما ينتقل منه حرام؛ لاحتمال حليته بتمامه، نظير المال الموروث ممن لا يخمس حيث لا يجب فيه الخمس إلا إذا علم تعلق الخمس فيه، وعليه تكون الرواية دالة على الحلية عند احتمال التحريم، وهو غير محل الكلام.

وفيه: ما لا يخفى، فإن الوارد في الرواية لو كان: «وإن لم تعلم أن فيه مالاً

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٣٠٤.

معروفاً رباً...» لصح ما ذكر؛ لأن عدم العلم بأن فيه ربا لا يعني العلم بوجود الربا فيه، إلا أن الموجود فيها هو: «وإن كان مختلطاً...»، وهو صريح في الاختلاط وعدم التمييز، وهو يعني العلم بوجود الربا فيه.

المجموعة الثانية: وهي عبارة عن موثقة سماعة^(١)، والإنصاف أنها ليست ظاهرة في حلية المال المختلط بالحرام حتى تكون معارضة لما دل على وجوب الخمس فيه؛ وذلك لاحتمال أن يكون قوله: «لا بأس» راجعاً إلى الأعمال التي يقوم بها ليغفر له ما اكتسب، أي: التصدق ونحوه، فهي ناظرة إلى تصحيح هذه الأعمال إذا لم يكن الصرف من الحرام بعينه، والقرينة على ذلك هو أن الرواية مسوقة أساساً لذلك حيث وقع السؤال فيها عن صحة هذه الأعمال، فأجاب عليه السلام بأن الخطيئة لا تكفر الخطيئة فلا تصح منه هذه الأعمال، إلا في حالة الاختلاط والتصرف في بعض المال المختلط، كما تدل عليه «من» التبعية في قوله: «يتصدق منه» و «يحب منه»، فهي ليست في مقام بيان حلية جميع المال بالاختلاط، بل في مقام بيان جواز التصرف ببعض المال في حالة الاختلاط، فلاحظ.

وقد تحمل على كون المال الذي أصابه السائل من جوائز السلطان أو دفع له كأجرة مقابل ما قام به من عمل، فتكون أجنبية عن محل الكلام؛ إذ لا يقين بكونه حراماً حينئذٍ لاحتمال حليته بتمامه، والكلام في المال الذي يعلم وجود الحرام فيه.

ولكنه خلاف الظاهر؛ لأن قوله: «أصاب مالا من عمل بني أمية» ظاهر في أن المال لم يؤخذ من السلطان، بل هو نتيجة العمل الذي تولاه لهم وهو حرام، ولذا عد التصدق به خطيئة إلا إذا اختلط بماله الحلال فلم يعرف الحرام من الحلال. والحاصل: أن الرواية ظاهرة في حرمة المال الذي أصابه وأن التصرف فيه خطيئة، إلا في حالة اختلاطه بماله الحلال.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على جواز الشراء من الغاصب والظالم والسارق، مثل:

١- صحيفة أبي بصير قال: «سألت أحدهما عليه السلام عن شراء الخيانة والسرقة؟ قال: لا، إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره... الحديث»^(١).

٢- معتبرة أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل ممّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم؟ قال: فقال: ما الإبل إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه، قيل له: فما ترى في مصدّق يجيئنا فيأخذ ممّا صدقات أغنامنا فنقول: بعناها فبيّعناها، فما تقول في شرائها منه؟ فقال: إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس، قيل له: فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظّنا، ويأخذ حظّه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قَبَضَهُ بكيل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل»^(٢).

٣- رواية جرّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلح شراء السرقة والخيانة إذا عُرِفَتْ»^(٣).

٤- موثقة إسحاق بن عمّار قال: «سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم؟ قال: يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظَلَمَ فيه أحداً»^(٤)، وغيرها من الروايات. والكلام يقع في أنّ الموضوع في هذه الروايات المحكوم عليه بالحليّة هل هو المال المتنقل من الغير بالشراء الذي يعلم وجود الحرام فيه، أو الذي يشكّ في وجود الحرام فيه؟

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٠، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣١٩، ب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣٥: ٣٩٢، ب ٨ من أبواب الغصب، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ٣٥: ٣٩٢، ب ٨ من أبواب الغصب، ح ٢.

روايات ادّعي معارضتها للروايات الدالة على وجوب الخمس ٣٩٩

والأول: محل الكلام، وعليه تدلّ هذه الروايات على الحليّة في محل الكلام، وتعارض ما دلّ على وجوب الخمس فيه.
وأما الثاني: فهو خارج عن محل كلامنا، وعليه تكون الروايات أجنبيّة عن المقام.

وقد يقال بالثاني: لأنّ ما فرض في هذه الروايات هو الشراء ممّن يظلم أو يسرق أو يخون، ومن الواضح أنّ هذا وحده لا يستلزم العلم بوجود الحرام في المال المنتقل بالشراء، وإّما يستلزم الشك في ذلك؛ لاحتمال أن يكون المال حلالاً بتمامه، والاختلاط المفروض في بعض الروايات - مثل صحيحة أبي بصير - يراد به الاختلاط عند السارق فيكون ما ينتقل منه محتمل الحليّة، فالجواب ناظر إلى ما فرض في السؤال ولم يفرض فيه أزيد من الانتقال ممّن يسرق، وهو لا يستلزم إلّا الشك لا أكثر.

وأجيب عن ذلك: بأنّ الحكم في هذه الروايات جعلت له غاية وهي معرفة السرقة والعلم بأنّه ظلّم فيه أحداً، ومن الواضح أنّ هذه الغاية تشمل المعرفة التفصيليّة والمعرفة الإجماليّة، فتدخل المعرفة الإجماليّة التي هي محل الكلام في الغاية، وتدلّ الروايات على الحرمة فيها لا الحليّة.

ولكنّ الظاهر أنّ هذا الجواب إّما يصحّ في بعض هذه الروايات، مثل موثقة إسحاق وكذا معتبرة أبي عبيدة حيث فرض فيهما انتقال المال من السارق والظالم.

نعم، في الأخيرة ورد: «حتّى تعرف الحرام بعينه» ويفهم منها أنّ الغاية هي خصوص المعرفة التفصيليّة، فيدخل محل الكلام في المغيبي وتدلّ على الحليّة فيه، وتحقّق حينئذٍ المعارضة، والتغلب على ذلك يكون:

إّما بحمل «بعينه» على التأكيد على لزوم تشخيص الحرام ومعرفته لا الاحتراز عن المعرفة الإجماليّة.

وأما الالتزام بالتقييد باعتبار أن دلالة الرواية على الحلية في المقام إنما هي بالإطلاق؛ لشمول المغتبی لحالة الشك بوجود الحرام أيضاً، فيقتد هذا الإطلاق بأدلة وجوب الخمس في المقام المختصة بحالة المعرفة الإجمالية.

وعلى كل حال، يمكن الالتزام بهذا الجواب في هذه الروايات.

وأما في رواية جراح وصحيحة أبي بصير فلا يتم هذا الجواب؛ لأن المفروض فيهما هو شراء السرقة لا الشراء ممن يسرق، والإمام عليه السلام حكم بجواز شرائها إذا لم تعرف أو إذا اختلط معه غيره، والمراد الاختلاط عند السارق، فتدل على أن الحرام عند السارق إذا كان متميزاً فلا يجوز شراؤه، وأما إذا اختلط بأمواله الحلال ولم يعد يعرف جاز شرائه، أي: شراء نفس المال المسروق في ضمن المال، فتدل على جواز شراء المال المختلط بالحرام.

والحاصل: أن حمل الرواية على شراء محتمل الحرمة خلاف الظاهر؛ لأنه مبني على افتراض الشراء ممن يسرق حيث يقال: لعل المال المنتقل بالشراء كان حلالاً فلا علم بالحرمة، وأما افتراض شراء نفس المال المسروق - كما هو ظاهر الروايتين - فهو يلزم العلم بالحرمة، والرواية جوزته في حال الاختلاط، أي: العلم الإجمالي بوجود الحرام فيه، فيعارض حينئذ أدلة الخمس.

اللهم إلا أن يقال: إن ما ينافي أدلة التخميس هو الأدلة الدالة على حلية المال المختلط بتمامه، وهاتان الروايتان إنما تدلان على جواز شراء المال المختلط وأن المعاملة عليه صحيحة، وهذا لا ينافي ما دل على وجوب تخميسه لتطهيره من الحرام الموجود فيه، أي: أن وجود الحرام في المال لا يمنع من جواز شرائه وضعاً مع وجوب دفع خمس له لتخليصه من الحرام الموجود فيه.

الطائفة الثالثة: ما دل على وجوب الاجتناب عن المال المختلط بالحرام، باعتبار أن أدلة الخمس تقتضي عدم لزوم اجتناب الباقي بعد التخميس، مثل:

١- صحيحة ضريس الكناسي قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن السمن والجبن

روايات ادّعي معارضتها للروايات الدالة على وجوب الخمس ٤١

نجدّه في أرض المشركين بالروم، أناكله؟ فقال: أما ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكله حتّى تعلم أنّه حرام»^(١).

٢- رواية عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال: «كل شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»^(٢).

حيث تدلّان على لزوم الاجتناب عن الشيء المشتعل على الحرام.

لكن الظاهر عدم المعارضة؛ لأنّ المراد بالحرام في هذه الروايات - الذي يشتمل عليه الجبن والسمن والذي ينشأ من كونهما مأخوذتين من أرض المشركين - هو النجاسة ظاهراً، ومن الواضح أنّ ذلك يوجب نجاسة الجميع، فيجب الاجتناب عن الجميع لنجاسته لا لاختلاط الحلال بالحرام. وأما احتمال أن يكون الحرام هو الغصب ونحوه فهو بعيد جداً.

وعليه فالروايات أجنبيّة عن محل الكلام.

قد ظهر من جميع ما تقدّم: عدم وجود ما يصلح أن يكون معارضاً لأدلة الخمس في الحلال المختلط بالحرام، فالمهمّ ملاحظة أدلة وجوب الخمس، فإن تمّت سنداً ودلالةً تعيّن الالتزام بوجوب الخمس في المقام كما في المعادن والكنز، وقد عرفت أنّ العمدة هي معتبرة عمّار بن مروان^(٣)، ودالاتها واضحة.

ومقتضى الاحتياط إخراج الخمس من المال المختلط ودفعه بقصد الأعم من الخمس والصدقة إلى من يكون مصرفاً لكلّ منهما، أي: الفقراء السادة، بناءً على عدم حرمة مطلق الصدقة الواجبة على بني هاشم، أو بناءً على عدم حرمة خصوص هذه الصدقة وإن قلنا بحرمة مطلق الصدقة الواجبة عليهم.

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ٢٣٥، ب ٦٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

وأما إن علم المقدار ولم يعلم المالك تصدّق به عنه (١)

لو علم المقدار ولم يعلم المالك

(١) مراد الماتن من العلم بالمقدار هو العلم التفصيلي به كما إذا علم أنّ نصف المال المختلط للغير، في مقابل الجهل التفصيلي بالمقدار الذي هو شرط لوجوب التخميس، وسيصرّح الماتن في مسألة (٢٩) بأن صورة العلم الإجمالي بأن مقدار الحرام أكثر من الخمس أو أنّه أقلّ منه - من دون تحديده - داخلة في الفرع السابق، أي: فرض الجهل التفصيلي بمقدار الحرام، والتي حكم فيها بلزوم التخميس... وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى في تلك المسألة، وسيظهر أنّ الفقيه الهمداني يرى دخول صورة العلم الإجمالي المذكور في محل الكلام، أي: فرض العلم بالمقدار.

وعليه فالكلام هنا يقع في فرض العلم التفصيلي بمقدار الحرام، كما إذا علم أنّ نصفه حرام أو عشره حرام.

المستفاد من كلمات المتأخرين - خصوصاً الحداثق والجواهر^(٢) - وجود أقوال ثلاثة في هذا الفرع:

الأول: وجوب التصدّق بالمقدار المعلوم مطلقاً، أي: سواء كان مساوياً للخمس أو أقلّ أو أكثر، وهو المنسوب إلى المشهور^(٣).

الثاني: الجمع بين الخمس والصدقة، ويراد به وجوب التخميس، ودفع الزائد صدقةً إذا كان المقدار المعلوم أزيد من الخمس، وهو المنسوب إلى العلامة في التذكرة كما في المدارك^(٤)، على تأمل في صحّة هذه النسبة، كما يظهر بمراجعة التذكرة^(٥).

(١) الحداثق الناضرة ١٢: ٣٦٤ - ٣٦٥ / جواهر الكلام ١٦: ٧٣.

(٢) غنائم الأيّام ٤: ٣٤٥ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٣٤.

(٣) مدارك الأحكام ٥: ٣٨٩.

(٤) تذكرة الفقهاء ٥: ٤٢٢.

الثالث: وجوب التخميس مطلقاً، أي: حتى إذا كان المقدار المعلوم أقل من الخمس، وقد اختاره صاحب الحقائق^(١).

والظاهر أن منشأ النزاع هو أن المقام هل يدخل في أدلة وجوب الخمس المتقدمة، أو في أدلة وجوب التصدق بمجهول المالك؟ فالمشهور يرى شمول أدلة التصدق للمقام باعتبار إطلاقها وعدم اختصاصها بالتميّز والمشخص من مجهول المالك، ويرى عدم شمول أدلة الخمس باعتبار اختصاصها بمجهول المقدار، وفي المقابل قيل بالعكس.

فالكلام لا بد أن يقع في مقامين:

المقام الأول: في أن أدلة التصدق هل تختص بالمال المتميّز والمشخص من مجهول المالك، أو تشمل المال المختلط؟

المقام الثاني: في أن أدلة الخمس المتقدمة هل تختص بمجهول المقدار من المال الحرام المختلط بالحلال، أو تشمل معلوم المقدار أيضاً؟

أما المقام الأول: فظاهره الاعتراف بأن مورد روايات التصدق بمجهول المالك هو المال المتميّز والمشخص في حد ذاته خارجاً، لاحظ:

١- صحيحة يونس بن عبد الرحمن قال: «سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام - وأنا حاضر - إلى أن قال: فقال: رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى منازلنا، فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأني شيء نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة، قال: لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع، قال: إذا كان كذا فبعه وتصدق بثمانه، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولاية»^(٢).

٢- موثقة إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في

(١) الحقائق الناضرة ١٢: ٣٦٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٠، ب ٧ من أبواب اللقطة، ح ٢.

بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال: يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها، قلت: فإن لم يعرفوها، قال: يتصدق بها^(١).

٣- رواية نصر بن حبيب صاحب الخان قال: «كتبت إلى عبد صالح عليه السلام: لقد وقعت عندي مائتا درهم [وأربعة دراهم] وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم أعرف له ورثة فأريك في إعلامي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً، فكتب: إعمل فيها وأخرجها صدقةً قليلاً قليلاً حتى تخرج»^(٢)، وغيرها من الروايات.

نعم، رواية علي بن أبي حمزة قال: «كان لي صديق من كتاب بني أمية، فقال لي: استأذن لي على أبي عبد الله عليه السلام فاستأذنت له فأذن له، فلما أن دخل سلم وجلس، ثم قال: جعلت فداك، إني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبحت من دنياهم مالاً كثيراً وأغمضت في مطالبه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لولا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويحبي لهم الفيء ويقاثل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا، ولو تركهم الناس وما في أيديهم ما وجدوا شيئاً إلا ما وقع في أيديهم. قال: فقال الفتى: جعلت فداك، فهل لي مخرج منه؟ قال: إن قلت لك تفعل؟ قال: أفعّل، قال له: فأخرج من جميع ما كسبت في ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، ومن لم تعرف تصدّقت به، وأنا أضمن لك على الله عزّ وجلّ الجنة، فأطرق الفتى طويلاً ثم قال له: لقد فعلت جعلت فداك. قال ابن أبي حمزة: فرجع الفتى معنا إلى الكوفة فما ترك شيئاً على وجه الأرض إلا أخرج منه حتى ثيابه التي كانت على بدنه، قال: فقسمت له قسمةً واشترينا له ثياباً وبعثنا إليه بنفقة، قال: فما أتى عليه إلا أشهر قلائل حتى مرض فكتنا نعوّده، قال: فدخلت يوماً وهو في السوق، قال: ففتح عينيه ثم قال لي: يا علي وفي لي

(١) وسائل الشيعة ٣٥: ٤٤٨، ب ٥ من أبواب اللقطة، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣٦: ٢٩٧، ب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، ح ٣.

والله صاحبك، قال: ثم مات فتولينا أمره، فخرجت حتى دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فلما نظر إليّ قال لي: يا علي وفينا والله لصاحبك، قال: فقلت: صدقت جعلت فداك هكذا والله قال لي عند موته»^(١).

فقد يقال^(٢): إنها عامة وشاملة للمال المختلط، باعتبار استبعاد تمييز مال من يعرف منهم عن مال من لا يعرفه، بل العادة تقتضي في مثله أن يكون ما أصابه - من دنيا بني أمية - من جنس النقود فتختلط بأمواله عادة، وعلى الأقل يكون بعض هذه الأموال مختلطاً فيكون الجواب شاملاً لها، إلا أن الرواية غير تامة سنداً بإبراهيم بن إسحاق النهاوندي، فإنه ضعيف.

وفيه: أن قوله: «رددت عليه ماله» وقوله: «تصدقت به» ظاهر في المتميز، ولا أقل من أنه يمنع من انعقاد الإطلاق في الرواية، مضافاً إلى أن ما ذكر فيها من خروج الرجل من ماله كله حتى خرج من ثيابه يقتضي أن يكون المال كله حراماً لا مختلطاً بالحرام، فلاحظ.

وعليه فالاستدلال بهذه الروايات في محل الكلام (المال المختلط) يتوقف على التعدي من موردها وإلغاء الخصوصية، وهو غير بعيد باعتبار أن هذه الخصوصية لم ترد في كلام الإمام عليه السلام بل في كلام السائل، والعرف لا يفهم دخل هذه الخصوصية في الحكم بالرد في حالة العلم بالمالك والتصدق في حالة الجهل به، بل يرى أن الدخيل في ذلك هو كون المال ملكاً للغير مع العلم بمقداره، فيجب رده إليه إن كان معلوماً والتصدق به عنه إن كان مجهولاً، وأما كونه متميزاً في قبال كونه مختلطاً فهو غير دخیل في الحكم أصلاً.

بل يمكن أن يقال: إن القاعدة تقتضي في المقام التصديق حتى إذا فرض عدم شمول أدلة التصديق له؛ وذلك لأنه بعد الفراغ عن أن المال إذا كان متميزاً

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٩٩، ب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٣٥.

فحكمه التصدّق تكون المشكلة في المال المختلط في تعيين وفرز مال الغير؛ إذ لعلّ ما يتصدّق به ليس هو نفس مال الغير وإن كان مساوياً له في المقدار، وهذا الشخص ليس له الولاية على مثل هذا التصرف بالعزل والتعيين. وهذه المشكلة يمكن التغلّب عليها باستفادة إعطاء الولاية من الإمام عليه السلام لمن بيده مال الغير على مثل هذا التصرف من مثل صحيحة يونس^(١) الظاهرة في إعطاء الولاية على بيع المال والتصدّق بثمنه، فإنّه إذا كان المال متميّزاً وكان يمكن التصدّق به بنفسه ومع ذلك جاز للشخص أن يبيعه ويتصدّق بثمنه عن صاحبه فجواز تعيين مال الغير وفرزه من ماله ثمّ التصدّق به يثبت بالألوية؛ لتوقّف التصدّق على ذلك بخلاف مورد الصحيحة، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ الاستفادة عرفاً من الصحيحة هو لزوم التصدّق كي يصل إليه ثوابه بعد تعذّر إيصال نفس المال إليه، ومن الواضح أنّ هذا يتحقّق بالتصدّق بمقدار المال وإن لم يكن نفسه كما يتحقّق بالتصدّق بثمنه بعد بيعه، ولا يتوقّف على التصدّق به نفسه.

وعليه فالظاهر شمول أدلّة التصدّق للمقام وعدم اختصاصها بالمال المتميّز والمُشخّص.

هذا وقد ذكر في تقاريرات السيد الخوئي رحمته الله^(٢) ما حاصله: أنّ البحث عن شمول أدلّة التصدّق للمال المختلط أو اختصاصها بالمال المتميّز ليس له أثر في محل الكلام؛ وذلك لأنّه:

إذا بنينا في المقام الثاني الآتي على شمول أدلّة التخييس لمحل الكلام - أي: صورة العلم بالمقدار - تعين الالتزام بذلك، سواء قلنا بشمول أدلّة التصدّق للمقام أم لم نقل بذلك. أمّا على الثاني فواضح، وأمّا على الأوّل فغاياته أنّها تشمل المقام

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٠، ب ٧ من أبواب اللقطة، ح ٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣٥: ١٣٥.

بالإطلاق، فيمكن تقييدها بأدلة التخميس الشاملة للمقام بالفرض؛ لكونها أخص منها مطلقاً.

وإذا بنينا على عدم الشمول فلا دليل على التخميس، سواء قلنا بإطلاق أدلة التصديق أم قلنا بعدمه. أما على الأول فواضح، وأما على الثاني فكذلك؛ لأن مجرد عدم شمول أدلة التصديق لا يقتضي التخميس فيه.

فالعبرة في وجوب التخميس وعدمه بشمول أدلته وعدمه لا بإطلاق أدلة التصديق وعدمه.

أقول: هذا الكلام مبني على تصور أن النسبة بين الدليلين - لو قلنا بشمولهما للمقام - هي نسبة العموم المطلق كما ذكر، لكن الظاهر أن النسبة بينهما هي العموم من وجه؛ وذلك لأن أدلة التصديق وإن كان فيها جهة عموم من حيث شمولها للمال المتميز والمال المختلط إلا أن فيها جهة خصوص أيضاً، باعتبار اختصاصها بما إذا كان الحرام معلوم المقدار، ولا تشمل ما إذا كان مجهول المقدار؛ إذ لا معنى لوجوب التصديق مع الجهل بالمقدار من دون تعيين المقدار الذي يجب التصديق به، ولذا التزم المشهور في الفرع السابق الذي فرض فيه الجهل بوجوب دفع الخمس إما للفقراء أو لأرباب الخمس - على الخلاف المتقدم - لا التصديق، كما أن أدلة التخميس تشمل صورة العلم بمقدار الحرام وصورة الجهل به، إلا أنها تختص بصورة الاختلاط ولا تشمل صورة التعيين والتميز، فتكون النسبة هي العموم من وجه، ومادة الاجتماع محل الكلام، أي: صورة الاختلاط مع العلم بالمقدار، ومادة افتراق أدلة التصديق هي صورة ما إذا كان الحرام متميزاً، ومادة افتراق أدلة التخميس هي صورة الجهل بالمقدار، فيقع التعارض بينهما في محل الكلام، فلا يصح ما ذكره من تقديم أدلة التخميس بالأخصية.

وأما المقام الثاني: فلا إشكال ظاهراً في أن المتيقن من أدلة وجوب الخمس هو صورة الجهل بالمقدار واحتمال أنه أقل من الخمس أو أكثر.

وأما صورة العلم بالمقدار التي هي محل الكلام فقد يقال: بأنها مشمولة أيضاً لإطلاق أدلة الخمس مثل معتبرة عمار بن مروان^(١)، فإن عنوان «الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه» ينطبق على محل الكلام؛ لأنه مال مختلط ولا يعرف صاحبه وإن عُلم مقدار الحرام. واعترض على ذلك المشهور بوجوه تأتي الإشارة إليها.

والصحيح أن يقال: إن فرض العلم بالمقدار له صور ثلاث:
الأولى: أن يكون المقدار المعلوم أقل من خمس المال المختلط.
الثانية: أن يكون المقدار المعلوم أكثر من خمس المال المختلط.
الثالثة: أن يكون المقدار المعلوم مساوياً لخمس المال المختلط.
أما الصورة الأولى:

فقد يقال^(٢): بأنها غير داخلة في أدلة التخمين؛ لأنّ لسان هذه الأدلة لسان الإرفاق والامتنان (فإن الله جلّ اسمه رضي من الأشياء بالخمس)^(٣)، ومن الواضح أنّ إلزام المكلف بدفع خمس المال المختلط مع كون مقدار الحرام أقلّ منه ليس فيه امتنان ولا إرفاق بالمكلف، وهذا التعليل الموجود في بعض أدلة الباب يوجب تقييد الإطلاق الموجود في البعض الآخر مثل معتبرة عمار بن مروان^(٤)، فتحمل على صورة كون التخمين إرفاقاً بالمكلف، أي: الصورة الثانية مثلاً، والوجه في ذلك: أنّ الاستفادة من التعليل كون مناط الحكم بالتخمين هو الإرفاق والتسهيل فتختصّ كلّ أدلة التخمين بذلك، ولا تشمل الصورة الأولى بعد وضوح وحدة الجعل وعدم احتمال تعدّده.

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٢) لاحظ: مصباح الفقيه ١٩: ٣٢٣.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٥٠٦، ب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٤) وسائل الشريعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

ولوحظ عليه: بأن القاعدة في المال الحلال المختلط بالحرام حتى في هذه الصورة تقتضي الاحتياط وعدم جواز التصرف في تمام المال، ويتعين حينئذٍ صرف تمامه على الفقراء أو في مصارف الخمس على الخلاف المتقدم، فإن دلّ الدليل على لزوم دفع الخمس كان ذلك إرفاقاً وتسهيلاً على المكلف؛ لأن الشارع المقدس رضي بالخمس وأجاز للمكلف التصرف في الباقي بدلاً عن منعه عن التصرف في تمامه، إذن نكتة الإرفاق والامتنان قد تكون لأجل تطهير المال ورفع المنع من التصرف فيه بسبب الاختلاط بالحرام الموجب لاجتنابه بتمامه، فلا تكون هذه النكتة موجبة لعدم شمول الأدلة لهذه الصورة. وعليه يبقى الإطلاق في مثل معتبرة عمّار بن مروان على حاله.

وأما الصورة الثانية:

فقد يدعى^(١) أيضاً عدم دخولها في أدلة التخميس بتقريبين: التقريب الأول: يبتني على عدم دخول الصورة السابقة في أدلة التخميس، فيقال: إنه من البعيد جداً التفريق بين الصورتين بلحاظ أدلة التخميس بأن يلتزم بعدم دخول صورة كون المال الحرام أقل من خمس المال المختلط وبالتالي عدم وجوب الخمس فيه، وبدخول صورة كونه أكثر منه وبالتالي وجوب الخمس فيه.

والوجه في هذا الاستبعاد: أنّ دليل التخميس إما أن يشمل صورة العلم التفصيلي بالمقدار أو لا يشملها، وعلى الأول: لا بدّ من الالتزام بوجوب الخمس في الصورتين، وعلى الثاني: لا بدّ من الالتزام بعدم وجوبه فيهما، فلا مجال للتفصيل، وحيث ثبت عدم شموله للصورة الأولى بقرينة الامتنان فلا بدّ أن لا يشمل الثانية أيضاً.

التقريب الثاني: أن الاكتفاء بدفع الخمس وجواز التصرف في الباقي غير معقول؛ للعلم باشتمال الباقي على مال الغير.
ويلاحظ عليه:

أما التقريب الثاني: فلأن هذه الأحكام ليست عقلية حتى يدعى عدم المعقولية، بل هي أحكام شرعية تابعة للدليل، فإذا قام الدليل عليها تعين الالتزام بها حتى إذا كانت تتضمن الإذن بالتصرف في مال الغير؛ لأن الآذن هو المالك الحقيقي، كيف؟ وقد ثبت في جملة من الموارد مثل هذا الإذن، كما في باب اللقطة بعد التعريف، بل في المال المختلط بالحرام مع الجهل بالمقدار حيث التزموا بوجوب الخمس فيه ومنعوا من التصديق به عن صاحبه، فإن هذا إذن شرعي بالتصرف في مال الغير وعدم لزوم إيصاله إليه ولو بنحو التصديق به عنه، وهكذا في صورة العلم الإجمالي بمقدار الحرام وأنه أكثر من الخمس بناءً على دخوله في الفرع السابق والاكتفاء بأداء الخمس، فإن حلية الباقي بعد التخميس تتضمن الإذن بالتصرف في مال الغير، وهكذا.

وأما التقريب الأول: فإن مجرد الاستبعاد لا يوجب رفع اليد عن ظهور أدلة التخميس في شمولها للصورة الثانية، وإن لم تشمل الصورة الأولى بقرينة ورودها مورد الإرفاق والتسهيل.

وبعبارة أخرى: أن مثل معتبرة عمار بن مروان مطلقة، ولولا تقييدها الموجب لكون التخميس إرفاقاً بالمكلف لكانت شاملة لجميع صور الاختلاط، وهذه القرينة - إذا سلمناها - إنما تمنع من شمول الرواية للصورة الأولى فقط، فتبقى الثانية داخلة في الإطلاق، ولا محذور في هذا التفصيل إذا ساعد عليه الدليل. ومنه يظهر حكم الصورة الثالثة، وأنه لا مانع من شمول أدلة التخميس لها.

نعم، قد تذكر وجوه في مقابل ذلك للمنع من شمول هذه الأدلة لصورة العلم بالمقدار، وهي:

الأول: دعوى الانصراف إلى صورة الجهل بالمقدار، وقد ادّعى جملة من المحققين هذا الانصراف، منهم الفقيه الهمداني^(١) والمحقق الداماد^(٢)، ولم يذكروا الوجه في ذلك، ولعلّه من جهة نفس التحديد بالخمس، فإنّه ظاهر في الجهل بالمقدار وأما في حالة العلم بالمقدار فلا حاجة للتحديد، أو من جهة الارتكاز المستند إلى استبعاد توقّف التحليل على دفع ما يعلم المكلف بعدم مطابقته للحرام في المقدار، أو من جهة ظهور روايات التخميس في أنّ إلزام المكلف بدفع الخمس في حالة الاختلاط إنّما هو لتطهير المال من الحرام المشتمل عليه، وأنّ ذلك موقوف على التخميس، فكأنّه معاوضة قهرية بين المال الحرام المستحق للغير وبين الخمس المدفوع، ومن الواضح أنّ ذلك إنّما يكون في حالة الجهل بالمقدار، وأما إذا كان مقدار الحرام معلوماً فالتطهير يتحقّق بدفع ذلك المقدار المعلوم لا الخمس كما لا يخفى، كما أنّ المصالحة لا معنى لها حينئذٍ، ويؤيد ذلك: التعليل الوارد في بعض روايات الباب: «فإنّ الله عزّ وجلّ قد رضي من الإنسان بالخمس».

الثاني: منع الإطلاق أساساً في روايات التخميس^(٣):

أما معتبرة عمّار بن مروان فلكونها بصدد بيان أصل تعلّق الخمس بالمال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه في مقابل المعدن والبحر والكنز، وأما بالنظر إلى سائر الجهات - ومنها محل الكلام - فهي ساكنة عنها وليست في مقام بيانها، فلا يجوز التمسك بالإطلاق من ناحيتها.

وأما الروايات الأخرى فلو جود قرائن فيها تمنع من شمولها لصورة العلم بالمقدار، مثل التعليل المتقدّم.

(١) مصباح الفقيه ١٩: ٣٢١.

(٢) كتاب الخمس (تقرير أبحاث المحقق الداماد): ٢٧٥.

(٣) زبدة المقال (تقرير أبحاث السيد البروجردي): ٦٦.

وفيه: أن تعرض رواية عمار إلى شرطية الجهل بالمالك (إذا لم يعرف صاحبه) قرينة واضحة على عدم كونها في مقام بيان أصل تعلق الخمس بالمال المختلط فقط، بل هي ناظرة إلى الجهات الأخرى، فينعقد لها الإطلاق.

الثالث: ما أشار إليه في الجواهر من «أنه لو اكتفي بإخراج الخمس هنا لحل ما علم من ضرورة الدين خلافه إذا فرض زيادته عليه، كما أنه لو كلف به مع فرض نقيضه عنه وجب عليه بذل ماله الخالص له»^(١). وإليه يرجع - ظاهراً - ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من «أن تلك الأدلة في حدّ أنفسها قاصرة؛ إذ لا يكاد يحتمل وجوب التخميس على من يعلم بوجود دينارين محترمين في ضمن عشرة آلاف من دنانيره المحللة، كما لا يكاد يحتمل الاكتفاء بالتخميس لمن يعلم بوجود دينار أو دينارين محلّلين قد اختلطا في ضمن عشرة آلاف من الدنانير المغتصبة بحيث يحلّ له الباقي بعد أداء خمس المجموع»^(٢).

وفيه: أن ما ذكر لو سلّمنا أنه موجب لقصور الأدلة وانصرافها عن مثل هذه الحالات فينبغي الاقتصار على هذا المورد الذي تكون نسبة الحرام فيه إلى الحلال أو بالعكس نسبة الواحد إلى الألف أو أقلّ من ذلك كما ذكر في كلامه، ولا داعي لمنع شمول الأدلة لحالات أخرى مثل ما إذا كانت نسبة الحلال إلى الحرام أو بالعكس نسبة الخمس أو قريبة منها، كأن يعلم بأن اثنين من عشرة محرّمة، فإنّ وجوب الخمس في ذلك ليس على خلافه ضرورة حتّى يقطع ببطلانه.

وبعبارة أخرى: أن ما ذكره من عدم احتمال وجوب الخمس في الأمثلة التي ذكرها - لو تمّ - ليس بالضرورة من جهة العلم بالمقدار حتّى يعتم ذلك لجميع صورته، بل يحتمل أن يكون من جهة انصراف أدلة تخميس الحلال المختلط

(١) جواهر الكلام ١٦: ٧٤.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣٥: ١٣٦.

بالحرام إلى ما إذا كان كل منهما مقداراً معتدّاً به، فلا يشمل ما إذا كان قليلاً جداً كواحد من خمسة آلاف كما ذكره في المثال. ويدلّ على عدم دخل العلم بالمقدار في ذلك هو أنّ كلامه يجري في حالة تردّد الحرام بين الواحد والاثنتين ضمن عشرة آلاف، فلاحظ.

الرابع: لو سلّمنا شمول أدلّة التخميس لصورة العلم بالمقدار فلا بدّ في منع ذلك وتخصيصها بصورة الجهل بالمقدار، جمعاً بينها وبين أدلّة وجوب التصدّق^(١). واعتراض عليه^(٢): بأنّ مقتضى الجمع بينهما هو تقديم أدلّة الخمس والالتزام بالخمس في معلوم المقدار؛ لأنّها أخصّ مطلقاً من أدلّة التصدّق لا العكس كما ذكره.

وفيه: قد تقدّم عدم تمامية هذا الاعتراض؛ لأنّ الظاهر أنّ النسبة بين الدليلين - لو سلّمنا شمولهما للمقام - هي نسبة العموم من وجه، فإنّ أدلّة التخميس تشمل صورة الجهل بالمقدار بالفرض ولا تشملها أدلّة التصدّق بناءً على وجوب التخميس في الفرع السابق الذي التزموا به كما تقدّم، وقد تقدّم توضيح ذلك قريباً، وعليه فلا يصحّ تقديم أدلّة الخمس بالأخصّيّة كما يقول المعترض ولا أدلّة التصدّق كما ذكر في أصل الوجه، بل يقع التعارض بينهما على تقدير شمول أدلّة التخميس للمقام.

والحاصل: هذه هي أهمّ الوجوه التي تذكر لمنع شمول أدلّة التخميس لصورة العلم التفصيلي بالمقدار بصورها الثلاث المتقدمة، وقد عرفت أنّ العمدة هو الأوّل والظاهر تماميته، وعليه يتعيّن في المقام الالتزام بما ذهب إليه المشهور من

(١) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٩٢ / كتاب الخمس (تقرير أبحاث المحقّق الداماد): ٢٩٨.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٣٦ / مصباح المنهاج (كتاب

والأحوط أن يكون بإذن المجتهد الجامع للشرائط (١)

وجوب التصدق بالمقدار المعلوم عن صاحبه عملاً بروايات التصديق التي عرفت شمولها للمقام.

هذا إذا كان مقدار الحرام معلوماً بالتفصيل، وأما إذا كان معلوماً بالإجمال، كما إذا علمنا أنه أزيد من الخمس مع تردده بين أن يكون ٧٠٪ أو ٨٠٪، أو علمنا أنه أقل من الخمس مع تردده بين أن يكون ١٠٪ أو ١٥٪ فسيأتي الكلام عنه عند تعرض المصنف له في مسألة (٢٩).

اعتبار إذن المجتهد الجامع للشرائط في التصديق

(١) الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في مجهول المالك المتميز.

المقام الثاني: في مجهول المالك المختلط بغيره الذي هو محل الكلام.

أما المقام الأول: في مجهول المالك المتميز، فقد ذهب جماعة من علمائنا المتأخرين إلى اعتبار إذن الحاكم الشرعي بالتصدق بمجهول المالك.

وقد يقال: إن ذلك خلاف إطلاق أدلة التصديق في المقام^(٢)؛ إذ ليس فيها ما يشير إلى اعتبار الإذن المذكور، فيكون مقتضى إطلاقها إعطاء الولاية على التصديق - الذي هو تصرف في مال الغير - لذي اليد من دون اعتبار إذن شخص آخر، وهكذا إطلاق فتاوى الأصحاب.

ورده جماعة^(٣):

أولاً: بإنكار انعقاد الإطلاق في هذه الروايات؛ باعتبار أنها مسوقة لبيان كيفية التصرف بالمال وأنه التصديق على الوجه المقرّر شرعاً، وليست في مقام البيان

(١) وسائل الشريعة ٣٥: ٤٥٠، ب ٧ من أبواب اللقطة، ح ٣، وغيره من الأبواب والأحاديث.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٩٣ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣٥: ١٣٨.

من ناحية ما يعتبر فيما هو المقرر شرعاً - أي: التصدق - حتى ينقصد لها الإطلاق المستلزم لنفي اعتبار إذن الحاكم الشرعي.

وثانياً: بأن الأمر بالتصدق في هذه الروايات ليس لبيان الحكم الشرعي حتى يتمسك بإطلاقه، وإما هو إذن منه عليه السلام بالتصدق، فمفادها أشبه بالإذن الشخصي بالتصدق بالمال، فإذا لم تدل على اعتبار الإذن فليس فيها إطلاق يستلزم نفي اعتباره على الأقل.

أقول: هذان الإشكالات لا يمكن نقدهما ومعرفة صحتهما أو سقمهما إلا بمراجعة الروايات التي استدل بها على التصدق في مجهول المالك، ومفادها المشترك هو أمر من بيده المال بالتصدق به، والمفروض أن ذلك جاء كجواب عن سؤال السائل، والظاهر أن السؤال عن حكم المال المجهول المالك شرعاً فلا بد أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال، فيتعين حمله على بيان الحكم الشرعي وهو التصدق. ومنه يظهر دفع الإشكال الثاني، فإن حمل الجواب على الإذن بالتصدق يستلزم عدم المطابقة بين السؤال والجواب، حيث إن السائل يسأل عن حكم المال شرعاً والإمام عليه السلام أذن له بالتصدق ولم يبين له الحكم الشرعي.

نعم، لو كان السؤال يتضمن طلب الاستئذان في التصرف بالمال بعد الفراغ عن وجوبه أمكن حمل الجواب على الإذن بالتصدق وتحصل المطابقة حينئذ، لكنه خلاف الظاهر جداً، هذا مضافاً إلى أن لازم كونه إذناً شخصياً عدم جواز العمل به في الوقائع المشابهة له أو لغيره، ولا يحتمل ذلك أصلاً.

ثم إن الظاهر من الجواب - أي: أمر من بيده المال بالتصدق به - هو أن الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم الفعلي العملي وأنه بصدد تحريك المكلف نحو التصدق بالمال، فيكون ظاهراً في تولي المكلف العمل بنفسه بلا حاجة إلى الاستئذان من الغير، نظير الأمر بالمقاصة ونحوها، فإن ظاهر أدلتها قيام صاحب الحق بها من دون توقف على الاستئذان من أحد.

ومنه يظهر دفع الإشكال الأول، حيث إن حمل الجواب على بيان كيفية التصرف أو أن حكم المال هو التصديق به عن صاحبه - من دون نظر إلى من يتولّى ذلك وما هي شرائطه - خلاف الظاهر جداً، كما عرفت.

ويظهر ممّا تقدّم: أن انعقاد الإطلاق المستلزم لعدم اعتبار إذن الحاكم الشرعي - في هذه الروايات - قريب جداً.

نعم، قد يدعى وجود ما يقتضي تقييد هذا الإطلاق، وهو أمران:

الأمر الأول: عموم ولاية الحاكم لمن لا ولي له أو للغائب، بدعوى أنها تقتضي اعتبار إذنه في التصرف بالمال المجهول المالك عند تعذر أخذ الإذن من المالك.

وفيه: أن اعتبار إذن الحاكم الشرعي في المقام ليس لأجل كونه ولياً على المالك المجهول ونائباً عنه؛ لأنّ هذا يختصّ بالموارد التي لم يتدخل فيها الشارع ولم يعين نوع التصرف في المال، كما في المالك المعلوم إذا كان غائباً، فإنّ التصرف في ماله ببيع ونحوه يتوقّف على إذنه، فيقوم الحاكم مقامه في ذلك بالولاية.

وأما إذا عيّن الشارع نوع التصرف في المال - كما هو المفروض في المقام - فلا مجال لاستفادة اعتبار إذن الحاكم بهذا التصرف من أدلّة ولاية الحاكم ونياسته عن المالك الغائب؛ لعدم اعتبار إذن المالك أساساً في مثل ذلك حتّى يقوم مقامه الحاكم الشرعي.

والحاصل: أن المقام ليس من هذا القبيل؛ لما تقدّم من أن التصديق بالمال عن المالك يعتبر نحواً من أنحاء إيصال المال إليه ولذا أمر به الشارع، ومن الواضح أن هذا التصرف المعين من قبيل الشارع لا يتوقّف على الاستئذان من المالك حتّى يقال باعتبار الاستئذان من الحاكم إذا كان المالك غائباً بملاك الولاية والنيابة.

الأمر الثاني: رواية داود بن أبي يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رجل:

إِتي قد أصبت مالا وإِتي قد خفت فيه على نفسي، ولو أصبت صاحبه دفعته إليه وتخلّصت منه، قال: فقال له أبو عبد الله عليه السلام: والله أن لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ قال: أي والله، قال: فأنا والله ما له صاحب غيري، قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره، قال: فحلف، فقال: فاذهب فاقسمه في إخوانك، ولك الأيمن ممّا خفت منه، قال: فقسمته بين إخواني^(١) بدعوى أنّ الظهور الأوّلي لقوله عليه السلام في الرواية: «ما له صاحب غيري» هو كون المال ملكاً للإمام عليه السلام.

إلا أنّ هناك قرائن في الرواية تمنع من ذلك وسيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى، فلا بدّ من حمل ذلك على كونه وليّ المال ومن يكون له التصرف فيه، وإذا ثبتت هذه الولاية للإمام عليه السلام واعتبر إذنه لذلك، تثبت للحاكم الشرعي بأدلة النيابة العامة أو الخاصة.

والظاهر أنّ قوله: «فأنا والله ما له صاحب غيري» في الرواية خطأ، والصحيح: «فلا والله...»، فإنّه المناسب والموجود في الفقيه^(٢) وبعض نسخ الكافي^(٣). ويحتمل زيادة «فأنا» فيكون الصحيح: «والله ما له صاحب غيري»، كما نقل عن الشهيد الثاني.

والكلام في هذه الرواية يقع أولاً في سندها، وثانياً في دلالتها:

بحث رجالي في توثيق موسى بن عمر

أمّا السند فالرواية مروية في الكافي والفقيه^(٤)، والطريق في الكافي صحيح وليس فيه كلام إلا من جهة «موسى بن عمر» حيث إنه مشترك بين الثقة وغيره، وأمّا باقي رجال السند فكلّهم ثقات بلا خلاف.

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٠، ب ٧ من أبواب اللقطة، ح ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٩٦، ح ٤٠٦٣.

(٣) كما في الوافي ١٧: ٣٣٨، ح ١٧٣٧١.

(٤) الكافي ٥: ١٣٨، ح ٧ / من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٩٦، ح ٤٠٦٣.

نعم، الظاهر حصول اشتباه في «أحمد بن محمد» الواقع في السند والذي يروي عنه محمد بن يحيى العطار، والصحيح هو: «محمد بن أحمد» وهو الأشعري صاحب نواذر الحكمة، كما هو الموجود في كثير من نسخ الكافي، وكما هو المتعارف في هذه الطبقة.

وأما في الفقيه فإنه نقلها عن الحجال عن داود بن أبي يزيد، ولم يذكر طريقه إليه في المشيخة فتكون رسالة.

وهناك محاولات لتصحيح كلا الطريقين:

أما طريق الكليني: فباستبصار أن موسى بن عمر وإن كان مردداً بين «ابن بزيع» الثقة وبين «ابن يزيد» وهو غير موثق صريحاً، إلا أنه يمكن إثبات وثاقته بأحد وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله (١) من وقوعه في أسانيد كامل الزيارات، والواقع فيها وإن كان «موسى بن عمر» مطلقاً، إلا أن المراد هو «ابن يزيد» بقريته رواية سعد الأشعري عنه، وهو الراوي عن ابن يزيد، فالرجل موثق على كل حال. وفيه: - مضافاً إلى المناقشة المبنايية المعروفة - أن غاية ما يثبت بما ذكره وثاقة «موسى بن عمر بن يزيد الصيقل»؛ لوروده في أسانيد كامل الزيارات بعد تعيين أنه الصيقل بقريته رواية سعد عنه، فإنه الراوي عن الصيقل، لكنه لا يكفي لإثبات وثاقة موسى بن عمر الواقع في سند الرواية؛ لاحتمال أن يراد به شخص آخر غير «موسى بن عمر ابن بزيع» الثقة و«موسى بن عمر الصيقل» الموثق، كأن يراد به «موسى بن عمر البغدادي» الذي روى عنه صاحب نواذر الحكمة، كما في أمالي الصدوق بسند صحيح (٢)، خصوصاً وأن الراوي عن موسى بن عمر في هذه الرواية هو محمد بن أحمد صاحب نواذر الحكمة أيضاً.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٣٨.

(٢) الأمالي (للشيخ الصدوق): ٤١٧، ح ٥٥٢.

الوجه الثاني: ما قد يقال من أنَّ صاحب نوادر الحكمة روى عن «موسى بن عمر» في نوادره^(١) ولم يستثنه ابن الوليد، ويكفي ذلك لإثبات وثاقته.

ولا يخفى أنَّ هذا الوجه لا يثبت به وثاقة «موسى بن عمر بن يزيد»؛ لاحتimal أن يكون موسى بن عمر الذي روى عنه صاحب نوادر الحكمة هو ابن بزيع الثقة أو البغدادي، وقد وردت روايته عن البغدادي في النوادر^(٢)، كما أشار إليه الوحيد في التعليقة^(٣).

الوجه الثالث: رواية الأجلآ بل إكثارهم الرواية عن موسى بن عمر، مع أنه لم يرد في حق أحدهم أنه «يروي عن الضعفاء» مثل سعد بن عبد الله والصفار. وفيه: - على تقدير تحققه - احتمال أن يكون من روى عنه هو ابن بزيع الثقة لا ابن يزيد.

نعم، يمكن إثبات وثاقة موسى بن عمر بن يزيد برواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه في نوادر الحكمة^(٤)، ولم يستثنه ابن الوليد، وهذا يكفي لإثبات وثاقته على ما ذكرناه في البحوث الرجالية.

وأما طريق الصدوق في الفقيه: فيمكن تصحيحه^(٥) باعتبار أن طريقه إلى داود بن أبي يزيد مذكور في المشيخة، وهو طريق صحيح وينتهي إلى الحجال عن داود، فيكون ظاهراً في كل رواية ينقلها في الفقيه عن الحجال عن داود، كما في هذه الرواية.

والوجه فيه: أنَّ الطريق الذي يذكره الصدوق - إلى داود بن أبي يزيد - هو

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢٩٣، ح ٨١٢ وح ٨١٤.

(٢) الأمالي (للشيخ الصدوق): ٤١٧، ح ٥٥٢.

(٣) تعليقة على منهج المقال: ٣٤٦.

(٤) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٥، ح ١٤٦٨ / ٧: ٢٥٤، ح ١٠٩٦ وح ١٠٩٧.

(٥) بحوث في الفقه (كتاب الخمس) ١: ٣١٨.

طريقه إلى الحَجَّال فيما يرويه عن داود لا مطلقاً؛ لأنَّ روايات داود الواصلة إلى الصدوق وصلته بواسطة الحَجَّال بالطريق المذكور في المشيخة، فهذا الطريق كما يكون طريقاً للروايات التي يبدأ سندُها بـداود، كذلك يكون طريقاً للروايات التي يبدأ سندُها بالحَجَّال عن داود.

نعم، إذا بدأ سند رواية بالحَجَّال - أو به عن غير داود - كان الطريق مجهولاً، فلاحظ.

بل الظاهر أنَّ الصدوق لا ينقل عن داود ابتداءً إلَّا في مورد واحد، بحيث لا يحتمل أن يريد بطريقه في المشيخة إليه شخص تلك الرواية فقط.

* * *

وأما الدلالة فيوجد في قوله: «ما له صاحب غيري» عدَّة احتمالات:

الأوَّل: أنَّ الإمام (عليه السلام) هو المالك، فيكون المال الذي أصابه الرجل مملوكاً للإمام (عليه السلام) بالملك الشخصي.

الثاني: أنَّ المال ليس ملكاً شخصياً للإمام (عليه السلام)، وإِثْماله الولاية عليه باعتبار عدم معرفة صاحبه.

الثالث: أنَّه ملك له (عليه السلام) باعتبار المنصب وكونه إماماً، كما في سهم الإمام والأنفال ونحوها، فإنَّ ملكية الإمام (عليه السلام) لها باعتباره إماماً بحيث تكون الإمامة جهة تقييدية لا تعليلية.

ويظهر من كلماتهم أنَّ الاستدلال بالرواية على اعتبار إذن الحاكم الشرعي في المقام يتوقَّف على حملها على أحد الاحتمالين الأخيرين، ولذا صاروا بصدد نفي الاحتمال الأوَّل، وذكرت قرائن على ذلك.

أما توقَّف الاستدلال على الاحتمالين الأخيرين فباعتبار أنَّ الرواية على الاحتمال الأوَّل تكون أجنبية عن محل الكلام (مجهول المالك)؛ لمعلومية المالك وهو الإمام (عليه السلام)، والأمر بالتصدَّق فيها صادر منه (عليه السلام) باعتباره مالِكاً للمال بالملك

الشخصي، لا باعتباره ولياً على المال ومن تجب مراجعته في التصرف فيه حتى يثبت ذلك لنائبه وهو الحاكم في حال عدم التمكن من مراجعة الإمام (عليه السلام).

وأما القرائن على نفي الاحتمال الأول فعمدتها أنّ الرواية ليس فيها ما يشير إلى استفسار الإمام (عليه السلام) عن نوعية المال وخصوصياته قبل أن يقول: «ما له صاحب غيري»، مع أنّ اللازم بناءً على هذا الاحتمال أن يصدر ذلك من الإمام (عليه السلام)، مع الالتفات إلى أنّ الإمام (عليه السلام) في أمثال هذه الموارد لا يستخدم الطرق الغيبية لمعرفة المال.

والحاصل: أنّ الإمام (عليه السلام) - بحسب ظاهر الرواية - قال: «ما له صاحب غيري» من دون الاستفسار عن خصوصيات المال الذي أصابه الرجل، مع انحصار معرفة كونه ملكاً شخصياً له (عليه السلام) بذلك حسب الموازين الظاهرية، ومنه يظهر عدم صحة الاحتمال الأول.

وأما سائر القرائن التي ذكرت في المقام فهي مخدوشة:

مثل: أنّه لو كان المال مملوكاً له (عليه السلام) بالملك الشخصي لطالب به ولم يأمر بتقسيمه بين إخوانه.

ومثل: عدم استقامة هذا الاحتمال مع قوله (عليه السلام): «ولك الأمن ممّا خفت منه»؛ إذ لو كان (عليه السلام) هو المالك حقيقةً فقد وصل المال إلى صاحبه ولا داعي للخوف، بخلاف ما إذا كان (عليه السلام) ولياً على المال، فإنّ دفعه إليه أو العمل بما أمر به من التقسيم يعني عدم وصوله إلى صاحبه، فيكون هناك مجال للخوف ويكون التطمين في محله.

إذ يرد على الأول: أنّه لا ملازمة بين الأمر بالتقسيم وبين عدم كونه ملكاً شخصياً، فأيّ مانع من أن يأمر (عليه السلام) بتقسيم أمواله الخاصة على شيعته؟ وعلى الثاني: أنّ التأمين الصادر من الإمام (عليه السلام) إنّما هو بلحاظ الخوف الموجود

عند السائل قبل السؤال وقبل العمل بما أمر به، ولا يوجد في الرواية ما يشير إلى افتراض خوف السائل بعد ذلك وأن التأمين كان بلحاظه حتى لا يناسب الملك الشخصي، فتأمل.

والفرق بين الاحتمالين الأخيرين هو أن التصرف في المال لا بدّ فيه من مراعاة مصلحة المالك على الاحتمال الثاني عملاً بالولاية، بخلافه على الثالث؛ لخروج المال من ملك مالكه، فيصحّ كلّ تصرف وإن لم تراعى فيه مصلحة المالك.

والظاهر أنّه لا فرق بينهما فيما هو المهمّ المبحوث عنه، أي: اعتبار إذن الحاكم الشرعي بالتصدق؛ إذ على التقديرين يقوم الحاكم مقام الإمام عليه السلام بأدلة النيابة إن قلنا بدلائلها على نيابته عنه في جميع الأمور الثابتة له باعتبار المنصب أو باعتبار الولاية.

وقد يقال: إنّه يمكن ترجيح الاحتمال الثاني؛ لما ثبت من أنّ المالك إذا ظهر بعد التصدّق بالمال ولم يرصّ به كان المتصدّق ضامناً، وهذا يعني بقاء المال على ملك صاحبه المجهول وعدم خروجه عنه، وإلا فلا معنى للضمان، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المال لا يبقى على ملك مالكه، بل ينتقل إلى الإمام عليه السلام، لكن ملكيته مشروطة بعدم ظهور المالك، فإذا ظهر له لم يتحقّق انتقال الملكية من البداية، ويكون التصرف فيه موجباً للضمان، فلاحظ.

ويؤيّدّه: ما سيأتي من أنّ المراد بالصاحب في الرواية المالك لا الولي، مضافاً إلى اختصاص الضمان المشار إليه باللفظة وعدم ثبوته في مطلق مجهول المالك، كما سيأتي في مسألة (٣٣).

وعلى كلّ حال، سواء أكان المال ملكاً للإمام عليه السلام أم كانت له الولاية عليه كان مقتضى أدلة النيابة لزوم الاستئذان من الحاكم الشرعي في حال عدم التمكن من الاستئذان من الإمام عليه السلام كما في عصر الغيبة.

ثم إن العلامة المجلسي ذكر في شرحه على الكافي^(١) احتمالات ثلاثة في هذه الرواية:

الأول: أن يكون ما أصابه لقطعة، وكان من ماله عليه السلام.

الثاني: أن يكون لقطعة من غيره، فيكون مجهول المالك.

الثالث: أن يكون من أعمال السلطان أو الأموال العامة.

وقد تقدّم نفي الاحتمال الأول، ويدور الأمر بين الاحتمالين الآخرين.

وقد يقال: إن الرواية مجملة؛ إذ كما يحتمل أن يكون المال لقطعة للغير فيكون مجهول المالك، كذلك يحتمل أن يكون من أعمال السلطان أو من الأموال العامة التي يكون له التصرف فيها، ومن الواضح أنه على هذا الاحتمال الأخير لا يصح الاستدلال بها في مجهول المالك.

ويلاحظ عليه: أن ما ذكر مبني على أن يراد بالصاحب: «مَن له الولاية» و«مَن يرجع إليه في ذلك المال»، وأمّا إذا أريد به المالك فلا يصح ما ذكر؛ وذلك لأن ظاهر الرواية أنّ السائل يفترض وجود مالك للمال الذي أصابه وأنه لا يتمكّن من الوصول إليه، ومن الواضح أنّ الأموال العامة ليس لها مالك محدّد حتّى يفترض الجهل به.

إذن لا بدّ من فرض وجود مالك للمال بحسب تصوّر السائل وأنه مجهول، وهذا معناه أنّ مورد الرواية هو مجهول المالك.

وعلى تقدير ورودها في مجهول المالك فالظاهر منها أنّ التقسيم أو التصديق ليس هو الحكم الشرعي الثابت في تلك الواقعة، وإتما هو التصرف الذي أذن به المالك أو الولي والذي يراه مناسباً؛ وذلك لأنّ قوله: «ما له صاحب غيري» بمنزلة العلة للتقسيم، أي: أنّ التقسيم متفرّع على ذلك. ومن الواضح أنّ التقسيم لو كان هو الحكم الشرعي الثابت في الواقعة فهو ثابت سواء أكان الإمام عليه السلام صاحباً

للمال أم لا، فلا وجه لهذا التفريع، بخلاف ما إذا كان تصرفاً مأذوناً به من المالك أو الولي فإنّ تفريعه على كونه صاحب المال يكون واضحاً.

وعليه فظاهر الرواية أنّ التقسيم والتصّدق ليس هو الحكم الشرعي في الواقعة، ويترتب على ذلك عدم إمكان تطبيقه في سائر الوقائع.

ومنه يظهر المنافاة بين هذه الرواية وبين أدلة التصّدق السابقة، حيث قد تقدّم أنّها ظاهرة في بيان الحكم الشرعي لمجهول المالك.

والمعروف: هو الجمع بينهما بالالتزام بأنّ التصّدق هو الحكم الشرعي في الواقعة، إلّا أنّ إجرائه وتنفيذه يتوقّف على الإذن من الإمام (عليه السلام)، فالمالك ليس له الولاية على التصّدق خارجاً، كما في إقامة الحدود في موارد القصاص ونحوها. وفيه: أنّ هذا ليس جمعاً بين الدليلين، بل هو إلغاء لأحدهما، حيث عرفت ظهور الأخبار السابقة في عدم اعتبار الإذن وإعطاء الولاية للمكلّف على التصّدق بالمال.

والأقرب أن يقال: إنّ التصّدق هو التصرف المأذون به إذناً عاماً من قبل الإمام (عليه السلام) المالك للمال أو الولي عليه، نظير ما ورد من دفع ميراث من لا وارث له إلى أهل بلده، وهذا معناه عدم الحاجة إلى إذن الفقيه في زمان الغيبة.

والحاصل: أنّ ظاهر الرواية أنّ التقسيم الذي أمر به الإمام (عليه السلام) لم يصدر منه باعتباره حكماً شرعياً في الواقعة المسؤول عنها، بحيث يمكن للسائل أن يطبقه في سائر الموارد مستقلاً كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية، وإنما صدر منه باعتباره قراراً صادراً من المالك أو ممّن له الولاية على المال، فلا يمكن للسائل تطبيقه في الموارد الأخرى مستقلاً.

والقرينة على ذلك قوله (عليه السلام): «ليس له صاحب غيري» فإنّه المناسب لما قلناه، وإلا فلا دخل له بالحكم بالتقسيم، فإنّ التقسيم إذا كان حكماً شرعياً أولياً في الواقعة أمكن بيانه للمكلّف وأمره به، ولا يتوقّف على كون الإمام (عليه السلام) صاحباً به، بل قد يكون ذلك مضراً، كما لا يخفى.

ومنه يظهر الفرق بين هذه الرواية وبين روايات التصدق المشار إليها سابقاً، حيث إنها خالية من التصريح بكون المال راجعاً للإمام عليه السلام، فتكون ظاهرة في بيان حكم الواقعة شرعاً وأنه التصدق رعايةً للتطابق بين السؤال والجواب، ويكون مقتضى إطلاقها عدم اعتبار إذن الحاكم، وهذه الرواية ظاهرة في أن المال المجهول المالك راجع للإمام عليه السلام إما بالملك أو بالولاية، ومقتضاه أن التقسيم أو التصدق ليس هو حكم مجهول المالك شرعاً، وإتما هو التصرف الذي يراه المالك أو المتولّي مناسباً، وهما متنافيان.

والجمع بينهما يكون بالالتزام بأن التصدق هو حكم الواقعة شرعاً، إلا أن إجرائه وتنفيذه يحتاج إلى إجازة الإمام عليه السلام أو نائبه، بمعنى أن المكلف ليس له الولاية على التصدق خارجاً، فلا بد من الإذن، نظير إقامة البيتنة والأحلاف والمقاصّة وإقامة الحدود ونحوها.

لكن الظاهر أن هذا ليس جمعاً عرفياً بين الدليلين، بل هو إلغاء لأحدهما؛ وذلك لما عرفت من أن روايات التصدق ظاهرة في عدم اعتبار الإذن وأنّ المكلف هو الذي يتولّى التصدق خارجاً، وهذا الجمع يقتضي رفع اليد عن هذا الظهور. والأقرب في مقام الجمع أن يقال: إن التصدق هو التصرف المأذون فيه إذناً عاماً من قبل الإمام عليه السلام المالك للمال أو الولي عليه، نظير ما ورد من دفع ميراث من لا وارث له إلى أهل بلده، وهذا معناه عدم الحاجة إلى الإذن. إلا أنه بالرغم من ذلك فاعتبار إذن الحاكم في مجهول المالك هو الأحوط بلا إشكال. هذا كلّهُ في مجهول المالك المتميّز.

وأما المقام الثاني: في مجهول المالك المختلط بغيره الذي هو محل الكلام، فالظاهر لزوم الرجوع فيه إلى الحاكم الشرعي وإن لم نقل به في مجهول المالك المتميّز؛ وذلك لأنّ المال في صورة الاختلاط يحتاج إلى الفرز والتعيين، فلا بدّ قبل التصدق بمجهول المالك من فرزهِ وعزله عن مال المكلف، ولا دليل على

ولو انعكس بأن علم المالك وجهل المقدار تراضيا بالصلح ونحوه (١)

وإذا كان المكلّف الذي بيده المال على مثل هذا التصرف، فلا بدّ من مراجعة الحاكم الشرعي بهذا المقدار من التصرف باعتباره وليّاً على الغائب. وإذا قلنا باعتبار الإذن في أصل التصدّق بالمال عن صاحبه فاللازم الاستئذان من الحاكم مرتين، مرّة: لفرز مال الغير ومرّة: للتصدّق به عنه، وليس في كلماتهم ما يشير إلى ذلك، ولعلّه باعتبار أنّ الإذن بالتصدّق بمال الغير المختلط يستلزم الإذن بالفرز، فيكون إذناً به أيضاً. ثم إنّ هناك كلاماً يجرى في المقام وفي كلّ مجهول المالك، وهو أنّ التصدّق الواجب فيه هل يتعيّن أن يكون على الفقير، أو لا يتعيّن فيجوز التصدّق على الغني؟ وهو متروك إلى محلّه.

لو علم المالك وجهل المقدار

(١) قد يفهم من العبارة وجوب التراضي بالصلح عليهما وأنّ المصالحة ليست اختيارية لهما، وفي الجواهر^(١) احتمل أنّ ذلك هو مرادهم، بل صرح بذلك في كشف الغطاء حيث قال: «وجب صلح الإيجاب»^(٢). لكن قد يقال: إنّ المصالحة لا تقبل للزوم والوجوب وإلا لا تكون مصالحة، وكأنّ الاختيار مأخوذ في مفهومها، هذا مضافاً إلى عدم الدليل على ذلك، لا بالنسبة إلى المالك بأن يلزم بالمصالحة ولا بالنسبة إلى من بيده المال بأن يلزم بقبولها على تقدير رضا المالك بها بل له الاكتفاء بدفع الأقلّ إذا قلنا به، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) جواهر الكلام ١٦: ٧٥.

(٢) كشف الغطاء ٤: ٣٠٥.

وإن لم يرَضَ المالك بالصلح ففي جواز الاكتفاء بالأقل أو وجوب إعطاء الأكثر وجهان، الأحوط الثاني، والأقوى الأول إذا كان المال في يده (١)

لو امتنع المالك عن المصالحة

(١) لا إشكال في أن الوجوه الآتية لا محل لها على تقدير رضاها بالصلح؛ إذ يتعين حينئذٍ على من بيده المال دفع المقدار الذي وقع عليه الصلح وعلى المالك القبول.

وإما ترد هذه الوجوه على تقدير عدم التراضي بالمصالحة، وقد ذكر الماتن وجهين: أحدهما: الاكتفاء بالأقل، والثاني: لزوم دفع الأكثر^(٢).

واختار التفصيل بين ما إذا كان المال في يد صاحب المال الحلال، وبين ما إذا لم يكن في يده بأن كان في يد ثالث أو لم يكن تحت يده أصلاً، فيكتفى بدفع الأقل في الأول دون الثاني، بل يجب دفع الأكثر.

وهناك وجوه أخرى محتملة:

مثل: الرجوع إلى القرعة في المقدار الزائد.

ومثل: تنصيف الزائد بينهما بقاعدة العدل والإنصاف.

ومثل: الاكتفاء بدفع الخمس إلى المالك، ولم يتعرض لها المصنف.

ويلاحظ على ما ذكره في المقام بأمور:

الأول: ظاهر كلماتهم بل صريحها اختصاص الكلام بصورة الدوران بين الأقل والأكثر في صور الجهل بالمقدار.

وأما صورة الدوران بين المتباينين - كما لو علم أن هذا الكتاب أو ذاك القلم ملك لزيد - فهي خارجة عن محل الكلام فعلاً، وستتكلّم عنها لاحقاً.

الثاني: أن دوران الأمر بين الأقل والأكثر يتصوّر على نحوين:

أحدهما: أن يكون الأقل معيّناً في الخارج، كما إذا علم أن هذه الشاة ملك لزيد، ويحتمل أن يملك شاة أخرى.

ثانيهما: أن لا يكون له تعين في الخارج، كما إذا علم أن زيداً يملك إما عُشر المال أو خمس، والكلام فعلاً يختص بالنحو الثاني، وأما الأول فنشير إليه لاحقاً. الثالث: أن ظاهرهم اختصاص الكلام بما إذا كان المال في يد صاحب المال الحلال؛ لأنهم استدلوا على القول الأول - أي: الاكتفاء بدفع الأقل - بأن اليد أمانة على ملكية الجميع، فيقتصر في الخروج عنها على المتيقن وهو الأقل.

ومنه يظهر خروج صورة ما إذا لم يكن المال تحت يده عن محل كلامهم؛ لعدم جريان هذا الدليل فيها، وسيأتي الكلام عنها.

الرابع: أنه بناءً على الاختصاص المذكور في الأمر الثالث فعمدة الكلام يقع في جريان قاعدة اليد في المقام، فإن قلنا بجريانها فلا مجال للأقوال الأخرى؛ لأن اليد أمانة على الملكية شرعاً، فيحكم بأن ما زاد على الأقل ملك لصاحب اليد، ومعه لا وجه للقول بوجوب دفع الأكثر أو الرجوع إلى القرعة؛ وذلك لأن هذه الوجوه إنما تجري في ظرف الشك والتحير والتردد، ومع قيام الأمانة الشرعية يرتفع موضوع هذه الوجوه.

وعليه فكل من يرى جريان قاعدة اليد في المقام يتعين عليه الالتزام بالقول الأول، ولا مجال للالتزام مع ذلك بسائر الأقوال المتقدمة.

نعم، إذا لم نقل بجريان القاعدة في المقام - وسيأتي بحث ذلك - انفتح المجال للأقوال الأخرى، كما لا يخفى.

الخامس: أن كلامهم منحصر في تشخيص تكليف من بيده المال المختلط من حيث وجوب دفع الأكثر أو جواز الاقتصار على دفع الأقل، أي: في تعيين المقدار الذي يجب دفعه، والحال أن هذا وحده لا يحل المشكلة؛ لأن المفروض الاختلاط، فأَي شيء يدفع إلى المالك يحتمل أن يكون غير ماله، ولا ولاية لأحد

على تشخيص ما يستحقه المالك في عين خارجيّة معيّنة، فلا بدّ من كسب رضا المالك، أو الرجوع إلى الحاكم الشرعي، أو القرعة، أو نحو ذلك.

بل الظاهر أنّ هذه المشكلة موجودة حتّى في صورة العلم بالمالك والمقدار الآتي بحثها، حيث لا إشكال في وجوب دفع المقدار المعلوم إلى المالك، إلّا أنّ ذلك لا يبرّر تشخيص ذلك المقدار في عين معيّنة من دون رضا المالك.

وحاصل الكلام: أنّه في حالة العلم بالمالك واختلاط ماله بمال الشخص نفسه وعدم إمكان تمييزه فإنّ المالك يستحقّ عين ماله، ولا يجبر على قبول غيره، فإن فرض رضاه بما يدفع إليه فهو، وإلا فتارةً يفرض أنّ الاختلاط يؤدّي إلى الإشاعة، كما إذا كان الاختلاط بنحو الاتحاد بحيث يعدّ المالك عرقاً شيئاً واحداً، كاختلاط الماء والسمن ونحو ذلك، وأخرى يفرض عدم الإشاعة، كما في اختلاط الأموال المتمايضة خارجاً، كالدراهم والدنانير.

ويظهر من المحقّق الهمداني^(١) أنّ الاختلاط المفروض في المقام يؤدّي إلى الشركة والإشاعة.

وهو غير صحيح في الأموال المتميّزة التي لا تتحد بالاختلاط، فإذا فرض اختلاط عشرة دراهم لزيد مع خمسة لعمرو، فالظاهر أنّه لا يوجب الشركة بحيث إنّ كلّ درهم من هذه الدراهم يشترك فيه زيد مع عمرو بنسبة الثلثين، بل يبقى زيد مالاً لنفس عشرة دراهمه المعيّنة واقعاً وكذلك عمرو.

ويدلّ على ذلك: معتبرة السكوني، عن الصادق، عن أبيه عليه السلام: «في رجل استودع رجلاً دينارين فاستودعه آخر ديناراً فضاع دينار منها قال: يعطي صاحب الدينارين ديناراً، ويُقسّم الآخر بينهما نصفين»^(٢)، وهي واردة في الودعي، فإنّ الأمر بتنصيب الدينار الثاني لا ينسجم مع فرض الشراكة؛ لأنّ مقتضاها أن يكون

(١) مصباح الفقيه ١٩: ٣٢٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٢، ب ١٢ من أبواب الصلح، ح ١.

ثلثا كل دينار من الدينارين الثلاثة لصاحب الدينارين، فالدينار الثالث يتلف ثلثاه منه، فإذا أعطي أحد الدينارين الباقيين - كما فرض في الرواية - بقي له ثلث الدينار الآخر، ويكون ثلثا الدينار الآخر لصاحب الدينار.

وعلى كل حال، إذا فرضنا تحقق الشراكة والإشاعة فلا بد من تطبيق قواعدها في التقسيم، ففي المثال السابق يقسم المال المختلط أثلاثاً، ويعطى ثلثاه لزيد وثلثه لعمره سواء أكان المقدار معلوماً أساساً، أم مجهولاً وتم تعيينه بقاعدة اليد كما تقدم، ويجبران على ذلك في حال عدم الرضا بهذا التقسيم.

وأما إذا فرض عدم تحقق الشركة بالاختلاط - كما لعله المقصود في كلماتهم - فإن تراضياً على تشخيص ما يستحقه الغير في مصداق معين فهو، وإلا أشكل الأمر؛ لأن كل واحد من الأطراف مرّد بين أن يكون لزيد أو لعمره، ويتعين في مثله الرجوع إلى القرعة؛ لأنها لكل أمر مشكل، أو يقال: بالرجوع إلى الحاكم الشرعي إذا قلنا بولايته على ذلك لفصل الخصومة.

والحاصل: أن طريقة تشخيص ما يستحقه كل منهما في مصداق معين يكون بالقرعة، من دون فرق بين أن يكون المقدار الذي يستحقه كل منهما معلوماً بالوجدان - وهو الفرع الآتي - وبين أن يكون معلوماً بتوسط قاعدة اليد، فإن ذلك ناظر إلى تعيين المقدار المستحق لا إلى تشخيص ذلك المقدار في الخارج فيحتاج إلى القرعة.

نعم، قد يدعى في خصوص المثليات عدم جريان أدلة القرعة؛ لأن المفروض فيها تساوي الأفراد في الجنس والقيمة وسائر الجهات، فلا يلزم من تشخيص المقدار المستحق في أي مصداق خارجاً لحقوق الظلم والحيث على المستحق، بل يعدّ إعطاء أي مصداق للمستحق دفْعاً لنفس ما يستحقه لا غيره، وبذلك يرتفع موضوع قاعدة القرعة - أي: المشكل - كما في حالات عدم الاختلاط، ويتعين على المستحق قبول ما يدفع إليه.

وعلى ضوء ما تقدّم فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما لو كان المال المشكوك في يد صاحب المال الحلال وتحت استيلائه كما هو الغالب، وقد عرفت أن المهمّ هو البحث عن جريان قاعدة اليد في المقام لإثبات ملكيّة صاحب اليد للمقدار المشكوك الزائد على القدر المتيقّن، فلا يجب عليه إلّا دفع الأقلّ المتيقّن كونه ملكاً للغير، ويوجد اعتراضات على جريان القاعدة في المقام:

الاعتراض الأول: ما أشار إليه المحقّق الهمداني في مصباح الفقيه^(١) من أنّ اليد إنّما تكون أمانة على الملكيّة إذا لم تكن عادية، واليد في المقام عادية؛ للعلم بشيوع الحرام في المجموع، فاستيلائه على المجموع ليس بحق، فتكون يده عادية.

ولعلّه مبنيّ على ما التزم به - كما تقدّم - من أنّ الاختلاط يوجب الإشاعة والشركة، فيكون الغير مالاً لجزء مشاع في كلّ فرد من الأموال المختلطة، فوضع اليد على كلّ فرد وبالتالي على المجموع ليس بحق، فتكون اليد عادية. وفيه:

أولاً: ما تقدّم من أنّ الاختلاط قد لا يوجب الإشاعة بل عرفت أنّ هذا هو محل كلامهم ظاهراً، وعليه فلا تكون يده عادية بالنسبة إلى المجموع، وإنّما تكون كذلك بالنسبة إلى المقدار المتيقّن الذي يعلم أنّه مال الغير، ومن الواضح أنّ كون يده عاديةً بالنسبة إلى مقدار من المال لا يعني أنّها كذلك بالنسبة إلى الأموال المشكوكة التي في يده.

وثانياً: أنّه يمكن دعوى التفصيل في اليد حتّى في صورة الإشاعة بأن تكون اليد عادية بالنسبة إلى المقدار المشاع الذي يعلم كونه للغير دون ما عداه، فإنّ مقتضى إطلاق أدلّة قاعدة اليد حجّية اليد في مثل ذلك، فلاحظ.

نعم، قد يستثنى من ذلك ما إذا كان صاحب اليد ممتن يغلب على أمواله الحرام - كالمرابي واللص ونحوهما - ويقال: بأن يده ليست حجة على الملكية لأجل الغلبة المذكورة.

الاعتراض الثاني: أن المتيقن من قاعدة اليد إنما هو جريانها في الأموال التي في يد الغير إذا شك في كونها له، وأما ما يقع تحت يد الإنسان نفسه إذا شك في كونه له فالظاهر عدم جريانها فيه، فلا يجوز لصاحب اليد في المقام أن يتمسك بقاعدة اليد لإثبات ملكيته لما في يده مما يشك في كونه له.

والظاهر أن منشأ تخصيص القاعدة بأموال الغير - على ما قيل^(١) - هو ما يلاحظ من عمل العقلاء خارجاً، حيث لا إشكال في بنائهم على القاعدة في أموال الغير، ولم يعلم عملهم بها في أموال الإنسان نفسه.

وأجيب عن الاعتراض^(٢): بأن بعض أدلة قاعدة اليد يستفاد منها التعميم، مثل: صحيحة جميل بن صالح قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل وجد في منزله ديناراً، قال: يدخل منزله غيره؟ قلت: نعم كثير، قال: هذا لقطة، قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً، قال: يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً؟ قلت: لا، قال: فهو له»^(٣)، وهي واردة فيمن يجد ديناراً في صندوقه المختص به فحكم الإمام عليه السلام بأنه له، وظاهر ذلك الاستناد إلى قاعدة اليد فتجري في الأموال تحت يد الإنسان نفسه، فإذا سلمنا الاختصاص عند العقلاء كانت هذه الرواية دليلاً على التعميم.

ويلاحظ على ما ذكر: بأن حكم الإمام عليه السلام بأن الدينار له لو كان مستنداً إلى اليد فلا وجه حينئذٍ لتخصيص ذلك بما إذا كان الصندوق الذي وجد فيه الدينار

(١) كتاب الخمس (تقرير أبحاث المحقق الداماد): ٣١٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٦، ب ٣ من أبواب اللقطة، ح ١.

مما لا يدخل أحد يده فيه أو يصنع فيه شيئاً كما هو ظاهر السؤال؛ لأن اليد ثابتة حتى إذا أدخل أحد يده أو وضع فيه شيئاً.

اللهم إلا أن يدعى: أن التخصيص للاحتراز عن صورة اشتراكهما في الصندوق، بحيث يكون كل منهما صاحب يد، فيكون الغرض من السؤال إحراز أنه صاحب يد دون غيره.

لكنه بعيد؛ لأن السؤال عن الاشتراك لا يكون بمثل ذلك عادة، بل المناسب أن يقال: «هل يشترك معه أحد فيه؟» ونحوه، والظاهر أن الغرض من السؤال نفي احتمال كون الدينار للغير وتعيين كونه له بحسب العادة، وعليه فلا يكون الحكم بأنه له مستنداً إلى قاعدة اليد، بل إلى عدم احتمال كونه لغيره عادة، وبذلك تكون الرواية أجنبية عن قاعدة اليد.

هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون المقام نظير من وجد في بيته ديناراً الوارد في السؤال الأول، والذي حكم فيه الإمام عليه السلام بأنه لقطة مما يعني عدم جريان قاعدة اليد، لا نظير من وجد في صندوقه ديناراً حتى إذا سلمنا جريان قاعدة اليد فيه؛ لوضوح أن اليد في محل الكلام ليست مثل يد الإنسان على ما في صندوقه المختص به، بل هي أشبه بيد الإنسان على ما في بيته الذي يدخله كثير من الناس.

والحاصل: أن إثبات التعميم استناداً إلى هذه الرواية مشكل جداً.

نعم، لا يبعد وجود ارتكاز عقلائي على التعميم، حيث لا فرق بحسب المرتكزات العقلانية بين أموال الغير وبين أموال الإنسان نفسه في كون اليد والاستيلاء أمانة على الملكية عند الشك.

وبعبارة أخرى: أن نكتة الأمانية في قاعدة اليد - بعد فرض بناء العقلاء عليها - لا يفرق فيها بين المقيمين، فكما تجري في أموال الغير لإثبات ملكيته لما في يده كذلك تجري فيما تحت يد الإنسان نفسه عند الشك لإثبات ملكيته له.

الاعتراض الثالث: أنَّ العلم الإجمالي بحرمة بعض المال المختلط - لكونه ملكاً للغير - يمنع من إجراء الأصول والقواعد المؤتمنة في أطرافه، فلا يجوز إجراء قاعدة اليد في أيّ واحد من الأطراف لأنها معارضة بجريانها في الأطراف الأخرى، كما هو مقتضى قانون منجزية العلم الإجمالي.

والجواب^(١): أنَّ ما ذكر وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى كلّ واحد من الأطراف بعينه - لما ذكر من التعارض وبقاء العلم الإجمالي على المنجزية بالنسبة إليها، فلا يجوز له التصرف بكلّ واحد منها استناداً إلى قاعدة اليد؛ لأنّ كلّ واحد طرف للعلم الإجمالي ويحتمل انطباق الحرام المعلوم بالإجمال عليه - إلّا أنَّ الظاهر أنّه لا يصحّ بالنسبة إلى الفرد المشكوك على إجماله؛ إذ لا مانع من إجراء قاعدة اليد فيه، فيقال فيما إذا تردّد المقدار بين أن يكون عُشر المال المختلط أو خمسـه: إنَّ ما زاد على المقدار المتيقّن المملوك للغير - أي: العُشر - يكون ملكاً لصاحب اليد لقاعدة اليد.

والوجه في ذلك: أنَّ العلم الإجمالي حينئذٍ ينحلّ إلى علم تفصيلي بحرمة الأقلّ المتيقّن وكونه ملكاً للغير، وإلى شكّ بدوي في حرمة ما زاد على ذلك على إجماله ومن دون تعيينه في أفراد مشخّصة حيث لا يعلم بحرمة ذلك بالوجدان، فلا مانع من جريان الأصول والقواعد المؤتمنة فيه.

وهذا بخلاف الأفراد بعناوينها التفصيليّة، فإنّ العلم الإجمالي بالنسبة إليها لا ينحلّ؛ لعدم العلم التفصيلي بحرمة فرد أو أفراد معيّنة خارجاً؛ إذ أيّ فرد من الأطراف لا يوجد علم تفصيلي بكونه ملكاً للغير، بل هو مشكوك فيبقى طرفاً للعلم الإجمالي، وهكذا باقي الأطراف، ومقتضى ذلك المنع من جريان قاعدة اليد في الأطراف بعناوينها التفصيليّة.

نظير ما لو علم بنجاسة أحد الثوبين إجمالاً وشكّ في نجاسة الآخر، فإنّ

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٤١.

العلم الإجمالي يمنع من إجراء أصالة الطهارة في كل واحد منها بعينه للمعارضة، إلا أنه لا مانع من إجرائها في عنوان الفرد الآخر على إجماله، حيث يعلم بنجاسة أحدهما، وأما الآخر فهو غير معلوم النجاسة فيجري فيه الأصل على إجماله، ويدرّب عليه جواز تكرار الصلاة فيهما؛ إذ يحرز بذلك وقوع الصلاة بالشوب الطاهر ولو بالأصل.

ويظهر ممّا تقدّم: أنّ ما ذكر لا يثبت به إلا حلّيّة العنوان على إجماله، فيحكم بأنّ ما زاد على المتيقّن ملك لصاحب اليد، ولا يدرّب على ذلك حلّيّة وملكيّة فرد معيّن.

نعم، يدرّب على ذلك آثار ملكيّة العنوان الإجمالي، فإذا فرض أنّ المتيقّن الذي يملكه الغير كان واحداً من عشرة، فالباقى - أي: التسعة الباقية - يكون ملكاً لصاحب اليد، فإذا أريد القسمة بالتراضي أو بالقرعة فلا بدّ من إعطائه ما يعادل ذلك من المال المختلط، وهذا من آثار جريان قاعدة اليد في العنوان الإجمالي، وإلا فلا يستحقّ صاحب اليد إلا المقدار الذي يعلم كونه له دون المقدار المشكوك.

ويظهر ممّا تقدّم: جريان قاعدة اليد في المقام بلا محذور، فيجوز له الاقتصار على دفع الأقلّ المتيقّن ويحكم له بملكيّة ما زاد على ذلك.

هذا إذا لم يكن للأقلّ تعين في الخارج وهو النحو الثاني من النحويّن المتقدم إليهما الإشارة في الأمر الثاني من الأمور التي ذكرناها في مقدمة المسألة. وأما النحو الأوّل - أي: ما إذا كان للأقلّ تعين في الخارج - فجريان قاعدة اليد فيما يحتمل حرمة والاقتصار على دفع الأقلّ يكون أوضح؛ لعدم العلم الإجمالي حينئذٍ، نعم هناك علم تفصيلي بحرمة فرد معيّن في الخارج وشكّ في حرمة فرد آخر، فلا مانع من إجراء قاعدة اليد في كل فرد بعينه لعدم المعارضة، ويدرّب عليه إثبات حلّيّته وملكيّته.

وبناءً على ذلك لا مجال للأقوال الأخرى المتقدمة؛ إذ بعد جريان قاعدة اليد في المقدار المشكوك يعلم تعبداً أنه ملك لصاحب اليد، وبذلك يرتفع موضوع الاحتياط والقرعة والتنصيف، أي: الشك، فتكون القاعدة حاکمة على هذه الأصول والقواعد.

وأما القول المنسوب إلى العلامة من الاكتفاء بدفع الخمس إلى المالك سواء أكان المقدار المملوك للغير أقل من الخمس أم أكثر فمستنده - كما في مصباح الفقيه^(١) - تعميم الروايات الواردة في مجهول المالك والمقدار الدالة على وجوب دفع الخمس للمقام، أي: لصورة العلم بالمالك والجهل بالمقدار، بدعوى إلغاء خصوصية الجهل بالمالك وأن الخمس تحديد شرعي لمقدار الحرام المختلط الذي لا يعلم مقداره من غير مدخلة للجهل بمالكة فيه.

وقد يؤيد ذلك بالتعليل الوارد في بعض هذه الأخبار: «بأن الله جلّ اسمه رضي من الأشياء بالخمس»^(٢) كما في الجواهر^(٣)، بدعوى ظهوره في تعيين الحرام بهذا المقدار تعبداً.

وفيه: أن التعدي مشكل بعد اختصاص الروايات بصورة الجهل بالمالك، وعدم الجزم بإلغاء الخصوصية؛ إذ يحتمل دخالة الجهل بالمالك في الحكم بالتخمين بل هو المستفاد من الروايات؛ لظهورها في أنه إجراء اتخذه المالك الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى عند عدم معرفة المالك لحل مشكلة المال المختلط، ومن الواضح أنه في حالة معرفة المالك لا مجال لذلك؛ لإمكان حل المشكلة معه بالتراضي أو الرجوع إلى القواعد المقررة في مثل ذلك. وهذا هو ظاهر التعليل المذكور فلا نظر له إلى صورة العلم بالمالك.

(١) مصباح الفقيه ١٩: ٣٢٨.

(٢) الكافي ٥: ١٢٥، ح ٥ / وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، ب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ٧٤.

هذا مضافاً إلى معتبرة عمار بن مروان^(١)، فإنّها صريحة في الاختصاص بصورة الجهل فتكون مقيدة للروايات الأخرى إن كانت مطلقة.

المقام الثاني: إذا لم يكن المال المشكوك بيد صاحب الحلال، فلا مجال حينئذٍ لقاعدة اليد كما هو واضح.

فهل يجوز الاكتفاء بدفع المتيقّن كونه للغير كما في السابق، أو يجب إعطاء الأكثر احتياطاً، أو يرجع إلى القرعة لتشخيص مالك المال الزائد حيث يتردّد بين الشخصين ولا طريق لتشخيصه فيكون الأمر مشكلاً، أو يرجع إلى قاعدة العدل والإنصاف التي تقتضي التوزيع والتنصيف فيقسم المال المشكوك بينهما؟ احتمالات أربعة:

يستدلّ للأوّل: بالبراءة، بعد انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بحرمة الأقلّ لكونه مال الغير وشكّ في حرمة الزائد.

ويستدلّ للثاني: بأنّه مقتضى منجزية العلم الإجمالي بوجود مقدار من المال للغير، وإن كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فيجب عليه الجزم بتحصيل البراءة ممّا اشتغلت به الذمّة.

ويستدلّ للثالث: بعموم أدلّة القرعة.

ويستدلّ للرابع: بقاعدة العدل والإنصاف.

والظاهر أنّ هذه الاحتمالات أو الأقوال لا تجري على نسق واحد، لأنّ في المسألة بحثين منفصلين:

الأوّل: في تشخيص وظيفة المكلف، وأنّه هل يجب عليه دفع الأكثر أو يكتفي بدفع الأقلّ؟

الثاني: أنّ المال المشكوك الزائد عل المتيقّن هل هو ملك له أو للغير؟ ومن الواضح أنّ اختيار أحد الاحتمالين في البحث الأوّل لا يعيّن المالك في

البحث الثاني، أما إذا قلنا بدفع الأقل فواضح؛ لأن الاكتفاء بدفع الأقل للبراءة لا يلزم دخول الزائد المشكوك في ملكه، بل يبقى مردداً بينه وبين الغير، وأما إذا قلنا بلزوم دفع الأكثر فكذلك؛ إذ لا ملازمة بين لزوم دفع الأكثر إلى الغير وبين دخول ما زاد على الأقل في ملكه، بل القاعدة تقتضي عدم الدخول لأصالة عدم ملكية المقدار الزائد وإن وجب على المكلف دفعه إليه.

نعم، لو بذله له ولو مجاناً دخل في ملكه ولكنه غير محل الكلام.

أما البحث الأول: فالصحيح هو الاكتفاء بدفع الأقل؛ للبراءة بعد انحلال العلم الإجمالي بعلم تفصيلي بوجود دفع الأقل وشك بدوي بوجود دفع الزائد المشكوك. وما في المستمسك^(١) من تعين الاحتياط - لأصالة عدم ملكية الزائد - لا يخفى ما فيه؛ لأنه خلط بين البحثين، فإن أصالة عدم ملكية الزائد الجارية في حق المكلف لا يثبت بها كون الزائد ملكاً للغير حتى يجب دفعه إليه؛ لأن الأصل مثبت بالنسبة إلى ذلك. نعم، يثبت بها عدم كونه ملكاً للمكلف نفسه، ولا ينافي ذلك جواز الاكتفاء بدفع الأقل مع بقاء الزائد مردداً بينهما.

وأما البحث الثاني: فالأمر يدور بين الاحتمالين الأخيرين، وحيث إن قاعدة العدل والإنصاف - إذا تمت - تكون مقدّمة على القرعة لحكومتها عليها باعتبار أن موضوعها المشكل، أي: ما أشكل أمره على المكلف بحيث لا يدري ما يصنع، فيكون كل ما يعين الحكم - واقعاً أو ظاهراً، عقلاً أو شرعاً - رافعاً لموضوعها، وعليه فلا بد من ملاحظة هذه القاعدة أولاً، فإذا تمت تعين العمل بها، وإلا أمكن الرجوع إلى القرعة.

قد يستدل على هذه القاعدة بوجهين:

الوجه الأول: دعوى أنها قاعدة عقلانية استقرّ عليها بناء العقلاء في كل مورد مردّد بين شخصين من غير مرجح، باعتبار أنها تضمن وصول المال إلى صاحبه

في الجملة قطعاً وإن استلزم ذلك حرمانه من بعضه، فإنّ ذلك أولى بنظرهم من دفعه بتمامه إلى أحدهما، حيث يحتمل حرمان المالك من تمام ماله، فتحصيل اليقين بوصول بعض المال إلى صاحبه أولى من الإقدام على ما يحتمل حرمانه من ماله بتمامه.

ولا يخفى ما في دعوى انعقاد سيرة من العقلاء على القاعدة؛ لأنّ موارد جريانها نادرة يقلّ ابتلاء الناس بها، فعملهم بها في الموارد النادرة لا يشكّل سيرة عملية للعقلاء بحيث يستكشف من عدم الردع عنها الإمضاء والتقرير؛ لأنّ السكوت وعدم الردع لا يعرّض أغراض الشارع للخطر حتّى يكون سكوته كاشفاً عن الإمضاء.

فالأولى إبدالها بدعوى مطابقة القاعدة للمراكز العقلانية - كما في كلمات بعضهم - وهي دعوى غير واضحة، كيف؟ وقد ادّعى جماعة ترجيح المخالفة الاحتمالية للتكليف (المستلزمة للموافقة الاحتمالية) على الموافقة القطعية للتكليف (المستلزمة للمخالفة القطعية)، كما ذكر ذلك في مسألة دوران الأمر بين المحذورين وأنّ التخيير بينهما استمراري أو ابتدائي.

ومن الواضح أنّ التنصيف في المقام من قبيل الثاني؛ لأنّه وإن كان موافقة قطعية في نصف المال إلّا أنّه مخالفة قطعية في النصف الآخر، بخلاف دفع المال إلى أحدهما، إذ ليس فيه مخالفة قطعية لأيّ تكليف.

الوجه الثاني: الروايات العديدة الحاكمة بالتنصيف في موارد مختلفة، مثل:

- ١- معتبرة السكوني، عن الصادق، عن أبيه عليه السلام: «في رجل استودع رجلاً دينارين فاستودعه آخر ديناراً فضاع دينار منها قال: يعطى صاحب الدينارين ديناراً، ويقسم الآخر بينهما نصفين»^(١)، وروى في التهذيب مثله إلّا أنّه قال: «فقاضى أنّ لصاحب الدينارين ديناراً»^(٢)، وهي واردة في الودعي.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤٥٢، ب ١٢ من أبواب الصلح، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ١٨١، ح ٧٩٧.

٢- معتبرة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أت رجلين اختصما إلى أمير المؤمنين عليه السلام في دأبة في أيديهما، وأقام كل واحد منهما البيّنة أنها نتجت عنده، فأحلفهما عليّ عليه السلام، فحلف أحدهما وأبى الآخر أن يحلف، ففضى بها للحالف، فقيل له: فلو لم تكن في يد واحد منهما وأقاما البيّنة؟ فقال: أحلفهما، فأتيهما حلف ونكل الآخر جعلتها للحالف، فإن حلفا جميعاً جعلتها بينهما نصفين، قيل: فإن كانت في يد أحدهما وأقاما جميعاً البيّنة؟ قال: أقضى بها للحالف الذي هي في يده»^(١).

٣- معتبرة غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن أمير المؤمنين عليه السلام اختصم إليه رجلان في دأبة وكلاهما أقام البيّنة أنه أنتجها، ففضى بها للذي في يده، وقال: لو لم تكن في يده جعلتها بينهما نصفين»^(٢).

٤- صحيحة عبد الله بن المغيرة، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما: الدرهمان لي، وقال الآخر: هما بيني وبينك، فقال: أما الذي قال: هما بيني وبينك فقد أقر بأن أحد الدرهمين ليس له وأنه لصاحبه، ويقسم الآخر بينهما»^(٣).

٥- معتبرة السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام: «في رجل أقر عند موته لفلان وفلان، لأحدهما عندي ألف درهم، ثم مات على تلك الحال، فقال عليّ عليه السلام: أتيهما أقام البيّنة فله المال، وإن لم يقر واحد منهما البيّنة فالمال بينهما نصفان»^(٤).

وغيرها من الروايات بدعوى أنّ المستفاد منها أنّ المال المرّد بين شخصين

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٠، ب ١٢ من أبواب كيفيّة الحكم، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٠، ب ١٢ من أبواب كيفيّة الحكم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٤٥٠، ب ٩ من أبواب الصلح، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٩: ٣٢٣، ب ٢٥ من أبواب الوصايا، ح ١.

مع عدم المرجح حكمه التنصيف، سواء أقام كلّ منهما البيّنة وتعارضتا كما هو مورد أكثر الأخبار المتقدمة، أو لم يقم أحدهما بيّنة كما في المقام.

وبعبارة أخرى: أنّ مناط الحكم بالتنصيف في موارد تردد المال بين شخصين هو عدم وجود المرجح لأحدهما على الآخر، من دون فرق بين أن يكون هناك تداعٍ وكان لكلّ منهما بيّنة أو أصل أو لا يكون تداعٍ، وعلى هذا الأساس أمكن التعدي إلى محل الكلام؛ لأنّ المال المشكوك في المقام مرّد بين شخصين مع عدم المرجح.

هذا وقد استشكل جماعة^(١) في هذا التعدي بأنّ الروايات واردة في موارد خاصّة كالتداعي والودعي ونحوهما، فالتعدي عن ذلك مشكل جدّاً.

ويمكن توضيح ذلك بأنّ معظم الروايات موردّها التداعي والنزاع في تعيين المالك، حيث يدّعي كلّ منهما أنّه المالك، والمفروض عدم وجود المرجح لأحدهما على الآخر من بيّنة أو أصل أو يد، وحيث إنّ القاضي الموظف لحلّ الخصومات والنزاع لا طريق له لذلك جعلت روايات التنصيف كحلّ للخصومة، فالتنصيف الذي حكمت به الروايات إنّما هو لحلّ الخصومة والنزاع، فلا يصحّ التعدي إلى موارد ليس فيها خصومة ونزاع، كما في محل الكلام حيث لم يفرض فيه إلّا اختلاط مال الإنسان الحلال بمال حرام لا يعلم مقداره مع عزمه على إبراء ذمّته والتخلّص من الحرام.

نعم، رواية السكوني الواردة في الودعي ليس موردّها التداعي بحسب ظاهرها، إلّا أنّ المفروض فيها عدم الضمان وكون اليد على الدنانير يد أمانة؛ لأنّها وديعة عنده، بخلاف محل الكلام فإنّ المفروض فيه اختلاط الحرام بالحلال على وجه تشتغل الذمّة بالمقدار الحرام الواقعي ويتحقّق به الضمان، فلا مسوّغ للتنصيف

الذي قد يتحقق به إتلاف نصف المال على صاحبه الواقعي، بل يجب عليه الخروج عن عهدة ما اشتغلت به ذمته ولو بالاحتياط ودفع الأكثر. والحاصل: أن اليد في مورد الرواية يد أمانة لا ضمان عليها، فيمكن الالتزام بالتقسيم باعتباره الحل الوحيد الذي لا يحصل به ظلم على أحدهما لصالح الآخر.

وأما في المقام فإن يد صاحب المال الحلال على مال الغير يد ضمان، فيجب عليه إفراغ ذمته منه، وهذا ما لا يحصل بالتنصيف قطعاً، فلا وجه للتعدي. أقول: أما رواية السكوني فإن ما ذكر من الفرق بين موردها وبين ما نحن فيه وإن كان صحيحاً، لكن الكلام في مقدار ما يضمن للغير من البداية، وهل هو الأقل أو الأكثر؟ كما لو غصب مقدراً من المال مردداً بين الأقل والأكثر، فإنه لا يلتزم حينئذٍ بوجوب دفع الأكثر احتياطاً؛ وذلك لعدم اشتغال الذمة إلا بالمقدار المغصوب واقعاً، وهو مردد بين الأقل والأكثر، فلا يقين باشتغالها بأزيد من الأقل، ويبقى الزائد عليه مشكوكاً.

وفي المقام مقدار المال الحرام المختلط بالحلال غير معلوم من الأول، ومردد بين الأقل المتيقن وبين الأكثر، فلا يقين إلا بالأقل. وأما المقدار الزائد عليه فهو مشكوك ومردد بين المالكين ولا يقين بالضمان بالنسبة لليد، فيكون نظير المال عند الودعي الذي حكمت الرواية فيه بالتنصيف.

والحاصل: أن المكلف في محل الكلام وإن كان ضامناً بالفرض بخلاف المكلف في مورد الرواية - لأنه أمين - إلا أن الضمان في محل الكلام إنما هو بالنسبة إلى ما يملكه الغير، فما أحرزنا أنه ملك للغير ثبت فيه الضمان واشتغلت به الذمة، ووجب الخروج عن عهده ولو بالاحتياط، فإذا دفع مقدراً يشك في كونه الأقل لم يكف ذلك، بل لا بد من دفع ما يتيقن كونه الأقل.

وأما ما يشك كونه ملكاً للغير من البداية فلا اشتغال ولا ضمان بالنسبة إليه؛

لعدم العلم بكونه للغير، بل هو مردّد بين أن يكون للغير وبين أن يكون له، فيكون نظير مورد الرواية في عدم الضمان بالنسبة إلى المقدار المردّد المشكوك، فالالتزام بالتنصيف في المقام ليس إتلافاً لنصف المال على الغير، كما قيل؛ لأنّ ذلك فرع إحراز أنّ المال للغير، وهو غير محرز كما تقدّم.

وعلى كلّ حال، فإنّ افتراض الضمان في محل الكلام لا يمنع من التعدي إليه من مورد الرواية.

وأما ما كان مورد التداعي من الروايات فإنّ التعدي منه لا يخلو من صعوبة؛ إذ لا جزم بعدم الخصوصية بعد ما تقدّم من احتمال أن يكون الحكم بالتنصيف في موارد التداعي لأجل إنهاء الخصومة وحلّ النزاع، باعتبار أنّ الحاكم موظف بذلك وأحسن طريق يؤدي إليه من دون إجحاف بأحد الطرفين هو التنصيف، فلا يفهم منها أنّ ذلك هو حكم الواقعة حتّى لو لم تكن هناك خصومة.

وعلى كلّ حال، فاحتمال الخصوصية قائم ولا جزم بعدمه.

ومنه يظهر: أنّ العمدّة هي معتبرة السكوني الواردة في الودعي حيث لم يفرض فيها التداعي، إلّا أنّها نقلت بسند آخر وفرض فيها التداعي لقوله ﷺ: «فقضى أنّ لصاحب الدينارين ديناراً»^(١)، مع إمكان أن يقال: إنّ المورد يعدّ من موارد الدعوى وإن لم تتحقّق خارجاً.

قد اتّضح ممّا تقدّم: عدم تماميّة الدليل على هذه القاعدة، وبذلك يتنّح موضوع القرعة (المشكل) حيث لا يوجد ما يعيّن الوظيفة العمليّة لا ظاهراً ولا واقعاً، بعد ما عرفت من أنّ الرجوع إلى البراءة في الزائد لا يعيّن الوظيفة في مسألة تشخيص من هو المالك للزائد المشكوك، وأنّ الاحتياط لا مجال له لانحلال العلم الإجمالي، وأنّ قاعدة العدل والإنصاف لا دليل عليها.

إلّا أنّه بالرغم من ذلك فقد استشكلوا في الرجوع إلى القرعة في المقام وأمثاله

بأنّ العمل بها يحتاج إلى عمل المشهور، فكلّ مورد لم يعمل المشهور بالقرعة فيه لا يصحّ الرجوع فيه إلى القرعة، وعلّل ذلك بأمرين:

الأول: كثرة التخصيص الوارد عليها، حيث لا إشكال في عدم العمل بها في كثير من الشبهات التي يصدق عليها عنوان «المشكل»، كالشبهات الحكمية وأغلب الشبهات الموضوعية التي دلّت أدلتها على الرجوع فيها إلى البراءة أو الاحتياط أو التنصيف أو غير ذلك، ولا شك أنّ هذه الأدلة أخصّ مطلقاً من أدلة القرعة فتقدّم عليها بالتخصيص، وقد صرّحوا^(١) بأنّ كثرة التخصيص توجب وهن دليل القرعة بحيث يكون العمل به محتاجاً إلى جبره بعمل المشهور، ونظير ذلك ما ذكره في قاعدة الميسور.

الثاني^(٢): أنّه يلزم من العمل بالقرعة على عمومها تأسيس فقه جديد، فيتوقّف الأخذ بها في مورد على عمل المشهور.

وقد يجاب عن ذلك: بأنّ المراد بـ «المشكل» الذي هو الموضوع في أدلة القرعة ما أشكل أمره على المكلف بحيث لا يدري ماذا يصنع، ومن الواضح أنّ هذا الموضوع لا يتحقّق في حالة وجود حلّ للمسألة شرعاً أو عقلاً؛ إذ يرتفع بذلك الإشكال والتحيّر، ومن هنا لا مجال للرجوع إلى القرعة في جميع موارد الأمارات والأصول الشرعية والعقلية وغيرها من القواعد المقرّرة شرعاً أو عقلاً حتّى التنصيف الذي حكم به الشارع في بعض الشبهات الموضوعية كما تقدّم، وتعدّ هذه القواعد والأصول حاكمة على أدلة القرعة ورافعة لموضوعها تعبداً، ومبيّنة للمراد من المشكل فيها وأنّه ما لا حلّ له شرعاً وعقلاً.

ومنه يظهر: اندفاع الوجهين المتقدمين:

أما الأول فلأنّ التقديم في المقام من باب الحكومة والتفسير لا التخصيص،

(١) فرائد الأصول ٣: ٣٨٦ / كفاية الأصول: ٤٣٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٥: ١٤٧.

فلا عموم في دليل القرعة من البداية ولا تخصيص حتى يقال: إن كثرت توجب وهن دليل القرعة.

وأما الثاني فلوضوح أن العمل بدليل القرعة لا يستلزم تأسيس فقه جديد؛ لما عرفت من أن موضوعه ليس هو المشكل على إطلاقه، بل المشكل الذي لم يجعل الشارع أو العقل أو العقلاء حلاً له، فتكون موارده قليلة لا يلزم من الرجوع إلى القرعة فيها تأسيس فقه جديد.

لكن هذا الجواب يفترض أن الموضوع هو «المشكل»، في حين أن الموضوع في المعتمد سنداً من أدلة القرعة هو «المجهول» كما في معتبرة محمد بن حكيم قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء، فقال لي: كل مجهول ففيه القرعة، قلت له: إن القرعة تخطئ وتصيب، قال: كل ما حكم الله به فليس بمخطئ»^(١).

ولم يرد عنوان «المشكل» إلا في روايتين مرسلتين:
الأولى: رواية دعائم الإسلام، عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبد الله عليهم السلام:
«أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل»^(٢).

الثانية: ما أرسله في جامع المقاصد حيث قال: «وقد ورد عنهم عليهم السلام في كل أمر مشكل القرعة»^(٣).

مع أنه يمكن تفسير «المشكل» بالمجهول؛ لأن إشكال الأمر التباسه لغاً وعدم وضوحه، يقال: «أشكل الأمر عليه إذا التبس ولم يتضح له» وهو يساوق الجهل. وعليه لا يتم الجواب المذكور؛ لوضوح أن تقديم أدلة القواعد والأصول المشار إليها على دليل القرعة يكون من باب التخصيص حينئذ مع كون الموضوع هو

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ٢٥٩، ب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ١١.

(٢) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٧٣، ب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ١.

(٣) جامع المقاصد ١٢: ٤٧٠.

«المجهول» على إطلاقه، فيلزم ما ذكر من كثرة التخصيص الموجبة للوهن ولزوم تأسيس فقه جديد إذا عملنا بدليل القرعة على عمومه.

اللهم إلا أن يقال: إن المراد بـ «المجهول» في المعبرة ما يجهل حكمه وهو يساوق «المشكل» الموجب للتخير والتردد، كما يشهد به أن الموارد التي صرحت الروايات بأن حكمها القرعة هي من قبيل المشكل الذي يتخير الإنسان في حله: مثل: ما إذا قال الرجل: «أول مملوك أملكه فهو حر»، فملك ثلاثة بالإرث، كما في صحيحة سيابة وإبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حر، فورث ثلاثة، قال: «يقرع بينهم، فمن أصابه القرعة أعتق، قال: والقرعة ستة»^(١).

ومثل: الشاة الموطوءة المنتشرة في قطع من الغنم، كما في صحيحة محمد بن عيسى، عن الرجل عليه السلام: «أنه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة؟ قال: إن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسمها نصفين أبداً، حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق، وقد نجت سائرهما»^(٢) بعد الالتفات إلى أن الاحتياط غير وارد في أمثال المقام؛ لاستلزامه الضرر على المكلف.

ومثل: تعيين الحر من العبد فيما إذا سقط بيت على قوم فبقي منهم صبيان أحدهما حر، والآخر مملوك لصاحبه، ولم يعرف الحر من العبد، كما في صحيحة الحسين بن المختار قال: «دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما تقول في بيت سقط على قوم، فبقي منهم صبيان أحدهما حر والآخر مملوك لصاحبه، فلم يعرف الحر من العبد؟ فقال أبو حنيفة: يعتق نصف هذا ونصف هذا، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ليس كذلك، ولكنه يقرع بينهما، فمن أصابته القرعة فهو الحر ويعتق هذا، فيجعل مولى لهذا»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٧، ب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٦٩، ب ٣٠ من أبواب الأطعمة المحترمة، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٨، ب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ٧.

ومثل: ما إذا اشترى جماعة جارية، فوطأها جميعهم في طهر واحد، فولدت غلاماً وأدعاه الجميع، كما في صحيحة أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بعث رسول الله ﷺ علياً عليه السلام إلى اليمن، فقال له حين قدم: حدثني بأعجب ما ورد عليك، قال: يا رسول الله، أتاني قوم تباعوا جارية فوطئوها جميعاً في طهر واحد، فولدت غلاماً فاختلفوا فيه، كلهم يدعي فيه، فأسهمت بينهم ثلاثة، فجعلته للذي خرج سهمه، وضمته نصيبهم، فقال النبي ﷺ: ليس من قوم تقارعوا، وفوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق»^(١).

بل لم نشر على رواية واحدة تحكم بالقرعة في مورد يمكن إجراء الأصول والقواعد الشرعية أو العقلية فيه، وهذا قرينة على أن الموضوع في المعبرة ليس هو المجهول على إطلاقه، بل المجهول الموجب للتحير في حله.

والظاهر أن هذا هو الذي فهمه علماؤنا عليهم السلام من هذه الروايات حيث اشتهر بينهم التعبير عن الموضوع بـ «المشكل»، بل عرفت أن صاحب دعائم الإسلام^(٢) وصاحب جامع المقاصد^(٣) عبّروا بذلك في مقام نقل الرواية، مع أنه لا توجد ولا رواية واحدة ذكر فيها المشكل.

والحاصل: أن المراد من المجهول في المعبرة^(٤) هو ما يجهل حكمه بحيث يتحير المكلف في تشخيص وظيفته تجاهه؛ لما ذكرناه من القرائن. وعليه يتم الجواب السابق كما لا يخفى، فلا موجب للاستشكال في الرجوع إلى القرعة في كل مورد لا يوجد ما يعين حكمه واقعاً ولا ظاهراً من دون توقف على عمل المشهور بالقرعة فيه، خصوصاً مع ورود التعليل في بعض رواياتها بأنها من السنة، وبأنه أي قضية أعدل من القرعة إذا فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل.

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٩٤، ح ٣٣٩٩.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٥٢٢.

(٣) جامع المقاصد ١٢: ٤٧٠.

(٤) معتبرة محمد بن حكيم المتقدمة.

وتحصل من جميع ما تقدّم: أنّ الصحيح في المقام هو الاكتفاء بدفع الأقل مع بقاء الزائد المشكوك مردداً بينهما، فيرجع فيه إلى القرعة لتعيين مالكة إذا لم يكن في يد صاحب الحلال، وإلا حكم له به استناداً إلى قاعدة اليد، كما تقدّم. ومنه يظهر عدم صحة التفصيل الذي ذهب إليه الماتن، حيث عرفت عدم وجوب دفع الأكثر - حتّى في فرض عدم اليد - وجواز الاكتفاء بدفع الأقل، ويرجع في هذا الفرض إلى القرعة لتشخيص مالك المقدار المشكوك.

هناك تفصيل آخر^(١)، ينبغي الإشارة إليه، وهو التفصيل بين ما إذا علم بمقدار الحرام ابتداءً ثم قصّر في أدائه حتّى طرأ الجهل أو النسيان، أو استولى على المال عدواناً وإن لم يعلم مقداره ابتداءً، فيجب عليه الأكثر، وبين ما إذا لم يعلم بمقداره من البداية ولم يستول عليه عدواناً، فيجوز له الاكتفاء بالأقل.

واستدلّ عليه: بأنّ حدوث العلم كافٍ في تنجّز متعلّقه ولو بعد زواله؛ لأنّ الحكم بعد تعلّق العلم به يكون واصلاً ومنجزاً بوجوده الواقعي، وعروض الجهل والنسيان - إذا كان بسبب تقصيره في التأخير - وإن أوجب زوال العلم إلا أنّ التكليف المحتمل بعد زوال العلم يبقى تكليفاً منجزاً بوجوده الواقعي، فاحتماله احتمال لتكليف منجز موجب لاستحقاق العقوبة على المخالفة لو كان ثابتاً في الواقع، فيجب الاحتياط بدفع الأكثر، وهذا نظير ما إذا تلف أحد طرفي العلم الإجمالي بعد تحقّقه وتنجّيزه للطرفين، فإنّه لا إشكال عندهم في تنجّز التكليف في الطرف الباقي مع زوال العلم بتلف أحد الطرفين.

نعم، لو لم يكن التأخير الموجب للنسيان بتقصير منه بل لأمر خارج عن اختياره أمكن القول بأنّ زوال العلم يرفع التنجّز أيضاً، كما إذا علم بالتكليف وتنجّز في حقّه ثم نسي الإتيان به إلى الأبد مع عدم تقصيره، فإنّه حينئذٍ لا يلتزم ببقاء التكليف منجزاً واستحقاق العقاب على المخالفة.

وأما في صورة العدوان فلأنّ الاقتصار على الأقلّ إنّما هو باعتبار اليد، فإنّها حجة عقلانيّة وأما على الملكية، ومن الواضح أنّها تكون كذلك إذا لم تكن عادية، وأما إذا استولى على مال الغير بالعدوان وشاع الحرام في ماله سقطت اليد عن الحجّة.

وأجيب عنه^(١)؛ بأنّ منجزية العلم الإجمالي لا تعني إلّا لزوم المراضاة والمصالحة مع المالك لو أمكن، وإلّا فالقرعة أو التنصيف، وأمّا لزوم الاحتياط بدفع الأكثر فلا؛ وذلك لأنّه كما يكون العلم الإجمالي المذكور منجزاً بحسب هذا الفرض على مالك الحلال (الغاصب) كذلك لا يجوز لمالك الحرام أن يأخذ أكثر من ماله الواقعي، أي: يحرم عليه أن يأخذ غير ما يعلم أنّه له، وهو ما يدفع إليه من الزيادة؛ لأنّ الدافع لا تطيب نفسه بذلك لو كان زائداً على الحرام واقعاً، فلا محالة يرجع في الزيادة إلى التنصيف أو القرعة.

وفيه: أنّ ما يحرم على مالك الحرام هو أخذ ما يعلم أنّه ليس له، وأمّا ما يحتمل أنّه له فلا يحرم عليه أخذه إذا دفعه إليه مالك الحلال (الغاصب) عملاً بالوظيفة الشرعيّة أو العقلية اللازمة عليه، حيث يعلم بالتكليف المنجز حسب الفرض، وبهذا يفترق عن مالك الحرام حيث لا علم إجمالي لديه ولا وظيفة مقرّرة عليه، فإذا دفع إليه ما يحتمل أنّه له جاز له أخذه، ولا يتوقف جواز أخذه على رضا الدافع، نظير ما إذا حكم الحاكم بدفع مقدار من المال في باب التداعي، حيث يجوز أخذه وإن احتمل أنّه أزيد ممّا يستحقّه واقعاً من دون توقّف على إحراز رضا الدافع، بل حتّى مع إحراز عدم الرضا على تقدير الزيادة.

والحاصل: أنّه لم يفرض في المقام علم المالك بأنّ المدفوع إليه أزيد ممّا يستحقّه، وإنّما هو مجرّد احتمال، فإذا وجب على الآخر دفع الأكثر جاز له الأخذ وإن لم يكن الدافع راضياً على تقدير الزيادة.

وأجيب عنه أيضاً^(١): بأن العلم السابق بالحرام قد زال بالنسيان بالفرض، وبزواله تنزل منجزيته؛ لأن العلم في كل زمان منجز لمتعلّقه في ذلك الزمان لا أكثر، ولهذا لا منجزية في موارد الشك الساري.

وفيه: أنه خلط بين زوال العلم بمعنى تبين خطأه وكونه مجرد اشتباه، وبين زواله بمعنى عروض النسيان عليه، والمنجزية إنما تنزل بزوال العلم بالمعنى الأول كما في حالات الشك الساري، دون زواله بالمعنى الثاني كما في المقام، فإنّ المكلف إذا علم تفصيلاً بوجوب دفع مقدار محدّد من المال كخمس المال المختلط، فأخّر دفعه عمداً ونسي بسبب التأخير المقدار المحدّد وتردّد بين الخمس والعشر مثلاً، فإنّ هذا لا يعني خطأ العلم السابق، بل يعني تحوّل من علم تفصيلي إلى علم إجمالي بسبب التأخير. والعلم الإجمالي وإن كان منحلّاً لدورانه بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليتين - كما تقدّم - إلا أنّ المنجزية المدّعاة ليست له حتّى تسقط بانحلاله، بل للعلم التفصيلي السابق، حيث إنّه نجّز متعلّقه بوجوده الواقعي واشتغلت به الذمّة، فلا بدّ من الخروج عن عهده جزماً، كما لو علم أحد التجار أنّه مديون لآخر مبلغ ألف دينار، وكان ذلك مسجّلاً في دفاتره، فأخّر الدفع عمداً حتّى تلفت دفاتره ونسي المبلغ، وتردّد بين الألف والتسعمائة، فالظاهر وجوب الاحتياط وعدم جريان البراءة.

والحاصل: أنّه لا فرق بين العلم الإجمالي المنجز لأطرافه وبين العلم التفصيلي المنجز لمتعلّقه في أنّ زوالهما لأيّ سبب كان لا يوجب زوال المنجزية.

وعليه فالظاهر تمامية التفصيل بين صورة العلم بمقدار الحرام ابتداءً ثمّ عروض النسيان فيلتزم بوجوب الاحتياط بدفع الأكثر، وبين صورة الشك والتردّد بمقداره من البداية فيلتزم بجواز الاقتصار على دفع الأقلّ.

وأما التفصيل بين صورة العدوان وغيره: فهو غير تامّ؛ لأنّ التكليف إذا لم يكن

منجزاً أساساً - لكونه مردداً بين الأقل والأكثر - فإن العدوان لا يصيرته منجزاً، كما لو تردّد السارق في أن ما سرقه هل هو الأقل أو الأكثر، فإنه لا إشكال في كونه مجرى للبراءة.

وأما مسألة اليد: فليس لها دخل؛ لأن محل الكلام فرض فيه عدم اليد كما تقدّم؛ ولأنّ الكلام ليس في تحديد من هو مالك المقدار الزائد، بل في تحديد ما يجب على مالك الحلال وأنه الأقل أو الأكثر، وكون اليد عادية أو يد أمانة لا دخل له بذلك، كما أشرنا إليه سابقاً.

هذا في مقام تعيين الوظيفة وتشخيص مالك المقدار الزائد المشكوك، وأما تشخيص المقدار المستحقّ في فرد معيّن خارجاً فقد عرفت أنّه يرجع فيه إلى القرعة، مع احتمال عدم جريانها في المثلّيات، كما تقدّم.

هذا كلّه فيما إذا كان المقدار المملوك للغير المختلط بماله مردداً بين الأقل والأكثر، الذي هو محل الكلام كما يظهر من المتن وغيره.

لو كان المقدار المختلط مردداً بين المتباينين

وأما إذا كان مردداً بين المتباينين - كما إذا علم بأنّ الغير يملك إما هذا الكتاب أو هذا القلم - فما يملكه الغير مردّد بين أمرين متباينين.

وهنا تارة يفترض الاختلاف بينهما في المالّية كما هو الشائع، وأخرى يفترض عدم الاختلاف.

أما فرض الاختلاف - وهو مقصود من تعرّض لصورة التردّد بين المتباينين - فيوجد فيه احتمالان:

الأوّل: وجوب الاحتياط بدفع الأكثر مالّيةً منهما؛ للعلم الإجمالي المفروض دورانه بين المتباينين، وهو يوجب المنجزية.

الثاني: الاكتفاء بدفع الأقل قيمةً ويكون الآخر له مع ثبوت يده عليه، وإلا فيرجع إلى القرعة لتعيين مالّكه، أو يلتزم بالتنصيف بينهما.

وقد يتخيل أنّ الاحتياط في مثل المقام يكون بدفع كلا الطرفين تحصيلاً للموافقة القطعية اللازمة في هذه الموارد.

ولا يخفى فساد، فإنّ الاحتياط في هذه الحالات يكون بأن يدفع للغير ما يحتمل أنّه له، لا أن يدفع إليه ما يعلم أنّه ليس له، ومن الواضح أنّ أحد الطرفين ليس للغير جزءاً، إذن الاحتياط المتصوّر في المقام يكون بلحاظ المالّية والقيمة، فيجب عليه أن يدفع الأكثر قيمةً ومالّيةً منهما، ولا جزم بعدم كونه ملكاً للغير، بل يحتمل ذلك، فلا مانع من إيجاب دفع ما يحتمل كونه للغير للخروج من عهدة ضمان ماله المرّد بين المتباينين.

لكنك خير بأنّه مع قصر النظر على المالّية وعدم ملاحظة الأعيان الخارجيّة - أي: ذات الطرفين - فالدوران بحسب الحقيقة يكون بين الأقلّ والأكثر لا بين المتباينين، فإنّ النسبة بين مالّية أحدهما ومالّية الآخر هي نسبة الأقلّ والأكثر كما هو واضح، وحينئذٍ يجري فيه ما تقدّم من انحلال العلم الإجمالي وجريان البراءة عن ضمان الزائد، ويتعيّن حينئذٍ الالتزام بجواز الاكتفاء بدفع الأقلّ، ومع فرض اليد يكون الزائد له، وإلا يرجع إلى القرعة لتعيين مالكة كما تقدّم، وهذا هو الصحيح. ومنه يظهر: أنّه لا مجال للالتزام بالاحتياط لما عرفت من الانحلال، ولا للتصنيف لما عرفت من عدم الدليل عليه وعدم تماميّة قاعدة العدل والإنصاف.

فالصحيح: أنّ ما يجب دفعه إلى الغير هو المالّية الأقلّ لا الأقلّ قيمةً من الطرفين، والغير لا يستحقّ إلا ذلك.

نعم، يبقى كيفيّة تحقيق ذلك خارجاً؟

والظاهر أنّه يتحقّق بدفع الأقلّ قيمةً إليه أو بيعه ودفع قيمته إليه، ويمكن الرجوع إلى القرعة لتعيين ما يستحقّه الغير، ويلتزم في صورة تعيين القرعة للأكثر قيمةً بإرجاع التفاوت بين القيمتين مع فرض وجود اليد، وإلا فتقسم الزيادة بينهما.

وإن علم المالك والمقدار وجب دفعه إليه (١).

مسألة ٢٨: لا فرق في وجوب إخراج الخمس وحلّية المال بعده بين

أن يكون الاختلاط بالإشاعة أو بغيرها (٢)

وأما إذا فرض عدم الاختلاف في المالتية فلا مجال للاحتياط لا بلحاظ الأعيان الخارجية - لما تقدّم - ولا بلحاظ المالتية لعدم التفاوت فيها بالفرض، كما لا مجال للاقتصار على الأقل لعدم وجوده بينهما، فيتعيّن حينئذ الرجوع إلى القرعة.

(١) بلا إشكال بعد ما عرفت من اختصاص أدلة الخمس بصورة الجهل بالمالك، إلّا أنّ الماتن لم يتطرّق إلى كيفة الدفع؛ لأنّ المفروض الاختلاط وعدم معرفة عين ما يملكه المالك، فماذا يدفع إليه؟

وقد تقدّم الإشارة إلى الجواب وحاصله: أنّ الاختلاط إذا كان موجباً للإشاعة فلا بدّ من التراضي على تشخيص حصّة كلّ منهما من المال، فيقسّم المال بعدد الحصص ويعطي المالك ما يساوي حصّته، فإذا كان يملك ثلث المال مشاعاً قسم المال أثلاثاً، ودفع إليه الثلث وهكذا، وإن لم يرض بذلك أجبره الحاكم عليه، ويحتمل الرجوع إلى القرعة. وإن لم يكن موجباً للإشاعة فلا مجال للتقسيم، ويتعيّن حينئذ التراضي والمصالحة، وإلّا فالقرعة.

عدم الفرق بين الاختلاط بنحو الإشاعة والاختلاط الخارجي

(٢) يظهر من الماتن في بداية هذا البحث تفسير الاختلاط بعدم تمييز الحلال من الحرام حيث قال: «الخامس: المال الحلال المخلوط بالحرام على وجه لا يميّز»، ومن الواضح أنّ هذا كما يحصل بسبب الاختلاط الخارجي بينهما كذلك يحصل من دون ذلك، كما إذا وضع الحرام في صندوق ووضع ماله الحلال في صندوق آخر، ثم اشتبه بينهما، فلم يعد يميّز الحرام من الحلال.

ثم إن الاختلاط الخارجي قد يكون موجباً للإشاعة الموجبة للشركة في كل جزء من المال، كما في اختلاط المائعات ونحوها على نحو يعدّ المجموع مالاً واحداً عرفاً، ويملك كل منهما نسبة معينة فيه، وقد لا يكون موجباً للإشاعة كاختلاط الأموال المتميزة كالكتب والدراهم ونحوها، بحيث يعدّ المجموع أموالاً متعدّدة مختلطة وتبقى كل عين على ملك مالكةا من دون شركة، وقد صرح الماتن هنا بالتعميم.

والصحيح: ما ذهب إليه الماتن من التعميم؛ لإطلاق الأدلة، فإنّ الاستفادة منها أنّها مسوقة لعلاج مشكلة عدم إمكان تمييز الحرام خارجاً وعدم معرفته سواء أكان هناك اختلاط خارجي أم لا، وسواء فرض حصول الإشاعة أم لا، ففي جميع هذه الصور يتحقّق الموضوع وهو عدم معرفة الحرام وعدم تمييزه عن الحلال مع الجهل بمقداره وصاحبه.

نعم، قد يفهم من معتبرة عمّار بن مروان المتقدّمة^(١) الاختصاص بصورة الاختلاط الخارجي، فلا تشمل افتراض عدم التمييز المجزّد عنه، كما في مثال الصندوقين المتقدّم حيث لا يصدق عنوان «الحرام المختلط بالحلال» الوارد في الصحيحة. اللهمّ إلا أن يقال بأخذ عنوان «الاختلاط» فيها على نحو الطريقيّة لما يتحقّق به، أي: عدم التمييز، فالمراد من العنوان الحرام الذي لا يتميّز عن الحلال، فتلغى خصوصيّة الاختلاط.

ويؤيّد ذلك: أنّ العنوان المأخوذ في بعض روايات الباب هو: «ولا أدري الحلال منه والحرام» كما في وثيقة السكوني^(٢)، أو: «لا أعرف حلاله من حرامه» كما في رواية الحسن بن زياد^(٣)، وهذا العنوان يشمل صورة عدم التمييز من دون اختلاط خارجي.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، ب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، ب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٥، ب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

كما إذا اشتبه الحرام بين أفراد من جنسه أو من غير جنسه (١).

مسألة ٢٩: لا فرق في كفاية إخراج الخمس في حليّة البقيّة في صورة الجهل بالمقدار والمالك بين أن يعلم إجمالاً زيادة مقدار الحرام أو نقيصته عن الخمس، وبين صورة عدم العلم ولو إجمالاً، ففي صورة العلم الإجمالي بزيادته عن الخمس أيضاً يكفي إخراج الخمس، فإنّه مطهر للمال تعبداً، وإن كان الأحوط مع إخراج الخمس المصالحة مع الحاكم الشرعي أيضاً بما يرتفع به يقين الشغل وإجراء حكم مجهول المالك عليه، وكذا في صورة العلم الإجمالي بكونه أنقص من الخمس، وأحوط من ذلك المصالحة معه بعد إخراج الخمس بما يحصل معه اليقين بعدم الزيادة (٢).

(١) ظاهره أنّ الاختلاط بين أفراد الجنس الواحد يوجب الإشاعة، وأنّ الاختلاط بين أفراد من جنسين لا يوجبها، وهو غير صحيح؛ لانتقاضه باختلاط الكتب ونحوها، فإنّه لا يوجب الإشاعة بالرغم من كونها من جنس واحد، وكذا باختلاط الماء بالعصير العنبي، فإنّه يوجب الإشاعة ظاهراً بالرغم من كونهما جنسين مختلفين.

العلم الإجمالي بمقدار الحرام

(٢) تقدّم الكلام عن صورة العلم بمقدار الحرام مع جهل المالك، وكان المقصود بذلك العلم التفصيلي بالمقدار، وذكرنا أنّ الصحيح فيه هو لزوم التصديق به عن صاحبه كما عليه المشهور، سواء أكان أقلّ من الخمس، أم أكثر، أو مساوياً له،

وقد بيّنا الوجه في عدم شمول أخبار التخميس لذلك واختصاصها بصورة الجهل بالمقدار، بخلاف أخبار التصديق فإنها شاملة له وإن لم يكن الحرام متميّزاً. وهناك صورة أخرى عقدت هذه المسألة لأجلها، وهي صورة العلم الإجمالي بمقدار الحرام، ولها فرضان:

الأول: أن يعلم أنه أزيد من الخمس، مع تردده بين أن يكون (٥٠٪) أو (٣٠٪) مثلاً. الثاني: أن يعلم أنه أقل من الخمس، مع تردده بين أن يكون (١٥٪) أو (١٠٪) مثلاً. فهل تلحق هذه الصورة بصورة الجهل بالمقدار باعتبار التردد والإجمال الموجود فيها حتى يكون حكمها التخميس، أو تلحق بصورة العلم بالمقدار باعتبار العلم بالحرام في الجملة، وأنه أزيد من الخمس أو أقل، حتى يثبت فيها حكمها على الخلاف المتقدم؟

ذهب الماتن إلى الأول، ونسب^(١) إلى صاحب المناهل، وذهب جماعة إلى الثاني منهم صاحب الجواهر والفقهاء الهمداني^(٢) وغيرهم. ويستدل للقول الأول: بإطلاق أخبار الخمس، فإنّ المتيقّن خروجه منها هو صورة العلم التفصيلي بمقدار الحرام، وأمّا صورة الجهل به - ولو مع العلم بزيادته على الخمس أو نقيصته عنه - فهي باقية تحت الإطلاق. وفيه: أنّ نفس الوجوه التي اعتمدنا عليها لمنع شمول أخبار الخمس لصورة العلم التفصيلي تجري في المقام، وتكون مانعة من شمولها لصورة العلم الإجمالي، وهي عبارة عن الانصراف، باعتبار أنّ نفس التحديد بالخمس ظاهر عرفاً في أنّ المال الحرام يحتمل أن يكون خمساً، وأمّا مع انتفاء هذا الاحتمال والعلم بزيادته أو نقيصته عنه فلا معنى للتحديد المذكور عرفاً، أو باعتبار استبعاد توقف تحليل المال على دفع ما يعلم بعدم مطابقته للحرام في المقدار.

(١) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٢٦٣.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٧٣ / مصباح الفقهاء ١٩: ٣٢٣.

وأيضاً ظهور هذه الأخبار في أن إلزام المكلف بدفع الخمس إنما هو لأجل تطهير المال من الحرام، فكأن المكلف بدفعه الخمس يكون قد دفع عوض الحرام المختلط بماله إلى مالك الحرام، فهي أشبه بالمعاوضة القهرية، ومن الواضح أن هذا إنما يكون في حال الجهل بمقدار الحرام واحتمال كونه خمساً، ويؤيد ذلك سائر الوجوه التي ذكرناها هناك.

مضافاً إلى أنه يلزم من هذا القول التفريق بين من يعلم تفصيلاً بأن (٩٠٪) من المال المختلط حرام فيجب عليه التصدق بجميع هذا المال، وبين من يتردد في مقدار الحرام بين أن يكون (٩٠٪) أو (٩١٪) - مثلاً - فيجب عليه دفع الخمس ويحل له الباقي، وهذا التفصيل ممّا لا يمكن قبوله؛ إذ في كلا الفرضين هناك يقين بأن (٩٠٪) من المال للغير، ويفترقان في احتمال زيادة (١٪) في أحدهما دون الآخر، وهذا الفارق لا يوجب تغيير الحكم والاكتفاء بالتخميس.

فالصحيح: هو القول الثاني، ويكون الحكم هو التصدق بعد ما تقدّم من شمول أخبار التصدق لصورة الاختلاط وعدم اختصاصها بالمال المتميّز. نعم، يقع الكلام في المقدار الذي يجب التصدق به، وهل هو الأقلّ المتيقّن أو الأكثر الذي يتيقّن معه بالبراءة؟ وجهان: أصحّهما الأول؛ لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي في أمثال المقام إلى علم تفصيلي بلزوم دفع الأقلّ وشكّ بدوي في وجوب دفع الزائد، فتجري فيه الأصول والقواعد المؤمّنة. وقد تقدّمت الإشارة إلى مدرك الوجه الأول، فراجع.

فهرس الموضوعات

٩.....	تعريف الخمس
١١.....	في ثبوت الحقيقة الشرعية للخمس
١٤.....	وجوب الخمس
١٦.....	تحقيق في مدلول آية الخمس
٢٣.....	الاعتراضات على مدلول الآية ودفعها
٣٧.....	في أن الخمس عوض عن الزكاة للنبي ﷺ وذريته

فصل: فيما يجب فيه الخمس

٤٢.....	ما يجب فيه الخمس
٤٥.....	الأول: غنائم دار الحرب
٤٥.....	عموم الخمس لما حواه العسكر وما لم يحوه من المنقول وغيره
٤٨.....	بحث رجالي في توثيق علي بن أبي حمزة البطائني
٥٠.....	مناقشات في إطلاق الروايات
٥٧.....	مناقشات في إطلاق الآية
٦٣.....	دعوى تقييد الإطلاق في الآية والروايات
٧٧.....	استثناء المؤمن التي أنفقت على الغنمة بعد تحصيلها
٨٤.....	استثناء ما يجعله الإمام لمصلحة من المصالح
٨٥.....	استثناء صفايا الغنمة

استثناء قطائع الملوك	٨٨
الغنائم المأخوذة بغير إذن الإمام	٩٠
أدلة التفصيل بين ما يُغتَنَم بإذن الإمام وعدمه	٩١
الروايات النافية للتفصيل بين الإذن وعدمه	٩٩
بحث رجالي في توثيق علي بن إسماعيل	١٠١
تفصيلات أخرى في المسألة	١١٤
الأول: التفصيل بين زمان الحضور وبين زمان الغيبة	١١٤
الثاني: التفصيل بين الحرب الدفاعية وبين الحرب الهجومية	١٢٠
الثالث: التفصيل بين ما أخذ على وجه الجهاد وبين ما أخذ غيلةً وغصباً	١٣١
ما يعدّ من الغنائم التي يجب فيها الخمس	١٣٤
مسألة ١: ما يؤخذ من الكفّار	١٣٦
الأول: ما يؤخذ من الكفّار بالغارة	١٣٦
الثاني: ما يؤخذ من الكفّار بالسرقة والغيلة والخديعة	١٣٠
الثالث: ما يؤخذ من الكفّار بالربا أو بالدعوى الباطلة	١٣٥
مسألة ٢: ما يؤخذ من النواصب	١٣٥
المراد بالناصب	١٣٥
جواز أخذ مال الناصب أينما وجد وتخمينه ابتداءً	١٣٨
حكم مال البغاة والخوارج	١٤٨
مسألة ٣: اشتراط عدم غصبية المقتنم	١٥١
مسألة ٤: عدم اعتبار النصاب في الغنائم	١٥٦
مسألة ٥: حكم السلب	١٥٦

فهرس الموضوعات.....	٤٦١
الثاني: المعدن.....	١٥٨
المراد بالمعدن في النصوص وكلمات الفقهاء.....	١٦٠
حكم الشك في صدق عنوان المعدن على شيء.....	١٦٦
هل المعادن من الأنفال؟.....	١٧٠
وجوب الخمس في المعدن سواء كان في أرض مباحة أو مملوكة.....	١٧٥
وجوب الخمس في المعدن سواء كان تحت الأرض أو على ظهرها.....	١٧٥
وجوب الخمس في المعدن سواء كان المخرج مسلماً أو كافراً.....	١٧٦
وجوب الخمس في المعدن ولو كان المخرج صبيّاً أو مجنوناً.....	١٧٦
إجبار الكافر على دفع الخمس ممّا أخرجه.....	١٧٧
اعتبار النصاب في خمس المعدن.....	١٨٠
بحث رجالي في توثيق محمد بن علي (بن أبي عبد الله).....	١٨١
استثناء مؤونة الإخراج والتصفية ونحوهما.....	١٩١
في اعتبار وحدة الإخراج في بلوغ النصاب وعدمه.....	٢٠٠
في اعتبار وحدة المالك لمقدار النصاب وعدمه.....	٢٠٦
في اعتبار وحدة المعدن في بلوغ النصاب وعدمه.....	٢٠٩
مسألة ٦: في إخراج خمس تراب المعدن قبل التصفية.....	٢١١
مسألة ٧: خمس المعدن إذا وجد مطروحاً على الأرض.....	٢١٤
مسألة ٨: حكم المعدن لو كان في أرض مملوكة.....	٢٢٥
مسألة ٩: حكم المعادن في الأراضي العامة.....	٢٣٩
مسألة ١٠: حكم استئجار الغير لإخراج المعدن.....	٢٤٦
مسألة ١١: إذا كان المخرج عبداً.....	٢٥١

٤٦٣.....	كتاب الخمس / ج ١
مسألة ١٣:	إذا عمل في المعدن قبل أداء خمسه عملاً يوجب زيادة قيمته ٢٥١
إذا أتجر بالمعدن قبل إخراج خمسه فريح ٢٥٤	
مسألة ١٣:	الشك في بلوغ النصاب وعدمه ٢٥٨
جريان الأصول المؤمنة العقلية في الشبهات ٢٥٩	
جريان الأصول المؤمنة الشرعية في الشبهات ٢٦١	
الثالث: الكنز..... ٢٧٠	
في اعتبار قصد إخفاء المال للآخار في مفهوم الكنز..... ٢٧١	
في اعتبار الدفن تحت الأرض في مفهوم الكنز..... ٢٧٥	
في اختصاص الكنز بالنقدين أو عدمه ٢٧٦	
حكم الكنز حسب المكان الذي يوجد فيه ٢٨٢	
أدلة القائلين بتملك الواجد مع تخميسه ٢٨٣	
أدلة القائلين بدخول المقام في باب اللقطة ٢٩١	
حكم الكنز في أرض مبتاعة مع احتمال كونه لأحد البائعين ٢٩٤	
اعتبار النصاب في الكنز ٣٠٥	
مسألة ١٤:	حكم الكنز في أرض مستأجرة أو مستعارة ٣٠٧
مسألة ١٥:	لو علم الواجد بوجود مالٍ مسلم للكنز بالفعل ٣٠٩
مسألة ١٦:	حكم الكنوز المتعددة ٣١٠
مسألة ١٧:	عدم اعتبار وحدة الإخراج في وجوب الخمس في الكنز..... ٣١١
مسألة ١٨:	ما لو وجد في جوف الدابة شيئاً ٣١١
مسألة ١٩:	اعتبار النصاب في الكنز بعد استثناء مؤونة الإخراج..... ٣٢١
مسألة ٢٠:	لو اشترك جماعة في إخراج الكنز ٣٢٢

٤٦٣	فهرس الموضوعات.....
٣٢٤	الرابع: الغوص.....
٣٢٤	في شمول الغوص للحيوان أو عدمه
٣٢٧	في اختصاص الغوص باللؤلؤ أو شموله لجميع الجواهر.....
٣٢٨	بحث رجالي في توثيق عمار بن مروان الشكري (الكلبي)
٣٤٣	في شمول الغوص لما يخرج من البحر بغير الغوص أو من النهر بالغوص.....
٣٥٦	اعتبار النصاب في الغوص
٣٦١	مسألة ٢١: حكم المتناول من الغواص
٣٦٣	مسألة ٢٢: حكم الغوص من غير قصد الحياة
٣٦٣	مسألة ٢٣: إذا أخرج بالغوص حيواناً وكان في بطنه شيء من الجواهر.....
٣٦٤	مسألة ٢٤: حكم الأنهار العظيمة كدجلة والنيل والفرات
٣٦٥	مسألة ٢٥: إعراض المالك عما يغرق في البحر
٣٦٨	مسألة ٢٦: حكم المعادن الواقعة تحت الماء
٣٧١	مسألة ٢٧: حكم العنبر إذا أخرج بالغوص
٣٧٨	الخامس: المال الحلال المختلط بالحرام
٣٧٩	الاستدلال بالروايات على وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام.....
٣٩١	روايات ادّعي معارضتها للروايات الدالة على وجوب الخمس
٤٠٢	لو علم المقدار ولم يعلم المالك
٤١٤	اعتبار إذن المجتهد الجامع للشرائط في التصدق
٤١٧	بحث رجالي في توثيق موسى بن عمر
٤٢٦	لو علم المالك وجهل المقدار
٤٢٧	لو امتنع المالك عن المصالحة

٤٦٤.....	كتاب الخمس / ج ١
٤٥١.....	لو كان المقدار المختلط مرّداً بين المتباينين
٤٥٣.....	مسألة ٢٨: عدم الفرق بين الاختلاط بنحو الإشاعة والاختلاط الخارجي
٤٥٥.....	مسألة ٢٩: العلم الإجمالي بمقدار الحرام.....
٤٥٩.....	فهرس الموضوعات.....