

العقيد المنين

في ما يتعلق بالدراسم الدائري

قسم الاخكام

تأليف

السيد الحسيني الميرزا

Daftar
inv. # 72/6/1257

Princeton University Library

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

--	--

Māzandarānī



العقبات المنيّة

في ما يتعلق بالدراسات الدنانية

قسم الأحكام

تأليف

السيد الحسيني المنذر الوائلي

الجزء الثالث

(Arab)

KBL

.M3956

1975

juzi 3

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

چاپ افست مروی

این کتاب طبق اجازه نامه شماره ۲۴۰۹ تاریخ

۳۷/۱/۱۲ کتابخانه ملی به ثبت رسیده است



كلمة تامة

تفضل بها السيد السند و الأجل الأوحد أبوالمكارم والمعاسن
والمعالى سماحة آية الله السيد شهاب الدين الحسينى المرعشى
النجفى مدّ ظله الوارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على نواله وافضاله ، والصلاة والسلام على سيدنا
محمد وآله وبعدهم غير خفى على من الفى السمع وهو شهيد
انّ النقد لذهى والفضى بما الدينار والدرهم منها مما توجهت
الى البحث والتنقيب فيها هم اساطين الفقه وحله الحديث و
التاريخ من المسلمين وغيرهم من اهل المذاهب الملل ، ركب
الفاظ حل منهم بيان الجدد وضربوا الكباد الابل فى كل سبب و
مفازة ، فالفوا وصفوا المآث بل الالون ، جادوا فاجادوا على
اختلاف المشارب الامذنة فى التدوين والترصيف .

ولكى لم ائف ببنها على سفر مجذ وحذو كتاب «العقد
المنير فيما يتعلق بالدراهم والدنانير» ولعمري انه مرصف
بروى الغليل ويشفى العليل شتر ناسفه الذبل عن سان الجدد

وسهر اللبالي في تحفيق النفوس اولى النفوس واولى ابدال العروض
والامتنع وتبادل حالهما وسككها بحسب سلطة الملوك والسلاطين
مع البحث عن الاحكام الشرعية المتعلقة بهما في ابواب الفقه الاسلامي
من اول الطهارة الى الديات المستخرجة من الاصلين الاصيلين :
الكاتب السنة ، فاصبح وحيداً في بابيه .

الاجزمي المولى سبحانه مؤلف العالم التحرير والجماعة المحقق
والنقاب المدقق الاملي للوزعي ، ذا الملكة الفدسية الالهية
التي يفتد ربها على رد الفروع الى الاصول حجة الاسلام والمسلمين
آية الله الحاج السيد موسى الحسيني المازندراني دام مجده
وفان سعده خير الجزاء وسفاهه بالكأس لا في شربة لا ظم بعدها ابداً
وارجو من كرم نعا ان يوفري بين العلماء اشباهه اضرابه آمين آمين
وفي الختام وصي اخواني ارباب الحبي والفضل باغننام هذه الدر
التمينة والاستفادة منها ، كان الله لهم في كل حال .
حرره براء عمه بنانه وفاه بغير لسانه العبد المستكين المضطهد خادم علومه
اهل البيت عليهم السلام :

ابو المعالي شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي ،



اصيل يوم الاثنين بفين من شهر رمضان سنة 1284 هـ

المشرفة حرم الائمة وعش آل محمد عليهم السلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمد لله رب العالمين ، و الصَّلوة المتواترة ، و التحيات المتكاثرة
على محمد وآله الطاهرين المعصومين ، و اللعنة على أعدائهم أجمعين الى يوم
الدين .

و بعد فهذا هو المجلد الثالث من كتابنا « العقد المنير » الذي يبحث
فيه عن بقية أحكام الزكاة و أبواب الخمس و الحج و الجهاد و التجارة التي لها
تعلق بالنقدين .

نسئل الله تعالى التوفيق لاتمامه ، و اتمام بقية المجلدات ، و أن يجعلها
مقبولة عنده و ذخيرة ليوم فقري و فاقتي ، عليه أتوسل و اليه انيب .

(بقية أحكام الزكاة)

قال المحقق قدس سره في الشرايع: «زكاة التجارة تتعلّق بقيمة المتاع
لابعيه، و يقوم بالدراهم أو الدنانير» .
والكلام في هذين الحكمين يقع في موضعين:
الأوّل في كيفية تعلق زكاة التجارة، و حيث أنّ البحث عنها خارج عن
موضوع الكتاب نضرب عنها .

والثاني في تقويم المتاع بالدراهم أو الدنانير، و هذا هو الذي يهتّمنا
التكلّم فيه، و البحث عنه .

فنقول: أما أصل التقويم بهما فكما في الجواهر عدم وجدانه الخلاف
فيه بيننا لأنّهما الأصل الممحصّ في الماليّة الذي بالمقايسة إليه يعرف مقدار
مالية الأشياء في باب الغرامات وغيرها من موارد الحاجة إلى التقويم .

وأما السبب في تقويم المتاع بهما هنا فتارةً يكون لمعرفة بلوغه حدّ نصابهما المعتبر في تعلق الزكاة به، وأخرى يكون لتمييز مقدار ما يجب الإخراج عنه بعنوان الزكاة .

وثالثة لمعرفة بقاء رأس المال طول الحول .

فالكلّام يقع في مواضع:

أما الأوّل فإن كان مال التجارة أحد النقدين درهماً كان أو ديناراً ، فالمتعيّن بلوغه إلى نصابه، ولا تلاحظ في هذا الفرض قيمة كلّ من الدرهم والدينار بالآخر، لوضوح أنّ كلّاً منهما قيمة لباقي الأموال .
وإن كان عروضاً فإن كان النقدان متساويين في مالية نصابيهما بأن كان كلّ دينار مساوياً لعشرة دراهم كما ربما كان كذلك في صدر الإسلام و عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأوّل، فلا إشكال ولا كلام، إذ بلوغ نصاب أحدهما في هذا الفرض مساو لبلوغ نصاب الآخر فلا يختلف الحال ح بين تقويم المتاع بكلّ منهما .

وأما إن كانا مختلفين فيها بأن يكون كلّ دينار مساوياً لخمس دراهم مثلاً، فعند ذلك إذا بلغت قيمة المتاع عشرين ديناراً بلغ إلى نصاب الدينار، ولم يبلغ إلى نصاب الدرهم فإنّ عشرين ديناراً في الفرض يساوي مائة درهم كما أنّه لو كان الدينار مساوياً لعشرين درهماً وبلغت قيمة المتاع مائة درهم بلغ المتاع من حيث القيمة إلى نصاب الدرهم ولكن لم يبلغ إلى نصاب الدينار لأنّ مائة درهم الذي هو نصاب الدرهم كان في هذا الفرض مساوياً لعشرة دنانير .

فيشكل الأمرح ، في تعيين النصاب لأجل بلوغ المتاع نصاب أحدهما

دون الآخر، وقد ذكروا في تقديره و تعيينه وجوهاً .

أحدها أن يكون المدار في التقويم على بلوغ المتاع نصاب أحدهما و

إن كان أدناهما قيمة كما نسب القول به إلى المشهور ويقتضيه إطلاق عبارة المحقق (ره) حيث قال بعد كلامه المتقدم:

«تفريع إذا كانت السلعة تبلغ النصاب بأحد النقدين دون الآخر تعلقت بها الزكاة لحصول ما يسمى نصاباً» .

لعموم ما دلّ على ثبوت الزكاة في مال التجارة المقتصر في الخارج منه على المتيقن وهو الناقص عن نصابيهما معاً، أي عن مأتى درهم و عشرين ديناراً .

وأما الناقص عن نصاب أحدهما دون الآخر، فحيث أنّ الشك في خروجه راجع إلى الشك في التخصيص الزائد عمّا هو المتيقن خروجه يرجع إلى العموم أيضاً بناءً على ثبوت العموم، لأدلة زكاة مال التجارة من هذه الجهة وإلا فالمرجع البرائة كما سنشير إليه في الوجه الثاني .

وثانيهما أن يكون المدار في التقويم على بلوغه نصاب أعلاهما قيمة بدعوى أنّ العمومات الواردة في المقام ليس لها إطلاقاً أحوالي بالنسبة إلى مصاديقها، بل ظاهرها أنّها مسوقة لبيان أصل المشروعية ولذا لم يقع التعرض فيها لشرطيّة النصاب وغيره مع فقد دليل لفظي واف لإثبات الحكم لجميع تلك المصاديق .

فمقتضى الأصل براءة الذمة عن التكليف بالزكاة فيما عدى المتيقن ثبوتها، وهو مالم ينقص قيمته عن نصاب أعلى النقدين ولكن فيها مالا يخفى فتأمل جيّداً .

وثالثها أن يكون المدار على التقويم بخصوص الدراهم سواء كانت أدنى أو أعلى، لموثقة اسحق بن عمار عن الكاظم عليه السلام قال: «قلت له تسعون ومائة درهم وتسعة عشر ديناراً أعليها في الزكاة شئ؟ فقال عليه السلام: إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مأتى درهم، ففيها الزكاة لأنّ عين المال الدراهم

وكلّ ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات» .

ولكن نوقش في هذا الوجه بقيام الإجماع على خلافه، والركون على هذا الحديث مشكل، لعدم كونه معمولاً به عند الأصحاب ولو بارتكاب التأويل فيه بحمله على إرادة زكاة مال التجارة إذ لم ينقل عن أحد القول باعتبار التقويم بخصوص الدراهم .

نعم يمكن أن يقال؛ بأن القول باعتبار التقويم به موافق في العمل عادة مع الوجه الأوّل، أعنى جواز الاكتفاء في التقويم بأحدهما ولو كان ادناهما قيمة لأنّ نصاب الدراهم بمقتضى العادة هو الأدنى كما لا يخفى، فيكون القول باعتبار خصوص الدراهم موافقاً لما ذهب إليه المشهور من كفاية بلوغ النصاب بأحدهما دون الآخر ولو كان أدنى .

ورابعها أن يكون المدار في التقويم على النقد الغالب لانصراف إطلاق النصوص إليه .

وردّ هذا الوجه بأنّ الظاهر كون النقدين معاً من النقد الغالب شرعاً واستعمال أحدهما مكان الآخر في بعض الأزمنة والأمكنة غير قادح في جواز التقويم بأحدهما، مع أنّ الظاهر كونهما غالبين في زمن صدور النصوص، بل على تقدير غلبة أحدهما لإطلاق حتى ينصرف إلى الغالب كما نصّ عليهما في الجواهر .

وخامسها التفصيل بين ما كان رأس ماله من أحد النقدين فيقوم بالنقد الذي اشترى به وبين غيره فبالنقد الغالب كما نصّ عليه في المدارك حيث قال في شرح كلام المحقق (فتقوم) : «إطلاق العبارة يقتضى عدم الفرق في ذلك بين كون الثمن الذي وقع به الشراء من أحد النقدين وغيره وهو

مشكل على إطلاقه، والأصحُّ أنَّ الثمن إن كان من أحد النقيدين وجب تقويم السلعة بما وقع الشراء به كما صرح به المصنّف في المعتمد، والعلامة ومن تأخّر عنه، لأنّ نصاب العرض مبنىٌّ على ما اشترى به فيجب اعتباره به كما لولم يشتر به شيئاً، ولقوله عَلَيْهِ: «إن كنت تبيع فيه شيئاً أو تجد رأس مالك فعليك فيه زكاته» ورأس المال إنّما يعلم بعد التقويم بهما، ولو بلغ أحدهما النصاب زكاه، دون الآخر، ولو كان الثمن عروضاً قوم بالنقد الغالب، واعتبر بلوغ النصاب ووجود رأس المال في الحول به خاصّة، ولو تساوى النقدان كان له التقويم بأيّهما شاء، ويكفى في استحباب الزكاة بلوغ القيمة النصاب بأحد هما وكذا وجود رأس المال».

وقال أيضاً في شرح قول المحقق: «تفريع الذي تقدّم نقله:

«هذا إنّما يتمّ إذا كان الثمن عروضاً وتساوى النقدان وإلاّ وجب التقويم بالنقد الذي وقع به الشراء، أو بالنقد الغالب خاصة» ويقرب من ذلك ما في المسالك وغيره.

وورد على أوّل الشقين من التفصيل بأن جعل نصاب العرض نصاب النقد الذي اشترى به ممّا يمنع عنه، وقياسه بما لولم يشتر بالنقد شيئاً استحقاً محض وهو غير حجّة.

ودعوى انحصار معرفة رأس المال على التقويم بما وقع به الشراء، واضحة الفساد ضرورة عدم مدخلية ذلك فيه، كما أنّ دعوى كون السلعة في المقام محكومة بحكم ما اشترى به من دراهم أو دنانير، فلا معنى لتقويمها بغيره ممنوعة إذ هو كتقويم الدراهم بدنانير وبالعكس ممّا هو معلوم البطلان لفقد الدليل على هذا التنزيل، وأمّا ثاني الشقين فقد عرفت بطلانه ممّا قدّمناه في الوجه الرابع - فراجع -.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الوجه الأوّل أعنى جواز الاكتفاء فى تقويم المتاع بأحد النقدين دون الآخر مطلقاً كما نسب إلى المشهور أوجه، كما أنّه أحوط أيضاً .

وأما الموضع الثانى وهو تمييز مقدار ما يجب الاخراج من المتاع، فقد ظهر حكمه ممّا ذكرناه لأنّه يتميّز بتمييز النصاب

وأما الموضع الثالث أعنى تقويم المتاع لمعرفة بقاء رأس المال وعدمه فيقال بأنّ المتاع إن اشترى بالنقد فالمتعيّن تقويمه بالنقد الذى اشترى به، سواء كان من النقد الغالب أم لا، لعدم إمكان معرفة بقاء رأس المال طول الحول بدون ذلك وحينئذٍ: فإن قومّ به أو بأزيد منه طول الحول تثبت فيه الزكاة وإن نقصت قيمته عنه .

فتارةً يكون النقص مستنداً إلى قيمته السوقية كما إذا كانت قيمة المتاع وقت الشراء عشرين ديناراً مثلاً ثمّ تنزّلت وصارت قيمته فى أثناء الحول عشرة دنانير، فلا زكاة فيه كما هو واضح، لعدم بقاء رأس ماله طول الحول .

وأخرى يكون النقص مستنداً إلى تنزّل قيمة الدينار إلى نصف قيمته كما إذا كانت قيمته حال الشراء مساوية لعشرة دراهم ثمّ تنزّلت وصارت خمسة دراهم أى صار عشرون ديناراً مساوياً لعشرة دنانير، فتصير قيمة المتاع الذى اشترى بعشرين ديناراً عشرة دنانير أيضاً، لكن لا لتنزّل قيمته بل لتنزّل قيمة ثمنه .

فهل المدار فى هذا الفرض على تقويم المتاع بالنقد الذى اشترى به ولم يكن باقياً لحصول الخسران فيه فيحكم بعدم ثبوت الزكاة فيه كالفرض الأوّل؟

أو يقال بصدق بقاء رأس ماله الذى هو عشرون ديناراً وعدم صدق الخسران فى المعاملة فإنّه لو لم يتّجر به لكان عين النقد باقية عنده ناقصة

قيمته عما كان عليه وقت شراء المتاع فالخسران حصل في النقد لا في التجارة ،
فيحكم بثبوت الزكاة فيه؟ وجهان ثانيهما الأقرب كما هو الأحوط أيضاً .

وأما إن كان المتاع اشترى بعرض لا بالنقد، ففيه احتمالان :
أولهما أن يكون المدار على تقويمه بعين ذلك العرض بالفعل، بأن
يكون مقدار ماليّة هذا المتاع بالفعل مساوياً لمقدار ماليّة ذلك العرض أو-
أزيد كما لو كانت قيمة ذلك العرض وقت المعاوضة خمسمائة دينار، فزادت قيمته
وصارت ألفاً، فأس ماله هو ذلك العرض الذي قيمته السوقية بالفعل ألف دينار
مثل ما لو كان ثمنه عين الدينار فزادت قيمته فصارت قيمة كل دينار ضعف قيمته
وقت الشراء .

وثانيهما - وهو أقرب الاحتمالين - أن يكون المدار على قيمة ذلك العرض
وقت الشراء لا بالفعل ، نظراً إلى أنه لو اشترى متاعاً للتجارة يكون قيمته مائة
دينار بعرض يسوى في ذلك الوقت مائة دينار أيضاً ثم ترقّت قيمة ذلك المتاع
فصارت خمسمائة ، فالعرف يشهد بأنّ تجارته رابحة بحصول النماء في ماله
بالتكسب ، من دون التفات إلى قيمة ذلك العرض .

وإن تضاعفت وصارت بحيث لولا هذه المعاملة وكان العرض بنفسه باقياً
في ملكه لكان ربحه أكثر إذ المدار عند العرف في الحكم بربحية التجارة على
زيادة قيمة المتاع على قيمة ذلك العرض وقت المعاوضة لا قيمته بالفعل كما لا
يخفى على من راجع إلى العرف في معاملاتهم والله العالم .

إذا ملك احد النصب الزكوية للتجارة :

إذا كان مال التجارة من النصب الزكوية مثل أربعين شاة أو ثلاثين
بقرة أو عشرين ديناراً أو مأتى درهم أو نحو ذلك ، واجتمعت شرائط كليهما
ففي الخلاف نفى الخلاف في عدم اجتماع الزكاتين معاً بل في المعتبر دعوى

الاجماع عليه حيث قال : « ولا يجتمع زكاة العين وزكاة التجارة في مال واحد اتفاقاً » ونحوه قال العلامة في المنتهى كما حكى ذلك عنه في التذكرة وعن الدروس أيضاً .

واستشهد له بقول النبي ﷺ : « لا ثنيا في الصدقة »^(١) وبصحح زراة : قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل دفع إلى رجل مالا قرضاً على من زكاته ، على المقرض أو على المقرض ؟ قال عليه السلام : لا بل زكاتها إن كانت موضوعة عنده حولاً على المقرض ، قال : قلت فليس على المقرض زكاتها ؟ قال عليه السلام : لا يزكو المال من وجهين في عام واحد »^(٢) .

فالقول باجتماع الزكاتين هذه وجوباً وهذه استحباباً كما نسبه المحقق إلى (قيل) مضافاً إلى شدوذه وعدم معرفية القائل به كما صرح به غير واحد محجوج بالخبرين المزبورين المعتضدين بالاجماع المنقولة فعدم الإجماع مما لا كلام ولا إشكال فيه .

إنما الكلام فيما ذكروه من سقوط زكاة التجارة المستحبة وتعليقهم بأن الواجب مقدم على الندب .

وقد أورد عليهم في الجواهر : « بأن ذلك عند التزاحم في الأداء بعد معلومية وجوب الواجب وندبية المندوب لا فيما نحن فيه الذي مرجعه إلى عدم مشروعية أحدهما على وجه لا يتقل منه إلى التخيير المعلوم عدم تعقله في المقام ، ضرورة أنه لا معنى له بين الواجب والندب .

ودعوى رجوع الحال إلى تعارض الأدلة من وجه فيرجع إلى الترجيح ولا ريب في كونه لدليل الواجب واضحة الفساد ، ضرورة أن ذلك لا يصلح شاهداً لتعيين الساقط منهما ، الذي استفدنا سقوطه من الخبرين المزبورين

(١) في القاموس : لاثنى في الصدقة كالى أى لا تؤخذ مرتين في عام واحد .

(٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة .

وليس المقام مقام يعرف الثابت منهما من تعارض الدليلين الذي قد عرفت عدم تعارضهما ولكن علمنا بدليل خارجي ارتفاع أحدهما المعين في الواقع المبهم عندنا فلا بدّ من دليل معتبر يعينه ، ولا يكفي الظنّ الناشئ من اعتبارات ونحوها ، كما هو واضح .

أقول : ما أفاده قدس سرّه بأنّ تقديم الواجب على الندب يكون عند التزاحم في الأداء بعد معلوميّة وجوب الواجب و ندبيّة المندوب حقّ إلاّ أنّ دعوا مفقد المرجّح لتعيين الساقط من الثابت مما يمنع عنه إن بنينا على أنّ المقام من باب التزاحم .

لأنّ التزاحم عبارة عن مزاحمة أحد الدليلين للآخر في مرحلة الفعلية إما لعدم قدرة المكلف على الجمع بين مدلوليهما في الامتثال كوجوب إنقاذ الغريقين : حيث إنّ اشتغال المكلف بإنقاذ كلّ واحد منهما يوجب عجزه عن إنقاذ الآخر ، بعد فرض عدم تمكّنه من إنقاذهما معا فيقع التزاحم بين الوجوبين في مرحلة الامتثال لمزاحمة امتثال أحد التكليفين مع امتثال الآخر كما فصل الكلام عليه و امتيازه مع التعارض في محلّه .

أو لأجل أمر خارج عنهما يصير منشأً للتزاحم بينهما في تلك المرحلة أيضاً كما في المقام ، فإنّ قيام الدليل الخارجي على أنّ المال لا يزكّى من وجهين في عام واحد صار منشأً لعجز المكلف عن الجمع بين الزكّاتين ومنشأً للتزاحم في مقام الامتثال ، وإلاّ كان المكلف متمكناً من تأدية الزكاة في الحول الواحد مرتين .

فلا بدّ في هذا الفرض وترجيح إحداها على الأخرى من الرجوع إلى ما ذكره من المرجّحات في باب التزاحم ، لتقديم أحد المتزاحمين على الآخر التي منها ترجيح الأهمّ على المهمّ كما لعلّه الوجه عند القائلين بتقديم الواجب على الندب نظراً إلى أنّ تقديم المهمّ يوجب تفويت المصلحة الزائدة الموجودة

في الأهم فيقدم الواجب الأهم على المندوب المهم كما واضح .
 وإن بنينا على أنّ المقام من باب التعارض فإما أن يقال بتخصيص
 أدلة زكاة التجارة وإبقاء أدلة زكاة المال على عمومها، إذ لا أولوية لتخصيص
 الثانية من الأولى أو يقال بانتهاء التعارض في المقام إلى التسايط لاطلاق
 الدليلين والرجوع إلى الأصل العملي وهو البرائة كما أفاده في الجواهر
 في آخر كلامه الآنف الذكر، حيث قال : « فالمتجه إن لم يثبت إجماع التوقف
 حينئذ في الحكم بسقوط أحدهما على التعيين كما أنّ المتجه الرجوع في
 العمل إلى أصل البرائة لكن الاحتياط لا ينبغي تركه » .

والفرض الأول أولى وأقرب فإن ما أفاده من الاحتياط وإن كان في
 محله، إلا أنّ سقوط زكاة التجارة المستحبة عند اجتماعها مع زكاة المال ^{الواجبة}
 مما تسالموا عليه فلا مجال لتخصيص عموم أدلة زكاة المال أو تقييدها أو —
 الرجوع إلى أصل البرائة فتأمل والله العالم .

هذا كله بناءً على استحباب زكاة التجارة .

وأما بناءً على الوجوب فهل تجب زكاة العين وتسقط التجارة، أو تجب
 زكاة التجارة وتسقط العين، أو يتخير المالك في إخراج أيّهما شاء؟ وجوه و
 أقوال : نسب المحقق في المعتبر أوّلها إلى الشيخ (ره) وقال فإن قلنا
 باستحباب زكاة التجارة سقطت هنا لأنّ الواجب مقدم على الندب وإن قلنا
 بالوجوب :

قال الشيخ (ره) في الخلاف والمبسوط تجب زكاة العين دون التجارة
 وبه قال الشافعي في الجديد لأنّ وجوبها متفق عليه ولأنّ وجوبها مختصّ
 بالعين، ونسب ثانيهما الشيخ (ره) في ذيل كلامه المزبور إلى أبي حنيفة و
 أحمد، لأنّها أحظّ للمساكين لتقويمها بالنقدين كما علّل له في المدارك و
 زاد بعدم اختصاصها بعين دون عين .

وردّ في المعبر ما استدلّ به الشيخ (ره) بقوله: «والحجتان ضعيفتان ،
 أما الإِتِّفاق على الوجوب ،فهو مسلّم لكن القائل بوجوب زكاة التجارة يوجبها
 كما يوجب زكاة المال ، فلم يكن عنده رجحان ، وأما كونها مختصة بالعين فهو
 موضع المنع ولو سلّم لم يكن في ذلك رجحان ، لاحتمال كون ما يلزم القيمة
 أولى .

وأما كونها أحظّ للمساكين فلا نسلم وجوب مراعاة الأحظّ للمساكين ، ولم
 لا تجب مراعاة الأحظّ للمالك لأنّ الصدقة عفو المال ومواساة فلا تكون سبباً
 لإضرار المالك ولا موجبة للتحكم في ماله .»

وأما القول الثالث أعنى التخيير، فقد حكاه الشهيد في المسالك واستدلّ
 له بتساويهما في الوجوب واستحالة الترجيح ، وعدم المرجّح ، وعدم إمكان
 الاجتماع للحديث وأنهما كالأميرين المتعدّرين عقلاً إرادتهما معاً من الأمر لضيق
 الوقت أو غيره .

وأورد عليه في الجواهر «بأنّ التخيير هناك ينتقل إليه الذهن من
 مجرد اللفظ بخلافه هنا ، بل لعلّ ظاهر دليل الجمع هنا عدم التخيير كما
 هو ظاهر الأصحاب أيضاً فتعيّن حينئذٍ كون الثالث أحدهما ولا دليل على
 التعيين كما سمعته في الندب» .

أقول ما أفاده ره من فقد الدليل على التعيين، متين إلا أنّ قياس القول
 بالوجوب بالندب بناءً على أن يكون المقام من باب التزاحم لا يخلو من الاشكا
 لما عرفت من وجود المرجّح على تقدير الندب وهو أهميّة الواجب من الندب ،
 فيقدّم عليه عند التزاحم وعدم وجوده على تقدير الوجوب لتساوي الحكّمين
 حينئذٍ في الأهميّة وقد مرّجّح آخر من المرجّحات الأخرى لأحدهما على
 الآخر .

وأما تعليل ترجيح زكاة الماليّة بقيام الاجتماع على وجوبها وتعلّقها

بالعين كما عن الشيخ (ره) أوترجىح زكاة التجارة بأنها أحظ للفقراء كما عن بعض العامة، فمع الغرض عما في التعاليل كما سمعته من المعتمر، فغير نافع في المقام لعدم صلاحيتها لتعيين الساقط من أحد الحكيمين .

ولا يرتفع بها الاشكال الذي أشار إليه المحقق (ره) في الشرايع فإنه بعد ما صرح بسقوط زكاة التجارة على تقدير الاستحباب قال : « ويشكل ذلك على القول بوجوب زكاة التجارة » لأن مراده على الظاهر بقريته ما ذكره في — المعتمر من الاعتراض على الشيخ وغيره من تعيين زكاة المالية وسقوط زكاة التجارة أو العكس على تقدير الوجوب هو : أنه يشكل تعيين الثابتة من الساقطة على هذا التقدير كما نبه عليه في الجواهر أيضاً لما أشرنا إليه من أن ما ذكره غير صالح لأن يكون دليلاً على ترجيح إحداهما على الأخرى تعييناً .

فبناءً على ذلك يتجه القول بالتوقف إلا أن يدعى قيام الاجماع على تقديم الزكاة المالية على التجارة نحو ما ذكرناه على القول بالندب والله العالم

حكم اخراج القيمة عن الفريضة

لا خلاف ظاهراً في جواز اخراج القيمة عن الفريضة في زكاة الغلات و النقدين بل في المعتمر : « يجوز اخراج القيمة في الزكاة عن الفضة والذهب ، والغلات ، وبه قال علماءنا أجمع » ونحوه ما عن صريح التذكرة والمفاتيح وظاهر المبسوط و ايضاح النافع والرياض ، وعن الاسكافي القول بالمنع لكن المحكى عن شرح الروضة التصريح بموافقة الاسكافي للمشهور أيضاً .

واستدل لهم مضافاً إلى ذلك بجملة من الاخبار :

منها صحیحة محمد بن خالد البرقي قال : « كتبت إلى أبي جعفر الثاني (ع) هل يجوز جعلت فداك أن يخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير

وما يجب على الذهب دراهم قيمة ما يسوى أم لا يجوز إلا أن يخرج من كل شئ ما فيه؟ فأجابه عليه السلام: «أيما تيسر يخرج»^(١).

ومنها صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سئلته عن الرجل يعطى من زكاته عن الدراهم دنانير أو عن الدنانير دراهم بالقيمة أيحل ذلك؟ قال عليه السلام: لا بأس به»^(٢).

ومنها ما رواه عبد الله بن جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد «عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام عيال المسلمين أعطيتهم من الزكاة فأشترى منها لهم ثياباً وطعاماً وأرى أن ذلك خير لهم، قال عليه السلام: لا بأس»^(٣).

فكما ترى صراحة دلالة الصحيحتين على جواز إخراج القيمة في زكاة الغلات والنقدين مما لا إشكال فيه، كما أن ظهور رواية قرب الاسناد في السؤال عن الشراء من الزكاة قبل دفعها إليهم لا بعد دفعها وأخذها منهم مما لا ينبغي التأمل فيه، إذ لو كان الأمر كذلك، لما كان فيه اشكال حتى يسئل عنه. وأما قوله «فأشترى» فهو بيان وتفسير لكيفية الاعطاء وأنه كان بعد الشراء لاحتمال عدم جواز تصرفه في الزكاة قبل دفعها إليهم، فدلالتهما على الجواز مما لا إشكال فيها أيضاً.

والمناقشة فيها بقصور الدلالة تارة و ضعف السند أخرى واضحة المنع، أما الدلالة فلما عرفت وأما السند فلعله لوجود محمد بن الوليد فيه، لكن الظاهر أنه البجلي الثقة لروايته عن يونس بن يعقوب فلا قصور فيها سنداً أيضاً.

وأما إخراج القيمة في زكاة الأنعام فالمشهور الجواز أيضاً بل عن ظاهر السيد في الانتصار والحل في السرائر وصريح ابن زهرة في الغنية لاجماع عليه

(١) الوسائل الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب و الفضة و الباب ٩ من أبواب زكاة

الغلات .

(٢) و (٣) الوسائل الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب و الفضة .

وبه صرح الشيخ في الخلاف كما نقل كلامه في المعتمد حيث قال فيه :
قال الشيخ (ره) في الخلاف: «يجوز إخراج القيمة في الزكاة كلها أي
شيء كانت القيمة وتكون القيمة على وجه البدل، لأنه أصل، واستدل له باجماع
الفرقة وأخبارهم، ثم أورد عليه بأن في الاستدلال بالاجماع اشكالا، والأخبار،
غير دالة على موضع النزاع» .

أقول: اشكاله بالنسبة إلى الاجماع في محله لكنه بالنسبة إلى الأخبار
غير وارد كما ستعرف ذلك مما استدلوا به على الجواز الذي من جملة خبر
قرب الأسناد المتقدم فإنه باطلاقه يشمل جميع الأعيان الزكوية التي منها
الأنعام ولا سيما بعد ملاحظة العموم المستفاد من ترك الاستفصال و من قول
السائل: «وأرى أن ذلك خير لهم» الذي يفهم منه عرفاً أن إعطاء القيمة
بدلاً عن الفريضة أنفع للفقراء وأحسن لهم فيعم جميع الأنواع من الأنعام و
غيرها .

ومما استدل به على ذلك أيضاً الصحيحة الأولى حيث أن الإمام عليه السلام ،
أطلق فيها بجواز إخراج كل ما تيسر دفعا لتوهم السائل لزوم الإخراج من كل
شيء ما فيه، ولا ينافيه تخصيص الحرث والذهب بالذكر في إخراج ما يجب فإنه
كان من باب التمثيل لا اختصاص الحكم بهما كما يشهد له سوقها فإن قوله:
«إلا أن يخرج من كل شيء ما فيه» ظاهر في الإستهام عن مطلق الأعيان الزكوية
وأنه هل يجب أن يخرج من كل شيء ما تجب فيه الزكاة بعينه أم يجوز إخراج
قيمتها من الدراهم بمقدار ما يسوي، فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: «أيما تيسر»
المستفاد منه عموم الجواز في الجميع .

ومما استشهد به ما دل على جواز احتساب الدين الذي له على الفقير
من الزكاة الشامل باطلاقه لزكاة الأنعام، كما يستشهد أيضاً بما ورد في آداب
الساعي من الأرفاق بالمالك وأنه مأمور لبيع الأنعام وأن المالك أحق من غيره

كما ورد في خبر محمد بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام إلى أن قال :
«فإذا أخرجها فليقسّمها فيمن يريد فإذا قامت على ثمن فإن أرادها
صاحبها فهو أحقّ بها وإن لم يردّها فليبيعها»^(١)
فإنّ المستفاد منه هو أنّ المالك إذا أراد أوّلاً إخراج القيمة التي تقوّم
الفريضة عليها فله ذلك كما أنّ المستفاد منه ومن نظائره أيضاً هو أن القيمة
السوقية إذا كانت معلومة ودفعها المالك إلى الساعي ليس له الإمتناع من
قبولها إذا علم بأنّه لا يقوم الثمن فيمن يريد بأكثر من هذه القيمة .
ودعوى أنّ أخذ العين من صاحبها ثمّ بيعها منه قديلاً على عدم جواز
دفع القيمة، مدفوعة بأنّ اخذ العين كان للتقويم بزيادة حتى تقف على ثمن،
فيكون ذلك لتعرّف القيمة بل يمكن دعوى ظهور الخبر في ذلك لا أنّ المقصود
أخذها زكاة ثمّ أخذ القيمة لاستلزامه الاقدام على ما هو لغو وعبث .
وقد يحتمل أنّ الداعي إلى التعرّف والتقويم في الأنعام دون الغلات
والنقدين عدم معرفية القيمة فيها ولذا احتاج إلى التعرّف فيها دونهما .
ويؤيد جواز اخراج القيمة من الأنعام ما استفدناه من الأدلّة الدالّة
على جواز اخراج القيمة من الفريضة وإن كانت مثلية فحيث أنّ الأنعام ليست
من المثليات فالقيمة أقرب إليها من المماثل، مع أنّه إذا جاز اخراج القيمة
من المثليات ففي القيميات أولى .
ويؤيد ذلك أيضاً ما استدللّ العلامة من أنّ المقصود بالزكاة رفع الخلّة
وسدّ الحاجة وهو يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين وأنّ الزكاة إنّما شرّعت
جبراً للفقراء ومعونة لهم وربما كانت القيمة أنفع لهم في بعض الأوقات
فاقتضت الحكمة التسويغ بالاجتزاء بها .
ومن جميع ما ذكرناه دليلاً وشاهداً ومؤيداً للمدعى يظهر ضعف ما عن

المفيد في المقنعة ، والإسكافي من عدم جواز اخراج القيمة في زكاة الأنعام مع وجود الأسنان المخصوصة وتوقف فيه المحقق في المعتبر وقواه السيد في المدارك وما ل إليه البحراني، بل قواه في الحدائق، كما يظهر ضعف مناقشة الأخير فيما استدله العلامة حيث قال : «ولا يخفى ما في هذه التعليقات من الضعف وعدم الصلاحية لتأسيس الأحكام الشرعية عليها ، نعم تصلح لأن تكون توجيهاً للنصّ وبياناً للحكمة فيه إذا ثبت» .

فما ذهب إليه المشهور من جواز إعطاء القيمة في الغلات والنقدين والأنعام هو الأقوى .

اخراج القيمة من اي جنس جائز

بعد ما عرفت في المسئلة السابقة جواز اخراج القيمة بدلا عن الفريضة يقع الكلام في أنّ الواجب إخراجها من خصوص الدرهم والدينار والنقدين أو يجوز إخراجها من أيّ جنس وإن لم يكن منهما؟ قولان نسب أولهما إلى ظاهر جماعة وثانيهما إلى المشهور كما هو ظاهر معقد اجماع الخلاف في كلامه الآتي وكذا الغنية على ما حكى عنها، ونسبه في الحدائق إلى ظاهر كلام الأصحاب ، وأن المراد بالقيمة هنا تصريحاً في مواضع وتلويحاً في أخرى ما هو أعم من الدراهم والدنانير من أيّ جنس إذا أخرجه بحساب الدراهم والدنانير .

قال الشيخ (ره) في الخلاف: «يجوز اخراج القيمة في الزكاة كلّها وفي الفطرة أيّ شيء كانت القيمة إلى أن قال : دليلنا اجماع الفرقة وأخبارهم» . ثمّ استدلل لذلك بصحيحته البرقي وعليّ بن جعفر المتقدمين وفي المدارك بعد نقل عبارته قال : «وإلى هذا القول ذهب أكثر المتأخرين» بل عن الشهيد (ره) في الذكرى والبيان جواز اخراج المنفعة بدلا من العين

حيث قال : « لو أخرج في الزكاة منفعة بدلا من العين كسكنى الدار فالأقرب الصحة ، وتسليمها بتسليم العين ويحتمل المنع لأنها تحصل تدرجاً ولو أجر الفقير نفسه أو عقاره ثم احتسب مال الإجارة جاز وإن كان معرضاً للفسخ » .
 ولكن في المدارك بعد ما جود احتساب مال الإجارة وعدم صلاحية كونه في معرض الفسخ للمنع قال : « أما جواز احتساب المنفعة فمشكل بل يمكن تطرق الاشكال إلى اخراج القيمة مما عد النقدين لقصور الروايتين عن إفادة العموم » وفيه ما قد عرفت في المسألة السابقة تفصيلاً ما دل على جواز اخراج القيمة مطلقاً وإن لم تكن من النقدين وعليه فلا مجال لدعوى اختصاصها بهما كما لا مجال أيضاً لدعوى انصراف القيمة في صحيحتي البرقي وعلي بن جعفر إليهما فإنه لو سلم كان ناشياً عن غلبة الوجود التي هي غير مضرّة بالاطلاق .

نعم ربما يؤيد اختصاصها بهما خبر سعيد بن عمر المروى في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له أي شئى الرجل من الزكاة الثياب ، والسويق ، والدقيق والبطيخ والعنب ، فيقسمه ؟ قال عليه السلام : لا يعطيهم إلا الدراهم كما أمر الله تعالى .

لكنه بظاهره غير معمول به لأن حصر الاخراج بالدراهم حتى إذا كانت الفريضة من غير جنسها خلاف الاجماع والنص المتفقين على جواز اخراج قيمة الدراهم من الدينير ، فهو بعد تسليم سنده متروك الظاهر في زكاة الدراهم فضلاً عن غيرها .

مع أنّ ظهور الخبر المروى عن قرب الاسناد المتقدم المعتضد بالشهرة ومعاقدا لجماعات المحكيّة على خلافه فإما يحمل الخبر المزبور على أفضلية اخراج القيمة من الدراهم التي كان دفعها أصلح بحال الفقير من شراء المذكورات أو على أفضلية اخراج العين وحمل الزكاة فيها على زكاة الدراهم التي هي عين الفريضة التي تعلق التكليف بها أولاً وبالذات أو إلى غير

ذلك من المحامل التي لم تكن سليمة عن الخدشة فيها، فالخبر لا يصلح دليلاً على تعيين دفع القيمة بالدرهم .

فالقول بالاختصار عليها أو مطلق النقدين اختصاراً في مخالفة الأصل على مورد اليقين والتفاتاً إلى هذا الخبر بحمله على ظاهره من المنع عن اعطاء القيمة من غير الدرهم ضعيف، سيما بعد إمكان دعوى عدم القول بالفصل، فإن ظاهر الأصحاب كما صرح به العلامة الأنصاري في رسالته الزكوية عدم الفرق بين النقدين وغيرهما كما يظهر من الحدائق في كلامه السابق الذكر وكذا من الذخيرة على ما حكى عنه .

وكيف كان فالمسألة لا تخلو عن اشكال فلا يترك الاحتياط فيها بالاختصار على النقدين .

ثم إن الظاهر عدم الفرق في التجويز والمنع بين دفع القيمة إلى الفقير وبين دفعها إلى الولي العام كالإمام عليه السلام أو وكيله العام أو الخاص ولكن فرق في الجواهر في جواز دفع القيمة وعدمه بين كون المدفوع إليه الامام عليه السلام أو وكيله العام أو الخاص وبين كونه أحد الفقراء فجوزه في الأول ومنع عنه في الثاني، قائلاً بأن منع دفع القيمة إلى الولي العام في غاية الضعف لثبوت ولا يتهم على الفقير فلهم المعاوضة بماله فإذا أراد قبض القيمة من أي جنس يكون، لم يكن اشكال في الجواز وإن قوّى الجواز في الثاني أيضاً .

ولكن أورد عليه بأن محلّ الكلام في جواز دفع القيمة وعدمه إنما هو فيما إذا قوم المالك الزكاة عند نفسه في دفع قيمتها لا في جواز معاوضته مع الولي العام المتوقفة على رضا الطرفين بعد معرفة قيمة ما في الذمة وقيمة المدفوع والذي يجوز للولي العام هو الثاني والذي محلّ الكلام هو الأول ولا فرق في ذلك بين نفس الفقير ووليّه فلا تفاوت في ضعف هذا القول وقوّته بين الصورتين .

المدار في القيمة على وقت الإخراج

هل المعتبر في القيمة قيمة وقت الإخراج؟ أو أنّ ذلك مقيد بما إذا لم يقوم المالك الزكاة على نفسه بحيث لو قومها على نفسه وضمن القيمة كان المعتبر قيمة وقت الضمان؟ قولان اختار أولهما السيد في المدارك والفاضل الخراساني في الذخيرة على ما حكى عنه و ثانيهما العلامة في محكي التذكرة حيث قال : «إنّما تعتبر القيمة وقت الإخراج إن لم يقوم الزكاة على نفسه فلو قومها وضمن القيمة ثم زاد السوق أو انخفض فالوجه وجوب ما يضمنه خاصة دون الزائد والناقص وإن كان قد فرط بالتأخير حتى انخفض السوق أو ارتفع، أما لو لم يقوم ثم ارتفع السوق أخرج القيمة وقت الإخراج» .

واستقر به في الحدائق بعد أن توقف في المسئلة واستوجهه العلامة الأنصاري (ره) في رسالة الزكاة بأن «بالضمان تستقر القيمة بالذمة ولذا يجوز للمالك حينئذ أن يتصرف في مجموع النصاب، نعم لو لم يف بالضمان ولم يؤد ما ضمن الساعي فسقوطها متزلزل لا يستقر إلا بالبراء والحاصل أنّ التقويم إذا كان جائزاً والضمان صحيحاً فمقتضاه اشتغال الذمة بالقيمة في وقت التقويم وهو وقت الانتقال» .

ولكن يرد عليه أو لا بأنه لا دليل على جواز التقويم وصحة هذا الضمان لخلو النصوص السابقة عن ذلك ولا شاهد لمشروعية مثل هذا الضمان فالأصل عدمها .

وثانياً أنّ مجرد التقويم لا يوجب تعيين القيمة والضمان كما تنظر فيه في المدارك بعد نقل كلام العلامة بقوله : «في تعيين القيمة بمجرد التقويم نظر» فإن الذي ثبت بالنص والإجماع جواز تأدية الزكاة بالقيمة السوقية لأزيد ، و مقتضى ذلك إخراج القيمة وقت الأداء وأما تعيين القيمة بالتقويم وضمانها به

فلم يدلّ عليه دليل كى يقال بأنّ هذا يقتضى اشتغال الذمة وقت التقويم لأنّه وقت الانتقال إلى القيمة ومع أنّ القيمة بدل الفريضة فالتكليف ثابت بالمبدل إلى أن يتحقق البدل وهو إخراج القيمة وليس مجرد الضمان والتقويم بدلا فمقتضى الاستصحاب عدم الخروج عن العهدة إلّا بإخراج القيمة وقت الإخراج كما اشير إليه آنفاً .

وثالثاً أنّ ما ذكره (ره) من جعل جواز التصرف فى مجموع النصاب وجهها لاستقرار القيمة بالضمان فى الذمة مبنى على صحّة مثل هذا الضمان وقد عرفت عدم الدليل عليها مع أنّ اقتضاء الضمان فى المقام وتظايره على تقدير صحته لاستقرار القيمة فى الذمة غير معلوم فإنّ المدار فى باب الضمان على مراعاة ما هو الأقرب فالأقرب إلى التالف ومع أنّ الضمان المسوّغ للتصرف فى مجموع النصاب ليس معناه الالتزام بتأدية ما هو قيمة للفريضة وقت الضمان بل مقتضاه الالتزام بدفع القيمة حسبما شرّعت أى إخراج الفريضة أو قيمتها من مال آخر . فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ الأظهر فى النظر اعتبار القيمة وقت الإخراج أى وقت صرفها إلى مصرفها وإيصالها إلى مستحقّها مطلقاً من غير فرق فى ذلك بين كون عين الفريضة موجودة أو تألّفة إن كانت مثليّة لما عرفت من أنّه مقتضى ظاهر النصوص المتقدّمة ووقت الانتقال إلى القيمة .

وأما إذا كانت العين التالفة قيمية وكان التلف مستوجباً للضمان فالمسئلة تكون من صغريات مسئلة الضمان بالتلف التى اختلفت كلمتهم فيها وأنّ القيمة المضمون بها هل هى قيمة يوم التلف أو يوم الأداء أو أعلى القيم أو قيمة يوم الضمان أو غير ذلك من الأقوال التى كان للبحث عنها تفصيلاً محل آخر .

اي بلد يكون معتبرا في الاخراج

بعد ما عرفت من أنّ المعتبر قيمة وقت الإخراج، يبقى الكلام في أنّ المدار على قيمة بلد الإخراج مطلقاً سواء كانت العين تالفة أو موجودة أو على البلد الذي هي فيه، أو يفصل بين كونها تالفة، فالمدار على قيمة بلد الإخراج، وبين كونها موجودة فالمدار على قيمة البلد الذي هي فيه، وجوه بل أقوال أوجهها الأول .

فإنّ المالك إذا جازله إخراج الفريضة في أيّ بلد من جنسها وإن لم تكن جزءاً من النصاب، جازله التقويم أيضاً بلحاظ البلد الذي أراد الإخراج منه مطلقاً .

فلا وجه لجعل المدار على البلد الذي هي فيه، كما لا وجه أيضاً لجعل المدار على بلد التلف إذا كانت العين تالفة، فإنّ مقتضى كون مالية العين في الذمة ان كانت قيمية أو مع الخصوصية النوعية إن كانت مثلية هو كون المدار على بلد الإخراج .

نعم قد يوجه التفصيل بأنّ العين إذا كانت تالفة فحيث لا وجود لها إلا في الذمة وتختلف قيمة ذلك الوجود الذمي باختلاف مكان التقويم يكون المدار على مكان الإخراج. وأما إذا كانت موجودة فبناءً على تعلق الزكاة بالعين على نحو الجزء المشاع، تكون قيمتها هي المقدار الذي يساوي لمالية العين بجميع مالها من الخصوصيات التي من جملتها خصوصية الذي هي فيه .

وهذا التفصيل وإن كان في صورة تلف العين موافقا لما اخترناه لكنّه في صورة وجودها مخالف لما رجّحناه من أنّ المدار فيه على بلد الإخراج أيضاً، لكن المسئلة في هذا الفرض بملاحظة ما ذكرنا له من الوجه لا تخلو من تأمل وإشكال .
فالأحوط فيه إخراج أعلى القيمتين من قيمة البلد الذي هي فيه ومن بلد الإخراج .

مقدار زكاة الخيل الاناث بالدينار

لاخلاف ولا إشكال ظاهرا بين الأصحاب في استحباب الزكاة في الخيل الاناث السائمة إذا حال عليها الحول، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه ، وقد صرحوا بأنّه يشترط فيها شروط ثلاثة : السوم والحول والانوثة .
قال العلامة في محكى التذكرة : «قد أجمع علمائنا على استحباب الزكاة في الخيل بشروط ثلاثة : السوم ، والانوثة ، والحول» و نحوه عن كشف الحق .

وفي المنتهى في أواخر البحث الثامن فيما تستحب فيه الزكاة : « و تستحب الزكاة في الخيل... ولها شروط أربعة الأوّل الملك... الثاني: السوم... الثالث: الحول... الرابع الانوثة» وادّعى الاجماع عليها إلى أن قال : « ويخرج من كلّ عتيق في كلّ سنة ديناران وعن كلّ بردون في كلّ عام دينار، ذهب إليه علمائنا أجمع » .

والأصل في ذلك ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح أو الحسن عن محمد بن مسلم و زرارة عنهما جميعاً قالاً عَلَيْهِ السَّلَامُ : «وضع أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ

على الخيل العتاق^(١) الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البرانين ديناراً^(٢)»

ويدل عليه أيضاً مضافاً إلى اشتراط السوم والحوول والانوثة صحيحة زرارة الأخرى:

قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام هل في البغال شيء؟ فقال عليه السلام لا فقلت فكيف صار على الخيل ولم يصير على البغال؟ فقال عليه السلام لأن البغال لا تلحق والخيل الاناث ينتجن، وليس على الخيل الذكور شيء، قال: قلت فما في الحمير؟ قال عليه السلام ليس فيها شيء قال: قلت هل على الفرس أو البعير يكون للرجل يزيكهما شيء؟ فقال عليه السلام لا ليس على ما يعلف شيء، إنما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل، وأما ما سوى ذلك فليس فيه شيء^(٣)»

والصحيحان قاصرتان عن إفادة الوجوب بحسب أصل الشرع فينفى بالأصل إذ غاية ما يستفاد منهما الرجحان المجامع للاستحياب وعلى فرض

(١) فسرته الشهيد ره في المسالك في شرح قول المحقق: «و في العتاق عن كل فرس ديناران»: «بان المراد بالفرس العتيق الذي أبواه عريان كريمان وبالبرذون بكسر الباء خلافه سواء كان أبواه عجميين وهو البرذون بالمعنى اللاخص أم أبوه خاصة ويخص باسم الهجين وفي الصحاح: البرذون الدابة».

وفسره أيضاً جمع من اللغويين، وفي المصباح المنير: «فرس عتيق مثل كريم وزناً ومعنى والجمع: و عتاق مثل كرام وفيه أيضاً: قال المطرزي: البرذون التركي من الخيل وهو خلاف العرب. وفي أساس البلاغة: «فرس عتيق رائع بين العتيق و عتاق الخيل والطير كرائمها» وفي اللسان: «العتيق الكريم الرائع من كل شيء والخيار من كل شيء... و فرس عتيق: رائع كريم بين العتق و الاسم العتق والجمع العتاق»

(٢) وفي المجمع: «المرج: الأرض الواسعة ذات نبات كثيرة تخرج فيها اللوابى تخلى تسرج مختلطة كيف شاءت ومنه الحديث إنما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها».

(٣) (٢٥٢) الوسائل الباب ١٦ من ابواب ما تجب فيه الزكاة و تستحب .

ظهورهما فيه يتعيّن حملهما على الاستحباب بشهادة الاجماع المحكيّة
 عن جماعة والعمومات الواردة في أنّه ليس في شيء من الحيوان زكاة غير
 هذه الأصناف الثلاثة : الإبل والبقر والغنم وغير ذلك من الأخبار الحاصرة
 للزكاة في الأجناس التسعة .

حكم الابدال في زكاة الابل

قال المحقق (ره) في الشرايع : «من وجبت عليه سنّ وليست عنده
 عنده أعلى منها بسنّ دفعها وأخذ شاتين أو عشرين درهما وان كان ما
 عنده أخفض بسنّ دفع معها شاتين أو عشرين درهما» في الجواهر «على
 المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل في الغنية والمنتهى والتذكرة ، و
 مجمع البرهان والتنقيح والذخيرة والحدائق الاجماع عليه .
 وفي المدارك : « هذا قول علمائنا أجمع قاله في التذكرة ووافقنا عليه
 أكثر العامة وتدلّ عليه صحيحة زرارة المروية عن الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام
 في حديث زكاة الابل .

قال عليه السلام : « وكلّ من وجبت عليه جدعة ولم تكن عنده وكانت عنده حقة
 دفعها ودفع معها شاتين أو عشرين درهما .

ومن وجبت عليه حقة ولم تكن عنده وكانت عنده جدعة دفعها وأخذ من
 المصدق شاتين أو عشرين درهماً .

ومن وجبت عليه حقة ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها ودفع
 معها شاتين أو عشرين درهماً .

ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن عنده وكانت عنده حقة دفعها وأعطاه

المصدّق شاتين أو عشرين درهماً .

ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة مخاض دفعها وأعطى معها شاتين أو عشرين درهماً .

ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها وأعطاه المصدّق شاتين أو عشرين درهماً .

ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكان عنده ابن لبون ذكر فإنّه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معه شيئاً^(١) .

ومثلها خبر سبيع المروى عن الكافى والتهذيب ومقنعة المفيد (ره) عن أبيه عن جدّه عن جدّ أبيه : أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كتب له فى كتابه الذى كتب له بخطّه حين بعثه على الصدقات :

من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعندّه حِقّة فإنّه تقبل منه الحِقّة ويجعل معها شاتين أو عشرين درهماً .

ومن بلغت عنده صدقة الحِقّة وليست عنده حِقّة وعندّه جذعة فإنّه تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدّق شاتين أو عشرين درهماً .

ومن بلغت صدقته حِقّة وليست عنده حِقّة وعندّه ابنة لبون فإنّه تقبل منه ابنة لبون ويعطى معها شاتين أو عشرين درهماً .

ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون وعندّه حِقّة فإنّه تقبل منه الحِقّة ويعطيه المصدّق شاتين أو عشرين درهماً .

ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون وعندّه ابنة مخاض فانه تقبل منه ابنة مخاض ويعطى معها شاتين أو عشرين درهماً .

ومن بلغت صدقته ابنة مخاض وليست عنده ابنة مخاض وعندّه ابنة لبون ، فإنّه تقبل منه ابنة لبون ويعطيه المصدّق شاتين أو عشرين درهماً .

ومن لم تكن عنده ابنة مخاض على وجهها وعنده ابن لبون ذكر فإنّه

يقبل منه ابن لبون وليس معه شيء، الحديث .

فما عن عليّ بن بابويه وابنه الصدوق في المقنع من أنّ التفاوت بين

ابنة مخاض وابنة لبون شاة يأخذها المصدق أو يدفعها، مع أنّه نادر كما قيل

مخالف لهما بلا شاهد .

نعم حكى عن العلامة في التذكرة وكذا عن الميسية واختاره الشهيد

في المسالك أيضاً، جواز الاكتفاء في الجبر بشاة وعشرة دراهم، حملاً لما في

الخبرين المزبورين على المثال، ولتساوي كلّ من الشاتين والعشرين درهماً

والآ كان جموداً مستهجنًا وهو وإن كان لا يخلو من وجه اعتباراً إلا أنّ ظاهر

النصّ والفتوى خلافه، كما أنّ ما ذكر من التقدير حدود شرعية ثبوتها غير متوقف

بشيء بل تثبت عند تحقق موضوعاتها .

فما عن الموجز وكشفه من اختصاص ذلك بما إذا كان القابض والساعي أو-

الإمام دون الفقير والفقير مستدلاً بأنّ الجبران معاوضة مبنية على التراضي

فيتوقف على صدورها من الوليّ ممنوع .

إذ مضافاً إلى أنّ الفقيه أيضاً كالساعي وبده في باب الزكاة يد الولاية

كما يفصح عن ذلك ثبوت ساير أحكام الولاية له في هذا الباب وإخراج هذا

الحكم عن دليل ولايته عموماً أو خصوصاً غير ظاهر الوجه ليس هذا معاوضة بل

هو حكم شرعيّ لا يتوقف امضائه على رضی الفقير أو وليّه .

ولذلك صرّحوا بأنّ الخيار في دفع الأعلى أو الأدنى والجبر بشاتين

أو عشرين درهماً إلى المالك لا إلى العامل كما نسبه في الحقائق إلى

الأصحاب فلو دفع الناقص مع الجبر فقد دفع ما وجب عليه كما أنه لو دفع الأعلى وأعطاه المصدق شاتين أو عشرين درهماً ليس للمالك الإمتناع من القبول، نعم له أن لا يقبل منه ذلك بتحصيل أصل الفريضة أو بدلها الأدنى ويدفع معه شاتين أو عشرين درهماً .

ثم إنهم ذكروا بأن خيار المالك في دفع الأعلى أو الأدنى والجبريشاً أو الدراهم ثابت مطلقاً سواء كانت قيمة الواجب السوقية مساوية لقيمة المدفوع على الوجه المزبور أم زائدة عليها أم ناقصة عنها، في الجواهر «لا أجد فيه خلافاً» وذلك لاطلاق الدليل والجمود على النص .

ولكن المحكى عن الفاضل والركى وثانى الشهيدين وسبطه و بعض من تأخر عنهم الإشكال فيما إذا نقصت قيمة المدفوع من المالك عن الشاتين أو العشرين درهماً الذى يأخذه من العامل أو مساوية له . من اطلاق النص ومن أنه كأنه لم يؤد شيئاً .

وقال الشهيد في المسالك : «وجه الإجزاء في الجميع اطلاق النص و يشكل في صورة استيعاب الجابر لقيمة المدفوع كما لو كانت قيمة بنت اللبون التى دفعها المالك يساوى الشاتين اللتين أخذهما، والأولى هنا عدم الإجزاء لاستلزامه أن لا يكون أدنى شيئاً» .

ووجه السيد في المدارك والمحقق البهبهاني في شرحه على ما حكى عنه عدم الإجزاء حملاً للرواية على ما هو المتعارف والغالب في ذلك الزمان ، ومن أن مقتضى ذلك مراعاة القيمة وقت الدفع ، فإن ساوت قيمة الواجب أجزاءً وإن

نقصت أتمها بما يكملها .

ولكن قد يقال بأنّ ذلك كلّه مخالف لظاهر النصّ والفتوى فإنّ الظاهر أنّ هذا التقدير الشرعيّ مجرد تعبد محض وإن كان مبناه بحسب الظاهر ملاحظة الحال في ذلك الزمان إلاّ أنّه لا يختلف الحكم والتقدير في غير ما لزيادة والنقصان وحينئذٍ فلو فرضنا كون الأدنى سنّاً أزيد قيمة من الواجب أو مساوياً له ، لم يكن للمالك دفعها بلا جبر للنصّ وليس ذلك من قبيل ساير المعاوضات المعتبرة . فيها التراضى .

نعم لو أراد المالك أزيد من المقدّر شرعاً لا بدّ فيه من التراضى بينه وبين الامام أو وكيله العامّ أو الخاص أو الفقير كما أنّ له رفع اليد عن الجبر ، وقد عرفت أنّ الخيار له لإليهم .

أقول: قد عرفت ممّا قدّمناه أنّ عمدة مستند القائلين بعدم الفرق في الحكم المزبور بين مساواة القيمة السوقية ونقصانها وزيادتها هو اطلاق النصّ والجمود عليه .

ولكن يتوجّه عليهم بأنّ اطلاق النصّ هنا كما في ساير الموارد محمول على الأفراد الشائعة دون الفروض النادرة إذ كما قيل ليس الحكم تعبدياً محضاً كي يقتصر على مورد النصّ مطلقاً .

نفى مثل المقام لونقصت قيمة المدفوع من المالك عن الشاتين أو العشرين درهماً الذي يأخذه من العامل أو ساوت لهما يكون من الفروض الإتفاقيه التي تتفق في بعض الأحيان ، فلا يشملها الاطلاق لانصرافه عنها ، لأنّه جار

مجرى العرف والعادة، مع أن مقتضى حكمة تشريع الزكاة هو التوسّع على
الفقير والإنفاق إليه لا الاضرار بهم، وهذا قرينة عقلية صارفة عن شموله
لهاتين الصورتين .

إن لو وجبت على المالك ابنة مخاض وليست عنده وأعطى عوضها سنّاً
أعلى ابنة لبون وأخذ من الفقير أو العامل عشرين درهما ولو فرضنا أن ابنة لبون
قيمتها السوقية خمسة عشرة درهما لزم أن يستحقّ المالك من مال الفقير
تداركاً للتفاوت أزيد ممّا دفعه إليه، كما لزم أن المالك لم يعط شيئاً لو فرضنا
أن قيمة ما دفعه إلى الفقير في الفرض مساوية لما يأخذه منه لأنه أعطى
ابنة لبون وأخذ قيمتها وهما كما ترى على خلاف ما شرّعت الزكاة له .
وعليه فكيف يجوز التمسك باطلاق النصّ و شموله لهما، فدعوى أنّ
النصّ والفتوى قاصران عن شمولهما لمثل هذين الفرضين غير بعيدة ومع
ذلك كلّه فالمسئلة بعد تحتاج إلى مزيد تأمل فيها لأنّها لا تخلو من إشكال
كما عرفت .

حكم ما اذا اتجر بالمال الذي فيه الزكاة

إذا اتجر بالمال الذي فيه الزكاة قبل أدائها كان الربح للفقراء بالنسبة
وإن خسر يكون خسرتها عليه، لخبر عليّ بن أبي حمزة عن أبيه عن أبي جعفر
عليه السلام قال : «سئلته عن الزكاة تجب علىّ في مواضع لا يمكنني أن أؤدّيها، قال
عليه السلام : اعزلها فإن اتجرت بها فأنت لها ضامن ولها الربح وإن نويت في
حال ما عزلتها من غير أن تشغلها في تجارة فليس عليك شيء فإن لم تعزلها
فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضعية عليها»^(١)

(١) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة .

لكنه مخالف للقاعدة لاسيما إذا كان تعلق الزكاة بالعين علو وجه الاستحقاق سواء كان على نحو الاشاعة أو على الكلى في المعين فإن جواز تصرف أحد الشريكين في المال المشترك المقتضى لانتقال حقه إلى الثمن واستحقاقه لقسطه من الربح بلا رضا من الآخر غير جائز كما أن الحكم فيه بأن الربح للفقير والخسران على المالك، لا ينطبق عليها ومخالف لها أيضاً على وجه ما عرفت آنفاً .

وأما حمل الخبر على أن التجارة بالنسبة إلى مقدار الزكاة يكون فضولياً محتاجاً إلى إجازة الحاكم فإن أجاز صح .

ففيه أن مقتضى إجازة الحاكم وصحة المعاملة بها، هو أن الخسران على المستحق لوقوع التجارة في ماله مع تعقبها بالإجازة كما أن مقتضى القاعدة في صورة عدم الإجازة من الحاكم، هو الحكم ببطلان المعاملة لا الحكم بأن الربح للفقير، فالخبر لا ينطبق على القاعدة اللهم إلا أن يقال بأن القواعد إنما يستند إليها عند فقد الدليل وأما مع وجود دليل خاص كما في المقام، لا مجال لها كما لا يخفى .

أو يقال: بأن حكم الإمام عليه السلام في الخبر بأن الربح للفقير كان بمنزلة الإجازة من الولي بالاضافة إلى خصوص المعاملة المشتملة على مصلحة الفقير وأما للتي تشتمل على الخسران، فحيث أن إجازته لها إضرار عليه وتضييع لحقه غير مُمّاسة منه ولا يجوز صدورها من الحاكم فتبقى المعاملة على حكمها الأولى أعني أصالة الفساد ولا وضعية على الفقير وعلى المالك حينئذ الخروج عن عهدة الخسران ويكون ضمانه عليه لأنه كان بتعدده منه، ومنه يتضح حكم ما إذا تجر بما عزله وعينه للزكاة والله العالم .

للمالك عزل الزكاة و افرازها

المشهور كما نسب إليهم جواز عزل الزكاة للمالك و افرازها من العين أو من مال آخِرع عدم المستحق و تدلّ عليه جملة من النصوص:

منها موثّق يونس بن يعقوب قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : زكّاتى تحلّ علىّ فى شهر أ يصلح لى أن أحبس منها شيئاً مخافة أن يجيئنى من يسألنى؟ فقال عليه السلام : إذا حال عليها الحول فأخرجها من مالك ولا تخلطها بشئ ثم أعطها كيف شئت. قال : قلت فإن أنا كتبتها وأثبتتها أيستقيم لى؟ قال عليه السلام : لا يضرك ^(١) .»

ومنها صحيح أبى بصير عن أبى جعفر عليه السلام قال : «إذا اخرج الرجل الزكاة من ماله ثم سمّاها لقوم فضاعت أو أرسل بها إليهم فضاعت فلا شىء عليه ^(٢) .»

ومنها مصحّح عبّيد بن زرارة أو حسنته عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال : «إذا أخرجها من ماله فذهبت ولم يسمّها لأحد فقد برئ منها ^(٣) .»

ومنها صحيحة عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال : «فى الرجل يخرج زكّاته فيقسّم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين أوّله وآخره ثلاثة أشهر؟ قال عليه السلام لا بأس ^(٤) .»

ومنها خبر علىّ بن أبى حمزة المتقدم إلى غير ذلك مما يدلّ عليه ودلالة ^(٥)

(١) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢ و ٣) الوسائل الباب ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٤) الوسائل الباب ٥٣ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٥) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة .

هذه النصوص على جواز العزل عند عدم المستحق، مما لا ينبغي الاشكال فيها .

بل صريح موثق يونس المتقدم وظاهر صحيحة ابن سنان و اطلاق حسنة عبيد بن زرارة جوازه أيضاً مع وجوده فتخصيص العزل بصورة عدم المستحق كما هو ظاهر المحقق (ره) في الشرايع ضعيف ولذا صرح في الجواهر بأنه : « لا ينكر ظهور معظم هذه النصوص في مشروعية العزل وحصول فائدته مع وجود المستحق ولو من جهة الاطلاق بل كما يكون صريح بعضها ، ومن هنا جزم العلامة في المحكي من تذكرته ومنتهاه بأن له العزل بحول الحول سواء كان المستحق موجوداً أو لا وسواء أذن له الساعي أو لا» .

قال (ره) في المنتهى في الاستدلال على مختاره ما هذا نصه : « و يجوز للمالك عزل الزكاة بنفسه وتعيينه وإفرازها من دون إذن الساعي لأن له ولاية الإخراج بنفسه فيكون له ولاية التعيين قطعاً ، ولأن الساعي يخيّر المالك في إخراج أي فرد شاء من أفراد الواجب ، ولأنه أمين على حفظها ، إذ الزكاة تجب في العين فيكون أميناً على تعيينها وإفرازها ولأن له دفع القيمة وتملك العين فله إفرازها ، ولأن منعه من إفرازها يقتضى منعه من التصرف في النصاب وذلك ضرر عظيم ، ولأن له دفع أية قيمة شاء فيتخير في الأصل» .

ثم أيّد (ره) بعد ذلك كلامه بموثق يونس بن يعقوب المتقدم وان كان في بعض ما استدللّ به مالا يخفى .

فالعمدة هي النصوص المتقدمة الدالّة على جواز العزل مطلقاً ، سواء كان المستحق موجوداً أو لا كما قوّاه في الجواهر ، فالاشكال في جوازه من بعضهم والجزم بالعدم من آخر باعتبار كون الزكاة ديناً أو كالدّين لا يتعيّن إلاّ بقبض المالك أو ما في حكمه مع الإمكان مندفع بما ذكرناه .

ولا مجال لدعوى مخالفة العزل للقواعد، بعد قيام دليل خاصّ عليه كما لا مجال أيضاً لدعوى وجوبه المحكّي عن محتمل عبارة الشيخين وغيرهما استناداً إلى الأمر بالعزل أو الإخراج في خبر ابن أبي حمزة وموثّق يونس فإنّ الأمر فيهما وإن كان ربما يظهر منه الوجوب، إلاّ أنّ قوله عليه السلام في الأوّل «وان لم تعزلها واتّجرت بها...» يناسب الجواز لا الوجوب كما أنّ قول يونس في ذيل الثاني: «فإنّ أنا كتبتها وأثبتتها...» سؤال عن إبقاء الزكاة في المال والاكتفاء بثبت مقدار الزكاة وضبطه، من دون أن يعزله ويخرجه عن ماله.

وقوله عليه السلام: «نعم لا يضرك» ذالّ على جواز ذلك وعدم لزوم العزل فيصير قرينة على صرف الأمر فيهما عمّاله من الظهور في الوجوب بل في قوله - عليه السلام: «وإن لم تعزلها» في خبر عليّ بن أبي حمزة، اشعار بأنّ الأمر فيه ارشاد إلى عدم الضمان بالعزل مع التلف.

نعم يمكن أن يقال بعدم شمول هذه النصوص لصورة إفرازها من مال آخر، لكن المستفاد منها بعد ضمّها إلى جواز دفع القيمة بدلا عن العين جواز عزل ما يدفع بعنوان الزكاة مطلقاً عيناً كان أو قيمة - ثمّ إنّّه ليس للمالك إبدالها بعد العزل لظهور النصوص المتقدّمة في تعيينها زكاة بالعزل، ولا دليل على ولايته على ذلك فمقتضى الأصل العدم.

حكم احتساب الدين على الفقير زكاة

لو كان للمالك دين على الفقير جاز احتسابه زكاة وأن يقاصّه منها بلا خلاف فيه ظاهراً كما اعترف به الفاضلان في المحكّي عن ظاهر المعتمد والتذكرة والمنتهى ونصّ عليه في الحدائق.

وتدلّ عليه مضافاً إلى القواعد العامة كما أشار إليها في الجواهر من

أن هذا الدين أحد أموال المالك ومقبوض للمد فوع إليه فهو أحد افراد الايتاء
المأمور به أخبار خاصة .

منها مارواه الكليني (ره) في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال
«سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن دين لى على قوم قد طال حبسه عند هم لا
يقدر على قضاؤه وهم مستوجبون للزكاة هل لى أن أدعه وأحتسب به عليهم
من الزكاة؟ قال عليه السلام نعم»^(١).

ومنها خبر عفة بن خالد قال : «دخلت أنا والمعلّى وعثمان بن عمران
على أبى عبد الله عليه السلام فلما رأنا قال : مرحبا بكم وجوه تحبنا ونحبها ، جعلكم الله
معنا فى الدنيا والآخرة فقال له عثمان جعلت فداك فقال له أبو عبد الله نعم
مه . قال : إننى رجل موسر فقال له عليه السلام بارك الله لك فى يسارك ، قال ويجيئنى
الرجل فيسألنى الشئ وليس هو إبان^(٢) زكاتى ؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام
القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشر ، وماذا عليك إذا كنت تقول موسرا
أعطيته فإذا كان إبان زكاتك احتسبت بها من الزكاة ، يا عثمان لا تردّه فانّ ردّه
عند الله عظيم ، يا عثمان إنك لو علمت ما منزلة المؤمن من ربّه ما توانيت فى حاجته
ومن أدخل على مؤمن سروراً فقد أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله وقضاء حاجة
المؤمن يدفع الجنون والجذام والبرص»^(٣).

ومنها مارواه الكلينى فى الموثق عن سماعة عن أبى عبد الله عليه السلام قال :
«سألته عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد أن يعطيه من الزكاة؟
فقال عليه السلام إن كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من الدين من عرض من دار

(١) الوسائل الباب ٤٤ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢) إبان الشئ بالكسر والتشديد : وقته يقال : كل القواكه فى إبانها و منه فياتينى

إبان الزكاة - المجمع .

(٣) الوسائل الباب ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة .

أو متاع من متاع البيت أو يعالج عملاً ينتقلب فيه بوجهه فهو يرجو أن يأخذ منه ماله عنده من دينه، فلا بأس أن يقاصه بما أراد أن يعطيه من الزكاة، أو يحتسب بها، وإن لم يكن عند الفقير وفاء ولا يرجو أن يأخذ منه شيئاً فليعطه من زكاته ولا يقاصه بشئ من الزكاة»^(١).

والمراد بالمقاصّة كما عن الشهيدين، احتساب الزكاة على الفقير أى عده ملكه ثم أخذها مقاصّة من دينه، واستبعده السيّد فى المدارك وقال: «المراد بالمقاصّة هنا القصد إلى إسقاط ما فى ذمّة الفقير للمزكى من الدين على وجه الزكاة».

ولعلّ الأوّل أنسب بظاهر اللفظ لكنّ الأمر سهل بعد جوازها بكلام المعنيين، كما هو كذلك أيضاً لو قلنا بأنّ المقاصّة عين الاحتساب أو غيره كما يظهر من بعضهم ويؤمى إليه قوله عليه السلام فى الخبر الأخير: «فلا بأس أن يقاصه بما أراد أن يعطيه من الزكاة أو يحتسب بها».

حكم ما لو كان الغارم ميّتا

لو كان المديون ميّتا جاز أن يقضى عنه وأن يقاصّ به من الزكاة بلا خلا فيه، بل فى المدارك: «اتفق علمائنا وأكثر العامة على أنّه يجوز للمزكى قضاء الدين عن الغارم من الزكاة بأن يدفعه إلى مستحقّه ومقاصّته بما عليه من الزكاة».

وتدلّ عليه مضافاً إلى أنّه كالحقّ بالنسبة إلى ذلك ويقائه مشغول الذمّة فيقاصّ بها على الوجه المذكور فى الحقّ أخبار خاصة أيضاً :

(١) الوسائل الباب ٤٦ من ابواب المستحقين للزكاة.

منها مارواه الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل عالم فاضل توفي وترك عليه ديناً قد ابتلى به لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسئلة، هل يقضى عنه من الزكاة الألف والالفان قال عليه السلام: نعم»^(١).

ومنها خبر يونس بن عمار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام قال: قرض المؤمن غنيمة وتعجيل أجر، إن أيسر قضاك وإن مات قبل ذلك احتسبت به من الزكاة»^(٢).

ومنها في الصحيح أو الحسن عن زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل حلت عليه الزكاة ومات أبوه وعليه دين أئودى زكاته في دين أبيه و للابن مال كثير؟ فقال عليه السلام إن كان أبوه أورثه مالاً ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه، قضاه من جميع الميراث، ولم يقضه من زكاته، وإن لم يكن أورثه مالاً، لم يكن أحداً حق يزكاته من دين أبيه فاذا أداها في دين أبيه على هذه الحال أجزأت عنه»^(٣).

ومنها خبر إبراهيم بن سندی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قرض المؤمن غنيمة وتعجيل خير إن أيسر أدي وان مات احتسب به من زكاته»^(٤).

ومنها صحيح ابن أبي عمير عن هيثم الصيرفي عن أبي عبد الله عليه السلام: القرض الواحد بثمانية عشر وإن مات احتسب بها من الزكاة»^(٥).

فأصل الحكم مما لا كلام ولا إشكال فيه إنما الكلام في أنه هل يشترط في جواز تأدية دين الميت من الزكاة قصور تركته عن الوفاء به أم لا؟ بل يجوز.

(١) الوسائل الباب ٢٢ و ٢٤ من أبواب المستحقين للزكاة.

(٢) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة.

(٣) الوسائل الباب ١٨ من أبواب المستحقين للزكاة.

(٤ و ٥) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة.

ولو مع وفاء التركة به .

فعن المبسوط والوسيلة والتذكرة والتحرير والدروس نحو ما في البيان و المسالك والمدارك التصريح باعتبار قصور التركة عن الوفاء في الاحتساب من الزكاة مستدلين بحسنة زرارة المتقدمة الدالة على ذلك، وموردها وإن كان صورة القضاء عن الميت بالزكاة لا احتساب الدين عليه منها، إلا أنهم من باب واحد فيكون التعدى عن موردها إلى المقام ممكناً .

وعن المختلف وظاهر المنتهى ونهاية الشيخ والحلى والشهيد في اللعة نحو ما في الشرائع جواز الوفاء مطلقاً لإطلاق ما دل على الأمرباحتساب الدين على الميت من الزكاة ولأنه بموته تنتقل التركة إلى الوارث فيصير فقيراً . وفيه أولاً أن الإطلاق مقيد بحسنة زرارة وغيرها مما هو صريح أو ظاهراً في اعتبار قصور تركة الميت عن دينه، فلا مجال للتمسك به وثانياً أن انتقال التركة إلى الوارث هو أحد الأقوال في المسئلة بل قائله قليل فلا يجدى في ذلك وثالثاً لو سلم انتقالها إليهم لكان حق الدين متعلقاً بها لتأخر الارث عن الدين كما هو محرر في محله وعليه فلا ينبغي مجال لدعوى جواز الوفاء مطلقاً كما لا يخفى .

نعم صرح الشهيد في المسالك بأنه لو لم يعلم الوارث بالدين ولم يمكن للمدين اثباته شرعاً أو أتلف الوارث التركة وتعذر الاقتضاء منه جاز الاحتساب على الميت قضاءً ومقاصةً وإن كان غنياً، وتنظر فيه سبطه السيد في المدارك و قال بعد نقل كلامه : وللنظر فيه مجال .

ولعل الوجه في ذلك هو أن ما دل على جواز صرف الزكاة في قضاء دين الغارمين منصرف إلى الأحياء وأما ما دل عليه في الأموات من الأخبار المزبورة فلا دلالة لها عليه بالنسبة إلى الموسر فصورة كون الميت موسراً حال الحيوة و مات مديوناً خارجة عن موضوع مثل حسنة زرارة المتقدمة وغيرها .

ولكن يتوجه عليه بأنّ الاستفادة من الاخبار المزبورة عدم الفرق بين كون الغارم حياً أو ميتاً لاتّحاد مناط الجواز في الجميع، وهو كما يستفاد منها الحاجة إلى قضاء الدين من الزكاة سواء لم يكن له مال أصلاً أو كان ولكن تعذّر صرفها في دينه إمّا لغصب الغاصب للتركة أو انكار الوارث للدين أو غير ذلك ممّا تقدّم نقله من المسالك، واللّه أعلم بحقائق أحكامه .

ثمّ إنّ فقهاءنا رضوان الله تعالى عليهم ذكروا في مسألة دين الغارم فروعا اكتفينا هنا بذكر الفرعين منها لعدم مساعدة الحال وضيق المجال، و خوفاً من إطالة البحث عمّا كانت صلته بموضوع الكتاب لمجرّد كون النقدين من أحد مصاديق تلك الفروع كما أشرنا مرّات إلى أنّنا لم نقتصر في الكتاب على ذكر أحكامهما الخاصة بل نبحت فيه عن الأحكام التي لها تعلق بهما بنحو من الأنحاء ويعدّان من أحد مصاديقها كالفرعين المذكورين في دين الغارم فان النقدين - أعنى الذهب والفضة وكذا النقود الأخرى - تكون من أظهر مصاديق الديون التي ينسب إلىها الدهن عرفاً كما أنّهما أغلبها خارجاً .
ومن هنا يتضح حال الفروع الآتية التي تعرّضنا لها ولم يصرّح باسمهما فيها، ثمّ إنّ في وفاء الدين من الزكاة فروعا أخرى يظهر حكمها ممّا ذكرناه في المسئلتين المتقدمتين من النصوص وغيرها فلا تغفل .

حكم نقل الزكاة مع وجود المستحق في البلد

المشهور كما في الحدائق عدم جواز نقل الزكاة إلى البلد الآخر مع وجود المستحق في البلد بل في الخلاف: «لا يجوز نقل مال الزكاة من بلد إلى بلد مع وجود مستحقّه، دليلنا إجماع الفرقة المحقّقة فانهم لا يختلفون في ذلك»

وعن التذكرة: «لا يجوز نقل الزكاة عن بلدها مع وجود المستحق فيه عند علمائنا أجمع» .

واستدل له بأمر:

أحدها استلزام النقل للتأخير المنافي للفورية الثابتة بالدليل ، وفيه مضافاً إلى عدم لزوم الفورية لا منافاة بينها وبينه لأن نقلها إلى بلد آخر شروع في إخراجها ، والمسارة في إيصالها بأسرع الوقت غير واجب والآل لما جازت - القسمة بين المستحقين مع إمكان دفعها إلى مستحق واحد الذي هو أسرع - من دفعها إليهم .

مع أن محلّ الكلام في الجواز وعدمه في أصل النقل، سواء كان منافياً للفورية أم لا لا يمكن القول بعدم جواز النقل نفسه إلى بلد آخر وجواز التأخير في الأداء في البلد فلا يكون جواز النقل وعدمه مبنياً على مسألة الفورية بل قد توافق الفورية بعض أفراد النقل إلى البلدان القريبة بوسائل سريعة دون الإيصال في البلد .

بل قد يكون النقل في بعض الموارد أقرب من الإيصال إلى المستحق في البلد كما إذا كان للمالك دين على الفقير في بلد آخر، جازاً يقاصه به من الزكاة ويحتسب ما عنده منها للمديون، فتكون له ثم يأخذها وفاء عما عليه كما مرّ الكلام عليه تفصيلاً، فالاستدلال للمنع بمنافاة النقل للفورية واضح الضعف .

وثانيها أن في النقل خطراً لأنه تغرير للمال وتعريض له للتلف ، وفيه مضافاً إلى أنه مندفع بالضمان بدفع المثل أو القيمة وغير مضرّ بالفقير أن الكلام في النقل نفسه لا في الخطر والتغرير الذي هو كالدليل السابق أخص من المدعى فلا يصلح أن يكون شاهداً على الدعوى .

وثالثها أن ما تضمن الضمان بالنقل مع وجود المستحق يدل على عدم جوازه وفيه أنه كذلك وإن لم نقل بحرمة النقل، فهو أعم منها، فلا يصحّ

الاستدلال به .

ورابعها صحيحة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال :
كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقسم صدقة أهل البوادي في أهل البوادي و صدقة
أهل الحضرى أهل الحضرى... الحديث « .

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا تحل صدقة المهاجرين
للأعراب ولا صدقة الأعراب للمهاجرين » .

وفيه أن ذلك ليس على سبيل الوجوب بل ولا دخل لهما بمسئلة النقل
الذى لا تعرض له فيهما أصلاً، لا سيما بعد إمكان أداء صدقة كل من الطائفتين
بهم مع النقل أيضاً، بل المراد منهما بيان القسمة وأن صدقة احداهما لا تحل
على الأخرى إذ قد يمكن تقسيم صدقة احداهما على الأخرى من غير نقل كما
يمكن تقسيم صدقة كل طائفة إلى أهلها بالنقل الذى قد يستدعى التقسيم به
مع أنه مناف لما ثبت من فعل النبي صلى الله عليه وآله وإرسال العمال والجباة لجمع
الصدقات ونقلها إلى البلد و ثبت أيضاً من فعل أمير المؤمنين عليه السلام ذلك فى
زمان بسطه .

وخامسها الاجماع المحكى عن الخلاف والتذكرة كما سمعت منها فى صدر
المسئلة وفيه أنه موهون بمصير جماعة إلى الجواز إما بشرط الضمان كما عن
الشيخ (ره) فى المبسوط والاقتصار ، واختاره أوّل الشهيدين فى الدروس و
ثانيهما فى المسالك وإن صرح الشيخ فى الخلاف بالعدم كما سمعت منه ، و
إما من غير ذكر شرط كما عن ايضاح المفيد (ره) والحلى، فإن المحكى عنه أنه
جعل عدم النقل أولى و ظاهره الجواز ، وعن المختلف وفى المنتهى والتحرير
كالمحكى عن ابن حمزة الجواز أيضاً على كراهية .

فالمسئلة بناءً على ذلك ثلاثية الأقوال قول بعدم جواز النقل مع وجود

المستحق فيضمن ، وقول بالجواز بشرط الضمان ، وقول بالجواز من غير شرط الضمان مع الكراهة ، بل العلامة نفسه الذي ادعى الإجماع المزبور كما سمعت منه اختار في كتبه الثلاثة المتقدمة الجواز على كراهية فلا إجماع حتى يركن إليه ويستدل به .

فهذه الأدلة قاصرة عن تقييد اطلاق ما دلّ على تخيير المالك ففى جميع أفراد الدفع فضلاً عن الأدلة الخاصة التي تدلّ على الجواز وثبوت هذا التخيير له بأصل الشرع فى دفع الزكاة .

فمنها صحيحة هشام بن الحكم أوحسنه عن أبى عبد الله عليه السلام : « ففى الرجل يعطى الزكاة يقسمها أله أن يخرج الشئ منها من البلدة التي هو فيها إلى غيرها؟ فقال عليه السلام : لا بأس^(١) .

ومنها مرسل درست بن أبى منصور قال : « قال أبو عبد الله ففى الزكاة يبعث بها الرجل إلى بلد غير بلده قال عليه السلام : لا بأس أن يبعث بالثلث أو-
الربع شكّ أبو أحمد^(٢) »^(٣) .

ومنها فى الصحيح عن أحمد بن حمزة قال : سئلت أبا الحسن الثالث

(١ و ٢) الوسائل الباب ٣٧ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٣) كذا رواه فى الوسائل عن الكليني ولكن فى الجواهر والحدائق : « الشك

من أبى أحمد » .

أقول هو محمد بن أبى عمير كما نص عليه جمع من علماء الرجال منهم النجاشى قال فى رجاله ص ٢٥٠ ط تهران سنة « محمد بن أبى عمير زياد بن عيسى أبو احمد الأزدى » ومنهم العلامة فى الخلاصة ص ١٤٠ طبعة النجف الثانية : سنة ١٣٨١ هـ ١٩٦١ م : « محمد بن أبى عمير و اسم أبى عمير زياد بن عيسى و يكنى أبا احمد » ومنهم التفريشى فى نقد الرجال فى باب الكنى ص ٣٨٣ ط تهران حجرية سنة ١٣١٨ هـ و قال : « أبو احمد كنية لمحمد بن أبى عمير » ثم ذكر سائر من كان يكنى بهذه الكنية و فى أولهم ابن أبى عمير و قال « و هى فى الاول أشهر » و ذكر نحوه الازديلى فى جامع الرواة ج ٢ ص ٣٦٥ ط تهران سنة ١٣٣٤ و غيرهم ممن تعرض لذكر اسمه و كنيته - المؤلف دام ظله - .

عَنْ الرَّجُلِ يَخْرُجُ زَكَاتَهُ مِنْ بَلَدٍ إِلَى آخَرَ وَيَصْرِفُهَا فِي إِخْوَانِهِ فَهَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «نَعَمْ» وَنَحْوَهَا غَيْرُهَا .

فمن ذلك كله ظهر لك أنّ الأقوى جواز نقل الزكاة إلى بلد آخر مع وجود المستحقّ وإن كان عدم النقل أحوط خروجاً عن مخالفة المشهور وجامع الخلا والتذكرة وتكون مؤنة النقل حينئذٍ على المالك لا من الزكاة إذ بعد تمكن المالك من دفعها إلى المستحقّ في البلد لا فائدة في النقل، ولا تكون فيه مصلحة للمستحقّ كي تكون مؤنته منها .

نقلها مع الايصال الى المستحق مجزئ

الظاهر عدم الخلاف والإشكال في الإجزاء لو نقل المالك الزكاة و أصلها إلى المستحقّ حتى على القول بعدم جواز النقل أيضاً، بل عن الخلا والمختلف وفي المنتهى والمدارك نسبتها إلى علمائنا أجمع وعن التذكرة: «لو خالف ونقلها أجزئته في قول علمائنا كافة» لأنّه دفعها إلى مستحقها فيحصل به الامتثال المخرج له عن عهدة التكليف كما لو دفعها في بلدها .

وفي صحيحة ابن مسلم الآتية: «فهو لها ضامن حتى يدفعها» جعلت غاية الضمان الدفع إلى المستحقّ ، فما عن بعض العامة من عدم الإجزاء لأنّه دفعها إلى غير من أمر بالدفع إليه فهو أشبه بما لو دفعها إلى غير الأصناف معلوم البطلان لأنّ حرمة النقل بناءً عليها لا تقتضى تعيين الدفع إلى المستحقّين في البلد ذاتاً بحيث لا يكون دفعها إلى غيرهم مأوراً به، بل غايتها استلزامها التعيين بالعرض لأجل حرمة، وهذا لا يكون مانعاً من الإجزاء بعد ما كان المأثور به على طبق الأمور به واقعاً .

ثم إن ظاهر القائلين بعدم جواز النقل وجوب التقسيم في بلد الزكاة لا في أهل البلد كما يظهر ذلك من التأمل في أدلتهم الظاهرة في المنع عن نفس النقل التي لو تمت لاستلزم لزوم التقسيم على أهل البلد خاصة دون غيرهم من المستحقين الموجودين في البلد من الغرباء وأبناء السبيل كما أنه لو سلم أن الحكمة في تحريم النقل اختصاص الزكاة بالمستحقين في البلد لما كان ذلك مستلزماً لمنعها عنها فيجوز دفعها إليهما بعد كونهما منهم أيضاً بلا شبهة.

التلف بالنقل يوجب الضمان

لو نقل الزكاة مع وجود المستحق في البلد وتمكّن من دفعها إليه فتلفت أثم على القول بحرمة النقل وضمن على القولين بلا خلاف ظاهر، بل في المنتهى والمدارك الإجماع عليه قال في المنتهى: «لونقلها مع وجود المستحق ضمن إجماعاً لأنّ المستحق موجود والدفع ممكن، فالعدول إلى الغير يقتضى وجوب الضمان».

وكذا لو أخرج دفعها مع وجود المستحق، وتشهد لهما حسنة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاغت هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال عليه السلام: إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن حتى يدفعها، وإن لم يجد لها من يدفعها إليه فبعث بها إلى أهلها فليس عليه ضمان لأنّها قد خرجت من يده وكذلك الوصى الذي يوصى إليه يكون ضامناً لما دفع إليه إذا وجد ربّه الذي أمر بدفعه إليه فإن لم يجد فليس عليه ضمان»^(١).

وحسنة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث إليه أخ له زكاته

ليقسّمها فضاقت؟ فقال عليه السلام ليس على الرسول ولا على المؤدّي ضمان، قلت: فان لم يجد لها أهلاً ففسدت وتغيّرت أیضمنها؟ قال عليه السلام: لا، ولكن إن عرف لها أهلاً فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها^(١).

فبهما یقید ما دلّ باطلاقه على عدم الضمان مطلقاً كصحيحی أبی بصیر وعبید بن زرارة السابقین فزمان المالك فی الفرضین المزبورین ممّا لإشكال فيه، والله العالم.

حكم نقل الزكاة مع عدم وجود المستحق في البلد

لا خلاف ولا إشكال كما في الجواهر وغيره في جواز نقل الزكاة من بلده إلى غيره مع عدم وجود المستحقّ فيه مع ظنّ السلامة وعدم التمكن من صرفها فيه مطلقاً، حتى في سبيل الله، بل في المنتهى ومحكّ التذكرة الاجماع عليه وفي المدارك: «أنّه لا ريب فيه».

وتدلّ عليه مضافاً إلى النصوص التي مرّ نقلها كحسنتی محمد بن مسلم و زرارة وغيرهما، صحيحة ضريس قال: «سأل المدائنيّ أبا جعفر عليه السلام فقال: إن لنا زكاة نخرجها من أموالنا ففى من نضعها؟ فقال عليه السلام: فى أهل ولا يتك ، فقال: إننى فى بلاد ليس فيها أحد من أوليائك، فقال عليه السلام: ابعث بها إلى بلد هم تدفع اليهم ولا تدفعها إلى قوم إن دعوتهم غداً إلى أمرك لم يجيبوك وكان والله الذبح^(٢)».

ورواية يعقوب بن شعيب الحدّاد عن العبد الصالح عليه السلام قال: «قلت له: الرجل منّا يكون فى أرض منقطعة كيف يصنع بزكاة ماله؟ قال عليه السلام يضعها

(١) الوسائل الباب ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب المستحقين للزكاة .

فى إخوانه وأهل ولايته ، قلت فإن لم يحضره منهم فيها أحد؟ قال يبعث بها إليهم.. الحديث^(١).

والمناقشة فى دلالتها على المدعى؛ بدعى أن ظاهرهما وجوب البعث إلى الشيعة فى مقابل حرمة الدفع إلى المخالفين، لا جواز نقلها مع فسق المستحق فى البلد مطلقاً، ضعيفة. فإنَّ الظاهر أن المراد منهما بيان المصرف وأنَّ الزكاة مختصة بأهل الولاية، وإن لم يكونوا حاضرين فى البلد، ووجود غيرهم فيه كعدمه لا يصير موجباً لجواز الدفع إليه بمجرد عدم حضور أهل الولاية ولا يكون عذراً فى الدفع إليه فدلالتهما على جواز النقل مع عدم وجود المستحق الشرعى مما لا ينبغى التأمل فيها.

ومؤنة النقل فى هذه الصورة من الزكاة إذ بعد عدم تمكن المالك من الايصال إلى المستحق إلا بالنقل وعدم إمكان الإبقاء أمانة لخوف تلف ونحوه تكون مؤنته منها كما أن مقتضى الأصل أيضاً البرائة، عند الشك فى ذلك.

حكم النقل إذا لم يكن المستحق مرجو الوجود فى البلد

الظاهر وجوب النقل إذا لم يكن المستحق مرجو الوجود فى البلد ولم يتمكن المالك من الصرف فى سائر المصارف واستدل له بوجوه:

منها أن الزكاة بعد العزل وعدم وجود المستحق أمانة شرعية يجب إيصالها إلى صاحبها المتوقف على النقل، فيجب مقدمة لا يصال الواجب الذي

ينحصر دفعه به.

ومنها أن عدم النقل مع عدم كون المستحق مرجو الوجود فى البلد

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب المستحقين للزكاة.

مستلزم لتضييع حقّ المستحقّ، المعلوم حرمة في نظر الشارع فيجب النقل، لئلاّ يضيع حقّه، ودعوى عدم تامة هذا الوجه في صورة العلم بعدم هذا الاستلزام فيها ما لا يخفى بعد اليأس عن وجوده فيه وفرض انحصار الدفع به .

ومنها ظهور قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: « ابعث بها إلى بلد هم » في صحيحة ضريس المتقدمة في الوجوب مع فقد قرينة صارفة عن ظهوره فيه فما في الجواهر من الاشكال بأنّ الأمر فيها كان في مقام توهم الحظر فينزل على الاباحة خلاف الظاهر ولا موجب له، كما أنّ إشكاله أيضاً بأنّ الأمر ليس نصّاً في الوجوب، لأنّ المقصد فيها بيان حرمة الدفع إلى غير المولى، ليس في محله فإنّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: « ولا تدفعها » بعد الأمر بالبعث متكفل لتحريم الدفع الى غير المولى من دون احتياج إلى استفادة ذلك من الأمر بالبعث، فكلّ من الأمر والنهي متكفل لما لا يكون الآخر متكفلاً له .

واما احتمال أن يكون الأمر فيها إرشاداً إلى طريق الإيصال الى المستحق لا مولوياً تعبدياً، فهو أيضاً خلاف الظاهر بلا قرينة .

نعم في رواية إبراهيم الأوسى عن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ ما ظاهر عدم وجوب النقل في الفرض المزبور وفيها قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: « سمعت أبي كنت عند أبي يوماً فأتاه رجل فقال إنّي رجل من أهل الرّي ولى زكاة فإلى من أدفعها؟ فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ إلبنا فقال أليس الصدقة محرّمة عليكم فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ بلو إذا دفعتنا إلى شيعتنا فقد دفعتنا إلبنا، فقال: إنّي لا أعرف لها أحداً، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: فانظر بها سنة قال: فإن لم أصب لها أحداً؟ قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: انتظر بها سنتين حتى بلغ أربع سنين ثم قال له عَلَيْهِ السَّلَامُ: إن لم تصب لها أحداً فصرها صرّاً واطرحها في البحر فإنّ الله عزّ و جلّ حرّم أموالنا وأموال شيعتنا على عدونا^١ .

قال شيخنا الحرّ في الوسائل بعد نقل هذه الرواية: « لعلّ هذا من

تعليق المحال على المحال لما تقدّم "من أنّه لا تكون فريضة فرضها الله لا يوجد لها موضع، أو على وجه المبالغة في منع غير المؤمن، ومعلوم أنّ فرض عدم وجود المؤمن وعدم إمكان الوصول إليه في أربع سنين محال عادة وعلى تقديره فباب بسبيل الله واسع، والرقاب، والمستضعفون قريب من ذلك، والله أعلم." ويمكن حمل هذه الرواية على صورة تعذّر الايصال ولو بالنقل كما صرح به العلامة الأنصاريّ في الزكاة، إذ لا يشكّ أحد في تقديم النقل على الطرح في البحر، إلا أن يقال بما قاله في الوسائل في كلامه الآنف الذكر من أنّه من باب الإحالة على المحال، فإنّ عدم وجدان المصرف في طول أربع سنين نادر جدّاً، فصحّ أن يقال: بأنّ مورد ها صورة رجاء وجود المستحق بعد ذلك لاصورة اليأس كما هو محلّ الكلام في المقام .

ولكن يبيّده أمره عليه السلام من طرحها في البحر الظاهر في صورة اليأس وتعذّر الايصال مطلقاً ولو بالنقل كما ربما يؤيّد به قوله عليه السلام: «إن لم تصب لها أحداً» الشامل لصورتى النقل وعدمه لا سيّما تعقيبه بعد ذلك بالأمر بطرحها في البحر مع معلومية تقديم النقل عليه .

وكيف كان فالتمسك بهذه الرواية، لضعف في سندها لا يصحّ العمل بذيلها على عدم وجوب النقل في الفرض ضعيف جدّاً فيجب عليه نقلها إلى بلد آخر وإيصالها إلى المستحق؛ من غير فرق في ذلك بين البلد القريب، و البعيد، مع الاشتراك في ظنّ السلامة كما يقتضيه اطلاق الدليل وإن كان الأولى نقلها إلى القريب، ما لم تكن في نقلها إلى البعيد مزية توجب ترجيحه على النقل إلى القريب ككونه أقرب إلى الأمن من النقل إليه حقيقة أو يكون احتمال الأمن فيه أرجح منه .

(١) إشارة إلى ما رواه في الباب الاول من المستحقين للزكاة عن زرارة و محمد بن

مسلم في حديث طويل عن الصادق (ع) إلى ان قال زرارة: «فان لم يوجدوا (أى من هؤلاء المسلمين من كان عارفاً) قال (ع) لا تكون فريضة فرضها الله عزوجل ولا يوجد لها أهل .

ويمكن أن يقال في وجه أولوية النقل إلى القريب من البعيد بأن مؤنة النقل في صورة عدم كون المستحق مرجوَّ الوجود في البلد من الزكاة أيضاً ، كصورة عدم وجود المستحق في البلد كما عرفت فإنَّ نقل الزكاة و صرف المؤنة لأجل إيصالها إلى المستحقَّ كان لمصلحته فتكون مؤنته عليها لاعلى المالك كما هو مقتضى الأصل أيضاً، وحيث أنَّ نقلها إلى البلد القريب أصرف بحال المستحق غالباً من حيث صرف المؤنة فكان أولى .

هذا إذا لم يكن المستحقَّ مرجوَّ الوجود في البلد وأما مع رجاء وجوده فيه ، فالأصل عدم وجوب النقل وتخيير المالك بين النقل ، والحفظ إلى حضور المستحقَّ مع تساويهما في عدم فساد المال واحتمال التلف كما صرح به العلامة في محكيَّ الإرشاد وفي الجواهر بعد الإشارة إلى كلامه قال : « بل قيل إنَّه لا يظهر خلافة من كلام غيره من الأصحاب ولا من ألفاظ النصوص إذ ليس فيها إلا نفي الضمان والجواز ونفي البأس » وذلك لا يقتضى وجوب النقل بعينه .

فما ذهب إليه صاحب المدارك من أنَّ الظاهر وجوب النقل إذا عدم المستحقَّ في البلد ولو مع رجاء وجود المستحقَّ فيه ، كما يقتضيه اطلاق عبارته مستدلاً بتوقف الدفع الواجب عليه ممَّا يمكن المنع عنه بعد عدم انحصار الدفع الواجب به وإمكان حصوله بالحفظ إلى حضور المستحقَّ مع التساوي في عدم فساد المال واحتمال التلف كما أشرنا إليه آنفاً .

ولذا استوجهه في الجواهر وقال : « ويمكن أن يكون وجهه الوجوب ولو على التخيير بين النقل والحفظ فيكون حينئذٍ مقدّمة للواجب في الجملة وإلاَّ كان محلاً للمنع ، ضرورة أنَّ المستحقين إنَّما يستحقونها في المكان المخصوص فلا يجب عليه النقل إلى غيره ولذلك تعارف في ذلك الزمان إرسال العمال لجلب الزكاة وجبايتهم فلا وجوب حينئذٍ للدفع حتى يجب النقل مقدّمة » وهو جيد .

وأما صحيحة ضريس السابقة التي يستدلُّ بها على وجوب الدفع مطلقاً فظاها صورة اليأس عن وجود المستحقِّ فلا يشمل المقام، فالقول بالتخيير أظهر، خصوصاً بعد ملاحظة قيام السيرة على نصب العمال لجباية الصدقات في ذلك الزمان كما سمعت من الجواهر .

لا ضمان مع عدم الرجاء و عدم التمكّن من الصرف

لونقل المالك الزكاة مع عدم الرجاء وعدم التمكّن من الصرف في ساير المصارف وتلفت، فالظاهر عدم الاشكال في عدم الضمان، بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه لأنّه تصرف فيها تصرفاً مشروعاً فالأصل عدم ترتب الضمان عليه به .

وتدلُّ عليه مضافاً إلى ذلك الحسنتان السابقتان أعنى حسنة محمد بن مسلم وحسنة زرارة، ويشهد له أيضاً خبر أبي بصير قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام الرجل يبعث بزكاة ماله من أرض إلى أرض فيقطع عليه الطريق فقال عليه السلام : قد أجزئه عنه ولو كنت أنا لأعدتها » .

وخبر بكير بن أعين قال : « سئلت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يبعث بزكاته فتسرق أو تضيع ؟ قال عليه السلام : ليس عليه شيء » ونحوهما غيرهما .

وهما باطلاقهما يدلان على جواز النقل وعدم الضمان عند عدم المستحقِّ، مع عدم الرجاء وعدم التمكّن من الصرف في ساير المصارف فهذا الفرض ممّا لا كلام فيه .

وأما إذا عدم المستحقِّ في البلد مع رجاء وجوده فيه أو إمكان صرف

الزكاة فيها، فقد يقال بالضمان لأنَّ نقلها معها نوع من التفريط الموجب للضمان ولكنَّ الذي تقتضيه نصوص نفى الضمان المتقدِّمة عدمه، فإنَّ مقتضى إطلاقها جواز النقل وعدم الضمان إذا عدم المستحقَّ في البلد ولو كان مرجوَّ الوجود فيه بعد ذلك، أو تمكَّن من الصرف في ساير المصارف، وعليه فالقول بعدم الضمان في كلا الفرضين لا يخلو من قوَّة، وإن كان الحكم بالضمان في الفرض الأخير بكلا شقَّيه أحوط، لاحتمال شمول نصوص الضمان لهما .

لاضمان مع اذن الفقيه بالنقل

لو أذن الفقيه الجامع للشرائط للمالك بنقل الزكاة فان وكله في قبضها عنه بالولاية العامة ثمَّ أذن له نقلها وإرسالها إلى بلد آخر، فالظاهر عدم الاشكال في أنها إذا تلفت لم يضمن ولو مع وجود المستحقَّ في البلد لأنَّ قبض الوكيل من قبل الفقيه كقبض المستحقَّ، فكان كما لو تلفت بعد قبضه فلا وجه للضمان .

وأما إذا لم يكن كذلك، بل أذن له الفقيه بالنقل بلا توكيل في القبض عنه ففي الضمان وعدمه وجهان بل قولان: من دعوى عدم الموضوعية لإِذْن الفقيه بعد ما كان المالك مأذوناً من قبل الشارع فالأوَّل بل قد يقال بأنَّ الفقيه لو منعه من النقل جاز له ذلك، لفقد الدليل على وجوب إطاعته في مثله . ومن انصراف نصوص الضمان عن هذا الفرض كما هو المتَّجه فالثاني، لأنَّ إِذْن الفقيه بما أنه وليّ عام إِذْن تمام المستحقِّين، فكما أنَّ إِذْنهم جميعاً بالنقل رافع للضمان كذلك إِذْن الفقيه رافع له .

ولعلَّ لذلك جعل مدار جواز النقل وعدمه في كشف الغطاء على اذن الفقيه وعدمه حيث قال في المحكَّى عنه: « لا يجوز نقلها لغير المجتهد إلى

مواضع بعيدة مع وجود المستحق في البلد، أو موضع قريب منها، ولو أخرجها ونقلها لفقد المستحق وعدم مصرف آخره، فلا بأس ولا ضمان مع التلف ولو نقلها إلى بعض المواضع القريبة مع وجود المستحق جاز وعليه ضمانها ما لم يكن مجتهداً أو مأذوناً منه .

مأفاده قدس سره بالنسبة إلى مدار الضمان وعدمه جيد، ولكن فيما ذكره من الفرق بين المواضع القريبة إشكال، كما عرفت وجهه فيما سبق من أن مقتضى إطلاق الأدلة عدم الفرق، إلا أن يكون في نقلها إلى البعيدة مرجح يوجب ذلك .

حكم احتساب المال زكاة لو كان

في غير بلدها

لو كان له مال في غير بلد الزكاة أو نقل مالا له من بلد الزكاة إلى بلد آخر، جاز احتسابه زكاة عما عليه في بلده ولو مع وجود المستحق فيه، لا تهليس من النقل الذي هو محل الخلاف في جوازه وعدمه .

ولكن تنظر فيه في الروضة وقال في محكيها: «وأما نقل قدر الحق بدو النية فهو كمنقل شيء من ماله فلا شبهة في جوازه مطلقاً فإذا صار في بلد آخر ففي جواز احتسابه على مستحقيه مع وجودهم في بلده على القول بالمنع نظر من عدم صدق النقل الموجب للتغزير بالمال، ومن جواز كون الحكمة نفع المستحقين بالبلد» .

لكنه ضعيف كما استوضحه في الجواهر حيث قال: «لا يخفى عليك وضوح ضعف النظر في المقامين بل في محكي الخلاف في قسمة الصدقات والمنتهى

والتذكرة والمختلف الإجماع على الأجزاء في الأول، ضرورة عدم الاختصاص لها بفرد دون فرد من الأصناف الثمانية فيتحقق الدفع إلى المستحق ولأنه إذا حضر فقير أهل البلد في البلد فدعت إليه أجزاءه فكذا في الفرض، بل أيده في المعتمد بحسن محمد بن مسلم المسابق باعتياد جعل غاية الضمان فيه الدفع .

هذا مضافاً إلى أنه (ره) بعدما اعترف بعدم صدق النقل الذي اختلفوا فيه جوازاً ومنعاً على المورد لا يبقى مجال للتأمل فيه مع إمكان القول بأن اختصاص الاحتساب بالمستحقين في البلد مستلزم لخروج من ليس في البلد عن الاستحقاق، وإن كان ذلك لا يخلو من تأمل واشكال، فتأمل وقد سبق منّا بعض الكلام في الفرض المزبور في مسألة «نقلها مع الإيصال إلى المستحق مجز» فراجع .

ومما ذكرناه في الفرضين المذكورين يظهر حكم مالوكان له دين في ذمة شخص في بلد آخر، من جواز احتسابه زكاة لعدم كونه أيضاً من النقل المختلف فيه .

حكم مالوكان له مال في غير بلده

لوكان المال الذي فيه الزكاة في بلد آخر غير بلده، جاز له نقلها إليه مع الضمان، لوتلف كما تقدم البحث عنه سابقاً، ولكن الأفضل كما صرح به المحقق في الشرائع صرفها في بلد المال كما نسب إلى العلماء كافة، قال السيد في المدارك: «أما استحباب صرف الزكاة في بلد المال فهو مذهب العلماء كافة والمستند فيه من طريق الأصحاب ما رواه عبد الكريم بن عتبة الهاشمي في الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله يقسم صدقة

أهل البوادي في أهل البوادي وصدقة أهل الحضرة في أهل الحضرة... الحديث» .

ولكن العمدة في الدليل على الاستحباب الاجماع المزبور، إذ لا يظهر من هذه الرواية اقتضاء . قسمته عليه السلام صدقة كل من الطائفتين فيهم المحافظة على البلد أيضاً لأنها أعم من ذلك .

قبض الفقيه مبرء لذمة المالك

إذا قبض الفقيه الزكاة بعنوان الولاية العامة عن الفقراء، برئت ذمة المالك وإن تلفت بعد ذلك عنده بتفريط أو بدونه، في الجواهر «بلا خلاف، ولا إشكال حتى في الأخير، بناءً على شمول ولايته لذلك» لأن قبض الفقيه بماله من الولاية، قبض المستحق، فكان كما لو تلفت بعد قبضه .

حكم دفع الزكاة الى الفقيه

المشهور عدم وجوب نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط وجواز تولي المالك تفريقها بنفسه أو بالوكالة والإستناية، للنصوص المستفيضة الواردة في مختلف أبواب المستحقين للزكاة، كالنصوص الآمرة بإيصالها إلى المستحقين^(٢) ونصوص نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر^(٣) ونصوص شراء العبيد منها والنصوص^(٤)

(١) الوسائل الباب ٣٨ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢) الوسائل الباب ٤ و ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٣) الوسائل الباب ٣٧ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٤) الوسائل الباب ٢٣ من أبواب المستحقين للزكاة .

الدالة على التوكيل في تفريق الزكاة وأنه يجوز للوكيل أن يأخذ لنفسه حصة من ذلك، إذا كان فقيراً ويكون كأحدهم^(١) وغير ذلك مما يستفاد منه عدم وجوب دفعها إليه .

بل في الجواهر في شرح عبارة المحقق: «وللمالك أن يتولى تفريق ما وجب عليه بنفسه و بمن يوكله» التعليل بأنه «لا خلاف بيننا وبين المسلمين كافة في قبول هذا الفعل للنسابة التي استفاضت بها النصوص أوتواترت بل جملة منها دالة على الحكم الآخر، وهو تفريق المالك نفسه، مضافاً إلى إطلاق الأدلة والنصوص الأخرى التي ملاحظتها جميعاً تشرف الفقيه على القطع بذلك» .

فما عن المفيد (ره) وأبي الصلاح وابن البراج من وجوب دفعها إلى الإمام عليه السلام مع حضوره ومع غيبته فالى الفقيه المأمون من أهل ولايته ضعيف ومثله في الضعف ما عن ابن زهرة والقاضي من الاقتصار في وجوب الدفع على حضوره عليه السلام .

واستدل المفيد (ره) بقوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ» بتقريب أن وجوب الأخذ يستلزم وجوب الدفع وأجيب عنه بوجوه:

أحدها أن محلّ الكلام هو وجوب النقل إليه ابتداءً لا وجوب الدفع إليه مع طلبه الذي لا خلاف ولا إشكال فيه .

وثانيها ما عن العلامة في محكّ النهاية حيث قال: «لا يقال وجوب الأخذ إنما يتم بالاعطاء وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب لأننا نقول: الأمر هنا إن كان بالطلب، لم يتوقف على الاعطاء وإن كان بالأخذ لم يكن الاعطاء

(١) الوسائل الباب ٤٠ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢) سورة التوبة الآية ١٠٣ .

واجباً لأنّ ما لا يتم الواجب إلاّ به إنّما يكون واجباً لو كان مقدوراً لمن وجب عليه الأخذ وإعطاء الغير غير مقدور لمن وجب الأخذ فلا يكون واجباً» .

وإليه يرجع ما في محكّم المختلف من أنّه بعد تسليم أنّ الأمر للوجوب يدلّ على وجوب الأخذ عليه عليه السلام إذا دفعت ولا يستلزم ذلك وجوب الدفع . وثالثها أنّ هذه الآية للمشمّلة على أمره بالأخذ كآية النداء في صلوة

الجمعة لا دلالة لها على حكم هذا الزمان ونحوه إذ يمكن اختصاصها بمن هم مرجع الضمير فيها . وهم الذين أشار إليهم بقوله تعالى : « وَأَخْرُونَ خَلْطُوعَمَلًا صَالِحًا وَآخِرَ سَيِّئًا »^(١) فلا تدلّ على وجوب الأخذ من غيرهم .

ورابعها أنّ الآية لا دلالة لها في أنّ الصدقة من الزكاة لا احتمال كونها من الأموال التي كانوا يعطونها لتكفير ما أذنبوه من التخلّف عن رسول الله صلى الله عليه وآله وهم : « الآخرون المرجون لأمر الله »^(٢) إذ روى : « أنهم قالوا يا رسول الله ، هذه أموالنا التي خلّفنا عنك فتصدّق بها عنا وطهّرنا واستغفر لنا فقال صلى الله عليه وآله : ما أمرت أن آخذ من أموالكم شيئاً ، فأنزل الله هذه الآية » .

وأورد عليهما بأنّ الآية عامة لكلّ صدقة تطهّرهم ، كما يشهد لذلك استدلالهم على رجحان الدعاء للمزكّي بما في ذيلها « وَصَلِّ عَلَيْهِمْ » .

ويؤيده ما ورد عنه عليه السلام : « أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأدفع إلى فقرائكم فلا وجه لتخصيص الآية المباركة بمن اشير إليهم في الآية السابقة عليها كما لا مجال لاحتمال عود الضمير إلى خصوص الممتنعين في الآية اللاحقة عنهما .

لكنّ الانصاف أنّ هذا لا يجدي لإثبات مذهب المفيد وغيره لما أشرنا إليه في الجواب الأوّل من أنّ محلّ الكلام هو وجوب الدفع إليها بتداعيها لزومه بعد المطالبة والآية المباركة بناءً على دلالتها على الوجوب تدلّ على الثاني

(١) سورة التوبة الآية ١٠٢ .

(٢) سورة التوبة الآية ١٠٦ .

نعم ربما يستفاد ذلك من سيرة رسول الله ﷺ أيام حَيَوَاتِهِ ومن قام مقامه خصوصاً سيّدنا أمير المؤمنين عليه السلام في خلافته فإنهم كانوا يحسبون الصدقات ويرسلون العُمَّال عليها فيقبضونها وينقلونها إليهم كما تدلّ على ذلك صحيحة عبد الله بن سنان قال :

« قال أبو عبد الله عليه السلام لما نزلت آية الزكاة : خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكّيهم بها وانزلت في شهر رمضان ، فأمر رسول الله ﷺ مناديه فنادى فى الناس : إنّ الله تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلوة إلى أن قال قال عليه السلام : ثم لم يتعرّض لشيء من أموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وأفطروا فأمر مناديه فنادى فى المسلمين : أيّها المسلمون زكّوا أموالكم تقبل صلوتكم ، قال عليه السلام : ثم وجّه عمّال الصدقة وعمّال الطّسوق^(١) » .

كما يستفاد أيضاً من سيرة أمير المؤمنين عليه السلام وإرساله مُصدّقاً يقبض الزكاة وينقلها إليه كما تدلّ على ذلك أيضاً صحيحة بُريد بن معاوية العجلي^(٢) ورواية إبراهيم بن مهاجر^(٣) وغيرهما ، ولعلّ لذلك صرح الشيخ (ره) ومن تبعه على ما حكى عنه بأنه يجب على الإمام عليه السلام أن ينصب عاملاً للصدقات بل نسبه فى الحدائق إلى المشهور .

ولكن يمكن حمل هذه النصوص على زمان بسط يده وقيامه عليه السلام بالأمر كزمان النبوّ ﷺ و زمان خلافة أمير المؤمنين الظاهرية لا زمان الغيبة وما فى حكمه كزمان التقيّة وحمل ما دلّ على جواز تولّى المالك بنفسه أو بوكيله الذى استفاضت النصوص عليه على قصر يد هم وعدم تسلّطهم ولذا رخصوا للشيعة فى

(١) فى المجمع : « الطسوق والطسوق كفسلس الوظيفة من خراج الارض المقررة

عليها فارسى معرب قاله الجوهري .

(٢) الوسائل الباب ١ و ٨ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٣) (٢٠٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب المستحقين للزكاة .

صرف الزكاة ووضعها في مواضعها، ولم يوجبوا عليهم نقلها وحملها إليهم لدفع الشناعة والشهرة ومقام التقية كما يشهد لذلك خبر الجابر المروي عن العلاء قال جابر: «أقبل رجل إلى أبي جعفر عليه السلام وأنا حاضر فقال: رحمك الله

اقبض مني هذه الخمسمائة درهم فضعها في مواضعها، فانها زكاة مالي فقال أبو جعفر عليه السلام نبل خذها أنت وضعها في جيرانك والأيتام والمساكين و في إخوانك من المسلمين، إننا يكون هذا إذا قام قائمنا عليه السلام فإنه يقسم بالسوية ويعدل في خلق الرحمن البر منهم والفاجر...»^(١)

كما تشهد له أيضاً أي لجواز تفريق المالك الزكاة و صرفها في مصارفها بالمباشرة أو بالتوكيل والاستنابة جملة من النصوص التي أشرنا إليها في صدر المسئلة الدالة على جواز أخذ الوكيل لنفسه حصة من ذلك .

فمنها موثق سعيد بن يسار قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يعطى الزكاة يقسمها في أصحابه يأخذ منها شيئاً؟ قال عليه السلام نعم»^(٢).

ومنها خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال : «سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعطى الدراهم يقسمها ويضعها في مواضعها وهو ممن تحل له الصدقة قال عليه السلام : لا بأس أن يأخذ لنفسه كما يعطى غيره، قال عليه السلام : ولا يجوز أن يأخذ إذا أمره أن يضعها في مواضع مسماة إلا باذنه»^(٣).

ومنها خبر الحسين بن عثمان عن أبي إبراهيم عليه السلام «في رجل أعطى مالا يفرقه فيمن يحل له أله أن يأخذ منه شيئاً لنفسه وإن لم يسم له؟ قال عليه السلام : يأخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره»^(٤).

ومنها موثق علي بن يقطين قال : «سئلت أبا الحسن عليه السلام عن يلى صدقة العشر على من لا بأس به؟ فقال عليه السلام : إن كان ثقة فمره يضعها في مواضعها

(١) . مسائل الباب ٣٦ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢ - ٤) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب المستحقين للزكاة .

وإن لم يكن ثقة فخذ أنت منه وضعها في مواضعها»^(١) .

فمن جميع ما ذكرناه يظهر لك ما في استدلال المفيد بظاهر الآية على وجوب الدفع لإمكان رفع اليد عمالها من الظهور فيه بالنصوص الكثيرة التي مرت الإشارة إليها إجمالاً وتفصيلاً، مع احتمال وقوع الأمر فيها عقيب الحظر المفيد للإباحة كما في الجواهر .

فما ذهب إليه المشهور من عدم وجوب دفع الزكاة إلى الفقيه وجواز تولي المالك بنفسه أو بالتوكيل، لتفريقها هو الأتقى، وإن كان الأفضل بل الأحوط ذلك تخلّصاً عن خلاف من أوجبها كالمفيد (ره) وغيره .

ثم إنَّ المنسوب إلى تصريح جملة من الأصحاب استحباب نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط في زمان الغيبة مستدلين له بفتوى جماعة على الاستحباب وأنه أبصر بمواقعها وأعرف بمواضعها، ونفى الرّيب عنه العلامة الأنصاري في رسالته الزكويّة .

ولكن يتوجّه على الأوّل بأنّه مبنيٌّ على ثبوت الاستحباب بقاعدة التسامح في أدلة السنن عند بلوغه وأنه يثبت بفتوى الفقيه لكنّه مشكل لعدم كون فتواه من موارد هذه القاعدة ، وعلى الثاني بعدم أطراد التعليل ، إذ ربما يكون المالك أبصر من الفقيه بمواضعها .

نعم في الحدائق : «الظاهر أنه لا خلاف بينهم بأنه يستحبّ حمل الزكاة إلى الإمام ومع عدم وجوده فالى الفقيه الجامع للشرائط» وهذا كاف في ثبوت الاستحباب فلا ينبغي الاشكال فيه .

هذا كله في صورة عدم مطالبة الفقيه للزكاة أو ما إذا طلبها، فان كان على وجه الإيجاب وأفتى بوجوب دفعها إليه لوجود ما يوجب صرفها في مصرف معين

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب المستحقين للزكاة .

بملاحظة الخصوصيات الموجبة لمباشرة الفقيه للقسمة شرعاً بحسب نظره و
اجتهاده يجب على من يقّده الدفع إليه من حيث أنه تكليفه الشرعيّ الذي
أفتى به مفتيه .

وأمّا إذا كان طلبه على وجه الحكم فالظاهر وجوب دفعها إليه وإن لم
يكن مقلّداً له .

نعم لو كان طلبه لاعلى وجه الفتوى ولا على وجه الحكم بل كانت الخصو
صيات مقتضية لتعيين ذلك المصرف فيجوز للمالك أن يصرفها فيه لأنّه حينئذٍ كان عاملاً
بتكليفه الذي هو موافق لفتوى مقلّده ولا يجب عليه دفعها إلى الفقيه، لمجرد
طلبه وإن كان الأحوط ذلك خروجاً عن خلاف من أوجبه مطلقاً كما عرفت وكما
عن الشهيد (ره) فيما حكاه حيث قال : « قيل وكذا يجب دفعها إلى الفقيه في
الغيبة لو طلبها بنفسه أو وكيله لأنّه نائب الإمام عليه السلام كالساعي، بل أقوى منه
لنيابته عنه عليه السلام في جميع ما كان للإمام عليه السلام والساعي إنّما هو وكيل للإمام عليه السلام
في عمل مخصوص» .

ولكن عن شرح الاصبهاني لللمعه : « لم أظفر بقائل ذلك ، وإنما عثرت
على القول بوجوب الدفع إليه أو وكيله في الغيبة ابتداءً ، بل قال : إنما منعه كونه
كالساعي ، فإنّ الساعي إنّما يبلغ أمر الإمام عليه السلام فاطاعته إطاعة الإمام عليه السلام بخلاف
الفقيه ، ولا يجدى كونه أعلا مرتبة ومنصباً منه ولم يعلم بأمر منهم صلوات الله عليهم
باطاعة الفقيه في كلّ شيء » .

وفى الجواهر بعد نقل كلامه : « اطلاق أدلّة حكومته خصوصاً رواية
النصب التي وردت عن صاحب الأمر روى له الفداء يصيره من أولى الأمر
الذين أوجب الله علينا طاعتهم .

نعم من المعلوم اختصاصها بكلّ ماله في الشرع مدخلة حكماً وموضوعاً

(١) قوله عليه السلام : « فاني قد جعلته عليكم حاكماً أوقاضياً » الحديث .

ودعوى اختصاص ولايته بالأحكام الشرعية يدفعها معلومية توليه كثيراً من الأمور التي لا ترجع إلى الأحكام كحفظه لمال الأطفال والمجانين والغائبين وغير ذلك مما هو محرر في محله ويمكن تحصيل الاجماع عليه من الفقهاء، فانهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الاطلاق الذي ذكرناه المؤيد بمسيس الحاجة إلى ذلك أشد من مسيسها إلى الاحكام الشرعية^١ واستدل العلامة الأنصاري لوجوب دفعها إلى الفقيه لطلبها، بأن مقتضى أدلة النيابة العامة وجوب الدفع إليه لأن منعه رد عليه والراد عليه راد على الله كما في مقبولة عمر بن حنظلة^(١) وبقوله في التوقيع الشريف الواردة في وجوب الرجوع في الوقائع الحادثة إلى رواة الأحاديث قال عليه السلام: «ودفانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^(٢).

ولكن يرد عليه بأن المقبولة مختصة بباب الخصومات والحكم فيها الذي كان رده رداً على الله والتوقيع الشريف مختص بالأمور التي لا بد فيها من الرجوع إلى الامام عليه السلام فلا يعمان المقام، فلا مجال للتمسك بهما على وجوب الدفع. ثم إن غير واحد من فقهاءنا رضوان الله تعالى عليهم، تعرضوا في غير موضع من الفقه موضوع نيابة الفقيه وولايته بما يخرجنا التكلم فيه تفصيلاً عما هو موضوع الكتاب، فنوكل تفصيل الكلام فيه إلى محله وإن أطلنا. في المقام لأجل اقتضاء طبيعة البحث إياه كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة الجزء الثاني.

حكم اخذ الزكاة و ردّها على المالك

صرّح جمع من الفقهاء بعدم جواز أخذ الفقير والحاكم الشرعي الزكاة من المالك ثم الردّ عليه: المسمّى بالفارسية (بدست گردان) كما فسّره بعض الأعاظم أو المصالحة معه بشئ يسيراً وقبول شئ منه بأزيد من قيمته أو نحو ذلك .

فالكلام في هذه المسئلة يقع تارة في جواز هذه الأمور للفقير وعدمه و أخرى في جوازها للحاكم وعدمه وثالثة في جوازها للمالك من حيث الاعطاء - والأخذ .

اما الصورة الأولى: فقد يقال بجواز الأخذ للفقير إن لم يكن أخذه مشروطاً بالردّ إلى المالك ، وأما إن كان مشروطاً به لا يجوز له الأخذ ، فإنّ إذن المالك بالأخذ حينئذٍ كان مشروطاً بالردّ ومع عدمه لا إذن من قبل المالك فلا يجوز الأخذ . ولكن ربما يتوجّه عليه بعدم الولاية للمالك على مثل هذا الشرط ، بل الثابت منها هو الولاية على الدفع المطلق فيجوز الأخذ .

وأما الردّ من قبل الفقير، فقد يقال بجوازه أيضاً لأنّه مال أخذه وقبضه بالاستحقال فيردّه إلى المالك عن طيب نفسه فكان كما لو دفع ما أخذه من الزكاة إلى الغير بعنوان الهدية .

نعم إن لم يكن الردّ عن طيب نفسه لا يجوز للمالك أخذه ولو أخذه تشتغل ذمته بالمال الذي ردّه الفقير إليه، ولو دفعه ثانياً بعنوان الزكاة لم يصحّ لعدم كون هذا المال مالاً له .

وأما مصالحة الفقير مع المالك بشئ يسير فالظاهر عدم الجواز لعدم ولاية الفقير على ذلك وعدم جواز تصرفه في المال قبل القبض بنحو من أنحاء

التصرّف الذي من جملته المصالحة مع المالك عمّا في ذمّته من الكثير بشيء قليل، وأمّا قبوله شيئاً بأزيد من قيمته، فمضافاً إلى أنّ فيه وفيما قبله تفويتاً لحقّ الفقراء، كان قبوله ذلك بعنوان أداء المالك لما في ذمّته مخالفاً للواقع فلا يصحّ .

وأما الصورة الثانية، فالظاهر عدم جواز جميع تلك الأمور المزبورة للحاكم لأنّ فيها تفويتاً لحقّ الفقراء ولا ولاية له على تفويته بل الثابت منها الولاية على الجباية والحفظ والايصال إليهم إلّا أن تكون هنا خصوصية موجبة لذلك كان أبصر بها كما مرّ الكلام عليه فيما سبق .

وأما الصورة الثالثة أعنى إعطاء المالك الزكاة وأخذها من الفقير، فقد يقال بالجواز إن لم يكن الاعطاء مشروطاً بالردّ وكان دفعها إليه مطلقاً و دفع إليه الفقير عن طيب نفسه فيجوز حينئذٍ الاعطاء والأخذ من ناحية المالك أيضاً .

وأما إن كان الاعطاء مشروطاً بالردّ بحيث لولا تعقّبه به لما كان قاصداً له فحيث أنّ ارادة المالك الاخراج في هذه الصورة مقيدة باسترداد الزكاة من الفقير، لم يقصد الاخراج المطلق المعتبر في تحقّق النية المعتبرة في العبادة ولا يعدّ فعله عملاً عبادياً فلا يصحّ .

وأما مصالحة الفقير أو الحاكم بشيء أيسيراً وإعطاء شيء بأزيد من قيمته فحكمه عدم الجواز لما قدّمناه من أنّه تفويت لحقّ الفقراء وبالجملة كلّ هذه الأمور ماعدى بعض الصورة الأولى بل جميعها حيل في تفويت حقّهم ولا تفيد في تحصيل براءة ذمة المالك وكذا الحكم بالنسبة إلى الخمس والمظالم ونحوهما هذا .

والانصاف أنّ ملاك عدم الجواز الذي هو عبارة عن تفويت حقّ الفقراء في جميع هذه الحيل الثلاثة ونحوها واحد وعليه لا يجوز للفقير والحاكم شيء منها،

هذا كله فيما لو كان الشخص متمكناً على أداء ما عليه من الزكاة .

وأما لو كان عليه مبلغ كثير من الزكاة أو المظالم أو نحوهما وصار فقيراً ، لا يمكنه أدائها ، فربما يقال بعدم المانع من تشبته باحدى الأمور المذكورة فى تفرغ ذمته لعدم وجود المانع عن ذلك لا من قبله ولا من قبل الآخذ ، أما من قبله فلأن إخراج الزكاة فى هذه الحالة على فرض تمكّنه منه غير متوقف بالردّ وأما من قبل الآخذ فلعدم كونه حينئذٍ مفوّتاً لحقّ الفقراء سواء كان ذلك بالمصاحبة مع المالك بشئ يسيراً أو بقبول شئ منه بأزيد من قيمته ، إذ لو فرضنا عدم إقدامه عليه لما كان المالك متمكناً من الأداء .

ولكن أشكل فيه بعدم صحة الصورة الاولى أعنى الأخذ والرد من الحاكم غالباً وعدم صحّة الثانية أعنى المصالحة بشئ يسير من الفقير والثالثة أعنى قبول شئ منه بأزيد من قيمته من الحاكم والفقير إلا أن يكون ذلك بنحو الاشتراء بأزيد من القيمة ثم يحتسب الزائد عنها الذى استقرّ بعقد البيع فى ذمته زكاة . نعم إذا كان تمكّن المالك مرجوّاً فقد يقال بالاشتراط عليه أداء الزكاة بتمامها عند التمكن لكنّه لا يخلو من إشكال لعدم بقاء موضوع للشرط فى الصورة الاولى والثالثة .

وأما الصورة الثانية فهى وإن كانت قابلة لأن يشترط فى ضمن عقد المصالحة إلا أن الأشكال فى جوازها كما تقدّم فالأولى الأخذ من المالك ، ثمّ الردّ عليه قرضاً وإشغال ذمته وجعله وكيلاً فى دفعه إلى مستحقّيه ولو تدرجاً .

حكم تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب

المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة عدم جواز تقديم الزكاة قبل وقت وجوبها، لما دلّ على اعتبار حول الحول في الوجوب وأنه لا شيء عليه قبله فلا يجوز تقدّمها عليه ضرورة عدم الامتثال مع عدم الأمر بها، لعدم تحقّق شرطه ولكن المحكّي عن الفاضل الخراساني في الذخيرة الاشكال في إطلاق دلالة تلك الأخبار على شرطية الحول في الوجوب بأنّه يجوز أن يكون الوجوب في الوقت عند اجتماع الشرائط مقيداً بعدم الاتيان بها سابقاً عليه، فيكون التقديم جائزاً لا بدّ لنفيه من دليل .

وأجيب عنه بأنّ من جملة أخبار الحول قولهما (ع) في صحيحة الفضلاء «وكلّ ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه فاذا حال عليه الحول وجب عليه»^(١)

وقوله عَلَيْهِ في صحيحة عليّ بن يقطين : «كلّ ما لم يحل عليه عندك الحول فليس عليك فيه زكاة»^(٢) ونحوهما غيرهما .

دَلالاً صريحاً على نفى الزكاة قبل أن يحول الحول . ومن المعلوم أنّ عدم ثبوتها قبله موجب لعدم جواز الاخراج بعنوان الزكاة .

واستدلّ للقول المشهور أيضاً بملاء رواه في الكافي في الصحيح أو الحسن بابراهيم بن هاشم عن عمر بن يزيد قال : «قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ الرجل يكون عنده المال أيزكيه إذا مضى نصف السنة ؟ قال : لا ولكن حتّى يحول عليه الحول ويحلّ عليه : إنه ليس لأحد أن يصلّي صلاة إلاّ لوقتها وكذلك الزكاة ، ولا يصوم

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب زكاة الانعام و ١٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة .

(٢) الوسائل الباب ١٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة .

أحد شهر رمضان إلّا فى شهره إلّا قضاء ، وكلّ فريضة إنّما تؤدّى إذا حلّت»^(١)
 وبصحيحة زرارة قال «قلت لأبى جعفر عليه السلام أيزكى الرجل ماله إذا مضى
 ثلث السنة؟ قال : لا أيسلّى الأولى قبل الزوال؟»^(٢)

ولكن عن ابن أبى عقيل وسلاّر جواز التعجيل وتشهد لهذا القول جملة
 من النصوص:

منها صحيحة حماد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام قال : لا بأس
 بتعجيل الزكاة شهرين وتأخيرها شهرين»^(٣)

ومنها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد الله عليه السلام قال : « قلت له :
 الرجل تحلّ عليه الزكاة فى شهر رمضان فيؤخرها إلى محرّم؟ قال لا بأس قال :
 قلت : فإنّها لا تحلّ عليه إلّا فى المحرّم فيجعلها فى شهر رمضان ؟ قال : لا
 بأس»^(٤)

ومنها ما رواه الكلينيّ فى الصحيح عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام
 قال : سألته عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فتحلّ عليه الزكاة؟ قال :
 يزكى العين ويدع الدين . قلت فانه اقتضاه بعد ستة أشهر؟ قال يزكىه حين
 اقتضاه ، قلت فان هو حال عليه الحول وحلّ الشهر الذى يزكى فيه وقد أتى
 لنصف ماله سنة ولنصفه الآخر ستة أشهر؟ قال يزكى الذى مرّت عليه سنة ، و
 يدع الآخر حتى تمرّ عليه سنة ، قلت فان اشتهى أن يزكى ذلك؟ قال وما أحسن
 ذلك»^(٥)

ومنها ما رواه الشيخ فى الصحيح عن الحسين بن عثمان عن رجل عن
 أبى عبد الله قال : «سألته عن الرجل يأتيه المحتاج فيعطيه من زكاته فى

(٢٠١) الوسائل الباب ٥١ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢٠٣) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٥) الوسائل الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة و ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة .

أوّل السنة؟ فقال: إن كان محتاجاً فلا بأس^(١).

ومنها ما رواه عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يعجلّ زكاته قبل المحلّ؟ قال: إذا مضت خمسة أشهر فلا بأس^(٢)».

ومنها رواية أبي بصير المروية عن آخر كتاب السرائر نقلا من نوادر محمد بن عليّ بن محبوب قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام إذا أردت أن تعطى زكاتك قبل حلّها بشهر أو شهرين فلا بأس، وليس لك أن تؤخّرها بعد حلّها^(٣)». فهذه هي الأخبار التي دلّت على جواز تعجيل الزكاة قبل وقتها وقد أجاب الشيخ في كتابي الأخبار (التهديب والاستبصار) عنها بحملها على كون التقديم بعنوان القرض لأنه زكاة معجّلة.

قال في الأوّل: «وليس لأحد أن يقول أنّ هذه الأخبار مع تضادّها لا يمكن الجمع بينها لأنّه يمكن ذلك، لأنّه لا يجوز عندنا تقديم الزكاة إلّا على جهة القرض ويكون صاحبه ضامناً له متى جاء وقت الزكاة وقد أيسر المعطى وإن لم يكن أيسر فقد أجزء عنه، وإذا كان التقديم على هذا الوجه فلا فرق بين أن يكون شهراً أو شهرين أو ما زاد على ذلك».

والذي يدلّ على هذه الجملة ما رواه محمد بن عليّ بن محبوب عن أحمد بن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن مسكان عن الأحول عن رجل عجلّ زكاة ماله ثمّ أيسر المعطى قبل رأس السنة قال: يعيد المعطى الزكاة وروى هذا الحديث محمد بن يعقوب... عن الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام مثل الأوّل^(٤).

وقال في الثاني: «فالوجه في الجمع بين هذه الأخبار أن نحمل جواز

(١ و ٢) الوسائل الباب ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة.

(٣) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة.

(٤) الوسائل الباب ٥٠ من أبواب المستحقين للزكاة.

(٥) التهذيب ج ٤ ص ٢٢، ٢٥، طبعة تهران الثالثة سنة ١٣٩٠.

تقديم الزكاة قبل حلول وقتها على أنه يجعلها قرضاً على المعطى ، فإذا جاء وقت الزكاة وهو على الحدّ الذي تحلّ له الزكاة ، وصاحبها على الحدّ الذي يجب عليه الزكاة احتسب به منها ، وإنّ تغير أحدهما عن صفته لم يحتسب بذلك ، ولو كان التقديم جائزاً على كلّ حال ، لما وجب عليه الاعادة إذا أيسر المعطى عند حلول الوقت .

والذي يدلّ على ما قلناه ما رواه محمد بن علي بن محبوب عن أحمد عن ابن مسكان عن الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل عجلّ زكاة ماله « إلى آخر ما في التهذيب »^(١)

واستشكل فيه في المعتبر بأنّ الرواية التي ذكرها شاهدة للجمع لا دلالة فيها على ما ذكره مع أنّها تضمنت أنّ المعجلّ زكاة فتزليها على القرض تحكّم وكان الأقرب ما ذكره المفيد من تنزيلها على ظاهرها في الجواز فتكون فيه روايتان .

ولكن اورد عليه بأنّ عبارة التهذيب ليست نصّاً في الاستدلال بهذه الرواية على ما ذكره من التأويل إذ من المحتمل أن يكون المراد من قوله : « و - الذي يدلّ على هذه الجملة » إشارة إلى الجملة التي ذكرها قبيل ذلك وهو قوله : « ويكون صاحبه ضامناً له الخ » .

وعبارة الاستبصار وإن كانت ناصّة على وجه الاستدلال بها إلا أنّ وجه وجهه فإنّ يسار المستحقّ بعد أخذه الزكاة لا أثر له فيما أخذه فتأمل هذا . ويمكن أن يقال بأنّ اشتمال بعض هذه الروايات على شهر أو شهرين كرواية ابن محبوب و تقييد الاعطاء بمدّة معيّنة أو على احتياج المعطى كمرسلة حسين بن عثمان ، ممّا يبعد هذا الحمل لجواز الاعطاء على سبيل القرض قبل أشهر بل سنوات فالقديم كان بعنوان الزكاة لا القرض كما يبعد ما يورد في

جواز التقديم فى أول السنة كالمرسلة المزبورة أو بعد ستة أشهر كرواية أبى بصير الأولى أو خمسة أشهر كروايته الثانية .

وعليه فحملها على أن التقديم كان على سبيل القرض لأنه زكاة معجل بعيد جداً لا يساعد عليه العرف، فلا محيص حينئذٍ عن حملها على التقية لأن جواز التعجيل مذهب كثير من العامة أو طرحها لأجل إعراض المشهور عنها الموجب للوهن فى صدورها وسقوطها عن الحجية .

ثم إن المالك لو قدّم الزكاة ودفعها إلى المستحق فإن كان على سبيل القرض وجاء وقت الوجوب احتسبها من الزكاة كغيرها من الدين على الفقير بشرط بقاء القابض على صفة الاستحقاق وبقاء الوجوب فى المال بلا خلاف ولا اشكال فى شئ من ذلك كما فى الجواهر .

ويدلُّ عليه جملة من الأخبار التى تقدّم نقلها فى مسألة «احتساب الدين على الفقير زكاة» كصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج وخبر عتبة بن خالد وموثق سماعه .

وأما إن لم يكن الدفع على سبيل القرض، فالمال باق على ملك الدافع مع بقاء عينه ولا موجب لخروجه عنه إذ المفروض عدم كونه قرضاً ولا يكون زكاة لعدم جواز التقديم وفساد الدفع ويكون مضموناً على القابض بالمثل أو القيمة مع التلف، إذا كان عالماً بالحال .

فروع: الاول

لو استغنى الفقير في الزكاة المعجلة بعين ذلك المال الذي دفع إليه بعنوان القرض، ثم حال الحول؛ فهل يجوز احتسابه عليه ولا يكلف المالك أخذه وإعادته أم لا؟ في الحقائق: «المشهور الأول نصّ عليه الشيخ وأكثر الأصحاب، وبه قطع المحقق والعلامة في جملة من كتبه من غير نقل خلاف» و الوجه بقاءه على صفة الفقر بسبب هذا الدين إذ هو حينئذٍ كالفقير الذي يدفع إليه ما يغنيه.

واستدلّ له العلامة في المنتهى وقال في الفرع السابع من فروع تعجيل الزكاة: «بأنّ الزكاة دفعت إليه ليستغنى بها وترفع حاجته وقد حصل الغرض فلا يمنع الاجزاء وبأنالواسترجعنا منه لصار فقيراً فجاز دفعها إليه بعد ذلك وذلك لا معنى له».

ولكن عن الحلّي المنع من ذلك لصيرورته غنياً فيخرج عن موضوع الاستحقاق حيث قال في محكّم السرائر: «وعندنا أنّ من عليه دين وله من المال الذهب والفضة بقدر الدين وكان ذلك المال الذي معه نصاباً، فلا يعطى من الزكاة ولا يقال إنّه فقير يستحق الزكاة بل يجب عليه إخراج الزكاة ممّا معه لأنّ الدين عندنا لا يمنع من وجوب الزكاة لأنّ الدين في الذمة والزكاة في العين».

وفيه أنّ قياس المقام بمسئلة عدم منع الدين عن الزكاة مع الفارق وكأنّنه (ره) خلط بين المسئلتين إذ الكلام هنا في أنّ الفقير لا يصير غنياً بهذا الدين ولا يصدق عليه اسمه لأنّ الاعتبار في الغنى وجود ما يقابل الدين ومؤنة سنته، فلو فرض قصور ماله عن ذلك فهو باق على صفة الفقر.

وأما خبراً حول المروى في التهذيب والكافي كما تقدّم نقله المتضمّن

لإعادة المعطى الزكاة إذا أيسر المعطى قبل رأس السنة، فهو غير شامل للمقابلة لعدم حصول وصف اليسار له مع فرض أن استغنائه كان بعين مال القرض. نعم لو استغنى الفقير بغير هذا الدين ولو بنمائه كما لو كانت الزكاة مالا اتّجر به وحصل له النماء استعيد القرض منه واحتسب زكاة على غيره، لحصول وصف الغنى المانع من الاحتساب بناءً على ما هو الحق من أن القرض يملك بالقبض كما حرّر في محلّه فالنماء حينئذٍ كان للمقترض ولو فرضنا إعادة عين المال منه يكون غنياً أيضاً بنمائه فلا يجوز الاحتساب عليه .

وأما لو كان غنائه بارتفاع قيمة ذلك المال، فإن كان مثلياً يجوز الاحتساب عليه لأنّه بارتفاع قيمته لا يصير غنياً بعد ما كان عليه المثل الذي ترتفع قيمته أيضاً وإن كان قيمياً فإن بنينا على أن المدار قيمة يوم الأداء، جاز الاحتساب عليه لأن ارتفاع قيمة يوم الأداء إذا كان هو زمان الاحتساب ومقارناً له يوجب زيادة الدين فلا يصير به غنياً وإن بنينا على أن المدار قيمة يوم القرض لا يوم الأداء لم يجز الاحتساب عليه لصيرورته غنياً بالقيمة الزائدة على الدين .

الثاني و الثالث

ذكر الشيخ في الخلاف والعلامة في المنتهى في جملة فروع تقديم الزكاة فرعين يناسب نقلهما هنا بعين مانصاً عليه لاتصالهما بموضوع الكتاب قوياً، قال الأول: « من ملك مأتى درهم فعجل زكاة أربعمأة عشرة دراهم بشرط أن يستفيد تمام ذلك أو كان له مائتا شاة فقدم زكاة أربعمأة أربع شياة ثم حال الحول وعنده أربعمأة درهم أو أربعمأة شاة، لا يجزى عنها. وهو أحد قولى الشافعى المختار عند أصحابه والقول الآخر أنه يجزى » .

ثم قال: « دليلاً أن هذه المسئلة لا تصحّ على أصلنا لأن عندنا المستفاد

فى الحول لا يضم الى الأصل، فما زاد على المأتين اللتين كانتا معه لا يجب عليه الزكاة لأنه لم يحل عليه الحول، فان فرضنا أنه استوفى حول المستفاد جازله أن يحتسب بذلك من الزكاة لأننا قد بينا أن ما يعجله يكون دينا جازله ، أن يحتسب بذلك من الزكاة ولكن فيه ما لا يخفى .

وقال الثانى : « لودفع خمسة دراهم معجلة عن مأتى درهم، ثم أتلف درهماً قبل الحول، سقطت الزكاة بنقصان النصاب وله الاسترجاع لفقدان الشرط وإن كان قد فرط فى ذلك طلباً للاسترجاع لأن الزكاة لم تجب عليه عند التفرط والوجه فيهما، مضافاً إلى ما أشار إليه يظهر مما ذكرنا فى المسائل المتقدمة و غيرها .

الرابع

لو خرج المستحق عن وصف الاستحقاق، جاز للمالك استعادة العين منه إن دفعها، لأن المدفوع إليه كما هو المفروض قرض فكان حكمه حكم غيره من الديون فى جواز احتسابه من الزكاة واستعادة مثله أو قيمته و دفع غيره إليه و دفع غيره إلى غيره سواء كان الآخذ باقياً على صفة الاستحقاق أم لا .

ويجوز للمستحق أن يمتنع من إعادة العين ببذل القيمة عند القبض إن كانت العين المدفوعة قيمياً وإن كانت مثلية ثبت مثلها فى الذمة وكان المقرض مخيراً بين دفع تلك العين أو غيرها، لكون الجميع من أفراد المثل الثابت فى الذمة وإن كانت قيمية ثبت قيمتها فى الذمة لا مثلها فلا يلزم المقرض المقرض بالعين المدفوعة إليه التى ملكها بالقبض كما أنه لا يلزم المقرض بقبولها لو دفعت إليه لأن الثابت له فى الذمة القيمة .

ولو تعددت استعادة العين من المقرض غرم المالك الزكاة من رأس

وبقى له ذلك المال في ذمته كما هو واضح، ولو كان المستحق على صفات الاستحقاق وحصلت شرائط الوجوب جاز له أن يحتسبها عليه زكاة و أن يستعيدها ويعطى عوضها، إذا المفروض أنه قرض ولم تتعين زكاة فيجوز له أن يعدل بها عمن دفعت إليه على نحو ما مرفى الفرع المتقدم بعينه .

الخامس

لو كان النصاب مما يتم بالقرض، لم تجب الزكاة سواء كانت عينه باقية أو تالفة لأن القرض يخرج عن ملك المقرض بالقبض فلا يتم به النصاب، ولأنه لا زكاة في الدين عندنا من غير فرق بين كونه قرضاً أو غيره وبين بلوغه بنفسه نصاباً وبين كونه مكماً له خلافاً للشيخ (ره) حيث ذهب إلى أن القرض إنما يملك بالتصرف دون القبض فلا ينتم النصاب قبله وأن الزكاة تجب في الدين ومقتضى ذلك أن النصاب إذا تم بالقرض وجبت الزكاة مع وجود العين بل ومع تلفها إذا فرض كون مثلها أو قيمتها مكّمة للنصاب كما في الدراهم و الدينانير .

لكنه ضعيف يظهر وجهه مما أشرنا إليه آنفاً ومما سبق منا في مسألة عدم وجوب الزكاة في الدين فراجع .

هذا كله في حكم تقديم الزكاة قبل وقتها وما يتفرع عليه من الفروع التي أشرنا إلى جملة منها، وأما تأخيرها بعد وقتها فحكمه كما يلي :

حكم تأخير الزكاة عن وقت الوجوب

اختلفت كلمة الأصحاب في فورية الوجوب بعد تحققه على أقوال؛ ففى الجواهر أنها ستة أو خمسة لكنها كما نذكرها أكثر من ذلك - وإليك هذه الأقوال:

أحدها ما حكى عن الأكثر، بل نسيه فى الحقائق إلى المشهور من عدم جواز التأخير بعد حول الحول وامكان الدفع إلا لعذر كعدم وجود المستحق ونحوه واستدل لهم بأمر:

الأولى بما ذكره فى المعتبر من «أنَّ المستحقَّ مطالب بشاهد الحال فيجب التعجيل كالوديعة والدين الحال» لعدم جواز التأخير فى أدائه - الحقَّ مع مطالبة صاحب الحقَّ - وامكان الدفع .

وفيه أنَّ ثبوت مطالبة الحق للمستحقين والفقراء، متوقّف على كون التكليف بدفع الزكاة تابعاً لمطالبتهم، نظير الوديعة والدين بالنسبة إلى صاحبيهما وأما إذا كان الأمر بالعكس وكان ثبوت هذا الحقَّ لهم تابعاً فى التوسعة والتضييق لتكليف الشارع كما هو الظاهر فى المقام فلا مجال لهذه الدعوى ولذا لوقلنا بالتوسعة فى التكليف لم يكن للفقراء ولا لوليّهم المطالبة، هذا مع أنَّ إطلاق أمر الشارع الأقدس الذى هو وليّهم بايتاء الزكاة يقتضى الترخيص فى التأخير، فلا مانع عنه من هذه الجهة .

الثانية بما ذكره فى إيضاح الفوائد: «من وجوب الزكاة على الفور مع القدرة لأنّه تعالى وليّ الفقراء لقوله تعالى: **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ**»^(١) والله

وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا^(١) وَقَدْ طَلَبَهَا بَعْدَ وَجوبِهَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَأَتُوا الزَّكَاةَ^(٢) وَكُلَّ حَقِّ حَالٍ مَالٍ طَلَبَهُ وَلِيَّهُ يَحْرَمُ عَلَيَّ مِنْ عَلَيْهِ التَّأخِيرَ كَالدِّينِ، وَلَوْ جُودَ حَاجَةُ الْفُقَرَاءِ الْمَقْتَضِيَةَ لِلطَّلَبِ» .

وفيه أنَّ هذه الآية المباركة ونحوها تكون في مقام تشريع وجوب الزكاة لا مطالبتها من قبل وليّ الفقراء الذي هو عزّ اسمه هو المشرّع لها كما أنّ قوله تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...» الآية^(٣) نزلت في حصر مصارفها في قبالة من كان يلزم النبي ﷺ في الصدقات ولا يستحقّها في قوله تعالى: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ... الآية»^(٤) .

الثالثة بترتب الضمان على التأخير، مع إمكان الدفع ووجود المستحق كما تقدّم في (مسئلة النقل) ما دلّ عليه من الأخبار، وهذا كاشف عن عدم الاذن في التأخير، إذ الغالب في باب الأمانات هو عدم الضمان مع الاذن الشرعي، فالحكم بالضمان في المقام يكشف عن عدم الاذن الشرعي في التأخير وعدم جوازه .

الرابعة بأنّ صيغة الأمر في قوله تعالى: «وَأَتُوا الزَّكَاةَ» ونحوها تقتضي الفورية كما هو محرّر في محله .

وفيه أنّ التحقيق خلافه ولا تقتضيها الصيغة كما ثبت في الاصول .
الخامسة بأنّ الزكاة من الأمانات الشرعية يجب دفعها إلى مالكيها وهو الفقير وإن لم يكن مطالباً لها، وأما جواز تأخير الدفع إليه فهو مشروط باذنه، وإذا لم يكن مأذوناً فيه يجب عليه دفعه على الفور لكفاية عدم الاذن في فورية

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٦ .

(٢) في غير واحد من الآيات .

(٣) سورة التوبة الآية ٦٠ .

(٤) سورة التوبة الآية ٥٨ .

وجوب الدفع .

وفيه أنه ثابت بما دلّ على جواز التأخير كما يأتي، واستدلّ لهم أيضا مضافا إلى ما ذكره بعض الاخبار: كصحيحة سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الرجل تحلّ عليه الزكاة في السنة في ثلاث أوقات أيؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد؟ قال متى حلّت أخرجها»^(١).

ورواية أبي بصير المروية في آخر كتاب السرائر نقلاً عن نوادر محمد بن محبوب قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا أردت أن تعطى زكاتك قبل حلّها بشهر أو شهرين، فلا بأس، وليس لك أن تؤخرها بعد حلّها»^(٢).

لكنهما مضافاً إلى ضعف الثانية سنداً لقاسم بن محمد الجوهري وعدم دلالة الأولى إلا على فورية العزل لا الدفع لا تصلحان للمعارضة مع روايات كثيرة التي استدلتّ بها على جواز التأخير وهو ثاني الأقوال في المسئلة .

منها صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بتعجيل الزكاة شهرين وتأخيرها شهرين»^(٣).

ومنها صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «في الرجل يخرج زكاته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتبس لها المواضع، فيكون بين أوله وآخره ثلاثة أشهر؟ قال: لا بأس»^(٤).

ومنها موثقة يونس بن يعقوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام زكاتي تحلّ عليّ في شهر، أيلّح لي أن أحبس منها شيئاً مخافة أن يجيئني من يسألني؟ فقال: إذا حال الحول فأخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم أعطها كيف

(١) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢) الوسائل الباب ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٣) الوسائل الباب ٥٣ من أبواب المستحقين للزكاة .

شئت . قال قلت فان أنا كتبتها وأثبتتها أيستقيم لي؟ قال نعم لا يضرّك^(١) .
ومنها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قلت له
الرجل تحلّ عليه الزكاة في شهر رمضان فيؤخرها إلى المحرم؟ قال : لا بأس .
قال : قلت : فانّها لا تحلّ عليه إلاّ في المحرم فيعجلها في شهر رمضان؟ قال :
لا بأس^(٢) . »

فكما ترى، الخبران المزبوران غير صالحين للمعارضة معها ولو سلّم
فصراحة هذه الأخبار على جواز التأخير وعدم فورية الوجوب بعد تحققه
كدلالة ظاهرهما - على عدم الجواز ووجوب الفورية ممّا لا ينبغي التأمّل فيهما
وحيث لا سبيل إلى الجمع بين الطائفتين بتقييد البعض بالآخر ونحوه للتعار
والتباين بينهما، لا محيص عن حملهما على استحباب التعجيل وكراهة التأخير
حملا للظاهر على ما هو صريح في الجواز .

وأما حسن عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام « الرجل يكون عنده المال ،
أيزكيه إذا مضى نصف السنة؟ فقال عليه السلام لا ولكن حتى يحول عليه الحول و
يحلّ عليه إنّه ليس لأحد أن يصلّى صلوة إلاّ لوقتها وكذلك الزكاة ولا يصوم -
أحد شهر رمضان إلاّ في شهره إلاّ قضاء وكلّ فريضة إنّما تؤدّى إذا حلت^(٣) » فإنّه
وإن استدلّ به العلامة في المنتهى للتشبيه بالصلوة والتسوية بينها وبين
الزكاة واستفادة الحصر من (إلاّ) في كلامه عليه السلام .

لكنّ المتأمّل فيه يظهر له أنّ المراد بيان عدم جواز التقديم على أنّه
زكاة لا التأخير الذي هو محلّ الكلام، فلا مجال للاستدلال به على عدم جواز
التأخير وفورية الوجوب .

× × ×

(١) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢) الوسائل الباب ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٣) الوسائل الباب ٥١ من أبواب المستحقين للزكاة .

بقية اقوال المسئلة

ينبغي لنا هنا التعرض لذكر بقية الأقوال التي قدّنا قولين منها
(الاول والثاني) استقصاء لجميع ما أفادوه في المقام .

وثالثها ما عن الشيخ في النهاية من جواز التأخير مع العزل شهراً أو
شهرين والظاهر أنّ مستنده صحيحة حماد بن عثمان المتقدمة بعد تقييدها
بخبر يونس بن يعقوب المتقدم، بناءً على استفادة تقييد الجواز بالعزل من
خبره .

ورابعها ما عن ابن ادريس في السرائر من أنّه «إذا حال الحول فعلى
الانسان أن يخرج ما يجب عليه إذا حضر المستحق، فإنّ آخر ذلك ايثاراً به
مستحقاً آخر غير من حضر، فلا إثم عليه بغير خلاف...» ولعلّ مستنده موثقة
يونس وصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمين .

وخامسها ما عن الدروس من جواز التأخير لا انتظار الأفضل والتعميم و
زاد في البيان التأخير لمعتاد الطلب بقوله: «نعم له التريص للأفضل والأحوج
والمعتاد للطلب منه، بما لا يؤدّي إلى الإهمال ولعلّ مستنده فيما ذكره من القيو
بعض تلك الأخبار المتقدّمة الدالّ على جواز التأخير فلاحظ .

وسادسها ما اختاره الشهيد الثاني في المسالك بقوله: «الأصحّ جواز
التأخير شهراً أو شهرين، لصحيحة معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام (تقدّم
نقلها) خصوصاً إذا أخرها للبسط أو لذى المزية» .

واعتمد عليه السيد في المدارك للأخبار الكثيرة الدالة عليه كصحيحة
حماد بن عثمان وصحيحة معاوية بن عمّار وصحيحة عبد الله بن سنان و موثقة
يونس بن يعقوب (تقدّم نقل الجميع) ثمّ قال: «ويستفاد من صحيحة معاوية

ابن عمار جواز التأخير ثلاثة أشهر بل وأربعة ولا بأس بالعمل بضمونها لمطابقتها لمقتضى الأصل، وهو سابع الأقوال في المسئلة .
وثانها ما عن جملة من كتب العلامة من جواز التأخير للتعميم خاصة بشرط دفع نصيب الموجودين فوراً، وإن صرح في الجواهر بعدم عثوره على ما يدل على جواز التأخير للتعميم خاصة، قال في التحرير: «لوأخر الأخراج مع التمكن ووجود المستحق، ضمن إلى أن قال: ولو أخر ليدفعها إلى من هو أحقّ بها كالقراية أو ذى الحاجة الشديدة ضمن مع وجود المستحق قلت أو كثرت، ولا يكون قد فعل حراماً إن قصر الزمان ولو كثر المستحقون في البلد وطلب تعميم العطاء جاز له التأخير في الاعطاء لكل واحد بقدر ما يعطى غيره و في الضمان إشكال» .

بقي قولان آخران يحقّ لنا التعرض لهما تكلمةً للأقوال الثمانية المذكورة (فهى عشرة كاملة) أو لهما ما يظهر من فقيه الأمة في الجواهر من جواز التأخير اقتراحاً^(١) إلى أربعة أشهر مع عدم العزل، استناداً إلى النصوص المجوّزة الدالة على ذلك فإنّ صحيحة حماد يدلّ على جواز التأخير شهراً أو شهرين و مقتضى اطلاقها جواز التأخير اقتراحاً ولو مع عدم العزل .
وصحيحة عبد الله بن سنان يدلّ على جوازه ثلاثة أشهر، لا لتمفاس الموضوع وحضور المستحقّ، فإنّ قوله: (فيقسم بعضها ويبقى بعضاً) ظاهر في أنّ مفروض السؤال هو مع وجوده، لكنه لا يخلو من الخدشة كما يظهر وجهها ممّا استظهره العلامة في كلامه الآتى من صحيحة ابن سنان وقول السائل :
« يلتبس المواضع » فلاحظ وتأمل .

وموثقة يونس بن يعقوب وإن دلّت على انتظار معتاد الطلب إلاّ أنه لا

(١) في المسالك: « الاقتراح في الاصل: الكلام المرتجل و سؤال الشيء من غير روية

والمراد هنا تأخير الزكاة بغير سبب مبيح له . »

دلالة لها على وجوب العزل.

سيما بعد ظهورها بقريظة قول السائل: (فإن أنا كتبتها وأثبتتها....) في عدم اعتبار العزل وعدم لزومه وكفاية الكتابة والثبت عنه وإن نفى البأس في آخر كلامه عن التأخير مع العزل أو التماس المواضع أو لمعتاد السؤال أو شهر أو شهرين اقتراحاً.

وصحيحة معاوية بن عمار يدل على جواز التأخير اقتراحاً إلى أربعة أشهر من غير عزل، لأنها هي الفصل بين شهر رمضان وبين المحرم. فالمستفاد من هذه النصوص الأربعة هو جواز التأخير إلى أربعة أشهر اقتراحاً.

وثانيهما للعلامة الأنصاري في رسالة الزكاة من جواز التأخير لكن لا على سبيل الاطلاق بل يجوز ما لم يبلغ حد المسامحة والاهمال في أداء الزكاة بحيث يعدّ الرجل حاسباً لها، واستدل له مضافاً إلى ثبوت مطالبة المستحقين بشاهد الحان على هذا الوجه فيجب الأداء حينئذ.

وبما ورد من جعل الزكاة قوتا للفقراء ومعونة لهم منضماً إلى ما يستفاد من السيرة وكثير من الروايات من تسويغ التأخير للأعداء العرفية مثل خوف مجيء السائل مطلقاً أو معتاداً الأخذ كما في رواية يونس المتقدمة.

فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فيها: «أعطها كيف شئت» أي ما تريد بحسب مصالح نفسك من الدفعة والتدريج وليس المراد الرخصة في التأخير المطلق ولهذا لم يقل - أعطها متى شئت -

ونحوها صحيحة ابن سنان المتقدمة أيضاً، فإن الظاهر من التماس موضع فيها، هو التماس موضع خاص يطلبه المالك لمصلحة دينية أو دنيوية لا التماس مطلق الموضع فإنه ليس بعزيز حتى يكون محلاً للالتماس والطلب سيما على القول المشهور من تعميم سبيل الله، سيما مع عدم التحديد في طرف الكثرة، فيجوز

دفعها الى فقير واحد مع أنّ السائل قد قسم البعض وبنى على قسمة الباقي .
 وأما العذر غير البالغ حدّ إباحة المحذور كعدم المستحقّ أو الخوف من
 الدفع اليه فليس مسوّغاً للتأخير المطلق فلا يجوز تأخير الزكاة سنتين أو أربع
 سنين لا انتظار الأفضل للتعميم أو نحو ذلك من الأمور الراجعة شرعاً أو عرفاً
 بل غاية ما يمكن أن يجوز باطلاق الأدلّة ، التأخير إلى قريب السنة الآتية والآ
 فظاهر روايات وضع الزكاة أنّه « جعل للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم »^١ ، و
 أنّه « لو أدّى الناس الزكاة ما بقى محتاج »^٢ هو عدم جواز التأخير من سنة الوجوب .
 أقول : ما أفاده قدّس سرّه هو الأقرب لأنّ فيه جمع بين العمل بمدايل
 الأخبار في الجملة والأخذ بالاحتياط واللّه الهادي إلى طريق الصواب .

× × ×

﴿ ختام ﴾

نستدرك فيه جملة من المسائل المتفرقة التي لها صلة بموضوع الكتاب وفاتنا التنبيه عليها في محالها .

الاولى

ذكر فقهاءنا (رضوان الله تعالى عليهم) من شروط زكاة التجارة ، أن يطلب برأس المال أو زيادة ، في الجواهر : «بلاخلاف أجده فيه» بل في المنتهى وعن ظاهر الغنية والتذكرة الاجماع عليه .
قال المحقق في الشرايع : «فلو كان رأس ماله مائة فطلب بنقيصة ولو^(١) حبة لم تستحب» وقال في المعتبر : «وجود رأس المال طول الحول ، شرط لوجوب الزكاة واستحبابها ، فلو نقص رأس المال ولو قيراطا في الحول كله أوفى بعضه لم تجب الزكاة وإن كان ثمنه أضعاف النصاب وعند بلوغ رأس المال يستأنف الحول وعلى ذلك فقهاءنا أجمع» .
وتدل على اعتبار هذا الشرط أخبار كثيرة :

منها صحيحة محمد بن مسلم قال : «سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى متاعاً وكسده عليه وقد زكى ماله قبل أن يشتري المتاع متى يزكيه؟ فقال عليه السلام إن كان أمسك متاعه يبتغى به رأس ماله فليس عليه زكاة وإن كان حبسه بعدما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد ما أمسكه بعد رأس المال»^(٣)

(١) في الجواهر وغيره «مائة دينار» وفيه أيضاً : «و المراد برأس المال في النص و الفتوى الثمن المقابل للمتع» .

(٢) في المدارك : « المراد بالحنة المعهودة وهي التي يقدر بها القيراط فيكون من الذهب اما نحو الغلات فلا اعتداد بها لعدم تمولها» .

(٣) الوسائل الباب ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة .

ومنها صحيحة اسماعيل بن عبد الخالق قال : « سئله سعيد الأعرج وأنا حاضر أسمع فقال: إننا نكيس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة و السنين هل عليه زكاة؟ قال عليه السلام إن كنت تربح فيه شيئاً أوجد رأس مالك فعليك فيه زكاة وإن كنت إنما تربص به لأنك لا تجد إلاّ وضیعة فليس عليك زكاة حتى يصير ذهباً أو فضة فإذا صار ذهباً أو فضة فزكّه للسنة التي اتجرت فيها»^(١).

ومنها خبر أبي الربيع الشامى عن أبي عبد الله عليه السلام فى رجل اشترى متاعاً فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل أن يشتري به هل عليه زكاة ، أو حتى يبيعه؟ فقال عليه السلام : إن كان أمسكه التماس الفضل على رأس المال فعليه الزكاة^(٢) .

ومنها خبر خالد بن الحجاج الكرخى قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزكاة؟ فقال : ما كان من تجارة فى يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلاً على فضلك فزكّه وما كانت من تجارة فى يدك فيها نقصان فذلك شئ آخر»^(٣).

ومنها مفهوم رواية أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال : « إن كان عندك متاع فى البيت موضوع فأعطيت به رأس مالك فرغبت عنه فعليك زكاته»^(٤) إلى غير ذلك .

ثم إن المحقق قال فى الشرايع بعد كلامه الذى نقلناه فى صدر المسئلة «وروى إذا مضى وهو على النقيصة أحوال زكاه لسنة واحدة استحباباً» مشيراً بذلك إلى ما رواه الشيخ فى كتابى الأخبار باسناده عن العلاء عن أبى عبد الله عليه السلام قال : «قلت له المتاع لا أصيب به رأس المال، على فيه الزكاة؟ قال لا. قلت : أمسكه سنين (سنتين خ ل) ثم أبيعته ماذا على؟ قال : سنة واحدة»^(٥).

حمل الشيخ هذه الرواية على الاستحباب جمعاً بينها وبين غيرها من الروايات المتقدمة المتضمنة لسقوط الزكاة مع النقيصة .

وما رواه الكليني بإسناده عن سماعة قال : «سئلت عن الرجل يكون عنده المتاع موضعاً فيمكث عنده السنة والسنتين أو أكثر من ذلك؟ قال عليه السلام : ليس عليه زكاة حتى يبيعه إلا أن يكون أعطى به رأس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل ، فإذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة . وإن لم يكن أعطى به رأس ماله فليس عليه زكاة حتى يبيعه وإن حبسه ما حبسه فإذا هو باعه فانما عليه زكاة سنة واحدة» ^(١) .

وخبر أحمد بن محمد بن أبي نصر المروزي عن قرب الإسناد قال : سئلت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يكون في يده المتاع قد بار عليه و ليس يعطى به إلا أقل من رأس ماله عليه زكاة؟ قال : لا قلت فان مكث عنده عشر سنين ثم باعه كم يزكى سنة . قال عليه السلام : سنة واحدة ^(٢) .

ثم إنّه وإن لم يكن فى شئ من هذه الأخبار تصريح بالاستحباب إلا أنّ الظاهر معروفيّة ذلك بين الأصحاب و صرح به المحقق فى كلامه الآنف الذكر فما فى الجواهر من نسبة التوقف إليه لما عساه يظهر منه ذلك ، ليست بصواب لأنّ قوله : «استحباً» ليس من تنمّة الرواية كى يقال بأنّ قوله : «وروى» ربما يوهم بعدم تصريح فى هذه الأخبار عليه أو يظهر منه التوقف بل الذى يظهر للمتأمل فى عبارته هو أنّه بيان لما اختاره من الاستحباب .

الثانية

قال الشيخ فى الخلاف : اذا كان معه خلخال وزنه مائتا درهم ، و قيمته لأجل الصنعة ثلاثمائة درهم ، لا تجب فيه الزكاة و ذكر نحوه العلامة فى

المنتهى والمحقق في المعتبر، إلا أنّهما قالا : « لا زكاة فيه عندنا » المشعر
بالاجماع عليه وذكر في الأوّل بدل الخلخال : (الاناء) وفي الثاني : (نصف
خلخال) ولا بأس به ولا مشاحة في المثال .

واستدلّ الشيخ (ره) : بأنّ ما ليس بدراهم ولا دنانير لا تجب فيه الزكاة
وأنّ مال التجارة ليس فيه الزكاة فعلى الوجهين لا تجب في هذا زكاة لا في
وزنه ولا في قيمته .

أما أوّل الوجهين، فلما سبق منا من الأدلة عند الكلام على زكاة النقدين
وأما ثانی الوجهين، فلما حقّقناه في محلّه من استحباب الزكاة في مال التجارة
وعدم وجوبها .

الثالثة

ذكر في الحدائق في عداد ما يستحبّ فيه الزكاة : الحلّى المحرّم
كالخلخال للرجل، حاكياً له عن الشيخ (ره) وجماعة ممّن تبعه في ذلك لكن
اعترض عليه بعدم عثوره على ما يدلّ عليه مع ورود الأخبار بأنّه لا زكاة في الحلّى^(١)
وهي مطلقة شاملة للمحلّل والمحرّم وروى أنّ زكاته اعارته^(٢).

أقول : ما ذكره (ره) من عدم الوجوب في الحلّى مطلقاً فهو جيد كما حقّقناه
في زكاة النقدين بماله من الأدلة فراجع ولعلّ وجه الاستحباب فتوى الفقيه
وان استشكلنا فيه سابقاً .

الرابعة

قال الشيخ في الخلاف : « إذا أكرى داراً أربع سنين بمائة دينار معجّلة
أو مطلقة ، فإنّها تكون أيضاً معجّلة، ثمّ حال الحول، لزمته زكاة الكلّ إذا كان

(١) الوسائل الباب ٩ من ابواب زكاة الذهب و الفضة .

(٢) الوسائل الباب ١٠ من ابواب زكاة الذهب و الفضة .

متمكناً من أخذه وكلّ ما حال عليه الحول لزمته زكاته إلاّ أنه لا يجب عليه اخراجه إلاّ بعد مضيّ المدّة التي يستقرّ فيها ملكه نصاباً فإذا مضت تلك المدّة زكّاه لما مضى ولا يستأنف الحول» .

واستدلّ له بأنّ عندنا أنّ الأجرة تستحقّ بنفس العقد، باجماع الفرقة على ذلك إذا كانت مطلقة أو معجّلة وإذا كان هذا ملكاً صحيحاً وحال الحول لزمته زكاته، والذي يدلّ على أنّ ملكه صحيح أنّه يصحّ أن يتصرّف فيه بجميع تصرّف الملك، ألا ترى أنّه لو كانت الأجرة جارية جاز له وطبها فعلم بذلك أنّ ملكه صحيح .

الخامسة

الاجهار بدفع الزكاة أفضل من الاسرار به، بخلاف الصدقات المندوبة فاسرارها أفضل من إعلانها، ويدلّ عليه روايات :
منها خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ... الآية) ^(١) : «وكلما فرض الله عليك فاعلانه أفضل من إساراه وكلّما كان تطوعاً فاسراراه أفضل من إعلانه، ولو أنّ رجلاً يحمل زكاة ماله على عاتقه فقسمها علانية كان ذلك حسناً جميلاً» ^(٢) .

ومنها خبر اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: (وَإِنْ تَخَوْهُا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ) ^(٣) فقال: سوى الزكاة إنّ الزكاة علانية غير سر ^(٤) .

ومنها خبر ابن بكير عن رجل عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في قوله عزّ وجلّ: (إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ) ^(٥) قال: يعنى الزكاة المفروضة. قال:

(١) سورة التوبة الآية ١٠٣ .

(٢ و ٣) الوسائل الباب ٥٤ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٤ و ٥) سورة البقرة الآية ٢٧١ .

« قلت : (وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ) قال يعنى النافلة ، إنهم كانوا يستحبون إظهار الفرائض وكنمان النوافل » .

ومنها ما رواه الطبرسنى فى مجمع البيان قال : روى على بن ابراهيم باسنا^ه عن الصادق عليه السلام قال : « الزكاة المفروضة تخرج علانية وتدفع علانية وغير الزكاة إن دفعه سرّاً فهو أفضل » .

ومنها عن العياشى فى تفسيره عن الحلبيّ عن أبى عبد الله عليه السلام قال : « سألته قول الله : (وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) قال : ليس ذلك الزكاة ولكنه الرجل يتصدق لنفسه ، الزكاة علانية ليس بسرّاً ونحوها غيرها ، ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا الحكم وإن كان يعم جميع الأنواع الزكوية إلا أنّ اظهر مصاديقه فى الخارج النقود ، إذ هى التى تتّصف بالسرّ والعلانية على الأغلب .

السادسة

اختلف فقهاءنا فى وجوب الدعاء للمالك على النبى صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام عند قبض الزكاة منه ، فعن صدقات المبسوط والخلاف والعلامة فى جملة من كتبه ونسبه المحقق فى الشرايع إلى الأشهر ، الاستحباب .

وعن المبسوط والخلاف والمعتبر والارشاد والدروس وغيرها ونسبه الشهيد الثانى فى المسالك إلى أكثر المتأخرين عن المحقق ، الوجوب وقال : « وجوب الدعاء هو الأجود عملاً بظاهر الأمر فى قوله تعالى (وَصَلِّ عَلَيْهِمْ - بعد قوله خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً)^(٢) فَإِنَّ حَمْلَ الْأَمْرِ عَلَى الْوَجوبِ مُتَعَيِّنٌ إِلَى أَنْ يُقَامَ دَلِيلٌ عَلَى غَيْرِهِ » .

واستدلّ للاستحباب بأصالة عدم الوجوب ، وبأنه لا يجب على الفقير الدعاء

(١) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢) سورة التوبة الآية ١٠٣ .

اجماعاً كما حكاه في المدارك عن بعضهم فنائبه أولى ، وبأن أمير المؤمنين عليه السلام لم يأمر بذلك مُصدِّقه حين أنفذه إلى بادية الكوفة مع اشتمال وصيته التي أوصاها بها على كثير من الآداب والسنن وهي صحيحة بريد العجلى. وفيه عدم جريان الأصل مع وجود الدليل، وهو ظاهر الآية ، والاولوية ممنوعة ، لأن عدم الوجوب على الفقير للاجماع لا يقتضى عدمه على النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام ، وعدم أمر أمير المؤمنين عليه السلام به صدِّقه بذلك أعم من عدم الوجوب ، واشتمال وصيته على كثير من الآداب والسنن ، لا يصير قرينة على صرف الأمر عماله من الظهور في الوجوب ، مع أنه لا ينافى وجوبه على النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام .

نعم في المدارك : « والبحث في وجوب ذلك على النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام أو استحبابه خال عن الفائدة وتبعه في الحقائق وعلمه بأنهم أعرف بما يجب أو يستحب » وأورد عليه بمنع عدم الفائدة لاقتضاء الوجوب عليهما الوجوب على غيرهما كما لا يخفى ، فتحصل مما ذكرناه أن الأظهر وجوبه عليهما .

وأما وجوبه على الفقيه على تقدير وجوبه على النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام ففيه قولان : الوجوب لأصالة الاشتراك وللتأسي ولأن فيه لطفاً للمكلف واللطف واجب من غير فرق بين النبي صلى الله عليه وآله ونائبه الخاص والعام .

واجب عنه بعدم ثبوت الاشتراك مطلقاً، حتى في المقام لظهور التعليل في الآية المباركة في اختصاص ذلك بالنبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام اذ بدعائهما خاصة يسكن المرء إليه ، لأن المراد بالسكن في الآية ما يسكن المرء إليه ، و تطمئن به نفسه وذلك أن دعائهما معلوم الاستجابة دون غيرهما ، و أمّا التأسي فلا دليل على وجوبه وأما كون الدعاء لطفاً واللطف واجب على الجميع فأورد عليه بأنه غير ظاهر، ولو تمّ وسلّم لكان مقتضاه الدعاء في كلّ مورد لا تخصيصه بالمقام .

نعم رجحان الدعاء لعموم المؤمنين في كلِّ حال ممَّا لا ينكرولذا نفى الريب عن استحباب الدعاء للفقير والساعي والفقير في المدارك وإن لم يقم عليه في خصوص المقام دليل بالخصوص، ولعلَّ ذلك مستند إلى فتوى الفقيه على الاستحباب، وبمأنَّ الفقيه إذا قبض الزكاة بالولاية العامة كان كما لو قبضها الإمام عليه السلام فكان دعاؤه بناءً على ثبوت الاشتراك مطلقاً - كدعاء الإمام عليه السلام من اللطف الواجب عليه أيضاً فالأحوط له ذلك .

ثمَّ إنَّه غير خفيِّ عليك بأنَّ النقود بأقسامها من أوضح مصاديق الزكاة - التي يقبضها الفقيه والفقير في مفروض المسئلة فلا اختصاص له بسائر الأنواع الزكوية كما هو ظاهر .

السابعة

يجوز إعطاء الفقير من سهم الفقراء للزيارة والحج ونحوهما من القرب إذا لم يكن واجداً لمؤنة السنة لما ذكرناه فيما سبق من جواز إعطاء الزكاة له أزيد من مؤنتها بل إعطاء ما يكفيه سنين دفعة ويصير به غنياً وأنَّ وجوب الإعطاء لم يكن متوقفاً على صرفه في خصوص المؤنة فبعد فرض كونه فقيراً وجاز إعطاء الزايد، يجوز إعطائه أيضاً لأنَّ يصرف في مصارفه ومصالحه التي من جملتها الصرف في القرب كالزيارة ونحوها .

نعم لو كان مالاً لمؤنة السنة لا يجوز إعطائه من سهم الفقراء للزيارة و نظائرها ويجوز إعطائه لذلك من سهم سبيل الله .

الثامنة

لا يجوز للفقير المقاصّة من مال المالك إذا كان ممتنعاً من أداء الزكاة لما عرفت في بعض المباحث السابقة من عدم كون الفقير مالكاً للزكاة قبل القبض ولا ولاية له عليها، فليس له التصرف فيها قبله بأيّ نحو من أنحاء التصرف من الإسقاط والابراء والمصالحة ونحوها، نعم للحاكم الذي هو مالك لطبيعة الزكاة المقاصّة ويأذن له بها، كما أنّ له إجباره بالأداء أيضاً .

التاسعة

يجوز صرف الزكاة من سهم سبيل الله في كلّ قرينة حتى إعطائها للظالم لتخليص المؤمنين من شرّه إذا كانت فيه مصلحة عامة دينية ويلاحظ في بعض الكلمات تقييد ذلك بانحصار دفع الشرّ به، لكن لا وجه له ظاهراً، لأنّ المالك صرفها في مصرفها وهو سبيل الله أعنى خلاصهم من شرّه من غير فرق في ذلك بين انحصار الدفع به وعدمه .

العاشرة

لا إشكال في جواز توكيل المالك في أداء الزكاة بل في الجواهر في شرح قول المحقق: (للمالك أن يتولى تفريق ما وجب عليه بنفسه وبمن يوكله) «لا خلاف بيننا بل بين المسلمين كافة في قبول هذا الفعل للنيابة التي استفتت^ت بها النصوص أو تواترت^(١)» كما لا إشكال أيضاً في جواز توكيله في إيصالها إلى الفقير .

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب المستحقين للزكاة .

ففى الأوّل ينوى الوكيل حين الدفع الى الفقير عن المالك لأنّه المؤدّى للزكاة ونائب عنه فى أداء العباداة كالنائب فى أداء الصلوة فيقصد النيابة عن المالك لتوقف صحّة الأداء على هذا القصد ويقصد التقرب بالأمر المتوجّه إليه ولكن فى الجواهر حاكياً عن الشيخ والمحقق فى المعتبر عدم الاجتزائىة الوكيل لأنّه غير مالك فلا تكفى نيّته .

والذى صرّح به فى الثانى هو اعتبار مقارنة النيّة لدفع الزكاة واستدلاله بأنّه لو لم تقع مقارنة ، لوقع الدفع بغير نيّة لأنّ ما سبق ان لم يستمد خلا الدفع عن النيّة، ثمّ قال : ولو دفع الموكّل إلى الوكيل ، لم يجز عنه نيّة الوكيل حاله الدفع ولو نوى الوكيل عند الدفع لم يجز عن نيّة الموكّل حال التسليم الى الوكيل فيتوجّه إليه حينئذٍ ما أورد عليه فى الجواهر : « بأنّ الزكاة عباداة تقبل النيابة كالحرّج ، بل يمكن دعوى السيرة القطعية التّى هى أعظم من الاجماع عليه ، بل النصوص^(١) أيضاً دالة عليه ، بل لافرق على الظاهر فى الجواز بين الوكالة فى الدفع والنيّة أو فى أحدهما ، ومن هنا جزم غير واحد بالاجتزاء بنية الوكيل هنا كالشهيدين وفخر الإسلام والفاضل فى جملة من كتبه وإن توقف فيه فى محكّم المنتهى والتذكرة والتحرير .

وعليهذا فالأحوط تولّى المالك النيّة حين الدفع إلى الوكيل واستمراؤه إلى حين دفع الوكيل إلى المستحق ، إذ به يتحقّق موضوع الوجوب العبادى الذى هو عبارة عن أداء الزكاة .

وفى الثانى أعنى التوكيل فى الايصال يتولّى المالك النيّة حين الدفع إلى الوكيل ، بلا احتياج إلى نيّة الوكيل حين دفعها إلى المستحق ، لأنّه وكيل فى الايصال الذى يتحقّق ولو مع عدم قصد المباشر القرية وما ذكرناه فى

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب المستحقين للزكاة . مرّ نقل جملة من تلك النصوص

والاشارة الى جملة اخرى اجمالاً وتفصيلاً فى مسألة « حكم دفع الزكاة الى الفقير » فراجع .

الفرض الاوّل من قصد التقرب بالأمر وقصد النياية غير جار في هذا الفرض وإن كان الأحوط للمالك فيه أيضاً استمرار النية إلى حين دفع الوكيل إلى الفقير لما ذكرنا في وجهه آنفاً .

الحادية عشرة

بعد ما عرفت مما قدّمناه جواز توكيل المالك في أداء الزكاة وكذا في إيصالها إلى الفقير، يقع الكلام في جواز توكيل الفقير شخصاً يقبض له الزكاة، والاقوى الجواز لأن القبض مما يقبل النياية كقبض الدين ونحوه من الحقوق فكما يجوز توكيل المالك في أداء الزكاة وإيصالها إلى الفقير حسبما بيّنا في الفرع السابق كذلك يجوز توكيل الفقير في أخذها، والدليل على صحّة الوكالة في الأوّل هو الدليل على صحّتها في الثاني، من غير فرق بين المقامين ولكن عن ابنى ادريس والبرّاج منع الوكالة في ذلك، واختاره السيد في المدارك .
واستدلّوا له بوجوه :

أوّلها أنّ إقامة الوكيل مقام الموكل في ذلك يحتاج إلى دليل، ولم

يثبت .

وثانيها أنّ الذمة مرتبهة بالزكاة ولا خلاف بين الأمة في اليقين بالبرائة بتسليمها إلى المستحق وليس كذلك إذا سلّمت إلى الوكيل، لأنّه ليس أحد الأصناف الثمانية بالاختلاف .

وثالثها أنّ التوكيل إنّما يثبت فيما يستحق الموكل المطالبة به والزكاة لا يستحقّها واحد بعينه ولا يملكها إلاّ بعد القبض .

وفى الجواهر بعد نقل هذا لوجه قال: «والجميع كما ترى ضرورة صلاحية

إطلاق أدلة الوكالة لأعمّ من ذلك كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة» .

هذا - وفى جميع ما ذكره من الوجوه الثلاثة نظر .

أما الأولى فلأن صحة الوكالة هنا وإثبات إقامة الوكيل مقام الموكل لا تحتاج إلى دليل خاص يدلُّ عليه لما عرفت من قبول هذا الفعل للنيابة وما دلَّ على جواز الاستنابة في أخذ ما عدى الزكاة من الحقوق كالدين ونحوه كافي في إثبات جوازها فيها أيضاً، فكما تصحَّ الاستنابة في الأداء والايصال من ناحية المالك كذلك تصحَّ الاستنابة في الأخذ من ناحية الفقير كما هو ظاهر .

وأما الثانية فلأننا إذا بنينا على صحة الوكالة هنا كما هو الحق الذي تسالموا عليه ظاهراً وأن قبض الوكيل كقبض الموكل، فلازمه حصول اليقين بالبرائة إذا سلّمت الزكاة إلى وكيل المستحق، لأن الوكيل وإن لم يكن من الأصناف الثمانية إلا أن يده يد الموكل المستحق فاعطاء الزكاة للوكيل اعطاء للموكل بلا اشكال .

وأما الثالثة فلعدم انحصار مورد الوكالة بما يستحق الموكل المطالبة به كما توهم، بل كل مورد جاز للموكل فعله سواء كان مستحقاً للمطالبة أم لا، جاز له التوكيل فيه ولذا جاز للفقير أخذ الزكاة ممن يعطيها له وإن لم تكن له المطالبة منه .

تفريعات نشير اليها بالاجمال

أحدها أن الفقير إذا جاز له التوكيل في أخذ الزكاة جاز للموكل قبضها من أي شخص وفي أي مكان، فإذا قبضها يصير المقبوض ملكاً لموكله لأن قبض الوكيل قبضه ويده يده .

وثانيها يجوز للمالك لو علم بالوكالة إقباض الزكاة للوكيل وتبرء ذمته وإن تلفت في يد الوكيل قبل الوصول إلى الفقير، لأن إقباضه إيّاها إقباضه فكان كما لو تلفت في يد الفقير نفسه .

وثالثها يجوز للفقير أن يجعل للوكيل جعلاً على أخذ الزكاة لعموم صحّة الجعالة واحترام عمل المسلم .

مقدار الصاع في زكاة الفطرة وغيرها

يحسن بنا في هذا المقام بمناسبة البحث عن مسائل الفطرة، التعرّض لمقدار الصاع في زكاتها وزكاة غيرها، وقد فصلنا الكلام عليه في رسالتنا: «نهاية التعديل في الموازين والمكائيل» وتكلّمنا أيضاً على بعض ما يتعلّق به في الجزء الثاني عند البحث عن «مقدار الدرهم في عصر النبي ﷺ»، ونقتصر هنا على ذكر نبذة من كلمات الأصحاب وجملة ممّا ورد في تقديره من أخبار الباب ليعلم - مقدار ما يدفع إلى الفقير بالدرهم والمثاقيل الشرعيتين اللتين هما المبحوث عنهما في هذا الكتاب .

فنقول: لا خلاف ظاهرّاً بين الأصحاب في أنّ الصاع أربعة أمداد بل عن الغنية والخلاف وظاهر التذكرة دعوى الاجماع عليه وفي المعترى في زكاة الغلات: «أنّ الصاع أربعة أمداد باتفاق العلماء» وفي المنتهى في زكاة الغلات أيضاً «الوسق: ستون صاعاً بصاع النبي ﷺ ويكون مقدار النصاب: ثلاثمائة صاع والصاع أربعة أمداد وهذان الحكمان مجمع عليهما» .

ولا خلاف ظاهرّاً أيضاً معتدّ به كما في الجواهر في أنّه تسعة أرطال بالعراق. وستة بالمدن، بل حكى عن جماعة دعوى الاجماع صريحاً وظاهرّاً على أنّ المدّ برطلان وربيع بالرطل العراقي ورطل ونصف بالمدن فيكون الصاع تسعة أرطال بالعراق وستة بالمدن، وأما مقداره بالدرهم فهو كما قدره: ألف ومائة وسبعون درهما فهذه نبذة ممّا ذكره في تحديد الصاع بالمدن والرطل والدرهم .

أما التحديد الأوّل فتدلُّ عليه مضافاً إلى الاجماعات المحكيّة جملة من

الأخبار:

منها صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام « فوصدقة الفطرة » قال: « تصدّق عن جميع من تعول من صغير أو كبير أو حرّ أو مملوك على كل أنسان نصف صاع من حنطة أو صاع من تمر أو صاع من شعير والصاع أربعة أمداد^(١) . ومنها صحيحة الحلبيّ قال : « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن صدقة الفطرة فقال: على كلّ من يعول الرجل على الحرّ والعبد والصغير والكبير صاع من تمر أو نصف صاع من برّ والصاع أربعة أمداد^(٢) . وفي المعتبر في زكاة الفطرة بعد نقل يتضمّن لصاع من برّ أو صاع من تمر أو صاع من زبيب أو صاع من شعير قال : أمّا رواية الحلبي وعبد الله بن سنان ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام المتضمنة لنصف صاع من برّ، فقد ذكر الأصحاب وغيرهم أنّ ذلك غيّر في زمن عثمان أو زمن معاوية روى ذلك جماعة من الأصحاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال : صدقة الفطرة صاع فلما كان زمن عثمان حوّله مدّين من قمح^(٣) .

(١) التهذيب ج ٤ ص ٨١ طبعة النجف ١٣٧٩ هـ والوسائل الباب ٦ من زكاة الفطرة

لم ينقل فيها تمام الصحيحة بل اشير إليها بعد صحيحه الحلبي .

(٢) الوسائل الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة .

(٣) إشارة إلى ما رواه في الوسائل الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة عن سلمة أبي حفص

عنه عليه السلام عن أبيه عليه السلام : « قال عليه السلام : صدقة الفطرة على كل صغير وكبير حرّ أو عبد عن كل من تعول يعني من تنفق عليه صاع من تمر أو صاع من شعير أو صاع من زبيب فلما كان زمن عثمان حوّله مدّين من قمح » المؤلف دام ظله .

(٤) في المجمع : « القمح بالفتح فالسكون قيل : حنطة ردية يقال لها النبطية والقمحة

الحبة منه قال بعض الاعلام لم نرمز أهل اللغة من فرق بين الحنطة والبر والقمح فكان (أو)

وفى روايات الجمهور عن أبي سعيد الخدرى قال : زكاة الفطرة صاع من طعام أو صاع من شعير أو تمر أو زبيب أو أقط^(١)، فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية فكان فيما كلم الناس : إننى لأرى مدّين من سمراء^(٢) الشام يعدل صاعاً من تمر فأخذ الناس بذلك، قال أبو سعيد : ولا زال أخرجه كما كنت أخرجه .

ومثله روى الأصحاب عن عبد الرحمن الحدّاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما كان زمن معاوية عدل الناس ذلك إلى نصف صاع من حنطة وروى عن أمير المؤمنين عليه السلام : أنه سئل عن الفطرة فقال : صاع من طعام، فقيل أو نصف صاع فقال عليه السلام : « بنس الاسم الفسوق بعد الإيمان »^(٣) .

وفى الوسائل بعد نقل عدة روايات متضمنة لنصف صاع قال : هذا الروايات

للسك من الراوى لا للتخيير والله أعلم وفيه انه لا يتمشى فى قوله عليه السلام من لم يجد الحنطة والشعير أجزاء عنه القمح والسلت والعلس والذرة « وفى المصباح : « السلت قيل ضرب من الشعير ليس له قشر ويكون فى الغور والحجاز قاله الجوهري وقال ابن فارس : ضرب منه رقيق القشر صفار الحب . و قال الأزهرى حب بين الحنطة والشعير ولا قشر له كقشر الشعير فهو كالحنطة فى ملاسته وكالشعير فى طبعه وبرودته » وفيه أيضاً : « العلس بفتحين ضرب من الحنطة تكون فى القشرة منه حبتان وقد تكون واحدة أو ثلاث و قال بعضهم : هو حبة سوداء تؤكل فى الجذب و قيل هو مثل البر الا انه عسر الاستقاء وقيل هو العلس » .

(١) وفيه أيضاً : قال الأزهرى : الاقسط يتخذ من اللبن المخيض يطبخ ثم يترك حتى يجمد وهو بفتح الهمزة وكسر القاف وقد تسكن القاف للتخفيف مع فتح الهمزة وكسرها مثل تخفيف كبد » .

(٢) وفيه أيضاً : « السمرة لون معروف و سمر بالضم فهو أسمر والانى سمراء ومنه قيل للحنطة سمراء لونها » منه .

(٣) الوسائل الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة .

(٤) سورة الحجرات الآية ١٢ .

محمولة على التقية قاله الشيخ (ره) وغيره لما مرَّ (يعنى لمادّل على حكم عثمان ومعاوية بذلك) كما أشار إلى ذلك قبل أسطر، ثم قال: ويمكن حملها على المحتاج الفقير فإنه يستحب له ويكفيه أقل من صاع كما حمل في موضعين من الباب السابع مادّل على التصديق بأربعة أرطال على الاستحباب أيضاً لأن من لا يمكنه الفطرة وكان فقيراً يستحب له الفطرة ويجزيه أقل من صاع أو كما حكاه عن الشيخ: هذا إما مخصوص باللبن والأقط بدلالة الحديث السابق أو تصحيف من الراوى وأصله أربعة أمداد فتصحف بالأرطال .

ومنها ما رواه الصدوق في عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال عليه السلام: «زكاة الفطرة فريضة على كل رأس صغير أو كبير حرّ أو عبد ذكر أو أنثى من الحنطة والشعير والتمر والزبيب صاع وهو أربعة أمداد»^(١).

ومنها ما رواه في الخصال بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرايع الدين قال عليه السلام: «وزكاة الفطرة واجبة على كل رأس صغير أو كبير حرّ أو عبد ذكر أو أنثى أربعة أمداد من الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهو صاع تام»^(٢).

ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال عليه السلام: «كان رسول الله صلوات الله عليه وآله يتوضأ بمدّ ويغتسل بصاع والمدّ رطل ونصف والصاع ستة أرطال»^(٣) ومقتضاها أنّ الصاع أربعة أمداد .

وفي الوسائل بعد نقل هذه الصحيحة قال: «قال الشيخ يعنى أرطال المدينة فيكون تسعة أرطال بالعراقي»، ونقلها المحقق في المعتمد وفسّر الرطال بالمدّ أيضاً وعن مفتاح الكرامة أنّه بعد أن نقلها وما ذكره الشيخ (ره) في تفسير

(٢٠١) الوسائل الباب ٤ من أبواب زكاة الفطرة .

(٣) الوسائل الباب ٥٠ من أبواب الوضوء .

الرطل الواقع فيها قال : « والظاهر من جماعة أن التفسير من تتمّة الرواية و يشهد له قول العلامة فى التذكرة مانصّه : وقول الباقر عليه السلام : والمدّ رطل و نصف والصاع ستّة أرطال المدينة يكون تسعة أرطال العراقى ، فمقتضى هذا التفسير أيضا أن الصاع أربعة أمداد .

وأما التحديد الثانى أى كون الصاع تسعة أرطال بالعراقى و ستّة بالمدنى ، فتدلّ عليه مضافاً إلى بعض الأخبار الآتفة الذكر مكاتبة جعفر بن ابراهيم بن محمّد الهمدانى قال : « كتبت إلى أبى الحسن عليه السلام على يديّ - أبى ، جعلت فداك إن أصحابنا اختلفوا فى الصاع بعضهم يقول : الفطرة بصاع المدنى و بعضهم يقول : بصاع العراقى ، قال : فكتب عليه السلام إلى : الصاع ستّة أرطال بالمدنى و تسعة أرطال بالعراقى . قال : وأخبرنى أنّه يكون بالوزن ألفاً ومائة وسبعين وزنة^(١) رواها فى عيون الأخبار وذكر (الدرهم) بدل (الوزنة) .

ورواية علىّ بن بلال قال : « كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الفطرة وكم تدفع ؟ قال : فكتب عليه السلام ستّة أرطال من تمر بالمدنىّ و ذلك تسعة أرطال بالبغدادى^(٢) . »

ويظهر ذلك أيضاً من خبر ابراهيم بن محمّد الهمدانى : « أن أبى الحسن صاحب العسكر عليه السلام كتب إليه فى حديث : الفطرة عليك وعلى الناس كلّهم و من تعول ذكراً كان أو انثى صغيراً أو كبيراً حرّاً أو عبداً فطيماً أو رضيعاً تدفعه وزناً ستّة أرطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً تكون الفطرة ألفاً ومائة وسبعين درهماً^(٣) . »

و من مصحّح أيوب بن نوح السابق أنّه كتب إلى أبى الحسن عليه السلام وقد بعثت إليك العام عن كلّ رأس من عيالى بدرهم على قيمة تسعة

(١ و ٢ و ٣) الوسائل الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة .

أرطال بدرهم»^(١) .

وفى المدارك فى زكاة الغلات: «والمراد بالأرطال هنا العراقية لأنها
أرطال بلادهم وهى عبارة عن الصاع لأنه الواجب فى الفطرة» ثم استدل بمكاتبة
جعفر بن إبراهيم بن محمد الهمدانى المتقدمة الدالة صريحاً على التقديرين و
التحديدين .

وأما التحديد الثالث أى أن الصاع يكون ألفاً ومائة وسبعين درهماً فتد^ل
عليه أيضاً مكاتبة جعفر بن إبراهيم المتقدمة إذ الظاهر أن المراد بالوزنة فيها
الدرهم بشهادة خبر إبراهيم بن محمد المتقدم الذى صرح فيه بأن الفطرة
تكون ألفاً ومائة وسبعين درهماً كما يؤيد ذلك أيضاً ما سمعت من أنها رويت فى
كتاب العيون وذكر الدرهم فيه بدل الوزنة .

هذا مضافاً إلى أن المستفاد منهما أن الرطل العراقى مائة وثلاثون
درهماً، كما نسبه فى الحقائق إلى المشهور أيضاً، فتكون التسعة أرطال ألفاً
ومائة وسبعين درهماً وأن الرطل المدنى مائة وخمسة وتسعون درهماً فتكون
الستة أرطال أيضاً ألفاً ومائة وسبعين درهماً .

وحيث إنك قد عرفت فى غير موضع من القسم الأول وفى هذا القسم أيضاً
أن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية يكون الصاع ثمانمائة وتسعة عشر
مثقالاً شرعياً، ولما كان المثقال الشرعى ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى، يكون
الصاع ستمائة وأربعة عشر مثقالاً صيرفياً وربع مثقال صيرفى .

ابواب الصدقة

عقد شيخنا الحرّ في الوسائل آخر كتاب الزكاة أبواباً في الصدقة تبلغ اثنين وخمسين باباً وذكر فيها روايات كثيرة تدلّ على استحباب التصدّق ببعض المال، الذي أوضح مصاديقه الدرهم والدينار، وماله من الشرائط والمنافع والآثار الدنيوية والاخرية، لكن ضربنا عن نقلها هنا وأوكلناه إلى خاتمة القسم الثالث المعدّة لبيان أحكامها الاخلاقيّة قدحاً ومدحاً كما وعدناه غير مرّة .

حكم تقديم الفطرة على وقتها

المشهور كما نسب إليهم عدم جواز تقديم الفطرة على وقتها إلاّ على سبيل القرض وهو المحكّي عن الشيخين وأبي الصلاح وابن ادريس والعلامة في بعض كتبه وغيرهم .

واستدلّ له أوّلاً بأنّها عبادة موقّته فلا يجوز فعلها قبل وقتها ولأنّها زكاة منوطة بوقت فلا يجوز قبله ولأنّه لو جاز تقديمها في شهر رمضان لجاز قبله لاشتراكهما في المصالح المطلوبة من التقديم، فأدائها أداء لمالم يجب، بل يكفي الشك في مشروعيّتها قبله .

وثانياً بصحیحة العيص قال : « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الفطرة متى هي فقال عليه السلام : قبل الصلوة يوم الفطر » .

وبصحیحة عمر بن يزيد وأحسنه بابراهيم بن هاشم التي وردت في زكاة المال والمنع عن تعجيلها (مرّ نقلها في تقديم زكاة المال قبل وقت الوجوب)

«ليس لأحد أن يصلّى صلوة إلاّ لوقتها وكذلك الزكاة ولا يصوم أحد شهر رمضان إلاّ فى شهره إلاّ قضاء وكلّ فريضة إنّما تؤدّى إذا حلّت»^(١) ونحوها صحيحة زرارمة المتقدّمة^(٢) وبما ورد أنّ لها وقتاً معلوماً وهو من غروب ليلة الفطر أو طلوع فجر يومه^(٣).

ولكن عن الصدوقين والشيخ فى المبسوط والخلاف والنهية وجماعة من القدماء وكثير من المتأخّرين الجواز، بل نسبه فى المسالك كما عن الدروس الى المشهور، بل فى الخلاف الاجماع عليه حيث قال: «وقت إخراج الفطرة يوم العيد قبل صلوة العيد فإن أخرجها بعد صلوة العيد كانت صدقة فان أخرجها من أوّل الشهر كان جائزاً ومن أخرج بعد ذلك أثم ويكون قضاء إلى أن قال: دليلنا إجماع الفرقة ولأنّ ما ذكرناه لا خلاف أنّه جائز».

واستدلّ له بصحيفة الفضلاء^(٤) عن أبى جعفر وأبى عبد الله (عليهما السلام) أنّهما قالا: «وعلى الرجل أن يعطى عن كلّ من يعول من حرّ وعبد وصغير وكبير يعطى يوم الفطر قبل الصلوة فهو أفضل وهو فى سعة أن يعطيها من أوّل يوم يدخل من شهر رمضان إلى آخره»^(٥).

والخدشة فيها بتضمّ ن ذيلها على كفاية نصف صاع من حنطة أو شعير عن كلّ رأس، المجمع على خلافها، لا مجال لها، لأنّ التفكيك بين فقرات الخبر فى الحجّية غير عزيزاذا اقتضاه الدليل.

كما أنّ حملها على الفرض، بملاحظة تخصيص ذلك بشهر رمضان.

(١) الوسائل الباب ٥١ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢) الوسائل الباب ٥١ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٥٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة .

(٤) وهم زرادة ، وبكير ، والفضيل بن يسار ، ومحمد بن مسلم ، وبريد بن معاوية .

وظهور الضمير في قوله **رَبِّكَ** : « وهو في سعة أن يعطيها » في الرجوع إلى الفطرة نفسها بعيد غايته، سيما مع جعل الحكم من باب السعة والرخصة في مقابل الفضيلة، فإنَّ إعطاء الزكاة للمستحقَّ بعنوان القرض واحتسابه عليه في وقت الوجوب أداء للفطرة في وقت الفريضة، فلا معنى لجعله من باب الرخصة الفاقدة للفضيلة، فلا ينافيها قاعدة التوقيت بعد فرض كون الوقت من أوّل رمضان كما دلّت الصحيحة عليه ولا دليل على التوقيت غيرها، وبعد ما كان المراد من صحيح العيص الفضل بقريظة الصحيحة المزبورة وقوله **رَبِّكَ** : « يعطى يوم الفطر قبل الصلوة فهو أفضل » .

• وأما صحيحنا عمر بن يزيد ووزارة فيقيّد اطلاقهما بها .

• وأما ما ورد في أن لها وقتا معلوماً فهو في مقام بيان الوقت الأصلي فلا

ينافي الرخصة في التقديم لقيام الدليل عليه .

• وأما سائر ما استدلّ به فهو اجتهاد في مقابل النصّ .

فالأقرب جواز التقديم وإن كان الأفضل والأحوط التأخير إلى يوم الفطر

قبل الصلوة .

حكم تاخير الفطرة عن وقتها

الظاهر كما في الحدائق عدم الخلاف بينهم في أنه متى عزل الفطرة و عينها في مال مخصوص قبل الصلوة جاز دفعها إلى المستحق بعنوان الزكاة وإن خرج وقتها، ويدلُّ عليه جملة من الأخبار :

منها موثق إسحاق بن عمار قال : « سألت أبا عبد الله عن الفطرة ؟ قال :

إذا عزلتها فلا يضرّك متى أعطيتها قبل الصلوة أو بعد الصلوة... الحديث ^(١) » .

ونحوه خبره الآخر^(١) .

ومنها مرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام «في الفطرة إذا عزلتها وأنت تطلب بها الموضع أو تنتظر بها رجلاً فلا بأس به»^(٢)
ومنها رواية سليمان بن حفص المروزي قال : «سمعتَه يقول : ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة... الحديث»^(٣) .

ومنها صحيح زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل أخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها أهلاً؟ فقال : إذا أخرجها من ضمانه فقد برئ وإلاّ فهو ضامن لها حتى يؤدّيها إلى أربابها» .

ومنها خبر أبي الحسن الأحمسّ عن الصادق عليه السلام المروّى عن الاقبال نقلاً من كتاب عبد الله بن حماد الأنصاري ، قال : «والفطرة عن كلّ حرّ ومملوك إلى أن قال : قلت أقبل الصلوة أو بعدها؟ قال : إن أخرجتها قبل الظهر فهي فطرة وإن أخرجتها بعد الظهر فهي صدقة لا تجزيك ، قلت : فأصلّى الفجر فأعزلها وأمسك يوماً أو بعض يوم ثمّ أتصدّق بها ، قال : لا بأس هي فطرة إذا أخرجتها قبل الصلوة»^(٤) .

وهذه هي النصوص التي دلّت على وجوب اخراجها مع العزل مطلقاً و إن خرج وقتها ، كما أنّ مقتضى اطلاقها كاطلاق الفتاوى ، جواز العزل مع وجود المستحق كما صرح به في المدارك وقال : « و اطلاق عبارات الا أصحاب يقتضى جوازه مع وجود المستحق وعدمه » .

وأما المراد بالعزل الذي دلّت على أصل مشروعيته النصوص المتقدمة فكما ذكره جماعة تعيينها في مال خاصّ بقدرها في وقتها بقصد التقرب وإن لم يؤدّها وتكون في يده أمانة من الأمانات الشرعية ، فإنّ المكلف يكون حينئذٍ

(١-٣) الوسائل الباب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة .

(٤) الوسائل الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة .

كالوليّ عن المستحق فيقوم قبضه و استيلائه مقام قبضه ولذا ينوي التقرب بالعزل المزبور .

وقد تقدّم في الزكاة المالية بعض أحكام العزل وجملة من النصوص الدالة عليه فراجع .

هذا كله على تقدير العزل ، وأما لو لم يعزلها ولم يؤدّها حتى خرج الوقت المضروب ، وهو فعل صلوة العيد ، أو الزوال ، أو آخر يوم العيد على — الأقال الثلاثة في تحديد الوقت ، فهل تسقط أو يأتي بها قضاء أو أداء أقوال : فعن جماعة منهم المفيد وابن بابويه وأبي الصلاح وابن البرّاج و زهرة أنّها تسقط بل عن الأخير الاجماع عليه واختاره المحقق في الشرايع ، و المعترف وإن احتاط في الأخير وقال : الأحوط القضاء تفصيلاً من الخلاف . وعن جماعة أيضاً منهم الشيخ والعلامة وثاني الشهيدين وغيرهم يأتي بها قضاء ، ونسبه في الحدائق إلى المشهور بينهم وعن ابن إدريس يأتي بها أداء .

واستدلّ للأوّل بانتفاء الموقت بانتفاء وقته ، والقضاء يحتاج إلى أمر جديد ولم يثبت فمقتضى الأصل البرائة .

و بجمله من الأخبار الواردة في أنّ الفطرة قبل الصلوة زكاة وبعد الصلوة صدقة ، أي أنّها صدقة مندوبة ، وقالوا بأنّ التفصيل قاطع للشركة .

فمنها خبر إبراهيم بن ميمون : قال أبو عبد الله عليه السلام : « الفطرة ان اعطيت قبل أن تخرج إلى العيد فهي فطرة وإن كانت بعد ما تخرج إلى العيد فهي صدقة »^(١) .

ومنها ما رواه عليّ بن طاووس في كتاب الاقبال قال : روينا باسنادنا إلى أبي عبد الله عليه السلام قال : « ينبغي أن يؤدّي الفطرة قبل أن يخرج الناس إلى

الجبانة فان أداها بعد ما يرجع فإنما هو صدقة وليس هو فطرة»^(١) .
 ومنها ما رواه العياشي في تفسيره عن سالم بن مكرم الجمال عن أبي عبد
 الله عليه السلام قال : «إعطاء الفطرة قبل الصلوة وهو قول الله : (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ
 وَآتُوا الزَّكَاةَ) ... فان لم يعطها حتى ينصرف من صلوته فلا تعدّ له فطرة»^(٢) .
 ومنها ما رواه الكليني باسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله
عليه السلام في حديث - قال : «وإعطاء الفطرة قبل الصلوة أفضل ، وبعد الصلوة
 صدقة»^(٣) .

واستدلّ للقول الثاني باستصحاب وجوب الموقت بعد خروج الوقت ، ودعوى
 عدم جريانه في مثل المقام ممنوعة إذ التوقيت يكون للأداء لا للمال الذي هو
 في الذمة فيستصحب بقاءه ، ومنه يظهر عدم جريان البرائة في المفروض لأنّ
 الاستصحاب مقدّم عليها كما لا يخفى .

وأما النصوص المذكورة المتضمنة على أنّها بعد الصلوة صدقة فقد يقال
 بمنعها عن الاستصحاب ، لكنّ ذلك لو تمّ ، لكان مبنياً على الأخذ بخصوص هذه
 النصوص الموقّعة لها بما قبل الصلوة ، وأما على القول الآخر فلا يجري ، ولا يتم
 الاستدلال بها . هذا مضافاً إلى ما استدللّ به العلامة لهذا القول في
 محكيّ المختلف بأنّه لم يأت بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف إلى أن يأتى
 به وبأنّ مقتضى اللوجوب قائم ، والمانع لا يصلح للمانعية .

أما الأوّل فللعوم الدالّ على وجوب إخراج الفطرة ، وأما الثاني فلأنّ
 المانع ليس إلاّ خروج وقت الأداء ، وهو لا يصلح للمانعية ، إذ خروج الوقت لا
 يسقط الحقّ كالدين وزكاة المال والخمس وغيرها .

وبصحيحة زرارة المتقدّمة عن الصادق عليه السلام «في رجل أخرج
 فطرته فعزلها حتى يجد لها أهلاً؟ فقال إذا أخرجها من ضمانه فقد برئ»

وإلاّ فهو ضامن لها حتى يؤدّيها إلى أربابها^(١) .

وقد أجاب عنه العلامة الأنصاري بأن العموم الذي ادّعاه على وجوب إخراج الفطرة فهو مقيد بأدلة التوقيت ودعوى أن أدائها في الوقت المذكور تكليف مستقلّ، مدفوعة بقيام الإجماع على الاتحاد إذ ليس في أدائها في الوقت امثالان: أحدهما للمطلق والآخر للمقيد، وأما الالتزام بتعدد العقاب في تركهما في الوقت وخارجه عند هذا القائل، فذلك لأجل التكاليف المترتبة كردّ السلام أو أداء الدين والوديعة، لا لأجل مخالفة تكليفيين متوجّهين إليه دفعة أحدهما مطلق والآخر مقيد .

هذا مضافاً إلى أن ظاهر أدلة توقيتها أن المراد بالفطرة سؤالاً و جواباً، هي التي وجبت في الأخبار المطلقة فكأنّها بيان لوقت ذلك الواجب الذي لم يتعرّض الشارع في الأخبار المطلقة لأزيد من أصل وجوبها، كما لم يقصد في أدلة التوقيت إلاّ بيان وقتها بعد الفراغ عن وجوبها .

وأما الصحيحة المزبورة فيحتمل أن يكون الضمير في قوله عَلَيْهَا «إذ أخرجها

من ضمانه» راجعاً إلى الفطرة المعزولة بل وظهوره في الرجوع إليها، ومعنى إخراجها من ضمانه إخراجها إلى المستحق بحيث يخرج من عهده إيصالها .

وقوله عَلَيْهَا : فهو ضامن لها الخ . يعني أنه في عهده الأداء ولا إيصال ،

وكون الفقرة الأولى عبارة عن العزل والثانية لحكم صورة عدم العزل، لا يجدي في إثبات بقاء التكليف بعد خروج الوقت للاحتمال، أو ظهور أن المراد أن مع العزل ضامن لها حتى يؤدّيها في وقتها المضروب، فحاصل الجواب أن مع العزل يخرج عن الضمان، ومع عدمه فهي في عهده .

هذا واحتمل نحوه في الحدائق وقال : ويحتمل أن يكون المراد بأخرها

من ضمانه إنّما هو العزل، فكانه قال : إذا عزلها فقد برئ، يعني برئت ذمته ، لأنها خرجت من ذمته وصارت في يده من قبيل الأمانة إلى أن يدفعها إلى

أهلها ، والضمان عبارة عن شغل الذمة بها، فإذا عزلها فقد برئت الذمة منها وإن لم يعزلها فالذمة مشغولة بها حتى يؤديها، غاية الأمر أنه لو خرج الوقت سقط الأداء وبقى شغل الذمة .

أقول: لعله أقرب ما احتمل في معنى الصحيحة إلا أن ما ذكره من سقوط الأداء لا يخلو من تأمل .

ويمكن أن يقال بأنّ المستفاد من النصوص الدالة على وجوب الفطرة هو استقرارها في ذمة المكلف عند دخول وقتها، وحرمة تأخيرها عن وقتها المضروب لا توجب سقوطها كما في كثير من الواجبات بل نصوص التوقيت قاصرة عن تقييدها على وجه يكون المقام كالموقت بل أقصاها التكليف المطلق بأدائها . وليس ذلك من باب تعدد التكليف بالمطلق والمقيد دفعة كى يصحّ

أن يقال بلزوم الامتثالين والمخالفتين في صورتى الطاعة والعصيان، بل كان من باب تعدد التكليف تدريجاً، بمعنى أنّ الأمر بالطبيعة بعد فوات الخصو^{صية} كان باقياً نظير التكليف بردّ السلام ثانياً، بعد سقوط التكليف الأوّل بالعصيان فالتكليف المطلق بالأداء بعد خروج الوقت باق على حاله .

أو يقال بأنّ المستفاد من العمومات بقاء التكليف مع الحكم الوضعى وهو اشتغال ذمة المكلف بالأداء، وكان توقيت الشارع له بمنزلة التأجيل في الدين ولا يسقط عن الذمة بخروج الأجل .

وأما القول الثالث المحكى عن ابن ادريس من وجوب اخراج الفطرة أداءً ولو بعد خروج الوقت فيظهر وجهه مما قدّمناه وهو وإن كان لا يخلو من قوة إلا أنّ ما ذكر من الأدلة لاثبات الاتيان بها أداءً أو قضاءً قاصر عن ذلك، ولم تكن بمثابة تظمنّ به النفس فالأحوط عدم التعرّض للأداء والقضاء .

حكم اخراج الفطرة بالقيمة السوقية

الظاهر عدم الخلاف بين الأصحاب في جواز اخراج الفطرة بالقيمة السوقية من الدراهم ولو مع التمكن من الانواع المنصوصة، وفي الجواهر: «بلاخلاف أجد فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكى منه فوق الاستفاضة كالنصوص»: منها ما رواه الصدوق عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: «بعثت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام بدراهم لى ولغيرى وكتبت إليه إنها من فطرة العيال فكتب إلى بخطه: قبضت» ورواه الكليني عن محمد بن اسماعيل مثله إلا أنه قال: «قبضت و قبلت»^(٢).

ومنها ما رواه الكليني في الصحيح عن أيوب بن نوح قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام إن قوماً سألونى عن الفطرة ويسألونى أن يحملوا قيمتها إليك وقد بعثت إليك هذا الرجل عام أوّل وسألنى عن أسألك فانسيت ذلك وقد بعثت إليك العام عن كل رأس من عيالى بدرهم على قيمة تسعة أرطال بدرهم فرأيتك جعلنى الله فداك فى ذلك؟ فكتب عليه السلام: الفطرة قد كثر السؤال عنها، وأنا أكره كل ما أدى إلى الشهرة فاقطعوا ذكر ذلك واقبض ممن دفع لها وأمسك عن من لم يدفع»^(٣).

ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن عمر بن يزيد قال: «سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف... إلى أن قال: وسألته يعطى الرجل الفطرة دراهم من التمر والحنطة فيكون أنفع لأهل بيت المؤمن؟ قال عليه السلام: لا بأس»^(٤).

ومنها موثقة اسحق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا بأس بالقيمة في الفطرة ^(١١) » .

ومنها موثقة الأخرى قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن الفطرة؟ قال عليه السلام الجيران أحقّ بها ولا بأس أن تعطى قيمة ذلك فضة ^(١٢) » .

ومنها موثقة الأخرى أيضاً قال : « سألت أبا عبد الله عن تعجيل الفطرة بيوم ؟ فقال عليه السلام : لا بأس به ؛ قلت نجمعها ونجعل قيمتها ورقا ونعطيها رجلاً واحداً مسلماً ؟ فقال عليه السلام : لا بأس ^(١٣) » .

ومنها موثقة اسحق بن عمار الصيرفي قال ^(١٤) : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ما تقول في الفطرة يجوز أن أوذيها فضة بقيمة هذه الأشياء التي سميتها ؟ قال عليه السلام : نعم إن ذلك أنفع له يشتري ما يريد ^(١٥) » .

ومنها رواية سليمان بن جعفر المروزي قال : « سمعته يقول : إن لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة ، والصدقة بصاع من تمر أو قيمته في تلك البلاد دراهم ^(١٦) » .

ومنها رواية أبي علي بن راشد قال : « سألته عن الفطرة لمن هي ؟ قال عليه السلام

(١١) الوسائل الباب ٩ من ابواب زكاة الفطرة

(١٢) الوسائل الباب ٩ و ١٢ من ابواب زكاة الفطرة

(١٣) وصفه في الوسائل في خصوص هذه الرواية بالصيرفي واختلاف علماء الرجال في أن المسمى بهذا الاسم الذي وصفه الشيخ ره بالسباطي والبرقي بالصيرفي وذكره النجاشي بعنوان اسحاق بن عمار بن حيان واحد أم متعدد وقد فصل غير واحد منهم الكلام فيه فمن أراد تفصيله وما استدلل به للقولين فعليه أن يرجع الى كتاب تنقيح المقال ج ١ ص ١١٥-١١٧ ط سنة ١٣٤٨ هـ وكتاب معجم رجال الحديث ج ٣ ص ٤٩-٦١ ط سنة ١٩٧٣ م كما يأتي تفصيله أيضا في القسم الثالث من هذا الكتاب المعتمد لتراجم الرجال الذين استشهدنا برواياتهم في قسم الاحكام انشاء الله تعالى .

(١٤) الوسائل الباب ٩ من ابواب زكاة الفطرة

للإمام عليه السلام قال : قلت له فأخبر أصحابي ؟ قال عليه السلام : نعم من أردت أن تطهره منهم وقال عليه السلام : لا بأس بأن تعطى وتحمل ثمن ذلك ورقاً» .

فجواز إخراج القيمة السوقية عما وجب من الفطرة من الدراهم مما لا شبهة فيه ، كما لا إشكال في جواز إخراجها من الدينير، بل الظاهر عدم الاشكال أيضاً في إخراجها من غيرها من المسكوكات ضرورة عدم خصوصية في الدراهم وتخصيصها بالذكر في الروايات المتقدمة إنما كان لغلبة الوجود وكثرة التعامل بها في ذلك الزمان كما هو كذلك في غالب الأزمنة .

ويؤيد ذلك تعليقه عليه السلام في موثقة الصيرفي «أن ذلك أنفع له يشتري ما يريد» الشامل لجميع النقود الرائجة من الذهبية والفضية ، بل والنحاسية ، والأوراق النقدية كالإسكناس ونحوه مما هو متداول في زماننا، مضافاً إلى عدم الفرق عرفاً فيما هو المتبادر من دفع الأثمان بين كونها من الدراهم والدينير وبين سائر أنواع النقود مما له ماليتها عند العرف .

وأما إخراج الفطرة من الأجناس الاخر بعنوان القيمة عن الأنواع المنصوصة فالمحكى عن ظاهر الأصحاب كما نسب إلى المشهور أيضاً الجواز وبه صرح الشيخ في محكوى المبسوط وقال : «يجوز إخراج القيمة عن أحد الأجناس التي قدرناها سواء كان الثمن سلعة أو حباً أو خبزاً أو ثياباً أو دراهم أو شيئاً له ثمن بقيمة الوقت» .

وقال في الخلاف : «لا يجزى الدقيق والسويق اصلاً وبه قال الشافعي» فان أخرجه على وجه القيمة كان جائزاً عندنا» ثم قال : دليلنا أنه لا خلاف أن ما قلناه جائز... ولعلّه لإطلاق قوله عليه السلام في موثقة إسحاق بن عمار الأولى : «لا بأس بالقيمة في الفطرة» .

ولكن في المدارك : «وهو مشكل ، لقصور الرواية المطلقة من حيث السند

عن إثبات مثل ذلك واختصاص الأخبار السليمة باخراج القيمة من الدراهم؛
وأورد عليه في الجواهر: «بحجبة الموثق كما تبين في الأصول و أن
المستفاد مما تقدم في الزكاة المالية قوة التعميم هنا، ضرورة أولويته منها أو
مساواته، بل ربما ظهر من خلاف الشيخ وغيره كون المسئلتين من باب واحد
فيكون حينئذ ذلك من معقد إجماعه كما هو ظاهر غيره، بل لم يظهر الخلاف إلا
من ظاهر مقنعة المفيد ولعله لا يريد» وهو جيد وفي محله لحجبة الموثق
عند الأصحاب وبنائهم على العمل به، وأن الظاهر منه اخراج الشئ بقيمة
الأصول لا إخراج نفس القيمة .

أَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَدْعَى تَبَادُرَ النِّقْدِ مِنْ نَفْسِ الْقِيَمَةِ وَضَعًا أَوْ انْصِرَافًا ،
فِيَتَعَيَّنُ حِينَئِذٍ حَمْلُهُ عَلَى مَا عَدَاهُ مِنَ الْأَخْبَارِ الَّتِي هِيَ مَتَّفِقَةٌ الدَّلَالَةَ عَلَى
اِخْرَاجِهَا مِنْهُ لَا سِيَّمَا بَعْدَ مَلَا حِظَةِ التَّعْلِيلِ الدَّالِّ عَلَى ذَلِكَ فِي مَوْتَقَّةِ الصِّيْرِ فِي
مِنْ : «أَنَّ ذَلِكَ أَنْفَعُ يَشْتَرَى مَا يَرِيدُ» .

نعم يمكن استفادة عموم الحكم كما أفاده قدس سره مما دل على جواز اعطاء
القيمة من غير النقدين في زكاة المال بدعوى عدم الفرق بينها وبين المقام وأنهما
من باب واحد لكنه لا يخلو من التأمل .

أومن مصحح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «سألته تعطى
الفقير دقيقا مكان الحنطة ؟ قال عليه السلام : لا بأس يكون أجر طحنه بقدر ما بين
الحنطة والدقيق» .

كما أن ظاهر المحقق في الاعتبار الاستدلال بهذه الرواية على
التعميم، فإنه بعد أن نقل عن الشيخ في الخلاف أنه لا يجوز الدقيق و
السويق من الحنطة والشعير على أنهما أصل ويجزئان بالقيمة، قال: روى عمر
ابن يزيد عن أبي عبد الله ... ثم ساق الرواية المزبورة...

ثم قال : « والوجه ما ذكره الشيخ في الخلاف لأنَّ النبي ﷺ نصَّ على الأجناس المذكورة ، فيجب الاقتصار عليها أو على قيمتها ، و ظاهره بقرينة نقل عبارة الخلاف ، والاستدلال بهذه الرواية ، التعميم .

ويظهر ذلك من العلامة في المنتهى أيضاً حيث أنه بعد نقل عبارة الشيخ المتقدمة و نقل هذه الرواية دليلاً لابن إديس على جواز اخراج الدقيق أصلاً ، قال في آخر كلامه في الجواب عنها ، بأنَّ فيها تنبيهاً على اعتبار القيمة لأنَّه ﷺ ذكر المساواة بين اجرة الطحن والتفاوت بل قرب مقاله الشيخ في أوّل المسئلة من أجزاء الدقيق والسويق بالقيمة .

بل يمكن أن يقال بأنَّ ظاهر الرواية يقتضى كون الدقيق قيمة لأصلاً إذ لو كان أصلاً ، لم يجز منه النقص عن صاع لقيام الاجماع على عدم جواز دفع ما ينقص عن الصاع وزناً .

فبذلك تندفع مناقشة صاحب الحقائق في دلالة هذه الرواية على كون الدقيق قيمة عن الحنطة بأنَّ قول السائل : « مكان الحنطة » غير ظاهر في كونه عوضاً عنها ، لجواز أن يكون السائل توهم انحصار جواز الاعطاء في الحنطة دون دقيقها ، فأجاب به ﷺ بأنَّه لا ينحصر فيها بل يجزى إعطاء الدقيق وكونه أقلّ من صاع بعد الطحن يكون في مقابل اجرة الطحن التي دفعها المالك .

فمما ذكرناه يظهر أنَّ إخراج الفطرة عمّا عدى الأجناس المنصوصة من الاجناس الأخر لا يخلو من قوّة وإن كان الأحوط الاجتزاء بالنقدين وما يحكمها والله اعلم .

لا تقدير في زكاة الفطرة لعوض الواجب

المشهور بين الأصحاب أنه لا تقدير في الشرع لعوض الواجب بل الثابت فيه كما قدّمناه إطلاق الاجتزاء بالقيمة ومقتضاه كما في غير المقام هو الرجوع إلى القيمة السوقية ولكن في المعتبر بعد قوله: «ولا تقدير في قيمتها بل المزعج إلى القيمة السوقية وقت الإخراج» قال: «وقدّر بعض الأصحاب بدرهم وآخرون بأربعة دوانيق (أى ثلثا درهم) وليس ذلك بشئ...».

و ذكر القولين في الشرايع أيضاً وقال: «وليس بمعتمد وربما نزل على اختلاف الأسعار» وفي المنتهى بعد نقلهما نحو ما في المعتبر من النسبة و التعليل الذي ذكرناه قال: «ويؤيده ما رواه الشيخ عن سليمان بن جعفر المروزيّ قال: سمعته يقول: إن لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة، والصدقة بصاع من تمر أو قيمته في تلك البلاد دراهم»^(١).

ثمّ قال: «فان احتجّ برواية اسحق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: لا بأس أن يعطيه قيمتها درهما، أجبنا أو لا بضعف الرواية فإنّ في طريقها أحمد بن هلال وهو ضعيف جداً وثانياً باحتمال أن تكون قيمة الصاع ما قدره الإمام عليه السلام في ذلك الوقت قال الشيخ: هذه رواية شاذّة والأحوط، أن يعطى قيمة الوقت، قلّت ذلك أم كثرت، قال: وهو رخصة لو عمل الإنسان بها لم يكن مأثوماً».

ولعلّه كما في الجواهر ظاهر في جواز العمل بها، اللهم إلا أن يريد الإشارة بذلك إلى أصل القيمة لا خصوص الدرهم الذي تضمّنه الخبر المزبور. هذا، مع معارضتها بخبر سليمان بن جعفر المروزيّ المتقدم وإمكان -

حملها كما اشير إليه على القيمة فى ذلك الزمان كما يدلُّ عليه مصححُ أيوب بن نوح السابق وفيه مخاطباً لأبى الحسن عليه السلام: «وقد بعثت إليك العام عن كلِّ رأس من عيالى بدرهم على قيمة تسعة أرتال بدرهم» .

أوعلى أن المراد من الدراهم فيها الجنس كما هو الظاهر، واحتمله فى الجواهر أيضاً، وقد أشار المفيد (ره) إلى الأوّل فى محكيّ المقنعة، و قال: «سئل الصادق عليه السلام عن القيمة مع وجود النوع؟ فقال لا بأس بها قال: وسئل عن قدر القيمة فقال درهم فى الغلاء والرخص، وروى أن أقلّ - القيمة فى الرخص ثلثا درهم،^(١) وذلك متعلّق بقيمة الصاع فى وقت المسألة عنه، والاصل إخراج القيمة عنها بسعر الوقت الذي تجب فيه» .

لكنّهما لضعف سندهما، وعدم عمل راويهما بهما، لا مجال للاستناد بهما، مع أنّ المفيد (ره) كما سمعت منه، حملهما على قيمة الصاع فى وقت السؤال .

المدار قيمة الفطرة وقت الإخراج

ثمّ إنّ المدار على قيمة الفطرة وقت الإخراج، لا وقت الوجوب لانصراف النصوص إليه ولأنّ ما وجب على المكلف إخراجهُ، يُقوّم فى كلّ وقت بما يساوى ماليّته فى ذلك الوقت، فإنّه بدل عنه، وهذا يقتضى اعتبار القيمة وقت الإخراج وقد مرّ الكلام عليه فى زكاة المال .

(١) الوسائل الباب ٩ من ابواب زكاة الفطرة

كما أنّ المعتبر قيمة بلد الإخراج لا وطنه ولا بلد آخر، لأنصراف النص^ص إليه أيضاً، ويقتضيه ظاهر خبر المرزىّ المتقدّم ولما عرفت من أنّ القيمة بدل عن الواجب، فلا بدّ وأن تكون مساوية له في جميع الخصوصيّات الملحوظة فيه التي من جملتها خصوصيّة المكان الذي كان المال موجوداً فيه وأراد المالك إخراجه عنه لاسيّما إذا صارت هذه الخصوصيّة موجبة لاختلاف قيمة المال لو كان في مكان آخر .

فمقتضى بدليّته عن الفريضة هو أن تكون العبرة بقيمة هذا المكان ، دون غيره من الأمكنة مع أنّ المالك إذا جاز له الإخراج في كلّ بلد من جنس الفريضة وإن لم تكن جزءاً من النصاب، جاز له التقويم بلحاظ بلد الإخراج كما قدّ منا الكلام عليه أيضاً في زكاة المال .

الافضل اداء الفطرة في بلد التكليف

الأفضل كما ذكره الأصحاب أداء الفطرة في البلد الذي هو فيه وإن كان ماله بل وطنه في بلد آخر، لأنها تجب في الذمة فلا مدخليّة لبلد ماله كما لا مدخليّة لبلد استيطانه، ولو أراد إخراج القيمة اعتبرت قيمة ذلك البلد . ويشهد له موثقة الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام «قال : كان جدّي عليه السلام يعطى فطرته الضعفاء ومن لا يجد ، ومن لا يتولّى ، قال : وقال أبو عبد الله عليه السلام : هي لأهلها إلّا أن لا تجد هم ، فإن لم تجد هم فلمن لا ينصب ، ولا تنقل من أرض الى أرض ، وقال : الإمام عليه السلام يضعها حيث يشاء ويصنع فيها ما رأى .» .

ومكاتبة عليّ بن بلال قال : كتبت إليه هل يجوز أن يكون الرجل فى بلدة ورجل آخر من إخوانه فى بلدة أخرى يحتاج أن يوجّه له فطرة أم لا ؟ فكتب عليه «تقسّم الفطرة على من حضر ، ولا يوجّه ذلك إلى بلدة أخرى و إن لم يجد موافقاً»^(١) .

و اما باقى أحكام الزكاة التى لها صلة بالنقدين فلم أرحاجة إلى تعرّضها تفصيلاً ويفهم ممّا تقدّم فى زكاة المال وممّا قدمناه من فروع الفطرة .

× × × × ×

والحمد لله كما هو أهله ومستحقّه ، والصّلوة و السّلام على رسوله المصطفى وآله الطيّبين الطاهرين المعصومين .

وقد فرغنا من تسويد عصر يوم الجمعة السابع والعشرين من شهر ربيع الأوّل من سنة ألف وثلثمائة وسبعة وتسعين من الهجرة النبويّة على مهاجرها آلاف التحيّة والشناء بقلم مؤلّفه الحقيّر المحتاج إلى رحمة ربّه الكريم موسى بن السيد مهدي بن السيد هادي المازندراني ، فى بلدة تهران سائلاً له أن يمنّ عليه بفضل وكرمه بقبول هذه البضاعة المزجاة ويجعله فى صحيفة أعماله الحسنه إنّه هو الرحيم الودود .

× × × × × ×
× × × × × ×
× × × × × ×

باب الخمس

احكام خمس الغنائم ، معنى الغنيمه وانّها كلّ
فائدة تحصل من غنائم دار الحرب و أرباح
المكاسب والتجارات والغوص والكنوز والمعادن
وغيرها ، قسمة الخمس ستة أقسام ، كيفية صرف
سهمه المبارك و

حكم الخمس في الغنائم

لا خلاف في وجوب الخمس في غنائم دار الحرب المأخوذة من الكفار قهراً بالمقاتلة معهم، بل في المدارك وعن الذخيرة والمستند: أنه مجمع عليه بين المسلمين كما يقتضيه عموم الكتاب ويدل عليه كثير من الأخبار بشرط أن يكون بإذن الإمام عليه السلام بل ومقتضى عموم الكتاب وإطلاق بعض الأخبار كخبر أبي بصير عن الباقر عليه السلام إنه قال:

«كلُّ شئٍ قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله فإن لنا خمسة ولا يحلُّ لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقه»^(١).

وكذا معاهد اجماعاتهم المحكيّة بل واجماع المسلمين كما في المدارك، عدم الفرق بين ما حواه العسكر وما لم يحوه والمنقول وغيره كالأراضي والاشجار ونحوها، ما لم يكن مغصوباً من مسلم أو معاهد أو ذمّي ممن هو محرّم المال وإلا فلا اشكال في وجوب ردّ المغصوب إلى مالكه، لما دلّ على احترام ماله كما يقتضيه بعض النصوص وذهب إليه المشهور.

وأما إذا كان مغصوباً من غيرهم من أهل الحرب فلا مانع من أخذه، وإعطاء خمسة وإن لم يكن الحرب فعلاً مع المغصوب منهم لعدم احترام أموالهم فيندرج حينئذٍ في إطلاق أدلّة وجوب الخمس كمرسلة العباس الوراق في

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس.

حديث عن أبي عبد الله عليه السلام فاذا غزوا بأمر الإمام عليه السلام فغنموا كان للإمام عليه السلام الخمس، ومصحح معاوية بن وهب في حديث عن أبي عبد الله عليه السلام « إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليه السلام اخرج منها الخمس لله وللرسول ﷺ الحديث ^(١) ولئن نوقش في إطلاقهما وشموله للمقام لكان في ظهور تسالمهم عليه كفاية .

فأصل الحكم مما لا كلام ولا اشكال فيه على إجماله، ولكن صاحب الحدائق بعد ما حكى عن الأصحاب تعميم الغنيمة إلى جميع الأموال من المنقول وغيره قال : « ولا أعرف على هذا التعميم دليلاً سوى ظاهر الآية فإن الظاهر من الروايات اختصاص ذلك بالأموال المنقولة ثم استدل له بصحيفة ربيع بن عبد الله الآتية المتضمنة لقسمه الغنائم أخماساً وبغيرها من الأحاديث المشتملة على قسمة الخمس أخماساً وأسداساً وإعطاء كل ذي حق حقه مدعيها صراحته في أن الخمس إنما هو في ما ينقل ويحول من غنيمة أو غيرها وكيف يجري هذا في الأراضى والضياع والدور ونحوها .

وفيه أن الآية المباركة وظهورها في التعميم كما اعترف به وكذا رواية أبي بصير المتقدمة وإطلاق كثير من معاهد اجماعاتهم المحكية وما دل باطلاً على ثبوت الخمس في مطلق الغنيمة وتصريح المعظم كافية في إثبات ذلك . بل كما في الجواهر وغيره يشهد له في الجملة خبر عمر بن يزيد عن أبي سيار مسمع بن عبد الملك في حديث قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنني كنت وليت الغوص فأصبت اربعمائة الف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها، وهى حَقُّك الذى جعل الله تعالى في أموالنا، فقال عليه السلام : وما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلا

(٢٩١) الوسائل الباب ١ من أبواب الانفال وما يختص بالامام (ع) .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب قسمة الخمس .

الخمس يا أبا سيار، الأرض كلّها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا الحدِيثُ^(١)» واستدلّ به العلامة الأنصاري في رسالة الخمس على التعميم .
وأما الأحاديث المشتملة على قسمة الغنيمة أخماساً واسباساً، التي استدلّ بها على اختصاص الغنائم بالمنقول، فغايتها قصورها عن افادة عموم الحكم لا قصر مورد الخمس على ما فيه هذه الاقسام، فهي حينئذٍ غير سالحة لتقييد الآية والرواية .

الغنيمة في اللغة و الاصطلاح

و مما لا ينبغي لنا تركه هنا تفسير الغنيمة التي جاء ذكرها في القرآن الكريم في قوله تعالى : « وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ ... الخ » مقتصرين فيه على نقل كلمات بعض اللغويين والمفسرين ممن كلامه صريح أو ظاهر في أنها أعمّ مما يؤخذ من دار الحرب، ونستشهد لذلك بعبارات جملة من الأصحاب وبعض الأخبار .

فنقول: قال في مجمع البحرين : (الغنيمة في الاصل هي الفائدة المكتسبة ولكن اصطلاح جماعة على أنّ ما اخذ من الكفار إن كان من غير قتال فهو فيء وإن كان مع القتال فهو غنيمة و إليه ذهب الإمامية وهو مروى عن ائمة الهدى عليهم السلام) .

وقال في المنجد : (الغنيمة جمعها الغنائم : ما يؤخذ من المحاربين عنوةً والمكسب عموماً، يقال غنيمة باردة أي طيبة أو بلا تعب) .

ويظهر نحو ذلك من الصحاح والمصباح واللّسان وغيرها، بل نسب الطبرسي (ره) في مجمع البيان ذلك المعنى الأعم الى عرف اللغة كما يأتي

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب الانفال .

(٢) سورة الانفال الآية ٢٣ .

كلامه قريباً .

وقال الشيخ (ره) فى التبيان^(١) بعد عنوان الآيه ، وتفسير الغنيمه بما أخذ من أموال أهل الحرب بقتال ... : (وعند أصحابنا الخمس يجب فى كلّ فائده تحصل للانسان من المكاسب وأرباح التجارات والكنوز والمعادن ، و الغوص وغير ذلك ممّا ذكرناه فى كتب الفقه ويمكن الاستدلال على ذلك بهذه الآيه ، لأنّ جميع ذلك يسمّى غنيمه) .

وذكر نحوه الطبرسى فى مجمع البيان، فأنّه بعد تفسير الغنيمه بما فسّره الشيخ (ره) ونسبه الاستدلال بهذه الآيه على وجوب الخمس فى جميع ما ذكر إلى الأصحاب قال : (ويمكن أن يستدلّ على ذلك بهذه الآيه فإنّ فى عرف اللغه يطلق على جميع ذلك اسم الغنم والغنيمه) .

فهى عند أهل اللغه اسم لكلّ ما استفيد .

وأما فى اصطلاح الفقهاء فعن كثير منهم الاستدلال باطلاق الآيه لاثبات الخمس فى ساير الأنواع بل سمعت من الشيخ و الطبرسى نسبة الاستدلال بها إلى الأصحاب المشعرة بالاجماع عليه ، نحو ما عن الرياض من دعوى الاجماع على عموم الآيه .

وعن المفيد (ره) فى المقنعه أنّه قال : (الغنائم كلّما استفيد بالحرب من الأموال وما استفيد من المعادن والغوص والكنوز والغير وكلّما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات من المؤنة والكفاية طول السنة على الاقتصاد) ونحوه فسّره الشهيد فى البيان ومحكى الدروس وغيرهم ممّن ظاهره أو صريحه إرادة مطلق الفائده من الغنيمه .

نعم يمكن أن يقال ، بأنّ مرادهم منها ما يتعلّق به الخمس وإلاّ فهى فى الأصل اسم لكلّ فائده ولا يتعلّق الخمس بجملة منها كما ذكرت فى محلها

فينبغي حينئذ أن ينزل عليه اطلاق الآية، ولكن الذي يظهر من جماعة بل صرح به في كلماتهم ثبوته في مطلق الفائدة استناداً إلى عموم الآية واطلاق بعض الأخبار .

كخبر حكيم^(١) مؤدّن بنى عبس عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ) قال عليه السلام : هي والله الافادة - يوماً بيوم، إلا أن أبي جعل شيعتنا من ذلك في حلّ ليزكوا) .

وصحيحة^(٢) على بن مهزيار الطويلة المروية عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال في جملة ما كتب إليه : « فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى : (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...) والآية... والفوائد والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها... الحديث » وغيرهما مما هو ظاهر أو صريح فيه كما تأتي الإشارة إليه قريباً .

ودعوى أن ذلك يوجب زيادة تخصيص في الآية، لخروج كثير من الفوائد عن موضوع الخمس يمكن منعها بعدم صدق الاكتساب والاستفادة على كل ما يدخل في الملك ولو بسبب قهرى كالارث ونحوه، ولو سلم فمقتضى الآية وإن كان ثبوته في الجميع إلا أنهم عليهم السلام تجاوزوا عن حقهم ورفعوا اليد عنه إرفاقاً بشيعتهم وامتناناً عليهم كما يكشف عن ذلك الاجماع على عدم وجوبه في بعضها، ولم يقم على وجوبه دليل خاص .

ويشهد له أيضاً قوله عليه السلام في بعض أخبار تحليل الخمس : « الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا، إلا أنا أحللنا شيعتنا من ذلك » مع أن الالتزام بمفاد الآية الدال على ثبوت الخمس في مطلق الفائدة مما لا مانع منه ما يدل دليل من نص أو اجماع على خلافه .

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب الانفال .

(٢) الوسائل الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس .

ولذا حكم جمع منهم بوجوبه في كلِّ فائدة وان لم يكن عن قصد بل يمكن أن يقال بأنَّ ذلك هو مقتضى النصوص التي تضمنت مظهره أو صريحه عموم الحكم لكلِّ فائدة وإن حصلت بغير قصد التكبُّب، كالتعبير بما أفاد الناس أو يستفيد الرجل أو ما يفيد اليك في تجارة أو جائزة أو نحو ذلك .
فمنه يظهر أنَّ ما ذهب إليه المشهور من القول باعتبار قصد التكبُّب لا يخلو من ضعف .

لانصاب في الغنائم

المشهور كما نسب إليهم عدم اعتبار بلوغ النصاب عشرين ديناراً فيما يغتنم من دار الحرب فيجب خمسه قليلاً كان أو كثيراً، بل في الجواهر: (لا أعرف فيه خلافاً) لإطلاق الأدلَّة السالم عما يصلح لتقييده .
منها الآية المباركة : « وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ... الخ » .

ومنها صحيحة ربعي^(١) بن عبد الله بن الجارود عن أبي عبد الله عليه السلام قال :
« كان رسول الله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقى خمسة أخماس... الحديث » .

ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول :
« ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة » وإلى غير ذلك مما يدل عليه .

فما عن المفيد في المسائل العزبية من اشتراط بلوغ عشرين ديناراً فيما يستفاد من غنائم الكفار، مع عدم معرفتية موافق له ضعيف ومحجوج بما عرفت .

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب قسمة الخمس .

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس .

ثم إنَّ صاحب الوسائل بعد نقل صحيحة عبد الله بن سنان عن الكلينيِّ والشيخ قال: (المراد: ليس الخمس الواجب بظاهر القرآن إلاَّ في الغنائم فإنَّ وجوبه فيما سواها إنما ثبت بالسنة، ويمكن أن يراد بالغنائم هنا جميع الأصناف التي يجب فيها الخمس، ذكره الشيخ (ره) وغيره ويفهم الثاني من أحاديث وجوبه فيما يفضل عن مؤنة السنة كما يأتي ويمكن كون الحصر اضافياً بالنسبة إلى الأنواع التي لا يجب فيها الخمس) .

وقال صاحب الحدائق بعد نقل الوجه الأوَّل عن التهذيب والثانوي عن الاستبصار: (وهو الأقرب فيكون تفسيره للآية الشريفة بالعموم كما تقدّم ذكره وحينئذٍ فيكون الحصر بالنسبة إلى ما يدخل في الملك بالشراء كما لو اشترى جارية أو داراً أو طعاماً أو نحو ذلك فإنّه لا خمس فيه إذ لا يعدّ ذلك غنيمة) .
أقول: قد عرفت ممّا قدّمناه في تفسير الغنيمة عمومها لكلّ فائدة، خرج عنها ما خرج بالدليل، وأنها في عرف اللّغة يطلق على جميع الأنواع التي يتعلّق بها الخمس كما سمعت من الطبرسيّ ونسب الاستدلال بالآية الشريفة على العموم أيضاً إلى أصحاب .

وعليه فلا منافاة بين هذه الصحيحة وبين ما دلّ على وجوبه في سائر الأقسام كما هو واضح .

حكم الخمس في المعادن

لا خلاف في وجوب الخمس في المعادن ، بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه ، وعن غير واحد نفى الخلاف فيه بين المسلمين ، ويشهد له مضافاً إلى ذلك عموم الكتاب وخصوص جملة من النصوص :

منها صحيح محمد بن مسام^(١) قال : « سئلت أبا جعفر عن الملاحه ، فقال ﷺ ما الملاحه ؟ فقلت : أرض سبخة مالهة يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً ، فقال ﷺ : هذا المعدن ، فيه الخمس ، فقلت : والكبريت والنفط يخرج من الأرض فقال ﷺ : هذا وأشباهه فيه الخمس » .

ومنها صحيح محمد بن مسلم الآخر عن أبي جعفر ﷺ قال : « سئلت عن معادن الذهب والفضة والصُّفْر والحديد والرصاص ، فقال ﷺ : عليها الخمس جميعاً » .

ومنها مصحح الحلبي^(٣) في حديث قال : « سئلت أبا عبد الله ﷺ عن الكنزكم فيه ؟ قال ﷺ : الخمس ، وعن المعادن كم فيها ؟ قال ﷺ : الخمس ، وعن الرصاص والصُّفْر والحديد وما كان في المعادن كم فيها ؟ قال عليه السلام يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة » .

ومنها صحيحة زرارة^(٤) عن أبي جعفر ﷺ قال : « سئلت عن المعادن ما فيها ؟ فقال ﷺ : كل ما كان ركازاً ففيه الخمس وقال : ما ألجته بمالك ففيه ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصقو الخمس » .

ومنها ما رواه في الخصال باسناده عن عمّار بن مروان قال : « سمعت أبا-

عبد الله رضي الله عنه يقول: فيما يخرج من المعادن والبحر، والغنيمة، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس، ونحوها غيرها .
 وأما ما يظهر من بعض النصوص من الحصر واختصاص الخمس بالغنائم كصحيح عبد الله بن سنان المتقدم قال: «ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة»
 فإما أن يكون المراد منه - كما عن الشيخ في التهذيب والاستبصار - هو أن الخمس الواجب بظاهر القرآن ليس إلا في الغنائم فإن وجوبه فيما سواها إنما ثبت بالسنة أو يراد بالغنائم ما يشمل جميع الأصناف التي يجب فيها الخمس، كما مرّت الإشارة إليهما، أو لأنه مقيّد بهذه الاخبار .
 وكيف كان فلا اشكال في وجوبه في المعادن .

المعدن في نظر الفقهاء و اللغويين

اختلفت كلمات الفقهاء واللغويين في تفسير المعدن وتحديد موضوعه :
 أما الفقهاء، فالذي يظهر منهم أن المعدن اسم للحال للمحل ، و نسب ذلك إلى اتفاقهم عليه وكأنّ غرضهم من ذلك بيان ما تعلّق به الحكم الشرعي، وهو ما استخرج من المعدن لانفسه فسمّوه معدناً، تسمية للحال باسم المحلّ، وإليك كلمات جماعة منهم :

قال الشيخ (ره) في الخلاف: «المعادن كلّها يجب فيها الخمس من الذهب والفضة والحديد والصفرة والنحاس والرصاص ونحوها، ممّا ينطبع^(١) و ممّا لا ينطبع كالياقوت والزبرجد ونحوهما وكذلك القير والموميا والملح والزجاج

(١) الرسائل الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس .

(٢) المنطبعة : ما يقع تحت عمل الصناعة فيتشكل باى شكل اراد الصانع كالذهب و

الفضة والرصاص والحديد و غير المنطبعة ما ليس كذلك .

وغيره» •

وقال المحقق في المعتمر: «المعادن و هي كل ما استخراج من الأرض مما كان فيها، وهو مشتق من عدن بالمكان إذا أقام فيه ومنه «جَنَاتِ عَدْنٍ» و الخمس فيها واجب على اختلافها منطبعة كانت كالذهب والفضة والحديد والرصاص أو غير منطبعة كالياقوت والبَلْخَشُ والعقيق أو المائعة كالنفط و القار والكبريت» و نحوه في الشرايع •

وقال الشهيد في المسالك: «المعادن جمع معدن بكسر الدال و هو هنا كلما استخراج من الأرض مما كان منها بحيث يشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها ومنها الملح والجصّ و طين الغسل و حجارة الرّحى و المغرقة^(١) اشتقاقها من عدن بالمكان إذا أقام به لاقامتها في الأرض ومنه «جَنَاتِ عَدْنٍ» • وعن الدروس انه لم يفسر المعدن ولكن صرح بأنّ منها المغرقة والجصّ والنورة و طين الغسل و العلاج و حجارة الرّحى •

وقال في الروضة: «المعدن بكسر الدال وهو ما استخراج من الأرض مما كانت أصله ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها كالملاح و الجصّ و طين الغسل و حجارة الرّحى و الجواهر من الزبرجد والعقيق و الفيروزج و غيرها» •

وقال في البيان: «المعادن و اشتقاقها من عدن إذا أقام لإقامتها في الأرض، سواء كانت منطبعة كالنفدين والحديد والصغر والرصاص أم غير منطبعة كالياقوت والعقيق والبَلْخَشُ والفيروزج، أم سائلة كالقار والنفط والكبريت و الملح، وألحق به حجارة الرّحى وكلّ أرض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة والجصّ» •

وقال العلامة في المنتهى: «المعادن و هي جمع معدن و اشتقاقه من

(١) البلخش كجهر جوهر يجلب من بلخشان . بلد بادض البترك .

(٢) المغرة : الطين الاحمر يصبغ به .

عدن بالمكان يعدن إذا قام به ومنه سميت جنه عدن لأنها دار إقامه مخلود وهو كلاً ما أخرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة» .

وقال فيه أيضاً: «ويجب الخمس في كلاً ما يطلق عليه اسم المعدن سواء كان منطبعة بانفراده كالرصاص والنحاس والحديد أو مع غيره كالزئبق أو غير منطبعة كالياقوت والفيروزج والبلخش والعقيق أو ما يعة كالقار (القيرخ ل) والنفط والكبريت، ذهب إليه علمائنا أجمع» ونحوه عن التذكرة .

فكما ترى عباراتهم ناطقة بأن المعدن اسم للحال، لكنها مختلفة من حيث تعميم المعدن وتخصيصه بالنسبة إلى المصاديق وفي المدارك بعد نقل كلام العلامة المتقدم عن التذكرة والمنتهى قال: «وقد يحصل التوقف في مثل المغرة ونحوها للشك في اطلاق اسم المعدن عليها على سبيل الحقيقة وانتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص، وجزم الشهيدان بأنه يندرج في المعادن المغرة والجص والنورة وطين الغسل وحجارة الرحي وفي الكل توقف» .

وفي الرياض بعد أن نقل عن الشهيدين الجزم بدخول الأمثلة المزبورة في المعادن قال: «وتوقف فيه جماعة من متأخري المتأخرين قالوا للشك في اطلاق اسم المعدن عليها على سبيل الحقيقة وانتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص وهو في محله» .

فاختلافهم في التعميم والتخصيص ناشئ من الخلاف في صدق اسم المعدن عرفاً على بعض تلك الأمثلة مما لم يكن من غير جنس الأرض كالمغرة و حجر الرحي وطين الغسل ونحوها ومع هذا الاختلاف يشكل تعيين المراد من المعدن .

وأما اللغويون فظاهرهم الاتفاق على أنه اسم للمحل والمكان كما

يقتضيه وضعه بحسب الهيئة، ودونك عبارات جملة منهم :

فى القاموس بعد تفسير العدن بالاقامة وأن منه جَنَاتِ عَدْنٍ قال: «والمعدن كمجلس منبت الجواهر من ذهب ونحوه لإقامة أهله فيه دائماً أو لإنبات الله عز وجل إياه فيه» .

وفى المصباح المنير: «عدن بالمكان عدنا وعدونا من بابى ضرب وقعد أقام ومنه جَنَاتِ عَدْنٍ أى جنات إقامة واسم المكان معدن مثال مجلس لأن أهله يقيمون عليه الصيف والشتاء، أو لأن الجواهر الذى خلقه الله فيه عدن به قال فى مختصر العين معدن كل شئ حيث يكون أصله» .

وفى الصحاح: «عدنت البلد توطنته وعدنت الابل بمكان كذا: لزمته فلم تبرح، ومنه جَنَاتِ عَدْنٍ أى جنات إقامة ومنه سَمَى المعدن بكسر الدال لأن الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء ومركز كل شئ معدنه» .

وفى اساس البلاغة: «عدنت الابل بالمرعى وعدن القوم بالبلد أقاموا و فلان فى معدن الخير والكرم وهو من مراكز الخير ومعادنه» .

وفى النهاية الاثريّة: «المعادن الموضع التى تستخرج منه جواهر الأرض كالذهب والفضة والنحاس وغير ذلك، واحدها معدن. والعدن: الاقامة، والمعدن مركز كل شئ» .

وفى لسان العرب: ومركز كل شئ معدنه وجَنَاتِ عَدْنٍ منه أى جنات إقامة لمكان الخلد وقال: ومنه المعدن بكسر الدال وهو المكان الذى يثبت فيه الناس لأن أهله يقيمون فيه ولا يتحولون عنه شتاء ولا صيفاً، ومعدن كل شئ من ذلك ومعدن الذهب والفضة سَمَى معدنا لإنبات الله فيه جواهرهما وإثباته إياه فى الأرض حتى عدن أى ثبت فيها وقال الليث: المعدن مكان كل شئ يكون فيه أصله ومبدئه، نحو معدن الذهب والفضة والاشياء...» .

وفى المجمع قوله تعالى: جَنَاتِ عَدْنٍ، أى جنات إقامة يقال: عدن بالمكان عدناً وعدونا من بابى ضرب وقعد إذا أقام به ومنه سَمَى المعدن كمجلس لأن

الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء ومركز كل شيء معدنه والمعدن مستقرُّ
الجوهر .

فهم بأسرهم جعلوا المعدن اسماً للمكان، الظاهر في مغايرة ما يستخرج
من الأرض معها، فإنَّ المنصرف من قولهم : (مركز كل شيء معدنه) أو (مكان
كل شيء أصله) كما في القاموس وغيره، هو ارادة الأشياء الخارجة عن
مسمى الأرض، فاستفادة المعنى الأعمّ والحكم بثبوت الخمس في مطلق المعادن
حتى بالنسبة إلى ما كان عرفاً من جنس الأرض مشكل .

اللهمّ إلا أن يقال: إنَّ المدار على صدق اسم المعدن على المستخرج
منه عرفاً ولو لم يكن خارجاً من مسمى الأرض، بل يمكن أن يقال بأنَّ الاستفادة
من بعض الاخبار المتقدمة كصحيحة محمد بن مسلم التي وقع السؤال فيها عن
الملاحه هو المعنى الأعمّ، بناءً على ما رواه الشيخ (ره) قوله عنه في الجواب
« هذا المعدن فيه الخمس » نعم بناءً على ما رواه الصدوق : « هذا مثل المعدن
فلا دلالة لها عليه » .

وكيف كان فالمدار على الصدق العرفي بحيث يصحّ اطلاق اسم المعدن
على ما يستخرج من الأرض حقيقة كما نسب ذلك إلى ظاهر كلمات الأصحاب
بل صريح جملة منهم .

واما اختلافهم في بعض الموارد، فإنّما هو في تشخيص الموضوع لا في -
عموم الحكم فالأحوط بل الأظهر ثبوت الخمس في جميع ما يستخرج من الأرض
مما يسمّى معدناً عرفاً وإن لم يكن خارجاً عن مسمى الأرض .

نعم بالنسبة إلى الموارد التي شكّ في صدق المعدن عليها، يرجع إلى
الأصل وينفي وجوب الخمس عنها من حيث المعدنيّة ولكن ربما يندرج في
أرباح المكاسب ويكون متعلقاً للخمس من هذه الجهة عند اجتماع شرائطه
كزيادته على مؤنة السنة وغيرها مما هو معتبر في ذلك .

اعتبار النصاب في المعدن و عدمه

اختلفت كلمتهم في اعتبار النصاب في المعدن على أقوال ثلاثة :
فمنهم من أوجب الخمس فيه مطلقاً قليلاً كان أو كثيراً، نسبه في محقق
الدروس إلى الأكثر بل عن ظاهر الخلاف و صريح السرائر الاجماع عليه حيث
قال في محكي الاخير :

(اجماع الاصحاب منعقد على وجوب إخراج الخمس من المعادن ،
جميعها ، على اختلاف أجناسها قليلاً كان المعدن أو كثيراً ذهباً كان أو
فضة من غير اعتبار مقدار) عملاً باطلاق أدلة وجوب الخمس فيه ، الشامل
للقليل والكثير .

ومنهم من اعتبر في الوجوب بلوغ قيمته ديناراً واحداً كما عن أبي الصلاح
الحلبى لصحيح البزنطى^(١) 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 عليه السلام : إذا بلغت قيمته
ديناراً ففيه الخمس » ورواه ابن بابويه مرسلأ عن الكاظم عليه السلام .

ومنهم من اعتبر في وجوب الخمس فيه بلوغه عشرين ديناراً كما عن
الشيخ في المبسوط والنهاية وابن حمزة في الوسيلة وكثير من المتأخرين
بل في المدارك نسبه إلى عامتهم لصحيفة أحمد بن محمد بن أبي نصر
البزنطى المروى في التهذيب^(٣) قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عما أخرج
المعدن (يخرج من المعدن . خل) من قليل أو كثير، هل فيه شيء ؟ قال

(٢١) الوسائل الباب ٣ مما يجب فيه الخمس .

(٣) الوسائل الباب ٤ مما يجب فيه الخمس .

عليه السلام: ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً،
فيها تقيّد الاطلاقات، مع إمكان الخدشة في كثير منها بمرورها في مقام أصل
التشريع.

وأما خبر الدينار، فسنده كما في المدارك وغيره مطعون بجهالة
الراوي فضعف الوساطة فيه مانع عن الأخذ به فلو أغمضنا عن ذلك وقلنا بما
عن الشيخ (ره) من أن البزنطى لا يروى إلا عن ثقة لكان قصوره من حيث
العمل والدلالة كافياً في عدم صلاحيته لمكافئة الصحيحة:

أما من حيث العمل فلشدوده وعدم نقل العمل بضمونه عن أحد إلا
الحلبى.

وأما من حيث الدلالة فلعدم كونه نصاً في الذهب والفضة لاحتمال أن
يكون المقصود بالجواب غيرهما، وهو الغوص الذى يأتي أن نصابه دينار واحد
غاية الأمر وقع الخلط بين الغوص وبينهما في مقام الأخبار وهذا لا ينافى
وقوع التصريح بهما فيه.

وأما دعوى الاجماع على عدم اعتبار النصاب كما سمعت من ابن ادريس
في سرائره فواضحة البطلان بعد ما كانت المسئلة خلافية.

وقد يقال بأن المعيار بلوغ نصاب الزكاة كما صرح به في الصحيحة
المزبورة، وذكر العشرين ديناراً فيها كان من باب اتحاده مع مائة درهم
في ذلك الزمان، وإلا فالأصل في نصاب النقدين مائة درهم فاعتبار عشرين
ديناراً إنما كان لأجل أنه عدل المائتين كما يظهر من الأخبار.

وفيه أولاً إن إرادة مقدار المالية من قوله **عَلَيْهِ**: «عشرين ديناراً»،
باعتبار مساواته مع مائة درهم في ذلك الزمان خلاف الظاهر.

بل الظاهر أنه بنفسه ملحوظ في الحكم وإلا لعبر بمائة درهم مع
أنه أيضاً كمائة درهم في حد ذاته أصل في نصاب النقدين، فلا وجه لجعل

خصوص مأتى درهماً أصلاً تكون العبرة عليها فى بلوغ النصاب .
 هذا مضافاً إلى أنّ حمل العشرين ديناراً على إرادة مقدار ماليته
 باعتبار أنّه كان مساوياً مع مأتى درهم فى ذلك الزمان ، موقوف على العلم
 بتساويهما فيه ، وهذا ممّا لا سبيل إليه ولا يظهر من الأخبار أيضاً ، إن لم
 نقل بظهور بعضها على خلاف ذلك ، كما سبقت الإشارة إليه فى كتاب الزكاة
 عند الكلام على (مقدار الدرهم فى عصر النبي ﷺ) وفى غير موضع من القسم
 الأوّل ، من أنّ أوزان الدراهم اختلفت وتغيّرت فى مختلف الأديار حتّى
 استقرّت فى زمن بنى أمية ، وكانت قيمة الدينار بالنسبة إليها متفاوتة على
 حسب اختلاف الأزمنة .

ومعه كيف يحصل القطع بأنّ عشرين ديناراً كان بحسب المالىة
 مساوياً مع مأتى درهم حتّى يقال بأنّ ذكر العشرين فى الصحيحة كان باعتبار
 مساواته لها فيها .

وثانياً أنّ المراد بالمثل فى قوله ﷺ : « فى مثله الزكاة » المالىة ، أى
 تبلغ مالىة فيها الزكاة كما ستعرف تفصيله فى البحث عن الكنز ، وحينئذٍ فلولا
 قوله ﷺ بعد ذلك : « عشرين ديناراً » لكانت المالىة التي اعتبر فى النصاب
 بلوغه إليها مجمّلة ومردّدة بين مالىة أحد نصابى الذهب ومالىة أحد نصابى
 الفضة ولم يكن المراد منها معلوماً .

لكنّه ﷺ فسرها ورفع اجمالها بقوله : « عشرين ديناراً » أوّل نصاب
 الذهب وعينها فيه خاصّة دون أوّل نصاب الفضة .

فما ذكره الشهيد فى البيان من الاكتفاء ببلوغ النصاب مأتى درهم
 أيضاً ، ونسبه إلى ظاهر الأصحاب وعلّله فى المسالك بأنّها كانت قيمة العشر
 ديناراً فى صدر الاسلام ، ممّالاً وجهه ، ولم يدلّ دليل عليه وما علّله للشهيدان على
 فرض تسليمه غير صالح للاستناد إليه بعد تعيين النصاب بالنص فى عشرين

ديناراً بتقريب ما عرفت .

فتلخص مما ذكرناه أنّ القول باعتبار بلوغ قيمة المعدن عشرين ديناراً ذهباً كان أو فضة أو غيرها لا يخلو عن قوة وإن كان اخراج الزكاة إذا بلغت قيمته ديناراً، بل مطلقاً عملاً بإطلاق الأدلة أحوط .

الخمس واجب بعد مؤنة الاخراج

لا خلاف ظاهراً كما ادّعاه غير واحد في أنّ الخمس واجب في المعدن بعد استثناء مؤنة الإخراج والتصفية ونحوهما وعن المدارك أنّه مقطوع به بين الأصحاب وعن الخلاف وظاهر المنتهى الاجماع عليه .

واستدل له مضافاً إلى ذلك بالأخبار المصرحة بأنّ الخمس بعد المؤنة، لكنّه لا يخلو من نظر كما نبّه عليه بعض الأعيان، فإنّها متضمنة لاستثناء مؤنته ومؤنة عياله، فالاستدلال بها يحتاج إلى اندراج مؤنة الإخراج ونحوه في مؤنته وهو بعيد، وعليه فلا مجال للاستناد بهذه الأخبار التي ظاهرها الاختصاص بخمس الأرباح والفوائد للمقام، فالعمدة في الاستثناء المذكور الاجماع .

هل النصاب معتبر قبل المؤنة او بعدها؟

اختلفت كلمتهم في اعتبار النصاب أهو قبل مؤنة الاخراج والتصفية أو بعد ها بعد تسالمهم على استثنائها كما عرفت آنفاً .

نسب الثاني منهما إلى المشهور بل عن ظاهر التذكرة والمنتهى نفى الخلاف فيه ، وعن الرياض نفى وجدان الخلاف و ظهور الاجماع لأن الظاهر من قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** : ليس فيه شئ حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً هو وجوب الخمس فيه إذا بلغ العشرين ، ومقتضاه وجوبه في تمامه .

وهذا لا يتم إلا إذا اعتبر العشرون بعد المؤنة ، إذ لو قلنا باعتبار النصاب قبلها واستثنائها عن المقدار المذكور لزم وجوبه في بعضه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر النص .

ونسب الأوّل منهما إلى صاحب المدارك وبعض من تأخر لعموم وجوب الخمس في المعدن ، الشامل للقليل والكثير ، خرج منه ما يبلغ المجموع المخز من المعدن العشرين ، إذ مقتضى إطلاق بلوغ النصاب الذي جعل في النص غاية لعدم وجوب شئ فيه قبله ، هو أنه لو بلغ ولو قبل المؤنة ، فيه شئ .

وزاد بعض الأعلام من عاصرناه على الاستدلال المزبور بما حاصله يرجع الى عدم الدليل على تقييد بلوغ النصاب بما بعد المؤنة بتقريب أن الأمر في قوله عليه السلام في صحيحه البنطوي : « ليس فيه شئ حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً » يدور بعد هذين القولين بين تقييد موضوع البلوغ بما

بعد المؤنة وبين تقييد موضوع الخمس في جزاء الشرطية بما بعدها والثاني معلوم بالاجماع والأول مشكوك ينفي بالأصل، وعلى فرض تساوى الاحتمالين واجمال الدليل يرجع إلى إطلاق ما دلّ على وجوب الخمس في المعدن ويقتصر في تقييده على المتيقن خروجه وهو صورة عدم بلوغ النصاب قبلها، فاعتبار بلوغ النصاب بعد المؤنة لا دليل عليه .

وهذا الوجه بعد البناء على تعارض إطلاق موضوع الخمس مع إطلاق موضوع البلوغ وسقوطهما بالتردد والاجمال، وان كان في نفسه لا يخلو من قوة إذ المتحيز حينئذ الرجوع إلى عموم ما دلّ على وجوب الخمس في المعدن، خرج منه صورة عدم بلوغ النصاب قبل المؤنة كما سمعت من المستدل .
 إلا أنه بعد ملاحظة ما تقدم من دعوى نفي الخلاف بل وظهور الاجماع في الأول، كما سمعت من الرياض، ودلالة الصحيحة على وجوب الخمس في تمام العشرين، لا ينتهي الأمر إلى التردد بين التقييدين أو مساواتهما في الاحتمال الموجبة لاجمال الدليل والرجوع إلى الإطلاق، فما ذهب إليه المشهور وإن كان هو الأظهر في النظر إلا أن الأحوط هو القول ببلوغ قيمة المخرج عشرين ديناراً قبل المؤنة وإخراج الخمس بعد استثنائها من الباقي، والله العالم .

حكم اخراج النصاب دفعات

لا فرق في وجوب الخمس بين أن يكون إخراج النصاب دفعة أو دفعات كما عن الشهيد في الدروس والمسالك والأردبيلق وصاحبى المدارك والخيرة، لإطلاق الأدلة خلافاً للمحكى عن العلامة في المنتهى والتحرير وحاشية الشرايع وشرح المفاتيح والرياض، فانهم اعتبروا عدم الإهمال في

انضمام بعض الدفعات مع بعض .

ولعلّه لدعوى ظهور الصحيحة المتقدمة الدالة على اعتبار النصاب فى ذلك، وإلاّ فلا دليل عليه يعتدّ به ودعوى الظهور ممنوعة أو لا يكون على وجه يعتمد عليه فى رفع اليد عن إطلاق الأدلّة، كما لافرق أيضاً بين تخلل الأعراض بين الدفعات وعدمه إذا أعدّ الجميع إخراجاً واحداً فى العرف للاطلاق أيضاً وصدق أنّه ما اخرج من المعدن كما فى تلك الصحيحة .

نعم لو كان الإعراض المتخلّل فى البين، على وجه يصدق معه التعدّد كأن أخرج ثمّ أعرض مدّة طويلة ثمّ عاد وكان إخراجه ثانياً إخراجاً آخر ، و عملاً مستأنفاً غير مرتبط بالأوّل فى نظر العرف .

فالنصاب حينئذٍ متعدّد، ولا يضمّ بعض الدفعات ببعض، بعد صدق الإخراجين عليهما فيكون كلّ واحد منهما موضوعاً للحكم .

فالمدار على صدق وحدة الإخراج وتعدّده عرفاً سواء كان منشأ التعدّد هو الأعراض أو غيره فمجرد الأعراض غير كاف فى عدم ضمّ بعضها مع بعض بل يحتاج إلى صدق تعدد الإخراج ، كما أنّه يضم بعضها مع البعض إذا كان يعدّ الجميع إخراجاً واحداً .

حكم اشتراك جماعة فى الإخراج

لواشترك جماعة فى الإخراج ، ولم يبلغ حصّة كلّ واحد منهم النصاب ولكن بلغ المجموع نصاباً، فقد يقال بعدم الوجوب على أحد منهم كما اختاره صريحاً فى المسالك ونسبه فى الجواهر إلى تصريح غير واحد وقال : (بل لا أعرف من صرح بخلافه) لعدم تحقق الشرط الذى هو بلوغ نصيب كلّ منهم النصاب .

وقيل بالوجوب لظهور الصحيحة السابقة في عدم الاشتراط كما اعترف به الشهيد في البيان وصرح به شيخنا الانصاري، فانه (ره) بعد ما عنون المسئلة و نقل عن بعض التصريح باعتبار بلوغ نصيب كل منهم النصاب قال :
(وظاهر الصحيحة عدم اعتبار ذلك) .

أقول: ظاهر الصحيحة وإن كان كذلك كما يستفاد من قول السائل "عما اخرج من المعدن" الدال بظاهره على أن المعتبر بلوغ ما يخرج منه عشرين ديناراً سواء كان المخرج شخصاً أو أشخاصاً شركاء، لصدق بلوغ ما اخرج من المعدن الذي جعل العبرة عليه فيها على كلا التقديرين، ولكن قد يدعى أن المتبادر منها توجه الحكم إلى من يستفيد منه هذا المقدار ولو بالمناسبات المغروسة في الذهن، فإن الذي ينسب من هذه الصحيحة إلى الذهن هو أن من استفاد من المعدن بمقدار عشرين ديناراً وجب عليه خمسة .
ودعوى أن عمل الأشخاص في صورة الشركة يعدّ عملاً واحداً كعمل شخص واحد فيكون حكمهم حكمه غير مفيدة في المقام، إذ بعد فرض أن المتبادر من الصحيحة سؤالاً وجواباً ما هو المغروس في الذهن من كون النصاب لشخص واحد، لا يبقى مورد لهذه الدعوى، ولا تصير سبباً لصرف الصحيحة عن ذلك .
نعم يمكن أن يقال بأن المفروض في الصحيحة هو السؤال عن حكم ما اخرج من المعدن والحواب مسوق لبيان ذلك أيضاً ومعه لا تصحّ دعوى - التبادر المزبور منها، ولكن الانصاف أن إنكار الانسباق المزبور و صرف النظر عنه مشكل سيما بعد ملاحظة ما في الجواهر من عدم معرفته لمصرّح بخلاف عدم الوجوب كما سمعت منه وإن كان القول بكفاية بلوغ مجموع الحصص النصاب أحوط فلا ينبغي تركه .

حكم ما لو كان المعدن مشمئلاً على اجناس متعددة

لو كان ما أخرج من معدن واحد أجناساً متعددة كأن كان المعدن مشمئلاً على الذهب والفضة والرصاص والنحاس ونحوها، فالظاهر عدم الاشكال في وجوب الخمس إذا بلغت قيمة المجموع النصاب كما صرح به جماعة ونفى بعضهم الخلاف فيه لظاهر الصحيحة المتقدمة .

وأما إذا أخرجها من معادن متعددة فقد يقال بكفاية بلوغ المجموع النصاب، لو ضم بعضها مع بعض، كما صرح به كاشف الغطاء واختاره الشهيد في الدروس على ما حكى عنهما، سيما مع اتحاد الجنس، لإطلاق الأدلة و لأن المعدن ظاهر في الجنس، فيصدق على الواحد والمتعدد .

لكنه لا يخلو عن إشكال فإن المنسب إلى الذهن من الأدلة سيما الصحيحة السابقة هو اتحاد المعدن فلا إطلاق بعد انصرافه إلى الفرد وعليه فلا فرق في عدم الكفاية بين كون الأجناس متحدة أو مختلفة متقاربة أو متباعدة كما صرح به غير واحد .

نعم إذا كان التقارب في أرض واحدة، على وجه يصدق معه وحدة المخرج عرفاً فالظاهر كفاية بلوغ المجموع النصاب وإن كان القول بها في جميع الفروض خصوصاً في صورة اتحاد الجنس أحوط .

حكم اخراج خمس تراب المعدن

لو أخرج خمس تراب المعدن قبل التصفية، فالظاهر الأجزاء إن علم بتساوي الأجزاء في الاشتغال على الجوهر أو بالزيادة فيما أخرجه خمساً وإلا فلا، لاحتمال زيادة الجوهر فيما يبقى عنده كما صرح به في المدارك وغيره .
ولكن في الجواهر الاستشكال فيه حيث قال : « قد يشكل بظهور ذيل صحيح زرارة^(١) السابق في أوّل البحث في تعلق الخمس بعد التصفية وظهور الجوهر، بل قد يدعى ظهور غيره في ذلك أيضاً، بل لعله المتعارف المعهود ولذا صرح الاستاد في كشفه بعدم الاجزاء فتأمل » .

ونحوه ما عن شيخنا الانصارى (ره) فإنه قال : « الظاهر أن أوّل وقته بعد التصفية فيما يحتاج إليها، لظاهر صحيحة زرارة (ما عالجته بمالك... الخ) ولكن يرد عليه أوّلاً بمنع ظهوره في ذلك، لاحتمال كونه مسوقاً لبيان أن الواجب هو خمس المصقّى لا خمس التراب، فلا دلالة له على أن الخمس يجب في خصوص المصقّى، دون التراب، فلا ظهور له في أن أوّل وقت الوجوب يكون بعد التصفية حتى يكون وجوبه مشروطاً بها، ولعلّ أمر الجواهر بالتأمل في آخر كلامه إشارة إلى هذا .

وثانياً بأنه مخالف لما هو متسالم فيه بينهم من عدم اشتراط الوجوب -

بالتصفية .

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس و صورته هكذا :

قال زرارة : « سألت (اى عن أبى جعفر عليه السلام) عن المعادن ما فيها ؟ فقال (ع) كل

ما كان ركازاً ففيه الخمس وقال ما عالجته بمالك ففيه من ما أخرج الله سبحانه من حجارتة مصفى

الخميس .

وثالثاً بأنّ الأخبار دالة على ثبوت الخمس في المعادن صفاً المخرج أم لم يصفها، تراباً كان المعدن أم غير تراب.

هذا مضافاً إلى ما قد يظهر من بعض الأخبار عدم اشتراط وجوبه بها مثل ما رواه الكلينيُّ باسناده عن الحرث بن حصيرة الأزديّ قال: «وجد رجل ركازاً على عهد أمير المؤمنين عليه السلام فابتاعه أبي منه بثلاثمائة درهم ومائة شاة متبع فلامته أمي وقالت أخذت هذه بثلاثمائة شاة أولادها مائة وأنفسها مائة وما في بطونها مائة قال: فندم أبي فانطلق ليستقبله فأبى عليه الرجل فقال خذ مني عشر شياة خذ مني عشرين شياة فأعياه فأخذ الركاز وأخرج منه قيمة ألف شاة ، فأتاه الآخر فقال: خذ غنمك وأتني ماشئت، فأبى فعالجه فأعياه فقال لأضربن بك .

فاستعدى أمير المؤمنين عليه السلام على أبي، فلما قصّ أبي على أمير المؤمنين عليه السلام أمره، قال عليه السلام لصاحب الركاز: أدّ خمس ما أخذت، فإنّ الخمس عليك فانك أنت الذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء لأنّه إنّما أخذ ثمن غنمه. وعن الشيخ أنّه رواه باسناده عن أحمد بن أبي عبد الله، وفي مصباح الفقيه بعد نقل هذا الخبر قال: (والمراد بالركاز الذي باعه الرجل بحسب الظاهر هو تراب المعدن قبل التصفية، وإلّا لم يكن يشتهه أمره) .

ولكن يتوجّه عليه أولاً بأنّه مخالف لما ذكره الإمام أبو إبراهيم عليه السلام في تفسير الركاز، حيث قال في حديث لعلو بن يقطين: «وكلّ ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء، قال قلت وما الركاز؟ قال عليه السلام: الصامت المنقوش» ، و سيأتى نقل الخبر مع سائر فقراته في تعريف الكنز وتحديد موضعه .
وقد فسّر الصامت في كلام اللغويين وغيرهم بالذهب والفضة كما تدلّ

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس .

(٢) الوسائل الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة .

عليه نفس هذه الرواية أيضاً .

و ثانياً بأنه ممّا لا يساعده كلام أهل اللغة فى تفسيره، فإنّ كثيراً منهم فسّره بما هو مركز فى الأرض أى ثابت أو مدفون فيها من الذهب و الفضة وغيرهما أو بقطع الفضة و الذهب من المعدن كما ذكره جمع آخر وإن - كان تراب المعدن أيضاً ممّا يتحمّله معنى الركاز العام أعنى المركز فى الأرض و الثابت فيها .

وثالثاً بأنّ ظاهر الخبر الآخر الآتى ينفى إرادة تراب المعدن من - الركاز إذ بعد ما قال عليه السلام : أين الركاز الذى أصبت ؟ قال : (ما أصبت ركازاً إنما أصابه هذا) أى تراب المعدن الذى هو كان مورد المعاملة فنفى الركازية عن تراب المعدن ، شاهد على عدم صدقه عليه .

وأما هذا الخبر فقد نقله العلامة فى محكى التذكرة و المنتهى عن الجمهور أنّهم روى عن أبى الحرث المزنى : « أنه اشترى تراب معدن بمأة شاة متبع ، فاستخرج منه ثمن ألف شاة فقال له البايع ردّ علىّ البيع ، فقال : لا أفعل ، فقال : لا تينّ عليّ عليه السلام فلا تسعين بك ، فأتى علىّ بن أبى طالب عليه السلام فقال : إنّ أبا الحرث أصاب معدننا فأتاه علىّ عليه السلام فقال : أين الركاز الذى أصبت قال : ما أصبت الركاز ، إنّما أصابه هذا فاشتريت منه بمأة شاة متبع فقال له علىّ عليه السلام : ما أرى الخمس إلاّ عليك . »

والضمير راجع إلى البايع بشهادة الرواية الأولى ، التي بينهما تفاوت يسير ، فلا تصور فى دلالة على تعلّق الخمس بتراب المعدن إن لم يחדش فى سنده .

فتلخص ممّا ذكرناه أنّ القول بإجزاء إخراج خمس تراب المعدن إذا علم بتساوى الأجزاء فى الاشتمال على الجوهر ممّا لا ينبغى الاشكال فيه .

حكم ما لو عمل فيما أخرجه ما به زادت قيمته

لو عمل فيما أخرجه من المعدن قبل إخراج خمسه عملاً به زادت -
قيمه كأن ضربه دنانير أو دراهم أو جعله حلياً أو نحو ذلك فالظاهر أن
المعتبر إخراج خمس خصوص الأصل، الذي هو المادة، فيقوم سبيكة كما في
المسالك والمدارك وغيرهما.
وأما الهيئة والصفة فهي لعاملها، فلا تدخل في التقويم لأن الموضوع
لوجوب الخمس ما أخرجه من المعدن وهو المادة دون الهيئة .

حكم ما لو اتجر بما أخرجه فربح

لو اتجر بما أخرجه من المعدن فربح قبل أن يخرج خمسه ، ففى
المسالك إلحاقه بالفرض المتقدم من اعتبار النصاب فى الأصل وإخراج خمسه
خاصة دون الربح .

ولكن فى الجواهر : (وقد يشكل بأن المتجه وجوب الخمس فى الثمن
أيضاً بناءً على تعلق الخمس بالعين وعلى تعلق الخمس بالبائع مع بيعه
له جميعه كما صرح به فى التذكرة والمنتهى، مستشهداً بهما رواه الجمهور
بل والشيعة، وإن كان تفاوت يسير بينهما لكنه غير قادح) ثم نقل خبر
أبى الحرث المزنى المتقدم وقال :

(ويدفع بأته وإن كان متعلقاً بها وجازله بيعه وكان الخمس عليه، لكن له ضمانه على أن يؤدّيه من مال آخر، فيتّجه حينئذٍ تعلق الوجوب بالأصل خاصة دون الزيادة الحاصلة بالاكتساب، كما صرح به في المنتهى والتذكرة أيضاً، معللاً بأنّ الخمس تعلق بالعين لا بالثمن.

نعم يجب فيها ذلك من حيث الربح بعد اجتماع شرائطه).

وظاهره كصريح بعض، هو أنّ المالك إذا كان ناوياً أن يؤدّيه من مال آخر، ينتقل الخمس من العين إلى الذمة، وهو مما لا دليل عليه ومجرد نية الأداء غير مؤثر في نقل الخمس من العين إليها، فلا أثر لهذه النية في نفوذ البيع واستقراره، كي يكون تمام الربح للمالك، إلا أن نقول بأنّ تعلق الخمس بالعين، كان من قبيل الحق في العين فيصحّ البيع بمجرد سقوطه. أو نقول بصحة بيع غير المالك إذا ملك بعد البيع وكلاهما غير ظاهر ففي كفاية نية الإخراج في صحّة هذا البيع بالنسبة إلى مقدار الخمس وكذا سقوط الخمس عن الربح بأجمعه إشكال، بل كان حال هذا الاتجار حال ما لو اتّجر بالعين، من غير نية الأداء من مال آخر.

نعم الظاهر أنّ الحاكم الشرعي إذا أجاز المعاملة المربّحة يصحّ البيع ويكون الربح مشتركاً بين المالك وبين أرباب الخمس من غير فرق بين نية الأداء وعدمها.

حكم ما لو وجد المعدن مخرجا أو مطروحا

إذا وجد المعدن مخرجا أو مطروحا على الأرض، فهل يجب عليه خمسة مطلقاً، سواء أخرج به إنسان أو حيوان، أو كان ذلك بجري السيل وهبوب الريح ونحوهما، أو أنّ الاستخراج من المعدن شرط في تعلق الخمس بما أخرج منه وجهان: أو جههما الأوّل، لإطلاق أدلّة وجوب الخمس في المعادن، فإنّ

الظاهر منه وجوبه على واجد المعدن ومالكة تبعاً لما كُتِبَته للأرض، وإن كان ذلك بأسباب غير اختيارية من قبل غيره من دون أن يكون ناظراً إلى سبب الإخراج : فالواجد للجوهر الذي كان مطروحاً على الأرض التي هو مالكة مالكا له يتبع ملكه لها، فيجب عليه خمسة كما يشهد لذلك تصريحهم بأنه لو وجد المعدن في ملك غيره وأخرجه فهو لمالكة وعليه الخمس وهذا يقتضي عدم مدخلية ^{صية} الإخراج في الوجوب بل المدار على الملكية وإن أخرجه غيره كالوكيل أو المأذون من قبله أو الغاصب الذي أخرجه غصباً واستنقذه من يده ونظائر ذلك، كل ذلك لإطلاق الأدلة.

فما عن كاشف الغطاء من اعتبار الإخراج لظهور الأدلة في ذلك، كما احتمله في الجواهر في حيز المنع .

بل بعض تلك الأدلة كالصريح في عدم الاعتبار كصحيح محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الملاحقة قال عليه السلام : وما الملاحقة؟ فقلت : أرض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً، فقال عليه السلام : هذا المعدن فيه الخمس فقلت : والكبير والنفط يخرج من الأرض؟ قال فقال : هذا وأشباهه فيه الخمس . حيث حكم الإمام عليه السلام بأنه معدن فيه الخمس مع أن الملح كان على وجه الأرض ولا يكون استخراجاً، اللهم إلا أن يقال بأن استخراج كل شيء بحسبه وأن المدار على أخذ الشيء من معدنه كالغبير الذي جرت العادة باتخاذها من وجه الماء أو من الساحل .

ولكن مضافاً إلى عدم معلومية كون الغبير من المعدن كما يأتي في محله لا يصدق عليه وعلى مثل الملح استخراجاً منه، بل ذلك شاهد على وجوب الخمس فيما أخذ منه ولولم يكن استخراجاً بل كان موجوداً أعلى وجه الأرض لصدق الأخذ منه فيشملة إطلاق الأدلة وغيره مما عرفت .

حكم ما لو كان المعدن في الارض المفتوحة عنوةً

لو كان المعدن في معمور الأرض المفتوحة عنوةً التي هي ملك لجميع المسلمين فأخرجه أحد منهم، فالظاهر أنه يملكه ويجب الخمس عليه كما لو كان ملكاً لشخص خاص للسيرة المستمرة في ساير الأعصار والأمصار في زمن تسلطهم عليهم وغيره على الأخذ من المعادن بلا إذن، سواء كانت في الأرض الموات التي هي لهم عليهم السلام أو في المفتوحة عنوةً التي هي للمسلمين، كما صرح به غير واحد وأشار إليه في الجواهر في مبحث المعادن من كتاب الاحياء حيث قال :

(المشهور نقلا و تحصيلا على أن الناس فيها (في المعادن) شرع سواء بل قيل : قد يلوح من محكى المبسوط والسرائر نفي الخلاف فيه مضافا إلى السيرة المستمرة في ساير الأعصار والأمصار في زمن تسلطهم عليهم وغيره على الأخذ منها بلا إذن، حتى ما كان منها في الموات التي قد عرفت أنها لهم عليهم أو في المفتوحة عنوةً التي هي للمسلمين، فانه وان كان ينبغي ان يتبعهما فيكون ملكا للامام عليه السلام في الاول وللمسلمين في الثاني، لكونه من أجزاء الأرض المفروض كونها ملكا لهما. بل لو تجدد فيها فكذلك .

إلا أن السيرة المزبورة العاضدة بالشهرة المذكورة و لقوله تعالى : « خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ » ولشدة حاجة الناس الى بعضها على وجه يتوقف عليه معاشهم نحو الماء والنار والكلاء، و في خبر أبي البختري عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام انه قال : « لا يحلّ منع الملح والنار » وغير ذلك مما لا يخفى على السارد لأخبارهم

• (يوجب الخروج عن ذلك)

ويدل على ذلك مضافاً إلى ما سمعت من الجواهر الخبر المروى عن الكافي عن^(١) السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « من غرس شجراً أو حفر وادياً بدياً لم يسبقه إليه أحد ، أو أحيا أرضاً ميتة فهي له » •

والظاهر تسالمهم في كتاب الأحياء على أن ذلك إحياء مملوك كما صرح به في محكي مفتاح الكرامة حيث قال : « اتفقت كلمة الفريقين على انها (المعادن) تملك بالإحياء لكن القائلين بأنها للإمام عليه السلام يقولون يتوقف ذلك على إذنه حال حضوره لا غيبته ولا خلاف في ذلك إلا من الشافعي في أحد قوليه » فتدرج في عموم الحديث المزبور فيملكها مخرجها •

وربما يؤيد ذلك أيضاً الخبر العامي الذي يستدل به الاصحاب كثيراً في باب إحياء الموات : « من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له والمراد به ظاهراً كما صرح بعض الأساطين ما يعم المقام وزاد هذا البعض بعد تأييده المدعي به : « وعن بعض كتب الأصحاب روايته : فهو أحق به » •

ولعل مراده ما رواه في الكافي مسنداً عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله^(٢) عليه السلام في حديث : « فربما خرج الرجل يتوضأ فيجئ آخر فيصير مكانه فقال عليه السلام : من سبق إلى موضع فهو أحق به يومه وليلته » •

و رواه فيه أيضاً عن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : « سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق إلى مكان فهو أحق به إلى الليل ، الحديث ٠٠٠ » فكما ترى لا مجال لتأييدهما على المدعي •

وكيف ما كان ، الذي يظهر من كلماتهم مفروغية جواز أخذ ما يخرج من تلك الأراضي وترتيب آثار الملك عليه ، وإن كان القدر المتيقن من السيرة

(١) الوسائل الباب ٢ من ابواب احياء الموات .

(٢) الوسائل الباب ٥٥ من ابواب أحكام المساجد .

والاتفاق هو صورة ما إذا كان الاخراج باذن ولي المسلمين، فلا بد أن يقتصر عليه .
هذا إذا أخرجه المسلم -

وأما إذا أخرجه غيره فقد يقال بعدم ملكه مطلقاً، سواء كان في الأراضى الميئة التى هى ملك للإمام عليه السلام أو فى الأراضى المفتوحة عنوةً التى هى ملك للمسلمين، لعدم العلم باذن الإمام عليه السلام فى الأوّل وعدم كونه من المسلمين فى الثانى، مع فقد دليل يدل على أنه يملكه بعد كونه ملكاً لهما تبعاً للأرض، ولذا ذكر الشهيد فى البيان بآته : « يمنع الذمى من العمل فى المعدن لنفسه وان خالف وأخرج ، قال فى الخلاف : يملك ويخمس » .

أشارته إلى ما ذكره الشيخ فى الخلاف من أنّ « الذمى إذا عمل فى المعدن يمنع منه فإن خالف وأخرج شيئاً منه ملكه ويؤخذ منه الخمس » .
والظاهر أنّ موضوع كلامه كون المعدن فى الأرض المباحة بقريئة قوله : « ان خالف وأخرج شيئاً منه ملكه » إذ لو كان المقصود كونه فى الأرض المملوكة لما صح الحكم بالملك فلا تنافى بين حكمه بكونه ممنوعاً عن العمل ولو فى الأرض المباحة و بين حكمه بحصول الملك ان خالف وعمل ، لا اختصاص دليل جواز العمل عند المسلم فى الأول ولا طلاق الأدلة وعموم مملكية الاحياء فى الثانى .

فما أورد عليه بعض الأعظم ممن عاصرناه من أنه لا يخلو من تناف مستدلّ بأنّ موضوع كلامه إن كان المعدن فى الأرض المملوكة صحّ المنع ولا وجه للملك وان كان فى الأرض المباحة صحّ الملك ولا وجه للمنع غير وارد، لما أشرنا إليه من عدم المنافاة بين كونه ممنوعاً عن العمل بدليل و صيرورته مالاً بدليل آخر حتى بالنسبة إلى ما كان ملكاً للمسلمين، لجريان جميع ما ذكر فى المسلم حتى السيرة فى حقّه كما سمعت من الجواهر وغيره، فذاك يوجب الخروج عن قاعدة التبعية فيه أيضاً كما فى المسلم .

نعم فى أصل دعواه لو منعه منه اشكال، لقد الدليل على المنع كما صرح به فى

المدارك فانه بعد نقل كلام الشيخ قال : « لم يدلّ دليل على منع الذمّي من ذلك » ولما عرفت من جريان السيرة فيه أيضاً .

ولأنّ المعادن كما قيل باقية على الاباحة الأصلية لسائر بنى آدم نحو - الحطب والماء والكلاء ، فالناس فيها شرع سواء وإن كانت فى الأراضى المذكورة و لا مكان التزام معاملة الذمى لذمته معاملة المسلمين فى نحو ذلك دون غيره فيفرق بينه وبين غيره من الكفار كما اشار إليهما فى الجواهر فى مقام توجيه ملكيته فإنّه بعد نقل هذين الوجهين فى ضمن ساير الوجوه قال : « لكن يتّجه على الأول حينئذٍ ، بل وعلى الأخير استثناء ذلك من اطلاق الحكم بملكية المعدن لمالك الأرض بل لعنه من اللازم فى الجملة للقطع بملك المجيز من المسلمين له إذا كان فى الأرض المفتوحة عنوةً مع أنها ملك لسائر المسلمين .

و- لأنّه إنفسه فى حكم الموات وان كان فى أرض معمورة منها بغرس أو زرع . فبناء عليه تندرج فى عموم ملكية الأحياء المستفاد من قوله وَالْأَرْضُ لِلَّهِ : « من أحياء أرضاً ميتة فهى له » ونحوه ممّا ورد فى هذا الباب فلا بد أن يلتزم بأن الكافر كالمسلم يملك ما كان للإمام عليه السلام وما كان للمسلمين .

ولكن الانصاف أن القول بأنه يملك المعدن مطلقاً حتى ما كان للمسلمين تبعاً للأرض لا يخلو عن إشكال ، لفقده دليل يعتدّ به على ذلك وعدم ثبوت قيام السيرة التى استدلتّ بها فى المسلم فى حقّه - مع عدم صلاحية شئ من الوجوه المزبورة للاستناد إليه كما انه لا ينبغى الإشكال فى تملكه ما كان للإمام عليه السلام كالأراضى الموات حال الفتح لعموم ما دل على مملّكية الأحياء المختصّ عندهم بها ولا يجرى فيما هو ملك للمسلمين كما ادعى غير واحد الاجماع عليه .

و حينئذٍ فالمتّجه أنّه يملك المعدن الذى أخرجه ممّا هو للإمام عليه السلام وإن كان فى تملكه لما أخرجه ممّا هو ملك للمسلمين تامل واشكال فتدبر .

حكم الخمس في الكنوز

لا خلاف ولا إشكال في أنَّ ممَّا يجب فيه الخمس الكنوز وعن غير واحد دعوى
الاجماع عليه بل في المدارك: « وقد أجمع العلماء كافة على وجوب الخمس في
هذا النوع ، ويدلُّ عليه مضافاً إلى الاجماع وعموم الكتاب وبعض الروايات المتقدمة
في المعادن خصوص جملة من النصوص:
منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي قال: « سئلت أبا عبد الله -
عليه السلام عن العنبر وغوص اللؤلؤ؟ فقال ﷺ: عليه الخمس قال: و سئلته عن
الكنزكم فيه؟ قال ﷺ: الخمس وعن المعادن كم فيها؟ قال ﷺ: الخمس»
ومنها صحيحة الحسن بن محبوب عن عمار بن مروان قال: « سمعت أبا -
عبد الله ﷺ يقول: فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط
بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس، ونحوهما غيرهما .

تعريف الكنز وتحديد موضوعه

عرّف الكنز في كلام جماعة من فقهاءنا بالمال المذخور تحت الأرض ومقتضاه
أن يكون المال المستتر بالأرض من إنسان عن قصد، فلا يشمل مالا يكون كذلك
كما صرّح به الشهيد الثاني (ره) في الروضة وقال: (الكنز هو المال المذخور تحت

(١) الوسائل الباب ٥ و ٧ متقطعا من ابواب ما يجب فيه الخمس

(٢) الوسائل الباب ٣ من ابواب ما يجب فيه الخمس

• الأرض قصدًا)

وقال أيضاً في المسالك في شرح عبارة المحقق : (يعتبر في الإدّخار كونه مقصوداً لتحقيق الكنز فلا عبرة باستتار المال بالأرض بسبب الضياع بل يلحق باللقطة و يعلم ذلك بالقرائن الحالية كالوعاء) •

ولكن المحكى عن كاشف الغطاء عدم اعتبار القصد فيه بل فسّر الكنز الذي يجب فيه الخمس بما كان من النقدين مذخوراً بنفسه أو بفعل فاعل وأنّ ماعداهما يتبع حكم اللقطة •

وهو متّجه بالنسبة إلى عدم اعتبار القصد في تحقق الكنز كما يشهد له موارد استعمالات العرف فأنّهم يطلقون الكنز على المال المستتر في الأرض سواء كان ذلك بفعل إنسان أم لا، ويقولون : فلان عثر على الكنز من دون التفات إلى أنّ هذا المال الذي عثر عليه ممّا كنزه انسان لينفقه في حوائجه عند الفاقة أو أنّه كان مستتراً في الأرض بنفسه •

وأما ما ذكره من اختصاص الكنز بالنقدين فاستدلّ له بمفهوم صحيحة البنزطى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : «سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال - عليه السلام : ما تجب في مثله الزكاة ففيه الخمس - بناءً على ظهور المثل في النوع •

واستدلّ له أيضاً في المستند وقال : «ظاهر اطلاق جماعة و صريح المحكى عن الاقتصاد والوسيلة والتحرير والمنتهى والتذكرة والبيان والدروس عدم الفرق في وجوب الخمس بين أنواع الكنز من ذهب وفضة ونحاس وغيرها، لعموم الأدلّة •

وظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط والجمل والحلّى في السرائر وابن سعيد في الجامع الاختصاص بكنوز الذهب والفضة ونسبه بعض من تأخر إلى ظاهر الأكثر، وهو الأظهر لمفهوم صحيحة البنزطى المتقدّمة وحمل مثله فيها على الأعمّ

من العين والقيمة تجوز لا دليل عليه وبه يخص عموم الاخبار مع انه قد يتأمل في اطلاق الكنز على غير الذهب والفضة أيضاً .

وأجيب عنه بأن ظاهرها إرادة المقدار كما اعترف به في الرياض بل ادعى الاتفاق على إرادة المقدار منه لا النوع .

ويؤيد ذلك ورود مرسله . بمضمونها صريحة في المقدار وهي ما عن المفيد في المقنعة قال : « سئل الرضا (عليه السلام) عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال : ما يجب فيه الزكاة من ذلك بعينه فقيه الخمس ، و ما لم يبلغ حد ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه » .

أقول : وربما يؤيد عدم اختصاص الحكم بالنقدين بعد الغض عن عموم الأدلة من الكتاب والسنة صدق اسم الركاز الموجود في صحيحة زرارة السابقة (كل ما كان ركازاً ففيه الخمس) على الكنز لأنه فسّر في كلمات غير واحد من اللغويين كالمصباح المنير وغيره بالمال المدفون وفي النهاية الأثيرية : (الركاز عند اهل الحجاز كتوز الجاهلية المدفونة في الأرض)^(١) .

بل عن ظاهر الاصحاب سيما التذكرة والمنتهى والبيان إرادة الركاز من الكنز هنا ولذا فسّر الكنز في عبارتهم بكل مال مذخور تحت الأرض مما هو معنى الركاز عند أهل اللغة وعليه فالحكم يعمّ النقدين وغيرهما .

لكنه لا يخلو عن اشكال ، فإن في بعض الاخبار كما سبقت الإشارة إليه في المعدن أيضاً فسّر الركاز في كلام الإمام (عليه السلام) بالصامت المنقوش الذي كان المراد منه الذهب والفضة المسكوكين كما يظهر منه أيضاً ، لأنّ عليّ بن يقطين راوى الخبر سئل في حديث عن أبي إبراهيم (عليه السلام) عن الزكاة قال (عليه السلام) : كل ما لم يحل عليه الحول

(١) الوسائل الباب ٥ مما يجب فيه الخمس .

(٢) راجع القسم الاول ص ١٨٩ تجد هناك كلمات جملة منهم .

(٣) الوسائل الباب ٨ من ابواب زكاة الذهب والفضة وقد نقلناه ايضاً بتمامه في

باب اعتبار السكة في زكاة النقدين ص... وقد فسّر الصامت من المال في القاموس وغيره بالذهب

فليس فيه عليك زكاة وكل ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء. قلت: وما الركاز؟ قال عليه السلام: الصامت المنقوش ثم قال عليه السلام: «إذا أردت فاسبكه فإنه ليس في سبائك الفضة ونقار الفضة زكاة» .

فمن تفسيره الركاز بالصامت ثم جعله في قبال السبيكة يعلم أن المراد منه النقدين ومعه لا مجال لأن يراد منه كلّ مذخور تحت الأرض— بل في بعض الأخبار تصريح بأن الركاز هو الذهب والفضة كما نقله المحقق في المعتمد في باب خمس المعادن، فإنه بعد قوله في الركاز الخمس قال: (لأنّ المعدن ركاز لقوله عليه السلام «الركاز هو الذهب والفضة المخلوقان في الأرض يوم خلق الله السموات والأرض» أما التمسك بمرسلة المقنعة ودعوى صراحتها في المقدار دون النوع ففيه أن المحتمل قوياً أنها عين صحيحة البزنطى ونقلها المقيد (ره) بمضمونها على حسب ما فهمه منها، كما أنّ المحتمل قريباً أنّ المراد من قوله عليه السلام: «من ذلك بعينه» خصوص المسكوك من الذهب والفضة، فهي حينئذٍ غير صالحة لأن تصير قرينة على ارادة المقدار من الصحيح و صرفه عن ظاهره الدالّ على النوع. بل ويكون حاكماً عليها . كما أنه حاكم أيضاً على صحيحة زرارة المتقدمة التي قلنا بأنها مؤيدة لتعميم الحكم لغير النقدين، بناءً على عموم الركاز لغيرهما، ولئن سلّمنا و فرضنا أنها رواية أخرى غير الصحيحة فلا دلالة فيها على ثبوت الخمس في كلّ كنز بلغ هذا المقدار من أى نوع كى يستدلّ بعمومه على إرادته فلا منافاة بينها وبين اعتبار المماثلة من حيث النوع خاصة .

اللهم إلا أن يقال: بأنّ رواية البزنطى المتقدمة الواردة في نصاب المعدن قرينة على أنه أريد من المثل هنا المقدار أيضاً، حيث قال: «سألت أبا الحسن — عليه السلام عما أخرج من المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال عليه السلام ليس

(١) ومع الاسف لم نظفر عليه في خمس الوسائل ولعله نقل في غيره .

(٢) الوسائل الباب ٥ من ابواب ما يجب فيه الخمس .

فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً» .
 فكما ترى وقع السؤال فيها عن المقدار وأن للمعدن نصاباً خاصاً أو تجب
 فيه الزكاة قليلاً كان وكثيراً فأجاب عليه السلام : ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في
 مثله الزكاة» ثم فسّر المثل بأول نصاب الذهب عشرين ديناراً، فلا ينبغي التردد
 في أنها وردت سؤالاً وجواباً في المقدار فتصير قرينة على إرادة المقدار من قوله
 عليه السلام « ما يجب في مثله الزكاة» أيضاً لقرب العبارتين ووحدة السائل والمسؤل
 عنه .

بل ويحتمل وقوع السؤالين في مجلس واحد، مع أنه بعيد عن مثل البنظري
 الذي هو من أجل الرواية أن يكون جاهلاً لثبوت الخمس في الكنز من حيث النوع
 فتأمل لمجوع هذا الاستبعاد بالنسبة إلى المقدار أيضاً .
 وربما يؤيد إرادة المقدار فهم الأصحاب وفهم المفيد (ره) إذ كما أشرنا إليه
 آنفاً يحتمل قوياً اتحاد ما رواه في المقنعة مرسلًا مع ما رواه الصدوق إلا أن المفيد
 نقله بمعناه اجتهاداً منه في فهم المراد .

لكن الانصاف أنّ القرائن والشواهد، وإن كانت بظاهرها تشهد على إرادة
 المقدار من الصحيحة إلا أنّ مقتضى إطلاق المماثلة وما ينسب منها إلى الذهن
 هو ما كان له مدخلية في موضوع الحكم ويكون من مقوماته في الزكاة ككونه من
 الذهب والفضة المسكوكين بمقدار عشرين ديناراً إن كان ذهباً وماتى درهم إن
 كان فضةً .

فالقول بدلالة الصحيحة على النوع والمقدار المعترف في الزكاة مع استناد إلى
 إطلاق المماثلة التي هما من أظهر مصاديقها التي ينصرف إليه الذهن، أو وفق
 بظاهرها .

ولكن قد يشكّل بأنّ المحكّي عن ظاهر القائلين باختصاص الحكم بالنقدين
 وصریح بعضهم كالحلّي في سرائره عدم الفرق بين المسكوك وغيره، مع أنّ مقتضى

إطلاق المماثلة اعتباراً بالمسكوكية أيضاً بعد كونها مما هو معتبر في موضوع الزكاة .
 فالالتزام باعتبارها، لعدم القائل به أو ندرته كما قيل مشكل، وربما يكون
 هذا موهناً لظهور المثل في النوع والمقدار بالتقريب المتقدم فإلّا اعتماد عليه
 ورفع اليد عن الاطلاقات الواردة في الكنز المعتضدة بالشهرة وعموم الغنيمة لا
 يخلو عن الاشكال .

نعم بناءً على ظهور صحيحة البزنطى في النوع كما ليس ببعيد والاعراض عما
 ذكرناه من الشواهد الدالة على إرادة المقدار منها وعدم صلاحية تلك الشواهد
 للمكافئة مع ظهورها فيه مع حكومتها على بعض الأخبار التي بظاهرها تدل على
 التعظيم كما عرفت وعدم صدق الكنز على غير النقدين كما جزم به في الجواهر
 تعيين القول بالاختصاص وإن كان القول بوجوب الخمس في غيرهما من ساير
 أنواع الكنوز أحوط فلا يترك .

ثم إنَّ المراد من قوله بِإِذَا : « ما تجب في مثله الزكاة . . . » بعد حمله
 على المقدار مقدار ما ليته فلو بلغت قيمة الكنز نصاب أحد النقدين تجب فيه
 الزكاة سواء كان بنفسه من أحدهما أو من غيرهما، كما يقتضيه الإطلاق فلو كان
 عشرة دنانير مثلاً قيمتها مائة درهم أو مائة درهم قيمتها عشرون ديناراً ونحو ذلك
 مما يكون الكنز بحسب العالوية مساوياً لنصاب أحد النقدين وجب الخمس لصدق
 أنه « ما تجب في مثله الزكاة » كما أنه بناءً على الاجمال وعدم ظهوره في شيء من
 المحتفلات المتقدمة من كون السؤال راجعاً إلى النوع أو المقدار أو كليهما يرجع
 إلى عموم وجوب الخمس .

فالأحوط أنَّ الكنز إذا بلغ اقلَّ النصابين وجب الخمس من غير فرق بين
 كونه ذهباً أو فضةً كما أنَّ الأحوط رعاية اقلِّهما قيمة إن كان من غيرهما .
 نعم بناءً على ظهوره في النقدين كما نفينا البعد عنه، فالمعتبر بلوغ كل
 منهما نصابه ، وحيث أنه لم يحرز فمراعاة الاحتياط المزبور مما لا ينبغي تركها .

نصاب الكنز

لاخلاف بين الأصحاب ظاهراً في اعتبار النصاب في الكنز وأنه عشرون ديناراً، بل عن السرائر والتذكرة و في المنتهى والمدارك الاجماع عليه و عن الخلاف الاجماع على اعتبار النصاب الذي تجب فيه الزكاة لصحيحة البيزنطى المتقدمة .

لكنه مبنى على ظهورها في خصوص المقدار أو مع النوع كما أنه بناء على الاعتماد بمرسلة المقنعة والاعراض عن إرساله وعن كونها عين الصحيحة التي رواها الصدوق (ره) يتجه القول به أيضاً إلا أنه لا يخلو عن اشكال، فإن دلالتها على إرادة خصوص المقدار أو هو مع النوع غير ظاهرة كما أن اتحادها مع المرسلة و ظهورها في الاختصاص بالنقدين غير معلوم أيضاً فبناء على ذلك فالأحوط رعاية أقل النصابين ذهباً كان الكنز أو فضة و رعاية أقلهما قيمة إن كان من غيرهما كما أشرنا إليه .
وأما ما عن أمالي الصدوق من أن النصاب فيه دينار واحد ناسباً له إلى دين الامامية فدليله كنسبته غير ظاهر .

و أما ما عن الغنية من الاستدلال بالاجماع على أن نصاب الكنز بلوغ قيمته ديناراً فلا تساعده عبارتها، بل هي صريحة في خلافه فإنه قال في المحكى عنها (ويعتبر في الكنوز بلوغ النصاب الذي تجب فيه الزكاة و في المأخوذ بالغوص ببلوغ قيمته ديناراً فصاعداً بدليل الاجماع المتكرر)

فما نقله عنها في الجواهر من القول بأن نصابه بلوغ قيمته ديناراً، مدعيّاً عليه الاجماع اشتباه لعلّه نشأ من غلط النسخة التي عشر عليها صاحب الجواهر وكانت مشتملة على السقط ولذا استغرب وقال : (وهو غريب بل دعواه أغرب اذ لم نعرف له موافقا ولا دليلاً) .

حكم الكنز اذا وجد في دار الحرب

لا خلاف بين الأصحاب كما في الحدائق وغيره في أنّ ما يوجد في دار الحرب فهو لواجده ووجب عليه الخمس بل عن جماعة التصريح بأنّه ممّا قطعوا به واستدلّ له في المدارك: (بأنّ الأصل في الأشياء الاباحة والتصرف في مال الغير انما يحرم إذا ثبت كون المال لمحترم أو تعلق به نهى خصوصاً أو عموماً ، والكلّ منتف في المقام) .

و اورد عليه بانّ أصالة الاباحة إنّما تكون جارية في غير مال الغير و أما في ماله فالأصل الحرمة وعدم جواز التصرف فيه إلاّ أن يدلّ دليل على خلافه فما وجد في دار الحرب لا يجوز أخذه مع احتمال أنّه ملك لمسلم .

وهذا نظير ماله وجد شخص مجهول الحال في أرض خارجة عن أرض المسلمين والكفار، فكما لا يجوز أخذ ماله مع احتمال إسلامه كذلك لا يجوز اخذ ما وجد في دار الحرب لاحتمال كون المالك مسلماً .

فبالأصل في مال الغير الحرمة وهو بنفسه دليل على حرمة التصرف من غير احتياج إلى دليل آخر يدلّ عليه، فانه أصل عقلائيّ ممضى في الشريعة غير مبنيّ على قول الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف في التوقيع المبارك المرويّ عنه عليه السلام: « لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال الغير إلاّ بإذنه » .

ويرد عليه بانّ الظاهر ابتناء هذا الأصل على هذا العموم ونظائره ولم يكن بنفسه دليلاً مستقلاً مع قطع النظر عن العمومات الواردة في هذا الباب .

وعليه فالتوقيع مخصّص بالكافر الحربيّ ومع الشكّ في أنّ المالك حربيّ أو

مسلم لا يجوز التمسك به بعد ما كانت الشبهة مصداقية فيرجع فيها إلى أصالة
الاباحة، مضافاً إلى وضوح الفرق بين ما وجد في أرض خارجة عن أرض المسلمين
والكفار وبين ما وجد في دار الحرب لاقتضاء الغلبة التي هي إماره معتبرة في
الثاني كونه للحربي دون الأول لكنه لا يخلو من تأمل مع أن وجود السبب الموجب
لحرمة التصرف والتملك اعنى كونه لمسلم أو ذمى غير معلوم .

فمقتضى أصالة عدم الإسلام والذمام عدم كونه ملكاً لهما أو بتعبير آخر
إن الذي اخذ في موضوع التوقيع هو مال المسلم لا من لم يكن كافراً إذ الظاهر
أن التقابل بين الكفر والإسلام تقابل العدم والملكة فمع عدم العلم بالموضوع
يرجع إلى أصالة عدم الإسلام المقتضية لنفي الحرمة وجواز التملك .
وعليه يكون المدار في جواز التملك عدم العلم بأنه ملك للمسلم أو الذمى .

ثم لا فرق في هذا الحكم بين ما يوجد في أرض الكفار الحربيين والذميين .
أو أرض الإسلام الموات أو الأرض الخربة التي لم يكن لها مالك أو أرض مملوكة له
بألاحياء أو بالابتياح مع العلم بعدم كونه ملكاً للبايعين و سواء كان ما وجده
في دار الحرب عليه أثر الإسلام أم لا، كل ذلك لأصالة عدم ما يوجب حرمة التصرف
والتملك المؤيدة بأصالة عدم جريان يد محترمة عليه وبما دلّ على جواز حيازة
المباحات كقوله رَبِّهِمْ : « من سبق إلى من لم يسبق إليه مسلم فهو له » و بعدم
الخلافاً في جميع ما ذكر ظاهراً إلا إذا وجد في أرض الاسلام وكان عليه أثره
كما يأتي الكلام عليه قريباً .

واستدل في الحدائق أيضاً لجواز تملك ما يوجد في دار
الحرب بالأخبار الدالة على وجوب الخمس في الكنز وغيره وقال : (ان المعلوم
من أحاديث وجوب الخمس في الكنز وغيره من معدن و غوص ونحوهما من أصناف
ما يجب فيه الخمس أن وجوب الاخراج متفرع على ملك المخرج ليتجه الخطاب
له بالاخراج، إذ لا يعقل الوجوب عليه في مال غيره فايجاب الخمس في الصورة

المذكورة بالأخبار المتقدمة مستلزم للملك البتة فتكون الأخبار المشار إليها دالة على كل من الأمرين (انتهى ، وهو متجه .
 وأما الاشكال في تلك الأخبار بعدم صلاحيتها لاثبات الملكية بدعوى عدم ورودها لبيان ذلك بل موضوعها الكنز المملوك لواجده فلا بدّ من دليل آخر يقتضيها ، ففي غير محلّه ، فإنّ المنسب إلى الذهن من الأمر بالتخمس هو حصول الملكية وإلا فلا معنى لايجاب به كما اعترف به الجواهر أيضاً .

حكم الكنز اذا وجد في دار الاسلام و عليه اثره

اذا وجد الكنز في دار الاسلام و عليه اثره فعن الفاضلين والشهيديين في البيان والمسالك والمحقق وأكثر المتأخرين بل عن الأشهر وفتوى الأصحاب جريان حكم اللقطة عليه ، لأصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبقائه على ملك مالكة وأن وجوده في دار الاسلام و اشتماله على أثره أمارّة قويّة على كونه ملكاً لمسلم فيكون لقطة كغيره ممّا يوجد في بلاد المسلمين مما جرى عليه يد مسلم فلا يحلّ التصرف فيه .

و لموثقة محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال : قضى على عليه السلام في رجل وجد ورقاً في خربة أن يعرّفها ، فإن وجد من يعرفها وإلا تمتّع بها ، فإنّ ظاهرها إرادة بيان حكم اللقطة .

ولكن يردّ الأوّل بأنّ الأصل المزبور مندفع بأصالة عدم جريان يد محترمة عليه فيجوز تملكه كما فيما يوجد في دار الحرب وإنّ مجرد وجدانه في دار الاسلام

واشتماله على أثره لا يكون أمانة على كونه لمسلم ولا يوجب العلم بسبق يده عليه بل هو أعم من ذلك .

نعم غايتها إفادة الظن ولا دليل على اعتبارها هنا مع أن اللقطة عبارة عن المال الضائع وهي غير صادقة على المكنوز قطعاً، فاجراء حكمها عليه بعد اختلافهما موضوعاً وحكماً مما لا وجه له .

ويرد الثاني بأن الموثقة غير ظاهرة في أن الذي وجده الرجل كان مكنوزاً وعليه أثر الإسلام وان كان الثاني غير بعيد باعتبار أن الورق لغة عبارة عن الدراهم المضروبة التي كان عليها أثر الإسلام في زمن الأئمة عليهم السلام إلا أن يقال كما فصلنا الكلام عليه في القسم الأول بأن المضروب في زمن علي عليه السلام إما لم يكن عليه أثر الإسلام أو كان في غاية القلة مع عدم معلومية كون ما وجده متعلقاً بزمانه عليه السلام لاحتمال كونه متعلقاً بزمن قبله الذي لم يكن على النقود أثر الإسلام .

وكيف كان فالموثقة لا ظهور لها في كونه كنزاً فتحمل على الورق غير المكنوز أو على ما إذا كانت الخربة لمالك معروف كما حملها عليهما في المدارك بل يمكن أن يقال بأن المنسقب إلى الذهن من الأمر بتعريف الورق التي توجد في الخربة تعريف ساكنيها لا الأجانب فيكون المراد تعريف مالك الخربة الذي كان معروفاً ولو على سبيل الاجمال .

هذا مع معارضتها بصحيفة محمد بن مسلم^(١) عن أبي جعفر عليه السلام قال سئلت عن الدار يوجد فيها الورق قال عليه السلام : إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم وان كانت خربة قد جلى عنها أهلها، فالذي وجد المال أحق به» وصحيحته الأخرى عن أحدهما قال : «و سئلت عن الورق يوجد في دار؟ فقال عليه السلام : إذا كانت الدار معمورة فهي لأهلها، وان كانت خربة فأنت أحق بما وجدت» .

وربما يجمع بينهما وبين الموثقة بحملها على ما لم يكن عليه أثر الإسلام و

حملها على ما عليه أثره لكنه بعيد لا شاهد له من الأخبار مع إمكان القول بأن الورق كما في الصحاح والقاموس وغيرهما هي الدراهم المضروبة فلولا يمكن منصرفه إلى ما عليه أثر الإسلام فلا أقل من العموم المستفاد من ترك الاستفصال أو - بحملها على ما بعد التعريف وهو بعيد أيضاً لكونها في مقام البيان .

فالأولى إما حمل الجميع على المال الضايح وتقييد الصحيحتين بالموثقة بحملها على اللقطة فلا يندرج المقام فيه .

أو حملها على ما إذا كانت الخربة لمالك معروف وكان لها أهلاً بقريته ما فيها من لزوم التعريف لاحتمال الوصول إلى مالها المحترم المال وحملها على غير هذه الصورة كما ربما يشهد لهذا الجمع الصحيحة الأولى التي فسرت المعمورة فيها بما فيها أهلها، والخربة بما قد جلى عنها أهلها .

أو حملها على ما إذا كان الورق غير المكنوز وحملها على المكنوز كما أشرنا اليهما آنفاً .

فدعوى الاستبعاد في الأول بعد شهادة القرينة المزبورة عليه لا مجال لها كما أن دعواه أيضاً بالنسبة إلى الثاني بأن حمل الموثقة على غير المكنوز يوجب تخصيص الصحيحتين بالمكنوز مع أن الظاهر الإجماع منهم على عدم الفرق فيما يوجد في خربة باد أهلها من الكنوز وغيره في كونه ملكاً للواجد؛ ضعيفة لما أشرنا إليه من دلالة القرينة على أن الخربة ليست مآ باد أهله بل كانت لما معروف فتلخص مما ذكرناه أن الأظهر في هذا الفرض حصول الملكية ووجوب الخمس على الواجد كما في الفرض السابق .

هذا إذا كان ما وجدته عليه أثر الإسلام ؛ وأما إذا لم يكن كذلك كما في المشهور على ما نسب إليهم أنه بحكمه أيضاً في التعريف ولكن عن ظاهر التذكرة والمنتهى بل عن صريحهما اختصاص التعريف بما عليه أثره دون ما لا أثر له عليه، فإنه لو وجد على أحد قولى الشيخ، أو لقطة على الثانى، وفيه أن قضية اعتبار اليد واشتراك -

الجميع فيها في لزوم التعريف عدم الفرق بين ما كان عليه أثر الإسلام وما لم يكن كما هو ظاهر.

حكم الكنز اذا وجد في ملك له مبتاع

لو وجد الكنز في ملك له مبتاع مع احتمال كونه لأحد البايعين، فظاهرهم وجوب تعريف البايع آياه وفي الجواهر : (لا أجد فيه خلافا بيننا) قضاء لظاهر يده السابقة الدالة على ملكية ذبيها، كما استدلل به في المنتهى قال : (لنا أن المالك الأول يده على دار فكانت يده على ما فيها واليد قاضية بالملك ظاهراً ولأنه لو ادّعاه يقضى لربه اجماعاً فيجب ان يعرف) . ولذا صرح في المسالك بقبول قول البايع إن ادّعاه وعرفه المشتري من غير بيّنة ولا يمين ولا وصف اعتباراً بيده السابقة .

بل قد يدعى انه محكوم بملكيته له ما لم ينفه عن نفسه بلا حاجة إلى دعواه لدلالة اليد عليها، ويومئ إليه بل يدلّ عليه كما في الجواهر وغيره صحيحتنا ابن مسلم المتقدمتان .

واستدلّ العلامة الأنصاري لوجوب تعريف البايع بموثقة اسحق بن عمار^(١) قال : « سئلت أبا ابراهيم عليه السلام عن رجل نزل بعض بيوت مكة فوجد فيها نحواً من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع ؟ قال : « يسئل عنها أهل المنزل لعلمهم يعرفونها، قلت فإن لم يعرفوها ؟ قال : يتصدّق بها » .

وصحيفة عبد الله بن جعفر قال : « كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن رجل

(١) الوسائل الباب ٥ من ابواب اللقطة .

(٢) الوسائل الباب ٩ من ابواب اللقطة .

اشترى جزورا أوبقرة للاضحى فلما ذبحها وجد في جوفها صرة دراهم أودنانير
أوجواهر، لمن يكون ذلك؟ فوقع عنه عرفها البايع فان لم يكن يعرفها فالشئ لك
رزقك الله إياه .

ويمكن الخدشة فيهما بأنهما اجنبيين عما هو محل الكلام، إذ مقتضى
الفتاوى ومنصرف اطلاق النصوص وتفصيلهم بين ما كان عليه أثر الإسلام أم لا هو
الكنوز التي هي في اللغة والعرف عبارة عن المال المدفون في الأرض ويرأها
العرف مالا بلا مالك .

وأما الخبران فمورد الثاني منهما اللقطة التي عبارة عن المال الضايغ عن
مالكه ولا ينافي ذلك عدم تعريف غير البايع لا مكان الاكتفاء بتعريفه، إذ لا دليل على
لزوم التعريف عموماً إلا موثق محمد بن قيس المتقدم ولكنه في غير المقام ومورد الأول
منهما إما لقطة أيضاً كما في الحدائق مصرحاً بأنها ظاهرة في كونه لقطة لا كنزاً
أو مجهول المالك الذي لا يعرف صاحبه، لا ممّا لا مالك له كما يفصح عن ذلك
أمر الامام عليه السلام في الموثقة بالتصدق بعد التعريف .

بل وفي قوله عليه السلام : « لعلهم يعرفونها » إشعار بل دلالة على لزوم التعر
يف
لكل من يحتمل معرفته من أهل المنزل الذي قد يحتمل أن يراد منه الاعمن
المالك وغيره ممن نزل فيه ومعه ويعرفهم .

بل ولولا هذه الموثقة الظاهرة في قصر التعريف على أهل المنزل ثم
التصدق، لكان حكم الدراهم المذكورة فيها وجوب التعريف مطلقاً كظائرها ثم
التصدق أو التملك أو غير ذلك ممّا قرّر في محلّه ولكن اللازم هنا هو الاقتصار
على موردها والالتزام بمفادها، وكيف ما كان لا مجال للاستدلال بهما على وجوب
تعريف البايع في مفروض البحث فالعمدة في المستند، هي اليد التي حجة على
ملكية ذبيها فيجب تعريفه إياه كما عرفت فإن عرفه فهو .

وأما إذا لم يعرفه البايع عرفه المالك قبله وهكذا كما هو المشهور بل

فى الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه أيضاً لعين ما ذكر من حجبة يده السابقة على ملكيته كاللاحق .

فما فى المدارك من المناقشة فى وجوب التعريف لذى اليد السابقة إذا احتتم عدم جريان يده عليه لأصالة البراءة من هذا التكليف مضافاً إلى أصالة عدم التقدّم، ضعيف لأنّ أصالة البراءة لا تعارض مقتضى أدلة اليد، وأصالة عدم التقدّم لا يجرى إلّا مع احتمال تجدد الكنز بعد الشراء وهو خارج عن مفروض كلامهم ظاهراً كما يشهد له ما استدّلوا به بأنّه لو ادّعاه حكم له به اجماعاً .

بل يمكن أن يقال بأنّ مقتضى الأصل أعنى استحباب الحرمة بعد العلم بجريان يد عليه هو حرمة التصرف لا البرائة حتى يعلم انقطاع علاقتها عنه كما أنّ أصالة عدم التقدّم إنّما تجرى فى مورد وقع التنازع بين صاحب الأيدى المتزّية لا فيما إذا أراد الأجنبيّ أن يضع يده عليه إذ فى هذه الصورة عليه أن يحكم إجمالاً بالكيّة صاحب الأيدى ولو بضميمة ادّعائهم .

و بالجملة مقتضى اشتراك الجميع فى اليد الدالة على الملكية تعريفها لك

السابق إن لم يعرفه اللّاحق .

ومنه يظهر أنّ دعوى عدم لزوم تعريف الملاك السابقة إذا لم يعرفه اللّاحق كما هو ظاهر جماعة وعدم وجوب التعريف العامّ فى الأراضى المملوكة كما توّاهما العلامة الأنصارى ضعيفة لعموم المناط واشتراك اليد فى الجميع .

و أمّا حمل البايع فى صححة عبد الله بن جعفر المتقدمة على الجنس لا القرب خاصة فيعرف بذلك كلّ بايع للملك إن امكن أو كان تخصيصه بالذكر على وجه المثال فيتعدّى من مورد ها إلى الواهب والمصالح ووارث كلّ واحد كما فى المسالك لا يخلو عن بعد، اللهم إلّا أن يقال باستفادة ذلك من مساواتهم فى اليد التى هى المدارك فى وجوب التعريف .

وأما الاشكال بأنّ مقتضى اشتراكهم فى اليد عدم لزوم الترتيب بين الملاك

فيمكن دفعه بأن اليد، اللاحقة واردة على اليد السابقة ورافعة لها كالنّدليل بالنسبة إلى الأصل، فهي أمانة على مالكية ذبيها ما لم يمنع مانع كانكارذبيها ونفيه عن نفسه .

ولذا يقدّم قوله عند التداعي بلا مزاحمة السابقة .

حكم ما اذا لم يعرفه احد ممن جرى يده عليه

إذا لم يعرفه أحد ممن جرى يده عليه فهل هو لواجده مطلقاً كما عن النهاية والسرائر والارشاد وفي الشرائع واللمعة؟ أولقطة مطلقاً كما عن الفاضلين في النافع والتحرير والمنتهى؟ أو لواجده إذا لم يكن عليه أثر الإسلام و لقطة إذا كان عليه أثره فيجب التعريف به كما عن المبسوط والدروس والمسالك والتنقيح بل عن الأخير الاجماع على أن ما فيه أثر الإسلام لقطة .

والأخيران كلاهما ضعيف فإنّ حال ما وجده ولم يعرفه أحد ممن جرى يده عليه، حال غيره مما يوجد في أرض مباحة في صيرورته ملكاً لواجده مطلقاً ولم يكن هناك دليل على وجوب التعريف عموماً .

نعم ربّما يستفاد ذلك من موثقة محمد بن قيس المتقدمة لكنك عرفت أنّ موردها لقطة لا الكنز الذي هو المبحوث عنه في المقام مع أنّ مقتضى الأصل في الفرض عدم سبق ما يوجب احترام المال، فيجوز تملكه كما سبقت الإشارة إليه و يؤيّده صحيحة عبد الله بن جعفر المتقدمة المصرحة بانه لواجده إن لم يكن يعرفه البايع .

وأما موثقة اسحق بن عمار السابقة الآمرة بتصديق الدراهم إن لم يعرفوها فالذي يستفاد من ظاهر فرضها، هو صورة العلم بأنّ الدراهم كانت لمالك مسلم

لا يعرفها وحكمه بعد اليأس عن صاحبها التصدق أو غير ذلك على ما قرّر في محله، فهي أجنبية عن المقام، فلا وجه لإلحاق ما هو مختص بباب اللقطة بباب الكنز بعد اختلافهما موضوعاً وحكماً كما سبقت الإشارة إليه .

وأما الاجماع المحكى عن التنقيح، فهو غير ثابت بعد مشاهدة هذا

الاختلاف في المسئلة .

فالأظهر هو القول الأوّل فيجب الخمس على الواجد لإطلاق أدلته .

حكم ما لو تعدّد الملاك

ولو تعدّد الملاك من يجب تعريفه فان ادعاه بعضهم ونفاه الباقون ؛ فان أطلق دعوى ملكيته ولم يذكر سبباً يقتضى الشركة أو صرح بأن سبب ملكه غير الارث، دفع إليه كما صرح به جماعة، بل نسب إلى المعروف ولعله لثبوت يده عليه سابقاً وعدم معارض له في دعواه وإلاّ فقد يشكّل بعدم ثبوت يده غير يد الشركة وهي لا توجب ملكية الكل، بل تكون دعواه بالنسبة إلى الزائد على حصته كدعوى الأجنبيّ الموقوف قبولها على البيّنة .

وإن صرح بأن سبب ملكه الارث وكان له شركاء نفوه عن أنفسهم، دفعت إليه حصته خاصة فإنّه لا يدعى إلاّ تلك الحصّة وكان بالنسبة إلى ما عداها نافياً كغيره .

وأما الباقي ففي كون الواجد يملكه ويعطى خمسة، أو هو كفاللقطة، أو -

كجهول المالك يتصدق به عن صاحبه، أو يسلم إلى حاكم الشرع ويرجع أمره إليه وجوه و محتملات لا يخلو أولها عن قوّة لعدم مدّعه بعد إنكار باقى السورثة تملك مورثهم له كما هو المفروض

وأما الحكم ظاهراً بأنَّ حصّة منه كان لذلك المدعى، فهو لا يستلزم ثبوت كون الباقي لمسلم محترم المال، كى لا يجوز تملكه فيكون حكم الباقي حينئذٍ كما لو نفوه جميعاً فيملكه الواجد، وعليه الخمس.

وأما إذا ادّعاها كلُّ واحد منهم و تنازعا فيها يجرى عليه حكم التداعى مع اشتراكهم فى المرتبة وذلك لعين ما ذكر فى نظائره إذا تداعى فيما بيدهما ومع كونهم مترتبين فاللاحق منكر لموافقة قوله ليده الفعلية، والسابق مدّع - لمخالفة قوله لها، ولا يدل عليه فيجرى عليهما حكم المدعى والمنكر.

حكم ما لو وجد الكنز فى ارض مستأجرة

لو وجد الكنز فى أرض مستأجرة وجب تعريف المالك والمستأجره لأنَّ يد المالك على الأرض بالملك يدٌ على الكنز ويد المستأجر، بالاجارة يدٌ عليه أيضاً فكلاهما ذ ويد عليه، فتكون حجة على ملكيتهما له، فان نفيه كلاهما فالظاهر تعريف المالك السابق على المالك الموجر، فإن لم يعرفه عرف السابق عليه وهكذا وإن نفوه جميعاً كان للواجد وعليه الخمس كما سبق نظير ذلك فى مسئله (مالو وجد الكنز فى ملك له مبتاع).

ولكن الذى يظهر من عبار غير واحد، الحكم بأنه للواجد، إذا نفيه مع تصريح بعض منهم فى تلك المسئلة بتعريف المالكين السابقين مقدماً الأقرب فالأقرب ولعله المراد من كلامهم هنا أيضاً، إذ لم يكن بين المسئلتين فرق واضح إلاّ أنّه وجد فى إحداهما فى أرض متباعة وفى الأخرى فى أرض مستأجرة وهو غير فارق.

وأما كونه للواجد فلعين ما ذكرناه سابقاً من أصالة عدم جريان يد

مسلم محترم المال عليه وغير ذلك .

وإن ادّعاها أحدهما اعطى بلا بينة لما عرفت من حجّية يده على الملكيّة

مع عدم مدّعه له في دعواه .

وأما إن ادّعاها كل منهما ففي تقديم قول المالك أو المستأجر قولان نسب

أولهما إلى أحد قولي الشيخ رحمة الله عليه في المبسوط والارشاد وحاشيته

و شرحه للأردبيلي بل عن الأخير نسبه إلى الأكثر وعن المحقق الثاني نسبه

إلى المشهور واختاره المحقق في المعتبر .

و نسب ثانيهما إلى ثاني قولي الشيخ (ره) في الخلاف ومختلف الفاضل

كما في المسالك والبيان وغيرها .

واستدلّ للقول الأوّل بأمر:

منها أنّ يد المالك على الدار أصلية ويد المستأجر فرعيّة .

وفيه أنّ فرعيّة يده عليها لا تكون سبباً لسلب حجّيتها بالنسبة إلى ما

فيها من الأموال الظاهرة الموضوعة فيها، التي من جملتها الكنز ولا تكون داخله

في موضوع الاجارة بل إنّما هي توجب سقوطها عن الحجّية بالنسبة إلى نفس

الدار المستأجرة خاصة .

ومنها أنّ الملك له فهو ذو يد عليه فعلى المستأجر الاثبات .

وفيه أنّ ما هو المحسوس خارجاً كونه تحت قبضة المستأجر وسلطنته

فهو ذو يد عليه لا المالك .

ومنها أنّ يد المستأجر إنّما هي على المنافع لا الأعيان فلا تنفع فعليه

يده عليها .

وفيه أنّ يده على المنافع إنّما تكون تبعاً ليدّه على الأعيان، فلا اعتراف

بأنّ المستأجر ذو يد على المنافع اعترافاً بأنّه ذو يد على الأعيان أيضاً، إذ لولم

تكن يده عليها لما قبلت دعواه ملكيّتهما، مع أنّها مقبولة اجمالاً كما ادّعاها غير

واحد إلا إذا علم بأنها مستاجرة كما في المقام فلا تكون حجة على ملكيتها .
ومنها ما علته في الاعتبار فإنه بعد ما جود لما اختاره الشيخ (ره) في
المبسوط قال :

(دارالمالك كيده فلا وجه لاستبعاده) .

وفيه أن دارالمالك إنما تكون كيده إذا كانت تحت يده وقبضته لا مطلقاً .
ومنها أن ثبوت اليد يحصل بمجرد اشتغال ملكه على الكنز وان لم يكن
الملك في يده حساً، بل ولولم يقبضه مذيوم ملكه كعبد له في البلاد النائية ومات
وفى يده مال أو كدار لم يسكنه مذيوم ملكها فملك الشخص بمنزلة هو أما المستأجر
فيحت لم يملك إلا المنفعة فلا يشمل ملكه لكنز ولم يثبت له يد حسية عليه بحيث يصدق عليه
عرفاً أنه في يده .

وقياسه بالأموال الموضوعة في الدار، إنما يصح لو فرضنا أنها تكون أيضاً
في مكان لم يعلم بترده إليه وتصرفه فيها، ويصدق مع ذلك أن تلك الأشياء
في يده .

وفيه ما عرفت من أن المحسوس خارجاً كون الملك تحت قبضة المستاجر و
تصرفه، فيده عليه يد على الكنز كالأشياء المنقولة الموضوعة فيه ومجرد اشتغال
ملك المالك على الكنز لا يوجب ثبوت يده عليه ما لم يكن الملك في يده حساً .
وقيل للمقام بالعبد النائي عن مولاه الذي مات وفي يده مال، مع الغارق
إذ الحكم بأن المال الذي في يد ذلك العبد كان لمولاه إنما هو لأجل أن
يده عليه يد لمولاه اعتباراً لا لأجل أنه في ملك المولى في يده .

ولو سلمنا ذلك لكان بين المقامين فرق آخر وهو أن ذلك العبد المملوك
لمولاه لم يكن تحت قبضة غيره وسلطته كما هو المفروض وهذا بخلاف المقام الذي
يكون الملك تحت يد المستاجر التي هي المناط في الحجية على ملكية ما فيه
ولا يباحها نفس الملك الذي ليست لملكه يد فعلية عليه .

واستدلّ للقول الثاني أيضاً بأمر :

منها أنّ المالك لا يؤجر داراً فيها كنز كما عن الخلاف .
وفيه مضافاً إلى أنّه لا استبعاد في ذلك كانت غايته الظنّ وهو كما قيل :
لا يغنى من الحقّ شيئاً .

ومنها أصالة عدم ثبوت يد المالك على الكنز لأصالة عدم تقدم وضعه .
وفيه أنّ أصالة عدم ثبوت يد المالك على الكنز لا تثبت يد المستأجر كما
أنّ أصالة عدم تقدم الكنز على الاجارة كما في المدارك وعن الذخيرة أجنبيّة عن
المقام لأنّها كما سبقت الاشارة إليه لا تجرى إلّا مع احتمال تجدد الكنز بعد
الاجارة والظاهر أنّه خلاف مفروض كلامهم فهي لا تنفي يد المالك ولا تثبت يد المستأجر
ومنها أنّ يد المستأجر ثابتة على الملك حقيقة ويد المالك حكماً وأورد
عليه بأنّه ذويد على المنفعة لا العين لكنك عرفت بأنها كانت تحت يده تبعاً
للعين، فهو ذويد عليهما، إلّا أنّ يده على العين لا تكون حجّة على ملكيتها للعلم
بأنّه مستأجر .

و منها ما استدللّ به العلامة الأنصاري فأنّه بعد التصريح بدلالة موثقة
اسحق بن عمار المتقدمة على وجوب تعريف الموجود في بعض بيوت مكة لأهل المنزل
الظاهر في سكنته ولو استيجاراً، بل الظاهر في خصوص المستأجر قال : (لأنّ
ظاهر الرواية وجوب السؤال عن أهل ذلك المنزل بعد الوصول إلى الكوفة
فالظاهر أنّ المراد به رفقة الذين حجّوا من الكوفة الذين نزلوا معه الدار
استيجاراً) .

ويؤيّده صحيحنا ابن مسلم المتقدمتان الظاهرتان في كون الموجود في
الدار المعمورة لأهلها، الظاهر في سكنتها دون ملاكها، بل التحقيق منع كون
المالك ذويد بمجرد الملك فإنّ اليد معنى عرفي يتحقق في المستأجر دون المالك
ولا نسلم وجوب تعريف المالك إذا كان الساكن غيره) .

وفيه أنّ الموثقة موردها اللقطة كما يفصح عن ذلك أمر الامام عليه السلام -
 بالتصدّق بعد التعريف والمراد من أهل المنزل هو الأعم من المالك وغيره
 ممّن نزل فيه معه، فالمفروض فيها هو صورة العلم بأنّ الدراهم كانت لمالك مسلم
 كما مرّت الاشارة إلى ذلك فيما سبق فهي أجنبيّة عن المقام .

وأما الصحيحتان فدعوى ظهور أهل الدار في خصوص السكنة دون -
 الملاك ممنوعة لأعمية سكنتها من المالك وغيره وحينئذٍ ، فلا مجال للاستدلال
 بالموثقة على المقام .

فالعمدة هي ما عرفت من فعلية يد المستاجر على العين الدالة على
 ملكية ما فيها .

فالقول بتقديم قوله متّجه وان كان الأوجه تقديم أحدهما على الآخر
 بحسب اختلاف الموارد من قوة إحدى اليدين وضعفها، ولذا نسب إلى المشهور
 من أنّ راكب الدابة أولى بها من قابض لجامها، لأنّ الراكب ذويد عرفاً دون
 القابض .

ففي المقام قد يكون المالك ذايده فعلاً وقد يكون المستاجر كذلك فالحكم
 بتقديم قول أحدهما على الآخر موقوف على ذلك .

وعليه فلا يصحّ إطلاق القول بتقديم أحدهما على الآخر ومثلها المعير
 والمستعير في جميع ما تقدّم



حكم الكنوز المتعددة

الكنوز المتعددة إذا لم تبلغ أحادها النصاب وبلغت بالضم، لم يجب فيها الخمس، فالكلام فيه هو الكلام في المعادن المتعددة من انصراف أمانة الوجوب إلى الفرد .

نعم إذا كان المال الواجد المدفون في موضع واحد في ظروف متعددة فحيث إنّه يعدّ حينئذٍ كنزاً واحداً يضمُّ بعضه إلى بعض ويجب فيه الخمس إذا بلغ المجموع النصاب .

فروع

يعرف وجهها مما ذكرناه في المعدن :

الأول: لا يعتبر في وجوب الخمس في الكنز الواحد إخراجه بمقدار النصاب دفعة واحدة بل لو أخرجه دفعات وكان المجموع بقدر النصاب وجب الخمس .
الثاني: لو اشترك جماعة في إخراج كنز واحد، فالظاهر كفاية بلوغ المجموع نصاباً كما هو الأحوط أيضاً .

الثالث: لو كان ما أخرجه مشتملاً على الأجناس المتعددة فالمعتبر في الوجوب بلوغ قيمة المجموع النصاب .

الرابع: يعتبر في الوجوب بلوغ الكنز النصاب بعد مؤنة الإخراج وإن كان كفاية بلوغ النصاب قبل المؤنة وإخراج الخمس بعد استثنائها أحوط على التفصيل الذي قدّمناه في المعدن .

حكم ما لو اشترى دابة ووجد في جوفها شيئاً

إذا اشترى دابة ووجد في جوفها شيئاً له قيمة عرفه البائع فإن عرفه فهو له وإلا فهو للمشتري، لصحيح عبد الله بن جعفر المتقدم، الوارد فيمن اشترى دابة ووجد في جوفها صرة فيها دراهم أو دنانير أو جواهر فأمر ببيعها بتعريفها البائع فإن لم يكن يعرفها فالشئ للمشتري، فهذا مما لا إشكال فيه ظاهراً .
إتّما الاشكال في وجوب الخمس عليه إّما باندراجه في موضوع الكنز أو -
إلحاقه به حكماً وكلاهما لا يخلو من ضعف .

أمّا الأوّل فلعدم صدق مفهوم الكنز عليه لا لغة ولا عرفاً .
وأمّا الثاني فموقوف على الدليل وهو غير موجود في المقام .
ولكن في المدارك إنّه : (قد قطع الأصحاب به ولم ينقلوا دليلاً عليه وظاهرهم اندراجه في مفهوم الكنز وهو بعيد، نعم يمكن دخوله في قسم الأرباح)
كما عن ظاهر الكفاية والحدائق الاتفاق على وجوب الخمس عليه وحينئذٍ فإن تمّ الاجماع فهو وإلاّ كان الحكم بوجوبه عليه بعنوان الكنز مشكلاً سيما بعد إمكان دعوى أنّ الصحيحة ظاهرة في أنّ جميع المال بعد التعريف له .
نعم لو قلنا بدخوله في مطلق الفوائد والغنائم أو أرباح المكاسب ووجوبه عليه بعد مؤنة السنة لكان متّجهاً كما أشار إلى الثاني في المدارك في كلامه المتقدم وإلى الأوّل في محكّي السرائر حيث قال في باب اللقطة : (وكذلك إذا ابتاع بغيراً أو بقرة أو شاة وذبح شيئاً من ذلك فوجد في جوفه شيئاً أقلّ من مقدار الدرهم أو أكثر، عرفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فإن عرفه أعطاه وإن لم

يعرفه أخرج منه الخمس بعد مؤنة طول السنة لأنه من جملة الغنائم والفوائد
وكان له الباقي) .

ولكن قد يشكل إدراج مثل الفرض الذي لم يكن ممّا أعدّ وأخذ للتكسب في
قسم الأرباح، فلا بدّ من القول باندراجه في مطلق الغنائم والفوائد وثبوت الخمس
فيه ومعه كان القول باعتبار إخراج مؤنته طول السنة مشكلاً لعدم دخوله حينئذٍ
في الأرباح .

اللهم إلا أن يقال بعموم ما دلّ على اعتبار الإخراج للأرباح وغيرها من
الفوائد، إلا ما خرج بالدليل كالكنز والمعادن ونحوهما كما لا يبعد دعوى
دخوله في قسم الأرباح إذا كان التكسب مقصوداً بأصل الشراء .

وبالجملة خروج الفرض عن مفهوم الكنز لغة و عرفاً ممّا لا إشكال فيه ولذا
لا يعتبر فيه بلوغ النصاب لاختصاص دليله به وهو غير شامل للمقام كما لا ينبغي
الإشكال أيضاً في وجوب إخراج الخمس إمّا بالاجماع أو باندراجه في مطلق
الفوائد والأرباح .

حكم ما لو ابتاع سمكة فوجد

في جوفها شيئاً

إذا اشترى سمكة فوجد في جوفها شيئاً كالدراهم والدنانير، أو غيرها ممّا
يتكوّن في البحر، فالمشهور أنّ ما يوجد في جوفها فهو للواجد ولا يجب عليه
تعريف الصائد، لو كان قد أخذها منه، ولكن عن العلامة في التذكرة الميل إلى
إلحاق السمكة بالدابة في تعريف البايح مطلقاً لأنّ القصد إلى حيازتها يستلزم
القصد إلى حيازة جميع أجزائها وما يتعلّق بها .

وفيه أنّ الحيازة إنّما كانت للسمكة والصائد ملكها بها دون ما في جوفها

فهو باق على إباحته الأصليّة ولو سَلِمَ لكانت حيازته بتبعية لم يتعلق بها القصد مستقلاًّ وحينئذٍ فكما أنّه يدخل في ملك المخرج تبعاً لملكية السمكة فكذلك يخرج عن ملكه وينتقل إلى ملك المشتري بالبيع تبعاً لملكيته إياها .

مضافاً إلى إمكان القول بأنّ ما في جوف الدابة كان من قبيل ما وجد في أرض مملوكة وما في جوف السمكة كالموجود في الأرض المباحة، لأنّها تكون في الأصل من المباحات التي تملك بالحيازة فيجب التعريف في الأوّل دون الثاني، ولذا جعله في الحدائق مبنى كلام الأصحاب في وجوب تعريف ما في جوف الدابة دون ما في بطن السمكة .

نعم لو قلنا بكفاية الحيازة الخارجية وإن كانت بتبعية في التملك أو قلنا بعدم اعتبار القصد في الحيازة لوجب على المشتري تعريف البايع .
ولعلّ لذلك لم يفرق جماعة كالعلامة وغيره في لزوم تعريف البايع بين الدابة والسمكة سيّما مع احتمال كون ما في جوفها بالبيع وان كان هذا الاحتمال في نفسه بعيداً بالنسبة إلى الصائد الذي لا يتطرق في حقّه دخوله في جوفها بعد دخولها في ملكه إلاّ فرض وجود السمكة في ماء محصور وهو خلاف ما ينصرف إليه إطلاق فتاويهم أو فرض عبوره الماء ووقوعه فيه وهو غير مقتض لتعريف خصوص البايع .

بل هذا الاحتمال جار في حقّ كلّ من عبر ذلك الماء من أفراد الناس .
وبالجملة ليست لبايع السمكة خصوصيّة مقتضية لاختصاصه بالتعريف، بل الظاهر من جملة من الأخبار ملكيّة المشتري لما في بطنها وعدم وجوب تعريف البايع :

فمنها ما رواه في الكافي بسنده عن أبي حمزة عن أبي جعفر (عليه السلام) « أن رجلاً عابداً من بني اسرائيل كان محارفاً . . . إلى أن قال : فأخذ غزلاً

فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين ألف درهم فجاء سائل فدق الباب فقال له الرجل: ادخل فدخل فقال له خذ أحد الكيسين فاخذ أحدهما فانطلق، فلم يكن بأسرع من أن دق السائل الباب فقال له الرجل ادخل فدخل ووضع الكيس في مكانه، ثم قال كل هنيئاً مريئاً إنما أنا ملك من ملائكة ربك إنما اراد ربك أن يبيلوك فوجدك شاكراً - ثم ذهب» .

ومنها ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندي في كتاب قصص الأنبياء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان في بني إسرائيل رجل وكان محتاجاً فألححت عليه امرأته في طلب الرزق فابتهل إلى الله في الرزق فرأى في النوم: أيما أحب إليك درهمان من حل أو ألفتان من حرام؟ فقال: درهمان من حل . فقال: تحت رأسك. فانتبته فرأى الدرهمين تحت رأسه، فأخذهما فاشترى بدرهم سمكة وأقبل إلى - منزله فلما رآته امرأته أقبلت عليه كاللائمة وأقسمت أن لا تمسها فقام الرجل إليها فلما شق بطنها إذا بدرتين فباعها بأربعين ألف درهم» .

ومنها ما رواه الصدوق في الأموال عن علي بن الحسين عليهما السلام حديثاً يشتمل على أن رجلاً شكى إليه الحاجة فدفع له قرصتين وقال له خذهما فليس عندنا غيرهما، فإن الله يكشف بهما عنك ويريك خيراً واسعاً منهما، فاشترى سمكة باحدى القرصتين وبالآخرى ملحا، فلما شق بطن السمكة وجد فيها اللؤلؤتين فاخرتين فباع اللؤلؤتين بمال عظيم فقصى منه دينه وحسنت بعد ذلك حاله .

ونحوه المروي في تفسير العسكري عليه السلام أيضاً. هذا بالنسبة إلى تعريف البايع وأما بالنسبة إلى الخمس فالظاهر عدم وجوبه عليه بعنوان الكنز، بل هو داخل في مطلق الفوائد، فيجوز عليه حكمه كما ان النصاب غير معتبر فيه أيضاً بعد عدم صدق الكنز عليه كما تقدم في الدابة .

و أما ساير الحيوانات غير الدابة والسمة فحكمه حكمهما في عدم وجوب -
الخمس بعنوانه لعين ما ذكرناه فيهما .

حكم ما لو علم الواجد أن المال لمسلم

لو علم الواجد أن المال كان لمسلم موجود في عصره مجهولاً فلا يظهر اجراء
حكم مجهول المالك عليه لما عرفت من عدم حلية التصرف في مال الغير وأن الأصل
فيه الاحترام وعدم جواز التصرف فيه، أي بقاء المال على حرمة التصرف فيه الثابتة
له حال استيلاء يد المسلم عليه إلا أن يدلّ دليل على خلافه .

- مع أن موثقة اسحق بن عمار السابقة الواردة في السؤال عما يوجد في
بعض بيوت مكة ظاهرة في الفرض بعينه فيتعيّن التصدق به بعد اليأس عن صاحبه
فدعوى إباحة التصرف في ذلك المال و نظائره مما يوجد في بلاد المسلمين
وجرت عليه يد مسلم أو علم بأنه له من غير استناد إلى رضی صاحبه أو إلى تصرف
من الشارع في موضوع الملكية كما في مال العبد، بناء على أنه لا يملك أو إلى جعله
حق التصرف للمتصرف كحق المارة و أمثال ذلك مما يوجب جواز التصرف فيه .

واضحة المنع فاحتمال جريان حكم الكنز في هذا الفرض بمعزل عن الصواب .
و اما لو علم بأنه كان لمسلم قديم فقد يقال بعدم الفرق بينه وبين الفر

المزبور في جريان حكم مجهول المالك عليه لا طلاق النصوص في المقامين ولأن ما
ذكر في الفرض الأول يأتي هنا أيضاً .

ولكنه لا يخلو عن الاشكال فإنّ المال في الفرض الأول يعدّ عند العرف
من الأموال التي مالکها مجهول ويرى علاقته الملكية باقية بالنسبة إليه فلا بد أن
يلحقه حكم هذا العنوان و يخرج عما ينصرف إليه اطلاق الأدلة .

و هذا بخلاف الفرض الثاني الذي يرى العرف علاقة الملكية بسبب القدم وطول
المدّة منقطعة .

و توضيح ذلك هو أنّ الملكية علاقة اعتبارية عرفية يدور احكامها مدار بقا
تلك العلاقة عرفاً ، فإذا انقطعت هذه العلاقة عن صاحبها إما اختياراً كما في صورة
الاعراض أو قهراً كما يوجد في البلاد الخربة في الأعصار القديمة مما لا تكون نسبته
إلى مالكه محفوظة بحيث لو وجد لا يرى اختصاصه به ولا تحفظ إضافته إليه ، يعامل
معه في العرف والعادة معاملة المباحات الأصلية .

ولذا استقرّت السيرة على حيازة الآثار الباقية في البلاد القديمة المعلوم
كونها للمسلمين مثل الكوفة ونحوها ممّا يوجد فيها من آثار بني أمية وبني العباس
وأمثالهم ممن كان محكوماً بالإسلام ظاهراً ولا يتوقف ظاهراً أحد من المتشرعة
في تملك ما بقى من آثارهم من أيّ شيء كان كنوزاً كان أم غيره .

و يؤيد ذلك صحيحاً ابن مسلم المتقدمان الصريحان في الفرق بين -
المعمورة والخربة والحكم بأنّ الورق التي وجدت في الثانية لواجدها ، وأنّه أحق
بها ، فبناءً على ما ذكرنا من وضوح الفرق بين الفرضين فالمتّجه جريان حكم الكنز
على الثاني وإجراء حكم مجهول المالك على الأوّل كما عرفت .

نعم الظاهر عدم الفرق في القرض الأوّل ووجود مالك مسلم أو وارثه والعلم
بأنّ المال له بين كونه قديماً أو جديداً كما أنّه على تقدير عدم العلم أو عدم قيام
حجة تعبدية على كونه له ، كان لواجده ، وعليه الخمس إن بلغ النصاب كما يظهر
وجههما ممّا مر .



الغوص واحكامه

لا خلاف ظاهراً في وجوب الخمس فيما يخرج من البحر بالغوص كاللؤلؤ والمرجان ونحوهما، بل عن ظاهر الانتصار و صريح الغنية والمنتهى الاجماع عليه كظاهر نسبه إلى علمائنا في التذكرة ويشهد له مضافاً إلى عموم الآية خصوصاً جملة من الأخبار :

منها صحيحة الحلبي^(١) قال : « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن العنبر و غوص اللؤلؤ فقال عليه السلام عليه الخمس ».

ومنها صحيح البنزطي^(٢) 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 عليه السلام : إذا بلغ قيمته ديناراً، ففيه الخمس ».

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

ومنها مرسل 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) الوسائل الباب ٧ من ابواب ما يجب فيه الخمس .

(٢) (٢٩٣ و ٢٩٤) الوسائل . الباب ٣ من ابواب ما يجب فيه الخمس .

ومنها مرسله حماد بن عيسى^(١) عن العبد الصالح أبي الحسن الأول عليه السلام قال : « الخمس من خمسة أشياء من الغنائم والغوص والكنوز والمعادن والملاحه »
 ومنها مرسله أحمد بن محمد^(٢) عن بعض أصحابنا : « الخمس من خمسة أشياء من الكنوز والمعادن والغوص، والمغنم الذي يقاتل عليه ولم يحفظ الخامس . . . الحديث » .

فأصل الحكم مما لا إشكال فيه كما لا ينبغي الاشكال أيضاً في عمومها المستفاد من مثل مصحح عمار وغيره بالنسبة إلى أنواع الجواهر المستخرجة من البحر بالغوص كاللؤلؤ والمرجان وغيرهما معدنياً كان أو نباتياً .
 فما في المدارك من الاشكال في دلالة صحيحة الحلبي المتقدمة على التعميم ، مما لا مجال له . فانه بعد ما اقتصر على نقلها في الاستدلال على الحكم قال : (بأنها قاصرة عن إفادة التعميم لاختصاصها بغوص اللؤلؤ إلا أن يقال انه لا قائل بالفرق) .

وأنت خير بأن هذه الاخبار المعتبرة المعمول بها لدى الاصحاب ، لا تصور في دلالتها عليه ولا مجوز لطرحها بعد قوة سندها إلا على مبناه المحكى عنه من عدم الاعتماد إلا على الاخبار الموصوفة بالصحة لكنه فاسد من أصله كما قرئ في محله .

نعم وقع الاشكال في هذه الاخبار من جهة أخرى وهي أن في بعضها كخبري محمد بن علي وعمار بن مروان عبر عما يتعلّق به الخمس بعنوان ما يخرج من البحر وفيما عداهما بعنوان الغوص والظاهر ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه فانّ الاول يشمل لما يخرج من البحر بنا الآلة من غير غوص ولما يؤخذ من وجه الماء وعدم شمول الغوص لذلك والثاني يشمل لما يخرج من الشطوط والأنهار بالغوص بخلاف الأوّل .

(١) الوسائل الباب ٢ من ابواب ما يجب فيه الخمس .

(٢) الوسائل الباب ٢ من ابواب ما يجب فيه الخمس

فالأمر يدور بين الأخذ بكلّ من العنوانين والحكم بتعلّق الخمس به مستقلاً بمقتضى ظاهر دليبه، أو تقييد كلّ منهما بالآخر والالتزام بأنّ المدار على صدقهما معاً أي إخراج الشئ من البحر بالغوص أو يرجع أحدهما إلى الآخر إمّا بحمل الغوص على الغالب وأنّ الغوص لا يكون غالباً إلاّ في البحر فالعبرة بعنوان الإخراج، أو بحمل الإخراج على الغالب وأنّه لا يكون غالباً إلاّ من البحر فالعبرة بعنوان الغوص .

أما جعل كل من العنوانين ممّا يجب فيه الخمس فظاهر كلمات الأصحاب بل صريحها كظاهر النصوص سيّما الأخبار الحاضرة للخمس في خمسة على خلافه فاتها بظاهرها تدلّ على أنّ كلا منهما ليس بحيال ذاته موضوعاً مستقلاً للحكم .
وأمّا حمل ذكر الغوص على الغالب فهو أيضاً خلاف ظاهر أخباره الواردة في مقام التحديد، فالأولى حينئذٍ حمل المطلق أعني الإخراج عليه كما هو مقتضى القاعدة عند دوران الأمر بين إهمال الإطلاق وحمله على الغالب أو إهمال القيد كذلك فانه ممّا أنيط به الحكم في عنوان دليبه الأخص .

مع أنّ الأخبار المتضمّنة للغوص كما أشرنا إليه واردة في مقام الحصر وليس كذلك ما كان مشتملة على ذكر الإخراج، فتكون مقيدة لإطلاقه وحينئذٍ يتعيّن الاحتمال الثاني والالتزام بعدم وجوب الخمس إلاّ فيما أخرج من البحر بالغوص. هذا مع إمكان دعوى انصراف كلّ من الإطلاقين أعني إطلاق الإخراج والغوص سيّما الأخير إلى الفرد المتعارف الشايح الذي هو مورد تصادق العنوا^{نين} كما انه المتيقن أيضاً على تقدير تساوي المحتملات المذكورة فيكون مقتضى الأصل فيمأه البراءة عن وجوب الخمس .

وأما ما يخرج من الشطوط والأنهار الكبيرة كالنيل والفرات ونحوهما فمقتضى ما ذكرناه وان كان عدم الوجوب إلاّ أنّ دعوى إلحاقها بالبحر غير بعيدة لإطلاق دليل الغوص وعدم مدخلية لخصوصية المورد، أعني كون الغوص في خصوص البحر

فنتعدى منه إليها بالغائها واما لأجل أن المراد بالغوص الذي هو شغل خاص
لجمع من الناس ليس خصوص الخوض في البحر بل يعم الغوص في الأنهار أيضاً إذا
فرض تكون الجواهر فيها .

فلامجال لدعوى انصراف الغوص الى الغوص في خصوص البحر وعدم شموله
للغوص في الشطوط كما استظهره العلامة الأنصاري (ره) - كما لامجال أيضاً
لدعوى عموم الحكم لما يخرج من البحر ولو كان بغيرغوص كما لاخراج منه بالآلة
ونحوها .

فما عن الشهيدين من أنهما استقربا مساواة ما يؤخذ من البحر من غير
غوص لما يؤخذ بالغوص ضعيف فإن سيد المدارك بعد حكايته عنهما قال : (و
ربما كان مستنده رواية محمد بن عليّ المتقدمة عن أبي الحسن عليه السلام حيث سأله
عما يخرج من البحر فقال عليه السلام إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس لكنها ضعيفة
السند) .

بل ولئن سلمنا تمامية سندها، كان اللازم تقييدها كساير المطلقات بما دل
على اعتبار الغوص كما مرّت الاشارة إليه مضافاً إلى ما عرفت من امكان دعوى انصراف
الغوص إلى ما هو المتعارف الشائع عند أهله أعنى الخوض في الماء واخراجه منه
كما ينصرف إليه الاخراج أيضاً .

نعم لولم نقل به أو قلنا بانه بدوي لا يلتفت إليه، لكان لما ذكرناه وجه فبناءً
على ذلك مراعاة الاحتياط والحاقه بالغوص سيما إذا كان الإخراج من قعر البحر
مما لا ينبغي تركه .

نعم لوغاصو شدّ الجواهر بآلة ثم أخرجه فالظاهر عدم الاشكال في وجوب
الخمس لصدق انه ممّا أُخرج بالغوص بل هو من أفرادها كما اعترف به في الجواهر
فيشملة اطلاق ادلته .

وأما ما عن بعض من تعميم الحكم الى الغوص في البحر لاخراج السمكة و-

نحوها من ساير الحيوانات فمما لا ينبغي الالتفات إليه، فإنَّ المتبادر من الغوص في الأخبار والمنصرف إليه اطلاقها، هو المعنى العرفي المتداول بين جمع من الناس وكان شغلا لهم كما أشرنا إليه وهو مختصّ باخراج الجواهر ونحوها لا المعنى اللغوي العام الشامل للحيوانات أيضاً فاندراج المفروض في قسم الأرياح أوفق بالقواعد .

ثم إنَّ ما ذكرنا ظهر أنه لو أخذ من الساحل أو من وجه الماء من غير غوص لم يجب فيه الخمس من هذه الجهة لعدم اندراجه في اخبار الغوص الظاهر في غيره فمقتضى الأصل عدمه وإن وجب من جهة دخوله في أرياح المكاسب - فيجوز عليه حكمها .

فروع في الغوص

منها لو غاص لا بقصد الحيازة بل لغرض آخر فصادف شيئاً فأخذه، ففي وجوب الخمس عليه وجهان من إطلاق النصوص والفتاوى فيجب و من إمكان دعوى انصرافهما إلى ما تكون الحيازة مقصودة بالغوص فلا يجب لكن المحكّ عن كاشف الغطاء الجزم بالأول وهو الأحوط .

ومنها أن السّناول من الغوّاص لا يجري عليه حكم الغوص، لعدم صدق الغائص عليه، فلا تشمل الأدلة .

نعم إذا تناول وهو غائص أيضاً وجب عليه إذا لم ينو الغوّاص الحيازة، كما جزم به أيضاً في كشف الغطاء، فما في الجواهر من الاشكال فيه وما في قبله للشك في اندراجه في الاطلاق ضعيف .

و أمّا إذا نوى الغوّاص الحيازة فهو له ووجب الخمس عليه دون المتناول .

ومنها لو غاص فأخرج حيواناً بغوصه فظهر في بطنه شيء من الجواهر ووجب الخمس فيه إذا فرض اعتياد كون الحيوان محلاً لذلك لاطلاق الأدلة و أمّا إذا فرض عدم الاعتياد، بأن بلع الحيوان شيئاً اتفاقاً، فالظاهر عدم وجوبه كما استظهر في الجواهر ولكن المحكى عن كشف الغطاء تعلّق الخمس به واستشكل فيه في الجواهر، وهو في محله لخروجه عن اطلاق الغوص وان كان الأحوط اخراجه .
ومنها إذا غرق شيء في البحر وأعرض صاحبه عنه فأخرجه الغوّاص ملكه ولا يلحقه حكم الغوص .

منين

أمّا الأول فيشهد له خبر السكونيّ عن أبي عبد الله في حديث عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال : « و إذا غرقت السفينة وما فيها فأصابه الناس فما قذف به البحر على ساحله فهو لأهله وهم أحقّ به وما غاص عليه الناس وتركه صاحبه فهو لهم » .
وخبر الشعيرى قال : سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن سفينة انكسرت في البحر فأخرج بعضها بالغوص وأخرج البحر بعض ما غرق فيها ، فقال : أما ما أخرجه البحر فهو لأهله ، الله أخرجه وأما ما أخرج بالغوص فهو لهم وهم أحقّ به .
و أما الثانى فللأصل و ظهور النصوص والفتاوى في غيره كما صرح به في الجواهر ، فإنّ المتبادر من أخبار الغوص ومنصرف اطلاقاتها الأموال الأصلية التي كان مقرّها تحت البحر ويستخرج منه بالغوص لا الأموال الغارقة التي وقعت فيه ثمّ أخرجت منه بالغوص .

والروايتان المزبورتان إنّما تدلّان على أنّ المال لمُخرجه ولا دلالة لهما على وجوب الخمس فيه ، فما عن بعض من الاشكال في ذلك استناد إلى اطلاق أدلة الغوص ومنع الانصراف المزبور بعد خروج المال عن ملك مالكة بالاعراض

ضعيف وإن كان الأحوط إجراء حكم الغوص عليه .

ومنها إذا فرض معدن من مثل الياقوت أو العقيق ونحوهما تحت الماء فأخرج منه شيئاً بالغوص وجب فيه الخمس لكونه إما من الغوص فيندرج في اطلاق أدلته أو من المعدن فيشملة دليله، فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه إنّما الاشكال في تعيين أحد هما بناءً على وجوب خمسٍ واحد في المال، كما هو المستفاد من مجموع النصوص الواردة في هذا الباب وأنه هل يعتبر فيه نصاب المعدن أو الغوص فلا بدّ من التصرف في إطلاق احدهما وحمله على غير مورد الآخر .

وحيث إنّ نصوص المعدن مختصة بما لا يشمل الغوص للتصريح في أخبار الغوص بما هو من المعدن كالياقوت والزبرجد ونحوه، فاللزام حمل اطلاق المعدن على غير ما يستخرج من البحر، ومقتضاه وجوب الخمس إذا بلغ ما أخرج نصاب الغوص كما هو الأحوط أيضاً .

وأما جملة من الفروع الأخرى التي ذكروها في المقام كاعتبار كون ما أخرج من جنس واحد أو أجناس مختلفة أو أخرج دفعة أو دفعات أو اشترك جماعة في — الاخراج أو اعتبار بلوغ النصاب بعد مؤنة الإخراج، فحكم الجميع يظهر ممّا قدّمناه في المعدن، لأنّ جهة البحث في المقام والكنوز والمعدن متّحدة لكن عن الرياض الأجود اعتبار اتحاد النوع في الكنز والمعدن دون الغوص وفاقاً للعلامة وعليه كما في الجواهر بيان الفرق .

نصاب الغوص دينار

المشهور نقلاً و تحصيلاً شهرة كادت تكون اجماعاً كما في الجواهر على أنّه يعتبر فيما أخرج بالغوص أن يبلغ قيمته ديناراً بل في المنتهى وعن التذكرة نسبته إلى علمائنا ويشهد له خبر محمد بن عليّ المتقدم، فما عن المفيد في المسائل العزّية من اعتبار بلوغ عشرين ديناراً، لم يظهر له مستند كما اعترف به غير واحد .

العنبر و حكمه

لا خلاف بين الأصحاب ظاهراً في وجوب الخمس في العنبر، بل في المدارك والحدائق الاجماع عليه وفي الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه وتشهد له صحيحة الحلبي المتقدمة التي باطلاقها يشمل ما يؤخذ بالغوص أو من وجه الماء أو من الساحل، فلا اشكال ولا خلاف في أصل الحكم إنما الاشكال والخلاف وقع في اعتبار النصاب فيه وفي مقداره :

فعن ظاهر جماعة عدم اعتبارها بل يجب الخمس في قليله وكثيره وقواه في المدارك و قال : (ويشكل بانتفاء ما يدل على اعتبار الدينار في مطلق المخرج بالغوص وبالمنع من اطلاق اسم المعدن على ما يجنى من وجه الماء ثم قال بعد نقل مختار المفيد الآتي - : ولو قيل بوجوب الخمس فيه مطلقاً كما هو ظاهر اختيار الشيخ - رحمة الله عليه - في النهاية كان قوياً) .

وعن المفيد في المسائل العزبية : ان نصابه عشرون ديناراً نصاب المعدن وعن كشف الغطاء : والعنبر من الغوص أو بحكمه ، وعن الأكثر إن اخرج بالغوص روى فيه نصابه وهو دينار وان جنى من وجه الماء أو من الساحل كان له حكم المعادن .

أما القول الأول فيمكن أن يستدل له بصحيفة الحلبي المتقدمة التي تدل باطلاقها على عدم اعتبار النصاب فيه وأنه لا يكون من المعدن فلا يشمل دليل نصابه ولا من الغوص لأنه يؤخذ من وجه الماء، وربما يشعر بذلك عطف الغوص عليه في

هذه الصحيحة الدالّ على المغايرة .

ولكن يتوجّه عليه بأنّ العطف لا يقتضى أنّه لا يكون ممّا يخرج بالغوص بل غايته نفي الاختصاص به ولذا لو فرض اخراجه بالغوص يجرى عليه حكمه مضافاً إلى امكان اندراج العنبر في إطلاق صحيحة البنطى المتقدّمة المشتملة على ذكر الدينار ولا ينافى ذلك عدم ذكره فيها بعد ما كان ذكر الأشياء الواقعة فى كلام السائل كاللؤلؤ وغيره من باب التمثيل لا الحصر كما يشهد له وقوع كلامه بعد كلمة (من) البيانيّة الظاهرة فى ارادة التمثيل من المذكورات .

ولذا صرّح فى الحدائق بأنّ «على هذا (أى كون ذكرها من باب التمثيل) بنى الاستدلال بها على نصاب الدينار فيما أخرج بالغوص مطلقاً كما عليه اتّفاق الأصحاب قديماً وحديثاً» .

وأمّا القول الثانى، فليس له دليل ظاهر لعدم صدق المعدن على ما

يخرج من البحر بالغوص لا اختصاص الأوّل بما لا يشمل الثانى .

وأمّا القول الثالث فالمحكى عن ظاهر كاشف الغطاء أنّ نصاب العنبر دينار

مطلقاً لشهادة سوق صحيحة الحلبيّ المتقدّمة باتّحاد حكمه مع ما يخرج بالغوص

وأنّه لا يؤخذ إلاّ من البحر بالغوص .

وفيه أنّ الصحيحة إن كان لها اطلاق يجب الاقتصار فى تقييدها على

مقدار دلالة الدليل وما هو المتيقّن منه وهو خصوص الغوص وإلاّ فلا دلالة لها

على النصاب لانفياً ولا اثباتاً فيرجع فيما عدى القدر المتيقّن إلى حكم الأصل مع

أنّ أخذه لا يكون منحصرّاً باخراجه من البحر بالغوص بل قد يجنى من وجه

الماء أو الساحل .

ولهذا ذهب الأكثر على ما حكى عنهم بالفرض والتقدير إلى التفصيل بين

ما أخرج بالغوص فله حكمه ، وبين ما جنى من وجه الماء أو من الساحل فكان له

حكم المعدن وهو لا يخلو من قوّة، لكن بشرط أن يكون وجه الماء أو الساحل معدّناً

له أو قريباً من المكان الذي يتكوّن فيه بحيث يصدق عرفاً على الآخذ منه أنّه أخذه من معدنه .

كما يؤيد ما نسب إلى الأكثر في مسألة أنّ الاستخراج من المعدن شرط في تعلّق الخمس أم لا : (من أنّ العنبر المأخوذ من وجه الماء أو من الساحل معدن) مع أنّ وجه الماء والساحل ليس بحسب الظاهر معدنأله .

ويؤيدّه أيضاً ما قيل في تلك المسئلة أيضاً من الفرق بين العنبر ممّا جرت العادة على أخذه من وجه الماء أو الساحل وبين غيره ممّا يؤخذ من وجه الأرض اتفاقاً، بدعوى أنّ الأول بحكم المعدن في كون الآخذ منه لدى العرف مصداقاً للآخذ من معدنه بخلاف الثاني .

ولعلّ منشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في أنّ العنبر في حدّ ذاته هل هو من المعادن أم لا ؟ ظاهر من تعرّض لذكره و تفسيره من الفقهاء واللغويين وغيرهم هو أنّ محلّ تكونه في البحر، وهذا يقتضى انه معدنه، لما عرفت في بحث المعدن أنه يطلق على أصل كل شيء و مركزه و حيث إنّ البحر أصله و مركزه فهو معدنه لأنه إمّا عيون فيه أو نبات أو روث دابة أو غير ذلك على اختلافهم فيه كما ستسمع منهم، وإليك نبذة من كلمات من عثرنا عليها :

قال الشيخ في محكّي المبسوط والاقتصار: انه نبات في البحر .

وقال ابن ادريس في محكّي سرائره ناقلاً عن الجاحظ في كتاب الحيوان انه

قال : يقذفه البحر إلى جزيرة فلا يأكل منه شيء إلاّ مات ولا ينقره طائر بمنقاره .

إلّا نصل فيه منقاره وإذا وضع رجله عليه نصلت أظفاره، وعنّها أيضاً عن ابن جزلة

المتطبّب في كتاب منهاج البيان : انه من عين فو، البحر، و ذكر نحوه العلامة في

المنتهى بعد نقله ما ذكره الشيخ — رحمة الله عليه —

وقال الشهيد في البيان ناقلاً عن أهل الطب: انهم يقولون: هو جامم

يخرج من عين في البحر اكبرها وزنة ألف مثقال .

و في القاموس: العنبر من الطيب روث دابة يحرّبه أو نبع عين فيه .

و فى مجمع البحرين : العنبر ضرب من الطيب ، وفى حيوة الحيوان : « ان العنبر سمكة بحرية يتخذ من جلدها التراس والعنبر المشموم ، قيل : انه يخرج من قعر البحر يأكله بعض دوابه له سومه فيقذفه رجيعاً فيطفو على الماء فيلقيه الريح إلى الساحل » .

و فى الصحاح : العنبر ضرب من الطيب .

وفى النهاية الاثرية : فى حديث جابر : فالقى لهم البحر دابة يقال لها العنبر ، هى سمكة بحرية كبيرة يتخذ من جلدها التراس ويقال للترس : عنبر ، وفى حديث ابن عباس سئل عن زكاة العنبر فقال : انما هو شئ دسره البحر هو - الطيب المعروف . وذكر نحوه فى الدر النثير .

وفى اللسان : العنبر من الطيب معروف ؛ و فيه أيضاً : العنبر : التراس و انما سمى بذلك لأنه يتخذ من جلد سمكة بحرية يقال لها العنبر .

وفى المصباح المنير فى مادة (عبرت) : العنبر فعل : طيب معروف و يذكر و يؤنث فيقال هو العنبر وهى العنبر ، والعنبر حوت عظيم .

وقد فصل الكلام فيه الزبيدى فى تاج العروس وأشار إلى اختلاف كلماتهم

فيه ودونك مانص :

وقد وقع فيه اختلاف كثير فقيل : هو روث دابة بحرية ، ومثله فى التوشيح

قال : العنبر سمكة كبيرة والمشموم رجيعها ، قيل : يوجد فى بطنها . أو هونبع

عين فيه أى فى البحر يكون جماجم أكبرها وزن ألف مثقال قاله صاحب المنهاج .

وقال ابن سعيد : تكلموا فى أصل العنبر فذكر بعضهم انه عيون تنبع فى قعر

البحر يصير منها ما تفعله الدواب وتفذفه . ومنهم من قال : انه نبات فى قعر -

البحر ، قاله الحجازي ونقله المقرئ فى نفح الطيب .

وقيل الأصح : انه شمع عسل ببلاد الهند ، يجمد وينزل البحر ومرعى نحله

من الزهور الطيبة يكتسب طيبه منها وليس نباتاً ولا روث دابة بحرية ، أجوده الأبيض

وما قارب البياض ولا رغبة في أسوده .

وقال الزمخشري : العنبر يأتي طفاوة على الماء لا يدري أحد معد نهيق^{فه} البحر إلى البر فلا يأكل منه شيء إلاّ مات، ولا ينقره طائر إلاّ بقي منقاره فيه ولا يقع عليه إلاّ نصلت أظفاره، والبحريون والعطّارون ربما وجدوا فيه المناقير والظفر قال : وسمعت ناساً من أهل مكة يقولون : هو صفع ثور في بحر الهند وقيل هوزيد من بحر سرانديب : أجوده إلاّ شهب ثم الارزق و أدونه الاسود .

وفي الحديث : سئل ابن عباس عن زكاة العنبر؟ فقال إنّما هو شيء يدسه البحر أي يدفعه .

وقال صاحب المنهاج : وكثيراً ما يوجد في أجواف السمك التي تأكله وتموت و يوجد فيه سهوكة .

وقال ابن سينا : المشموم يخرج من الشجر، وإنّما يوجد في أجواف السمك الذي تبتلعه . ونقل الماوردي عن الشافعي : قال : سمعت من يقول : رأيت العنبر نابتاً في البحر ملتويًا مثل عنق الشاة وفي البحر دابة تأكله وهو سم لها فيقتلها فيقذفها البحر فيخرج العنبر من بطنها .

إلى أن قال : وفي الحديث : إنّ النبي ﷺ بعث سرية إلى السيف فجاءوا فألقى الله لهم دابة يقال لها العنبر فأكل منها جماعة السرية شهرا حتى سموا قال الأزهرى : هي سمكة بحرية يبلغ طولها خمسين ذراعاً يقال لها بالفارسية (ياله) والعنبر : الزعفران .

وقيل : هو الورس . والعنبر أيضاً : الترس، وإنّما سمي بذلك لأنّه يتخذ من جلد السمكة البحرية، وجاء في حديث أبي عبيدة : وتتخذ الترسة من جلد هانفيقال للترس عنبر^(١) .

فالعنبر بناءً على ما ذكره يتكوّن في البحر ويطفو على الماء فيلقيه الريح إلى

الساحل أويقدفه البحر إليه كما صرح به غير واحد منهم وعليه إن اخرج بالغوص
فله حكمه ولا يجرى عليه حكم المعدن لاختصاصه بما لا يشمل الغوص بعد التصريح في
اخباره بما هو من المعادن كما عرفت وان جنى من وجه الماء أو الساحل كان له
حكم المعدن لو ثبت أنه منه اعتماداً على أخبارهم لكنه لا يخلو من اشكال لعدم
الوثوق بها ولا بمستندها .

وأما خبر الشيخ - رحمة الله عليه - فهو وان كان من خبر الثقة إلا أن حجّيته
في الموضوعات غير ثابتة ، فاذا بنى على عدم حجّية خبره في المقام فخير غيره وأولى
أن لا يكون حجّة ، اللهم إلا أن يقال : بأنّ المقام كان من قبيل الاخبار عن الحكم
الكليّ في مقام تشخيص الموضوع مفهوماً فيكون خبره حينئذٍ بما انه خير ثقة حجة .
ولكنه لا يخلو من تأمل ، لاحتمال أن يكون خبره مستنداً إلى بعض هؤلاء أو
غيرهم ممن تقدّم منه لما سمعت من الماورديّ حكاية عن الشافعيّ ، وكذا من
الحجازيّ أنه نبات في البحر نحو ما أخبره به وإن نفاه بعضهم بانه ليس نباتاً .
وربما يكون إخبارهما موهناً لخبره بعد البناء على عدم حجّية أخبار نظائرهما
كما يمكن أن يكون خبره مؤيداً لما أخبراه فلا سييل ظاهراً إلى الجزم بأنّ العنبر
إن جنى من وجه الماء أو الساحل كان له حكم المعدن ، لعدم ثبوت كونه منه ومع
الشكّ فيه يرجع الى صحيحة الحلبيّ المتقدّمة لأنه شك في أصل التقييد .

ولا يكون من الشبهة المصدقية كي يقال بعدم جواز التمسك بالعام فيها
لاختصاص ذلك بصورة العلم بالتخصيص والشكّ في بعض الافراد أنه من العام
أو الخاص بل كان من الشك في انطباق الخاص على بعض أفراد العام ، ففي مثله
لا مانع من الرجوع إليه والحكم بوجوب الخمس فيما يجنى منهما بلا اعتبار النصاب
مطلقاً كما هو الأحوط أيضاً والله العالم بحقائق أحكامه .



ختم فيه مسائل

ينبغي التنبيه عليها ، والتعرض لها

الاولى :

قسمة الخمس

المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً كما فى الجواهر:
أن الخمس يقسم ستة أقسام، بل عن صريح الانتصار و ظاهر الغنية وكشف الرموز
أو صريحهما دعوى الإجماع عليه .

وعن مجمع البيان وكنز العرفان أنه مذهب أصحابنا وعن الأمالى أنه من
دين الإمامية لعدم نقل الخلاف فى ذلك إلا عن ابن جنيد، كما عن بعض استظهاره
منه ولكن فى محكّم المختلف نقل العلامة موافقته للمشايخ الثلاثة و باقى علمائنا .
ويشهد له ظاهر قوله تعالى : « وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلْخُمْسَهُ
وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ^(١) » .

و تدل عليه مضافاً إلى ذلك جملة من النصوص التى لا حاجة إلى نقلها
فإن الذى يهمنى هنا البحث عنه الثلاثة التى هى الآن لصاحب الزمان أرواحنا

(١) سورة الانفال الآية ٤٢ .

(٢) الوسائل الباب ١ من ابواب قسمة الخمس .

لتراب أقدامه الفداء وعجل الله تعالى فرجه الشريف وهي سهم الله وسهم رسوله وسهم ذى القربى، كما دلّت عليه النصوص التي أشرنا إليها آنفاً باختصاص سهم الله وسهم رسوله ﷺ بالامام عليه السلام بغير خلاف فيه وتدلّ عليه جملة من النصوص^(١):

وأما سهم ذوى القربى، فالمشهور بين الأصحاب أنّه للإمام عليه السلام أيضاً ومقسوم له من الله تعالى، بل عن الانتصار والغنية والتذكرة ومجمع البيان دعوى الاجماع عليه ودلّت عليه الأخبار المصرّحة بذلك أو الظاهرة فيه^(٢).

وأما القول بأنّه لجميع قرابة الرسول كما عن ابن الجنيد وابن بابويه استناداً إلى بعض الروايات ضعيف لعدم صلاحية ما استدلّ به على ذلك ومعارضته بما هو نصّ فى الاختصاص:

ويؤيد ذلك ما فى المعبر والمنتهى وعن المختلف: من أنّ لفظ ذى القربى فى الآية الشريفة مفرد لا يتناول أكثر من واحد، فينصرف إلى الإمام عليه السلام لأنّ القول بأنّ المراد منه واحد هو غير الإمام منفىً بالاجماع واحتمال إرادة الجنس منه كابن السبيل خلاف الظاهر.

بل مقتضى مقابلته مع اليتامى والمساكين وابن السبيل الذين هم من أقرباء النبي ﷺ هو أن يكون المراد منه هو الإمام عليه السلام إذ لا يناسب ارادة مطلق الأقرباء من (ذى القربى) الذى جعل له سهم مخصوص، فيتعيّن أن يكون هو المراد من اللفظ، كما هو المستفاد من الأخبار المفسّرة له بتالامام عليه السلام المعتضدة بما عرفت من الاجماع المحكيّة والشواهد.

فتحصّل أنّ له روحى له الفداء ونفسى لنفسه الوقاء الآن نصف الخمس كمالاً سهماً بالوراثة وسهم بالأصالة فهذا على الظاهر ممّا لا كلام ولا اشكال فيه.

إنّما الكلام فى مصرف هذا النصف المختصّ به عليه السلام فى زمان غيبته وقد

اختلفت فيه كلمات الأصحاب على أقوال تبلغ أربعة عشر قولاً كما نقلها في الحدائق
أهمها عشرة :

أولها إباحته للشيعة مطلقاً كما عن سائر الديلمي في المراسم والمدارك
والذخيرة والمفاتيح والوافي والحدائق وعن كشف الرموز نسبتته إلى قوم من -
المتقدمين .

و ثانيها أنه يجب عزله و ايداعه والوصية به عند الموت كما عن المقنعة ،
والحلي والقاضي والحلي والسيد في المسائل الحائريّة وفي المنتهى بعد ما
نسبه العلامة إلى جمهور أصحابنا قال : (إنّه حسن) وعن السرائر نسبتته
إلى جميع محققى أصحابنا المصنّفين المحصّلين .

و ثالثها أنّه يجب دفنه كما هو المحكّى في جملة من الكتب عن بعض
الأصحاب .

ورابعها أنّه يجب صرفه في المحتاجين من الذرية كما عن المفيد في العزية
والمحقّق في الشرايع وحاشيته والمهدّب لابن فهد وفي المنتهى أنّه جيّد، بل
نسب إلى المشهور بين المتأخرين .

وخامسها التخيير بين ايداعه ودفنه كما عن الشيخ في النهاية .

وسادسها التخيير بين دفنه والايصاء به وصلة الأصناف مع إعاوزهم كما

عن الدروس .

وسابعها التخيير بين حفظه والايصاء به وبين قسمته من الذرية كما عن

المختلف وغيره .

وثامنها أنّه يجب صرفه في فقراء الشيعة وان لم يكونوا من السادة كما هو

المنسوب إلى ابن حمزة .

و تاسعها إجراء حكم مجهول المالك عليه كما قوّاه في الجواهر .

وعاشرها صرفه فيما أحرز رضاه بصرفه فيه والآل الحفظ كما ذهب إليه المحقّقون

• وهو أحوط الأقوال وأمتنها •

وأما بقية الأقوال المتقدمة وما يرجع إليها من غير هذه الأقوال :
ففيها ما لا يخفى، فإن المتأمل في أحوال النبي ﷺ وسيرته وكذا الأئمة
عليهم السلام بعد ما يعلم بأن أهم الأمور عندهم ﷺ ترويج الشرع الأقدس
وتشييد مبانيه التي لا تحصل إلا بصرف المال في سبيل ذلك وفيما يتوقف الترويج
عليه كبدله في مؤنة طلبه علم الدين والأحكام الذين من آثارهم نفع المؤمنين
من كلماتهم ونشر الأحكام وبتّ الحلال والحرام وحفظ عقايد الشيعة عن الضلالة
وأساس الدين وإبقاء سنن سيد المرسلين ﷺ ونشر معارفه ولواء التوحيد و
غير ذلك من الواجبات الدينية •

ولا فرق في ذلك بين الذرية وغيرهم إذا حصل العلم برضاه ﷺ في صرفه
في تلك المقاصد الشريفة التي بعث جده رسول الله ﷺ لذلك بحيث لو كان
عليه السلام ظاهراً ويرى إن إبقاء أحكام جده متوقف على صرف ماله في هذه الجهات
لكان يصرف من ماله فيها قطعاً، فنعلم بأن حال الغيبة كحال حضوره في لزوم
صرفه في تلك الجهات الخاصة •

وفي خبر الطبري عن الرضا ﷺ أن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا
وعلى موالينا وما نبذله ونشتري من أعراضنا ممن نخاف سطوته الحديث (. . .)
نسئل الله تعالى أن يمن علينا وعلى جميع شيعته ومواليه بتعجيل فرجه الشريف
وظهور حضرته •



كيفية صرف سهمه المبارك

ثم إن في وجوب دفع سهمه المبارك إلى الحاكم الشرعي وعدمه قولان نسب أولهما إلى المحقق والعلامة والشهيد بن والى أكثر العلماء وأكثر المتأخرين عن الشهيد الثاني إجماع القائلين بوجوب الصرف للأصناف على الضمان لو تولاه غير الحاكم ونسب ثانيهما إلى عزية المفيد وغيرها وأنه يجوز للمالك أن يتولى الصرف من دون حاجة إلى مراجعة الحاكم الشرعي ودفع سهمه المبارك إليه . وهذه المسئلة هي التي ينهى لنا أن نتكلم فيها ليتضح قوة القول الأول الذي عليه بنائهم في هذه الأزمنة من تحويل النقود بأنواعها إليه بعنوان سهمه المبارك .

فنقول: إن القائلين به استدلوا بعموم ما دلّ على ولاية الحاكم وأن المجتهد نائب عن الامام الغائب عليه السلام وعند تعذر الايصال إليه عليه السلام يجب الايصال إلى نائبه لأن الايصال إليه يكون بمنزلة الايصال إلى الامام عليه السلام وأنه حاكم منصوب من قبله .

لقوله عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة : « فأتى قد جعلته عليكم حاكماً ^(١) » .
وقوله عليه السلام في مشهورة أبي خديجة : « فأتى قد جعلته عليكم قاضياً ^(٢) » .
الدّالتان بظاهرهما على أنّ الفقيه بما أنّه منصوب وحاكم من قبله قائم مقامه في كلّ ما هو ثابت للحكام والقضاة من التصرف في أموال الغائب وصرفه فيما يعلم برضاه فيه .

فإنّ الحاكم إذا كان بمرتبة من العقل والعدالة والأمانة كان أبصر بمواقع

الصرف وأعرف بمواضعه فيتعين الدفع إليه لأنه الحجّة من قبل الحجّة في عصر الغيبة كما يدلّ صريح قوله عليه السلام في توقيعه المبارك لمحمد بن عثمان العمريّ : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله» فإنّ ما يفهم من تفريع إرجاع العوام إلى الرواة على جعلهم حجّة عليهم هو أنّه أريد بجعلهم حجّة إقامتهم مقامه عليه السلام في كلّ ما يكون الإمام عليه السلام مرجعاً فيه لا مجرد حجّة قولهم في نقل الرواية والفتوى .

فلا ينبغي الارتياح في عموم نيابة الفقيه الجامع لشرائط الفتوى عن الإمام عليه السلام في عصر الغيبة .

وأما القول الثاني، أعني جواز تولّي المالك الصرف من دون المراجعة إلى الحاكم الشرعيّ فضعفه ظاهر لعدم تمكّنه من تشخيص موارد رضاية الإمام عليه السلام إذ بعد اختلاف فحول العلماء فيما يحصل العلم برضاه في صرف ماله عليه السلام فيه على أقوال كثيرة كما قد عرفت فكيف بعموم الناس الذي لا سبيل له إلى ذلك .

وعليه فالمتعيّن الرجوع إلى الحاكم في مثل تلك الأشياء، بل المحكى عن غير واحد التصريح بعدم براءة الذمّة لو صرفه غيره و بضمائه بل عن الكفاية عن الشهيد الثاني إجماع القائلين بوجوب الصرف للأصناف على الضمان كما مرّت الإشارة إليه .

و يؤيّد ذلك أي ولاية الحاكم الشرعيّ على التعيين وعلى الجهات المتعلقة بسهمه عليه السلام المبارك ما يستفاد من بعض النصوص بأنّه ليس ملكاً شخصياً له بل يختصّ ذلك بماله من المنصب الشريف والزعامة الدينية فيتولّاه من هو منصوب من قبله ومتّصفاً بهذا المنصب وهو الحاكم .

بل لو منعناه عن الحاكم لكان ذلك موجباً لزوال الحوزة العلميّة ، التي يحتاج بقائها إلى قائد وزعيم يحفظها عن زوالها الذي هو من أهمّ الأمور

الدينية وليس هذا الزعيم والقائد في عصر غيبته إلا الحاكم المنصوب من قبله عليه السلام إلى أن يظهره الله تعالى ويُرينا تلك الطلعة الرشيدة والغزّة الحميدة ليُخَرِّجنا و شيعته ومواليه من الجهالة والحيرة بمحمد وآله البرزة وهو وليّ التوفيق وعليه نتوكل وإمنه نستمدّ .

حكم نقل حصة الامام عليه السلام الى المجتهد

الثانية : إذا كان المجتهد في غير بلد المالك جاز له نقل حصة الإمام عليه السلام إليه، لما قد عرفت ممّا قدّمناه من أنّ المدار في جواز التصرف في حصّته عليه السلام رضاه في صرفها فيما يصرف فيه وور جواز النقل وعدمه مداره وحيث قد عرفت أنّ الحاكم أعرف من المالك في تحصيل موارد الصرف وما يعلم برضاه في صرف حصّته فيه يتعيّن نقله إليه .

نعم لو تساوى النقل وعدمه في ذلك كان الحكم التخيير كما أنّه لو كان - المجتهد موجوداً في بلده جاز له نقلها إلى آخر أيضاً وتسليمه إلى مجتهد آخر بل الأولى نقلها لو كان من في بلد آخر أفضل وأرجح، إلا إذا كان مصرفه خلافاً من يقلّده فلا يجوز له حينئذٍ دفع حصّته عليه السلام إليه مطلقاً، و إن لم يكن مستلزماً للنقل .

نقل الخمس الى بلد آخر

الثالثة الظاهر عدم الإشكال في أنّ حكم الخمس بالنسبة إلى جميع ما مرّ في باب الزكاة من جواز النقل وعدمه مع وجود المستحقّ وعدمه والضمان وعدمه حكمها .

فمن قال بعدم جواز نقلها مع وجود المستحقّ للاجماع المحكّي عن الخلاف والتذكرة ومنافاته الفوريّة الثابتة بالدليل وأنّ النقل تغيير للمال وتعريض للتلف وأنّ ما تضمّن الضمان بالنقل مع وجود المستحقّ يدلّ على جوازه وصحيحتي^(١) عبد الكريم بن عتبة الهاشمي والحلي^(٢) وغير ذلك قال به هنا أيضاً .

ومن قال بالجواز هناك للأصل وصحيحة هشام بن الحكم ومرسل^(٣) درست ابن أبي منصور وغيرهما ومنع الفورية المنافية وأنّ النقل شروع في الاخراج فلم يكن منافياً وغير ذلك مما أوجب به عن القول بالمنع قال به هنا أيضاً .

فحكم البابين واحد، بل الذي يظهر من الجواهر عدم القول بالفصل بينهما وقد فصلنا الكلام في جميع ذلك في باب الزكاة فلا حاجة إلى تطويله بالاعادة فراجع.

أذن الفقيه بالنقل رافع للضمان

الرابعة لو أذن الفقيه بالنقل، لم يكن عليه ضمان ولو مع وجود المستحقّ في البلد، لأنّه وليّ المستحقّ، فمع إذنه في النقل ينتفي الضمان ، لقصور دليل الضمان عن شمول مثل المقام .

فمقتضى الأصل عدمه أن مقتضى إذنه في النقل إسقاط الضمان وهذا بخلاف إذن المستحق نفسه لعدم كونه وليّاً على ذلك لأنّ المالك للخمس كالزكاة هو طبيعة المستحقّ لا أفرادها فما لم يصل إلى الفرد ولم يقبضه لا يصير مالاً له فلا أثر لإذنه حتى يوجب سقوط الضمان .

(٢١١) الوسائل الباب ٣٨ من أبواب المستحقين للزكاة .

(٢١٢) الوسائل الباب ٣٧ من أبواب المستحقين للزكاة .

مؤنة النقل على الناقل

الخامسة: الظاهر عدم الاشكال في أنّ مؤنة النقل على الناقل في صورة جواز النقل؛ إذ بعد كونه متمكناً من الإيصال إلى المستحقّ الموجود في البلد ليست في نقله مصلحة للمستحقّ كي تكون مؤنته عليه .

نعم لو وجب النقل لعدم كون المستحقّ مرجوّ الوجود في البلد، أو عدم إمكان حفظه إلاّ به، تكون مؤنته من الخمس لأنّ النقل حينئذٍ كان على مصلحة المستحقّ، فنكون مؤنته على الخمس مع أنّ تحميل المؤنة على المالك في صورة الجواز ضرر عليه وهو منفيّ بقاعدة لا ضرر .

ليس من النقل لو كان له مال في بلد آخر

السادسة: لو كان له مال في بلد آخر غير بلد الخمس فدفعه فيه للمستحقّ عوضاً عن الذي عليه في بلده، جاز احتسابه خمساً، وكذا لو كان له دين في ذمّة شخص في بلد آخر جاز له ذلك وكذا لو نقل قدر الخمس من ماله إلى بلد آخر فدفعه عوضاً عنه إذ ليس شيء من هذه الأمور من النقل الذي اختلفوا فيه جوازاً ومنعاً .

نعم قد يقال بجريان إشكال النقل فيه إذا استلزم ذلك التأخير عن أداء

حكم دفع الخمس من مال آخر

السابعة: الظاهر عدم الاشكال في جواز دفع قيمة ما تعلق به الخمس من مال آخر وأنَّ المالك مخير بين دفع خمس العين أو دفع قيمتها نقداً أو جنساً كما استظهره العلامة الأنصاريّ من حاشية المدقق الخوانساريّ نسبه إلى مذهب الأصحاب ويشهد له جملة من الأخبار:

ث منها ما رواه الكلينيُّ في الكافي والشيخ في التهذيب بسند يهما عن الحارث بن حصيرة الأزدي قال: «وجد رجل ركازاً على عهد أمير المؤمنين فابتاعه أبي منه بثلاثمائة درهم ومائة شاة متبع فلامته أمي وقالت: أخذت هذه بثلاثمائة شاة أولادها مائة وأنفسها مائة وما في بطونها مائة، قال: فندم أبي فانطلق ليستقبله فأبى عليه الرجل، فقال: خذ مني عشر شياة خذ مني عشرين شاة فأعياه فأخذ أبي الركاز وأخرج منه قيمة ألف شاة فأتاه الآخر فقال: خذ غنمك وأتني ما شئت فأبى فعالجه فأعياه فقال لأضربن بك .»

فاستعدى أمير المؤمنين عليه السلام على أبي فلما قصَّ أبي على أمير المؤمنين عليه السلام أمره قال لصاحب الركاز: أدّ خمس ما أخذت فإنَّ الخمس عليك فإنك أنت الذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء لأنَّه إنما أخذ ثمن غنمه^(١) والخبر بظاهره وإن كان يدلُّ على جواز أخذ القيمة إلا أنَّ المصريح به في كلام بعض أئمة ضعيف والاعتماد عليه غير ظاهر .

ومنها ما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر نقلاً من كتاب محمد بن عليّ بن محبوب . . . عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كتبت إليه في الرجل يهدي إليه مولاة والمنقطع إليه هدية تبلغ ألفي درهم أو أقل أو أكثر هل

(١) الوسائل الباب ٦ من ابواب ما يجب فيه الخمس

عليه فيها الخمس؟ فكتب عليه السلام الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال إنما يبيع منه الشيء بمائة درهم أو خمسين درهماً هل عليه الخمس؟ فكتب أما ما أكل فلا وأما البيع فنعم هو كسائر الضياع^(١) ومنها ما رواه الشيخ عن الريان بن الصلت قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام ما الذي يجب علىّ يا مولاي في غلّة رحي أرض في قطيعة لى وقى ثمن سمك و بردى وقصب أبيعه من أجمة هذه القطيعة فكتب عليه السلام يجب عليك فيه الخمس^(٢)»

ومنها ما روى عن أبي سيار مسمع بن عبد الملك في حديث قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إننى كنت وليت الغوص فأصبت أربعمئة ألف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم وكرهت أن أحبسها عنك الحديث^(٣)»

دلالة الخبر على المطلوب لا يخلو من التأمل وإن استدّل به العلامة - الأنصارى وغيره عليه ولئن نوقش فيه ففى غيره كفاية .

برائة ذمة المالك

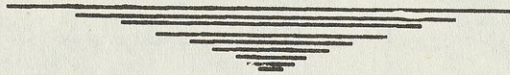
موقوفة بقبض المستحق او الحاكم

الثامنة : الظاهر عدم براءة ذمة المالك من الخمس إلا بقبض المستحق أو الحاكم سواء كان فى ذمته أوفى العين الموجودة، إذ لا دليل على براءتها بدون ذلك، فمقتضى الأصل العدم مع أنّ البرائة عن حقّ المستحقين إنما تحصل بإيصاله إليهم أو إلى وكيلهم من غير فرق فى ذلك بين العين والدّين، فلا بد

(٢١) الوسائل الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس .

(٣) الواسطه الباب ٢ من أبواب الانقال .

من إيصاله إليهم أو إلى من هو وكيلهم في القبض فيكون قبضه مبرراً للذمة كما
أنه كذلك بالنسبة إلى الحاكم الشرعي الذي هو وليُّ عنهم وكان قبضه قبضهم
كما هو ظاهر .



باب الحج

التطوع بالحجّ والعمرة، الطهارة في الطواف
من الدم الأقلّ من الدرهم، وكفّارات الإحرام
وأحكام الصيد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين
و اللعنة على اعدائهم اجمعين

باب استحباب التطوع بالحج و العمرة

أما بعد، فلنقدم الكلام أولاً تيماً وتبركاً بذكر ما ورد في فضل هذا العمل العظيم الذي هو من أعظم شعائر الله وهو فوق حدّ الاحصاء، والروايات الواردة فيه في مختلف الأبواب فوق التواتر، لكننا رعاية للاختصار وعدم الخروج عما هو موضوع الكتاب نخصّ بالذكر بعض ما هو متضمّن لما يصرفه الحاجّ والمعتمر من الدرهم والدينار في طريقه ويعوّضون به وفي خصوص ما ذكرناه من الباب ثمانية وأربعون حديثاً نقتصر منها على ذكر .

أحدهما ما رواه في (عقاب الأعمال) بأسناده عن رسول الله ﷺ أنه قال في خطبة له: «و من خرج حاجاً أو معتمراً فله بكلّ خطوة حتى يرجع مائة ألف ألف حسنة ، و يمحي عنه ألف ألف سيئة و يرفع له ألف ألف درجة وكان له عند الله بكلّ درهم ألف ألف درهم ، وبكلّ دينار ألف ألف دينار وكلّ حسنة عملها في وجهه ذلك ألف ألف حسنة حتى يرجع ، وكان في ضمان الله ، إن توفاه أدخله الجنة ، وإن رجع رجع مغفوراً له ، مستجاباً له .

فاغتنموا دعوته ، فإن الله لا يردُّ دعائه فانه يشفع في مائة ألف رجل يوم القيمة و من خلف حاجاً أو معتمراً في أهله بخير بعده كان له مثل أجره كامل من غير أن ينقص من أجره شيء^(١) .

وثانيهما رواية إبراهيم بن صالح عن رجل من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الحاجّ ، والمعتمر وفد الله إن سألوه أعطاهم ، وإن دعوه أجابهم ، وإن شفّعوا شفّعهم ، وإن سكتوا ابتدأهم ، ويعوّضون بالدرهم ألف درهم^(١) ، رواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب... إلا أنه قال : ألف ألف درهم .

ثم إنّي وقفت في (أبواب أحكام الدوابّ في السفر وغيره) طيّ تفحصي في الأخبار التي فيها حكم للدرهم والدينار ، على باب استحباب اختيار الحمام الأخضر والأحمر للمساك في البيت وأنّ من قتل الحمام غضباً استحَبَّ له الكفّارة عن كلّ حمامة بدينار فرأيت أنّ ذكره حسن ويناسب موضوع الكتاب .

فيه روايات نخصّ بالذكر ما ورد في التصدّق بدينار في قتله غضباً^(٢) وهو ما رواه أبو حمزة قال : « كان لابن ابنتي حمامات فذبحتهنّ غضباً ثمّ خرجت إلى مكة فدخلت على أبي جعفر عليه السلام فرأيت عنده حماماً كثيراً فأخبرته وحدّثته أنّي ذبحتهنّ ، فقال بئس ما صنعت أما علمت أنّه إذا كان من أهل الأرض عبت بصبياننا يدفع عنهم الضرر بانتقاض الحمام ، وإنهنّ يؤدّنّ بالصلوة في آخر الليل ، فتصدّق عن كلّ واحدة منهنّ ديناراً ، فانك قتلتهنّ غضباً » وقال في الوسائل بعد ذكر هذا الخبر قال عليه السلام : « أكثروا من الدواجن في بيوتكم يتشاغل بها الشياطين عن صبيانكم »^(٣) .

ثمّ إنّي قد تصفّحت أبواب الحجّ ولم أقف فيها من المسائل المتعلقة بالدرهم والدينار إلاّ مسألة واحدة متعلّقة بالطواف وجملة من المسائل الراجعة إلى أبواب كفّارة الصيد والاحرام وحيث أنّ أحكامها منصوطة والاختلاف فيها يسير ، نقتصر فيها أولاً على نقل عبارة المحقق (ره) وتبعها ثانياً بنقل النصّ أو النصوص التي وردت في خصوص الدرهم مع الإشارة في بعض الموارد إلى

(١) الوسائل الباب ٣٨ من أبواب وجوب الحجّ و شرائطه :

(٢) (٣٥٢) الباب ٣٤ من أبواب أحكام الدواب .

• مذ هب المشهور كلما دعت الحاجة إليها .
 أما المسئلة المتعلقة بالطواف فهي كما تلى :

حكم الدم الاقل من الدرهم فى الطواف

فى مانعية الدم الأقل من الدرهم إذا كان فى الثوب أو البدن عن
 صحة الطواف قولان :

أحدهما المانعية كما عن التذكرة ، والمنتهى ، والتحرير ، والحلى نحو
 ما فى الجواهر بل إطلاق عبارة المحقق فى الشرايع يقتضى عدم الفرق بين
 الطواف الواجب والمندوب ولا فى النجاسة بين المعفو عنها فى الصلوة وغيرها
 التى هى مفروض البحث هنا .

• وثانيهما عدمها كما عن الشهيدين ، والرياض .
 واستدلّ للأول باطلاق مؤتق يونس بن يعقوب « سألت أبا عبد الله عليه السلام
 عن رجل يرى فى ثوبه الدم وهو فى الطواف قال عليه السلام : ينظر الموضع الذى
 رأى فيه الدم ، ثم يخرج فيغسله ثم يعود فيتم طوافه » .
 واورد عليه أولاً بأنه ضعيف السند ولا يعتمد عليه وثانياً بأن الجملة فيه
 خبرية وهى غير ظاهرة فى الوجوب .

ولكن الأول يندفع بأنه مؤتق ومعمول به بين الأصحاب فضعفه منجبر
 بعملهم والثانى بما قرّر فى محلّه من أظهرتها فى الوجوب من الأمر مع أنّ
 الصدوق رواه باسناده عن يونس بصيغة الأمر وفيه « قلت لأبي عبد الله عليه السلام :
 رأيت فى ثوبى شيئاً من الدم وأنا أطوف ، قال : فأعرف الموضع ثم أخرج فأغسله
 ثم عد فابن على طوافك » .^(٢)

وللثاني بالنبوي المشهور: «الطواف بالبيت صلوة»^(١) فإنَّ عموم التنزيل يقتضى العفو عمادون الدرهم فى الطواف كما فى الصلوة، وفيه بعد فرض الاعتماد بسنده وانجبار ضعفه بالعمل، تكون النسبة بينه وبين الموثق عموماً من وجه فيقدم الموثق لأصحّيته سنداً وعدم تخصيصه بالنبوي المزبور بعد عدم انجباره بالنسبة إلى ذلك وعدم انصراف مثله فى وجه التشبيه .

وأما مرسل البنزطى الدال على الجواز وعدم المانعية، فلا يصلح لمعارضة الموثق لضعفه وهجره وفيه « قلت لأبى عبد الله رجل فى ثوبه دم مما لا يجوز الصلوة فى مثله فطاف فى ثوبه فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ أَجْزَأُهَا الطَّوْفُ أَفِيهِ ثُمَّ يَنْزَعُهُ وَيَصَلِّي فِي ثَوْبٍ طَاهِرٍ »^(٢).

فالقول الأول أعنى مانعيه الدم الأقل عن صحّة الطواف لو لم يكن أظهر، فلاريب فى أنه أحوط .

(١) كنز العمال ج ٣ ص ١٠ رقم ٢٠٦ و سنن البيهقى ج ٥ ص ٨٧ ومسندين حنبل

ج ٣ ص ٢١٢ و سنن النسائي كتاب المناسك الحديث ١٢٦ .

(٢) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب الطواف .

ابواب الكفارات و احكامها

احكام الصيد

قال المحقق فى الشرايع : الصيد قسمان فالأول ما لا يتعلّق به الكفارة...

والثانى ما يتعلّق به الكفارة و هو ضربان :

الأول ما لكفارته بدل على الخصوص . . .

هذا وما قبله خارج عمّا نحن بصدده بل الكلام فيما أشار بقوله :

« الثانى ما لا بدل له على الخصوص و هو على خمسة الأول (الحمام) وهو

اسم لكل طائر يهدر و يعبّ الماء و قيل كل مطوّق و فى قتلها شاة على المحرم ،
و على المحلّ فى الحرم درهم و فى فرخها للمحرم حمل و للمحلّ فى الحرم نصف

درهم ولو كان محرماً فى الحرم اجتمع الأمران .

وفى بيضها إذا تحرك الفرخ حمل و قبل التحرك على المحرم درهم

و على المحلّ ربع درهم ولو كان محرماً فى الحرم لزمه درهم و ربع درهم ، ويستوي

الأهلىّ و حمام الحرم فى القيمة إذا قتل فى الحرم ، لكن يشتري بقيمة الحرمى علف

الحمامة .»

أقول لما صار هذا الطائر أعنى الحمام موضوعاً لجملة من الأحكام فى الكفارات

بالنسبة إلى قتله و قتل فرخه و كسر بيضه قبل تحرك الفرخ و بعده اهتم فقهاءنا

على معرفته من كلام اللغويين ، و حيث أنّ كلماتهم فيه مختلفة اختلف الفقهاء

فيه أيضاً على قولين كما أشار إليهما المحقق فى كلامه الآنف الذكر .

وقد فسّر التعريف الأول أعنى - (يهدر و يعبّ الماء) جمع من الأصحاب

منهم الشهيد فى المسالك حيث قال : « ومعنى يهدر : يوالى صوته و معنى

يعبّ الماء بالعين المهملة يشربه من غير مصّ كما يعبّ الدوابُّ و لا يأخذه

بمنقاره قطرة قطرة كالدجاج والعصافير .

ولكن اعترض على هذا التعريف السيد السند في المدارك وقال ؛ بعد
حكايته لهذا التعريف عن الشيخ وجمع من الأصحاب : لم أقف عليه فيما وصل
إلينا من كلام أهل اللّغة .

ثمّ قال : والذى تقتضيه القواعد ، وجوب الحمل على المعنى العرفى إن
لم يثبت اللغوى . لكنه ليس فى محلّه كما سيّضح لك ذلك بعد الإحاطة و
الإطلاع على ما ذكره اللغويّون فى تفسيره ومعناه .

الحمام فى عرف الفقهاء و اللغويين

و حيث أنّ فقيه الأمة صاحب الجواهر قد فصل الكلام فى تفسير الحمام
على كلا القولين بنقل كلمات الفقهاء و اللغويين بالاشارة و الاجمال ، رأينا من
اللأزم علينا نقل ما ذكره أهل اللّغة و غيرهم فى معناه بعين كلماتهم و عبارتهم
فى الكتب و المعاجم التى هى الآن موجودة عندنا — واليك ما نصّوا عليه —
قال الجوهرى فى الصحاح : « الحَمَام عند العرب : ذوات الأطواق من
نحو الفواخت ، والقمارى ، وساق حرّ ، والقطة والوراشين و أشباه ذلك ، يقع
على الذكر والأنثى ، لأنّ الهاء إنّما دخلته على أنّه واحد من جنس لا للتأنيث
و عند العامة أنّها الدواجن فقط — الواحد حَمَامَة — .

قال حميد بن ثور الهلاليُّ :

وما هاجَ هذا الشوّى إلا حَمَامَةٌ دَعَتْ ساقَ حُرِّ تَرَحَّةٍ وَ تَرَنُّمًا

والحَمَامَة هي هنا : قمرية .

وقال الأعمىُّ فى قول النابغة :

وَاحْكُمْ كَحُكْمِ فَتَاةِ الْحَيِّ إِذْ نَظَرَتْ إِلَى حَمَامٍ شَرَّاعٍ وَارِدِ الشَّمْدِ

هذه زرقاء اليمامة ، نظرت إلى قطاً ، ألا ترى إلى قولها :

لَيْتَ الْحَمَامُ لِيَّ × إِلَى حَمَامَتِيَّ × وَنِصْفَهُ قَدِيَّه × تَمَّ الْقَطَاةُ مِيَّه .
وقال الأُمويُّ : الدواجن : التي تستفرخ في البيوت حمام أيضاً .

فكما ترى إنَّ المذكور في كلامه هو المعنى الثاني الذي نسبه المحقق إلى قبيل وهو كلُّ مطوّق وأشار إليه السيّد في المدارك بأنّه الموجود في كلام الجوهريّ .

وقال الفيوميّ في المصباح المنير : « الحمام عند العرب : كل ذى طوق من الفواخت والقمارى و ساق حرّ ، والقطا ، والدواجن والوراشين و أشباه ذلك الواحدة حمامة ويقع على الذكر والأنثى فيقال حمامة ذكر و حمامة أنثى . وقال الزّجاج : إذا أردت تصحيح المذكّر قلت رأيت حماما على حمامة أى ذكرأ على أنثى والعامّة تخصّ الحمام بالدواجن .

وكان الكسائيُّ يقول : الحمام هو البرى ، واليمام هو الذى يألف البيوت ، وقال الأصمعيُّ : « اليمام : حمام الوحش وهو ضرب من طير الصحراء » وهو أيضاً كما تشاهد فسّر الحمام بالمعنى الثاني .

وقال الفيروزآبادى في القاموس : « الحمام كسحاب : طائر برى لا يألف البيوت . أو كل ذى طوق . وتقع واحدة على الذكر والأنثى كالحية . وهو أيضا فسره بالمعنى الثاني .

وقال ابن مكرم في لسان العرب : الأزهرىُّ : الحمامة طائر ، تقول العرب : حمامة ذكر و حمامة أنثى ، والجمع الحمام . ابن سيده : الحمام من الطير البرى ، الذى لا يألف البيوت قال : وهذه التي تكون في البيوت هي اليمام . قال الأصمعيُّ : اليمام ضرب من الحمام برى ، قال : واما الحمام فكلّ ما كان ذا طوق مثل القمرى والفاخته و أشباهها واحدة حمامة و هي تقع على المذكّر والمؤنث كالحية والنعامة ونحوها والجمع حمام . ثم قال :

وروى الأزهري عن الشافعي: كلُّ ماعبٍ وهدر فهو حمام، يدخل فيه القماري والدباسي والفواخت سواء كانت مطوقة أو غير مطوقة ألفة أو وحشية. قال الأزهري: جعل الشافعي اسم الحمام واقعا على ما عبَّ وهدر لا على ما كان ذاطوق، فتدخل فيه الورق الأهلية والمطوقة الوحشية .

ومعنى عبَّ أي شرب نفسا نفسا حتى يروى ولم ينقرا الماء نقرا كما تفعله سايرا الطير، والهدير: صوت الحمام كله وجمع الحمامة حمام وحمامات وحمام وربما قالوا حمام للواحد...

ثم قال قال الجوهري: والحمام عند العرب ذوات الأطواق ونقل ما نقلناه عنه بعينه .

فكما ترى ذكر المعنيين كليهما نقل أولهما عن الأزهري و ثانيهما عن الجوهري .

وقال الزبيدي في تاج العروس: « الحمام كسحاب طائر بري لا يألف البيوت معروف نقله ابن سيده قال: وهذه التي تكون في البيوت فهي اليمام وذكر أرسطو الحكيم أن الحمام يعيش ثمانين سنة، أو اليمام ضرب من الحمام بري وأما الحمام فإنه كلُّ ذي طوق مثل القمري والفاخته وأشباهاها، قاله الأصمعي وزاد الجوهري بعد الفاخته: وساق حرّ، والقطا، والوراشين، قال: وعند العامة أنها الدواجن فقط .

ثم قال: وأما الدواجن التي تستفرخ في البيوت فهي حمام أيضاً، و أما اليمام فهو الحمام الوحشي وهو ضرب من طير الصحراء قال هذا قول الأصمعي وكان الكسائي يقول: الحمام هو البري واليمام هو الذي يألف البيوت قلت: و إليه ذهب ابن سيده ...

وروى الأزهري عن الشافعي: كلُّ ماعبٍ وهدر فهو حمام، يدخل فيه القماري والدباسي والفواخت سواء كانت مطوقة أو غير مطوقة ألفة أو وحشية قال

و معنى عبّ : شرب نفسا نفسا حتى يروى ولم ينقر الماء نقرا كما تفعله ساير الطير، والهدير : صوت الحمام كلّه وتقع واحدة التي هي حمامة على الذكر والأنثى كالحية والنعامة ونحوها جمع حمام ولا تقل للذكر حمام هذا كلّه سياق ابن سيده في المحكم .

فكما ترى ذكر الزبيديّ أيضاً كلا المعنيين حاكياً أوّلهما أعنى (عبّ وهدر) عن الأزهرىّ وحكايته عن الشافعىّ وثانيهما أعنى كلّ ذى طوق عن الجوهرىّ كما يظهر من سياق كلامه .

وقال الدميرىّ في حيوة الحيوان : « قال الجوهرىّ : الحمام عند العرب ذوات الأطواق نحو الفواخت . . . وساق كلامه إلى آخر ما نقلناه عنه ثمّ قال : وحكى أبو حاتم عن الأصمعىّ في كتاب الطير الكبير أنّ اليمام هو الحمام البرىّ الواحدة يمامة وهو ضروب . والفرق بين الحمام الذى عندنا واليمام أنّ أسفل ذنب الحمامة مما يلى ظهرها فيه بياض وأسفل ذنب اليمامة لا بياض فيه انتهى .

ونقل النووىّ في التحرير عن الأصمعىّ أنّ كلّ ذات طوق فهى حمام والمراد بالطوق الحمرة أو الخضرة أو السواد المحيط بعنق الحمامة فى طوقها وكان الكسائىّ يقول : الحمام هو البرىّ واليمام الذى يألف ، والصواب ما قاله الأصمعىّ .

ونقل الأزهرىّ عن الشافعىّ : أنّ الحمام كلّ ما عبّ وهدر وان تفرقت أسماءه والعبّ بالعين المهملة شدة جرع الماء من غير تنفس . قال ابن سيده يقال فى الطائر عبّ ولا يقال شرب ، والهدير ترجيع الصوت ومواصلته من غير تقطيع له .

قال الرافعىّ : « والأشبه أنّ ما عبّ هدر قال : فلوا اقتصروا فى تفسير الحمام على العبّ لكفاهم ويدلّ عليه أنّ الامام الشافعىّ قال فى عيون

المسائل: وما عبّ من الماء عبّاً فهو حمام وما شرب قطرة قطرة كالدجاج فليس بحمام» وفيما قاله الرافعيّ نظر لأنّه لا يلزم من العبّ الهدير قال الشاعر:
 على حويضي نغز مكبُّ إذا فترت فترة يعبُّ^١
 وحمراء شريهنّ عبّ

وصف النغز بالعبّ مع أنّه لا يهدر وإلاّ كان حماماً، والنغز نوع من العصفور، إذا علمت ذلك انتظم لك كلام الشافعيّ وأهل اللغة أنّ الحمام يقع على الذي يألف البيوت ويستفرخ فيها، وعلى اليمام والقمرى وساق حرّ وهو ذكر القمرى ٠٠٠ والفواخت، والدبسىّ، والقطا، والوراشين، واليعاقيب، والشفنين، والزاغ، والطورانيّ...

ثمّ قال: والكلام الآن في الحمام الذي يألف البيوت، وهذا قسمان: أحدهما البرّي وهو الذي يلزم البروج وما أشبه ذلك وهو كثير النفور سمّي بريّاً لذلك، والثاني الأهليّ وهو أنواع مختلفة وأشكال متباينة.

وقد تكلم البستانيّ في دائرة المعارف حول (الحمام) مفصلاً وذكره بماله من الأنواع والأصناف المختلفة والأشكال المتفاوتة، والألوان المعجبة والحالات والأوصاف الحسنة المفيدة، ولكن مع الأسف لا يسع المقام لنقله فراجع البستانيّ ج ٦ ص ١٦٨-١٦٣.

وكيف كان فقد ظهر ممّا نقلناه من كلمات اللغويين وغيرهم: أنّ المعروف عندهم تفسير الحّمّام بذي الطوق كالمحكّيّ عن فقه اللغة للثعالبيّ، وشمس العلوم، والسامى، وعند الفقهاء بما يهدر ويعبّ الماء، كما سمعت من المحقق وكذا عن الشيخ وجمع من الأصحاب كما حكاه عنهم السيّد في المدارك إلاّ ما عن الشهيدين في الدروس والمسالك فإنّهما اختارا المعنى الثاني ولكن عن اللّمة أنّ الحمامة هي المطوّقة أو ما تعبّ.

وعن الروضة: الظاهر أنّ التفاوت بينهما قليل أو منتف، وهو يصلح

لجعل المصنف كلاً منهما معرّفًا. وكذا ما عن القواعد من أنّ الحمام كلُّ مطوق ،
أو ما يهدر أي يرجع صوته أو يعبُّ أي يشرب كرعا .

ونوقش فيما أفاده في الروضة بمنع عدم التفاوت ضرورة أنّ جملة ممّا
يهدر ويعبُّ لا طوق له وبالعكس ، فيمكن أن يراد بالواو التقسيم جمعاً بين ما
ذكره الفقهاء واللغويّون أو الترديد باعتبار الاختلاف الموجود بينهم في تفسيره
كما أشار إليه في الجواهر في باب الربا .

وعن الرياض يحتمل أن يكون الترديد إشارة إلى ثبوت الحكم الآتي
للحمامة بأيّهما فسرت وذلك لعدم انحصار ما دلّ عليه من الأخبار فيما
تضمنت لفظها خاصّة ، بل فيها ما تضمن لفظ الطير بقول مطلق أو الفرخ أو البيض
كذلك ، وجميع هذه هي عمّ الحمامة بالتفسيرين فلا يحتاج إلى الدقّة في تعيين
أحدهما ولا تعارض بين الأخبار فيحتاج إلى حمل مطلقها على مقيدها و
الحمد لله .

وفيه أنّ المناسب لذلك جعل العنوان : الطير - حماما أو غيره - لا
الترديد بين تفسيري الحمام اللذين هما على كلّ حال أخص من مطلق الطير ، و
الفرخ ، والبيض ، كما هو واضح ، واحتمال كون المتّجه في النصوص ذلك يدفعه
ظهور اتفاق الأصحاب على كون العنوان الحمام بأحد تفسيريه لا مطلق الطير و
الفرخ .

إذا عرفت ما قدّمناه جميعاً فلنرجع إلى ما ذكره المحقّق له من الأحكام و
نقلناه صد المبحث فنشير إلى كلّ حكم ثمّ نتبعه بما له من الدليل أو الأدلّة .

حكم قتل الحمام

قوله : وفي قتلها شاة على المحرم .
 وحيث أنّ هذا الحكم خارج عن موضوع الكلام نضرب عنه .
 قوله : وعلى المجلّ في الحرم درهم .
 وفاقاً للمشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً كما في الجواهر و تدلّ عليه
 نصوص مستفيضة :

منها صحيح صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : « من
 أصاب طيراً في الحرم وهو محلّ فعليه القيمة والقيمة درهم يشترى علفاً لحمام
 الحرم »^(١)

ومنها خبر محمد بن فضيل عن أبي الحسن عليه السلام قال : « سألته عن رجل
 قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير مُحرم قال عليه السلام : عليه قيمتها وهو درهم
 يتصدّق به أو يشتري طعاماً لحمام الحرم وإن قتلها وهو مُحرم في الحرم فعليه
 شاة وقيمة الحمامة »^(٢)

ومنها صحيح منصور بن حازم قال : « حدّثني صاحبنا ثقة قال : « كنت
 أمشي في بعض طرق مكة فلقيني إنسان فقال لي : اذبح لي هذين الطيرين
 فذبحتهما ناسياً وأنا حلال ، ثمّ سألت أبا عبد الله عليه السلام فقال : عليك الثمن »^(٣) .
 ومنها صحيح حفص بن اليعتري عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « في الحمام
 درهم ، وفي الفرج نصف درهم ، وفي البيضة ربع درهم »^(٤)

ومنها صحيح محمد بن مسلم قال : « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل
 أهدى إليه حمام أهليّ ، وجيء به وهو في الحرم محلّ ، قال إن أصاب منه

شيئا فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه»^(١)

ومنها صحيح معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال «سألته عن رجل أهدى له حمام أهليّ وهو في الحرم، فقال: إن هو أصاب منه شيئا فليتصدق بثمنه نحو ما كان يسوى في القيمة»^(٢)

ومنها صحيح الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل أغلق باب بيت على طير من حمام الحرم فمات، قال: يتصدق بدرهم أو يطعمه حمام الحرم»^(٣)
ومنها صحيحه الآخر عن أبي عبد الله قال: «إن قتل المحرم حمامة في الحرم فعليه شاة وثمان حمامة درهم أو شبهه يتصدق به أو يطعمه حمامة مئة، فإن قتلها في الحرم وليس بمحرم فعليه ثمنها»^(٤)

ومنها صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: في حمام مئة الطير الأهليّ غير حمام الحرم، من ذبح طيرا منه وهو غير محرم فعليه أن يتصدق بصدقة أفضل من ثمنه ٠٠٠ الحديث»^(٥)

والى غير ذلك من النصوص الكثيرة المذكورة في مختلف أبواب كفارة الصيد كما سيأتي انشاء الله تعالى، فكما ترى أنها بين ناص على الدرهم وناص على القيمة مفسر لها به وغير مفسر وناص على الدرهم وشبهه وعلى الثمن وعلى مثل الثمن وعلى أفضل من الثمن .

قال العلامة في محكيّ التذكرة: لو كانت القيمة أزيد من درهم أو أنقص فالأقرب العزم عملا بالنصوص والأحوط وجوب الأزيد من الدرهم والقيمة .

وقال في المنتهى: لو كانت القيمة أزيد من درهم أو أنقص هل يجب

(٢١) الوسائل الباب ١٢ أبواب كفارات الصيد .

(٣) الوسائل الباب ١٦ من أبواب كفارات الصيد .

(٤) الوسائل الباب ١١ من أبواب كفارات الصيد .

(٥) الوسائل الباب ٩ من أبواب كفارات الصيد .

القيمة أو الدرهم الأقرب وجوب الدرهم لا غير عملاً بالنصوص مع احتمال أن يكون سبب التنصيص بلوغ الحمامة درهماً وقت السؤال، ولهذا أطلق في بعض الأخبار وجوب الثمن من غير تقدير، والأحوط وجوب الزائد من الأمرين من القيمة والدرهم .

وفي المدارك: «وهو كذلك وإن كان المتجه اعتبار القيمة مطلقاً» أقول: وعلته لما استظهره من صحيح صفوان بن يحيى المتقدم حيث قال بعد نقله قبيل ذلك: وربما ظهر من هذه الرواية وجوب التصديق بالقيمة سواء زادت عن الدرهم أو نقصت وأن سبب التنصيص على الدرهم كونه قيمة عنها وقت السؤال ويؤيده قول الصادق عليه السلام في حسنة الحلبي وأصححها (المتقدم) فان قتلها يعني الحمامة في الحرم وليس بمحرم فعليه ثمنها .

ولكن يرد عليه بأنه كما صرح به في الجواهر مخالف للكلام لأصحاب المقطوع بعدم إرادة كون ذلك قيمة سوقية له ضرورة اختلافها باختلاف الأزمنة والطيور وغيرها من الأحوال بل لعله كذلك في النصوص خصوصاً مع ملاحظة سؤال السائل لهم عن ذلك وجوابهم عليهم السلام له مع أن مرجع ذلك إلى غيرهم فلا يبعد كون ذلك قيمة شرعية له، بل ربما كان قرائن في النصوص تشهد له كما أنه يمكن اجتماع النصوص عليه فينتفح النص والفتوى .

ولعله لذلك استشكل العلامة في المنتهى في وجوب الأزيد مع إطلاق الأصحاب وجوب الدرهم من غير التفات إلى القيمة السوقية .

ولكن عن المحقق الكركي: أن أجزاء الدرهم في الحمام مطلقاً وإن كان مملوكاً في غاية الاشكال، لأن المملوك إذا قتل المملوك في غير الحرم تلزمه قيمته السوقية بالغة ما بلغت فكيف يجزى الأنقص في الحرم .

وفيه أن هذا الاشكال إنما يتجه إذا قلنا بأن فداء المملوك لمالكه، و أما بناءً على ما هو الأظهر كما قرّر في محله من أن الفداء لله تعالى وللمالك القيمة

السوقية فلا بعد في أن يجب لله تعالى في حمام الحرم أقل من القيمة مع وجوبها للمالك والله العالم .

حكم قتل فرخ الحمام للمحرم والمحل

قوله : « وفي فرخها للمُحرم حَمَلٌ : وللمُحِلِّ في الحرم نصف درهم » .
أقول : واللّام في المُحرم والمحلّ بمعنى على ، وهو جائز بل واقع في القرآن الكريم قال الله تعالى : « إِن أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِن أَسَأْتُمْ فَلَهَا » أى فعليةا — والحَمَل بالتحرّك من أولاد الضأن ماله أربعة أشهر فصاعدا ، وفي المصباح المنير : والحَمَل بفتح الحين ولد الضأن في السنة الأولى والجمع حملان . ولكن في صحيح عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « أنه قال في مُحرم ذبح طيرا : إن عليه دم شاة يهريقه ، فإن كان فرخاً جَدَى أو حَمَل صغير من الضأن » الجدى من أولاد المعز ما يبلغ سنه أربعة أشهر أيضا ولذ لك قال السيد في المدارك : (والأصح الاكتفاء بالجدى أيضا) .

لكن في الجواهر : المعروف بين الأصحاب كالنصوص تعيين الحَمَل بل قال بآته لم يجد له موافقا .

أما الحكم الأوّل فحيث أنه ذكربين الحكيمين اللذين نحن بصددهما فلا ينبغي لنا أن نتجاوز عنه بدون ذكر مستنده وهو روايات :

منها حسن حريز بن عبد الله أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال :
« المحرم إذا أصاب حمامة ففيها شاة وإن قتل فراخه ففيه حَمَل ، وإن وطئ^(٢) البيض فعليه درهم » .

ومنها خبر أبي الصباح الكناني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « في الحمام

وأشباهها إن قتله المُحرم شاة وان كان فراخاً فعد لها من الحُمْلان الحديث^(١)
ومنها خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألته عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارج من الحرم؟ ، قال : فقال عليه شاة . إلى أن قال : قلت : فمن قتل فرخاً من حمام الحرم وهو مجرم؟ قال : عليه حَمَلٌ^(٢) . »
وإلى غير ذلك .

وأما الحكم الثاني أعنى « للمُحِلِّ في الحرم نصف درهم » فهو المشهور بين الأصحاب وتدلُّ عليه روايات :

منها صحيحة حفص بن البَخْتَرِيِّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « في الحمام درهم ، وفي الفرخ نصف درهم ، وفي البيضة ربع درهم »^(٣) .

ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجَّاج قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فرخين مُسْرُولَيْنِ ذبحتهما وأنا بمكة مُحَلِّ ، فقال لى : لم ذبحتهما ؟ فقلت : جاءتنى بهما جارية قوم من أهل مكة فسألتنى أن أذبحهما ، فظننت أنى بالكوفة ولم أذكر الحرم ، فذبحتهما ، فقال : تصدَّق بثمانهما فقلت : فكم ثمنهما ؟ فقال درهم خير من ثمنهما »^(٤) .

ومنها صحيحة الأخرى قال « قال أبو عبد الله عليه السلام فى قيمه الحمامة درهم ، وفى الفرخ نصف درهم ، وفى البيض ربع درهم »^(٥) .

قوله : « ولو كان مُحَرَّمًا فى الحَرَمِ اجتمع الأمران »

أى لو كان القاتل مُحَرَّمًا وقتل شيئاً من ذلك فى الحرم ، اجتمع عليه الشاة و الدرهم فى الحمامة ، — والحَمَلُ ونصف الدرهم فى الفرخ ، وفاقاً للمشهور بل عن

(٢٠١) الوسائل الباب ٩ من أبواب كفارات الصيد .

(٢٠٢ و ٢٠٣ و ٢٠٤) الوسائل الباب ١٠ من أبواب كفارات الصيد .

(٢٠٥) فى المنجد : حمامة مسرولة : فى رجلها ريش كأنه سراويل .

شرح الجمل للقاضي الاجماع عليه لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب ولأنه هتك حرمة الاحرام والحرم فكان عليه فداؤهما ، ولأن الشاة يجب على المحرم في المحل ، والدرهم يجب على المحل في الحرم ، فالمحرم في الحرم يجب عليه الأمان لأنه قد اجتمع فيه الوصفان .

وتدلُّ عليه مضافاً إلى ذلك روايات :

منها خبر محمد بن فضيل السابق وفيه « ان قتلها (أى الحمامة) وهو محرم في الحرم فعليه شاة ، وقيمة الحمامة درهم^(١) » .

ومنها موثق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألته عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجاً عن الحرم ، قال عليه شاة ، قلت : فان قتلها في جوف الحرم ؟ قال : عليه شاة وقيمة الحمامة ٠٠٠ الحديث^(٢) » .

ومنها موثقه الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قتل طيراً من طير الحرم وهو محرم في الحرم ، قال : عليه شاة وقيمة الحمامة درهم يعلف به حمام الحرم و إن كان فرخاً فعليه حمل ، وقيمة الفرخ نصف درهم يعلف به حمام الحرم^(٣) » .

ومنها صحيح زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال : « إذا أصاب المحرم في الحرم حمامة إلى أن يبلغ الضبي فعليه دم يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه أيضاً فان أصاب منه وهو حلال فعليه أن يتصدق بمثل ثمنه^(٤) » إلى غير ذلك من النصوص الدالة على الحكم المزبور .

(١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥) الوسائل الباب ١١ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) في الحديث : أن رسول الله (ص) غدا من منى من طريق صلب وهو جبل بلخف

مسجد الخيف قال في القاموس : واللحف بالكسر أصل الجبل - المجمع .

حكم بيض الحمام اذا تحرك الفرخ اولم يتحرك

قوله : « وفي بيضها إذا تحرك الفرخ حمل » .

أقول : هذا الحكم ذكره الشيخ وأكثر الأصحاب على ما حكى عنهم و تدلُّ

عليه روايات :

منها صحيح علي بن جعفر قال : « سألت أخى موسى عليه السلام عن رجل كسر

بيض الحمام وفي البيض فراخ قد تحرك ، فقال : عليه أن يتصدق عن كل فرخ قد تحرك فيه بشاة ، ويتصدق بلحومها إن كان محرماً وإن كان الفراخ لم يتحرك تصدق بقيمته ورقاً يشتري به علفاً يطرحه لحمام الحرم^(١) ، بناءً على إرادة الحمل من الشاة .

ومنها صحيح عبيد الله الحلبي قال : « حرك الغلام مكثلاً فكسر بيضتين

في الحرم فسألت أبا عبد الله عليه السلام فقال : جدّيين أو حملين » بناءً على إرادة تحرك

الفرخ في البيضتين .

ومنها خبر يونس بن يعقوب قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أغلق

بابه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض ، فقال : إن كان أغلق عليها قبل أن

يُحرم فإنّ عليه لكل طير درهم ولكل فرخ نصف درهم ولكل بيضة ربع درهم ، وإن

كان أغلق عليها بعد ما أحرم فإنّ عليه لكل طائر شاة ولكل فرخ حملاً وإن لم يكن

تحرك فد درهم ، وللبيض نصف درهم^(٢) .

وإلى غير ذلك وقال السيد في المدارك : « إطلاق كلام المصنّف وغيره يقتضى

عدم الفرق في هذا الحكم بين المحلّ في الحرم والمُحرم في الحل والحرم ، وعبارة

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب كفادات الصيد .

(٢) المكتل كمنبر : الزنبيل الكبير و منه كان سليمان يضع في المكاتل المجمع .

(٣) الوسائل الباب ٢٤ من أبواب كفادات الصيد .

(٤) الوسائل الباب ١٤ من أبواب كفادات الصيد .

المصنّف كالصريحة في التعميم حيث أطلق وجوب الشاة بعد تحرك الفرخ وفصل الحكم قبله وصرّح الشهيدان بأنّ حكم البيض بعد تحرك الفرخ حكم الفرخ، و مقتضاه اختصاص هذا الحكم بالمحرم في الحلّ وأنّه يجب على المحلّ في الحرم نصف درهم ويجتمع الأمران على المحرم في الحرم .

وهو غير واضح، الاختصاص الرواية الثانية أي صحيح الحلبيّ بحمام الحرم وظهور الرواية الأولى -أي صحيح عليّ بن جعفر- في التعميم، وفيه أنّ ذلك يقتضى زيادة فداء البيض ذي الفرخ المتحرّك في الحرم على الفرخ نفسه فيه الذي قد تقدّم وجوب نصف درهم فيه، وهو بعيد نظير مسألة بيض القطاة إذا تحرك الفرخ فيه، حيث أوجب الشيخ على ما حكى عنه في كسره مخاضاً من الغنم بل نسب ذلك إلى العلامة في جملة من كتبه مع أنّ جزاء القطاة حمل .

ولذا قال السيّد في المدارك بأنّه أورد هنا اشكال وهو أنّ في بيض كلّ واحدة من هذه (ما ذكره المحقق في المتن) بعد تحرك الفرخ مخاضاً من الغنم وهى ما من شأنه أن يكون حاملاً فكيف يجب في فرخ البيضة مخاض وفي الطائر حمل، فيلزم منه زيادة فداء البيض عن فداء بايضة .

فما ذكره من الاشكال في تلك المسئلة جارها أيضاً وان تصدّى لدفعه الشهيد في الدروس أمّا بحمل المخاض هناك على بنت المخاض وهو بعيد جدّاً و أمّا بالتزام وجوب ذلك في الطائر بطريق أولى وهو مع استلزامه لطرح النصّ الدالّ على وجوب الحمل في الطائر كما قيل مخالف للاجماع أيضاً واما بالتخيير بين الأمرين وهو مشكل أيضاً .

هذا مضافاً إلى إمكان إرجاع الشرط في الجزء الأوّل إلى الحكم بالحمل فيكون مفهومه المستفاد منه أنّ المحرم إذا كسر البيض وفيه فراخ قد تحرك، يجب عليه أن يتصدّق به والآ فلا .

وكذا الكلام في خبريونس مضافاً إلى صدق قتل الفرخ الذي قد عرفت، ما

دلّ على التفصيل بين المُحرم في الحَلِّ والمُحرم في الحرْم بالنسبة إلى وجوب الحَمَل والدرهم .

فالمُتَّجِه (ح) ، الجمع بين النصوص بحمل المطلق فيها على المقيد، فما ذهب إليه الشهيدان من أنّ حكم البيض بعد تحرك الفرخ حكم الفرخ هو الأَقْوَى كما قوّاه في الجواهر أيضاً . والله العالم .

قوله : «وقبل التحرك على المحرم درهم وعلى المُحَلِّ ربع درهم ولو كان مُحرماً في الحرْم لزمه درهم وربع» :
أقول :

أمّا وجوب الدرهم على المحرم فلحسنة حريز المتقدمة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «المحرم إذا أصاب حمامة ففيها شاة وان قتل فراخه ففيه حَمَل وإن وطئ البيض فعليه درهم»^(١)

وأمّا أنّه يجب على المُحَلِّ في الحرْم ربع درهم، فيدلُّ عليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحيحة حفص بن البَحْتَرِي : «في الحمامة درهم وفي الفرخ نصف درهم وفي البيضة ربع درهم»^(٢)

وأمّا وجوب درهم وربع على المُحرم في الحرْم، فلا اجتماع السببين .

قوله : «ويستوى الأهلَى وحمام الحرْم في القيمة إذا قتل في الحرْم، لكن يشتري بقيمة الحرْمى علفاً لحمامه» .

أقول: هذا يتضمّن على أمرين :

أحد هما استواء الحمام الأهلَى، يعنى المملوك وحمام الحرْم، يعنى غير المملوك في القيمة التي هي الفداء .

وثانيهما اشتراء العلف بقيمة الحرْمى لحمامه .

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب كفارات الصيد .

أما الأول، فالظاهر عدم الخلاف فيه، قال العلامة في المنتهى: «أنا لانعرف فيه خلافاً إلا عن داود حيث قال: لاجزاء في صيد الحرم»^(١) وتدل عليه روايات:

منها صحيحة محمد بن مسلم المتقدم قال: «سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أهدى إليه حمام أهلى وجىء به وهو فى الحرم محل، قال: إن أصاب منه شيئاً فليصدق مكانه بنحو من ثمنه»^(٢).

ومنها صحيحة معوية بن عمارة المتقدم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئلته عن رجل أهدى له حمام أهلى وهو فى الحرم، فقال: إن هو أصاب منه شيئاً فليصدق بثمنه نحواً مما كان يستوى فى القيمة»^(٣).

ومنها خبر حريز بن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أهدى إليه حمام أهلى جىء به وهو فى الحرم محل قال: إن أصاب منه شيئاً فليصدق مكانه بنحو من ثمنه»^(٤) والى غير ذلك.

وأما الثانى فتدل عليه مضافاً إلى دعوى عدم الخلاف فيه أيضاً روايات: منها صحيح صفوان بن يحيى المتقدم عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «من أصاب طيراً فى الحرم وهو محل فعليه القيمة والقيمة درهم يشتري به علفاً لحمام الحرم»^(٥).

ومنها صحيحة الآخر عن زياد الواسطى قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قوم أغلقوا الباب على حمام من حمام الحرم، فقال عليهم قيمة كل طائر درهم، يشتري به علفاً لحمام الحرم»^(٦).

(١) المغنى ج ٣ ص ٣١١ طبع مطبعة العاصمة.

(٢ و ٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب كفارات الصيد.

(٤ و ٥) الوسائل الباب ١٠ من أبواب كفارة الصيد وأورده فى الوسائل أيضاً فى

الباب ٢٢ من تلك الأبواب.

(٦) الوسائل الباب ١٦ من أبواب كفارات الصيد.

نعم في بعضها التخيير بين الصدقة بدرهم وبين أن يشتري به علفاً لحمام

الحرم .

كصحيح الحلبي المتقدم عن أبي عبد الله عليه السلام : « في رجل أغلق باب

بيت على طير من حمام الحرم فمات قال عليه السلام : يتصدق بدرهم أو يطعم به حمام

الحرم»^(١)

وخبر محمد بن الفضيل عن أبي الحسن عليه السلام قال : « سألته عن رجل قتل

حمامة من حمام الحرم وهو غير مُحرم قال عليه السلام : عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به

أو يشتري به طعاماً لحمام الحرم ٠٠٠ الحديث»^(٢) وعليه يحمل الأمر بشراء العلف

في غيرهما، حتى خبر حماد بن عثمان المشتمل على التفصيل، وفيه : قال : « قلت

لأبي عبد الله عليه السلام : رجل أصاب طيرين : واحد من حمام الحرم والآخر من حمام

غير الحرم؟ قال : يشتري بقيمة الذي من حمام الحرم قمحاً فيطعمه حمام الحرم

ويتصدق بجزء الآخر»^(٣)

و مقتضاه وان كان تعين كون العلف قمحاً لكنه قاصر عن إفادة ذلك لضعف

في سنده كما صرح به في المدارك، فلا يقاوم غيره كقصوره عن وجوب كونه قمحاً أي

حنطة على وجه يقيد إطلاق غيره فلا بأس (ح) من حمل ذلك فيه على الندب

وحمل الأمر فيه على أفضل فردى الواجب التخييري، فالأصح في حمام الحرم

التخيير بين التصديق بقيمته وشراء العلف به لحمامه .

وأما غير الحرم فكما صرح به الجواهر : إن النص والفتوى متوافقان على

الصدقة بثمنه، ثم إنهم ذكروا هنا فروعاً لا يهتأ تعرض لها .

قال المحقق : « من أغلق على حمام الحرم وفراخ وبيض ضمن بالاعلاق، فان

(١) الوسائل الباب ١٦ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب كفارات الصيد .

(٣) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب كفارات الصيد .

زال السبب وأرسلها سليمة سقط الضمان، ولو هلكت ضمن الحمامة بشاة والفرخ بحمل والبيضة بدرهم إن كان محرماً، وإن كان مُحَلًّا ففي الحمامة درهم، وفي الفرخ نصف وفي البيضة ربع، وقيل: يستقرُّ الضمان بنفس الأغلاق لظاهر الرواية والأول أشبه».

أقول :

أما الضمان بالأغلاق الذي يتعقبه هلاك، فالتسبب القائم مقام المباشرة

في صدق الاتلاف .

وأما سقوط الضمان لو أرسلها سليمة كما هو المشهور بين الأصحاب على ما حكى عنهم فلا صلة البرائة من الضمان، وفحوى ما دلَّ على عدم الضمان بالأخذ ثم الإرسال، والرَّمى مع عدم الإصابة، أو مع عدم التأثير .

نعم لو هلك ضمن الحمامة بشاة والفرخ بحمل، والبيضة بدرهم، إن كان محرماً، وإن كان مُحَلًّا ففي الحمامة درهم وفي الفرخ نصف درهم وفي البيض ربع درهم، كما صرح بذلك كله جمع من الأصحاب لما عرفت من صدق الاتلاف المحرَّم الذي يترتب عليه ذلك بالنسبة للمحرَّم والمُحل في الحرم وتدلُّ عليه مضافاً إلى ذلك روايات :

منها صحيح إبراهيم بن عمر اليماني وسليمان بن خالد قالا : «قلنا لأبي عبد الله عليه السلام : رجل أغلق بابه على طائر؟ فقال عليه السلام : إن كان أغلق الباب بعد ما أحرم فعليه شاة وإن كان أغلق الباب قبل أن يُحرم فعليه ثمنه» .

رواه الصدوق عن سليمان بن خالد إلا أن فيه : «أغلق بابه على طير فمات» ومنها خبر زياد الواسطي قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قوم أغلقوا الباب على حمام من حمام الحرم، فقال : عليهم قيمة كل طائر درهم يشتري به علفا لحمام الحرم» ^(٣) المنزل على المُحل كصحيح الحلبي المتقدم عن أبي عبد الله عليه السلام في

رجل أغلق باب بيت على طير من حمام الحرم فمات، قال يتصدق بدرهم أو يطعم به حمام الحرم»^(١)

وفى المقام رواية أخرى دلت بظاهرها على استقرار الضمان بنفس الاغلاق كما أشار إليها المحقق فى كلامه المتقدم ومستندة للقائل به الذى هو الشيخ و جمع من الأصحاب على ما نسبته فى الحدائق والمدارك إليه وان نفى فى الجواهر عدم تحقق ذلك عنده، بل قال: بأن المتحقق خلافه .

وهى رواية يونس بن يعقوب قال: «سألت أبا عبد الله عن رجل أغلق بابها على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض فقال **عَلَّقَ** إن كان أغلق عليها قبل أن يحرم فإن عليه لكل طيرد رهما ولكل فرخ نصف درهم ولكل بيضة ربع درهم، وإن كان أغلق عليها بعد ما أحرم فإن عليه لكل طائر شاة، ولكل فرخ حملاً، وان لم يكن تحرك غد درهم، وللبيض نصف درهم»^(٢)

وهى كما ترى ظاهرة فى هذا القول، لكن القائل بالضمان مع تعقب الاغلاق بالهلاكة نزولها على ما إذا هلك الحمامة بالاغلاق لأنه قبل التلف مخاطب بالاطلاق لا بالفداء ولا بالقيمة وأورد عليه بأنه لا مانع من مخاطبته بالاطلاق مع إيجاب هذه الأشياء عليه - لما فعله من حبسها وتعريضها للهلاك - إذا اقتضاه النص ودل عليه، ويؤيده أن حمام الحرم موجب للفداء والقيمة وان كان بالاغلاق، كما عن المنتهى وغيره التصريح به لا الفداء خاصة فإجابه بالخصوص هنا يكشف عن ثبوت الضمان بنفس الاغلاق .

وحمل الاغلاق الواقع فى الرواية على ما كان فى غير الحرم بعيد عن ظاهر الرواية إذ لا شىء فى غير الحرم على المحل .

اللهم إلا أن يكون ذلك - حكم حمام الحرم وان لم يكن فى الحرم - مع أن لزوم القيمة لغير المحرم يقتضى لزوم الفداء والقيمة على المحرم فكيف يوجب هنا الفدية

(١) الوسائل الباب ١٦ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) الوسائل الباب ١٦ من أبواب كفارات الاحرام .

خاصّة على المُحرّم في الحرم، إلّا أن يقال بوجوب الفداء خاصّة على المحرم في الحرم في هذا القسم من الإِتلاف وان وجب التضاعف في غيره، لكنّه بعيد ظاهراً .
وقد يقال بتنزيل الرواية على ما إذا جهل حال الحمام وبيضه وفرخه بعد الاغلاق ويمنع مساواة فداءه لفداء الإِتلاف لعدم الدليل عليه كما قد يقال : بإمكان حملها على حال الهلاك، سيما بملاحظة الأخبار المتقدّمة التي وقع في بعضها، كصحيح الحلبيّ وخبر زياد الواسطيّ على رواية الكلينيّ^(١) التصريح بالموت بسبب الاغلاق .

بل الصدوق روى هذه الرواية عن سليمان بن خالد وفيها «أغلق بابه على طير فمات»^(٢) فهي منطبقة على القول بالضمان مع تعقّب الاغلاق بالهلاكة فيحمل إطلاقها برواية الشيخ على ذلك .

هذا مضافاً إلى اشتهاار هذا الحكم قديماً وحديثاً بين الأصحاب على ما حكى عنهم، وإلى ما نسب إليها من الضعف في سندها كما صرح به في المدارك .

فالقول باختصاص الضمان بصورة تعقّب الاغلاق بالهلاكة، كما تقتضيه القواعد التي منها أصالة البرائة عن الضمان بنفس الاغلاق أظهر، وإن كان الأحوط الاطلاق والله العالم .

قال المحقق في الشرايع : « لو اشترى محلّ بيض نعام لمحرّم فأكله : كان على المحرم عن كلّ بيضة شاة وعلى المحلّ عن كلّ بيضة درهم . »

أقول : بلاخلاف فيه ظاهراً بل في المسالك : أن هذا الحكم متفق عليه بين الأصحاب لصحيح أبي عبيدة قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل محلّ اشترى لمحرّم بيض نعام فأكله المحرم قال على الذي اشتراه للمحرّم فداءً وعلى

(١) الفروع ج ١ ص ٢٣٠ فيه عن قوم قتلوا على حائر من حمام الحرم الباب فمات .

(٢) الفقيه ج ٢ ص ١٦٧ .

المحرم فدءاً، قلت: وما عليهما قال: على المحلّ جزءاً قيمة البيض لكل بيضة درهم
وعلى المحرم الجزء لكل بيضة شاة».

وحيث أنّ جمعا من فقهاءنا المتأخرين ذكروا في المقام حول هذا الخبر
وما يستفاد منه وما يتوجه إليه وما يتفرع عليه من الفروع أموراً ينبغي لنا التعرّض لها
حسبما تعرّض لها في المسالك والمدارك والحدائق والجواهر لصلتها أكثرها بالموضوع
وان كان بعضها خارجاً عنه لكن لا بأس به بعد ما كانت الأمور المزبورة مرتبطة
بعضها ببعض، فنتعرّض لجميعها، واليك نصّها .
الأول :

انّ إطلاق هذا الخبر يقتضى عدم الفرق في لزوم الدرهم للمحلّ بين أن
يكون في الحلّ أو الحرم، مع أنّ مقتضى القواعد المقررة عدم ضمان المحلّ في غير
الحرم ما يحرم على المحرم وان أعانه بل وان شاركه في الصيد كما أنّ مقتضاها
أيضاً لزوم القيمة له لو كان ذلك في الحرم، فظاهر هذا الخبر لا ينطبق على شيء
من هاتين القاعدتين إلاّ أن يقال باختصاصه بمورد .
وأجاب عنه في المدارك بأنّه لا استبعاد في ترتّب الكفارة بذلك على المحلّ
في الحلّ لأنّ المساعدة على المعصية لما كانت معصية لم يمتنع أن يترتب عليه
الكفارة بالنصّ الصحيح، وان لم يجب عليه الكفارة مع مشاركته للمحرم في قتل الصيد .
وفيه أولاً أنّ حرمة المساعدة و ترتّب الكفارة عليها على إطلاقها ممنوعة
إذ لودلّ على الصيد وهو محلّ في الحلّ فقد ساعده على المعصية مع أنّ المحكّي
منهم التصريح بأنّه لا شيء عليه وثانياً أنّ مشاركته له في قتل الصيد أيضاً مساعدة
له على قتله، فتكون معصية فينبغي أن تثبت فيه الكفارة لو كان منشأؤها المساعدة .
واحتتمل الشهيد في المسالك وجوب أكثر الأمرين من القيمة والدرهم، لو كان في
الحرم لأنّ حكم البيض المذكور يقتضى تغليظاً، فلواقصر على الدرهم مع وجوب
(١) الوسائل الباب ٢٤ و ٥٧ من أبواب كفادات الصيد .

القيمة في غيره مع فرض زيادتها عليه لكان أنقص منه والواقع خلافه ، وردَّ بأنَّه ضعيف لأنَّه ليس إلا مجرد اعتبار ولم يدلَّ عليه دليل .

الثاني :

انَّ مقتضى إطلاق هذا الخبر عدم الفرق في وجوب الشاة للمُحرم بالأكل بين أن يكون أكله في الحلِّ أو الحرم وهذا أيضاً مناف لما هو المقرَّر من التضاعف على المُحرم في الحرم ووجوب الجزاء والقيمة معاً .

وقال الشهيد في المسالك : « وأما الأكل، فان كان في الحلِّ فالحكم كما ذكر، وان كان في الحرم ففي تضاعف الجزاء بحيث يجتمع عليه الشاة والدرهم من إطلاق القاعدة السابقة الدالة على الاجتماع ومن إطلاق النصِّ هنا على وجوب الشاة، وجهان - ويمكن قويا أن يجمع بين النصين المطلقين بالتضاعف، لعدم المنافاة إلا أنَّ الأصحاب لم يصرِّحوا هنا بشيء .

أقول: ما ذكره من الجمع بين النصين المطلقين بحمل إطلاق التضاعف على المُحرم في الحرم وحمل إطلاق هذا الخبر على المُحرم في الحلِّ حسن كما هو الأحوط أيضاً واستحسنه سبطه في المدارك .

ولكن قد يقال بظهور الفتاوى في عدم وجوب غير الشاة لذكورهم هذه المسئلة مستقلة عن مسئلة المضاعفة بالاجماع على وجه يظهر منهم انفرادها بالحكم المزبور للنصِّ المذكور .

الثالث :

المشهور على ما نسب إليهم أنَّ في كسريبيض النعام مع عدم تحرك الفرخ : الارسال - أي إرسال فحولة الابل في إنائها بعد البييض فما نتج فهو هَدْىٌ لبيت الله تعالى كما دلَّت عليه جملة من النصوص؛ وهذا الخبر تضمن وجوب الشاة مطلقاً .

ولهذا قيد المسألة في المدارك بأن لا يكسره المحرم بل يشتريه المحلّ

مطبوخاً أو مكسوراً أو يطبخه أو يكسره هو دون المحرم فلا يكون عليه حينئذٍ إلا كفارة الأكل وهي الشاة كما أشار إليه جدّه في المسالك حيث قال: إنّما يتمّ وجوب الشاة إذا اشتراه المُحلّ مكسوراً أو كسره هو ولو اشتراه مطبوخاً ثمّ كسره المُحرّم، احتتمل قوياً وجوب الشاة خاصّة لزوال منفعة البيض بالنسبة إلى الفرخ الذّي هو حكمه الارسال .

نعم لو تولّى المحرم كسره ثمّ أكله وجب عليه الارسال والشاة للكسروالأكل تقريراً للنصين .

الرابع :

لو طبخه المُحرّم ثمّ كسره وأكله ففي وجوب الارسال مع الشاة كما يجب عليه لو كسره صالحاً للفرخ وعدمه وجهان بل قولان : من احتمال مساواة الطبخ للكسر في منع الاستعداد للفرخ وصدق الكسر بعد ذلك فلا يقصر الأمران عن الكسر ابتداءً ومن أنّ النصّ ورد في الكسر وخصّص بالكسر القابل للفرخ وهو بالطبخ منتف وليس الطبخ كسراً حقيقة وان شاركه في زوال الفائدة فيلزمه القيمة أعنى الشاة خاصّة .

وهو الأظهر إذ مضافاً إلى ما ذكر لا مدخلية للكسر بعد فرض قيام الطبخ المُذهِب للاستعداد مقام الكسر، ولذا لو كسره له مُحلّ بعد ذلك وأكله المحرم وجب الشاة بالأكل وفي الارسال ما عرفت ولا يجب على المُحلّ الكاسر شيء للأصل السالم عن معارضة النصّ .

الخامس :

لو كان المشتري للمحرّم محرماً مثله احتتمل وجوب الدرهم خاصّة كما قوّاه الشهيد في المسالك لأنّ إيجابه على المُحلّ يقتضى إيجابه على المُحرّم بطريق أولى، والزائد لا دليل عليه فينفي بالأصل، ويحتتمل وجوب الشاة لمشاركته للمحرّم ، كما لو باشر أحدهما القتل ودلّ الآخر .

ويقوى الاشكال لو اشتراه صحيحاً وكسره الآخر وأكله حيث يجب الا ارسال
 إذ ليس المشتري بكاسر ولا آكل، ولكنه سبب فيهما، ولكن قد يقال بعدم ترتب
 شيء على المحرم غير الاثم للأصل، بعد الخروج عن النص وعن فحوى التسبب
 الذي هونحو الدلالة على الصيد ومنع الأولوية بالنسبة إلى الدرهم منه .
 السادس :

لو اشتراه المحرم لنفسه من محلّ وباشراً الأكل ومقدّماته، ففي المسالك في
 لزوم اجتماع الدرهم والشاة أو الا ارسال معهما نظر من وجوب الأخيرين عليه
 بدون الشراء، ووجوب الدرهم على المحلّ، فعلى المحرم أولى، ومن خروجه عن
 صورة النصّ، والأول أقوى لأنّ حكم الأخيرين منصوص والأول يدخل بمفهوم
 الموافقة، وأورد عليه بمنع الدخول في المفهوم المزبور كما جزم به في المدارك
 حيث قال: لو اشتراه المحرم لنفسه فكسره وأكله أو كان مكسوراً فأكله وجب عليه
 فداء الكسر والأكل قطعاً، وفي لزوم الدرهم أو الشاة بالشراء وجهان أظهرهما
 عدم قصرهما لما خالف الأصل على موضع النصّ .
 السابع :

لو انتقل إلى المحلّ أو المحرم بغير الشراء، ففي المسالك أيضاً في لحوق
 الأحكام نظر من المشاركة في الغاية وعدم النصّ مع مخالفته في المحلّ للقواعد
 الدالة على عدم وجوب شيء عليه في غير هذه الصورة من مسائل الصيد، وفي
 المدارك لوملكه المحلّ بغير شراء وبذله للمحرم فأكله ففي وجوب الدرهم على
 المحلّ وجهان أظهرهما عدم وقوى ابن فهد في المهذب الوجوب، لأنّ
 السبب إعانة المحرم ولا أثر لخصوصية تملك العين .

أقول: ما ذكره من التعليل لا يخلو من قوة كما قد يقال بأنّه يجب على المحرم
 ما كان يجب عليه بالشراء ولا يجب على المحلّ ويجب عليه قيمة البيض، بسبب الأكل
 والا ارسال مع الكسر صحيحاً، أخذاً له من القواعد السابقة خاصة .

الثامن :

لواشترى المُحِلُّ للمحرم غير الببيض من المحرّمات ففى وجوب الدرهم على المُحِلِّ، خصوصاً لو كان أعظم من الببيض كنفس النّعامه أو أعلى قيمة كالظبي وجهان أو جهها العدم كما صرح به فى كشف اللثام ، حيث قال وان اشتراه المحرم لنفسه لم يكن عليه للشراء شىء كما لا شىء على من اشترى غير الببيض من صيد أو غيره وإن أساء للأصل ، وبطلان القياس ، ومنع الأوليّة و تبعه فى الرياض .

ولكن قد يقال بأن المتّجه وجوب القيمة أو المنصوص على المحرم والله العالم .

قال المحقّق فى الشرايع : « ولومسّ لحيته أو رأسه فوق منها شىء أطمع كقارة من طعام » .

أقول : بلا خلاف فيه ظاهراً بل فى المدارك : هذا الحكم مقطوع به فى كلام الأصحاب بل عن ظاهر التذكرة والمنتهى : أنه موضع وفاق – وتدلُّ عليه روايات فى بعضها : « يطعم كفاً من طعام أو كفين » ولكنه ليس بمهم بعد إمكان الحمل فى مثله على الاستحباب كما هو الشأن فى غيره من أفراد التخيير بين الأقلّ والأكثر، وحيث أنّ أخبار الباب لا دخل لها بما هو موضوع الكتاب نخصّ بالذكر ما يناسبه .

وهو خبر الحسن بن هارون قال : « قلت لأبى عبد الله عليه السلام إنى أولع بلحيتى وأنا مُحرم فتسقط الشعرات ، قال : إذا فرغت من إحرامك فاشتر بدرهم تمرًا و تصدّق به ، فإنّ تمره خير من شعرة ^(١) » .

قال المحقّق فى طيّ بيان فروع الأضحية : « ومن لم يجد الأضحية تصدّق بثمنها فان اختلف أثمانها جمع الأعلى ، والأوسط ، والأدون و تصدّق بثلث

(١) الوسائل الباب ١٦ من أبواب بقية كفارات الاحرام .

الجميع» في الجواهر: بلاخلاف أجده في شيء من ذلك .
 أقول: والمستند في ذلك خبر عبد الله بن عمر قال: «كنا بمكة فأصابنا غلاء
 في الأضاحي فاشترينا بدينار ثم بدينارين ثم بلغت سبعة ثم لم توجد بقليل
 ولا كثير، فرقع هشام المكارى رقعة إلى أبي الحسن عليه السلام فأخبره بما اشترينا ثم
 لم نجد بقليل ولا كثير فوقع عليه السلام: انظروا إلى الثمن الأول والثاني والثالث، ثم
 تصدقوا بمثل ثلثه^(١). الظاهر كما صرح به غير واحد كالشهيدين في الدروس و
 المسالك وغيرهما أن اقتصار الأصحاب على الثلث كالمحقق في كلامه المتقدم
 إنما كان تبعاً لرواية هشام عن الكاظم عليه السلام التي يمكن أن تكون هي المستند
 لهم فيما ذكروه في اختلاف قيم الصحيح والمعيب، والأفاضل الشامل لجميع
 أفراد الاختلاف أن تجمع القيمتان أو القيم المختلفة ويتصدق بقيمته منسوبة
 إلى ما كان من القيم فمن الاثنين النصف ومن الثلاث الثلث ومن الأربع الربع
 وهكذا .

مستحبات وداع البيت

ذكر المحقق في مستحبات وداع البيت لمن قضى مناسكه وأراد الخروج
 من مكة أموراً؛ نخص بالذکر ما يناسب موضوع الكتاب وهو أن يشتري بدرهم تمراً
 ثم يتصدق به احتياطاً لما وقع منه في إحرامه مما حرّمه الله عزّ وجل .
 لقول الصادق عليه السلام في صحيح معاوية بن عمّار: «يستحبُّ للرجل والمرأة
 أن لا يخرجوا من مكة حتى يشتريا بدرهم تمرّاً فيتصدّقاً به لما كان منهما في
 إحرامهما، ولما كان منهما في حرم الله عزّ وجل^(٢)»

(١) الوسائل الباب ٥٨ من أبواب الذبح .

(٢) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب العود إلى منى .

ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحيحه و حفص بن البختري قال عَلَيْهِ السَّلَامُ : « ينبغي للحنَّ إذا قضى مناسكه و أراد أن يخرج ، أن يبتاع بدرهم تمرًا يتصدَّق به ، فيكون كفارةً لما لعلَّه دخل عليه في حجّه من حنَّ أو قملة سقطت أو نحو ذلك ^(١) »
 و لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر أبي بصير : « إذا أردت أن تخرج من مكّة ، فاشتر بدرهم تمرًا فتصدَّق به قبضة قبضة ، فيكون لكلّ ما كان حصل في إحرامك و ما كان منك في مكّة ^(٢) » .

ولخبر حسن بن هارون عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال : « قلت له : أكلت حَبِيصًا فيه زعفران حتّى شبعت وأنا مُحْرَمٌ ، قال : إذا فرغت من مناسكك و أردت الخروج من مكّة فاشتر بدرهم تمرًا ثمّ تصدَّق به يكون كفارةً لما أكلت و لما دخل عليك في إحرامك ممّا لا تعلم ^(٣) » .

و لخبر إبراهيم بن مهزم عمّن يرويه عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ « إذا دخلت مكّة فاشتر بدرهم تمرًا فتصدَّق به لما كان منك في إحرامك للعمرة فإذا فرغت من حجّك فاشتر بدرهم تمرًا فتصدَّق به فإذا دخلت المدينة فاصنع مثل ذلك ^(٤) » .
 بل عن الشهيدين نحو ما في المدارك بأنّه لو تصدَّق بذلك ثمّ ظهر له موجب يتأدّى بالصدقة ، فالظاهر الاجزاء ، لظاهر هذه النصوص ولكن تنظر فيه في الجواهر ولم نعرف وجهه من ناحية الدليل ، والله العالم .

(٢٠١) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب العود الى منى .

(٣) الخبيص و الخبيصة هو طعام معمول من التمر و الزبيب و السمن - المجمع .

(٥٠٤) الوسائل الباب ٣ من أبواب بقية كفارات الاحرام .

بَابُ الْجِهَادِ

مسئله واحدة : تقدير الجزية بالدينار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلوة على محمد وآله الطاهرين

وبعد، فأتى لم أقف في باب الجهاد على ما يتعلّق بالدرهم والدينار، إلاّ مسألة واحدة، التي ذكرها في تقدير الجزية :

قال المحقّق (ره) في الشرايع في كمية الجزية : « ولا حدّها بل تقديرها إلى الامام عليه السلام بحسب الأصلح وما قدره على عليه السلام محمول على اقتضاء المصلحة في تلك الحال » .

أقول: المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة كما في الجواهر: أنّه لا حدّها بل تقديرها إلى الامام عليه السلام بحسب الأصلح، بل عن الغنية الاجماع عليه كما عن السرائر نسبتها إلى أهل البيت عليهم السلام، وفي الجواهر: بل لم نعرف القائل منّا بتقديرها في جانب القلّة والكثرة وان أرسله الفاضل وغيره .

نعم عن الاسكافي تقديرها في جانب القلّة بالدينار على معنى أن لا تكون أقلّ من ذلك .

أمّا جانب الكثرة فأمره إلى الامام عليه السلام ولم نجد ما يشهد له إلاّ ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال : « خذ من كلّ حال ديناراً^(١) وهو مع أنّه قضية في واقعة ولا دلالة فيه على كون الأقلّ ذلك لا يصلح معارضاً لما سمعته وتسمعه من الأدلّة .

أقول : ما أشار اليه المحقّق من تقدير أمير المؤمنين على عليه السلام هو خبر

(١) مسند ابن حنبل ج ٤ ص ٣٤١ وسنن أبي داود كتاب الزكاة الحديث الخامس .

مصعب الذي رواه الشيخ (ره) في التهذيب ، قال : « استعملني أمير المؤمنين علي بن أبي طالب على أربعة رساتيق المدائن إلى أن قال : وأمرني أن أضع على جريب زرع غليظ درهماً ونصفاً وعلى كل جريب وسط درهماً ، وعلى كل جريب زرع رقيق ثلثي درهم ، وعلى كل جريب كرم عشرة دراهم وعلى كل جريب نخل عشرة دراهم ، وعلى جريب البستان التي تجمع النخل والشجر عشرة دراهم .

وأمرني أن ألقى كل نخل شاذ عن القرى لمارة الطريق وابن السبيل ولا آخذ منه شيئاً ، وأمرني أن أضع على الدهاقين الذين يركبون البرازين و يتختمون بالذهب على كل رجل منهم ثمانية وأربعين درهماً ، وعلى أوساطهم والتجار منهم على كل رجل منهم أربعة وعشرين درهماً وعلى سفلتهم وفقرائهم اثني عشر درهماً على كل إنسان منهم ، قال : فجبيتها ثمانية عشر ألف ألف درهم في سنة^(١) .

(١) الوسائل الباب ٤٨ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه .

بَابُ التِّجَارَةِ

القسم الاول

في المكاسب

آنية الذهب والفضة، الدراهم المغشوشة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين
و اللعنة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

باب التجارة

و هو ينقسم فى هذا الكتاب إلى أقسام (الأول) فى المكاسب (والثانى)
فى البيع وآدابه (والثالث) فى أبواب الربوا والصرف .
أما القسم الأول ففيه أحكام و مسائل نخصّ منها بالذكر ما له صلة بموضوع
الكتاب و هو حكام ذكرهما العلامة الأنصارى طىّ أمور تعرّض لها فى جملة ما
لا يقصد من وجوده على نحوه الخاصّ إلا الحرام .

حكم آنية الذهب والفضة

أما الحكم الأوّل الذى هو حكم آنية الذهب والفضة فقد فصلنا الكلام عليه
بمالها من الأحكام والفروع، ما عدى البيع فى باب الطهارة من هذا الكتاب .
و أما بيعها جوازا و منعاً فهومبنى على أنّ ما يستفاد من النصوص، هو
جواز الانتفاع بها من أنواع الاستعمالات والتقلّبات ما عدى الأكل و الشرب،
الَّذين قد عرفت فى ذلك الباب اتفاق النصوص والفتاوى على حرمة استعمالها
فى خصوصهما، أو أنّ المستفاد منها حرمة جميع منافعها من أقسام الاستعمالات

(١) راجع الجزء الثانى باب الطهارة ص ١٣٧ - ١٠٦ .

وأنحاء التقلبات والتصرفات حتى اقتنائها، والتزيين بها .
 فعلى الأول، لا كلام ولا إشكال في جواز بيعها للجهاز المحللة التي
 جاز الانتفاع بها فيها نصاً وفتوى .
 وعلى الثاني فلا شبهة في حرمة بيعها مطلقاً، لأنها، حينئذٍ، تكون مما
 يترتب عليها الفساد، نظير هياكل العبادة المبتدعة التي أطبقت كلماتهم
 ظاهراً على حرمة بيعها، ودلت عليها النصوص .
 وقد سبق منا في الجزء الثاني ما يرشدك إلى موارد جواز الانتفاع بها
 وعدمه، فيترتب عليها جواز المعاوضة عليها في تلك الموارد وعدمه فراجع^(١) .

حكم الدراهم المغشوشة

وأمّا الحكم الثاني الذي هو حكم الدراهم المغشوشة، فالكلام فيه يقع تارة
 في جواز الانتفاع بها وعدمه، وأخرى في جواز المعاوضة عليها وعدمه .
 أمّا الأول فقد استدلل على عدم الجواز بروايات :
 منها رواية المفضل بن عمر الجعفي قال : «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام
 فألقى بين يديه دراهم فألقى إليّ درهماً منها، فقال : أيش هذا؟ فقلت : سَتُوقُ^(٢)
 فقال : وما السَّتُوقُ؟ فقلت : طبقتين فضةً وطبقة من نحاس، وطبقة من فضة، فقال :
 اكسرهما فإنه لا يحلُّ بيع هذا ولا إنفاقه^(٣) .»

وهذه الرواية مضافاً إلى ما يتوجه عليها من الايراد فيها سنداً ودلالة

(١) ص ١٣٧ - ١٠٦ .

(٢) السَّتُوقُ وزن تور من الدراهم : ما يغلب عليه الغش (الكليات) .

وقد تكلمنا على هذا الدرهم وما ذكره جمع في تفسيره في الجزء الاول من هذا الكتاب

ص ١٤٢ فراجع .

(٣) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الصرف .

كما استسمعه محمولة على كون الدراهم غير معلومة الصرف، ولا جائزا بين الناس فلا يجوز إنفاقها إلا بعد إبانة حالها، كما حملها الشيخ على ذلك حيث قال في التهذيب بعد نقل هذه الرواية :

«فالوجه في هذا الخبر: أنه لا يجوز إنفاق هذه الدراهم إلا بعد أن يبين أنها كذلك لأنه متى لم يبين يظن الآخذ لها أنها جياذ، والذي يكشف عما ذكرناه ما رواه :

الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن علوي بن رثاب قال : لا أعلمه إلا عن محمد بن مسلم قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعهما قال : إذا بين ذلك فلا بأس^(١) » فجعله الشيخ شاهداً على حمله، كما أن شيخنا الحرُّ أشار إلى ذلك وقال بعد نقل هذا الخبر في الوسائل ما ذكرناه من الحمل آنفاً ثم قال : «و« يحتمل الحمل على الكراهة »»

ومنها رواية موسى بن بكر قال : «كنا عند أبي الحسن عليه السلام وإذا به دنانير مصبوبة بين يديه فنظر إلى دينار فأخذه بيده، ثم قطعه بنصفين ثم قال لي : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش^(٢)»

ومنها ما عن دعائم الاسلام عن أبي عبد الله عليه السلام قال في السُّتُوق وهو المطبق عليه الفضة وداخله نحاس : يقطع ولا يحلُّ أن ينفق^(٣)»

ويمكن حمل هاتين مع قطع النظر عما فيهما، على ما ذكرناه من الحمل في رواية الجعفي، ولكن الانصاف أن هذه الروايات غير صالحة للمنع عن الانتفاع بها - واليك وجه ذلك :

(١) التهذيب ج ٧ الطبعة الحديثة ص ١٠٩ والوسائل الباب ١٠ من أبواب الصرف .

(٢) الوسائل الباب ٨٤ من أبواب ما يكسب به .

(٣) المستدرک ج ٢ ص ٤٨١ .

أما الرواية الأولى فلضعف في سندها لعلی بن الحسن الصوفی مع أن الظاهر من تعليقه عليه السلام الأمر بالكسر: «بأنه لا يحلُّ بيع هذا وانفاقه» هو الارشاد على عدم صحّة المعاوضة عليها، ولا يكون حكماً تكليفيّاً حتّى يجب كسره و يحرم تركه، ويؤيد ذلك عدم انحصار المنع عن البيع والانفاق بالكسر بل يمكن تحقّقه بأمر آخر .

وأما الرواية الثانية فمضافاً إلى أنّها ضعيفة للارسال وغير منجبرة بشيء كان ما صنعه عليه السلام من قطع الدينار بنصفين حكاية فعل لم يعلم وجهته فلا يستفاد منها أزيد من الجواز الشرعيّ، فيكون مفادها كالرواية الأولى الارشاد إلى عدم نفوذ المعاملة على الدينار لوجود الغش فيه، كما يشهد له قوله عليه السلام «حتّى لا يباع شيء فيه غش» .

بل الظاهر أنّ أمره بالقائه في البالوعة يكون شاهداً على أنّه كان غشياً محضاً، وإلاّ لما أمر بشيء فيه تبذير و اسراف .

وأما الرواية الثالثة المروية عن دعائم الاسلام وأمره عليه السلام بقطع الدرهم المغشوش فقد ظهر لك ما في الاستدلال بها على عدم جواز الانتفاع بهذا الدرهم ما ذكرناه في الروايتين المتقدمتين .

وأما الثاني أعني جواز المعاوضة على الدراهم المغشوشة وعدمه فالحكم فيه جوازاً ومنعاً يدور مدار رواجها في الأسواق وعدمه .

فان كانت رائجة فيها فلا ريب في جواز المعاوضة عليها، حتّى مع العلم بالغش، كالدراهم الرائجة في عصرنا لأنّها هي العمدّة في المعاوضات بين الناس من دون التفاتهم إلى أنّها خالصة أو مغشوشة .

وأما إن لم تكن رائجة فسيأتي حكمها قريباً .

أما صورة كونها رائجة فتدلُّ على جواز المعاوضة عليها مضافاً إلى نفى الخلاف فيه بل دعوى الاجماع عليه والسيرة القطعية روايات :

منها خبر فضل بن أبي العباس البقباق قال : « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الدراهم المحمول عليها فقال : إذا أنفقت ما يجوز بين أهل البلد ، فلا بأس وان أنفقت ما لا يجوز بين أهل البلد فلا »^(١)

و منها خبر حريز بن عبد الله قال : « كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه قوم من أهل سجستان فسألوه عن الدراهم المحمول عليها فقال : لا بأس إذا كان جواز المصر »^(٢)

و منها خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « جاء رجل من سجستان فقال له : إن عندنا دراهم يقال لها الشاهية (الشامية) تحمل على الدراهم دانقين ، فقال : لا بأس به إذا كانت تجوز »^(٣)

وعليه يحمل إطلاق خبره الآخر قال : « سألته عن الدراهم المحمول عليها ، فقال : لا بأس بانفاقها »^(٤)

بل يدلُّ عليه خبر عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام « في إنفاق الدراهم المحمول عليها ، فقال : إذا كان الغالب عليها الفضة فلا بأس بانفاقها »^(٥)

المبيّن بخبره الآخر قال : « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن إنفاق الدراهم المحمول عليها فقال : إذا جازت الفضة المثليين فلا بأس »^(٦) على معنى أن الجائز بين الناس في ذلك الوقت ما كان كذلك كما نبه عليه في الجواهر .

فجواز المعاوضة على الدراهم المغشوشة إذا كانت رائجة بين الناس مما لا شبهة فيه .

و أمّا إذا لم تكن رائجة ، فلها صور مختلفة يختلف الحكم فيها باختلافها لأنَّ المعاملة بالدراهم المغشوشة تارة تقع على الدرهم الكلى ، فيدفع البايع

(١ و ٢ و ٣) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الصرف .

(٣) وقد تكلمنا عليهما في الجزء الاول ض ١٤٧ فراجع .

(٥-٧) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الصرف .

فى مقام الاتباض الدرهم المغشوش ، و هذا ما لا إشكال فيه ، لعدم وقوع
المعاملة على هذا الدرهم ، بل لا يثبت الخيار أيضاً و إنما على البايع التبديل
نعم لولم يبدله كان للمشتري الخيار .

و أخرى تقع على الدرهم الشخصى الخارجى المغشوش ، ففى هذه الصورة
إما أن يكون المتعاملان كلاهما عالمين بالغش أو جاهلين به أو يكون البايع
عالما والمشتري جاهلاً أو بالعكس :

أما الصورة الأولى ، فالظاهر عدم الاشكال فى جواز المعاملة تكليفاً و
نفوذها وضعاً للعمومات التى لا مانع من شمولها لهذه الصورة .

ودعوى أن نصوص الغش على كثرتها تمنع عن صحة مثل هذه المعاملة
يدفعها خروج الفرض عنها تخصصاً إذ من المعلوم أن صدقه منوط بعلم الغار
وجهل المغرور، ومع علم المتبايعين به كما هو المفروض لاغش حتى يندرج الفرض
فى نصوصه .

و أما الاستدلال على عدم صحة هذه المعاملة بالروايات المتقدمة
كروايتى الجعفى و موسى بن بكر ورواية الدعائم بدعوى ظهورها فى عدم جواز
بيع الدراهم والدنانير المغشوشة ، فمضافاً إلى ما قد عرفت مما ذكرناه فيها يجب
حملها على الكراهة كما مرّت الاشارة إليه ، وان قلنا بظهورها فى الحرمة ؛ لصرا
النصوص الآتية على الجواز مع علمهما بالحال :

منها صحيحة محمد بن مسلم قال : « قلت لأبى عبد الله عليه السلام : الرجل
يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعهها ؟ قال : إذا بين ذلك
فلا بأس ^(١) .

و منها خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال : « قلت لأبى عبد الله عليه السلام :
أشترى الشيء بالدراهم فأعطى الناقص الحبة والحبّتين ؟ قال : لا حتى تبينه .

ثم قال: إلا أن يكون نحو هذه الدراهم الأوضاحية التي تكون عندنا عددًا^(٣).
دلنا صريحاً على جواز المعاملة مع علمهما بالغش.

ومنها رواية ابن أبي عمير المتقدمة عن علي بن رئاب قال: لا أعلم إلا
عن محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يعمل الدراهم يحمل
عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها، قال عليه السلام: إذا كان بين الناس ذلك فلا بأس^(٣)»
وأما الصورة الثانية أعني كونها جاهلين به فالكلام فيه يقع تارة في
الحرمة التكليفيّة وأخرى في الحرمة الوضعيّة بمعنى عدم نفوذ البيع:
أما الأوّل فلا شبهة في عدم الحرمة، لانتفاء موضوعها (وهو الغش)
بجهلها به.

وأما الثاني، فإن وقعت المعاوضة على الدرهم الخارجي بعنوان أنّه
درهم فبان الخلاف كما لو باع درهما على أنّه فضة فبان أنّه نحاس بطل البيع،
لأنّ الفضة والنحاس عنوانان متباينان في نظر العرف فما وقعت عليه المعاوضة
لا وجود له، وما هو الموجود لم تقع عليه المعاوضة، وان وقعت المعاوضة على
الشيء الموجود في الخارج من دون ذكر عنوان الدرهم في متن العقد، صحّ
البيع مع ثبوت خيار العيب، إن كانت المادة مغشوشة.

وان كان مجرد تفاوت السكّة فقد صرح العلامة الأنصاري بثبوت خيار
التدليس فيما أفاده في المقام عند بيان فروض المسئلة حيث قال:

ولو وقعت المعاوضة عليها - أي الدراهم المغشوشة - جهلاً فتبين
الحال لمن صار إليه، فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف لإطلاقه
إلى المسكوك بسكّة السلطان بطل البيع، وان وقعت المعاوضة على شخصه

(١) الوضع محرّكة: الدرهم الصحيح، و الأوضاحية: الدراهم الصحاح - راجع

الجزء الأول ص ١٨٨ وما كتبناه في هذا الدرهم.

(٣٥٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الصرف.

من دون عنوان ، فالظاهر صحة البيع مع خيار العيب ، إن كانت المادة مغشوشة وان كان مجرد تفاوت السكّة فهو خيار التدليس فتأمل» .

أقول : ما أفاده (ره) فى صورتى البطلان وثبوت خيار العيب ، مما لا ينبغي الاشكال فيه ، كما ربما يظهر وجهه عند التأمل .

وأما ثبوت خيار التدليس فى صورة تفاوت السكّة ، فقد أورد عليه بأن الملحوظ فى البيع إن كان خصوص المادة المجردة ، فلا بطلان ولا خيار ، وان كان الملحوظ المادة مع الهيئة أو خصوص الهيئة ، فلا مناص عن البطلان ، فلا يثبت خيار التدليس .

لكنه كما ترى أمر بالتأمل فى آخر كلامه ، ولعل وجهه كما قيل إما المنع عن خيار التدليس فى الفرض ، ، بعد وقوع المعاوضة على شخص الدرهم الخارجى الذى لم يكن بينه وبين المسكوك بسكّة السلطان إلا تفاوت السكّة لأن التدليس عبارة عن إظهار خلاف الواقع بصورة الواقع ، وهذا المعنى لا ينطبق على المفروض ، إذ لم يظهر فيه إلا نفس الواقع ، لكن فيه ما لا يخفى .

أو يكون وجه الأمر بالتأمل ، هو أن تفاوت السكّة يعدّ من العيب أيضاً ، أو يكون وجهه إمكان دعوى عدم الخيار أصلاً كما احتملها السيد الطباطبائى فى الحاشية .

فبناء على هذه الوجوه لا يرد عليه بأن تفاوت السكّة ليس من خيار التدليس وان وقعت المعاوضة على هذا المشار اليه على أنه موصوف بوصف كذا كما إذا باع عبداً على أنه كاتب فبان أنه غير كاتب وفى المقام إذا باع درهما على أنه جديد الضرب فبان أنه عتيق ثبت خيار تخلف الشرط .

وأما الصورة الثالثة أعنى كون البائع عالماً بالغشّ دون المشتري ، فالكلام فيه يقع أيضاً تارة فى الحكم التكليفي وأخرى فى الحكم الوضعي :

أما الأول فلا شبهة فى حرمة البيع تكليفاً لأنه من أوضح مصاديق الغشّ

- في المعاملة الذي وردت أخبار متظافرة على حرمة .
- و أما الثاني فالكلام فيه هو الكلام بعينه الذي قررناه في الصورة الثانية .
- و أما الصورة الرابعة أعني كون المشتري عالماً بالغشّ والبايع جاهلاً به فالظاهر عدم الاشكال في جواز البيع تكليفاً و نفوذه و ضعاً لشمول العمومات هذا الفرض أيضاً كشمولها لصورة علمهما بالغشّ كما مرّت الاشارة إليه .
- و دعوى أنّ الغشّ مانع عن نفوذ البيع مندفة بتقوّمه بعلم البائع وجهل المشتري والمفروض عكسه .

القسم الثاني

في البيع

الدرهم والدينار عند تعلق الحكم بهما ، الربوا و
الصرف في الأوراق النقدية ، الدرهم والدينار
مثليان؟ الربح على المؤمنين دينارا بدينار ،
تعجيل الثمن وتأجيله ، البيع حالا ومؤجلا
بزيادة ، تعجيل الثمن بنقصان ، الابتاع بثمن
مؤجل والبيع مرا بحة

القسم الثاني في البيع الذي يبحث فيه عن الأحكام المتعلقة بالدرهم والدينار، وقبل الخوض في تلك الأحكام التي تعرّضوا لها في باب البيع سيّما أبواب الربوا والصرف، ينبغي لنا التنبيه على أمور:

ما يراد من الدرهم والدينار إذا تعلق الحكم بهما

الأول: لإشكال ظاهراً كما حقّقنا في محلّه في أنّ مقتضى القاعدة في الموارد التي تعلق الحكم فيها باعطاء الدرهم أو الدينار، كباب الزكاة والكفّارات والصدقات، والديّات، ونظائرها، تعلق بهما بمالهما من الخصوصيّة، كما هو الشأن في كلّ عنوان وقع في حيّز الخطاب، فيجب في الدرهم إعطاء الفضة المضروبة وزن ستة دوانيق، وفي الدينار مثقال شرعيّ من الذهب المضروب، لعدم صدق اسمهما الذي تعلق به الحكم بدون ذلك .

ولذا جعلوا من جملة شرائط الزكاة في النقدين، مضافاً إلى الأدلة التي قامت عليها كونهما مسكوكين درهما وديناراً، إذ المعتبر في تعلقها بهما كما أشير إليه صدق اسمهما، الذي يكشف عن وقوعهما بمالهما من الخصوصيّة تحت الخطاب .

نعم قد يقوم الدليل أو القرائن الخارجية على خلاف هذه القاعدة، و يراد من الدرهم ماليّته وقيّمته لا عينه المستفاد منها جواز الاجتزاء بأيّ نقد من النقود بدلاً عنه كما في جملة من موارد الأمر باعطاء الكفّارة والصدقة . ويراد من الدينار أيضاً قيمته لا عينه كما في كفّارة وطى الحائض التي قامت

القرينة على جواز الاجتزاء فيها بدلاً عن العين، حتى مع التمكن منها خلافاً للعلامة في كتبه والشهيد بين والمحقق الثاني و صاحب المدارك وغيرهم على ما حكى عنهم، فانهم بنوا على عدم الاجتزاء بالقيمة، بدعوى ظهور لفظ الدينار في عينه، وعدم صدقه على قيمته، فيقتصر على مورد النص وهو كذلك لولا قيام القرينة على الاجتزاء بالقيمة كما أوضحناه في الجزء الثاني من هذا الكتاب^(١).

لا تجرى احكام الربوا والصرف على الأوراق

النقدية

الثاني الظاهر عدم جريان الأحكام المتعلقة بالصرف الذي هو عبارة عن بيع الذهب أو الفضة بالذهب أو الفضة على الأوراق النقدية المتداولة في عصرنا كاسكناس الايراني، والدينار العراقي، والدولار، والپاون و أمثالها من الأوراق المعمولة في البلاد المختلفة، فلا يجرى عليها حكم الصرف و يصح بيع بعضها ببعض وان لم يحصل التقابض قبل التفارق، وكذا لا يتعلق بها الزكاة ولا تجرى عليها المضاربة التي يعتبر في رأس مالها أن يكون درهما و ديناراً ضرورة عدم صدقهما عليها كما أنه لا يجرى فيها الربا أيضاً لعدم كونها من المكمل والموزون فيجوز التفاضل في البيع بها .

ولكن استشكل سيدنا الاستاد الاصفهاني قدس سره الشريف في الوسيلة في جريان أحكام بيع الصرف وثبوت الربا مع الزيادة في تلك الأوراق و دونك ما أفاد و نص عليه :

«إذا وقعت المعاملة على النوت والمناة والاسكناس المتعارفة في زماننا من طرف واحد أو من الطرفين ففي جريان أحكام بيع الصرف وعدمه وثبوت الربا مع الزيادة وعدمه إشكال لا يبعد أن يقال :

انه إذا أوقع البيع على الكاغذ ثمنا أو مثمنا بأن باع هذا الكاغذ المخصّو
الذى يسمّى نوت عشر روبيات مثلاً بخمسة عشر روبية عين أو بنوت عشر روبيات
مع نوت خمس روبيات فلا يكون من بيع الصرف حتى يحتاج إلى التقابض في المجلس
ولم يثبت فيه الربوا .

وأما إذا كانت المعاملة واقعة في الحقيقة بين النقدين بأن باع في المثال
المتقدّم عشر روبيات بخمسة عشر روبية وان كان في مقام التسليم والقبض والاقباض
سلم الكاغذ فلا ريب في كونه من الصرف وثبت الربوا .

نعم على هذا التقدير يمكن أن يقال بأنه يكفي في حصول القبض المعترف في
بيع الصرف قبض هذا الكاغذ ثمناً أو مثمناً وكليهما؛ مثلاً إذا أوقع المعاملة بين
عشر روبيات وليرة واحدة، فاذا سلم نوت عشر روبيات وأخذ عين ليرة قبل التفرّق
تحقق القبض المعترف في بيع الصرف .

لكن المسئلة لا تخلو من اشكال، والكلام في هذا الكاغذ العراقي الذي سمّوه
ديناراً والسكة الفضة التي سمّوها درهماً، كاللّلام في النوت والروبيّة حرفاً بحرف
والله العالم» .

أقول: ما أفاده (ره) تفصيل حسن لكن كفاية هذا الكاغذ عن قبض أحد النقد
في الفرض المزبور لا تخلو من اشكال كما نبّه عليه، والأظهر عدم الكفاية والله العالم .

الدرهم والدينار يتعيّنان بالتعيين

الثالث: الدرهم والدينار يتعيّنان بالتعيين في العقد بلا خلاف فيه بين
معاشر الامامية كما في الجواهر وفي المسالك: أنه موضع وفاق بين الأصحاب وأكثر
من خالفنا، فلو اشترى شيئاً بدرهم أو ديناراً لم يجز له دفع غيرها لو تساوت
الأوصاف، خلافاً للمحكّي عن أبي حنيفة حيث ذهب إلى أنّها لا تتعيّن بالعقد،

بل بالقبض وفي الجواهر: أنه مخالف للأدلة الأربعة كما هو واضح .
 واستدلّ الشهيد في المسالك على تعيينها بالتعيين في العقد، بعموم
 الأمر بالايفاء بالعقود فاذا اشتملت على التعيين لم يتم الوفاء بها إلا بجميع
 مشخصاتها ، ولأنّ مقتضى لتعيين العروض هو العقد وهو حاصل في الثمن
 أيضا فيتعيّن كالعرض .

فبناءً على ذلك يجب دفع العين ولا يجوز إبدالها لعدم شمول العقد
 للبدل، كما هو الشأن في غيره من البيوع فان تلفت قبل القبض انفسخ البيع ولم
 يكن له دفع عوضها وان ساواه مطلقا ولا للبائع طلبه، وان وجد البائع بها عيبا
 فقد صرح في المسالك بأنه لم يستبدلها بل إما أن يرضى بها أو يفسخ العقد .
 ولكن في الجواهر: أو يأخذ الأرش إذا كان في المجلس ، حيث يكون المبيع
 حينئذ من الأثمان أيضا ، ولا يستلزم الربا ، بل وان استلزم على وجه تقدّم سابقا .
 أقول و سيأتي ماله دخل في المقام في الصرف إنشاء الله تعالى .

الدرهم و الدينار مثليان اوقيميّان

الرابع: هل الدرهم والدينار مثليان حتى يجب على الضامن في جميع
 ما يتعلق به الضمان مثلهما أو قيميّان حتى يجب عليه قيمتهما ؟
 تحقيق القول في ذلك يقع في مقامات نقتصر منها على ذكر مقامين لهما صلة
 بموضوع الكتاب :

الأول في معرفه للمثليّ والقيميّ من التعاريف المختلفة التي ذكرها الأصحاب
 من غير تعرّض لما يتوجّه عليها من الاشكال حذراً من التطويل والاطناب .
 والثاني في معرفة ما يقتضيه الأصل، ليكون مرجعا عند الشك في مثلية شيء
 وقيميته كالدرهم والدينار وغيرهما .

فاليك تعاريف الاصحاب للمثلى والقيمي

أما المقام الأول :

فقد اختلفت كلمات الأصحاب فى المثلى ، الذى به يمتاز القيمي عنه فعن الشيخ ، وابن زهرة ، وابن إدريس ، والمحقق ، وتلميذه ، والعلامة قدس الله تعالى أرواحهم، بل المشهور على ما حكى عنهم : أن المثلى ما تتساوى أجزائه من حيث القيمة .

• وعن التحرير أنه ما تماثلت أجزائه ، وتقاربت صفاته .

• وعن الدروس والروضة : أنه المتساوى الأجزاء والمنفعة المتقارب الصفات .

• وعن غاية المراد : أنه ما تتساوى أجزائه فى الحقيقة النوعية .

• وعن بعض العامة : أنه ما قدر بالكيل والوزن .

• وعن آخر منهم : زيادة جواز بيعه سلماً .

• وعن ثالث منهم : زيادة جواز بيع بعضه ببعض .

إلى غير ذلك من التعاريف التى ذكروها فى المقام وحكى عن العلامة فى

التذكرة حكايته عن العامة .

لكن التعاريف المذكورة كلها تقريبية غير جامعة ولا مانعة كما يظهر من

التأمل فيها وما أورد عليها من حيث الاطراد والانعكاس .

وقد أطلوا الكلام حول تعريفهما وجعلوه معرضاً للنقض والابرام لكنهم لم

يأتوا بأصل كلّى وضابط يجمع الموارد .

ولعلّ الغرض من هذه التعاريف على اختلاف مضامينها تعيين ماوجب على

الضامن عند الأداء فليست تعاريف حقيقية بل هى تعاريف لفظية والمراد واحد

كما يشهد لذلك التعريفان الأخيران ، فإن جواز البيع سلماً أو جواز بيع بعضه

ببعض ، حكمان شرعيان أجنيبان عن حقيقة المثلى فلا وجه لأخذهما فى تعريفه .

ويمكن أن يقال : بأن المراد من المثلى فى معقد الاجماع هو المثلى فى نظر العرف والاختلاف الذى وقع فى تعريفه كان فى تحديد المعنى العرفى بلا اصطلاح من الشارع ولا من المتشرعة فى ذلك ولذا لم يرد فى هذا الباب مع كثرة الأخبار فى باب الضمانات ، والغرامات ، نص بعنوان المثل والمثلى والقيمة والقيمي إلا ما شدّد ، بل الغالب إثبات الموضوع وهو أنه ضامن فمنه يعلم إيكال تعيين المضمون به إلى الطريقة العرفية الجارية على التضمنين فى بعض الموا رد بالمثل وفى بعضها الآخر بالقيمة .

فاتفاقهم على مثلية شىء أو قيمته ليس اجماعاً تعبدياً على الحكم كى يعدُّ من الأدلة على الحكم الشرعى ، بل هو فى قبال اختلافهم فى مثلية شىء وقيميته من حيث انطباق تعريف المثلى والقيمي عليه فيكون اختلافهم فى تعيين المصاديق .

وحيث بيننا على ذلك فالأولى أن يقال : إن المثلى ماله مماثل عرفاً فى الأوصاف والخصوصيات التى تختلف بها الرغبات وتتفاوت بها القيم قلة وكثرة ، فكل ما كان كذلك فى نظر العرف غالباً فهو مثلى ، وكل ما لم يكن كذلك فهو قيمي ولا اعتبار بالنادر .

وهذا يختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والكيفيات ؛ ولهذا صح أن يكون شىء مثلياً فى زمان لوجود المماثل له نوعاً وقيماً فى زمان آخر كالنقود الرائجة فى زماننا المضروبة من الذهب والفضة والآلات الحديثة التى تضرب منها أفراد متماثلة من غير زيادة و نقيصة فتعدّ حينئذٍ من المثليات .

وأما النقود التى كانت تضرب فى الأزمنة القديمة بغير هذه الآلات المستحدثة فحيث أن أفرادها لم تكن متماثلة فى الأوصاف والخصوصيات فيمكن

أن يقال بأنها قيّمة ولذا صحّ حمل كلام بعض القدماء ممّن جعل المسكوكات قيّمة على ذلك كالمحكى عن الشيخ (ره) فى المبسوط حيث حكى عنه التصريح بأنّ الذهب والفضة المسكوكين^(١) من القيّمات وجعلهما العلامة الأنصاريّ ممّا كان مختلفاً فيه بينهم .

ويشاهد فى الكلام المحكّى عن بعض الأعظم ؛ أنّه فرّق بين المثلى والقيميّ: بأنّ ما كانت أفراده متساوية فى الصفات والآثار بالخلقة الالهية كالحبوبات فهو مثلىّ، وما كانت أفراده متساوية بالصناعة البشرية كالمسكوكات والمنسوجات فهو قيّمىّ، وان لم يكن بين أفرادها تفاوت أصلاً .

بدعوى أنّ المادّة والهيئة فى المماثل بالخلقة الالهية وجدتا بوجود واحد وكلاهما ملك لشخص واحد ، وهذا بخلاف المماثل فى الصنع بالمكائن، إذ من الممكن فى المسكوكات والأقمشة أن تكون مادّتها من شخص وصوغه أو نسجه من آخر .

ولكن لا يخفى ما فى هذا الفرق وما ذكره من الوجه ، كما اعترف بعد ذلك بأنّ هذا ، أى كون المادّة فى المسكوكات من شخص والصوغ من آخر، لا يكون وجه الكون الليرة قيّمياً إذ على الضامن ردّ ليرة أخرى وتصير بين مالك المادّة والهيئة شركة كما كانت بينهما بالنسبة إلى التالف فلا وجه لهذه الدعوى .

كما أنّ دعوى أنّ التساوى فى الصفات بحسب الجعل الخلقى والصنع العرضى لم يكن مثلياً على جميع الأقوال، غير ظاهرة عند التأمل فى كلماتهم .

نعم ربّما يوهم ذلك عدّ جماعة ما تساوت أجزاءه بحسب الصناعة البشرية من القيّمات .

وبالجملة لا ينبغى الاشكال فيما ذكرناه من أنّ المسكوكات من الفضة ،

(١) وفى بعض النسخ غير المسكوكين و لعله من خطأ الناسخ وفى بعضها بدل (غير):

العين ، والصواب ظاهراً ما نقلنا فى المتن .

والذهب المسمى بالدرهم والدينار وان كانت في سالف الزمان من القيميّات لكنّ اليوم تعدُّ من المثليّات، لما عرفت، وليس شيئاً ممّا ذكر صالحاً لأن يكون وجهها على أن تكون قيمية .

ولو تنزلنا وقلنا بأنّ المسكوكات ممّا اختلف في مثليّته وقيميّته لأنّتهى الأمر إلى المقام الثانی الذي أعددناه لملاحظة مقتضى الأصل عند الشك في ذلك. مضافاً إلى أنّ مقتضاه لم يكن خاصّة بهابل يعمّها وغيرها ولا مختصّاً بزمان دون زمان حتّى نقول : بأنّا في غنى عن البحث عن مقتضاه بعد كونها من المثليّات في هذه الأزمنة فبناءً على ذلك لا بدّ لنا من الرجوع إليه عند الشك في مثليّة شيء وقيميّته كالدرهم والدينار وغيرهما .

والمقام الثانی :

الأصل الذي يمكن التمسك به في موارد الشك في مثليّة شيء وقيميّته هو الأصل العمليّ لا الأصل اللفظيّ الذي كان المقام فاقداً عنه .

ولذا صرح جمع من المحققين بأنّ في مورد الشك في كون الشيء مثليّاً أو قيمياً لم يقدّم أصل لفظيّ على كون الشيء مثليّاً إلاّ ما خرج بالدليل، ولا على كونه قيمياً إلاّ ما خرج بالدليل مع أنّ الأدلّة التي يستدلُّ بها على إثبات المثل في المثليّ والقيمة في القيميّ كآية الاعتداء^(١)، وحديث عليّ اليد^(٢) واطلاقات الضمان

(١) قوله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» سورة البقرة :

الآية : ١٩٢ .

(٢) قوله (ص) : «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» رواه سمرة بن جندب عن النبي (ص).

راجع سنن البيهقي ج ٦ كتاب العارية ص ٩٠ وكنز العمال ج ٥ ص ٢٥٧ .

لكنه ضعيف السند فان راويه سمرة انحرف عن أمير المؤمنين (ع) وكان أيام مسير

الحسين (ع) إلى الكوفة على شرطة ابن زياد، وكان يحرض الناس على الخروج إلى الحسين (ع)

وقاله .

وعن ابن عدى، قال قدمت المدينة، فجلست إلى أبي هريرة، فقال : ممن أنت؟ قلت : من

وغيرها ، كانت بمنظرهم ومرئاهم .

فالبحث عن هذا الأصل كما يليق ويستحق بعد عدم اقتضائه لتعيين الحكم بالنسبة إلى الموارد المشكوكة تطويل بلا طائل ، ولا يترتب عليه ما هو الغرض الأصلي من أن الدرهم والدينار على تقدير الشك في كونهما من المثليات أو القيميات هل يكون ضمانها بالمثل أو القيمة كما تقدم النقل عن العلامة الأنصار من أن الذهب والفضة المسكوكين مما كان مختلفاً فيه بينهم ، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الأصول العملية والعمل بمقتضاها عند الشك فهل مقتضاها عند الشك في كون الشيء مثلياً أو قيميّاً هو الضمان بالمثل أو القيمة أو تخيير الضامن بينهما أو تخيير المالك أو الرجوع إلى القرعة ؟ وجوه وأقوال :

أما الأول وهو الضمان بالمثل فقد استدل له أولاً بأن الذي يجب على الضامن من أوّل الأمر هو أداء ما هو أقرب إلى التالف وما به يحفظ المضمون به بماله من الخصوصيات النوعية والشخصية والمالية وهذا لا يتحقق إلا بأداء المثل حتى في القيميات .

ولذا كان أداء القيمة فيها من باب الرفاق للضامن لعدم وجود المثل لها نوعاً .

وثانياً بأن المقام كان من قبيل دَورَان الأُمريين الأقل والأكثر على القول

→ أهل البصرة ، قال : ما فعل سمرة بن جندب؟ قلت : هو حي قال : ما أحد التي طول حياة منه ، قلت : ولم ذلك؟ قال : ان رسول الله (ص) قال لي اوله ولحذيفة بن اليمانى : آخركم موتا في النار . والى غير ذلك ممّا ذكره ابن ابي الحديد من مطاعنه فى شرح نهج البلاغة ج ٤ ص ٧٧ المطبوع بمصر سنة ١٣٧٨ .

والمشهور قلا عملوا به وأرسلوه ارسال المسلمات حتى جعلوه قاعدة واستشكل فيه بعض الاعاظم على طبق ميثاه من أن عمل المشهور برواية ضعيفة لا يوجب اعتبارها كما أن اعراضهم عن الرواية الصحيحة لا يوجب وهنها وحيث ان هذا الحديث ضعيف السند فلا مجال للاعتماد عليه ولكن فيما ذكره من عدم الاعتبار بعمل المشهور و ان كانوا من قدماء الاصحاب تأمل و اشكال - (المؤلف).

بالاحتياط فيه فالأمر فيه دائر بين التعيين وهو المثل والتخيير بينه وبين القيمة والمعروف بين المحققين وجوب الاحتياط بالبناء على التعيين فيتعين دفع المثل لأن سقوط الذمة اليقينية بأداء المعين وهو المثل يقيناً وبغيره مشكوك والأصل عدم سقوطها إلا به .

ويرد على الأول بأن أقربيّة المثل إلى التالف مما لا ريب فيه إلا أنها كما صرح به بعض الأعاظم لا كبرى لها ولا عبرة بها، إذ المظنون من حال العقلاء ورعايتهم للحكمة عدم التضمن بالأقرب مطلقاً بل إذا كان الأقرب موجوداً نوعاً فماله مماثل نوعاً من حيث الحقيقة والصفات التي بها تتفاوت الرغبات مضمون عندهم بالمثل وإلا فبالقيمة سواء كان مماثله موجوداً أحياناً أو لم يكن له مماثل أصلاً .

ويرد على الثاني أو لا بأن المقام من قبيل الأقل والأكثر على القول بالبراءة فيه لأن ثبوت المالية فيها في ذمة الضامن مقطوع وثبوت تعيينها بالمماثلة من حيث الحقيقة مشكوك والأصل عدم التعيين فيتعين دفع القيمة .

وثانياً بأن ما وجب على الضامن ابتداءً هو أداء القيمة في القيميات دون أداء المثل كما مرّت الإشارة إلى وجهه، فلا يتعين دفع المثل سيما بناء على أن يكون مقتضى الأصل في مثل المقام التخيير لا التعيين لكنه لا يخلو من إشكال لأنّ الحكم واقعاً إما المثل أو القيمة فلا مجال لاحتمال التخيير واقعام أنّ المقام كان من دوران الأمر بين المتباينين كما سيأتي .

وأما الثاني وهو الضمان بالقيمة عند الشك في كون التالف مثلياً أو قيميّاً فاستدل له بأنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر بناء على القو بالبراءة فيه، فيؤخذ بالأقل وهو القيمة، ويدفع وجوب أداء الأكثر بالأصل كما عرفت وجهه قبيل ذلك .

ويرد عليه بما أشرنا إليه من أنّ المثلى والقيمى من المتباينين فلا مجال

للبراءة عند دوران الأمر بينهما ، بل مقتضى الأصل فيه الاحتياط .
 أما الثالث وهو تخيير الضامن بين أداء المثل والقيمة ، فقد استدل
 له أولاً بأصالة براءة ذمة الضامن . عما زاد على ما اختاره .
 وثانياً ما عن المحقق النائيني من أنه لا شبهة في أننا لو قلنا بأن القيمة
 والمثل من المتباينين فالأصل هو تخيير الضامن لأنه يعلم إجمالاً باشتغال
 ذمته بواحد من المثل والقيمة وبعد ما قام الاجماع على عدم وجوب الموافقة
 القطعية في الماليات ، انتهى الأمر إلى الموافقة الاحتمالية ، وهي تحصل بأداء
 كلما أراد واشتغال ذمته باحدى الخصوصيتين التي اختارها المالك غير
 معلوم فالأصل هو البراءة .

ولو قلنا بأنهما من الأقل والأكثر بتقريب أن القيمة ليست لها خصوصية
 وجودية مثل المثل ، بل هي عبارة عن المالية المشتركة بين كون العين مثلية
 وقيمة ، فالمقام من دوران الأمرين الأقل والأكثر في مقام الاشتغال ، وأصل
 تعلق الخصوصية في الذمة ، والمرجع هو البراءة أيضاً فعلى كلا التقديرين
 التخيير للضامن .

ويمكن تقريب الاستدلال بوجه آخر وهو أن تخيير الضامن متوقف على
 دعوى الاجماع على عدم وجوب دفعهما معا وعدم وجوب رفع المالك يده عنهما ،
 فيكون دليلاً على عدم وجوب حصول البراءة اليقينية التي لا تحصل إلا بدفعهما
 معا ، وهو غير واجب ، أو برفع يد المالك عنهما وهو أيضاً غير واجب .

فاذا لم يجب تحصيل البراءة اليقينية فلا محالة يتخير الضامن بين دفع
 المثل أو القيمة ، فاذا شك في تعيين أحدهما بالخصوص بعد اختياره للآخر
 اختص بالبراءة .

ويرد على الأول أن المراد من القيمة ليست هي المالية السارية في كل
 مال بالجهل الشائع ، حتى يقال إن وجوب أداء المالية متيقن ، والشك في

وجوب رعاية أمر زايد ، وهى خصوصية الطبيعية الماثلة للتالف، فيجرى عنه البرائة .

بل المراد منها هى المالىة المحضة التى لا مطابق لها إلا المالىة القائمة بالدينار والدرهم وأشباههما مما يتمحّض فى المالىة ، ولا شأن له إلا حيثية المالىة من دون خصوصية أخرى تتفاوت به الرغبات .

ولو كان المراد بالقيمة هى المالىة السارية لكان للضامن أن يؤدى بدل القيميّ التالف شيئاً آخر، فتعيّن النقود فى القيميّات شاهد على أن القيمة هى المالىة المحضة لا المالىة السارية، فالمثل والقيمة متباينان والأصل فيهما الاحتياط .

ويرد على التقريب الثانى أن قيام الاجماع على عدم وجوب دفعهما معا مسلّم ، إذ لا يجب لتالف واحد إلا بدل واحد إجماعاً ، إلا أنه إجماع على الواقعيّات وأنه لا يجب على الضامن إلا دفع أحدهما إما المثل أو القيمة وهو غير مجد فى المقام والذى ينفع هو الاجماع على عدم وجوب الاحتياط ليكون كاشفاً عن عدم لزوم تحصيل البرائة اليقينية ، ولا اجماع على عدمه فى المالىّات كما يشهد به المراجعة إلى ساير الموارد .

كما إذا علم باشتغال ذمته لأحد الشخصين ، أو علم بأنه استقرض شيئاً ولم يعلم أنه حنطة أو شعير أو شكّ فى أن الثمن فى المعاملة كان درهماً أو ديناراً أو غير ذلك ، فمقتضى القاعدة وجوب الاحتياط إذ الم يرض الطرف الآخر بأحدهما أو كان صغيراً .

نعم المحكى عن ظاهراً لأصحاب عدم إجراء الاحتياط فى المالىّات بل سمعت من المحقّق النائنى دعوى الاجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية فى المالىّات .

وقد يقال أيضاً كما يجب على الضامن إيصال مال المالك إليه بدفع كلا الأمرين

كذا يحرم على المالك أخذ غير حقه الذي هو مختص بأحدهما فقط وحيث قام
الاجماع والضرورة بل وقاعدة نفي الضرر على عدم وجوبهما معا على الضامن فلا
محالة يكون مخيراً بين أحدهما .

ولكن يتوجه عليه بأن عدم وجوبهما معا عليه بالاجماع والضرورة لا يقتضى
تخييره بين أداء المثل والقيمة كما لا يقتضى تخيير المالك أيضاً فى استيفاء
أيهما شاء، بل يمكن تعيين ما فى الذمة بالصلح القهرى : بأن يرجع الضامن
والمالك كلاهما إلى الحاكم الشرعى ويحكم الحاكم بذلك أو يرجع فى تعيين أحدهما
إلى القرعة .

وأما الرابع ، وهو تخيير المالك بين مطالبة المثل ومطالبة القيمة فقد
استدل له بأصالة عدم براءة ذمة الضامن إلا بما يختاره المالك بتقريب أن ذمة
الضامن وان كانت مشغولة إما بكلّى المثل أو بكلّى القيمة لا بعنوان ما يختاره
المالك ليكون هو المتيقن وغيره المشكوك إلا أن ما يختاره المالك إما هو البديل
الواقعى فيكون مسقطاً قهراً أو هو بديل البديل لرضا المالك بغير الجنس فى مقام
الوفاء ، فيكون مسقطاً أيضاً فما يختاره المالك مما يقطع بكونه مسقطاً للذمة دون
غيره فإنه مشكوك .

فالأصل عدم سقوطها إلا بما يختاره المالك .

وأورد عليه بأن محلّ الكلام فى إجراء الأصل بالنسبة إلى ما اشتغلت به
الذمة من المثل بالخصوص أو القيمة بخصوصها ، هو فيما إذا لم يرض الضامن إلا
يدفع ما يجب عليه ، ولم يرض المالك إلا بأخذ ما هو حقه .

و أما ما يرضى به المالك بدلاً ، فهو خارج عن محلّ الكلام إذ قد تكون
القيمة فى المثل مثلاً وقد تكون شيئاً آخر غير المثل والقيمة مما لا ينضبط تحت ضابط ،
ومن الواضح أن دفعهما معاً مستلزم لأداء ما فى الذمة ، سواء رضى المالك بأحدهما
بالخصوص أم لا ، فلا يتوقف القطع بالبراءة بدفع ما يختاره المالك ونسبة الأصل إلى

كليهما على حد سواء .

وقد يقال بأننا لو فرضنا قيام الدليل على عدم جواز إجراء الضامن أصل البرائة عن خصوص ما لا يختاره لم يتعين الواجب عليه، فيكون ارتفاع الضامن بما لا يرضى به المالك مشكوكا فيرجع إلى قاعدة الاشتغال، ومقتضاها بضميمة عدم وجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية على الضامن بدفع كلا الأمرين و جواز إجراء أصل البرائة عن أحد طرفي العلم في الماليات للاجماع والضرورة و حديث نفي الضررتعين ما يرضى به المالك فيكون حاصله تخيير المالك .

ويرد عليه بأن جريان أصالة الاشتغال وأصالة عدم برائه ذمة الضامن يدفع ما لا يرضى به المالك المقتضى لتخييره موقوف على عدم جواز إجراء الأصل الحاكم عليهما ، وهو أصل البرائة عما لا يختاره الضامن ، وأما مع جريانها لوجود المقتضى فيه وعدم المانع عنه، يتعين الواجب عليه فيرتفع الاشتغال ولا يبقى مجال لكون المالك مخيراً بين مطالبة المثل وبين مطالبة القيمة .

وأما ما ذكرناه من وجود المقتضى لجريان الأصل المزبور وهو الشك فواضح مع أن إجراء أصل البرائة على كل صورة من وظيفة الضامن لأنه المكلف بتفريغ ذمته عما اشتغلت به .

وأما عدم المانع عن جريانه فلأن ما يمكن أن يكون مانعاً عنه هو عدم رضا المالك بما يدفعه الضامن ، ولكنه إما لا يكون معتبراً ، إذ ليس له إلا قبول ما يجب دفعه عليه شرعاً ولولا الأصل ، أو يكون مشكوك الاعتبار، فيدفع بالأصل ، فعلى كل تقدير كان التخيير للضامن .

ومن هنا يظهر عدم وصول النوبة إلى الصلح القهري أو القرعة فإن الرجوع إليهما موقوف على فقد ما به يتعين التكليف بالامارة أو بالأصل ، وقد عرفت مما قد مناه أن مقتضى الأصل هو تخيير الضامن فلاموقع لهما .

الخامسة حكم ما إذا أسقط السلطان دراهم وروج غيرها .

ذكر جمع من فقهاءنا من فروع تعدد المثل ما إذا أسقط السلطان دراهم وروج غيرها، بناء على كونها مثلياً كما عرفت مما قد مناه، فإن ذلك قد يوجب تعدد ما أسقطه، كما إذا كان خروجه عن الرواج على وجه يكون عزيز الوجود و في غاية القلّة، وقد لا يوجب ذلك لكنه يسقط تارة عن المالية رأساً وأخرى تنقص عنها كما إذا كان ذهباً أو فضة .

أما صورة التعدد في انقلاب المثل أو العين إلى القيمة بمعنى اشتغال الذمة حين التعدد بالقيمة وسقوط المثل عنها أو بقاءه في الذمة إلى زمان مطالبة المالك أو إلى رد الضامن، فلا ينقلب أصلاً، بل يؤدي القيمة بدلا عنه نظير الوفاء بغير الجنس وجهان بل قولان :

والذي يقتضيه التحقيق هو الأخير لعدم الدليل على الانقلاب، ومجرد عدم وجود المثل لا يوجب الانتقال إلى القيمة، بل الذمة مشغولة بنفس العين إلى حال الأداء كما هو المستفاد من أدلة الضمان .

ولا ينافيه التعدد لعدم إناطة الأحكام الوضعية بالقدرة ولذا لو كان عليه كلٌّ من حنطة أو شعيراً ونحوهما من غير جهة الضمان مثل البيع والصلح والقرض، ونحو ذلك، وتعدّد أدائه فإنه لا إشكال في أنه لا ينقلب إلى القيمة بذلك، بل يبقى في الذمة، غاية الأمر لو طالبه المالك وجب عليه الوفاء من غير الجنس، والمقام من هذا القبيل، فبناء على ما ذكر ليس للضامن إلزام المالك بأخذ القيمة .

وأما صورة سقوط المثل عن المالية رأساً، فحكمه حكم التلف فينتقل الضمان إلى القيمة نظير الجمد في الشتاء والماء على الشاطئ لو أقرضهما في الصيف في مفازة اليمن والحجاز .

وأما صورة نقصان القيمة، وعدم سقوطها عن المالية رأساً، فقد يقال في المفروض بردّ مثل الدراهم السابقة أو عينها، إذا كانت موجودة، سواء كان

منشأ الضمان بها العقود المضمّنة كالبيع والقرض أم قاعدة اليد والاتلاف .
وقد يقال بردّ الدراهم الرائجة إذا كانت مساوية للسابقة فى الوزن والقيمة
أو بردّ غير الجنس بقيمة السابقة .
لكنّ المشهور والمذهب المنصور ، هو أنّ نقصان القيمة ليس مضموناً و
تدلُّ عليه مكاتبة يونس .

قال: « كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه كان لى على رجل عشرة
دراهم ، وأنّ السلطان أسقط تلك الدراهم وجاءت (وجاء خ ل) دراهم
(بدراهم خ ل) أعلى من تلك الدراهم الأولى ولها اليوم وضعية فأى شىء لى
عليه، الأولى التى أسقطها السلطان أو الدراهم التى أجازها السلطان؟ فكتب
عليه السلام : لك الدراهم الأولى»^(٢).

ورواية العباس بن صفوان قال : «سأله معاوية بن سعيد عن رجل
استقرض دراهم عن رجل وسقطت تلك الدراهم أو تغيّرت ولا يباع بها شىء
لصاحب الدراهم الأولى أو الجائزة التى تجوز بين الناس؟ فقال
لصاحب الدراهم الأولى»^(٣).

وهذان الخبران كما ترى يدلّان على مذهب المشهور وأنّ نقصان
القيمة السوقية ليس مضموناً كما يدلُّ عليه أيضاً أنّ نقصانها لا يضمن عند أداء
نفس العين فكيف يصحُّ القول بالضمان عند أداء مثلها .

وأما الدليل على مذهب غيرهم، من لزوم ردّ ما يساوى القيمة السابقة هو
مكاتبة أخرى من يونس قال : « كتبت إلى الرضا عليه السلام أن لى على رجل ثلاثة آلاف
درهم وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الأيام ، وليست تنفق اليوم
فلى عليه تلك الدراهم بأعيانها أو ما ينفق اليوم بين الناس ؟ قال : فكتب إلى :

(١) فى التهذيب دراهم بدل عشرة دراهم .

(٣٥٢) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب الصرف ، والتهذيب ج ٧ ص ١١٧ .

لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس»^(١)
ولكنه لضعف في سنده باشماله على سهل بن زياد كما صرح به بعض الأساطين
لا يصلح للمعارضة مع الخبرين المتقدمين، هذا وفي الوسائل بعد نقل الخبر
الأول قال: «ورواه الصدوق في الفقيه باسناده عن يونس بن عبد الرحمن نحوه
وقال: كان شيخنا محمد بن الحسن رضي الله عنه يروى حديثاً في أن له الدراهم
التي تجوز بين الناس ثم قال: (يعنى الصدوق) والحديثان متفقان غير
مختلفين، فمتى كان له عليه دراهم بنقد معروف فليس له إلا ذلك النقد، ومتى كان
له عليه دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فأنما له الدراهم التي تجوز بين
الناس»^(٢) وحاصل هذا الجمع الذي ذكره الصدوق ظاهراً هو أنه لو كان الدراهم
السابقة بقيمة الدراهم الرائجة فله الدراهم السابقة والآله الدراهم اللاحقة.
وورد عليه بأن هذا الجمع والتفصيل لا يظهر من الأخبار، بل مفروض
السؤال هو أن السابقة ساقطة عن درجه الاعتبار وان لم يخرج عن المالية لكونه
ذهباً أو فضة.

وقال الشيخ في الاستبصار بعد نقل الخبر الأخير ما هذا لفظه: «فلا ينفق
الخبرين الأولين لأنه إنما قال: لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس، لأنه يجوز
أن تسقط الدراهم الأولى حتى لا يكاد تؤخذ أصلاً، فلا يلزمه أخذها وهو لا ينتفع
بها وأنما له قيمة دراهمه الأولى وليس له المطالبة بالدراهم التي تكون في الحال»^(٣)
وحاصل جمعه أنه ليس له الدراهم الرائجة وأنما له قيمة الدراهم السابقة.
و توقن فيه بأنه خلاف ظاهر كل من الطائفتين أيضاً، فإن ظاهرهما عين
الدراهم السابقة أو ما ينفق لاقيمتها.

(١) الوسائل ج ١٢ ص ٤٢٨ الباب ٢٠ من أبواب الصرف التهذيب ج ٧ ص ١١٦

(٢) الفقيه ج ٣ ص ١٩١ .

(٣) الاستبصار ج ٣ ص ١٠٠ .

وعن المحقق النائيني أنه جعل الطائفتين من قبيل الإطلاق والتقييد مستدلًّا بأنَّ قوله عليه السلام الدراهم الأولى مطلق من حيث ضمّ تفاوت السكّة وعدمه إليها، وقوله عليه السلام: لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس مقيد له أى تأخذ الدراهم الأولى بقيمة ما ينفق .

و أورد عليه بعض الأكابر من مقرّري بحثه بأنّ هذا أيضاً خلاف ظاهر قوله عليه السلام « لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس » فإنّ ظاهره استحقاؤه لأخذ عين الدراهم الرائجة لا قيمتها ، فالطائفتان متباينتان ، فأمّا تطرحان و يرجع إلى القواعد العامة المقتضية لضمان نقص السكّة ، و أمّا يطرح خصوص ما يدلّ على استحقاؤه للرائج كما اختاره العلامة وصاحب الحدائق إمّا لضعف سنده أو لحمله على التقيّة ، وحيث إنّ المسئلة مشكلة فالاحتياط بالصالح طريق التخلّص .

أقول: والصواب بناءً على عدم إمكان الجمع باحدى الوجوه المزبورة ، طرح ما يدلّ على استحقاؤه للرائج ، لما أشرنا إليه من اشتمال سنده بسهل بن زياد الآدمي الرازيّ الذي صرح جمع من أكابر الرجال بضعفه فلا يعتمد عليه .
فما ذهب إليه المشهور من عدم ضمان نقصان القيمة هو الأقوى .

فعليه لو استقرض دراهم ثمّ نقصت قيمتها لم تجب عليه شيء زائد على نفس الدراهم المأخوذة ، و إذا تعدّ ردّها تلف ونحوه انتقل إلى مثله من دون زيادة كما عرفت وجهه ، مما قدّمناه ، كما أنّه إذا تعدّ المثل في المثل ولم يتمكن الضامن من تحصيل المثل ، يجب عليه دفع القيمة بلا كلام ولا إشكال فيه .

لكنّ الكلام في أنّ القيمة التي يجب دفعها هل هي قيمة يوم التلف أم قيمة يوم الأخذ أم أعلى القيم من زمان التلف إلى زمان الأخذ أم أعلى القيم من زمان الأخذ إلى زمان الدفع أم غير ذلك من الاحتمالات التي ذكرها في المقام ، وكان البحث عنها خارجاً عمّا نحن بصدده ، فالتكلم فيها موكول إلى محلّه .

هذا تمام الكلام في الأمور التي وقع التنبيه عليها .

وأما الأحكام المتعلقة بالدرهم والدينار ، فقد جعلنا عنوان الكلام عبارة المحقق في الشرايع ثم تكلمنا حولها وحول ما يتفرع عليها كلما دعت الحاجة إليه وما لم نجد له عنواناً فيها كبعض المعاملات المكروهة التي لها تعلق بهما اقتصرنا على نقل ما عنونه في الوسائل من الحكم والدليل .

اشتراط العلم بقدر الثمن

قال المحقق في الشرايع في شرايط العوضين :

« الرابع أن يكون الثمن معلوم القدر ، والجنس ، والوصف ، فلو باع بحكم

أحدهما لم ينعقد» .

أقول : المعروف بين الأصحاب أنه يشترط العلم بالثمن قدراً ، فلو باع بحكم أحدهما بطل إجماعاً كما عن الخلاف والتذكرة ، واتفاقاً كما عن حاشية الفقيه للسلطان ، بل عن السرائر في مسألة البيع بحكم المشتري إبطاله بأن كل مبيع لم يذكر فيه الثمن فإنه باطل بخلاف فيه بين المسلمين .

ولعل منشأ الاتفاق هو حديث نفي الغرر المشهور بين الفريقين وهو :

«نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر وعن الغرر» ويدل على الحكم المزبور مضافاً

إلى ما ذكر : تعليل الامام عليه السلام في جملة من الروايات :

منها رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام عن علي عليه السلام «في رجل يشتري

السلعة بدينار غير درهم إلى أجل ، قال : فاسد ، فلعل الدينار يصير درهم» .^(١)

ومنها رواية حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : يكره أن يشتري الثوب

بدينار غير درهم لأنه لا يدرى كم الدينار من الدرهم (الدرهم من الدينار

خ ل) .^(٢)

ومنها رواية حماد عن (ابن خ) ميسر، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام «أنه كره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم لأنه لا يدري كم الدينار من درهم»^(١)

فإن استثناء الدرهم من الدينار إذا كان موجبا للجهل بالثمن، لعدم العلم بنسبة الدينار من الدرهم، فالبيع بحكم أحدهما أولى بالبطلان لأن الثمن مجهول رأساً، لكن في صحيحة رفاة النخاس ما ينافي ذلك قال :

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام سأومت رجلاً بجارية فباعنيها بحكمي فقبضتها منه ثم بعثت إليه بألف درهم، فقلت هذه ألف درهم حكمي عليك أن تقبلها، فأبى أن يقبلها مني وقد كنت مستستها قبل أن أبعث إليه بالثمن، فقال عليه السلام : أرى أن تقوم الجارية قيمة عادلة فإن كان قيمتها أكثر مما بعثت إليه، كان عليك أن ترد عليه (إليه - تهذيب) ما نقص من القيمة وإن كان ثمنها أقل مما بعثت إليه فهو له، قلت جعلت فداك إن وجدت بها عيباً بعد ما مستستها، قال : ليس أن تردّها ولك أن تأخذ قيمه ما بين الصّحة والعيب منه»^(٢)

فإنها ظاهرة في صحّة البيع بحكم المشتري، لكن يمكن أن يقال بأن ظاهر هذه القضية أنّ بايع الجارية وكل رفاة في تعيين القيمة من حيث أنه كان نخاساً يبيع ويشترى الرقيق، لأنه باعها بثمن يعينه بعد المعاملة .

فقوله : «إنه باعنيها بحكمي» تقويمها على نفسه بقيمتها العادلة في نظره فقومها على نفسه بألف درهم وكالة .

وأما عدم قبول المالك الدراهم فكان لظهور الغبن له في البيع بإخطاء رفاة في القيمة فالأمر بإرسال ما نقص في قوله : «إن كان قيمتها أكثر فعليك أن ترد ما نقص» لمكان هذا الخيار وإسقاطه ببذل التفاوت بالنسبة إلى المسمى الذي عينه بنظره كما لو عينه البايع بنظره وعدم استرداد الزائد في قوله عليه السلام : «وإن كان

(١) الوسائل الباب ٢٣ من أبواب أحكام العقود .

(٢) الوسائل الباب ١٨ من أبواب عقد البيع وشرطه .

قيمتها أقل مما بعثت إليه فهو له « مستند إلى أن الثمن ما عينه المشتري لا قيمتها الواقعية فلا وجه للرجوع إليه .

هذا مضافاً إلى إمكان القول بعدم إمكان الأخذ بظاهر هذه الصحيحة لأنه لو كان البيع بحكم المشتري جائزاً لم يكن وجه لقوله عَلَيْهِ : « أرى أن تقوم الجارية بقيمة عادلة » .

وبالجملة بعد تفاوت مالية الأموال بالمقدار والكمية لا بد من العلم بها ولا يصح جعل الثمن والمثمن قابلاً للانطباق على القليل والكثير .
 فالحكم بصحة البيع بحكم المشتري وانصراف الثمن إلى القيمة السوقية لهذه الرواية كما عن ظاهرها الحدائق بعد إعراض الأصحاب عنها ضعيف وأضعف منه ما عن الاسكافي من تجويز قول البايع : بعثك بسعر ما بعث . ويكون للمشتري الخيار إذ فيه أن البيع إذا كان صحيحاً فلا مقتضى للخيار، وإن كان باطلاً فلغرض فلا يجبره الخيار لأن الحكم لا يثبت موضعه .

حكم ربح المؤمن على المؤمن

قال المحقق في الشرايع : « يكره الربح على المؤمن إلا مع الضرورة » فيربح قوت يومه موزعاً له على ساير المعاملين له المؤمنين في ذلك اليوم والآ مع الشراء بأكثر من مائة درهم أو الشراء للتجارة .
 أقول : تدل عليه روايات :

منها ما رواه في الكافي باسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « ربح المؤمن على المؤمن رباً إلا أن يشتري بأكثر من مائة درهم ، فاربح عليه قوت يومك ، أو يشتريه للتجارة فاربحوا عليهم وارفقوا بهم »^(١).

ومنها رواية ميسر قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام إن عامة من يأتيني إخواني فحدثني من معاملتهم ما لا أجوزه إلى غيره، فقال : إن وليت أخاك فحسن ، وإلا فبعه بيع البصير المداق^(١) . »

يحتمل أن يكون المراد : إن بعت أخاك فلا تريح عليه بل وله أي بعه برأس المال، وإن لم يكن أخاك فبعه بيع البصير المداق ، ويحتمل أن يكون المراد : إن وليت أخاك فحسن وإن تركت الحسن ولم تكن وليته ، فبعه بيع البصير المداق بأن تلاحظ ما يخصه من قوت يومك الذي تريد أن توزعه على إخوانك المعاملين لك .

ومنها رواية فرات بن أحنف عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « ربح المؤمن على المؤمن ربا^(٢) . »

ومنها روايته الأخرى قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام ربح المؤمن ربا^(٣) . » ولكن في خبر سالم عن أبيه في حديث قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخبر الذي روي أن ربح المؤمن على المؤمن ربا، ما هو ؟ فقال : ذلك إذا ظهر الحق وقام قائمنا أهل البيت ، فأما اليوم فلا بأس بأن تبيع من الأخ المؤمن وتريح عليه^(٤) . »

حكم البيع بربح الدينار ودينارا فصاعداً

وحيث لم يتعرض المحقق في طي بيان آداب البيع لهذا الحكم، فنجعل عنوان الكلام ما عنونه شيخنا الحرُّ قدس سره في آداب التجارة بقوله :

باب كراهة البيع بربح الدينار ديناراً فصاعداً .

فيه روايات :

منها رواية أبي جعفر الفزاري قال : « دعا أبو عبد الله عليه السلام مولى يقال له مصادف فأعطاه ألف دينار ، وقال له : تجهّز حتى تخرج إلى مصر ، فإن عيالي قد كثروا ، قال : فتجهّز بمتاع وخرج مع التجار إلى مصر ، فلما دنوا من مصر استقبلهم قافلة خارجة من مصر ، فسألوهم عن المتاع الذي معهم ما حاله في المدينة ، وكان متاع العامة ، فأخبروهم أنه ليس بمصر منه شيء ، فتحالفوا وتعاقدوا على أن لا ينقصوا متاعهم من ربح الدينار ديناراً فلما قبضوا أموالهم انصرفوا إلى المدينة . فدخل مصادف على أبي عبد الله عليه السلام و معه كيسان كل واحد ألف دينار فقال : جعلت فداك ، هذا رأس المال وهذا الآخر ربح ، فقال إن هذا الربح كثير ، ولكن ما صنعت في المتاع ؟ فحدثه كيف صنعوا ، وكيف تحالفوا ، فقال : سبحان الله تحلفون على قوم مسلمين أن لا يتبعوهم إلا بربح الدينار ديناراً ، ثم أخذ أحد الكيسين ، وقال هذا رأس مالي ، ولا حاجة لنا في هذا الربح ، ثم قال : يا مصادف مجادّة السيوف أهون من طلب الحلال^(١) .

ومنها رواية عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام : « أنه قال في تجار قد مروا أرضاً فاشتركوا في البيع على أن لا يبيعوا مبيعهم إلا بما أحبوا ، قال لا بأس بذلك^(٢) » .

ومنها ما في تفسير الحسن بن علي العسكري عن آبائه عن موسى بن جعفر عليهم السلام : « أن رجلاً سأله متى درهم يجعلها في بضاعه يتعيش بها ، إلى أن قال : فقال عليه السلام أعطوه ألفي درهم ، وقال : اصرفها في كذا ، يعني العفص^(٣) فإنه متاع يابس ، ويستقبل بعد ما أدبر ، فانظر به سنة ، واختلف إلى دارنا وخذ الإجراء في كل يوم فلما تمت له سنة و إذا قد زاد في ثمن العفص للواحد خمسة عشر فباع ما كان اشترى بألفي درهم بثلاثين ألف درهم^(٤) .

(١) و ٢ و ٣) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب آداب التجارة .

(٣) العفص بتقديم الفاء ثم معروف كالبنديقة يدبغ به و يتخذ منه الحبر ، المجمع .

النقد و النسبة

قال المحقق في الشرايع في أحكام العقود : «من ابتاع مطلقاً أو اشترط التعجيل كان الثمن حالاً وان اشترط تأجيل الثمن صح» .
 أقول : أما اقتضاء إطلاق العقد النقد فقد علله العلامة في محكيّ التذكرة : بأن قضية العقد انتقال كلّ من العوضين إلى الآخر فيجب الخروج عن العهدة متى طوب صاحبها ، فيكون المراد من النقد عدم حقّ للمشتري في تأخير الثمن و المراد المطالبة مع الاستحقاق بأن يكون قد بذل المثلن أو مكّن منه على الخلاف في زمان وجوب تسليم الثمن على المشتري .
 ويدلّ على الحكم المزبور أيضاً موثق عمّار بن موسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «في رجل اشترى من رجل جارية بثمن مسمّى ثم افترقا ، فقال : وجب البيع والثمن إذا لم يكونا اشترطاً فهو نقد» ^(١) .

حكم اشترط تعجيل الثمن

وأمّا لو اشترط تعجيل الثمن ، فالمشهور كما عن الروضة ؛ أن الشرط مؤكّد لمقتضى العقد ، بناءً على ما هو الظاهر عرفاً من هذا الشرط من إرادة عدم المماثلة والتأخير عن زمان المطالبة .
 و أمّا بناءً على أن يكون المتفاهم العرفي دفعه ولو مع عدم المطالبة فلا يكون تأكيداً . هذا ، وقد أورد صاحب الجواهر قدس سرّه على الفقهاء القائلين بأنّ شرط التعجيل مؤكّد للإطلاق بأمور :

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب أحكام العقود .

أحدها منع كونه تأكيداً، فإنَّ اشتراط التعجيل يفيد وجوب الدفع و لو
مع عدم المطالبة بخلاف صورة عدم الاشتراط .

اللهمَّ إلا أن يقال فيها أيضاً بوجوبه بدونها .

وثانيها : أن شرط التعجيل مستلزم للجهالة فإنَّ للتعجيل مراتب باعتبار
تعدد أفرادهِ ويكون مطلقه في قبالة مقيده وهو التعجيل في زمان معين فيكون
اشتراطه من شرط مجهول .

وثالثها : لا بدَّ من تقييد الخيار بعدم إمكان الاجبار كما في المسالك ،

والأجبر على الوفاء به .

و أجب عن الأول بأنَّ المراد من اشتراط التعجيل هو اشتراطه في أوّل
أزمنة الامكان، أعنى به الاسراع في الأداء وعدم المماطلة فيه عند المطالبة وهذا
مما لا شبهة في أنّه مؤكّد لاطلاق العقد المقتضى للأداء مع المطالبة .

وعن الثاني بأنَّ المراد من الاطلاق في التعجيل هو مجرد عدم تقيده بزمان
خاصّ نظير اللابشرط القسميّ وهو لحاظ التعجيل لا مقترباً بزمان خاصّ ولا مقترباً
بعدمه، وربما يفيد هذا المعنى أعنى عدم التقييد بزمان معين إثبات خصوص
زمان لعدم الحاجة إلى التنبيه عليه دون غيره، فإنَّ التعجيل المطلق كما أُشير
إليه هو التعجيل في أوّل أزمنة الامكان ولا يحتاج إلى التنبيه عليه دون غيره من
مراتب التعجيل ، ومع تعيين أوّل أزمنة الامكان عند عدم تقيده بخصوص زمان
لا جهالة في الشرط .

وعن الثالث بما أجاب عنه العلامة الأنصاريُّ وحاصله يرجع إلى وجهين :
أحدهما أنَّ المقصود من ثبوت الخيار هنا هو أنّه يترتب على فوات التعجيل
لاعلى التعجيل نفسه، ومعه لافرق بين أن يكون الاجبار ممكناً أولاً وواجباً أو لا
إذ ما يترتب عليه الخيار وهو فوات التعجيل لا موقع فيه للخيار وما يمكن فيها الاجبار
وهو التعجيل، لم يترتب عليه الخيار حتى يقيّد بالاجبار .

وثانيهما أنَّ أوَّلَ أزمته الامكان عرفا هوزمان، الأداة، ومثله غير قابل للاجبار، وقبله لاحقٌ للبايع حتى يسوغ له الاجبار، وبعد زمان الانقضاء لا معنى للاجبار فإنه ليس إجباراً على التعجيل المشترط، لفوات موضوعه بانقضاء أوَّلَ أزمته الامكان، وحاصل الجواب الأوَّل هو أنَّ موضوع الخيار غير قابل للاجبار والثاني هو أنَّ قبل زمان تحقق موضوع الخيار أيضاً لا موقع فيه للاجبار .

ولأستاذنا المحقق العراقي قدس سره في المقام كلام ينبغي لنا الاستفادة منه بعين مانصَّ عليه، قال في النقد والنسبة: «إنَّ إطلاق العقد يقتضى حلول الثمن سواء في معاوضة الأعيان أو الكليات الذمّية مع أنَّ طبع المعاوضة يقتضى انتقال كلِّ طرف إلى صاحبه ولازمه سلطنة مالكة على مطالبة ماله وليس للآخر الامتناع عن أدائه .

نعم بناءً على اقتضاه الاطلاق المزبور انصرافه إلى التعجيل كان ذلك بمنزلة شرط تعجيله ويترتب عليه ح خياره عند فوته .

وليس المقام مقام إلزامه على الوفاء بالشرط إذ هو انما يتم في صورة سعة زمان المشروط عن وقت عمله والآ فمع ضيقه لا يتصور الالزام، لأنّه قبل الوقت فلا إلزام وحينه مقارن مع فوته، فلا يبقى مجال إلزامه فلا جرم يكون المقام من مصاديق فوات الشرط الموجب للخيار، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بهذا الانصراف فإنه لا خيار كما لا يخفى» .

أقول: يظهر وجه جميع ما أفاده مضافاً إلى ما ذكره (ره) مما تقدّم فلاحظ وتأمل، والله العالم .

هذا كله فيما إذا ابتاع شيئاً واشترط تعجيل الثمن .

حكم اشتراط تأجيل الثمن

وأما لو اشترط تأجيله صحّ بغير خلاف فيه وفي الجواهر: إجماعاً بقسميه ونصوصاً عموماً وخصوصاً في البعض وهو المسمى بالنسيئة من غير فرق بين طول المدة وقصرها، خلافاً للاسكافيّ فمنع فيما حكى عنه التأخير إلى أكثر من ثلاث سنين .

وقد يستشهد له برواية أحمد بن محمد قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام إنّي أريد الخروج إلى بعض الجبال، فقال: ما للناس بدّ من أن يضطربوا سنتهم هذه، فقلت له: جعلت فداك إنّا إذا بعناهم بنسيئة كان أكثر للريح، قال: فبعهم بتأخير سنة قلت: بتأخير سنتين، قال: نعم، قلت بتأخير ثلاث؟ قال: لا». وبالخبر المروى عن قرب الاسناد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر أيضاً قال لأبي الحسن عليه السلام: «إنّ هذا الجبل قد فتح على الناس منه باب رزق، فقال: إن أردت الخروج فاخرج فاتّها سنة مضطربة، وليس للناس بدّ من معاشهم، فلاتدع الطلب فقلت: إنهم قوم ملاء ونحن نحتمل التأخير فنبايعهم بتأخير سنة؟ قال: بعهم، قلت: سنتين؟ قال: بعهم. قلت: ثلاث سنين؟ قال: لا يكون لك شيء أكثر من ثلاث سنين»^(٣).

لكن الظاهر منهما إرادة الارشاد بذلك وبذل النصيحة لا التحريم المترتب عليه الاثم فضلا عن الفساد كما نصّ عليه في الجواهر والعلامة الأنصاريّ فلا ريب حينئذٍ في الجواز .

أما الافراط في التأخير إذ الم يصل إلى حدّ يكون البيع منه سفهاً والشراء أكلاً للمال بالباطل، ففيه وجهان: قال الشهيد في محكّي الدروس: «لوتما دى

الأجل إلى ما لا يبقى إليه المتبايعان غالباً كالف سنة ففي الصّحة نظر ، من حيث خروج الثمن عن الانتفاع به ومن الأجل المضبوط وحلوله بموت المشتري وهو أقرب .

أقول: ما استقر به هو الأقرب كما أفاد لأنّ حلول الأجل بموت من عليه الدين غير مانع إذ هو بعد أن كان حكماً شرعياً لا يورث الجهالة ، و دعوى عدم انتفاع صاحب الدين به مدفوعة بقيام الوارث مقامه ، مع أنّ ما في الذمّة وان كان مؤجلاً إلاّ أنّه يصحّ الانتفاع به في حياته بالمعاوضة عليه بغير البيع بل وبالبيع كما اختاره العلامة في محكيّ التذكرة .

نعم قد يقال بأنّه إذ افترض حلول الأجل بموت المشتري شرعاً كان اشتراط ما زاد على ما يحتمل بقاء المشتري إليه لغوّاً بل مخالفاً للمشروع حيث أنّ الشارع أسقط الأجل بالموت والاشتراط المذكور تصريح ببقائه بعده فيكون فاسداً بل ربما كان مفسداً وان أراد المقدار المحتمل للبقاء كان اشتراط مدّة مجهولة .

وأجيب عنه بالمنع عن كون الاشتراط المزبور مخالفاً للشرع فإنّ التصريح بالبقاء إلى الألف من حيث هو لا مانع منه وليس مخالفاً له ، وحكم الشارع عليه بالحلول بالموت تعبد منه .

و دعوى أنّ الشرط المذكور في قوّة أن يقال بشرط أن لا يحلّ بالموت ممنوعة والآلزم البطلان فيما لو كان الأجل قصيراً واتفق موت المشتري قبله ، و العلم والجهل لا مدخلية لهما في ذلك فإنّ المخالف للشرع باطل وان لم يعلم به المتبايعان حين البيع .

وأما دعوى لغوية الشرط فأمرها بعد إمكان فرض المصلحة له سهل كما

هو واضح .

بيع النسبية مشروط بتعيين المدّة

قال المحقق في الشرايع عقيب الفرع المتقدم : « ولا بدّ أن تكون مدّة الأجل معيّنة لا يتطرق إليها احتمال الزيادة والنقيصة ولو اشترط التأجيل ولم يعيّن أجلاً أو عيّن أجلاً مجهولاً كقدوم الحاجّ كان البيع باطلاً .
أقول : أمّا لزوم تعيين مدّة الأجل المضروبة للثمن ، فالظاهر عدم الخلاف فيه بل في الجواهر : « يمكن تحصيل الاجماع عليه ، والمسامحات العرفيّة في بعض الأفراد لا عبرة بها » .

والظاهر أنّ الدليل على ذلك هو الاجماع كما عن شرح الارشاد للأردبيليّ حيث قال في محكيّ كلامه في دليل اشتراط تعيين المدّة : « وكأنّه الاجماع فلو لم يعيّن المدّة أو عيّن أجلاً محتملاً للزيادة والنقيصة بطل البيع ، باستلزام عدم التعيين للغرر والجهالة في الثمن ، لأنّ للمدّة قسطاً من الثمن عرفاً وعادة » .
بل عن ظاهر الدروس وغيرها اعتبار معرفة المتعاقدين تعيين المدّة فلو أُجِّلَ بالنيروز والمهرجان الذي هو عيد الفرس ، والفصح^(١) عيد النصارى ، والفطير^(٢) عيد اليهود بناءً على أنّه يوم معيّن مضبوط عندهم ولم يعلمه المتعاقدان أو أحدهما لم يصحّ للجهالة » .

فبناءً عليه يكون المدار في الصحة والبطلان على علم المتعاقدين وجهلهم

(١) و فصح النصارى مثل الفطر وزناً ومعنى و هو الذي يأكلون فيه اللحم بعد الصيام والجمع فصوح بالنسم وصومهم ثمانية و أربعون يوماً و يوم الاحد الكائن بعد ذلك هو العيد و لصومهم ضابط يعرفون به أوله فاذا عرف أوله عرف الفصح المجمع ، وفي المنجد : الفصح : عند النصارى : عيد تذكّار قيامة السيد المسيح النادى من الموت ، فصح اليهود : عيد تذكار خروجهم من مصر و هو تعريب فصح بالعبرانية .

(٢) وفي المنجد : الفطير : من أعياد اليهود « عجين فطير لم يختمر » خبز فطير : طريء .

بالمدة وان كان قد يناقش فيه باحتمال الاكتفاء بما كان منضبطاً في نفسه وإن لم يعلمه المتعاقدان، نظيراً أوزان البلد التي لا علم لهما أو لأحدهما بوزن مصاديقها، فيشتري مثلاً وزنة بعيار مخصوص وان لم يكن عالماً بمقدارها لكنه لا يخلو من تأمل .

وكيف كان فلو أجل المشترك بين زمانين كشهر ربيع أو الجمادى أو يوم جمعة أو غير ذلك مما هو مجهول للبائع أو المشتري أو لهما بطل، كما صرح به غير واحد للجهالة ولكن في اللّمة : وقيل : يصحّ ويحمل على الأوّل وفي الجواهر : لم نظفر بقائله .

وعلّله في الروضة «بأنه علّقه على اسم معين وهو يتحقّق بالأوّل ، لكن يعتبر علمهما بذلك قبل العقد، ليتوجّه قصد هما إلى أجل مضبوط، فلا يكفى ثبوت ذلك شرعاً مع جهلهما أو أحدهما به ومع القصد لإشكال في الصّحة وإن لم يكن الاطلاق محمولاً عليه ويحتمل الاكتفاء في الصّحة بما يقتضيه الشرع في ذلك قصداً أم لا، نظراً إلى كون الأجل الذي عيناه مضبوطاً في نفسه شرعاً و إطلاق اللفظ منزّل على الحقيقة الشرعيّة .

وفيه أولاً منع الحقيقة الشرعيّة فإنّ من الواضح : أنّ الشارع لو حكم هنا بانصراف اللفظ إلى الأوّل، فإنّما هو كان لمقتضى فهم العرف من اللفظ ذلك فمع الانصراف عرفاً يتّجه القول به .

وثانياً لو سلّمنا الحقيقة الشرعيّة لكان تنزيل إطلاق اللفظ عليها مطلقاً ممنوعاً، بل الذي يحمل عليها هو إطلاق كلام الشارع خاصّة دون غيره لعدم دليل يدلّ على التعدّي أصلاً، كما لا يخفى. وبالجملة بناءً على أن يكون المعيار في الحمل على الأوّل هو العرف كما يظهر ذلك من العلامة في التذكرة، صحّ القول بانصراف اللفظ إليه .

قال في محكيها : لو قال إلى الجمعة حمل على الأقرب في الجميع وكذا

فى غيره من الأيام قضية للعرف المتداول بين الناس، بخلاف جمادى و ربيع
ولعله كذ لك أمّا المكسّر من أيام الأسبوع فقد يمنع فهم العرف منه الأوّل بخلاف
المتواطى من أسماء الشهور كرجب و شعبان فانه لا ريب فى فهم شهر سنة
العقد منه، فكما ترى جعل المدار على فهم العرف و ممان كرناه يظهر حكمها
لوم يعين أجلاً أو عين أجلاً مجهولاً .

حكم مالو باع بثمان حالاً و بأزيد منه مؤجلاً

قال المحقق فى الشرايع فى أحكام العقود : « لو باع بثمان حالاً و بأزيد منه إلى
أجل، قيل : يبطل، والمروى أنه يكون للبايع أقل الثمنين فى أبعد الأجلين ،
ولو باع كذ لك إلى وقتين متأخرين كان باطلاً .

أقول : أمّا الصورة الأولى، فكما لو قال : بعتك هذا بخمسة دراهم نقداً و
بعشرة إلى شهر، ففي الرياض يبطل على الأظهر الأشهر، بل عليه عامة من تأخر .
وعلله غير واحد كالشيخ فى المبسوط والحلى فى السرائر على ما حكى
عنهما والشهيد فى الروضة وغيرها بجهالة الثمن لتردّه بين الأمرين القاضى
بعدم وقوع الملك حال العقد على أحدهما بالخصوص، و لكن هذا التعليل إنما
يصحّ على تقدير رجوع الفرض إلى البيع بأحد الثمنين على نحو التخيير لا الترديد
فإن البيع بأحدهما على نحو الترديد غير معقول، لعدم وجود المراد فى الخارج
وما هو كذ لك لا يمكن أن يتشخص به الملكية الاضافية أو تتقوم به، فلا ينتهى الأمر
حينئذٍ إلى إبطاله بدليل شرعى .

نعم لو فرضنا أن المراد هو البيع بعنوان ما يختاره المشتري من أحد الثمنين
صحّ أن يقال بأن الثمن عند إيقاع المعاملة مجهول، وان كان له تعيين فى الواقع
بما يختاره المشتري فيما بعد .

واستدلَّ له أيضاً بما رواه في الكافي في ذيل رواية محمد بن قيس أنه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام « من ساوم بثمانين أحدهما عاجلاً والآخر نظرة فليسّم أحدهما قبل الصفقة^(١) » فإنَّ الأمر بالتسمية نهى عن ضده وهو الترييد والنهي موجب للفساد بناءً عليه .

و بما عن الاسكافي كما عن الغنية أنه روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال « لا يحلّ صفقتان في واحدة قال: وذلك بأن يقول إن كان بالنقد فبكذا وإن كان بالنسيه فبكذا » وبموثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً من أصحابه واليا فقال عليه السلام: « اني بعثتك إلى أهل الله يعني أهل مكة فانهم عن بيع ما لم يقبض وعن شرطين في بيع وعن ربح ما لم يضمن^(٢) » .

قال في الوافي بعد نقل هذا الخبر: قيل اريد بشرطين في بيع ما أريد ببيعين في بيع في سابقه وهو أن يقول بعثك هذا الثوب نقداً بعشرة ونسية بخمسة عشر، وانما نهى عنه لأنه لا يدرى أيهما الثمن الذي يختاره ليقع العقد عليه انتهى .

ثم قال: وربما يفسر بيعين في بيع بأن يقول بعثك هذا بعشرين على أن تبيعني ذلك بعشرة أو بما يشمل المعنيين، انتهى .

وبالخبرين المرويّين عن الصادق عليه السلام في أحدهما قال عليه السلام نهى رسول الله عن سلف وبيع وعن بيعين في بيع وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن^(٣) .

وفي آخر عنه عليه السلام عن آبائه في مناهي النبي صلى الله عليه وآله قال: « ونهى عن بيعين في بيع^(٤) » بناءً على تفسير الثلاثة الأخيرة بالمفروض .

(١) و ٣ و ٤ و ٥) الوسائل الباب ٢ من أبواب أحكام العقود .

(٢) لم نجد هذا الحديث المروي عن الغنية في الباب المزبور من الوسائل .

و نسب إلى جماعة من القدماء و بعض متأخري المتأخرين القول بالصحة
وأنَّ للبايع أقلَّ الثمنين في أبعد الأجلين، استناداً إلى رواية السكوني عن
جعفر عن أبيه عن آباءه عليهم السلام أنَّ علياً عليه السلام قضى في رجل باع بيعاً و اشترط
شرطين بالنقد كذا و بالنسيئة كذا فأخذ المتاع على ذلك الشرط، فقال عليه السلام
هو بأقلَّ الثمنين و أبعد الأجلين، يقول ليس له إلاَّ أقلَّ النقدين إلى الأجل الذي
أجله بنسيئة»^(١).

و بصد ر رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين
عليه السلام: من باع سلعة فقال: إنَّ ثمنها كذا و كذا أيدأ بيد و ثمنها كذا و كذا نظرة
فخذها بأى ثمن شئت و جعل (و اجعل يب) صفقتها واحدة فليس له إلاَّ أقلَّهما
و ان كانت نظرة»^(٢).

و هاتان الروايتان بعد الغضِّ عمّا يخدم في سند الأوّل منهما بالضعف
أو الجهالة أو اعتباره في الجملة كما قيل لأجل اشتغاره بين الأصحاب بحمله
على بعض المحامل الآتية، مع تصريح جملة منهم باعتبار الثاني و أنه تعدُّ من
الحسن أو الصحيح، حملتا تارة على إرادة البطلان بتلف المبيع، و أن المشتري
كان ضامناً للمبيع التالف في يده بالثمن الأقلَّ الذي بيع به نقداً و ان تأخّر
الدفع إلى آخر الأجل.

و أخرى على ما لو كانت الزيادة وقعت على نحو الشرطيّة في مقابل التأخير
إلى المدّة و أنَّ الثمن هو الأقلّ و حينئذٍ فالشرط فاسد للربوا، و البيع صحيح و
تكونان من الأدلّة الدالّة على عدم مفسديّة الشرط الفاسد للعقد.
و ثالثة على ما إذا كان الترييد في الايجاب فقط و كان المشتري معيّناً
لأحدهما.

ورابعة على صورة كون ذلك من باب شرط الزيادة بعد العقد، الذي لا يلزم الوفاء به ولا إشكال في صحته .

إلى غير ذلك من المحتملات التي أكثرها كما ترى بعيد عن ظاهرهما . نعم قد يتوسل ببعض هذه الوجوه لدفع التنافي بين صدر رواية محمد بن قيس وذييلها بناء على أنهما رواية واحدة على ما في الكافي . وكيف ما كان فالذي يستفاد من الروایتين، هو عدم تأثير العقد فيما قصده المتعاقدان وتعاقدا عليه، بل أثر أثراً آخر غير المقصود تعبداً، وهو وقوع المعاملة بالأقلّ مؤجلة نظير تأثير المعاطاة في الإباحة على المشهور مع قصد المتعاطيين التملك .

فيقع الكلام حينئذ في نهوضهما لمخالفة جملة من القواعد كقاعدة الجهالة وقاعدة تبعية العقود للقصود، وقاعدة اشتراطها بالتراضي وطيب النفس أم لا؟ قد يقال بتخصيصها بهما بعد اعتبارهما وظهور ذلك لهما أو حملهما على الاحتمال الثاني ووقوع الزيادة في مقابل الأجل من باب الشرط على القول بعدم فساد العقد بفساد شرطه أو إلى غير ذلك مما تقلّب به مخالفتها للقواعد . أو كما قيل لا مخالفة معه أصلاً، بحمل الأخبار المنقّمة الناهية على غير هذا الفرض أو على الكراهة والحرمة التكليفية الصرفة كما ربما يؤيد أحد الأخيرين قوله عليه السلام ذيل رواية محمد بن قيس فإنّ الجمع بين الصدر والذيل يقتضى أحد الوجهين ويكون هذا وجهاً آخر لرفع التنافي بينهما .

وبالجملة فإنّ ما ذكره فلا إشكال ولا مانع من العمل بهما كما لا يخفى والآل فالخروج عن مثل هذه القواعد المسلّمة والأخبار الناهية التي قد يدعى ظهور بعضها في الفرض أو مفسّر بما رواه الاسكافي سيّما بعد رمي غيره واحد الخبر الأوّل بالضعف كما في المسالك وغيرها ومنافرة ذيل الثاني مع صدره فإنّ المراد منه على ما نسب إلى جماعة هو أنّه لا يجوز التردد، بل لا بدّ من أن يعيّن أحدهما

قبل العقد ويوقعه عليه وان أشرنا إلى ما ربما به يرتفع التنافي .
 هذا مضافاً إلى إمكان حملهما على إحدى الوجوه المزبورة وان كان بعضها
 أو أكثرها بعيداً عن ظاهرهما كما أشرنا إليه فتدبر جيداً .
 ثم الظاهر على تقدير العمل بهما عدم جواز التعدّي من مورد هما إلى
 صورة كون البيع نسبية على تقديرين كما لوقال بعثك هذا إلى شهر بخمسة دراهم
 وإلى شهرين بعشرة ، لما عرفت من أنّ الحكم فيهما على خلاف القاعد قوال مناط
 غير منقّح فلا يقاس بالصورة الأولى .

بل عن التحرير البطلان هنا قولاً واحداً ، وهو صريح في فرق الأصحاب
 بين المسئلتين باختلافهم في البطلان في الأولى وعدم اختلافهم فيه في الثانية .
 نعم في الرياض ظاهر الأصحاب عدم الفرق في الحكم صحّة وبطلاناً بين
 الصورتين ، إلاّ أنّه صرح بعد ذلك على ما اختاره في الصورة الأولى من البطلان
 وأنّه هنا أقوى لفقد المعارض فيه لاختصاص النصّ مطلقاً بالصورة السابقة وعدم
 ثبوت الاجماع كما هو المفروض .

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الصورة الأولى .
 وأمّا الصورة الثانية أعنى لوباع إلى وقتين متأخرين بأن يقول : بعثك
 بخمسة دراهم إلى شهر وبعشرة إلى شهرين ففي التحرير : « بطل قولاً واحداً »
 ولكن في الرياض : أنّ ظاهر الأصحاب عدم الفرق بين الصورتين صحّة وبطلاناً
 وان أشكله هو وقال : إن لم يكن إجماع بأنّ البطلان في الثانية أقوى لفقد المعار^ض
 فيها لاختصاص النصّ بالصورة الأولى .

لكنك خبير بأنّه لا شك في أقوائية البطلان في الثانية بناءً عليه في الأولى
 لأنّها أولى بذلك لمكان الخبرين المتقدّمين^(١) الظاهرين في الصحّة في الأولى وأمّا

(١) وهما روايتا السكوني ومحمد بن قيس المرويتان في الوسائل الباب ٢ من أبواب

دعوى اتحاد الحكم فيهما بتنقيح المناط ففيها ما لا يخفى بعد ما سمعت الفرق بينهما من الاجماع وغيره، والله العالم بحقايق أحكامه .

حكم مالو ابتاع البايع ما باعه الى اجل قبل حلوله

قال المحقق في الشرايع في أحكام العقود : «إذا اشترط تأخير الثمن الى أجل ثم ابتاعه البايع قبل حلول الأجل، جاز بزيادة كان أو نقصان، حالاً أو مؤجلاً إذا لم يكن شرط ذلك في حال بيعه ، وان حلّ الأجل فابتاعه بمثل ثمنه من غير زيادة جاز .

وكذا إن ابتاعه بغير جنس ثمنه بزيادة أو نقيصة حالاً و مؤجلاً وان ابتاعه بجنس ثمنه بزيادة أو نقيصة ففيه روايتان أشبههما الجواز» .

أقول : الكلام في هذا المقام يقع في موضعين :

الموضع الأول :

المشهور جواز بيع المؤجل مطلقاً من بايعه وغيره قبل حلول الأجل و بعده بجنس الثمن وغيره مساوياً له أو زائداً عليه أو ناقصاً عنه حالاً أو مؤجلاً بل صرح غير واحد بعدم الخلاف في هذا الحكم بل عن بعضهم دعوى الاجماع عليه خلافاً لما عن الشيخ في النهاية والتهديبين حيث منع عن البيع بعد الحلول بنقصان من الثمن في النهاية وبالزيادة في التهديبين .

قال في المحكى عن النهاية : «إذا اشترى نسيه فحلّ الأجل ولم يكن معه ما يدفعه إلى البايع جاز للبايع أن يأخذ منه ما كان باعه إياه من غير نقصان من ثمنه فان أخذه بنقصان مما باع لم يكن ذلك صحيحاً ولزمه ثمنه الذي كان أعطاه به فان أخذ من المبتاع متاعاً آخر بقيمته في الحال لم يكن بذلك بأس .

وعن الشهيد أنه تبع الشيخ جماعة، وعن ظاهر الحدائق أنه قصر

بعضهم التحريم بالطعام كما نسب ذلك إلى الشيخ أيضا بروايات :

منها رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام « رجل كان له على رجل دراهم من ثمن غنم اشتراها منه فأتى الطالب المطلوب يتقاضاه فقال له المطلوب : أبيعك هذا الغنم بدراهمك التي عندى فرضى، قال عليه السلام : لا بأس» ومنها روايته الأخرى قال : « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل طعام أو بقر أو غنم أو غير ذلك فأتى الطالب لبيّاع منه شيئا ، قال : لا يبيعه نسيأ فأمّا نقداً فليبيعه بما شاء» لكن الاستفادة منها المنع عن ابتياعه نسيئة وفي الرياض أنّها مجملة مع احتمال الكراهة جداً جمعاً بينها وبين غيرها مع عدم مكافئة له قطعاً، والأول وعمومها تدلُّ على البيع الشخصي و بنصوصيتها تدلُّ على ما بعد الحلول ، فإنّ التقاضى لا يكون إلا بعد الاستحقاق بالحلول وقوله : أبيعك هذا الغنم كما يمكن أن يكون إشارة إلى ما باعسه كذلك يمكن أن يكون إشارة إلى مثله ومع ذلك لم يستفصل الامام عليه السلام .

ومنها صحيحة بشار بن يسار قال : « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبيع المتاع بنساء فيشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه، قال : نعم لا بأس به فقلت له : أشتري متاعى و غنمى فقال عليه السلام : ليس هو متاعك ولا بقرك ولا غنمك»^(٣) وهى بظاهرها تدلُّ على أنّ المورد شخص المبيع كما يشهد له قوله : « أشتري متاعى و غنمى» كما أنّها بعمومها الناشى عن ترك الاستفصال، دلّت على البيع بعد الحلول، فإنّ موردها بيع النسيئة ثمّ الاشتراء من دون تفصيل بين حلول الأجل وعدمه .

ومنها رواية الحسين بن منذرق قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام يجيئنى

(٣١) الوسائل الباب ٥ من أبواب أحكام العقود .

(٢) الوسائل الباب ٦ من أبواب أحكام العقود .

الرجل فيطلب العينة فأشترى له المتاع مرايحة ثم أبيعها إياه، ثم أشتريه منه مكاني، قال : إذا كان بالخيار إن شاء باع وإن شاء لم يبيع وكنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت وإن شئت لم تشتري، فلابأس قال : فقلت : إن أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد ويقولون إن جاء به بعد أشهر صلح، قال عليه السلام : إنما هذا تقديم و تأخير فلابأس»^(٢).

وفى الجواهر : بناء على أن العينة شراء ما باعه نسيئة كما حكاها عن بعضهم فى الدروس لكن فيها قبل ذلك : إنها لغة وعرفا شراء العين نسيئة فان حلّ الأجل فاشترى منه عيناً أخرى نسيئة ثم باعها وقضاً بالثمن الأوّل كان جائزاً وتكون عينة على عينة وعليه يتم الاستدلال ضرورة عدم اعتبار كون بيع القضاء على غير البايع فيها .

نعم عن ابن إدريس أن اشتقاقها من العين وهو النقد، وفسرها بشراء عين نسيئة لمن عليه دين نقداً ويقضى الدين الأوّل .

أقول : إليه يرجع بعض ما ذكرناه ذيلًا نقلًا عن ابن الأثير فلاحظ .

ومنها رواية على بن جعفر عليه السلام المروية عن قرب الاسناد عن أخيه موسى

ابن جعفر عليه السلام قال : « سئلته عن رجل باع ثوبا بعشرة دراهم ثم اشتراه منه بخمسة دراهم أيحلُّ؟ قال عليه السلام : إذا لم يشترط ورضيا فلا بأس»^(٣).

(١) فى الوافى : العينة بكسر المهملة و التون بعد الياء المشناة التحتافية قال ابن الاثير

فى حديث ابن عباس : انه كره العينة هى أن يبيع من رجل سلعة بثمن معلوم الى اجل مسمى ثم يشتريها منه بأقل من الثمن الذى باعها به فان اشترى بحضرة طالب العينة سلعة من آخر بثمن معلوم وقبضها فباعها من طالب العينة الى أجل فقبضها ثم باعها من البايع الاول بالنقد بأقل من الثمن فهذه أيضاً عينة وهى أهون من الاولى وسميت عينة لحصول النقد لصاحب العينة لان العين هو المال الحاضر من النقد والمشتري انما يشتريها لبيعها بعين حاضرة تصل اليه معجلة .

(٢ و ٣) الوسائل الباب ٥ من أبواب أحكام العقود .

ونحوها روايته الأخرى عن كتاب مسائله إلا أنه قال: « بعشرة دراهم إلى أجل ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد »^(١).

فهذه الثلاثة الأخيرة ظاهرها الاشتراء قبل حلول الأجل، بل رواية ابن منذر صريحة في الاشتراء وهو في مكانه إلا أنها لا ظهور لها في كون البيع مؤجلاً .

وأما روايتا عليّ بن جعفر فالأولى منهما ظاهرة في المؤجل والثانية صريحة فيه وكتاهما صريحتان في الاشتراء بنقصان من الثمن كصراحتهما أيضاً في ورود البيع أولاً وثانياً على المبيع الشخصي .

وقد يستدل لهم أيضاً بموثقة يعقوب بن شعيب قال: « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع طعاماً بمائة درهم إلى أجل فلما بلغ ذلك الأجل تقاضاه فقال: ليس لي دراهم خدمتي طعاماً، قال عليه السلام: لا بأس به فانما له دراهم يأخذ بها ما شاء »^(٢).

وهذه الرواية كما ترى لا دلالة لها في الاشتراء ثانياً بل ظاهرها الوفاء بغير الجنس مع أن تكرار الاسم المنكر وهو قوله: خدمتي طعاماً، بعد قوله: عن رجل باع طعاماً. يدل على تعدد الطعام في الموضعين .

وعلى تقدير دلالتها على الاشتراء فالذي يظهر منها هو جواز هذا الك الثمن بلا زيادة ولا نقيصة وهذا مما لا ينكره الشيخ (ره) ومع الغض عنها و الخدشة في دلالتها ففي العمومات وبقيّة الأخبار كفاية فتدبر .

وأما ما استدلل به للشيخ فروايتان إحداهما ما رواه في التهذيب عن خالد بن حجاج قال: « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بعته طعاماً

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب أحكام العقود .

(٢) الوسائل الباب ١١ من أبواب السلف ورواه الكليني عن يعقوب بن شعيب و عبيد

بن زيادة مثله (الوسائل) .

بتأخير إلى أجل مسمى فلما جاء الأجل أخذته بدراهمي، فقال : ليس عندي
دراهم ، ولكن عندي طعام فاشتره مني، فقال عليه السلام : لا تشتريه منه فإنه لا خير فيه ^(١) .
وثانيتها ما عن الفقيه عن عبد الصمد ابن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام
قال : « سئله محمد ابن القاسم الحنّاط فقال : أصلحك الله أبيع الطعام من
الرجل إلى أجل فأجيبه وقد تغير الطعام من سعره فيقول : ليس لك عندي
دراهم قال : عليه السلام : خذ منه بسعر يومه، قال : أفهم أصلحك الله إنّه طعامي الذي
اشتراه منّي فقال : لا تأخذ منه حتّى يبيعه ويعطيك فقال : أرغم الله أنفي، رخص
لي، فرددت عليه فشدّ عليّ ^(٢) .

ففي دالتهما على مختاره مضافاً إلى اختصاصهما بالطعام ومدّاه أعمّ
وعدم صلاحيتهما المكافئة لما استدلّ به على مذاهب المشهور نظر .
أمّا الرواية الأولى فلأعمية موردها من الزيادة والنقيصة وشمولها للمثل
مع أنّه لا يقول به فلا دلالة لها على الاختلاف في مقدار الثمن زيادة ونقصاناً كما
هو مدّاه وعدم التصريح فيها بأنّه طعامه الذي باعه .

بل الظاهر منها هو تعدّد الطعام في المورد كما يدلُّ عليه تكرار الاسم
المنكر نظير ما مرّ في رواية يعقوب بن شعيب، وعلى تقدير دلالتها على مذهبه
فيحتمل إرادة الكراهة أو الارشاد، كما يستفاد ذلك من تعليل المنع بقوله
(فأنّه لا خير فيه) .

وأما الرواية الثانية فهي صريحة في أنّ المورد شخص المبيع كما أنّها ظاهرة
في ما بعد الحلول، وحيث أنّ السائل طمع أن يرخّص له أخذ طعامه الذي دفعه إليه
مع أنّ القيمة قد زادت وهو لا يستحقّ إلاّ بالدراهم، لم يرخّص له إلاّ أن يأخذ
بسعر يومه .

ويمكن أن يقال بأنّها نظير رواية يعقوب في عدم دلالتها على الاشتراء ثانياً

بل على الأخذ وفاءً بغير الجنس الذي على ذمته فيما إذا أخذ طعاماً بسعر يومه وعلى التقايل والتفاسخ فيما إذا أخذ نفس ما باعه بسعر يومه وحيث إنّه لا يجوز الزيادة والنقص في مورد الاقالة والفسخ، نهى عنه عن الأخذ إلا بسعر يومه .

واستدل له أيضاً برواية الحلبيّ قال : « سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى ثوباً ولم يشترط على صاحبه شيئاً فكرهه ثمّ رده على صاحبه، فأبى أن يُقبله (يقبله خ ل) إلا بوضيعة قال : لا يصلح له أن يأخذه بوضيعة، فان جهل فأخذه فباعه بأكثر من ثمنه، رده على صاحبه الأوّل ما زاد » .

وهي أيضاً لا دلالة لها على مطلوب الشيخ (ره) لظهورها في الإقالة بالنقيصة المجمع على عدم جوازها كالزيادة بحسب الظاهر فلا ينبغي التوقف حينئذٍ في الحكم المزبور في الطعام فضلاً عن غيره والله العالم .

حكم اخذ الطعام عوضاً عن الطعام

ثمّ إنّ المحكيّ عن الشيخ في المبسوط عدم جواز أخذ الطّعام عوضاً عن عوض الطعام إلاّ بنحو التساوي استناداً إلى ظهور بعض الأخبار في أنّ عوض العوض في حكم العوض في عدم جواز التفاضل مع اتحاد الجنس الربويّ، فإذا باع طعاماً بدراهم لا يجوز له أن يأخذ عوض الدراهم طعاماً بزيادة فإنّه يؤدّي إلى بيع الطعام بطعام .

بل المحكيّ عنه سريان ذلك في جميع موارد المعاوضات الربويّة فإذا اشترى طعاماً بدراهم لا يجوز أن يأخذ بدل الطعام دراهم بزيادة لرجوعه إلى بيع الدراهم بالدراهم فإنّ عوض العوض بمنزلة العوض .

والأصل في ذلك خبر عليّ بن جعفر قال : « سئلته عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطة أيأخذ بقيمته دراهم ؟ قال عليه السلام : إذا قومه دراهم ، فسد لأن الأصل الذي يشتري به دراهم فلا يصلح دراهم بدراهم^(١) .
لكنه مع مخالفته للقواعد معارض بما رواه في التهذيب باسناده عن عليّ بن محمد وقد سمعته من عليّ قال : « كتبت إليه رجل له على رجل تمر أو حنطة أو شعير أو قطن فلماً تقاضاه قال خذ بقيمة مالك عندي دراهم ، أيجوز له ذلك أولاً ؟ فكتب عليه السلام : يجوز ذلك عن تراض منهما إنشاء الله تعالى^(٢) » ونحوه غيره فيحمل خبر عليّ بن جعفر وما شاكله على ضرب من الكراهة ، أو على عدم حصول التقابض في المجلس كما ربما يشهد له إطلاق حكمه عليه السلام بعدم الصّحة الشامل لصورتى المساواة والتفاضل .

نعم ربما يحتمل أن الاستفادة من عموم تنزيل هذه المعاملة منزلة بيع الدراهم بالدراهم ، مع أنها ليست منه ، ترتب جميع أحكامه عليها ، إلا أن الالتزام بذلك بعد ابتلائه بالمعارض ومخالفته للقواعد في غاية الاشكال والله العالم .

الموضع الثاني :

وهو ما إذا اشترط البايع على المشتري في البيع الأول أن يبيعه منه فالمشهور على ما نسب إليهم بطلانه ، بل عن جماعة دعوى عدم الخلاف فيه لوجوه :

أحدها لزوم الدور كما عن العلامة في التذكرة حيث قال في باب الشرط : « لوباعه شيئاً بشرط أن يبيعه إياه لم يصحّ سواء اتّحد الثمن قدرّاً ووصفاً وعيناً أم لا ، وإلا جاء الدور ، لأنّ بيعه له يتوقّف على ملكية له المتوقّفة على بيعه ، أمّا لو شرط أن يبيعه على غيره صحّ عندنا حيث لا منافاة فيه للكتاب والسنة .

لا يقال : ما التزمتموه من الدور آتٍ هنا ، لأننا نقول : الفرق ظاهر لجواز أن يكون جارياً على حدّ التوكيل أو عقد الفضوليّ بخلاف ما لو شرط البيع على البايع .

وقد قرّر الدور في كلام غير واحد من الأعلام على نحوين بل قرره بعضهم على أنحاء ثلاثة وقد تصدّى لدفعه جمع منهم تارة بما أفاد الشهيد الثانى فى الروضة «بأنّ المتوقّف على حصول الشرط هو لزوم البيع لا انتقاله إلى ملكه غاية الأمر أنّ تملك البايع موقوف على تملك المشتري وأما أنّ تملك المشتري موقوف على تملك البايع فلا، ولأنّه وارد فى باقى الشروط المتوقّفة على الملك كالعقود ونحوه خصوصاً شرط بيعه للغير مع صحّته إجماعاً .

وأوضح ملك المشتري ما لوجعل الشرط بيعه من البايع بعد الأجل لتخلّل ملك المشتري فيه، فدعوى أنّ الدور المزبور آت فى شرط بيعه للغير، يدفعها وضوح الفرق بينهما، لأنّ البيع لغير البايع فى حدّ نفسه معقول ولوعلى وجه التوكيل والفضول، بخلاف بيعه على البايع ، فإنّ ذلك غير معقول مع قطع النظر عن البيع، بل يتوقّف عليه كما تفتّن له العلامة (ره) فى كلامه المتقدم .

وأخرى بأنّ الشرط هنا هو الالتزام لامعناه المصطلح عليه من أنّه ما يلزم من عدمه العدم، فإنّه إنّما يكون كذلك إذا كان حصول البيع الأوّل معلقاً على البيع الثانى، مع أنّه لا تعليق ولو فرض فهو باطل إجماعاً من دون احتياج فى بطلانه إلى لزوم الدور .

وثالثة بأنّ الدور إن كان مبنياً على توقّف الملك على انقضاء الخيار حتى الخيار المنفصل عن العقد ففيه مضافاً إلى المنع عن هذا التوقف لا دافع حينئذٍ للنقض الذى أورده على نفسه بصورة اشتراط البيع من غير البايع، وإن كان مبنياً على إفساد الشرط الفاسد للعقد بتقريب أنّ صحّة البيع تتوقّف على صحّة الشرط الذى فى تلوه ومعقوليته فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن البيع والّا فسد العقد بفساد شرطه فلو توقّف صحّة الشرط ومعقوليته على صحّة العقد لزم الدور .

ففيه بعد تسليم إفساد الشرط الفاسد للعقد يمنع توقّف صحّة العقد على

صحّة الشرط فإنّ العقد لا يتوقّف على شرط فضلاً عن صحّته .

نعم إذا اشترط شرطاً فاسداً فسد العقد فصحته تتوقف على عدم اشتراط شرط فاسد في ضمنه لاعلى صحة الشرط .

إلى غير ذلك مما أجيب به عن الدور بأنحاء ما قرر مع عدم خلوّ بعضه عن النظر والاشكال .

وثانيهما ما أشار إليه الشهيد في الروضة بعدم حصول القصد إلى نقله عن البايع، بمعنى عدم قصد البايع بهذا الشرط إلى حقيقة الاخراج عن ملكه، لأن مثل هذا الشخص لا يريد قطع علاقة الملك عن نفسه ، والعقد متقوم بالقصد .

وأورد عليه المحقق الثاني في جامع المقاصد وكذا الشهيد الثاني في الروضة فإنه بعد تعليل بطلان البيع بعدم حصول القصد إلى نقله كما اشير إليه قبيل ذلك :

قال : « إن الغرض حصول القصد إلى ملك المشتري، وإنما رتب عليه نقله ثانياً، بل شرط النقل ثانياً يستلزم القصد إلى النقل الأول لتوقفه عليه ، ولا تفاهم على أنّهما لولم يشترط ذلك في العقد صحّ وان كان من قصد همارده ، مع أنّ العقد يتبع القصد ، والمصحح له ما ذكرناه من أنّ قصد رده بعد ملك المشتري له غير مناف لقصد البيع بوجه ، وإنما المانع عدم القصد إلى نقل الملك إلى المشتري أصلاً، بحيث لا يترتب عليه الملك » واستحسنه في الرياض وهو في محله .

وثالثها روايتا الحسين بن منذر وعليّ بن جعفر المتقدمتان في الموضوع الأول، بحمل الخيار في الرواية الأولى على ما يقابل التزامهما بالبيع الثاني وهو لا يكون إلا باشتراط البيع في ضمن البيع الأول على بايعه، وإلا فلا يلزم عليهما فتدّل بمفهومها على ثبوت البأس مع الاشتراط فيه لعدم كونهما حينئذ مختارين في ترك المعاملة ثانياً، فيكون الحاصل أنّه إذا باعه بشرط أن يبيعه منه لم يصحّ البيع الأول فكذا الثاني، وأولم يصحّ الثاني لأجل فساد الأول بفساد شرطه إذا لا مفسد له غيره .

ولكنه بعد الغرض عن المناقشة في دلالة البأس على البطلان، لا يخلو من التكلف فإن ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فيها: إذا كان بالخيار: أو كنت بالخيار- أن البيع الأول وقع عن جدّ وعن طيب ومرضاه بحيث لولم يشأ أحدهما وقوع البيع الثاني كان له ذلك لأن الأول وقع صورياً للتوصل به إلى الثاني كما ربما يشهد له قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الرواية الثانية «ورضيا» .

وقد يحتمل أن الشرطية فيها مسوقة لبيان تحقق الموضوع وأنه لا إكراه في البيع ومع ذلك كيف يبطل .

نعم الظاهر عدم الخفاء في دلالة هذه الرواية لما فيها من التصريح بعدم الاشتراط، إلا أن ظاهرها اشتراط البيع بنقيصة بل لعله المراد من خبر ابن المنذر فالتعدية إلى المساوي والزايد تحتاج إلى دليل على عدم الفصل .
اللهم إلا أن يدعى قيام الإجماع على البطلان كما هو المحكى عن المفاتيح قائلاً بأن الظاهر اتفاقهم عليه المؤيد بنفي الخلاف فيه في كلام غير واحد فهو إن ثم فلا إشكال كما أشار إليه أول الشهيدين في المحكى عنه في غاية المراد بقوله: إن كان في المسئلة إجماع فلا بحث وإلا فالاستناد إلى ما ذكره من الدور وعدم القصد في غاية الاشكال، ولذا صرح الشهيد الثاني (ره) في الروضة بعد نسبة بطلان البيع الأول حالاً كان أم مؤجلاً شرط بيعه من البايع بعد الأجل أم قبله إلى المشهور بأن مستنده غير واضح، فتأمل في المقام لكي تقف على حقيقة الحال .

ولقد فصلنا الكلام في هذا الباب وأنهيناها إلى ما ليست له صلة بموضوع الكتاب إلا أنه كان مما يستدعى البحث إياه والله الهادي إلى سبيل الرشاد .

× × ×

قال المحقق في الشرايع في أحكام العقود: «ولا يجب على من اشترى مؤجلاً أن يدفع الثمن قبل حلول الأجل وان طولب به ، ولو دفعه تبرعاً لم

يجب على البايع أخذه ، وان حلَّ الأجل فمكَّنه منه وجب على البايع أخذه ، فان امتنع من أخذه ثم هلك من غير تفريط ولا تصرف من المشتري، كان من البايع على الأظهر» .

أقول : هذه المسئلة متكفلة لبيان أمور :
الأمر الأول :

حكم دفع الثمن على من اشترى مؤجلاً قبل الحلول

لا يجب على من اشترى مؤجلاً أن يدفع الثمن قبل الأجل، وان طوِّلب به إجماعاً، كما ادَّعاه جماعة، بل في الجواهر: إجماعاً أو ضرورة، ولأنَّ فائدة اشتراط التأجيل عدم وجوب الدفع عليه قبله، كما هو واضح .
الأمر الثاني :

حكم قبول البايع لو تبرع المشتري بدفع الثمن

لو دفع المشتري الثمن قبل حلول الأجل تبرعاً، لم يجب على البايع قبوله وأخذه، في الجواهر: بلا خلاف أجده بيننا بل في الرياض : الاجماع عليه كالأول وقد علل لهذا الحكم بوجوه :

أحدها ما عن العلامة في التذكرة من أنَّ التَّعجيل كالتبرُّع بالزيادة فلا يكلف تقليد المنَّة .

وثانيها بأنَّ التأجيل كما هو حقُّ للمشتري يتضمَّن حقاً للبايع من حيث التزام المشتري لحفظ ماله في ذمته وجعله إياه كالودعي، فله السلطنة على حقه دون حقِّ البايع .

وثالثها أنّ البايع له السلطنة على نفسه، فله القبول وله تركه ولا يستحقّ المشتري منه القبول حتّى يكون امتناعاً عن حقّ الغير أو مزاحماً بسلطنة الغير. والى غير ذلك ممّا لا يكون الجميع أو أكثره خالياً عن المناقشة والتأمّل فيه فالعمدة فى مستند هذا الحكم: الاجماع المزبور، كالحكم الأوّل، إنّ تمّ وأما بناءً على المناقشة فيه بأنّه غير كاشف لمعلوميّة المدرك وفساده، فلا مجال للتمسك به والله أعلم .

الأمر الثالث :

حكم قبول البايع بعد حلول الاجل

وان حلّ الأجل فكّمه المشتري منه قبل المطالبة أو بعدها، وجب على البايع قبوله وأخذه إذا كان مساوياً لما فى الذمّة قدراً وجنساً ووصفاً فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل فى الرياض: الاجماع عليه وهو الحجّة بعد حدّيث الضرر الشامل للمقام، ضرورة تحقّق الضرر على المشتري ببقائه مشغول الذمّة .

إذ لاحقٌ للبائع بعد حلول الأجل على المشتري فى حفظ ماله فى ذمّته مع أنّ الانسان مسلّط على تفرّيق ذمّته وعدم سلطنة صاحبه على إبقاء اشتغال ذمّة غيره، والناس مسلّطون على أنفسهم، المستفاد من فحوى قوله عَلَيْكُمْ: «الناس مسلّطون على أموالهم» .

و دعوى عدم الاضرار على المشتري لارتفاعه مع امتناعه بقبض الحاكم أو عزله و ضمانه على مالكة، مدفوعة بأنّ مشروعية قبض الحاكم أو العزل، إنّما تكون لدفع هذا الاضرار المحرّم عن المديون، وليس بدلاً اختيارياً حتّى يسقط الوجوب عن المالك لتحقّق البدل .

ولهذا من كان يجب عليه بيع ماله لنفقة عياله، لا يسقط عنه الوجوب بقيام

الحاكم مقامه في البيع ، وفيه إمكان القول بصدق الاضرار ولو مع إمكان الدفع
الى الحاكم .
الأمر الرابع :

حكم امتناع البايع عن القبول والاخذ

إن امتنع البايع من الأخذ والقبول بغير حق ثم هلك من غير تفريط ولا تصرف
من المشتري، كان من مال البايع في الجواهر : « لا أجد فيه خلافاً مع تعذر
الحاكم، لأن في هلاكه من المشتري ضرراً عظيماً فيكون منقياً بالنص » .
أقول : كلماتهم في المقام مختلفة نشير الى قولين منها :
و أما بقيه الأقوال أو الوجوه فنضرب عنها لما فيها ما لا يخفى .
أما القولان فأحدهما تعين الدين بالعزل، مع كون الضمان على صاحب
الدين وان كان دفعه إلى الحاكم ممكناً، وهو المحكى عن ظاهر الشيخين ، وابن
حمزة والديلمي والقاضي ، والتقي والمحقق في النافع نحو ما في الشرايع فانهم
أطلقوا كون الضمان عليه ولم يخصوه بصورة تعذر الحاكم، ولعله لعدم ثبوت ولاية
الحاكم في المقام ، وإطلاق حديث نفي الضرر، فإن الموجب له هو اعتبار قبض
الدائن الممتنع عنه و مقتضى كونه مرفوعاً عدم اعتباره عند الامتناع وكفاية تعيين
من عليه الدين بالعزل .

و ثانيهما اختصاص التعيين بالدفع إلى الحاكم وهو المحكى عن الفاضل
في جملة من كتبه ، والشهيدين ، والكركي ، والمبسوط ، والسرائر بل نسب إلى
المشهور، لأنه بمنزلة المالك بعد عموم ولايته ؛ واقتصاراً فيما خالف الأصل الدال
على عدم تعيين الثمن للبايع حيث كان كلياً إلا بقبضه على موضع الوفاق وهو
قبض الحاكم ، والتفاتاً إلى اندفاع الضرر عن المشتري بالدفع إلى الحاكم ، فلو

قصر كان كالمفرد في المال، من حيث تمكّنه من دفعه إلى مستحقّه أو نائبه فيكون من ماله كما صرح به الشهيد في المسالك فاتّه بعد نقل عبارة المحقّق المتقدمه «فان حلّ فمكّنه منه وجب على البايح أخذه» قال: «هذا هو الأقوى لكن بشرط تعدّد الوصول إلى الحاكم والآ رفع أمره إليه فان أحلّ به لم يبرء من ضمانه» . هذا مضافاً إلى أنّ الحاكم كما أنّه قائم مقام الغائب يقوم مقام الممتنع عمّا يجب عليه أيضاً .

ولذا يأخذ الزكاة منه قهراً ، ويتولّى النية و يؤدّي ديونه ، وما يجب عليه من نفقة و نحوها من ماله .

فمن هنا يظهر ضعف القول الأوّل وأنّ ما ذهب إليه المشهور هو الأظهر .

ثم إنّ لشيخنا الاستاد المحقّق العراقيّ قدس سرّه في المقام كلاً ما يلزمنا نقله بعين ما نصّ عليه قال (ره) : « لو امتنع من يجب عليه أخذ حقه باعطاء الغير وهلك كان هلاكه من صاحب الحقّ الممتنع و ذلك في العين واضح ، لأنّ المال في يده أمانة شرعيّة .

نعم لو كان مسبوقاً بالضمان ففي كفاية مجرد امتناع صاحب المال عن الأخذ منه في دفع الضمان إشكال ، إذ هي مغيّياً بالأداء غير الحاصل إلّا بأخذه أو أخذ وكيله ونائبه وعليه فلا محيص من دفع الأمر إلى الحاكم في صدق أدائه ومع التعذر لا يبعد وصول النوبة إلى العدول ولو هو بنفسه إذ اكان عدلاً فينوي الأخذ من المالك فيصير بيده أمانة شرعيّة لا يضمن إلّا بالتفريط .

و أمّا لو كان ديناً ، فظاهر المتن و جماعة أخرى تعيّن الدّين في العين بقصده مع امتناع صاحب الدين ، فيصير بيده أمانة شرعيّة لا يضمن إلّا بالتفريط ، و عمدة نظرهم إلى عموم نفي الضرر في إبقاء دينه .

وفيه أنّه لا يكون ضرراً عليه مع تمكّنه من الحاكم ، فمن المحتمل دخل أخذه

نيابة في تعيين الدين، فيتعين للأصل، بل من المحتمل ترتب نيابته على عدم تمكن الحاكم على إلزامه فيلزمه أولاً، ومع عدم التمكن يحتمل دخول العدول على الترتيب السابق».

× × ×

قال المحقق في الشرايع في أحكام العقود: «يجوز بيع المتاع حالاً ومؤجلاً بزيادة عن ثمنه إذا كان المشتري عارفاً بقيمته، ولا يجوز تأخير ثمن المبيع ولا شيء من الحقوق المالية بزيادة فيها، ويجوز تعجيلها بنقصان منها».

حكم جواز البيع حالاً ومؤجلاً بزيادة

أقول: أما جواز بيع المتاع حالاً ومؤجلاً بزيادة عن ثمنه ونقصان إذا كان كلٌّ من البائع والمشتري عارفاً بقيمته، فالظاهر عدم الخلاف والاشكال فيه ما لم يؤدَّ إلى السّفه منهما، والآ بطل البيع، كما أنّ للمغبون منهما الخيار مع الجهل بالقيمة بلا خلاف ولا إشكال فيه أيضاً كما صرّح به في الجميع جماعة.

حكم تأخير ثمن المبيع بزيادة

وأما عدم جواز تأخير ثمن المبيع ولا شيء من الحقوق المالية بزيادة فيها، فلأنه ربا محرّم كتاباً وسنة وإجماعاً لأنّ الزيادة الواقعة بازاء تأخير المطالبة ربا عند أهل العرف من غير فرق بين كون الزيادة التي تراضيا عليها في أول المدّة كما في القرض بأن يقرضه مائة درهم بمائة وعشرين إلى سنة وبين أن يتراضيا بعد مضيّ شهرتأخيره إلى أحد عشر شهراً بزيادة درهم واحد أو أكثر سواء وقع

• ذلك على جهة البيع أو الصلح أو غيرها .

نعم لوجعلت الزيادة المبدولة في ثمن مبيع آخر واشترط تأخير الدين

الحال إلى الأجل المسمى، لا بأس به كما تشهد له جملة من النصوص :

فمنها رواية محمد بن إسحاق بن عمار قال : « قلت للرضا عليه السلام : الرجل

يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوى مائة درهم بألف درهم ، و

يؤخر عنه المال إلى وقت ، قال : لا بأس به ، قد أمرني أبي ففعلت ذلك ، وزعم

أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عنها فقال ^(١) مثل ذلك .»

ومنها روايته الأخرى قال : « قلت لأبي الحسن عليه السلام : يكون لى على الرجل

دراهم فيقول : أخرنى بها وأنا أربحك فأبيعه جبة تقوم على ألف درهم بعشرة

آلاف درهم ، أو قال : بعشرين ألفاً وأؤخره بالمال ، قال : لا بأس .» ^(٢)

ومنها مضر عبد الملك بن عتبة قال : « سألته عن الرجل يريد أن أعينه

المال ، أو يكون لى عليه مال قبل ذلك فيطلب منى مالاً أزيدة على مالى الذى

لى عليه أيستقيم أن أزيدة مالاً وأبيعه لؤلؤة تسوى مائة درهم بألف درهم فأقول :

أبيحك هذه اللؤلؤة بألف درهم على أن أؤخرك بثمنها وبمالى عليك كذا وكذا

شهرًا ؟ قال : لا بأس .» ^(٣)

إلى غير ذلك مما هو صريح فى الجواز على الوجه المزبور وظاهر فى عدمه

مع جعل الزيادة فى مقابل التأخير وكونها حيلة للتخلص من الربا غير قاذحة

بعد توافق النصوص والفتاوى عليها .

• ونعم الحيلة ما فيها فرار من الحرام إلى الحلال .

حكم تعجيل ثمن المبيع بنقصان

وأما جواز تعجيلها، أى ساير الحقوق المالية المؤجلة بنقصان منها
ففى الجواهر؛ بلاخلاف أجده فيه على جهة الصلح وهو المسمى بصلح الحطيطة
أو بالإبراء من كل منهما .

ويدل عليه مرسل أبان عن أبى عبد الله عليه السلام قال : « سألته عن الرجل
يكون له على الرجل الدين ، فيقول له قبل أن يحلَّ الأجل : عجل لى النصف
من حقى على أن أضع عنك النصف ، أيحلُّ ذلك لواحد منهما ؟ قال : نعم » .
وما رواه الشيخ فى التهذيب باسناده عن محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر
عليه السلام وعن ابن أبى عمير ، عن حماد ، عن الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام
« أنهما قالا فى الرجل يكون عليه الدين إلى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول :
انقدنى من الذى لى كذا وكذا وأضع لك بقيته أويقول : انقد لى بعضاً ، وأمدُّ
لك فى الأجل فيمابقى عليك قال : لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً ،
يقول الله : لَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ » ^(٢) .

وما رواه الصدوق فى الفقيه باسناده عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر
عليه السلام فى الرجل يكون عليه دين إلى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول : انقدنى من
الذى لى كذا وكذا وأضع لك بقيته ، أويقول : انقدنى بعضاً وأمدُّ لك فى الأجل
فيمابقى ، فقال : لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً ، يقول الله عزوجل :
فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ » ^(٣) .

دلَّت الروايات على جواز تعجيل الدين المؤجل بنقصان منه كما دلَّت

(١ و ٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب أحكام الصلح .

(١) الوسائل أبواب ٣٢ من أبواب الدين و القرض .

الأخيران على جواز الصلح عن التأخير بغير الزيادة لعدم تحقق الربا فيه
هنا والله العالم .

حكم من ابتاع شيئاً بثمن مؤجل و أراد بيعه مرابحة

قال المحقق في الشرايع في أحكام العقود : « من ابتاع شيئاً بثمن مؤجل ،
وأراد بيعه مرابحة فليذكر الأجل ، فان باع ولم يذكره كان المشتري بالخيار بين
ردّه وبين إمساكه بما وقع عليه العقد ، والمروى أنّه يكون للمشتري من الأجل
مثل ما كان للبايع . »

أقول: أمّا لزوم ذكر الأجل إذا ابتاع بثمن مؤجل و أراد بيعه مرابحة أى
بالزيادة على رأس المال بما يتراضيا به فلوجوب الإخبار فى المrabحة بقدر
الثمن و جنسه و وصفه و حيث أنّها مؤجلة ، فكما يجب فى المrabحة الإخبار يجب
ذكر الأجل ، لأنّ له قسطاً من الثمن ، لا اختلاف الأغراض باختلاف الثمن زيادة
ونقصانا ، فتركه تدليس فلا يجوز .

و أمّا إن باع ولم يذكر الأجل ، صحّ البيع بلا خلاف ظاهر كما صرح به غير
واحد ، بل فى الجواهر : الاجماع بقسميه عليه للعموم ، و خصوص النصوص ، و
وجود المقتضى مع عدم ما يصلح للمانعية سوى التدليس المزبور الذى هو كالدأ
إلى تعلق الرضا والقصد إلى البيع المخصوص .

ولكن للمشتري الخيار بين الردّ والامساك بالثمن ، للتدليس و فوات ما هو
كالشرط أو الوصف و لحديث الضرر المنجبر هنا بفتوى كثير ، بل فى الرياض
أنّه الأشهر بين الطائفة سيّما متأخريهم ، بل ظاهرهم الاتفاق عليه كإفّة إلّا
من تأتى إليه الإشارة . »

ولكن فى جملة من الروايات : أنّ للمشتري من الأجل مثل ما كان للبايع :

فمنها صحيحة هشام بن الحكم ، عن أبي عبد الله عليه السلام « في الرجل يشتري المتاع إلى أجل ، قال : ليس له أن يبيعه مرابحة إلا إلى الأجل الذي اشتراه إليه ، وإن باعه مرابحة ولم يخبره كان للذي اشتراه من الأجل مثل ذلك ^(١) . »
ومنها خبر أبي محمد الوابشي قال : « سمعت رجلا يسئله أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى من رجل متاعاً بتأخير إلى سنة ثم باعه من رجل آخر مرابحة ، أله أن يأخذ منه ثمنه حالاً والربح ؟ قال عليه السلام : ليس عليه إلا مثل الذي اشترى إن كان نقد شيئاً فله مثل ما نقد وان لم يكن نقد شيئاً آخر فالمال عليه إلى الأجل الذي اشتراه إليه ، قلت له : فان كان الذي اشتراه منه ليس على مثله ، قال فليستوثق من حقه إلى الأجل الذي اشتراه ^(٢) . »

ومنها خبر ميسر بن بياع الزطبي قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنا نشترى المتاع بنظرة فيجىء الرجل فيقول : بكم تقوم عليك ؟ فأقول : بكذا وكذا ، فأبيعه بربح ، فقال : إذا بعته مرابحة كان له من النظرة مثل مالك ، قال : فاسترجعت فقلت : هكذا (هلكنا خ ل) ، فقال : ممّا ؟ فقلت : لأنّ ما في الأرض ثوب إلا أبيعته مرابحة فيشتري مني ، ولو وضعت من رأس المال حتى أقول : بكذا وكذا ، فلما رأى ماشق عليّ قال : أفلا أفتح لك باباً يكون لك فيه فرج ؟ قل قد قام عليّ بكذا وكذا ، وأبيعه بزيادة كذا وكذا ولا تقل بربح ^(٣) . »

ولا يقدر الجهالة في سندهما بعد أن كان في الأوّل الحسن بن محبوب وفي الثاني صفوان اللّذين قد أجمع على تصحيح ما يصحّ منهما العصابة .

وفي الجواهر ؛ بعد نقل الروايات المزبورة على الترتيب الذي نقلناه قال : والمراد منه (خبر ميسر بن بياع الزطبي) بقريته الخبرين السابقين : أنه إذا باعه مرابحة ولم يذكر الأجل ، لا أنّ المراد بيان وجوب الإخبار خاصة فهو واضح

الدلالة كالسابقين .

وأما السند فقد عرفت حاله في جميعها، فالعمل بها متجه ، خصوصاً بعد أن لم تكن مهجورة، بل عمل بها الاسكافئ والشيخ في النهاية، والقاضى وابن حمزة ، والمحدث البحرانى على ما حكى عن بعضهم ، و مال إليه الأردبيليُّ أو قال به في المحكى عنه ، ولم يعلم حال من لم يتعرّض لذلك منهم كالصدوق ، والمفيد وأبى علىّ وعلم الهدى والراوندى ، على ما قيل . وعن صاحب الرموز التوقف كالشهيد في غاية المراد ، و ظاهر الدروس ، والمحقق الثانى في تعليق الارشاد، بل قيل : إنّ التوقف ظاهر شرح الارشاد لفخر الاسلام ، والتنقيح ، والمقتصر ، والتوقف من جهتها كالعمل بها فى الخروج عن الشذوذ والهجر بل عمل بها فى المختلف فى الجملة قال بعد أن ذكرها دليلاً للشيخ :

والجواب أنّها محمولة على ما إذا باعه بمثل ما اشتراه وأخفى عنه النسبة ولم يشترط النقد فانه والحال هذه يكون له من الأجل مثل ما كان للبايع على إشكال .

وان كان قد يناقش فيه بأنه مع كونه إحداث قول فى المسئلة، لا فرق فى ظاهرها بين التصريح بالنقد وعدمه، بعد أن كان الاطلاق منصرفاً إليه خصوصاً بعد ما عرفت من تصريحهم بأنه مؤكّد، على أنّ الظاهر اتحاد محلّ النزاع فى كلام الأصحاب مع مضمون النصوص .

والظاهر أنّ مراد المختلف بقوله «باعه بمثل ما اشتريه» التصريح بتعيين الثمن ، وآته هو الذى اشتراه به وأخفى النسبة لا أنّه عقد البيع كد لك ضرورة بطلانه حينئذٍ فضلاً عن أن يكون له من الأجل مثله .

لكن فى حاشية الارشاد للكركيّ : ظاهر الأخبار يقتضى ثبوت مثل الأجل، لكن ليس فيها تصريح بكون البايع عين الثمن وأهمل الأجل ، أو باع

بمثل ما اشتره ولم يعين شيئاً، والمصنف فى المختلف حمل الروايات على المعنى الثانى وأشكله ، وأكثر الأصحاب على أنه يلزم المشتري الثمن حالاً ثم قال : « وأقول إذا عيّن البايع الثمن وأهمل ذكر الأجل وجرى العقد على ذلك ينبغى الجزم بالصحة من غير أجل، إذ ليس فى الأخبار ولا غيرها ما ينافى ذلك غاية ما فى الباب ثبوت الخيار للمشتري للتدليس فإنّ للأجل قسطاً من الثمن، وإذا باع بمثل ما اشتره ولم يعين شيئاً وكان مؤجلاً استحق مثل الأجل إن صححنا البيع، وهذه هى مدلول الروايات لكن نحن فى صحته من المتوقفين لما فيه من الضرر وهو كما ترى، بل الخبر الثالث كالصريح فى خلافه ، وكيف كان فالعمل بالنصوص متوجه سيمّا مع عدم شدة مخالفتها للقواعد » .

ولكن فى الرياض بعد نقل صحيحة هشام والاشارة إلى الخبرين الآخرين قال : « فالقول بها مع صحة أولهما لا يخلو عن قوة إلا أن فى مقاومتها للقاعدة التى استند إليها الأولون — من أنه عقد على مبيع بثمن معلوم حاله ، مقرون ذلك برضاها، فيكون صحيحاً فيملك البايع جملة الثمن بذلك ، واخفاء الأجل لا يوجب أن يكون للمشتري مثله غاية ما فى الباب إيجابه الخيار كالعيب إذا لم يعلم به — نوع مناقشة سيمّا مع اعتضاد القاعدة بالشهرة العظيمة التى كادت تكون إجماعاً من متأخري الطائفة مع رجوع الشيخ عن العمل بهذه المعتمدة فى النهاية وفى كتابيه المتقدم إلى ذكرهما الاشارة ولعلّه لهذا توقف شيخنا الشهيد فى النكت وهو فى محلّه » .

أقول : مقتضى ما سمعت من الجواهر فى كلامه المتقدم من اعتبار سند الروايات المزبورة وعدم هجرها لعمل جماعة بها : أن العمل بها متجه كما نص عليه ، كما أن مقتضى ما ذكره فى الرياض كذلك أيضاً لتصريحه بأن العمل بها لا يخلو من قوة .

نعم قد يناقش فى مقاومتها للقواعد التى استند إليها المشهور لكنه إن تم

يمكن القول في الجمع بينها وبين تلك الروايات بالتخيير بين الردّ والامسك على الوجه المذكور فيها، بعد عدم نصوصيتها في التعيين، وهو وان كان لا يخلو من تأملٍ إلا أن الاغماض عن مفاد تلك الروايات المعتبرة مشكل والله الهادي إلى طريق الصواب .

× × ×

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الجزء، وقد وقع الفراغ منه وما علّقناه عليه يوم الأحد غرة شهر ذي حجة الحرام من سنة ١٣٩٧ ألف وثلثمائة وسبعة وتسعين من الهجرة النبوية بيد العبد الفاني الراجي إلى رحمة ربه الغفور موسى بن العلامة السيد محمد مهدي الحسيني المازندراني عفى عنهما ويتلوه الجزء الرابع نسئل الله تبارك وتعالى أن يوفّقنا لطبعه وطبع بقيّة المجلّدات و يجعلها مقبولة عنده و ذخيرة ليوم فقرى وفاقتي .

والحمد لله أولاً و آخراً والصلوة على رسوله وآله
باطناً و ظاهراً .

فهرس

الجزء الثالث من كتاب العقد المنير

تقويم المتاع بالدراهم والدنانير	٢ - ٧
إذا ملك أحد النصب الزكوية للتجارة	٧ - ١٢
حكم إخراج القيمة عن الفريضة	١٢ - ١٦
إخراج القيمة من أي جنس جائز	١٦ - ١٨
المدار في القيمة على وقت الإخراج	١٩ - ٢٠
أي بلد يكون معتبراً في الإخراج	٢١ - ٢٢
مقدار زكاة الخيل الإناث بالدینار	٢٢ - ٢٤
حكم الإبدال في زكاة الإبل	٢٤ - ٢٩
حكم ما إذا اتجر بالمال الذي فيه الزكاة	٢٩ - ٣٠
للمالك عزل الزكاة وإفرازها	٣١ - ٣٣
حكم احتساب الدين على الفقير زكاة	٣٣ - ٣٥
حكم مالوكان الغارم ميتاً	٣٥ - ٣٨
حكم نقل الزكاة مع وجود المستحق في البلد	٣٨ - ٤٢
نقلها مع الإيصال إلى المستحق مجزئاً	٤٢ - ٤٣
التلف بالنقل يوجب الضمان	٤٣ - ٤٤
حكم نقل الزكاة مع عدم وجود المستحق في البلد	٤٤ - ٤٥
حكم النقل إذا لم يكن المستحق مرجوً الوجود في البلد	٤٥ - ٤٩
لا ضمان مع عدم الرجاء وعدم التمكن من الصرف	٤٩ - ٥٠
لا ضمان مع إذن الفقيه بالنقل	٥٠ - ٥١
حكم احتساب المال زكاة لو كان في غير بلدها	٥١ - ٥٢
حكم مالوكان له مال في غير بلده	٥٢ - ٥٣

قبض الفقيه مبرىء لذمة المالك	٥٣
حكم دفع الزكاة إلى الفقيه	٥٣- ٦٠
حكم أخذ الزكاة وردّها على المالك	٦١- ٦٣
حكم تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب	٦٤- ٦٩
فروع خمسة في المقام	٦٩- ٧٢
حكم تأخير الزكاة عن وقت الوجوب	٧٣- ٧٦
بقية اقوال المسئلة	٧٧- ٨٠
ختام فيه إحدى عشرة مسائل مستدركة	٨١- ٩٢
تفريعات نشير إليها بالاجمال	٩٢- ٩٣
مقدار الصاع في زكاة الفطرة وغيرها	٩٣- ٩٨
حكم تقديم الفطرة على وقتها	٩٩- ١٠١
حكم تأخير الفطرة عن وقتها	١٠١- ١٠٦
حكم إخراج الفطرة بالقيمة السوقية	١٠٧- ١١١
لا تقدير في زكاة الفطرة لعوض الواجب	١١٢- ١١٣
المدار قيمة الفطرة وقت الاخراج	١١٣- ١١٤
الافضل أداء الفطرة في بلد التكليف	١١٤- ١١٥

باب الخمس

حكم الخمس في الغنائم	١١٩- ١٢١
الغنيمة في اللغة والاصطلاح	١٢١- ١٢٤
لانصاب في الغنائم	١٢٤- ١٢٥
حكم الخمس في المعادن	١٢٦- ١٢٧
المعدن في نظر الفقهاء واللغويين	١٢٧- ١٣١
اعتبار النصاب في المعدن وعدمه	١٣٢- ١٣٥
الخمس واجب بعد مؤنة الاخراج	١٣٥

- ١٣٦-١٣٧ هل النصاب معتبر قبل المؤنة أو بعد ها ؟
- ١٣٧-١٣٨ حكم إخراج النصاب دفعات
- ١٣٨-١٣٩ حكم اشتراك جماعة فى الإخراج
- ١٤٠ حكم مالوكان المعدن مشتملا على أجناس متعدّدة
- ١٤١-١٤٣ حكم إخراج خمس تراب المعدن
- ١٤٤ حكم مالو عمل فيما أخرجه مابه زادت قيمته
- ١٤٤-١٤٥ حكم مالو اتّجر بما أخرجه فريح
- ١٤٥-١٤٦ حكم مالو وجد المعدن مخرجا أو مطروحا
- ١٤٧- حكم مالوكان المعدن فى الأرض المفتوحة عنونة
- ١٥١ حكم الخمس فى الكنوز
- ١٥١-١٥٦ تعريف الكنز و تحديد موضعه
- ١٥٧- نصاب الكنز
- ١٥٨-١٦٠ حكم الكنز إذا وجد فى دار الحرب
- ١٦٠-١٦٣ حكم الكنز إذا وجد فى دارالاسلام و عليه أثره
- ١٦٣-١٦٦ حكم الكنز إذا وجد فى ملك له مبتاع
- ١٦٦-١٦٧ حكم ما إذا لم يعرفه أحد ممن جرى يده عليه
- ١٦٧-١٦٨ حكم مالو تعدّد الملاك
- ١٦٨-١٧٢ حكم مالو وجد الكنز فى أرض مستأجرة
- ١٧٣ حكم الكنوز المتعدّدة - فروع أربعة .
- ١٧٤-١٧٥ حكم مالو اشترى دابة و وجد فى جوفها شيئاً
- ١٧٥-١٧٨ حكم مالو ابتاع سمكة فوجد فى جوفها شيئاً
- ١٧٨-١٧٩ حكم مالو علم الواجد أنّ المال لمسلم
- ١٨٠-١٨٤ الغوص وأحكامه
- ١٨٤-١٨٦ فروع فى الغوص

نصاب الغوص دينار	١٨٦
العنبر و حكمه	١٨٧-١٩٢
قسمة الخمس	
قسمة الخمس	١٩٣-١٩٦
كيفية صرف سهمه المبارك	١٩٧-١٩٩
حكم نقل حصة الإمام إلى المجتهد	١٩٩
نقل الخمس إلى بلد آخر	١٩٩-٢٠٠
إذن الفقيه بالنقل رافع للضمان	٢٠٠
مؤنة النقل على الناقل	٢٠١
ليس من النقل لو كان له مال في بلد آخر	٢٠١
حكم دفع الخمس من مال آخر	٢٠٢-٢٠٣
براءة ذمة المالك موقوفة بقبض المستحق أو الحاكم	٢٠٣-٢٠٤

باب الحج

استحباب التطوع بالحج والعمرة	٢٠٧-٢٠٩
حكم الدم الأقل من الدرهم في الطواف	٢٠٩-٢١٠
أبواب الكفارات وأحكامها وأحكام الصيد	٢١٢-٢٢٢
الحمام في عرف الفقهاء واللغويين	٢١٢-٢١٧
حكم قتل الحمام	٢١٨-٢٢١
حكم قتل فرخ الحمام للمحرم والمحل	٢٢١-٢٢٣
حكم بيض الحمام إذا تحرك الفرخ أولم يتحرك	٢٢٤-٢٣٧
مستحبات وداع البيت	٢٣٧-٢٣٨

باب الجهاد

تقدير الجزية بالدينار	٢٤١-
-----------------------	------

باب التجار المكاسب

٢٤٧-٢٤٨ حكم آنية الذهب والفضة

٢٤٨-٢٥٥ حكم الدرّاهم المغشوشة

البيع

٢٥٩-٢٦٠ ما يراد من الدرهم والدينار إذا تعلق الحكم بهما

٢٦٠-٢٦١ لا تجرى أحكام الربوا والنصر على الأوراق النقدية

٢٦١-٢٦٢ الدرهم والدينار يتعيّنان بالتعيين

٢٦٢-٢٧٧ هل الدرهم والدينار مثلان أو قيمتان وتعريف ذلك

٢٧٧-٢٧٩ اشتراط العلم بقدر الثمن

٢٧٩-٢٨٠ حكم ربح المؤمن على المؤمن

٢٨٠-٢٨١ حكم البيع بربح الدينار ديناراً فصاعداً

٢٨٢ النقد والنسيئة - حكم اشتراط تعجيل الثمن

٢٨٥-٢٨٦ حكم اشتراط تأجيل الثمن

٢٨٧-٢٨٩ بيع النسيئة مشروط بتعيين المدّة

٢٨٩-٢٩٤ حكم مالو باع بثمن حالاً وبأزيد منه مؤجّلاً

٢٩٤-٢٩٩ حكم مالو ابتاع البايع ما باعه إلى أجل

٢٩٩-٣٠٤ حكم أخذ الطعام عوضاً عن عوض الطعام

٣٠٤ حكم دفع الثمن على من اشترى مؤجّلاً قبل الحلول

٣٠٤-٣٠٥ حكم قبول البايع لو تبرّع المشتري بدفع الثمن

٣٠٥-٣٠٦ قبول البايع بعد حلول الأجل

٣٠٦-٣٠٨ حكم امتناع البايع عن القبول والأخذ

٣٠٨ حكم جواز البيع حالاً و مؤجّلاً بزيادة

٣٠٨-٣٠٩ حكم تأخير ثمن المبيع بزيادة

٣١٠-٣١١ حكم تعجيل ثمن المبيع بنقصان

٣١١-٣١٥ حكم من ابتاع شيئاً بثمن مؤجل وأراد بيعه مرايحةً



