ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرچهاي الاصفهاني

المجلد الرابع والعشرون

اعداد

السيد صادق الحسيني الاشكوري

الطبعة الاولى



مِيزَانُ الفِقَاهَةِ

سرشناسه : درچه‌ای، محمدباقر بن مرتضی، ۱۲۶۴ - ۱۳۴۲ق.
عنوان و نام پدیدآور : میزان الفقاهة/ج ٢٤، تالیف محمدباقربن‌مرتضی الدرچه‌ای الاصفهانی؛ اعداد صادق الحسینی الاشکوری، بمساعدة محمدعلی باقرزاده، محمد موسوی نژاد.
مشخصات نشر : قم:مجمع الذخایر الاسلامیة ١٣٩٦ .
مشخصات ظاهری : ج.
شابک : دوره ۰ – ۲۰۰ – ۹۸۸ – ۹٦٤ - ۹۷۸؛ ج ٢٤ : ٦ – ٢٢٤ – ۹۸۸ – ۹٦٤ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، صادق، ۱۳۵۱ - ، مصحح
رده بندی کنگره : ۵/۱۸۳BP /د۳۶ک۲ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۳۴۲/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی : ۶۲۶۰۶۹۱

ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرچه‌ای الاصفهانی



اعداد

السيد صادق الحسيني الشكوري

بمساعدة

الشيخ محمدعلي باقرزاده، السيد محمد موسوي نژاد

المجلد الرابع والعشرون

كتاب الخمس، تعليقات على مكاسب الشيخ الأنصاري

مجمع الذخائر الاسلامية – قم، ايران
الطبعة الأولى
١٤٣٩ هـ ق. ١٣٩٦ هـ ش. ٢٠١٨م

کلیه حقوق این کتاب تحت قانون کپی رایت بوده و ترجمه یا چاپ تمام یا بخشی از مطالب آن و نیز درج تمام یا بخشی از آنها در ضمن بانکهای اطلاعاتی و تهیهٔ برنامه‌های رایانه‌ای یا استفاده مطالب و تصاویر در اینترنت، شبکه‌های اجتماعی و دیگر ابزار و ادوات، به هر نحوی، بدون اجازهٔ قبلی ناشر بصورت کتبی، ممنوع می‌باشد.

©MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH, 2018

All rights reserved, No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, internet, social networks, photo print, microfilm, CDs or any other means without written permission from the publisher

مجمع الذخائر الاسلامية ـ قم ، ايران

ميزان الفقاهة ـ ج ٢٤

كتاب الخمس، تعليقات على مكاسب الشيخ الأنصاري

تأليف : آية الله السيد محمدباقر الدرچه اي الاصفهاني قدس سره الشريف

إعداد : السيد صادق الحسيني الاشكوري

تنضيد الحروف والامور الفنية : مجمع الذخائر الاسلامية

الطبعة الاولى : ٢٠١٨ م (١٤٣٩ ق – ١٣٩٦ ش)

مطبعة: هوشنگي، تجليد: امين ـ قم المقدسة

الكمية : ١٠٠٠

ردمک : ج ٢٤ : ٦ – ٢٢٤ – ٩٨٨ – ٩٦٤ – ٩٧٨؛ دورة ٠ – ٢٠٠ – ٩٨٨ – ٩٦٤ – ٩٧٨

عنوان الناشر

رقم ١، فرع ٢٣، شارع آذر، مجمع الذخائر الاسلامية - قم المقدسة

هاتف: ٣٧٧٤٦٣٥٨ ٢٥ ٩٨ +

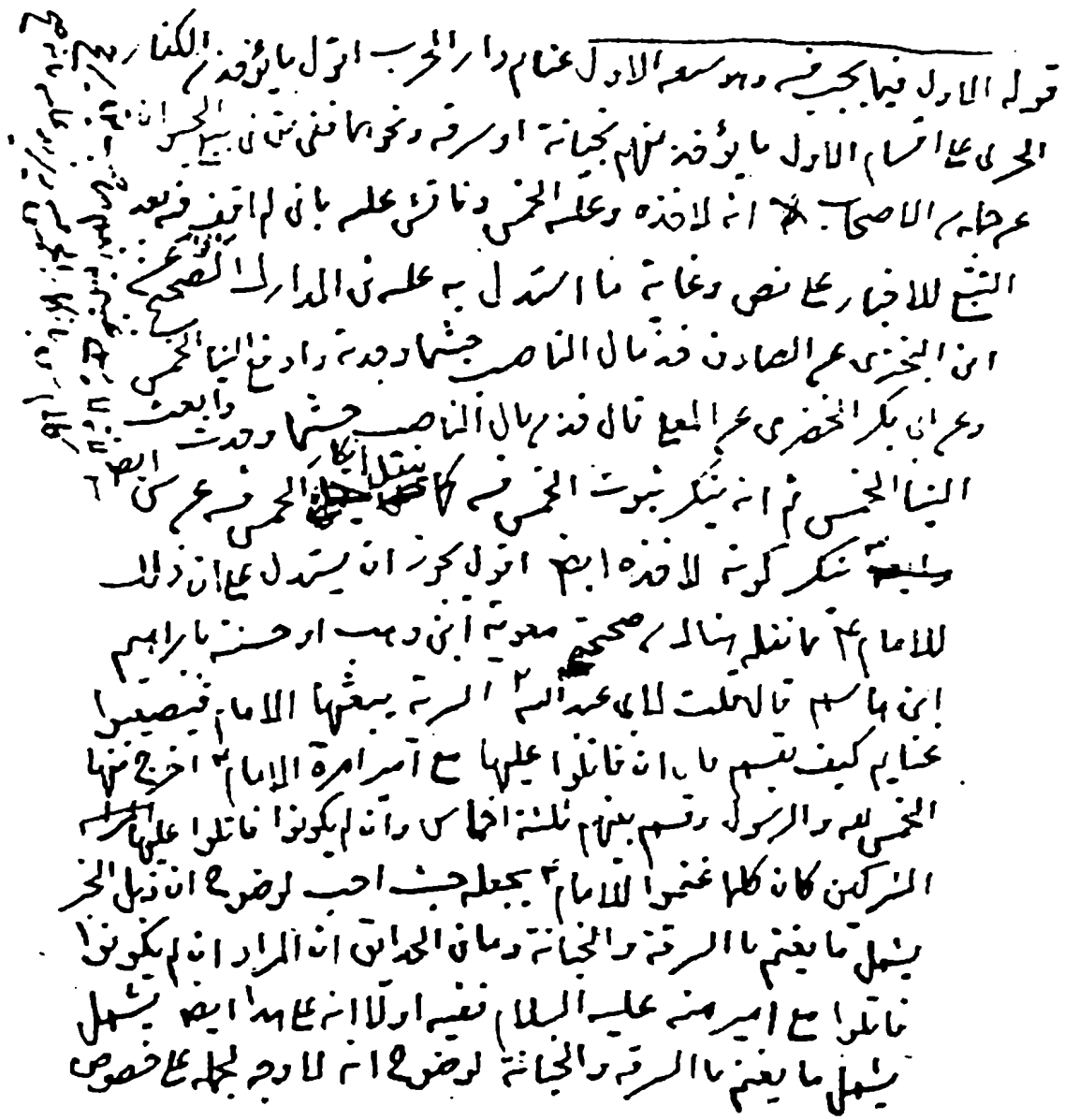
نقال: ٩٩١٩٣٧٠٤٢٠ ٩٨ +

عنوان الموقع : www.mzi.ir www.zakhair.net

Email: info@zakhair.net

telegram: @alfehrest


بسم الله الرحمن الرحیم



الصفحة الأولى من هذا المجلد بخط السيد الدرچهاى

صفحة أخرى من هذا المجلد بخط السيد الدرجهاى

٥٧٦

ولم يتحرك دالي صلاح الدين لسيد رفعت الدراية الإمامية
خاصة إن أيضاً رحمه الله حاضر مثل الصدوق إلى التقديم
ليس إلى الدور فقط بل كان لواحد أن يحضر العدل إلى
التقديم. ممن نفس عدالته هذا مضافاً

الصفحة الأخيرة من المجلد الرابع والعشرين من مؤلفات السيد الدرچهاي بخطه الشريف

كتاب الخمس

[أبواب الخمس]

[الخمس في غنائم دار الحرب]

/ ٣٩ / **قوله**: الأول فيما يجب فيه، وهو سبعة: الأول غنائم دار الحرب.

[أقسام ما يؤخذ من الحربي الكافر]

أقول: ما يؤخذ من الكفّار الحربي[١] على أقسام:

الأول: ما يؤخذ منهم بخيانة أو سرقة ونحوهما، ففي الحدائق[٢] في بيع الحيوان عن جملة من الأصحاب أنه لآخذه وعليه الخمس.

وناقش عليه بأني لم أقف فيه بعد التتبع للأخبار على نص. وغاية ما استدل به عليه في المدارك* الصحيح عن ابن البختري عن الصادق عليه السلام: **خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس**[٣].

وعن أبي بكر الخضرمي[٤] عن المعلّى، قال: **خذ من مال الناصب حيثما وجدت وابعث إلينا الخمس**[٥].

---

١) كذا، والأحسن: الكافر الحربي أو الكفّار الحربية.

٢) لاحظ: مدارك الأحكام ٥ / ٣٦١ وجوب الخمس في المعادن؛ الجواهر ١٦ / ١٢، بيان قيود الغنيمة؛ الحدائق الناضرة: ١٠ / ٣٦٤، الأخبار في المخالف للحق.

*) *من الجواهر. (منه قدس سره).*

٣) لاحظ: التهذيب ٤ / ١٢٢ حديث ٣٥٠. ونقله في الوسائل ٦ / ٣٤٠ أبواب مايجب فيه الخمس باب ٢ ح ٦.

٤) كذا، وفي المصادر: الحضرمي.

٥) التهذيب ٤ / ١٢٣ رقم ٣٥١ ونقله في الوسائل ٦ / ٣٤٠ أبواب مايجب فيه الخمس باب ٢ ح

ثمّ إنه ينكر ثبوت الخمس فيه كما ينقل إنكار الخمس فيه عن الدروس[١] أيضاً، لأنه لا يسمى غنيمة.

نعم، صاحب الحدائق يرجّح كلام الدروس بإنكار الخمس فيه ويزيد عليه بأنه ينكر كونه لآخذه أيضاً.

أقول: يجوز أن يستدلّ على أن ذلك للإمام عليه السلام بما نقله هناك من صحيحة ابن وهب أو حسنة إبراهيم بن هاشم، قال: «**قلت لأبي عبدالله: السرية يبعثها الإمام فيصيبوا غنايم، كيف يقسم؟**

قال: إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليه السلام أخرج منها الخمس لله والرسول و قسّم بينهم ثلاثة أخماس وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين، كان كلّما غنموا للإمام عليه السلام يجعله حيث أحبّ»[٢]

لوضوح أن ذيل الخبر يشمل ما يغنم بالسرقة والخيانة.

وما في الحدائق[٣] أن المراد إن لم يكونوا قاتلوا مع أمير منه ـ عليه السلام ـ، ففيه:

أولاً أنه على هذا أيضاً يشمل ما يغنم بالسرقة والخيانة، لوضوح أنه لا وجه لحمله على خصوص / ٤٠ / صورة غزوا بغير إذن الإمام.

وثانياً لا وجه لهذا التقيد لعدم المانع من الأخذ بظاهره. ومجرد أن الفقرة السابقة هو الغنيمة بالغزو مع أمير أمره الإمام، لا يصلح لأن يصير قرينة على هذا الإضمار هنا، مع أن ظاهره لا مانع منه.

ومن هنا نقول: لا وجه لتمسك صاحب الحدائق بهذا الخبر لحكم صورة كان الغزو بغير إذن الإمام. ومنه لم يتمسك العلماء به في تلك المسألة.

وأعجب من ذلك أن صاحب الحدائق لم ينكر أن ما يغنم بالسرقة والخيانة يكون للإمام عليه السلام.

---

٧. ولاحظ: الحدائق الناضرة: ١٢ / ٣٢٣، حكم ما يؤخذ من دار الحرب غيلة أو سرقة.

١) الدروس: ٦٧، وكذا في مدارك الأحكام ٥ / ٣٦١، وجوب الخمس في المعادن.

٢) لاحظ: الحدائق الناضرة ١٩ / ٤٦٢، حكم مايؤخذ من دار الحرب بغير إذن الإمام (ع).

٣) نفس المصدر.

ومنه ينقل خبر السابي بالسرقة الدال على جواز شراء المَسبيّ على أنه من باب تحليل الأئمة حقوقهم لشيعتهم. وبعد ذلك لا يبقي لمنع دلالة هذه الصحيحة أو الحسنة وجه يساعده القاعدة.

إن قلت: إذا اعترفت بدلالة هذا الخبر على أن السرقة والخيانة مال الإمام عليه السلام، فهل تعترف بوقوع تحليل مال الإمام للشيعة حتى نقول: إنه يكون للآخذ جواز التصرف فيه إذا كان الأخذ من الشيعة وإن لم تثبت الملكية له ولا وجوب الخمس عليه.

قلت: هذه المسألة تحتاج إلى بسط. وإجمال الكلام فيه أن ما نقول بأنه للإمام عليه السلام ـ سواء كان من قبيل الأنفال والفيء والخمس أو من غيرها ـ لو ثبت فيه حكم خاص تعين الأخذ به، وكذلك لو ثبت في شيء منها تحليله بالخصوص / ٤١ / لشيعتهم ـ عليهم السلام ـ أو للأعم من الشيعة. وإلا فلابدّ من البحث في أن ما يدل لتحليل حقوقهم ـ عليهم السلام ـ في الجملة لشيعتهم يشمله أم لا.

ثمّ إن هنا كلاماً آخر من أن هذا التحليل بمعنى التمليك أو أن المراد من إباحتهم لشيعتهم جعلها بمنزلة الإباحة الأصلية التي يملك بسببها المباح، كالحيازة حتى يجوز فيها التصرفات المتوقفة على المليكة ـ كما يقوله في الجواهر ـ أم لا.

وعلى كل حال لو لم يثبت حكم خاص أو التحليل بالخصوص أو في ضمن التحليل العام، فحينئذٍ يصير جواز التصرف موقوفاً على العلم بأن الإمام عليه السلام راضٍ بالتصرف فيه إما لمطلق الشيعة أو لبعض منهم، وإلا فلابد أن نقول بعدم جواز التصرف فيه، كما لا يجوز التصرف في أموال سائر الناس بدون إذنهم ورضائهم.

وممّا ذكرنا ظهر أنه في مسألتنا ـ أعني ما يؤخذ من الكفار الحربي بالسرقة والخيانة ونحوهما ـ بعد ما قلنا إن مقتضى الخبر السابق أنه مال الإمام عليه السلام، لابدّ من البحث في مقامين:

الأول في ثبوت حكم خاص له.

الثاني أنه لو لم يثبت فيه حكم خاص، فهل يندرج في أخبار التحليل بوجه وأنه أي شيء يكون مقتضاه؟

[ثبوت الحكم الخاص فيما يؤخذ من الكافر الحربي]

أما المقام الأول / ٤٢ / فأولاً نقول: يظهر منهم في كتاب إحياء الموات أن الموات من الأراضي في زمان الغيبة تملك بالإحياء.

نعم؛ نزاع في اختصاص ذلك بالشيعة أو المسلمين أو أن المحيي يملك ولو كان كافراً.

فعن الكفاية تارة الظاهر [أنه] لا خلاف بينهم في إباحة التصرف للشيعة في زمن الغيبة في أراضي الموات وما يجري مجراها، وأخرى أنهم صرّحوا بأن المحيي يملك الأرض الموات في زمان الغيبة، بل ادعى بعض المتأخرين إطباق الأصحاب عليه.

وأيضاً في ميراث فاقد الوارث يدّعي إباحته للفقراء أو فقراء بلد الميت وجيرانه.

فعن الشهيدين ما يكون ظاهرهما إباحة مطلق حقوق الإمام عليه السلام للشيعة من غير تخصيص بالمناكح والمساكن والمتاجر، إلا أنه نقل عن الروضة[1] أنه قال: نعم؛ يختص ميراث مَن لا وارث له بفقراء بلد الميت وجيرانه للرواية.

وقيل: بالفقراء مطلقاً لضعف المخصص، وهو قوي.

وقيل: مطلقاً كغيره؛ انتهى.

وعن الدروس[2]: نعم؛ لا تباح الميراث إلا لفقراء بلد الميت.

وعنه في البيان[3] أنه قال: في حكم الأنفال ومع وجوده لا يجوز التصرف في شيء من ذلك بغير إذنه. فلو تصرف **/ ٤٣ /** متصرف أثم وضمن، ومع غيبته فالظاهر إباحة ذلك لشيعته.

وهل يشترط في المباح له الفقر؟ ذكره الأصحاب في ميراث فاقد الوارث، أما غيره فلا؛ إنتهى.

---

١) لاحظ: شرح اللمعة - الشهيد الثاني ٢ / ٨٥، الأنفال؛ الجواهر ١٦ / ١٣٥ بيان حكم الأنفال والخمس في زمان الحضور والغيبة.

٢) الدروس: ١ / ٢٦٤، في أحكام الأنفال.

٣) البيان: ٢٢١، في الأنفال؛ الجواهر ١٦ / ١٣٥ بيان حكم الأنفال والخمس في زمان الحضور والغيبة و...

وثانياً نقول: في مسألتنا وهو ما يؤخذ من الكافر الحربي سرقة أو خيانة ونحوهما أيضاً ثبت فيه حكم خاص، سواء قلنا إنه مال الإمام عليه السلام ـ كما استظهرناه من الخبر السابق بل صاحب الحدائق أيضاً يسلم أنه مال الإمام عليه السلام ـ أم لم نقل بأنه مال الإمام عليه السلام، كما يظهر ذلك من كل من قال من أن المأخوذ بالسرقة والخيانة يكون لآخذه.

وعليه يصير بمثل الأرض الموات التي تملك بالإحياء.

وفي بيع الحيوان من الجواهر يتمسك لإثبات كون المأخوذ لآخذه كالمأخوذ بإذنه بإطلاق ما دلّ من كتاب وسنة وإجماع على جواز اغتنام مال الكفار وسَبْيِهم؛ بل ظاهرهما كونهم وما في أيديهم من المباحات التي يملكها من يجوّزها ويستولي عليها، وإنما يلزم فيه الخمس كسائر الغنائم، كما أومى إليه عليه السلام في قوله: «**خذ مال الناصب حيث وجدته وادفع إلينا الخمس**»[1]. إنتهى.

أقول: ظاهره أن خمسه مثل خمس أرباح / ٤٤ / المكاسب التي يخرج منه مؤونة السنة، لا مثل خمس غنائم دار الحرب.

ثمّ إن في الجواهر[2] عن شرح الأستاد أن تملك الإمام عليه السلام بحيازة الغير هنا مخالف للأصل وللإجماع والأخبار؛ إنتهى.

أقول: ومما يجوز أن يتمسك به أن المأخوذ المذكور للآخذ؛ بل وأن عليه الخمس، ما نقله هناك في الجواهر[3] من حسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم، فيكون معهم فيصيب غنيمة، فقال عليه السلام: «**يؤدي خمساً ويطيب له**»[4].

تقريب الإستدلال أن قول السائل: «**يصيب غنيمة**» أعم من أن يكون بالسرقة وشبهها، بل المتيقّن ما كان بالسرقة ونحوه، حيث إن إصابة الشخص للغنيمة بذلك ولو أغمض عنه يكفي ترك الإستفصال، بل إطلاق إصابة الغنيمة يشمل سرقة الأطفال والنسوان، كما أن

---

١) التهذيب ٤ / ١٢٢ ح ٣٥٠ كمامرّ.

٢) الجواهر ٢٤ / ٢٢٩ حكم ما يؤخذ من دار الحرب بغير إذن الإمام عليه السلام.

٣) الجواهر ١٦ / ١٢، بيان قيود الغنيمة.

٤) منتهى المطلب ١ / ٥٤٨، فيما يجب فيه الخمس.

كونه في لوائهم أعم من أن يكون غزوهم مع أهل الكتاب مع امتناعهم عن الحربية أو سائر الكفار من المشركين وسائر الكفار لوضوح أن غزو سلاطين الجور مع جميع الكفار كان معارضاً.

ومنها قوله في [ال]صحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار: «**وعدوّ يضطلم فيؤخذ ماله**»[1] لشموله لصورة يصير العدوّ مقهوراً، سواء كان بغزو أو بغيره.

ثمّ أقول ـ على ما ذكرته في رسالة أخرى في بعض مسائل الخمس ـ: هذه الفقرة لا تدلّ على أن ما يؤخذ يكون للآخذ وأن عليه الخمس، بل قلنا في هذه الفقرة ونظائرها أن بناء الشيعة على أن يرسلوا أمثال هذه الأموال في الجملة إلى الإمام عليه السلام كلاً أو بعضاً. وسواء كان ذلك البعض / ٤٥ / بمقدار خمسها أو الأزيد أو الأنقص، وسواء كان على وجه الإستحباب أو الوجوب إلى الإمام عليه السلام.

ثمّ إن الإمام عليه السلام لما علم باجتماع هذه الأموال عند شخص لإيصالها إلى الإمام عليه السلام فأمر بإيصالها إلى وكيله، فليست هذه الفقرة دليلاً على شيء معين من تفاصيل الإحتمالات كما أن هذه الفقرة ونظائرها كانت نظير الفوائد والغنائم التي يتعلق الخمس بها. وكأن وجه عطفها على الفوائد والغنائم من جهة ما ذكرنا من اجتماع أمثال هذه الأموال في الجملة كخمس الغنائم عند شخص لإيصالها إلى الإمام.

ثم أقول: ومما يدل على أن المأخوذ بالسرقة والخيانة ونحوهما لآخذه – مضافاً إلى ما تقدم من حسنة الحلبي – أنه في زمان الأئمة ـ عليهم السلام ـ كان الغزو مع الكفار بإذن الإمام معدوماً، مع أنه كان المتعارف كما في زماننا من إتيان العبيد والإماء بعنوان السرقة وكان الشراء من الأئمة ـ عليهم السلام ـ متعارفاً، كيف وورد[ت] الأخبار الكثيرة في بيان أحكام بيع العبيد والإماء التي كانت متعارفةً بين الناس ولم يكن البناء على أنهم ملك للإمام، بل الإمام يشتريهم كسائر الناس وكان البناء عند الكل على معاملة الملك لمن

---

١) مختلف الشيعة ٣/ ٣٤٢، أخبار التحليل؛ مدارك الأحكام ٥/ ٣٨١، وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة؛ الجواهر ١٦/ ٤٩، مستحق خمس الأرباح هو مستحق سائر الأخماس.

كانت تلك العبيد والإماء في يده، كما لا يخفى شيء من ذلك على من تأمل الأخبار التي ينقلونها في بيع الحيوان وسائر موارد الفقه من الأئمة في أحكام العبيد والإماء[١].

[هل يندرج مايؤخذ من الكفار تحت أخبار التحليل؟]

/ ٤٦ /وأما المقام الثاني وهو دعوى أن ما يؤخذ من الكفار الحربي بنحو السرقة والخيانة ونحوهما يكون مال الإمام عليه السلام، سواء كان المأخوذ من أنفسهم أو من أموالهم، ثمّ إثبات تحليل ذلك للشيعة وعليه لا يجب الخمس؛ لكنّه يبقى الكلام من جهة اقتضاء ذلك التحليل لجواز التصرفات المتوفقة على الملكية.

وهنا نقول:

أولاً بعد ما أثبتنا قول المشهور في المقام الأول، لا يبقى مورد للتكلم في هذا المقام إلا بدعوى أن لما قلنا في المقام الثاني دليلاً مقدماً على ما قلناه في المقام الأول ـ وهو في كمال البعد ـ؛ لكن مع ذلك نتكلم في أدلة التحليل ليوضح مقتضاها ولو مع الغمض عما أثبتناه في المقام الأول.

فنقول: إن أدلة التحليل بعضها يختص بخصوص الأراضي التي خارجة عن محل الكلام، مثل ما في صحيحة عمر بن يزيد التي نقلها في المدارك في آخر كتاب الخمس. وفيها أنه عليه السلام قال: «**إن الأرض كلّها لنا**» إلى أن يقول عليه السلام: «**وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه يحلّلون إلى أن يقوم قائمنا**»[٢] .. الخبر.

ونحن تعرّضنا لحال هذا الخبر مفصلاً في حواشي ما كتبته في مسألة بيع الأراضي الخراجية / ٤٧ / عند التعرض للأصل* عند الشك في كون الأرض خراجية أم لا؟ كما

---

١) ***ولعل ما تقدم في كلام أستاد الجواهر من دعوى..*** فد حذفت بعد هذه العبارات بمقدار ورقة على يد المصنف قدس سره.

٢) جامع المدارك ٢ / ١٣٥، الأنفال.

*) ***ومثل ما يأتي من الخمس والفيء وغير ذلك مما في يد الكفار ويصل إلى الشيعة. (منه قدس سره).***

أشرنا في مسألة مجهول المالك أيضاً.

وحاصل ما اخترناه هناك أنه بالنسبة إلى قوله عليه السلام «**الأرض كلها لنا**» ليس المراد هو الملكية المتعارفة، بل المراد أن لهم التصرف في الجميع ولو كانت الأرض ملكاً طلقاً لغيرهم ـ عليهم السلام ـ.

وأما بالنسبة إلى دلالة الخبر على تحليل الإمام لمن كان بيده شيء من الأرض أو يأتي في يده، قلنا: لا مانع من الأخذ بهذا الظهور. والمجلسي في مرآة العقول أيضاً تمسك بهذا الخبر على تحليل الأراضي الخراجية للشيعة، وكذلك المحقق القمي[1].

ونحن قلنا بجواز التمسك به في كل أرض كانت مجهول المالك أيضاً.

وبعض من أخبار التحليل لا يختص بالأراضي؛ بل ربما يقال بشمولها لكل ما يكون للإمام.

[الإشكال على صاحب الحدائق]

ثم أقول: من الواضح أن نظر صاحب الحدائق إلى هذا القسم الثاني من أخبار التحليل، فيرد عليه:

أولاً أنا أثبتنا أن المأخوذ مال الآخذ، وعليه الخمس.

وثانياً* بعدُ لم نظفر على دليل يقتضي كون المأخوذ بالسرقة والخيانة وشبهها مال

---

١) غنايم الأيام ٤ / ٣٨٢، روايات التحليل.

*) ***نعم، إن مقتضى صحيحة معاوية بن وهب أو صحيحته أن المأخوذ بسرقة وخيانة من مال الكفار ونفس الكفار مال الإمام، لكن تقدم أن مقتضى حسنة الحلبي أنه مال الآخذ وعليه الخمس، كما أن مقتضى سائر الشواهد التي ذكرنا من الأخبار وغيرها أنه مال الآخذ وليس عليه الخمس أيضاً.***

وهنا نقول: أما بجهة الخمس، فتقديم ما ينفي الخمس على ما يثبته مشكل.

وأما من جهة التعارض في أن المأخوذ مال الآخذ أو مال الإمام، فالجمع العرفي بينهما أن الإمام أذن في الأخذ والتملك للشيعة أو للأعم من الشيعة أيضاً، فيكون حال ذلك بمثل أرض الموات حيث لا تنافي بين ما دل على أن الموات مال الإمام وبين ما دل على أن المحيي للموات

الإمام لنقول: إنه يشمله أخبار التحليل على فرض تسليم دليل يدل على أن الإمام حلّل للشيعة تمام أمواله، وإن كان هو ممنوعاً بأشدّ المنع. كيف وسهم الإمام من الخمس التي أوضح ما يدعى لشمول أخبار / ٤٨ / التحليل له يكون الوجه عند من يقول بجواز التصرف فيه من المحققين دعوى القطع بالرضاء، لا من جهة أخبار التحليل.

وبالجملة، على تسليم ما تقدم نقول:

أولاً لا دليل على أن المأخوذ بالسرقة ونحوهما مال الإمام عليه السلام يقال بشمول أخبار التحليل له.

وثانياً إنا ذكرنا في رسالة مكتوبة في بعض مسائل الخمس أن أخبار التحليل لو لم نخصّصها بخصوص المناكح والمتاجر والمساكن ـ كما هو ظاهر الأكثر ـ نقول: إن المراد منها ـ ولو من باب الجمع بينها وبين معارضها ومن باب الشواهد الأخر التي استخرجناها من نفس أخبار التحليل ـ هو كل ما يكون من أموال الإمام من الخمس والفيء والأنفال، أو غيرها أيضاً في أيدي المخالفين والكفار المنكرين لكون تلك الأموال مال الإمام عليه السلام ومال شركائه وأن تلك الأموال محرمة على المخالفين والكفار وأن خصوص تلك الأموال إذا وصلت إلى أيدي الشيعة بشيء من الأسباب، تكون حلالاً على الشيعة.

وهذا بخلاف الخمس المتعلق بمال الشيعة أو سائر أموال الإمام التي يكون تعلق حق الإمام في زمانٍ كان في أيدي الشيعة. فمثل ذلك ليس متعلقاً لأخبار التحليل إلا في زمان معين أو في حق شخص أو أشخاص، ومثل ذلك غير نافع في إثبات التحليل في / ٤٩ / حق غير من ورد التحليل في حقه.

وثالثاً مع الغمض عن كل شيء لو كان لنا خبر معتبر دال على أن كل ما كان للإمام فهو

يملك الموات، لأنه لا مانع من أن يكون الإمام أذن في الإحياء والتملك.

إن قلت: مقتضى الأصل عدم إذن الإمام في الأخذ وعدم التملك بالأخذ.

قلت: حقّق في محله أن الأصل العدمي لا يقبل المعارضة مع الأصل اللفظي والأصل اللفظي يرفع كل أصل عدمي على خلافه وتقدم أنه حسنة الحلبي دلّ على أن المأخوذ مال الإمام (ع) وكذلك غيرها من الشواهد والأخبار. (منه قدس سره).

حلال للشيعة، فيناسب التمسك به في مقامنا إلا على فرض ثبوت كون مال الإمام ليس مندرجاً في شيء من العناوين الخاصة ولا نظنّ أن يكون مثل هذا في خبر، فضلاً من أن يكون معتبراً ولكن بخلافه معارضات أيضاً*.

[الخمس من قتالٍ لم يكن بإذن الإمام]

القسم الثاني ما يؤخذ من دار الحرب بقتال لم يكن ذاك القتال بإذن الإمام ويقولون: إن هذا كلّه للإمام عليه السلام خاصة، لا للغانمين ولا لغيرهم.

ولا يخفى أن محل تعرض هذه المسألة في كتاب الخمس والجهاد وبيع الحيوان. وفي الجواهر في الأخير: بلا خلاف أجده فيه، بل عن بعضهم الإجماع عليه.

وفي خبر الورّاق عن رجل سمّاه، عن الصادق عليه السلام: «**إذا غزا قوم بغير إذن الإمام عليه السلام فغنموا كانت الغنيمة كلّها للإمام وإن غزوا بإذن الإمام فغنموا كان للإمام الخمس**».

والحسن كالصحيح: قلت للصادق عليه السلام: **السرية يبعثها الإمام فيصيبوا غنائم كيف تقسم؟**

قال: «**إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليه السلام أخرج منه الخمس لله تعالى / ٥٠ / والرسول وقسّم بينهم ثلاثه أخماس وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلّما غنموا للإمام يجعله حيث أحب**[1]».

أقول: توضيح حال المسألة يدفع الإشكال عن شيء من أدلة المسألة، فضلاً عن دفع الإشكال عن كلّها، ثمّ الجواب عن معارضاتها.

ثمّ إنه إذا كان ذلك مال الإمام عليه السلام، كيف يجوز التصرف فيها لشيعته؟ سيّما التصرفات المتوقفة على المليكة مثل وطي الإماء.

---

*) ***إن قلت: تعليل التحليل بطيب الولادة يقتضي تحليل كلّما كان للإمام.***

قلت: المراد ـ كما شرحناه في الموضع الذي أشرنا إليه في المتن ـ تطيب الولادة من جهة مال حلّله، لا تطيب الولادة من جميع الجهات حتى يلزمه أن الشيعة لا يأكل مال الناس حراماً بسرقة ونحوها. (منه قدس سره).

١) الكافي ٥ / ٣؛، باب قسمة الغنيمة، ح ١.

نعم؛ لا مانع من الإلتزام على حرمة التصرف فيها لغير شيعتهم في زمان غيبة الإمام كزمان حضوره؛ فهنا مقامات.

[الكلام في خبر الورّاق]

المقام الأول: أما خبر الورّاق فتمسك المشهور به بالخصوص، ولا إشكال فيه من حيث الدلالة.

وأما من حيث السند، فيكفي في اعتباره تمسك المشهور به على ما يظهر منهم. ومنه قال في الحدائق[1]: إن الرواية الثانية لم يذكرها أحد من الأصحاب فيما أعلم، ولكن الحكم لمجرد الرواية الأولى مشهور عندهم. نعم؛ ينقل عن المحقق في النافع أنه توقف في المسألة حيث ضعّف الرواية المشار إليها؛ لكن مثله غير مضرٍّ بانجبار ضعفه بعمل المشهور حيث إن بعضهم ينكر حجية الخبر الضعيف ولو كان عمل المشهور عليه أيضاً.

[الكلام في الصحيحة أوالحسنة]

وأما الصحيحة أو الحسنة التي تمسك بها في الحدائق و تبعه الجواهر أيضاً، فمن حيث السند وإن لم يكن عليه /٥١/ إشكال، إلا أنه يمكن المناقشة على التمسك به في المقام من وجوه:

منها اشتماله على أن الخمس يقسم ثلاثة أقسام. وهو شاذٌّ لا قائل به.

وفيه: أنا ذكرنا في محله أن اشتمال الخبر على ما لا نقول به لا يوجب سلب الإعتبار عن سائر فقراته.

وفيها: ما ذكرنا في المقام الأول من أن هذا الخبر يتعرض لصورة كان الأخذ بالمقاتلة بدون إذن الإمام.

ومنها أن لهذا الخبر معارضاً، ويأتي الكلام فيه في المقام الثاني.

---

١) الحدائق الناضرة: ١٩ /٤٦٣، حكم مايؤخذ من دار الحرب بغير إذن الإمام عليه السلام.

[التعارض بين الأخبار]

أما المقام الثاني، فنقول: كل ما دل على أن المأخوذ بالمقاتلة التي لا تكون بإذن الإمام، [بل] يكون كلّه أو بعضه لغير الإمام، يكون معارضاً مع ما دل على أنه بأجمعه مال الإمام.

وعليه نقول: إن ما يدل على أن هذا المأخوذ ليس مال الإمام أو بعضه مال غيره عليه السلام يكون معارضاً مع أدلة هذا المقام، وهي وجوه:

منها قوله تعالى: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه**﴾[1] .. الآية، فإن مقتضاه أنه ليس للإمام إلا شيء من خمس المغنوم، لا تمامه ـ كما هو المدعى ـ.

ومنه نقل عن المنتهى قوة قول الشافعي، وهو عدم الفرق بين صورة كان الغزو بدون إذن الإمام أو مع إذنه، بل عن المدارك أنه جيّد لإطلاق الآية.

والجواب أن ما دل على / ٥٢ / التفصيل بين صورة كان الغزو بإذن الإمام وبين صورة كان الغزو بدون إذنه يقيّد إطلاق الآية؛ بل يجوز أن يقول: إن الآية من قبيل خطاب المشافهة.

ولعل الإذن المطلق كان ثابتاً للمشافهين للجهاد مع الكفار؛ فتأمل.

[حسنة الحلبي وغيرها]

ومنها حسنة الحلبي عن الصادق [عليه السلام] في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم، فيكون معهم فيصيب غنيمة.

فقال: «**يؤدي خمسها ويطيب له**[2]».

ومثل ذلك ما ورد في الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار من قوله: «**ومثل عدوّ يضطلم فيؤخذ ماله**»، بناء على أن المراد أن ذلك فيه الخمس وأن إطلاقه يشمل صورة كان

---

١) الأنفال: ٤٣.

٢) لاحظ البحث في منتهى المطلب ١/ ٥٤٤، فيما يجب فيه الخمس؛ الحدائق ١٢/ ٤٧٨، باب أن الأنفال غنيمة من غنم بغير إذن الامام عليه السلام على المشهور؛ جواهر الكلام ١٦/ ٦٩، باب وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام.

اضطلام العدوّ من الكفار بالغزو بدون إذن الإمام.

ومنها ما يظهر من بعض أخبار التحليل من أن الإباحة لخصوص نصيبهم ـ عليهم السلام ـ في الفيء وأن نصيبهم ـ عليهم السلام ـ فيه مجرد الخمس.

قال أمير المؤمنين عليه السلام في المروي عن العسكري [عليه السلام]: «**يا رسول الله! قد علمت أنه سيكون بعدك ملك غضوض وجبر فيستولي على خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه ولا يحلّ لمشتريه لأن نصيبي فيه وقد وهبت نصيبي منه لكلّ ملك شيئاً من ذلك من شيعتي**[1]».. الخبر، ونحوه غيره.

أقول: أجاب في الجواهر / ٥٣ / في بيع الحيوان عن هذه المعارضات بأنه يجب الخروج عنها وحملها على ما لا ينافي المطلوب لما عرفت من المفروعية من الحكم.

[الجواب عن المعارضات]

ونحن نقول: أما حسنة الحلبي، فقول السائل «يصيب غنيمة» إطلاقه يشمل لصورة كانت إصابة الغنيمة بالسرقة ونحوها، فيكون دليلاً على تلك المسألة السابقة أيضاً؛ مضافاً إلى ما تقدم من الدليل عليه ولصورة كانت الغنيمة بالأخذ بالقهر والغلبة والغزو بدون إذن الإمام.

وبالنسبة إلى ذلك نقول: إن الأمر بأداء الخمس وأن ما بقي منه يطيب له، غير منافٍ لأن يكون جميعه مال الإمام، وذلك بأن يكون الإمام عليه السلام أذن للآخذ وحلّ له تلك المال، غير خمسه الذي أمر بأدائه.

وعليه، ففي مقام العمل ـ لاسيّما في زمان غيبة الإمام ـ لا فرق بين صورة كانت الغنيمة المأخوذة بالغزو بإذن الإمام، أو لم تكن بإذن الأمام.

نعم؛ ظاهر صاحب المدارك اتحاد حكم الصورتين واقعاً أيضاً، وكذلك المنقول عن

---

١) وسائل الشيعة ٩/ ٥٥٢، باب إباحة حصة الإمام من الخمس للشيعة مع تعذر إيصاله إليه...، ح ٢٠.

المنتهى، بل في المدارك أن المحقق في النافع أيضاً توقف في ذلك.

ثمّ إن قوله: «**ومثل عدوّ يضطلم فيؤخذ ماله**» لو قلنا: إن المراد وجوب الخمس في المال المأخوذ، فنقول: إن ما قلنا في حسنة الحلبي، يجري / ٥٤ / فيه أيضاً.

ثمّ هذا كلّه أولاً.

وثانياً لو أغمض عما تقدم، نقول: إن الخبر الثاني قابلٌ للتقييد بصورة كان الغزو بإذن الإمام، بل صحيحة الحلبي أيضاً قابلٌ له بإذن الإمام للمخالفين كما يقولون: إن أمير المؤمنين [عليه السلام] أذن لعُمَر في غزواته؛ وعليه يكون خبر الورّاق بعد اعتباره مقيّداً لإطلاق الخبرين.

وأما خبر العسكري [عليه السلام]، فعمدة منافاته لخبر الورّاق من جهة ظهوره في أن حق الإمام فيما يغنم بغزو لم يكن بإذن الإمام، خصوص الخمس، لا تمام ذاك المال، كما دلّ عليه خبر الورّاق.

[الجواب عما قيل عن معارضتها لخبر الورّاق]

ونحن نتعرض للجواب عنه بعد نقل بعض الأخبار الأخر التي يقال: إنها معارضة لخبر الورّاق: منها ما نقله في الحدائق عن الأردبيلي أنه عارض رواية الورّاق برواية زكريا بن آدم عن الرضا عليه السلام قال: «**سألته عن سبي الديلم يسرق بعضهم من بعض وتغيّر المسلمون عليهم بلا إمام. أيحلّ شراؤهم؟**

قال: إذا أقرّوا بالعبودية، فلا بأس بشرائهم[1]».

ومنها صدور رواية زكريا بن آدم المذكورة، قال: **سألت الرضا عليه السلام عن قوم من العدو صالحوا، ثمّ أخفروا، ولعلّهم إنما خفروا لأنهم لم يعدل عليهم، أيصلح أن يشترى من سبيهم؟**

فقال: إن كان من قوم قد استبان عداوتهم، فاشتر منهم وإن كان قد تغزو وظلموا، فلا تبع من

---

١) الحدائق ١٩ / ٤٦٣، حكم ما يؤخذ من دارالحرب بغير إذن الإمام عليه السلام؛ وسائل الشيعة ١٨ / ٢٤٥؛ باب جواز ابتياع مايسبيه الظالم من أهل الحرب.

سبيهم[١] .. الحديث.

قوله: «ثمّ أخفروا» أي نقضوا عهدهم.

ومنها عن التهذيب / ٥٥ / عن ابن عبد الله، قال: سألت أباالحسن الرضا عليه السلام عن قوم خرجوا وقتلوا أناساً من المسلمين وهدموا المساجد وأن المستوفى هٰرون بعث إليهم فأخذوا وقتلوا وسبى النساء والصبيان، هل يستقيم شراء شيء منهن ويطأهن أم لا؟

قال: لا بأس بشراء متاعهن وسبيهن[٢].

أقول: أما خبر العسكري [عليه السلام]، فمن جهة دلالته على أن حق الإمام في تلك الغنائم خصوص الخمس، ففيه: أن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه. ولعل تخصيص حقهم فيه بالخمس لأنه المجعول لهم بالأصالة حتى لو كان الغزو بإذن الإمام.

وأما الأربعة الأخماس يكون مجعولاً لهم من جهة تركهم لإذن الإمام.

إن قلت: لم يحلّل للشيعة بمقتضى هذه الأخبار إلا خصوص الخمس.

قلت: سيأتي الكلام من هذه الجهة في المقام الآتي عند التعرض لإثبات تحليل ذلك للشيعة.

[كلام صاحب الحدائق]

وأما سائر الأخبار، ففي الحدائق أن هذه الأخبار على تعددها لا تدل على تملك السابي، كما توهمه المحقق المتقدم ذكره، وإنما دلّت على جواز الشراء خاصة، فيحمل على أنه من باب تحليل ذلك للشيعة، كما هو المدعى في المقام الآتي.

نعم، لو كان المدعى في المقام الآتى تحليل ذلك للشيعة من دون أداء الخمس، فينافيه مثل حسنة الحلبي. ومن هذه الجهة / ٥٦ / لابدّ من البحث فيه في المقام الثالث.

---

١) الكافي ٥ / ١٢٠، باب شراء الرقيق، ح ٨.

٢) تهذيب الأحكام ٦ / ١٦١، باب سبي أهل الضلال، ح ٤.

[إباحة المأخوذ من الكفار بالقتال للشيعة]

أما المقام الثالث في أنه بعد أن المأخوذ من الكفار بالقتال الذي لم يكن بإذن الإمام مال الإمام، فالإمام أذن للتصرف فيه للشيعة، وهنا نقول: قد تقدم أن صاحب الحدائق قال بأنهم ـ عليهم السلام ـ أباحوا ذلك للشيعة، والمحقق في الشرايع [يقول]: يجوز تملكه في حال الغيبة.

وفي الجواهر[1]: إن جواز التملك لخصوص الشيعة رخصة منهم ـ عليهم السلام ـ في ذلك إجماعاً بقسميه والنصوص.

نعم، ينقل عن شرح الأستاد اعتبار قصد التملك أو عقده، لكن في الجواهر: لا استبعاد في دعوى الملك لخصوص الشيعة بمجرد الإستيلاء، لدعوى أنهم ـ عليهم السلام ـ أباحوا أموالهم للشيعة إباحة صيرتها لهم كالمباحات الأصلية، ضرورة رجوع ذلك كلّه إلى الشرع الذي لا ينبغي الإستبعاد معه فيه، كما هو واضح.

أقول: نفس المباحات الأصلية صيرورتها ملكاً بمجرد الإستيلاء من دون قصد التمسك، محل البحث.

ثمّ على كل حال إذا ملّكه الشيعي، جاز تملّكه منه لغيره، وأما لو كان الغانم غير الشيعي، جاز الشراء منه استنقاذاً، لا شراءً حقيقياً.

ومن هنا ينقدح جواز الأخذ منهم قهراً مع عدم منافاة التقية.

وعن شرح الأستاد أن جواز ذلك وجهٌ وجيهٌ.

[الكلام في وطي الأمة المأخوذة]

ثمّ إنهم يتفرعون على ذلك جواز وطي الأمة لمن قلنا: إنه يتملكها دون غيره، كغير الشيعة في صورة لم يتملكها من الشيعة، كما أنه بالنسبة إلى الشيعة أيضاً في صورة قلنا بتعلق الخمس مما يؤخذ من الكفار مثل صورة يؤخذ / ٥٧ / من الحربي بسرقة ونحوه،

---

١) جواهر الكلام ٢٤ / ٢٣١، حكم مايؤخذ من دار الحرب بغير إذن الإمام عليه السلام.

فلا يجوز التصرف للشيعة أيضاً في مقدار الخمس إلا في خصوص المناكح والمساكن والمتاجر.

[حكم المأخوذ من الكفار في نظرنا]

أقول: مما تقدم منا في المقامين السابقين، يظهر حكم هذا المقام.

توضيحه: أنه لا إشكال في أن حسنة الحلبي السابق ذكره تدلّ على وجوب الخمس فيما يغنم بغزو بغير إذن الإمام ـ عليه السلام ـ، بل يدل عليه غيره أيضاً، وليس فيما يعارضه ما يكون مقدماً عليه من هذه الجهة ـ كما سيوضح ـ، ودعوى إعراض الأصحاب عن هذا الخبر من جهة دلالته على وجوب الخمس غير معلوم؛ بل ظاهر المحكي عن المنتهى والمدارك ثبوت الخمس فيه.

وعن المحقق في النافع التوقف فيه.

وإطلاق خبر زكريا بن آدم وخبر محمد بن عبدالله، وإن يقتضيان عدم وجوب الخمس، إلا أن حسنة الحلبي أظهر منهما في ثبوت الخمس على فرض اعتبار الخبرين.

وأما دعوى عدم وجوب الخمس إذا كان ما يغنم من المناكح والمساكن والمتاجر أيضاً محل الإشكال، على ما ذكرنا في محله في أخبار التحليل من اختصاصها بخمس يتعلق بغير الشيعة وأن ما يتعلق من الخمس بغير الشيعة لا يختص تحليله بهذه الثلاثة.

وأما من جهة تحليل المأخوذ للشيعة، نقول: تقدم في المقام السابق أن الأدلة العامة للتحليل، غير نافع في المقام.

نعم، نفس حسنة الحلبي التي دلت على وجوب الخمس تدل على أن الأربعة الأخماس / ٥٨ / الباقية تكون للآخذ الذي كان من الشيعة ولا مانع من أن يكون ذلك من باب تحليل ذلك للآخذ وظاهره المليكة، فلا مانع من وطي الأمة المأخوذة من الحربي.

نعم، مقتضى رواية زكريا بن آدم ورواية محمد بن عبدالله المتقدمين أن المأخوذ كلّه للآخذ وكذلك مقتضى خبري اللخام اللتين نقلهما في الحدائق، و مفادهما أنه يجوز أن يشترى من الحربي ابنته وزوجته ويحمل ذلك على أنه من باب الإستنفاذ.

وإطلاق هذه الأخبار يقتضي عدم وجوب الخمس أيضاً، إلا أنه هذه الأخبار على فرض اعتبار سندها أيضاً نقول: لا يقاوم ظهورها ظهور حسنة الحلبي في ثبوت الخمس، وقول المشهور بعدم ثبوت الخمس فيما يؤخذ بالغزو بغير إذن الإمام، لا يوجب سقوط ظهور حسنة الحلبي عن الإعتبار؛ فتأمل.

[حكم المأخوذ من الكفار بالغزو بإذن الإمام]

وأما القسم الثالث ـ وهو ما يؤخذ من الكفار بالغزو بإذن الإمام ـ، فاعلم:

أولاً أن الخلاف في المسألة من جهات:

الأولى من جهة أصل تعلق الخمس بما يكون المُغنم من غير المنقولات كالأراضي والضياع والمساكن والدور ونحوها، فيظهر من صاحب الحدايق إنكا[ر] تعلق الخمس بها رأساً؛ بل شيخنا المرتضى في رسالته في الخمس أن ظاهر كلام الشيخ في التهذيب، إباحة / ٥٩ / التصرف في أراضي الخراجية من غير التعرض لإخراج الخمس من العين أو من الإرتفاع.

ثمّ على المشهور من تعلق الخمس بالأراضي، بل مطلق الغير المنقولات يكون كلام في أن الخمس يخرج من العين أو من الإرتفاع:

فعن جهاد التذكرة عن الشيخ (ره) تعيين الإفراز من العين حيث قال: الذي يقتضيه المذهب أن الأرض التي فتحت عنوة يخرج خمسها لأرباب الخمس والأربعة الأخماس الباقية للمسلمين[1]؛ إنتهى ما أردنا نقله.

لكن عن الفاضلين في باب الجهاد أنه يخرج الخمس من الأرضين أو من ارتفاعها والباقي للمسلمين، وعن السرائر أنه صرّح بأن الخمس يخرج من الأرضين؛ لكنّه ساكتٌ من أنه من العين أو الإرتفاع، أو أنه يكون التخيير بينهما.

---

١) تذكرة الفقهاء ٩/ ١٨٩، حكم أرض السواد.

[المستثنى من وجوب الخمس كصفايا الإمام عليه السلام]

الثانية فيما يستثنى من وجوب الخمس على المغنَم كصفايا الإمام[1] عليه السلام منه من فرس وجارية ونحوهما، كما عن غير واحدٍ التصريح به وكقطايع الملوك التي تدل عليه بعض الأخبار وكالمؤن التي أنفقت على الغنيمة بعد تحصيلها بحفظ وحمل ورعي ونحوها، فيخرج ذلك قبل إخراج الخمس، كما عن جهاد الشرائع واللمعة والروضة، خلافاً للمحكي عن بعضٍ مِن تقدّم /٦٠/ الخمس عليها، وكالجعائل أي ما يجعله الإمام عليه السلام على فعل مصلحة من مصالح المسلمين، كما عن جهاد الشرائع والروضة وفي الجواهر؛ بل لا يبعد عدم وجوبه على المجعول له هذه الحيثية وإن تعلق به من حيث الإكتساب مع اجتماع شرايطه وكالسلب كما عن الشيخ، بل عن جهاد الشرائع، بناءً على أنه من الجعائل، بناءً على عدم استحقاق القاتل إياه بدون شرط الإمام.

نعم، كلام في وجوب خمسه على السالب وكالرضايح للنساء والعبيد كما عن الشيخ وجهاد الشرائع إلى غير ذلك.

الثالثة أن المشهور أنه يجب خمس الغنيمة قليلاً كان أو كثيراً، لكن عن المفيد في المسائل الغرية أنه قال: والخمس واجب فيما يستفاد من غنائم الكفار والكنوز والعنبر الغوص، فمن استفاد من هذه الأربعة الأصناف عشرين ديناراً أو ما قيمته ذلك كان عليه أن يخرج منه الخمس[2].

---

١) جواهر الكلام ١٦/ ٩، صفا يا الغنائم و قطائع الملوك مختصة بالإمام عليه السلام.

٢) السرائر ٢/ ٣٨٣، أحكام المعادن الباطنة.

[ماکتبتُه عن الخمس]

/٦١/ مجملی نوشته‌ام در دو جزو مستقل متعلق به خمس، متعلق به غنائم دار الحرب وما یتعلق بها، ومجملی هم نوشته‌ام در ضمن مکتوبات سابقهٔ متعلقه به ابواب فقه در تعلق خمس به معادن؛ فتأمل.

[الخمس المتعلق بالكنوز]

والآن أريد أن أكتب مجملاً فيما يتعلق بالخمس المتعلق بالكنوز وتمسك لوجوب الخمس في الكنز ـ بعد دعوى لا خلاف عن كثير مثل الحدائق وغيره، بل دعوى الإجماع عن كثير مثل المدارك وغيره ـ:

[الدليل من الكتاب]

بالكتاب؛ قال الله تعالى: ﴿واعلموا أنّما غنمتم﴾ .. الآية.

ونحن وإن بيّنّا تعميم الآية لمطلق الغنائم في بعض مكتوباتنا، إلا أنه لو كان الدليل الآية، فلا يقتضي بأزيد مما يقتضي الآية في مثل أرباح المكاسب من أنه بعد إخراج مؤنة السنة بمقتضى ما دل على أن الخمس في مطلق المستفاد بعد إخراج مؤنة السنة مع أن المدعى في المقام إخراج خمس الكنز بدون ملاحظة إخراج مؤنة السنة، وإن قلنا: إن الأربعة الأخماس الباقية لواجد الكنز، يصير بعد ذلك حكمه بمثل حكم أرباح المكاسب في وجوب خمس آخر فيه بعد إخراج مؤنة السنة للواجد أيضاً.

[الدليل من الأخبار]

وبالأخبار، وهي على طائفتين:

الأولى ما دل على وجوب الخمس في الكنز كما نقله في الحدائق من صحيحة الحلبي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام «**عن الكنز / ٦٢ / كم فيه؟**

فقال: الخمس[1] ».

---

١) الحدائق ١٢ / ٣٢٨، مما يجب فيه الخمس المعدن.

وعن الفقيه والخصال في وصية النبي لعلي عليه السلام قال: «**يا علي إن عبدالمطلب سنّ في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام**» إلى أن قال: «**ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدق به فأنزل الله ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه[1]﴾**».. الآية.

وصحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضاء عليه السلام قال: «**سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز؟**

فقال: ما يجب الزكاة في مثله، ففيه الخمس[2]».

عن المفيد (ره) في المقنعة مرسلاً قال: «**سئل الرضاء عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس.**

فقال: ما يجب فيه الزكاة من ذلك بعينه، ففيه الخمس وما لم يبلغ حدّ ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه[3]».

وعن الصدوق في الخصال في الصحيح عن 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.

ونحوه عن المقنع. ويقرب منه رواية أخرى عن الشيخ، بل في رواية حماد بن عيسى أيضاً عدّ فيما فيه الخمس، الكنوز.

[الأخبار عما كان ركازاً]

الطائفة الثانية من الأخبار ما تدل على ثبوت الخمس في كل ما كان ركازاً مثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام كما في الحدائق، قال: «**سألته عن المعادن / ٦٣ / ما فيها؟**

فقال: كلّما كان ركازاً، ففيه الخمس. فقال: ما عالجته بمالك، ففيه ما أخرج الله سبحانه من

---

١) من لا يحضره الفقيه ٤ / ٣٦٥، باب النوادر، و هو آخر الأبواب، وصية رسول اللّه (ص).
٢) الوسائل ٦ / ٣٤٥، باب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٢.
٣) المقنعة، ص ٢٨٣، باب ٣٨: الزيادات.

حجارته مصفّى الخمس[١] »، بناءً على أن الركاز الكنز أو الأعم، كما أن في الجواهر أن في جملة من عبارات الأصحاب منها التذكرة سمي الكنز بالركاز من الركز بمعنى الخفاء.

إن قلت: المناسب أن يكون المراد من الركاز المعدن:

أما أولاً لأن السؤال عنه.

وثانياً قوله: ما عالجته بمالك .. إلخ يناسب مع المعدن، لا الكنز، فإنه لا يحتاج إلى المعالجة وغير ذلك.

وثالثاً أن الركاز في عرف السائل هو المعدن لما عن ابن الأثير في نهايته[٢] في حديث الصدقة «وفي الركاز الخمس»: الركاز عند أهل الحجاز كنوز الجاهلية المدفونة في الأرض وعند أهل العراق المعادن، ثمّ عن المغرب أيضاً كذلك؛ والسائل في الخبر من أهل العراق؛ نعم، المسؤول عنه من أهل الحجاز.

هذا؛ وفي الذخيرة تمسك بخصوص الوجه الأول لإثبات أن المراد من الركاز في هذه الصحيحة خصوص المعدن، فلا يجوز التمسك لحكم الكنوز به.

قلت: من يمتسك لحكم الكنز بهذه الصحيحة نظره إلى أن الركاز بحسب اللغة ما يخفى في شيء آخر ويكون ثابتاً فيه وأن العرف موافق معه وهذه يشمل كلاً من المعدن / ٦٤ / والكنز؛ بل يكون شاملاً لما لا يندرج في اسم المعدن والكنز أيضاً مثل مالٍ يكون مذخوراً في سقفٍ أو جدارٍ أو يكون موجوداً في جوف دابّة أو سمكة.

وحينئذٍ نقول: إن كون المسؤول عن المعدن لا ينافي كون الجواب أعماً منه ومن غيره، كما أن كلاً من الكنز والمعدن تارة يحتاج إلى معالجة وتارة لا يحتاج إلى المعالجة.

وفي الخبر تعرض لحكم ما يحتاج منها إلى المعالجة أيضاً، وهذا غير مضرٍّ بشيء كما أن ثبوت هذا المعنى العام لغة وعرفاً للركاز غير منافٍ لإطلاق أهل الحجاز الركازَ على كنوز الجاهليه وإطلاق اهل العراق الكنوز على المعادن.

---

١) تهذيب الأحكام ٤/ ١٢٢، باب الخمس والغنائم.

٢) النهاية: ج ٢، ص ٢٥٨، باب الراء مع الكاف.

إن قلت: إن ما ذكره ابن أثير ظاهر في أن الركاز عند أهل الحجاز حقيقة في كنوز الجاهلية و عند أهل العراق حقيقة في المعادن.

قلت: ذكرنا في محله أن شغل أهل اللغة بيان موارد استعمالات، لا بيان الحقيقة والمجاز، بل قلنا: إنهم ليسوا من أهل الخبرة في تعيين الحقيقة والمجاز، فليس قولهم حجة في ذلك.

هذا؛ مع أنا ذكرنا في مباحث الألفاظ بأن مقتضى الأصل الإشتراك المعنوي فيما لو شك في كون اللفظ حقيقة في المعنى القدر المشترك وسائر المحتملات الأخر، مثل الإشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز.

[معنى الركاز]

هذا؛ مع أنه في خصوص المقام يشهد لكون معنى الركاز مطلق ما ركز وخفي وثبت في شيء آخر من وجوه:

الأول ما يظهر من أهل اللغة من أن معنى الركاز الكنز أو المعنى العام الذي ذكرناه.

ففي الصحاح[1]: والركاز دفين / ٦٥ / أهل الجاهلية كأنه ركز في الأرض ركزاً.

أقول: يظهر منه أنه يطلق على الكنز وأنه بلحاظ وجود المعنى العام الذي ذكرناه فيه.

وفي القاموس[2] بعد ما يظهر منه المعنى العام من صدور كلامه حيث يقول: الرمح يركزه و يركزه غرزه في الأرض، يظهر منه إطلاقه على كل من المعدن والكنز حيث يقول: الركاز وهو ما ركزه الله تعالى في المعادن، أي أحدثه كالركيزة ودفين أهل الجاهلية وقطع الذهب والفضة من المعدن.

بل يظهر من ابن الأثير[3] أن معنى الرّكاز في اللغة هو المعنى العام الذي يشمل كلاً من المعدن والكنز.

---

١) الصحاح ٣ / ٨٨٠، فصل الخاء.

٢) القاموس المحيط ٢ / ١٧٧، فصل الراء.

٣) في النهاية ٢ / ٣٥٨ (ركز).

فإنه بعد ما تقدم نقله منه من إطلاقه على المعدن عند أهل العراق وعلى الكنز عند أهل الحجاز، يقول: تحتملهما اللغة، لأن كلاً منهما مركوز في الأرض أي ثابت، يقال: ركزه يركزه ركزاً إذا دفنه وأركز الرجل إذا وجد الركاز.

والحديث إنما في التفسير الأول وهو الكنز الجاهلي؛ إنتهى.

ثمّ إنه في مجمع البحرين[1] أيضاً بيّن ما نقلناه عن ابن الأثير بتمامه، وعن المصباح أنه المال المدفون.

فتلخّص أن مقتضى اللغة، بل العرف، بل مقتضى أصالة الإشتراك المعنوي شمول ما في صحيح زرارة كلّما كان ركازاً، ففيه الخمس لكل من المعدن والكنز، بل الأعم منهما وأنه /٦٦/ لا ينافيه كون السؤال عن المعدن لما تقدم من أنه لا مانع من أن يكون الجواب أعمّ من السؤال، فلا مانع من الأخذ بما يقتضيه عموم كلام الإمام بتقريب ذكرناه ورفعنا ما يتوهم من ورود الإشكال عليه.

الثاني ـ مما يشهد أو يؤيد تعميم الركاز ـ ما نسب إلى الأصحاب من الحكم بوجوب الخمس فيما يوجد في جوف الدابة أو السمكة، وعليهما ورد بعض الأخبار أيضاً.

وسيوضح بعض الشواهد في مقام بيان الفرق بين ما يشمله الكنز وما يشمله الركاز بالمعنى العام الذي ذكرناه.

[توضيح عن معنى الكنز]

وتوضيح ذلك بتوضيح ما يقولون فيما يشمله الكنز، فنقول: إن الكنز كما عن الشيخ والتذكرة والمنتهى والنهاية والروضة والمسالك كلّ مال مذخور تحت الأرض، وما نقل عن زيادة القصد في الأخيرين، فلابدّ أن يكون ذلك لاعتباره في مسمّى الذخير كما عن الأخير.

فتفرع عليه أنه لا عبرة باستتار المال في الأرض بسبب الضياع وأنه يلحق باللقطة.

---

١) مجمع البحرين ٢/٢١٧، باب د.

ويعلم هذه القصد بالقرائن كالوعاء.

وأيضاً لا يشمل تعريف الكنز للمذخور في الجدار، أو بطن الشجرة، أو سقف البيت، أو خشب، أو تحت حطب، أو نحوها.

[مقتضى تفسير الكنز بمال مذخور]

ثمّ إن مقتضى تفسير الكنز بمالٍ مذخور، عدم الفرق بين النقدين وغيرهما مما يعدّ مالاً، بل عن التذكرة والمنتهى والنهاية والدروس التصريح بهذا التعميم، بل إن الأولين يشعران /٦٧/ بالإجماع عليه عندنا؛ لكن عن كاشف الغطاء[1] أن الظاهر تخصيص الحكم بالنقدين وأن غيرهما يتبع حكم اللقطة؛ بل عن ظاهر السرائر أيضاً ذلك. بل استشهد عليه بعد الأصل أن الظاهر من صحيح البزنطي السابق ـ سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال: ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس ـ أن المراد النوع الذي يجب فيه الزكاة مثل النقدين، لا المقدار مثل عشرين مثقالاً، وإن حكي عن الرياض الإتفاق على إرادة المقدار منه، لا النوع[2]؛ بل صرّح في المرسلة التي نقلنا بعده في نحو هذا السؤال بالمقدار.

وثالثاً نقول: إنه يصح سلب اسم الكنز عن أكثر ما سوى النقدين من المال المذخور، بل جميعه.

[تحديد موضع البحث]

نقول: في المسائل الثلاث تارة نتكلم بناءً على أن الدليل على وجوب الخمس منحصر بالطائفة الأولى من الأخبار التي علّق الحكم على عنوان الكنز. وتارة نتكلم بناءً على ما تقدم من تصحيح التمسك في المسألة بالطائفة الثانية المشتملة على ثبوت الخمس في كل

---

١) كشف الغطاء، ص ٣٦٠، كتاب الخمس و بيان ما يجب فيه الخمس.

٢) جواهر الكلام ١٦/ ٢٦، عدم الفرق بين النقدين و عينهما مما لا يعدّ مالاً.

ما كان ركازاً وأن الركاز معناه هو المعنى العام الذي ذكرناه.

[وجوب الخمس لو علّق الحكم على عنوان الكنز]

أما على المسلك الأول، فنقول: بالنسبة إلى المسألة الأولى وهو اعتبار قصد الذخر في الكنز، فهو الظاهر أو المتيقّن، كما عن الروضة والمسالك، إلا أنه في الجواهر يقول بعدم الفرق في الظاهر نصاً وفتوىً في وجوب الخمس بالكنز بين ما علم قصد الذخر فيه وعدمه، فلابدّ أن يقال: إما بأن ما /٦٨/ لا قصد يلحق بالكنز حكماً، لا أن يكون داخلاً في مسمّاه، أو بمنع الإلحاق الحكمي أيضاً.

أقول: بناءً على جواز التمسك بصحيحة زرارة في مسألتنا وأن الركاز معناه أعم بنحو بيّنّاه، يشمل ما لا قصد فيه من غير إشكال. وهذا مؤيد أيضاً لما تقدم من جواز التمسك بهذه الصحيحة في مسألتنا.

وأما بالنسبة إلى المسألة الثانية ـ أي المذخور في غير الأرض ـ، فعن كاشف الغطاء التصريح بعدم الخمس فيه لعدم شمول معنى الكنز له.

وفي الجواهر أنه لا يخلو من إشكال في البعض إن لم يكن في الكل، بل منع لإمكان دعوى التنقيح، سيّما مع ملاحظة إلحاقهم الموجود في جوف الدابّة والسمكة به.

أقول: بناءً على ما قدّمنا من جواز التمسك بصحيحة زرارة وأن معنى الركاز مطلق المال الثابت في الشيء المخفي فيه، فيكون إلحاق المذخور في غير الأرض أيضاً أمره واضحاً.

[وجوب الخمس لو ثبت في المذخور من غير النقدين]

وأما بالنسبة إلى المسألة الثالثة ـ أي المذخور من غير النقدين ـ فكلّ من تعريف الكنز والركاز يشمله لما عرفت من أن الكنز فسّر بمال مذخور في الأرض، لا خصوص النقدين المذخورين، كما أن شمول الركاز له مما لا تأمل فيه.

نعم؛ بالنسبة إلى الكنز ـ لو كان المدعى أن الغالب /٦٩/ أن المذخور في الأرض من

النقدين وأن ذلك يوجب الإنصراف إليهما ـ فلا يناسب هذه الدعوى في مثل صحيحة زرارة ـ كلّما كان ركازاً ففيه الخمس ـ من وجهين، فبناءً على ما صحّحنا التمسك بصحيحة زرارة في مسألتنا ـ كما تقدم ـ، فمثل كاشف الغطاء المدعي لأن الخمس في الكنز يختص بالنقدين، يتوقف مدعاه على ذلك بنحو الإطلاق.

وعلى ذلك، فنقول: إن الدليل على هذا التخصيص ينحصر بدعوى أن ما تقدم من صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام «سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال: ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس»، يكون الظاهر من السؤال فيه عن النوع الذي يجب فيه الخمس، مثل الذهب أو الفضة، لا المقدار ـ كما هو المشهور ـ مثل عشرين ديناراً.

وفيه ما فيه، لأنه لو لم يتعين فيه ما هو المشهور، فلا أقلّ من الإجمال، فلم يثبت المخصّص لعموم «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس».

[شمول أدلة الخمس لكل كنز و ركاز]

ثمّ اعلم أن ما دلّ على وجوب الخمس في الكنز والركاز، فكما تدلّ على وجوب الخمس على الواجد، فكذلك تدل على أن ما بقيه من أربعة الأخماس الأخر للواجد، كما أن ظاهر أخبار المعدن كان كذلك من غير إشكال وتأمل.

وعلى هذا، فكل مورد ثبت في كنز أو ركاز حكم مخالف لما ذكرنا من وجوب أداء الخمس وكون ما بقيه للواجد، فلابدّ أن يكون هذا من قبيل المخصّص لما تقدم من الأخبار لوضوح أن إطلاق تلك الأخبار وعمومها يشمل كل كنز وركاز.

[تنبيهات]

ثمّ إنك إذا عرفت ما تقدم، فلنتنبّه على أمور:

[اعتبار النصاب]

الأول يعتبر في وجوب الخمس في الكنز النصاب.

وفي الجواهر[1]: بلا خلاف أجده فيه وإن أطلق بعض القدماء، بل في الخلاف والغنية والسرائر وظاهر التذكرة والمنتهى والمدارك الإجماع عليه*.

وعن معقد الأربعة المتأخرة أنه عشرين ديناراً.

وربّما قيل: إنه بمجرد التمثيل، لأن عمدة المدرك ما تقدم من صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام عما يجب فيه الخمس من الكنز، فقال: **ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس.**

وأصرح منه في أن المراد المقدار الذي يجب فيه الزكاة ـ يعني من الذهب والفضة ـ المروي عن المقنعة[2] مرسلاً، قال: **سئل الرضا عليه السلام عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال: ما يجب فيه الزكاة ففيه الخمس وما لم يبلغ حدّ ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه.**

بل في الحدائق[3] عن المدارك: أن مقتضى رواية أبي نصر مساواة الخمس الزكاة في

---

١) جواهر الكلام ١٦ /٢٦.

*) ***قال الشيخ الانصاري في «كتاب الخمس»: و يعتبر في الكنز النصاب بلا خلاف، و حكاية الاتفاق فيه مستفيضة. و يدل عليه - مضافاً إلى ذلك -: صحيحة البزنطي عن مولانا الرضا عليه السلام.***

لاحظ: كتاب الخمس، ص ٤٨.

٢) المقنعة، ص ٢٨٣، باب ٣٨: الزيادات.

٣) الحدائق ١٢ /٣٣٣، النصاب في الكنز.

اعتبار النصاب الثاني كالأول، إلا أني /٧١/ لا أعلم بذلك مصرّحاً؛ إنتهى.

وأجاب عنه في الحدائق بأن المراد من السؤال في الرواية المذكورة السؤال عن المقدار الذي يتعلق به الخمس بحيث لا يجب فيما هو أقل منه، كما هو الظاهر من رواية المقنعة، فأجاب بقدر ما يجب الزكاة في مثله وهو عشرون ديناراً أو مأتا درهم، لا أن يكون المراد المساوات بينهما في النصب ليكون ما بينهما عفواً لا خمس فيه، كالزكاة.

ثمّ إنه عن التذكرة والمنتهى وغيرهما أنه يعتبر بلوغ عشرين ديناراً في الذهب ومأتي درهم في الفضة وأيهما كان في غيرهما.

إن قلت: صحيحة البزنطي محتمل لأن يكون المراد منه السؤال عن النوع، مثل الذهب والفضة، لا المقدار، وما عن الرياض من أن الأصحاب فهموا منه أن السؤال عن المقدار، ففيه: أنا قلنا: إن فهم الأصحاب ليس جابراً للدلالة مالم يكشف عن قرينة خفيت علينا.

وأما المرسلة، فليس بحجة وأما الإجماع، فليس بكاشف عن غير ما بأيدينا مما يرد عليه المناقشة.

قلت: قد ذكرنا كراراً أن الظواهر التي يكون بأيدينا ويكون الشهرة المعتنى بها على خلافها يكون لنا العلم الإجمالي بأن كثيراً منها على خلاف الواقع، وهذا العلم الإجمالي يسقط تلك الظواهر عن الإعتبار في أطراف المعلوم بالإجمال.

وعليه نقول: إن مقتضى الأصل عدم وجوب الخمس فيما يكون أقل من النصاب من الكنز، فيكون المرجع هو الأصل فيما يكون أقل /٧٢/ من النصاب من الكنز بعد سقوط الإطلاقات عن الإعتبار لأجل العلم الإجمالي المشار إليه.

الثاني أن للكنز صور[اً] والحكم السابق في بعضها لا تأمل فيه، وفي بعضها مورد البحث، وفي بعضها له حكم آخر.

[توضيح لصور المسألة المختلفة]

وتوضيح المقام يتوقف على بيان تلك الصور ونقل بعض الكلمات بمقدار يوضح حالها.

الأولى والثانية ما يوجد في دار الحرب سواء كان عليه أثر الإسلام أم لا، فلا خلاف في أنه لواجده وعليه الخمس، كما في الحدائق وغيره.

أما أنه لواجده، فعن المدارك[1] أن الأصل في الأشياء الإباحة والتصرف في مال الغير، إنما يحرم إذا ثبت كون المال لمحترمٍ أو تعلق نهي به بالخصوص، عموماً أو خصوصاً والكل منتفٍ.

أقول: عند الشك في كون المال لمحترمٍ وإن كان مقتضى الأصل البراءة من الحرمة؛ لكنّه لا يثبت الحكم الوضعي، يعنى كون الكنز ملكاً لواجده.

نعم، في صورة كان المال أولاً لمحترمٍ، كان مقتضى الأصل الموضوعي هو الحرمة وهو مقدم على أصالة البراءة.

نعم؛ لشيخنا المرتضى إشكال على جريان أصالة البراءة في الأموال ويقول: إن الأصل في باب الأموال، الحرمة، من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية. وقد أشار إلى ذلك في رسالته / ٧٣ / في الخمس، كما أنه فصّل ذلك في الأصول في فروع الشبهة الموضوعية التحريمية وفي فروع الشبهة الحكمية التحريمة، ولكنّا بيّنّا عدم تمامية مدعاه في الأصول وأنه لا مانع من جريان أصالة البراءة في الأموال في غير الفرض الذي يكون في البين أصل موضوعي أو استصحاب الحرمة، إلا أنك عرفت أن أصالة البراءة لا يثبت ما هو المدعى في المقام؛ أعني الحكم الوضعي وهو كون الكنز ملكاً لواجده.

[الدليل على أن الكنز ملك لواجده]

نعم؛ في خصوص المقام لنا الدليل على أن الكنز ملك لواجده من وجهين:

الأول ما تقدمت الإشارة إليه من أن الأخبار التي تدل على وجوب الخمس على واجد الكنز ظاهرة في أن الأربعة الأخماس الأخر يكون ملكاً للواجد، كما لا تأمل في أن ما دل

---

١) مدارك الاحكام ٥ / ٣٧٠، وجوب الخمس في الكنوز، (مع بعض التفاوت في العبارة).

على وجوب الخمس في المعدن والغوص على الواجد، ظاهر في أن الأربعة الأخماس الأخر ملك للواجد، بل في الحدائق[1] يدعي الملازمة العقلية أيضاً بينهما حيث يقول: إن وجوب إخراج الخمس على الواجد متفرع على ملك المخرج ليتجه الخطاب له بالإخراج؛ إذ لا يعقل الوجوب عليه في مال غيره. فإيجاب الخمس في الصورة المذكورة بالأخبار المتقدمة / ٧٤ / مستلزم للملك البتّة، وحينئذٍ فتكون الأخبار المشار إليه دالة على كل من الأمرين؛ يعني وجوب الخمس على الواجد وكون الأربعة الأخماس الأخر ملكاً للواجد.

الثاني: أن بعض الأخبار في بعض الموارد تدل بالصراحة على أن الأربعة الأخماس الأخر أو الكنز ملك للواجد، فيلحق به غيره بالقطع بعد الفرق وعدم القول بالفصل.

نعم؛ ما قلنا من الأخبار ليست في خصوص الكنز وإن يشمل الكنز بإطلاقه وأيضاً لتلك الأخبار معارض يحتاج إلى العلاج.

وسيأتي تفصيل حالها في الصورة الثانية، فإن تلك الأخبار تعمّ الصورة الثانية أو محتمل له وللأولى والثانية.

تنبيه

[فيما لو وجد الكنز في دار حربي معيّن]

لو وجد الكنز في دار حربيّ معيّن في دار الإسلام، فالظاهر أن حكمه حكم دار الحرب لجريان تمام ما تقدم فيه أيضاً.

نعم؛ لو علم أنه ملك لذلك الحربي، فيشكل شمول أدلة الكنز له، لانصرافه إلى غير معلوم المالك، كما لا تأمل في أنه لو كان مالكه المسلم معلوماً، لا يشمل أدلة الكنز له؛ فتأمل.

وعلى هذا لو أخذه الواجد فيكون من قبيل ما يؤخذ قهراً من حربي أو خفية، إلا أنا

---

١) الحدائق ١٢ / ٣٣٣، حكم ما يوجد في دار الحرب.

رجّحنا فيه أيضاً أنه يجب الخمس فيه ويكون ما بقيه لواجده، / ٧٥ / وعليه لا يوجد الفرق بين المسلكين.

نعم؛ فيما يوجد في دار حربي تكون في دار الإسلام يشكل تملكه مع الأمان له، بل قيل مع شبهة الأمان لأصالة عدم التملك، وإن قلنا: إن الأصل عدم احترام هذا المال وإن الأصل هو الإباحة حتى في الأموال، لأن ذلك لا يثبت الملكية، إلا أن يقال: إن مقتضى الأصل عند الشك في تحقق الأمان عدم تحقق الأمان، وهذا الأصل سببي بالنسبة إلى أصالة عدم التملك.

لكن هذا كلّه بناءً على أن المدفون في دار الحربي من جملة ماله، لأن الكنز تابع لداره في الملكية مطلقاً، وإما لأنه تابع حيث يدعيه صاحب الدار، وفرضنا أن صاحب الدار يدعيه أيضاً.

ثمّ اعلم أنه لو قلنا في بعض صور الكنز المعلوم صاحبه أو في جميع صوره بحكم مخالف لما ذكرناه في أول المسألة من حكم الكنز، فلا يوجب ذلك تخصيصاً في ما تقدم من أدلة الكنز لما تقدم من أن الكنز المعلوم صاحبه غير مندرج تحت أدلة الكنز ابتداءً.

[الكنز في دار الاسلام]

الثالثة والرابعة أن يكون في دار الإسلام، سواء كان عليه أثر الإسلام أم لا. فإن لم يعلم كونه لمسلم أو حربي ولم يكن عليه أثر الإسلام ولم يكن في أرض مملوكة لشخص خاص غير الإمام.

في وجوب الخمس
فيما يفضل عن مؤنة السنة من الأرباح

[كلام صاحب الشرايع]

/ ٧٦ / في كتاب الخمس في الشرايع: الخامس ما يفضل عن مؤنة السنة له ولعياله من أرباح التجارات والصناعات والزراعات[1] .

[نقل الأقوال في المسألة]

أقول: لم ينقل الخلاف في وجوب الخمس فيه إلا عن ظاهر ابن الجنيد وابن عقيل، فإن ظاهرهما العفو عنه.

وفي المدارك عن ابن الجنيد في مختصر الأحمدي: فأما ما استفيد من ميراث أو كدّ بدن أو صلة أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك فالأحوط إخراجه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرجه الإنسان، لم يكن كتارك الزكاة التي لا خلاف فيها[2] .

وعن الشهيد في البيان أنه حكى القول بالعفو عن ظاهر ابن العقيل أيضاً.

هذا، ولكن الوجوب في هذا النوع مقطوع به في كلام الأكثر، كما عن المعتبر وغيره، بل عن العلامة في التذكرة والمنتهى دعوى الإجماع على الوجوب وتواتر الأخبار.

وفي الجواهر[3] بعد ذلك عن غيره أيضاً قال: وهو الذي استقرّ عليه المذهب والعمل في زماننا هذا، بل وغيره من الأزمنة السابقة التي يمكن دعوى اتصالها بزمان أهل

---

١) مدارك الأحكام ٥ /٣٧٥، وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة.

٢) فتاوى ابن الجنيد (إعداد الإشتهاردي) ص ١٠٣، الخمس.

٣) جواهر الكلام ١٦ /٤٥، وجوب الخمس في أرباح المكاسب.

العصمة، بل يمنع ظهور كلام ابن الجنيد وابن عقيل في القول بالعفو عنه، بل ظاهر الأول منهما أو ظاهرهما التوقف في حصول العفو عنه.

وسيأتي أن ظاهر السبزواري في الذخيرة أيضاً العفو عنه أو أنه متوقف فيه.

[الكلام هنا من جهة نفس الوجوب أو العفو]

ثمّ الكلام فعلاً من جهة نفس الوجوب أو العفو في هذا القسم من الخمس، لا من جهة أن هذا القسم مختص بالإمام عليه السلام أو مشترك بينه عليه السلام وبين سائر شركائه / ٧٧ / في الخمس، كما في سائر أقسام الخمس، حيث يكون الوجوب فيها مسلّماً، كما يأتي الكلام فيه ـ إن شاء الله ـ.

وعلى كل حال تمسك لوجوب هذا القسم من الخمس ـ مضافاً إلى ما تقدم ـ بالكتاب والأخبار:

في التمسك بالكتاب لوجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من أرباح المكاسب والتجارات

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه [1] ﴾.. الآية.

و ناقش عليه في المدارك[2] بأن المتبادر من الغنيمة الواقعة فيها غنيمة دار الحرب، كما يدل عليه سوق الآيات السابقة واللاحقة، فلا يمكن التجوّز بها في غيره إلا مع قيام الدلالة.

وزاد في الذخيرة[3] في المناقشة بأن الغنيمة لا يشمل الأرباح لغةً وعرفاً.

أقول: أما ما قاله في الذخيرة من أن الغنيمة لا تشمل الأرباح لغة، فلعلّ نظره إلى ما

---

١) الأنفال: ٤١.

٢) مدارك الأحكام ٥ / ٣٨١، وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة.

٣) ذخيرة المعاد ١ / ٤٨٠، أرباح التجارات.

يظهر من القاموس[١] من تفسير المَغْنَم والغَنِيمة والغَنِيم والغُنم بالضم بالفيء، والفوز بالشيء بلا مشقة، أو أن الغُنم بالضم الفوز بالشيء بلا مشقة والغنيمة الفيء.

وفي الغنائم[٢]: الفيء مشتقّ من «فاء يفيء» إذا رجع، والمراد به في قوله تعالى: ﴿وما أفاء الله على رسوله[٣]﴾.. الآية ما حصل ورجع إليه من غير قتال ولا إيجاف بخيل ولا ركاب.

أقول: الظاهر من القاموس أن مراده من الفيء هو الفيء بالمعنى الذي فسّر به الآية.

وعلى هذا، فغنائم دار الحرب بعد القتال يكون خارجاً عن كلا المعنيين اللذين ذكرهما في القاموس للفظ الغنيمة، مع أن غنائم دار الحرب بعد القتال لم يكن إشكال عند المفسّرين وعند الفقهاء /٧٨/ حتى صاحب الذخيرة أنه مراد من الغنيمة المذكورة في الآية.

وإنما الكلام في اختصاصها به أو أنه يعمّ مطلق المال المكتسب ولو بغير القتال أو بل أعم من ذلك أيضاً حتى يشمل مطلق الفوائد، كما أنه في الأخبار فسّر الغنيمة المذكورة في الآية بمطلق الفوائد.

وأما ما قاله في الذخيرة[٤] وفاقاً للمدارك من أن الغنيمة الواقعة في الآية يكون المراد غنائم دار الحرب بقرينة الآيات السابقة واللاحقة عليها، فأولاً نقول: يظهر منها أن لفظ الغنيمة مع قطع النظر عن قرينة السابق أعم من غنائم دار الحرب.

[معاني لفظ الغنيمة]

وعليه يحتمل لفظ الغنيمة لمعنيين:

---

١) *فيروزآبادي. (منه قدس سره).*

لاحظ: القاموس المحيط: ص ١٤٧٦ مادة «غنم»، طبعة مؤسسة الرسالة.

٢) غنائم الأيام ٤/٣١٦، وجوب الخمس في أرباح التجارات (بيان كلام الطبرسي).

٣) الحشر: ٦.

٤) ذخيرة المعاد ١/٤٨٠، أرباح التجارات.

الأول أن يكون بمعنى الفائدة المكتسبة، كما نقل التصريح بذلك عن العلامة في المنتهى[١] والمقداد في كنز العرفان وصاحب مجمع البحرين[٢]، بل يظهر من مجمع البيان، بل وسائر الفقهاء أيضاً حيث استدلوا بالآية لوجوب الخمس في أرباح التجارات والزراعات بالآية، بل تمسّكوا بالآية في جميع أقسام ما فيه الخمس.

فعن مجمع البيان[٣] في أواخر كلامه في تفسير الآية: وقال أصحابنا: إن الخمس واجب في كل فائدة يحصل للإنسان من المكاسب وأرباح التجارات وفي الكنوز والغوص والمعادن وغير ذلك مما هو مذكور في المكتسب. ويمكن أن يستدل على ذلك بهذه الآية، فإن في عرف اللغة يطلق على جميع ذلك اسم الغنم / ٧٩ / والغنيمة؛ إنتهى.

وعن المنتهى[٤] في كتاب الجهاد قال: المقصد الرابع في الغنائم. الغنيمة هي الفائدة المكتسبة، سواء اكتسب برأس مال كأرباح التجارات والزراعات وغيرها أو اكتسب بالقتال والمحاربة، إلى أن قال: مسألة؛ قد بيّنّا أن الغنيمة شاملة لما يغنم بالقهر والغلبة من أموال المشركين ولما يغنم بالمعاش والربح.

وعند الجمهور الغنيمة اسم للمعنى الأول والوضع يساعدنا على الشمول للمعنيين .. إلى أن قال: والغنيمة مشتق من الغنم وهو المستفاد مطلقاً على ما بيّنّا؛ إنتهى.

في رفع المناقشة عن التمسك بالآية لوجوب الخمس في مطلق الأرباح والمكاسب

أقول: مراده أن الغنيمة أعم مما استفيد بالقتال والحرب؛ إذ إرادة ذلك من الآية لا يقتضي كون معنى الغنيمة ذلك فقط؛ إذ السبب والمورد لا يخصّص العام، والعبرة بعموم اللفظ، سيّما مع ملاحظة «ما» الموصولة الموضوع للعموم ولفظ «من شيء» بعده، ولا

---

١) منتهى المطلب ٢/٩٢١، في أحكام الغنيمة.
٢) مجمع البحرين ٢/٩٢١، باب غ.
٣) مجمع البيان ٢/٥٤٤.
٤) منتهى المطلب، ٢/٩٢١.

مانع أن يحكم الله تعالى على جزئي بسبب حكمه تعالى في كلّيّه.

[الغنيمة بمعنى الفائدة المكتسبة]

ثم أقول: إن قلت: إنا نسلّم أن الغنيمة بحسب اللغة بل العرف أيضاً هو الفائدة المكتسبة مطلقاً، لا خصوص ما يكتسب من القتال والحرب من أموال الكفار، إلا أن من الجائز أن يقيد ذلك بما إذا اكتسب الفائدة من القتال والحرب ودلالة لفظ الغنيمة على التعميم ليس بالوضع.

وعليه نقول: ورود الآية بين آيات القتال مانع عن التعميم؛ إذ / ٨٠ / التعميم لابدّ أن يكون بمقدمات الحكمة وهي غير جارية بعد ما ذكرنا من قرينة السياق.

قلت: قد ذكرنا في قاعدة نفي السبيل للكفار على المؤمنين أن بناء الفقهاء على عدم ملاحظة قرينة السياق في آيات القرآن. ونحن منعنا ذلك على نحو الكلية، إلا أنه قلنا: إن الإرتباط التي يكون بين الآيات ليس بمثل الإرتباط التي يلاحظ في غير القرآن.

وعليه فذكر آية الخمس بين آيات القتال لا يلزم أن يكون من جهة تخصيص ذلك بخمس غنائم دار الحرب، بل يكفي في المناسبة مجرد ثبوت الخمس في غنائم دار الحرب أيضاً.

وهذا أيضاً يكفي في صحة استدلال الأصحاب في جميع موارد الخمس من المعادن والكنوز، و في مسألتنا وغيرها بعموم الآية.

ثمّ لو أغمض عن ذلك وعن تمسك الفقهاء في جميع أقسام الخمس بالآية، **فنقول:** يكفي في صحة التمسك بعموم الآية ما سيأتي من الأخبار المستفيضة التي تدل على إرادة العموم من الآية.

[الغنيمة بمعنى مطلق الفائدة]

الثاني أن يكون المراد من الغنيمة مطلق الفائدة، سواء كانت مكتسبة أم لا، فيشمل ما يدخل في ملكه من دون اختياره أو بما لا يعدّ كسباً كالميراث والهبة والصدقة ومثل طَيْرٍ

دَخَلَ /٨١/ في كفّه من الهواء، أو صيدٍ دخل داره مخافة ذئب أو كلب.

وعليه أيضاً نقول: إن تعميمه بغير غنائم دار الحرب من أقسام الخمس يكون بتقريب تقدم في المعنى الأول.

وأما أن الحق هو المعنى الأول أو الثاني، فيأتي الكلام فيه في الفروع ـ إن شاء الله ـ.

وأما الأخبار فتقدم دعوى تواترها، ونحن نتعرض لها في المدارك.

في إشارةٍ ما إلى طريق تعميم الخمس في الفوائد

فنقول:

الأول رواية عبد الله بن سنان، قال: «**قال أبو عبد الله عليه السلام: على كل امرئ غنم واكتسب الخمس مما أصاب لفاطمة ـ عليها السلام ـ ولمن يلي أمرها من بعدها من ورثتها* الحجج على الناس، فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤوا و حرّم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصاً فلنا منه دانق إلا من أحللناه من شيعتنا ليطيب لهم به الولادة**[1]».

في الذخيرة: ليطيب لهم به الولاية أنه ليس شيء عند الله يوم القيامة أعظم من الزناء، أنه ليقوم صاحب الخمس فيقول: يا ربّ سل هؤلاء بما أبيحوا.

أقول: لعل المراد بما أبيحوا الغلمان والإماء المسيبات من دار الحرب مع أنه يجب فيها الخمس.

وفي نسخة الوافي الذي عندنا: «**سل هؤلاء بما نكحوا**» والمراد نكاح ما يكون خمساً، فلا إشكال رأساً.

وناقش عليه في المدارك:

تارة بضعف السند، لأن من جملة رجالها عبد الله القاسم الحضرمي.

وقال النجاشي: إنه كان كذاباً يروي عن الغلاة، لا خير فيه ولا يعتدّ بروايته والعجب

---

*) *خ.ل: ذريتها. (منه قدس سره).*

١) مختلف الشيعة ٣/٣١٣، كتاب الخمس، الفصل الأول في محله: الخمس في أرباح التجارات والصناعات و الزراعات.

من وصف العلامة في المنتهى لها مع ذلك بالصحة.

وتارة بأن ظاهرها اختصاص الخمس بالأئمة ـ عليهم السلام ـ وهو خلاف المعروف من مذهب الأصحاب.

أقول: أما السند فغاية ما يقال لاعتبار عبدالله القاسم الحضرمي أن يناقش في كونه غالياً أو واقفياً.

ثمّ يقال: إنه نقل جماعة رواياته /٨٢/ وهو يدلّ على الإعتماد.

وفيه: أنه لو دلّ نقل رواية على الإعتماد من غير مثل أبي عمير الذي قالوا في حقه: إنه لا يروي إلا عن ثقة، فذلك يقتضي اعتبار تمام الأخبار التي ينقلونها الأصحاب وهو واضح الفساد.

هذا؛ مع أنا نرى أن الأصحاب ينقلون الخبر عمن هو فاسق مسلماً.

هذا؛ مع أن مجرد نقل رواياته لا يقاوم تصريح النجاشي بأنه كان كذاباً.

هذا؛ مع أن الخبر الذي قلنا بحجيته، هو خبر الثقة ولا يحصل هذا العنوان في المقام ولو لم نقل بأنه غالٍ وواقفي.

في التمسك بالأخبار لإثبات وجوب الخمس فيما يفضل عن المؤونة من الأرباح

وأما ما ذكره في الغنائم[1] لإثبات اعتبار أخبار المقام بقوله «ولا يحسن القدح في سند بعضها لانجبارها بالشهرة العظيمة بل الاجماع»، ففيه:

أولاً أن الشهرة التي نقول بأنها يجبر ضعف السند هو أن يكون باستناد بالخبر، لا مجرد كون فتواهم مطابقاً مع مضمون الخبر.

ثمّ إذا كان في مسألة أخبار متكثرة ونرى أنهم يذكرون تلك الأخبار في مقام الإستناد، فحينئذٍ نقول: لو كان تلك الأخبار بعضها معتبراً في نفسه وبعضها ضعيفاً في

---

١) غنائم الأيام ٤/٣١٩، اعتبار تحقق الإكتساب.

نفسه، فذلك لا يقتضي انجبار ما كان ضعيفاً في نفسه؛ إذ من المحتمل ذكره في مقام الإستناد لمجرد التأييد.

وأما لو كان جميع الأخبار التي يذكر في مقام الإستناد ضعافاً، فحينئذٍ نقول: الذي يصير منجبراً منها هو المضمون المشترك بينها، دون الخصوصيات التي يكون /٨٣/ آحاد تلك الأخبار مشتملاً عليها، إلا أن تقع الشهرة على نفس تلك الخصوصية.

ومما ذكرنا ظهر أن الخصوصيات التي تدلّ عليه الخبر الحضرمي لا يكون حجة ولا يصير حجة من وجهين.

وأما الدلالة من جهة ظهوره في اختصاص هذا القسم من الخمس بالإمام ـ عليه السلام ـ، فسيأتي الكلام بعد الفراغ من نقل الأخبار ـ إن شاء الله تعالى شأنه ـ.

الثاني رواية حكيم مؤذن بني عيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قلت له: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول**[1] **﴾.**

قال: «هي والله الإفادة يوماً بيوم إلا أن أبي جعل شيعتنا في حلّ من ذلك ليزكّوا»[2].

وناقش عليه في المدارك باشتمال سندها على عدة من الضعفاء والمجاهيل منهم محمد بن سنان وغيره.

ثمّ هذا الخبر يدل على تحليل الخمس، ومن هذه الجهة يأتي الكلام فيه.

الثالث رواية محمد بن الحسن الأشعري، **قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني: أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الضياع وكيف ذلك**[3]**»؟**

فكتب بخطه: الخمس بعد المؤونة.

وفي الوافي من جميع الضروب أي ضروب الإستفادة وعلى الضياع يحتمل أن يكون بالمعجمة والتحتانية المثنّاة وأن يكون بالمهملة والنون.

---

١) الأنفال: ٤١.

٢) المعتبر ٢/٦٢٤، أرباح التجارات والصنائع والزراعات.

٣) مختلف الشيعة ٣/٣١٤، كتاب الخمس: الفصل الأول في محله.

ولعله عليه السلام إنما سكت عن جواب المسألة الثانية والثالثة لمصلحة.

أقول: الظاهر أن / ٨٤ / يكون المراد الخمس بعد المؤونة في كل ما يستفيد من قليل وكثير من جميع الضروب. فلم يسكت إلا عن تعلق الخمس بنفس الضياع، بل لو كان السؤال عن تعلق الخمس بما يستفيد من الضياع، فيكون جواب الإمام عليه السلام جواباً عنه أيضاً.

وفي المدارك ناقش على هذه الرواية بأن راويها وهو محمد بن الحسن الأشعري مجهول، فلا يمكن التعويل على روايته.

الرابع رواية علي بن مهزيار، قال: قال لي أبو علي بن راشد: قلت له أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقك، فأعلمت مواليك ذلك. فقال لي بعضهم: وأي شيء حقّه، فلم أدر ما أجيبه.

فقال: يجب عليهم الخمس.

فقلت: في أي شيء؟

فقال: في أمتعتهم وضياعهم والتاجر عليه والصانع بيده وذلك إذا أمكنهم بعد مؤنتهم[1].

أقول: في الوافي قلت: فالتاجر عليه ... الخ. وعلى كل حال يكون السؤال أن التاجر عليه يعني عليه الخمس والصانع بيده يكون المراد أن عليه أيضاً الخمس.

والجواب جواب عن الجميع* والمؤونة هنا لا إجمال فيه من أن المراد مؤنة الأشخاص.

وفي المدارك ناقش على السند بأن راويها وهو أبو علي بن راشد لم يوثق صريحاً مع

---

١) مختلف الشيعة ٣/ ٣١٤، كتاب الخمس: الفصل الأول في محله؛ منتهى المطلب ١/ ٥٤٨، فيما يجب فيه الخمس؛ الحدائق ١٢/ ٣٤٨، يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة السنة من الأرباح.

*) ***إلا أن قوله «وذلك إذا أمكنهم» ... إلخ لو كان مع الواو فلابدّ أن يكون قبله أيضاً من كلام الإمام، فلا يناسب ذكر «قلت»، كما في الوافي.***

نعم، لو كان لفظ ذلك بدون الواو فيحتاج إلى لفظ «قلت» حتى يصير قبله من كلام السائل، وفي نسخة الوافي الذي زاد «قلت» يكون بعده: فقال ذلك إذا ... إلخ. (منه قدس سره).

أنها تدل على اختصاص الخمس بالإمام، فيأتي الكلام فيه بعد الفراغ من نقل الأخبار.

وأما المناقشة على السند، ففيه: أنه ليس من شرط اعتبار الرواية أن يوثق رجال السند صريحاً.

ونحن أثبتنا في محله حجية خبر الثقة، يعني من كان الوثوق بكلامه، فإذا اجتمع أسباب الوثوق / ٨٥ / يكفي ذلك في حجية خبره.

[توضيح المقام كما في رسالة العدالة]

وتوضيح المقام ـ كما ذكرناه في رسالة العدالة ـ أن الظاهر أن أبا علي بن راشد هو وكيل العسكري [عليه السلام] الذي يعدّ من أصحاب (دى) و (ح)، وهو مولى لآل مهلب. وهو ثقة جليل، فإن هذه الكنية لم يذكر إلا لحسن بن راشد الوكيل الثقة.

وفي تعليقة البهبهاني أن مرتبة حسن بن راشد الثقة مولى لآل مهلب متحدة مع مرتبة حسن بن راشد الطغاوي الضعيف، إلا أن هذا غير مضرٍّ، بعد أن هذه الكنية مختصة بالثقة، والمذكور في السند نفس الكنية.

ويشهد على ذلك أمران آخران:

أحدهما أن الراوي عن أبي علي الثقة، عليٌّ بن مهزيار، كما في سند هذا الخبر، وأما الراوي عن الطغاوي، عليٌّ بن سندي.

وثانيهما اشتمال نفس مضمون الرواية التي نقل عنه علي بن مهزيار هو نفس ما يتعلق بوكالته من التصدي للأخذ بما أمره الإمام من أخذ حقوقه. فإن في هذه الجهة تصديقاً من علي بن مهزيار الراوي عنه هذه القضية.

وبما ذكرنا ظهر أن ما في المدارك من أنه لم يوثق صريحاً، ليس في محله؛ بل لو كان إشكال، فمن جهة دعوى الإشتراك، وقد عرفت دفعه أيضاً.

ثمّ إن الخبر منقول عن التهذيب وطريق الشيخ إلى علي بن مهزيار صحيح في المشيخة والفهرست، كما ذكره في متمم الوسائل.

في التمسك بالأخبار لإثبات وجوب الخمس فيما يفضل عن المؤونة من الأرباح وعدم اختصاصه بالإمام

الخامس رواية ريان بن الصلت[1] ، قال: **كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: ما الذي يجب عليّ يا مولاي في غلة رحى في أرض قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردى* / ٨٦ /وقصب أبيعه من أجمة هذه القطيعة ؟**

فكتب: يجب عليك فيه الخمس ـ إن شاء الله ـ.

أقول: ريان بن الصلت ثقة وهو ريان بن شبيب.

ثمّ إنه في المدارك أن الرواية جيدة السند، لأن الشيخ (ره) وإن رواها في التهذيب عنه مرسلاً، إلا أن طريقه إليه في الفهرست صحيح، لكنّها قاصرة من حيث المتن لاختصاصها بالأرض القطيعة.

وهي على ما نص عليه الجوهري طائفة من أرض الخراج أو محل ببغداد أقطعها المنصور أناساً من أعيان دولته ليعمّروها ويسكنوها كما ذكره القاموس.

أقول: المناقشة في المتن هيّنة؛ أما أولاً فلأن الظاهر من لفظ القطيعة في هذا الخبر أنه ليس بعَلَمي، بل وصفي والمراد قطعة من الأرض التي كانت لي، لأن قوله: «قطيعة لي» وقوله: «هذه القطيعة» لا يناسبان مع كون القطعة عَلَماً لأرضٍ مخصوص.

---

١) منتهى المطلب (ط. ق) ١ /٥٤٨، فيما يجب فيه الخمس.

*) *بردي: نبات معروف كما في القاموس في شرحه ازدوخ؟ گويند واز آن حصير مى‌بافند. (منه قدس سره).*

لاحظ: القاموس المحيط: ٣٤١ مادة (برد). وفي برهان قاطع ص ١٨٧ (بردى): بروزن زردى، نوعى از خرماى لطيف بود كه آنرا سنگ اشكنك خوانند و ظروف سنگى را نيز گويند. ونام گياهى هم هست و آن بيشتر در مصر مى‌باشد واز [آن] كاغذ مى‌سازند و به عربى حفاء مى‌گويند. وفي منتهى الأرب: نباتى است كه در آب رويد ودر مصر از آن كاغذ سازند.

وقال في لسان العرب ١ /٣٦٨ (برد): والبُرْدي: من جيد التمر .. إلى أن قال: والبَرْدي، بالفتح: بنت معروف واحدته بَرْدِيَّة ...، وقال في المحكم: السرير ساقُ البَرْدي، وقيل: قُطْنُه.

وثانياً إذا ثبت الخمس فيما يحصل بيد إنسان من أرض معين، يثبت الخمس في نظيره بعدم القول بالفصل، كما أنه إذا سأل إنسان عن خمس ماله، فأجاب بوجوب الخمس، لم يختص بذلك الشخص.

وأما السند، فطريق الشيخ إلى ابن الصلت إما حسن أو صحيح. ولعل الإختلاف من جهة الإختلاف في ابن هاشم، كما يظهر من متمم الوسائل.

وعلى كل حال لا إشكال في السند، لأن الحديث الحسن أيضاً معتبر عندنا.

هذا كلّه مع الغمض من أن طريق الشيخ إلى الريان بن الصلت غير لازم المراعاة في اعتبار السند، إما لدعوى أن أصل الريان الذي أخذ منه الخبر كان متواتراً عند الشيخ / ٨٧ / وإنما ذكر الطريق وهم من أصحاب الإجازة لمجرد اتصال السند والتيمّن، أو لدعوى أن مشايخ الإجازة لنا شواهد على اعتبارهم، كما ذكر في محله.

في التمسك بصحيحة عليّ بن مهزيار لوجوب الخمس في الأرباح والفوائد

السادس صحيحة علي بن مهزيار[1]، قال: كتب إليه أبو جعفر عليه السلام وقرأنا[2] كتابه إليه في طريق مكة. قال: الذي أوجبت في سنتي هذه وهي سنة عشرين ومأتين فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الإنتشار وسأفسر لك بعضه - إن شاء الله - أن موالي - أسأل الله صلاحهم - أو بعضهم قصروا فيما يجب عليهم فعلمت ذلك فأحببت أن أطهرهم وأزكيهم بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس. قال الله تعالى: ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصَلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم ألم تعلموا أن الله يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وأن الله هو التواب الرحيم ﴾؛ ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردّون إلى عالم الغيب والشهادة فينبّئكم بما كنتم تعملون ﴾ ولم أوجب عليهم ذلك في كل عام ولا أوجبت عليهم إلا الزكاة التي فرضها

---

١) وسائل الشيعة ٦/ ٣٤٩ باب ٨ من أبواب مايجب فيه الخمس، ح ٥؛ موسوعة المصطفى والعترة (ع) ١٣/ ١، باب الخمس.

٢) في المصدر: «قرأت أنا» بدل «قرأنا».

الله عليهم وإنما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه من الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول ولا أوجبت عليهم في متاع ولا آنية ولا دوابّ ولا خدم ولا ربح ربحه* في تجارة ولا ضيعة إلا ضيعة سأفسر لك أمرها / ٨٨ / تخفيفاً مني على مولى ومنامني عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم ولما ينويهم في ذاتهم . فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام .

قال الله تعالى : ﴿ واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خُمُسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير ﴾ ، والغنايم والفوائد ـ يرحمك الله ـ فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة تفيدها والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن ومثل عدوّ يضطلم** فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد لا يعرف له صاحب ومن ضرب ما صار إلى موالي من أموال الخرمية*** الفسقة . فقد عرفت[1] أن أموالاً عظاماً صارت إلى قوم من موالي ، فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل إلى وكيلي ومن كان نائياً بعيد الشقة ، فليعتمد لإيصاله ولو بعد حين ، فإن نية المؤمن خير من عمله . فأما الذي أوجبت**** من الضياع والغلات فهو نصف السدس ممن كان ضيعته تقوم بمؤنته ومن كان ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك .

---

*) *كذا في الوسائل. (منه قدس سره)* .

أنظر : الوسائل ٦ / ٣٤٩ ، باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، ح ٥ ؛ موسوعة المصطفى والعترة (ع) ١٣ / ٣٠١ ، باب الخمس .

**) *اضطلمه : استأصله ؛ عن القاموس. (منه قدس سره)* .

أقول : لم نجده في القاموس .

***) *وسائل. (منه قدس سره)* .

لاحظ : الوسائل ٦ / ٣٤٩ ، باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، ح ٥ ، الحدائق ١٢ / ٣٥٠ : يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة السنة من الأرباح ؛ جواهر الكلام ١٦ / ٥٣ ، بيان المراد من أرباح المكاسب .

١) في بعض المصادر : فقد علمت .

****) *أوجب . وسائل. (منه قدس سره)* .

كما في المصادر الأخر ، راجع : الوسائل ٦ / ٣٥٨ ، ح ٨ من باب ١ من أبواب قسمة الخمس .

بيان

في الوافي نقل سند الشيخ (ره) في التهذيب في هذه الصحيحة هكذا: الصفار عن أحمد وعبد الله بن محمد عن ابن مهزيار قال: **كتب إليه أبو جعفر ـ عليه السلام ـ وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة.**

قال: الذي أوجبت.. إلى / ٨٩ / آخر ما تقدم من الخبر.

ثمّ تعرض في الوافي للبيان هكذا: قال يعني أحمد أو عبد الله، يعني أبو جعفر ـ عليه السلام ـ إلى علي بن مهزيار ـ والمراد بأبي جعفر، الجواد عليه السلام ـ، يغتال: يذهب، ينويهم: يصيبهم، يفيدها: يستفيدها، خطر: قدر، لا تحتسب: لا يخطر بباله أنه يرثه، ويضطلم بالضاد المعجمة: يحتمل الظلم، وفي بعض النسخ بالصاد المهملة بمعنى الإستيصال، وهو الأظهر.

الخرمية بالخاء المعجمة والراء المهملة هم أصحاب التناسخ والإباحة، نائياً بعيداً، و الشقة بالضم والكسر: الناحية، بعيد الشقة: تفسير للنائي.

أقول: ناسب المقام التعرض لما أورد على هذا الخبر من الإشكال ولما في بعض فقراته من الإجمال المحتاج إلى البيان ليوضح بعض ما يستفيد من هذا الخبر.

فيما نقل عن المدارك من أن الصحيحة متروك الظاهر

أما الأول، فنقول: الإشكال على هذا الخبر من جهات:

منها ما ذكره في المدارك[1] من أن هذا الخبر متروكة[2] الظاهر من وجوه:

الأول أن اقتضاءها وجوب الخمس فيما حال عليه الحول من الذهب والفضة.

الثاني مقتضاها اندراج الجائزة الخطيرة والميراث ممن لا يحتسب والمال الذي لا يعرف صاحبه وما يحل تناوله من مال العدو في اسم الغنائم فيكون مصرف الخمس فيها

---

١) مدارك الأحكام ٥ /٣٨٣؛ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة.

٢) كذا.

مصرف خمس الغنائم.

الثالث أنه في آخر /٩٠/ الخبر تعرض للزوم نصف السدس في الغلات والضياع مع أنا لا نعلم بوجوب ذلك قائلا على الخصوص.

هذا، مع أنه لم يذكر في الخبر مصرف هذا النصف من السدس.

إشكالات المنتقى على الصحيحة

ومنها ما نقله في الحدائق عن المحقق الشيخ حسن (ره) في المنتقى[1] بعد نقل الصحيحة ما صورته:

قلت: على ظاهر هذا الحديث عدّة إشكالات ارتاب منها فيه بعض الواقفين عليه، ونحن نذكرها مفصلة، ثمّ نحلّها مما يزيل عنها الإرتياب بعون الله سبحانه ومشيته:

الإشكال الأول أن المعهود والمعروف من أحوال الأئمة عليهم السلام أنهم خزنة العلم وحفظة الشرع يحكمون فيه مما استودعهم الرسول واطلعهم عليه وأنهم لا يغيّرون الأحكام بعد انقطاع الوحي وانسداد باب النسخ، فكيف يستقيم قوله عليه السلام: **أوجبت في سنتي ولم أوجب ذلك عليهم في كل عام**، إلى غير ذلك من العبارات الدالة على أنه عليه السلام يحكم في هذا الحق بما شاء واختار؟

الثاني أن قوله عليه السلام: **ولا اوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم**، ينافيه قوله بعد ذلك «**فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام**».

الثالث أن قوله عليه السلام: **وإنما اوجب عليهم الخمس في سنتي هذه من الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول**، خلاف المعهود؛ إذ قوله «**ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دوابّ ولا خدم**»، فإن تعلق الخمس بهذه الاشياء غير معروف.

الرابع أن الوجه /٩١/ في الإقتصار على نصف السدس غير ظاهر بعد ما علم من وجوب الخمس في الضياع التي يحصل منها المؤونة كما يستفاد من الخبر الذي قبل هذا

---

١) منتقى الجمان ٢٢ /٤٣٩، باب الخمس.

وغيره مما سيأتي.

في إشكال صاحب الذخيرة على صحيحة علي بن مهزيار

ومنها ما يستفاد من الذخيرة. فإنه بعد ما يتصدى للجواب عن الإشكالات المنقولة عن المنتقى على مذهبه من أن هذا القسم من الخمس يعني أرباح المكاسب مختص بالإمام وإذا كان المال ماله، فله تحليل كلّه أو بعضه كما أنه لا مانع من تحليل إمام وايجاب إمام آخر لكل الخمس أو بعضه بتحليل البعض الآخر، يقول: وهٰهنا إشكال آخر وهو أن المستفاد من قوله عليه السلام «فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام» ينافي الأخبار الدالة على تحليل الخمس[1]، سيّما بعد التمسك للوجوب في كل عام بالآية.

أقول: في الوسائل وجه إيجاب نصف السدس، إباحته الباقي للشيعة لانحصار الحق فيه، كما يأتي. ثمّ يقول: ومما ذكرنا في وجه إيجاب نصف السدس، يزول باقي الإشكالات في هذا الحديث، وهذا منه عجيب كما ظهر في الجملة.

وسيظهر أكثر من ذلك ورفع سائر إشكالات هذه الصحيحة يستفاد مما نذكره في القسم الأول من أخبار التحليل التي نتعرض لها بعد ذلك.

وعلى كل حال فلنتعرض للجواب عن الإشكالات، وأولاً نتعرض لكلام المنتقى وما ذكره من الجواب عن الإشكالات الأربعة المنقولة منه، فنقول:

في دفع صاحب المنتقى للإشكالات
مبنيّاً على أن خمس الأرباح للإمام عليه السلام

أما الإشكال الأول من الإشكالات الأربعة المنقولة عن المنتقى فنقل عنه أنه قال: اعلم أن الإشكال الأول مبني على ما اتفقت عليه كلمة المتأخرين من استواء جميع أنواع الخمس في المصرف.

---

١) ذخيرة المعاد ١/ ٤٨١، أرباح التجارات.

ونحن نطالبهم بدليله ونضايقهم في بيان مأخذ هذه التسوية. كيف وفي الأخبار / ٩٢ / التي بها تمسكهم وعليها اعتمادهم ما يؤذن بخلافه! بل ينادي بالإختلاف كالخبر السابق عن أبي علي بن راشد ويعزى إلى جماعة من القدماء في هذا الباب ما يليق أن يكون ناظراً إلى ذلك.

أقول: الظاهر أن مراده القائلين بإباحة الخمس من جماعة من القدماء والأخباريين، كما يلوح من الجواهر.

ثمّ قال: وفي خبر لا يخلو من جهالة في الطريق تصريح به أيضاً[1]؛ يعني بكون هذا النوع من الخمس للإمام عليه السلام، لا غير، فهو عاضد للصحيح.

والخبر يرويه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن علي بن مهزيار، قال: «**حدّثني محمد بن علي بن شجاع النيشابوري أنه سئل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته مأة كرّ فأخذ منه العشر عشرة أكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كراً وبقي في يده ستون كراً. ماذا الذي يجب لك من ذلك؟ وهل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء؟ فوقع عليه السلام لي: منه الخمس مما يفضل من مؤنته**[2]».

وإذا قام احتمال الإختلاف فضلاً عن إيضاح سبيله باختصاص بعض الأنواع بالإمام، فهذا الحديث تخرج عليه وشاهد به، وإشكال نسبة الإيجاب فيه بالإثبات والنفي إلى نفسه عليه السلام مرتفع معه. فإن له التصرف في ماله بأي وجه شاء أخذاً وتركاً.

وبهذا ينحلّ الإشكال الرابع أيضاً؛ فإنه في معنى الأول وإنما يتوجه السؤال عن وجه الإقتصار على نصف السدس بتقدير عدم استحقاقه للكلّ، فأما مع كون الجميع له، فتعين مقدار ما يأخذه ويدع راجع إلى مشيته، وما يراه من / ٩٣ / المصلحة، فلا مجال للسؤال عن وجهه.

أقول: يظهر من الذخيرة ارتضاء هذا الجواب الذي ذكره صاحب المنتقى عن الإشكال

---

١) منتقى الجمان ٢ / ٤٣٩، باب الخمس.

٢) ذخيرة المعاد ١ / ٤٨١، أرباح التجارات.

الأول والرابع من إشكالات التي نقلها.

وأما صاحب الحدائق يقول: إن رفع الإشكال عن كلام الإمام عليه السلام ليس منحصراً بدعوى اختصاص هذا النوع من الخمس بالإمام عليه السلام دون الأصناف الأخر ليكون هذه الصحيحة دليلاً عليه، بل يمكن الجواب مما ورد في جملة من الأخبار من أنهم عليهم السلام قد فوّض إليهم كما فوّض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد عقد له في الكافي باباً على حدة.

ومن أخباره ما رواه ـ قدّس سرّه ـ عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن، قال: وجدت في نوادر محمد بن سنان عن عبد الله سنان[1] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**لا والله ما فوّض الله إلى أحد من خلقه إلا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله و آل الأئمة، قال الله تعالى: ﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾ وهي جارية في الأوصياء**».

وفي حديث آخر: «**فما فوّض الله إلى رسوله فقد فوّضه إلينا**».

وفي الثالث: «**إن الله فوّض آل سليمان بن داود، فقال: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب وفوّض آل نبيّه صلى الله عليه وآله فقال: وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا. فما فوّض آل رسول الله صلى الله عليه وآله فقد فوّضه إلينا**»، إلى غير ذلك من الأخبار.

[تأييد الأخبار برواية الكابلي]

ويؤيد هذه الأخبار أيضاً ما في رواية أبي خالد الكابلي عنه عليه السلام، قال: «**إن رأيت صاحب / ٩٤ / هذا الأمر يعطي كلّما في بيت المال رجلاً واحداً فلا يدخلنّ قلبك شيء إنه إنما يعمل بأمر الله**». وحينئذٍ يكون ما ذكره عليه السلام راجعاً إلى الخمس بجميع موارده، لا إلى صنف منه مختص به، كما يدعيه.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ ما فيه مزيد تحقيق للمقام والكلام على ما ذهب إليه ما يكشف عن المسألة غياهب الإبهام[2].

---

١) أصول الكافي ١ /٢٦٨.

٢) الحدائق ١٢ /٣٥٨، جواب صاحب المنتقى عن الإشكال الثاني و تعليق المصنّف عليه.

أقول: أما ما ذكره في الحدائق من التمسك بأخبار التفويض في المقام، فلم يتعرض المتأخرون عنه لها في المقام. ولعلّه لما ذكرناه في الأدلة العقليه من أن كالمسلّم عندهم عدم الأخذ بظاهر أخبار التفويض لو كانت ظاهرة في تفويض الأحكام، لمنافاته للأدلة العقلية والنقلية من الآيات والأخبار الكثيرة اللتين يكون مفادهما أن ما يقوله النبي ﷺ يكون من الوحي، لا غير: ﴿ **وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يُوحى** ﴾، ﴿ **إن أتبع إلا ما يوحى إليّ** ﴾، ﴿ **قل إنما أتّبع ما يوحى إليّ من ربّي** ﴾؛ بل أخبار التفويض منافية لما دلّ من الآيات والأخبار على أن في القرآن تبيان كل شيء: ﴿ **فيه تبيان كل شيء** ﴾، ﴿ **ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين** ﴾.

بل ما ورد من التفويض إلى الأئمة مخالف للإجماع القائم على أن بعد النبي لا يزاد حكم وأن الأئمة يخبرون الأحكام عن النبي؛ بل لو كان الأحكام مفوضة إلى النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام فلا يبقى مورد للأخبار العلاجية.

[الإختلاف في حمل أخبار التفويض]

ثمّ إنهم بعد عدم الأخذ بظاهر أخبار التفويض لو كانت ظاهرة في تفويض الأحكام، اختلفوا فيما يحمل عليه أخبار التفويض.

والذي رجّحناه هناك أن المراد من / ٩٥ / الأخبار الواردة في التفويض إلى الأئمة بمثل المراد من الأخبار الكثيرة التي نقلها في أوائل قضاء الوسايل، ومضمونها أن الأئمة يقولون: نحن أهل الذكر وعلى الناس أن يسألوا منّا لقوله تعالى: ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾.

ثمّ إن لنا الجواب ولنا عدم الجواب. هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب.

ثمّ المراد من البيان وعدم البيان التي كان للأئمة هو أن المراد بيان الأحكام الواقعية التي كانت عند الأئمة وبيّنها النبي ﷺ للناس وكان الأئمة حافظين لها لئلا يرجع من البين. والمراد أن وقت بيانها بيد الأئمة بملاحظة مصلحة الوقت من التقية وعدم التقية أو غير ذلك.

وعلى هذا لا ربط لأخبار التفويض بمقامنا؛ بل وكذلك على سائر المحامل التي ذكروها لأخبار التفويض غير دعوى ثبوت الولاية للأموال وغيرها لهم ـ عليه السلام ـ التي يأتي الكلام[فيه] ـ إن شاء الله ـ؛ فتأمل.

وأما ما ذكره صاحب المنتقى والذخيرة من أن رفع الإشكال الأول والرابع مبنيٌّ على أن هذا القسم من الخمس مختص بالامام، ففيه: أن رفع الإشكال غير متوقف على ذلك ليدّعى أن الصحيحة دليل على كون هذا القسم من الخمس مختصاً بالإمام عليه السلام؛ بل لا مانع من أن يكون من باب ولاية الإمام على هذه التصرفات في الخمس؛ بل الزكاة وبيت المال، بل تمام أموال الناس.

نعم، يظهر من الجواهر وشيخنا المرتضى رحمه الله في رسالته في الخمس أن هذه السلطنة ثابتة /٩٦/ لهم عليهم السلام لقوله تعالى: ﴿ **النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم** ﴾ وقوله: ﴿ **ألست أولى بكم من أنفسكم** ﴾ و «**من كنت مولاه فهذا علي مولاه**» إلى غير ذلك.

ونحن ذكرنا في باب الولايات في البيع أن شيئاً من الأدلة تدلّ على أن لهم أن يتصرفوا في الأموال وغيرها.

نعم؛ لو تصرّفوا يكشف أنه كان لهم هذا التصرف ومنه يتصور الخيانة في حقّ النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام: «**ماكان لنبي أن يغلّ ومن يغلل**[1] **يأت بما غلّ يوم القيامة**[2]»، والتفصيل في محله.

وأصل مسألتنا لسبب متوقفة على ثبوت هذه الكلية، بل الثبوت في الجملة أيضاً كافٍ لأن تصرّفهم في الخمس بالتحليل أو تحليل بعضه إذا ثبت لم يكشف على هذا من أن الخمس لم يكن فيه حقّ لشركاءه، لأنه لا مانع من أن يكون ذلك من باب ولاية الإمام عليه السلام على التصرف في هذا المال أو تمام الأموال.

---

١) في النسخة المخطوطة: تغلل، وما أدرجناه من المصدر.

٢) لقمان: ١٤؛ الأحقاف: ١٥.

[حاصل الكلام لرفع الإشكال]

والحاصل أن رفع الإشكال الأول والرابع مما ذكره في المنتقى غير متوقف على القول بأن خمس أرباح المكاسب مختص بالإمام ولا على القول بتفويض الأحكام إلى الإمام ولا على القول بأن للإمام أن يتصرف أي تصرف شاء في تمام أموال الناس؛ بل تقدمت الإشارة إلى بطلان الأقوال الثلاثة أيضاً.

نعم، يكفي في رفع الإشكال مجرد أن يكون للإمام سلطنة وولاية على التصرف في الأموال في الجملة و تقدم أن المطلوب لا يتوقف إلا على القضية / ٩٧ / المهملة وهو كافٍ حيث كل مورد تصرف في مال يكشف من أنه كان له التصرف فيه، كما أن ما دل على العصمة مثبت لذلك أيضاً*.

---

*) *بل ما يدلّ على أن الأرض وما يخرج منها لهم عليهم السلام أو أن تمام الدنيا لهم، لابدّ أن يكون المراد منها هذه الولاية والسلطنة التي ذكرناها، بعد أن من المسلم والضرورة وما دل عليه أكثر من أن تحصى من الأدلة أن أموال الناس لهم، لاسيّما المسلمين.*

ثمّ الولاية للإمام على الأموال والنفوس ليس بمثل ولاية قيّم الصغار الذي لا يكون له التصرف إلا فيما هو صلاح للمولّى عليه. ومنه أنكر بعض جواز تحليل الإمام لسهم السادة من الخمس من باب الولاية؛ بل بعضها يدل على أن ولاية الإمام نظير ولاية [ال]سلطان الجائر على رعيته في أنه يكون تصرف السلطان ـ أي تصرف يريد ـ مقدماً على الرعية وأن تصرف السلطان بمنزلة بلاء سماوي ورد على مال الناس.

ثمّ إن جميع ما ذكرناه غير منافٍ لما تقدم منّا من أنه لم يدل دليل على أنه في الواقع للإمام أن يتصرف كل شيء يريد في أموال الناس والنفوس منهم، بل تقدم أن الدليل دلّ على خلافه؛ بل الدليل دل على أن أمثال هذه التصرفات يكون للإمام في الجملة.

نعم؛ كل مورد تصرف بوجه، يكشف ذلك من أنه كان ذلك بالخصوص ولا ننكر أن للإمام أموراً لا يفعلها في نفوس الناس وأموالهم.

أما امتناناً على الناس أو لغير ذلك من المصالح والحكم وإنما الغرض إنكار ثبوت عموم التصرفات له بحيث يوجب لارتفاع موضوع الغيلة والخيانة وأشباه ذلك في حق الإمام؛ فتدبّر جيداً.

ولعل اختلاف الأخبار فيما لهم عليهم السلام من الدنيا مثل أن بعض الأخبار تدل على أن تمام الدنيا لهم عليهم السلام وبعضها على أن خمسها لهم من جهة اختلاف الحكم الموجبة لجواز التصرف لهم.

[المناسب هنا التكلم في مقامين وعدناهما سابقاً]

ثمّ اعلم أنه قبل التعرض لرفع سائر الإشكالات عن الصحيحة ناسب المقام التكلم في المقامين اللذين وعدناهما سابقاً من دعوى اختصاص خمس خصوص أرباح المكاسب بالإمام عليه السلام بأجمعه، حيث إن لقائليه شواهد أخر غير توقف رفع إشكال الصحيحة عليه ومن بيان حال أخبار التحليل بعد ما تقدم أنه لو ثبت التحليل في أي مقدار لا إشكال فيه من جهة دعوى أنه ليس لهم عليهم السلام ذلك.

[المقام الأول: في دعوى اختصاص خمس خصوص أرباح المكاسب بأجمعه بالإمام عليه السلام]

أما المقام الأول، فنقول:

أولاً إن تصرفهم عليهم السلام في الخمس والأمر بإيصاله إليهم عليهم السلام وكون بناء الشيعة على دفع الخمس إليهم عليهم السلام لا يدل على اختصاص الخمس بهم عليهم السلام؛ لأن أشباه ذلك فعلٌ مجمل.

ويجوز أن يكون من باب الولاية من جهات أخرى، لا من جهة اختصاص الخمس لهم عليهم السلام؛ كيف وذلك كان في سائر أنواع الخمس أيضاً مع أن من المسلّم أنها ليس مختصاً بهم، بل كان ذلك في الزكاة أيضاً حيث يجمعونها في بيت المال بتوسط العمّال، بل كان ذلك في زكاة الفطرة أيضاً.

ومنه ورد كما نقله شيخنا المرتضى في رسالته في الخمس من كراهة الإمام انتشار إيصال زكوات الفطر إليه عليه السلام، مع أن من المسلّم أنها لمساكين غير السادة، فكيف الخمس

فربّ مصلحة توجب جواز التصرف في خمس الدنيا ورب مصلحة يوجب جواز التصرف في كل الدنيا وكلاهما يكونان خارجين عن ما هو مالهم حقيقة الذي لا يجوز التصرف فيها لأحد إلا بإذنهم من باب أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه كما في نصف الخمس والفيء والأنفال بأموالهم الشخصية ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

ثمّ اعلم أنّ تمام الإشكالات التي ذكرت على صحيحة طويلة لعلي بن مهزيار ظهر دفعها في القسم الأول من أخبار التحليل التي نتعرض لها ـ إن شاء الله تعالى شأنه ـ. (منه قدس سره).

المختص / ٩٨ / به عليه السلام وبقبيلته عليهم السلام؛ بل ذكرنا في باب الولايات أنه لم يثبت عدم جواز دفع سهم السادات من جميع أنواع الخمس إليهم في زمان الأئمة وإن كان المتعارف دفعه إلى الأئمة ويأمرون بأن يدفع إليهم، وعند الأمر نسلم أنه لا يجوز الدفع إلى السادات.

وعلى كل حال ليس كلامنا فعلاً من هذه الجهة، بل الغرض فعلاً بيان أن أشباه هذه التصرفات لا تدل على أن تمام الخمس مختص بالإمام عليه السلام.

[الاستفادة من بعض تعابير الروايات]

وثانياً ما يجوز أن يتمسك به لكون خمس أرباح المكاسب مختصاً بالإمام عليه السلام هو أنه في بعض الموارد التي كان من مصاديق خمس أرباح المكاسب غير الإمام عليه السلام عن الخمس بلفظ «حقي» أو «أن لي الخمس» فأضاف الخمس إلى نفسه وظاهر لفظ «لي الخمس» أو التعبير عن الخمس بـ«حقي» أن يكون تمام هذا الخمس له عليه السلام.

ولما وقع أمثال هذه التعبيرات في خمس أرباح المكاسب دون غيره، فنقول في خمس أرباح المكاسب: إنه مختص به عليه السلام وفي غيره نقول بمقتضى القاعدة: مشترك بين تمام المستحقين للخمس.

هذا غاية التقريب لهذا القول، والأخبار المشتملة على هذه الإضافات قد تقدمت.

[الجواب عما استفيد من التعابير]

والجواب عن هذا بأحد الوجهين:

الأول أن نمنع دلالة هذه الإضافات على أن الخمس مختص بالإمام إما لما قيل من احتمال ظهور كون الإختصاص من باب الولاية. وفيه: أن دعواه ابتداءً مع قطع النظر عن المعارض مشكل.

/ ٩٩ / وإما لما قيل[1] من أن الخطابات والإضافات غير مسوقّة لبيان الإختصاص

---

١) لاحظ: الجواهر ١٦ / ٥٠، مستحقّ خمس الأرباح هو مستحقّ سائر الأخماس.

والملكية.

أقول: هذا يتمّ لو كان دلالة اللام أو الإضافة على الإختصاص والملكية من باب الإطلاق، لا الظهور الذي بنفسه بيان من غير حاجة إلى مقدمات الحكمة.

[تنبيهان]

نعم؛ ينبغي التنبيه على أمرين:

[عدم دلالة بعض الأخبار على الاختصاص رأساً]

أحدهما أن بعض الأخبار التي يتوهم قوة دلالته على اختصاص خمس أرباح المكاسب بالإمام، لا دلالة فيه رأساً.

وذلك كالخبر الأول المتقدم في أدلة وجوب الخمس في أرباح المكاسب وهو خبر عبد الله بن سنان الذي كان سنده ضعيفاً لقوله فيه: «فذلك لهم عليهم السلام خاصة يضعونه حيث شاؤوا[1]»؛ لأنه وإن أكدت الدلالة لقوله فيه «خاصة» إلا أن قوله: «يضعونه حيث شاؤوا» بمنزلة البيان والمفسّر وحينئذٍ يصير المرجع ظهور هذا البيان والمفسّر.

وعليه نقول: إن ذلك يجوز أن يكون من باب الولاية والسلطنة على التصرف في الخمس الذي يكون مشتركاً بينهم وبين غيرهم، كما تقدم أنا قلنا: إنهم عليهم السلام لو تصرفوا في أموال سائر الناس أيضاً يكشف من أن لهم عليهم السلام هذه السلطنة والولاية، فلو تصرف الإمام فيصير بمنزلة التلف السماوي، نظير ما يأخذه السلطان الباطل من أموال الناس.

نعم؛ هذه السلطنة في المقام يكون حقاً، لكن ما لم ينصرف يكون الملك باقياً على ملك مالكه الأولي.

---

١) تذكرة الفقهاء ٥/ ٤٢١، أرباح التجارات والزراعات والصنائع و سائر الاكتسابات بعد إخراج مؤونة السنة له و لعياله.

[الإشكال في ظهور اللام والإضافة للملكية]

وثانيهما أنا وإن قلنا بظهور اللام والإضافة في الإستحقاق والملكية، إلا أنا لا ننكر أن هذا الظهور /١٠٠/ بعد تسليم أصله في كمال الضعف لشيوع استعمالهما في غير هذا المعنى، بل بمجرد أدنى ملابسة، كما أنه في الخبر الصحيح المروي: «**أنت ومالك لأبيك**» استعمل لفظ اللام مع أن مال الإبن ليس مال الأب، بل ليس للأب ولاية على مال الإبن، فاستعمل اللام لمجرد أدنى ملابسة، كما أنه في باب الخمس ورد الخبر أن الخمس للإمام في خمس غنائم دار الحرب الذي يكون الإجماع والأخبار التي يقرب من التواتر أنه مشترك بين الإمام وغيره، كما في مرسلة العباس على ما نقله شيخنا المرتضى في رسالته.

فقال: إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا، كانت الغنيمة للإمام. وإذا غزوا بإذن الإمام عليه السلام فغنموا، كان للإمام الخمس[1]، بل ورد إضافة مطلق الخمس إلى الإمام عليه السلام مع أن الإجماع والآية والأخبار التي يقرب من التواتر يقتضي الإشتراك.

ففي أول خمس الوسائل في خبر أبي بصير - والظاهر اعتباره - بعد القول بأن أيسر من يدخل النار من أكل درهماً من مال اليتيم، يقول: «**نحن اليتيم. إن الله لمّا حرّم علينا الصدقة أنزل لنا الخمس، والخمس لنا فريضة**[2]».

وفي آخر عنه: لا يحلّ لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقّنا.

وأيضاً فيه قبل باب أن الأنفال كلّها للإمام عن التهذيب ظاهراً عن زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير عند السؤال عما يكون حق الإمام يقول: الفيء والأنفال والخمس إلى أن يتمسك /١٠١/ بقوله تعالى: ﴿**واعلموا أنما غنمتم**﴾ .. الآية.

وهذا كالصريح في أن كون الخمس حقاً لهم غير منافٍ للأشتراك وهو أظهر مما ذكرناه سابقاً.

---

١) حاشية المكاسب (للشيخ الاصفهاني) ٣/ ٤٨، هل يعتبر إذن الامام (ع).

٢) الوسائل ٩/ ٤٨٣، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس: ١ - باب وجوبه، ذخيرة المعاد ١/ ٤٧٧، الخمس.

[الكلام في أن الدنيا كلّها لهم وغيرها من التعابير]

ثمّ اعلم أن في ذيل هذا الخبر أن كل شيء في الدنيا لهم فيه نصيباً. وفي خبر آخر قبل ذلك في تفسير الفيء يظهر أن الدنيا كلّها لهم وأنه كان لآدم عليه السلام والمصطفين وأن كلما يأخذونه من الكفار يرجع إلى أصله، ومنه يسمى فيئاً.

وهذا وأشباهه من الشواهد على أن ما يقولون عليهم السلام إنه لهم عليهم السلام وحقهم عليهم السلام من الخمس أو سائر أموال الناس مما دلّ سائر الأدلة على أنه لغيرهم أو أن غيرهم أيضاً يكون شريكاً، يكون المراد هو أعمّ من الإستحقاق والملكية، أو السلطنة على أخذه والتصرف فيه، أو شبه ذلك.

ولعلّ الإختلاف في الأخبار:

تارة: بأن كلّ الدنيا لهم عليهم السلام،

وتارة: بأن في كل شيء نصيباً فيه لهم،

وتارة: بأن مالهم نصف الخمس والفيء والأنفال بحيث يظهر انحصار حقهم فيه، أن المراد من الأخير ما هو حقهم بحيث لا يجوز التصرف لأحد فيه إلا بإذنهم عليهم السلام، نظير الخراج الذي يعدّ حقاً للسلطان.

وأما سائر الأموال فلا يتوقف جواز التصرف فيها بإذن الإمام، بل لكلّ أحد أن يتصرف في ماله إلا في صورة تصرف فيه الإمام أو أراد أن يتصرف، فحينئذٍ لا يجوز لمالكه التصرف فيه.

وبهذا الإعتبار يناسب أن يقال: كل الدنيا للإمام، نظير أن السلطان يعدّ المملكة مملكة نفسه. فإن كون الشيء لشخص، بلحاظ أن له التصرف فيه عند الحاجة.

وأما إطلاق أن لكل شيء فيه نصيباً لهم عليهم السلام، فلعلّه بلحاظ الزمان الذي يريدون التصرف في كل شيء؛ فتدبّر.

/ ١٠٢ / والثاني أنه وإن كان مقتضى اللام والإضافة اختصاص خمس أرباح المكاسب للإمام، إلا أنه لابدّ من رفع اليد عنها لما دلّ على اشتراك هذا الحق بينه وبين المساكين واليتامى وأبناء السبيل من السادة، لعدم مقاومة مجرد إضافة الخمس إلى أنفسهم عليهم السلام

لشيء مما دل على اشتراك الخمس بينهم وبين قبيلتهم ويعين أن يحمل الإضافة على أنه من باب الولاية كما تقدم أو غير ذلك، سيّما بعد ما تقدم من ضعف تلك الإضافة لو نسلّم أصل الظهور في الجملة.

[ما يدل على أن خمس الأرباح مشترك بين الإمام والسادة]

ثمّ ما دل على أن خمس أرباح المكاسب مشترك بين الإمام وقبيلته من السادة بعد دعوى الإجماع، أمورٌ:

منها الأخبار الكثيرة التي ربما يدعى التواتر فيها الواردة في تقسيم الخمس ستة أقسام وأن ثلاثة منها للإمام عليه السلام.

ومنها الأخبار الواردة في كون المراد من الغنيمة في الآية الشريفة أعم من غنائم دار الحرب التي منها صحيحة علي بن مهزيار الدالة على أن أرباح المكاسب داخل في معنى الغنيمة وأن المراد منها مطلق الفوائد.

وما نقله في الجواهر من المناقشة على الآية من أنه من قبيل الخطاب المشافهة ويختص بالمشافهين وإلحاق غيرهم بهم بالإجماع الممنوع في المقام لاختلاف الزمانين بحضور المعصوم وعدمه، وعلى التسليم لابدّ من تخصيصها أو حملها على بيان المصرف / ١٠٣ / جمعاً بينها وبين ما دل من الأخبار على الإباحة، واضح الفساد.

وأما الأخير فلأن الإشكال في ثبوت أصل الإباحة والتحليل، وإلا بعد ثبوته لا فرق بين أن يكون السادة من المستحقّين للخمس أو من قبيل المصرف لما عرفت من أنه لو ثبت تصرف الإمام بالتحليل فلابدّ أن نقول بأنه يكون له هذا التصرف ولو كان في ملك شخص آخر. بل من هذه الجهة لا فرق بين كون السادة مستحقين أو من قبيل المصرف.

وأما الأول فلأنه لو كان مجرد حضور المعصوم وعدمه مانعاً عن جريان أدلة الاشتراك في التكليف، فلا يبقى لنا تكليف.

نعم؛ ربما يوجد اختلاف بين الزمانين منشأً لاحتمال اختلاف الضعف، كما في صلاة الجمعة وفي بعض التكاليف التي لو ثبت على غير المشافهين يوجب المشقة التي لم يكن

تلك المشقة للحاضرين. ففي أمثال هذه الموارد يمكن الشك.

وأما في مثل المقام عدم حضور المعصوم ليس مناسباً لأن يرفع حق السادة ويصير ملكاً للإمام، بل المناسب عكس ذلك.

ومنها الأخبار الكثيرة الواردة في تقسيم الخمس ستة مع التمسك بقوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم﴾ .. الآية.

وهنا نقول بعد ما ورد في الأخبار المعتبرة تفسير الغنيمة في الآية بمطلق الفوائد: يثبت المطلق، ولا يكون هنا محل توهم الإيراد السابق على التمسك بنفس الآية بمجرد بيان أن الغنائم مطلق الفوائد، / ١٠٤ / كما لا يخفى.

ومنها أنه فيما يدلّ على تقسيم الخمس ستة أقسام ما يكون ظاهراً أو صريحاً في أرباح المكاسب، ففي الوسائل[1] في باب وجوب إيصال حصة الإمام عليه السلام من الخمس إليه مع الإمكان عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه قال: **كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام إذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل وكان يتولي له الوقف بقم، فقال: يا سيدي اجعلني من عشرة آلاف درهم في حلّ فإني قد أنفقتها.**

فقال له: «أنت في حلّ».

فلمّا خرج صالح، فقال أبو جعفر عليه السلام: أحدهم يثب على أموال حق آل محمد وأيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم فيأخذه، ثمّ يجيء فيقول: اجعلني في حلّ، أتراه ظن أني أقول: لا أفعل والله ليسألنهم الله يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً[2].

تقريب الدلالة أن عشرة آلاف درهم من خمس أرباح المكاسب لوضوح أنه المتعارف، أو لا أقل من أنه يشمله لترك الإستفصال.

إن قلت: إن هذا السلع كان من الوقف لقوله: **وكان يتولي له الوقف.**

قلت: مجرد كونه متولياً لا يقتضي ذلك، مع أن قوله «يثب فيأخذه» يدلّ على أنه من

---

١) الوسائل ٩ / ٥٣٧، باب وجوب إيصال حصة الإمام من الخمس إليه مع الإمكان.

٢) الكافي ١ / ٥٤٨، باب الفيء والأنفال وتفسير الخمس وحدوده وما يجب فيه، ح ٢٧.

غيرها في يده من الوقف، مع أن أكل الوقف لا يناسب مع قول الإمام أنه «يثب» ... اه، ويذكر فيه تمام المستحقين للخمس ولم يذكر غيرهم.

وما ذكرنا هو الوجه فيما ذكره صاحب الوسائل في الباب المشار إليه، وأيضاً في آخر خمس الوسائل في حديث أبي المستفاد ما يدل على إيصال / ١٠٥ / الخمس إلى السادات، والظاهر منه خمس أرباح المكاسب بتقريب تقدم.

ومنها أنه يستفاد من بعض الأخبار أن حق الإمام ليس بأزيد من نصف الخمس حتى في خمس أرباح المكاسب.

ففي الوسائل في باب أن الأنفال ما يصطفيه من الغنيمة .. إلخ[1] في بعض الأخبار التي يكون في مقام تعداد ما يكون للإمام من الفيء والأنفال وغيرهم لم يذكر الخمس من أرباح المكاسب، مع أنه لو كان حقاً خاصاً له لكان فوق ما ذكره من الحقوق بأضعاف، بل في خبر عن تفسير النعماني باسناده الآتي عن عليّ بعد ما ذكر الخمس وأن نصفه للإمام، ثمّ قال: **إن للقائم بأمور المسلمين بعد ذلك الأنفال**[2] .. الخبر.

[المقام الثاني: في بيان حال الأخبار الواردة في تحليل الخمس]

وأما المقام الثاني وهو بيان حال الأخبار الواردة في تحليل الخمس بعد ما تقدم من أنه لو ثبت التحليل من واحد من الأئمة بالنسبة إلى الكلية، لا مانع من الأخذ به ولو كان النصف من الخمس حقاً لغيره أو أن الإمام الذي يكون محلّلاً ليس بمالكٍ للخمس الذي يوجد في زمان الإمام اللاحق، إما من جهة أنه حق للإمام اللاحق أو أن التحليل كيف يتعلق بما يوجد بعد ذلك، بل إشكال أخبار التحليل منحصر بمعارضتها بما دل على وجوب الخمس فعلاً في زمان التحليل وبعده.

فإن التحليل مع / ١٠٦ / الوجوب في زمان التحليل مما لا يجتمعان.

---

١) الوسائل، ج ٦، أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام، باب ١ ح ١٥.

٢) الوسائل ٦ / ٣٧٠، أبواب الأنفال و ما يختصّ بالإمام، باب ١، أن الأنفال كلّ ما يصطفيه ..

[للفقهاء هنا مسلكان]

وللفقهاء في المقام مسلكان:

الأول ما هو المشهور من العمل على ما يدل على وجوب الخمس.

والثاني العمل بأخبار التحليل إما في تمام الخمس ـ كما نقل عن المحدث عبد الله بن صالح البحراني وإلى بعض القدماء ـ وأما بالنسبة إلى خصوص سهم الإمام عليه السلام وهو نصف الخمس وهذه الطائفة بين من يقول بتحليل خمس أرباح المكاسب بتمامه؛ لأن جميعه مال الإمام ـ كما تقدم عن الذخيرة ـ ومن يقول بالنسبة إلى أرباح المكاسب أيضاً لم يحلّل إلا نصفه، وحق الإمام فيه أيضاً النصف.

ولعله المنقول عن جملة من معاصري صاحب الحدائق، بل عنه أن المشهور بينهم الإباحة.

[قول المشهور بل المجمع عليه ادعاءً]

ثمّ اعلم أن الذي يكون مشهوراً بل يدعى عليه الإجماع العمل على طبق ما دل على الوجوب، دون ما دل على التحليل. فلو لم نقل أن مجرد ذلك أي إعراض الأصحاب عن الأخبار التحليل، يوجب سقوط ما دل على التحليل عن الإعتبار لكثرة تلك الأخبار، بل العلم بصدورها في الجملة. فلابدّ أن يجاب عنها:

إما بإثبات عدم دلالة أخبار التحليل على ما ينافي وجوب الخمس علينا فعلاً بإطلاقه، وإما بأن يسلم دلالتها على ما ينافي ما دل على الوجوب؛ لكن نقول: إن مقتضى الجمع العرفي بين المتعارضين أن يتصرف في أخبار التحليل على نحو يكون إطلاق أدلة الوجوب ثابتاً في حقّنا فعلاً.

وإما بدعوى أن التعارض محققة بين الطائفتين. وليس في البين جمع عرفي أيضاً إلا أن أخبار / ١٠٧ / التحليل لا يقبل المعارضة لما دل على وجوب الخمس لوضوح ثبوت الخمس علينا من الأدلة.

فحينئذٍ لابدّ من أن تعمل على طبق أدلة الوجوب وبالنسبة إلى أدلة التحليل لابدّ أن

نقول: إن المراد منها غير معلوم وإن نعلم إجمالاً أنه ليس المراد منها ما ينافي للوجوب المطلق الذي نقول به.

وإذا عرفت ذلك يظهر من الرياض أنه مشى على مسلك الأول وتصدى لمنع دلالة أخبار التحليل على ما ينافي أدلة الوجوب، كما أنه يظهر من الجواهر أنه على المسلك الثالث بدعوى أن التنافي بين الطائفتين موجود بحيث لا يقبل الجمع العرفي المقبول أيضاً، إلا أن أدلة التحليل قاصرة عن مقاومة ما دل على وجوب إخراج الخمس سهمهم عليهم السلام وسهم قبيلهم عليهم السلام وعدم إباحة شيء منه، ومع ذلك يصرح في بعض كلماته من أن المراد من أدلة التحليل غير معلوم، إلا أنه يذكر الشواهد على ثبوت الخمس والأمر بأخذه إلى آخر زمان الغيبة الصغرى.

[توضيح المقام بنقل كلمات صاحب الرياض]

وإذا عرفت ذلك فنقول: توضيح المقام يتوقف على نقل كلامهما والتكلم فيهما، فنقول: أما الرياض، فنقل عنه في الجواهر مراتب من الكلام:

فأولاً يدعي أنه ليس في شيء من أخبار التحليل تصريح بإباحة الأخماس كلّها ولا ما يتعلق بالأئمة جميعاً وإنما غايتها إفادة / ١٠٨ / إباحة بعضهم شيئاً منها أو للخمس مطلقاً؛ لكن كونه ما يتعلق بالجميع أو به خاصة، فلا، مع أن مقتضى الأصول تعيين الأخير[1].

وثانياً يقول: وليس في تعليل الإباحة بطيب الولادة والتصريح بروايتها وإسنادها بصيغة الجمع في جملة دلالة على تحليل ما يتعلق بالأصناف الثلاثة ـ أي المساكن واليتامى وأبناء السبيل من السادة ـ، بل ولا ما يتعلق بمن عدا المحلّل من باقي الأئمة عليهم السلام لظهور أن ليس المقصود من الأول تطيبها من كلّ محرّم وإلا لاستبيح بذلك أموال الناس كافّة، وهو مخالف للضرورة. فتحتمل طيبها من مال المحلل خاصة أو ما يتعلق بجميعهم من الأمور الثلاثة أي المتاجر والمناكح والمساكن، كما نزّلها عليه جمهور

---

١) رياض المسائل ٥ / ٢٧٦، مناقشة أخبار التحليل.

الأصحاب.

وإرادة هذا ما يجتمع معه إطلاق الدوام والإباحة بصيغة الجمع، فلا دلالة في شيء منها على عموم التحليل والكلية.

وثالثاً يقول: مع أن «حَلَّلْنا»[1] بالإضافة إلى من يأتي مجاز قطعاً وكما يمكن إرادة هذا المجاز، يمكن التعبير عن التحليل أو مع من سبقه خاصة*، والترجيح لابدّ له من دليل وليس إن لم نقل بقيامه على الأخير.

/ ١٠٩ / ولذا في المدارك لم يجعل هذه القرائن أمارة على إباحة الأخماس مطلقاً، وإنما أسند إليها لإثباتها بالإضافة إلى حقوقهم عليهم السلام خاصة. ولكن فيه ما عرفته أيضاً؛ إنتهى.

[ردّ صاحب الرياض في كلمات صاحب الجواهر]

ثمّ إن في الجواهر[2] أيضاً مراتب من الكلام في ردّ صاحب الرياض:

فأولاً يقول: إن فيه من المنع ما لا يخفى إن أراد إنكار الظهور فضلاً عن أصل الدلالة. وكيف وفي بعضها التصريح بالتحليل إلى يوم القيامة، وفي آخر فليبلغ الشاهد الغائب، وفي ثالث شيعتنا وأبناءهم، وفي رابع إلى أن يظهر أمرنا، إلى غير ذلك من القرائن الكثيرة.

وثانياً يقول: إن إنكار ظهورها بذلك ـ أي عموم التحليل ـ مكابرة واضحة كإنكار ظهورها في إرادة تمام الخمس، خصوصاً المصرّح فيها بلفظه، أي لفظ الخمس؛ إذ احتمال إرادة الحق منه أي حق المحلّل من الخمس لا دليل عليه فيها؛ بل قد يدعى ظهور إرادة تمامه من المشتمل على التعبير بحقي منها، فضلاً عن الذي هو بصيغة الجمع منها مثل حقّنا، كما لا يخفى على من لاحظها بعين الإنصاف.

---

١) في الأصل المخطوط: أحْلَلْنا.

*) *يعني من المتكلم مع الغير أي حلّلنا. (منه قدس سره).*

٢) جواهر الكلام ١٦ / ١٥٩، ذكر الأخبار الدالة على التحليل.

وثالثاً يقول: ولا يخفى أيضاً ظهورها في إباحة الأعم من الثلاثة ـ أي المتاجر والمناكح والمساكن ـ التي ادعي تنزيل الأصحاب إياها عليها، بل هو كتصريح بعضها، بل هي جميعـ[ـها] تأبى التنزيل على إرادة النكاح منها بالتفسير الثاني له، أي مهر الزوجة؛ بل هو لا يناسب التعليل / ١١٠ / ضرورة عدم خبث الولادة محرّمة مهر الزوجة، إلى غير ذلك مما في كلامه، وإن كان قد سبقه ببعضه أو أكثره المحدّث البحراني في حدائقه.

ورابعاً يقول: نعم؛ هي ـ أي أخبار التحليل ـ بأسرها قاصرة عن مقاومة ما دلّ على وجوب إخراج الخمس سهمهم وسهم قبيلهم وعدم إباحة شيء منه .. إلخ؛ إنتهى.

[محاكمة بين الرياض والجواهر]

أقول: أما فساد كلام الرياض فموقوف على أن نثبت في أخبار التحليل مما يكون سنده معتبراً ما يكون ظاهراً في التحليل بحيث ينافي القول بالوجوب المطلق الذي يكون مشهوراً وسيوضح ذلك عند التعرض للأخبار ـ إن شاء الله ـ.

وأما فساد كلام الجواهر، فيكفي فيه: إما إثبات عدم ظهور أخبار التحليل في ما ينافي القول بالوجوب الذي قاله في الرياض.

وإما بأنها وإن كانت ظاهرة، إلا أنه يكون في البين جمع عرفي مقبول.

وإما بأنه وإن لم يكن في البين جمع مقبول، إلا أن تقدُّم ما دلّ على الوجوب بإطلاقه على أخبار التحليل غير واضح.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن صاحب الجواهر مدعاه أنه في الموارد المشكوكة مثل بعض التفاسير للمتاجر وغيره مما يكون مقتضى القاعدة فيه وجوب الخمس، يقول فيه بالوجوب، بل يقول في بعض فروع المؤونة بالوجوب مما لم نقل فيه أحد بالوجوب.

وعلى هذا نقول: لو كان مراده من وضوح تقدم أدلة الوجوب على أدلة التحليل هو تقدم أدلة الوجوب بإطلاقها، فذلك إثباته في كمال الإشكال. / ١١١ / كيف، وعمدة ركونه في دعوى وضوح التقديم إلى ما هو من قبيل المجمل من الفعل وغيره.

وأما لو كان مراده وضوح تقدم أدلة الوجوب في الجملة، فذلك لا يثبت تمام ما هو المدعى المقصود.

وعلى هذا فلابدّ من المشي على طبق القاعدة من ملاحظة أدلة الطرفين وملاحظة السند والدلالة والظاهر والأظهر، فإن وجد بعد التعارض جمع عرفي، وإلا لابدّ من الرجوع إلى الأصول. مثلاً على ما قلنا، فبالنسبة إلى أخبار التحليل أو ما يحمل على التحليل مثل الصحيحة الطويلة، سواء كان دالاً على التحليل في بعض الخمس أو كلّه، أولاً لابدّ في كلّ خبر من أن يلاحظ السند، ثمّ بعد الاعتبار من حيث السند لابدّ أن يلاحظ من أنه من حيث المتن مجمل أو مبين. وبالنسبة إلى المبيّن نرى أنه ظاهر في جزء من الخمس أو الكلّ.

ثمّ في حق المحلّل أو الأعم من حق سائر الأئمة إما خصوص السابقة أو الأعم من اللاحقة والسابقة، ويلاحظ أنه يشمل التحليل لحق شركاء الإمام من السادة أم لا.

وعلى كل حال يلاحظ أن التحليل يختص بزمان معين مثل سنة معينة أو يشمل تمام الأزمنة.

ثمّ في كلّ جهة ثبت الدلالة، لابدّ أن يلاحظ أنه بالصراحة أو الظهور أو الإطلاق وأن الظهور فيه ضعف أم لا.

ثمّ يلاحظ أدلة الوجوب كذلك ويلاحظ فيها نظائر ما تقدم. فإن لكلّ مما تقدم مدخلية في الجمع العرفي بين المتعارضين.

ثمّ إنه في مقام الجمع / ١١٢ / بين المتعارضين في المقام لابدّ من أن يلاحظ شيئ آخر أيضاً وذلك لأن الأخبار الواردة في بيان الأحكام الشرعية لابدّ أن لا يختلف ما يصدر من إمام في زمان مع ما يصدر منه في زمان آخر، بل وكذلك ما يصدر من إمام مع ما يصدر من إمام آخر.

وهذا بخلاف الأخبار الواردة في مسألتنا، وذلك لأنه بالنسبة إلى بيان الأحكام لما أحرز وحدة الحكم واقعاً، فيقع التعارض بصدوره مختلفاً، وهذا بخلاف المقام؛ فإن أدلة التحليل من قبيل التصرف في المال.

فمن كان له سلطنة ذلك ـ كما تقدم ـ فلا مانع أن يختلف بأنواع شتى كأن يقع التحليل في جزء من الخمس من جميع الأئمة حتى في حق السادة إلى يوم القيامة أو من إمام دون الإمام، أو من إمام في سنة دون أخرى، أو من واحد في سنة عن بعض الأخماس إلى غير ذلك من الإختلافات الممكنة؛ بل الواقعة كسرٌ منها.

وأيضاً لا يخفى أن إطلاق الخمس على ما هو جزء الخمس من الإستعمالات الشايعة في لفظ الخمس وغيره من نظائره، مثلاً سهم الإمام عليه السلام، مع أنه نصف الخمس يطلق عليه الخمس وكذلك سهم السادة وكذلك ما يعطى بكل واحد من الخمس يطلق عليه الخمس، مع أنه ربما يكون جزء من ألف جزء منه؛ بل الكلام إذا لم يكن في مقام البيان حتى يؤخذ بإطلاقه يكون مجملاً من جهة أن المراد من الخمس تمامه أو جزء منه. بل لو قلنا: إن له ظهور في تمامه، فلا تأمل أنه في كمال / ١١٣ / الضعف.

ومنه نقول: إن ما ورد في تحليل الخمس لو لم يكن في مقام البيان، فلا مانع أن يكون المراد منه جزء من الخمس كالمتاجر مثلاً، بل لو كان في مقام البيان.

غاية الأمر أنه يشمل جميع الأفراد، إلا أنه لا مانع من حمله عليه بقرينة معارضه؛ نظراً إلى أنه جمع عرفي لو لم نقل: إن اقتضاء الإطلاق للتعميم من جهة عدم البيان الذي يرتفع بنفس ذلك المعارض.

[أقسام أخبار التحليل]

ثمّ إذا عرفت ما تقدم، فنقول: أما أخبار التحليل فعلى أقسام:

الأول ما يدلّ على تحليل إمام لبعض أفراد الخمس في سنة أو أكثر أو في جزء منه ولو في أكثر من سنة.

ثمّ اعلم أن المراد مادام حياة الإمام المحلِّل، ولو علم من ذلك من كلام الإمام اللاحق أيضاً، وإنما قدّمنا هذا القسم لمدخلية شرح أخبار هذا القسم شرح أخبار سائر الأقسام وعمدة أخبار هذا العنوان هو ما تقدم من الصحيحة الطويلة المتقدمة لعلي بن مهزيار.

وأيضاً في الذخيرة[١] عن الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار قال: «**كتب إليه إبراهيم بن محمد الهمداني أقرأني على كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة وأنه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك. فاختلف من قبلنا في ذلك، فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤنة الضيعة خراجها، لا مؤنة الرجل وعياله**».

فكتب وقرأه / ١١٤ / علي بن مهزيار: عليه الخمس بعد[مؤنته و] مؤنة عياله وبعد خراج السلطان.

وعن الكليني أنه روى هذا الخبر بإسناد فيه ضعف عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: **كتبت إلى أبي الحسن أقرأني علي بن مهزيار كتاب أبيك فيما أوجبه** .. الحديث. وبعض ما في ما رواه الشيخ من الإجمال يرتفع بما في ما رواه الكليني. فعلي في أوله، علي بن مهزيار كما أفصح عنه في آخره وضمير إليه راجع إلى أبي الحسن الهادي وكتاب أبيه إشارة إلى الكتاب الذي سبق في رواية علي بن مهزيار أي الصحيحة الطويلة وهو من أبي جعفر*، ويستفاد من هذا الخبر أن أبا جعفر أوجب في الضياع نصف السدس.

وحينئذٍ فمعنى قوله «إن عليه الخمس» إيجاب الخمس منه ـ عليه السلام ـ وهو لا ينافي إيجاب أبيه أقلّ من ذلك بتحليل البعض. ويحتمل أن يكون المراد من الخمس هو نصف السدس الذي أوجبه أبيه لما عرفت من شيوع إطلاق الخمس على ما هو جزء الخمس وما قاله في الذخيرة من أن المراد بقوله «عليه الخمس» أن عليه الخمس بحسب أصل الشرع وهو لا ينافي تحليل صاحب الحق لبعضه، فهو بعيد من العبارة.

[شرح الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار لرفع بعض الإشكالات]

ثمّ إنه يناسب شرح الصحيحة الطويلة من علي بن مهزيار[٢] ليعلم اشتمالها على تمام

---

١) ذخيرة المعاد ١ / ٤٨١، أرباح التجارات.

*) *جواد. (منه قدس سره)*.

٢) كما في وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٩ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥، وانظر أيضاً

ما ذكرناه في عنوان القسم الأول من أخبار التحليل ويندرج في ضمنه رفع بعض الإشكالات التي تقدمت عن المدارك والمنتقى عن الصحيحة الطويلة، فنقول: صدر الخبر مشتمل على تحليل في الجملة: / ١١٥ / في الخمس في سنة واحدة وهي سنة مأتين وعشرين كما صرح به في صدره بقوله «الذي أوجبت في سنتي هذه وهذه سنة فلان[1]»، ثمّ كرر اختصاص الحكم بهذه السنة بقوله بعد ذلك: «وإنما أوجب عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب».. إلخ.

ثمّ إن التخفيف الذي منحه لأصحابه في خصوص هذه السنة في أمر الخمس كان لوجه كره انتشار ذلك الوجه، كما أشار إليه في صدر الخبر وقال بأنه يبيّن بعض ذلك الوجه.

ثمّ يبيّنه في قوله بعد ذلك «لما يغتال السلطان [من أموالهم] ولما ينويهم* في ذاتهم»[2].

والحاصل أن تعديات السلطان على الأصحاب في هذه السنة صار منشأً لأن الإمام يبيح في خصوص هذه السنة بعض أفراد الأخماس على أصحابه.

وتوضيح ما فعله الإمام في هذه السنة أن الأصحاب كلهم أو بعضهم قصروا فيما يجب عليهم، فأراد الإمام تطهيرهم. وبهذه المناسبة قرأ آيات الزكاة، ثمّ تقصير الأصحاب فيما كان واجباً عليهم في أمر الخمس لابدّ أن يكون بعدم دفع الخمس من أرباح مكاسبهم بعد مضي مؤنة سنتهم، سواء اشتروا من تلك الربح الزائد عن المؤونة متاعاً ودوابّ وخدماً أم لا، أو كان الربح من قبيل الدراهم والدنانير ولم يشتروا منه شيئاً، أو كان الربح الحاصل مجرد زيادة ثمن ما اشتروه للكسب والتجارة، أو أن الفائدة التي حصلت لهم من قبيل

الجواهر ١٦/ ٥٣، والحدائق ١٢/ ٣٥٠.

١) الحدائق الناضرة ١٢/ ٣٤٩، يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة السنة من الأرباح.

*) ***لو كان «ينويهم» من النية يكون المعنى أن السلطان كما يغتالهم في أموالهم، يقصد الظلم إلى أنفسهم أيضاً. (منه قدس سره).***

٢) الوسائل ٩/ ٥٠٢، باب وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة له و لعياله من أرباح التجارات و الصناعات؛ تهذيب الأحكام ٤/ ١٤٨، باب الزيادات.

الغلات الحاصلة من الضيعات، أو أن الفائدة الحاصلة من /١١٦/ الطبيعيات من غير الغلات.

ثمّ ما فعله في هذه السنة ما يبيّنه بعد ذكر الآيات والظاهر أنها متعلقة بما قصروا عفواً وأخذاً*، ففي الذهب والفضة اللتين قد حال عليهما الحول مما يجب فيهما الخمس لكونهما من الأرباح، فلم يوجب في الذهب والفضة فيما لم يحل عليه الحول لحصول التحليل فيه وكذلك عدم الإيجاب في متاع وآنية ودوابّ يكون المراد ما اشتراه من أمثال ذلك بعد مضي مؤنة السنة أو أنه أتلف الأرباح بعد مؤنة السنة وكان للإمام أن يأخذ أشباه ذلك من باب التقاص، والمراد من عدم الإيجاب ترك التقاص.

وبالنسبة إلى ربح ربحه في السنة المأتين والعشرين أيضاً لم يوجب شيء للظلم الذي وقع عليهم. وكذلك وقع التحليل في الضيعة إما تقاصاً أو أنه يكون المراد ما يحصل من الضيعة، إلا ضيعة أحال بيانها إلى آخر الرواية، وهو أنه يقول: نصف السدس في كل عام فيها فوقع التحليل فيما زاد عن الخمس من نصف السدس.

ثمّ في وسط الخبر: ففي الخمس عن الضيعة إلا ما يتغير وهنا جعل نصف السدس على نفس الضيعة ولا على الغلات الحاصلة من غير الضيعة.

أما أولاً لأن مقتضى الإستثناء الحاصل في الضيعة أن يكون لنا ضيعة ليس عليها شيء وضيعة يكون عليها نصف السدس.

ويحتمل أن يكون المراد من الضيعة التي فيها نصف السدس ما كان فائدتها الغلات، دون غيرها.

ومن هنا ذكر الغلات معه في آخر الخبر. ويحتمل أن يكون المراد أن الضيعة التي تفي حاصلها بالمؤنة فيكون على حاصلها نصف السدس بتحليل ما بقي من الخمس.

وأما من لا تفي ضيعته بمؤنة سنته فليس عليه شيء، لا نصف السدس ولا غيره.

---

*) ***فلا ينافي وجوب الخمس في كل فائدة يحصل لهم في كل عام، سواء كان من العام الحالي الذي لم يمض مؤنته، فلم يقع فيه تقصير، أم كل عام يأتي بعد ذلك. (منه قدس سره).***

ثمّ يحتمل عدم الوجوب من باب التحليل الشخصي في هذه السنة ويحتمل أن يكون من جهة عدم الوجوب رأساً، لأن تتميم ما يكفي ربحه بالمعاش كان من المؤونة.

وظاهر الرواية يوافق مع الإحتمال حيث لم ينسب عدم ثبوت نصف السدس ولا غيره إلى من يقوم ضيعته بمؤنته إلى عدم إيجابه عليه السلام كما في سائر الفقرات التي كان الإيجاب وعدم الإيجاب منسوباً إليه.

كيف، وظاهر كلام الإمام هو الإخبار عن الواقع وذكر لفظ «من» الموصولة الظاهر في العموم في كل من يندرج في صلته من عدم قيام ضيعته بمؤنته ونفى عنه نصف السدس ولا غير نصف السدس.

والحاصل أن هذه الفقرة لو ذكرت مستقلة، لا إشكال في أنها تفيد في حق كل من اندرج تحت هذه العنوان، ثمّ عند قوله: والفائدة تفيدها.

وأما قوله: **والجائزة من الإنسان**[1] ..إلخ ليس المراد بيان تعليق الخمس ليقال: إن ذلك خلاف المشهور في بعضها وخلاف الإجماع في بعضها الآخر، بل بعد ما بيّن وجوب الخمس في الغنائم، عطف عليها أموالاً أخر حيث يكون حالها نظير الخمس في أنه كان بناء الشيعة على إيصال تلك الأموال كلّها أو بعضها أيضاً إلى الإمام عليه السلام إما وجوباً أو استحباباً. وإنما تصدى لبيان حال تلك الأموال من جهة ما يشير إليه بعد ذلك من أن الإمام عليه السلام علم أنه اجتمع من الخمس ومن تلك الأموال أموالاً عظاماً عند قوم من موالي الإمام عليه السلام، فتصدى الإمام في هذه الصحيحة لبيان أن من عنده شيء من تلك الأموال التي جيء من قبل الشيعة عندهم، فلابدّ أن يوصل ذلك إلى الوكيل الذي عيّنه الإمام لقبض ذلك.

فليس في هذا الخبر دلالة على حكم هذه الأموال غير الخمس منها. وإنما استفيد من هذا الخبر أن تلك الأموال أيضاً نظير الخمس كان بناء الشيعة على جمع تلك الأموال في

---

١) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري) ص ١٩٤، أدلة القول بالوجوب؛ موسوعة الإمام الجواد (ع) ٢ / ٤٦٤ الثاني والأربعون إلى علي بن مهزيار.

الجملة لإيصالها إلى الإمام.

نعم؛ هذا الخبر يدل على وجوب أمر كان في الجملة من الواضحات؛ لأن كل من اجتمع من تلك الأموال عنده ليوصله إلى الإمام يجب عليه تفويضه إلى الوكيل الذي عيّنه الإمام عليه السلام لذلك، وعليه نقول: إن ذكر هذه الفقرة بعد ذكر الفقرات التي كان من تصرف الإمام في سنة معيّنة لا يصرفه عن ظاهره، حيث إنه في الفقرات السابقة ينسب الإيجاب وعدم الإيجاب إلى نفسه وفي هذه الفقرة لم ينسب شيء إلى نفسه حتى يصير ظاهراً في أنه من تصرف نفسه، بل تصدى للإخبار عن الواقع، فيكون ظاهراً في أن الحكم الشرعي كذلك، كما في سائر كلماتهم عليهم السلام في نظائر المقام.

ويحتمل أن يكون المستثنى[1] الذي ذكر فيه نصف السدس كل ضيعة فيها فائدة / ١١٧ / ولو كان تلك الفائدة من غير الغلات.

ثمّ المراد ممن لا يقوم ضيعته بمؤنته من الواضح أن المراد عدم قيام حاصل الضيعة وفائدته، وحينئذٍ يصير الظاهر أو المتيقن ثبوت نصف السدس في فائدة الضيعة، لا نفس الضيعة؛ بل الصحيحة الثانية لعلي بن مهزيار الذي قال «**عليه الخمس بعد مؤنته**[2]» ..إلخ كالصريح في أن الخمس أو نصف السدس في الحاصل والنماء، لا في نفس الضيعة.

ومما ذكرنا ظهر أن قوله «**ولا يوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله**[3]» ..إلخ غير منافٍ بوجه لقوله «**وأما الغنائم والفوائد فهي واجبة في كل عام**[4]»؛ لأن الأول يختص بالخفيف التي يختص بسنة مأتين وعشرين، بل التخفيفات الواقعة فيها بالنسبة إلى التقصيرات الواقعة من الأصحاب بترك الخمس والتصرف فيه قبل تلك السنة.

فحاصل الصحيحة أن كل تخفيف استفيد من هذا الخبر يختص بسنة مأتين وعشرين،

---

١) في المخطوطة: المستثناء.

٢) المعتبر ٢/٦٢٣، أرباح التجارات و الصنائع والزراعات.

٣) مختلف الشيعة ٣/٣٤٢، أخبار التحليل؛ مدارك الأحكام ٥/٣٨١، وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة.

٤) الوسائل، باب ٨ من أبواب مايجب فيه الخمس، ح ١.

بل هذا أيضاً بالنسبة إلى العصيانات الحاصلة للأصحاب قبل تلك السنة بترك الأخماس والتصرف فيها وإنما أستحقوا ذلك التخفيف والتحليل من جهات عديدة مع عصيانهم لكثرة الظلم الذي ورد من السلطان عليهم في أموالهم وأنفسهم في تلك السنة*.

---

*)قوله في الصحيحة : ومثل عدوّ يضطلم فيؤخذ ماله ومثله مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب ومن ضرب ما صار إلى موالي من أموال الخرمية الفسقة إلى هنا لو كان عطفاً على الغنيمة والفائدة اللتين مقتضى الخبر وجوب الخمس فيهما ، فذلك يقتضي وجوب الخمس في هذه الثلاثة ، وتقدم أنه لم يقل به أحد .

وثانياً على فرض ثبوت هذا العطف ، لابدّ أن يقال : قوله بعد ذلك « فقد علمت أن أموالاً » . . إلخ يكون كلاماً مستأنفاً مع أن وضع لفظ الفاء للربط .

وأما لو قلنا أن قوله « ومثل عدوّ يضطلم » . . إلخ يكون كلاماً مستأنفاً وخبره « فليوصل إلى وكيلي » وقوله « فقد علمت » . . إلخ بيان لوجه مناسبة ذكر هذه الأمور ، ذكر ذلك بين المبتداء والخبر ، فيرتفع الإشكالان فلا يبقى في أصل الرواية أيضاً إشكال .

إن قلت : يجوز أن يقال إن من قوله « والجائزة من الإنسان » . . إلخ يكون كلاماً مستأنفاً وما بعده عطف عليه والخبر لجميع ذلك قوله « فليوصل إلى وكيلي » وقوله « وقد علمت » . .إلخ بيان لوجه تعرض ذكر هذه الأمور في هذا الكتاب الذي أرسله إلى علي بن مهزيار حيث إن الإمام لما علم أن من هذه الأقسام من الأموال اجتمعت عند قوم من مواليه ، فبين في هذا الكتاب حكمها وأنه لابدّ أن يوصل هذه الأقسام من الأموال إلى وكيله الذي عينه لأخذ هذه الاموال عيّنه لأخذ هذه الأموال أو مع غيرها أيضاً .

قلت : مضافاً إلى أن هذا الإحتمال أيضاً موجود بعد رفع اليد عن كون الكل عطفاً على الغنيمة والفائدة التي كان الإشكال عليه ، فنقول : إن له بعض المرجحات أيضاً :

منها أن القول بوجوب الخمس في الجائزة والإرث الكذائيين لو كان موجوداً ، فهو نادر .

ومنها أن مجرد تغير الأسلوب بذكر لفظ المثل في الثلاثة الأخيرة دون الأولين لا يصحح أن يجعل الثلاثة الأخيرة كلاماً مستأنفاً دون الأولين .

ومنها أن أصل عطف « والجائزة » . . إلخ على الفائدة غير مناسب إلا أن يكون من باب عطف الخاص على العام ، نظير ملئكة وجبرئيل .

وهذا إنما يناسب لو كان الخاص منه الأفراد الجلية لتلك العام والجائزة والإرث ليسا من أفراد الفائدة التي يفيدها الإنسان ، فضلاً من أن يكون من أفرادها الجلية ، لأن قوله « يفيدها » فعل نسب إلى فاعله وهو غير صادق أو غير ظاهر إلا في صورة صدر تلك الفعل عن اختيار ويحصل الفائدة عن اختيار لا يصدق إلا في الكسب الغير الموجود في الجائزة والإرث ؛ فتدبّر .

وبالتأمل فيما ذكرناه يظهر رفع تمام الإشكالات التي نقلها عن المدارك والمنتقي والذخيرة عن الصحيحة / ١١٨ / بحمد الله.

[القسم الثاني من أخبار التحليل، وهي تدل على تحليل الخمس في الجملة]

القسم الثاني من أخبار التحليل ما يدل على تحليل الخمس في الجملة من رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام وفاطمة عليها السلام، ونذكر هنا أخباراً:

الأول ما عن الإمام العسكري عليه السلام في تفسيره عليه السلام عن آبائه ـ عليهم السلام ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: **«إنه سيكون بعدك ملك عضوض* وجبر، فيستولي على خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه ولا يحل لمشتريه، لأن نصيبي فيه وقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئاً من ذلك من شيعتي لتحمل لهم منافعهم من مأكل ومشرب ولتطيب مواليدهم ولا يكون أولادهم أولاد حرام.**

فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ: ما تصدق أحد أفضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله صلى الله عليه وآله في فعلك أحل للشيعة كلّما كان فيه من غنيمة أو بيع من نصيبه على واحد من شيعتي ولا أحلها أنا و[لا] أنت لغيرهم[1].

أقول: دل هذا الخبر على وقوع التحليل لكل من رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين لما يكون لهم من نصيب في الخمس من السبي والغنائم التي بعد ذلك يأتي بأيدي الظالمين من الملوك لخصوص الشيعة، لا لغيرهم إذا ملكوه بوجهٍ من الوجوه من الشراء وغيره، وأن علة هذا التحليل ليحلّ تصرفات الشيعة ولطيب مواليدهم وأن لا يكون أولادهم أولاد حرام.

فهذا الخبر يدلّ على أن لكل من رسول الله والأئمة أو خصوص أمير المؤمنين نصيب

ثمّ على ما ذكرناه تفسير قوله تعالى: ﴿واعملوا﴾ .. الآية. (منه قدس سره).

***) مبالغة في العض، دندان گرفتن. (منه قدس سره).**

١) الحدائق الناضرة ١٢/ ٤٣٤، الأخبار الدالة على تحليل الخمس؛ جواهر الكلام ١٦/ ١٢٨، من الأنفال ما يغنمه المقاتلون بغير إذن الإمام (ع).

في الأخماس / ١١٩ / التي يوجد في الدنيا بعد مماتهم وأن لهم التصرف فيه بالتحليل وغيره وأن الهبة يتعلق بالمعدوم.

ويدلّ على أن التعليل للتحليل بطيب الولادة، بل وحلية المأكل والمشرب لا ينافي مع وقوع التحليل على جزء قليل من الخمس مما لا دخل له بأرباح المكاسب وشبهه.

الثاني ما عن الصدوق في كتاب العلل في الصحيح كما في الذخيرة[١] والحدائق[٢] عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: **إن أمير المؤمنين عليه السلام حلّلهم من الخمس يعني الشيعة لتطيب مواليدهم.**

أقول: لو كان المراد ما في الخبر السابق، فيكون من قبيل إطلاق الخمس على جزء من الخمس مع أنه علّل فيه التحليل بطيب الولادة، فيوهن بذلك ما تقدم من الجواهر من أن التعليل يدل على تعميم الخمس لجمع الأخماس في حق تمام الأئمة وفي حق السادات وإلى يوم القيامة؛ بل المعين في هذا الخبر أن يكون المراد من التحليل هو ما في الخبر السابق أو شبهة لوضوح أن الأئمة يطالبون الخمس ويأخذونه مع أن من الواضح أن الظاهر من الخبر أن مراد أبي جعفر أن الخمس باقٍ على ما فعله أمير المؤمنين من التحليل.

الثالث ما عن الشيخ في الصحيح كما في الحدائق[٣] والذخيرة[٤] عن أبي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: **قال أمير المؤمنين: «هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنهم لم يؤدوا إلينا حقّنا، ألا وأن شيعتنا من ذلك وأبناءهم في حلّ».**

ورواه الصدوق في كتاب / ١٢٠ / العلل في الصحيح أيضاً كما في الذخيرة. وفيه «وإماءهم» عوض «أبناءهم». وفي الحدائق: ولعلّه الأصح.

وفيه: أن نظائر الأول أيضاً تقدم إلا أن يقال: أبناء الشيعة يدخل في الشيعة.

وفيه: أن إماء الشيعة أيضاً كذلك. وفي الذخيرة عن أحد الكتابين «أبناءهم»، وعن

---

١) ذخيرة المعاد ١ / ٤٨٢، أرباح التجارات.

٢) الحدائق الناضرة ١٢ / ٤٣٠، الأخبار الدالة على تحليل الخمس.

٣) نفس المصدر، ص ٤٢٩.

٤) ذخيرة المعاد ١ / ٤٨٢، أرباح التجارات.

الآخر «آباءهم».

ثمّ إن قوله «فإن شيعتنا من ذلك» .. إلخ محتمل لأن يكون المراد من حقّنا، فيدلّ على تحليل ما كان من حق الأئمة من نصف الخمس ويحتمل لأن يكون المراد من ذلك ما كان من حقّنا عند غير شيعتنا من الناس، فيكون المراد أن المال الذي لا يخمس إذا وصل من غير شيعتنا إلى شيعتنا بشراء ونحوه يكون حلالاً.

ثمّ المعنى الثاني أخص من الأول، وذلك ينتج أن إرادة المعنى الثاني معلوم وهو منه غير معلوم.

الرابع في التهذيب[1] عن محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد عن الحسن بن علي الوشاء عن القاسم بن يزيد عن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من وجد برد حبّنا في كبده فليحمد الله على أول النعم.**

قال: قلت: جعلت فداك! ما أول النعم؟

قال: طيب الولادة.

ثمّ قال أبو عبدالله ـ عليه السلام ـ: قال أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لفاطمة ـ عليها السلام ـ: أحلّي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا.

ثم قال: أبو عبد الله عليه السلام إنا أحللنا لمهات شيعتنا لآباءهم ليطيبوا».

أقول: ذكر /١٢١/ «أحللنا» في كلام أبي عبد الله بصيغة الماضي مع سبق نقله لقصة أمير المؤمنين عليه السلام مع فاطمة عليها السلام شاهد على أن التحليل كان من أمير المؤمنين وفاطمة، لكن شموله للخمس مشكل لأنه كان في الفيء.

ولعل ذكر صاحب الحدائق هذا الخبر في المقام بلحاظ إطلاق كلام أبي عبد الله «أحللنا» إما لأن الإماء يتعلق بها الخمس أو لأنه لا يلزم التخصيص بالإماء؛ بل مطلق الخمس تحليله موجب لتحقق تحليل أمهات الشيعة؛ نظرا إلى أن التحليل هنا يكون المراد برفع الكراهة نظير ما ورد أن الغيبة أو غير ذلك من المعاصي يبطل الصوم أو غيره

---

١) تهذيب الأحكام ٤/١٤٣، باب الزيادات.

من العبادات.

والمراد أن كمال الصوم يتوقف على ذلك كما أن المراد من طيب الولادة في الأخبار السابقة والآتية يكون المراد ما هو شامل لطيب المأكل والمشرب، كما أن في الخبر الأول إشارة إلى ذلك.

بل المتأمل في أخبار التحليل يقطع بأنه ليس المراد من طيب الولادة هو الخروج من الزناء الحقيقي، كيف ومجرد الشبهة يرفع ذلك؛ بل في الخبر الأول التي يوجد مضامينه في سائر الأخبار دالّة بظاهره على أن تحليل أمير المؤمنين عليه السلام / ١٢٢ / لحقه خاصة يوجب الولادة وكذلك تحليل الرسول صلى الله عليه وآله لحقه خاصة، مع أنه لو أردنا الأخذ بصرف ظاهر كل لفظ بنفسه، فنقول: إذا فرض أنه كان لأمة فيه حق لأميرالمؤمنين وحق للرسول، فتحليل أحدهما فقط لا يوجب رفع الزنا وطيب الولادة، مع أن أميرالمؤمنين عليه السلام ذكر التعليل بطيب الولادة لتحليل حقه فقط.

[القسم الثالث من أخبار التحليل، وهي بصيغة الماضي مثل لفظ أحللنا]

القسم الثالث من أخبار التحليل[1] ما وقع التعبير عنه بصيغة الماضي مثل لفظ أحللنا وشبهه، فحينئذٍ إما يعين حمله على ما صدر من التحليل من رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ وأميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ وفاطمة ـ عليها السلام ـ، كما تقدم شرح ذلك في القسم الثاني من أخبار التحليل.

وحينئذٍ نقول: إن نسبة التحليل إلى المتكلم مع الغير مثل لفظ «أحللنا» غير مضرٍّ كما هو متعارف من نسبة ما هو من خصايص رسول الله أو أميرالمؤمنين أو فاطمة إلى أنفسهم، وهذا من الإستعمالات المتعارفة من إن أشخاص قبيلة أو شبهها ينسبون ما هو من خصائص واحد منهم إلى أنفسهم.

---

١) ويمكن أن يقال: أخبار الإحلال من باب الإفعال، أو التحليل من باب التفعيل، لما ورد كلاهما في الروايات بلفظتي (أحللنا) أو (حَلّلنا).

وعلى هذا نقول: تقدم أن تحليل رسول الله وأميرالمؤمنين وفاطمة كان في السبايا وغنائم[1] دار الحرب في أيام تكون السلطنة / ١٢٣ / بأيدي الظلمة ويكون الحرب بأمرهم أيضاً أو كان تحليلهم هو الخمس مطلقاً ممن لا يخمس إذا انتقل ذلك الخمس إلى الشيعة ببيع ونحوه، كما هو أحد محتملي خبر صحيح.

بل تقدم أنه المتعين، بل أن التعليل بطيب الولادة أيضاً في ذلك وشبهه وذلك لوضوح أن الأئمة يطالبون الخمس ويأخذونه ويحكمون بوجوبه، مع أن من الواضح أن الظاهر من الخبر الذي ينقل فعل أميرالمؤمنين عليه السلام في التحليل أن الخمس باقٍ على ما فعله أميرالمؤمنين عليه السلام من التحليل وأن التعليل ثابت فيما فعله أمير المؤمنين.

وهذا لا يمكن إلا بأن يكون ما أحله أميرالمؤمنين مغايراً لما يطالبونه الأئمة من الخمس ويأخذونه ويحكمون بوجوبه.

[تحليل أخبار التحليل]

وبالجملة هذه الطائفة المشار إليها من الأخبار إما يحمل على ما فعله رسول الله وأميرالمؤمنين وفاطمة مما لا ينافي وجوب الخمس مطلقاً على الشيعة لسبق تحليلهم، أو أنه محتمل الأمرين، إلا أنه يحمل على ما فعله رسول الله وأميرالمؤمنين وفاطمة لوضوح أن الأئمة لا ينكرون بقاء تحليلهم؛ بل يجوز أن يقال: إنه لا يمكن رفع تحليل مطلق ما كان من فعل رسول الله وأميرالمؤمنين وفاطمة لمن بعدهم، وإلا يصير تحليلهم لغواً. وعليه نقول: إذا كان بناء الأئمة على الأمر بالخمس والمطالبة والأخذ ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ، فيعين أن يكون التحليل فيما لا ينافي ذلك كلّه.

[التسليم لقول صاحب الرياض]

ثمّ مع الغمض عن ذلك / ١٢٤ / كلّه نقول: لا مانع فيما تقدم نقله عن صاحب الرياض

---

١) في المخطوطة: والغنائم.

في هذه[1] الطائفة من أخبار[2] التحليل، حيث قال: إن «حلّلنا» بالإضافة إلى من يأتي مجاز قطعاً، وكما يمكن إرادة هذا المجاز يمكن التعبير عن المحلل أو مع من سبقه، بل خصوص من سبقه المحلل وغيره، كما تقدم الشواهد عليه، والترجيح لابدّ له من دليل وليس إن لم نقل بقيامه على الأخير.

هذا؛ مضافاً إلى ما ظهر، ويوضح أيضاً أن التعليل بطيب الولادة غير مناف لأن يكون لمثل ما تقدم تحليله عن أميرالمؤمنين، كما أن القرائن الأخر التي ذكرها في الجواهر من بقاء التحليل إلى يوم القيامة وغير ذلك غير منافٍ لما ذكرناه من أنه المراد من التحليل.

نعم؛ التحليل الوارد في بعض الأخبار لا يناسب تخصيصه بما قلناه أو لا يمكن؛ لكنّه غير مشتمل على ما دل على بقاء ذلك إلى يوم القيامة وشبهه، أو يكون دالاً على التخصيص بزمان معين إما بنفسه أو بضميمة خبر آخر ينضمّ إليه، كما تقدم شطر من ذلك.

[نقل أخبار التحليل في المقام]

وعلى كل حال فلنشرع في نقل ما يكون من هذا القسم من أخبار التحليل وهي كثيرة:

الأول ما ذكره في الذخيرة أنه رواه الشيخ عن أبي سلمة بن مكرم في الحسن بالوشاء وفي سالم اختلاف، ولعله ثقته أرجح عن أبي عبد الله، قال: **قال له رجل وأنا حاضر: حلّل لي الفروج.**

ففرع أبو عبد الله، فقال له رجل: ليس سألك أن يعترض الطريق، إنما سألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوجها أو ميراثاً يصيبه / ١٢٥ / أو تجارة أو شيئاً أعطيته.

فقال: هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب منهم والحي وما يولد منهم إلى يوم القيمة فهو لهم حلال.

أما والله لا يحلّ إلا لمن حلّلنا له ولا والله ما أعطينا أحداً ذمة وما عندنا لأحد عهد ولا لأحد عندنا

---

١) رياض المسائل ٥ /٢٧٧، مناقشة أخبار التحليل.

٢) في المخطوطة: الأخبار.

ميثاق.

أقول: لعل الخادم والمرأة يكون ممن يسبي عن الكفار أو أنه المتيقّن، كما أن التجارة ليس له إطلاق يشتمل غير ما يشترى ممن لا يخمس، وقوله: «شيئاً أعطيته» لا يناسب الإعطاءات الشخصية لا يناسب توصيفها بالبقاء إلى يوم القيامة؛ لكنّه مجمل كما أنه يلوح من هذا الخبر أن خمس الميراث أيضاً يكون مما وقع عليه التحليل.

الثاني ما فيه[1] أيضاً وعن داود بن كثير الرقي بإسناد فيه جهالة وفي داود اختلاف عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: **الناس كلّهم يعيشون في فضل مظلمتنا إلا أنا أحللنا شيعتنا من ذلك.**

أقول: هذا أيضاً يدل على أن ما وقع فيه الظلم عليهم مثل عدم إعطاء الخمس إليهم يكون حلالاً للشيعة وأنه وقع التحليل سابقاً ولا يشمل ذلك ترك نفس الخمس للشيعة، لأنه نفس المظلمة وكونه مظلمة بأن يكون حراماً، فكيف يجوز أن ذلك حلالاً، فهذه قرينة غير ما تقدم شرحه قبل التعرض لأخبار القسم الثالث، ثمّ في الذخيرة ورواه الصدوق في الفقيه مرسلاً عن داود ورواه في كتاب العلل بالإسناد المذكور.

١٢٦/ الثالث ما في الذخيرة أيضاً[2] وعن الحارث بن المغيرة النصري في الحدائق[3] في الموثق في القوي قال: **«دخلت على أبي جعفر عليه السلام فجلست عنده فإذاً نجيّة، قد استأذن عليه فأذن له فدخل، فجثى على ركبتيه، ثمّ قال: جعلت فداك! إني أريد أن أسألك عن مسألة والله ما أريدها إلا فكاك رقبتي من النار، فكأنه عليه السلام رق له فاستوى جالساً.**

فقال: يا نجيّة! سلني، فلا تسألني اليوم عن شيء إلا أخبرتك به.

قال: جعلت فداك! ما تقول في فلان وفلان؟

قال: يا نجيّة! إن لنا الخمس في كتاب الله ولنا الأنفال ولنا صفو المال وهما والله أول من ظَلَمَنا حقّنا في كتاب الله وأول من حمل الناس على رقابنا ودماؤنا في أعناقهما إلى يوم القيامة بظلمنا أهل

---

١) نفس المصدر؛ الحدائق الناضرة ١٢/ ٤٣٣، الأخبار الدالة على تحليل الخمس.

٢) ذخيرة المعاد، نفس المصدر.

٣) الحدائق الناضرة ١٢/ ٤٣١، الأخبار الدالة على تحليل الخمس.

البيت وأن الناس ليتقلّبون في حرام إلى يوم القيامة بظلمنا أهل البيت.

فقال نجيّة: إنا لله وإنا إليه راجعون - ثلاث مرآت - هلكنا وربّ الكعبة.

قال: فرفع فخذه عن الوسادة فاستقبل القبلة فدعا بدعاء لم أفهم منه شيئاً إلا سمعناه في آخر دعائه وهو يقول: اللّهمّ إنا أحللنا ذلك لشيعتنا.

ثمّ قال: ثمّ أقبل إلينا بوجهه، فقال: يا نجيّة! ما على فطرة إبراهيم عليه السلام غيرنا وغير شيعتنا».

أقول: مع كون «أحللنا» فعلاً ماضياً يجري فيه ما تقدم هنا في مقام الدعاء / ١٢٧ / ولم يتعرض لمتعلقه مع أنه لم يبعد دعوى ظهوره فيما تقدم ذكره من أن الناس يتقلبون في حرام والمراد تحليل نفس ذلك الحرام، فيشمل الشراء للشيعة ممن لا يخمس.

وأما لو لم يكن الخمس واجباً، فلم يتحقق عنوان الحرام والمفروض أنه لا ظهور فيه إلا في تحليل الحرام.

الرابع ما عن الصدوق في إكمال الدين وإتمام النعمة[1] عن محمد بن محمد بن عصام الكليني، قال: حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل إليّ كتاباً سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ. فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «**أما ما سألت عنه**» .. إلى أن قال: «**وأما المتلبسون بأموالنا ممن استحل منها شيئاً فأكله، فإنما يأكل النيران وأما الخمس فقد أبيح لشيعتنا وجعلوا منه في حلّ إلى وقت ظهور أمرنا ليطيب ولادتهم ولا تخبث**».

أقول: هذا؛ مضافاً إلى أنه بصيغة الماضي فيجري فيه ما تقدم يكون بصيغة المجهول وهذا أمره أهون.

وأما لفظ الخمس فتقدم توضيح شيوع استعماله في جزء من الخمس وتقدم أن التعليل بطيب الولادة مستعمل شايع، مضافاً إلى ما تقدم عن الرياض من أنه ليس الغرض هو الخروج عن كل محرم، إلى آخر ما قال.

وقلنا سابقاً: إن المراد من طيب الولادة ليس خصوص نفي الزناء وشبهه، بل الولادة

---

١) كمال الدين و تمام النعمة ص ٤٨٥، الباب الخامس والأربعون: ذكر التوقيعات.

على نحو الكمال وتقدم توضيح ذلك.

الخامس / ١٢٨ / ما فيه أيضاً قال: ومنها ما رواه الصدوق[١] عن محمد بن مسلم في الصحيح عندي وما رواه الشيخ عنه في الضعيف عن إحداهما عليهما السلام قال: «**إن أشدّ ما فيه يوم القيامة أن يقوم صاحب الخمس، فيقول: يا ربِّ خمّسي وقد طيّبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم وتزكوا أولادهم**».

السادس ما فيه أيضاً: ما رواه الشيخ (ره)[٢] عن ضريس الكناسي[٣] في الصحيح، قال: قال أبو عبد الله: «**أتدري من أين دخل على الناس الزناء؟**

فقلت: لا أدري.

فقال: من خمسنا أهل البيت إلا شيعتنا الأطيبين، فإنه محلّل لهم ولميلادهم».

أولاً التحليل هنا بصيغة اسم المفعول الدال على أنه وقع سابقاً، فهو بمثل ما دل عليه بصيغة الماضي مع أنه لا يجري إلا في الإماء الذي يوجب تحقق الزناء بها.

[القسم الرابع من أخبار التحليل، مايشعر اختصاص الأرباح كلّها بالإمام عليه السلام]

القسم الرابع من أخبار التحليل ما ورد من أرباح المكاسب وصار ذلك منشأً لتوهم أن خمس أرباح المكاسب كلّه للإمام وأنه حلّل كلّه، كما تقدم فيه كلام المنتقى والذخيرة وتقدم الكلام فيه من جهة دعوى اختصاص ذلك بالإمام عليه السلام وهنا يكون الكلام من جهة وقوع أصل التحليل، فنقول:

الأول من تلك الأخبار هو الخبر الأول الذي تقدم نقله في خمس أصل خمس أرباح المكاسب لقوله فيه «**إلا من أحللنا**» وتقدم أنه مع قطع النظر عن كل شيء لا يدل على أصل التحليل.

---

١) من لايحضره الفقيه ٢ /٤٣، تشريد الأمر في الخمس.

٢) تهذيب الأحكام ٤ /١٣٦، باب الزيادات.

٣) في المخطوطة: الكناني.

الثاني ما تقدم هناك[١] أيضاً من خبر مؤذن بني عيس لقوله فيه «**إلا أن أبي جعل شيعتنا / ١٢٩ /من ذلك في حلٍّ**».

الثالث ما تقدم نقله في القسم الثاني من أخبار التحليل المشتمل على تحليل أمير المؤمنين الخمس للشيعة في الجملة.

الرابع ما رواه الشيخ عن الحارث بن المغيرة النصري[٢] في الصحيح كما في الذخيرة[٣] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**قلت: إن لنا أموالاً من غلات وتجارات ونحو ذلك، وقد علمت أن لك فيها حقاً.**

قال: نعم، فلم أحللنا إذاً لشيعتنا إلا ليطيب[٤] **ولادتهم وكل من والى آبائي فهم في حلّ عما في أيديهم من حقّنا، فليبلغ الشاهد الغائب**».

الخامس ما رواه الصدوق[٥] في كتابه عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن الحكم بن مسكين عن يونس بن يعقوب، **قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القماطين، فقال: جعلت فداك! يقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعرف أن حقك فيها ثابت وأنا عن ذلك مقصرون.**

فقال: ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم».

وفي الذخيرة[٦]: وهذا الحديث وإن لم يكن على أحد الوصفين، فلطريقة جودة يقومها[٧] إيراده في كتاب من لا يحضره الفقيه ورواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبدالله

---

١) المعتبر ٢ /٦٢٣، أرباح التجارات والصنائع والزراعات؛ مدارك الأحكام ٥ /٣٧٩، وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة.

٢) في المصدر: النضري.

٣) ذخيرة المعاد ١ /٤٨١، أرباح التجارات؛ الحدائق الناضرة ١٢ /٤٢٩، الأخبار الدالة على تحليل الخمس.

٤) في المصدر: لتطيب.

٥) من لايحضره الفقيه ٢ /٤٤، تحليل الخمس لشيعتهم و تشديد الأمر فيه.

٦) ذخيرة المعاد ١ /٤٨٢، أرباح التجارات.

٧) في المصدر: يقويها.

عن أبي جعفر عن محمد بن سنان عن يونس بن يعقوب وساق الحديث إلى أن قال: **فقال أبو عبدالله: ما أنصفناكم ذلك اليوم.** وضعف هذا الطريق ظاهر على المشهور من حال ابن سنان، لكن في رواية أبي جعفر له نوع جبر يعرفة الممارس؛ إنتهى، وهو حسن.

والرواية التي نقلها عن الصدوق ليس في طريقها من يتوقف فيه إلا الحكم بن مسكين / ١٣٠ / وهو غير موثق في كتاب الرجال ولا ممدوح، إلا أن له أصلاً يرويه ابن أبي عمير عن الحسن بن محبوب وفيه إشعار بحسن حاله، كما لا يخفي على الممارس.

[جمعٌ بين روايات التحليل بأقسامها]

أقول: أما الخبر الثالث المشتمل على تحليل أمير المؤمنين [عليه السلام] تقدم الكلام فيه في القسم الثاني من أخبار التحليل وقلنا هناك: إنه ظاهر في تحليل في[1] حق الإمام؛ لكنّه مردّد بين أن يكون المراد تحليل حقه للشيعة مطلقاً أو أنه يكون المراد أن حق الإمام الذي يكون عند من لا يخمس إذا وصل بيد الشيعة ببيع ونحوه، فيكون حلالاً للشيعة، وتقدم أن لنا قرينة خارجية.

وعلى أن المراد هو الإحتمال الأخير، حيث إن الإمام الناقل لكلام أمير المؤمنين [عليه السلام]، مع أن ظاهره أن تحليل أمير المؤمنين باقٍ ولم يرتفع من البين ويكون مقتضى سائر الأخبار أنه يأمر بأداء الخمس ويأخذه أيضاً.

ثمّ تقدم في القسم الثالث من أخبار التحليل أن ما اشتمل على التحليل وعبّر عنه بصيغة الماضي، فإما أن يحمل على ما حلّله رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة مما يأخذونه الظالمين من السبايا والغنائم التي يكون الخمس متعلقاً بها أو مطلق الخمس الذي يتعلق بمن لا يخمس بقرينة السبق منهم.

وإما أنه لابدّ أن يحمل على ذلك بقرينة ما سيأتي من الأخبار والشواهد على أن الأئمة / ١٣١ / يقولون للشيعة بوجوب الخمس عليهم ويأخذونه منهم من غير فرق بين حقهم

---

١) في المصدر إضافة لفظة «في» هنا.

وحق السادّة، بل لا يبعد دعوى استواء تمام الأدلة في هذا الإقتضاء لأن المراد من «حقي» أو «حقّنا» أيضاً نفس الخمس، كما أن عليه شواهد خارجية ولو بلحاظ السلطنة والولاية على الكل، كما تقدم الكلام فيه عند التعرض لردّ قول من قال: إن خمس أرباح المكاسب مختص بالإمام.

وإما أن نقول بكلام الرياض من أن «حلّل» في حق من يأتي مجاز ـ كما تقدم شرحه في القسم الثالث من أخبار التحليل ـ.

ثمّ نقول: إن الخمس الذي يأتي في الزمان المستقبل يكون حقاً للإمام والسادة تكوّناً في الزمان المستقبل ولو بالوراثة، فلا ينافي تعبير الإمام السابق «بخمسي» و«حقي» على الخمس التي إلى يوم القيمة؛ فتدبّر.

ومنه يصح التعبير بلفظ «حللت» من الإمام السابق واللاحق بالنسبة إلى الخمس الذي يوجد في زمان الإمام اللاحق.

وإذا عرفت ما تقدم، فنقول: أما الخبر الأخير يجوز أن يقال: إنه يدل على عدم وقوع التحليل، وذلك لما تقدم من أنا لم ينكر أصل جواز التحليل حتي بالنسبة إلى سهم السادات، لأن ولاية الإمام ليس نظير ولاية قيّم الصغار، بل نظير ولاية السلطان على رعيته فيما يكون له الإذن ثابتاً من الله. ولكن هذا الخبر لم يدل بأزيد من عدم التكليف بالإعطاء / ١٣٢ / في بعض الأوقات، لأنه منافٍ للإنصاف، نظير ما تقدم في الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار من رفع التكليف بإعطاء بعض أفراد الخمس عن الشيعة في سنة شخصه من جهة التخفيف حيث تعدى السلطان عليهم، فيناسب التخفيف من الخمس في حقهم من الإمام.

وأما سائر الأخبار فلما أن الإخبار عن التحليل بصيغة الماضى أو من الإمام الماضي وظاهر الخبر بقاء تلك التحليل، فلابدّ أن يحمل على ما لا ينافي أمرهم على الشيعة بإتيان الخمس عندهم والحكم بالوجوب عليهم. وقد تقدم أن الخمس المتعلق بغير الشيعة الذي وقع التحليل فيه بأضعاف من الخمس المتعلق بالشيعة، بل إبتلاء الشيعة بها أشدّ، فحلّل لهم دون غيرهم، وأن التعليل بطيب الولادة فيه أنسب، بل نفس التحليل على خصوص

الشيعة والتحريم في حق غيرهم، ومنه يتقلبون غير الشيعة في الحرام دون الشيعة. إنما يناسب الخمس الذي يتعلق بمن لا يخمس أو ليس مذهبه على الخمس ولا مناسبة معتنى بها مع غيرها.

هذا كلّه مع ضعف الخبرين الأولين، بل عدم دلالة الأول منهما على التحليل بوجه.

إن قلت: في الخبر الرابع الذي كان عمدة اتكال صاحب المنتقى[1] به فيما ذهب إليه قرينة على أن المراد هو الخمس المتعلق بمال الشيعة، لأن السائل يقول: قلت: إن لنا أموالاً من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت أن لك فيها حقاً.

قلت: علم السائل بأن في ما في يده حق الإمام، كما يحتمل أن يكون من جهة أن تلك الغلات والتجارات يكون مما زاد عن مؤنته من أرباح مكاسبه، كذلك يحتمل أن يكون من جهة علمه بأن / ١٣٣ / ما يكون عنده من الغلات والتجارات انتقل إليه ممن لا يخمس، فيكون حق الإمام فيه.

ثمّ مراد الإمام من «حقنا» ليس مطلق حقوقه فيرد عليه التخصيص الكثير؛ بل خصوص حق الخمس المتعلق بمال من لا يخمس، فلا يرد عليه تخصيص.

إن قلت: مقتضى ترك الإستفصال يقتضي التعميم وعلى هذا نسلم أنه يرد التخصيص على قوله «وكلّ من والى آبائي فهم في حلّ عما في أيديهم من حقّنا» إلا أنه لا مانع منه.

قلت: ليس في البين مجرد لزوم ورود تخصيص حتى يقال: إنه لا يرفع اليد عن قاعدة ترك الإستفصال المقتضي للعموم لمجرد أن العام يرد عليه التخصيص، بل نقول: هذا الخبر لو تم دلالته على تحليل الخمس المتعلق بمال الشيعة أيضاً في أرباح المكاسب، فيدلّ على وقوع التحليل من الصادق والأئمة من بعده، مع أنه سيأتي أن الحكم بالوجوب والأمر بالإتيان منهم كلاً مما لا يقبل إلا فيه، فيعين حمل هذا الخبر:

إما على العهدية بانتقال المال إلى السائل ممن لا يخمس وهوالمراد من «حقّنا»، وتقدم أن ابتلاء الناس بمال من لا يخمس من البلايا العظيمة للشيعة لولم يحلّل ذلك لهم،

---

١) منتقى الجمان ٢ /٤٤٣، باب الخمس.

فلا مانع من الأمر بتبليغ الشاهد الغائب.

وإما على أن المراد هو التحليل في زمان معين مثل ما تقدم في صحيحة علي بن مهزيار التي كان التحليل فيه في سنة والأمر بتبليغ الشاهد الغائب لا يصير قرينة على خلاف ذلك؛ لكن مع ذلك الراجح هو الإحتمال الأول حتي يتحد مفاده مع مفاد التحليل المشترك بين تمام الأئمة التي تقدم صدوره عن أمير المؤمنين عليه السلام.

[القسم الخامس من أخبار التحليل، ما لا يجوز التمسك بها للتحليل في زماننا]

وأما القسم الخامس من أخبار التحليل / ١٣٤ / ما لا يجوز التمسك به لتحليل شيء من الخمس في زماننا من الأخبار التي يذكرونها في كتب الأخبار في أبواب أخبار التحليل، ثمّ عدم جواز التمسك بالأخبار المشار إليها لإثبات تحليل شيء من الخمس في زماننا يكون لأحد الوجوه:

الأول من جهة اختصاص التحليل بزمان معين، كما تقدم في الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار حيث اختص بسنة معينة شخصية. ومثله الخبر الخامس من أقسام القسم الرابع وهو خبر يونس بن يعقوب حيث خصّ التحليل بذلك اليوم.

الثاني من جهة أنه وإن عبّر عن التحليل بكونه في كل سنة، إلا أن الإمام اللاحق رفع التحليل وأوجبه وذلك مثل الزائد عن نصف السدس من الخمس، مثل ما تقدم في صحيحتي علي بن مهزيار في القسم الأول من أقسام أخبار التحليل حيث إن الصحيحة الطويلة من الإمام السابق دلّ على وجوب السدس في الضيعة التي تفي حاصلها بالمؤنة والصحيحة الأخري من الإمام اللاحق دلّ على وجوب الخمس فيه بعد المؤونة.

الثالث من جهة اختصاص التحليل ببعض الأشياء عن شخص واحد، مثل ما عن الشيخ في الصحيح، كما في الحدائق[1] عن عمر بن أذينة، قال: «**رأيت أبا سيار مسمع بن عبدالملك وقدكان حمل إلى أبي عبدالله مالاً في تلك السنة، فردّه عليه.**

---

١) الحدائق الناضرة ١٢ / ٤٣٠، الأخبار الدالة على تحليل الخمس.

فقلت : لِمَ ردّه عليك أبو عبد الله المال الذي حملته إليه ؟

فقال : إنى قلت له حين حملت إليه المال : إني كنت وليّت العوض فأصبت أربعاة ألف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين ألف / ١٣٥ / درهم وكرهت أن أحبسها عنك أو أعرض لها وهي حقك الذي جعله الله لك في أموالنا .

فقال : ما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلا الخمس . الأرض كلها لنا ، فما أخرج الله من شيء فهو لنا .

قال : قلت : أنا أحمل إليك المال كلّه .

فقال لي : يا أبا سيار ! قد طيّبناه لك وأحللناك منه ، فضمّ إليك مالك وكلّ ما [في] أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون ويحلّ لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا » .

ومثل ما عن التهذيب[1] عن علياء الأسدي ، قال : « وليت البحرين فأصبت مالاً كثيراً فأنفعت واشتريت ضياعاً كثيرة واشتريت رقيقاً ولمهات أولاد وولد لي . ثم خرجت إلى مكة فتحملت عيالي ولمهات أولادي ونسائي وحملت خمس ذلك المال ، فدخلت على أبي جعفر . فقلت له : إني وليت البحرين فأصبت مالاً كثيراً واشتريت متاعاً واشتريت رقيقاً واشتريت لمهات أولاد وولد لي وأنفعت وهذا خمس ذلك المال وهؤلاء أمهات أولادي ونسائي قد آتيتك به .

فقال : أما إنه كلّه لنا وقد قبلت ما جئت به وقد حللتك من أمهات أولادك ونسائك وما أنفقت وضمنت لك عليّ وعلى أبي الجنة » .

أقول : هذا الخبر من جهة قبول ما أتاه من الخمس يدل على عدم تحليل الخمس كما قاله في الحدائق أيضاً .

نعم ، بالنسبة إلى أمهات الأولاد وغيرها وقع التحليل في حقه ، وعليه يجوز القول بهذا التحليل في حق غير هذا الشخص أيضاً / ١٣٦ / إلا أن يقال : إنه بالنسبة إلى نفقاته يختص به ؛ فتأمل .

الرابع من جهة أن الخبر وإن يدل على تحليل شيء في حق صنف ، لكنّه ذكر فيه ما

---

١) تهذيب الأحكام : ٤ / ١٣٨ ، باب الزيادات (الأنفال) .

يوجب إجماله وذلك مثل ما عن الكليني عن عبدالعزيز بن نافع في الضعيف كما في الذخيرة[١] ، قال : « طلبنا الإذن على* أبي عبدالله وأرسلنا إليه ، فأرسل إلينا : أدخلوا إثنين إثنين ، فدخلت أنا ورجل معي .

فقلت للرجل : أحب إن تستأذنه بالمسألة .

فقال : نعم .

فقال : فقال له : جعلت فداك ! إن أبي كان ممن سباه بنو أمية وقد علمت أن بني أمية لم يكن لهم أن يحرموا ولأن يحللوا ولم يكن لهم مما في أيديهم قليل ولا كثير وإنما ذلك لكم .

فإذا ذكرت الذي كنت فيه ، دخلني من ذلك مايكاد يفسد عليّ عقلي** ، فقال : له أنت في حلّ مما كان من ذلك وكلّ من كان في مثل حالك من ورائي ، فهو في حلّ من ذلك » .

أقول : إلى هنا نقله في الذخيرة وهو يدل على تحليل في الجملة ؛ لكن في الحدائق[٢] ذكر تتمة الخبر هكذا : قال : « فقمنا وخرجنا وسبقنا معتب إلى النفر القعود الذين ينتظرون إذن أبي عبدالله . فقال لهم : قد ظفر عبدالعزيز بشيء ما ظفر بمثله أحد .

فقيل له : وما ذاك ؟

ففسّره لهم ، فقام اثنان فدخلاً على أبي عبدالله ، فقال أحدهما : جعلت فداك ! إن أبي كان من سبايا بني أمية وقد علمت أن بني أمية لم يكن لهم من ذلك قليل ولا كثير وأنا أحب أن يجعلني من ذلك في حلّ .

فقال : وذلك إلينا ، ما لنا أن نحل ولا أن يحرم ، فخرج الرجلان وغضب أبو عبدالله فلم يدخل عليه أحد تلك الليلة إلا بداه أبوعبدالله ، فقال : ألا تعجبون من فلان يجيئني فيستحلّني مما صنعت بنو

---

١) ذخيرة المعاد ١ / ٤٨٢ ، أرباح التجارات .

*) *عن هذا . (منه قدس سره) .*

وفي المصدر هكذا : طلبنا الإذن عن . .

**) *وفي نسخة : على ما أنا فيه . (منه قدس سره) .*

وفي الذخيرة هكذا : ما يكاد يفسر عليّ عقلي ما أنا فيه فقال . . . .

٢) الحدائق الناضرة ١٢ / ٤٣٢ ، الأخبار الدالة على تحليل الخمس .

أمية، كأنه يرىٰ أن ذلك إلينا ولم ينتفع أحد في تلك الليلة بقليل / ١٣٧ / ولا كثير إلا الأولين، فإنهما عنيا بحاجتهما».

أقول: لعل عدم تعرض الذخيرة للجزء الأخير من جهة وضوح أنه محمول على التقية لما علم من الخارج أنه يصدر التحليل منهم في أمثال هذه الأموال ولما في نفس هذا الخبر من القرائن على التقية.

هذا مع أن تحليل السبايا من الظالمين للشيعة مما دل عليه الخبر الأول من أخبار تلك القسم وغيرهما يدل على ذلك بعمومه؛ بل لعله لا تأمل في حكمه.

الخامس من جهة أنه وإن يدل على تحليل شيء من الخمس في حق جميع الشيعة، إلا أنه لما يعبّر عنه بـ«حقي» بإضافة الحق إلى المتكلم، فلا يشمل حق غير الإمام المحلّل.

إن قلت: إن المراد من الحق هو نفس الخمس والإمام الواحد تقدم أنه لا مانع من أن يحلّل إلى يوم القيامة.

قلت: إن الحق وإن يطلق على نفس الخمس وإضافته إلى ياء المتكلم يجوز أن يكون من جهة الولاية عليه من جميع الجهات، إلا أن ذلك خلاف الظاهر، أو لا أقلّ من أنه ليس ظهور إلا في حق شخصه وهو في نصف الخمس في زمان حياته.

وهذا مثل ما عن الشيخ في الصحيح كما في الحدائق[1] عن علي بن مهزيار، قال: **«قرأت في كتاب لأبي جعفر عن رجل يسأله أن يجعله في حل من مأكله ومشربه من الخمس، فكتب: من أعوزه شيء من حقي فهو في حلّ».**

وفي النهاية[2]: والعَوَز بالفتح العُدْم[3] وسوء الحال. ولعله يشمل من لم يتمكن من أداء حق الإمام أو يسوء حاله لو أدّاه في زمان يريد أداء حق الإمام، فحينئذٍ لا يجب الأداء عليه بعد ذلك ولو تيسّر من الأداء أيضاً.

أقول: سواء قلنا: إن المراد حق المحلّل أو حق الأئمة أو مطلق الخمس، ليس التحليل

---

١) الحدائق الناضرة ١٢/ ٤٢٩، الأخبار الدالة على تحليل الخمس.

٢) النهاية لابن الأثير ٣/ ٣٢٠ (عوز).

٣) مجمع البحرين ٣/ ٢٧٧.

فيه مطلقاً، بل عدم التيسّر من الأداء / ١٣٨ / مطلقاً أو في الجملة شرط في هذا التحليل.

وعلى كل حال هذا الخبر في مقدار دلّ على التحليل ليس له معارض صالح لأن يقدم عليه شيء. وأنما الإشكال في ثبوت مضمونه في زماننا الذي يكون بعد زمان الإمام المحلّل.

السادس[١] من جهة عدم دلالة الخبر على التحليل بوجه وإن يذكروه في تلو الأخبار التي يتمسكون بها للتحليل، مثل ما عن معاذ بن كثير بيّاع الأكسية في الضعيف، كما في الذخيرة[٢] عن أبي عبد الله قال: «**موسّع على شيعتنا أن ينفقوا مما في أيديهم بالمعروف. فإذا قام قائمنا حرّم على ذي كنز كنزه حتى يأتوا به يستعين به**».

وعن الكافي[٣] بزيادة «على عدوّه».

أقول: لعل التمسك بإطلاق «موسّع أن ينفقوا» ومثل ما عن الكليني[٤] في الصحيح عن حماد عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح قال: «**الخمس من خمسة أشياء: من الغنائم ومن الغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة**» .. الحديث، ومثل ما عن التهذيب[٥] عن الثمالي قال: «**سمعته يقول: من أحللنا له شيئاً أصابه من أعمال الظالمين، فهو له حلال وما حرّمناه من ذلك فهو حرام**».

أقول: لا مانع من شمول إطلاقه للخمس إلا أنه يختص بمن وقع التحليل في حقه، فلا ينفع في المقام.

[ما ينافي أخبار التحليل]

ثم اعلم أن الكلام إلى هنا كان في نقل أخبار التحليل. وأما ما دل على الوجوب مما

---

١) في النسخة: الخامس.

٢) ذخيرة المعاد ١ / ٤٨٢، أرباح التجارات.

٣) الكافي ٤ / ٦١، باب النوادر.

٤) الكافي ١ / ٥٣٩، باب الفيء والأنفال و تفسير الخمس و حدوده و مايجب فيه.

٥) تهذيب الأحكام ٤ / ١٣٨، باب الزيادات (الأنفال).

ينافي أخبار التحليل فهي على أقسام:

منها كل ما دل على وجوب الخمس.

وأما حمل ذلك على أن الغرض أنه بحسب أصل الشرع كان واجباً، فموهونٌ بعدم مناسبة ذلك في بعض ما دل على الوجوب وفي بعض آخر يكون مجازاً.

مثلاً في مثل ما ورد أنه واجب بعد المؤونة نقول: أطلق الواجب على الخمس، فلابدّ / ١٣٩ / أن يكون الخمس متلبساً بالمبدأ وهو الوجوب الذي بمعنى الطلب الحتمي حين إطلاق المشتق عليه. وهو في الجملة الإسمية كما في المقام زمان المتكلم.

ومنها ما دل على مطالبة الأئمة للخمس ممن كان عليه والأخذ، فإن كلّ ذلك منافٍ لتحليل الخمس قبل ذلك أو حينه.

ومنها ما دلّ على تحليل شيء من الخمس بشخص أو في سنة في حق تمام الأشخاص، فإن هذا أيضاً ينافي تحليل تمام الخمس في حق تمام الناس قبل ذلك أو حينه إلى يوم القيامة.

ومما ذكرنا ظهر أن أغلب أخبار القسم الخامس من أخبار التحليل يكون منافياً للقول بالتحليل المطلق الذي هو مضمون كثير من أخبار التحليل، بل كذلك القسم الأول الذي كان محمولاً على تحليل الأزيد من نصف السدس ولو مع قطع النظر من أن الإمام اللاحق قال بخلافه وحكم بوجوب الخمس أجمع.

وإذا عرفت الآية الشريفة وهي قوله عزّ وجلّ ﴿ وأعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه[1] ﴾ الآية نظراً إلى أنه تدل على وجوب إخراج الخمس في غيبة الإمام وحضوره من أي نوع من أنواع الخمس، مع أن الأخبار دلت على أن المراد من الغنيمة ما هو أعم من غنيمة دار الحرب، بل تقدم أن المستفاد من نفس الآية أيضاً ذلك.

أقول: لو قلنا بتمامية دلالة أخبار التحليل على التحليل / ١٤٠ / وقلنا ـ كما تقدم ـ: إن للإمام أن يحلّل عن سهمه وسهم سائر الأئمة وسهم السادة، فحينئذٍ نقول: إن الآية وإن

---

١) الأنفال: ٤١.

دلت على الوجوب من جميع الجهات، لكنّها لا تنافي أخبار التحليل فيما لو سلّم دلالة على أصل وقوع التحليل، مثل صحيحة الحرث النضرى لو أغمض من عدم دلالة الصحيحة على التحليل في الزمن المتأخر عن زمن الصادق [عليه السلام].

[الأخبار المنافية للتحليل]

نعم؛ ما يكون منافياً لأخبار التحليل:

[الأول] ما ورد في الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار من قوله «**فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام**» .. الخبر.

وتقدم أنا قلنا: إن نفي وجوب غير الزكاة قبل هذه الفقرة يختص بعام مأتين وعشرين فيما وقع من التقصير من الأصحاب قبل ذلك السنة، فلا ينافي مع الحكم بوجوب الخمس عليهم في كل سنة بعد ذلك.

ومن العجب ما صدر من صاحب الذخيرة من أن المراد من قوله «**واجبة عليهم في كل عام**» يعني أعوام زمانه، لا مطلقاً، فيحمل الخبر على أنه استثنى بعض الأزمان وهو زمانه من عموم التحليل لمصلحة اقتضته.

أقول: لا يخفى ما في هذا الحمل من الركاكة.

الثاني مما يدل على وجوب الخمس بحيث ينافي أخبار التحليل، الخبر الخامس المتقدم في أدلة أصل وجوب الخمس في أرباح التجارات، وهو خبر ريان بن صلت وتقدم [أنّ] الخبر سنداً ودلالةً منافاته مع أخبار التحليل واضحة.

الثالث الخبر الرابع هناك من علي بن مهزيار، ولا مانع فيه أيضاً سنداً ودلالة ومنافاتاً له / ١٤١ / لأخبار التحليل.

الرابع الصحيحة الثالثة لعلي بن مهزيار، وهو ما تعرض فيه للسؤال عن نصف السدس التي كان من مكتوب الإمام في الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار وتقدم شطر من الكلام فيه ونقلناه في القسم الأول لأخبار التحليل.

الخامس ما عن الشيخ في الصحيح إلى محمد بن علي بن شجاع النيسابوري، وهو

مجهول، كما في الحدائق[١] أنه سأل أبا الحسن الثالث وتقدم نقل الخبر عند نقل كلام المنتقى في رفع الإشكال الأول عن الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار.

السادس الصحيح أو الحسن بإبراهيم بن هاشم[٢] قال: **كنت عند أبي جعفر الثاني إذ دخل عليه صالح .. إلى آخر[ه]**.

وتقدم نقل الحديث وبعض الكلام فيه قبل التعرض لحال الأخبار الواردة في تحليل الخمس.

السابع ما عن الكليني في الصحيح كما في الحدائق[٣] عن أحمد بن محمد بن نصر البزنطي قال: **كتبت إلى أبي جعفر الخمس أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة**.

[الأخبار الظاهرة في الوجوب الفعلي للخمس كثيرة]

ثمّ اعلم أن ما يكون من الأخبار ظاهراً، بل كمال الظهور في أن الخمس كان واجباً فعلياً بحيث ينافي وقوع التحليل عن الخمس رأساً قبل ذلك وفي زمان أمير المؤمنين، بل رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ، بل الغالب في أخبار التعبير عن التحليل بصيغة الماضي مثل «أحللنا» و«أبيح» وشبه ذلك.

وبالجملة هذه الأخبار المنافيه لأخبار التحليل كثيرة سوى ما تقدم، ليس لنا / ١٤٢ / مجال التعرض لها مثل ما ورد من أن الإمام لو نقص نصف الخمس عن كفاية السادات يتمّهم من نصيبه وأن النصف لو زاد عنهم، فيأخذه، ومثل ما ورد في تقسيم الخمس ستة أسهم.

وكثير من الأخبار الواردة في تفسير الآية وكثير مما ورد في خمس المعادن والكنوز وما يستفاد بالغوص وغير ذلك مما لا ينبغي التأمل في ظهورها في الوجوب الفعلي للخمس، إما للتعبير بأن الخمس واجب أو شبه ذلك مما تقدمت الإشارة إلى ظهوره في

---

١) الحدائق الناضرة ١٢ / ١٢٤، هل تستثنى المؤن غير الخراج والمقاسمة من ما يزكى؟.
٢) غنائم الأيام ٤ / ٣٨٦، الروايات التحليل.
٣) الحدائق الناضرة ١٢ / ٣٢٩، من مايجب فيه الخمس المعدن.

الوجوب الفعلي للخمس، وإما من جهة أن ما يبيّنون لحكمة مشروعية الخمس من كونه عوضاً عن الزكاة صيانة للذريّة من الأوساخ وكفّاً لماء وجوههم إلى غير ذلك من التعبيرات الواردة في الأخبار مما يوجب الظهور في فعلية الوجوب، فيكون منافياً لوقوع التحليل عن الخمس رأساً قبل ذلك، كما هو مضمون الأخبار الواردة في التحليل.

إن قلت: نسلّم منك ظهور هذه الأخبار في الوجوب الفعلي للخمس وهو منافٍ لوقوع التحليل عن الخمس في تلك الزمان أو قبل ذلك، إلا أن ذلك ينفع في رد من يقول: إن هذه الأخبار في مقام الحكم الوضعي والجعل الأولي الغير المنافي لوقوع التحليل عمّن[1] كان سلطنة التحليل بيده للولاية المشار إليها سابقاً.

[ادعاء للجمع بين هذه الأخبار وأخبار التحليل]

وأما من يدعي أن هذه الأخبار في مقام الجمع مع أخبار التحليل، لابدّ أن تحمل على أنها في مقام بيان الحكم الوضعي والجعل الأولي من الشارع / ١٤٣ / ولا ينفع ما أثبت من الظهور في الوجوب الفعلي في ردّه.

قلت: ما أثبتنا من الظهور في الوجوب إنما هو في ردّ من ينكر أصل هذا الظهور. وأما من يحمل الأخبار على ذلك في مقام الجمع، فنقول:

أولاً تقدم أن ما ينافي أخبار التحليل طوائف ثلاث من الأخبار:

الأولى ما يكون ظاهراً في ثبوت الوجوب الفعلي للخمس في زمان كان مفاد أخبار التحليل وقوع التحليل فيه وما ذكرت من الحمل على الحكم الوضعي. وبيان الجعل الأولي أولاً لا ينفع في الجواب عن الطائفتين الآخرتين.

وثانياً بالنسبة إلى هذه الطائفة الأولى أيضاً نقول: من تأمل في ما دل على الوجوب الفعلي مما أشرنا إليه، يوضح له أن كثيراً منها أو كلها غير قابل لما ذكرت من الحمل وهذا بخلاف ما تقدم من التصرف في أخبار التحليل من أن المراد أن الخمس الذي يتعلق بمن

---

١) في الأصل المخطوطه: عن.

لا يؤدي الخمس من الكفار والمنكرين لأئمّتنا حرام على أنفسهم وحلال على الشيعة.

فإن هذا الحمل لو لم يستفد من نفس أخبار التحليل أولاً ـ كما تقدم الكلام فيه ـ، فلا أقل من أنه في مقام الجمع جمع عرفي مقبول، سيّما بعد التأمل فيما تقدم منّا من القرائن على أن المراد من أخبار التحليل ذلك.

[القسم الثاني من منافيات أخبار التحليل ما يدل على ترتيب آثار الوجوب الفعلي للخمس]

وأما القسم الثاني من الأخبار التي ينافي أخبار التحليل ما يدل على ترتيب آثار الوجوب الفعلي للخمس، مثل الأمر بإتيان الخمس عندهم عليهم السلام وأخذه والتصرف فيه والتشديد على من يمنع الخمس ولا يعطيه وبيان عذابه وعقوباته.

وما تقدم من القائلين بالإباحة والتحليل من حمل ما دل على الوجوب على بيان الحكم الوضعي والجعل الأولي لا يأتي هنا، فلابدّ أن يتكلّفوا هنا / ١٤٤ / بوجه آخر ولا نشير إلى شطر من هذه الطائفة من الأخبار، ثمّ نتعرض لحال ما يتكلّفون منها أو يمكن أن يتكلّف لهم، فنقول:

[نقل الأخبار الواردة في المقام]

الأول من تلك الأخبار هو خبر علي بن مهزيار التي نقل فيه ما قاله أبو علي بن راشد وهو الخبر الرابع من الأخبار التي نقلناها سابقاً في وجوب الخمس في أرباح المكاسب وتقدم أن سنده معتبر.

وأما دلالته على أن الإمام عليه السلام يترتب آثار وجوب الخمس من الأمر بالإتيان ثمّ الأخذ، فواضح؛ بل الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار أيضاً غير خالٍ عن هذه الدلالة.

الثاني الخبر السادس من الأخبار التي نقلنا قُبيل ذلك في القسم الأول من الأخبار التي تدل على الوجوب الفعلي للخمس على ما أوضحناه في المحل المشار إليه هناك.

الثالث ما عن الصدوق في كتاب **إكمال الدين وإتمام النعمة** عن جماعة من مشايخه

ذكرهم قالوا[١] : « حدّثنا أبوالحسين محمد بن جعفر الأسدي ـ رضي الله عنه ـ قال : كان فيما يورد على زمن الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري ـ قدّس الله روحه ـ في جواب مسائل إلى صاحب الزمان عليه السلام وأما ما سئلت عنه من الصلاة .. إلى أن قال : وأما ما سئلت من أمر من استحلّ ما في يده من أموالنا أو يتصرف فيه تصرفه في ماله من غير أمرنا ، فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه . فقد قال النبي صلى الله عليه وآله : المستحلّ من عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كلّ نبيّ ، فمن ظلمنا ، كان في جملة الظالمين لنا وكانت لعنة الله عليه بقوله عزوجل : ﴿ ألا لعنة الله .. ﴾[٢] » .

* * *

/ ١٤٧ / عن كتاب الفقه الرضوي ، وهو طويل أعرضنا عن نقله هنا* .

وكذلك خبرا أبي بصير : أحدهما عن الشيخ والثاني عن الكليني في التشديد على من اشترى من الخمس شيئاً ، إلى غير ذلك من الأخبار التي تدخل في هذا القسم الثاني .

بل قال [صاحب] الجواهر : المعلوم من سير أخبار غير المقام ، بل وبعض أخباره من أن لهم عليهم السلام وكلاء في الأطراف على قبض الأخماس ، خصوصاً في الغيبة الصغرى التي هي نيف وسبعون سنة . فإن النواب الأربعة كانوا يضيعون فيها الأخماس ويعملون بها

---

١) الظاهر أنه نقل المصنف هذه العبارات من ذخيرة المعاد (١ / ٤٨٢ ، أرباح التجارات) بعينه .

٢) من هنا سقطت ورقتان .

*) *في الذخيرة عن الشيخ (ره) معلقاً عن محمد بن يزيد الطبري وهو غير مذكور في كتب الرجال ، قال : كتب رجل من تجّار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضاء يسأله الإذن في الخمس ، فكتب إليه :*

بسم الله الرحمان الرحيم . إن الله واسع كريم ، ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العذاب . لا يحل مال إلا من وجه أحله الله وإن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذل ونشتري من أعراضنا بما يخاف سطوته فلا نزوده عنا ولا تحرموا أنفاسكم دعاءنا ما قدرتم عليه . فإن إخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم والمسلم من يفي الله بما عاهد عليه وليس المسلم من أجاب باللسان وخالف بالقلب .

ورواه الكليني عن محمد بن يزيد بإسناد ضعيف بتفاوت في المتن . وفي بعض نسخ الكافي محمد بن زيد ، ولعله الصواب . (منه قدس سره) .

بأمره عليه السلام، كما اعترف به المجلسي وغيره.

أقول: بل ينقلون فيه أخباراً بعضها أو كثيرها مشتملة على ظهور معجزات على ما يبالي فيما رأيته سابقاً.

ثمّ أقول: في الذخيرة لما كان مذهبه التحليل في الجملة، يتصدى للجواب عما يدل من الأخبار على أنهم عليهم السلام يتصدون لأخذ الخمس ويأمرون بإتيانه إلى غير ذلك من آثار بقاء الوجوب وعدم وقوع التحليل التي يصدر منهم عليهم السلام محملها على وجوه أخر:

الأول أن يحمل أخبار التحليل على أصل الجواز وما دل على الوجوب على الرجحان والأفضلية.

الثاني أن نقول: إن الترخيص والتحليل في أمر الخمس بيد الأئمة ـ عليهم السلام ـ، فيجوز استثناء بعض الأفراد والأشخاص في بعض الأزمان عن عموم التحليل والترخيص لمصلحة دعت إلى ذلك وحكمة تقتضيه وذلك / ١٤٨ / لا يقتضي انتفاء حكم التحليل وزواله عن أصله.

وأما الجمع بأن التحليل مخصوص ببعض الأئمة لمن صدر منه الحكم به، فلا ينافي عدم التحليل من غير من صدر منه الحكم بالتحليل، فيأباه ما يدل عليه بعض الأخبار من استمرار هذا الحكم إلى قيام القائم والتعليل المستفاد من غير واحد يطيب الولادة.

نعم؛ لو قلنا بعدم انسحاب* التحليل في مطلق الأخماس ـ كما لو قلنا باختصاص التحليل بخمس أرباح المكاسب ـ، فحينئذٍ كان الجمع بحمل ما دل على التحليل على خصوص ما ثبت التحليل وبحمل الأخبار الدالة على الوجوب على غير ذلك، لوضوح أن الخاص مقدم على العام.

الثالث أن يحمل أخبار التحليل على زمان غيبة الإمام عليه السلام وعدم التمكن من الوصول إليه عليه السلام كما يشعر بذلك بعض الأخبار الدالة على وجوب الخمس وعدم التحليل وهو صحيحة علي بن مهزيار التي نقل قول أبي علي بن راشد لقوله في مقام بيان وجوب

---

*) جريان. (منه قدس سره).

الخمس «إذا أمكنهم بعد مؤنتهم»، حيث إن في «إذا أمكنهم» إشعار باعتبار إمكان الموصول إليه عليه السلام أو إلى وكليه الخاص، فلا ينسحب حكم وجوب الخمس في زمان الغيبة.

أقول: القول باختصاص التحليل بزمان غيبة الإمام عليه السلام هو المنسوب إلى القائلين بإباحة الخمس، كما في الشرائع وغيره؛ لكن لا يناسب حمل أخبار التحليل عليه.

كيف، وظهور أخبار التحليل في زمان الحضور أشدّ، بل صريح بعض الأخبار / ١٤٩ / زمان الحضور، بل هو المتيقن من الكل إلا ما اشتمل منها بقوله «إلى يوم القيامة» وشبهه، فإنه صريح في الأعم، وما نقلنا لذلك عن الذخيرة كما ترىٰ.

وأما دعوى اختصاص التحليل بخصوص أرباح المكاسب، ففيه ـ مع أن ما دل على وجوب الخمس وترتيب آثار الوجوب عليه غير قابل لهذا التقييد لأنه الفرد الأظهر في موارد الأخبار الدالة على الوجوب، بل مخالف لصريح كثير منها لأنها في مورد خمس أرباح المكاسب ـ نقول: لا وجه لتخصيص التحليل بخمس أرباح المكاسب.

أما ما لم يكن؟ من أخبار التحليل في مورد خمس أرباح المكاسب وهو القليل منها، فلأنه يقول فيها «أحللنا الخمس» أو «أبيح الخمس» وأشباه ذلك، وشيء من ذلك لا يقتضي تخصيص التحليل بما كان في المورد، وإلا لابدّ أن يقال بذلك في سائر الخصوصيات التي كان في المورد، مثل كون الربح مال الشخص الفلاني أو من غلة البلد الفلاني إلى غير ذلك من الخصوصيات.

وكما لا يفهم مدخلية هذه الخصوصيات، فكذلك لا يفهم مدخلية كون الخمس خمساً للأرباح في التحليل.

وتقدم فساد ما توهمه صاحب المنتقى من خبر الحارث بن المغيرة النضري.

وأما الدعوى بأنه يؤخذ بأخبار التحليل ويحكم بالتحليل دائماً ويتصرف فيما دل على الوجوب إما بالحمل على الرجحان / ١٥٠ / والأفضلية وإما بأن نقول: إن أخبار التحليل لها عموم أفرادي وأزماني وكل واحد قابل للتخصيص وكل مورد ثبت الوجوب يكون من قبيل التخصيص الأفرادي أو الأزماني، فلا مانع من العمل بالعام في غيره، فهو

أيضاً مثل ما تقدم في الفساد أو يكون أشدّ فساداً.

[التحليلات المنافية والمعارضة]

وتوضيح المقام: أنه تقدم أن ما يكون معارضاً لأخبار التحليل الدالة على أن تحليل الخمس صدر من أميرالمؤمنين [عليه السلام] لطيب الولادة ـ وظاهره كصريح غيره ـ أنه ثابت إلى ظهور القائم أو إلى يوم القيامة.

وكان التعبير بالتحليل في لسان سائر الأئمة أيضاً بصيغة الماضي غالباً المشدّد لما تقدم، ثلاثة أقسام من الأخبار؛

القسم الثالث ما يدل على وقوع التحليل من بعض الأئمة في سنة أو يوم في حق شخص أو أشخاص إلى غير ذلك من الخصوصيات. وتعرضنا لذكر هذا القسم من الأخبار في القسم الخامس التي ذكرناه لأخبار التحليل.

وهذه التحليلات الجزئية ينافي مع وقوع التحليل الكلي قبل ذلك إلى يوم القيامة، لوضوح أنه بعد التحليل الكلي لم يكن لهم شيء حتى يحلّلوه ولم أر من تعرض لمعارضة ما دل على التحليلات الجزئية على ما دل على وقوع التحليل الكلي قبل ذلك، بل يذكرون كلّ من ما دل على التحليل الجزئي أو الكلي في ضمن أخبار التحليل، مع أن معارضة ما دل على التحليلات الجزئية / ١٥١ / لما دل على التحليل الكلي قبل ذلك يكون أشد من سائر معارضاته؛ بل الإعتراف بوقوع هذه التحليلات الجزئية موقوف على منع وقوع التحليل الكلي قبل ذلك.

وما ذكره في الذخيرة من حمل المعارض على بيان الرجحان والفضيلة، أو نقول بأنه من قبيل التخصيص الأفراد[ي] أو الأزماني، غير مناسب هنا.

[التصرف في أخبار القسم الثاني]

وأما القسم الثاني من الأخبار التي يعارض أخبار التحليل، وهو ما يدل على ترتيب آثار الوجوب الفعلي على الخمس من الأمر بالإتيان والأخذ وبيان شدّة العقوبة والعذاب

للتارك له. فلو أردنا التصرف فيما دل على الوجوب وإبقاء أخبار التحليل. بظاهرها ـ كما هو مرام القائلين بالإباحة ـ، فنقول: أما حمل ما دل على الوجوب على الرجحان والفضيلة فمن الواضح أنه لا يناسب مع شيء من أخبار هذا القسم الثاني.

وأما الأخذ بما دل على الوجوب وارتكاب التخصيص في ما دل على التحليل، ففيه:

أولاً أن بعض ما يدل على الوجوب يدل على الوجوب دائماً. فإذا بنينا على تقديم أخبار الوجوب، فلابدّ من رفع اليد عن أخبار التحليل رأساً، كما هو مرام المشهور.

وثانياً ما يدل على التحليلات الجزئية التي قلنا بدلالتها على عدم وقوع التحليل الكلي، لا يصلح لشيء من ذلك.

وثالثاً أصل هذا الجمع ركيك، كما لا يخفى / ١٥٢ / على المتأمل.

وبالجملة ما دل على الوجوب، لو أمكن التصرف في بعضها، لا يمكن التصرف في جميعها وهذا بخلاف التصرف في أخبار التحليل، بل يجوز القول بأن أخبار التحليل بعد ملاحظة السابق واللاحق منها وبعد ملاحظة أنه يكون في البين تحليلاً مسلماً وأنه ثابت دائماً، ثمّ ملاحظة أنه يكون تحليلات جزئية في زمان أو في حق شخص أو في مال وبعد ملاحظة بعض القرائن الأخر يوجب القطع بما ذكرنا سابقاً أنه المراد منها، ولو أغمض العين عن تمام ما دل على وجوب الخمس أيضاً، فكيف مع ملاحظتها أيضاً.

وتقدم أن ما يقتضي سقوط الخمس في صورة كان إطلاقه في مقام البيان أن يقتضي ذلك سقوط الخمس المجعول رأساً، إلا أنه تقدم أن لفظ الخمس يطلق على جزء من الخمس أيضاً، سيّما الجزء العظيم[1] منه مثل تمام ما يتعلق بمن لا يخمس التي تقدم كثرة ابتلاء الشيعة به.

وأيضاً تقدم أن التعليل بطيب الولادة أيضاً لا مانع منه إذا كان المراد عدم ارتكاب المحرّم، فإنه تقدم أنه ليس المراد رفع كل محرّم.

وأما لو كان المراد رفع خصوص الزناء، فلابدّ أن يخصّص التحليل بفرد نادر ويختص

---

١) في المخطوطة: العضيم.

بالإماء أيضاً.

ثمّ على ما رجّحناه سابقاً / ١٥٣ / أن المراد عدم ارتكاب الحرام وأن المراد عدم ارتكاب الحرام في مقدار حلّل له أيضاً، تقدم حسن التعليل بطيب الولادة للشيعة وتقدم أن ابتلاء كل من الشيعة بما يتعلق من الخمس على من لا يخمس وغير الشيعة فوق ابتلاءه بما يتعلق الخمس على مال نفسه؛ بل تقدم أن بعض التعبيرات الواقعة في أخبار التحليل من أن الأعداء يتقلبون في الحرام وأن الشيعة في سعة من ذلك، إنما يناسب أن يكون التحليل للشيعة في الخمس الذي يتعلق بأموال أعداءهم.

وأما تخصيص التحليل بخصوص سهم الإمام من الخمس، فلا نرى فيه مناسبة مع شيء من أخبار التحليل والوجوب؛ إذ المفروض أن للإمام أن يتصرف في الجميع ولفظ الخمس أيضاً يطلق على الجميع وعمدة الأخبار تحليل الخمس.

وهذا يصير قرينة على أن المراد من «حقي» أو «حقّنا» في بعض الأخبار أيضاً هو الخمس باعتبار ولاية التصرف لهم في الجميع، بل دعوى أن ما كان البناء على أخذه من الخمس هو خصوص سهم سادات وأن (سهمهم عليهم السلام وقع التحليل؟) لا يوافق كثيراً من الأخبار مثل أخبار تقسيم الخمس ستة أقسام وغيرها، مع أنه بعد ما ذكرنا من الجمع الحسن المقبول / ١٥٤ / الذي عليه شواهد من الأخبار وغيرها، لا وجه لارتكاب تصرف آخر يوجب التنافي لكثير من الأخبار.

[توضيح المقام]

وتوضيح المقام على نحو الإشارة إلى ما سبق أنه في القسم الثاني من أخبار التحليل بالنسبة إلى ما ورد في تفسير العسكري، كان المراد تحليل حق الإمام فيما يكون في أيدي الظالمين والمنكرين لهم لخصوص الشيعة إذا انتقل تلك المال إلى الشيعة بنحو من الأنحاء، وهو عين ما نقول في مطلق الخمس وإن كان هذا الخبر في الغنائم فقط.

ثمّ في الخبر الثالث من القسم الثاني وكان صحيحاً بين هلاكة الناس في بطونهم وفروجهم لعدم أداء حقنا وأن شيعتنا من ذلك في حلّ وقوله من ذلك إما راجع إلى ما عند

غير الشيعة من حقوقهم أو أنه المتيقّن.

وفي الحديث الثاني من تلك القسم ـ ويكون صحيحاً ـ أن أمير المؤمنين عليه السلام حلّلهم أي الشيعة من الخمس لتطيب مواليدهم[1]، كما كان هذا التعليل في الخبر الأول أيضاً.

ثمّ إن لفظ الخمس في هذا الخبر وإن كان مطلقاً، لكن لا مانع من حمله على خصوص خمس يكون لهم عند المنكرين لهم وعند من لا يخمس، بل هو المتيقن وإن كان للفظه إطلاق، لأن التحليل والأخبار الثلاثة كلّها من نقل عن أمير المؤمنين [عليه السلام] أنه حلّل، والمفروض أن المتيقّن من الثالث ذلك، فكذا الثاني.

[تنبيهات]

ثمّ ينبغي التنبيه على أمور:

[أخبار التحليل إما من قبيل التحليلات الجزئية للشيعة أو الكلية]

منها أن ما ورد من تحليل الخمس من سائر الأئمة عليهم السلام غير أمير المؤمنين عليه السلام على ضربين:

ضرب يكون من قبيل التحليلات الجزئية للشيعة مثل التحليل لأموال لأشخاص أو لشخص أو في مدّة كسنة لجميع الشيعة إلى غير ذلك مما تقدم أخباره في القسم الخامس من أخبار التحليل.

وهذا القسم من أخبار التحليل من أقوى الأدلة على أن التحليل للخمس بنحو الكلي للشيعة التي مقتضى تمام أدلتها دوام التحليل وأنه من / ١٥٥ / المنن على جميع الشيعة، سواء كان مقيداً بقوله «إلى يوم القيامة» أو «إلى أن يظهر أمرنا» أو شبه ذلك، أم لا.

وبالجملة التحليلات الجزئية للأخماس المتعلقة بأموال الشيعة من أقوى الأدلة على

---

١) الحدائق الناضرة ١٢ / ٤٣٠، الأخبار الدالة على تحليل الخمس.

أن التحليل للخمس على نحو الكلية التي يكون باقياً إلى يوم القيام، ليس المراد الأخماس المتعلقة بأموال الشيعة، لأنه لا معنى لتحليل المحلّل فضلاً عن مطالبة شيء منه.

والضرب الثاني ما يكون من قبيل تحليل نفس الخمس الظاهر أو المصرّح بالدوام، وهذا الضرب منه يمكن دعوى أن المتيقن من تمام أخباره هو الأخماس المتعلقة بغير أموال الشيعة ومن يؤدي الخمس.

أما الأخبار التي نقل فيها كلام أمير المؤمنين، فتقدم أن المتيقن منه ذلك حتى لا يجوز فيها بالإطلاق في بعض منها أو كلها.

وأما ما ورد من التحليل الكلي الدائم للخمس في لسان سائر، فيكون التعبير في الكل بفعل الماضي مثل «حللنا» أو «أبيح» وهو مع قطع النظر عما تقدم عن الرياض نقول: إما ظاهر فيما صدر من التحليل من أمير المؤمنين عليه السلام أو لا أقلّ من أنه عند التعارض والجمع لا مانع من حمله عليه، حتى لا يشمل الخمس المتعلق بأموال الشيعة.

[التعليل بطيب الولادة]

ومنها أن التعليل بطيب الولادة تقدم أنه وقع في كلام أميرالمؤمنين [عليه السلام] إما في خصوص تحليل الغنائم أو الخمس الذي لابدّ أن يكون المراد جزء منه، بل المتيقن خصوص ما يتعلق بأموال غير الشيعة.

وثانياً لو كان المراد من طيب الولادة الخروج عن الزناء، / ١٥٦ / فذلك يوجب تخصيص المطلق بفرد نادر ويختص بالإماء ويخرج عن الفرض.

ولو كان المراد عدم ارتكاب المحرم ـ كما تقدم ـ فتقدم أنه ليس المراد رفع كل محرّم، وإلا فلابدّ أن يبيح جميع الأموال.

ثمّ إن نفس رفع المحرم الذي يلزم من تحليل الخمس المتعلق بأموال غير الشيعة في نفسه، كثير؛ بل أكثر من العكس.

ومنها أن ما اشتمل عليه بعض أخبار التحليل من أن غير الشيعة يتقلبون في حرام دون

الشيعة لوقوع التحليل في حقهم، يناسب تحليل ما عند غير الشيعة للشيعة بأزيد مما عند الشيعة للشيعة، كما لا يخفي على المتأمل.

بل لو دار الأمر بين تحليل الأخماس المتعلقة بغير الشيعة للشيعة وبين تحليل الأخماس المتعلقة بأموال الشيعة للشيعة، فالتحليل للشيعة في الفرض الأول يكون بأكثر من الفرض الثاني لمراتب كثيرة، بل لا تعدّ ولا تحصى مع شدّة احتياج الشيعة إلى التصرف في أموال غير الشيعة بالبيع والشراء ونحوه.

ومنها أنه لو قلنا: إن المراد من الأخبار الواردة في تحليل الخمس على نحو الكلي الظاهر أو المصرح بالدوام، يكون المراد الخمس الذي يتعلق بمال من لا يخمس من الكفار والمنكرين للأئمة [عليهم السلام] وغيرها؛ فحينئذٍ لا يوجد المنافاة بين أخبار التحليل وبين الأقسام الثلاثة من الأخبار التي قلنا: إنها على طبق القول المشهور من عدم تحليل الخمس المتعلق بأموال الشيعة على الشيعة، إلا أن يقع تحليل شخصي خاص بزمان أو شخص أو حال؛ / ١٥٧ / بل عليه لا يلزم التصرف في شيء من الأخبار الظاهرة في وجوب الخمس بالفعل على الشيعة.

إن قلت: أيّ مانع من القول بأن المراد من أخبار التحليل هو تحليل خصوص سهم الإمام من الخمس وهو نصف الخمس، كما أن متعلق التحليل في بعض الأخبار «حقّنا» وهو ظاهر في ما هو سهم الإمام عليه السلام؟

قلت: أولاً في غالب الأخبار الواردة في التحليل يكون التعبير عن متعلق التحليل بلفظ الخمس وهو يشمل النصفين. ثمّ تقدم أن للإمام الولاية والسلطنة على الجميع ومن الشواهد على ذلك أن التحليلات الجزئية الواردة في حق الشيعة التي قلنا: إنه من عمدة الأدلة على عدم وقوع التحليل الكلي للشيعة ظاهرة كمال الظهور في ورود التحليل على تمام الخمس.

وبالجملة باعتبار ولاية الإمام وسلطنته على السهم الآخر لا مانع من التعبير عن تمام الخمس بلفظ «حقي» أو «حقّنا» كما تقدم ذلك في كلام الجواهر أيضاً.

هذا؛ مع أن الأخبار الواردة في اللعن والذم على من يأكل الخمس، وقع التعبير عنه

أيضاً بلفظ «حقّنا»؛ فراجع.

فليس لك التمسك بلفظ «حقّنا» بأن المراد سهم الإمام، بعد أن التعبير باللعن والذم على من يأكله أيضاً بذلك. هذا كلّه أولاً.

وثانياً نقول: إن ما دل على تحليل حقّنا لو لم يشمل إلا سهم الإمام عليه السلام فلا ينافي ذلك مع عمدة الأخبار الواردة في تحليل الخمس الشامل للسهمين، مع أنا نمنع هنا الظهور في سهم الإمام بعد أنه من جهة الولاية والسلطنة كلا السهمين تحت سلطنته واستيلاءه.

ثمّ بعد ذلك كلّه نقول: [أولاً] على ما قلنا من أن التحليل / ١٥٨ / تعلق بالأخماس المتعلقة بالكفار والمنكرين للأئمة [عليهم السلام] ومن لا يخمس؛ فحينئذٍ لا يلزم إطلاق لفظ الخمس في أخبار التحليل على غير الخمس؛ غاية الأمر أنه لم يكن المراد الخمس التي يوجد في كل مورد.

وأما لو قلنا: إن المراد من أخبار التحليل خصوص سهم الإمام، فيلزم فيه إطلاق الخمس على نصف الخمس في أخبار كثيرة.

وثانياً نقول: على كون المراد من أخبار التحليل ما ذكرناه، يكون سائر الظواهر الواردة في باب الخمس بأجمعها باقية بحالها، فيجب الخمس بإطلاقه على الشيعة في كل عام كما هو مفاد الصحيحة الطويلة.

ثمّ إن ما يؤخذ يقسم ستة وثلاثة منها ـ وهو نصفه ـ للإمام والنصف الآخر للسادة، وإن الإمام يأخذ من [الـ]ـنصف الآخر لو زادهم، ولو نقص عنهم يتمّهم من نصيبه، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في باب الخمس الظاهرة في أن مؤدّاها أحكام فعلية، لا مجرد حكم وضعي وجعل أولي.

وأيضاً يشهد على ما قلنا أن الأخبار الواردة في التحليلات الجزئية للشيعة ظاهرة في تمام الخمس، بل في حق الإمام أظهر، بل ليس لبعضها ظهور في حق السادات.

وتقدم أن التحليلات الجزئية للشيعة تتوقف على عدم حصول التحليل الكلي الدائم قبل ذلك، فهذه الأخبار تدل على أن سهم الإمام لم يحلل للشيعة ولم يكن مراداً من الأخبار التي دلت على التحليل المسلّم في تمام الأخبار وأنه باقٍ أبداً ولم يقع الإنكار فيه

في شيء من المراد.

وثالثاً إن ما قلناه من أنه المراد / ١٥٩ / من التحليل الذي كان بنحو الكلية وكان ثابتاً من أمير المؤمنين عليه السلام، بل الرسول صلى الله عليه وآله أيضاً ووقع التقرير عليه من سائر المعصومين عليهم السلام وأنه لم يتغير ويكون باقياً إلى ظهور القائم عليه السلام، بل إلى يوم القيامة ويكون ذلك مذكوراً في لسان تمام الأئمة وكان ذلك من منّهم على الشيعة حيث حلّلوا عليهم السلام ذلك لهم دون غيرهم ولم يصدر إنكار ذلك من أحد منهم عليهم السلام والتعليل بطيب الولادة وغير ذلك كان لهذا التحليل، كان عليه شواهد من الأخبار المعتبرة، بل وغيرها أيضاً، كما تقدمت الإشارة إلى شطر منها*.

وهذا بخلاف ما لو حملنا تلك التحليل المسلم بين الكل الباقي إلى الأبد على سهم الإمام عليه السلام، فإنه لا شاهد عليه رأساً من الأخبار؛ بل الشواهد على خلافه ما أشرنا إليه وغيرها وليس فيه توهّم مرجّح إلا دعوى التعبير بـ«حقي» أو «حقّنا» في بعض أخبار التحليل، وإلا دعوى أن المناسب أن الأئمة يحلّلوا حقوق أنفسهم عليهم السلام، لا حقوق غيرهم، يعني ظهور الفعل والتصرف في أن يكون في مال المتصرف، كما يقولون في مثل «بعت

---

*) *وفي الحديث الثالث من أخبار القسم الثاني من أخبار التحليل: ألا وإن شيعتنا وأبنائهم من ذلك في حلّ، يعني في مثل حقوقنا الذي لا يعطوننا الناس.*

ومثل ذلك الحديث الثاني والثالث من أخبار القسم الثالث من أخبار التحليل التي ذكرناها سابقاً.

ثمّ اعلم أن إطلاق الظلم والحرام على أكل هذه الأموال إنما هو بحسب الحكم الواقعي لوضوح أن الناس غافلون عن هذا الحكم غالباً، فلا يمكن أن يكون الخطاب الفعلي متوجهاً إليهم.

نعم؛ يجوز دعوى أن الأغلب منهم من قبيل الجاهل المقصّر حيث يتركون المقدمات الموجبة للعلم بذلك، كما في تكليف الكفار وغيرهم بسائر الفروع، فلا مانع من المؤاخذة وإن قلنا بقبح توجه الخطاب إلى الغافل مطلقاً.

نعم؛ لو كان إطلاق الظلم والحرمة لمجرد الحكم الواقعي يكون أقرب بلحاظ التعميم، مع أن مجرد تصحيح العقاب لا يصحح الخطاب مع الغفلة، مع أن العلم بأصل المذهب غير ملازم للعلم بوجوب الخمس فعلاً، كما أن بعض الشيعة كانوا منكرين. (منه قدس سره).

نصف الدار» إنه ينصرف إلى نصفه المشاع، وقد تقدمت الإشارة إلى جوابه من ثبوت الولاية والسلطنة لهم على جميع الخمس، وكان له بعض الشواهد الخاصة والتعبير بأنه أن ما ورد من التحليل من أمير المؤمنين عليه السلام بين ما كان في خصوص ما يأتي بيد سلاطين الجور من السبايا والغنائم وبين ما كان المتيقّن منه ما كان في أيدي من يترك الخمس من الكفار وأهل الخلاف وغيرهما أو لم يعلم ثبوت الإطلاق له.

وأما ما ورد من سائر الأئمة، فمجرد إخبار بفعل الماضي المعلوم أو المجهول، فليس فيه تصرف ليدعى أن له ظهور وأنه حجة.

ثمّ إنه كما أنه ورد التعبير بـ«حقنا» في بعض أخبار التحليل، ورد هذا التعبير بعينه فيما دلّ على وجوب الخمس واللعنة والعذاب على من تركه، كما في واحد من الأخبار المنقولة عن علي بن مهزيار وهو ما نقل فيه قول أبي علي بن راشد وكما في التوقيعين، مع أن الغالب في أخبار التحليل التعبير بلفظ الخمس ولا ينافي ذلك مع تحليل حقهم أيضاً، مع أن الكلّ حقّهم بلحاظ الولاية والسلطنة المشار إليها.

[سائر الوجوه في الجمع بين أخبار التحليل موهون]

ثمّ اعلم أن سائر ما يقال في الجمع بين أخبار التحليل وما يعارضه، يكون أوهن ممّا بيّنّا فساده، كما تقدّم شطر من الكلام فيه. وأوهن من ذلك كلّه تخصيص التحليل على أي / ١٦٠ / تقدير بزمان الغيبة، فإنه وإن ينسب إلى القائلين بالإباحة ويظهر من بعض القائلين باختصاص التحليل بسهم الإمام عليه السلام وتقدم أن الذخيرة تخيّل أن في خبر أبي علي بن راشد الذي نقله علي بن مهزيار شاهد له، إلا أنه مع ذلك كلّه يكون التعجب في هذا القول باقياً بحاله وأنه كيف يمكن استفادة ذلك من أخبار التحليل؟! فتلخّص من جميع ما قلناه أن الخمس المتعلق بالشيعة لم يحلّل للشيعة شيء منه بوجهٍ.

[لو اشترى الشيعة خمساً من الشيعة التي لا يخمّس ماله]

نعم؛ يبقى الكلام فيما لو اشترى الشيعة خمساً من الشيعة التي لا يخمّس ماله، فإن

مقتضى ما تقدم احتمال أن يكون هذا الخمس حلالاً للمشتري، كما لو اشترى الخمس من الكفار ومن المنكرين للخمس بوجه، بل ومن المحلّلين للخمس من الشيعة، بلحاظ أنه أيضاً غير عاصٍ باعتقاده في ترك أداء الخمس؛ فتدبّر.

أو بل ومن العاصين للشيعة في ترك الخمس لو انتقل إلى غيره من الشيعة يصير حلالاً لمن انتقل إليه من الشيعة لدعوى إطلاق الصحيح المتقدم في القسم الثاني من أخبار التحليل وهو الثالث منه «ألا وإن شيعتنا من ذلك وأبنائهم في حلٍّ[1]»، لأن المراد من قوله «من ذلك» كلّ ما كان من حق الأئمة عند الناس ويكون ذلك حراماً على من في يده ذلك المال. فمثل هذا المال حلال للشيعة ولو في صورة انتقل إليه من ذي اليد بأحد الأسباب، بل كذلك إطلاق الحديث الثاني والثالث مما ذكرناه في القسم الثالث من أخبار التحليل، ففي الأول منهما «إنا أحللنا شيعتنا من ذلك»، والمراد من ذلك مظلمتنا يعني نوعه ومثله يكون حراماً.

وفي الثاني بعد ما يقول «إن الناس يتقلبون في الحرام بظلمنا أهل البيت حيث يأكلون مالنا من الخمس وغيره»، يقول: أحللنا ذلك لشيعتنا.

نعم؛ تقدم أنا ذكرنا في آخر الأخبار التي تدل على وجوب الخمس بحيث ينافي أخبار التحليل خبري أبي بصير في التشديد على من يشتري من الخمس شيئاً، إلا أنه في الذخيرة في سند أحدهما أنه ضعيف والآخر غير نقي، إلا أنه يأتي عند التعرض للطرق التي نذكرها لصحة تصرف المالك في المال التي تعلق به الخمس قبل أداء الخمس: أن ما دلّ على حرمة شراء الخمس على طوائف.

وفيها ما يكون سنده معتبراً وفيه كمال الظهور في حرمة الشراء على الشيعة، كالخبر للعياشي[2] الذي يدل على الحرمة حتى يأذن له أهل الخمس إلى غير ذلك.

---

١) ذخيرة المعاد ١ / ٤٨٢، أرباح التجارات.

٢) بحار الأنوار ٩١ / ١٩٣، في أن في الخمس ما كان للّه فهو لرسوله (ص)؛ وسائل الشيعة ٦ / ٣٧٨، باب إباحة حصة الإمام من الخمس للشيعة.

[كلام صاحب الجواهر في المقام]

وفي الجواهر بعد ما ينقل من الأساطين أن القول بإباحة الخمس مع عدم صحته نقيض الإحتياط وأصول المذهب وتصرف في مال الغير بغير إذن قاطع، يقول: على أنه لم يظهر لنا مراد قائله، هل هو سقوط الخمس بحيث لو أخرجه من كان في يده على أنه خمس وتناوله أحد منه كان أكل مال بالباطل أو عدم وجوبه عليه وإن كان لو أخرجه صح لأهله تناوله، أو أن المراد بالإباحة لغير من في يده من الشيعة، وإلا فهو يجب عليه إخراجه وإن كان الظاهر إرادته الوسط، بل يقطع بعدم إرادته في الأخير.

أقول: الأول يتمّ لو كان المراد من أخبار التحليل تمليك الخمس لمن في يده أولاً وهو خلاف ظاهر لفظ التحليل، بل إطلاق عدم تحليل الخمس على غير الشيعة ينفي هذا الإحتمال؛ إذ عليه يصير حلالاً على غير الشيعة بتمليك الشيعة إياه، بل بالنسبة إلى التحليل أيضاً يمكن الإطلاق للتحليل للشيعة لغير صورة انتقل ممن في يده إلى الشيعة حتى لا يلزم الهرج والمرج، ولا ما ينافي التقية إلى غير ذلك من الحكم.

وأما التحليل على غير من في يده /١٦١/ من الشيعة، فإنما يناسب الإمتنان على الشيعة لو كان من في يده الخمس أولاً من غير الشيعة، كما تقدم على مسلكنا في المراد من أخبار التحليل.

وأما لو كان الغرض تحليل ما في يد الشيعة من الخمس أولاً للشيعة، فالمناسب للإمتنان على الشيعة هو التحليل لمن في يده، حتى لا يجب إخراجه. ولا ينافي ذلك ما استفيد من بعض ما قلنا سابقاً من أنه لو كان الغرض تحليل ما في يد غير الشيعة للشيعة، فلا يحلّل لذي اليد أولاً.

وتعميم الحكم في هذا المقام إلى ما كان في يد الشيعة بأنه أيضاً يحرم على ذي اليد ويكون محللاً ذلك أيضاً لكل شيعة يصل ذلك إليه من الشيعة بنقل من ذي اليد ولو كان الناقل غاصباً، كما هو كذلك فيما كان من الخمس في يد غير الشعية أيضاً.

وأما الوسط من أنه مجرد التحليل لمن في يده أولاً، فمع بقاء ولاية الإخراج له أيضاً يكون التصرف لآحاد المستحقين فيه مشكلاً، إلا أن يعطي المالك الذي يكون الخمس

في يده بواحد من المستحقين وقلنا ببقاء هذه الولاية أيضاً له، كما أنه في خصوص سهم الإمام عليه السلام على الحق من عدم التحليل لو احتملنا أن الإمام عليه السلام لا يريد أن يأخذه ممن في يده من الشيعة ويكون راضياً بأن يتصرف المالك فيه، إلا أنه لمّا لم يحصل العلم بالرضاء فيعين على المالك الذي يكون الخمس في يده أن يخرج سهم الإمام من ماله ليحصل له العلم بجواز التصرف في سائر الأخماس الأربعة من ماله حيث إنه بتعلق الخمس به صار تمام المال مشتركاً ولا يجوز التصرف في المال المشترك بدون إذن سائر الشركاء.

ولا ينبغي التأمل في أن إخراج سهم الإمام من ماله بشرائطه الممكنة المحتملة يوجب خلوص سائر الأخماس عن احتمال الإشتراك، فيجوز التصرف للمالك فيها، فيتعين عليه الإحتياط.

وإنما الكلام في أن المعطى إليه يملك هذا المال أو يجوز له التصرف فيه، أم لا؟

[توضيح المقام في عدم جواز التصرف ما لم يحرز الرضاء]

وتوضيح المقام: أنه بعد قيام الدليل على أن نصف الخمس مال الإمام ـ عليه السلام ـ ولم يعمّ الدليل على سقوطه وتحليله، فحينئذٍ بعد القول بأن الخمس يتعلق بالمعين وأنه لا يجوز التصرف في المال المشترك بدون إذن /١٦٢/ الشريك، فلا يجوز التصرف ما لم يحرز الإذن والرضاء.

وعليه يشكل الأمر في تصرف المالك في أصل ماله قبل علاج ما كان من حق الإمام عليه السلام فيه.

وهنا نقول في صورة حصل لنا العلم من حال الإمام عليه السلام: إنه على فرض مطالبة ماله من المالك الذي يكون المال بيده يكون راضياً في صرف حقه إما في مطلق الخيرات أو المستحقين من الفقراء أو الفقراء من السادات من باب لزوم تتميم ما ينقص من حقّهم عنهم عن حقه، ـ كما عليه بعض الأخبار ـ أو الأخص من ذلك مثل اعتبار شدة الإحتياج أيضاً، ـ كما يميل إليه الأردبيلي في شرح الإرشاد ـ أو اعتبار التقوى والعلم والزهد مثلاً فيمن يعطى إليه.

نعم؛ على اعتبار بعض الخصوصيات في المعطى إليه لا يجوز أن يكون تلك الخصوصيات مما لا طريق للمالك إليه. ومنه إذا اختلف الجهات المرجّحة لا يجوز أن يكون الرضاء بأحدها الذي لا طريق للمالك إليه إلا بطريق الإحتياط بالتكرار، إما لأن الإحتياط فيه الضرر على المالك، فيكون منفياً، وإما لأنا نعلم بعدم رضاء الإمام بضرر المالك.

[الكلام في مقامين]

ثمّ الكلام هنا في مقامين:

الأول في كيفية تخليص المالك ماله من مال الإمام ليرفع الإشتراك من البين.

/ ١٦٣ / **الثاني** في تصحيح التصرفات للمعطى إليه فيما يعطى إليه.

[لو عيّن المالك سهم الإمام من ماله وأحرز رضاءه]

أما المقام الأول، فلو عيّن المالك سهم الإمام عليه السلام من ماله وصرفه في محل أحرز رضاء الإمام عليه السلام في صرف ماله عليه السلام فيه، فمقتضى ما سيأتي أن يكون ذلك كافياً في خروج ماله عن الإشتراك.

نعم؛ في بعض التقادير يحتمل مدخلية إذن الحاكم أيضاً فيه بعلّة لابدّ من مراعاته، كما أن ما قلنا من اعتبار قصد القربة ليس القربة هنا بمعنى رجاء المطلوبية، لأن الترديد هنا بين الوجوب والإستحباب، فالقربة قطعي وقصد الوجه غير لازم حتى في صورة كان متمكناً منه.

ثمّ الإحتياط من دون ذلك هنا مشكل، كما لو أعطى بقصد أنه لو كان لازماً عليه فيكون خمساً، وإلا يكون المال باقياً على ماله، فإن الإكتفاء بهذا النحو من الترديد في النية مع إمكان رفع هذا الترديد مشكل.

وفي المقام لما يكون الغرض إخراج المال عن الإشتراك، فلا مفرّ من الإحتياط في المحتملات، كما أن أصل الإحتياط في باب الخمس والزكاة وشبههما في الموارد التي

يكون وجوب الدفع مشكوكاً، لابدّ أن يكون من هذا القبيل.

فإن مطلوبية الفعل مسلّم والترديد في الوجوب والندب، كما أن الظاهر أن هذا النحو من النية في صوم يوم الشك أيضاً لا مانع فيه، كأن يقصد صوم الغد الذي يكون مطلوباً قطعاً وإن كان مردداً بين الوجوب والندب. فإن الترديد هنا في المنوي، لا في نفس النية ليكون مضرّاً؛ فتدبّر.

[الدليل على الإكتفاء بخروج مال المالك عن الإشتراك]

ثمّ الدليل على الإكتفاء بما قلنا في خروج مال المالك عن الإشتراك إما قاعدة الضرر التي تجري في الإلزام بالتقسيم في المال المشترك / ١٦٤ / إذا كان الشريك غائباً.

وعليه يحتمل اعتبار إذن الحاكم وما في شرح الإرشاد في نظير المقام أنه من قبيل إثبات الولاية على الإمام، فليس بشيء؛ لأن التعبير بنحو آخر أيضاً ممكن ولا ترى هنا مانعاً إلا في التعبير.

وإما غير ذلك وهو الحق، لأن الولاية للمالك في تعيين حق الإمام عليه السلام، بل الأداء أيضاً ثابت للمالك بحسب القاعدة.

[طريقان لإثبات ذلك بحسب القاعدة الأولية]

ثمّ لإثبات ذلك بحسب القاعدة الأولية من دون حاجة إلى التمسك بقاعدة الضرر طريقان:

الطريق الأول أن نقول: إنه لا إشكال في أنه في مسألة الزكاة أن للمالك أن يدفع الزكاة إلى أهلها.

والدليل عليه أنه تعلق الأمر إلى المالك بإعطاء الزكاة بقوله تعالى ﴿**وآتوا الزكاة**﴾ وبيّن له مصارفها بقوله تعالى ﴿**إنما الصدقات للفقراء**﴾[1]، ومقتضى ذلك أن يكون للمالك ولاية

---

١) التوبة: ٦٠.

الدفع والتعيين.

وعلى هذا نقول بتوضيح سيأتي: إن الخمس أيضاً عيّن مصارفه بـالآية والأخـبار الشارحة لها وإن نصفه للإمام عليه السلام ونصفه للسادات.

ثمّ قام الأدلة الخاصة بالخمس والعامة لكلّ حق على الأمر بدفع كل حـق إلى ذي الحق، ومقتضى ذلك ثبوت الولاية للمالك في إفراز السهمين ودفع كلٍّ إلى أهله.

الطريق الثاني أن نقول: إنه في باب الزكاة خلاف في أنه هل يكون للمالك تضمين الزكاة على نفسه فيتعلق الزكاة بالذمة، فيتصرّف في العين. فلو قلنا بذلك في باب الزكاة وقلنا به في باب الخمس أيضاً، فلا نحتاج إلى تقسيم المال المشترك بين المالك وأهل الخمس، ثمّ بيّن سهم الإمام من سهم السادة.

/ ١٦٥ / وأيضاً في باب الزكاة خلاف في أنه هل يجوز أداء الزكاة من غير عين النصاب كحنطة أخرى من غير ما تعلق به الزكاة.

وأيضاً خلاف في أنه هل يجوز أداء القيمة يعني الدرهم والدينار مثلاً، ومنه جـواز احتساب المالك للدين الثابت له على الحي والميت الفقيرين عن الزكاة.

وقريب منه تقاصّ الزكاة من الدين الذي ذكرنا في بعض مكتوباتنا في الزكاة أن بعض الأخبار تدل عليه.

إن قلت: ما الفرق بين تضمين الزكاة وبين جواز دفع القيمة أو من غير العين؟

قلت: لعل الفرق جواز التصرف في العين بعد التضمين وقبل الأداء بخلاف ما لو قلنا بجواز دفع القيمة أو من غير العين.

وعلى كل حال لو أثبتنا شيئاً مما ذكرناه أو جميعها في باب الزكاة، ثمّ أجزينا ذلك في باب الخمس أيضاً بقاعدة البدلية أو بغير ذلك، فيمكن رفع الحاجة إلى ولاية المالك على التقسيم في جواز تصرفه في العين.

[الفرق بين الطريقين]

ومما ذكرنا ظهر أن الطريق الثاني بمجرده ـ لو تمّ ـ أيضاً إنما يرفع الحاجة عن إثبات

ولاية المالك على التقسيم في جواز تصرفه في العين ولا ينفع في جهة عدم ولاية المالك على دفع كلٍّ من سهم الإمام وسهم السادة إلى أهله، بخلاف الطريق الأول، كما أن ما ذكرناه قبل الطريقين من التمسك بقاعدة الضرر لإثبات جواز التقسيم لا يثبت ولاية المالك على دفع كل سهم إلى أهله، بعد أنه يثبت صحة التقسيم في الجملة من جهة تعيين حق المالك من الخمس ومن جهة تميز سهم الإمام من سهم السادات أيضاً لو لم نقل: إن سهم الإمام عليه السلام /١٦٦/ أيضاً لابدّ أن يدفع إلى السادات في زمان الغيبة مع عدم كفاية سهم السادة عنهم.

ثمّ إعلم أن بعض الإشكالات الآتية على الطريقين يجري على قاعدة الضرر أيضاً، إلا أن الجواب عنها يعلم عند التعرض للطريقين.

[إثبات أن المالك مأمور بإعطاء الخمس بدليل خاص أو عام]

ثمّ إذا عرفت ما تقدم، فنقول:

أما الطريقة الأولى فالعمدة التصدي لإثبات ما يدل على أن المالك مأمور بإعطاء مقدار الخمس من ماله الذي تعلق به الخمس إلى أهله من الإمام والسادات، إما بدليل خاص بالخمس، أو بدليل عام يشمل الخمس أيضاً مثل الأمر بأداء كلّ حق إلى ذي الحق، فإنه لو ثبت مثل هذا الأمر فيكون بمثل صدور نظير هذا الأمر من الموكّل على الوكيل في اقتضائه لثبوت الولاية للوكيل في إفراز[1] الخمس من ماله، ثم تقسيم الخمس إلى نصفين وإعطاء كلّ نصف إلى أهله بنحو تعلق به الأمر. مثلاً لو كان الأمر بإعطاء واحد من السادات، فتكون ولاية تعيين ذلك الواحد بيد الوكيل.

[دلالة آية «فآت ذا القربى حقّه»]

وإذا عرفت ذلك، فنقول: ومن الأدلة العامة قوله تعالى ﴿فآت ذا القربى حقّه والمسكين وابن

---

١) في الأصل المخطوطة: افراض.

السبيل ذلك خير للذين يريدون وجه الله وأولئك هم المفلحون ﴾[١] .

تقريب الدلالة: أن لفظ المسكين مثلاً مع أن إطلاقه يشمل لمن كان من المساكين من بني هاشم وغيرهم وكذلك لفظ الحق مع أن إطلاقه يشمل الزكاة وغيرها، نقول: إن اقتران ذي القربى إليه قرينة على التعميم من الجهتين المشار إليهما.

/ ١٦٧ / ثمّ لا مجال لتوهم اختصاص هذا الحكم بالنبي ﷺ، بعد أنه ضمّ إلى الأمر بذلك قوله تعالى ﴿ **ذلك خير** ﴾ .. الآية. فالأمر يشمل المالك الذي يكون الخمس في ماله، فيدل على دلالته على تميز الخمس من ماله، ثمّ تقسيم الخمس إلى نصفين، ثمّ إيصال كل نصف من مستحقه، لأن الأمر في نظائر المقام يستفاد منه تكفّل المأمور للمأمور به من دون احتياج إلى الواسطة إلى أن يقوم قرينة على خلافه.

ومنه لو أوصى الموصي بشيء من ماله في الجهة العامة، يكون الولاية في تعيين ذلك إلى الوصي من غير إشكال.

ومنه أيضاً يقولون من أنه يستفاد من أمر المالك بإعطاء الزكاة بقوله تعالى ﴿ **وآتوا الزكاة** ﴾ بعد بيان مصرفها من أنها ﴿ **للفقراء والمساكين** ﴾ .. الآية أن للمالك الولاية على إفراز[٢] الزكاة من ماله وأن له الولاية على صرفها في محله، كما هو طريقة أهل العرف في المخاطبات في استفادة ما ذكرناه من الخطاب.

وعلى هذا أيضاً بناء العلماء في استفادة الأحكام من الآيات والأخبار.

[دلالة آية « أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه »]

ومنها قوله تعالى في سورة الحديد[٣] ﴿ **آمِنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه** ﴾ .. الآية.

حيث من الواضح شموله للحقوق الواجبة المالية. ثم الظاهر المنصرف إليه من الإنفاق

---

١) الروم: ٣٨.

٢) كذلك.

٣) سورة الحديد: ٧.

في أمثال / ١٦٨ / المقام هو الإعطاء إلى أهلها، كما في قوله ﴿ وآتوا الزكاة ﴾.

ومنها قوله تعالى[١] ﴿ وما لكم ألّا تنفقوا في سبيل الله ﴾. والتقريب كما في سابقه، إلى غير ذلك مما يستفاد منه الأمر بإعطاء الحق إلى ذي الحق، فيستفاد منه ما ذكرناه من الولاية.

ثمّ إنه قد يتمسك لإثبات هذه الكلية من الأمر بأداء الحق إلى ذي الحق حتى يدل على ثبوت الولاية للمالك على ما ذكرناه بقوله تعالى[٢] ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها ﴾.

وردّ ذلك بأن الظاهر من لفظ الأمانة عند العرف هو الأمانة المالكية، لا الأمانة الشرعية.

[الأخبار الخاصة ومدى دلالتها]

وأما الأدلة الخاصة بخصوص باب الخمس، فطوائف من الأخبار:

منها قوله في صحيحة علي بن مهزيار[٣] «فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام». وحال هذا الخبر بمثل حال ﴿ آتوا الزكاة ﴾ في دلالته على ولاية المالك على إفراز الخمس وإعطاءه إلى أهله.

قلت: إن الإطلاق في أمثال ذلك وارد مورد حكم آخر؛ إذ المقصود في أمثال هذه الأخبار مجرد بيان أن الخمس هنا يكون ثابتاً، وعلى هذا نقول: إن مثل قوله «واجبة عليهم» وكذلك قوله «يجب عليهم» بمنزلة قوله / ١٦٩ / «فيه الخمس»، كما في بعض الأخبار. فكما لا يدلّ الثاني على المدعى، فكذلك الأول.

وفيه: أنه لو فرضنا أن الإمام يقول للراوي: أعط خمس الفوائد، فهنا يفهمون أن لهذا المأمور ولاية على إفراز الخمس وصرفه في محله بعد ما يكون للخمس مصرف واضح

---

١) نفس السورة: ١٠.

٢) سورة النساء: ٥٨.

٣) مختلف الشيعة ٣/ ٤٣٢، أخبار التحليل.

معلوم، مع أن هنا أيضاً يجوز أن يقال: إن المقصود مجرد بيان أن فيه الخمس.

ومنها ما في الصحيح[١] **: أيما ذمي اشترى من مسلم أرضاً فإن عليه الخمس.** والتقريب كما تقدم.

ومنها الأخبار الواردة في المال المختلط بالحرام، كرواية حسن بن زياد[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **إن أمير المؤمنين عليه السلام أتاه رجل، فقال: إني أصبت مالاً لا أعرف حلاله من حرامه. فقال له: أخرج الخمس من ذلك المال».**

وفي رواية أخرى في مثل هذا المورد يقول: «**تصدّق بخمس مالك**[٣]». وفي صحيحة الحلبي «**يؤدي خمسنا وتطيب ولادته**».

أقول: على ما تقدم من أن الخمس نصفه مطلقاً للإمام، فإضافة الخمس إلى أنفسهم عليهم السلام ليس لكون تمام الخمس لهم عليهم السلام، فلابدّ أن يكون الإضافة إما من جهة ولايتهم على جميع الخمس وإما من جهة أنه يكفي في مناسبة إضافة الخمس إلى أنفسهم عليهم السلام / ١٧٠ / كون نصفه لهم عليهم السلام، كما هو المتعارف من إضافة ما يكون جزؤه لطائفة إلى تلك الطائفة، أو من جهة أن المراد من لفظ «هو» نفسه مع شركائه، ودلالة هذه الصحيحة على وجوب ردّ كلّ حق إلى ذي الحق تتمّ على الإحتمالين الأخيرين وعلى الإحتمال الأول لم يستفد منه ولاية المالك على تقسيم سهم السادات من الخمس من سهم الإمام عليه السلام، وكذا ولايته على دفع سهم السادات إليه.

[الأخبار الدالّة على الخمس عموماً]

ثمّ إن في الأخبار أيضاً ما يكون دلالته على المقصود بطريق العموم، مثل الخبر الذي ينقله في الوسائل في أول كتاب الزكاة بطرق ثلاث كلّها معتبرة ظاهرة عن أبي

---

١) الخلاف ٢ / ٧٤، وجوب الخمس في الخمس في الأرض العشرية.

٢) تذكرة الفقهاء ٥ / ٤٢٢، الحلال إذا اختلط بالحرام ولم يتميّز و لا اعترف مقدار الحرام ولا مستحقه؛ الوسائل، باب ١٠، ح ١ من أبواب مايجب فيه الخمس.

٣) الحدائق الناضرة ١٢ / ٣٦٤، هل يجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام؟

عبد الله عليه السلام قال: «**إن الله عزّوجل فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم أنهم لم يؤتوا من قبل فريضة الله ولكن أتوا من منع من منعهم حقّهم، لا مما فرض الله لهم ولو أن الناس أدّوا حقوقهم لكانوا عائشين**[1] **بخير**[2] » .. الخبر.

أقول: ولا ينبغي الإشكال في ظهور هذا الخبر في وجوب دفع حقوق الفقراء إليهم والأخبار الكثيرة دلت على أن نصف الخمس حق للفقراء من السادات، فيجب على المالك /١٧١/ دفعه إليهم، ومقتضى ذلك ثبوت الولاية للمالك على إفراز سهم السادات من الخمس ودفعه إليهم.

ثمّ إنه في أواخر كتاب الجهاد من الوسائل[3] في حديث أنه قال: «**لا يعني توبة لك حتى تؤدي إلى كل ذي حق حقه**».

وفي آخر كتاب الجهاد من الوسائل يذكر باب أنه يجب ردّ المظالم إلى أهلها. وفيه ما يشهد على المقصود.

وفي آخر خمس الوسائل مثل صفحتين من آخره في خبر تحمل خمسه إلى مستحقه وفي شرح الإرشاد في حديث: «**لا يخرج الخمس إلى غيرهم**» أي الإمام وأقربائه؛ فتأمل.

وفي آخر خمس الوسائل «**ومن لم يقدر**» .. إلخ، فليدفع إلى الضعفاء من أهل بيتي؛ فتأمل.

بل الخبر الثالث من القسم الثاني من أخبار التحليل ـ وتقدم أن سنده معتبر ـ يدل [على] المطلوب لقوله[4]: «**هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنهم لم يؤدوا إلينا حقّنا**»؛ فتأمل.

---

١) في المخطوطة: غالبين.

٢) وسائل الشيعة ٩/ ٢١٠، أبواب المستحقين للزكاة: ١ - باب أصناف المستحقين؛ الكافي ٣/ ٤٩٦، باب فرض الزكاة وما يجب في المال من الحقوق، ح ١.

٣) وسائل الشيعة ١٦/ ٥٢، باب وجوب رد المظالم إلى أهلها.

٤) نفس المصدر ٩/ ٥٤٣، باب إباحة حصة الأمام من الخمس للشيعة مع تعذر إيصالها إليه إليه و عدم احتياج السادات.

نعم؛ هذا ساكت عن ولاية التقسيم بين السهمين، أي الإمام والسادات.

[دفع المناقشات المتوهّمة على الطريق الأول]

ثمّ هذا كله في بيان الطريق الأول الذي كان مقتضاه أن للمالك الولاية على إفراز الخمس من ماله وعلى إفراز سهم الإمام من سهم السادات، ثم دفع كل سهم إلى مستحقه، إلا أن تماميته يتوقف /١٧٢/ على دفع المناقشات المتوهمة عليها، وهي من وجوه:

الأولى أن الخطابات لم يكن ظاهرها مراداً في زمان صدورها.

[كلام شيخنا المرتضى]

وتوضيح المقام: أنه قال شيخنا المرتضى رحمه الله في رسالته[1]: يجب دفع الخمس كلاً إلى الإمام حال حضوره كما يستفاد من كثير من النصوص والفتاوى، بل عن المعتبر والمنتهى نسبته إلى الشيخين وجماعة من علمائنا الفرز النصف نهاية[2].

ويكفي فيه عدم تسلط المالك على إفراز النصف للإمام؛ إذ لا ولاية له عليه ولا على أحد من قبيله؛ إنتهى.

وفي الجواهر بعد كلام المحقق من أن ما يجب من الخمس يجب صرفه إليه، أي الإمام مع وجوده، يقول بمرجّحات لتعيّن صرف تمام الخمس إلى الإمام مع وجوده، مضافاً إلى أن اليقين بالفراغ موقوف عليه.

بل يقول: لولا وحشة الإنفراد عن ظاهر اتفاق الأصحاب، لأمكن دعوى ظهور الأخبار في أن الخمس جميعه للإمام وإن كان يجب عليه الإنفاق منه على الأصناف الثلاثة الذين هم عياله.

ثمّ على هذا المبنى يناقش على كلام المدارك حيث أشكل في إطلاق وجوب صرف

---

١) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢/ ٥٥٢، في بيان المراد بذي القربى.

٢) كذلك في المخطوطة، ويحتمل أن يكون هكذا: و جماعة من علمائنا على إحراز النصف نهاية.

الخمس كلّه للإمام عليه السلام مع حضوره.

[كلام صاحب المدارك]

ثمّ إنه ينقل عن المدارك أنه قال: إن الأمر في هذا هيّن، فيقول: إنه وإن كان كذلك ظاهراً حيث إنا في زمن الغيبة، إلا أنه قد يترتب عليه قوة القول بمساواة حصة قبيله حصته في وجوب صرفها في هذا الزمان إلى يد الفقيه العادل الذي هو وكيل الإمام عليه السلام / ١٧٣ / ومنصوبه العام والمتولي لكل ما يتولاه، كما عن المجلسي الميل إليه أو القول به، لا حصته فقط؛ إنتهى.

وفي آخر كتاب الخمس يقول في خصوص سهم الإمام عليه السلام من الخمس بعد ما ينقل كلام القوم في تولي حاكم الشرع لصرف حصة الإمام إلى الأصناف الموجودين يتصدى لبيان المخالف في المسألة.

[كلام الشيخ المفيد]

ويعدّ المفيد في الغرية مخالفاً حيث قال بجواز صرفه لمن في يده. ثمّ يقول: ومال إليه في الحدائق محتجّاً بأنا لم نقف على دليل بوجوب صرف الأموال ونحوها إليه، لا عموماً ولا خصوصاً، بل أقصاه نيابته بالنسبة للترافع والأخذ بحكمه وفتاواه. وقياسه على النوّاب الذين ينوبونهم حال وجودهم لذلك أو لما هو أعمّ منه، لا دليل عليه.

[كلام صاحب الجواهر]

ثمّ صاحب الجواهر[1] بعد نقل هذا الكلام يقول: وهو وإن كان كما ذكر خصوصاً بالنسبة إلى ما يخص الإمام من الأموال؛ إذ دعوى ولايته عن الغائبين حتى الإمام وحتى في ذلك كما ترى، وإلا كان من الواجب دفع تمام الخمس والزكاة إليه على حسب ما كان

---

١) جواهر الكلام ١٦ / ١٧٨، الحاكم يتولى صرف حصة الإمام (ع) في الأصناف الموجودين.

حال ظهور الإمام، كما اعترف به المجلسي في المحكي عنه من زاد المعاد حيث قال: وأكثر العلماء قد صرّحوا بأن صاحب الخمس / ١٧٤ / لو تولى دفع حصة الإمام، لم يتبرأ[1] ذمّته، بل يجب عليه دفعها إلى الحاكم، وظنّ أن هذا الحكم جارٍ في جميع الخمس؛ إنتهى.

ثمّ يقول في الجواهر: الّلهمّ [إلّا] أن يفرّقوا بينهما بظهور الأدلة في ولاية الإمام على الخمس والزكاة ونحوهما حال ظهوره، فيقتصر عليها في الخروج عن ظاهر الخطابات المقتضي للإجزاء بتولي المكلفين صرفهما، لا ما يشمل زمان الغيبة، فتسقط حينئذٍ ولايته فيه، لا أنها باقية حتى يتولاها الحاكم عنه، وفيه بحث.

ثمّ يقول: على أن ذلك لو سلّم لا يجدي فيما نحن فيه من دعوى عموم ولاية الحاكم حتى لمثل المقام الموقوفة على دليل، وليس. انتهى ما أردنا نقله.

[حصيلة البحث]

أقول: ليس المقصود بيان ما بين كلامي الجواهر من التناقض، كما أنا لسنا بصدد بيان أخبار التحليل. ووجه التعبير بـ«خمسنا» أو «حقّنا» على الخمس في الأخبار الصادرة من الأئمة لما تقدم منا ذلك، كما أنا نتكلم على ثبوت عموم نيابة الحاكم وإن كان هذا خلاف الحق، بل الحق ما في المنقول عن الحدائق والجواهر أخيراً والمقصود الأصلي رفع الإشكال عن الظواهر والإطلاقات اللتين تقدم أن مقتضاهما ثبوت الولاية للمالك في إفراز الخمس من ماله، ثمّ إفراز سهم الإمام عليه السلام عن سهم السادات، ثمّ دفع كل سهم إلى أهله.

وأصل / ١٧٥ / الإشكال ما تقدم من أن مقتضى النصوص والفتاوى أنه في زمان حضور الإمام كان الواجب دفع الخمس إلى الإمام، فلم يكن في تلك الزمان تمام الولايات الثلاثة ثابتة للمالك، وهذا مانع من التمسك بما تقدم من الظواهر التي اقتضى

---

١) في المصدر: لم تبرأ.

ثبوت هذه الولايات للمالك.

والجواب عن ذلك إما بمنع أنه كان في زمان الحضور من الواجب على الناس دفع تمام الخمس إلى الإمام، فلم يرد تخصيص زماني على تلك الظواهر ليكون مانعاً من التمسك بها.

وإما بمنع كون هذا التخصيص الزماني بعد تسليمه مضراً بجواز التمسك بالأدلة في زمان الغيبة.

أما الأول، فنقول: تقدم عند التعرض لمسألة تحليل الخمس أن للإمام عليه السلام أن يأمر بإتيان تمام الخمس عنده عليه السلام وكذلك تمام الزكاة، بل غيرهما أيضاً بتفصيل سبق، سواء قلنا بثبوت ذلك للإمام تشهياً، نظير التصرف في أمواله الشخصية، كما هو مدعى بعض أو قلنا بأن الأمر من الإمام عليه السلام ليس إلا بأمر من الله تعالى لحكمة، كما أن في أصول الكافي باب في أن الأئمة ـ عليهم السلام ـ لم يفعلو شيئاً ولا يفعلون إلا بعهد من الله ـ عزّ وجلّ ـ وأمر منه.

وإذا عرفت ذلك، / ١٧٦ /فنقول: إذا فرض أن الإمام عليه السلام أمر بإتيان الخمس عنده فيصير ذلك واجباً لوجوب إطاعته، بل الدفع إلى السادات لا يكفي مع الإلتفات من جهة الضدية للواجب، نظير ما لو نذر صلاة الظهر أن يفعلها في المسجد، فحينئذٍ لو صلى في غير المسجد مع الإلتفات، يفسد الصلاة.

وعلى هذا لو فرضنا أنه في زمان حضور الأئمة كان مثل هذه العوارض موجودة، فإما أن ذلك ليس تخصيصاً في ما دل من الظواهر على ثبوت ولاية الدفع وغيره للمالك، لو قلنا إن تلك الظواهر ساكتة عن صورة طروّ المزاحمات، وإلا يكون تخصيصاً أحوالياً كما لو قال: لحم الغنم حلال، وقلنا: إنه يشمل صورة صار الغنم غصباً، فدليل الغصب أعني ما دلّ على حرمته من قبيل المخصّص الأحوالي.

وذلك نظير ما لو قام المانع والمزاحم لفعل الصلاة في أول الوقت في زمان طويل، فلا يصير ذلك مانعاً من التمسك بما دل على جواز الصلاة في أول الوقت بعد رفع هذا المانع، بل لو غفل عن هذا التكليف بحيث يرتفع فعليته لقبح توجه الخطاب إلى الغافل، فلا مانع

من الصحة لو أعطى المالك بنفسه إلى المستحقين، لأن المانع هو التكليف الفعلي بالضد المفروض عدمه في حال الغفلة، كما يصح العمل في نظائره مما أشرنا إليه. هذا كلّه **أولاً**.

وثانياً تداول إتيان الخمس عند الإمام في زمان الحضور لو سلّم صغراه يجوز أن يكون لا لتعين ذلك دائماً في زمان الحضور حتى يدعى ثبوت التخصيص الأزماني في الجملة /١٧٧/ لما دل على ثبوت ولاية المالك من الجهات الثلاث وجواز دفع كل سهم إلى أهله أيضاً.

وذلك لأنه يجوز أن يكون التداول من جهة مجرد جواز الدفع إلى الإمام عليه السلام فضلاً من كون الدفع إليه أفضل، فضلاً من الأمر بإتيان الخمس عنده في حق بعض الأشخاص وفي كثيرٍ من الأوقات كما يستفاد من الأخبار، لا أن يكون ذلك تكليفاً دائمياً في زمان الحضور وإن كان عمل الناس على ذلك لما أشرنا إليه من الدواعي الموجبة للتداول، بل يمكن منع التداول في زمان الحضور على عدم إعطاء شيء من الخمس إلى غير الإمام أو وكيله، لأن عدم النقل لنا لا يصير دليلاً على العدم في مثل هذه الأمور، لاسيّما في صورة لم يثبت حكم شرعي به في أنظار السابقين من الأحكام الغير الواضحة عندهم.

وفي جميع ما تقدم من الفروض لا مانع من التمسك في زماننا، بل والأزمنة السابقة كزمان الحضور بالظواهر المتقدمة المقتضية لثبوت الولاية للمالك من الجهات عند الشك في الصحة.

وأما الثاني وهو أن نسلم أنه في زمان الحضور لم يكن للمالك دفع سهم السادات إليهم، فكان التخصيص الزماني وارداً على الظواهر السابقة المقتضية لثبوت الولاية للمالك من الجهات الثلاث، إلا أنه نقول: إن التخصيص الزماني غير مانع من التمسك بتلك الظواهر في غير زمان ثبت فيه التخصيص، أعني زمان غيبة الإمام، لأن التخصيص الذي ثبت /١٧٨/ إنما هو بالنسبة إلى زمان الحضور، فنقول: إن مدعى صاحب الجواهر أنه لا مانع من التمسك بتلك الظواهر في زمان الغيبة وأن التخصيص الزماني لا مانع من جواز التمسك

بها بعد تلك الزمان، بل ذلك يظهر من شيخنا المرتضى رحمه الله في رسالته[١] حيث يقول: فالذي يقتضيه العمومات وجوب صرف حصة الأصناف إليهم، وإن قلنا بوجوب دفعها إلى الإمام عند الحضور، لأنه شرط اختياري. فمع عدم التمكن عن دفعه إليه يبقى العمومات سليمة.

[ورود التخصيص الزماني على العمومات]

ونحن نقول: لو سلّمنا ورود التخصيص الزماني على العمومات السابقة، فحينئذٍ نقول: إن ما دل على جواز إعطاء المالك بنفسه إلى السادات لو كان من قبيل الخطاب الشفاهي، فنقول: إن المخاطب كان في زمان النبي والإمام، والمفروض أنه لم يكن الدفع إلى السادات جائزاً له وهذا الخطاب على التحقيق ليس متعرضاً لحكم غير المخاطبين.

وأما ما دل على جواز أن يعطي المالك سهم السادات إليهم، مما ليس من قبيل الخطاب الشفاهي مثل ما تقدم مما يستفاد منه وجوب دفع المالك حق ذي الحق إليه ومثل قوله تعالى ﴿وآت ذا القربى حقّه﴾[٢] .. الآية؛ فإنه وإن كان من قبيل الخطاب الشفاهي، لكن دلالته على أن كل من عنده حق من الغير يجب عليه دفع ذلك الحق إلى ذلك الغير لم يكن من هذه الجهة، بل ذلك من قوله تعالى ﴿وذلك خير﴾ .. الآية / ١٧٩ /، بل كذلك قوله «وأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم» ونظائر ذلك. فإنها ليس من قبيل الخطاب الشفاهي وتقدم دلالته على أصل المقصود.

وبالجملة ففيما تمّت دلالته على أن على المالك دفع حق ذي الحق إلى صاحبه مما لم يكن من قبيل الخطاب الشفاهي.

فهنا يجوز أن يقال: إن ما علم من التخصيص خروج الخمس عن تحت العام في زمان حضور الإمام عليه السلام وهذا التخصيص الزماني مستلزم لخروج بعض الأفراد عن تحت العام.

---

١) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢ / ٥٥١، في بيان المراد بذي القربى.

٢) سورة الإسراء: ٢٦.

وأما التخصيص الفردي فغير معلوم، فلا مانع من التمسك بالعموم الأفرادي للعام في مورد لم يستلزم التخصيص الأزماني خروجه عن تحت العام.

وبوجه آخر يجوز أن يقال: إن أشخاص كلّ من زماني الحضور والغيبة كانا متدرجين تحت هذا العام وإنما علم خروج الأشخاص اللاتي كانت في زمان الحضور عن تحت العام دون غيره، والمخصص إذا دار بين الأقل والأكثر فالمرجع في المقدار المشكوك ـ وهو ما لا يعلم خروجه عن تحت العام ـ هو عموم العام.

[المناقشة الثانية على العمومات المقتضية لثبوت الولاية للمالك]

الثانية من المناقشات التي تورد على العمومات المقتضية لثبوت الولاية للمالك من جهات ثلاث ما يتوهم أن ما ورد في الموثق أو الصحيح على ما قاله في الجواهر[1] في مسألة عدم وجوب الإستيعاب على الأصناف في الخمس من قوله عليه السلام / ١٨٠ / في جواب من قال: «**أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر وصنف أقل، ما يصنع به؟**

قال عليه السلام: ذلك إلى الإمام عليه السلام. أرأيت رسول الله كيف يصنع؟ إنما كان يعطي على ما يرى وكذلك الإمام» .. الخبر، يكون مضراً بالمقصود حيث يدل على أن البسط إلى الأصناف أمره بيد الإمام عليه السلام، فليس للمالك ذلك، فلابدّ أن يقيد ما دلّ بإطلاقه على جواز ذلك للمالك بغير الخمس لأجل هذا الخبر.

ولكن فيه أنه لا يدل على الإختصاص، بل فيه إشعار على عدم الإختصاص وذلك لأنه ليس في البين ما يدل على الإختصاص إلا أنه تعرض لخصوص الإمام عليه السلام في مورد سئل عما يصنع بالخمس. ولعل وجهه أن الخمس في زمان حضور الإمام لم يعط بغير الإمام كما تقدم دعوى ذلك.

ويشهد على عدم الدلالة على الإختصاص تعرضه لأنه في زمان النبي يعطى إلى النبي صلى الله عليه وآله، بل يجوز التمسك بهذه الرواية كما تمسكوا به على أن كل من ثبت له الإعطاء

---

١) جواهر الكلام ١٦ / ١٠١، عدم وجوب استيعاب أشخاص كلّ طائفة من الطوائف الثلاث.

من المالك وغيره يجوز له أن يعطي على ما يرى كالإمام، حيث إن الإمام تمسك بفعل النبي صلى الله عليه وآله من أنه يعطي على ما يرى، على أنه يكون للإمام أيضاً ذلك، لأنه مثل هذا الكلام يكون ظاهراً في أن الحكم الشرعي ما فعله النبي صلى الله عليه وآله /١٨١/ من إعطائه على ما يرى، فكذلك كل من يكون له الإعطاء يكون له أن يعطي على ما يرىٰ. وقوله: «إنما يعطي على ما يرىٰ» يكون ظاهراً في أنه لم يكن في البين شيء غير رأيه صلى الله عليه وآله، فيدلّ على عدم البسط على الأصناف ولا الأشخاص ولا تسوية الأصناف في التقسيم.

وتمسك الإمام بفعل النبي يدلّ على أن كل من كان له الإعطاء يكون له ذلك، فإذا أثبتنا بما تقدم أن للمالك الإعطاء، فنقول: إن له هذا التخيير أيضاً، لكن في الترجيح بالتشبيهات النفسية الصرفة إشكال.

[المناقشة الثالثة على ما ذكره صاحب الجواهر]

الثالثة من المناقشات

كل ما ذكره في الجواهر في الموضع الأول الذي نقلنا كلامه في المسألة الرابعة لترجيح أنه مع وجود الإمام يصرف تمام الخمس إلى الإمام، فيتفرع عليه أنه في حال الغيبة يصرف إلى الحاكم، أي الفقيه.

والمقصود هنا بيان حال ما ذكره في الجواهر من الوجوه وإن كان أزيد من مناقشة واحدة حيث يتمسك لتعيين دفع تمام الخمس إلى الإمام حال حضور الإمام بقاعدة الإشتغال وبأنه الواقع والمأثور من دفع تمام الخمس إليهم عليهم السلام حال حضورهم ومن أن وكلاءهم على قبض الخمس في النواحي ومن إضافة الخمس إليهم عليهم السلام وتحليلهم بعض الناس والأمر بإيصاله إلى وكيله في صحيحة علي بن مهزيار ولأنه لو زاد الخمس عن السادات كان له عليه السلام.

[المناقشة بالنسبة إلى سهم السادات]

ثمّ في هذا المقام يناقش على من يقول في حق من يوصل سهم السادات إليهم، فإن /١٨٢/

امتثال الأمر يقتضي الإجزاء بأنه لا ريب في ضعفه خصوصاً، وكثير من الأخبار مشتملة على مجرد ثبوت الخمس في المال بأحد الأسباب السابقة مما هو حكم وضعي، لا تكليفي كي يستدل بإطلاقه.

أقول: أما ما ذكره أخيراً، فمردود بما تقدم هنا من أن مقتضى الأدلة العامة والخاصة أن المالك الذي يكون الخمس في يده يكون مكلفاً بردّ كلّ حق إلى أهله وهذا يقتضي كفاية الإيصال إليهم بنفسه، بل هو الفرد الأظهر من ردّ الحق إلى ذي الحق.

فبعد أن من الواضح ـ كما تقدم شرحه ـ أن نصف الخمس للسادات، فمقتضى هذه الأدلة ثبوت الولاية للمالك من جهات ثلاثة.

نعم؛ كل مورد أمر الإمام بإتيان تمام الخمس عنده، يعين ذلك وهذا لا يوجب رفع اليد عن اقتضاء تلك الأدلة في مورد لم يثبت الأمر الكذائي من الإمام عليه السلام بوجه.

وأما ما ذكره أولاً، فشيء منها لا يقاوم مع ما دلّ على أن للمالك أن يصرفه في مستحقّه بعد فرض استحقاق السادات للنصف منه.

هذا، مع أن جميع ما ذكره كان موجوداً في الزكاة أيضاً حتى كون الزيادة له عليه السلام على ما ببالي.

وما يظهر من الجواهر في آخر كتاب الخمس من أن الزكاة أيضاً في زمان الحضور كان المعيّن صرفه إلى الإمام، ففيه ـ مع وضوح فساده وليس مجال التفصيل ـ: أن صاحب الجواهر سلّم أن دفع الزكاة في زمان الغيبة / ١٨٣ / لا يلزم أن يكون إلى الفقيه، مع أن غرضه هناك ترتّب هذه الثمرة؛ نعم، في آخر الكتاب أنكر هذه الثمرة.

وأما إضافة الخمس إلى أنفسهم عليهم السلام لابد أن يوجّه بعد وجود ما دل على أن الخمس لغيره عليه السلام أيضاً من الآية والأخبار المتواترة معنىً، فلعله لأن النصف كان له عليه السلام أو أن السادات منهم عليهم السلام أو أن لهم عليهم السلام الولاية عليهم، ولو كان للمالك أيضاً ولاية فإنهما غير متنافيين[1].

---

١) في المخطوطة: غير متنافيان.

وأما تحليل الخمس، ففي كل مورد ثبت، يدلّ على أن للإمام أن يتصرف في مال الغير في خصوص تلك المورد أو مطلقاً ولو كان ذلك بأمر من الله، كما تقدم من أن في أصول الكافي ذكر باباً في ذلك وتقدم شطر من الكلام في ذلك عند التعرض لحال أخبار التحليل.

وأما عدم إعطاء الخمس إلى غير الأئمة عليهم السلام في زمانهم عليهم السلام، فمع أنه لا يدلّ على الإختصاص في الولاية فضلاً عن الملكية، نقول: لو فرض ثبوت أنه لا يعطي إلى غيرهم لعله كان من جهة عدم تفرق السادات في تلك الزمان في البلاد لا سيما الفقراء منهم وأن الإمام كان عالماً بحال الجميع وكان له ولاية هذا التصرف وكان اعرف بمواقعة من المالك ولانقياد السادات للإمام وكان نظر المالكين إلى ذلك ونظائره وإلى أمر الإمام بإيصاله إلى وكيله لأنه كان / ١٨٤ / ذلك للإمام كما في الزكاة أيضاً لا للاختصاص.

[المناقشة الرابعة على خبر الوسائل]

الرابع من المناقشات: أن ما تمسك من الأخبار لاثبات الولاية للمالك على الخمس من جهات ثلاث مثل ما عن آخر خمس الوسائل «ومن لم يقدر..إلخ» فليدفع إلى الضعفاء من أهل بيتي يدل على نفي ولاية المالك على دفع سهم السادات إليهم في زمان حضور الإمام حيث إنه في تلك الزمان يكون قادراً على أن يدفع إليهم عليهم السلام.

أقول: لو فرض اعتبار سند هذا الخبر، **فأولاً**: يكون المراد من عدم القدرة في زمان الحضور كما هو واضح، فلابدّ أن يكون المراد من القدرة عدم التعبير أو مع عدم طول الزمان فيكون كالصريح في أن للمالك الدفع إلى السادات في زمان حضور الإمام أيضاً.

وثانياً: المقصود الأصلي إثبات الولاية للمالك في زمان الغيبة وهذا الخبر دليل عليه.

ثالثاً: يجوز أن يقال: إنه لا يدل على منع الإعطاء إلى السادات مع القدرة على أن يعطي إلى الإمام عليه السلام لأن قوله: ومن لم يقدر بلحاظ ما كان مسلم الجواز وكان المتعارف بين الناس من بناء المالك على دفع الخمس إلى الإمام مع عدم العجز عنه.

ورابعاً: أفرض ثبوت المفهوم للقضية الشرطية فليس المفهوم بأزيد / ١٨٥ / من ارتفاع

الأمر بالدفع إلى أهل البيت عند القدرة على دفع الخمس إلى الإمام عليه السلام وارتفاع وجوب الدفع إليهم وهو المثبت للولاية للمالك.

تنبيهٌ

[في كيفية تخليص المالك ماله من سهم السادات]

ما ذكره إلى هنا في توضيح الطريقة الأولى التي ذكرناها بعد قاعدة الضرر لعلاج تخليص المالك ماله من نصف الخمس وهو سهم السادات، وأما كيفية تخليص ماله عن سهم الإمام عليه السلام وهو النصف الآخر من الخمس وإن كان عنوان الإشكال فيه أولاً، إلا أنه نتعرض له بعد الفراغ من الطريقة الثانية للعلاج في سهم السادات.

[الطريقة الثانية للعلاج في سهم السادات]

وأما الطريقة الثانية للعلاج في سهم السادات هو أنه في مسألة الزكاة خلاف في جواز الأداء من غير عين النصاب كحنطة أخرى، وكذلك خلاف في جواز أداء القيمة. ومنه جواز احتساب المالك الدين الذي كان له على الحي أو الميت الفقيرين التي دلّ عليه الأخبار المعتبرة.

بل نحن قلنا بدلالة الخبر الذي يكون الإعتماد على سنده على جواز تقاصّ الدين من الزكاة بأن يقصد أن يكون مقدار الزكاة ملكاً للمديون زكاة، ثمّ يأخذ ذلك الزكاة تقاصاً عن دينه.

وأيضاً خلاف في جواز تضمين المالك للزكاة بأن يقصد كونها على ذمته. ولعل الفرق بين تضمين الزكاة وبين أداء /١٨٦/ عين[1] الزكاة أنه في التضمين يجوز التصرف في النصاب قبل أداء الزكاة إلى المستحق، وأما في أداء القيمة يكون الجواز موقوفاً على الأداء.

---

١) في المخطوطة: عن.

[إثبات المسائل الثلاث من وجوه]

وإذا عرفت ذلك، فنقول: لو ثبتت نظائر هذه المسائل الثلاث في باب الخمس فسيرتفع احتياج المالك إلى التقسيم في جواز التصرف في ماله بارتكاب أحد الأمور الثلاثة، ويمكن التمسك لإثبات هذه الثلاثة في الخمس من وجوه:

[قاعدة بدلية الخمس من الزكاة]

الأول قاعدة بدلية الخمس عن الزكاة التي في الجواهر وشيخنا المرتضى رحمهما اللّه تمسك[1] بها كثيراً لإجراء أحكام الزكاة في الخمس. وهذه القاعدة ـ لو تمت ـ كما ينفع في أصل مسألتنا من أن للمالك أن يعطي الخمس بنفسه إلى أهله، فيكون له إفراز سهم السادات عن سهم الإمام عليه السلام حيث إنه يكون للمالك أن يعطي الزكاة إلى أهله، بلا إشكال، ولا يلتفت إلى ما نقلنا عن الجواهر سابقاً، كذلك ينفع في المسائل الثلاث المشار إليها، بعد أنا أثبتنا هذه المسائل في الزكاة، وهو المشهور هناك أيضاً في الجملة.

ثمّ إن مدرك قاعدة البدلية ما ورد في الأخبار من أن الله ـ تعالى شأنه ـ عوضهم الخمس عن الزكاة أو أبدلهم أي السادات وأمثال هذه التعابير.

وتقريب الدلالة كما أشرنا إليها في مسألة ولاية الحاكم أنه لو أرسل سلطان رسولاً إلى أهل بلد وكان / ١٨٧ / أهل البلد على طائفتين، ثمّ عيّن الرسول من قبل السلطان مالاً لإحدى الطائفتين وبيّن أحكام ماله في كيفية الإعطاء وغير ذلك، ثمّ يقول الرسول في حق الطائفة الأخرى: إن السلطان أبدل لهم عن هذا المال بمال مخصوص آخر أو عوّضهم بهذا المال عن المال الذي أعطاه الطائفة الأولى، فهنا يفهم العرف من لفظ «أبدل» و «عوّض» عدم اختلاف المالين في الأحكام، بل بالنسبة إلى الأحكام النافعة للمعطى إليهم في المال الأول نقول: إن ورود لفظ «أبدل» و «عوّض» في مقام الإمتثال على الطائفة الأخرى أيضاً يقتضي ثبوت تلك الأحكام.

---

١) في المخطوطة: تمسكا.

إن قلت: أما ترى من أنه لو أعطى شخص بطائفة مالاً وكان له أحكام، بل أحكام نافعة للمعطى إليهم أيضاً، ثمّ أعطى إلى الطائفة الثانية شيئاً من المال، لم يكن له تلك الأحكام ولا الأحكام النافعة للمعطى إليهم. فهنا يصدق أن هذا الشخص عوّض الطائفة الثانية من المال الذي أعطاه بالطائفة الأولى ولم ينكر أحد ثبوت المنّة في حقهم بهذا الجعل.

قلت: نسلم صدق البدلية والعوضية بنفس الجعل وكذلك ثبوت المشهور؛ لكن الكلام في ظهور اللفظ ما لم ينضمّ إليه قرينة صارفة.

وعليه نقول: إن البدلية والعوضية ظاهرتان في ثبوتهما من جميع الجهات بتساوي تمام الأحكام، كما أن ذكر اللفظ في مقام المنّة يوجب الظهور في خصوص الأحكام النافعة للمعطى إليهم زائداً على الظهور التي في نفس لفظ العوض والبدل / ١٨٨ / في تمام الأحكام.

هذا كله في تقريب الدلالة.

لكن يرد عليه أن الظهور في تمام الأحكام وكذلك الأحكام النافعة للمعطى إليهم بمقتضى ما ذكرت يكون ناشياً عن إطلاق الكلام، لأنك تعترف بصدق العوضية والبدلية وثبوت المنّة، سواء ثبت تلك الأحكام أم لا.

وعليه، فاقتضاء الإطلاق لثبوت الأحكام موقوف على كون لفظ «عوّض» أو «أبدل» في مقام بيان ثبوت تمام أحكام المعوّض للعوض، إلا أن يكون للمعوّض أحكام ظاهرة، فيختص بها، نظير ما لو قال: إن الخمس مثل الزكاة، فهنا لما يعلم من هذا التعبير أن المتكلم في مقام بيان أحكام المشبّه، فنقول: إن إطلاق الكلام يقتضي ثبوت تمام الأحكام أو الأحكام الظاهرة.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن فيما ورد في الأخبار من لفظ «عوّض» أو «أبدل» لم يعلم كون المتكلم بصدد بيان أحكام الخمس، بل إنما يكون بصدد بيان مجرد إعطاء الخمس إليهم عوضاً وتلافياً، من دون أن يكون بصدد بيان أحكام العوض بوجه.

[الإشارة إلى الأخبار في المقام]

ثمّ إنه لا بأس من الإشارة إلى الأخبار ليعلم صدق ما قلناه زيادة على ما تقدم مع الإشارة إلى سند الأخبار أيضاً، فنقول: في الوسائل[١] في باب أن الخمس يقسم ستة أقسام في رواية عن حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا: «**وإنما جعل الله هذا الخمس لهم خاصة دون مساكين الناس وأبناء سبيلهم عوضاً لهم من صدقات الناس**».

/ ١٨٩ / وعن أحمد بن محمد بزنطي عن بعض أصحابنا[٢]: «**والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد ـ عليهم السلام ـ الذين لا تحلّ لهم الصدقة ولا الزكاة عوّضهم الله مكان ذلك بالخمس**»، كما أن في هذا الباب ما دلّ على أنه لم يجعل للسادات سهماً في الزكاة وجعل لهم الخمس كثير؛ لكن الإشكال الآخر وارد على الكل، مضافاً إلى ما فيها من إشكال السَندي وإشكالات أخر.

ومنها ما نقله في أول كتاب الخمس مرسلاً[٣]: «**أنه لمّا حرّم علينا الصدقة، أنزل لنا الخمس**»؛ وهذا مع الغمض عن السند يرد عليه ما تقدم.

ومنها ما في كتاب الزكاة في باب تحريم الزكاة الواجبة على بني هاشم[٤] عن عيسى بن عبد الله العلوي عن أبيه ولم أر منهما ذكر[اً] في الرجال: **لمّا حرّم علينا الصدقة أبدلنا به الخمس**.

وعن الصدوق رواه مرسلاً، وهذه الرواية بعد غمض العين عن سنده نقول: إن لفظ «أبدل» وإن كان أحسن من لفظ عوّض في الدلالة على المقصود، إلا أن الإشكال الأخير وارد عليه حيث لا قرينة على أنه في مقام بيان أحكام الخمس، لا مجرد أنه عوض وجبران عن الزكاة.

---

١) وسائل الشيعة ٦/ ٣٥٨، أبواب قسمة الخمس ١ ـ باب أنه يقسم ستة أقسام....

٢) وسائل الشيعة ٦/ ٣٦٤، أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام.

٣) وسائل الشيعة ٦/ ٣٦٤، باب وجوب الخمس في غنائم دارالحرب.

٤) وسائل الشيعة ٩/ ٢٧٥، باب تحريم الزكاة الواجبة على بني هاشم إذا كان الدافع من غيرهم.

وسائر ما يوجد من الأخبار في هذا الباب أو غيره ليس بأحسن من هذا من جهة توهّم دلالته على المدعى.

ثمّ في صحيحة علي بن مهزيار تمسك بقوله تعالى[١] ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ .. الآية لأخذ الخمس / ١٩٠ /، فيستفاد منه جريان هذا الحكم في الخمس ولا يصير دليلاً على أن كلّما يذكر لفظ الصدقة أو الزكاة أعم[٢] من الخمس حتى يصير دليلاً على جريان أحكام الزكاة في الخمس.

[الوجه الثاني من الوجوه المثبتة للطريقة الثانية]

الثاني من وجوه الطريقة الثانية هو إثبات جواز دفع القيمة أو التضمين أو من عين آخر أو الكلي ما ذكره شيخنا المرتضى ﷺ في رسالته في الخمس. ولا يخفى أن الشيخ ﷺ :

أولاً يدعي عدم وجوب أن يخرج من كل عين خمسها وأنه يجوز أن يخرج من عين واحدة خمس المجموع، وهذا لا دخل له بما نحن فيه من المسائل الثلاث.

نعم؛ لو كان مدعاه أن للمالك أن يخرج الخمس كذلك، فهو دعوى لولاية المالك على أصل التقسيم وأنه ليس بلازم أن يعين من كل عين خمساً، بل يلاحظ مجموع ما تعلق به الخمس ويخرج الخمس من بعضها.

وكلامنا في أن يكون له دفع القيمة مثلاً حتى يستغني عن أصل التقسيم وإن كان المقصود الأصلي يحصل بما ذكره أيضاً.

وثانياً يدعي أنه يجوز له دفع القيمة. وينقل عن المحقق الخوانساري أنه مذهب الأصحاب، ثمّ يتمسك لجواز دفع القيمة بالسيرة وبقوله عليه السلام لمن وجد كنزاً أو خمس ما أخذت يعني من الثمن وبصحيحة ريان بن صلت[٣] في ثمن السمك والبردي وقصب

---

١) سورة التوبة: ١٠٣.

٢) في اصل المخطوطة: أعما.

٣) وسائل الشيعة ٦/ ٣٤٦، باب ٦ من أبواب مايجب فيه الخمس، ح ١.

/ ١٩١ / القطيعة وخبر السرائر[1] فيما يباع من فواكه البستان.

ثمّ يقول: إن الإكتفاء بخمس الثمن في هذه الأخبار محمول على الغالب من عدم نقصان الثمن عن القيمة، وإلا فلا اعتبار بالثمن.

ثمّ يكون مدعاه دلالة هذه الأخبار على جواز التصرف في العين قبل أداء القيمة، لأنه بيع المال أولاً قبل دفع الثمن.

أقول: أما الأخبار فبعد اعتبار سندها وتقدم عند التعرض للأخبار التى ذكرناها لثبوت الخمس في أرباح المكاسب اعتبار سند خبر الريان الصلت وهو من هذه الأخبار، وبعد عدم الفرق بين ثمن ما ذكر في هذه الأخبار وبين ثمن غيرها مما يتعلق به الخمس وهو واضح، وبعد عدم الفرق بين ثمن ما تعلق به الخمس وبين قيمة الخمس من غير نفس الثمن، يثبت تمام المقصود.

ثمّ بعد ذلك نقول: ما ذكره من الإستدراكين، لا مانع فيه.

ثمّ لو أمكن الخدشة فيما ذكرناه، ففي المقدمة الأخيرة وفيها أيضاً نقول: لو لم يحصل القطع بالمقدمة الأخيرة، فلا أقل من الإطمينان التام بها من منشأ عقلائي. وبيّنّا في آخر باب التعادل والترجيح أن ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله عليه السلام[2] «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» يدل على حجية الإطمينان بنفس الحكم الشرعي وما هو حجة فيه إذا صار الإطمينان بحيث يصدق عليه / ١٩٢ / عرفاً أنه مما لا ريب فيه. ورفعنا الإشكالات عن ذلك ولعله يأتي بعض الكلام في توضيح ذلك.

[التمسك بالسيرة]

وأما السيرة، فلا مانع من دعوى أن السيرة مستمرّة إلى زمان الأئمة بحيث يطلعون عليها بالعلم العادي ولم يردعوا عنها، بل يمضونها، ويوضح ذلك بعد ذكر مقدمات:

---

١) السرائر ٣/ ٦٠٦، من مستطرفات السرائر؛ كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري)، ص ٢٧٩، هل يجوز دفع القيمة؟

٢) الحدائق الناضرة ١/ ٣٨، حجّية الإجماع و عدمها.

منها أن ما كان متعارفاً في زمان الأئمة من أن الناس يأتون الخمس عند الأئمة، لم يكن ما يأتونه في الغالب إلا من جنس الدرهم والدينار مع أن ما يتعلق به الخمس في الغالب لم يكن من هذا الجنس. ويستفاد هذا من بعض الأخبار أيضاً كما تأتي الإشارة إلى بعضها.

ومنها أنه يمكن القطع بأن المالك يتصرف فيما يتعلق به الخمس قبل وصول قيمة الخمس إلى الإمام عليه السلام ويصير الإمام مطّلعاً على ذلك بالعلم العادي ولم يردع عنه.

ومنها أنه بعد إتيان الخمس عند الإمام عليه السلام لم يجر عقد بيع أو مصالحة بين المالك والإمام بأن يبيع المال الموجود بما كان للإمام من الخمس أو بالعكس.

ومنها أن المالك لم يبع الخمس بالمال التي يأتيه عند الإمام عليه السلام فضولة، فيجيزه الإمام أو يكون ذلك البيع بالإذن السابق عن الإمام، أو نقول بصحة البيع من دون الإذن والإجازة، بل لعلم المالك برضاء الإمام بناءً على أن هذا الرضاء مخرج للعقد / ١٩٣ / عن الفضولية، كما تعرّضنا له في البيع.

ثمّ اعلم أن أخذ المقدمة الثانية ليس لتوقف إثبات كفاية القيمة عليه، بل لإثبات أمر زائد على كفاية القيمة وهو الضمان.

ثمّ الضمان له مرتبتان:

[مراتب الضمان]

الأولى أن يكون للمالك أن يقصد كون الخمس على ذمته، فيصير تمام المال الذي كان الخمس متعلقاً به ماله، كما نحن أثبتنا مثل ذلك للمالك في الزكاة.

الثانية أن يكون للمالك أن يتصرف في تمام المال بعد تعيين القيمة وإيصالها قبل وصول القيمة إلى صاحب الخمس، ولم يثبت في المقام بعدُ أزيد من ذلك.

ثمّ المقدمات التي ذكرناها لو حصل القطع بها، وإلا فلا أقل من الإطمينان بها، فيثبت حجيته بما تقدم في الوجه السابق، بل هنا نقول: يكفي حصول القطع أو الإطمينان المشار إليه من الأخبار والسيرة معاً بما ذكرناه.

[الوجه الثالث من الوجوه المثبتة للطريقة الثانية]

ثمّ إن في المقام وجهاً ثالثاً لإثبات هذا المقصود، غير الأخبار المشار إليها والسيرة ويناسب عدّه الوجهَ الثالث من الوجوه المثبتة للطريقة الثانية من إثبات جواز دفع القيمة أو غيره مما تقدم، وهو أن يتمسك بما في الصحيحة الطويلة من علي بن مهزيار من قوله[1] عليه السلام «**ومن كان نائياً بعيد الشقة فليتعمد لإيصاله - أي الخمس - ولو بعد حين فإن نية المؤمن خير من عمله**».

فإن ظاهره جواز التصرف في أصل المال قبل هذه المدة الطويلة، فيثبت كفاية دفع / ١٩٤ / القيمة، بل الضمان في الجملة.

إن قلت: مع قطع النظر من أن هذا الخبر ليس بصدد بيان التصرف في أصل المال، نقول: إن المفروض في هذا الخبر أن الخمس بنفسه كان معيناً والمالك أوصله إلى بعض موالي الإمام عليه السلام ليوصله إلى الإمام والمراد من كونه نائياً بعيد الشقة* هو ذلك البعض من موالي الإمام عليه السلام، فلا دخل لهذه الفقرة بمسألة التضمين للخمس وجواز التصرف في العين بعده؛ لأنه قبل هذه الفقرة التي نقلت، يقول عليه السلام: **وقد علمت ان أموالاً عظاماً صار إلى قوم من موالي، فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصله إلى وكيلي ومن كان نائياً** ..الخ.

قلت:

أولاً لا يخفى أنه تقدم عند التعرض للطائفة الأولى من أخبار تحليل الخمس أنه قلنا لرفع معظم الإشكالات التي تورد على الصحيحة الطويلة بالنسبة إلى الفقرات التي نذكرها بعد التعرض لقوله تعالى ﴿**واعلموا أنما غنمتم**﴾ ..الآية، أنا قلنا: إن عمدة الإشكال نشأ من جعل قوله[2] «**والجائزة من الإنسان**» إلى آخر الفقرات عطفاً على قوله «**والفائدة تفيدها**» من

---

١) الحدائق الناضرة: ١٢ / ٣٥٠، يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة السنة من الأرباح.

*) ***الطرف، وهو بمعنى النائي. (منه قدس سره)***.

٢) المصدر السابق بعينه؛ رياض المسائل ٥ / ٢٤٣، مناقشة أدلّة القول المزبور (قول باختصاص خمس المكاسب بالإمام (ع))؛ جواهر الكلام ١٦ / ٤٩، مستحق خمس الأرباح هو مستحق سائر الأخماس.

قبيل عطف الخاص كجبرئيل على العام كالملائكة. ونحن قلنا: إن ما يذكر بعد ذلك ليس من أفراد الفائدة؛ فضلاً من أن يكون من أفرادها الجلية، بل لا شاهد لكون ذلك عطفاً على الفائدة ليرتكب التمحل وإن في هذا الخبر تعرض لحال أموال اجتمع عند / ١٩٥ / الثقات والموالي لإيصالها إلى الإمام عليه السلام وتلك الأموال منها الخمس ومنها الجائزة المشار إليها ومنها الإرث المشار إليه إلى غير ذلك.

ويظهر من الخبر أن بناء الشيعة على إعطاء هذه الأموال المشار إليها إلى الإمام عليه السلام، وغير الخمس الذي يكون حدّه معلوماً وبيّن وجوبه أولاً لم يعلم من هذا الخبر بأزيد من أن بناء الشيعة على إيصال تلك الأموال مثل الخمس إلى الإمام، إما كلاً أو بعضاً، وإما وجوباً أو استحباباً، ولا يستفاد من الخبر شيئ من ذلك.

نعم؛ يأمر الإمام بإيصالها من الخمس وغيره إلى وكيله عليه السلام، بعد أن الشيعة أعطوها إلى الموالي لإيصالها إلى الإمام.

وثانياً نقول بالنسبة إلى الخمس التي من معظم الأموال التي اجتمع عند موالي الإمام عليه السلام: إن الأمر وإن كان على ما ذكرت، لكن يظهر من هذا الخبر تقرير الإمام على تقسيم الخمس وإعطاءه إلى من يوصله إلى الإمام عليه السلام، بل بحسب المتعارف يحصل القطع بأن تلك الأموال عمدتها من الدراهم والدنانير وأن الخمس تعلق واقعاً بغيرها.

فالتقرير وقع على أداء القيمة أيضاً، بل القطع حاصل بأن المالك في تلك المدة الطويلة يتصرف في أصل العين التي كان متعلقاً للخمس، فالتقرير وقع على التضمين أيضاً في الجملة.

ثمّ نقول: لو حصل القطع بما قلناه، وإلا فلا أقل من حصول الإطمينان التي تقدمت الإشارة إلى وجه حجيته، بل نقول: لمّا كان هذا الوجه مقتضاه بمثل الأخبار السابقة والسيرة، فيكفي حصول القطع بما ذكرناه من مجموعها أيضاً، كما أنه لو أغمض عن ذلك وقلنا / ١٩٦ / بأنه يحصل الإطمينان من مجموعها أيضاً، يكون كافياً، بعد أنه يصدق عليه عرفاً أنه مما لا ريب فيه.

ولعلّنا نوضّح دلالة قوله عليه السلام في المقبولة «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» على حجية كلّ

اطمينان يصدق عليه عرفاً أنه مما لا ريب فيه.

[كلام النراقي في المستند لمنع أصل جواز دفع القيمة]

ثمّ اعلم أنا لم نرَ من أنكر ويمنع أصل جواز دفع القيمة إلا النراقي في المستند[1]. فإنه يقول: لا يجوز العدول عن أداء الخمس من العين إلى القيمة إلا إذا أعطى العين إلى أهلها، ثمّ اشتراها منه.

نعم؛ يدعي أن للحاكم التولي للمبادلة وأن لربّ المال إفراز الخمس بالإجماع بما دل على إفراز رب المال الخمس وعرضه على الإمام وتقريره عليه.

ونحن نقول: إن التقرير كما وقع على التقسيم، كذلك وقع [على] أداء القيمة، بل التضمين في الجملة، كما تقدم شرحه.

نعم؛ بعدُ لم يقع لنا دليل على أن للحاكم المبادلة، كما لا يخفى على من راجع فيما ذكرناه في باب ولاية الحاكم.

[تنبيهات]

ثم إذا عرفت ما تقدم، فينبغي التنبيه على أمور بعضها متعلق بالطريقة الأولى التي ذكرناه لتخليص المالك ماله من ثبوت ولايته على التقسيم وغيره، وبعضها متعلق بالطريقة الثانية من أن للمالك دفع القيمة والتضمين.

ولعلّنا نتعرض لبعض ما لم نوضّحه في الطريقة الثانية من جواز احتساب الدين عن الخمس أو جواز ضمّ اقتران النية بالمدفوع إذا كان موجوداً عند المستحق، كما ذكرنا ذلك في الزكاة.

---

١) مستند الشيعة ١٠ /١٣٨، وجوب أداء الخمس من العين.

في أنه يجوز أداء خمس المجموع من عين واحدة ولا يلزم من كلّ

[**التنبيه**] **الأول** أنه تقدم أن شيخنا المرتضى[1] قال على الظاهر من تعلق الخمس بالعين في أرباح المكاسب أيضاً: إن الظاهر عدم وجوب أن يخرج من كل عين خمسه، لصدق إخراج خمس الفائدة؛ يعني / ١٩٧ / بأن يخرج عين واحدة عن خمس جميع الأعيان؛ بل الظاهر أن الحكم كذلك في الكنز والغوص والمعدن إذا اشتملت على أجناس مختلفة.

أقول: هذا الفرع من فروع الطريقة الأولى التي صحّحناه لتخلّص المالك ماله عن الإشتراك من أن له ولاية إخراج الخمس من ماله وصرف كل حصة إلى أهله.

وعليه نقول: إن الأوامر التي قلنا سابقاً إنها تقتضي ثبوت الولاية للمالك في التقسيم والأداء ورفعنا الإشكال عنها صغرى وكبرى، على قسمين:

الأول ما كان مؤداه الأمر بأداء كل حق إلى صاحبه. وبالنسبة إلى هذا القسم قد يقال بأن الترديد في المقام من جهة الشك في أن حق أهل الخمس من كلّ عين خمسه أو أنه أعمّ منه ومن أن يؤدى بعض الأعيان عن المجموع.

وبعد هذا الترديد لا ينفع الإطلاق لتعيين الإحتمال الثاني الأعم.

ويمكن الجواب عنه بأن المفروض أنه قام الدليل على أن خمس الفائدة لأهل الخمس، ثمّ قام الدليل على وجوب أداء هذا الحق في ضمن دليل دل على الأمر بإعطاء كل ذي حق حقه، فيرجع الأمر إلى الأمر بإعطاء خمس الفائدة. وإذا أعطي الخمس من عين، فيكون هذا خمس هذه الفائدة، فيصدق امتثال هذا الأمر بذلك.

الثاني ما كان مؤاده الأمر بأداء خمس الفائدة وهو أولى بالصدق في الصورة المشار إليه سابقاً.

إن قلت: عمدة الأخبار المعتبرة الواردة في هذا المقام الشامل لخمس أرباح المكاسب

---

١) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري) ص ٢٧٨، عدم وجوب الإخراج من كلّ عين.

ما دل على أن الخمس واجب مثل قوله[1] «**فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى**» .. الآية.

وهذه العبارة بمنزلة قوله «**فيه الخمس**» كما في بعض الأخبار. فكما لا يدل الثاني على المدعى، / ١٩٨ / فكذلك الأول.

وفيه: أنه لو فرضنا أن الإمام عليه السلام قال: أعط خمس الفوائد، فهنا يفهمون أن للمأمور ولاية على إفراز خمس الفوائد، مع أنه يجوز أن يقال: إن المقصود هنا أيضاً مجرد بيان أن فيه الخمس.

والحاصل أن المفهوم من قوله «**الخمس واجب عليهم في الفوائد**» أن في الفوائد الخمس وأنه يجب عليهم أداؤه وأداء خمس الفائدة يصدق بما ذكرناه.

هذا؛ مع أنه تقدم أنه ورد الأمر بأداء الخمس أيضاً.

[لو تصرف المالك في الربح قبل أداء الخمس]

[**التنبيه**] **الثاني** أنه بناءً على تعلق الخمس بالعين وأنه يتعلق الخمس بأرباح المكاسب بمجرد حصول الربح وإن كان وجوب الأداء موسعاً إلى طول السنة يعني السنة التي يأخذ المالك مؤنته من الربح ولو قلنا: إن جواز التأخير لاحتمال تجدد مؤنة في السنة حتى يلزمه عدم جواز التأخير في مقدار يقطع بأنه يكون زائداً على المؤونة، وعلى كل حال لو تصرف المالك في الربح قبل أداء الخمس، فإما أن يكون تصرفه فيه بعد سنة المؤونة أو فيها.

وعلى كل حال إما أن يكون تصرفه بالإتلاف أو بمثل البيع ونحوه. وعلى كل حال إما أن يكون مع علمه بتعلق الخمس بما في يده من الربح، أم لا.

وفي صورة العلم بتعلق الخمس بالمال إما أن يضمن الخمس؛ يعني يجعله على ذمته

---

١) منتهى المطلب ١ / ٥٤٨، فيما يجب فيه الخمس؛ مدارك الأحكام ٥ / ٣٨١، وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة.

ثمّ يتصرف، أم لا.

وفي صورة عدم التضمين إما أن يقصد أداء الخمس من الثمن أو غيره، أم لا، أو أنه قاصد لعدم أداء الخمس رأساً.

ثمّ إن هذا من فروع الطريقة الثانية من الطريقتين؛ أعني أن للمالك أداء القيمة والتصرف / ١٩٩ / في العين.

ومقتضى القاعدة الأولية أن يكون التصرف قبل أداء الخمس من قبيل التصرف في المال المشترك، بدون إذن سائر الشركاء، فيكون التصرف في العين حراماً. ثمّ التصرف بالإتلاف موجب للضمان وتعلق عوضه على ذمة المتلف وبمثل البيع يكون موجباً للضمان لليد العارية ويكون البيع فاسداً لو لم يلحقه الإجازة المصحّحة.

وفي صورة عدم الإجازة يكون لأهل الخمس الرجوع إلى المشتري، ثمّ يرجع المشتري إلى البايع بما يخصّ الخمس من الثمن إن لم يختر فسخ أصل البيع لتبعّض الصفقة.

ثمّ إنا قلنا سابقاً بصحة البيع بقصد أداء الخمس من الثمن إما في حول المؤونة أو بعده أيضاً، كما سيأتي الإشارة إلى مدركه.

وكذا لو تصدى لأداء القيمة، فيجوز له التصرف في العين بالإتلاف والبيع ونحوه وغيرها، وفيه تصحيح للضمان في الجملة. وفيما سوى ذلك لابدّ من المشي على طبق القاعدة الأولية، إلا أن يقوم دليل على خلاف مقتضى القاعدة الأولية، كما يدعى ذلك في مطلق الموارد التي يضمن المالك الخمس، يعني يقصد كون الخمس في ذمّته، فحينئذٍ يجوز له التصرف في العين ويصح تصرفاته فيها، كما يقولون بمثله في الزكاة.

وربما يلوح من بعض العبارات جواز التصرف في حول المؤونة مطلقاً وصحته أيضاً، وربما يقال بصحة التصرف حتى في بعد حول المؤونة حتى مع قصد عدم أداء الخمس.

ويلوح من بعض كلمات الجواهر عدم جواز التصرف وعدم صحته في حول المؤونة؛ فضلاً عن غيره.

فإنه في ذيل عبارة الشرائع[١] ـ لا يعتبر الحول / ٢٠٠ / في شيء من أقسام الخمس، لكن يؤخر ما يجب في أرباح التجارات احتياطاً للمكتسب ـ، قال: وقد يشعر تعليل المصنف وغيره حصرها فيه بعدم جواز التصرف والإكتساب بالخمس وهو كذلك لكونه مال الغير.

نعم؛ لو ضمنه وجعله في ذمته، جاز له ذلك؛ لكن ليس في الأدلة هنا تعرض فيها لأصل الضمان وجواز التأخير أعم من ذلك؛ بل هو أمانة في يده تجرى عليه حكم الأمانات؛ فتأمل؛ إنتهى.

أقول: يظهر من قوله «وجواز التأخير أعم من ذلك» أنه يريد أن يمنع جواز التصرف في حول المؤونة التي يجوز تأخير الخمس فيه أيضاً ولا نظن أن يلتزم بذلك أحد، بل مقتضى بعض كلماته في نحوة العباد خلاف ذلك.

[نقل كلام الشيخ الأنصاري]

ومنه قال شيخنا المرتضى في رسالته في الخمس[٢]: إن المعاملات الواردة على العين التي حصل فيها الربح في عام التجارة، كأنه خارج عن محل الكلام؛ لإجماعهم ظاهراً على جواز تأخير إخراج خمس الأرباح إلى السنة وإن علم بعدم تجدّد مؤنة أو خسارة على ما يقتضيه إطلاق كلامهم في التوسعة وإن كان في تعليل التأخير بالإحتياط إشارة إلى عدم الجواز مع العلم؛ إذ لا يبقى معه الإحتياط ولا شك أن الربح تصير متعلقاً للخمس بمجرد الظهور، دون الإنضاض* على الأقوى، فيلزم من ذلك إما وجوب / ٢٠١ / عزل مقدار الخمس من الربح إذا أراد المكلف التجارة بماله والظاهر أنه لم يلتزم به أحد، لا فتوىً ولا عملاً.

---

١) شرائع الاسلام ١ / ١٣٥، كتاب الخمس (في مايجب الخمس فيه و في تقسيمه).

٢) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري) ص ٢٨١، المعاملات الواردة على العين عام الربح.

*) ***وقد فضّ المال يفضّ إذا تحوّل نقداً بعد أن كان متاعاً. نهاية. (منه قدس سره).***

لاحظ: النهاية لابن الأثير ٥ / ٧٢ مادة (نضض).

وأما اشتراك المستحقين مع المالك في الربح الحاصل من المال المشترك وفي الخسارة التي تتفق فيه لأنه مقتضى عدم وجوب العزل والإذن في التصرف فيه في الجملة المال، والظاهر أنه كسابقه مخالف للفتوى والعمل، لاستقرارهما ظاهراً على اشتراك المستحقين في الخسارة، دون الربح* ؛ إنتهى.

---

*) *لا يخفى أنه يعترف بأنه مقتضى جواز التصرف في أصل المال في الحول التي استظهر الإجماع عليه ومقتضى عدم وجوب عزل الخمس الذي قال: إنه أيضاً خلاف الفتاوى، هو اشتراك المستحقّين مع المالك في الربح والخسران، كما في كل مال مشترك وجد فيه هذان الحكمان، إلا أن مدعاه أن هذا الإحتمال الثاني أيضاً كالأول على خلاف الفتاوى، بل فتواهم على اشتراك المستحقّين في الخسارة، دون الربح وإن كان لهم حق مجدّد في الربح، كما في عامل القراض، والظاهر أن نظره إلى نفي ربح الخمس بتمامه للمستحقين.*

ثمّ ينقل عن بعض مشايخه أنه لو ربح المالك في المعاملة بمأة بخمسين، ثمّ أوقع معاملة ثانية على المأة وخمسين، فخسر خمسين، أنه يوزّع الخسران على المأة وخمسين، ثمّ يضعف ذلك. ونظره إلى أنه لا خمس في هذا الفرض رأساً.

ثمّ يقول: إن الإذن في التجارة بعد ظهور الربح في التجارة في مال القراض بعد ظهور الربح؛ يعني لا يوجد بربح الخمس للمستحقين.

ثمّ إنه في صورة وقع المعاملة ثانياً لا للإستفادة، بل لتقييد المال نسلّم أنه يكون للمستحقين من الثمن بنسبة ما كان لهم من المبيع.

ثمّ إن دليله على اشتراك المستحقين في الخسارة دون الربح ـ كما ذكرناه ـ ما تقدم منه تقريبه في مسألة أخذ المؤونة من الأرباح، وحاصله أن متعلق الخمس هو كلي الفائدة وأنه محل إخراج المؤونة.

وعليه فالمعاملات في السنة بمنزلة تجارة واحدة وأن الملحوظ هو رأس المال الأول.

فتلخّص أنه بعد اختياره لأصل جواز التصرف في حول الربح يمنع أن يكون اقتضاؤه الإشتراك في الربح والخسران التي اعترف في أول كلامه بأنه مقتضى جواز التصرف في الحول، فتلخّص أن البحث في المقام من جهات في أصل جواز التصرف في العين بعد ظهور الربح في الحول أو بعده أيضاً.

ثمّ على عدم جواز التصرف قد تقدم مقتضاه، وبناءً على جواز التصرف تارة يأتي الكلام في أنه لابدّ أن يكون بعد عزل مقدار الخمس، أم لا؛ وعلى الثاني هل يكون مقتضاه اشتراك المستحقين مع المالك في الربح والخسران، أم لا.

ثمّ هذا كله في غير صورة فرضنا أن للمالك أن يضمن مقدار الخمس وفرضنا أنه ضمن

أقول: لو اعترفنا أن الخمس من أول السنة يصير مال أهل الخمس ولم يثبت جواز التصرف فيه للمالك حتى في سنة المؤونة، كما يلوح من العبارة التي نقلناها من الجواهر، فتقدم أن مقتضاه بطلان تصرفات المالك من البيع وشبهه ما لم يلحقه إجازة مصححة. فمن هذه الجهة يرتفع النزاع عن مسألة جبر الخسران ومسألة الربح الذي يتكلمون فيه.

نعم؛ لو أثبتنا أن الربح يتعلق الخمس به من أول السنة وأثبتنا مجرد جواز التصرف فيه للمالك من غير أن يكون دليل الجواز متعرضاً لحال المسألتين، فحينئذٍ لابدّ من التكلم في المسألتين بعد هاتين المقدمتين على ما يقتضيه القاعدة.

ويعلم في ضمنه حال جبر الخسران من غير جهة التصرف في الربح أيضاً؛ فأولاً يناسب /٢٠٢/ التكلم في دليل جواز تصرف المالك في الربح في سنة المؤونة ويمكن التمسك لذلك من وجوه، ولابدّ من التكلم في كل من تلك الوجوه حتى نرى أن أيّ واحد منها تمّ ـ أيّ مقدار من التصرف يقتضي كونه جائزاً ـ وأنه أيّ شيء يكون مقتضاه في مقدار تمّ اقتضاؤه.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: أما الوجه الأول مما يتمسك به لجواز تصرف المالك في الربح ما أشار إليه شيخنا المرتضى في رسالته من روايات جواز دفع القيمة، فإنها تدل على جواز التصرف في الجملة.

[مدى دلالة الروايات على التصرف في الربح]

وهذه الروايات وإن تقدمت في الجملة، إلا أنه لا بأس من الإشارة إليها هنا حتى نرى أن ما تمّ منها سنداً ودلالة على التصرف في الربح في أيّ مقدار يكون.

فنقول:

منها قول أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لصاحب الركاز[1]: «أدّ خمس ما أخذت فإن الخمس

وتصرف؛ فإنه عليه ليس على إلا أداء الخمس ويكون له تمام التصرفات في العين. (منه قدس سره).

١) الحدائق الناضرة ١٢ /٤٣٢، الحديث المتضمن لوجوب خمس الزكاة واحدة.

عليك فإنك أنت الذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء لأنه إنما أخذ ثمن غنمه».

أقول: هذا الخبر نقله في الوسائل عن محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عمن حدّثه عن عمرو بن أبي المقدام .. إلخ. فمع غمض العين عن كل شيء يكون الخبر مرسلاً.

ثمّ إنه في خصوص الكنز يدل على جواز بيعه في حق من لا يعلم وجوب الخمس فيه كما هو ظاهر الخبر وأنه بعد البيع يجب أداء خمس الثمن.

ومنها خبر ريان بن صلت في ثمن «**سمك بردي وقصب ..**» إلخ.

/ ٢٠٣ / وتقدم أنه من حيث السند لا مانع فيه ومن حيث الدلالة تدل على جواز البيع وصحته في أرباح المكاسب في الجملة، بل مطلقاً بضميمة عدم القول بالفصل؛ بل القطع بعدم الفرق بين المورد وغيره؛ لكن في صورة كان الغرض من البيع مجرد انتقاد ما حصل له من الربح.

بل الظاهر من الخبر أنه كان ناوياً أداء الخمس وإن لم يعلم مقدار ما يجب عليه، فلا يدل على صحة البيع في صورة كان ناوياً لعدم الأداء؛ بل كذلك صورة الجهل وعدم نية الأداء، بل المعلوم منه خصوص صورة كان ناوياً للأداء من الثمن.

وهل يدل على صحة البيع بهذا القصد بعد مضيّ حول المؤونة، الظاهر: نعم؛ لإطلاق كلام الراوي وترك الإستفصال من الإمام، مع أن البردي والقصب كثيراً ما لا يكون بيعه إلا بعد مضي حول حصولهما، فيدل على صحة البيع لأجل انتقاد الربح مطلقاً مع قصد أداء الخمس والحق المتعلق به، وإن لم يعلمه تفصيلاً.

ومنها الخبر المنقول عن آخر السرائر[1] فيمن كان في داره البستان فيه الفاكهة، يأكله العيال ويبيع منه شيء، فكتب: «**أما ما أكل فلا وأما البيع فنعم، هو كسائر الضياع**».

أقول: السند محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن هلال، عن بن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام.

---

١) مستطرفات السرائر، ص ٦٠٦، المستطرف من كتاب نوادر المصنف للأشعري.

وبعد / ٢٠٤ / رفع إشكال السند من جهة اشتماله على أبي بصير، يكون الإشكال فيه من جهة اشتمال السند على أحمد بن هلال المختلف فيه، بل الشهرة على ضعفه.

وشيخنا المرتضى في مسألة أن الخمس هل يتعلق بالميراث والهبة، حيث اشتمل هذا الخبر على تعلق الخمس بالهدايا، تصدى لإثبات أن اشتمال السند على أحمد بن هلال غير مضرٍّ به:

تارة من جهة أن اشتمال السند على أحمد بن هلال لا يقدح بعد إيراد ابن محبوب إياه في كتابه وهو أعلم بحال ابن هلال.

وتارة بأن روايات ابن أبي عمير في ذلك الزمان ما كان يحتاج إلى تلك الواسطة الواحدة لاشتمال الكتب عليها، فذكر أحمد من جهة اتصال السند.

ويرد على الأخير أن عدم حاجة روايات ابن عمير في تلك الزمان إلى الواسطة لا ينافي مع كون هذا الخبر مع الواسطة، كما هو واضح.

وأما الأول فلعله مبني على أن ابن محبوب من أصحاب الإجماع وهي يصحّح من بعده.

وفيه: أنا قلنا في محله عدم اقتضاء ما يقولون في معقد الإجماع إلا توثيق نفس أصحاب الأجماع. هذا مع [أن] ابن المحبوب الذي قد يعدّ من أصحاب الإجماع هو الحسن بن محبوب، لا محمد بن علي بن محبوب وكون محمد هذا من الثقات غير منافٍ لأن يروي عمن ليس بثقة. وأما ما نقل عن ابن الغضائري أنه توقف في حديث أحمد بن هلال إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة ومحمد بن أبي عمير من نوادره، فلا نرى له وجهاً بعد أن أحمد بن هلال إما ضعيف أو أنه لا طريق إلى إثبات / ٢٠٥ / وثاقته مع ما ورد في حقه من الذم.

وأما الدلالة فظاهره التقرير على صحة البيع مع عدم قصد أداء الخمس لجهله بالحكم.

[الكلام فيما يجفّ من الفواكه]

ثمّ إنه لما يكون المتعارف من بيع فواكه البستان في خصوص الحول، فلا يدل على

صحة البيع بعد مضي حول المؤونة إلا أن يقال: إن ما يجفّ من الفواكه لا مانع من أن يكون بيعه بعد الحول. فقوله في الخبر «إنما يبيع منه الشيء بمأة درهم[1] » يشمله بإطلاقه مع ترك الإستفصال، كما تقدم في نظيره.

ومنها رواية ابن سيّار الواردة في الغوص وأنه جاء بثمن ما أصاب عند الإمام عليه السلام، فهو في خصوص الغوص ويدلّ على صحة البيع مع قصد أداء الخمس من الثمن وإطلاقه وترك الإستفصال يقتضي صحة البيع ولو طال الزمان. واشتمال الخبر على التحليل غير مضرٍّ بما نحن بصدده بعد ما أجبنا عن أخبار التحليل.

ثمّ ليس علينا التكلم في سنده بعد ما تقدم اعتبار سند بعض ما اشتمل على هذا المضمون.

ثمّ أقول: تلخّص أن بيع ما يتعلق به الخمس، ثم أداء الخمس من ثمنه لا مانع فيه حتى بعد مضي حول المؤونة؛ لكن مع قصد أداء الخمس ولو لم يعلم مقدار ما كان واجباً عليه تفصيلاً. وتقدم أن هذه الأخبار ـ ولو بضميمة أمور أخر ـ تدل على جواز التصرف في الأربعة الأخماس الأخر قبل وصول الخمس إلى أهله، فيدلّ على الضمان أيضاً في الجملة، كما أنه تقدم كفاية أداء القيمة أيضاً في ذلك ولم ينحصر ذلك /٢٠٦/ بخصوص أداء الثمن.

[الوجه الثاني مما يتمسك به لجواز تصرف المالك في الربح]

وأما الوجه الثاني مما يتمسك به لجواز تصرف المالك في الربح ما أشار الشيخ المتقدم أيضاً في رسالته من أن بعض ما ورد في التصرف والبيع في صورة العزم على عدم إعطاء الخمس، هو الجواز واشتغال الذمة إن كان التصرف بالإتلاف وتعلق الخمس بالعوض إن كان معاوضة مجردة عن المحابات، وإلا فكالإتلاف في مقدار المحابات أو في المجموع.

---

١) وسائل الشيعة ٦/٣٥١، باب ٨ من أبواب مايجب فيه الخمس، ح ١٠ (الخامس ما يفضل عن مؤنة السنة).

أقول: لو استفاد من خبر معتبر هذا المقدار، فيحصل به تمام ما هو الظاهر منهم ويكون السيرة عليه في الجملة ويترتب عليه أمور.

إنما الكلام في الخبر الذي يستفاد منه هذا المقدار ويمكن أن يكون نظره في ذلك إلى واحد من الأخبار التي يشير إليها:

منها أن المراد ما نقله قبل ذلك عن تفسير العياشي[1] بسنده عن إسحاق بن عمار، قال: سمعته يقول: «**لا يعذر الله عبداً اشترى من الخمس شيئاً أن يقول: يا ربّ اشتريته بمالي حتى يأذن له أهل الخمس**».

أقول: هذا الخبر غاية الأمر أنه بمقتضى مفهوم الغاية يدل على صحة الشراء إذا أذن أهل الخمس في الشراء، والصحة هنا على طبق القاعدة ولو حمل الإذن على الإجازة نظراً إلى أن الظاهر من الخبر أن وقوع الإذن بعد الشراء، فيصير الإذن إجازة لما وقع أيضاً، يكون الصحة على طبق القاعدة على التحقيق من صحة / ٢٠٧ / البيع الفضولي بعد الإجازة.

إنما الكلام في أن المجيز أي شخص يكون؛ فإن كان المراد تمام أهل الخمس فهو شبه التعليق على المحال، وإن كان المراد واحداً من أهل الخمس، فليست الصحة على طبق القاعدة إلا أن إرادة ذلك من قوله «**حتى يأذن له أهل الخمس**» مشكل.

إن قلت: بعد عدم جواز إرادة الإحتمال الأول لما عرفت من أنه من شبه التعليق بالمحال، يعين الإحتمال الأخير.

قلت: في زمان حضور الإمام عليه السلام نصف الخمس مال الإمام عليه السلام ونصف الآخر من الخمس وإن كان مال شركائه مطلقاً على التحقيق ـ كما تقدم ـ، إلا أن للإمام عليه السلام ولاية عليه ـ كما تقدم ـ، فحينئذٍ لو وقعت الإجازة للبيع من الإمام عليه السلام تصير الصحة على طبق القاعدة، إلا أن حمل الرواية على خصوص ذلك مشكل لإطلاق قوله «**حتى يأذن له أهل الخمس**» مع أن السادة من أهل الخمس على التحقيق.

---

١) تفسير العياشي ٢ / ٦٣، ح ٦٠، حرمة التصرف مع نية عدم الإعطاء.

نعم؛ لو أريد من قوله عليه السلام «أهل الخمس» كلّ من يعطى إليه الخمس، سواء كان من المستحقين أو ممن يكون له الولاية عليه كالإمام في زمان حضوره والفقيه في زمان غيبته بناءً على ثبوت ولايته على خصوص سهم الإمام من الخمس أو مطلقاً، فلا يلزم محظور. وحينئذٍ ينتج ذلك أن وقوع الإجازة من الفقيه ومن المستحق الذي يعطى إليه الخمس يوجب صحة البيع.

وعلى كل حال يدلّ هذا الخبر على صحة بيع ما تعلق به الخمس بعد وقوع الإجازة من الإمام أو الفقيه والمستحق بإعطاء ما يساوي الخمس إليهم أو الأعم من ذلك؛ فتأمل.

/ ٢٠٨ / والحاصل أن حمل الخبر على خصوص زمان حضور الإمام وأن الإجازة يكون منه عليه السلام يكون خلاف ظاهر الخبر من جهتين، كما أن إرادة إجازة تمام المستحقين لمّا يكون شبه التعليق على المحال، يكون خلاف الظاهر من الخبر؛ لأن ظاهره أن وقوع الإذن منهم على الشراء حتى يصير صحيحاً، يكون أمراً سهلاً؛ فتدبّر.

وأما السند، فالعياشي في كمال الإعتبار والمفروض أنه ينقل عن إسحاق بن عمار ولا مانع من أن يكون أصل إسحاق بن عمار متواتراً عند العياشي ومنه نقل عنه من دون واسطة، ثمّ إسحاق بن عمار. غاية الأمر أن نسلم أنه مشترك بين من هو ثقة وبين الموثق وهذا غير مضرٍّ، بعد ما نقول بحجية الخبر الموثق، سيما مثل التوثيق الذي يكون لإسحاق بن عمّار.

ومنها أن يكون نظره إلى سائر الأخبار الواردة في شراء الخمس.

[دلالة الأخبار على أن الخمس لايحلّ بالشراء وغيره على طائفتين]

وتوضيح المقام: أن ما دل من الأخبار على أن الخمس لا يحل بالشراء وغيره على طائفتين:

الأولى ما لا يشتمل على استثناء أو غاية وإنما يدل على أن الخمس لا يحل بالشراء على الإطلاق وهذه الأخبار على طبق الأصل؛ لأنه من التصرف في مال الغير بغير إذنه

في الوسائل في باب إباحة حصة الإمام في حديث[١] «**ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه إلاكان حراماً على من يصيبه فرجاًكان أو مالاً**»، وفي باب قبله في حديث «**من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره إليه اشترى ما لا يحل له**».

وينقل مثل ذلك في باب وجوب الخمس وغيره.

[دلالة الأخبار على حرمة الخمس على المشتري في الجملة]

ثمّ إن هذه الأخبار وكذلك الأخبار الآتية إما صريحة أو ظاهرة في حرمة الخمس على المشتري في الجملة ولو كان شيعياً في صورة كان البايع / ٢٠٩ / أيضاً شيعياً ولا تأمل في تقدم هذه الأخبار على ما دلّ على تحليل الخمس بنحو الإطلاق للشيعة لو لم نمنع أصل إطلاق تلك الأخبار بدعوى أن المتيقّن منها الخمس المتعلق بأموال الكفار أو من لا يكون معتقداً لأن الخمس للإمام والسادات، كما تقدم شطر من الكلام في ذلك عند التعرض لأخبار التحليل.

وأيضاً لا يخفى أن الأخبار الآتية المشتملة على حرمة الشراء مقيداً بعدم وصول حق الخمس إلى أهله أو بعدم لحوق الإجازة منهم، مقدمة على الأخبار المطلقة.

[الطائفة الثانية من الأخبار]

الطائفة الثانية ما يدل على أنه لا يحل الخمس بالشراء أيضاً إلا أنه إما يشتمل على استثناء صورة يأذن له أهل الخمس كخبر العياشي الذي تقدم الكلام فيه، وإما مشتمل على غاية مثل قوله «**حتى يصل إلينا حقّنا**».

ففي الوسائل[٢] في باب وجوب الخمس في الغنائم عن الكليني عن محمد بن يحيى،

---

١) الكافي ٨/ ٢٨٥ و ٤٣١؛ وسائل الشيعة ٩/ ٥٥٢، أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام، باب ٤ ح ١٩؛ مستند الشيعة ١٤/ ٢١٣، حرمة بيع الأراضي المفتوحة عنوة و وقفها و صلحها وهبتها.

٢) وسائل الشيعة ٩/ ٤٨٤، كتاب الخمس: أبواب ما يجب فيه الخمس: ١ - باب وجوبه.

عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام إلى أن يقول «**ولا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا**».

ومثله ينقل في الباب السابق عليه[1] وينقل قبل باب إباحة حصة الإمام عن الفقيه، عن أبي بصير، عن أبي جعفر إلى أن يقول: «**ولا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا نصيباً**».

والكلام هنا تارةً في الدلالة وتارةً في السند.

أما الأول، فنقول: أولاً ليس المراد من «حقّنا» نفس الخمس؛ / ٢١٠ / لأنه لو كان الواجب وصول نفس الخمس، فلا يحل شراء الخمس أبداً.

وعلى هذا لابدّ أن يكون المراد من وصول حقّنا إلينا هو المثل والقيمة. وعليه فهذه الأخبار كالصريحة في كفاية القيمة، ولا يلزم أن يكون ذلك ثمن الخمس. فدلالة هذه الأخبار على كفاية القيمة أحسن من الأخبار السابقة التي تحتاج إلى مقدمات أخرى لإثبات هذا المدعى.

ثمّ لو كان المراد حتى يصل إلينا حقنا سواء كان وصول الحق قبل الشراء أو بعده، فيدلّ على أن وصول الحق بمنزلة الإجازة مصحّح للبيع؛ بل يعمّ ما لو كان إيصال الحق من قبل البايع أو المشتري. وأما لو كان المراد وصول الحق قبل الشراء، فلا يدل إلا على كفاية أداء القيمة في جواز التصرف في الخمس، والظاهر هو الإحتمال الأخير؛ لأن الظاهر أن قوله «**حتى يصل إلينا حقّنا**» يكون غاية لقوله «**لا يحلّ لأحد أن يشتري**».

وأما الثاني يعني السند. فالمجلسي في مرآة العقول [يقول:] إن السند ضعيف على المشهور.

[الكلام في علي بن أبي حمزة]

والظاهر أن نظره إلى أن ضعفه من جهة علي بن أبي حمزة، إما لأن الظاهر أنه البطائني

---

١) وسائل الشيعة ٩/ ٥٤٢، باب وجوب إيصال حصة الإمام من الخمس إليه مع الإمكان.

الذي فيه ذمّ كثير، لا الثمالي الذي يكون مختلف فيه، بل الأرجح وثاقته؛ لأن علي بن أبي حمزة الذي يقولون في حقه إنه كذّاب ومن رؤساء الواقفية، يقولون في حقه إنه قائد أبي بصير وإن له كتباً أكثره عن أبي بصير، وفي هذا السند أيضاً ينقل عن أبي بصير.

/ ٢١١ / وإما لأنه يكفي في عدم اعتبار السند عدم شاهد على أنه علي بن أبي حمزة الثمالي.

إن قلت: لو بنينا على المناقشة على إخبار الكافي بأمثال هذه المناقشات، فهذا يوجب سقوط كثير من أخبار الكافي عن الإعتبار، فهذا يكون منافياً للشواهد التي يذكرونها لاعتبار تمام أخبار الكافي، كما في تيمّم الوسائل؛ بل صاحب الوسائل يتمسك بإشارة هذه القرائن لكون تمام أخباره ثابت الصدور عن الإمام وقطعي الصدور، ولا بأس من الإشارة إلى بعض تلك القرائن:

الأولى شهادة الكليني[1] بصحة أخباره في خطبة الكتاب لقوله: وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع جميع فنون الدين إلى أن قال: بالآثار الصحيحة عن الصادقين ـ عليهما السلام ـ والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدي فرض الله ـ عزّ وجلّ ـ وسنة نبيّه صلى الله عليه وآله إلى أن قال: وقد يسّر الله وله الحمد تأليف ما سألت وأرجو أن يكون بحيث توخيت* فمهما كان فيه من تقصير فلم نقصر نيّتنا في إهداء النصيحة إذ كانت واجبة لإخواننا وأهل ملتنا؛ إنتهى.

ثمّ اعلم أولاً أن هذا الكلام منه صريح في أنه عليه السلام كتب هذه الخطبة بعد تأليف الكتاب. فاحتمال أنه رجع عما أراده أولاً ساقط / ٢١٢ / لا يعتنى به، كاحتمال الغفلة عن مقصده ومرامه كما أراده السائل منه.

---

١) الكافي ١ / ٢٤، خطبة الكتاب.

*) ***توخّيت أي تَحَرَّيْت وقصدت. (منه قدس سره).***

لاحظ: لسان العرب ١٥ / ٢٤٥، مادة (وخي).

[نقل كلام الشيخ البهائي في مشرق الشمسين]

وثانياً نقول في وجه قبول هذه الشهادة منه: إنه لا مانع من أن يكون ما نقله من الأخبار في كمال الإعتبار بما نقل عن الشيخ البهائي في مشرق الشمسين، حيث إنه بعد ما قسّم الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهورة وبعد ما قال: إن هذا الإصطلاح لم يكن معروفاً بين القدماء وإن المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضي اعتمادهم على الخبر، قال: إن ذلك بأمور:

منها وجود الخبر في كثير من الأصول الأربعمأة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب الأئمة وكانت متداولة في تلك الأعصار، مشتهرة اشتهار الشمس في رابعة النهار.

ومنها تكرّره في أصل أو أصلين فصاعداً بطرق مختلفة وأسانيد متعددة معتبرة.

ومنها وجود الخبر في أصل معروف الإنتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضل بن يسار، أو على تصحيح ما يصح عنهم وهم معروف مشهور، أو أجمعوا على العمل بروايتهم كعمّار الساباطي وغيرهم ممن عدّهم الشيخ الطائفة في العدة، كما نقله عنه المحقق في بحث التراوح من المعتبر.

/ ٢١٣ / ومنها اندراجه في إحدى الكتب التي عرضت على الأئمة عليهم السلام فأثنوا على مصنّفها، ككتاب عبيد الله بن علي الحلبي الذي عرضه على الصادق عليه السلام وكتابي يونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان المعروضين على العسكري.

ومنها كونها مأخوذاً من الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والإعتماد عليها، سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية المحقّة ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار أو من غير الإمامية، ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن عبد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري.

وقد جرى رئيس المحدثين على متعارف القدماء، فحكم بصحة جميع أحاديثه وقد سلك ذلك المنوال جماعة من أعلام علماء الرجال لما لاح لهم من القرائن الموجبة للوثوق والإعتماد؛ إنتهى.

[شهادة أجلاء العلماء باعتبار الكافي]

الثانية شهادة كثير من أجلاء العلماء باعتبار الكافي بأنواع من التعبيرات، ونحن نشير إلى بعض منها:

فعن النجاشي أنه قال في حق الكليني: إنه أوثق الناس في الحديث وأتقاهم وإنه صنف الكتاب المعروف بالكليني يسمى الكافي في عشرين سنة. ومن الواضح أن مقتضى الاوثقية والأثبتية عدم النقل عن الضعفاء / ٢١٤ / والمجاهيل وعن من لم يلقه وسوء الضبط واضطراب ألفاظ الحديث وعدم الإعتماد على المراسيل إلا مع تحقيق وثاقة الساقط.

وعن المفيد[1] أنه قال في حق الكافي: إنه أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدةً ومن الواضح أن أكثر الفائدة يتوقف على تمام ما قلناه في كلام النجاشي.

هذا؛ مع أنه في بعض الرواة يقولون: إنه صحيح الحديث وهو أن يكون حديثه في أصل مع تكرّره ووجوده في كتاب معروض على الإمام واشتهاره ومطابقته لدليل قطعي ووجود الصفات النفسية الكمالية في رواته.

وأيضاً يقولون في حق بعض: إنه لا يرسل إلا عن ثقة.

وعن الشيخ في العدة أنه لا ترجيح للخبر المستند على مثل هذا المرسل.. إلى غير ذلك مما قالوا في حق جماعة من الرواة.

وعليه نقول: إن مقتضى كون الكليني أوثق وأثبت في الحديث أن يكون أحسن من جميع هؤلاء الرواة، وألا يصير غيره أوثق وأثبت.

الثالثة أنه كثير من الكتب التي دون الكافي بمراتب عرضت على القائم والنواب وقالوا فيها ما قالوا.

فمن البعيد غاية البعد أن أحداً منهم لم يطلب من الكليني هذا الكتاب الذي عمله لعمل كافة الشيعة / ٢١٥ / أو لم يره عنده ولم ينظر إليه وقد عكف عليه وجوه الشيعة

---

١) تصحيح الإعتقاد، ص ٥٥؛ خاتمة المستدرك ٣/٤٧٧.

وعيون الطائفة.

وتوهم أنه لو عرض [عليه] ـ عليه السلام ـ أو على أحد من نوّابه لذاع واشتهر، منقوض بالكتب المعروضة على آبائه الكرام ـ صلوات الله عليهم ـ، فإنه لم ينقل إلينا كل واحد منها إلا بطريق أو طريقين؛ فلاحظ.

وقال العلامة المجلسي في مرآة العقول: وأما جزم بعض المجازفين* بكون جميع الكافي معروضاً على القائم عليه السلام لكونه في بلد السفراء، فلا يخفى ما فيه.

نعم؛ عدم إنكار القائم عليه السلام وآباءه ـ صلوات الله عليهم ـ في أمثاله في تأليفاتهم ورواياتهم مما يورث الظن المتآخم للعلم بكونهم راضين بفعلهم ومجوّزين للعمل بأخبارهم؛ إنتهى.

[مدى اعتبار كتاب الكافي]

قلت: ما ذكرت عمدة ما يكون إليه نظر الأخباري في دعوى قطعية تمام أخبار كتاب الكافي ونظائره وكذلك عمدة نظر من تنزّل عن تلك المرتبة، ولكن يدعي اعتبار جميع أخبار كتاب الكافي ونظائره.

ونحن نقول: أما دعوى عرض كتاب الكافي على القائم عليه السلام فكما ذكره المجلسي رحمه الله مجازفة، وكون تدوينه في بلد السفراء لا يلزم لذلك. كيف ونفس الأصول الأربع مائة التي تكون مأخذ كتاب الكافي وغيره كان في زمان /٢١٦/ الأئمة [عليه السلام] ويعلمون بها إجمالاً، وليس فيها دعوى تقرير الأئمة وتجوزهم بالعمل بجميع ما فيها أو مع غيرها؛ بل العرض على الإمام لم ينقل إلا في قليل، كالثلاثة المشار إليها في كلام المورد.

نعم؛ من الواضح تداول العمل بأخبار الآحاد في الجملة في زمان الأئمة واطلاع الأئمة بذلك وتجوزهم للعمل به، بل أمرهم به في الجملة والإشتغال بالأصول وغيرها

---

*) *الظاهر أن مراده ملا خليل القزويني. (منه قدس سره).*

عمدة منشأه ذلك، بل لا يمكن اطلاع الرجال والنساء بالأحكام الجزئية في البلاد القريبة والبعيدة إلا بتوسط الأخبار.

فلولم يكن الخبر جائز العمل لنَهَوْا عنه واشتهر؛ إذ الحاجة إلى العمل بأخبار الآحاد فوق الحاجة إلى العمل بالقياس بمراتب كثيرة، مع أن النهي عن العمل به صار من الواضحات الأولية.

إن قلت: لا نسلّم أن عمل الأصحاب كان بنفس الأخبار، بل كان العمل بالعلم بالواقع الذي يحصل لهم من الأخبار.

قلت: طرق المناقشات على هذا التخيل كثيرة؛ لكنّا نقول هنا: إن ما يكون بناء العقلاء عليها من الظنون وشبهها ليس بناؤهم عند العمل بها بالرجوع إلى الوجدان من أنه يحصل العلم منها أم لا؛ بل ما يكون بناؤهم على العمل عليه، يجعلونه كالمعلوم، ولا يراجع إلى الوجدان من أنه يحصل العلم منه كما في عملهم بظواهر الألفاظ، أم لا؛ وإلا لو كان اللازم هو العمل بخصوص ما علم من الواقع ويحصل لهم العلم به وتفطّنوا / ٢١٧ / بأن تكليفهم كان كذلك، يرتدعون عن العمل إلا في موارد قليلة؛ إذ حصول العلم بنفس الواقع بعد المراجعة إلى الوجدان قليل في باب ظواهر الألفاظ وكذلك في العمل بأخبار الثقات وغيره.

وبالجملة، وضوح تجويز الأئمة للعمل بالخبر من حيث إنه خبر في الجملة، لا يقبل الإنكار؛ بل ورد الأمر منهم بالعمل بكثير من الأخبار، كما أنه ورد النهي عنهم عن العمل ببعض الأخبار. وعلى هذا فلابدّ لنا من تعيين ما كان من الأخبار حجة لنا مما لم يكن حجة ومحل التعرض له في الأصول عند التعرض لحجية أخبار الآحاد.

ثمّ عند الحاجة إلى العمل بأخبار الكتب كالكافي وغيره، لابدّ أن يلاحظ كل خبر من أنه يصير مصداق ما كان حجة، أم لا.

[التمسك بشهادة العلماء]

وأما التمسك بشهادة العلماء كالنجاشي والمفيد وغيرهما على جلالة الكليني

وأوثقيته إلى غير ذلك مما قالوا فيه وفي كتابه الكافي، فنقول: على فرض تسليم حجية هذه الشهادة علينا، نقول:

أولاً إن أوثقية الكليني لا يقتضي أن يكون أوثق من كل واحد من صاحب الأصول حتى أنه لو كان بعض من صاحب الأصول كابن أبي عمير لا يروي إلا عن ثقة ولا يرسل إلا عن ثقة.

فنقول: إن الكليني لابدّ أن يكون أوثق منه ـ كما توهم ـ، لأنه لو نريد أن نقول: إنه أوثق من ابن عمير، فذلك يقتضي أن لا ينقل عن أحد أو يقتصر على نقل المتواترات، وهذا واضح البطلان.

كيف، والكليني لو اقتصر على نقل أخبار ابن عمير، يكون ابن أبي عمير أوثق منه / ٢١٨ / حيث إن ابن أبي عمير شاهد راويه بالوجدان من نفسه، وصاحب الكافي اكتفى فيه بالنقل.

هذا، مع أن من الواضح أن الكليني ينقل عن كل واحد من الأصول التي من الواضح أن صاحبه ليس بتلك المنزلة.

ودعوى أن الكليني رأى تكرر الحكم في الأصول، ففيه: أنه لو كان له مزية من هذه الجهة، فلا يمكن دعواه في تمام الأخبار ـ كما هو مدعى المستدل ـ؛ غاية الأمر أنه يختلف جهات الأوثقية بالنسبة إلى كل خبر وكل خبر ثبت فيه جهة من جهات الرجحان لا كلام في أنه يلاحظ عند الإعتبار أو المرجحية. ولم يكن هذا غرض المستدل لوضوح أن هذا لا ينتج حجية كل خبر ينقله الكليني.

وعلى ذلك ليس المراد من أوثقية الكليني أوثقيته بالنسبة إلى كل واحد من صاحب الأصول والرواة، بل المراد أوثقيته بالنسبة إلى الجامعين للأصول، كالشيخ في التهذيب والإستبصار والصدوق في الفقيه.

وعليه، فيكون المراد من أوثقية الكليني أنه أقلّ خطأً في مقام نقل السند أو متن الحديث أو الإشتباه في النسبة، وذلك لا يقتضي من أنه لا ينقل عن فاسق في صورة يصرّح باسمه؛ بل لو لوحظ أوثقيته من هذه الجهة أيضاً، فغاية الأمر أنه يقتضي عدم نقله

عن معلوم الفاسقية، دون المردّد.

وثانياً ما ورد في حق الكليني من أنه أرجح من غيره في الحديث، فيتمسك بلوازمه، معارض بما يقولون في حق بعض من صاحب الأصول أو صاحب الجوامع مما يقتضي ترجيحه على الكليني، / ٢١٩ / مثل قولهم في حق الصدوق: إنه رئيس المحدّثين[1]، فإن ظاهره يقتضي أن يكون في مقام نقل الحديث أحسن من غيره، حتى من الكليني. ومثل قولهم في حق التهذيب: إنه أنفع الكتب في الفقه، فإن ظاهره أيضاً أن يكون في مقام النقل أحسن من غيره.

[رفع التعارض عما في الأخبار من أن شيئاً أفضل من غيره]

ثمّ اعلم أن مثل هذا التعارض إذا ورد في الأخبار، مثل ما ورد في كثير من الأعمال والعبادات أنه أفضل من غيره ـ كما تصدّينا لنقل شطر من هذه الأخبار في رسالة ـ فأحسن ما يقال لرفع التعارض والجمع بين هذه الأخبار أن يقال: إن كلّ أفضل من جهة وذلك لأنه في مقام تعريف كل شيء يتصدّون لما هو من خواصّ ذلك الشيء.

وفي مقام خواص الأشياء يكون الغالب أنه في كل شيء خاصية ومن جهة تلك الخاصية يكون أحسن من غيره؛ إما لعدم وجود تلك الخاصية في غيره، أو لأن تلك الخاصية فيه أشدّ من غيره.

[التعارض في كلمات العلماء]

وأما لو وقع مثل هذا التعارض في كلمات العلماء ـ كما في المقام ـ وفرضنا حجية قولهم علينا بحيث لابدّ أن يحمل على أن كل أحسن من جهة ولا ينتج ذلك بأزيد مما يفهمه المراجع المتأمل في تلك الكتب بنفسه، وربما خطأ بعضاً ويصوب بعضاً، كالمراجعين إلى كتب التواريخ أو العلمية في مقام تعيين رجحان بعض على بعض.

---

١) الحبل المتين، ص ٧، في مؤلفي الكتب الأربعة.

وأما شهادة الكليني في خطبة كتابه بصحة أخباره:

فأولاً نمنع دلالة الخطبة على ذلك، لأن مورد الإستشهاد (٢٢٠/ ما اشتمل الخطبة عليه من أنه ﷺ أجاب مسؤول السائل الذي سأل عنه من أنه يكون كتابه مشتملاً لجميع فنون الدين ما يكفي به المتعلم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين .. إلخ.

وقوله: «بالآثار الصحيحة» متعلق بقوله: «يأخذ منه»، وهذا غاية الأمر أن يقتضي كون الكتاب مشتملاً على جميع الآثار الصحيحة عنهم عليهم السلام ولا يدل على أن الكتاب لم يكن مشتملاً على الآثار الغير الصحيحة أو غير ذلك.

وعليه لا يدل على أن كلّ خبر يكون في هذا الكتاب يكون صحيحاً. وإذا لم يثبت هذه الكلية، فلا ينتج في الجزئيات، فلا يجوز التمسك به لإثبات أن الخبر الذي ينقله عن أبي حمزة كان صحيحاً بزعمه.

[نقل كلام البهبهاني في رسالة الإجتهاد]

ومما يشهد على أن مراد صاحب الكافي ليس أن كلّ ما في الكافي من الأخبار الصحيحة عن الصادقين ـ صلوات الله عليهما ـ ما ذكره البهبهاني ﷺ في رسالة الإجتهاد والأخبار من أن الكليني قد أكثر في الكافي من الرواية من غير المعصوم في كتاب الإرث، وأيضاً أكثر في أصول الكافي من الرواية عن غير المعصوم عند ما ذكره في مولد الحسين عليه السلام من حكاية الأسد[1] الذي دعته[2] فضة إلى حراسة جسده عليه السلام، وما ذكره في مولد أمير المؤمنين عليه السلام عن أسيد /٢٢١/ بن صفوان وهو طويل، والحكايتان مشهورتان، إلى غير ذلك.

وبالجملة إيراده الأخبار عن غير المعصوم في غاية الكثرة، بل في كتاب الديات في

---

١) أصول الكافي ١/ ٣٧٨ و ٤/ ٣٧٨، ذيل الحديث السابع؛ خاتمة المستدرك ٣/ ٥٠٢.

٢) في المخطوطة: دعة.

باب وجوه القتل عن علي بن إبراهيم[١] قال: «وجوه القتل على ثلاثة أضرب» ... إلخ، ولم يروِ في ذلك الباب حديثاً آخر.

وفي باب شهادة الصبيان عن أبي أيوب[٢]، قال: سمعت إسماعيل بن جعفر عليه السلام.

أقول: على فرض ظهور الخطبة في حصر ما ينقله في الكافي بالأخبار الصحيحة عن المعصومين، ليس توجيه آخر أحسن من حمل عبارة الخطبة على ما قلناه لرفع هذا النقض العظيم؛ فضلاً من أنك عرفت أنه يكون عبارة الخطبة أيضاً ظاهراً فيما ذكرناه. ثمّ هذا كلّه أولاً.

وثانياً نقول: إن البهبهاني يورد على من يتمسك بعبارة خطبة الكافي بأنه شهادة على صحة تمام أخبار الكافي بأن قوله رحمه الله في الخطبة «وقد يسّر الله تأليف ما سئلت وأرجو أن يكون بحيث توخيت» كالصريح في أنه ليس مراده الشهادة على صحة أخبار الكافي، بل مراده أن صحة تمام أخباره يكون من اجتهاده ورأيه، وكون قصده إزالة الحيرة / ٢٢٢ / لا يقتضي الشهادة، بل اجتهاده بصحة أخباره ليس بحيث يقتضي عمله بالصحة أيضاً، لأن قوله: «أرجو» .. إلخ فيه إيماء إلى أنه يكون ظانّاً بصحة أخباره، لا متيقّناً بها.

أقول: تارة يقع الكلام في أن إخباره بصحة أخبار الكافي من باب الشهادة أو الإجتهاد.

ثمّ على التقديرين، هل يكون إخباره عن الجزم واليقين، أو من باب الظن؟

أما الأول فالحاجة إلى البحث عنه مبني على القول بأن إخباره عن اجتهاده ونظره لم يكن حجة.

ونحن قلنا: إن قول أهل الخبرة حجة مع أن إخبارهم عن الرأي والإجتهاد، كما أنا قلنا: إن أهل اللغة في تعيين موارد استعمال اللفظ التي هم أهل الخبرة فيه يكون حجة، مع أن تعيين موارد استعمال اللفظ يكون للإجتهاد مدخلية فيه.

---

١) الكافي ٧/٢٧٦؛ خاتمة المستدرك ٣/٥٠٢.

٢) نفس المصدرين السابقين.

نعم؛ يعتبر في حجية قول أهل الخبرة عدم عروض وهن شخصي أو نوعي عليه وقلنا بأنه حجة في كل موضوع ذي أثر صار محل الحاجة، أو كان تحصيل العلم به شاقّاً ولم يكن مبادئ الإجتهاد حاصلاً ومشتركاً بين الخبر وبين من نريد أن نقول بحجية قوله له، كما أن في مثل ذلك نقول بحجية قول الثقة في النقل عما ليس للرأي مدخلية فيه.

إن قلت: محل الكلام حجية الإخبار عن العدالة وشبهها في حق المجتهد، مع أن المجتهد لا يرجع إلى مجتهد آخر.

قلت: إنما المجتهد لا يرجع إلى مجتهد آخر في فتاواه، / ٢٢٣ / وأما الرجوع في مقدمات الإجتهاد إلى مجتهد آخر إذا صاعد الدليل عليه، فلا مانع، كالرجوع إلى قول اللغوي الذي عرفت أنه لا مانع فيه.

[صُوَر تخالف رأي المخبر]

ثمّ هذا كلّه مع توافق رأي المخبر ومن يكون قول المخبر حجة في حقه.

وأما مع التخالف، فليس بحجة، سواء كان قول المخبر من قبيل الشهادة أو من قبيل الإجتهاد، كما أن الأمر كذلك من أن إخبار المخبر ليس بحجة، سواء كان من باب الشهادة أو الإجتهاد، لو كان الإخبار لمجرد الظن، لا عن علم، كما تقدم أنه يدعىٰ أن قول الكليني «وأرجو أن يكون» .. إلخ يشير إلى ذلك.

وتوضيح المقام: أن إخبار الثقة عن كل موضوع ذي أثر أو جزء ذلك الموضوع يكون حجة إذا لم يعرض وهن شخصي أو نوعي على إخباره وكان إخباره عن علم، سواء كان الإخبار عن اجتهاد ـ بعد فرض أن المخبر من أهل الخبرة ـ أو عن غير اجتهاد، يُسمى شهادة.

ثمّ إن هذا الخبر يكون حجة في حق من يصير ذلك الموضوع الذي تعلق الإخبار عنه بعينه محل الحاجة له ويتعسر عليه تحصيل العلم به ولم يكن طرق الإجتهاد إليهم بمنظره أيضاً.

وقلنا: إن في مثل ذلك بناء العقلاء على العمل بعد اجتماع الشرائط من الطرفين، أي

المخبر / ٢٢٤ / ومن يريد أن يعمل على قول ذلك المخبر.

هذا، إلا أن في المقام إشكالاً آخر على جواز الإعتماد بالخبر على جميع التقادير وهو أنا ذكرنا في بحث حجية أخبار الآحاد أن الأمور الوجدانية مأخوذة في الخبر الذي يكون حجة، فلا يقوم شيء من الأمارات والأصول مقامها، لأن الأمارات والأصول لا يثبتان إلا متعلقهما والأمور الوجدانية خارجة عن متعلق الأصل والأمارة.

فإنا قلنا مثلاً: إن الحجة خبر الثقة؛ يعني من يوثق به، ثمّ الوثاقة أمر إضافي، فإنه لو قلت: فلان موثق، فيسأل أنه عند من؟ لأن الوثاقة عبارة عن سكون النفس واعتمادها بشخص.

وإذا كانت الوثاقة المأخوذة في الحكم بجواز العمل بالخبر أمراً وجدانياً للعامل بالخبر، نظير القطع والظن والشك، فلا يقوم شيء من الأمارات والأصول مقامه؛ لأنه إذا تحقق الوثاقة من الأمارة، فقد حصل حقيقتها، لا أن يقوم تلك الأمارة مقامها، وإن لم يحصل فليس احتمال الوجود موجوداً حتى يقوم الأمارة مقامه.

ثمّ إنه مع ذلك كلّه نحن نعمل بالظنون الرجالية، لأنه يحصل نفس الوثوق وحقيقته لمن يريد أن يعمل بالخبر. وكذا بتوثيقات الفقهاء إجمالاً كرجال حديث يقول الفقهاء في حق تلك الحديث: إنه صحيح أو موثق أو حسن، مع عدم عروض وهن عليه. ومثله توثيقات أهل الرجال إجمالاً كقولهم في حق أصحاب الإجماع / ٢٢٥ / أو مراسيل ابن أبي عمير أو تفصيلاً، كما هو واضح.

إن قلت: بناءً على ما ذكرت من كفاية التوثيق الإجمالي من الثقة إذا لم يعرض عليه وهن، فلابدّ أن تقول بأنه يكفي تصحيح الكليني لأخبار الكافي في اعتبارها؛ إذ قد عرفت أن كون الأخبار إجمالياً غير مضرٍّ، وكذا كونه عن اجتهاد أيضاً غير مضرٍّ وكذا اعتبار الصفات النفسية فيما يكون حجة من الأخبار غير مضرٍّ، لأنه ليس الغرض قيام الأمارة مقام متعلقها، بل الغرض أن نفس الوثاقة برجال السند إجمالاً الذي يكون المفروض كفايته، يحصل من تصحيح الكليني لأخبار الكافي.

قلت: إشكالنا على الإعتماد بما قاله الكليني في ديباجة الكافي على اعتبار أخبار

الكافي من جهات أخرى غير ما أشرت، البتّة:

الأولى ما تقدم شرحه في المناقشة الأولى من أنه غاية الأمر أن يكون مفاد عبارة الكليني هناك أن كتاب الكافي مشتمل على الأخبار الصحيحة عن المعصومين عليهم السلام، لا أن كل ما فيه من الأخبار الصحيحة عن المعصومين عليهم السلام. وتقدم أنه لا مدفع عن هذه المناقشة.

الثانية ما تقدم نقله عن البهبهاني في الرسالة، بل عن المفاتيح أيضاً من أن عبارة الخطبة لا تدل على أن إخباره عن صحة أخبار الكافي يكون عن يقين وجزم، بل / ٢٢٦ / يحتمل لأن يكون عن ظنٍّ، لقوله: «وأرجو أن يكون بحيث توخيت».

نعم؛ يمكن الجواب عن ذلك بأن التعبير بـ«أرجو» ليس من جهة أنه لم يعلم كون أخبار الكافي كما سأله السائل، بل الظاهر منه أنه تصدى لإجابة مسؤول السائل وأنه سعى بحيث لا يرد فيه نقص عما سأله السائل؛ لكنّه مع ذلك عبّر بلفظ «أرجو» لاحتمال طروّ الغفلة والنسيان.

وعليه نقول: إن احتمال الغفلة مرفوع بالأصل العقلائي الذي يكون البناء على جريانها.

الثالثة: أنك عرفت أن إخبار الثقة عن موضوع ذي أثر إنما يكون حجة إذا لم يعرض وهن شخصي أو نوعي عليه، ومن الموهنات أن يكون له معارض مثله أو قريب منه، أضعف أو أقوى. وأيضاً على ما ذكرنا من أن الأخذ بالتوثيقات الإجمالية أو التفصيلية ليس من جهة أن التوثيق من قبيل الإمارة، صارت حجة في إثبات متعلقها، بل من جهة أن ما هو حجة واقعاً وهو خبر الثقة يحصل موضوعه واقعاً بتوثيق من كان ثقة للمخبر، فإنه بنفسه يوجب الوثوق بالمخبر، فيصير خبره خبر الثقة.

نقول: إن حصول الوثوق بالمخبر من توثيق الثقة له مشروط بأن لا يكون له معارض بأن يقول شخص آخر ثقة: إن هذا المخبر كذّاب، مثلاً.

[جرح علماء الرجال لبعض من نقل عنه الكليني]

وإذا عرفت أن وجود المعارض مضرٌّ على كل حال، فنقول: إن ما صدر من علماء

الرجال ممن تقدم على الكليني ومن تأخر عنه في حق بعض الرواة من أنه كذّاب أو غير ذلك من أسباب الجرح مع أن الكليني / ٢٢٧ / في الكافي ينقل عنهم، يكون معارضاً لما قاله الكليني.

إن قلت: إن الكليني إنما حكم بصحة أخبار الكافي من القرائن الخارجية الموجبة للوثوق بالخبر، مع غمض العين عن راويه.

قلت: أولاً لا ينفع ذلك في حق من يقول: إن الحجة خصوص خبر الثقة، بناءً على أن التبين في آية النبأ يكون المراد هو العلمي، أو أن الأمر بالتبين وجوبه نفسي وليس مقدمة للعمل، أو أن المراد من التبين هو الإطمينان الذي يطلق عليه العلم ولا يشمل مجرد الوثوق بالخبر به.

وفي المقام لا يحصل من عبارة الكليني إلا مجرد الوثوق بالمخبر به، لا الإطمينان به.

وثانياً نقول: لو بنينا على حجية خبر الفاسق في صورة حصل الوثوق بصدور الخبر أو مضمونه من الخارج والقرائن؛ إما لأن المراد من التبين في الآية هو التبين الوثوقي والمراد التبين عن المخبر به أو مضمونه، ثمّ الأمر بالتبين ليس بنفسي، بل مقدمة للعمل.

وإما لأنه بنينا على حجية الخبر الذي حصل الوثوق بصدوره ولو لم يكن المخبر ثقة لدعوى بناء العقلاء على العمل به أو لغير ذلك، فحينئذٍ أيضاً نقول: إن ما ذكرناه من المعارض يرفع الوثوق أيضاً.

إن قلت: ما ذكرت من المعارض وهو قول أهل الرجال في مقام ذمّ نفس الروات، وأما ما حصله الكليني من أمارات الوثوق، فهو من الخارج، فلا تنافي بينهما حتى يكون أحدهما موهناً / ٢٢٨ / للآخر.

قلت: أولاً: إن حصول القرائن الخارجية للكليني في تمام أخبار الضعاف كالمستحيل، فيصير احتمال حصول القرائن الخارجية للكليني في أخبار الضعاف موهوناً. ومع هذا الوهن لا يحصل من قوله الوثوق بالصدور الذي لابدّ من حصوله في اعتبار الخبر.

ومما يشهد بعدم القرائن الخارجية مما نقل من بناءهم على رد الخبر بضعف الراوي وقبوله بوثاقته الظاهر في أنه المدار الغالب.

[الجواب عن إيرادي البهبهاني]

ثمّ اعلم أن ما نقله البهبهاني في رسالته المشار إليها من كلام العدة في حجية خبر الواحد، لما كان مشتملاً على الجهتين المشار إليهما، يعني على استحاله وجود القرائن في تمام موارد الأخبار الضعاف، وعلى أن مدار السابقين على قبول الخبر بحسن راويه وردّه لعدم حسن راويه، فأجبت إيراده:

منها قوله: فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرت إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن دلت على صحتها.

فأجاب بأن القرائن الخارجية الدالة على صحتها أشياء مخصوصة من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم أن ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك.

ثمّ قال: ومن قال عند ذلك: متى عدمت شيئاً من القرائن حكمت، بمقتضى العقل يلزمه أن يترك كثير الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء مع ورود الشرع به. وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معوِّلاً على ما يعلم ضرورةً من الشرع خلافه.

ومنها أنه قال: ومما يدل على صحة ما / ٢٢٩ / ذهبنا إليه أنا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، فوثّقت الثقاة وضعّفت الضعفاء وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح وذمّوا المذموم؛ قالوا: فلان متّهم في حديثه وفلان مخلّط وفلان كذّاب وفلان مخالف في المذهب وفلان واقفي وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون.

واستثنوا الرجل من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم حتى أن واحداً منهم إذا أنكر حديثاً، نظر في أسناده وضعّفه براويه، وهذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنجزم.

فلولا أن العمل مما سلم عن الطعن وبرواية من هو موثوق به جاز، لما كان بينه وبين

غيره فرق وكان يكون[١] خبره مطروحاً مثل غيره. قال البهبهاني: ومنه ظهر فساد التوجيه الركيك الذي ارتكبه صاحب المعالم، حيث قال: اهتمام القدماء بالبحث عن أحوال الرجال يجوز أن يكون طلباً لتكثير القرائن وتسهيلاً لسبيل العلم بصدق الخبر؛ إنتهى.

وثالثاً نقول: إن ما قاله الكليني في خطبة الكافي لا يقتضي الوثوق بنفس الخبر، أو مضمونه أيضاً، ولو مع قطع عن معارضته لما قاله أهل الرجال في تضعيف من يكون في سند أخبار الكافي.

وعليه / ٢٣٠ / فلا يحتاج إثبات عدم اقتضاء ما قاله الكليني في ديباجة كتاب الكافي لاعتبار أخبار كتاب الكافي إلى إثبات المعارض له من قول أهل الرجال؛ فضلاً من أن المعارض موجود أيضاً.

[توضيح المقام]

وتوضيح المقام: أن غاية الأمر أنه نقول: إن الكليني أطلق الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهما السلام على الأخبار التي ذكرها في كتاب الكافي والصحيح بحسب اللغة ما لا كسر والنقص فيه.

ثمّ الصحيح من الخبر أن يكون مطابقاً للواقع الذي أخبر عنه، لوضوح أن صحة كل شيء بحسبه وصحة الخبر لا يناسبه غير ذلك.

ثمّ دعوى أن أخبار كتاب الكافي مطابق للواقع، إما لدعوى وجود قرائن موجبة للقطع بصدق تلك الأخبار عند الكليني ـ كما يدعيه الأخباري ـ، وإما لدعوى اندراج تمام أخبار كتاب الكافي فيما يكون قطعي الإعتبار، فإنه يكون بمنزلة أن يكون أخبارها مطابقاً للواقع، فلا مانع من إطلاق الصحيح عليه مسامحة.

---

١) كذا!

[معنى صيرورة الخبر معتبراً عند الكليني]

ثمّ صيرورة الخبر معتبراً عند الكليني يحتمل أمرين:

الأول: أن الكليني مذهبه في حجية الأخبار على حجية كلّ خبر يكون الوثوق بصدوره حاصلاً.

وعليه فندعي أنه كان عند الكليني من القرائن على صدور تلك الأخبار عن المعصومين ما يوجب الوثوق بصدور تلك الأخبار عن المعصومين عليهم السلام عنده.

ثمّ إن إخبار الكليني عن تلك القرائن يوجب الوثوق لنا أيضاً /٢٣١/ بصدور تلك الأخبار، فيتحقق مصداق ما يكون المفروض أنه حجة عندنا وهو الخبر الذي حصل الوثوق بصدوره.

وذلك نظير أن توثيق من كان ثقة عندنا لشخص آخر يصير سبباً لأن يصير ذلك الشخص موثّقاً عندنا، وليس المراد إثبات حجية قول هذه الثقة التي وثق الآخر، ليقال: إن الأمارة المعتبرة لا يثبت صفة الوثاقة، كما تقدم شرح في ذلك.

الثاني: أن يكون الخبر الذي يكون معتبراً عند الكليني أعمّ من خبر الثقة ومن خبر يكون الوثوق بصدوره مما لا نعلمه، ولو كان لرجحان الصدور دخل فيما يقول بحجيته.

ثمّ على هذا الإحتمال، على فرض تصديقه في تمام مدعاه وما يكون إليه نظرٌ أيضاً **نقول**: إنه لا ينتج أن يكون تمام أخبار الكافي حجة عندنا، لاحتمال أن يكون الحجة عنده غير ما نقول بحجيته.

وعليه نقول: أفرض أن السند الذي يكون في الكافي يكون بعض رجاله مجهولاً عندنا، فحينئذٍ وإن كان مقتضى ما ذكره الكليني في خطبة الكتاب أن يكون هذا السند معتبراً عنده، لكن لا شاهد بوجه على أنه يكون مندرجاً تحت ما نقول بحجيته من الأخبار، أو من المحتمل أنه يقول بحجية ما لا نقول بحجيته.

إن قلت: وجه حكم الكليني بصحة أخبار الكافي هو خصوص وجود قرائن الوثوق عنده، كما نقل عن مشرق الشمسين.

قلت: لفظ الصحيح لا يناسب استعماله في خصوص هذا القسم إلا لدعوى اعتباره،

حيث إنه حينئذٍ يكون بمثل ما علم صدقه. / ٢٣٢ / وإذا كان إطلاق بلحاظ حجيته واعتباره، فحينئذٍ نقول: خصوص هذا القسم لا خصوصية فيه.

إن قلت: نسلّم أن إطلاق الصحيحة على أخبار الكافي بلحاظ الحجية والإعتبار، إلا أنه نقول: لابدّ أن يكون نظره إلى ما يكون حجة عند كل أحد، لا خصوص ما كان حجة عند نفسه.

والسرّ في ذلك أنه كتب الكافي ليكون مرجعاً لغيره ولمن يجيء من بعده إلى يوم القيامة، ومع هذا الغرض لا يناسب أن يكون نظره إلى ما كان حجة عند نفسه، بل لابدّ أن يلاحظ ما يكون حجة عند كلّ الناس.

قلت: كون النظر إلى أن يكون الكتاب مرجعاً لغيره إنما يقتضي أن يذكر نفس السند الذي كان عنده، حتى يرجع من بعده إلى تلك السند، ثم يعمل بما يقتضي رأيه، وإلا كيف يمكنه أن يكتب ما يكون حجة عند كل أحد مع أن بعض لا يقول بحجية الخبر رأساً، وبعض يقتصر على الثقة، بل المذكّى بعدلين، وبعض مما يكون الوثوق بصدوره، إلى غير ذلك.

وأيضاً ربما لا يكون عنده ما يكون حجة عند كل أحد، فيلزمه ترك أكثر الأخبار، مع أن الغرض تعلق بأن لا يترك معظم الأخبار.

[تنبيهات]

ثمّ إنه يناسب التنبيه هنا على أمور:

[المناقشة على عبارة ديباجة الكافي وغيره من الكتب الأربعة]

الأول: أن المناقشة الثانية على اقتضاء عبارة ديباجة الكافي على اعتبار أخبار الكافي ـ وهو ما نقلناه من البهبهاني ـ يمكن أن يكون نظره إلى ما ذكرناه هنا، فلا يرد عليه ما ذكرناه سابقاً.

وحاصل المناقشة أن قول الكليني بصحة أخبار الكافي كان عن اجتهاده، فلا ينفع لأن

يصير معتبراً عند غيره.

/ ٢٣٣ / وهنا نقول: لو كان الصحة أمراً واحداً وكان النزاع في أن الكليني فهمها عن اجتهاده، فأخبر عنها أو فهمها من طرق الحواس الظاهرة من دون إعمال نظر، ثمّ أخبر عنها، فهذا ما قلنا سابقاً من أنه لا فرق بينهما.

وأما لو لم يكن نفس الصحة شيئاً واحداً، بل كلّ يقول: إنه شيء خاص غير ما يقوله الآخر، والمراد بكون إخباره عن اجتهاده على هذا الإحتمال أن مذهبه في أصل معنى الصحيح شيء لا يلزم علينا اتباعه، وهذا هو الذي حملنا كلام الكافي عليه وقلنا بأنه مضرٌّ، فلا يثبت حجية أخبار الكافي عندنا.

الثاني: أن مقتضى ديباجة الفقيه أيضاً صحة تمام أخبار الفقية.

وأما التهذيب والإستبصار وإن لم ينقل الحكم بصحة أخبارهما عن الكتابين، إلا أن البهبهاني ينقل في الرسالة المشار إليها سابقاً ما يلوح أنه ادعى الشيخ ﷺ في كتاب العدة بصحة أخبار الكتابين في الجملة، حيث إنه في الجواب عن كلمات الأخباريين يقول: وأما ما ذكرت من أن الشيخ في كتاب العدة ذكر أن ما عملت به من الأخبار، فهو صحيح، فقال بعض المحققين - الفاضل التوني -: تصفّحتُ العدّة وما رأيت هذا الكلام فيه[1] .. إلخ.

ثمّ أقول: إن ما تمسك لاعتبار تمام أخبار الكتب الأربعة لدعوى مؤلفيها بصحة تمام أخبارها ما ذكرنا من المناقشة الأخيرة وارد على الكلّ مع الغمض عن إيراد آخر / ٢٣٤ / وارد على الكل أو البعض لما تقدم من أن إطلاق الصحيح على الخبر، لابدّ أن يكون بلحاظ اعتبار الحديث وحجيته، ثمّ اعتبار الحديث لابدّ أن يكون بمذهب قائله.

ثمّ ما يكون من الأخبار معتبراً يكون محل الخلاف، فلا ينفع مذهب أحد لغيره في صورة لم يحرز التوافق.

---

١) الوافية، ص ٢٦٥، بسط الكلام في توقف الإجتهاد على العلم بأحوال الرواة ...

[كلام صاحب الوسائل في اعتبار تمام أخبار الكافي]

الثالث: إن في كتاب تيمّم الوسائل قد تقدم أنه في مقام إثبات اعتبار تمام أخبار الكافي عنون ما نقله من الإيراد عليه من المفاتيح والرسالة البهبهاني ﷺ وغيرهما بالشبهات وذكر منها خمسة، وتصدى للجواب عنها.

[بعض الأجوبة عن الإيرادات]

ونحن نقول: إن بالتأمل فيما ذكرناه، وإن يعلم حال ما ذكره من الأجوبة، إلا أنه أحببت الإشارة إلى بعض منها:

منها أن القدماء يحكمون بالصحة بأسباب لا يقتضي ذلك منها مجرد حكم شيخهم بالصحة.

ومنها اعتماد شيخهم على الخبر.

ومنها عدم منع الشيخ عن العمل به.

ومنها عدم منع الشيخ عن روايته للغير.

ومنها موافقته للكتاب والسنة؛ إنتهى.

أقول: هذا ما ذكرناه أخيراً من أن الصحيح، لابدّ أن يكون عبارة عن خبر يكون حجة ويجوز العمل به.

وتقدم أن الخبر من جهة الحجية والإعتبار مختلف فيه وأنه ليس المراد ما يكون حجة بنظر الكلّ، بل لابدّ أن يكون المراد ما يكون حجة عند نفسه.

وعلى هذا فمن لا يعلم أن جميع ما يكون حجة عند الكليني أو غيره يكون حجة عند نفسه، كيف يعتمد في إثبات اعتبار الخبر بمجرد أن الكليني حكم بصحته؟!

وتقدم / ٢٣٥ / أن هذه المناقشة لا مدفع له وواردة على تمام الكتب الأربعة، بل وغيرها أيضاً لو أراد أن يحكم أحد بصحته لقول ثقة في حقه إنه صحيح.

ومنها أنه في المناقشة الأولى التي ذكرناها من عدم دلالة عبارة ديباجة الكافي على صحة تمام أخبار الكافي، نقلنا له عن الرسالة شاهداً يعبّرون عنه بالنقض لتخيّلهم أن أصل عبارة الديباجة دالّة على صحة تمام أخبار الكافي.

ففي تيمّم الوسائل قال: إن النقض وارد على ما قاله في الخطبة عن الصادقين عليهما السلام حيث اشتمل الكتاب على روايات عن غير الأئمة وليس نقصاً على الآثار الصحيحة.

وعلى ذلك نقول: يجوز حصول الوثوق التام بصدور تمام ما نقله عن غير الأئمة من الأئمة وإنما ينسب إلى الأئمة من جهة عدم التدليس وإن وثوقي في صدور ذلك من الأئمة من القرائن، لا بالنقل عنهم.

ثمّ صدور جميع ما لم ينقله عن الإمام في مقام النسبة عن الإمام بحسب الواقع لا مانع فيه، كما أنه لا مانع متعلقاً بأصل الدين أو العمل.

أما ما نقله من فروع المسائل الفقهية عن غير الإمام، فواضح.

وأما ما قاله في مواليد الأئمة والمعجزات، فمتعلق بأصول الدين ولا مانع من وقوع الإخبار عنه من سائر الأئمة في مقام بيان معجزات آباءهم وسائر خصوصياتهم، فيندرج في الآثار الصحيحة التي حصل الوثوق بصدورها عن الصادقين ويكون متعلقاً بأصل الدين أو العمل.

نعم؛ تقدم أنه لم ينسبه في اللفظ إلى الإمام من جهة / ٢٣٦ / الحذر عن التدليس.

أقول: أصل النقض بعد دعوى أن ظاهر الخطبة أن تمام ما في الكافي من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهما السلام، وعليه نقول: إن الظاهر من «الآثار» .. إلخ هو نفس الأخبار المنقولة عنهم ولا يشمل ما يستخرج من القرائن أنهم قالوه، سيّما أن القرائن إذا كانت فيها موهنات يخرج أصل كلام الكليني من أن يوجب الوثوق بشيء، مع أنا لا نقول إلا باعتبار ذلك الوثوق.

وثانياً على تسليم ظهور عبارة الخطبة في أن تمام أخبار الكتاب من الآثار .. إلخ، يكون التصرف فيه بما قلنا أولى مما ذكره في التيمم بأن يكون المراد اشتمال الكتاب على الآثار الصحيحة، لا أنها بتمامها كذلك.

الرابع: أنه ذكر البهبهاني في الرسالة المشار إليها أخباراً كثيرة تدل على اختلاف القدماء في صحة الحديث؛ يعني أنه أي حديث يكون حجة ومعتبراً وأي حديث لم يكن كذلك.

وهذا وإن كان من الشواهد على تصحيح الكليني وغيره بمقتضى رأيه فيما يعتقده معتبراً وحجة، ولكنّا أعرضنا من نقل ذلك للإختصار.

الخامس: أنه ذكر البهبهاني في الرسالة المشار إليها شواهد على عدم قطعية جميع الأصول والكتب المشهورة أو المعتمدة عن بعض أئمة الحديث وأن قطعية / **٢٣٧** / نفس الكتاب والأصل غير مستلزم لقطعية كل واحد واحد من أحاديثه وكذلك كيفياتها وبالنحو الذي يكون مذكوراً في الكتاب والأصل.

وأيضاً يذكر الشواهد على أن الأصول والكتب المعوّل عليها لم يكن بأسرها وبجميع ما فيها بيّنة الإسناد إلى مصنّفها بحيث لا يخفى على القدماء ولا يحتاج إلى الإجتهاد، حتى أنه يقول: إن الكافي ربما يختلف في نسخه أو في عرض الكتاب.

وفي نسخة صفواني كذا وفي نسخة النعماني وابن بابويه عن فلان عن فلان كما في باب تولد علي بن الحسين عليه السلام قال خالي العلامة المجلسي: المراد به الصدوق، فإنه من تلامذة الكليني ورواة الكافي.

ولما كانت النسخ التي رواها التلامذة مختلفة في بعض المواضع، تعرض الأفاضل المتأخرون عن عصرهم لنسخ الكتاب بعضها على بعض، فما كان فيها من اختلاف أشاروا إليه، فهذه إشارة إلى أن الحديث المذكور كان في نسخة الصدوق؛ إنتهى.

أقول: نحن أعرضنا عن ذلك كلّه، لأنا لم نكن في مقام الرد على الأخباريين الذين يدعون قطعية تمام أخبار الكتب الأربعة، وإنما نحن في مقام / **٢٣٨** / الرد على من يدعي اعتبار تمام أخبارها.

[رجعٌ إلى المقصود]

هذا، ولنرجع إلى أصل المقصود.

[الطائفة الثالثة مما تدل على صحة التصرف قبل وصول الخمس إلى أهله]

الطائفة الثالثة مما تدل على صحة التصرف في المال الذى تعلق به الخمس في الجملة

قبل وصول الخمس إلى أهله هو ما تقدم من الوجه الثالث الذي ذكرناه لجواز دفع القيمة من التمسك بما في الصحيحة الطويلة من علي بن مهزيار من قوله[١] : «ومن كان نائياً بعيد الشقة فليتعمد لإيصاله* ولو بعد حين فإن نية المؤمن خير من عمله». فإن ظاهره جواز التصرف في أصل المال قبل هذه المدة الطويلة، فيثبت به مطالب سنشير إليها.

إن قلت: في مورد الرواية كان أصل الخمس معلوماً والمالك أوصله إلى بعض موالي الإمام عليه السلام ليوصله إلى الإمام والمراد من كونه نائياً بعيد الشقة** هو ذلك البعض من موالي الإمام، لأنه قبل هذه الفقرة التي نقلت يقول: «وقد علمت أن أموالاً عظاماً صار إلى قوم من موالي. فمن كان عنده شيء من ذلك، فليوصله إلى وكيلي ومن كان نائياً» .. إلخ. وعلى هذا فلا دخل له بالمقام.

قلت: أولاً لا يخفى أنه تقدم عند التعرض للطائفة الأولى من أخبار تحليل الخمس حيث تصدّينا هناك لرفع الإشكالات التي توردونها على الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار / ٢٣٩ / أنا قلنا: إن عمدة الإشكالات نشأت من أنه بعد التعرض لقوله تعالى: ﴿ وأعلموا أنما غنمتم ﴾ .. الآية، ثمّ تفسير الغنيمة بالفائدة تفيدها، جعل قوله: «والجائزة من الإنسان» إلى آخر الفقرات عطفاً على قوله: «والفائدة تفيدها» من قبيل عطف الخاص على العام، كعطف جبرئيل على الملائكة.

ونحن قلنا: إن قوله: «الجائزة من الإنسان» فضلاً من سائر الفقرات ليست من أفراد الفائدة؛ فضلاً من أن يكون من أفرادها الجلية حتى يحسن عطفها عليها، بل لا شاهد على أن الجائزة وما بعدها من قبيل العطف على الفائدة ليرتكب التمحل في تصحيحه، بل في هذه الصحيحة تعرّض لحال أموال اجتمع عند الثقات والموالي لإيصالها إلى الإمام عليه السلام وتلك الأموال منها الخمس ومنها الجائزة المشار إليها ومنها الإرث المشار إليه إلى غير ذلك.

---

١) معتمد الشيعة ٣ / ٤٣٤، أخبار التحليل.

*) *أي الخمس. (منه قدس سره).*

**) *أي الطرف، هو النائي. (منه قدس سره).*

ويظهر من الخبر أن بناء الشيعة على إعطاء هذه الأموال المشار إليها إلى الإمام وغير الخمس الذي يكون حدّه معلوماً وبيّن وجوبه أولاً لم يعلم من هذا الخبر بأزيد من أن بناء الشيعة على إيصال تلك الأموال إلى الإمام عليه السلام، نظير الخمس؛ لكن لا يستفاد من هذا الخبر أن إيصال هذه الأموال أي العناوين المشار إليها إما كلاً / ٢٤٠ / أو بعضاً على نحو الوجوب أو الإستحباب.

نعم؛ بعد أن الشيعة أعطوها إلى الموالي لإيصالها إلى الإمام كالخمس الذي يفعلون فيه كذلك، كان الإمام يأمر بإيصال تلك الأموال وكذلك الخمس إلى وكيله، وأن النائي يكفيه نية الأداء حين التمكن منه.

[تقرير الإمام على تقسيم الخمس]

وثانياً نقول ـ وهو الغرض الأصلي في المقام ـ: إنه بالنسبة إلى الخمس التي من معظم الأموال التي اجتمع عند موالي الإمام، أن الأمر وإن كان كما ذكرت أيها السائل، لكن يظهر من هذا الخبر تقرير الإمام على تقسيم الخمس وإعطاؤه إلى من يوصله إلى الإمام عليه السلام، بل بحسب المتعارف يحصل القطع بأن تلك الأموال عمدتها من الدراهم والدنانير وأن الخمس تعلق واقعاً بغيرها. فالتقرير واقع على أداء القيمة أيضاً، بل القطع حاصل بأن المالك يتصرف في تلك المدة الطويلة في أصل المال التي كان متعلقاً للخمس، فالتقرير واقع على التضمين أيضاً في الجملة.

ثمّ نقول: لو حصل القطع بما قلناه، وإلا فلا أقل من حصول الإطمينان الذي نقول بحجيته؛ بل نقول: لما كان هذا الوجه مقتضاه كالأخبار السابقة في الجملة والسيرة، فيكفي حصول القطع من مجموعها كما أنه لو أغمض عن ذلك وقلنا بأنه يحصل الإطمينان من مجموعها، أيضاً / ٢٤١ / نقول بكفايته بعد أن الإطمينان كان بحيث يصدق عرفاً أنه مما لا ريب فيه.

ولعلّنا نوضح دلالة مقبولة عمر بن حنظلة على حجية مثل هذا الإطمينان.

وأما الطائفتين الأوليين من الأخبار فتقدم أن الطائفة الأولى كانت مقتضاها أن بيع ما

يتعلق به الخمس وأداء الخمس من ثمنه لا مانع فيه، حتى بعد مضي حول المؤونة؛ لكن مع قصد أداء الخمس ولو لم يعلم مقدار ما كان واجباً عليه تفصيلاً.

نعم؛ تقدم أن هذه الأخبار ـ ولو بضميمة أمور أخر ـ تدل على جواز التصرف في الأربعة أخماس الأخر قبل وصول الخمس إلى أهله، فيدل على الضمان أيضاً في الجملة، كما أن الصحيحة المشار إليها أيضاً دل على ذلك.

وأيضاً تقدم كفاية أداء القيمة أيضاً في ذلك كلّه ولم ينحصر ذلك بخصوص أداء الثمن.

وأما الطائفة الثانية فلم يستفد منها إلا صحة بيع ما تعلق به الخمس بعد لحوق الإجازة من الإمام ومن يعطى إليه الخمس، وفي زمان الغيبة يكفي لحوق الإجازة من الفقيه عوضاً عن الإمام أيضاً.

[هل الخمس أمانة في يد المالك؟]

ثمّ اعلم أنه في أول المسألة تقدم عن الجواهر أنه رجّح عدم جواز التصرفات في مال يتعلق به الخمس وأن الخمس في يد المالك أمانة يجري عليه حكم الأمانات. وتقدم أن ما ذكره في الجواهر / ٢٤٢ / على طبق القاعدة الأولية على القول، يتعلق الخمس بالعين، إلا أنه تعرّضنا للطوائف الثلاث من الأخبار لبيان ما يستفاد منها من رفع القاعدة الأولية.

وهنا نقول: أما ما علم ارتفاعه من أحكام الأمانة من الأخبار السابقة أنه علم منها جواز بيع عينٍ تعلق به الخمس، ثمّ أداء خمس الثمن في البيع المتعارفي الغير المحاباتي؛ بل مما تقدم ظهر أن جواز البيع لأداء الخمس من الثمن لا يختص بأن يكون البيع في حول المؤونة وهو الحول التي حصل فيه الربح، بل تقدم أنه يجوز دفع القيمة، ثمّ التصرف في عينٍ تعلق به الخمس ولو قبل وصول الثمن أو القيمة إلى أهل الخمس.

وأما ما تقدم من كون لحوق الإجارة من أهل الخمس مصححاً للبيع الذي كان مع العزم على عدم أداء الخمس، فليس خارجاً عن القاعدة؛ لأن صحة البيع الفضولي الذي يلحقه الإجازة من أهله على طبق القاعدة.

نعم؛ ما تقدم من إثبات أن إجازة الفقيه مع المستحق الذي يعطى الخمس إليه يكون

كافياً، ليس على طبق القاعدة الأولية، كما أن جريان الفضولي في نفس الخمس والزكاة فيه كلام تصدّينا له في / ٢٤٣ / رسالة أخرى.

ثمّ إنه بقي من أحكام الأمانة مما لم يقم دليل على رفعه أنه لو أتلف العين، فذلك يوجب الضمان وكذلك لو باعها في غير الفروض المتقدمة، كما لو باعها بقصد عدم أداء الخمس مع عدم لحوق الإجازة من أهل الخمس إليه.

نعم؛ على مسلك من يعمل بأخبار الكافي من دون اعتناء بضعف السند ـ كما تقدم تفصيله ـ نقول: مقتضى الخبر السابق المنقول عن الكافي أن يكون أداء القيمة ـ سواء كان من البايع أو المشتري ـ إلى أهل الخمس بقصد الخمس كافياً في صحة بيع ما تعلق به الخمس.

وفيه: أنه تقدم أن لفظ «حتى» في الخبر غاية لقوله: «لا يحل»، فيصير المفاد أنه لا يحل الشراء حتى يصل حق أهل الخمس إليهم.

نعم؛ يناسب التمسك بأمثال ذلك لجواز دفع القيمة؛ فتدبّر.

[الربح والخسران في التجارات]

ثمّ اعلم أن شيئاً مما تقدم من الأخبار لم يكن متعرضاً لحال الربح والخسران في التجارات الواقعة على العين التي تعلق به الخمس في الحول الأول وهو حول المؤونة وبعده أيضاً.

وكذلك للربح الذي يحصل لنفس الربح في الحول من أنه بأجمعه لأهل الخمس، أم لا. وهنا أيضاً نبيّن ما يقتضيه القاعدة الأولية أولاً، فنقول:

إن المالك تارة يشتري متاعاً بثمن في ذمته، ثمّ يدفع العين الذي تعلق به الخمس لأداء ما في ذمّته، وهنا لم يوجد موضوع المسألتين لوضوح أن الربح الذي تعلق به الخمس لم يحصل له ربح وكذلك الربح والخسران لم يردا / ٢٤٤ / على مال تعلق به الخمس في هذا الفرض.

نعم؛ لو حصل الربح في المعاملة الواقعة على الذمة، فيندرج ربحه في أرباح السنة مع

الربح السابق.

وأما لو تعلق الخسران بمقدار الربح الحاصل أولاً، فهنا لو كان المدار على ملاحظة كل ربح، فعليه الخمس في الربح السابق ولو كان الميزان على حصول الربح له في السنة، فلا خمس.

وتارة يشتري المالك متاعاً بعين المال الذي كان الخمس متعلقاً به، وهنا مقتضى القاعدة بطلان هذا البيع لو لم يلحق الإجازة من أهل الخمس على هذا البيع.

وأما لو لحق الإجازة من أهل الخمس على هذا البيع، فهنا نقول: أما الربح الحاصل لمقدار الخمس من الربح السابق، فلابدّ أن يكون بأجمعه لأهل الخمس، مضافاً إلى خمس مطلق الربح الحاصل في المقام.

وأما الضرر والخسران فيأتي فيهما الكلام السابق من أن المدار في الخمس على كل ربح، فلا يجبر، أو ربح السنة فيجبر، أو غير ذلك على ما سيوضح ـ إن شاء الله ـ.

ثمّ إذا عرفت ما تقدم، فنقول:

أما ماذكرناه من مقتضى القاعدة والأصل في صورة كان المعاملة الواقعة / ٢٤٥ / من المالك بعد حصول الربح أولاً بأن يشتري متاعاً في الذمة، ثمّ دفع المال الذي كان الخمس متعلقاً به عوضاً عما في ذمته، فيرتفع موضوع المسألتين السابقتين، يعني حكم ربح نفس الخمس وحكم الربح والخسران على المال الواحد من أن الربح يجبر الخسران وأنه يضمن نفس الخمس لأهله، فالأمر كما ذكرناه. وليس في النصوص ولا في كلمات العلماء تعرض لهذا الفرض حتى يتوهم أن النص أو الفتوى على خلاف القاعدة.

[دفع المال المخمّس عما في ذمّته]

نعم؛ يبقى الكلام في أن دفع المال المخمّس عما في ذمّته هل كان جائزاً أم لا؟ وأنه يبرأ ذمة المالك بذلك أم لا؟

وهذا مبني على جواز التصرف للمالك في الخمس في الحول.

ويأتي الكلام فيه ـ إن شاء الله ـ، كما أنه بالنسبة إلى جبر الخسران يوجد في الفرض

الذي ذكرناه نظير ما يكون معنوناً عندهم، وسيوضح حالهما ـ إن شاء الله ـ.

وأما ما ذكرناه من مقتضى القاعدة في صورة كانت المعاملة الثانية بعين المال الذي تعلق به الخمس أولاً، فنحن قلنا: إن مقتضى القاعدة هو فساد البيع لو لم يلحقه الإجازة من أهل الخمس ولا يقولون به ـ كما سيوضح ـ، كما أنه بعد تسليم صحة البيع وقع بينهم الخلاف في حكم جبر الخسران من الربح السابق وكذلك في أن ربح خمس الربح السابق بأجمعه لأهل الخمس، أم لا.

أما أصل / ٢٤٦ / جواز التصرف وصحة نفس المعاملة، فيظهر من شيخنا المرتضى في رسالته أنه بعد الغمض عما تقدم من دعوى استفادة جواز التصرف في الحول من طائفتين من الأخبار، يعني ما دل على جواز دفع القيمة وبعض ما ورد في التصرف في صورة العزم على عدم إعطاء الخمس اللتين تقدم شرح حالهما هنا، يكون دعواه على أن الإجماع على جواز تصرف المالك قبل انقضاء الحول، وإن يظهر مما تقدم نقله عن الجواهر أنه مخالف، حيث رجّح أن حكم الخمس الذي يتعلق بالمال حكم سائر الأمانات، حتى قبل انقضاء الحول. ولعل نظر الشيخ في دعواه الإجماع إلى ما تقدم من تعرّضهم لحكم الفرعين؛ أعني ربح الخمس وجبر الخسران؛ مضافاً إلى أن السيرة على التصرف في الحول الذي يجوز تأخير الخمس إليه بمقتضى تصريحاتهم.

ولا ينافي ذلك اختلافهم في حكم الفرعين، بل السيرة مطابقة للإعتبار الذي كالمقطوع لوضوح بعد أن يكون تأخير الخمس إلى الحول جائزاً ولم يكن التصرف فيه جائزاً في الحول؛ فضلاً من أن لا يكون التصرف جائزاً في أربعة الأخماس الأخر؛ بل مثل هذا الحكم لو كان في الشرع من أنه يجوز التأخير إلى الحول ولا يجوز التصرف فيه إلى آخر الحول، فيحتاج مثل هذا الحكم / ٢٤٧ / إلى التصريح به. ولا يكفي العمومات، ولو وقع التصريح به، لذاع وشاع.

[جواز التصرف في الحول]

وبعد ما ذكرنا لا ينبغي إشكال في أصل جواز التصرف في الحول، سيّما على مذاقنا

حيث قلنا بسقوط الظواهر التي يكون العلم الإجمالي على خلافها عن الإعتبار. ومنه قلنا بسقوط الظواهر التي على خلاف المشهور عن الإعتبار، كما أوضحنا وجهه وبيّنّا الميزان فيه كراراً. وعلى هذا نقول: إن ما ذكرناه، لو لم يوجب القطع بأن للمالك التصرف في المال الذي تعلّق به الخمس إلى آخر الحول، فلا أقل من أن الظواهر التي دلت على عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بإذنه أو أنه لا يحلّ مال امرء إلا بطيب نفسه وأشباه ذلك بالنسبة إلى تصرف مالك إلى آخر الحول يصير مندرجاً تحت الظواهر التي يكون العلم الإجمالي على خلافها. وهذا يسقطها عن الإعتبار، فيصير المرجع أصالة الجواز وعمومات صحة البيع.

وأما الفرعان اللذان كانا مبنيين على جواز التجارة للمالك في المال الذي تعلق الخمس به وصار مشتركاً إلى تمام الحول، فبالنسبة إلى دعوى كون تمام ربح الخمس لأهل الخمس مضافاً إلى خمس أربعة أخماس الأخر، نقول: لو سلّم أن الربح الأول من حين حصوله يصير ملكاً لأهل الخمس وأنه لم يثبت من الشارع إلا الإذن / ٢٤٨ / في التصرف في المال المشترك بين المالك وبين أهل الخمس، فنقول: مقتضى صحة التصرف في هذا المال بالبيع أن يصير مالك الثمن مالك المثمن، كما هو مقتضى البيع.

وعليه، فما يصير في مقابل الخمس من العوض تكون بأجمعه لأهل الخمس، كما أن الزيادة لو كان من قبيل النماء، فهو أيضاً تابع للأصل.

ومنه قال شيخنا المرتضى رحمه الله في رسالته في الخمس[1]: إن كون تمام ربح الخمس لأهل الخمس لازم من جعل كل فائدة فائدة متعلقاً للخمس ويحسب مؤونة السنة منه مختصّة أو موزّعة عليها وعلى غيرها السابق أو اللاحق.

[الخروج عن القاعدة بأمور]

أقول: ويمكن الخروج عن القاعدة بأمور:

---

١) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري) ص ٢٨٣، المعاوضة لا للتجارة.

الأول: أن يدعى ـ كما قاله شيخنا أيضاً ـ أن السيرة أو الإجماع قائم على خلاف ما يقتضيه القاعدة؛ يعني أنه بعد تمام الحول ليس لأهل الخمس بأزيد من خمس ما زاد على أصل رأس المال الذي كان في أول الحول، فتخصّص القاعدة بذلك.

الثاني: ما قاله أيضاً من منع تعلق الخمس بالعين، بل تعلق الخمس بالعين على نحو تعلق الزكاة وجوباً أو استحباباً بمال التجارة.

أقول: الشركة الحقيقية لا يتصور في الزكوات المستحبة.

[مقتضى الأدلة تعلق الزكاة بالعين بنحو الشركة لا الإشاعة]

ثمّ **أقول**: إنه في أصل الزكاة مسلّم أن مقتضى الأدلة تعلق الزكاة بالعين، وأنها على نحو الشركة، بل على نحو الإشاعة، لا على نحو الفرد المنتشر الذي يدعيه صاحب الجواهر، إلا أن / **٢٤٩** / له مناقشات على الشركة الملكية بين المالك والفقراء.

ومنه يرجح الشركة الحقية وأنها على نحو الإشاعة، ومراده أن معنى تعلق الزكاة بالعين هو أن الله أوجب على المكلف إخراج الجزء المعين من المال[1]، فيكون شيء من العين حقاً للفقراء بمعنى استحقاقهم أن يدفع إليهم وعدم جواز التصرف فيه بوجه آخر، لا بمعنى ملكهم له بمجرد حلول الحول.

ثمّ إن الشارع قد أذن للمالك في إخراج هذا الحق من غير العين، فحينئذٍ لو أخرجه من غيره، فله ذلك وإن لم يخرجه المالك من العين ولا من غيره، فللساعي بيع العين لأن الحق قد ثبت فيه.

[شباهة الخمس بالزكاة في المقام]

ثمّ أقول: نظير ما ذكره الشيخ من الشواهد على أن تعلق الزكاة بالنصاب ليس على نحو الشركة الملكية يكون موجوداً في الخمس حيث يجوز للمالك بيعه وأداء الخمس من

---

١) في المخطوطة: المالك.

ثمنه، بل أداء الخمس من قيمته والتصرف في الخمس لنفسه، بل التصرف في الخمس قبل وصول الخمس إلى أهله.

بل تقدم أن إجراء المعاملات عليه إلى آخر السنة، بل ادعى أن له تأخيره إلى الحول ولو علم عدم توقف المؤونة عليه، فإن كل ذلك ونظائرها من الأحكام المنافية لكون الربح من أول الحول ملكاً حقيقياً لأهل الخمس.

وبالجملة يدور الأمر بين رفع اليد عما يقتضي ملكية الخمس لأهل الخمس أو خصوص ما كان ظاهراً / ٢٥٠ / في أنه ملك لأهل الخمس قبل مضي حول المؤونة وبين رفع اليد عن اقتضاء ما تقدم، بأن يقال: إن قواعد الملكية خصصت في المقام وأنها قابلة للتخصيص.

الثالث: أن نقول: إنه يستفاد من صدر الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار أن معاملات المالك على الخمس حتى ما كان منه عن تقصير في الحول وبعده، يكون صحيحة إذا تصدى لأداء الخمس وأن الذي يجب عليه بعد ذلك ليس إلا خمس الربح الذي حصل له وأن ربح الخمس لا يزيد عليه.

[توضيح ما فعله الامام عليه السلام كما في الصحيحة]

وتوضيح المقام أنه تقدم عند التعرض للقسم الأول من أخبار التحليل أنه قلنا عند التعرض لرفع الإشكالات عن الصحيحة المشار إليها: إن صدر هذا الخبر أي الصحيحة مشتمل على تحليل في الخمس في سنة واحدة، كما صرح به أولاً وأشار به بعده أيضاً.

وتوضيح ما فعله الإمام عليه السلام في هذه السنة أن الأصحاب كلهم أو بعضهم قصروا فيما يجب عليهم في أمر الخمس. ويظهر من الخبر أنهم لم يؤدوا في أزيد من سنة واحدة خمس أموال كثيرة حصلت لهم من أرباح التجارات، أو مع غيرها أيضاً. ثمّ إنهم اشتروا منها أشياء كثيرة من الدوابّ / ٢٥١ / والخدم والأمتعة والضياع وأن بعضاً مما كان الخمس متعلقاً به كان من قبيل الدنانير والدراهم.

ثمّ في تلك السنة لما وقع من السلطان ظلم كثير على الأصحاب الذين قصروا في أمر

الخمس وكان ظلم السلطان في ذواتهم وأموالهم، فصار ذلك منشأً لأن يفعل الإمام في حقهم أمرين:

الأول: أخذ الخمس من بعض أموالهم، إما لأنه كان الخمس متعلقاً به، أو لأنه كان مما يشتري من مال كان الخمس متعلقاً به، سواء كان الإشتراء بعد وقوع معاملات على مال تعلق به الخمس مما حصل فيها الربح أيضاً، أم لا، ولو بلحاظ العموم التي يوجد من ترك الإستفصال وكان عليه أخذ الخمس من بعض الأموال إرادة تطهير الأصحاب وأموالهم، كما يشهد على ذلك تمسك الإمام عليه السلام بقوله تعالى: ﴿ **خُذ من أموالهم صدقة تطهّرهم بها**[1] ﴾ وغير ذلك.

الثاني أنه عليه السلام ترك أخذ الخمس من بعض أموالهم المشار إليها وكان ذلك من الإمام تحليلاً لتلك المقدار من الخمس في خصوص تلك السنة وكان علة ترك الخمس والتحليل في بعض الأموال في خصوص هذه السنة من جهة أن الإمام عليه السلام أراد أن يخفّف على الأصحاب في خصوص هذه السنة من جهة الظلم المشار إليه من السلطان / ٢٥٢ / في حقهم*.

---

١) سورة التوبة: ١٠٣.

*) *قد تقدم أن أمر الخمس أصالة وولاية بأيديهم ـ عليهم السلام ـ بما رأوا المصلحة والتعبير بـ«أوجب» و«أوجبت» بهذا الإعتبار، فلا ينافي ذلك مع عدم كونه ـ عليهم السلام ـ مشرّعاً، بل لا ينافي مع أن كل ما يفعلون بأمر الله تعالى ـ كما عليه الأخبار أيضاً ـ.*

وأيضاً، ايجاب الخمس في هذه السنة في أمور معينة وعدم الإيجاب في غيره وانحصار الوجوب بالزكاة، كلها متعلق بما وقع فيه التقصير السابق، فلا ينافي مع وجوب الخمس في جميع الفوائد التي يكون مقتضى القاعدة ومصرَّح بهذا العام بعد ذلك.

وأيضاً إيجاب الخمس في الذهب والفضة اللتين حال عليهما الحول متعلق بما بقي مما وقع فيه التقصير المشار إليه، فلا ينافي عدم اعتبار حلول الحول في أصل مسألة الخمس، كما أن عدم إيجاب الخمس في متاع وآنية ودوابّ وخدم والربح في التجارة وضيعة إلا ضيعة سفرها التي يكون فيه تخفيف في الجملة أيضاً متعلق بما بقي مما يشترى من الأموال التي تعلق الخمس بها بعد مضي مؤونة السنة، فلا ينافي مع عدم وجوب الخمس في شيء مما ذكر في غير هذا الفرض أيضاً أو ثبوت الخمس فيه بحسب القواعد، كما في ربح التجارة. فإن

جميع ذلك متعلق بما وقع فيه التقصير بنحوٍ تقدم . وما لم يوجد الخمس منها يكون الغرض التخفيف من جهة الظلم التي وقع عليهم في ذاتهم وأموالهم .

إن قلت : أي مانع من أن يقال : إن الواجب فيما ذكره من الصنفين ـ يعني ما أخذ منه الخمس وما لم يأخذه ـ كان أزيد من الخمس ، إلا أن الإمام عليه السلام حلّل عما زاد عن الخمس أيضاً ، كما أنه بالنسبة إلى الضياع لابدّ أن تقول : إن ما يزيد الخمس عن نصف السدس أيضاً خفّفه الإمام عليه السلام وحلّله .

قلت : إن الإمام لم يذكر الضياع فيما أوجب فيه الخمس ، بل ذكره فيما نفى عنه الخمس ، إلا أنه استثناه منه حيث يريد فيه أن يفصل . ويكون ظاهر الرواية أن فيما يأخذه فيه تمام الخمس ، نفس أخذ الخمس كان مطهراً ومزكياً وكذلك فيما لم يأخذ ، إلا أنه خفّف فيه وحلّله .

إن قلت : أصل بعض إشكالات صدر الرواية لم يرتفع بما ذكرت ، لأن ظاهر الرواية أن الخمس الذي أوجبه في هذه السنة يختص الوجوب به وبالزكاة التي فرضها الله وأن هذا الخمس ليس بواجب في جميع الأعوام .

وعليه نقول : إن الذي أوجب عليهم الخمس في هذه السنة الذهب والفضة اللتين حال عليهما الحول ، مع أنهما في الأعوام الآتية أيضاً لو كانا من أرباح التجارات نقول فيهما بوجوب الخمس .

قلت : من جهة نفي الخمس عنهما في سائر الأعوام لابدّ أن يقيد بصورة لم يكونا من أرباح المكاسب ، كما أنه من جهة إثبات الخمس فيهما في هذه السنة لابدّ أن يقال : إنهما بأنفسهما لم يكونا من أرباح المكاسب ، بل كانا من أثمان ما تعلق به الخمس ، كما يقتضيه ميزان الجمع بين المتعارضات .

إن قلت : إذا كانا من قبيل ثمن مال لم يؤدّ خمسه ، فيصير البيع بالنسبة إليه باطلاً ، فيصير مال المالك من قبيل المختلط بالحرام . وحينئذٍ من المحتمل أن يكون الخمس الذي يأخذه الإمام ، هو الخمس الذي يتعلق بالمال المختلط بالحرام وهو لا يزيد على الخمس .

قلت : أولاً هذا الحرام صاحبه معين ، فليس مما عليه الخمس .

وثانياً : مساق الرواية أن الخمس الذي قال بوجوبه هو الخمس الذي كان واجباً أولاً ، كما شهد عليه التمسك له بقوله تعالى : ﴿ يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ﴾ [التوبة : ١٠٤] .

وبالجملة لا يناسب في المقام إلا أن يكون المراد من الخمس الذي وقع التقصير فيه أولاً هو خمس أرباح المكاسب ووقوع التقصير فيه بلحاظ أنه مضى حول المؤونة ولم يؤدوا الخمس ، كما أنه لا تأمل أن الظاهر من الكلام أن كلاً من الإيجاب في بعض والتخفيف في

بعض آخر بالنسبة إلى هذا الخمس أيضاً ، وحينئذٍ يكون مقتضى العموم الناشي من ترك الإستفصال أن الواجب فيما كان عليهم فيه الخمس ليس بأزيد من الخمس ولو وقع معاملات متكررة على الربح الذي حصل لهم أولاً ، سواء حصل للربح ربح أم لا ، وسواء وقع خسران في البين أم لا .

فليس عليهم في الفائدة التي يكون باقية في أيديهم بأزيد من الخمس ، فتثبت المسألتان على طبق ما نسب إلى الفتاوى ، كما أنه يدل الخبر على صحة تمام المعاملات بعد أداء الخمس ، كما تقدم في أخبار المقام ما يدل على هذا المدعى .

لكن ما تقدم من الأخبار كان غير نقي السند ، بخلاف هذه الصحيحة التي قلنا : إنها تدل على المدعى .

إن قلت : لعل الحكم بصحة تلك المعاملات يكون من جهة إجازة الإمام لها بعد أخذ الخمس .

قلت : ظاهر هذا الخبر كالأخبار السابقة أن مجرد أداء الخمس يكون كافياً في ذلك وأن الحكم الشرعي هو أن نفس أداء الخمس يكون مطهِّراً ومزكِّياً من هذه الأموال بما يكون بالفعل بأيديهم بعد أي معاملة فرض وقوعه قبل ذلك على ما تعلق به الخمس ، كما أن مجرد أخذ الزكاة يكون كافياً في كونه مطهِّراً ومزكِّياً وأن توبة المعصية السابقة بأداء خمس ما بأيديهم فعلاً .

إن قلت : إن لنا سؤالـ[ـاً] متعلقـ[ـاً] بما قبل المسألة ، وهو أن جميع ما ذكرت لإثبات الخروج عن ما تقتضيه القاعدة الأولية في أمر الخمس من جواز دفع القيمة وصحة المعاملات الواقعة عليه ودفع الثمن إلى غير ذلك مما تقدم أن القاعدة الأولية يقتضي خلافه ، بعد تسليم اقتضاء الأخبار وغيرها لارتكاب خلاف لا يجرى في بعض أقسام الخمس ، مثل الخمس الذي يؤخذ من الأرض الذي يشتريه الذمي من المسلم ، لأن الأخبار وغيرها من الشواهد إما أن يكون في غير هذا القسم أو أن المتيقن منها غير هذا القسم ، كما لا يخفى على المتأمل في الأخبار والشواهد المتقدمتين .

هذا ، مع أن من الجائز أن لا يكون لخصوص هذا القسم من الخمس حكم خارج عما يقتضيه القاعدة الأولية .

قلت : أولاً : إن الدليل الذي دل على وجوب الخمس في هذا القسم ما ورد في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام : « أي ما ذمي اشترى من مسلم أرضاً فإن عليه الخمس » .

وقال بعض : إن المراد تضعيف عشر الزكاة ؛ لكنه خلاف الظاهر ، لأن الظاهر أن الواجب عليه بقرينة لفظ « عليه » دفع خمس نفس ذلك الأرض وظاهره مجرد التكليف . وهذا يقتضي

ثمّ إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الظاهر من الخبر أن أخذ الخمس من جميع أموالهم التي تعلق به الخمس أو اشترى مما يتعلق به الخمس ولو بوسائط عديدة بأي نحو كان، كما هو مقتضى عموم ترك الإستفصال، بعد أن الإمام لم يظهر العلة من حالهم إلا بالتقصير في

أن يكون أمر تعيين ذلك الخمس أيضاً بيد الذمي. وليس ظاهره أن نفس الخمس مال أهل الخمس، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿ فإن لله خمسه ﴾ .. الآية، فليس هنا مورد أن يقال: إن ملكية أهل الخمس لهذا الخمس على نحو الإشاعة في سائر أربعة أخماس، أم من قبيل الفرد المنتشر.

ثمّ إنه في هذا الخبر لم يعين أن هذا الخمس لابدّ أن يعطى إلى الإمام، أو مطلق الفقراء، أو خصوص بني هاشم وأنه حق أي ذي حق.

ودفع هذه الإحتمالات بدعوى أن المتبادر من لفظ الخمس هنا هو الخمس الذي من حقوق أهل الخمس المعروفة، إما لدعوى ثبوت الحقيقة المتشرعة للفظ الخمس في زمان الصادق أو غير ذلك ولو لدعوى عدم حسن الإطلاق في الكلام، لو لم يكن المراد تلك الخمس المعروف.

ثمّ إذا حمل اللفظ على أن المراد تلك الخمس المعروف، فلا يدلّ هذا الخبر على خصوصية زائدة على ما كان للخمس المعروف.

وثانياً نقول: أفرض أن مقتضى ما ورد في مثل الخمس أو الزكاة أو غيرهما أنهما ملك لأهلها، سواء كان شركة ذي الحق مع المالك من قبيل الإشاعة، أو الفرد المنتشر، أو غيرهما من الإحتمالات.

وأفرض أن لهذه الملكية اقتضاءات من حيث القواعد، إلا أنه كل حكم ثبت له على خلاف تلك القواعد يلزم منه تقييد في الملكية. وربما يلزم من تقييد في الملكية من جهة سلب الإقتضاء من جهة أخرى أيضاً.

وربما يتكثر التقييدات بحيث يخرجه عن عنوان الملكية رأساً، وإليه يرجع ما تقدم نقله من شيخنا المرتضى أنه بواسطة كثرة الأحكام الثابتة للزكاة على خلاف مقتضى الملكية قال: إن الزكاة ليس من قبيل الملك لأهل الزكاة وإنما هو من قبيل حق خاص لها أحكام خاصة.

ثمّ إنك إذا عرفت هاتين المقدمتين، فنقول: إنه يتفرع عليهما أمور:

منها: أنه إذا ثبت في الخمس المعروف أن للمالك أداء القيمة والتصرف في العين، فنقول: لم يستفد من الخبر الوارد في أن على الذمي الخمس بأزيد من أنه يكون على الذمي إما دفع خمس الأرض أو قيمته، لأنه لم يدل على أزيد من أن عليه الخمس من هذا الأرض.

والمراد من الخمس هو الخمس الذي يثبت فيه قيد خاص، من أن له دفع القيمة أيضاً. (منه قدس سره).

ترك أداء الخمس، ويظهر من القرائن أن ما ذكر الإمام من أموالهم التي خفّف عنهم في أخذ الخمس منه أو لم يخفّف، كان جميعها مشتركاً من ما يتعلق به الخمس ولو بوسائط، أو كان عين ما كان الخمس متعلقاً به.

وبالجملة يظهر من كلام الإمام أن مجرد أخذ الخمس من تمام تلك الأموال كان مطهّراً لهم ولأموالهم وأنه لو لم يكن بناء الإمام على التخفيف لم يكن تطهيرهم وتطهير أموالهم محتاجاً إلى أزيد من خمس تلك الأموال.

فيظهر أن الربح في السنة ليس بتمامه لأهل الخمس، وإلا فربما كان التطهير لهم ولأموالهم متوقفاً إلى أخذ الأزيد من الخمس من تلك الأموال، بل يظهر أن مجرد أخذ الخمس على الوجه الذي ذكرنا كان مصححاً لتمام المعاملات الواقعة على مال تعلق به الخمس.

إلا أن يقال: إن ما يفعله الإمام من أخذ الخمس، يكون من قبيل الإجازة الواقعة على تمام المعاملات الواقعة في البين؛ فتدبّر.

[كلام شيخنا المرتضى عن الحلبي]

/ ٢٥٣ / الرابع: أن يقال بما نقله شيخنا المرتضى عن الحلبي في مسألة المؤونة في ردّ ما اشتهر من وجوب الخمس فيما يفضل عن المؤونة من الربح عند حصوله، أنه قال: لا يجب الخمس عند حصول الربح، بل بعد الحول، متمسكاً بما دل من النص والإجماع على أن الخمس بعد مؤونة الرجل طول سنته، فإذا فضل بعد ذلك شيء أخرج منه الخمس من قليله وكثيره.

وأيضاً تمسك بأن المؤونة لا يعلمها ولا كميتها إلا بعد مضي سنة، لأنه ربما ولدت له الأولاد ويزوّج الأزواج أو انهدمت داره ومسكنه، أو ماتت دابّته التي يحتاج إليها إلى غير ذلك مما يطول تعداده والقديم ـ تعالى ـ ما كلّف إلا بعد هذا جميعه ولا أوجب عليه شيئاً إلا فيما يفضل عن هذا جميعه طول السنة؛ إنتهى.

وأورد على الوجه الأول من الحلبي بأن المراد بالبعدية الواردة في النصوص والفتاوى

ليس التأخر من حيث الزمان حتى يكون معناه توقيت وجوب إخراج الخمس بما بعد زمان صرف المؤونة، لأنه لو كان المراد ذلك، فذلك يقتضي أنه بعد مضي السنة يجب خمس تمام الربح حتى ما يصرف من تلك الربح في المؤونة طول السنة وليس كذلك. فتعين / ٢٥٤ / أن يكون المراد أن الخمس والمؤونة لا يتعلقان بربح واحد فما يتعلق به المؤونة ويصرف منه في المؤونة، ليس فيه خمس.

إن قلت: أي مانع من أن يكون المراد من البعدية والتأخر المعنى المتفق عليه بين الحلبي وغيره من عدم تعلق الخمس مما تعلق به المؤونة من الربح مع البعدية والتأخر الزماني الذي يقوله الحلبي.

قلت: يلزم استعمال اللفظ في المعنيين.

أقول: نسلّم أن البعدية من حيث الزمان مع البعدية من حيث تعلق الخمس؛ يعني لم يتعلق الخمس فيما يصرف في المؤونة لحاظان متغايران، والجمع بين النظرين غير ممكن، أو غير واقع في الإستعمالات، ولو أمكن الجمع بينهما في آنٍ بعد آنِ الأول في حقّنا أيضاً، إلا أنه لا مانع من أن يكون المراد من البعدية في النصوص والفتاوى هو البعدية الزمانية بأن يكون المراد من قوله: «**يجب الخمس بعد المؤونة**» أنه بعد مضي زمان يصرف الربح في المؤونة بحسب خمس ما يبقى من تلك الربح.

نعم؛ لا مانع من دعوى أن الظاهر من البعدية في الأخبار هو البعدية من حسب تعلق الخمس؛ يعني لا يتعلق الخمس بربح يصرف في المؤونة وليس ناظراً إلى مضي زمان يصرف الربح في المؤونة، لاسيّما ما جمع من الأخبار بين استثناء المؤونتين؛ يعني مؤونة تحصيل / ٢٥٥ / الربح ومؤونة المالك، مثل صحيحة علي بن مهزيار[1] التي نقلناها في أول قسم الأول من أخبار التحليل حيث يقول فيها: اختلف من قبلنا في ذلك، فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة، مؤونة الضيعة وخراجها، لا مؤونة الرجل

---

١) وسائل الشيعة، ج ٦، أبواب مايجب فيه الخمس، باب ٨، ح ٤؛ المعتبر ٢/ ٦٢٣، أرباح التجارات و الصنائع والزراعات.

وعياله. فكتب وقرأه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان.

وأما على الوجه الثاني من الحلبي: فأولاً بأنه يمكن العلم بكمية المؤونة أو الظن المعتبر، ولو بضميمة أصالة عدم حدوث مؤونة أخرى.

وثانياً عدم العلم بها لا يوجب عدم تنجيز الوجوب في الواقع؛ غاية الأمر تزلزله في الظاهر وكونه مراعى بعدم حدوث مؤونة أخرى، وهذا غير اعتبار الحول فيه.

أقول: نحن نتعرض لحال المناقشة الثانية ويعلم في ضمنه حال المناقشة الأولى أيضاً.

[القول بتنجيز الخمس في الواقع وتزلزله في الظاهر]

ثمّ بعد ذلك نتعرض لتأثير هذه المقاولة في مسألتنا، فنقول: أصل القول بتنجيز الخمس في الواقع وتزلزله في الظاهر وكونه مراعى بعدم حدوث مؤونة أخرى التي قال الشيخ في الرسالة: إنه غير اعتبار الحول، مشتمل على دعويين:

الأولى أن الحكم الظاهري مع الشك قبل / ٢٥٦ / تمام الحول في أنه تصير الحاجة إلى صرف الربح في المؤونة في الحول هو وجوب الفعلي قبل الحول.

وهذا أولاً يرد عليه أنه منافٍ لتسلّمهم لجواز تأخير الخمس إلى الحول احتياطاً للمؤونة.

وثانياً مع الغمض عن الإجماع المشار إليه، لعل الحكم بالوجوب الفعلي قبل تمامية الحول ـ مع أن من المسلم أن أدلة الوجوب خصّصت بغير صورة يصرف الربح في المؤونة في الحول أو احتاج المؤونة إلى تلك الربح ـ، مبني إما على دعوى أن موضوع الوجوب يحرز بالأصل، مثل أصالة عدم حدوث مؤونة أخرى، أو أصالة عدم كون المؤونة بأزيد من المقدار الذي نعلمه، كما قاله في المناقشة الأولى، فنقول: قد تقدم عند التعرض للدليل الأول الذي ذكره الحلبي أنه قيل في رده: إن المراد مما ورد في النص والإجماع أن الخمس بعد المؤونة أن ما يساوي من الربح للمؤونة لا يتعلق به الخمس ولا يجب فيه.

وعلى هذا، فعند الشك في كون الربح مساوياً للمؤونة، يكون مقتضى الأصل عدم

التعلق وعدم الوجوب، مع أن مقتضى القاعدة دخول الربح أولاً في ملك المالك ـ كما حرّرناه في محل آخر ـ.

وما دل على وجوب الخمس وتعلق الخمس / ٢٥٧ / بالربح غير منافٍ لدخول تمام الربح أولاً في ملك المالك لو لم نقل إن نفس أدلة الخمس أيضاً يقتضي كون تمام الربح أولاً للمالك.

في بيان عدم جريان أصالة عدم حدوث مؤونة أخرى

إن قلت: نسلّم ما ذكرت، إلا أن المقتضي لتعلق الخمس بتمام الربح موجود، كما يفهم ذلك مما دل على وجوب الخمس في المستفاد والأرباح من دون استثناء المؤونة.

وعليه، فاحتياج المؤونة في الحول إلى الربح من قبيل المانع، فإذا كان المقتضي موجوداً ويكون الشك في المانع، فيحرز عدم المانع أيضاً بالأصل.

قلت: بعد تسليم ما ذكرت من المقدمات نقول: لو كان الغرض التمسك بقاعدة المقتضي والمانع، فمردود بأنه ليس لها مدرك غير بناء العقلاء والبناء غير محرز في غير صورة كان احتمال وجود المانع موهوناً في نظر العقلاء وإحراز الوهن العقلائي فيما يتعلق بنفس الأحكام الشرعية مشكل ولو كان الغرض أن تقول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية؛ نظراً إلى أن أدلة المؤونة من قبيل المخصّص بالنسبة إلى ما دل على وجوب الخمس في المستفاد مطلقاً، من غير تقييد بكونه بعد المؤونة.

ففيه: أنا بيّنّا في غير المقام توضيح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية.

/ ٢٥٨ / وعلى هذا فإذا كان تعلق الخمس بالربح في صورة لم يكن حاجة بأنه يصرف الربح في المؤونة في الحول ويكون ذلك مشكوكاً، فيكون الشك في تعلق الخمس بهذا الربح ومقتضى الأصل عدم التعلق وعدم الوجوب.

إن قلت: إن الخمس يتعلق بكلّ ربح لم يحدث في الحول مؤونة تحتاج إليه وهذا الموضوع يحرز أحد جزئيه بالوجدان وهو الربح المستفاد وجزؤه الآخر بالأصل، أعني أصالة عدم حدوث مؤونة أخرى في الحول.

قلت: لو كان المراد من النص والإجماع أن الخمس بعد المؤونة ما نقل عن الحلبي من أن الخمس لا يتعلق إلا بعد الحول، فلا مورد للأصل قبل الحول، وكذلك لو كان المراد ما حملنا كلام الحلبي عليه من أن المراد وجوب الخمس فيما يبقى من الربح بعد صرف الربح في المؤونة في الحول.

وأما لو كان المراد منه ما ذكره الشيخ هناك من أن الخمس متعلق من بدو الأمر بربح لا يساوي بمقدار ما يصرف في المؤونة، فيصير الربح على قسمين:

قسم يساوي المؤونة وقسم يكون زائداً عن المؤونة. ومن الواضح أن الربح الذي يتعلق به الخمس ليس مركباً من أمر وجودي وأمر عدمي حتى يحرز بالأصل والوجدان.

نعم؛ لو لم يحدث مؤونة يكون ملازماً لوجود الربح الذي يتعلق به الخمس؛ لكن على هذا يصير الأصل مثبتاً وهو ليس بحجة.

ودعوى خفاء الواسطة غير محرز لو لم يكن معلوم العدم ويكون الشك في تعلق الخمس بالربح ومقتضى الأصل عدمه، كما تقدم.

وممّا ذكرنا ظهر أن جواز تأخير الخمس إلى آخر الحول بالنسبة إلى مقدار يحتمل أن تحتاج المؤونة إليه، يكون على طبق القاعدة. نعم؛ تقدم في كلام الشيخ استظهار الإجماع على جواز التأخير مطلقاً وسيأتي في كلامه إشارة إليه.

الثانية من الدعويين دعوى أن الخمس الذي[1] يؤديه قبل الحول يكون مراعى بعدم حدوث مؤونة تحتاج إلى الربح، وهنا قد يدعى وجوب الأداء أولاً وأنه ليس بمراعى أيضاً.

[توضيح المقام عن المؤونة]

وتوضيح المقام: أن شيخنا المرتضى في رسالته عند التعرض للمؤونة قال: وقد يشكل أصل جواز الدفع أولاً قبل مضي الحول من جهة أنه لا يعلم أن المدفوع خمس أم لا؛ إذ

---

١) في المخطوطة: التي.

لعله يوجد مؤونة احتاج إليه، ثمّ دفع ذلك بأصالة عدم سبب آخر، يعني للمؤونة التي تقدم الكلام فيه.

ثمّ بعد ذلك تعرض لفرع، وهو أنه لو دفع الخمس بمقتضى الأصل، ثمّ تبيّن زيادة المؤونة، فهنا / ٢٥٩ / نقل عن ظاهر المسالك[١] وحاشية الإرشاد أنه يذهب على المالك[٢]؛ يعني أن ضرره على المالك.

ووجّه تارة بأنه لمّا دفعه المالك خمساً اتكالاً على أصالة عدم مؤنة أخرى، فيملكه المستحق، فلا وجه لاسترداد العين، فضلاً عن قيمته عند التلف.

وتارة بأنه يجوز أن يستفاد من قولهم «جواز التأخير احتياطاً للمكلف»[٣]، أن الخمس يتعلق واقعاً بالمستفاد في أول الإستفادة بعد ملاحظة المؤونة بحسب حاله في ذلك الوقت. وإنما صار موسّعاً غبطةً للمكلف وهو ليس لتعسّر استرداده لو انكشف المؤونة، بل لخسارته واقعاً لو قدّم الخمس فانكشف المؤونة؛ بل نقول: إن الإحتياط للمكلف لو كان لمجرد تعسّر الإسترداد، فلا يأتي في صورة يعلم عدم زيادة المؤونة بعد ذلك، مع أن الظاهر منهم ـ كما تقدم ـ أنه يجوز التأخير، ولو علم عدم زيادة المؤونة فيكشف من ذلك أن جواز التأخير لما ذكرناه، لا لتعسّر الإسترداد.

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين الزكاة التي يردّ بعد كشف عدم الوجوب وبين الخمس التي قلنا بأنه لا يردّ بعد كشف المؤونة.

ثمّ إنه ﷺ بعد هٰذين التوجيهين يقول[٤]: لكن الإنصاف أن ما ذكراه لا يخلو عن نظر ومنع.

أقول: أما كون المدفوع خمساً ظاهراً من جهة الأصل، ففيه:

---

١) المسالك ١ / ٤٦٨.

٢) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري)، ص ٢١١، تبين زيادة المؤونة بعد دفع الخمس.

٣) الرسائل العشر (ابن فهد الحلي)، باب الزكاة؛ الدروس ١ / ٢٥٩، في ما يجب فيه الخمس؛ جامع المقاصد ٣ / ٥٣، الخمس: شرائط وجوبه.

٤) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢ / ٥٣٦، كتاب الخمس.

أولاً تقدم عدم تمامية الأصل.

وثانياً اقتضاء مجرد الحكم الظاهري /٢٦٠/ لعدم جواز الإسترداد مع فرض كشف الخلاف، ليس له وجه واضح.

وأما دعوى أن المدفوع خمس واقعاً، فلو كان ذلك لمجرد ما استظهره من قولهم بجواز التأخير احتياطاً للمكتسب، فهو كما ترى.

وأما لو كان المدرك دعوى استفادة ذلك من النصوص الدالة على أن الخمس بعد المؤونة، فهذا يكون أوضح فساداً.

في الشك في الخمس من جهة الشك في المؤونة والحقّ عدم وجوبه

أقول: تلخّص أنه بعد أن الخمس يتعلق بالربح من حين حصوله ـ كما هو ظاهر المشهور ـ كل مورد شك في تعلق الخمس بالربح للشك في كون الربح مساوياً للمؤونة ومثله لو شك في مقداره للشك في مقدار المؤونة، يكون مقتضى كلام الشيخ حيث تمسك بأصالة عدم حدوث المؤونة لإثبات تعلق الخمس بالربح أن يقول بوجوب الخمس في المقامين. ومقتضى ما ذكرناه من منع جريان الأصل المشار إليه عدم وجوب الخمس في المقامين.

ثمّ إن لقائل أن يقول: إن ما يساوي مؤونة السنة من الربح لا يتعلق به الخمس، ومؤونة السنة إما بعد زمان حصول الربح بأجمعه، أو أن معظمه بعد حصول الربح على القول بأن ابتداء السنة من زمان الشروع في الكسب.

ومن الواضح البيّن أن مقدار مؤونة السنة من ابتداء زمان حصول الربح غير معلوم، كما أشار إليه الحلبي؛ بل تعلق الخمس واقعاً بما يحصل من الربح /٢٦١/ لكل أحد من حين حصوله يكون مشكوكاً باعتبار احتمال صرفه في المؤونة؛ فضلاً من أن يقال ـ كما سيأتي ـ: إن الخسران الحادث في السنة أيضاً يجبر بهذا الربح.

وفي مثل هذه الفروض يبعد من الشارع الأمر بأداء الخمس من حين حصوله؛ لكنّا

نقول:

أولاً: إن مجرد كون الحكم الواقعي دائراً مدار ما يصرف بعد ذلك في المؤونة واقعاً وعدم صرفه فيها، لا استبعاد فيه. وعلى هذا، فلا مانع من الأخذ بما تقتضيه ظواهر الأدلة من كون الخمس متعلقاً بالربح من حين حصوله ومن أن المراد مما ورد في النص والفتوى من كون الخمس بعد المؤونة يكون المراد تعلق الخمس بما سوى مقدار المؤونة من الربح، لا البعدية الزمانية التي توهّمه الحلبي.

وثانياً: كون الحكم الظاهري من بدو الأمر عند الشك في حدوث مؤونة، هو وجوب أداء الخمس فعلاً ـ كما يدعيه المصنف ـ، مع كون هذا الحكم معلقاً بعدم حدوث مؤونة أخرى، نسلّم أنه مستبعد بعد ما تقدم من أنه لا وجه لدعوى أنه يذهب على المالك على كل حال، إلا أنه نقول: أولاً إن مجرد الإستبعاد لا يوجب لرفع اليد عن الظواهر والقواعد. وثانياً إنه تقدم أن ظاهر المشهور جواز التأخير إلى آخر الحول؛ بل تقدم أنه يستظهر ذلك منهم، /٢٦٢/ حتى في صورة يكون عالماً بعدم حدوث مؤونة أخرى.

وأيضاً ليس الإستبعاد على مسلكنا حيث تقدم أنه عند الشك في حد المؤونة أو حدوثها إذا شك في وجوب الخمس، يكون مقتضى الأصل البراءة. وعليه يشكل الأمر في صحة الأداء أولاً أيضاً، مع الشك في أصل الوجوب.

ثمّ أقول: مما تقدم كما ظهر حال الدعويين اللذين كانا للمصنف في رد الحلبي، كذلك ظهر حال أصل الإستبعاد التي كان في كلام الحلبي وأنه لا يقتضي أن لا يكون وجوب الخمس إلا بعد مضي حول مؤونة الربح الذي فيه الخمس.

[الخامس من الوجوه لأن لايكون ربح الخمس لأهل الخمس]

الخامس من الوجوه التي يقال لإثبات ظاهر كلام القوم من أن الربح الذي يحصل من التجارة المتعلقة بمال تعلق به الخمس ليس لأهل الخمس إلا خمسه، بل بعد مضي حول المؤونة لا يجب إلا خمس مازاد من الأرباح عن رأس ماله الذي كان له في المعاملة التي صدرت منه من ابتداء الحول. ومقتضى ذلك أن لا يكون ربح خمس الربح أولاً بتمامه

لأهل الخمس، كما أن مقتضاه أن يجبر الكسر الواقع في المعاملات المترامية بالربح الحاصل في شيء من تلك المعاملات ما يظهر من شيخنا المرتضى ﷺ في المحل المشار إليه ويظهر منه أنه على تماميته يرفع الإشكال عن المسألتين.

/ ٢٦٣ / وظني أنه لو تمّ، لا يرفع إلا الإشكال الثاني.

وتوضيح المقام: أن أصل الوجه الذي يذكره، يتوقف على مقدمة تعرض لها في بحث المؤونة. وملخص كلامه هناك أنه في مثل قول تعالى: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه**﴾[1] ... الآية، وكذلك في موثقة سماعة[2] «**الخمس في كل ما أفاد الناس**» يقول: إن الموصول فيهما يعمّ كل مغنوم ومستفاد. وإنما الكلام في أنه عام بالنسبة إلى أفراد الإستفادة أيضاً، أم لا؟

والمراد بكونه عاماً لأفراد الإستفادة أنه لو ربح في معاملة واقعة على رأس مال ثلاثة، ثمّ في معاملة ثانية عليه أيضاً ربح ثلاثة، فهما فردان من العام تعلق بكل منهما حكم والمراد من أن الموصول ليس عاماً لأفراد الإستفادة أن جميع ما يستفاد من معاملات واقعة على رأس مالٍ واحدٍ فردٌ واحدٌ من العام.

نعم، أولاً كان المستفاد ثلاثة وثانياً يصير ستة وهكذا إلى آخر الحول لا يخرج عن كونه فرداً واحداً.

[الثمرة بين المسلكين]

بقي الكلام في الثمرة بين المسلكين، فنقول: أما لو قلنا: إن المستفاد بالإستفادتين مثلاً فردان من العام، فحينئذ نقول بلحاظ تقييد الحكم بوجوب الخمس في الربح مما بعد المؤونة: إنه يلاحظ ذلك بالنسبة إلى كل من الفردين، فتحصل لكل منهما عام مستقل باعتبار استثناء المؤونة ويوزّع الزمان المشترك بينهما والزمان الخاص / ٢٦٤ / بأحدهما

---

١) الانفال: ٤١.

٢) الكافي ١ / ٥٤٥ ح ١١؛ غنائم الأيام ٤ / ٣٥٣، حكم مال العبد والصغير.

المعين.

وأما لو قلنا: إن تعدد الإستفادة لا يخرج الفرد عن كونه فرداً واحداً، فالمقيد بالمؤونة هو مجموع المستفاد الحاصل من الإستفادتين أو أزيد. وعليه لا نحتاج إلى توزيع وتخصيص ويكون حول المجموع من أول الشروع في المعاملة الأولى أو من حين حصول ربحه على المسلكين في المسألة.

ثمّ إذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: إنه يقول في مسألتنا على المسلك الأخير من أن تعدد الإستفادة لا يخرج المستفاد عن كونه فرداً واحداً للعام، قد عرفت سابقاً في مسألة عدم استقلال كل ربح بحولٍ، أن الصناعة* الواحدة في حكم عمل واحد. بل قد عرفت أن الإستفادات المتعددة ولو لم تتحد عرفاً، إلا أن موضوع وجوب الخمس فيها هو مجموع ما استفاد، لا كل جزء مما استفاد.

ثمّ إنه يقول: إضافة الفائدة إلى التجارة المستمرة المشتملة على المعاوضات المترامية إنما هي بملاحظة رأس المال الموجود في المعاملة الأولى. وأما إضافة الفائدة إلى التجارة التي حصلت فيها، فهي بالنسبة إلى رأس المال الموجود في نفس هذه المعاملة.

ثمّ نقول: إن متعلق الخمس هي الفائدة بالمعنى الأول، / ٢٦٥ / دون الثاني، والفائدة بالمعنى الأول قلنا: إنها متعلق الخمس، لا تستقرّ إلا بعد تمام الحول، لأنه في أول الحول يكون مراعى بعدم حصول خسران يوجب زوالها بهذا المعنى.

نعم، بالمعنى الثاني لا يزول الصدق ولو تلف جميع المال أيضاً.

---

*) *كالعطاري والبقالي. (منه قدس سرّه).*

[مباحث أخر من كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري قدس سره]

[الكهانة والسحر]

/ ٣١٤ / قوله: التاسعة عشرة: الكهانة من كهن .. إلخ.

أقول: البحث في الكهانة إما عن موضوعها أو عن حكمها.

[موضوع الكهانة]

أما الأول: فنكتفي فيه بما ذكره المصنف وإن يأتي بعض الكلام فيه عند التعرض لحكمه.

[حكم الكهانة]

وأما المقام الثاني: وهو البحث عن حكم الكهانة، فنقول: في مفتاح الكرامة[1] عن إيضاح النافع: تعليمها وتعلّمها واستعمالها حرام في شرع الإسلام. وظاهره أنه إجماعي بين المسلمين. وعن ظاهر مجمع البرهان: أنه لا خلاف في تحريم الأجرة.[2] وعن الكفاية: لا أعرف[3] خلافاً بينهم في تحريم الكهانة.

ثم إنه يورد على الرياض حيث عدّ من الدليل على حرمة الكهانة الإجماع المصرّح به في كلام جماعة من الأصحاب بقوله والموجود في كتبهم ما ذكرناه.

أقول: يتمسك بعضهم لحرمة الكهانة باندراجها في معنى السحر وهو محل البحث ـ كما

---

١) مفتاح الكرامة ١٢ / ٢٤١، في حرمة تعلم الكهانة وبيان حقيقتها.

٢) نفس المصدر.

٣) في المخطوطة: لا اعراف.

يأتي الكلام فيه ـ.

[التمسك بالأخبار لحرمة الكهانة]

ثمّ إنهم يتمسّكون للحرمة بالأخبار وهي كما في الرياض أربعة:

إثنان في أن «**أجر الكاهن سحت**[1]»؛ ثم خبر الخصال وخبر المستطرفات.

ثمّ إنه يظهر من خصوص المصنف في المقام أن سند الأخير صحيح حيث روى عن مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن الهيثم[2] قال: قلت / ٣١٥ / لأبي عبد الله عليه السلام .. إلخ.

ويرد عليه: أن الهيثم فيه اشتراك بين من لم يوثق ولم يعلم حسن حاله وغيره.

إن قلت: إن الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع، وهو يرفع الإشكال مما بعده إلى أن يصل إلى الإمام عليه السلام.

قلت: إن ما ذكرت من أن أصحاب الإجماع يرفع الإشكال عن ما بعدهم وإن كان فيه شهرة ما؛ لكنّا ذكرنا في محله أن معقد إجماع الكشي في أصحاب الإجماع لا يقتضي بأزيد من وثاقة نفس أصحاب الإجماع.

[فروع تحريم الكهانة]

ثمّ إذا عرفت ما تقدم، فنقول: إن الإجماع على حرمة الكهانة أو دليل آخر عليه ظاهر في حرمة العمل وإذا كان العمل حراماً، يكون الأجرة عليه محرمة ـ كما تقدم في أوائل المكاسب المحرمة ـ.

ثمّ إن تعليمها وتعلّمها بقصد العمل أيضاً يندرج في عنوان الإعانة على الإثم، فيكون محرمة. وأما لو كان التعليم والتعلم لا لإجل العمل، ففي الجواهر قد يقال بعدم الحرمة في

---

١) وسائل الشيعة ١٢ / ٦٣، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به ح ٨.

٢) الحدائق الناضرة ١٨ / ١٨٤، في الكهانة؛ كفاية الأحكام ١ / ٤٤٠، السحر.

العلم والتعلم التعليم، لا للعمل؛ للأصل وغيره.

ومراده من «غيره» ما تقدم في آخر مسألة التنجيم عنه من أن العلم بنفسه شريف: ﴿وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[1] وحسن العلم مطلقاً عقلي، كما أن الآية إشارة إليه.

ثمّ يقول في جواب مدعٍ من أن علم الكهانة لا ينفك عن العمل وهو / ٣١٦ / محرم، بأن فيه منع وعن دعوى أن مقتضى كلام الإيضاح كون التعليم والتعلم مطلقاً مما يكون إجماع المسلمين على حرمته بأنه يمكن إرادة العمل منه، يعني أن المتيقن من إطلاق كلامه صورة يكون التعلم والتعليم للعمل.

أقول: نفس الإجماع المنقول لا يكفي في الحجية، فضلاً من أن يراد أن يؤخذ بإطلاق مشكوك المراد، بل نفس دعوى الإجماع شاهد على أن المراد التعلم والتعليم بقصد العمل.

[تنبيهات]

ثمّ إنه ينبغي التنبيه على أمور:

[لوكان معنى السحر أعم من الكهانة]

الأول: أنه على القول بأن معنى السحر ما يعمّ الكهانة أيضاً، فدليل حرمة السحر يشمل الكهانة أيضاً، إلا أن إحراز ذلك يعني أعمية معنى السحر حقيقة لا مسامحة، لا طريق إليه بعد أن المفروض أنه عند العرف وغيره يذكر الكهانة في مقابل السحر. وتقدم في مسألة السحر موهنات لكون مطلق خوارق العادات المتعارفة بين الغالب من السحر؛ بل لها أقسام كثيرة كل يندرج تحت عنوان والسحر قسم منها.

---

١) سورة الزمر: ٩.

الثاني: تعميم الكهانة لما نقله المصنف في معنى العراف من كون الإخبار عن الغيب من غير تابع ورائيّ من الجن غير معلوم. فإذا لم يكن إجماع ولا أخبار على حرمة العراف، فلا دليل على حرمته إلا من جهة دعوى أن صرف الإخبار عن الغيب جزماً / ٣١٧ / حرام، ويأتي الكلام فيه.

الثالث: قال في الجواهر[١]: ولو فرض اتباع بعض الجن لبعض الناس من دون تسبيب منهم وإخبارهم ببعض الأمور، يمكن أن لا يكون كهانة وإن أخبر بما أخبر به مع الإسناد عنه وعدمه معتقداً به أولاً، لظهور الأدلة في غيره؛ بل قد يقال بعدم حرمة أخذ الأجرة على استعلامه في أمر من الأمور، إلا أن الإحتياط يقتضي خلافه.

أقول: من جهة أن صرف الإخبار عن الغيب جزماً فيه مانع، سيأتي الكلام فيه.

الرابع: في مفتاح الكرامة[٢] عن المفاتيح[٣]: من المعاصي المنصوص عليها الإخبار عن الغائبات على البت لغير نبي أو وصي نبي، سواء كان بالتنجيم أو الكهانة أو القيافة أو غير ذلك.

ثمّ ذكر أخباراً دالة على تحريم الكهانة والتنجيم. ثمّ قال: وإن كان الإخبار على سبيل التفاؤل[٤] من دون جزم، فالظاهر جوازه، لأن أصل هذه العلوم حق ولكن الإحاطة بها لا يتيسّر لكل أحد، والحكم بها لا يوافق المصلحة؛ إنتهى.

أقول: كل إخبار عن الغيب الذي يعدّ عملاً مما قلنا: إن العمل به محرّم، من الكهانة أو غيرها، فخارج عن البحث في حرمته وعدمه، لأن حرمته مسلّمة.

نعم، يبقى الكلام فيما / ٣١٨ / لا يندرج تحت العنوان الذي أثبتنا حرمته، فنقول: إن المصنف في آخر مسألة التنجيم قال[٥]: الأولى الحكم على سبيل التقريب وأنه لا يبعد أن

---

١) جواهر الكلام ٢٢ / ٩١، حرمة الكهانة.

٢) مفتاح الكرامة ١٢ / ٢٤٢، حكم التنجيم وتعلمه.

٣) مفاتيح الشرائع ٢ / ٢٣ ـ ٢٤، في مفاتيح النذر.

٤) في المخطوطة: التفؤل، وفي المصدر ما أثبتناه.

٥) كتاب المكاسب ١ / ٢٣٢، المسألة السادسة: التنجيم: مختار المؤلف ﷺ.

يقع كذا. ونحن قلنا هناك: إنه يستفاد من بعض الأخبار محذورية الإخبار عن الغيب على سبيل الجزم من التنجيم وغيره، كما أن خبر الإحتجاج الذي نقله المصنف هنا في مسألة الكهانة يذكر في وجه منع الشياطين من استراق السمع بقوله[1]: لئلا يقع في الأرض سبباً يشاكل الوحي عن خبر السماء ويلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لإثباته.

ثمّ أقول: حرمة الإخبار عن الغيب على سبيل الجزم يحتاج إلى دليل معتبر، مثل خبر يكون سنده معتبراً ولم يكن مناقشة على دلالته، وبعد لم نظفر على مثل ذلك.

[كلام صاحب الجواهر في العلم بالغيب والكهانة]

ثمّ إن للجواهر أيضاً كلاماً في آخر مسألة التنجيم متعلق بالعلم بالغيب أيضاً مطلقاً حيث إن علم الغيب لما استأثره إليه لنفسه، فكلٌّ من التنجيم والرمل والفال ونحوها من العلوم التي يستكشف بها علم الغيب، قال فيه: إنه يحرم مع اعتقاد المطابقة، لا مع عدم اعتقاد / ٣١٩ / المطابقة.

وأما في مسألة الكهانة يقول:

أولاً: يمكن استفادة حرمة مطلق الأخبار من هذا الطريق، يعني طريق الجن وأنه من وحي الشياطين إلى أولياءهم ﴿ زخرف القول غروراً ﴾[2].

نعم، قد يقال: لا بأس بالعلوم النبوية كالجفر ونحوه، مع أنه لا ينبغي لمن منحه الله إظهاره عند سؤد الناس وضعفاءهم الذي قد يدخلهم الشك في النبوة والإمامة من ذلك ونحوه باعتبار ظهور مثل ما يحكى لهم من المعجز على يد غيرهم، فسجد الشيطان بآباءهم من هذه الجهة. ولعله لذا كانت الأولياء في غاية الحرص على عدم ظهور شيء من الكرامات لهم؛ إنتهى.

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٣٩، حرمة الإخبار عن الغائبات جزماً ولو بغير الكهانة.

٢) سورة الأنعام: ١١٢.

أقول: أما ما نقلنا عنه في مسألة التنجيم، ففيه: أن اعتقاد المطابقة ليس أمراً اختيارياً ليكون حراماً، إلاّ أن يكون مراده أن الإعتقاد عن فعل نفعل بالقلب وليس من قبيل الإدراك، فيكون كلامه أفسد كما بيّنّاه في محله.

هذا؛ مع أن عدم ثبوت علم الغيب لغير الله ليس معناه حرمة يحرم على غير الله أن يحصل علم الغيب لنفسه، بل إنه لا طريق لغير الله أن يطلع على الغيب، وقلنا: إن ما يكون بيد الناس من أسباب العلم بالغيب ويحصل بسببها / ٣٢٠ / الجزم لبعضهم، نزل منزلة العدم ولو بلحاظ أنهم لا يلتفتون ولا يعلمون مسألة المحو والإثبات، فلذلك نزل الجزم الحاصل لبعضهم منزلة العدم ـ كما تقدم في آخر مسألة السحر توضيح ذلك ـ.

وأما ما نقلناه عنه في مسألتنا ـ يعني مسألة الكهانة ـ، فنقول: ليس ميزان كلي لترتب الفساد على الإخبار عن الغيب وكل مورد أحرز ترتب فساد عليه، فلابدّ من تركه.

[اللهو]

قوله :العشرون : اللهو حرام [1] .

[حرمة اللهو]

أقول : لا يخفى أن الحرمة في بعض الأفعال المحرمة بعنوان اللهو مثل صيد اللهو الموجب لإتمام الصلاة في السفر على ما يظهر من كثير من كلمات الفقهاء أن الصيد اللهوي محرم؛ بل وكذلك من بعض الأخبار الواردة في هذا المقام أو أكثرها. ومثل الغناء الذي ورد فيه أنه من لهو الحديث، وكذلك غير ذلك من الأخبار الواردة فيه، كما تقدم في بابه، ومثل آلات اللهو وما ورد فيه إلى غير ذلك.

ولم نرَ في غير كلام المصنف عنواناً مستقلاً لنفس اللهو.

[معنى اللهو]

ثمّ إنا ذكرنا معنى اللهو تبعاً للمصنف في مسألة الغناء، كما أنه تقدم هنا حكم مطلق اللعب، كاللغو والباطل في مسألة القمار، ولا بأس من تكرار ما تقدم حتى نرى أن ما يذكر هنا يصير موافقاً لما تقدم أم لا.

ويوضح وجه المطلب أيضاً، فنقول: يظهر من بعض كلمات المصنف هناك أن كون الصوت على سبيل اللهو إنما هو بأن يكون مناسباً مع آلات /٣٢١/ اللهو ويميل الإنسان لأجله إلى الرقص وعمل الصبيان وحضور ما يستلذّه القوى الشهوية من كون المغني

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٤١، المسألة العشرون : اللهو .

جارية أو أمرداً.

وفي الجواهر[١] في بحث صلاة المسافر عند التعرض لسفر صيد اللهوي ينقل كلام الفاضل البغدادي، وفي كلامه ما يناسب ما تقدم وما يأتي؛ فإنه ينقل عن الصحاح والقاموس وشمس العلوم وغيرها أن اللهو هو اللعب، وعن مصباح المنير والطرطوس أن أصل اللهو الترويح عن النفس بما لا يقتضيه الحكمة، فلا يشمل التنزه بالفياض والرياض وأشباه ذلك.

وعن الأزهري: اللعب اللهو ما يشغلك من هوى وطرب. فقال: المراد من عشق وخفة من فرح أو حزن، فإن ذلك مما يشغل.

قال الله تعالى: ﴿ لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتّخذناه من لدنا ﴾[٢] .. الآية.

ونحن نقلنا في بحث الغناء عن النهاية[٣]: واللهو اللعب؛ يقال لهوت بالشيء أَلْهُو لهواً وتلهَّيْتُ به إذا لعبتَ به وتشاغَلْتَ وغَفَلْتَ به عن غيره. وألهاه أي شَغَله.

ومنه قال بعض: إن اللهو كالطرب في أنه يحتاج إلى خفة للبدن، سواء يميل إلى الحزن أو السرور.

[حرمة مطلق اللهو وعدم حرمة مطلق الطرب]

ثمّ إنه لا دليل على حرمة مطلق الطرب؛ لكن الدليل موجود على حرمة مطلق اللهو، كما سيوضح أيضاً.

[اللهو أن يكون شاغلاً عن غيره]

ثمّ إنك عرفت أن اللهو بمقتضى كلام / ٣٢٢ / النهاية ومساعدة العرف أيضاً أخذ فيه أن يكون شاغلاً به عن غيره.

---

١) جواهر الكلام ١٤ / ٢٦٣، حكم السفر لصيد اللهو.

٢) سورة الأنبياء: ١٧.

٣) النهاية لابن الأثير ٤ / ٢٨٢ (لهو).

وعليه نقول ـ كما يساعده العرف أيضاً ـ: إن الخفة التي تحصل في اللهو ودلّ عليه كلام الأزهري أيضاً لابدّ من أن يكون من الإشتغال بفعل خارجي من الرقص أو ضرب آلات اللهو ونحو ذلك، فلا يطلق اللهو على الطرب الحاصل من الأمر القلبي كالفكر أو النظر أو الإستماع.

ثمّ صيرورة اللهو شاغلاً عن غيره ليس المراد حين الشاغل، لأنه ثابت في أغلب الأفعال، كما أنه لا يعتبر أن لا يرجع أبداً، لأنه لا يوجد مثله في شيء، بل يعتبر فيه أن لا يلتفت سريعاً.

[حرمة مطلق اللعب ركيك]

ثمّ إنه تقدم هنا في مسألة القمار أن مطلق اللعب والباطل، بل كذلك مطلق اللغو دعوى حرمته ـ إلا ما خرج ـ ركيك ولو فرض قيام دليل عليه. ويمكن الجواب عن معارضاته أيضاً لشدة كثرة التخصيص مما يكون الإجماع والسيرة على جوازه من أفراده.

وعلى هذا، فالدليل المشار إليه لابدّ أن يحمل على بعض المحامل الصحيحة.

وأما اللهو، فبعض محتملاته من معنى اللهو كذلك ـ كما سيوضح ـ. ومنه تقدم في الموضع المشار إليه أنه في مثل اللعب بالشطرنج الذي يكون حرمته مسلماً، إذا ورد فيه أنه حرام، معللاً بأنه لهو، وكذلك السفر للصيد لو سلّم حرمته من جهة / ٣٢٣ / أنه لهو، فلابدّ أن يحمل على أن المراد ثبوت حكم اللهو وهو الحرمة لهما، لا أن يكون المراد تعميم اللهو المحرّم ليصير الشطرنج وسفر الصيد من مصاديقه حتى يثبت له الموهن.

نعم؛ ظاهر كلام الفاضل البغدادي المشار إليه أنه يضيق دائر[ة] سفر الصيد حتى يندرج في اللهو بالمعنى الأخص؛ لكنّه خلاف كلمات العلماء وخلاف الأخبار من أن سفر الصيد ـ إذا لم يكن الصيد للقوت ولا للتجارة ـ يكون موجباً للإتمام وهو الذي يعبّر عنه بالسفر للصيد اللهوي.

[تمام المقصود في ذكر أمورٍ]

ثمّ إذا عرفت ما تقدم، فلنوضح تمام المقصود في ضمن أمور:

[اللهو المطلق واللهو الخاص]

الأول أن ما يفرض أنه يدلّ على حرمة اللهو، لو كان المراد من اللهو فيه مطلق اللعب حتى يشمل كل ما يكون من قبيل أفعال الصبيان مما ليس فيها غرض عقلائي وكان فيها ترويح أو تنزّه لهم، فهنا يكون الموهن لإرادة العموم موجوداً، فلا مفرّ إلا من التصرف في هذا الدليل.

وأما لو كان من اللهو لعب خاص فيه طرب بنحو تقدم هنا، أو بنحو آخر لم يكن فيه الموهن، فلا مانع من الأخذ بظاهره، ثمّ الأخذ بإطلاقه.

وعليه نقول ـ كما تقدم ـ: إن معنى اللهو مردّد بين الأعم وهو مطلق اللعب وبين الأخص وهو ما شرحناه، فالظهور بالنسبة إلى الأخص موجود / ٣٢٤ / والموهن فيه غير ثابت، فلا مانع من الأخذ بهذا الظاهر.

إن قلت: ما تقول في المعنى المتوسط بين المعنى الأعم وبين المعنى الأخص، وهو ما أشار إليه المصنف وتردّد في حكمه وهو الحركات المنبعثة عن القوى الشهوية مما ليس فيه غرض عقلائي ولم يجتمع فيه القيود السابقة في المعنى الأخص؟

قلت: ظهور اللفظ فيه غير محرز وأصالة اشتراك المعنوي لا يثبت المعنى المتوسط، لعدم العلم باستعمال اللفظ في المعنى المتوسط.

الثاني أن الدليل على حرمة اللهو لينتج ما ذكرنا في الأمر الأول من الأخذ بالمعنى الأخص، له طريقان في المقام:

الأول أن يقوم دليل على حرمة شيء من الأفعال، معللاً بأنه لهو، ليندرج في منصوص العلة، فنأخذ بعموم العلة على الحق لو كان من مصاديق مطلق اللعب، فيكون الموهن للعموم هنا محققاً، لأن إرادة المعنى الأخص يوجب خروج المورد وهو المعلّل عن تحت العلة وإرادة المعنى العام قد تقدم أنه ركيك من جهة كثرة الموهن.

الثاني أن يقوم دليل مستقل على حرمة نفس اللهو بنحو الإطلاق.

[الوجوه المذكورة لحرمة اللهو]

الأمر الثالث في بيان تمامية دليل / ٣٢٥ / على حرمة اللهو بأحد الوجهين في الأمر السابق حتى يمكن جعل ذلك دليلاً على حرمة اللهو بالمعنى الأخص بالتقريب الذي ذكرناه في الأمر الأول، وهذا موقوف على التعرض للوجوه المذكورة هنا للحرمة، أو ما يجوز أن يذكر للحرمة، فنقول:

منها ما يقال في الصيد اللهوي الموجب للإتمام في السفر. وهنا نقول: لو كان التمسك بمعقد إجماع العلماء على أن هذا السفر حرام معللاً بأنه لهو، فنقول: لنا على أمثال هذه الإجماعات المنقولة إشكالات نشير هنا إلى بعض منها:

مثل أنا نعلم أو نحتمل أن يكون مدرك كلمات العلماء هو الأخبار، فليس هذا الإجماع كاشفاً عن شيء آخر.. الأخبار[1] التي بأيدينا.

ومثل أن نعلم أن المراد بالصيد اللهوي كل صيد لا يكون للقوت ولا للتجارة. وهذا الصيد مندرج في أفراد مطلق اللعب، وثبوت الحرمة لمطلق اللعب قد عرفت ثبوت الموهن العظيم له وإخراج المورد غير جائز.

هذا؛ مع أن في كلمات بعض علماء السابقين كبعض الأخبار عطف السفر للصيد الموجب للإتمام على السفر المحرّم، بل في كلمات بعض المتأخرين التصريح بأن السفر للصيد الموجب للإتمام في السفر ليس بمحرّم.

وأما لو كان التمسك بنفس الأخبار الواردة في السفر للصيد الموجب للإتمام، فنقول ـ مع الغمض عن كل شيء ـ: إن مما دلّ على حرمة السفر / ٣٢٦ / للصيد ما في خبر النرسي[2]: «**إنما أحلّ الله الصيد لمن اضطرّ**». وفي صحيحة زرارة[3]: «**إنما خرج في لهو الدنيا**

---

١) العبارة هكذا.

٢) جواهر الكلام ١٤ / ٢٦٦، حكم السفر للصيد إذا كان لقوته وقوت عياله أو للتجارة.

٣) تذكرة الفقهاء ٤ / ٣٩٩، عدم جواز التقصير للاهي بسفره [في المصدر هكذا: لا يقصر إنما

لا يقصر». وفي خبر آخر يعد فيما يوجب الإتمام «والرجل يطلب الصيد يريد لهو الدنيا».

أقول: مع الغمض من أن بعض الأخبار يلوح منها عدم حرمة السفر للصيد مطلقاً، ومع الغمض مما تقدم من أنه لو فرض أن هذا السفر حرام وأنه علّل حرمته بأنه لهو، إلا أن المراد من هذا السفر الذي يقولون إنه لهو، كل سفر كان الغرض الصيد، لكن لا للقوت ولا للتجارة.

ومن الواضح أنه ليس مندرجاً في اللهو الخاص المتقدم إلاّ بعض أفراده النادرة، فلا يجوز أن يكون المراد هو المعنى الأخص المتقدم، بل لابدّ أن يكون المراد اللهو بمعنى مطلق اللعب وتقدم أن الموهن في إرادة حرمة اللعب موجود وتخصيص المورد غير جائز أيضاً.

وثالثاً نقول: ما أشرنا إليه من الأخبار، بعض منها يدلّ على أن سفر الصيد يوجب الإتمام لحرمة هذا السفر وبعض تدلّ على أنه يوجب الإتمام، لأنه لهو. وعلى هذا نقول: لا مانع من أن يكون مطلق اللعب الحاصل في سفر الصيد حراماً. وحينئذٍ يصحّ التعليلان ولا يلزم منه أن يكون اللهو بمعنى / ٣٢٧ / اللعب في غير سفر الصيد حراماً.

ومنها أن مطلق المسابقة بغير عوض يكون حراماً ووجه حرمته كونه لهواً.

وفيه:

أولاً أنه تقدم في مسألة القمار أنّا رجّحنا عدم حرمة مطلق المسابقة بغير عوض.

وثانياً على تسليم الحرمة نمنع أن العلة كونه لهواً.

وثالثاً اللهو الذي يوجد في مطلق المسابقة هو اللهو بمعنى الأعم الذي تقدّم أنه لو دلّ دليل على حرمته أيضاً غير مثمر لوجود الموهن له.

ومنها أن حرمة آلات اللهو من حيث إنه لهو أيضاً.

أقول: يجوز أن يكون المحرّم بعض أفراد اللهو، دون بعض آخر، بعد أنه لم يرد النص

خرج في لهو]؛ الحدائق الناضرة ١١ / ٣٨١، يشترط في القصر أن يكون السفر سائغاً [في المصدر: قال إنما خرج في لهو لا يقصر].

على أن العلة مطلق اللهو.

نعم، الخبر الذي ينقله المصنف كان مشتملاً على أن كل ما كان من هذا الضرب، يعني من قبيل آلات اللهو، يكون حراماً. فهذا نصّ على حرمة كل ما كان نظير آلات اللهو مما كان عملاً بحيث يوجب الطرب، إلا أن التمسك به موقوف على اعتبار السند أيضاً والسند مجهول.

ثمّ لعله يشمل تمام أفراد المعنى الأخص الذي قلناه للهو أو غالب أفراده.

ومنها ما دلّ على أن اللهو من الباطل بضميمة ما يظهر منه حرمة الباطل، كما تقدم في روايات الغناء. ففي بعض الروايات «**كلّ لهو المؤمن من الباطل ما خلا ثلاثة: المسابقة وملاعبة الرجل أهله**»[1] .. إلخ. وفي رواية[2]: «**لا يستحبّ شيئاً من اللعب غير الرهان والرمي**» إلى غير ذلك.

أقول: مع الغمض مما تقدم في مسألة القمار من المناقشة على ذلك كلّه نقول: إن الباطل عبارة عن كل / **٣٢٨** / فعل لا فائدة فيه، فحينئذٍ لو فرض قيام دليل على حرمة الباطل بنحو الإطلاق، فيكون فيه الموهن المشار إليه سابقاً لقيام الإجماع والسيرة على جواز معظم الأفعال التي لا فائدة فيها.

إن قلت: إن الباطل خلاف الحق وحينئذٍ نمنع أن كل فعل لا فائدة فيه يكون خلاف الحق.

قلت: فعلى هذا يصير مجملاً لا يجوز التمسك به في الموارد المشكوكة.

ومنها ما عن عبد الأعلى[3] ـ وهو مشترك بين الضعيف وغيره ـ قال: سألت أبا

---

١) وسائل الشيعة ١٣ / ٣٤٧ الباب الأول من أبواب السبق، ح ٥؛ الحدائق الناضرة ٢٢ / ٣٥٦، نقل روايات السبق والرماية [مع بعض التفاوت]؛ كتاب المكاسب ٢ / ٤٥، الأخبار الدالّة على حرمة اللهو.

٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٢٣٥، باب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٤؛ كتاب المكاسب ٢ / ٤٥، الأخبار الدالة على حرمة اللهو.

٣) الحدائق الناضرة ١٨ / ١٠٤، في الغناء.

عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت : إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخّص في أن يقال : جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيكم.

فقال : كذبوا ـ إن الله عزّ وجلّ ـ يقول : ﴿ وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين . لو أردنا أن نتّخذ لهواً لاتخذناه من لدنّا ﴾ إلى آخر الآية وإلى آخر الحديث.

أقول : ظاهر الخبر أن قول «**جئناكم**» .. إلخ ، كان على وجه التصنف الذي هو شغل أهل اللهو . فلو دلّ على الحرمة ، فيصير المعلوم منه اللهو بالمعنى الأخص مما يتمسك بالآية .

ثمّ إن نفس التكذيب في ترخيص النبي لا يدلّ على الحرمة ، لكن التمسك بالآية لعدم الترخيص يقتضي أن عدم الرخصة في مصاديق اللهو بالمعنى الأخص لمحظور فيه ، وظاهره الحرمة ، بعد أن المكروه مرخّص فيه .

نعم ؛ الإشكال في السند ، كما تقدم .

ومنها ما في حديث الرضاء عليه السلام[1] بعد السؤال عن السماع / **٣٢٩** / أي الغناء «**أنه في حيّز الباطل واللهو**» ، وهذا لا يدلّ على حرمة اللهو إلا أن يقال : تقدم أنا أثبتنا حرمة الغناء ، وإذا علم حرمة الغناء من الخارج ، فهذا يقتضي كون الباطل واللهو أيضاً حراماً وإن يحمل اللهو على المعنى الأخص ؛ لكن الإشكال في سند هذا الخبر من جهات ، بل مشتمل على الضعفاء أو المجاهيل .

ومنها قوله عليه السلام[2] في جواب من خرج في السفر يطلب الصيد بالبزاة والصقور : «**إنما خرج في لهو لا يقصر**» .

أقول : تقدم الكلام في ما ورد في الصيد اللهوي ولم يبعد كون اللهو فيه هو الأخص بلحاظ المأخوذة فيه .

---

١) وسائل الشيعة ١٢ / ٢٢٩ ، ح ١٩ ، الحدائق الناضرة ١٨ / ١٠٤ في الغناء .

٢) جواهر الكلام ١٤ / ٢٦٢ ، حكم السفر لصيد اللهو ؛ مجمع الفائدة ٣ / ٣٨٢ ، هل يشترط إتمام الصلاة في مدة ستة أشهر ؛ ذخيرة المعاد ١ / ٤٠٩ ، من شروط القصر كون السفر سائغاً .

ومنها قوله عليه السلام[١] «كلّما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر».

أقول: لم يبعد أن يكون اللهو فيه أيضاً بالمعنى الأخص ـ كما تقدم الكلام في توضيح المعنى الأخص ودلالته على الحرمة بلحاظ ما دلّ على حرمة الميسر ـ؛ لكن تقدم الإشكال في سند هذا الخبر عند التعرض للقمار.

ومنها ما نقله المصنف من الخبرين اللذين عدّ الإشتغال بالملاهي فيهما من الكبائر:

أحدهما رواية الأعمش[٢] الذي عدّ في الكبائر الإشتغال بالملاهي التي تصدّ عن ذكر الله، كالغناء وضرب الأوتار.

قال المصنف[٣]: فإن الملاهي جمع من الملهى مصدر أو الملهى وصفاً، لا الملهاة آلة، لأنه لا يناسب التمثيل بالغناء.

وثانيهما رواية العيون وهي صحيحة أو حسنة، وهي أيضاً عدّ الإشتغال بالملاهي / ٣٣٠ / من الكبائر؛ لكن فيه قرينة على أن الملاهي ليس بمعنى آلة اللهو، لا المعنى المصدري.

وعليه لو ناقشنا في سند رواية الأعمش، فلم يبق دليل معتبر على حرمة اللهو بنحو الإطلاق حتى نحمله على المعنى الأخص بالتقريب في المقدمات.

ثمّ أقول: يظهر من القاموس أن الملاهي بمعنى آلات اللهو وليس له معنى آخر.

فعلى ما يظهر من المصنف، تسقط الروايتان عن الدلالة على المقصود. ففي القاموس بعد ذكر معنى اللهو يقول: والملاهي آلاته[٤]؛ ولم يذكر غير هذا المعنى للملاهي.

نعم، إطلاق كلامه في معنى الملاهي بل تصريحه أن المراد من آلات اللهو كلما يصير

---

١) الأمالي، ص ٣٣٦، تفسير قوله تعالى: «كلاّ إذا دكّت الأرض دكّاً». جامع المدارك ٣ / ٢٨، كتاب التجارة: الخامس الأعمال المحرمة.

٢) وسائل الشيعة ١١ / ٢٦٢، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، ح٣٦، كتاب المكاسب ١ / ٢٩٠.

٣) كتاب المكاسب ٢ / ٤٤، الأخبار الدالة على حرمة اللهو.

٤) المكاسب المحرمة ٢ / ٢٤، في نقل كلام دالّ على حرمته عن مقنع الصدوق رحمه الله.

آلة له ولو كان الآلة مشتركة بين كونها آلة اللهو وغيره حتى أن مثل الإنسان يكون من آلات اللهو إذا صدر اللهو منه، فيقول: إلاّ لهوه، والتلهية ما يتلاها به واللهوة المرءة الملهوّ بها.

ثمّ أقول: فعلى هذا، كلما يصير آلة للهو يكون الإشتغال به محرّماً، فينتج حرمة مطلق اللهو؛ لأن من الآلات هو الإنسان. والمراد من الإشتغال بالملاهي إعماله في جهة اللهو ـ كما هو المراد ـ بالنسبة إلى الآلات المعدّة لخصوص اللهو.

[الملاهي مطلق آلات اللهو ولو لم يكن اللهو]

ثمّ إن إطلاق لفظ آلات اللهو على خصوص الآلات المعدّة للهو غير مضرٍّ بكون الملاهي مطلق آلات اللهو ولو لم يكن للهو، بل الظاهر عرفاً /٣٣١/ من الإشتغال بالملاهي هو إعمال مطلق آلات اللهو في اللهو ولو لم تكن تلك الآلة مما أعدّ[ت] لخصوص اللهو.

[مدح من لا يستحق المدح]

قوله: الحادية والعشرون: مدح من لا يستحق المدح[1] .. إلخ.

[من المحرَّمات مدح من لا يستحق المدح]

أقول: يظهر من مفتاح الكرامة أنه جعل محل الكلام في هذه المسألة غير ما جعله المصنف محل الكلام واستدلّ له. وتوضيح المقام يتوقف على نقل محصّل كلامهما، **فنقول:**

أصل عبارة القواعد أنه عدّ في المحرّمات مدح من يستحق الذم وبالعكس؛ يعني ذمّ من يستحق المدح.

وملخص كلام مفتاح الكرامة[2] في شرحه: أن المراد مدحه من الوجه الذي يستحق الذمّ أو ذمّه من الوجه الذي يستحق المدح، ومرجعه إلى الكذب، وإلاّ فبيان الصفة الممدوحة الموجودة في حق أيّ شخص كان من الظالم والكافر لا مانع فيه، بل إيقاء لحقه ما لم يكن فيه إيهام مدح الجهة الباطلة. ويجوز أن يكون المراد من حرمة مدح من يستحق الذمّ من لا يكون فيه صفة مدح بوجه من الوجوه، ويشعر به عبارة الدروس[3]: والذمّ لغير أهله والمدح في غير محله؛ فتأمل.

وعليه يندفع التكرار من رجوعهما إلى نوع من الكذب وإلى نوع من الهجاء، ويجوز

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٥١، المسألة الحادية والعشرون . . .؛ التذكرة ١ / ٥٨٢.

٢) مفتاح الكرامة ١٢ / ٢٢٢، في حرمة الكذب.

٣) الكافي ٢ / ٣٥٧، باب الغيبة والبهت، ح ٤؛ مفتاح الكرامة ١٢ / ٢٢٣، في حرمة الكذب.

أن يندفع التكرار على الإحتمال الأول لدعوى أن الحرمة في هذا النوع من الكذب والهجاء أغلظ ؛ إنتهى.

أقول: بعد أنه لا يلتزم إلاّ بحرمة ما يصير كذباً أو هجاءً للمؤمنين مما تقدم الدليل على حرمتهما، فلا يحتاج هنا لبيان دليل على مدعاه.

نعم، ما تقدم من أن المبالغة / ٣٣٢ / لا يدخل في عنوان الكذب وغير ذلك مما تقدم في حكم المسألتين، يجري في المقام أيضاً بحسب القاعدة، كما أن سائر العناوين المحرمة التي ثبت حرمتها في محله مثل إيهام مدح الباطل لو تحقق صغراه في المقام مما أثبتنا من الخارج حكم كبراه أيضاً يجري في المقام.

وأما المصنف فظاهر كلامه أن من يستحق الذمّ مثل الكافر أو الظالم يحرم مدحهم حتى ببيان الصفات والخصال الحميدة الموجودة فيهم. ومن هنا يحتاج إلى بيان دليل جديد في المقام. ومنه نتمسك لمدعاه:

تارةً بقوله تعالى[1]: **ولا تركنوا إلى الذين ظلموا**. وفيه ـ مع أنه يختص بظاهره بمن يظلم الناس أو مع الحيوانات أيضاً ـ: أن مدح الظالم بالصفات الحميدة أعمّ من الركون إليه، لأن الركون إما بمعنى الميل أو الميل القليل، فمعناه حبّهم وحبّ بقاءهم. وإما بمعنى السكون والإعتماد، بل المتيقّن على هذا هو الإعتماد إليهم في جهة ظلمهم، كما يلوح من تعديه بـ«إلى» لا بـ«على». وعلى كل حال مجرد بيان أن الصفة الفلانية من الشجاعة وأشباه ذلك صفة كمال موجودة في الظالم الفلاني لا يصدق الركون عليه بأحد المعنيين.

وتارة بالخبرين: **أحدهما ما رواه الصدوق**[2]: «**من عظم صاحب دنيا وأحبّه / ٣٣٣ / طمعاً في دنياه سخط الله عليه**» .. الخبر.

وثانيهما النبوي في حديث المناهي[3]: «**من مدح سلطاناً جائراً أو تخفّف أو تضعضع له طمعاً فيه كان قرينه في النار**».

---

١) سورة هود: ١١٣.

٢) كتاب المكاسب ٢ / ٥١، المسألة الحادية والعشرون.

٣) مصباح الفقاهة ١ / ٦٥٢؛ المسألة ٢١: مدح من لا يستحق المدح.

أقول: هذان الخبران ـ على فرض اعتبار سندهما ـ من الواضح أنهما لا تقتضيان مجرد بيان صفة مدح في سلطان أو غير ذلك من أهل الدنيا؛ وأما لو كان التواضع لهم بوجه لطلب الدنيا منهم أو طمعاً منهم في إعانة على ظلم وشبه ذلك، فخارج عن محل كلامنا.

ولا ننكر أنه قد يطرء العناوين المحرمة على مدح كافر أو فاسق أو أهل دنيا. وأما بدون ذلك لعل جوازه من الواضحات؛ كيف ومدح الحاتم من جهة جوده وانوشروان لعدالته إلى غير ذلك، عدم حرمته من الواضحات التي لا ينكر ويكون السيرة عليه من الصدر الأول إلى الآن.

[معاونة الظالمين في ظلمهم]

قوله: والثانية والعشرون معاونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة، وهو من الكبائر.[1]

[حرمة معاونة الظالمين في ظلمهم والكلام في إعانتهم في المباحات]

أقول: حرمة معاونة الظالمين في ظلمهم لا تأمل فيه، ومحل التأمل إعانتهم في المباحات؛ ففي الحدائق والمشهور في كلام الأصحاب تقييدها، أي المعاونة المحرمة بما يحرم، وأما ما لا يحرم كالخياطة لهم والبناء ونحو ذلك، فإنه لا بأس به.

قال في الكفاية[2]: ومن ذلك معاونة الظالمين بما يحرم، أما ما لا يحرم كالخياطة وغيرها، فالظاهر جوازه؛ / ٣٣٤ / لكنّ الأحوط الإحتراز عنه لبعض الأخبار الدالة على المنع وقوله تعالى: ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾[3]؛ إنتهى.

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٥٣، المسألة الثانية والعشرون: معونة الظالمين...

٢) كفاية الأحكام ١ / ٤٣٥، معاونة الظالمين، حفظ كتب الضلال؛ وسائل الشيعة ١٢ / ١٢٧، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

٣) سورة هود: ١٨٣.

[كلمات صاحب الحدائق في المقام]

ثمّ إنّه في الحدائق[١] يقول: إن الظاهر من الأخبار في هذا المقام عموم تحريم معاونتهم بما يحرم وما لا يحرم. ثمّ ينقل الأخبار مثل:

١ ـ صحيحة هشام

٢ ـ وخبر ابن يعقوب

٣ ـ وأيضاً الموثق عن يونس بن يعقوب

٤ ـ وخبر صفوان بن مهران

٥ ـ وخبر السكوني

٦ ـ وخبر سهل بن زياد

٧ ـ وخبر فضيل بن عياض

٨ ـ وخبر أبي حمزة

٩ ـ وخبر محمد بن عذافر.

ثمّ يقول في الحدائق[٢]: وبذلك يظهر ما في كلام الفاضل المذكور تبعاً للمشهور والكلّ ناشٍ عن الغفلة عن تتبع الأخبار والوقوف عليها من مظانّها.

ثمّ إنه في الحدائق يعترف بجواز معاونة الظالمين للخوف والتقية؛ فإن الضرورات تبيح المحظورات.

وأيضاً في الأخبار التي اتكل عليها في تحريم المعاونة في المباحات مما تقدم ويأتي، يقول: إن الظاهر منها هو سلاطين الجور المدعين للإمامة من الأموية والعباسية ومن حذى حذوهم، كما هو ظاهر من سياقها ومصرّح به في بعضها، لا مطلق الظالم والفاسق وإن كان الظلم والفسق محرّماً مطلقاً.

فلو أحبّ أحد بقاء حاكم جور من المؤمنين والشيعة لمحبّته المؤمنين وحفظه بيضة

---

١) الحدائق الناضرة ١٨ / ١١٩، في معاونة الظالمين.

٢) نفس المصدر، ص ١٢١.

الدين من الأعداء والمخالفين، فالظاهر أنه غير داخل في الآيـة / ٣٣٥ / ولا الأخـبار المذكورة.

ويعضد ذلك ما رواه في الكافي عن الوليد بن صبيح في الصحيح إلى آخر كلامه.

[مناقشة جواب صاحب الجواهر]

ثمّ إن في الجواهر[١] أيضاً مناقشةً على كلام المشهور من وجه آخر؛ لكـن أجـاب عنها، وحاصله: أنه ينقل أولاً كلام المشهور من حرمة معاونة الظالمين بما يـحرم، ثـمّ يناقش على ذلك بأن ذلك غير مختص بالظالمين، ضرورة حرمة إعانة كل عاصٍ على معصيته.

ثمّ ينقل الجواب عن ذلك باحتمال عموم الظالم ولو للظالم على نفسه حتى يقتضي حرمة إعانة إيجاد مقدمة الحرام لنفسه أيضاً.

ويورد على هذا الجواب بأنه كما ترى. ثمّ يتصدى للجواب عن أصل الإشكال بقوله: نعم، يمكن أن يكون الوجه في ذكر ذلك بالخصوص بيان المراد من المستفيض أو المتواتر من النصوص الواردة في النهي عن إعانة الظالمين على معنى أن المحرم إعـانتهم عـلى مظالمهم ونحوها مما هو حرام في نفسه، لا غيرها مما هو مباح في نفسه وإن كان هـو المستفاد من جملة منها.

ثمّ يتصدى لبيان الأخبار الظاهرة في تحريم إعانة الظالمين في المباحات ومن جهة ظهور الأخبار المشار إليها في حرمة إعانة الظالمين حتى في المباحات ينقل عن بـحر العلوم أنه قال[٢]: إن انعقد الإجماع على التفصيل بين الإعانة في المحرمات والمباحات، وإلا فالمتجه التحريم مطلقاً لاستفاضة النصوص في المنع عن إعانتهم في المباح / ٣٣٦ / بطريق العموم والخصوص مع اعتبار سندها وموافقها الإعتبار؛ فإن إعانتهم في المباحات

---

١) جواهر الكلام ٢٢ / ٥١، حرمة إعانة الظالمين بما يحرم.

٢) نفس المصدر ص٥٢؛ وسائل الشيعة، باب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، ح١.

يفضي إلى إعانتهم في المحرمات، كما أشير إليه في الخبر «لولا أن بني أمية وجدوا» .. الخبر؛ ولأن ذلك لا ينفك عن الميل والركون إليهم وحبّ بقاءهم، كما أشير إليه في رواية صفوان وغيرها[١]، مضافاً إلى الآية.

[ترجيح قول المشهور عند صاحب الجواهر]

ثمّ إن في الجواهر بعد ذلك كلّه يتصدى لترجيح ما هو المشهور من أن إعانة الظالمين في المباحات ليس بحرام وأن السيرة القطعية على عدم الحرمة، بل الحرمة منافٍ[٢] لسهو الملة وسماحتها وإرادة اليسر، ضرورة عدم سوق مخصوص للشيعة وعدم تمكّنهم من الإمتناع عنهم، بل هو منافٍ لما دلّ على مخالطتهم وحسن العشرة معهم والملق لهم وجلب محبتهم وميل قلوبهم، كي يقولوا: رحم الله جعفر بن محمد ما أحسن ما كان يؤدب به أصحابه؛ فالمتّجه في الجمع بين الجميع تخصيص الحرمة في الإعانة على المحرّم في نفسه، كما في كل عاصٍ.[٣]

ومثل ذلك في الحرمة إعداد نفسه لمعاونتهم من غير تقييد بمحلّل ومحرّم على وجه يندرج في أعوانهم. وكذلك يحرم الإعانة لهم عن ميل، لظلمهم وبقصد السعي في إعلاء شأنهم وحصول الإقتدار على رعيتهم وتكثير سوادهم وتقوية سلطانهم.

وأما ما عدا ذلك من خياطة ثوب أو بناء جدار أو نحو ذلك / ٣٣٧ / مما هو مباح في نفسه ولم يكن من قصد الفاعل ما سمعت، فالظاهر جوازه وإن كان هو لا يخلو من كراهة، ما لم تدع الضرورة من تقية ونحوها إليه؛ فإن القرب إليهم مطلقاً مظنة الهلاك.

[معاونة سلاطين أهل الحق]

ثمّ هذا كلّه في ظلمة المخالفين وسلاطينهم، وأما سلاطين أهل الحق فالظاهر عدم

---

١) في المخطوطة: وغيره.

٢) وسائل الشيعة باب ١ و ١٢١ من أبواب أحكام المعاشرة ح ٢.

٣) جواهر الكلام ٢٢ / ٥٣، حرمة إعانة الظالمين بما يحرم.

الكراهة في إعانتهم على المباحات، لكن لا على وجه يكون من جندهم وأعوانهم، بل لا يبعد عدم الحرمة في حبّ بقائهم؛ خصوصاً إذا كان لقصد صحيح من قوّة كلمة أهل الحق وعزّهم؛ إنتهى.[1]

[المحرّم من العمل للظلمة عند المصنف]

ثمّ إن المصنف بالأخرة يرجّح أن المحرّم من العمل للظلمة قسمان:

أحدهما الإعانة لهم على الظلم وهو ما تقدم أنه المشهور.

وثانيهما ما زاده المصنف وهو أن يعدّ من أعوان الظلمة والمنسوبين إليهم بأن يقال: هذا خيّاط السلطان وهذا معماره. وأما ما عدا ذلك، فلا دليل معتبر على تحريمه.

أقول: يناسب التكلم في كلام المصنف في أمور:

الأول في إطلاق كلامه من أن العمل للظلمة في المباحات في صورة عدّ الشخص معه من أعوان الظلمة حرام مطلقاً، ففيه:

أولاً أنه يأتي أن مدركه في حرمة ذلك الأخبار، والأخبار كما يستفاد من الحدائق والجواهر يختص بسلاطين الجور الذين يدعون الإمامة لأنفسهم، كالأمويين والعباسيين، دون سلاطين الشيعة.

وأما فرض /٣٣٨/ كون الأجرة المأخوذة عنهم محرماً، خارج عن مفروض الكلام ولا يختص العمل لأخذ الأجرة المحرمة بالعمل للظلمة، بل هنا سوى كان العمل للظالم أو غيره حكمه واحد.

هذا؛ ولم يبعد أن يكون نظر المصنف في هذا العنوان هو السلاطين الجور المدعين للخلافة عن الرسول، وإن كان القسم الأول وهو الإعانة لهم في الظلم جارياً في كل الظلمة، بل في كل عاصٍ يعينه أحد على معصية، كما تقدم.

وثانياً سيأتي من المصنف أن الولاية من قبل الظلمة من أعظم الأعوان لهم. ويرجّح

---

١) جواهر الكلام ٢٢ / ٥٤، حرمة إعانة الظالمين بما يحرم.

المصنف جواز بعض أقسام الولاية من الجائر والظالم، فيبعد القول بحرمة الإعانة لهم في المباحات إذا عدّ من أعوان الظلم في نظير صورة يجوز الولاية عنهم.

وثالثاً سيأتي أن الإكراه على الولاية يجوز للولاية من قبل الجائر حتى في إتيان المحرّمات، كالظلم على الغير، كما أنه لا إشكال أن التقية يجوز للمحرمات.

ومن الواضح أن التقية كما قد تكون بعمل الشخص لنفسه، كذلك قد تكون في ترك العمل لهم.

ثمّ التقية تجري حتى في إتيان المحرمات، فضلاً عن المباحات. وفيما تقدم من كلام الحدائق والجواهر إشارة إلى أن الضرورة الحاصلة بالإكراه / ٣٣٩ / أو غيره وكذلك التقية توجبان لجواز ما كان محرماً في صورة عدم الضرورة والتقية.

ثمّ اعلم أن التقية أعمّ من أن تصل إلى حد الضرورة.

[التحقيق في المقام]

ورابعاً نقول في تحقيق حكم المسألة: إنه ليس الغرض التكلم فيما كان هو المشهور من حرمة إعانة الظلمة في ظلمهم الذي تقدم أن الأدلة الأربعة تدلّ على حرمتها؛ فإن هذا لا تأمل في حرمته في غير صورة الإضطرار الذي مبيح للمحرمات، سواء كان الإضطرار للإكراه عليه أو التقية أو غيرهما، بل الغرض بيان حكم الإعانة لهم في المباحات وأنها هل تحرم مطلقاً أو في صورة طرء سائر العناوين، مثل ما في الجواهر وكلام المصنف وغيرها.

وأيضاً بيان حال ظلمة الشيعة وأنهم بمثل ظلمة المخالفين من العامة أو أنه تفصيل بينهما.

ثمّ إن توضيح حال ذلك بالإشارة إلى أدلة المقام، إلا أن الأدلة التي تدلّ على حرمة إعانة الظالمين في ظلمهم مثل الآية والأخبار الثلاثة التي ذكرها المصنف أولاً، لمّا كان خارجاً عن محل كلامنا، لا نتعرض لها وإنما نتعرض ما يكون فيه دعوى أنه يدلّ على حرمة الإعانة لهم حتى في المباحات، سواء كان في مطلق الظلمة أو خصوص المدعين

للإمامة.

ثمّ لو تمّ الدليل المعتبر / ٣٤٠ / على حرمة إعانتهم في المباحات، فلابدّ أن يلاحظ أن المشهور أعرضوا عن العمل بها بحيث يسقطها عن الإعتبار، أو أن الإجماع على خلاف ذلك مطلقاً، أو في الجملة، كما أنه لو تمّ أدلة الحرمة لابدّ أن يلاحظ ما يعارضها من الأدلة المعتبرة، ثمّ يلاحظ ما هو نتيجة ذلك كلّه.

ثمّ لو بقي شك في بعض المسائل، يبيّن حكم الشك فيه بمقتضى الأصول.

[التمسك لحرمة الإعانة في المباحات بآية «ولا تركنوا..»]

وإذا عرفت ما تقدم، فنقول: تمسك لحرمة إعانة مطلق الظالمين في المباحات ـ ولو في الجملة ـ بقوله [تعالى]: ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾[1]، وهنا نقول:

أولاً إن الركون ـ كما في الكشاف ـ الميل إلى الشيء أو الميل القليل، وهو بمعنى محبته، وفي تفسير الكبير[2] هو السكون إلى الشيء والميل إليه بالمحبّة، ونقيضه النفور وأنه قال المحققون: الركون المنهي عنه هو الرضاء بما عليه الظلمة من الظلم وتحسين تلك الطريقة وتزيينها عندهم وعند غيرهم ومشاركتهم في شيء من تلك الأبواب.

فأما مداخلتهم لدفع ضرر أو اجتلاب منفعة عاجلة، فغير داخل في الركون؛ إنتهى.

أقول: الركون إما بمعنى الميل والمحبة ـ ولو في الجملة ـ وإما بمعنى السكون والإعتماد.

وإما أن / ٣٤١ / الميل والسكون كلاهما مأخوذان في معنى الركون ـ كما يلوح مما نقله الرازي عن المحققين* ـ.

---

١) سورة هود: ١١٣.

٢) تفسير الرازي ١٨ / ٧٢، قوله تعالى: ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار﴾.

*) *ويقرب من ذلك ما في الحدائق أنه روي عنهم على أن الركون هو المودّة والنصيحة والطاعة لهم. نقل ذلك عن مجمع البيان وهو شاهد على أنه ضد النفور كما يأتي عن تفسير الرازي. (منه قدس سرّه).*

وعلى كل حال نقول:

أولاً إن المتيقن أن يكون الميل والسكون من جهة ظلمهم كما نقله عن المحققين، لأن عدم التعرض لجهة الميل والسكون وإن يقتضي التعميم، إلاّ أنه بمقدمات الحكمة وهي لا تجري إذا كان في البين متيقن من القرائن الحافّة بالكلام.

وعليه نقول: إن تعليق الحكم على عنوان الظالم لم يوجب للعلم بإرادة منع الإعتماد والميل إليه في ظلمه ومن جهة ظلمه، سيّما مع مناسبة الحكم مع هذا الموضوع الخاص وسيّما أن التفريع بقوله تعالى ﴿فتمسكم النار﴾ يناسب لذلك، بل لعل في تعدي الركون بـ«إلى» دون «علىٰ» يرشد إلى ذلك.

وبالجملة ليس حجة في تعميم الإعتماد والميل إليه في غير جهة ظلمه ومن جهة ظلمه بعد ما ذكرناه. وعلى هذا نقول: إنه في صورة صار الشخص من أعوان الظلمة وانقطع إليهم ـ ولو في أمر مباح ـ يتحقق هذا العنوان المحرّم إذا كان عن ميل واعتماد على جهة ظلمه، لا أن يكون صيرورته من أعوانهم لغرض خارجي غير ميل نفسه إليهم كرفع ظلم أو إعانة محتاج إلى غير ذلك مما يكون خارجاً عن مجرد شوقه وميله إلى الظالم من حيث ظلمه، كما أنه في صورة يعمل / ٣٤٢ / للظالمين عملاً مباحاً في بعض الأيام، يجوز أن يكون ذلك من جهة من الميل إليهم والإعتماد إليهم في جهة ظلمهم ومن جهة ظلمهم، إلاّ أن الغالب أنه إذا لم يكن العمل لهم دائمياً أن العمل لأغراض خارجية ورفع حاجات نفسه أو غيره وهو ليس بمحرّم.

فتلخص أن عنوان المحرم هو الميل والإعتماد إليهم من جهة ظلمهم وفي جهة ظلمهم، إلا أنه إذا كان العمل لهم دائمياً لا يحصل عنوان المحرّم غالباً، فما هو المحرم موقوف على أمر قلبي من جهتين يلتفت إليهما نفس العامل؛ وأما اطلاع سائر الناس إلى تحقق عنوان المحرم يكون غالباً بالظن والأمور الحدثية.

وثانياً نقول: لو قلنا إن مطلق الميل والمحبة للظالمين ركون إليهم أو مطلق الإعتماد والسكون إليهم، فعلى الأول نقول: إن الميل والمحبة أمر قلبي ربما يوجد في حق من لا يعمل لهم وربما لا يوجد في حق العامل لهم.

نعم؛ سائر الناس / ٣٤٣ / إطلاعهم على حصول معنى الركون يكون ظنياً غالباً، لأنه أمر قلبي، وأما لو كان معنى الركون، السكون والإعتماد فقط، فهو بأن تجعل الظالمين منشأً لتقوية أمر نفسك، إما في جهة ظلمهم، أو مطلقاً.

وأما مجرد عمل لهم في بعض الأيام لأخذ أجرة وشبه ذلك لا يصدق عليه السكون والإعتماد، لكن لم نرَ من صرّح بأن الركون مجرد السكون والإعتماد، بل لو قلنا بأنه ضدّ النفور ـ كما هو الظاهر من معناه وقال به الرازي أيضاً ـ فتحقّقه بشدة الملازمة قلباً، كما أن النفور يقتضي عدم القرب والملازمة عن ميل وقلب، وعلى هذا أيضاً للأمر القلبي الذي لا يطلع عليه غير العامل مدخلية في تحقق معناه.

ومنه ظهر أنه لو كانت الملازمة مع الظالمين دائمياً أيضاً غير ملازم لتحقق معنى الركون إليهم، كما في صورة كان الغرض من الملازمة من غير جهة المحبة والإعتماد، بل لأغراض خارجية، بل ربما يجتمع الملازمة والعمل لهم لأغراض خارجية مع شدّة المنافرة عنهم؛ فتدبّر.

ومما ذكرنا ظهر أن عدّ الشخص من أعوانهم التي قال في الجواهر: إن ذلك يوجب الحرمة / ٣٤٤ / في الإعانة لهم في المباحات، لا يلازم لأن يكون محققاً لعنوان الركون بجميع الإحتمالات، وأن قول الناس «إنه ركن إلى الظالم» إنما هو لأجل الظن أو العلم الحاصل لهم من أنه عن ميله القلبي وسكون نفسه إليهم، بل إن الظن بأن هذا الميل والسكون أيضاً من جهة أنه ظالم ومسلّط على الناس، بل يظهر من الجواهر أنه يأخذ في معنى الركون أن يكون الميل والحبّ إلى الظالم من جهة ظلمه. ومنه يمنع كون حبّ الظالمين من الشيعة وحبّ بقاءهم، خصوصاً إذا كان لجهة مرجّحة حراماً.

وأما المصنف فهو أيضاً اعترف بحرمة إعانة الظالمين في المباحات في صورة يعدّ من أعوانهم والمنسوبين إليهم كمعمارهم وبنّاءهم، ولا يفرق في ذلك بين إعانة الظالمين من الشيعة أو سلاطين الجور المدعين للإمامة.

ومع ذلك ليس تمسكه بالآية، بل مدعاه أن حرمة ما ذكره / ٣٤٥ / يستفاد من الأخبار

التي فيها ذمّ أعوان الظلمة[١] ، مثل قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية الكاهلي[٢] : «من سود اسمه في ديوان ولد سابع[٣] حشره الله تعالى يوم القيامة خنزيراً» ، وقوله عليه السلام «ما اقترب عبد من سلطان إلاّ تباعد من الله»[٤] ، وعن النبي صلى الله عليه وآله «إياكم وأبواب السلطان وحواشيها فإن أقربكم من أبواب السلطان وحواشيها أبعدكم عن الله تعالى»[٥] .

أقول :

أولاً إن من العجب أن الأخبار التي ذكرها أعم من أن يكون العمل بنحو يعدّ من أعوان الظلمة ؛ إذ إطلاقها يشمل صورة لم يدخل في هذا العنوان .

نعم ، في أخبار كثيرة ذمّ أعوان الظلمة الظاهرة في أن الحرمة في صورة يدخل الشخص في هذا العنوان كخبر ابن أبي يعفور وخبر السكوني وخبر ورّام بن أبي فراس وخبر محمد بن عذافر من الأخبار التي نقلها في الحدائق في هذه المسألة .

وثانياً قد تقدم أن في الحدائق أن الظاهر من هذه الأخبار ونظائرها ، بل المصرّح به في بعضها أن المراد من الظالمين فيها سلاطين الجور المدعين للإمامة ، كما أن الظاهر أن الجواهر أيضاً حمل هذه الأخبار على ذلك .

و تقدم أنا قلنا : إن المتيقن من إطلاقها ذلك .

ولعل الوجه أن الظالمين المدّعين للإمامة يكون الظلم في نفس بقائهم وشوكتهم حيث إن بهما غصب حق الأئمة عليهم السلام ، وهذا بخلاف سائر الظلمة ، فإن الظلم منهم في نفس ظلمهم بضرب / ٣٤٦ / وأخذ مال وشبه مال ، وإلاّ لو لم يفعلوا شيئاً ، فليس في نفس بقائهم ظلم لأحد ولا في مجرد شوكتهم .

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٥٤ ، هل تحرم معاونة الظالمين في غير المحرمات ؟

٢) وسائل الشيعة ١٢ / ١٣٠ ، باب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به ح ٩ ؛ الدروس ٣ / ١٧٤ ، درس ٢٣٤ ما يحرم لوجوبه على المكلف .

٣) في المخطوطة : السابع [وسابع مقلوب « عباس »].

٤) وسائل الشيعة ١٢ / ١٣٠ ، باب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به ، ح ١٢ .

٥) نفس المصدر ، ح ١٣ .

[المتيقن من نفس عنوان أعوان الظلمة من يكون مُعينَهم في ظلمهم]

ومن هنا يظهر هنا نكتة، وهي أن نفس عنوان أعوان الظلمة يكون الظاهر أن المتيقن منه مَن يكون مُعينَهم في ظلمهم كما تقدم نظيره في آية ﴿ولاتركنوا﴾. وأما إطلاق أعوان الظلمة على من أعان الغاصبين لحق الأئمة في المباحات، فمن جهة أنه يوجب تقوية شوكتهم وهو تقوية للظلم وإن لم يكن العامل ملتفتاً إلى هذه الجهة وليس داعية أيضاً هذه التقوية.

ومنه لا يحرم بحسب القاعدة لولا دلالة الأخبار عليه.

وما ذكرناه كافٍ لإطلاق أعوان الظلمة على الغاصبين لحق الأئمة، دون من يكون ظلمه بغير غصب حق الأئمة بأن لا يكون نفس بقاءه وشوكته ظلماً، مثل من جلس في ملك الغير ولم يقم عنه؛ فإن الغاصبين لحق الأئمة نفس بقاءهم ظلم بمثل من جلس في ملك الغير وكل ما يوجب شوكتهم وبقاءهم تقوية لهذا الظلم.

ثمّ على كل حال تلخّص أن المستفاد مما تقدمت الإشارة إليه من الأخبار مع غمض العين عن السند والمعارض والإعراض وقيام الإجماع على الخلاف، هو حرمة إعانة الظالمين حتى في المباحات، سواء يندرج عرفاً في أعوان الظلمة أم لا، إلاّ أن المعلوم من ذلك أن حرمة الإعانة في المباحات / ٣٤٧ / بالنسبة إلى الظالمين الذين ظلمهم في غصب حق الإمامة من الأئمة عليهم السلام.

[مناقشة مع المصنف في ادعائه حرمة الإعانة في المباحات]

ثمّ اعلم أن مدّعى المصنف أن سائر الأخبار التي تمسك بها في الحدائق أو غيرها لإثبات حرمة إعانة الظالمين في المباحات، لا دلالة لها على ذلك رأساً، إلاّ أنه قبل تعرض جواب المصنف عنها يناسب ذكر نكتة، وهو أن المصنف:

أولاً لا ينقل تمام ما نقله في الحدائق وغيره من الأخبار في هذا المقام.

وثانياً ما ينقله أيضاً يكتفي بالجواب عن بعضها والظاهر أن نظره في عدم نقل تمام الأخبار أن ما لا ينقله من الأخبار لا يناسب التمسك بها في حرمة إعانة الظالمين في

المباحات، إما لظهورها في حرمة إعانة الظالمين في ظلمهم أو عدم الدلالة فيها رأساً.

وأما سرّ أنه لم يذكر وجه عدم الدلالة على حرمة الإعانة في المباحات عن بعض الأخبار التي ينقله لإثبات هذه المدعى، فمن جهة أن نظير الجواب الذي يذكره عما أجاب عنه يجري فيما لا يتعرض لجوابه.

[السرّ في ذكر الذمّ على أعوان الظلمة]

ثمّ إنه هنا يظهر منه نكتة أخرى وهو أن ما دلّ على ذمّ أعوان الظلمة تدلّ على حرمة إعانتهم في المباحات في صورة يندرج الشخص في أعوانهم. وهناك نحن / **٣٤٧** / ناقشنا عليه بأنه لم أستشهد لهذا المدعى بأخبار تكون ظاهرة في حرمة إعانتهم في المباحات ولولم يصل إلى حدّ يعدّ من أعوانهم، مع أن لنا أخبار تدلّ على ذمّ أعوان الظلمة ولم يذكر هناك شيئاً منها.

وهنا نقول: إن السرّ في ذلك أن نفس الذم على أعوان الظلمة لا يدلّ إلاّ على حرمة الإعانة لهم في ظلمهم.

وأما ذكر الذمّ على أعوان الظلمة في مورد كان الغرض الزجر عن بعض المباحات، فلا يمكن أن يكون الغرض أن ذاك المباح يكون محرّماً، إما لقيام الإجماع على عدم صيرورة تلك المباح محرماً لكونه إعانة لهم، أو لقيام السيرة القطعية عليه؛ بل للحرج أيضاً.

[الجواب عن بعض الأخبار المذكورة لحرمة الإعانة في المباحات]

ثمّ إذا عرفت ما تقدم، فلنتعرض للجواب الذي يذكر عن بعض الأخبار التي يتمسك بها لحرمة إعانة الظالمين في المباحات، فنقول:

منها خبر ما عن ابن أبي يعفور[1] ، قال: «**كنت عند الصادق عليه السلام، فدخل عليه رجل من**

---

١) وسائل الشيعة ١٢ / ١٢٩، ح ٦؛ الحدائق الناضرة ١٨ / ١١٩، في معاونة الظالمين.

أصحابنا فقال له : أصلحك الله تعالى إنه ربما أصاب الرجل الضيق والشدة فيدعى إلى البنّاء يبنيه أو النهر يكريه أو المسناة يصلحها . فما تقول في ذلك ؟

فقال أبو عبد الله عليه السلام : ما أحبّ أني عقدت لهم عقدة أو وكيت / ٣٤٩ / لهم وكاء وإن لي ما بين لا تبنها[1] لا ولا مدة بقلم ، إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من النار حتى يحكم الله عزّ وجلّ بين العباد » .

ومنها رواية محمد بن غذافر عن أبيه[2] ، قال : « قال لي أبو عبد الله عليه السلام لما رأى ما أصابه : أي عذافر ! إنما خوّفتك بما خوّفني الله عزّ وجلّ به .

قال : فقدم أبي فما زال مغموماً مكروباً حتى مات » .

ومنها رواية صفوان بن مهران الجمّال[3] ، قال : « دخلت على أبي الحسن ، فقال لي : يا صفوان ! كل شيء فيك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً .

فقلت : جعلت فداك بأيّ شيء ؟

قال : إكراؤك جمالك من هذا الرجل يعني من هارون .

قلت : والله ما أكريته أشراً ولا بطراً ولا لصيد ولا للهو ، ولكن أكريته لهذا الطريق يعني طريق مكة ولا أتولاه بنفسي ولكن أبعث معه غلماني .

فقال لي : يا صفوان ! أيقع كراؤك عليهم ؟

قلت : نعم ، جعلت فداك .

قال : أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك ؟

قلت : نعم .

قال : من أحب بقاءهم فهو منهم ، ومن كان منهم كان وروده إلى النار .

---

١) في المصدر : لا بتيها .

٢) وسائل الشيعة ١٢ / ١٢٨ ، باب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٣ ؛ كتاب المكاسب ٢ / ٥٦ ، ظهور بعض الأخبار في التحريم .

٣) وسائل الشيعة ١٢ / ١٢٩ ، ح ٥ ؛ الحدائق الناضرة ١٨ / ١١٩ ، في معاونة الظالمين ؛ كتاب المكاسب ٢ / ٥٦ ، ظهور بعض الأخبار في التحريم .

قال صفوان : / ٣٥٠ / فذهبت وبعت جمالي عن آخرها ، فبلغ ذلك هارون فدعاني فقال لي : يا صفوان ! بلغني أنك بعت جمالك ؟!

قلت : نعم .

قال : ولِمَ قلت شيخ كبير وأن الغلمان لا يقومون بالأعمال ؟

فقال : هيهات هيهات ، إنما أشار إليك بهذا موسى بن جعفر .

قلت : ما لي ولموسى بن جعفر ؟

قال : دع هذا عنك ، فلولا صحبتك لقتلتك » .

أقول : لمّا أن المصنف ﷺ لم يتعرض بالخصوص إلاّ إلى الجواب عن هذه الثلاثة من الأخبار الذين نقلناه ، فنحن اكتفينا بنقلها حتى يوضح حالها ، ثمّ يوضح حال غيرها .

فنقول : أما جوابه عن الخبر الأول ، وإن لم ينقل تمام الخبر في الكتاب ، لكنه تعرض للجواب عن تمام الخبر .

وحاصل الجواب أن مجرد قوله «**ما أحب أني عقدت لهم عقدة**» .. إلخ ، ظاهر في الكراهة ، وأما قوله بعد ذلك «**إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من النار**»[1] .. إلخ ، فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمة والمخالطة معهم مرجوح ، وإلا فليس الأعمال المذكورة في السؤال ، خصوصاً مرّة أو مرتين ، خصوصاً مع الإضطرار معدوداً من أعوانهم .

ثمّ إنه بنظير ذلك أجاب عما في خبر غذافر : «**فما حالك إذا نودي لك في أعوان الظلمة**» . كيف ومجرد المعاملة معهم في الجملة ليس محرماً مسلماً .

هذا ؛ مضافاً إلى احتمال أن يكون معاملة غذافر مع أبي أيوب وأبي الربيع / ٣٥١ / على وجه يكون من أعوانهم وعمّالهم .

وأما جوابه عن خبر صفوان بأن قوله : «**من أحب بقاءهم كان منهم**» لا يراد به من أحبّهم مثل محبة صفوان بقائهم حتى يخرج كراءه ، هذا من باب المبالغة في الإجتناب عن

---

١) نفس المصدر .

مخالطتهم حتى لا يفضي ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم وأن يشرب القلب حبّهم، لأن القلوب مجبولة إلى حبّ من أحسن إليها.

ثمّ أقول: في صورة ورد في الخبر مورداً وصغرى، ثم فهم من الخبر لهذا الصغرى كبرى وحكماً لجميع نظائر تلك الصغرى، فلو علمنا عدم ثبوت ذلك الحكم الذي كان في الكبرى لتلك الصغرى والمورد، فحينئذٍ لا مفرّ إلاّ من التصرف في أحد الطرفين، لا من الصغرى بأن مراده شيئاً آخر أو الكبرى، إما بأنه ليس الحكم الظاهر منه مراداً أو أنه ليس الغرض إثبات تلك الحكم للمورد والصغرى الذي ذكره.

وعلى هذا، فالعمدة أن نتصدى لإثبات أن حكم الحرمة، بل الحرمة الشديدة ليس بثابت للموارد التي كان محل السؤال أو الكلام في هذه الأخبار الثلاثة.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: مجرد عمل للظالمين لأجل الأجرة في بعض الأيام، سيّما مع الضيق أو الضرورة، وكذلك المعاملة مع الظالمين في بعض الأيام، كما / ٣٥٢ / في الخبر الثاني، وكذلك حبّ بقاء حياة الظالم ولو في ساعة من جهة ردّ حقه، إما يكون الإجماع على عدم حرمة شيء من ذلك، فضلاً عن الحرمة الشديدة المستفادة من هذه الأخبار، وإما نقول بوجود السيرة القطعية من الصدر الأول إلى الآن من نوع الشيعة على أشباه ذلك من دون منع وزجر، لا من الأئمة ولا من العلماء. وأما وقوع المعاملة معهم فلعله من الواضحات، حتى من قبل الأئمة.

وإما نقول: يستفاد من الأخبار الكثيرة الواردة في التقية والحث عليها التي ذكرها في الوسائل في كتاب الأمر بالمعروف، بل في كثير منها «**إن أكرمكم عند الله من عمل بالتقية**» أو «**من كان أكثر تقية حسن جلب قلوب المخالفين من العامة سيّما السلاطين وأتباعهم**».

[العمدة في المقام الأخبار الواردة في التقية في صلاة الجماعة]

ثمّ العمدة في هذا المقام الأخبار الكثيرة الواردة في التقية في صلاة الجماعة. وصاحب الحدائق ينقل أكثر من ثلاثين من تلك الأخبار في صلاة الجماعة والأخبار الصحاح والحسن والموثق فيها كثيرة وفي تلك الأخبار كثرة الحثّ والترغيب إلى حضور

جماعة المخالفين والصلاة معهم وأن «من كان في الصف الأول / ٣٥٣ / منهم يكون ثوابه بمثل ثواب من كان في الصف الأول مع رسول الله ﷺ[١] ».

ثمّ إن ذلك كلّه جلباً لقلوبهم وعدم نفرتهم عن الشيعة بوجه.

وفي صحيح زيد الشحام[٢] «صلّوا في مساجدهم وعودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم وإن استطعتم أن تكونوا الأئمة والمؤذنين فافعلوا فإنكم إذا فعلتم ذلك، قالوا: هؤلاء الجعفرية رحم الله جعفراً ما كان أحسن ما يؤدب أصحابه وإذا تركتم ذلك، قالوا: هؤلاء الجعفرية فعل الله بجعفر مما كان أسوأ ما يؤدب أصحابه».

وبالجملة المستفاد من هذه الأخبار شدّة الترغيب على ما يوجب جلب قلوب المخالفين عن الشيعة وذمّ ما يوجب تنفرهم.

ومن الواضح أن التجنب في عمل مباح لهم لأجرة أو لغير أجرة يوجب شدة تنفر رؤساءهم.

إن قلت: إن مثل صلاة الجماعة وتشييع الجنازة وأشباه ذلك لما كان من مستحبات الدين، فكان الموافقة في الدين مجلبة لقلوبهم، وهذا بخلاف إتيان عمل مباح لهم.

قلت: أولاً جواز عمل المباح لهم أو عدم جوازه أيضاً من أحكام الدين، بل فهم عدم جواز ذلك عند الشيعة أشدّ تنفراً من كل شيء.

وثانياً المستفاد من هذه الأخبار حسن جلب قلوبهم / ٣٥٤ / مطلقاً.

إن قلت: إن ما ذكرت لا يجري في خبر صفوان، لأنه في الحب وهو أمر قلبي يطلع عليه أحد ليوجب التنفّر.

قلت: أولاً إن ما ذكره من حبّ حياة الظالم حتى يؤدي حقه، كان قهرياً لثبوت الحق بواسطة العمل لهم، ومنه ألزم الإمام الصفوان.

وعلى هذا نقول: إن عدم حدوث هذا الحبّ يتوقف على ترك التكلم والمعاشرة رأساً

---

١) الهداية، ص ٥٣، لا تقية في الدم (مع بعض التفاوت).

٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤ / ٣٧٠، الفصل الثالث: في صلاة الجماعة وفيه ثلاث مطالب؛ الحدائق الناضرة ١١ / ٧١، الأخبار في حضور جماعة المخالفين.

وهو يوجب شدة التنفر لو لم يوجب القتل.

وثانياً فالحب الذي فرض ثبوته لصفوان في حق هارون نقطع أن مثله ليس بحرام. كيف؛ إذ هو موقوف على ترك المعاشرة رأساً وهو منافٍ للأخبار، لأنه عند المعاشرة كثيراً ما يورد على الإنسان حاجة له بمن عاشره، يتوقف على زمان يحبّ بقاء حياته فيه*.

ثم إنك إذا عرفت ما تقدم، فيبقى الكلام في أمرين:

أحدهما ما قلناه من أن ما ذكره المصنف من الجواب عن الأخبار الثلاثة التي تعرض لجوابها، يجري هذا الجواب فيما لم يتعرض لجوابها أيضاً.

وثانيهما أن ما لم ينقله المصنّف من الأخبار التي تمسك بها في الحدائق في هذا المقام يكون من جهة عدم دلالتها رأساً على حرمة الإعانة في المباحات، لأن الظاهر أو المتيقن من إطلاقها حرمة الإعانة للظالمين في ظلمهم.

ثمّ إن هٰذين الأمرين / ٣٥٥ / ـ بعد ما تقدم ـ، لاحاجة إلى التعرض لهما تفصيلاً لمن تأمل تمام الأخبار وتأمل فيما قلناه؛ لأن الأخبار بين أن يكون الظاهر أو المتيقن من إطلاقها حرمة إعانة الظالمين في ظلمهم. وما كان الظاهر منها شموله للمباحات إما بنفسه أو بمورده يشمل الإعانة في بعض الأوقات لعمل مباح لهم ولو للحاجة إلى عوضه أو الضيق أو الإضطرار إليه.

وإما يكون في مثل الحب لبقائهم إلى أن يدخل يده في كيسه مما تقدم أن الإجماع والسيرة على جواز أشباه ذلك، بل ذلك منافٍ لما يظهر من أخبار التقية، بل يقطع من أن المطلوب جلب قلوب المخالفين مطلقاً، فضلاً عن رؤسائهم الظالمين.

إن قلت: إن ذلك لا يجري في بلاد لا تقية فيها كبلاد الشيعة.

قلت: في زمان الأئمة عليهم السلام لم يكن بلاد للشيعة بحيث لا حاجة فيها إلى التقية، فضلاً

---

*) *هذا مع أن ما [.] على رفع الحرج والضيق أيضاً ينافي ترك العمل والمعاشرة مع كون [.] واحد ويختص [.] الإيتان؟ [.] دائماً كما [.] إليهم في الجو [.]. (منه قدس سرّه)*.

هذه الحاشية حذفت بعض كلماتها عند تصوير النسخة، ولعلك تقف على الصحيح بالرجوع على أصل النسخة التي عند أحفاد المؤلف قدس سره.

من السائل والمسؤول عنه، والأخبار أيضاً لبيان حكم أهل تلك الزمان التي كان التقية مرعية من جميع الجهات، فلا يستفاد من الأخبار حرمة رأساً حتى يقول بعدم المانع من العمل عليها في زمان ليس فيها حاجة إلى التقية؛ فتدبّر جيّداً.

بقي الكلام في أن ما شرحناه من الإيراد / ٣٥٦ / على دلالة الأخبار على حرمة إعانة الظالمين في المباحات جارٍ في تمام الأخبار وليس لنا في الأخبار ما يدلّ على حرمة إعانة الظالمين في المباحات في بعض الصور، مثل صورة يعدّ من أعوانهم كبنّائهم ومعمارهم حتى يقال في خصوص هذا الفرض: لا مانع من الأخذ بظاهر الخبر.

وعليه نقول بالنسبة إلى الإعانة لهم في المباحات: وإن دلّت أخبار كثيرة على الحرمة وفيها الصحيح والموثق، كما قاله بحر العلوم فيما تقدم من نقل الجواهر عنه؛ لكن الإشكال فيها من أن الأخذ بإطلاقها ينافي ما تقدم شرحه من الإجماع والسيرة وما يفهم من أخبار التقية - من أن المطلوب جلب قلوب المخالفين، فضلاً عن رؤسائهم الظالمين -، وأدلة الحرج.

وأما القول بأن الحرمة في صورة يعدّ العامل من أعوانهم، فهذا لا يعلم فيه محظور. فالجواب ما تقدم من أنه لم نرَ عليه دليلاً بالخصوص، بعد أنه تقدم أن ما ورد في ذمّ أعوان الظلمة يكون الظاهر أو المتيقن إعانتهم في ظلمهم. وذكر ذلك في الأخبار في مورد كان الإعانة في المباحات، قد تقدم الإشكال عليه.

ومنه لابدّ من رفع اليد عن الظاهر، وتعيين مرتبة خاصة لا يرد عليه الإشكال، قد تقدم أنا لم نرَ شاهداً عليه.

ثمّ هذا كله بناءً / ٣٥٧ / على ما سلكه المصنف من التمسك بالأخبار لإثبات مدّعاه. وأما لو كان التمسك بآية الركون ونحوه، فسيأتي الكلام فيه.

[تنبيهات]

ثمّ إنه ينبغي التنبيه على أمور لتوضيح ما هو الحق في جهات مسألتنا:

[التمسك بأدلة الحرج]

منها أن ما تقدم من الإشارة إليه من التمسك بأدلة الحرج تبعاً لما في الجواهر لإثبات رفع ما هو ظاهر الأخبار المتقدمة في دلالتها على حرمة إعانة الظلمة في المباحات، لا مانع فيه في الجملة، سيّما ما ذكرناه لرفع الحرج النوعي، مثل صحيحة البزنطي لما ذكرناه في محله من أن أدلة الحرج مقدم على إطلاق أدلة الأحكام وبعض الظواهر.

ثمّ إنّه في مفتاح الكرامة يورد الأخبار الدالة على حرمة إعانة الظالمين في المباحات بأن الأصحاب أعرضوا عن هذه الأخبار، فهي ليست بحجة. ومنه يختار قول المشهور من اختصاص الحرمة بإعانتهم في ظلمهم.

ونحن نقول: إن ما ذكرناه يصير وجهاً صحيحاً لإعراضهم عن الأخبار، حيث عرفت أن مقتضى الإجماع والسيرة وأخبار التقية وأدلة الحرج أن العمل لهم في الجملة، وحبّ بقائهم للأغراض الخارجية لا مانع فيهما، فلابدّ من ارتكاب حمل في ما يكون فيها دلالة على الحرمة في الإعانة في المباحات.

ومنها أنه تقدم على المصنف إشكال آخر وهو أن الأخبار لو تمّ دلالتها على حرمة الإعانة للظلمة في المباحات لا يعمّ مطلق الظلمة، بل خصوص الغاصبين لحق الأئمة عليهم السلام.

ومنها أن الصواب أن يتمسك المصنف لحرمة إعانة مطلق الظلمة ـ ولو في المباحات في الجملة ـ بقوله تعالى ﴿ ولا تركنوا إلى الذين ظلموا ﴾ .. الآية، كما شرحناه سابقاً وقلنا: إنه يشمل مطلق الظلمة ويشمل لكلّ ما يفعل في حق الظالم من مدح أو إعانة في المباحات أو غيرها إذا كان ذلك عن ميل وسكون إلى الظالم؛ لكن المعلوم أن يكون ذلك الميل والسكون إليه من جهة ظلمه، لا لحسنه أو سخاءه أو غير ذلك من صفاته؛ بل

المقطوع أن يكون ذلك بنحو يعدّ هذا الشخص / ٣٥٨ / مريداً للظالم من جهة ظلمه، فإنه لا تأمل أن ذلك محقق لصدق الركون المنهي عنه؛ بل الظاهر أن المصنف تمسك لحرمة مجرد مدح الظلمة به.

ومنها أنه يجوز أن يقال: إن المنع عن الإعانة في المباحات في الأخبار لئلاّ ينجرّ إلى مفسدة الركون إليهم وحبّ بقاءهم من جهة ظلمهم.

ومنها أنه دلّت الأخبار الكثيرة على ذمّ أعوان الظلمة وهو ظاهر في من يعينهم في ظلمهم أو أنه المتيقن، والظاهر كفاية الإلتفات على أن ما يأتي به يوجب الإعانة لهم في ظلمهم وإن كان داعي من يفعل ذلك الإعانة غير صدور الظلم عنهم. ولا ينافي ذلك ما تقدم في مسألة بيع العنب ممن يعمل خمراً، اعتبار كون الداعي لمن يعين على الحرام، صدور الحرام في الجملة في صدق التعاون على الإثم.

[الفرق بين أعوان الظلمة و التعاون على الإثم]

إن قلت: ما الفرق بين أعوان الظلمة التي ورد الذمّ في حقهم وبين التعاون على الإثم المنهي عنه؟

قلت: أعوان الظلمة بلفظه يشمل كلّ من يعين أشخاص الظالمين بوجه من مدح أو إعانة في المباحات أو غيرها وفي نفس ظلمهم؛ غاية الأمر أنا قلنا: إن الظاهر أو المتيقن أن يكون الإعانة في ظلمهم، لكنّه يعمّ من أن يكون داعي ذلك المُعين صدور الظلم، أو كان لدواعٍ أخر، بعد أن ما يفعله / ٣٥٩ / إعانة في ظلمهم والفاعل ملتفت إليه.

وأما بالنسبة إلى التعاون على الإثم يكون المُعان عليه نفس الفعل المحرّم وعنوان التعاون أيضاً يقتضي أن يكون صدور نفس المحرم من المعين وممن يعينه عليه.

ومنها أن كلّما نقول بحرمته ذاتاً من غير مدخلية أمر قلبي من الفاعل يرتفع الحرمة عنه في صورة الإكراه والإضطرار والتقية، كما يأتي بعض الكلام فيها في بحث الولاية عن الجائر.

وأما ما كان حرمته من جهة الميل والسكون إلى الجائر، فلا يوجد نفس عنوان المحرّم

في صورة كان الفعل صدوره عن الإكراه والإضطرار.

ومنها أنه يأتي في مسألة الولاية عن الجائر أن بعض صورها يكون جائزة كما لو كان الغرض رفع حوائج الشيعة.

وهنا نقول: إن في نظير ذلك في إعانة الظالمين في المباحات سيوضح أنه لا يناسب القول بالحرمة ولو كان بحدّ يندرج في أعوانهم، إلّا أنه بناءً على ما قلنا من أن الوجه في كون إعانتهم في المباحات حراماً أنه يندرج في بعض الصور في عنوان الركون إلى الظالم، **فعليه نقول**: إن نفس عنوان المحرّم لا يستحقق إذا كان الغرض في إعانة الظالمين في المباحات قضاء حوائج المؤمنين.

وأما بناءً على ما قاله المصنف / ٣٦٠ / من أن الإعانة في المباحات في صورة يندرج في أعوان الظلمة، مقتضى الأخبار حرمته، فلابدّ أن يرتكب التخصيص في دليل الحرمة في صورة يقول في نظيره بجواز الولاية أيضاً عن الجائر، لأن نفس الدليل الذي يقتضي جواز الولاية عن الجائر يقتضي الإعانة لهم في المباحات في هذا الفرض.

[النجش]

قوله: الثالثة والعشرون النَجَش بالنون المفتوحة والجيم الساكنة أو المفتوحة[1] .. إلخ.

[معنى النجش والاستدلال على حرمته]

أقول: على تفسيره الأول وهو أن يكون المراد منه أن يزيد الرجل في ثمن السلعة وهو لا يريد شراءها ليسمعه غيره فيزيد لزيادته بشرط المواطاة مع البايع، أو لا بشرطها، يستدلّ لحرمته، مضافاً إلى الإجماع المنقول عن جامع المقاصد[2] والمنتهى[3] والنبوي «**لعن الناجش والمنجوش [له]**[4]» وقوله: «**لا تناجشوا**»[5] اللذين يجبر ضعف سندهم[6] ا الإجماع المشار إليه بأن النجش غشّ.

أقول: لا مانع من إثبات حرمته من جهة كونه غشّاً؛ لأن الغشّ ـ كما في القاموس وغيره ـ ضدّ النصح.

نعم، أخذ في معناه إخفاء الضرر الذي يورده الغاشي على من غشّه. **وعليه نقول**: إن هذا المعنى من الغشّ محقق في مقامنا. وأما حرمة نفس الغشّ، فالأخبار الدالة عليها في غاية الكثرة /**٣٦١**/ ولم يكن إشكال في العمل بتلك الأخبار.

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٦١.

٢) جامع المقاصد ٤ / ٣٩.

٣) منتهى المطلب ٢ /١٠٠٤.

٤) هذه الكلمة موجودة في بعض النسخ.

٥) وسائل الشيعة ١٢ / ٣٣٨، باب ٤٩ من أبواب آداب التجارة ح ٤.

٦) في المخطوطة: سندها.

ومن هنا تمسك المصنف ـ كما في المنتهى ـ لحرمة النجش بأنه غشّ.

ثمّ إنه لا مانع من التمسك لحرمته بالعقل أيضاً لأن الإضرار بالغير بتلبيس الأمر عليه ظلم في حقه، فيشمله ما دلّ على حرمة الظلم من العقل والنقل.

هذا؛ مضافاً إلى أن قول الناجش يكون كذباً، فيحرم من هذه الجهة، إلاّ أن يقول بنحو يخرجه عن كونه كذباً.

نعم؛ في بعض الصور تحقق عنوان الظلم غير معلوم، كما إذا [كان] قيمة السلعة زائدة حقيقة، إلاّ أنه في خصوص زمان يريد البايع أن يبيع المتاع عجالة، اتفق ندرة المشترين لهذه السلعة، فالناجش يظهر أنه يريد شراءها بقيمة زائدة حتى يباع بقيمته السوقية المتعارفة، بل في هذه الصورة يمكن منع كونه غشّاً أيضاً.

نعم، قول الناجش لو كان حراماً من جهة كونه كذباً، فهذه الجهة من الحرمة لم يرتفع بوجه ما لم يخرجه عن الكذب بنحوٍ.

[تنبيهات]

ثمّ إنه ينبغي التنبيه على أمور:

[نفي ابن العباس الخلاف عن ثبوت الحرمة]

الأول: تقدم أن المصنف نقل الإجماع على الحرمة عن جامع المقاصد والمنتهى، وعن ابن العباس نفي الخلاف عن ثبوت الحرمة. ويشكل ذلك مما ينقله في مفتاح الكرامة عن الشرايع والجامع والإرشاد أن النجش مكروه، وكذلك كشف الرموز على الظاهر في الغنية عن قوله نهي، وظاهره التحريم.

ووجّه لعدم مضرّية هذا الخلاف بدعوى الإجماع بأن مدعى الإجماع حصل له القطع برأى الإمام /٣٦٢/ من قول جماعة رأى أنهم يقولون بحرمة النجش، وهذا مبني على أن الإجماع وإن كان عبارة عن اتفاق كل العلماء على حكم في عصر واحد، إلاّ أن ملاك

حجيته في مذهب الإمامية إنما هو لوجود قول الإمام عليه السلام فيهم، فكل جماعة يحصل القطع بوجود قول الإمام عليه السلام فيهم.

[توجيه كلام ابن العباس في دعوى نفي الخلاف]

بقي الكلام في توجيه كلام ابن العباس في دعوى نفي الخلاف، إلاّ أن في مفتاح [الكرامة] يتصدى لتصحيح نفي الخلاف في تحريم النجش بحمل القول بالكراهة على أن المراد أن البيع [الذي] يحصل بعد النجش مكروه، أو أن المراد أن القدر الذي يزاد في الثمن بسبب النجش مكروه.

الثاني: أنه ينقل في مفتاح الكرامة[1] عن جماعة أن النجش الزيادة في السلعة ممن لا يريد شراءها ليحضّ غيره عليه وإن لم يكن بمواطاة من البايع، كما نقله المصنف أيضاً؛ لكن في القواعد تفسّر النجش بأنه الزيادة لزيادة من واطاه البايع[2]، ومثله عن الشرايع والمختلف والجمود بظاهر العبارة أن الزيادة من المشتري في الثمن التي يكون بسبب زيادة من واطاه هو النجش؛ لكن لما كان من الواضح أن الزيادة من المغرور ليست مكروهة ولا حراماً، ولذا يحتمل أن يكون المراد من الزيادة الأولي في كلامهم القدر المزاد /٣٦٣/ في الثمن، أو أنه من قبيل التعريف بالغاية؛ يعني زيادة الناجش التي يصير سبباً للزيادة في البيع بأن تزاد ثمنه، فيرجع إلى ما نقل عن الجماعة أولاً.

الثالث: قال في المنتهى[3]: إذا اشترى مع النجش، فالبيع صحيح.

وعن أحمد بن حنبل: البيع باطل.

ثمّ القول ببطلان البيع ينقل في مفتاح الكرامة عن ابن علي أيضاً في صورة كان النجش بمواطاة البايع، وهذا القول عجيب لعدم مناسبته[4] لدعوى اقتضاء النهي في المقام

---

١) مفتاح الكرامة ١٢ / ٣٤٩، حكم النجش.

٢) إيضاح الفوائد ١ / ٤٠٨، كتاب المتاجر: أقسامها.

٣) منتهى المطلب ٢ / ١٠٠٤، في محرمات التجارة [وفي المصدر: فالشراء بدل «فالبيع»].

٤) في المخطوطة: مناسبته.

للفساد، لأن النهي إنما تعلق بالناجش، لا المتعاقدين والمتبايعين.

تنبيه

[يثبت خيار الغبن الفاحش في المقام أيضاً]

ثبوت الخيار مع الغبن الفاحش على طبق القاعدة، من غير فرق بين المقام وغيره، ومن لم يتعرض لثبوت الخيار في مسألتنا لا يشهد كلامه على أنه منكر للخيار هنا، كما أن من أنكر الخيار ليس مراده صورة يكون الغبن الفاحش أيضاً، حيث ثبت الخيار في هذا الفرض في غير مسألتنا، وليس لمسألتنا خصوصية من هذه الجهة؛ فتدبّر جيّداً.

تتميم

[في أن أخبار النجش قبل أبواب الخيار في الوسائل]

إعلم أن الأخبار المتعلقة بمسألتنا مذكورة في الوسائل قبل أبواب الخيار في البيع ويدلّ خبران: منها المنقولان عن بعض أصحابنا على التفصيل في حرمة النجش، لأن فيهما: **إذا نادى المنادي، فليس لك أن تزيد وإنما تحرم الزيادة النداء ويحلّها السكوت.**[1]

وفي خبر آخر عن القسم بن سلام[2] بإسناد متصل / ٣٦٤ / إلى النبي صلى الله عليه وآله «**لا تناجشوا**» .. إلخ.

وفي ثالث في سنده أحمد بن أبي عبد الله عليه السلام ـ ولم نره في الرجال ـ وفيه «**الناجش والمنجوش ملعونون**[3]» .. إلخ.

ثمّ لا يخفى أن مجرد الإجماع المنقول لا يجبر ضعف الأسانيد لما قلنا في محله: إن الجبر بالشهرة الإستنادية، دون التطابقية.

---

١) الكافي ٥ / ٣٠٥، تذكرة الفقهاء ١٢ / ١٦٢، حكم تصرف الوالد في مال ولده.

٢) الحدائق الناضرة ١٨ / ٤٦، كراهة الزيادة في السلعة وقت النداء.

٣) وسائل الشيعة ١٢ / ٣٣٧، باب ٤٩ من أبواب آداب التجارة، ح ٢؛ كتاب المكاسب ٤ / ٣٥٥، مسألة: يحرم النجش على المشهور.

[النميمة]

قوله: الرابعة والعشرون النميمة[1] .. إلخ.

[الأخبار والآيات في النميمة]

أقول: في الصحيح ـ كما في مرآة العقول للمجلسي ﷺ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام[2] «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ألا أنبّئكم بشراركم؟

قالوا: بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله!

قال: المشّاؤون بالنميمة، المفرّقون بين الأحبّة، الباغون للبراء المعائب».

وفي صحيح آخر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «محرمة الجنة على القتاتين* المشّائين بالنميمة[3]».

وفي أمثال هذه الأخبار إشارة إلى قوله تعالى: ﴿مشّاء بنميم﴾[4] .. الآية.

وعن البيضاوي[5] في تفسير النميم في الآية: نقّال للحديث على وجه السعاية.

وعن المصباح: نمّ الرجل الحديث نمّاً، من بابي قتل وضرب، سعى ليوقع فتنة أو

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٦٣، المسألة الرابعة والعشرون: النميمة.

٢) مجمع الفائدة ١٢ / ٣٤٨، حكم شهادة الحاسد، وباغض المؤمن وعدة ممن لا تقبل شهادتهم.

*) النمام (منه). (منه قدس سرّه).

٣) نفس المصدر: ص٣٤٩.

٤) سورة القلم: ١١.

٥) تفسير البيضاوي ٥ / ٣٧٠.

وحشة.[١]

وعن النهاية: النميمة نقل الحديث من قوم إلى قوم على جهة الإفساد والشرّ.[٢]

ومثله عن الفيروزآبادي.

ثمّ إنه يؤول الخبر الثاني «**محرمة الجنة على القتاتين**» .. إلخ، التي قال المصنف: إن بمضمونه أخبار يحمله على المستحلّ أو أن المراد أن الجنة محرمة ابتداء، لكن يدخلها بعد / ٣٦٥ / انقضاء مدة العقوبة، أو أن المراد جنّة معينة.

ثمّ اعلم أن من طرق استفادة كون المعصية كبيرة أن يرد فيها أنها أشدّ مما هو كبيرة، مثل قوله [تعالى]: ﴿**والفتنة أكبر من القتل**﴾.[٣]

وعليه يستفاد من الخبرين كون النميمة مضافاً إلى الآية كبيرة، لكن شمولها لتمام أفراد النميمة مشكل، بناءً على أن ما يوجب إحداث الوحشة أيضاً نميمة، لأنه ليس بفتنة.

وأيضاً يدلّ على كونها كبيرة قوله تعالى[٤]: ﴿**ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار**﴾ بناءً على ما تقدم في مسألة الغيبة أنه يستفاد من صحيحة عبد العظيم في تعداد الكبائر: «**أن كل ما ورد عليه العقوبة في القرآن بخصوصه فهو من الكبائر**»؛ بل بعض ما يصرّح هناك بكونه كبيرة ليس فيه في القرآن إلاّ اللعن عليه وسوء عاقبته، كما هنا.

نعم؛ لا يشمل الآية لتمام أفراد النميمة، كما تقدمت الإشار[ة] إليه في الآية الأولى أيضاً.

---

١) بحار الأنوار ٧٢ / ٢٦٧، قصة رجل من بني إسرائيل الذي كان نمّاماً.

٢) نفس المصدر.

٣) سورة البقرة: ٢١٧.

٤) سورة الرعد: ٢٥.

[تنبيهات]

ثمّ إنه ينبغي التنبيه على أمور:

[حرمة النميمة لا تختص بالنميمة على المؤمنين]

الأول أن حرمة النميمة لا تختص بالنميمة على المؤمنين، كما يشعر عليه ما ذكره المصنف في آخر كلامه؛ لوضوح أن كثيراً من أدلتها أعم. والعبرة فيما ورد في بيان حكم شيء أن يؤخذ بأعمّ العنوان لعدم المفهوم لما دلّ على الأخص، فيكون ما يدلّ على الأعم دليلاً من غير معارض.

ومنه زاد في الجواهر حرمة النميمة على المسلمين أيضاً؛ بل الأدلة يعم كثيرٌ /٣٦٦/ منها النميمةَ على الكفار.

نعم، كل مورد حصل رجحان في إيقاع الفتنة بين قوم أو شخصين بحيث كان رجحان هذه الفتنة أكثر من مرجوحية إحداث الفتنة من نفسها[1] فتصير النميمة جائزةً أو واجبةً، كما شطر من الكلام في ذلك في مسألة الغيبة.

نعم، وجود الرجحان المشار إليه في الفتنة حتى يصير النميمة جائزة في المؤمنين قليل، وفي المخالفين أكثر، وفي الكفار أكثر منها.

[تحقّق النميمة بالقول الموجب للفساد بين الأحبّة]

الثاني أنه لا تأمل في تحقق النميمة المحرّمة بالقول الموجب للفساد بين الأحبّة.

وأما كشف ما يوجب الفساد بغير القول من الإشارة ونحوها أو نقل ما يوجب مجرد وحشة، فنقول: أما الأول، فمقتضى كثير من الأدلة حرمة كشف ما يوجب الفساد ولو كان بغير القول، ولا يضرّ بذلك أن مقتضى كلام كثير من قول أهل اللغة أن الكشف بغير القول لا يعدّ نميمة، لأن ثبوت الحرمة غير متوقف على شمول معنى النميمة.

---

١) في المخطوطة: من حيث من نفسها.

إن قلت: يجوز أن يقال: إن لفظ النميمة أيضاً يعمّه لعدم أخذ القول في بعض تفاسيرهم.

قلت: قول أهل اللغة من هذه الجهة معارض وهذا يسقطه عن الإعتبار، وأصالة اشتراك المعنوي إنما نسلّمه في صورة كان الإستعمال الغير المبني على المسامحة / ٣٦٧ / محرزاً، وهو في المقام غير معلوم.

وأما الثاني وهو الكشف بالقول أو الأعم للذي يوجب مجرد وحشة، فمقتضى كلام بعضهم كونه نميمة؛ لكن الأكثر على خلافه، فإثبات كونها حقيقة في الأعم من هذه الجهة أيضاً يصير مشكلاً.

ثمّ كل ذلك لا ينا[في] حرمته لاندارجه تحت عنوان محرّم آخر، كما تقدم نظائر هذه الأبحاث في مسألة الغيبة أيضاً.

وأما ما نقله المصنف من المعنى الأعم للنميمة وهو إفشاء الستر وكشف الستر عمّا يكره كشفه المنقول عنه أو المنقول إليه أو شخص ثالث، سواء كان الكشف بالقول أم بغيره، وسواء كان المكشوف عيباً لشخص أم لا، فلا شاهد على كون لفظ النميمة حقيقة في هذا المعنى العام، وإطلاق لفظ النميمة عليها على نحو المسامحة غير مصحِّح لجواز التمسك بما دلّ على حرمة النميمة لحرمة هذا المعنى العام، كما أن صيرورة هذا المعنى العام حراماً لاندراجه تحت سائر العناوين المحرمة، فإن كان الغرض اندارجه في بعض الموارد في عنوان محرّم آخر، فخارج عن محل الكلام وإن كان الغرض اندارجه دائماً تحت شيء من العناوين المحرمة، فلا شاهد عليه.

[النوح بالباطل]

قوله: الخامسة والعشرون[1] : النوح بالباطل /٣٦٨/. ذكره في المكاسب المحرمة الشيخان .. إلخ.

أقول: وعن المبسوط وابن حمزة حرمة النوح مطلقاً، كما يدلّ عليه بعض الأخبار أيضاً. ثمّ إن المصنف يرجّح عدم حرمة نفس النوح.

[معنى النوح بالباطل]

وأما حرمة النوح بالباطل، فحرمته من حيث الباطل، والمراد بالباطل الكذب الذي هو بنفسه محرّم.

أقول: بناءً على هذا نقول: تقدم أن المبالغة خارج عن الكذب، فلا يوجب المبالغة في المدح أيضاً للحرمة حتى ما كان بزعم النائح، كما لو كان قبيح المنظر في نظر النائح حسناً، فيبالغ في حسن منظره.

ثمّ هذا كلّه فيما اختاره المصنف.

وقد يفسّر الباطل بمطلق ذكر ما لا يجوز ذكره التي منها الكذب. وعن جامع المقاصد والروضة ومجمع البرهان: ويلحق به أو يدخل فيه ما إذا سمع صوتها الأجانب.

وذكر معنى آخر للباطل وهو أن يكون بمعنى الهُجر بالضم بمعنى الإفحاش والخناء، كما عن الصحاح لما في بعض الأخبار[2] «**ولا ينبغي لها أن تقول سحراً فإذا جاء الليل فلا تؤذي**

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٦٧، المسألة الخامسة والعشرون . . .

٢) الحدائق الناضرة ٤ / ١٦٧، هل يجوز النوح على الميت؟

الملائكة بالنوح».

وفي الجواهر[١] يميل إلى هذا المعنى الأخير ويقول: ولعله المراد من الباطل في الفتاوىٰ.

وعليه، فالمراد تعدد أفعاله القبيحة وصفاته المذمومة شرعاً كالزناء واللواط والسرقة والنهب وقتل النفوس إلى غير ذلك من المحرمات.

وأما بالنسبة إلى سماع صوتها يقول: ليس مما نحن فيه قطعاً مع أن أصل الحرمة أيضاً مبني على حرمة سماع الأجانب / ٣٦٩ / ذلك من غير ريبة.[٢]

وفيه منع، خصوصاً مع تميز الألفاظ، بل يمنع الحرمة من جهة الكذب ما يدخل في المبالغة وكذلك ما لا يقصد به الخطاب مع أحد مما يذكر للمدح وقرينته معه.

ثمّ أقول: تعيين المراد من لفظ الباطل في قولهم بحرمة النوح بالباطل أو يحرم أجر النائحة بالباطل، لا فائدة معتنىٰ به فيه، بعد أن الكلام مبني على تسلّم أن النوح بنفسه ليس بحرام.

ومن الواضح أنه لو تحقق مصداق محرّم هنا، يكون باقياً على حرمته ويؤخذ بمقتضاه. فالعمدة في المقام أن نتصدى لبيان وجه عدم حرمة النوح بنفسه، مع أن الأخبار المستفيضة ورد بحرمته.

فنقول: في مفتاح الكرامة أن ما ورد من الأخبار على حرمة النياحة أو أجر النائحة محمول إما على أن النياحة مكروهة وكذا أجرها، وإما يحمل على التقية وإما يحمل على أن المراد النوح بالباطل.

[عدم الأخذ بظاهر الأخبار الدالّة على الحرمة]

بقي الكلام في وجه ما هو المشهور من عدم الأخذ بظاهر الأخبار الدالة على الحرمة،

---

١) جواهر الكلام ٢٢ / ٥٤، حرمة نوح النائحة بالباطل.

٢) جواهر الكلام ٢٢ / ٥٥، حرمة نوح النائحة بالباطل.

فنقول: إن ذلك لمعارضتها بالأخبار المستفيضة الدالة على جواز النوح وجواز أخذ الأجرة عليه، مضافاً إلى المنقول من فعل فاطمة عليها السلام؛ بل والفاطميات في كربلاء وغيرها؛ بل والمحكي في زمن النبي صلى الله عليه وآله في المدينة من فعل نساء المسلمين؛ بل زوجاته صلى الله عليه وآله خصوصاً أمّ سلمة في ندبتها للوليد، بل هو قد أمر بندب حمزة، ومضافاً إلى السيرة بين المسلمين.

[الأخبار الدالّة على جواز النوح]

ثمّ إنه يذكر هنا بعض الأخبار الدالة على / ٣٧٠ / جواز النوح.

ثمّ مما يدلّ على جواز النوح ما يدلّ على جواز الأجرة عليه، كما في الصحيح عن أبي بصير، قال: قال الصادق عليه السلام[1]: «**لا بأس بأجر النائحة تنوح على الميّت**».

ثمّ بهذا المضمون وما يقرب منه أخبار، كما أن المشهور جواز أخذ الأجرة على النوح.

ثمّ من الأخبار ما عن علي بن جعفر عليه السلام في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال[2]: «**سألته عن النوح على الميت أيصلح؟**

قال: يكره».

أقول: لفظ «يكره» ظاهر في عدم التحريم، كما هو المصطلح في لفظ الكراهة أيضاً.

نعم، ما ورد في بعض الأخبار بعد السؤال عن النوح فكرهه، ظاهر في أنه استنكره واشمأزّ منه ولم يبعد أن يكون ذلك من جهة حرمته.

ومنها ما نقله في الحدائق في كتاب الطهارة في ذيل غسل الميت عن كتاب إكمال الدين بسند صحيح إلى الحسين بن زيد المعروف بذي الدمعة، وعن الصادق عليه السلام أنه ربّاه وتبنّاه، وعن الوجيزة حينئذ قال[3]: «**ماتت ابنة لأبي عبدالله عليه السلام فناح عليها سنة، ثم مات له**

---

١) وسائل الشيعة ١٢ / ٩٠ ح ٧، تذكرة الفقهاء ١ / ٥٨١، فضيلة طلب الرزق.

٢) الحدائق الناضرة ٤ / ١٦٨، هل يجوز النوح على الميت؟

٣) وسائل الشيعة ٣/ ٢٤١، باب جواز النوح والبكاء على الميت والقول الحسن عند ذلك والدعاء؛ الحدائق الناضرة ٤/ ١٦٦، هل يجوز النوح على الميت؟

ولد آخر فناح عليه سنة ، ثم مات اسماعيل فجزع جزعاً شديداً فقطع النوح . فقيل لأبي عبدالله : أيناح في دارك ؟

فقال : إن رسول الله قال : ـ لما مات حمزة ـ لكن لا بواكي عليه » .

/ ٣٧١ / ومنها ما عن الكافي والتهذيب في الموثق عن يونس بن يعقوب وهو ثقة أو موثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال[1] : **«قال لي أبي : يا جعفر ! أوقف من مالي كذا وكذا لنوادب تندبني عشر سنين بمنىٰ أيام منىٰ » .**

قيل : الندب أن يذكر النائحة الميت بأحسن أوصافه وأفعاله والبكاء عليه .

وعن الذكرى : القول بجواز الوقف على النوح لخبر يونس ولأنه فعل مباح ، فجاز صرف المال إليه .

إن قلت : يظهر من أخبار جواز النوح استحبابه ، مع أنه يظهر من الحدائق والجواهر اختصاص ذلك بالأئمة ومتعلقهم عليهم السلام وينكرون جريان ذلك في حق الناس . وعليه ، فكيف يجوز الأخذ بما في أفعال الإمام في هذا الفرض في حق سائر الناس الذين يدعون كراهة النوح والبكاء عليهم .

قلت : أولاً يجوز أن يقال بحسن البكاء والنوح في حق سائر الناس أيضاً في الجملة لما ورد في حق أقرباء الميت من المنع عن بعض الأمور التي يوجب قساوة قلوبهم ولما ورد في الأخبار أن النبي صلى الله عليه وآله حين يسأل عنه عن بكاءه على ابنه إبراهيم أجاب بأن **«من لا يرحم لا يرحم »** .[2]

والقول بكراهة النوح والبكاء في الجملة غير مانع من حسنهما في مثل موارد أخبار الجواز ولو للعوارض الخارجية التي يمكن تحقق موضوعها في حق سائر الناس أيضاً .

---

١) وسائل الشيعة ١٧ / ١٢٥ ، باب جواز كسب النائحة بالحق لا بالباطل واستحباب تركها ؛ جواهر الكلام ٤ / ٣٦٦ ، جواز النوح على الميت .

٢) مستدرك الوسائل ٢ / ٤٦١ ، باب جواز البكاء على الميت والمصيبة واستحبابه عند زيادة الحزن .

[فعل الإمام حجة]

/ ٣٧٢ /وثانياً على فرض تسليم استحبابهما في موارد أخبار الجواز وكراهتهما مطلقاً في حق سائر الناس مطلقاً نقول: إن فعل الإمام حجة إلاّ فيما ثبت اختصاصه، كما في حق النبي، وأصل جواز النوح وأخذ الأجرة عليه والوقف على ذلك لم يثبت الإختصاص، فلا مانع من متابعة الإمام عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله في ذلك.

إن قلت: أيّ دليل على جواز متابعة الإمام عليه السلام في أفعاله حتى يقال: لم يثبت التخصيص في المقام.

قلت: يدلّ عليه مع قطع النظر عن استفادة ذلك من الأخبار الخاصة مثل ما ورد في بعض الزيارات، كما نقله في الفصول في بحث حجية فعل المعصوم، ومثل ما عن النبي صلى الله عليه وآله في حق أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لابن عباس[1]: «**يابن عباس! مل معه حيث ما مال**».

وما اشتهر في الأخبار أنه صلى الله عليه وآله قال في حق علي عليه السلام[2]: «**إن الحق يدور معه حيث ما دار**» بضميمة ما دلّ من الأمر بالعمل بالحق، وجوه:

[وجوب متابعة الصادقين المعصومين]

الأول قوله تعالى: ﴿**كونوا مع الصادقين**﴾ لوضوح أنه ليس المراد الكون معهم بأجسادهم كما عن المحقق الطوسي، بل المراد لزوم طرائقهم ومتابعتهم في عقائدهم وأقوالهم وأفعالهم، كما أن الإطلاق يقتضي التعميم.

ثمّ إن كون / ٣٧٣ / المراد من الصادقين المعصومين مضافاً إلى أن إطلاق الصادق يقتضي الصدق من جميع الجهات ومنه يتمسكون بالآية في مسألة الإمامة أن كون الأئمة من الصادقين كافٍ في إثبات المقصود.

---

١) المتحضر، ص ١٩٥، رسول الله صلى الله عليه وآله يرى علياً وولده في المعراج.

٢) زواج المتعة ٢ / ٣٨٠.

هذا؛ مع أنه في خبر ـ يقول المجلسي في مرآة العقول: إنه صحيح ـ يقول[١] : «**إن الصادقين هم الأئمة عليهم السلام والصديقون بطاعتهم**».

الثاني أن أمير المؤمنين عليه السلام نفس النبي صلى الله عليه وآله بمقتضى آية المباهلة، والمراد بحسب المنزلة، فلابدّ أن يكون له كل ما يكون للنبي صلى الله عليه وآله إلاّ ما قام الدليل على خلافه، فالنبي صلى الله عليه وآله لا مانع من التأسي به ومتابعته بمقتضى الكتاب، إلاّ ما ثبت كونه من خصايصه.

الثالث الآيات تدلّ على أنه لا مانع من متابعة المعصومين وأنه سبب للنجاة وأن المانع في متابعة من يكون على ضدّهم عليهم السلام مثل قوله تعالى[٢] : ﴿**ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى**﴾ .. الآية، وقوله تعالى[٣] : ﴿**إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا**﴾ .. الآية، وقوله[٤] : ﴿**أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى**﴾ .. الآية.

وتشهد على ذلك أيضاً قوله تعالى[٥] ﴿**اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون**﴾.

إن قلت: إن في أصل مسألتنا ما دلّ من الأخبار على جواز النوح من قبيل دليل الجواز وما دلّ على الحرمة من قبيل دليل المنع، والأخير لما كان قابلاً للحمل / **٣٧٤** / على الكراهة، فيرتفع التعارض.

وأما الجواز، فليس له محمل صحيح، لأن الترخيص في فعل الحرام غير جائز، فيعين في مقام الجمع أن يحمل ما دلّ على التحريم على الكراهة، إلا أن في هذا الجمع إشكال من جهة أخرى، وهو أن بعض أخبار التحريم يدلّ على ثبوت العقاب على فعله والمكروه لا عقاب على فعله.

قلت: ما دلّ على ثبوت العقاب على فعل النوح سنده ضعيف، مع أنه لو فرض اعتبار

---

١) بصائر الدرجات، ص ٥١، باب ١٤ في الأئمة أنهم الصادقون [مع بعض التفاوت].
٢) سورة النساء: ١١٥.
٣) سورة البقرة: ١٦٦.
٤) سورة يونس: ٣٥.
٥) سورة يس: ٢١.

سنده فتقدم أنه معرض عنه، بل يكون القطع على خلافه من السيرة وغيرها.

تنبيه

[لوكان في النوح طرب و ترجيع ليس بمحرّم]

لا يخفىٰ أن النوح لو كان فيه طرب و ترجيع أيضاً ليس بمحرّم ولا يدخل في الغناء، كما تقدّم الكلام فيه في مسألة الغناء.

[الولاية من قبل الجائر]

قوله: السادسة والعشرون[1]: الولاية من قبل الجائر .. إلخ.

[صُوَر الولاية]

أقول: نفس الولاية إما للقضاء أو النظام أو السياسة أو على صيانة الخراج، أو القاصرين كالأطفال، أو غير ذلك، أو الجميع.

ثمّ إن الولاية لو كان من قبل السلطان العادل أو نائبه، فجائزة؛ بل راجحة من جهة معاونة البرّ وغير ذلك، بل قد يجب عيناً، وذلك إما لأمر الإمام عليه السلام لشخص معين بذلك لوجوب إطاعة الإمام ولأن أمره الإلزامي كاشف من وجود جهة يلزمه على هذا الشخص بالخصوص لو لم نقل: إن للإمام الإلتزام من قبل نفسه لثبوت نفس هذه الولاية له.

وعلى كل حال، بعد الأمر الإلزامي من المعصوم عليه السلام يصير واجباً عينياً، / ٣٧٥ / سواء كان ذلك من جهة أن نقول: إن لأمر الإمام موضوعية في الوجوب لثبوت الولاية الكذائية له وإنه أولى بهم من أنفسهم، أو قلنا: إن أمر الإمام يكشف من وجود جهة مرجّحة ملزمة واقعية، وذلك مبني على منع الولاية الواقعية حقيقة، بل نقول بالوجوب من جهة أن الإلزام من دون ملزِم لما يكون منافياً لعصمته، فأمره الإلزامي يكشف من وجود جهة ملزمة واقعية.

وأما من جهة توقف الواجب المطلق كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ثبوت هذه الولاية؛ ثمّ الوجوب من هذه الجهة في صورة يعلم، أو لاأقل من أنه يحتمل من أنه لو

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٦٩، المسألة السادسة والعشرون . . .

عرض نفسه للإمام عليه السلام لإعطاء الولاية إليه، أعطاها إليه، ويتوقف الوجوب العيني على أمر آخر أيضاً وهو أن لا يكون في بلده والٍ من قبل الإمام عليه السلام ليتصدى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو كان الوالي من قبل الإمام عليه السلام في تلك البلد، إلاّ أنه يعلم أنه لا يتمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثمّ إن اعتبار أحد القيدين الأخيرين من جهة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الحق وجوبهما كفائي، فيسقط بقيام الغير عليه.

وأما أنه في صورة ينحصر طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بثبوت الولاية لهذا الشخص، قلنا تحصيل مقدمات الولاية من عرض نفسه على الإمام للولاية / ٣٧٦ / لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليسا بالنسبة إلى القدرة من قبيل المشروط، نظير أن الحج بالنسبة إلى الإستطاعة يكون واجباً مشروطاً، فلا يجب تحصيل الإستطاعة.

وتوضيح المقام أن ما يتوقف عليه الواجب لو لم يكن مقدوراً للمكلف، فالواجب مشروط بالنسبة إلى تلك المقدمة لوضوح أن القدرة شرط لنفس التكليف عقلاً، وأما في صورة كان المقدمة مقدوراً للمكلف، فحينئذٍ لو كان لنا أمر مطلق بالنسبة إلى تلك الواجب من دون أن يعلق الأمر بحصول تلك المقدمة، فهنا مقتضى الأصل اللفظي ـ كما أوضحناه في مسألة مقدمة الواجب ـ أن يكون الواجب بالنسبة إلى تلك المقدمة من قبيل الواجب المطلق والواجب المطلق يكون تحصيل مقدماته واجباً.

وإذا عرفت ذلك، إن الأوامر المتعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس بشيء منها مقيداً بصورة حصل القدرة بنفسها للمكلف بمقتضى أن يكون وجوبهما بالنسبة إلى تحصيل القدرة من قبيل الواجب المطلق الذي يكون تحصيل مقدماته واجباً.

إن قلت: إنك عرفت أن كل تكليف بالنسبة إلى القدرة / ٣٧٧ / مشروط لأنه شرط عقلي. وعليه، إن في المقام يكون الإذن من الإمام من مقدمات العمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإذن فعل الإمام وفعل الغير غير مقدور للشخص.

قلت: نفس فعل الغير وإن لم يكن مقدوراً للشخص ابتداءً، إلاّ أنه يمكن تحصيله، فإن لم يحصل الإذن يرتفع الوجوب وذلك نظير كلّ واجب يتوقف القدرة عليه على الإجتماع

وإقدام سائر الناس، فإنه يجب الإقدام عليه من كل أحد، فإن حصل شرطه، وإلاّ يسقط الوجوب مثل الجهاد ونحوه، وتقدم شطر من الكلام في ذلك في مسألة بيع العنب ممن يعلمه خمراً.

ومما ذكرنا ظهر أن كون الصلاة على الميت وشبه ذلك واجباً كفائياً على جميع الناس غير منافٍ مع ثبوت الولاية للولي في ما يتعلق بتجهيز الميت، فإن سائر الناس يمكنهم إلزام الولي إما بالفعل أو الإذن لغيره، سواء قلنا: إنه بعد عدم الإقدام والإذن يسقط ولاية الولي، أم لا.

تنبيه

[في نصب الفقيه غير الفقيه والفاسق وصور أخرى]

على القول بثبوت عموم الولاية للفقيه ـ وإن أنكرناه في مسألة الولايات ـ يصير حال الفقيه بمثل حال الإمام؛ لكن الإشكال في جعل الولاية فيما يعتبر فيه الإجتهاد، / ٣٧٨ / مثل القضاء بين الناس، فإنه لو نصب غير الفقيه فهو غير جائز. وأما الفقيه فهو بنفسه منصوب، فلا يحتاج إلى أن ينصبه فقيه آخر.

ثمّ إنه قيل: لا يجوز نصب الفاسق مطلقاً لقوله تعالى[1]: ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾.

وفيه:

أن المعلوم عهد خصوص الإمامة.

وأما الولاية من قبل السلطان الجائر الغاصب لحق الإمامة، فأولاً لا يخفى أن كل مورد قلنا بحرمتها، فيصير جائزاً من جهة الإكراه عليها والإضطرار المبيح لسائر المحرّمات، كما يأتي الكلام فيه.

وثانياً لا إشكال في حرمة الولاية على المحرمات كالقمرك ونحوه[2]، وإنما الإشكال

---

١) سورة البقرة: ١٢٤.

٢) جواهر الكلام ٢٢ /١٥٦، جواز قبول الولاية من قبل السلطان العادل.

عمدته أن نفس الولاية عن الجائر محرّمة حتى نقول بحرمتها إذا كانت الولاية على نحو الأفعال المباحة الصرفة أو المركب منها ومن المحرّم، أو أن نفس الولاية لا مانع فيها، فحينئذٍ نقول بجواز الولاية على المباحات.

وأما إذا كانت الولاية على الأعم من المحلّل والمحرّم، فإما نقول بحرمة الولاية، لأنها ولاية واحدة، أو أنه يفكّك بين المحرّم والمحلّل وأنه من قبيل [قوله تعالى]:[1] «**خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً**».

ثمّ إن العمدة في حرمة الولاية بنفسها اختلاف الأخبار.

[لو توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على نصب الجائر]

ثمّ إنه قبل التعرض لحال الأخبار وما ذكره الفقهاء من جواز الولاية عن الجائر، إذا توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، يناسب نقل كلام من بعض حيث إنه يذكر بعض / ٣٧٩ / المباني للجمع بين الأخبار. ويوضح أن تلك المباني محل الإشكال، مع أنه لا فائدة للقول بها للجمع بين الأخبار؛ **فتارة** يدعى أن تولية الجائر لا يوجب لتحقق الولاية رأساً.

نعم، ما يترتب على نفس تصرف السلطان الجائر مثل براء[ة] ذمة من يأخذ الزكاة، أو الخراج من ماله عن الزكاة والخراج يترتب هذا الأثر على أخذ وليّه أيضاً.

وتارة يقول: إن تصرف يوسف عليه السلام والرضا عليه السلام لم يكن من جهة الولاية عن الجائر، بل إنما هو لثبوت الولاية لهما بنفسهما والإذن من قبل الجائر من قبيل رفع المانع عن التصرف، وكذلك تصرف مثل علي بن يقطين ونظرائه الوارد في الأخبار، إنما كان بإذن من الإمام، إما خاصاً أو عاماً، والإذن من الجائر من قبيل رفع المانع. وكذلك الفقيه لو تصرف في شيء من الولايات، فإنما هو لثبوت الولاية لنفسه والإذن من الجائر لرفع المانع.

---

١) سورة التوبة: ١٠٢.

ثمّ على هذه المباني يورد على صاحب الجواهر حيث عدّ الولاية عن الجائر لأخذ الخراج والمقاسمة من الولاية المحلّلة؛ يعني أن أخذ الخراج حلال، بمنع حلّية أخذ الخراج بولاية من الجائر؛ بل لو أخذ يجب دفعه إلى الفقيه لو لم يكن فيه مانع، لا إلى السلطان الجائر. إنتهى ما أردنا نقله.

[الولاية من الأحكام الوضعية ولها آثار وضعية]

أقول: الولاية من الأحكام الوضعية ولها آثار وضعية مثل براءة ذمة من يؤخذ منه الزكاة أو الخراج عما عليه من الزكاة والخراج، / ٣٨٠ / ومثل أن الولي لو أعطى هذا المال إلى من هو أهله، يصير مالكاً له. ومثل هذه الآثار مترتب على فعل السلطان الجائر أو من ينصبه لذلك ولو بألف واسطة.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون تصرف الجائر ومنصوبه من الأفعال المحرمة عليهما، أم لا.

وأما لو فعل ظالم آخر مثل السارق وغيره لم يبرأ ذمة من عليه الخراج، ولا يملك من يعطى إليه المال. ولا مانع عقلاً على جعل الشارع هذه الآثار على فعل السلطان الجائر لحكمة التوسعة على الشيعة المؤمنين وغير ذلك.

وثانياً القول بأن تولية مثل الفقيه تولية حقيقية من قبل الإمام عليه السلام، وأن الإذن من قبل الجائر من جهة رفع المانع، لا يدفع إشكالاً في المقام؛ لأن حرمة الولاية من قبل الجائر إنما هو لعونهم وتقويتهم وشوكتهم. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الولاية من قبل الجائر حقيقية أو صورية محضة، بل دخول من كان أعظم شأناً في أعمالهم يكون أشدّ في تقويتهم، ولا دخل لكون الحكم الشرعي أيّ شيء.

ثمّ إن مراد الجواهر في عدّ الولاية لأجل أخذ الخراج من الولاية على المحلّل يكون المراد أن أخذ الخراج محلّل لأهله وليس مثل القمرك في أنه لا يحل لأحد.

ففي المحلّل يكون النزاع في أن الولاية من قبل الجائر جائز أم لا، وهذا بخلاف الولاية على القمرك، فإنه محرم من غير كلام، وما ذكره لا مانع فيه.

ودعوى أنه بعد جعل الولاية من الجائر أيضاً /٣٨١/ يكون أخذ الخراج لمن جعل له الولاية حراماً، يكون مرجعه إلى ترجيح أن الولاية من قبل الجائر حرام مطلقاً وكذلك ما يترتب عليه من أخذ الخراج.

[الولاية من قبل الجائر من حيث القاعدة والروايات]

ثمّ لنشرع إلى أصل المقصود، فنقول ـ في الولاية على المحلّل مثل أخذ الخراج التي قلنا إنه محل الكلام من أن الولاية من قبل الجائر فيه جائز، أم لا ـ: يقع الكلام في مقامين:

الأول أن مقتضى الأخبار جوازها في الجملة، إلاّ أن الأخبار متعارضة من جهات والغرض في هذا المقام بيان علاج تعارض الأخبار وأنها في أيّ مقدار يقتضي جواز الولاية عن الجائر ويعلم في ضمن ذلك أن الولاية من قبل الجائر من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض حرام، أم لا.

الثاني في بيان حال ما يقوله الفقهاء من أنه لو توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الولاية من قبل الجائر[1]، فهنا يجوز الولاية من قبل الجائر، أو يستحبّ، أو يجب.

أما المقام الأول، فنقول: أولاً إن طائفة من الأخبار تدلّ على حرمة الولاية من قبل الجائر، إما بنفسه أو من جهة أن العون للجائر والسعي في حوائجهم والدخول في أعمالهم حرام، بل يدلّ بعض منها على أن جميع ما يكتب في ديوانهم أيضاً حرام. وفي بعض الأخبار ـ كما أشار إليه المصنف ـ احتمال أن يكون الحرمة من جهة أنه لا يمكنه الوالي من عدم ارتكاب الحرام، لا من جهة نفسها أو التقوية، فيكون معارضاً مع الأولين.

/٣٨٢/ وطائفة أخرى من الأخبار تدلّ على جواز الولاية من قبل الجائر؛ لكن مع قيود وشروط.

---

١) مستدرك الوسائل، باب ١ من أبواب كتاب إحياء الموات، ح ٤؛ فقه الصادق عليه السلام ١٣ / ٢٦٤.

ثمّ إنها أيضاً ظاهرة الإختلاف، فإن منها ما يدلّ على أن العمل على طبق الولاية مع تلك الشروط والقيود، يكون من قبيل الكفارة لحرمة الدخول في عمل الجائر، كما في خبر أبي بصير[١] : «هو أقلّهم ـ أى المؤمنين ـ خطأ في الآخرة».

وفي خبر الحسن بن الحسين الأنباري:[٢] «كان ذا بذا».

وفي خبر زياد بن أبي سلمة[٣] «فواحد[ة] بواحدة».

ومنها ما يدلّ على أن من يعمل بتلك الشروط من الولات منهم ينال بذلك الحظّ الأوفر والمنزلة العليا وبذلك يحمل قول الكاظم عليه السلام في خبر علي بن يقطين:[٤] «لعلي بن يقطين لا إذن لك بالخروج من عملهم».

وفي خبر أبي الحسن عليه السلام[٥] : «هم عتقاء الله من النار»، إلى غير ذلك من الأخبار مع معلومية علوّ مرتبة علي بن يقطين عند الإمام عليه السلام.

وفي الحدائق: أن أخبار المنع من الولاية مطلقاً يحمل على من يدخل في أعمالهم حبّاً للدنيا والرياسة.

والطائفة الثانية من الأخبار يحمل من كان كذلك ولكن يمزجه بقضاء حوائج المؤمنين وفعل الخيرات والطاعات.

والثالثة على من يكون غرضه محض فعل الخير ودفع الأذى عن المؤمنين وشبههما.

أقول: مقتضى كثير من الأخبار حرمة نفس الولاية ولو من جهة أنه يوجب تقوية السلطان الجائر، وهذا لا دخل له بنية الوالي من قبلهم.

/ ٣٨٣ / وعليه، فالمناسب في مقام الجمع أن يقال: إن نفس الولاية فيه مقتضٍ

---

١) منتهى المطلب ٢ / ١٠٢٥، في جوائز السلطان.

٢) مجمع الفائدة ٨ / ٧٣، معاونة الظالمين بالحرام.

٣) نفس المصدر، ص ٧٤، الحدائق الناضرة ١٨ / ١٢٦، في الدخول في أعمال الظلمة.

٤) وسائل الشيعة ١٢ / ١٤٣، ح ١٦؛ الحدائق الناضرة ١٨ / ١٣٠، في الدخول في أعمال الظلمة.

٥) الحدائق الناضرة ١٨ / ١٢٨، في الدخول في أعمال الظلمة [وفيه «أولئك» بدل «هم»]؛ كتاب المكاسب ٢ / ٧٤، ما يدل على جواز هذه الولاية.

للحرمة ولو لم يفعل محرماً ولا ينوي نية سوء أيضاً، نظير الكذب.

ثمّ اقتضاء نفس الولاية للحرمة إما بنفسه أو من جهة أنها توجب التقوية والشوكة والإعانة للجائر.

ثمّ فعل الخيرات التي يفعلها الوالي يكون من قبيل الجهة المراحمة لجهة قبح الولاية.

ثمّ إن الجهة المراحمة لجهة القبح لها مراتب مختلفة:

فربّما يجعل الولاية مباحاً كالكذب النافع.

وربّما يجعله مستحبّاً.

ثمّ إنا لا نمنع من أن يكون لنية الوالي أيضاً مدخلية في الثواب أو كثرته أو غير ذلك.

ثمّ اعلم أن ما قلناه من أن المناسب الجمع بين الأخبار مما ذكرناه قد تقدم أنه مبني على ثبوت الحرمة الذاتية للولاية ولو من جهة أمر ملازم للولاية عن الجائر من كون ذلك موجباً لتقوية الجائر وشوكته وإعانته، كما أن في الحدائق اعترف في طائفة عظيمة من الأخبار أن مفادها ذلك، إلاّ أن في ثبوت الحرمة الذاتية للولاية شدة الإختلاف.

ففي الجواهر عن بحر العلوم ثبوت الحرمة الذاتية للولاية عن الجائر.

ويلوح من مفتاح الكرامة أنه اتفاقي، حيث يقول[1]: وأما الأصحاب فقد أطبقوا على عدم جواز الدخول في أعمالهم إلاّ مع التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقسمة الصدقات / ٣٨٤ / والأخماس على مستحقها وصلة الإخوان وعدم ارتكابه في مثل ذلك إثماً، علماً أو ظنّاً.

أقول: لعله استظهر ذلك من كلماتهم في المقام الثاني الذي يأتي الكلام فيه.

وفي المنتهى[2]: «ولو لم يغلب على ظنّه التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يجز له الولاية من قبل الجائر، إلاّ أن يلزمه بذلك».

---

١) مفتاح الكرامة ١٢ / ٣٧٥، حكم الولاية من قبل الجائر.

٢) منتهى المطلب ٢ / ١٠٢٥، في جوائز السلطان.

[إنكار ثبوت الحرمة الذاتية للولاية]

ثمّ أقول: لكن يظهر من كثير من المتأخرين إنكار ثبوت الحرمة الذاتية للولاية ويظهر في ضمن كلماتهم بعض الوجوه للإنكار والمناقشة على ما يستدلّ به على الحرمة الذاتية:

فمنهم صاحب الحدائق، فقد عرفت أن ما ذكره من الجمع بين الأخبار لا يوافق مع ثبوت الحرمة الذاتية للولاية.

وفي مفتاح الكرامة أيضاً يرجّح عين هذا الجمع الذي نقلناه عن الحدائق.

وأيضاً صاحب الجواهر يمنع الحرمة الذاتية، حيث يحمل نصوص المنع عن الولاية عن الجائر على الولاية على المحرمات أو الممزوجة من الحلال والحرام، ويحمل نصوص الجواز على الولاية على المباح ويدعي أن الدخول في عمل الجائر بإذن الإمام وكذلك أخذ الجوائز عنهم، وإنما أذنوا عليهم السلام في ذلك رفعاً للضيق والحرج عن الشيعة حيث / ٣٨٥ / إن التصرف في هذه الجهات يعلمون أنه دائماً يكون من الجائر، فمنع الشيعة عن أشباه ذلك، ضيق عليهم.

ثمّ يقول: إنه يؤيد ذلك أن نصوص المنع عن الدخول في ولاية الجائر منصرفة إلى ما هو الغالب من عدم احتساب الداخل في أعمالهم عن المحرّم ولو بإكرامهم عليه.

ثمّ إنكار الحرمة الذاتية يستظهر من كلام المحقق.

ففي الجواهر[1] أن كلام المصنف يؤمي إلى[2] حمل نصوص المنع على عدم الأمن من الإعتماد على المحرّم، وأخبار الجواز على الأمن من ذلك، وأخبار الإستحباب على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثم إن الجواهر يناقش عليه.

ثمّ في المناهل بعد ما ينقل عن أستاذه من استفاضة النصوص على الحرمة في إعانة سلاطين الجور على المباح وأن هذه الإعانة يوجب الميل إليهم وهو منهي عنه للآية، فيورد:

---

١) جواهر الكلام ٢٢ / ١٦٣، جواز الولاية من قبل الجائر إذا لم يكن على المحرم.

٢) في المخطوطة: على.

تارةً بإمكان دعوى انصراف نصوص الحرمة إلى إعانتهم في الظلم.

وتارة بلزوم تقييد ما دلّ على حرمة إعانتهم بغير محل البحث لما دلّ على جواز الإعانة في المباحات والطاعات، عموماً وخصوصاً.

ثمّ ينقل عن الرياض من قصور الأخبار المطلقة في المنع سنداً.

أقول: أولاً[1] صحيحة داود بن زربي ـ والظاهر أن داود لو لم يكن ثقة يكون حسناً كما عن الوجيزة، إلاّ أنه ينقل عن مولى لعلي بن الحسين عليه السلام وهو حاله غير معلوم ـ ظاهرة /٣٨٦/ في أن حرمة الولاية من قبل الجائر ليس لذاته، بل من جهة الحرام الخارجي.

فإن في هذا الخبر بعد منع الإمام لدخول السائل في الولاية، يقول السائل[2]: «**إني فكرت في إبائك عليّ وظننت أنك إنما منعتني لمخافة أن أظلم أو أجور وإنّ كل امرءة لي طالق وكلّ مملوك لي حرّ إن ظلمت أحداً أو جرت على أحد بل إن لم أعدل.**

قال: فكيف؟

قلت: فأعدت عليه الإيمان.

فنظر إلى السماء وقال: تنال هذه السماء أيسر عليك من ذلك الخبر».

بناءً على أن المشار إليه هو العدل وترك الظلم، لا أن يكون المشار إليه ترخيص الإمام عليه السلام في الدخول في الولاية، لأن قول الإمام عليه السلام «فكيف» بعد القسم على ترك الظلم استبعاد لترك الظلم وهو يناسب ذلك.

هذا، مع أنه لو كان المشار إليه ترخيص الإمام عليه السلام، فكان المناسب أن يقول الإمام عليه السلام «أيسر عليّ»، لا «عليك»؛ فتدبّر.

وثانياً نقول: مع الغمض عما تقدم أن أخبار المنع من حيث السند والدلالة لا يتمّ لإثبات الحرمة الذاتية للولاية عن الجائر.

---

١) في المخطوطة: زيادة لفظة «في» هنا.

٢) الكافي ٥ / ١٠٨، باب عمل السلطان وجوائزهم؛ وسائل الشيعة ١٢ / ١٧٦، ح٤، الحدائق الناضرة ١٨ / ١٢٤، في الدخول في أعمال الظلمة؛ كتاب المكاسب ٢ / ٧١، هل الولاية عن الجائر محرمة بنفسها؟

وإجمال الكلام أن الدخول في الولاية عن الجائر ـ إلاّ ما شذّ وندر ـ لا ينفكّ عن الحرام، كما أشار إليه في رواية داود بن زربي. ومنه حمل أدلة الحرمة والمنع على ما هو / ٣٨٧ / الغالب من أنه ينجرّ إلى المحرم، ليس ببعيد، كما قاله الجواهر؛ بل مقدمات الحكمة لا يجري للتعميم إلى أزيد من ذلك.

وأيضاً ما كان من الأخبار دالاً على المنع من إعانتهم لو لم يشتمل مورد الخبر لما كان مباحاً، فلا مانع من دعوى انصرافه إلى الإعانة في نفس الظلم الذي هو شغلهم، أو لا أقل من أن المتيقن من الأدلة ذلك، فلا يجري مقدمات الحكمة للتعميم إلى الإعانة في أمر مباح.

وأما لو كان مورد المنع عن إعانتهم أمراً مباحاً، أو كان النهي عن المعاونة في خصوص الأمر المباح، فقد تقدم في مسألة معاونة الظالمين أن الأخذ بظاهر هذه الأخبار محل الإشكال من جهات، فلابدّ من التأويل ـ كما تقدم شرحه ـ.

وثالثاً نقول: لو فرض أنه وجد في ما دلّ من الأخبار على حرمة الولاية ما لم يرد شيء من الإشكالين السابقين وغيرهما عليه، أيضاً غير مثمر لعدم سند معتبر لأمثال هذه الأخبار، والإستناد لو كان، فبالمجموع من حيث المجموع لكثرة الأخبار، وهذا ينفع في إثبات ما يدلّ عليه جميع تلك الأخبار ولا يثبت كل خصوصية دلّ عليها بعض، دون آخر.

[الجمع بين الأخبار]

هذا؛ ولنرجع إلى حال الجمع بين الأخبار، فنقول: بناءً على القول بالحرمة الذاتية للولاية عن الجائر ـ كما لعله المشهور وإن ناقشنا عليه ـ، / ٣٨٨ / فأحسن أنحاء الجمع بين الأخبار ما ذكرناه سابقاً في ردّ صاحب الحدائق، كما لعلّه يوضح في المقام الثاني.

وأما على منع الحرمة الذاتية للولاية عن الجائر، فما تقدم من الجمع بين الأخبار عن الجواهر لا مانع فيه، دون ما نقلناه عن صاحب الحدائق، ودون ما نسب إلى المحقق.

[إذا توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الولاية من قبل السلطان الجائر]

وأما المقام الثاني وهو ما لو توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الولاية من قبل السلطان الجائر:

فأولاً لا يخفى أن غالب الكلمات المنقولة عن العلماء في جواز الولاية هنا أو استحبابه، مبني على ما منعناه من ثبوت الحرمة الذاتية للولاية عن الجائر، وإلاّ لا ينبغي الشك في ثبوت الوجوب للولاية عن الجائر في صورة توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الولاية عن الجائر، مع فرض عدم الحرمة لنفس الولاية عن الجائر.

ومن هنا تقدم أنه لا ينبغي الإشكال في وجوب تحصيل الولاية عن السلطان العادل إذا توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه؛ إذ لا فرق بين المقامين على القول بعدم الحرمة الذاتية للولاية عن الجائر.

نعم، بعض الوجوه التي ذكره بعض منهم لمنع وجوب تحصيل الولاية ـ لو تمّ ـ يقتضي منع الوجوب، حتى على القول بعدم ثبوت الحرمة الذاتية للولاية عن الجائر أيضاً، / ٣٨٩ / وذلك مثل ما نقل عن الكفاية لمنع وجوب تحصيل الولاية مع فرض توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها من أنه قال بأن وجوب تحصيل الولاية مع فرض توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه متّجه لو ثبت أن الأمر بالمعروف بالقياس إلى القدرة ليس واجباً مشروطاً؛ بل هو واجب مطلق حتى يجب تحصيل القدرة وهو غير معلوم.

وعن الرياض[1] أنه ردّه بأنه يكفي في الثبوت إطلاق الأدلة، بعد أن القدرة الذاتية المشروطة بها التكاليف، حاصلة.

---

١) رياض المسائل ٨ / ١٠٨، حرمة الولاية عن الجائر.

[كلام صاحب المناهل]

ثمّ إنّه في المناهل ذكر وجوهاً لتصحيح ما نقل عن الكفاية:

الأول أن ما أورده الرياض جيّد، إلاّ على تقدير كون الأمر مشتركاً لفظياً بين الواجب المطلق والواجب المشروط، كما عن السيّد المرتضى.

والثاني دعوى أن المتبادر من إطلاق الأمر بالمعروف الوجوب المشروط بالقدرة الحاصلة بالفعل، فينصرف الإطلاق إليه كما ينصرف إطلاق الأمر بالغسل إلى الغسل بالماء المطلق.

الثالث أنه بعد تضعيف الوجهين الأولين، يقول: إن غاية ما ذكروه لوجوب الولاية وقبول الولاية هو الوجوب من باب المقدمة والوجوب من باب المقدمة ليس وجوباً حقيقياً يترتب على تركه العقاب بخصوصه، بل /٣٩٠/ المراد من الوجوب من باب المقدمة المعنى المجازي وهو اللزوم واللابدية اللذين لا ينافيان الإباحة الذاتية.

أقول: أما الوجه الأول مردود بأن ما ذكره السيّد من الإشتراك اللفظي في الأمر يكون المفروض أنه خلاف التحقيق.

وأما الوجه الثاني، فمردود بوضوح عدم الإنصراف الذي ذكره. ومنه قال المصنف في ردّه: إنه تشكيك بدوي لا يضرّ بالإطلاقات.

وأما الوجه الثالث، فمردود:

أولاً بأن القول بأن معنى وجوب المقدمي مجرد اللزوم واللابدية، مرجعه إلى إنكار وجوب المقدمة، لأن اللابدية مأخوذة في معنى المقدمة، والمراد من وجوب المقدمة تعلق الإرادة الحتمية بإتيان المقدمة، لأن مريد ذي المقدمة لا يمكن أن لا يكون مريداً لمقدمته، وإنكار ترتب العقاب على نفس المقدمة غير مضرٍّ بوجوبه بالمعنى الذي ذكرناه، والغرض من إثبات الوجوب في المقام ترتب عقاب ذي المقدمة على تركه، لأن من يمنع وجوب الولاية في المقام، غرضه عدم ترتب العقاب على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً كما هو واضح؛ إذ كان غرضه نفي وجوب الأمر بالمعروف في صورة لم يكن القدرة الحاصلة بالفعل /٣٩١/ موجوداً وإن كان قادراً على تحصيل القدرة.

[سائر الوجوه لجواز الولاية أو استحبابها]

بقي الكلام في سائر الوجوه التي يقال لجواز الولاية أو استحبابها مع فرض توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه:

فأولاً نقول: في الجواهر أنه لم يُحك الوجوب إلا عن الحلي في سرائره بالنسبة إلى الولاية عن الجائر. ومع ذلك لما لم يتمّ ـ بنظر المصنف ـ توجيه للقول بجواز الولاية أو استحبابها ـ كما سيوضح ـ، مع فرض توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها يوجّه القول بالجواز أو الإستحباب بأنهما غير منافيين لثبوت الوجوب الكفائي لتحصيل الولاية، مع فرض توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها؛ لأن الإستحباب هنا نظير قولهم « يستحب تولي القضاء لمن يثق من نفسه »[1]، مع أنه واجب كفائي؛ لأن الواجب الكفائي لا ينافي مع الإستحباب العيني.

أو يقال « إن مورد كلامهم ما إذا لم يكن هنا معروف متروك يجب فعل الأمر به أو منكر مفعول يجب النهي عنه كذلك »[2]؛ بل يعلم بحسب العادة تحقق مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد ذلك.

ومن المعلوم أنه لا يجب تحصيل مقدمتهما قبل تحقق موردهما، خصوصاً مع عدم العلم بزمان تحققه؛ انتهى.

أقول: ما ذكره / ٣٩٢ / من التوجيه لكلامهم مبني على عدم طريق لإثبات جواز الولاية أو استحبابها مع فرض توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها من الطرق التي يظهر من كلماتهم لذلك أو غيرها، فلابدّ أن نتصدى لما ذكروه في المقام لإثبات جواز الولاية أو استحبابها.

وتقدم أن ما ذكروه مبني على خلاف التحقيق من ثبوت الحرمة الذاتية للولاية، وكلما نتكلم فيه هنا على هذا التقدير وإن لم يكن لنا إشكال في ثبوت الوجوب للولاية لفساد

---

١) تحرير الأحكام ٥ / ١١٠، في التولية والعزل.

٢) كتاب المكاسب ٢ / ٨٤، توجيه كلام من عبر بالجواز أو الاستحباب بما لا ينافي الوجوب الكفائي.

هذا المبنى، فنقول: في الشرائع ولو أمن ذلك أي الإعتماد على المحرم في الولاية وقدّر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، استحبّت، أي الولاية عن الجائر.

عن المسالك: أن مقتضى ذلك وجوبها حينئذٍ للمقدمة. ثمّ قال: ولعل عدم الوجوب كونه بصورة النائب أي عن الجائر وعموم النهي عن الدخول معهم وتسويد الإسم في ديوانهم، فإذا لم يبلغ حدّ المنع، فلا أقل من الحكم بعدم الوجوب. ولا يخفى ما في هذا التوجيه.[1]

أقول: أولاً لا يخفى أن صاحب الجواهر بناءً على ثبوت الحرمة الذاتية لنفس الولاية عن الجائر يتصدى لتصحيح القول باستحباب الولاية وجوازها في صورة توقف الأمر بالمعروف على الولاية من قبل الجائر والمصنف يورد عليه من وجوه ويمنع القول بالجواز أو الإستحباب للولاية، وكذا يوجّه قول المشهور بجواز الولاية أو استحبابها بما تقدم نقله عنه آنفاً.

[مقتضى القاعدة في المقام]

وثانياً نحن نتكلم / ٣٩٣ / أولاً فيما تقتضيه القاعدة في التقدير الذي يكون كلام الجواهر والمصنف عليه، ثمّ نبيّن حال ما قالاه، فنقول: على القول بالحرمة الذاتية للولاية عن الجائر في صورة توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، فيه احتمالات:

الأول أن يكون الأمر والنهى في المقام من قبيل المتزاحمين، نظير ما لو توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على إتلاف مال محترم وفي صورة التزاحم وإن لم نقل بشمول أدلة المتزاحمين لمادة الإجتماع، لكن عدم الشمول ليس من باب أنهما غير مراد، بل إنما هو لأجل قصور في جانب اللفظ، حيث إن إرادة كلاهما عيناً كإنقاذ كل

---

١) وسائل الشيعة، باب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ح ٩؛ جواهر الكلام ٢٢ / ١٦٤، جواز الولاية من قبل الجائر إذا لم يكن على المحرم.

واحد من الفريقين عيناً تكليف بالمحال وإرادة أحدهما تخييراً موجب لاستعمال اللفظ في المعنيين، حيث إنه في غير مورد التزاحم يكون المراد هو الوجوب العيني.

وأما بحسب إرادة الأمر، فلا فرق بين المتزاحمين في أن كل واحد منهما مراد في الجملة، حيث إن المقتضي للتكليف في كل واحد منهما يكون موجوداً وليس في البين مانع أيضاً إلا عجز المكلف عن امتثال كلّهما وهذا المانع لا يصير مانعاً عن المرجوح بعينه، كما أن التخيير الثابت هنا يكون تخييراً واقعياً / ٣٩٤ / بخلاف التخيير الثابت بين المتعارضين.

نعم، التخيير الواقعي في صورة لم يكن الرجحان والأهمية في أحدهما. وأما لو كان احتمال الأهمية في كل منهما، فهنا أيضاً نقول بالتخيير، لكنه تخيير ظاهري، حيث إن الراجح واقعاً معين؛ لكنّه غير معلوم، وإذا كان الظن برجحان أحد الطرفين أو كان احتمال الرجحان فيه دون الآخر، فهنا كلام في أن مقتضى الأصل الأخذ بما ظنّ وجود الرجحان فيه، أو ما كان احتمال الرجحان والأهمية فيه فقط، دون الآخر.

وتفصيل الكلام في هذا المقام ذكرناه في مسألة اجتماع الأمر والنهي، كما أن المرجّحات التزاحمية أيضاً ذكرناها هناك وأيضاً ذكرنا هناك أن أحد المتزاحمين لو كان وجودياً والآخر عدمياً، فمرجع التخيير هنا إلى الإباحة إذا كان الأمر والنهي توصليين.

الثاني أن يكون الأمر والنهي في المقام من قبيل المتعارضين؛ يعني أن مادة الإجتماع تكون داخلة تحت أحدهما دون الآخر، فحينئذٍ يكون المرجع المرجحات الدلالية، دون التزاحمية.

ثمّ إن المتعارضين إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، الحق أنه لا يرجع فيه إلى المرجحات السندية. وعليه، فمع عدم المرجّح الدلالي لابدّ من التوقف والعمل بالأصول.

الثالث أن نقول: إن حرمة الولاية اقتضائية نظير حرمة الكذب وأنه لأجل / ٣٩٥ / المرجّحات في فعلها يرتفع موضوع المحرم.

ومما يشهد على ذلك بعض الأخبار التي تدلّ على جوازها لبعض الأفعال المستحبّة

مثل إيصال المنافع إلى الشيعة، بل في صورة توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها يفهم من الأخبار أن ارتكاب الولاية حسن صرف، لا أن ارتكابها من باب اللابدّية.

ثمّ الجمع الذي رجّحناه بين الأخبار المتعارضة في باب الولاية كان على هذا المبنى ورجحانه، فلنرجع إلى حال كلام الجواهر في توجيه استحباب الولاية بناءً على ثبوت الحرمة الذاتية للولاية، فنقول: إن قول الجواهر أن التعارض بين ما دلّ على حرمة الولاية عن قبل الجائر وبين ما دلّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينتج التخيير ومراده التخيير الواقعي كما فهمه المصنف مبنياً على أنه جعل الأمر والنهي في المقام من قبيل المتزاحمين وإن وقع المسامحة منه في التعبير.

وعليه لا امتناع في التخيير الواقعي لدعوى عدم ثبوت الرجحان والأهمية في أحد الطرفين.

تمّ مناقشات المصنف على ظاهر تعبيره عنهما بالمتعارضين.

وعلى كل حال القول بالتخيير والجواز والإباحة لا امتناع فيه بجعلهما /٣٩٦/ من قبيل المتزاحمين، كما تقدم شرح حال المتزاحمين.

[الإكراه على الولاية بالتوعيد على تركها من الجائر]

قوله[1]: الثاني مما يسوّغ الولاية، الإكراه عليه بالتوعيد على تركها من الجائر مما يوجب ضرراً بدنياً أو مالياً عليه، أو على من يتعلق به، بحيث يعدّ الإضرار به إضراراً به ويكون تحمل الضرر عليه شاقّاً على النفس، كالأب والولد ومن جرى مجريهما؛ إنتهى.

أقول: ومما يسوّغ الولاية المحرّمة كالولاية على المحرم، بناءً على أن نفس الولاية عن الجائر ليست محرمة، الإكراه على الولاية.

ثمّ في ضمن شرح ذلك يعلم في الجملة حال سائر المسوّغات[2] للولاية المحرمة،

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٨٥، وجوب تحصيل الولاية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين فعلاً.

٢) في المخطوطة: الموساغات.

كالتقية والإضطرار والضرر والحرج، كما أنه يعلم في ضمن ذلك كون ما ذكر مسوّغاً لسائر المحرمات في الجملة أيضاً.

ثمّ إن الإكراه محل ذكره في كلمات الفقهاء هنا وفي شرائط المتعاقدين وفي كتاب الطلاق عند التعرض لطلاق المكره.

[تحديد المقام وصور التوعيد]

ثمّ إنه لا بأس من التعرض للتعريف الذي نقلناه عن المصنف وإن يأتي شرح بعض خصوصياته بعد ذلك في شرح كلام المصنف، فنقول:

أولاً إن اعتبار كون التوعيد من الجائر في كلام المصنف بمناسبة المقام، وإلا يتحقق الإكراه من التوعيد عن كل مسلط على ما توعد عليه، كما أن التوعيد بالضرر العرضي أيضاً يكون بمثل الضرر النفسي والمالي.

نعم، عن بعض العامة الإقتصار على الضرر / **٣٩٧** / النفسي.

إن قلت: إن التوعيد بالضرر المالي لا يوجب الإكراه، لأن المال لدفع المهالك.

قلت: هذا غير منافٍ لصدق الإكراه على التوعيد بالضرر المالي.

نعم، الضرر العرضي يكون أحوال الناس فيه مختلفة؛ فربّ شخص يكون فحش[1] واحد في حقه محققاً للإكراه، وربّ شخص يكون التوعيد بألف فحش، غير محقق للإكراه في حقه، كما أن المدار في تحقق الإكراه بالتوعيد بالضرر المالي بما يكون موجباً لأن يسوء حال المكره بالفتح عليه وهو يختلف في حق الأشخاص وفي تحقق الإكراه بالتوعيد بالمال الكثير في حق من لا يسوء حاله به تأمل.

ثمّ إنه سيوضح أن التوعيد على الأقرباء البعيد أو إخوان المؤمنين غير موجب لتحقق الإكراه، لأنه لا يعدّ ضررهم ضرراً على النفس.

---

١) هذه إحدى الكلمات العربية باستعمالها الفارسي في كلام السيد الدرچه‌اي قدس سرّه الشريف، ولفظة «فحش» لا تتداول بالعربية.

وما نقل من أنه ورد من أن إخوان المؤمنين كالأقرباء وما ورد في جواز اليمين الغموس لدفع الضرر عن المؤمنين أو قبول الولاية عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين، لم يشهد على أن الإكراه يتحقق بالتوعيد عليهم، سواء قلنا في مثل الولاية واليمين الغموس إنه ينقلب موضوع المحرم بالتوعيد المذكور، أم لا.

ثمّ إن التصريح بالوعيد غير لازم في تحقق موضوع الإكراه، بل يكفي الكناية كالأمر الإلزامي لصدق الإكراه به عرفاً، بل قيل: إن مجرد العلم / ٣٩٨ / بتحقق الضرر لو لم يفعله، كافٍ في تحقق موضوع الإكراه، كما إذا علم الإنسان بحدسه أن السلطان يقتله لو لم يطلق زوجته. وهو مشكل، لأن موضوع الإكراه لا يتحقق من دون تحميل من الغير.

نعم، من يعلم أن السلطان يقتله لو لم يطلق زوجته، يكون مضطراً إلى طلاق زوجته بمثل ما لو علم أنه لو لم يطلق زوجته يموت، ولكن الإضطرار لا يوجب البطلان.

ثمّ ترتب الضرر المتوعّد عليه لو كان معلوماً، فلا إشكال في تحقق الإكراه، بل كذلك لو كان مظنوناً.

وأما الشك، فكلام في أنه يورث الخوف حتى يترتب الأحكام المترتبة على الخوف مثل جواز الإفطار والتيمم إذا كان الخوف في الصوم أو الوضوء، وتارة في أنه لو أوجب الخوف، فهل يوجب الخوف صدق الإكراه، أم لا؟

أما الأول فلا ينبغي الشك في أن الشك المساوي الطرفين في الضرر العظيم، مثل ذهاب العين أو الموت، يوجب الخوف. وما قيل من أن ذلك في أمزجة سوداوية وهو من الأفراد النادرة للخوف، فلا يشمله الأحكام المترتبة على موضوع الخوف من الضرر، فلا ينبغي أن تصغى إليه إذا كان الضرر عظيماً، بل بعض مراتب الوهم أيضاً يوجب الخوف فيما قلناه من الضرر العظيم. **وأما الثاني** يعني أنه بعد حصول / ٣٩٩ / الخوف هل يوجب صدق الإكراه؟ الظاهر أنه يوجب صدق الإكراه بالنسبة إلى قتل النفس وشبهه.

[تنبيهات]

ثمّ إن بعض الأمور يكون محل الكلام في اعتبارها في تحقق موضوع الإكراه، أو

تحقق حكم الإكراه من جواز ارتكاب الحرام، ونتعرض لها في ضمن تنبيهات في شرح تنبيهات ذكرها المصنف في المقام:

[الإكراه على الولاية المحرّمة لا يوجب إباحة المحرمات]

الأول أن الإكراه يوجب رفع الحرمة عن حرام وقع الإكراه عليه بشخصه، فمجرد الإكراه على الولاية المحرمة لا يوجب إباحة المحرمات، بل كلّ محرم لابدّ أن يقع الإكراه عليه بنفسه حتى يصير جائزاً، بل في صورة كان المحرم المكره عليه من الإضرار بالمؤمن وكان ذلك الإضرار بأعظم من الضرر الذي وقع التوعيد به على المكرَه بالفتح، فهنا محل الكلام من أن الإكراه على تلك الإضرار يوجب رفع الحرمة عنه ـ كما يظهر من نقل كلماتهم في الجواهر ـ وقال المصنف فيه وجهان: من إطلاق أدلة الإكراه وأن الضرورات تبيح المحظورات، ومن أن المستفاد من أدلة الإكراه تشريعه لدفع الضرر، فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير ولو كان ضرر الغير أدون؛ فضلاً [من] أن يكون أعظم.

وإن شئت قلت: إن حديث رفع الإكراه والإضطرار مسوِّق للإمتنان على جنس الأمة ولا حسن في الإمتنان على بعضهم بترخيصه في الإضرار بالبعض الآخر.

[استدلال المصنف على جواز الإضرار للمكرَه ولوكان أعظم]

/ ٤٠٠ / وعلى كل حال يختار المصنف الوجه الأول، يكون هو المشهور أيضاً؛ يعني إذا أكره الشخص على الإضرار بغيره، يجوز للمكرَه بالفتح ذلك الإضرار بالغير ولو كان ذلك الإضرار أعظم بمراتب من الضرر المتوعد عليه.

واستدلّ لذلك بعموم دليل نفي الإكراه لجميع المحرّمات، حتى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم.

وكذلك استدلّ بعموم نفي الحرج بتقريب أن إلزام المكرَه بالفتح بتحمل الضرر المتوعّد عليه بترك ما أكره عليه حرج، بل ذكر وجه ثالث وهو ما ورد في حدّ التقية مثل ما عن

الكافي في الصحيح والحدائق عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال[1] : «إنما جعلت التقية لتحقن بها الدماء فإذا بلغ الدم فليس تقية».

وعن الشيخ في الموثق عن أبي حمزة الثمالي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام[2] «إنما جعلت التقية لتحقن بها الدماء فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية».

[مناقشة على الأدلة المذكورة]

ثمّ إنه تمكن المناقشة على هذه الأدلة من وجوه:

الأول أن أدلة الإكراه التي هو العمدة في المقام، مخدوشة مما تقدم من أن رفع الإكراه إنما شرع لدفع الضرر عن الأمة، والمراد جنس الأمة، لا آحادهم؛ لأنه للإمتنان على جنس الأمة.

وعليه نقول: لا حسن في الإمتنان ببعض بترخيصه بالإضرار على الآخر.

ثم إن المصنف أجاب عن ذلك بما حاصله: /٤٠١/ أنا نسلّم أن رفع الإكراه لدفع الضرر على جنس الأمة؛ لكن أدلة الإكراه لدفع توجه الضرر ودفع حصول مقتضيه، لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه. مثلاً لو فرض توجه ضرر على شخص بإجباره الجائر على مال، فلا يجوز للمجبور نهب مال الغير لدفع الجبر عن نفسه، بل إنما نقول: إذا أكره شخص على نهب مال غيره، فلا يجب تحمل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجه إلى الغير.

والحاصل أن مفاد أدلة رفع الإكراه هو الأخير، لا مطلق دفع الضرر حتى الإشكال.

إن قلت: في المثال الأول الذي يجبره الجائر على ما[ل] نفسه، نسلم أن أدلة الإكراه لا

---

١) وسائل الشيعة ١١ / ٣٨٤، باب ٣١ من أبواب الأمر والنهي؛ جواهر الكلام ٢٢ / ١٦٩، جواز الولاية من قبل الجائر إذا كان مكرهاً؛ كتاب المكاسب ٢ / ٨٧، حكم دفع الضرر بالإضرار بالغير.

٢) تهذيب الأحكام ٦ / ١٧٢، باب النوادر، وسائل الشيعة ١٦ / ٢٣٥، باب وجوب كتم الدين عن غير أهله مع التقية.

يقتضي جواز نهب مال الغير لدفع الجبر عن مال نفسه، إلاّ أن ما دلّ على رفع الإضطرار كقوله عليه السلام «وما اضطروا إليه» يقتضي جواز النهب من مال الغير في هذا الفرض لوضوح أن التكاليف مثل وجوب الصلاة والصوم وكذا حرمة شرب البول ونحوه يرتفع عند الإضطرار.

وعلى هذا نقول: إن نهب مال الغير أحد المحرّمات، لابد أن يرتفع هذه الحرمة عند الإضطرار.

ثمّ إن المصنف أجاب عن ذلك من وجهين:

الأول أن عموم «ما اضطرّوا إليه» رافع لتمام المحرّمات، سوى الإضرار بالغير لوضوح أن الضرر في المضطرّ توجَّه ابتداءً إلى نفس المضطرّ، فصرف المضطرّ الضرر المتوجَّه إلى نفسه إلى الغير / ٤٠٢ / منافٍ للإمتنان، يعني الإمتنان على جنس الأمة؛ حيث عرفت أن حديث الرفع للإمتنان على جنس الأمة، بل نقول: إن صرف الضرر عن نفسه إلى غيره يشبه الترجيح بلا مرجِّح، وهذا بخلاف صورة الإكراه؛ فإن الضرر بحسب إلزام المكرِه بالكسر متوجهاً إلى الغير والمكرَه بالفتح وإن كان مباشراً، إلاّ أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر من نفسه إلى غيره حتى يقال: إنه أضرّ بالغير لئلا يتضرّر نفسه.

نعم؛ لو تحمل الضرر، فقد صرف الضرر عن الغير، لكن الشارع لم يوجبه عليه.

الثاني أن أدلة الحرج كافية في الفرق بين المضطرّ والمكرَه، فإنه لا حرج في عدم ترخيص الشارع لدفع الضرر المتوجَّه إلى النفس بالإضرار بالغير، وهذا بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار على النفس لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير. إنتهى حاصل كلامه.

أقول: لا ينبغي الإشكال في تمامية الوجهين في بعض صور المسألة.

نعم، تمامية الوجه الثاني مبنيٌّ على أن أدلة الحرج، يرفع ما يكون شاقاً على النفس ولو لم يكن فيه مشقة بدنية، كما رجّحناه في محله.

بقي الكلام في أنه في أيّ صورة يتمّ الوجهان، فنقول: تارة يكون الضرر المتوجّه من المكرِه بالكسر وارداً على ذلك الغير ولو لم يتصدّ / ٤٠٣ / له المكرَه بالفتح أيضاً كأخذ ما هو المتعارف من ماليات السلطاني عن النفوس أو الأملاك أو غيرهما كالقمرك.

توضيحه: أن الإضرار بالغير بجميع التقاد[يلر ليس منه على من يرد الضرر عليه، لكن المراد من كون جواز الإضرار منه على الأمة باعتراف على أن أصل جعل هذا الحكم في الشريعة يكون منّة على الأمة حتى باعتراف من يرد عليه الضرر بلحاظ أن من يرد عليه الضرر هنا قد يصير مكرهاً كذلك على الإضرار بالغير، فيكون أصل جعل هذا الحكم أي جواز الإضرار في الصورة المشار إليها حسناً عند الكل من جهة ما يكون فيه من رفع الضيق وغيره.

ثم أقول: إنه في الصورة التي قلنا بجواز الإضرار بالغير من جهة الإكراه وأنه لا ينبغي الإشكال في جريان الوجهين للجواز فيها، نقول بجواز الإضرار بالغير ولو كان ذلك الإضرار بألف ضعف من الضرر المتوعّد عليه، بل هنا لا يجوز لذلك الغير أيضاً أن يتصدى لدفعه[ ] عن نفسه أيضاً، لأنه من إلقاء النفس إلى التهلكة، بل نقول: لعل هذه الصورة التي ذكرنا من ورود ذلك الإضرار على ذلك الغير على كل حال يكون خارجاً عن مورد كلام من أنكر جواز الإضرار بالغير بواسطة الإكراه / ٤٠٤ / في صورة كان ضرر ذلك الإضرار بأعظم من الضرر المتوعّد عليه من المكرِه بالكسر.

ففي الجواهر:

تارةً [١] عن بعض الناس أنه تعجب من دعوى جواز إضرار الغير في نفسه بالجرح[٢] ونحوه وعِرضه وماله دفعاً للضرر اليسير في نفسه أو عِرضه أو ماله، وتخيّل أن المسألة من باب التعادل والتراجيح، فالتزم الموازنة بين ما يظلم به وبين ما يخشاه من الظلم عليه.

وتارةً [٣] عن شرح الأستاد من أن الأحوط مراعاة التعادل بين ما يخاف على الناس وبين ما يخاف على نفسه وإن كان الأقوى عدم وجوبها؛ ضرورة تزاحم الإحتياط في بعض الصور، إلى آخر ما نقله عنه.

---

١) جواهر الكلام ٢٢ / ١٦٨، جواز الولاية من قبل الجائر إذا كان مكرهاً.

٢) في المخطوطة: بالحرج.

٣) نفس المصدر.

وبالجملة الغرض أن الصورة السابقة حالها واضحة، فينبغي أن يكون إشكال من إشكال في غير تلك الصورة وهو صورة لو لم يقدم المكرَه بالفتح على الإضرار بالغير، لم يقع ذلك الإضرار عليه في الخارج، إما لأن المكرِه بالكسر لا طريق له إلى الإضرار بذلك الغير إلا من طريق المكرَه بالفتح، وإما لأنه وإن كان المكرِه بالكسر قادراً على ذلك الإضرار من غير تلك الطريق، إلاّ أنه لا يقدم على الإضرار بذلك الغير إلاّ من طريق المكرَه بالفتح.

وإذا عرفت هذا، فالمناسب التعرض لتمام إشكالات المنكرين لظاهر المشهور من أن الإكراه مجوِّز للإضرار بالغير بنحو الإطلاق وإن تقدم بعض منها. ونحن دفعناه عن الصورة السابقة.

[اختلاف اقتضاء الإشكالات]

ثمّ اعلم أن الإشكالات على فرض تماميتها يكون اقتضاؤها مختلفاً:

فمنها أنه يقال: إن من يريد / ٤٠٥ / المكرِه الإضرار به، لو أمكنه دفع الضرر عن نفسه، فالدفع إما واجب، أو جائز، وهذا لا يجمع مع أن الشارع رخّص للمكرَه ـ بالفتح ـ الإضرار بذلك الغير.

ومنها أنه في صورة كان الضرر التي يكون في الإضرار بالغير أعظم من الضرر المتوعد عليه، نقول: إن مقدار الزيادة يعدّ ضرراً، وأما الضرر الذي في مقابله ضرر، فلا يعدّ ضرراً، فيكون مقتضى «لا ضرر ولا ضرار» عدم جواز الإضرار هنا.

ومنها أن نفس أدلة الإكراه إنما يجري في الصورة السابقة التي قلنا فيها: إن رفع الإكراه فيه منّة على جنس الأمة. وأما في الصورة لمّا يكون المفروض أن الضرر إما يرد على المكرَه ـ بالفتح ـ أو على ذلك الغير الذي يكون المكرَه مأموراً بالإضرار به، فهنا نمنع ثبوت المنّة على جنس الأمة في رفع الإكراه، بعد أن الضرر على كل حال لا يرد إلاّ على أحدهما.

أقول: أما الإشكال الأول، فنقول: إن الترخيص للمكرَه ـ بالفتح ـ في الإضرار بالغير

لا يجمع مع ترخيص الشارع لذلك الغير في دفع الضرر عن نفسه. وعليه فلابدّ من منع جواز الإضرار في فرض يتمكن ذلك الغير من دفع الضرر عن نفسه، كما في صورة يعلم أن إقدام ذلك الغير على الدفع من قبيل إلقاء النفس في التهلكة، فلم يجوّزه الشارع.

وأما الإشكال الثاني، فنقول: قد فصّلنا الكلام في الجواب عن تعارض الضررين إذا كان أحدهما أقوى / ٤٠٦ / في قاعدة.

وملخص الكلام فيه أنه إذا كان في فعل شيء ضرراً على شخص وفي تركه ضرراً على آخر ولم يكن أحد الضررين مما يجب رفعه على كل أحد، فمع تساوي الضررين قلنا: لا ينبغي التأمل في أن قوله: «**لا ضرر ولا ضرار**»[1] لا يشمل شيئاً منها، سواء كان من قبيل المتزاحمين أو المتعارضين، كما لو أدخل دابّة رأسها في قدر وتوقف على ذبح الدابّة، أو كسر القدر، ففي مثل هذا الفرض لابدّ من الرجوع إلى سائر القواعد أو الأصول.

وأما في الفرض السابق إذا كان أحد الضررين أقوى، فقيل: لتقديم مراعاة أقوى الضررين تارة بالتقريب الذي ذكره المستشكل السابق بأن من لا يرضى بتضرر عبده كما استفيد ذلك من قوله عليه السلام «**لا ضرر**» حيث نفى الضرر عنهم، لا يختار له إلاّ أقل الضررين عند عدم المناص عنهما.

ثمّ إن العباد والمسلمين عند الله بمنزلة شخص واحد وعبد واحد، فعند عدم المناص يختار أقلّ الضررين على كل حال.

ثمّ إن ما ذكروه لتقدم مراعاة أقوى الضررين، يتمّ على فرض كونهما من قبيل المتزاحمين بأن علم المصلحة والمطلوبية في كل منهما مع قطع النظر عن الدليل، وهو غير معلوم في المقام.

توضيحه: أن كلاً من الضرر القليل والكثير فرد من الضرر، كالنور الضعيف والقوي، وليس مرجّح / ٤٠٧ / لكون أحدهما فرداً للعام دون الآخر، كما في استصحاب السببي

---

١) المقنع ص ٥٣٧، حكم خباية دابّة على أخرى؛ الخلاف ٣ / ٤٢، لو اشترى فبان له الغبن فيه.

والمسببي التي يكون المرجّح لكون السببي فرداً للعام، دون المسببي.

فعلى كل حال لا يشمل قوله «لا ضرر» لشيء منهما.

ثمّ كون الضررين من قبيل المتزاحمين أيضاً غير معلوم ليقال بمراعاة الأقوى من جهة الأهمية، لأن في رفع الضرر الأقوى لا منّة على من يرد عليه الضرر الضعيف، ودعوى أن مراعات الضرر الأقوى يكون منّة على جنس الأمة ولا يلزم أن يكون رفع الضرر منّة على كل أحد، مردودة بأن ذلك في كل مورد كان اللفظ شاملاً حتى يندرج في ظواهر الألفاظ يناسب أن يقال بذلك للأخذ بظواهر الألفاظ، وفي المقام تقدم أن لا يشمل الضررين المتعارضين. والمفروض أنا لم نعلم أن الشارع راعى جانب أقوى الضررين؛ بل لعلّ أن يكون في البين مرجّح آخر لمراعات الأضعف من جهة كونه مكرَهاً أو غير ذلك.

وأما الإشكال الثالث الذي كان على نفس أدلة الإكراه، **فنقول**: بعد فرض أن رفع «ما استكرهوا عليه»[1] للمنة على جنس الأمة، لا خصوص المكرَه في فرض لم يوجد في الخارج إلاّ أحد الضررين إما على المكره، وإما على من أكره على الإضرار به، فنقول: إن مجرد قصد المكرِه ـ بالكسر ـ تعلق أولاً بالضرر بذلك الغير، دون / ٤٠٨ / المكرَه ـ بالفتح ـ لا يوجب أن يكون المنّة في رفع الضرر عن المكرَه ـ بالفتح ـ دون ذلك الغير، سيما لو كان ضرر ذلك الغير أعظم، مع أن فاعل الضرر على كل حال هو المكرَه ـ بالفتح ـ.

[سائر الأدلة على جواز الإضرار على المكرَه]

بقي الكلام في سائر الأدلة التي تمسك بها المصنف لجواز الإضرار على المكرَه ولو كان ضرر ذلك الإضرار أعظم من الضرر المتوعَّد عليه على فرض ترك الإضرار، فنقول:

منها أدلة الحرج من جهة أن عدم جواز الإضرار على المكرَه ـ بالفتح ـ حرج عليه، ففيه: أن عدم جواز الإضرار على المكره وإن كان شاقاً على نفسه، حيث إنه لو لم يتضرر

---

١) شرائع الإسلام ٢ / ٤٠٦، في أحكام الوديعة؛ شرح اللمعة ٢ / ٩١، كتاب الصوم: المضرات.

يرد الضرر على نفسه، إلاّ أنه منقوض بالمضطرّ الذي توقف رفع اضطراره على الإضرار بالغير، فإن عدم جواز الإضرار هنا أيضاً شاقّ على النفس، ومجرد قصد المكرِه ـ بالكسر ـ قد عرفت أنه ليس فارقاً من هذه الجهات، بل نقول: إن كل من له حاجة شديدة إلى مال الناس بل وأنفسهم فمنعه عنه شاق على نفسه وحرج عليه، فيشمله أدلة الحرج؛ بناءً على أن ما يكون شاقّاً على النفس ولو لم يكن فيه مشقّة بدنية يكون حرجاً، كما أوضحناه في قاعدة الضرر.

إن قلت: نسلّم صدق الحرج في تمام هذه الموارد، إلاّ أنه في غير صورة الإكراه على الإضرار على الغير لما يكون الإجماع على عدم جواز الإضرار، فهذا الإجماع مخصّص لأدلة الحرج. وأما في صورة الإكراه على الإضرار على الغير لا مانع من العمل بأدلة الحرج / ٤٠٩ / لما عرفت من الشهرة على جواز الإضرار بالغير هنا ولو كان ضرر ذلك الإضرار بأعظم من الضرر المتوعّد عليه بالإكراه.

قلت: ما يكون الوجه لعدم التمسك بأدلة الحرج في غير صورة الإكراه يكون مشتركاً بين صورة الإكراه على الإضرار وبين غيره وهو ما ذكرناه في قاعدة الضرر من أن ما كان من الحرج والضرر لازماً لأدلة التكاليف، لا ترفعان بأدلة الحرج والضرر.

نعم، ما يوجد من الضرر والحرج من إطلاق أدلة التكاليف، قلنا: إن أدلة الحرج والضرر مقدمة على تلك الإطلاقات.

وعليه نقول: تحريم التصرف في أموال الناس وأنفسهم بنحو الإطلاق في حق الفقير والغني وذي الحاجة وغيرها ملازم لأمثال هذه المشاقّ النفسية لذوي الحاجات، وفي هذه الجهة لا فرق بين المكرَه والمضطرّ، إلاّ أن نمنع النصوصية في خصوص الإكراه؛ فتأمل.

هذا؛ مع أن على أدلة الحرج إشكال آخر، وهو أن مساقها أنها واردة في مورد المنّة على أن العباد والمسلمين خصوص بعض منهم وتجويز الإضرار على الغير وإن كان منّة على المكرَه ـ بالفتح ـ لكنه ليس منّة على من يقع الإضرار عليه لما عرفت من أن مجرد تعلق إرادة المكرِه ـ بالكسر ـ بإيقاع الضرر على ذلك الغير، دون المكرَه لا يصير منشأً

لرفع الحرج عن المكرَه، دون من يقع الإضرار، مع أن تحمل الضرر شاقّ عليه أيضاً وتجويز الإضرار حكم حرجي عليه.

[التقية مبيحة للمحرّمات]

ومنها ما ورد من أن التقية مبيحة للمحرّمات، سوى الدماء من الصحيح والموثق السابقتين وغيرهما من أخبار التقية.

أقول: في الصحيح والموثق السابقين:[1] «**إنما جعلت التقية لتحقن بها الدماء**»، فهما ظاهران في حصر جعل التقية لحفظ الدماء، فإذا لم يكن الخوف / ٤١٠ / من القتل لا تقتضيان لرفع الحرمة عن المحرمات، فلا يقتضيان لأن يكون مطلق الإكراه مجوزاً للإضرار على الغير، كما هو المدعى.

إن قلت: إن التقية من المسلم أنها مبيح للمحرمات ولو لم يكن فيها خوف القتل والوعيد به، مع أن لفظ التقية بحسب العرف أعم من أن يكون من جهة خوف القتل، مع أن بعض الأخبار ظاهرة في أن مطلق التقية مبيح لتمام المحرمات غير الدماء.

ففي مفتاح الكرامة وفي الصحيح على ما قيل[2]: «**التقية في كل شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله تعالى**».

وفي صحيح آخر على ما قيل[3]: «**التقية في [كل] ضرورة وصاحبها أعلم بها حين تنزل عليه**».

مضافاً إلى الصحيح أيضاً عن القيام للولاة، قال: فقال أبو جعفر عليه السلام[4]: «**التقية من ديني**

---

١) مفتاح الكرامة ١٢ / ٣٨١، حكم الولاية من قبل الجائر.

٢) ذخيرة المعاد ١ / ٥٠٨، حكم من أفطر سهواً؛ الحدائق الناضرة ١٣ / ٧١، هل يكفي في الإفطار للإكراه أو التقية خوف الضرر؟.

٣) مدارك الأحكام ٦/ ٧٠، حكم المكره على الإفطار؛ ذخيرة المعاد ١ / ٥٠٨، حكم من أفطر سهواً.

٤) مفتاح الكرامة ١٢ / ٣٧٩، حكم الولاية من قبل الجائر؛ رياض المسائل ٨ / ١٠٧، حرمة الولاية عن الجائر.

ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقية له».

ثمّ لا يخفى أن أوضح الأخبار دلالةً في مقامنا هو الخبر الأول، وتمسك به في الجواهر في مقامنا، ونقله في الوسائل في كتاب الأمر بالمعروف عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن جماعة منهم محمد بن مسلم وزرارة، قالوا: «**سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: التقية في كل شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله تعالى له**».

وعن البرقي عن حماد بن عيسى عن عمر بن أذينة مثله، وعمر / ٤١١ / بن أذينة ثقة وابن أذينة هو عمر، وبعض الإختلافات في الرجال في هذا المقام غير مضرّ بوثاقته ومنه عبّر عن الخبر بالصحيح.

وأما متن الخبر، فنقول: إن كلاً من لفظَي التقية والإضطرار مقيد للآخر، فيخرج الإضطرار من غير جهة الخوف عن الناس، لأنه لا يعدّ تقية، كما أن الخوف لابدّ أن يصل إلى حدٍّ يعدّ مضطراً؛ بل الظاهر أن الإضطرار لابدّ أن يكون فيما يحمله الغير عليه، فلا يشمل لصورة يحمله الغير على دفع مال نفسه ويمكنه الدفع من مال غيره، فيكون ظاهراً فيما هو المشهور من جواز الإضرار بالغير للمكره لو كان ذلك الإضرار أعظم من الضرر المتوعّد عليه.

قلت: ظاهر هذا الخبر ـ ككثير من أخبار التقية ـ لا يختص بالتقية عن المخالفين، أو المبغضين للأئمة عليهم السلام، إلاّ أنك عرفت أن مقتضى الصحيح والموثقة السابقين اختصاص جعل التقية بصورة يكون خوف القتل منشأً لاضطرار المكرَه ـ بالفتح ـ، إلاّ أن يقال: إن حصر جعل التقية لحقن الدماء لابدّ أن يحمل [على] أن ذلك حكمة لجعل التقية مطلقاً، أو أن المراد أن ترك التقية ربما يوجب إراقة الدماء، لأن انحصار التقية بصورة خوف القتل خلاف الإجماع، كما أن ظاهر سائر أخبار التقية أعم من أن يكون الخوف في التقية من القتل أو غيره.

وفي مرآة / ٤١٢ / العقول يقول المجلسي[١] فيما دلّ على أن جعل التقية لحقن الدم دون غيره بأن المراد إنما جعلت التقية لئلّا ينتهي إلى إراقة الدم وإن كان في أول الحال يجوز التقية لغيرها أو المعنى أن العمدة في مصلحة التقية حفظ النفس، فلا ينافي جواز التقية لغيره أيضاً، كحفظ المال أو العِرض.

ثمّ أقول: مما ذكرنا ظهر أن ما يقوله الفقهاء من أنه إذا أكره إنسان على الإضرار بالغير يجوز الإضرار ولو كان ضرر الإضرار أعظم بمراتب من الضرر المتوعّد عليه يكون على طبق القاعدة، إلاّ أنه مع ذلك فيه تأمل في الصورة الأخيرة التي يكون كلامنا فيه فعلاً، وهو ما لو علم أنه لا يوجد في الخارج إلاّ أحد الضررين من الإضرار بالغير، أو الضرر المتوعّد عليه، وفرضنا أن الضرر المتوعّد عليه في منتهى القلّة بالنسبة إلى الضرر التي يوجد من الإضرار بالغير، فإن تجوّز الضرر الكثير لرفع الضرر القليل خلاف العقل وينافي مع ما ورد في باب حقوق الإخوة. وكلام غالب الفقهاء ليس صريحاً في هذا الفرض المخصوص، بل كلام كثير منهم ليس ظاهراً فيه؛ فتأمل.

وليس لنا شاهد على أصل القاعدة أيضاً إلاّ بعض الإطلاقات أيضاً؛ فتأمل.

الثاني من التنبيهات التي ذكرها المصنف في المقام ما ذكره بقوله[٢]: إن الإكراه يتحقق بالتوعّد .. إلخ.

أقول: في هذا التنبيه يبين الفرق بين الإكراه المجوّز للمحرّمات وبين الإضطرار والخوف / ٤١٣ / الحاصل من التقية أو غيرها التي يكون مجوّزاً للمحرّمات أيضاً.

ونحن نبيّن أولاً ما هو مختار المصنف في المقام، ثمّ نتعرّض للدليل عليه وما يتعلق بذلك من نقل كلام بعض من الفقهاء، ويعلم في ضمنه ما هو المختار في المقام.

فنقول: أولاً لا يخفى أن ما تقدم من أن التوعيد على بعض المؤمنين، بل الأقرباء البعيد ممن لا يعدّ ضرره ضرراً على النفس، لا يوجب تحقق موضوع الإكراه غيرَ منافٍ

---

١) بحار الأنوار ٧٢ / ٤٣٤، العلة التي من أجلها جعلت التقية.

٢) كتاب المكاسب ٢ / ٩٠، فالأمر الثاني: بماذا يتحقّق الإكراه.

لاقتضاء أدلة التقية وغيرها، وجواز ارتكاب المحرّمات حتى التبري عن الأئمة عليهم السلام من جهة عدم ورود الضرر على بعض المؤمنين.

[الفرق بين الإكراه والضرر المخوف]

ثمّ الفرق بين الإكراه الموجب لجواز المحرمات وبين الضرر المخوف على نفسه أو غيره من المؤمنين الموجب لجواز المحرمات أيضاً؛ أن الأول ـ وهو الإكراه ـ موجب لجواز تمام المحرّمات، حتى الإضرار بالغير.

ومن هذه الجهة تقدم الكلام فيه مفصلاً في التنبيه السابق.

وأما الثاني ـ وهو الضرر المخوف على نفسه أو غيره من المؤمنين ـ: فأولاً لا يخفىٰ أن هذا غير مستلزم لتحقق عنوان الإكراه، أما لو كان الخوف من الضرر الوارد على النفس فلأن الخوف ربما يحصل من دون توعيد، وتقدم أن عنوان الإكراه لا يتحقق به.

وأما / ٤١٤ / الخوف من ورود الضرر على بعض المؤمنين، فلِما تقدم أنه لا يوجب تحقق عنوان الإكراه ولو كان الخوف فيه حاصلاً من التوعيد.

وثانياً نقول: لو كان متعلق هذا الخوف هو الضرر على بعض المؤمنين، فهذا يوجب جواز المحرّمات حتى البراءة من الأئمة عليهم السلام، لكن لا يوجب الإضرار بالغير.

وأما لو كان متعلق هذا الخوف نفس الخائف، جاز له كل محرّم حتى الإضرار المالي بالغير، إلاّ أن الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقق سببه، لعدم الإكراه المانع عن الضمان أو استقراره.

وأما الإضرار بالعِرض بمثل الزناء، فيه تأمل، ولا يبعد ترجيح النفس عليه.

وأما لو كان متعلق الخوف مال الخائف فلا يجوز معه المحرّم الذي من الإضرار بالغير حتى مال اليسير، وإن كان الخوف متعلقاً بمال كثير.

وأما لو كان متعلق الخوف عرض الخائف، ففي جواز المحرّم الذي من الإضرار بالغير إذا كان الإضرار بضرر مالي مع الضمان أو العِرض الأخفّ من العِرض المدفوع عنه، تأمّل.

وأما الإضرار بالنفس أو العِرض الأعظم، فلا يجوز، بلا إشكال.

[المناقشة على دعاوي المصنف]

/ ٤١٥ / **أقول**: توضيح حال ما نقلناه عن المصنف يتوقف على تعداد دعاويه في المقام، والبحث عن كل منها:

الأول في الدليل على أن الخوف للحوق الضرر على بعض المؤمنين نفساً أو عِرضاً أو مالاً، موجب لجواز ارتكاب المحرّمات سوى الإضرار بالمؤمن نفساً أو عرضاً أو مالاً بعد أنه من الواضح أن ذلك لا يندرج تحت أدلة الإكراه، وكذلك لا يندرج تحت أدلة الإضطرار المبيح للمحرّمات، بل ولا يقتضي أدلة الحرج ذلك ولا أخبار التقية لما تقدم من أنها تقتضي جواز الإضرار بالغير أيضاً.

الثاني في أنه على فرض تمامية دليل على أن الخوف للحوق الضرر على بعض المؤمنين يقتضي جواز المحرّمات؛ كيف يكون حكم معارضته مع دليل دلّ على حرمة الإضرار بالغير.

ثمّ إن نظير ذلك يجري في معارضة دليل الإضطرار المجوّز للمحرّمات مسلماً مع دليل حرمة الإضرار بالغير.

الثالث في دوران الأمر بين الضرر الذي يرد على الشخص نفساً أو عرضاً أو مالاً وبين الضرر الوارد من إضراره على الغير نفساً أو عرضاً أو مالاً.

الرابع في وجه أن الإكراه في الإضرار المالي رافع للضمان، كما هو رافع للحرمة. وأما الإضطرار الموجب لجواز الإضرار المالي غير رافع للضمان وكذلك الخوف الموجب لجواز الإضرار المالي لو قلنا: إن الخوف مجوّز للإضرار المالي ولو لم يندرج تحت عنوان الإضطرار.

/ ٤١٦ / **أما الأول، فنقول**: أما كون الخوف على ورود الضرر على بعض المؤمنين موجباً لجواز ارتكاب خصوص الولاية المحرّمة لو قلنا بثبوت الحرمة الذاتية لها، ـ كما تقدم ـ فيستفاد من أخبار تلك الباب، بل تقدم أنه يستفاد منها ارتكاب الولاية لمجرد الإحسان إلى الشيعة التي هو من المستحبّات. ولذا قلنا: إنه على القول بثبوت الحرمة الذاتية أن حرمته اقتضائية نظير حرمة الكذب.

[لا وجه لمناقشة صاحب الجواهر على كلام أستاده]

ومما ذكرنا ظهر أنه لا وجه لمناقشة صاحب الجواهر على ما نقله عن أستاده، فنقل عن أستاذه أنه قال[1]: لو خاف ضرراً يسيراً بترك الولاية الخالية عن النفع والضرر كره له الولاية ودفع اليسير لتسلطه على ماله. وأما العمل بما يأمره في ضرر الخلق، فلا يجوز إلاّ مع الضرر المعتبر دون غيره فأورد عليه في الجواهر بأنه لابدّ من حمله على الولاية المحلّلة، وإلاّ فلا فرق في المحرّم منها والعمل بما يأمره في الضرر المبيح لهما.

اللهمّ إلاّ أن يكون مراد الجواهر أن في خصوص هذه الجهة لم يعلم الفرق بين الولاية وسائر المحرّمات، لا أنه لا فرق بينهما من سائر الجهات أيضاً، فإن الفارق بين الولاية المحرّمة وسائر المحرّمات موجود فيما أشرنا إليه.

وبالجملة، لا كلام في أن خوف ورود الضرر على بعض المؤمنين مجوّز للولاية المحرمة، وإنما الكلام في أن مثل هذا الخوف مجوز لسائر المحرمات أيضاً، فنقول: إن خبر الإحتجاج الذي تمسك / ٤١٧ / به المصنف لإثبات ذلك ـ نظير بعض أخبار التقية ـ، لا يدلّان بأزيد من أن التقية موجبة لحفظ دمك ودم أخواتك، وأن في ترك التقية ذهاب دمك ودم أخواتك.

مثلاً في خبر الإحتجاج الذي تمسك به المصنف لمدّعاه ـ بعد الغمض عن سنده ـ نقول: يدلّ على أن التقية توجب حفظ نفس من يعمل بالتقية وتوجب حفظ ماله وجاهه وتوجب حفظ إخوانه المؤمنين كذلك وأن في ترك التقية ضد ذلك كله من دم نفسه وغيره، ومدعى المصنف أن الخوف على بعض المؤمنين، سواء كان نفساً أو مالاً أو عرضاً، رفع الحرمة عن المحرّمات والخبر لا يدلّ على هذا المدعى، لأنه مع الغمض من احتمال أن يكون ما ذكر في الرواية حكمة لتشريع التقية عن خصوص المخالفين وأن المراد ليس فعلية شيء من ذلك، بل المراد أن فعل التقية يوجب الألفة، فيحفظ كل شيء مما ذكره وأن في ترك التقية يحدث ضدّ الألفة، فينجرّ إلى عدم حفظ شيء مما ذكره؛ بل

---

١) جواهر الكلام ٢٢ / ١٦٦، جواز الولاية من قبل الجائر إذا كان مكرهاً.

الظاهر أنه المراد لما دلّ على حسن التقية في صورة لم يحدث بتركه شيئاً من قتل نفسه، أو ذهاب ماله وجاهه وكذلك من إخوانه فعلاً، وإن كان ربما ينجرّ إلى ذلك كلّه.

وتسليم أنه علة للزوم التقية في جميع الموارد، نقول: إن ما دلّ الرواية على كونه علة هو مجموع حفظ نفسه وماله وجاهه وحفظ سائر المؤمنين كذلك، وأين هذا من دعوى دلالة على أن الخوف على مال مؤمن أو عرضه أو ولو نفسه يكون موجباً لجواز المحرمات.

[لو قام الدليل على وجوب حفظ مال المؤمنين وأعراضهم]

نعم، هنا مطلب آخر وهو أنه لو قام الدليل على وجوب حفظ مال المؤمنين ـ كما أنه لا إشكال في وجوب حفظ نفس المؤمن، بل عرضه أيضاً ـ فحينئذ لو توقف حفظ ما نقول بوجوب حفظه على فعل محرّم، فلابدّ أن يؤخذ بما هو الأهمّ، كما في جميع موارد تزاحم التكليفين.

[لو توقف رفع الخوف عن الضرر على الإضرار لمؤمن آخر]

/ ٤١٨ / وأما الثاني أنه لو توقف رفع الخوف عن الضرر على بعض المؤمنين على الإضرار بمؤمن آخر، فيعلم حاله مما تقدم قُبيل ذلك، لأن الخوف على ورود الضرر على مؤمن إنما يجوّز المحرمات لو قلنا بوجوب دفع تلك الضرر عن المؤمن.

وعليه نقول: لو كان الضرران متساويين، فلا يجوز الإضرار الذي كان محرماً لقبح ارتكاب شخص لمحرّم، لأجل أن شخصاً آخر لم يرتكب لمحرّم مثله.

وأما لو كان الضرران مختلفين، فيكون حاله بمثل ما سيأتي في الأمر الثالث.

[وأما الثالث] وهو ما لو دار الأمر بين تحمل شخص لضرر على نفسه، إما ضرراً نفسياً أو عرضياً أو مالياً، وبين إضراره بشخص آخر ضرراً نفسياً أو عرضياً أو مالياً.

وهنا نقول: دعوى جواز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن نفسه إما هو لقوله ﷺ «رفع عن أمتي ما اضطروا إليه»؛ وهنا نقول: إن الإضطرار وإن كان صادقاً، إلاّ أن مساق حديث

الرفع أن رفع الإضطرار من جهة المنّة على جنس الأمة، ومع فرض تساوي الضررين، لا منّة في الرفع على من يرد الإضرار عليه وليس منّة على الجنس أيضاً.

/ ٤١٩ / نعم، لو كان ضرر المضطرّ أشدّ من الضرر الذي يحصل من الإضرار بحدٍّ يعترف كل أحد بأن المنّة في رفع الإضطرار هنا على جنس الأمة بلحاظ أن من يرد الإضرار عليه ربما يصير مضطرّاً كذلك، فالمنّة على جنس الأمة في رفع الإضطرار هنا بتجويز الإضرار بالغير، فرفع الإضطرار في هذا الفرض لما يكون منّة على نوع العباد لم يعلم خروجه عن تحت حديث الرفع، فلا مانع من التمسك بحديث الرفع له.

ثمّ إن ما ذكره المصنف من التفصيل في هذا المقام مما نقلناه عنه شقوقه سابقاً، يتمّ على هذا المبنى؛ فتدبّر.

[لو كان الإكراه والإضطرار منشأ لرفع الحرمة عن الإضرار المالي]

وأما الرابع وهو أنه في صورة كان كلّ من الإكراه والإضطرار منشأً لرفع الحرمة عن الإضرار المالي، ففي صورة كان ذلك الإضرار سبباً للضمان أيضاً، كما لو كان الإضرار المالي بإتلافه، فما وجه أن الإكراه رافع للضمان والإضطرار ليس رافعاً له، وهنا نقول: إن إتلاف مال الغير كان محرماً وموجباً للضمان أيضاً وكلّ من الإكراه والإضطرار يكون المفروض أنه رافع لحرمة الإتلاف، فحينئذٍ مقتضى القاعدة أنه لو لم يكن في شيء منهما اقتضاء رفع الضمان، فلابدّ أن يكون الضمان ثابتاً فيهما لعدم رافع له. ثمّ الدليل لو قام / ٤٢٠ / على رفع الضمان، فلو كان تلك الدليل خاصاً بالإكراه دون الإضطرار، فيرتفع الإشكال عما هو المشهور من التفصيل بينهما رأساً. وأما لو كان دليل رفع الضمان مثل حديث الرفع المشترك بناءً على تقدير رفع تمام الآثار فهنا مورد الإشكال على المشهور، فنحتاج إلى بيان الفرق بينهما بحيث ينتج هذا التفصيل.

وعلى هذا لابدّ من التعرض لما يستدلّ به لرفع الضمان في الإكراه حتى نرىٰ أنه خاص بالإكراه على فرض تماميته في نفسه حتى يرتفع الإشكال رأساً، أم مشترك حتى يحتاج إلى بيان الفارق. وتوضيح المقام يتوقف على التعرض لما يستدلّ به لرفع الضمان

في الإكراه وما هو مدرك لرفع الضمان في الإكراه، وهي وجوه:

الأول ضعف المباشر في صورة الإكراه، فيكون الضمان على ذي السبب؛ يعني أن المكرِه ـ بالكسر ـ سبب للإتلاف والمكرَه ـ بالفتح ـ مباشر؛ لكن المباشر لما يكون ضعيفاً بواسطة الإكراه، فيكون الضمان على ذي السبب.

وفي الشرائع في كتاب الغصب[1]: ولا يضمن المكره [المال] وإن باشر الإتلاف، والضمان على من أكرهه، لأن المباشرة ضعفت مع الإكراه، فكان ذو السبب أقوى.

وقال في الجواهر في ذيل ذلك: بلا خلاف أجده في شيء من ذلك. نعم، قد تقدم في كتاب الطلاق تفصيل ما يتحقق به الإكراه.

وفي المسالك ربما قيل باشتراط زيادة خوف ضرر /٤٢١/ لا يمكن تحمّله[2]، والأشهر الأول.

قلت: ولعله لصدق الإكراه الذي هو عنوان الحكم نصاً وفتوىً، وإن كان الضرر يسيراً.

[كلام صاحب الجواهر في الرجوع على الجاهل المغرور]

ثمّ إن في الجواهر بعد ما يقول: إن ظاهر الأصحاب عدم رجوع المالك على المكره ـ بالفتح ـ بشيء بخلاف الجاهل المغرور، فإن له الرجوع عليه وإن رجع هو على الغارّ، ثمّ يتصدى لإثبات الفرق بين المقامين إلى أن يقول: ولكن مع ذلك إن لم يكن إجماعاً لا يخلو من نظر، خصوصاً مع عود النفع إلى المباشر باعتبار مباشرته الإتلاف وإن رجع هو على المكره، بل قد يقال: إن القاعدة تقتضي اختصاص الضمان بالمباشر الذي هو المكرَه والمغرور وإن أثم المكرِه والغارّ لاستقلال المباشر بالإتلاف، إلى آخر كلامه الذي خارج عن محل كلامنا.

ويشهد على ذلك أن الإكراه لو يوجب عدم نسبة الفعل إلى المكره، فلا فرق في ذلك

---

١) شرائع الإسلام ٤ / ٧٦٣، كتاب الغصب (في أسباب الضمان).

٢) جواهر الكلام ٣٧ / ٥٧، ثبوت الضمان على المكرِه دون المكرَه.

بين أن يكون الفعل جائزاً على المكره، أم لا؛ مع أن من المسلم أنه لو أكره على القتل فقتل، يكون القِود على المباشر.

ومنه علّل ذلك في الرياض بأنه المكره مباشر للقتل وأنه نظير أن يقتل شخصاً ليأكله من جهة أنه لو لم يأكله يموت نفسه لشدّة الجوع.

ثمّ اعلم أن هذا الوجه لرفع الضمان عن المكرَه ـ بالفتح ـ على القول بتماميته، لا يجري في المضطرّ، لأنه ليس هناك ذي سبب قابل للضمان حتى يرفع الضمان عن المباشر ويتعلق بذي السبب.

[التمسك بقوله تعالى « وما على المحسنين من سبيل »]

الوجه الثاني لعدم الضمان على المكرَه ـ بالفتح ـ ما نقلناه عن الأستاذ ﷺ في بيع المكرَه من التمسك بقوله تعالى[1]: **﴿ وما على المحسنين من سبيل ﴾**.

/ ٤٢٢ / تقريب الإستدلال: أن المفروض أن حديث الرفع مثل «**ما استكرهوا عليه**[2]» يرفع الحرمة عن الإتلاف الذي تعلق الإكراه به.

وعليه نقول: إن المحسن في الآية عبارة عمن يفعل الفعل الجائز، فلابدّ أن لا يكون سبيل إليه. ويستدلّ لكون المحسن في الآية بمعنى فاعل الفعل الجائز:

تارةً بأن كلّما ورد لفظ المحسن في القرآن يكون المراد منه هذا المعنى، لا الإنعام بالغير.

وتارة بأن في نفس الآية قرينة عليه، لأن الآية بقرينة صدرها في حق من يتركون الجهاد لعدم وجوبه عليهم، فليس فيهم إنعام بالغير، وإنما كان عملهم جائزاً.

ثمّ اعلم أنا نقلنا عن تمهيد القواعد: أن الجمهور على أن المباح حسن وأما المحسن فهو فاعل فعل الإحسان.

---

١) سورة التوبة: ٩١.

٢) شرائع الإسلام ٢ / ٤٠٦، في أحكام الوديعة.

وذهب بعضهم إلى أنه فاعل الحسن أيضاً ؛ ثمّ يناقش على هذا البعض.

ثمّ إن الأستاذ ـ بناءً على ما رجّحه من أن المحسن هو فاعل فعل المباح ـ يقول: إن الآية تدلّ على رفع الضمان عن الفعل المأذون فيه من قبل المالك أو الولي في صورة كان التلف من الجهة المأذون فيها، كما لو أكل المأذون في الأكل دون صورة رفع التلف من الجهة المنقول عنها. وعليه فالطبيب المأذون في المعالجة إذا أعطى دواءً مهلكاً غفلة، يكون ضامناً. وكذا معلم الأطفال المأذون في التأديب إذا ضرب غفلة مما يوجب الجراح، / ٤٢٣ / يكون ضامناً.

أقول: نحن في بيع المكرَه وغيره بيّنّا أن قوله تعالى ﴿ **وما على المحسنين من سبيل** ﴾ لا يدلّ على عدم الضمان ورفعه عن من يفعل الجائز المباح؛ لكن أثبتنا هذا المدعى بقوله تعالى[1] : ﴿ **إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون بغير حق** ﴾ ؛ بل الظاهر أنه يدلّ على رفع الضمان في مثال الطبيب والمعلم الذي نقلناه عن الأستاذ، كما أنه نقلنا عن تمهيد القواعد أنه بناءً على أن المحسن يشمل فاعل فعل الجائز، أنه تفرّع عليه بأن مثل قاطع يد الجاني قصاصاً فمات، ليس بضامن، وهو مثل المثالين اللذين نقلناهما عن الآية.

ثمّ اعلم أن الوجه الثاني وإن اعترفنا بتماميته بالأخرة في رفع الضمان عن المكرَه ـ بالفتح ـ في صورة كان الفعل جائزاً له لأجل الإكراه، إلاّ أنه يقتضي أن المضطرّ في إتلاف مال الغير أيضاً في صورة قلنا بأن الإضطرار يوجب جواز الفعل، لم يكن ضامناً.

ثمّ اعلم أنه وإن يلوح من المصنف في المقام أن المضطرّ إلى إتلاف مال الغير يكون من المسلم أنه ضامن، إلاّ أنه يظهر من الشرائع، بل الجواهر أيضاً في كتاب الأطعمة والأشربة وجود القول بعدم الضمان على المضطرّ أيضاً. فإنه في الشرائع[2] في صورة الإضطرار لأجل الموت ـ بعد ما يقول بوجوب البذل له حتى لا يموت ـ، يقول: وهل له المطالبة بالثمن، قيل: لا؛ لأن بذله واجب، فلا يلزم العوض.

---

١) سورة التوبة : ٩٣ .

٢) شرائع الإسلام ٤ / ٧٥٨، في أحكام الأكل ؛ مسالك الأفهام ١٢ / ١١٧، لو اضطرّ إلى طعام الغير وليس له الثمن .

وفي الجواهر تمسك لهذا / ٤٢٤ / القول بالأصل.

وعلى ما ذكرنا تمّ الدليل عليه أيضاً.

ثمّ في الجواهر[1] رجّح أن من يتخلص المشرِف على الهلاك، ليس له مطالبة الأجرة، ولكن المضطرّ الذي يجب بذل الطعام له، يكون عليه ضمان الثمن لقاعدة «من أتلف» وغيره.

[التمسك بحديث الرفع: «ما استكرهوا عليه»]

الوجه الثالث لعدم ضمان المكرَه ـ بالفتح ـ في صورة أتلف ما يوجب الضمان لولا الإكراه، أن يتمسك لعدم الضمان بقوله عليه السلام في حديث الرفع «**ما استكرهوا عليه**» ولنتنبّه أولاً على تنبيهين:

الأول لو فرضنا أنا أثبتنا أن حديث الرفع يقتضي رفع الضمان عن المكرَه دون المضطرّ، نقول: إن ذلك لا ينفع في القول بأن الضمان ثابت على المضطرّ دون المكرَه ـ كما هو المشهور ـ، بعد ما اعترفنا أن الوجه الثاني يقتضي رفع الضمان عن كل من المكرَه والمضطرّ، لأن اللا اقتضاء لا ينافي مع ما يقتضي الشيء.

وعليه، فالتكلّم في أن التفصيل بين المكرَه والمضطرّ يمكن أن يستند إلى حديث الرفع، لابدّ أن يكون على فرض انحصار دليل رفع الضمان بحديث الرفع وتغميض العين عما تقدم.

الثاني أنا ذكرنا تفصيل حال اقتضاء حديث الرفع لرفع الضمان عن المكره، دون المضطرّ في بيع المكرَه وليس الغرض في المقام إلا الإشارة / ٤٢٥ / إلى أنه بعد فرض انحصار دليل رفع الضمان بحديث الرفع ـ مع أن نسبة حديث الرفع إلى كل واحد من المكرَه والمضطرّ على نسقٍ واحد ـ كيف يجوز أن يقال: إن حديث الرفع يقتضي رفع

---

١) نقل مضمونه في: جواهر الكلام ٣٦ / ٤٣٥، هل لباذل الطعام حفظاً للنفس المطالبة بالثمن؟

الضمان في حق المكرَه ـ بالفتح ـ، دون المضطر ؟

فيبقى حكم المضطرّ على الأصل من أنه يثبت في حقه الضمان بحكم « من أتلف مال الغير فهو له ضامن »[١] ، فنقول: إن الاتّكال على هذا التفصيل بحديث الرفع بعد فرض انحصار دليل رفع الضمان به طريقان:

الأول أن ندعي أن المعلوم والمتيقن من حديث الرفع، بل الظاهر منه رفع المؤاخذة وأن المقدّر في حديث الرفع هو المؤاخذة لإتمام الآثار. ثمّ ندعي أن ذلك لا يقتضي إلا رفع الحكم التكليفي، دون الوضعي حتى الضمان ولو كان في الضمان مؤاخذة دنيوية، بل يستتبع مؤاخذة أخروية، إلاّ أنه نقول: إن حديث الرفع اثنان: أحدهما المشتمل على رفع الشيعة ـ وهو لا يقتضي رفع الضمان بتقريب تقدم ـ، وثانيهما صحيحة البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام[٢] في الرجل يستحلف على اليمين فحلف[٣] بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك ؟ **فقال: لا.**

[ثمّ قال:] قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع [عن] أمتي ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا» .. الخبر.

وتقريب الإستدلال:

[الطريق الأول] / ٤٢٦ / بدعوى أن تمسك الإمام عليه السلام بحديث الرفع شاهد على أن المقدّر في حديث الرفع تمام الآثار، كما بيّنّاه في بيع المكرَه.

ثمّ نقول: إن ما كان فيه قرينة على رفع تمام الآثار، ليس مشتملاً على رفع التسعة وليس فيه المضطرّ إليه، فيدلّ على رفع تمام الآثار في حق المكرَه دون المضطرّ.

ثمّ نقول: إن هذا الخبر خبر آخر غير النبوي المشتمل على رفع التسعة، وليس إشارة

---

١) جواهر الكلام ٣١ / ٩١، لو أبرأته من الصداق ثم طلّقها قبل الدخول؛ حاشية المكاسب ص ٧٧، في أحكام الردّ.

٢) كتاب المكاسب ٣ / ٣٠٨، ما يدل على اشتراط الإختيار؛ تتمة الحدائق الناضرة ١ / ٦٠، الأخبار الواردة في المقام (كتاب الإيلاء).

٣) في المصدر: أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستكره على اليمين ويحلف..

إلى النبوي المشتمل على رفع التسعة التي منعنا دلالته على رفع تمام الآثار.

الطريق الثاني أن نثبت أن المقدّر في حديث الرفع المشتمل على رفع التسعة هو تمام الآثار، أو نقول: إن المقدر خصوص المؤخذة؛ لكنّه لا ينافي رفع الضمان، بل يدلّ على رفع الضمان أيضاً، إلاّ أنه نقول: إن مساق حديث الرفع لما كان في مقام المنّة على الأمة، فلا يدلّ على رفع ما ليس في رفعه منّة على الأمة.

ثمّ نقول: إن رفع الضمان عن المكرَه منّة على نوع الأمة، بخلاف رفع الضمان عن المضطرّ.

أقول: ما ذكرنا سابقاً في وجه أن الإضطرار لا يرفع الحرمة عن التصرف في مال الغير في صورة كان الإضطرار الحاصل من تلف مال نفسه منشأً لإتلاف مال الغير ليسلم مال نفسه، بعينه يجري في صورة كان الإضطرار موجباً لجواز إتلاف مال الغير، / ٤٢٧ / كما لو كان الإضطرار من جهة حفظ نفسه متوقفاً على إتلاف مال الغير في أن لا يرفع الضمان، لأن سبب الضمان وجد في حق المتلِف لمال الغير، فيرفع الضمان عنه حتى يرد الضرر على من أتلف ماله، لا منّة فيه على النوع.

وهذا بخلاف المكره، حيث إن الضرر ابتداءً توجه إلى من يتلف ماله، فيكون المنّة على الأمة رفع الضمان.

نعم؛ نحن فصّلنا في هذا المقام وقلنا: إنه لو كان الضرر مما يرد على من يتلف ماله بحيث لو لم يفعل المكرَه يفعل غيره، فهنا يكون المنّة في رفع الضمان عن المكرَه، وأما في صورة لو لم يتلف المكرَه مال الغير، لم يحصل الإتلاف في الخارج رأساً بحيث يدور الأمر بين أحد الضررين، إما على من يتلف ماله وإما على نفس المكرَه لو لم يتلف مال الغير، فهنا منعنا ثبوت المنّة في رفع الضمان عن المكرَه.

ثمّ اعلم أن ما ذكرناه لعدم رفع الضمان عن المضطرّ إلى إتلاف مال الغير، بعينه يجري لعدم رفع الضمان عن من يتلف مال الغير خطأً أو نسياناً أيضاً.

ثمّ اعلم أن المشهور أيضاً رفع الضمان في الإتلاف وما يلحق به عن المكرَه ـ بالفتح ـ دون المضطر، وما يتلف خطأً ونسياناً. وتطبيق ذلك على القاعدة بناءً على أن المرفوع

بحديث الرفع تمام الآثار، كما ذكرناه.

[مقاولة صاحب الجواهر مع صاحب العناوين]

ويلوح من صاحب الجواهر في مقاولة صاحب العناوين معه على ما نقله في العناوين غير ما قلناه، ومباني كلامه ليس مرضياً عندنا حيث نقل عنه في عنوان التاسع والثمانين / ٤٢٨ / أنه بناءً على ما رجّحه من أن المرفوع بقوله ﷺ «رفع ما استكرهوا عليه» رفع المؤاخذة والضمان:

إما بناءً على أن تقدير المؤاخذة يقتضي رفع الضمان أيضاً، لأنه مؤاخذة دنيوية، بل يستتبع مؤاخذة أخروية.

وإما بناءً على أنه يقول: إن المرفوع بحديث الرفع تمام الآثار[1].

يقول: إنه يدل الخبر على رفع الضمان في الإتلافات على المكرَه، وأما المكرَه في القتل خرج عن تحت دليل الإكراه بالإجماع، وبأنه لا تقية في الدماء ـ كما تقدم ـ.

ثمّ يورد عليه صاحب العناوين بأن مقتضى ذلك رفع الضمان عن الخطأ والنسيان.

فأجاب بأن حديث الرفع معارض بأدلة الأحكام والنسبة من وجه، وفي مادة الإجتماع يكون الشهرة مرجحة.

وعليه نقول: إنه بالنسبة إلى الإكراه يكون الشهرة على العمل بحديث الرفع وفي الخطأ والنسيان يكون الشهرة على العمل بما دلّ على أن الإتلاف يوجب الضمان.

أقول: ذكرنا كراراً أن الشهرة ـ سيّما الفتوائية الصرفة ـ لا يصير مرجحة للدلالة.

هذا؛ مع أنا ذكرنا في حديث الرفع أن حديث الرفع مقدم على أدلة الأحكام بحسب القاعدة.

نعم، مما ذكرنا سابقاً ينطبق ما هو المشهور على القاعدة بناءً على أن المرفوع بحديث

---

١) لتوضيح المقال راجع: تسديد الأصول ٢ / ١٣٤، هل المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار؟

الرفع تمام الآثار.

تنبيه

[في توضيح عبارة القواعد في تحريم الولاية من الجائر]

نقل المصنف عن القواعد[١] تحريم الولاية من الجائر، إلاّ مع عدم التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف / ٤٢٩ / على النفس أو المال أو الأهل، أو على بعض المؤمنين، فيجوز ائتمار ما يأمره، إلا القتل؛ إنتهى.

فقال المصنف[٢]: ولو أراد بالخوف على بعض المؤمنين، الخوف على أنفسهم دون أموالهم وأعراضهم، لم يخالف ما ذكرنا. وقد شرَح العبارة بذلك بعض الأساطين إلى آخر ما نقله.

أقول: المجوّز للمحرمات في الجملة قد تقدم أن له عنوانين:

أحدهما الإكراه. وفي هذا المقام قد تقدم أن الخوف إذا لم يكن على نفسه، بل كان على بعض المؤمنين، فهذا لا يوجب تحقق الإكراه.

وثانيهما دفع الضرر المخوف عن نفسه وعن غيره من المؤمنين، وكان مدعى المصنف ثبوت الدليل على هذا العنوان الثاني أيضاً. ولذا تصدى لتخصيصه بأن قال: إن الخوف المالي على بعض المؤمنين لا يوجب جواز بعض المحرّمات، مثل الإضرار المالي بمؤمن آخر حيث يلزم الترجيح بلا مرجّح. ونحن أنكرنا ثبوت دليل على أن الخوف على بعض المؤمنين يوجب جواز المحرمات، غير الولاية المحرمة على القول بثبوت الحرمة الذاتية لها.

نعم، نحن قلنا: إن الدليل قام على وجوب حفظ نفس المؤمن، بل وعِرضه، بل وماله

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٩٣، المسألة السادسة والعشرون: . . . المناقشة في إطلاق تسويغ ما عدا إراقة الدم بالإكراه؛ أيضاً راجع: منهاج الفقاهة ٢ / ٢٠٨، قبول الولاية لدفع الضرر عن الغير؛ القواعد ١ / ١٢٢.

٢) نفس المصدر (كتاب المكاسب).

أيضاً.

ثمّ لو زاحم هذا الواجب مع تكليف آخر بأن لا يمكن الجمع بينهما، فلابدّ من مراعات الأهمّ، وإن لم يكن أحدهما أهمّ، فالتخيير.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: / ٤٣٠ / ظاهر عبارة القواعد أن الخوف على بعض المؤمنين أيضاً محقق للإكراه ومن هذه الجهة يخالف مع ما رجحه المصنف.

نعم، مع الغمض عن ذلك نقول: لو كان مراد القواعد من الخوف على بعض المؤمنين الخوف على أنفسهم دون أموالهم ومطلق إعراضهم، فلم يكن مخالفاً مع ما قاله المصنف في الجملة، لكن لا شاهد على هذا التقييد.

ثمّ إن لم نمنع من كون مطلق الخوف على بعض المؤمنين مجوزاً لخصوص الولاية المحرمة على القول بثبوت الحرمة الذاتية.

ثمّ اعلم أن ما نقله المصنف عن شرح القواعد من منع كون الخوف على مال بعض المؤمنين موجباً لجواز المحرمات التي يأمره الجائر بها، يحتمل أن يكون ذلك مختار الشارح نفسه من دون أن يكون عرضه أن مراد المصنف أيضاً ذلك ولا ينافي ما قلناه مع مزجه لكلامه بكلام المصنف.

الثالث من التنبيهات التي ذكرها المصنف في المقام في أن العجز عن التفصي شرط، إما في تحقق موضوع الإكراه وإما في حكمه وهو كونه منشأً لرفع الحرمة عن كل محرّم وقع الإكراه عليه. وقال المصنف[1]: فيه أقوال ثالثها التفصيل بين الإكراه على نفس الولاية المحرّمة، فلا يعتبر وبين غيرها من المحرمات، فيعتبر فيه العجز عن التفصيل.

أقول: التفصيل يناسب أن يكون في حكم الإكراه، لأنه من جهة موضوع الإكراه لا فرق بين المقامين.

ثمّ توضيح المقام يتوقف / ٤٣١ / على ذكر أمور:

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٩٤، الفرق بين الإكراه ودفع الضرر المخوف.

[لوازم الولاية]

منها أن الولاية يكون لها لوازم وطواري، والمراد من اللوازم ما يجوز فعله للسلطان العادل مثل أخذ الخراج من الأراضي الخراجية، والمراد من الطواري ما لا يجوز فعله للسلطان العادل كأخذ العشر ونهب الأموال بلا جهة مجوّزة.

ثمّ كل مورد تباح الولاية المحرمة، تباح اللوازم والتوابع. وأما الطواري، فلا يباح إلاّ في مورد يباح فيه سائر المحرمات.

ومنها أنه قال في الشرائع[1]: إذا أكره[ـه] الجائر على الولاية جاز له الدخول والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي، إلاّ في الدماء، أي المحرّمة[2]. وفي المسالك[3] أن المصنف ذكر شرطين:

أحدهما الإكراه، والثاني عدم القدرة على التفصي وهما متغايران. فإن الإكراه يجوز أن يجامع القدرة، كما عرفت من تعريفه.

فالثاني أي الشرط الثاني أخص من الأول والظاهر أن مشروطهما مختلف؛ فالأول شرط لأصل قبول الولاية، والثاني شرط للعمل بما يأمره من المظالم وهما متغايران أيضاً، لأن التولية لا يستلزم الأمر بالمظالم. وأما أمره بالمحرّمات فقد يكون مع الولاية، وقد ينفك عنها.

ثمّ إنه يختار ويرجّح عدم اشتراط الإكراه في جواز نفس الولاية، وأما العمل بالمحرّمات مشروط بالإكراه ولا يشترط فيه الإلجاء أيضاً بحيث لا يقدر على خلافه، كما صرّح به الأصحاب، فاشتراط عدم القدرة على التفصي غير واضح. إنتهى حاصل مرامه.

/ ٤٣٢ / ثمّ إن المصنف يدعي أنه يظهر من ملاحظة كلمات العلماء في باب الإكراه

---

١) شرائع الإسلام ٢ / ٢٦٦، كتاب المكاسب: فيما يحرم التكسب به.

٢) في المصدر: إلا في الدماء المحرّمة، فإنه لا تقية فيها.

٣) مسالك الأفهام ٣ / ١٤٠، ولاية الجائر؛ مصباح الفقاهة ١ / ٦٩٠، حكم اعتبار العجز عن التفصي في الإكراه.

عدم الخلاف في اعتبار العجز عن التفصي بما لا يكون فيه حرج ولا ضرر.

أقول: نحن نتعرض هنا:

تارةً في أن المستفاد من الشرّاح في هذا المقام اعتبار العجز عن التفصي في موضوع الإكراه، أو في حكمه. ثمّ حكم الإكراه أيضاً إما بالنسبة إلى قبول الولاية من قبل الجائر وإما بالنسبة إلى سائر المحرمات.

وتارة في ما يرجّح في نظرنا فيما قالوه والدليل عليه.

وتارة على فرض اعتبار قيد العجز عن التفصي في نفس الإكراه أو حكمه، هل يكون ذلك بنحو الإطلاق، أو أن القدرة على التفصي بما فيه حرج أو ضرر في حكم عدم القدرة على التفصي.

أما المقام الأول: أما صاحب المسالك حيث جعل الإكراه وعدم القدرة على التفصي شرطين للحكم من جواز الولاية أو مطلق المحرّمات، يظهر أنه ينكر كون العجز عن التفصي مأخوذاً في موضوع الإكراه، وإلاّ كانا شرطاً واحداً.

ثمّ إنه بالنسبة إلى جواز الولاية لم يجعله شرطاً للحكم أيضاً، وأما في جواز سائر المحرّمات جعله شرطاً للحكم.

نعم، مختاره أنه بالنسبة إلى جواز الولاية نفس الإكراه أيضاً ليس بشرط، إما لمنع الحرمة الذاتية، أو لأن حرمته اقتضائية نرتفع بأدون من الإكراه أيضاً.

وأما في سائر المحرمات يكون الإكراه شرطاً لجوازها، ولكن ليس / ٤٣٣ / عدم القدرة على التفصي شرطاً لحكم الجواز، كما تقدم أنه لم يكن مأخوذاً في موضوع الإكراه.

[موضوع الإكراه لا يتحقق إلاّ مع العجز عن التفصّي]

ثمّ هذا كله في كلام المسالك. وأما المصنف، فمقتضى كلامه أن موضوع الإكراه لا يتحقق إلاّ مع العجز عن التفصي حيث يورد على المسالك بأن المحقق لم يعتبر شرطاً زائداً عن الإكراه، بل تصدى لبيان حكم الغالب بمعنى أنه بين حكم الولاية المتعارفة بين

الناس، حيث إن الغالب أنه بعد قبول الولاية يأمره السلطان بأوامر يمكن التفصي عن كثير منها، مثل أنه يكرهه بأخذ مال من مؤمن وكان له أن يظهر له أنه أخذه منه وجعله في بيت المال مع عدم أخذه واقعاً، ولم يكن له في ذلك حرج ولا ضرر.

ومن هنا تصدى المصنف لبيان أن مجرد صيرورة قبول الولاية جائزاً من جهة الإكراه بها غير موجب لأن يصير العمل بما يأمره جائزاً بطريق الإطلاق، ما لم يتحقق موضوع الإكراه في امتثال كلّ واحد من أوامره بالخصوص، كأن يصير عاجزاً عن التفصي بالنسبة إليه بالخصوص.

ثمّ إن صاحب الجواهر أيضاً يأخذ العجز عن التفصي في موضوع الإكراه ويحمل عليه كلام المحقق أيضاً، ولكن يتصرف في كلام المحقق بنحوٍ آخر غير حمل الكلام على الغالب بنحوٍ بيّنّاه، بل بجعل قوله مع عدم القدرة على التفصي قيداً توضيحياً لوضوح أن العجز عن التفصي مأخوذ في أصل معنى الإكراه ولا يتحقق الإكراه / ٤٣٤ / بدونه.

ثمّ إنه أورد على المصنف والجواهر بأن ما ذكراه خروج عن الظاهر، وأنه لا وجه لحمل كلام المحقق على أن الغرض بيان حكم الغالب.

ثمّ إن الأصل في القيد أن يكون احترازياً، لا توضيحياً أيضاً.

وعلى هذا نقول: إن المحقق ذكر حكمين من الدخول في ولاية الجائر ومن العمل بما يأمره الجائر من المحرّمات. ثم ذكر بعدهما قوله «مع عدم القدرة على التفصي[1]»، والقيد راجع إلى كل واحد من الحكمين. وعليه يكون العجز عن التفصي شرطاً لكل واحد من قبول الولاية وهو المراد من الدخول فيها ومن العمل بما يأمره.

ويظهر من المسالك إرجاع القيد إلى الأخير، فيكون العجز عن التفصي شرطاً للعمل بما يأمر به الجائر من المحرمات، دون أصل الدخول في الولاية.

ثمّ إن المسالك يذكر أيضاً أنه يرجع القيد إلى الحكمين معاً، فيكون العبارة ساكتة عن

---

١) شرائع الإسلام ٢ / ٢٦٦، ولاية الجائر؛ كتاب المكاسب ٢ / ٩٦، اعتبار العجز عن التفصي إذا لم يكن حرجياً ولم يتوقف على ضرر.

اعتبار العجز عن التفصي في الولاية المجردة عن العمل. فأورد عليه بأنه مبني على كون الواو في قوله: «والعمل بما يأمره» بمعنى مع، وهو خلاف الظاهر.

أقول: إن المتيقن رجوع القيد إلى الحكم الأخير وهو العمل بما يأمره، كما في الإستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة أو حكم الإستثناء الواقع عقيب الجمل يكون جارياً في مطلق القيد الواقع عقيب الجمل المتعددة.

وعلى هذا، لا يعلم / ٤٣٥ / من العبارة حكم الإكراه على الولاية المجردة عن العمل بما يأمره من أن العجز عن التفصي مأخوذ في حكمه وهو الجواز، بعد أن من المسلم أنه غير مأخوذ في أصل معنى الإكراه.

[بيان القول الحق في المقام]

وأما المقام الثاني وهو بيان الحق في المقام والدليل عليه، فنقول: أما دعوى أن العجز عن التفصي ليس مأخوذاً في أصل معنى الإكراه لأن الإكراه معناه تحميل الغير على ما يكرهه وهو صادق مع عدم العجز عن التفصي ـ كما أشار إليه في المسالك ـ.

وأما دعوى أن العجز عن التفصي مأخوذ في تحقق الإكراه لدعوى صحة سلب المكره عن من يكون قادراً عن التفصي، ومنه لو فعل المكرَه لما أكره عليه وكان متمكناً من التفصي بما لا حرج فيه ولا ضرر، ثمّ اعتذر عن فعل ما أكره عليه بأني كنت مكرَهاً، يضحكون منه.

ثمّ إن المصنف في بيع المكرَه بالنسبة إلى باب العقود لمّا يقول بأن الإكراه في العقود يتحقق مع إمكان التفصي بالتورية، مع أنه في الإكراه على المحرمات يقول: إن الإكراه المبيح لها لا يتحقق مع القدرة على التفصي، فأورد عليه بأن التفكيك في الموضوع العرفي باعتبار العجز عن التفصي فيه في مورد دون آخر غير مناسب. فهذا مؤيد لعدم اعتبار العجز عن التفصي في موضوع الإكراه. فلو كان معتبراً، فلابدّ أن يكون معتبراً في حكم الإكراه، ويأتي الكلام فيه.

أقول: نحن نتكلم:

تارةً / ٤٣٦ / في هذا المؤيد الذي ذكر لعدم اعتبار العجز عن التفصي في موضوع الإكراه.

وتارة في أصل الدليل الذي نقلناه أولاً لكلّ واحد من القولين:

أما الأول، فنقول: لو كان المراد مجرد إلزام المصنف بأن مقتضى كلامه أن لا يكون العجز عن التفصي مأخوذاً في موضوع الإكراه، فهذا غير مثمر في إثبات أصل المدعى بعد تسليم صحة الإلزام على المصنف، وإن كان الغرض إثبات أن العجز عن التفصي من المسلّم عند الفقهاء أنه ليس مأخوذاً في موضوع الإكراه.

ففيه: أولاً أن إلزام المصنف شيء على تسليمه لا ينتج ذلك.

وثانياً تقدم أنّا بيّنّا أولاً أن المسألة من هذه الجهة خلافية.

وثالثاً أن الفرع الذي نقله المصنف في بيع المكره عن التحرير[1] من أنه لو أكره على الطلاق، فطلّق ناوياً، فالأقرب وقوع الطلاق؛ إنتهى حمل لفظ النية فيه على ترك التورية مع التمكن منها، والمسألة خلافية كما ذكرنا في محله.

ثمّ اعلم أن محل الكلام في مسألة ترك التورية في المكره الذي يكون ملتفتاً[2] إلى التورية وعالماً بأنه لو ورى بأن قصَد غير البيع من لفظ البيع مثلاً، فلا يقع واقعاً، وأيضاً لابدّ أن يكون عالماً بأنه يرتفع الضرر المتوعّد عليه بالتورية أيضاً، ومن تخلف في حقه شيئاً من القيود الذي ذكرناه ليس متمكناً من التورية، فيدخل في عنوان من لم يقدر على التفصي بالتورية الذي يقال: إنه رافع لموضوع الإكراه.

تنبيه

[في أن الرضاء بالنقل شرط في صحة العقد]

اعلم أنه في باب العقود كما يتوقف تحقق عنوان العقد على قصد المعنى ويكون

---

١) تحرير الأحكام ٤ / ٥١، كتاب الفراق: المطلب الأول: المطلق؛ الحدائق الناضرة ٢٥ / ١٦١، كتاب الطلاق: ثالثها الإختيار.

٢) في المخطوطة: ملتفيا.

/ ٤٣٧ / التورية رافعاً له، كذلك طيب النفس بمضمون العقد وهو الرضاء بالنقل أيضاً شرط في صحة العقد.

ثمّ لو اضطرّ العاقد إلى حصول النقل والإنتقال، فطيب النفس العرفي يوجد بمضمون العقد وهو كافٍ في صحة العقد بلا إشكال، كما أوضحته.

وأما المكره بنفس العقد، فاضطراره في صدور العقد منه ولو مع قصد المعنى كما في بعض الصور، وأما بالنسبة إلى الرضاء بمضمون العقد ـ وهو النقل ـ لم يحصل الرضاء العرفي أيضاً.

نعم، قد حقّق في محله أن طيب النفس بمضمون البيع وإن كان شرطاً في صحة العقد وهو أمر قلبي غير قابل للإكراه، إلاّ أن الرضاء المتأخر عن العقد أيضاً كافٍ في صحة العقد، ومنه يقولون: إن عقد المكرَه بلحوق الإجازة به يصير صحيحاً.

وعلى كل حال بناءً على ما رجحناه وفاقاً لما هو المشهور من أن عقد المكرَه الذي يشترط في أصل صحته طيب النفس كما في بيعه ونحوه في صورة كان المكره غير متمكن من التورية لعدم التفاته إلى التورية أو لغير ذلك مما سيوضح لم يكن بمقتضى القاعدة لعقده، إلاّ صحة شأنية؛ لأن طيب النفس بمضمون العقد لمّا لم يكن موجوداً حال العقد، فلم يكن له صحة فعلية، لكن الرضاء المتأخر ـ لما كان كافياً في صحة العقد ـ فكان العقد قابلاً لأن يصح بواسطة لحوق الإجازة به.

نقول: أما المتمكن من التورية، فإما أن يوري، أم لا. أما لو ورى بأن يقصد من قوله «بعت» معنى آخر غير البيع مثلاً، / ٤٣٨ / فلم يتحقق البيع رأساً، فيسقط عن قابليته لأن يصح بواسطة لحوق الإجازة به.[1]

وأما لو لم يورِ بأن قصد معنى البيع من لفظة «بعت» مثلاً، فله صورتان:

الأولى أن يوطّن نفسه على وقوع البيع أيضاً بأن رضي به، فهنا يصح البيع فعلاً ويخرج عن كونه مكرهاً أيضاً.

---

١) راجع: منية الطالب ١ /٣٩٣، الثالث: جهات الفرق بين التخلص بالتورية وبغيرها.

الثانية أن يقصد معنى البيع، لكن لم يوطن نفسه على وقوع البيع، فلا يرضى به.

فهنا نقول: إن قصد معنى البيع من قوله «بعت» في هذا الفرض لو كان لزعم أن الضرر المتوعَّد عليه يتوقف على هذا القصد، أو لزمه أن البيع يقع، ولو لم يقصد معنى البيع فيقصد معنى البيع بجبلّة ذاته من قصد معنى اللفظ عند ذكر اللفظ، فمثل هذا داخل في عنوان غير المتمكن من التورية، مثل صورة لم يكن ملتفتاً إلى أصل التورية، فلا إشكال في أنه يجري حكم المكرَه عليه إلاّ أن الإكراه هنا لم يرفع الصحة الشأنية التي كان للبيع هنا بصحته بلحوق الإجازة به بمقتضى القاعدة، حيث إن الرضاء المفقود حال العقد ليس من الشرائط التي يعتبر فيه المقارنة ولم يكتف فيه بما يحصل متأخراً عن العقد ووجه عدم ارتفاع هذا الأثر بالإكراه أن هذا الأثر غير مضرٍّ بثبوته للمكره، بل نافع له، فلا منّة في رفعه، فلا يدلّ على رفعه قوله عليه السلام «ما استكرهوا / ٤٣٩ / عليه» الوارد في مقام المنّة على الأمة.

وأما المتمكن من التورية لو لم يور أيضاً بأن قصَد المعنى من اللفظ، إلاّ أنه عالم بأنه لو لم يقصد المعنى، لم يقع البيع رأساً، وأن الضرر المتوعَّد عليه أيضاً يرتفع عنه، إلاّ أنه مع ذلك يقصد معنى البيع من قوله «بعت»؛ لكن من دون أن يوطن نفسه على وقوع البيع بأن يرضى بنفس البيع، فهذا متمكن من التورية ومع ذلك لم يور، إلاّ أنه بحسب الحكم لا فرق بين أن نقول: إن المتمكن من التورية مكرَه، أم لا؛ لأنه لو لم يكن مكرهاً فلم يثبت للعقد إلاّ صحة شأنية لعدم الرضاء الفعلي بمضمون العقد حال العقد في هذا الفرض.

وأما لو كان مكرَهاً، فقد عرفت أن حديث الرفع لم يرفع هذا الأثر الذي كان لمثل هذا العقد وهو الصحة الشأنية.

فتلخّص أنه لا فرق بين أن نقول: إن العجز عن التفصي بالتورية شرط في الإكراه على العقود، أم لا.

وأما الثاني يعني بيان حال كل من الدليل الذي نقلناه للقول بأن العجز عن التفصي ليس مأخوذاً في معنى الإكراه والدليل الذي نقلنا لإعتباره فيه، وهنا نقول: الحق أن دليل الإكراه لا يشمل صورة القدرة على التفصي بما لا ضرر فيه ولا حرج.

أما أولاً، فلما تقدم من عدم صدق كونه مكرهاً عرفاً إذا لم يكن في البين نوع لابدية لارتكابه لما يكره عليه، وفي صورة كان له التفصي بما لا حرج فيه ولا ضرر / ٤٤٠ / وليس له لابدية.

وثانياً لو سلّمنا شمول لفظ الإكراه بمقتضى أصل وضعه لصورة إمكان التفصي الكذائي، فنقول: إن الإطلاقات منصرفة عن صورة لم يكن في البين نوع لابدية أو لا أقل من أن المتيقن من المطلقات صورة العجز عن التفصي، فلا يجري مقدمات الحكمة للتعميم بأزيد من ذلك.

نعم، قد تقدم أن إمكان التفصي بالتورية في باب العقود في حكم عدم إمكان التفصي بعد أنه وإن قصد المعنى ولم يور، إلاّ أنه لم يحصل له طيب النفس الذي هو شرط أيضاً لصحة المعاملة فعلاً. وتقدم أن الصحة الشأنية يعني الصحة على تقدير لحوق الإجازة ثابتة لهذا العقد، وعرفت أن دليل الإكراه لا يرفع هذه الصحة.

ثمّ هذا كله في أن العجز عن التفصي مأخوذ في موضوع الإكراه.

ثمّ على القول بأن العجز عن التفصي ليس مأخوذاً في موضوع الإكراه، يأتي الكلام في أنه مأخوذ في حكمه بمعنى أن رفع الحرمة عن المحرمات بواسطة الإكراه يتوقف على العجز عن التفصي أم ليس مأخوذاً في حكمه أيضاً.

ونحن نشير إلى ما هو الحق في المقام، ثمّ نبيّن نظر من يقول: إن العجز عن التفصي ليس مأخوذاً في حكم الإكراه أيضاً.

فنقول: بالبيان الذي ذكرناه قُبيل ذلك ظهر أن العجز عن التفصي إما مأخوذ في موضوع أو في حكمه، فلا يقتضي / ٤٤١ / دليل الإكراه لرفع الحرمة عن المحرمات مع فرض إمكان التفصي بما ليس فيه ضرر ولا حرج.

[العجز عن التفصّي ليس مأخوذاً في حكم الإكراه]

بقي الكلام في نظر من يقول: إن العجز عن التفصي كما ليس مأخوذاً في موضوع الإكراه، كذلك ليس مأخوذاً في حكمه، فنقول: لا إشكال في أن أدلة المحرمات يشمل

صورة إمكان التفصي، وما يقال لرفع الحرمة عن المحرمات في هذا الفرض وجوه:

الأول قوله «لا ضرر ولا ضرار».

وفيه: على فرض تسليم صدق الضرر مع فرض إمكان التفصي بما لا حرج فيه ولا ضرر، نقول: إن المتيقن من قوله «لا ضرر» غير الضرر الذي لا مانع من التخلص عنه، فلا يجري مقدمات الحكمة لشمول «لا ضرر» لمثل هذا الضرر.

الثاني ما دلّ على جواز التقية أو وجوبها مثل قوله تعالى[1]: ﴿إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾ .. الآية، ومثل الأخبار الواردة في هذا الباب.

وفيه: أن إطلاق أدلة التقية منصرف إلى صورة لم يكن للمكلف مندوحة، ولا أقل من أن مقدمات الحكمة لا يجري لإثبات دخول ما يكون فيه مندوحة تحت إطلاق أدلة التقية.

[التقية عن أهل السنة والمخالفين]

ثمّ هذا كله بالنسبة إلى الأدلة العامة للتقية التي لا تختص بالتقية عن خصوص أهل السنة والمخالفين.

وأما ما كان منها ظاهراً في التقية عنهم، / **٤٤٢** / فهي وإن كانت ظاهرة في أن التقية منهم أوسع من ذلك، إلاّ أنها تختص بمورد خاص وليس مجال التفصيل في بيان حال تلك الأدلة من الجهة التي كلامنا فيها.

الثالث قوله ﷺ: «ماستكرهوا عليه» الوارد في حديث الرفع.

وفيه بعد الغمض من أن عدم المندوحة مأخوذ في موضوع الإكراه ـ كما تقدم الكلام فيه ـ نقول: لو سلّم أن كلمة «ما» فيه موصولة وأنها موضوعة للعموم، لكن نقول: ذكرنا كراراً أنه لا مانع من دعوى الإنصراف في مواد العمومات وكذلك الصلة في المقام. وعليه نقول: إن الصلة في المقام منصرفة إلى صورة عدم المندوحة.

---

١) سورة آل عمران: ٢٨.

[التمسك بالأخبار الخاصة في باب الطلاق]

ثمّ إنه قد يتمسك هنا بالأخبار الخاصة الواردة في باب الطلاق؛ لكنها لما كانت خارجة عن محل الكلام ويحتاج إلى بسط، فلا نتعرض لتفصيل حالها في المقام.

وإجمال الكلام في ذلك أنه تمسك بطائفتين من الأخبار الواردة في طلاق المكرَه لإثبات أن عدم المندوحة ليس شرطاً في تحقق [ا]لإكراه هناك ولا شرطاً في حكم الإكراه هناك:

الطائفة الأولى في عنوان المكره، وليس فيها قرينة خاصة، ومع ذلك يدعى أن الإنصراف التي قلنا به في قوله «**مااستكرهوا / ٤٤٣ / عليه**» لا يجري فيها ببعض تقريبات نقلناها في بيع المكرَه.

والطائفة الثانية يدعى وجود القرينة على أن المراد من الإكراه فيها ما يشمل صورة وجود المندوحة أيضاً.

إن قلت: أيّ فائدة في دعوى شمول أدلة الإكراه لخصوص الطلاق بعد ما تقدم أن عقد المكرَه ليس له إلاّ صحة تأهلية، وبعد ما تقدم أن الصحة التأهلية المعلقة على الإجازة لا يرفعها أدلة الإكراه.

قلت: ليس حال الطلاق كحال البيع الذي قلنا: إن المكره منه ليس له إلاّ صحة تأهلية ولا يرفعها أدلة الإكراه، وذلك لأن الطلاق إذا وقع مكرَهاً، ليس له صحة تأهلية؛ إما للإجماع الذي يدّعونه على عدم جريان الصحة التأهلية المعلقة على الإجازة في الإيقاعات، وإما لأن ثبوت الصحة التأهلية في البيع من جهة أن طيب النفس شرط في البيع لقوله[1]: «**لا تحلّ**[2] **مال امرءٍ إلاّ بطيب نفسه**» بعد ما أثبتنا في محله من أن طيب النفس لو لحق بالبيع متأخراً بواسطة الإجازة، أيضاً يكفي في صحته.

وأما الطلاق، فلا دليل على اعتبار طيب النفس فيه وأنه أعم من طيب النفس المتأخر.

---

١) شرح اللمعة ٧ / ١٨، تعريف الغصب؛ الحدائق الناضرة ١٩ / ١٢٤، في أحكام العقود.

٢) في المصادر «لا يحلّ» بدل «لا تحلّ».

وعلى هذا، ففي طلاق المكره لو كان له صحة، فهو صحة فعلية وهو ثقيل على المكرَه ويكون المنّة في رفعه. وهذا بخلاف الصحة الشأنية الثابتة لبيع / ٤٤٤ / المكرَه بحسب القاعدة؛ فإنه لا منّة في رفعها.

إن قلت: فلأيّ وجه لا تتعرض هنا للأخبار التي أشرت إليها الواردة في طلاق المكرَه؟

قلت: أصل محل الكلام هنا في الإكراه على المحرمات من جهة أنه يعتبر في رفع الحرمة عنها بواسطة الإكراه أن لا يكون للمكلف مندوحة أم لا، وإنما تعرّضنا إجمالاً بشيء من الكلام في العجز عن التفصي في الإكراه الواقع في العقود والإيقاعات تبعاً بالمناسبة.

وأما أصل مسألة حكم الإكراه الواقع في العقود والإيقاعات وأنه يعتبر في رفع الإكراه للصحة عنهما أن يكون عاجزاً عن التفصي أم لا، فمحل ذكره في بيع المكرَه، ولها فروع كثيرة مذكورة هناك.

نعم، بقي فيما يتعلق بمقامنا حكم الإكراه المتعلق بالولاية المحرمة وهو الولاية عن قبل الجائر، وأنه هل يكون بمثل الإكراه على سائر المحرمات من جهة اعتبار العجز عن التفصي في رفع الحرمة عنها بواسطة الإكراه، أم لا.

وهنا نقول: لو قلنا: إن العجز عن التفصي مأخوذ في موضوع الإكراه، فلا فرق بين المقامين.

وأما لو قلنا: إن العجز عن التفصي في سائر المحرّمات معتبر في حكم الإكراه؛ / ٤٤٥ / يعني في رفع الحرمة عنها بواسطة الإكراه، فقد يقال: إن العجز عن التفصي ليس معتبراً في رفع الإكراه للحرمة في خصوص الولاية المحرمة، فلابدّ من التعرض لما يقال في وجه الفرق بين المقامين وأنه صحيح أم لا، بل يكون حكم الولاية المحرمة من هذه الجهة حكم سائر المحرمات.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: تقدم أن المصنف نقل القول بأن العجز عن التفصي شرط في رفع الحرمة عن الولاية المحرمة بواسطة الإكراه، وكذلك القول بأن العجز عن التفصي ليس بشرط في رفع الحرمة عن الولاية بالإكراه حتى على القول بأن العجز عن التفصي

شرط في كون الإكراه رافعاً للحرمة عن سائر المحرمات، كما أنه تقدم أن عبارة الشرائع كان محتملاً لعدم اعتبار العجز عن التفصي في كون الإكراه رافعاً للحرمة عن الولاية المحرمة، كما أن الشهيد الثاني في المسالك قال بذلك؛ لكن صاحب الجواهر يقول: لا فرق بين قبول الولاية عن الجائر وبين سائر المحرمات.

ثمّ إن مختاره في المحرمات أنه لا يباح المحرمات بواسطة الإكراه، إلاّ في صورة العجز عن التفصي، بل الإكراه بنحو الإطلاق ليس مبيحاً ولو مع العجز عن التفصي، وإنما يكون مبيحاً في صورة يكون التوعيد بالدم، لا بالمال / ٤٤٦ / أو العِرض.

نعم، لو كان التوعيد بالمال والعرض أيضاً إلى حدٍّ لا يتحمل عادة، يرفع الحرمة أيضاً.

[استدلال الأستاد لأن العجز عن التفصّي ليس شرطاً في كون الإكراه رافعاً للحرمة عن الولاية المحرَّمة]

ثمّ إنا نقلنا عن الأستاذ[1] في بيع المكرَه أنه رجّح أن العجز عن التفصي ليس شرطاً في كون الإكراه رافعاً للحرمة عن خصوص الولاية المحرمة.

ويستدلّ لمدعاه:

تارةً بأن الولاية عن الجائر وإن قلنا بحرمتها من باب معاونة الظلمة وغيرها، بل إنها من الكبائر، إلاّ أن حرمتها ليس بمثل سائر المحرمات كشرب الخمر، بل يكون حرمة الولاية اقتضائية بمثل حرمة الكذب، فإن الكذب ـ مع أنه من الكبائر ـ يرفع حرمته لأجل المصالح كالكذب النافع، والولاية المحرمة أيضاً من قبيل الكذب، فإنه يرتفع حرمته إذا كان المقصود من قبول الولاية قضاء حوائج المؤمنين، بل مجرد أن يكون الغرض الإسترزاق يرفع حرمته إذا كان من قصده قضاء حاجة مؤمن لو تمكن منه، إلى غير ذلك.

وعليه نقول: إن أدلة حرمة قبول الولاية ـ عقليتها ونقليتها ـ نمنع شمولها لصورة أكره

---

١) راجع: كتاب المكاسب ٢ / ٩٦، اعتبار العجز عن التفصي إذا لم يكن حرجياً ولم يتوقف على ضرر.

على قبول الولاية وكان التفصي ممكناً.

وتارة بأنه يظهر من الفقهاء أنه لو خاف ضرراً يسير بترك الولاية، كره له قبول الولاية، ومع الضرر الكثير لا كراهة أيضاً، ومثل هذه الفقهاء كيف يلتزمون بأخذ / ٤٤٧ / العجز عن التفصي في الإكراه المبيح لحرمة الولاية.

أقول: أولاً لا يخفى أن دعوى أن الولاية المحرمة تصير جائزة في صورة الإكراه عليها مع إمكان التفصي، إنما يناسب أن يكون ذلك من اقتضاء أدلة الإكراه. وعلى هذا فنحن تارةً نتكلم في اقتضاء قوله ﷺ «ماستكرهوا عليه» لصورة الإكراه على الولاية المحرمة مع إمكان التفصي، وتارة في الوجهين اللذين نقلناهما لجواز قبول الولاية المحرمة مع إمكان التفصي:

أما الأول، فنقول: تقدم في قوله: «ماستكرهوا عليه» أن العجز عن التفصي إما مأخوذ في معنى الإكراه، أو أن قوله: «ماستكرهوا عليه» منصرف إلى صورة العجز عن التفصي، أو أنه لا أقل من أن المتيقن منه صورة العجز عن التفصي، فلا يجري مقدمات الحكمة للتعميم إلى صورة إمكان التفصي.

وما قيل من: أن عدم جواز التمسك بكلّ مطلق كان بعض الأفراد منه متيقن المراد، تخريب للفقه؛ إذ ما من مطلق إلاّ وبعض الأفراد منه معلوم المراد، فلابدّ أن لا يجوز التمسك بشيء منها، مردود بأن المدعى أنه إذا كان بعض الأفراد متيقن المراد من القرائن الحافّة بالكلام، فحينئذ لا يجوز التمسك بالمطلق لما سواها وليس في ذلك محظور بوجه، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ ما تقدم من أنه في صورة إمكان التفصي مما ليس فيه حرج ولا ضرر، لو اعتذر / ٤٤٨ / الشخص في ارتكابه للمحرم بأنه كان مكرهاً يضحكون منه، إلى غير ذلك من القرائن الحافّة به، لا أقل من أنه يوجب أن يصير صورة العجز عن التفصي مراداً، فلا يجوز التمسك بإطلاق «ماستكرهوا عليه» لغيره.

ثمّ لا يخفى أن القائل هنا بعدم اشتراط العجز عن التفصي بالنسبة إلى الولاية معترف بأن دليل الإكراه لا يقتضي إباحة سائر المحرمات مع عدم العجز عن التفصي.

وعليه نقول: إن دليل الإكراه لا يمكن أن يكون اقتضاؤه في المحرمات مختلفاً.

إن قلت: لعل أن يكون لخصوص الولاية المحرمة دليل إكراه خاص كان اقتضاؤه فيه جواز قبول الولاية المحرمة، ولو مع العجز عن التفصي.

قلت: أولاً نحن لم نظفر على دليل يقتضي جواز خصوص قبول الولاية، بل لو كان، لذكروه في بابها؛ مع أن ما ذكرنا من انصراف لفظ الإكراه إلى صورة العجز عن التفصي يجري فيه أيضاً، لأن الإنصراف ذاتي ليس من القرائن الخارجية حتى تختلف بالنسبة إلى الموارد.

وأما الثاني يعني الوجهين اللذين نقلناهما لجواز قبول الولاية في صورة الإكراه مع الإمكان عن التفصي، فنقول: أما الأخير / ٤٤٩ / وهو التعجب من الفقهاء من أنه كيف يلتزمون باعتبار العجز عن التفصي في الإكراه على قبول الولاية المحرمة، مع أن الفقهاء يقولون بجواز قبول الولاية لدفع ضرر يسير وغير ذلك، ففيه:

أولاً لا منافاة بينهما.

وثانياً لو كان الغرض مما ذكره استظهار الإجماع على أن الفقهاء لا يقولون باعتبار العجز عن التفصي في جواز قبول الولاية، فهو كما ترى.

وأما دعواه الأول ـ ومرجعه إلى منع دليل يدلّ على حرمة قبول الولاية في صورة الإكراه مطلقاً حتى مع إمكان التفصي ـ، فنقول: إن دعوى منع شمول أدلة الحرمة لصورة الإكراه على قبول الولاية مع إمكان التفصي، مردود بأنه ليس في أدلة الحرمة تعرض لصورة الإكراه على قبول الولاية.

وعليه نقول: إن أدلة الحرمة لو قلنا بعدم دلالتها على الحرمة ولو بمقتضى الجمع بين الأخبار، فهو خارج عن مفروض الكلام.

وأما لو قلنا بتمامية دلالتها على الحرمة، فنقول: إنها تدلّ على حرمة نفس قبول الولاية بنفسها، كما تقدم أخبارها.

وعليه نقول: إن انقلاب الحرمة لبعض المصالح قام الدليل عليه، وأما انقلاب الحرمة من جهة الإكراه مع إمكان التفصي، لم تعمّ عليه دليل، لا من تلك الأخبار ولا من أدلة الإكراه، كما / ٤٥٠ / وضح حال ذلك مما تقدم.

[هل يعتبر في التفصّي عدم الحرج والضرر؟]

وأما المقام الثالث وهو أن العجز عن التفصي لو قلنا باعتباره في موضوع الإكـراه، أو حكمه في الجملة، أو مطلقاً، هل يعتبر فيه أن يكون ذلك التفصي بما ليس فـيه حـرج وضرر أم لا؟

وهنا نقول: لو كان إمكان التفصي بما فيه حرج وضرر، فهو في حكم عـدم إمكـان التفصي، بل يظهر من الجواهر من كلامه السابق الذي نقلناه عنه سابقاً أن ذلك الضرر أيضاً لابدّ أن يكون مما لا يتحمل عادة أيضاً.

وتوضيح المقام يتوقف على نقل أصل كلامه، فنقول: إذا أكره إنسان على محرم غير الإضرار[1] بالغير ولم يكن التفصي، أو يمكن التفصي بما فيه ضرر، مقتضى كلام المصنف أنه يباح المحرّم به، لكن مقتضى كلام الجواهر أنه لا يباح به المحرم ما لم يصل الضرر المتوعَّد به، أو الضرر الذي في التفصي إلى حدٍّ لا يتحمل عـادة، كـالتوعيد بـالقتل أو بالعِرض والمال؛ لكن إذا كانا بحدٍّ لا يتحمل عادة.

ثمّ إنه قد يحمل كلام الجواهر على ما إذا كان الحرام المتوعَّد عليه هو الإضرار بالغير، وعليه فيصير كلام الجواهر في الإكراه على المحرمات غير الإضرار بالغير بـمثل كـلام المصنف، وقد يحمل كلام الجواهر على مطلق المحرمات.

ويستدلّ على عدم إباحة المحرمات إلاّ بالضرر الذي لا يتحمل عادة بأن ما دلّ على إباحة المحرمات بواسطة الإكراه، ليس إلاّ الإطلاقات، والقدر المتيقن من الإطـلاقات يعني إطلاق أدلة الإكراه إذا كان الضرر الواحد من أحد الوجهين / ٤٥١ / مما لا يتحمل عادة، وكل مطلق صار بعض الأفراد منها متيقن المراد، لا يجوز التمسك بذلك المطلق لغير ما كان متيقن المراد.

وردّ ذلك بأن المشي على هذا المسلك تخريب للفقه.

أقول: تقدم أن صيرورة بعض الأفراد من المطلق متيقن المراد على قسمين:

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ٨٨، حكم دفع الضرر بالإضرار بالغير.

الأول أن يكون صيرورة تلك الأفراد متيقن المراد من القرائن الحافّة بالكلام، فحينئذٍ لمّا كان تلك القرائن مما يصح أن يكون معيّناً لبيان مراد المتكلم من المطلق، فلا يجري مقدمات الحكمة لإثبات أن مراد المتكلم من المطلق تمام الأفراد لكونه حكيماً.

ثمّ الإقتصار بالمتيقن في خصوص هذا الفرض ليس فيه محظور أيضاً.

الثاني أن يكون صيرورة بعض الأفراد متيقن المراد، لا من جهة القرائن التي تصلح إتكال المتكلم لبيان مراد بها، بل إنما صار بعض الأفراد متيقن المراد ببعض الإعتبارات الخارجية، فمثل هذا ليس مانعاً من جريان مقدمات الحكمة لإثبات أن المتكلم أراد تمام الأفراد.

وما ذكره المورِد من أن المشي على هذا المسلك ـ وهو عدم التمسك بالمطلق لغير ما هو متيقن المراد ـ تخريب للفقه، يتمّ في هذا الفرض.

ثمّ إذا عرفت ذلك، فنقول: صيرورة الضرر الذي[1] لا يتحمل عادة متيقن المراد من أدلة الإكراه، من القسم الثاني، فلا يمنع من جواز التمسك بالمطلق لتمام الأفراد.

[قبول الولاية مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة]

الرابع من التنبيهات التي ذكرها المصنف في المقام: أن قبول الولاية مع الضرر المالي الذي / ٤٥٢ / لا يضرّ بالحال رخصة، لا عزيمة، فيجوز تحمل الضرر المذكور؛ لأن «**الناس مسلّطون على أموالهم**»[2] .. إلخ.

أقول: ليس مقتضى أدلة الإكراه في مورد جرى إلاّ رفع الحرمة عما أكره عليه وتكون ساكتة عن تحمل الضرر المتوعَّد به. وعلى هذا، فإن قام دليل على حرمة تحمل الضرر المتوعَّد به يعيّن ارتكاب المكرَه عليه، حيث إن المفروض أن حرمته ارتفع بواسطة الإكراه.

---

١) في المخطوطة: التي.

٢) المبسوط ١٤ / ٣١؛ السرائر ٢ / ٤٥٣، مؤونة المساقاة.

وأما في صورة لم يقم دليل على حرمة تحمل الضرر المتوعَّد به، فلا مانع من تحمل الضرر المتوعَّد به لما عرفت من أن أدلة الإكراه أيضاً لا يقتضي حرمته، فحينئذٍ يكون المرجع أدلة البراءة لو لم يقم دليل أيضاً على جواز تحمل الضرر المتوعَّد به، مثل «**الناس مسلّطون على أموالهم**».

ومما ذكرنا ظهر أن دعوى عدم جواز تحمل الضرر المتوعَّد به، إذا كان من قبيل الدم أو العِرض أو المال المضرّ بالحال مبني على تسلّم قيام الدليل على حرمة تحمل هذه الأمور.

[لا يباح بالإكراه قتل المؤمن]

الخامس من التنبيهات التي ذكرها المصنف في المقام: أنه لا يباح بالإكراه قتل المؤمن، وهذا مما لا إشكال للخبرين [اللتين] تقدم نقلهما من أن التقية لحقن الدم وأنه إذا بلغ الدم، فلا تقية.

نعم، مقتضى كلام المصنف أن مقتضى أدلة الإكراه والحرج والتقية جواز قتل المؤمن أيضاً بالإكراه، لولا هذين الخبرين. وتقدم أنا منعنا اقتضاء أدلة الإكراه / ٤٥٣ / والحرج لذلك.

نعم، تقدم أن مقتضى بعض أخبار التقية ذلك على نحو تقدم تفصيله عند التعرض لحكم الإكراه على الإضرار بالغير، إلاّ أن الخبرين المشتملين على أن التقية لحقن الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقية مقدم عليه.

ثمّ إن إطلاق قوله «**فإذا بلغ الدم فلا تقية**» لا إشكال في أنه يشمل دم المؤمن من غير فرق بين أن يكون صغيراً أو كبيراً، ذكراً أو أنثى، حرّاً أو مملوكاً، من العلماء أو الجهال إلى غير ذلك.

نعم، دفع النزاع في شموله لمهدور الدم، ومن يجب قتله قصاصاً، وكذلك المخالفين.

وتوضيح المقام: أن البحث في المقام من جهات مختلفة:

منها ما في الجواهر وغيره، وقال في الجواهر[١] فيه: إن الفرق بين الصحيح والمريض، أو[٢] حال السياق والشيخ والشاب والرجل والأنثى، فلا معنى له.

ومنها ما قال فيه[٣]: إنه ربما احتمل الفرق بين مستحق القتل بزناء أو لواط أو غيره، بل ومستحق القصاص، إلاّ أنه ـ كما ترى ـ لا مستند له قاطعاً للعذر وإن كان ستسمع في القصاص ما يصلح أن يكون وجهاً له.

ومنها ما قال فيه[٤]: إنه لا فرق بين المباشر والتسبيب بافتاء ونحوه؛ لإطلاق الأدلة.

ومنها أن كلام بعض ـ كما عن الشرائع ـ مطلق، حيث قال: إلاّ الدماء المحرمة المحترمة.[٥]

وعن مختصر النافع التعبير بدم المسلم.

وفي الجواهر عن الرياض[٦]: وهل / ٤٥٤ / المسلم يشمل المخالف أم يخصّ المؤمن، إشكال، والإحتياط يقتضي المصير إلى الأول إذا كان بترك القتل على نحو المال سيّما القليل منه.

وأما إذا كان على النفس المؤمنة، فإشكال ولا يبعد المصير حينئذٍ إلى الثاني، فليس بشيء يوازي دم المؤمن، كما يستفاد من النصوص المعتبرة.

وفي الجواهر، قلت: بل فيها أن دم ألف مخالف لا يوازي دم مؤمن، بل وكذلك الخوف على العِرض.

ومنها ما يقوى في الجواهر ـ كما عن شرح الأستاذ ـ عدم لحوق الحمل قبل ولوج الروح.

---

١) جواهر الكلام ٢٢ / ١٧٠، جواز الولاية من قبل الجائر إذا كان مكرهاً.

٢) في المصدر: ولو حال السياق.

٣) جواهر الكلام ٢٢ / ١٧٠، جواز الولاية من قبل الجائر إذا كان مكرهاً؛ مفتاح الكرامة ١٢ / ٣٨٢، حكم الولاية من قبل الجائر.

٤) جواهر الكلام ٢٢ / ١٧٠، جواز الولاية من قبل الجائر إذا كان مكرهاً (مع بعض التفاوت).

٥) راجع المصدر السابق، ص ١٦٩.

٦) رياض المسائل ٨/ ١٠٩، حرمة الولاية عن الجائر.

أقول ـ في الأخير وهو الحمل قبل ولوج الروح ـ: لا تندرج في الدماء التي خصّص دليل الإكراه به، بناءً على أن المراد من الدم القتل، بل يكفيه منع الظهور في الأعم. وأما فيما سوى ذلك فالمعلوم أو المتيقن الدم المحترمة. ثمّ فيما سواهما يكون استثناء الدم بنحو الإطلاق، فيؤخذ به إلاّ أن يقطع على الخلاف أو قام دليل على الخروج عن الإطلاق.

نعم، يلوح من بعض كلمات المصنف أن مفاد الأخبار أن التقية شرعت لحقن خصوص دماء الشيعة، فلا مانع من قتل غير الشيعة بواسطة الإكراه، كما أنه يلوح من بعض كلماته أن المراد من الأخبار التي استثنى الدماء في الإكراه هو الدم، يكون محقوناً بالذات وإن حقن دم الناصبي والذمي بواسطة العوارض، فلا مانع من قتلهما بالإكراه / ٤٥٥ / على نقلهما، بل يلوح من صاحب الحدائق أن المخالفين مطلقاً ليس حقن دمائهم بالذات، بل بالعوارض.

وعلى كل حال نحن نقول في الدماء المحترمة التي لم يثبت فيها المخصص، لمّا دلّ على أنه لا تقية في الدماء: إن مقتضى القاعدة أن لا يجوز للمكرَه ـ بالفتح ـ أن يقبل من أكره على قتله ولو قتله المكرِه ـ بالكسر ـ، وذلك لأن الدوران الموجود في المقام ليس من باب المتزاحمين اللذين يعين الأخذ بالأهم منهما عند الدوران، لوجهين:

الأول أن التزاحم فيما لو كان لشخص واحد تكليفان ولا يمكنه إلاّ امتثال أحدهما، كما لو ضاق الوقت عن الصلاة اليومية وصلاة الآيات، وفي المقام يكون الأمر دائراً بين أن يعصي شخص لأن لا يعصي شخص آخر بأن يقتل المكرَه ـ بالفتح ـ حتى لا يقتله المكرِه ـ بالكسر ـ.

الثاني أكثر الأمثلة التي تسالموا على عدم جواز القتل للمكرَه ـ بالفتح ـ يكون أحدهما أهمّ من الآخر، كما لو أكرهه على قتل المريض في حال السياق أو الجاهل أو الفاسق إلى غير ذلك، وكان المكرَه ـ بالفتح ـ صحيحاً عالماً عامداً إلى غير ذلك.

وأما المعتبرة التي تمسك بها في الرياض لجواز أن يقتل المكرَه ـ بالفتح ـ المخالف، لو كان مفاد الأخبار أن المخالف لا يوازي المؤمن، لو دار الأمر / ٤٥٦ / بين أن يقتل شخص

واحد لأحدهما لتترك أو غيره، فخارج عن محل الكلام.

نعم، لو كان المراد من الأخبار عدم الموازاة في جميع الموارد، ينفع في المقام.

ثمّ إن الظاهر من الأخبار جواز القتل ابتداءً وأن المنع عن قتلهم لحدوث الفتنة؛ لكن الظاهر أنه خلاف الإجماع. ومنه يكون الدفع عن المخالفين واجباً عند غلبة الكفار عليهم، لأن فيهم ذكر محمد ﷺ.

ولعل من ذلك لم يتمسك المصنف لجواز أن يقتل المكرَه ـ بالفتح ـ للمخالفين بهذه الأخبار، مع أن لسان الأخبار أن ذلك في حق الناصبين.

نعم، في الحدائق في مسألة الغيبة يذكر بعض الشواهد على أن المراد من الناصبين في الأخبار مطلق المخالفين.

ثمّ إن المصنف تمسك لإثبات أن المكرَه على قتل المخالفين يجوز له القتل، بأن المراد من الخبرين المشتملين على أنه لا تقية في الدماء إنما هو لحقن دم الشيعة، فيكون المراد إلا دماء الشيعة.

أقول: هذا، وإن كان إطلاق الكلام إلاّ أنه مع ذلك ليس ببعيد بلحاظ كثرة الأخبار الواردة في التقية عن خصوص المخالفين، والخبران في المقام مفادهما أن التقية جعلت لحقن الدم، فيمكن حمله على التقية عن المخالفين وإن كان لا يمنع من الأحد بالإطلاق.

ثمّ إنه يلوح من المصنف دعوى أن مفاد الخبرين المشتملين على أن / ٤٥٧ / التقية إنما جعلت لحقن الدم وأنه إذا بلغ الدماء فلا تقية، أن المراد أن التقية شرعت لحقن دم من كان محقون الدم بالذات، فلا يدلّ على المنع من دم الناصب، لأن المنع عن قتل الناصب لئلّا يحدث الفتنة، كما أن المنع عن قتل أهل الذمة من جهة الذمة؛ بل تقدم أنه يلوح من الحدائق أن المنع عن قتل مطلق المخالفين ليس بالذات.

وعليه، فمقتضى ذلك أيضاً جواز قتل المخالفين بالإكراه.

ثمّ اعلم أن المصنف فيما رجّحه في المقام، لم يلاحظ إلاّ شمول الخبرين المشتملين على نفي التقية في الدماء، فإنه رجّح أن المراد من هذا، الدم المحقون، دون المأمور بإهراقه، أو أن المراد الدم المحقون بالذات، لا المحقون لرفع الفتنة والفساد، أو أن المراد

خصوص دماء الشيعة، وما يرجّحه مبتنٍ على ذلك.

[كلام صاحبي الرياض والجواهر تقديم عرض المؤمن على دم المخالف]

وأما صاحبا[1] الرياض والجواهر إتكلا فيما رجّحاه في فروع المقام في الجملة على دعوى أهمية عدم قتل المكرَه ـ بالفتح ـ بالنسبة إلى عدم قتل من أكره على قتله.

وتوضيح ذلك: أن كلام الرياض، بل الجواهر أيضاً حيث فصّلا في المخالفين في الإكراه على قتلهم بين أن يكون الضرر المتوعَّد به المال أو الدم ـ كما في الرياض، وفي الجواهر ألحق العِرض أيضاً بالدم ـ، يكون كلامهما مبنياً / ٤٥٨ / على أن ما في الخبرين «إلا الدماء فإنه لا تقية فيها» يشمل دم المخالفين أيضاً. وحينئذٍ قول الرياض بأن الضرر المتوعَّد به لو كان هو القتل، فحينئذٍ يجوز قتل المخالف لدفع القتل عن نفسه، وكذا قول الجواهر من أن الضرر المتوعَّد به لو كان هو القتل أو العِرض يجوز قتل المخالف لدفع القتل عن نفسه أو لحفظ عِرضه، مبني إما على ثبوت المخرج والمخصص هنا لما دلّ على أنه لا تقية في الدماء والمخصص ما أشار إليه من أن دم المخالف أو دم ألف مخالف لا يوازي دم مؤمن، وإما على العمل بالأهمية التي من المرجحات التزاحمية في المقام، لأن حفظ المؤمن أهم من حفظ المخالف.

ثمّ إن تقديم صاحب الجواهر عِرض المؤمن على دم المخالف، لا يتمّ بالأخبار الدالة على عدم الموازات، فيعين أن يكون هذا مبنياً على دعوى الأهمية وإعمالها في المقام.

ونحن نقول: أما الأخبار الدالة على أن دم المؤمن لا يعدّ له شيء، أو لا يوازي دم ألف مخالف، قد تقدم أنها تدلّ على جواز قتل المخالف ابتداءً، وتقدم أنه خارج عن محل الكلام لو لم يكن خلاف الإجماع.

إن قلت: مفاد هذه الأخبار أيضاً عدم جواز قتل المخالف من جهة التقية والفساد،

---

١) في المخطوطة: صاحبي.

وعليه فلا مانع من شمول[1] قوله «إلاّ الدماء فإنه لا تقية فيها» لدم المخالف، حيث إنه محقون ولو لعارض / ٤٥٩ / خارجي، وإن منعه المصنف.

قلت: على كل حال صاحب الجواهر قدّم عِرض المؤمن على دم المخالف، مع أن الدليل للقاعدة لو تمّ في نفسه لا يتمّ في العرض، فهذا مبني على دعوى الأهمية وأن الأهمية التي من المرجحات التزاحمية يثمر في المقام.

إن قلت: إن صاحب الجواهر لا يعتني بالمرجحات التزاحمية في كثير من الأمثلة مثل المؤمنين الذين أحدهما في حال المرض والسياق والآخر يكون صحيحاً مع أن أهمية الصحيح إما قطعي أو لا أقل من احتماله، وهو قال: إن الترجيح لا معنى له.

قلت: التزاحم بين تكليف شخص وتكليف شخص آخر لا معنى له ـ كما تقدم ـ، وإنما التزاحم بين التكليفين في حق شخص واحد.

وعليه نقول: إن التكليفين في حق المكرَه ـ بالفتح ـ ليس هو حرمة قتل من أكره على قتله أو حرمة قتل نفسه وأهمية من كان صحيحاً على من كان في حال السياق في هذا المقام، لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل التكليفان في حق المكرَه ـ بالفتح ـ من نوعين مختلفين: أحدهما حرمة قتل من أكره على قتله، وثانيهما وجوب حفظ نفسه المتوقف على قتل من أكره على قتله / ٤٦٠ / وهنا لا مانع من منع أهمية حفظ نفسه على قتل الغير ولو كان نفسه صحيحاً وذلك الغير في حال السياق، كما أن [ال]دوران بين أن يعصي نفسه أو يعصي شخص آخر لا يلاحظ الأهمية في نفس المعصيتين؛ لوضوح أن التزاحم في حق شخص واحد ليس بين نفس المعصيتين، بل التزاحم في حقه بين معصية نفسه وبين وجوب النهي عن المنكر عن ذلك الغير المتوقف على معصية نفسه.

نعم، لصاحب الجواهر إدعاء صغروي في مورد أكره على قتل المخالف وكان المتوعَّد به قتل نفسه أو ذهاب عِرضه من أن حفظ المؤمن لدم نفسه أو عِرضه أهمّ من ترك قتل المخالف، فالحاصل أن للحكم بجواز قتل مثل من يجب قتله لزناء أو لواط أو قصاص

---

١) في المخطوطة: شموله.

للإكراه على ذلك أو الحكم بجواز قتل مثل المخالف والذمي للإكراه عليه طريقين:

الأول ما يلوح من المصنف ﷺ من أن ما في الخبرين من أنه لا تقية في الدماء لا يشمل أمثال هذه الدماء، فيبقى ما دلّ على أن الإكراه يوجب رفع الحرمة عما أكره عليه سليماً عن المخصص في أمثال هذه الموارد، ثمّ منع شمول «لا تقية في الدماء» لأمثال هذه الموارد أو بعضها لو كان من جهة أن كثيراً من أخبار التقية في تقية الشيعة /٤٦١/ عن المخالفين، فحينئذٍ يدعي أن المراد من أن التقية جعلت لحقن الدماء هو دماء الشيعة، فلا يشمل قوله «لا تقية في الدماء» لدم غير الشيعة.

ففيه: أن مجرد ورود كثير من الأخبار في تقية الشيعة من المخالفين لا يوجب انصرافاً في الألفاظ، كما أن المصنف أيضاً يتمسك بالأخبار الواردة في التقية للتقية غير المخالفين أيضاً، مثل تمسكهم لذلك بالآية ﴿ إلاّ أن تتقوا منهم ﴾ .. الآية.

وأما لو كان وجه عدم الشمول أن قوله: «**لا تقية في الدماء**» يكون المراد هو الدم المحقون، دون مهدور الدم، فالأمر كذلك، وإن كان بعد ذلك في البين كلام صغروي؛ لأن قوله أولاً «**إنما جعلت لحقن الدماء**» يكون قرينة على المراد من قوله «**إلاّ الدماء**» وأنه إذا بلغ الدم فلا تقية، هو الدم الذي يكون محقوناً.

وأما لو كان وجه عدم الشمول أن قوله «لا تقية في الدماء» يكون المراد هو الدم المحقون بالذات، لا ما يكون محقوناً بالعوارض، فحينئذٍ نقول: لو كان المراد بالعوارض أن المنع عن القتل لمجرد عدم حدوث الفتنة والفساد، فلا مانع منه إلاّ أن ذلك غاية الأمر أن يقتضي جواز قتل الناصبي دون المخالفين ودون أهل الذمة، بل المعاهد أيضاً، فإن عدم جواز قتلهم ليس لمجرد رفع الفتنة والفساد، بل المخالفين عند هجوم الكفار على قتلهم وجمعهم يجب الدفاع عنهم. وأما من وجب قتله، فإن كان مهدور الدم كالسابّ للنبي ﷺ، فمن الواضح أنه غير محقون الدم، /٤٦٢/ فلا يشمله ما دلّ على أنه لا تقية في الدماء.

وأما من وجب قتله للزناء أو اللواط، فإن كان بعد الثبوت وقلنا: إن القتل شغل الحاكم، فشمول ما دلّ على أنه لا تقية في الدماء له، غير معلوم.

وأما من وجب قتله قصاصاً، فبالنسبة إلى غير ولي الدم محقون الدم.

الطريق الثاني أن نسلّم أن ما دلّ على أنه «لا تقية في الدماء» يشمله، إلاّ أنه مع ذلك نقول بجواز القتل الذي توعَّد عليه لدعوى أهمية الضرر المتوعَّد به من هذا القتل، لكونه قتل ذمي أو مخالف لا يساوي الضرر المتوعَّد به، وتقدم هنا إشكال في إحراز الأهمية من جهة أن التكليفين ليسا مندرجين تحت عنوان واحد، مثل قتل أحد الشخصين، بل كل مندرج تحت عنوان مثل قتل النفس المكرَه على قتله ووجوب حفظ المكرَه ـ بالفتح ـ نفسه، لكن في المقام إشكال أشدّ وهو أنه بعد فرض شمول «لا تقية في الدماء» للقتل الذي أكره عليه، مقتضى الدليل عدم جواز قتله ولو يرد من الضرر على المكرَه ـ بالفتح ـ ما يرد، فحينئذٍ لو حصل القطع بأهمية حفظ نفسه أو الضرر الآخر الذي يرد عليه من قتل من أكره على قتله، حتى يكون تخصيص الدليل لأجل /٤٦٣/ هذا القطع وإلاّ يشكل جواز القتل.

[لو كان الإكراه على الجرح لا القتل]

ثمّ اعلم أن ما ذكرنا إلى هنا فيما لو كان الإكراه على القتل، وأما لو كان الإكراه على الجرح، فشمول ما دلّ على أنه لا تقية في الدماء له غير معلوم لما تقدم من أن الدم الذي دلّ الدليل على أنه لا تقية فيه في الدم المتصف بالحقن ـ كما قاله ـ، حيث إنه يظهر من الدليل، والدم المتصف بالحقن هو الدم المبقي للروح، فلا يشمل غير القتل.

[هجاء المؤمن]

قوله[1] : السابعة والعشرون: هجاء المؤمن حرامٌ .. إلخ.

[معنى الهجاء]

أقول: في جامع المقاصد[2] أن الهجاء ـ بكسر الهاء والمدّ ـ ذكر المعائب بالشعر[3] وظاهره تخصيصه بعيب يكون فيه، فلا يشمل البهتان.

ومنه تأمل المصنف في هذا التخصيص في كلام جامع المقاصد، ولعله لأن الهجاء عرفاً يشمل البهتان، بل عن القاموس والنهاية والمصباح تفسيره بالأعم مما فيه من المعايب ومما ليس فيه، مع تخصيصها بالشعر أيضاً.

وعن الصحاح[4] تفسيره بخلاف المدح، فهذا أعم من الكل؛ إذ لا يختص بالشعر أيضاً.

وفي مفتاح الكرامة: وقد يتوهم من عبارات بعضهم حيث يفسّرون الهجاء بذكر المعايب بالأشعار، اختصاص التحريم بالشعر أيضاً.

أقول: دعوى اختصاص التحريم بالشعر يناسب لو كان مدرك حرمة دعوى الإجماع على حرمة الهجاء، بل بمعناه الأعم اندارجه تحت العناوين المحرّمة، مثل عنوان الغيبة / ٤٦٤ / إذا كان المهجوّ غائباً. وعنوان البهتان إذا ذكره بعيب ليس فيه كما أن جميع أفراده

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ١١٧، المسألة السابعة والعشرون: هجاء المؤمن.

٢) جامع المقاصد ٤ / ٢٦، في المتاجر؛ الروضة البهية ٣ / ٢١٣، في المكاسب المحرمة.

٣) كفاية الأحكام ١ / ٤٣٦، الغيبة وهجاء المؤمنين.

٤) صحاح الجوهري ٦ / ٢٥٣٣ مادة (هجا).

يدخل تحت عنوان إيذاء المحرّم وكثير من أفراده يدخل في إشاعة الفاحشة وبعض[١] أفراده في الهمز واللمز، وإن قلنا: إنه يعتبر في معناهما جعل ذكر العيب عادة ـ كما يدعى أنه من خواص وزن فعلة إلى غير ذلك من العناوين المحرمة التي توجد في الهجاء.

ثمّ اعلم أن عنوانهم «حرمة هجو المؤمن»، **فتارة** نتكلم في حرمة هجو المؤمن وتارةً في عدم حرمة هجو غير المؤمن.

[حرمة هجو المؤمن]

أما الأول، فنقول: إنه لا فرق في المؤمن بين أن يكون فاسقاً، أم لا؛ بل ظاهر كلام الجواهر أن هجو المتجاهر بالفسق أيضاً حرام.

نعم، في الخبر[٢] «**محّصوا**[٣] **ذنوبكم بغيبة الفاسقين**». وأجاب عن ذلك في مفتاح الكرامة بأن الهجاء يبقى في الأعقاب ويقتضي الدوام، فتجويز الغيبة لا يقتضي تجويز الهجاء. وصحة هذا الجواب يتوقف على أمرين:

أحدهما تخصيص الهجاء بالشعر الذي يقتضي الدوام، كما قال به الجواهر على تقدير تخصيص الهجاء بالشعر.

وثانيهما أن لنا دليل معتبر على حرمة نفس عنوان الهجاء كما لو اتكلنا إلى ما تقدم من دعوى الإجماع على حرمته.

ولعل عدم تمامية هٰذين الأمرين أو أحدهما في نظر المصنف صار منشأً لأنه أجاب عن الخبر المشار إليه بنحوٍ آخر، وهو أن المراد من الفاسقين الخارجون / **٤٦٥** / عن الإيمان أو المتجاهرون بالفسق.

إن قلت: إن ما ذكره المصنف خلاف الظاهر من لفظ الفاسقين.

---

١) في المخطوطة: بعد.

٢) مفتاح الكرامة ١٢/ ٢١١، في حرمة هجاء المؤمنين؛ كتاب المكاسب ٢/ ١١٨، هجاء المخالف والفاسق والمبدع.

٣) في المخطوطة: تحصوا.

قلت: ما ذكره المصنف مجرد ذكر محمل للرواية بعد تسلّم عدم جواز الأخذ بظاهره إما لعدم اعتبار سند الخبر أو لإعراض الأصحاب عنه، أو من جهة أن حرمة غيبة مطلق الفاسق من الواضحات، ومنه لم يتعرضوا في مسألة الغيبة لحكم جواز غيبة مطلق الفاسق، بل تعرّضوا لخصوص المتجاهر بالفسق.

نعم، لو دخل هجاء مطلق الفاسق أو غيبته في النهي عن المنكر بحيث يتوقف ردع فاعل المنكر على الهجو، فعن المسالك: أمكن جوازه.

أقول: لا إشكال في الجواز في صورة أحرز، أن النهي عن المنكر أهم من مراعات حرمة الهجو الذي يريد أن يفعله، بل نقول: لو وجد مصلحة أهمّ، يجوز غيبة المؤمن الغير الفاسق أيضاً، وكذلك هجاؤه، كما نقل في الجواهر عن شرح أستاده بقوله: لو كان الهجاء لمصلحة عظيمة أو دفع مفسدة عن المهجوّ دنيوية كدفع الهلكة عن نفسه .. إلى آخر كلامه.

أقول: تقدم مثله في مسألة الغيبة، والسرّ أن الكلي في هذا المقام[1].

[عدم حرمة هجو غير المؤمن والمراد منه]

وأما الثاني؛ يعنى عدم حرمة هجو غير المؤمن وتقدم أن المراد منه الكافر والمخالف أيضاً ـ كما يظهر من جامع المقاصد وغيره ـ، فهنا تارةً نتكلم في أنه يكون لنا ما يقتضي حرمة هجو غير المؤمن ولو بالإطلاق والعموم، أم لا. وتارةً على فرض ثبوت دليل يقتضي حرمة هجو غير المؤمن أيضاً، هل يكون لنا دليل على جواز هجو غير المؤمن بحيث يخصص دليل الحرمة، أم لا؟

أما الأول، فبالنسبة إلى عنوان الهجاء، قد تقدم أنه لم يتمسك لحرمته إلاّ بالإجماع المنقول عن المنتهى وكشف اللثام، وهذا الإجماع قد تقدم أنه في خصوص المؤمنين وتقدم أنه لا يشمل المخالفين، كما يظهر من جامع المقاصد وغيره، فضلاً من أن يشمل

---

١) هكذا العبارة، وهي ناقصة.

الكافر.

نعم، لو قلنا: إن الهجاء يصدق بكل ما يصدق عليه / ٤٦٦ / السبّ، فأخبار السبّ دليل على حرمته. وأما بالنسبة إلى ما ظهر من المصنف من أن حرمته من جهة اندراجه تحت سائر العناوين المحرمة، فقد تقدم البحث من هذه الجهة في الجملة في مسألة الغيبة.

وحاصل ما قلناه هناك: أن ما ذكروه لحرمة الغيبة ـ ولو كان من العناوين المختلفة ـ لم يتمّ شيء منها على حرمة غيبة المسلم الذي يكون معتقداً لشيء يجب البراءة منه والبغضاء له من أجله.

وقلنا على أنه لم نظفر على خبر كان سنده معتبراً وكان إطلاقه في مقام البيان يدلّ على حرمة غيبة المسلم بنحو الإطلاق حتى يشمل المخالف.

[هجو الكافر والمشرك]

وأما الثاني ففي الكافر والمشرك يقول في الجواهر[1]: لا إشكال، كما لا خلاف في جواز هجوهم ولعنهم وشتمهم ما لم يكن قذفاً مع شرائطه، أو فحشاً، وأن رسول الله ﷺ أمر حساناً بهجوهم وقال: «إنه أشدّ عليهم من رشق النبال».

نعم، لو رجعوا عن عقيدتهم، لزم محوه إن كان قد نقش، بناءً على وجوب محو كتابة هجو المؤمن، كما صرّح به الأستاذ في شرحه.

[هجو المخالف]

وأما المخالف، فنقلنا في مسألة الغيبة وجوهاً لجواز غيبتهم.

والعمدة فيها صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال[2]: قال رسول الله ﷺ «إذا ر[أ]يتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة / ٤٦٧ / منهم وأكثروا من سبّهم»

---

١) جواهر الكلام ٢٢ / ٦١، حرمة هجاء المؤمنين (مع بعض التفاوت).

٢) مسالك الأفهام ١٤ / ٤٣٤، التعريض بما يكرهه المواجه؛ كفاية الأحكام ١ / ٤٣٧، الغيبة وهجاء المؤمنين.

.. إلى آخر الخبر.

ونحن أوضحنا في مسألة السبّ أنّا منعنا اقتضاء هذا الخبر لجواز الكذب والبهتان في حقّهم، فضلاً عن جعل الحديث؛ والتفصيل في محله.

[الهُجر]

قوله[1] : الثامنة والعشرون الهجر ـ بالضم ـ وهو الفحش من القول .. إلخ.

[الكلام في السبّ والشتم]

أقول: توضيح المقام بذكر مقدمة وهو أنه تقدم أن السبّ الشتم، وهو أن تصف بما هو إزراء[2] ونقص، فيدخل في السبّ كلما يوجب الأذاء، كالقذف والحقير والوضيع والكلب والكافر والمرتدّ، والتعبير بشيء من بلاء الله كالأجذم والأبرص.

وأيضاً تقدم أنه فسّر السبّ بغير ذلك مما يقرب ذلك.

ثمّ إن المصنف هناك قال[3] : لا يعتبر في السبّ مواجهة المسبوب، ولكن قال باعتبار قصد الإنتقاص في السبّ.

ثمّ إنه في الغيبة لم يعتبر قصد الإنتقاص بذكر العيب. فالغيبة من هذه الجهة تكون أعمّ.

ثمّ الهجاء على ما تقدم من الصحاح من أنه خلاف المدح، يشمل ذكر العيب، كما يشمل ما لا يكون فيه، مما يكون نقصاً.

ومن الواضح أن قصد الإنتقاص معتبر في الهجاء عرفاً، وعليه لا فرق بين الهجاء والسبّ على قول المصنف من اعتبار قصد الإنتقاص في السبّ.

إن قلت: إن الهجاء يختص بالشعر، كما صرّح به كثير.

قلت: إنه في الغالب وإن كان بالشعر، إلاّ أن ما يقصد الإنتقاص به / ٤٦٨ / من المعايب

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ١٢١، المسألة الثامنة والعشرون: الهجر.

٢) مفتاح الكرامة ١٢ / ٢٢٢، في حرمة الكذب.

٣) كتاب المكاسب ١ / ٢٥٥، ما يعتبر في صدق السبّ.

وغيرها من الواضح أنه يطلق عليها الهجو عرفاً.

ثمّ إذا عرفت ما تقدم، فلنتعرض:

[الفرق بين الهُجر والسبّ والغيبة والهجارة]

أولاً لبيان الفرق بين الهجر ـ بالضم ـ الذي بمعنى الفحش مع كل واحد من السبّ والغيبة والهجاء.

وقبل ذلك نقول: عنوان المحرم في الهُجر، ثم تفسيره بالفحش غير مناسب، بل المناسب عنوان المحرّم في نفس الفحش، حيث إن لسان الأخبار فيه أو البذاء الذي بمعنى الفحش، ولسان بعض الأخبار فيه أيضاً، وعنوان الكافي أيضاً في البذاء، كما أنه لو قلنا: إن معنى الهجاء متّحد مع معنى السبّ ـ كما تقدم ـ مع أن لسان الأخبار أيضاً في السبّ، فالأولى عدم عنوان الهجاء.

ثانياً في المحرّمات، إلاّ أن يدعى الفرق بين السبّ والهجاء ويدعى أن الإجماع على حرمة الهجاء أيضاً؛ فتدبّر.

ثمّ لنرجع إلى أصل المقصود، فنقول: في مرآة العقول: السبّ الشتم، وهو بحسب اللغة يشمل القذف أيضاً.

وفي اصطلاح الفقهاء هو السبّ الذي لم يكن قذفاً بالزناء ونحوه، كقولك: يا شارب الخمر! ويظهر مما نقلنا عن الجواهر في مسألة الهجاء ـ حيث قال بجواز السبّ في حق المخالفين ما لم يكن فحشاً ـ، أن الفحش قسمٌ من السبّ، أو أن النسبة من وجه.

ونحن نقول: الظاهر أن الفحش في ذكر الأفعال القبيحة، فلا يشمل ذكر عيوب البدن ولا يشمل أيضاً ما كان من الأفعال معدوداً في العيوب، مثل كثير / ٤٦٩ / الأكل، إلى غير ذلك مما لا يعدّ في الأفعال القبيحة؛ لكن يعدّ في العيوب.

ثمّ ما كان من الفحش من قبيل الإنشاءات وشبهها مثل «لعنة الله» يكون فحشاً، ولا يكون سبّاً.

وإذا عرفت، فنقول: إن الصحيحة المشار إليها سابقاً دلّ على جواز السبّ على أهل

البدع بنحو الإطلاق وليس لنا دليل على جواز الفحش بنحو الإطلاق في مورد.

نعم، ورد جواز اللعن في حق بعض، واللعن من أفراد الفحش، كما أنه ورد المنع من قذف كل أحد حتى الكفار مع شرائطه.

وفيما سواهما نقول: ما كان من الفحش غير اللعن من قبيل الإنشاءات وشبهها مما لم يرد دليل على جوازه، فمقتضى أدلة الفحش حرمته بنحو الإطلاق، كما أن ما كان من أفراد السبّ غير داخل في عنوان الفحش، مقتضى ما دلّ على جواز سبّ أهل البدع جوازه.

وأما ما كان من أفراد السبّ داخلاً في عنوان الفحش، مثل ذكر الأفعال القبيحة غير ما تقدم، مقتضى القاعدة عدم جوازه في حق أهل البدع، لأن إطلاق ما دلّ على جواز سبّ أهل البدع وإن يقتضي جواز السبّ، وهذا أيضاً سبّ، إلاّ أن هذا السبّ مشتمل على عنوان زائد على عنوان السبّ وهو كونه فحشاً قبيحاً منهياً عنه.

ومن / ٤٧٠ / هذه الجهة يجوز أن يقال: إن ما دلّ على جواز السبّ ساكتة عما اشتمل على عنوان زائد على عنوان السبّ، ومع الغمض، ما دلّ على حرمة الفحش شموله لذلك أظهر من ظهور ما دلّ على جواز السبّ فيه؛ فتدبّر جيّداً.

[ما يجب على الإنسان فعله ، يحرم التكسب به]

قوله[1] : الخامس مما يحرم التكسب به ، ما يجب على الإنسان فعله عيناً أو كفاية ، تعبداً أو توصلاً على المشهور .. إلخ .

أقول : في مفتاح الكرامة نقل القول بحرمة التكسب فيما ذكر عن المقنعة والنهاية والسرائر وما تأخر عنها ، وأنه لم يعرف الخلاف إلاّ عن علم الهدى .

وعن المسالك : أنه المشهور وعليه الفتوى .[2]

وعن مجمع البرهان[3] : كان دليله الإجماع .

وعن الرياض[4] : عليه الإجماع في كلام جماعة وهو الحجة ، وأن استثناء السيد لما نقل عنه من جواز الأجرة على مثل التكفين والدفن ، لأنه واجب على الولي ولا يجوز لغيره إلاّ بإذنه .

ومن هنا قال المصنف[5] : إن السيد مخالفته للمشهور في وجوب تجهيز الميت على غير الولي ، لا في حرمة أخذ الأجرة ، على تقدير الوجوب عليه .

وفي مفتاح الكرامة : تارةً يورد على السيد بأنه إذا أذن الولي ، وجب ، للأخبار الواردة بأنه يغسل الميت أولى الناس أو من يأمره . وتارةً بأن التوقف على إذن الولي لا ينافي

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ١٢٣ ، النوع الخامس مما يحرم التكسب به .

٢) راجع : مفتاح الكرامة ١٢ /٣٠٣ ، حكم أخذ الأجرة على الواجبات ؛ أيضاً : جواهر الكلام ٢٢ /١١٦ ، حرمة التكسب بما يجب على الإنسان فعله .

٣) مجمع الفائدة والبرهان ١ /٨٦ ، كتاب الطهارة (بحث التيمم) .

٤) رياض المسائل ٨ / ٥٨٣ ، في المكاسب المحرمة .

٥) كتاب المكاسب ٢ / ١٢٥ ، ما يجب على الإنسان فعله حرمة التكسب بالواجبات .

الوجوب على الغير من أول الأمر، كما هو الشأن في الوصي بالنسبة إلى الناظر وليس واجباً مرتّباً، /٤٧١/ كما يظهر من كلام السيد بمعنى أنه يجب أولاً على الولي، ثمّ بعد الإذن يجب على المأذون.

ثمّ نقول: بناءً على كلام السيد؛ يعني بناءً على كونه وجوبه مرتّباً، لو استأجر أجنبي أجنبياً قبل الإذن والوجوب عليهما، جاز، وهو خلاف مسألتنا. فكان السيد ـ بناءً على هذا ـ موافقاً مع المشهور في أن الواجب الكفائي يحرم الأجرة عليه ويكون السيد مخالفاً في الخصوصية، أعني التكفين ونحوه.

أقول: حاصل كلامه أن السيد ليس منكراً لوجوب التغسيل وغيره من ما يتعلق بتجهيز الميت على غير الولي بعد إذن الولي. ثمّ إذن الولي يتحقق بنفس استيجار الولي أحداً للتغسيل وغيره مما يتعلق بتجهيز الميت، فيكون الإستيجار على ما هو واجب على الأجير، بعد أن استيجار غير الولي شخصاً لذلك، خارج عن المفروض.

إن قلت: إن استيجار الولي على هذا يكون على ما هو الواجب على الأجير، فلم جوّزه السيد ولم يمنع من أخذ الأجرة عليه؟

قلت: ذلك لخصوصية في مسألة التغسيل والتكفين ونحوهما وإن كانت هذه الأمور من الواجبات الكفائية على الأجير والواجب الكفائي لا يجوز أخذ الأجرة عليه عند السيد.

هذا كله في توضيح ما ذكره في مفتاح الكرامة في مراد السيد، إلاّ أن الظاهر مما نقل عن السيد أنه ينكر كون التغسيل والتكفين وغيرهما واجباً على غير الولي حتى بعد إذن الولي أيضاً.

/٤٧٢/ ومنه يقول بجواز أخذ الأجرة عليه كما حمل المصنف كلامه عليه لأنه الظاهر مما تقدم نقله عن السيد من أنه قال بجواز أخذ الأجرة على مثل التكفين معللاً بأنه الواجب على الولي، ولا يجوز لغيره إلاّ بإذنه.

ومجرّد فساد كلام السيد في إنكاره لوجوب تجهيز الميت على غير الولي، لا ابتداء ولا بعد إذن الولي، لا يصير دليلاً على أن السيد لا ينكر الوجوب من أنه لا يجوز الأجرة على الواجبات وأنه هل يتمّ شيء مما ذكروه لذلك، وأنه لو لم يتمّ دليل على ذلك من

حيث القواعد، هل يتمّ الإجماع على ذلك، أو لا يتمّ الإجماع أيضاً، فلا مانع من القول بجواز الأجرة عليها للوجوه التي ذكروه لعدم جواز الأجرة على ترتيب يكون في كلام المصنف، إلاّ أنه قبل ذلك نتعرض لما هو محل النزاع على ما ادعاه[1] المصنف.

فنقول: إن المصنف جعل محل الكلام ما إذا كان الواجب على العامل ما له منفعة يعود إلى من يبذل المال، حتى يصح أن يصير متعلقاً للإجارة، مع الغمض عن كونه واجباً على العامل. وذلك كما إذا كان الواجب على العامل واجباً كفائياً وأراد المستأجر سقوط ذلك الواجب عن نفسه، أو كان واجباً عينياً على العامل، لكن يرجع / ٤٧٣ / نفعه إلى باذل المال، كالقضاء للمدعي الباذل للمال إذا صار القضاء واجباً عينياً على القاضي.

وبعبارة أخرى مورد الكلام ما لو كان مستحباً، لجاز الإستيجار عليه؛ لأن الكلام في أن مجرد الوجوب مانع أم لا.

وعلى هذا، فمثل صلاة الظهر للعامل خارج عن محل الكلام ويكون عدم الإستيجار فيه واضحاً، لأن النافلة الخاصة للعامل أيضاً كذلك، لعدم عود نفعهما إلى باذل المال بوجه.

ثمّ أقول: لسنا في مقام أنه يمكن أن يتصور أن يكون لصلاة ظهر العامل منفعة لباذل المال حتى يكون الإستيجار عليهما من هذه الجهة، فلا مانع، أو أنه لا يحتاج إلى عود حاصل المنفعة إلى باذل المال، وإنما مقتضى الإجارة أن يكون المستأجر مالكاً للمنفعة ولو عاد حاصله إلى شخص، كما لو استأجر شخصاً للكتابة لنفسه.

[وجوه عدم جواز الأجرة على الواجب]

نعم، يعتبر أن لا يكون الإجارة سفهية، كما يأتي الإشارة إليه.

فلنشرع للوجوه التي ذكرت لعدم جواز الأجرة على الواجب فيما هو محل النزاع، فنقول:

---

١) في المخطوطة: دعاه.

الأول ما أشار إليه المصنف في قوله[١] : ومن هنا نعلم فساد الإستدلال على هذا المطلب بمنافات ذلك للإخلاص.

أقول: لم يعلم مما تقدم في كلام المصنف ما يقتضي بطلان هذا الوجه الذي نقله لعدم جواز الأجرة على الواجبات.

وعلى كل حال نوقش على هذا الدليل:

تارة بانتقاضه طرداً وعكساً بالمندوب الذي يكون قصد القربة شرطاً لصحته وبالواجب التوصلي.

أقول: اقتضاء هذا الدليل لعدم جواز الأجرة على قسم من المندوب، غير مضرٍّ بالمقصود.

نعم، يرد على هذا الدليل أنه أخصّ من المدعى حيث لا يقتضي عدم / ٤٧٤ / جواز أخذ الأجرة على الواجب التوصلي، كالتكفين.

وتارة بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجارة يؤكد الإخلاص.[٢]

أقول: هذه المناقشة من الجواهر ولو تمّت، يبطل الدليل رأساً؛ لكن أجاب المصنف عنه:

أولاً بأن مقتضى هذه المناقشة الفرق بين الإجارة والجعالة حيث إن الجعالة لا يوجب الوجوب ليقال: إنه يؤكد الإخلاص.

أقول: هذا الجواب ليس بشيء، لأن المدعى أن الوجوب مؤكد للإخلاص، ففي الجعالة ليس هذا المؤكد، ولكن ليس فيه ما ينافي الإخلاص وهذا كافٍ في المقصود.

وثانياً بأن نظر المستدلّ إلى أنه بعد الإجارة لا يقدر على الفعل المشتمل على قصد القربة، لأن داعي العامل على العمل بعد الإجارة هو تملك العوض المجعول وأخذ الأجرة وليس فيه قصد القربة التي هو شرط في صحة العبادة.

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ١٢٦، فساد الإستدلال على الحرمة بمنافاة الإستيجار للإخلاص.
٢) نفس المصدر، ص ١٢٧.

وتقدم أنه لا فرق في ذلك بين أن يصير الفعل واجباً ـ كما في الإجارة ـ أم لا ـ كما في الجعالة ـ؛ لأن الداعي فيهما في العمل هو أخذ الأجرة، وهو منافٍ للإخلاص الذي هو شرط في العبادة.

وتوضيح ذلك: أن قول المناقش: إن الوجوب الحاصل بالإجارة يؤكد الإخلاص، لو كان المراد اشتراط الإخلاص، ففيه ـ مع الغمض مما تقدم ـ: أن مراد المستدلّ أن الوجوب بالإجارة منافٍ لتحقق الإخلاص / ٤٧٥ / في العمل، لا لاعتبار الإخلاص في العمل، أن الوجوب الحاصل بالإجارة توصلي، فلا يعتبر في تحقق الواجب فيه قصد القربة.

وأما لو كان مراد المناقش أن الوجوب الحاصل من الإجارة يؤكد تحقق الإخلاص من العامل على طبق الإجارة، ففيه ـ مع أنه مخالف للوجدان؛ إذ ما ليس عليه أجر دنيوي يكون أخلص ـ: أن الوجوب المتحقق بالإجارة من حيث وجوب الوفاء بالعقد والإخلاص فيه وإن لم يكن شرطاً في صحته لكونه توصلياً بإتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر به بإزاء ماله، وهو ينافي وجوب إتيان العبادة لأجل استحقاقه ـ تعالى ـ إياه.

أقول: نحن نتعرض هنا:

أولاً لبيان نظر صاحب الجواهر، ويعلم في ضمنه أنه صواب من جهة، وليس إيراد المصنف وارداً عليه، وخطأ من جهة، فيكون الإشكال في الإجارة على [ال]عبادة الواجبة باقياً من جهة أخرى، ويعلم في ضمنه حال الإجارة على نيابة العبادة عن الأموات، وأن الإشكال سارٍ فيه، فيحتاج إلى الجواب عما هو مسلم من جواز الإستيجار على العبادات، ويعلم في ضمنه حال ما ليس صحة الإستيجار فيه مسلماً أيضاً.

فنقول:

أولاً إن بعضاً يقول: إن الأحكام الشرعية من قبيل الأعراض الخارجية وإن اجتماع / ٤٧٦ / الوجوبين في فعل واحد بمنزلة اجتماع المثلين من الأعراض في جسم واحد وهو ممتنع.

ونحن أنكرنا هذا القول في مكتوباتنا التي منها في مسألة تداخل الأسباب التي كتبناه في آخر مسألة مفهوم الشرط وقلنا: إن الحكم مثل الوجوب، سواء قلنا: إن الطلب عين الإرادة، أم غيره، لا مانع من اجتماع المتعدد منها في فعل واحد.

نعم، بالنسبة إلى الإرادة يوجب التأكد وهو بمنزلة شيئين، إذا ارتفع أحدهما يبقى الآخر.

ثمّ إن من يقول بامتناع اجتماع الوجوبين في فعل واحد، لابدّ أن ينكر تعلق وجوب الوفاء بعقد الإجارة الواقع على فعل واجب، إلاّ أن المصنف وصاحب الجواهر ـ كما هو الحق ـ لا ينكران أصل اجتماع الوجوبين في فعل واحد، وإنما يكون اختلافهما في شيء آخر.

وعلى هذا نقول: بناءً على عدم المانع في اجتماع الوجوبين في فعل واحد[1]، لا مانع من كونهما عباديين أو توصليين أو مختلفين.

أما الأول كنذر عبادة واجبة وكأمر من يجب طاعته من الوالدين أو غيرهما بإحدى العبادات الواجبة، فإنه لا ينافي قصد القربة من جهة لقصد القربة من جهة أخرى، إذا كان القربة داعية في كل منهما لو انفرد عن الآخر، لأنه لا دليل على اعتبار قصد القربة بأزيد من ذلك.

وأما الثاني، فكالإستيجار على إحدى الواجبات التوصلية / ٤٧٧ / أو أمر من يجب طاعته بها، سواء قلنا: إن المصحّح للإجارة في الأول عود حاصل المنفعة إلى المستأجر وباذل المال من سقوط الواجب عنه، كما في الإستيجار على الواجب الكفائي على ما يدعيه المصنف، أو منعنا ذلك، وقلنا: إنه لا مانع من أن يعود حاصل المنفعة إلى الأجير، أو غيره، كما لو استأجر شخص شخصاً آخر للكتابة لنفس الأجير، لأن المناط في صحة الإجارة كون المنفعة مقوّمة للمالية، وكون المستأجر مسلطاً عليها، سواء يعود حاصل المنفعة إلى المستأجر أم غيره.

---

١) راجع توسّعاً: عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ٢ / ١٩٨.

نعم، لابدّ أن لا تصير الإجارة سفهية لأن العمومات لا تـقتضي صـحة المـعاملات السفهيّـة.

[الإستيجار على العبادات]

وأما الثالث، فكالإستيجار على عبادة واجبة على الأجير، فلأنه يقصد القربة من جهة دون جهة، مع أن الأمر التوصلي لا مانع من أن يكون قصد القربة فيه وإن لم يكن ذلك لازماً. وفي صورة كان له قصد القربة بالنسبة إلى الأمر التوصلي أيضاً، فـيؤكد القـربة وقصد الإخلاص، كما قاله في الجواهر.

والأمر التوصلي من جهة قصد القربة بمثل الأمر التعبدي في أن الداعي على العمل هو أمر الله تعالى، وإن لم يكن هذا القصد لازماً في الأمر التوصلي.

وأما ما قاله المصنف من أن الإخلاص، في الإجارة بإتيان الفعل بـداعـي العـوض المجعول، ففيه: أن نفس الإجارة يكون فيه الفعل بعوض المـجعول وهـذا لا دخـل له بالإخلاص في الأمر التوصلي المتعلق / ٤٧٨ / بالوفاء بعقد الإجارة، فإن امـتثال أمـر الشرع بالعمل بمقتضى الإجارة، ليس إلاّ بمثل امتثال سائر أوامر الشرع في أن الداعي هو أمر الله تعالى.

[إشكال تحقق الإخلاص والإستيجار على العبادات غير منحلّ إلى الآن]

ثمّ الكلام إلى هنا كان في تصحيح ما هو نظر صاحب الجواهر؛ لكن الإشكـال فـي الإستيجار على العبادات وتحقق الإخلاص فيه من جهة أخرى لا ينحلّ بذلك.

وتوضيح المقام أنه لا يخفى:

أولاً أن ما قلنا من أن الأمر التوصلي لا يعتبر في سقوطه قصد القربة وأنه لو اتفق أنه قصد القربة من جهته أيضاً، فيكون مؤكداً للقربة، إنما هو في صورة كان الأمر العبادي داعياً للعامل بحيث لو انفرد أيضاً كان داعياً، فحينئذٍ وجود الداعي له في امتثال الأمر التوصلي الموجود في الفعل مؤكد للقربة والإخلاص، ففي الحقيقة كون الأمر التوصلي

داعياً يكون من الدواع[ي] التبعية، مثل أنه يصلي في مكان يشرق عليه الشمس لرفع البرودة عن بدنه؛ لكن هذا الداعي التبعي لا يؤكد القربة، بخلاف ما لو كان الداعي التبعي امتثال الأمر التوصلي.

نعم، قصد الرياء بالعبادة ولو كان تبعياً مضرٌّ بالعبادة، كما حقّق في محله.

وثانياً نقول لتوضيح الإشكال في الإستيجار على العبادة: إن قصد القربة والإخلاص التي هو شرط في صحة العبادة ليس من مقولة القول ولا من قبيل الإخطار بالقلب الذي هو فعل للقلب، بل من قبيل الداعي على العمل. فتحقق الإخلاص وقصد القربة في العمل يتوقف على تعلق أمر من الشارع بذلك العمل.

ثمّ كون الداعي للفاعل الذي يأتي بذلك العمل، هو نفس أمر الشارع به، ثمّ الأمر الذي يكون داعياً بالنسبة إلى ما هو عبادة ويعتبر فيه قصد القربة، لابدّ أن لا يكون أمراً / ٤٧٩ / توصلياً، لأن الأمر التوصلي لمّا لم يتوقف سقوطه على قصد القربة، فصيرورته داعياً، غير كافٍ في تحقق قصد القربة التي تكون معتبرة في العبادة، فلابدّ أن يكون الداعي نفس الأمر العبادي الذي يتوقف سقوطه على قصد القربة والإخلاص.

[الإشكال في صحة عبادة المتبرّع والفضولي والوكيل]

ثمّ إذا عرفت ما تقدم، فنقول: نحن تعرضنا في أواخر رسالتنا في بيع الرهن أن الإشكال في صحة العبادة من المتبرّع والفضولي والوكيل والأجير إما من جهة عدم تعلق الأمر من الشارع بذلك العمل إلى هؤلاء، أو من جهة أن الداعي للعامل ليس هو أمر الله العبادي المتعلق بذلك العمل، بل داعيه إما نفس الأجرة التي يدفع إليه لذلك العمل، أو أن داعيه هو الأمر الشرعي التوصلي المتعلق بذلك العمل.

وتقدم الإشكال في كفاية جعله داعياً في تحقق قصد القربة التي هو شرط في صحة العبادة.

ثمّ ما كان من الواجب العبادي واجباً على الأجير، كالصلاة على الميت أو غسله اللتين تكونان من الواجبات الكفائية على جميع الناس، يكون الإشكال فيه من الجهة

الأخيرة ولا ينافي ذلك ما تقدم من أن الوجوب التوصلي يؤكد القربة، لأن ذلك يختص بصورة يكون داعي العامل هو الأمر العبادي، فحينئذٍ قلنا: لو كان داعيه الأمر التوصلي بحيث إنه لولا الأمر العبادي أيضاً يفعله للأمر التوصلي، فهنا قلنا بأن ذلك يؤكد القربة.

ولكن الإشكال أن من يصير أجيراً للواجب العبادي غالباً، لا يمكنه جعل الأمر العبادي / ٤٨٠ / داعياً، بل داعيه إما نفس الأجرة، أو الأمر التوصلي، مثل الأمر بوجوب الوفاء بالعقد وتغيير الداعي ليس أمراً اختيارياً، كما أن الشبعان لا يمكنه الأكل بداعي الجوع إلاّ أن يصير جائعاً.

نعم، يمكن تغيير الداعي بالرياضيات، حتى ينقلب النفس، حتى يصير داعيه الأمر العبادي ويعرض عن الأجرة والإجارة.

[العبادات النيابيّة من الأموات]

وأما العبادات النيابيّة عن الأموات، فيكون الإشكال فيها من جهتين:

من جهة أن الأمر العبادي ليس متوجهاً إلى الأجير.

ثمّ على تسليم توجّه الأمر العبادي إليه بوجه ليس داعيه على العمل ذلك الأمر، بل داعيه الأجرة أو الأمر التوصلي المتعلق بالوفاء بعقد الإجارة.

هذا؛ إلاّ أن صحة الإجارة في العبادات النيابيّة في الجملة مسلّم ولم ينقل الخلاف فيه إلاّ عن صاحب الكفاية والمفاتيح. وفي بعضها يكون مقتضى الأخبار جواز الإستيجار عليها.

[الوجوه المذكورة لتصحيح العبادات النيابيّة]

ثمّ إن العلماء ذكروا وجوهاً كثيرة لتصحيح ذلك، يعني أن كل أحد تصدى لتصحيح ذلك بوجه:

الأول من تلك الوجوه ما قيل من أن نفس الأمر التوصلي المتعلق بالوفاء بعقد الإجارة يكون داعياً على العمل، وهو كافٍ في تحقق الإخلاص الذي هو شرط في صحة العبادة.

والمصنف في رسالته في القضاء عن الميت عن بعض أن قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجارة كافٍ.

ويلوح هذا من الجواهر في باب الأذان في كتاب الصلاة أيضاً.

[تصحيح قصد القربة في العبادات النيابيّة]

/ ٤٨١ / ثمّ إنه لما كان مورد الإشكال في تصحيح قصد القربة في العبادات النيابيّة في الأعم من الأجير أو المتبرع أو غير ذلك، فيناقش عليه:

تارةً بأنه لو سلم كفاية جعل هذا الأمر داعياً في تحقق قصد الإخلاص المعتبر في العبادة، لكن نقول: إنه أخصّ من المدعى؛ لأنه لا يصحّح إلاّ الإجارة، دون المعاوضة على وجه الجعالة، أو أمره بالعمل، فعمل رجاءً للعوض.

أقول: بل كذلك الإجارة المعاطاتية، كما في صلاة الوحشة المتعارفة في زماننا من دفع مبلغ لهذه الصلاة، ثمّ يفعلون، وكذلك لو فعل عن الميت تبرعاً لصداقة أو قرابة أو مكافأة.

وتارة بأن هذا الوجوب توصلي لا يتوقف سقوطه إلى قصد القربة.

ويمكن المناقشة على ذلك بأن ذلك غير منافٍ لكفاية قصد القربة بالأمر التوصلي عن قصد القربة التي يقولون بأنها شرط في صحة العبادة، إلاّ أن يقال: على تسليم ذلك يتوقف هذا على وجود أمر عبادي، وتقدم أن الإشكال في العبادات النيابيّة من جهتين أحدهما عدم تعلق أمر عبادي على الأجير.

نعم، يأتي الكلام من جهة أنه يمكن تصحيح تعلق أمر عبادي على الأجير.

[إشكال الدور في الإجارة المعاطاتية والجواب عنه]

وتارة بما قاله في الموضع المشار إليه من أن صحة العمل العبادي من الأمر الناشي من نفس الإجارة موجب للدور.

ولعل تقريب الدور هكذا من أن صحة الإجارة يتوقف على الأمر؛ إذ لا نفع في الفعل

بدون الأمر والإجارة لنقل المنافع، / ٤٨٢ / كما يظهر منهم في أول كتاب الإجارة؛ بل ما في بعض كلماتهم من التعبير عن العمل الذي يقع الإجارة عليه بالمنفعة لهذه النكتة، والمصنف في أول كتاب البيع يصرّح بأن الإجارة لنقل المنافع.[1]

هذا؛ إلاّ أنه يمكن الجواب عن هذا الدور من وجهين:

الأول ما ذكره المصنف في رسالته في القضاء عن الميت بأن رجحان العبادة عن الغير وكونها مأموراً بها ثابت قبل الإجارة، كما في الصلاة المندوبة عن الميت.

ومنه لا مانع من أن يصير واجباً بالنذر.

ثم قال: في هذا الجواب نظر.

ونحن نقول: لو كان وجه النظر أن الداعي على العمل هو الأمر الندبي، بل الداعي هو الأمر بالوفاء بالنذر دائماً أو غالباً، إلاّ أن يقال: إنه فرق بين المقامين، لأن الداعي إذا كان هو الأمر بالوفاء بالنذر، فهو أيضاً أمر عبادي. ومنه لابدّ من التميز إذا كان عليه صوم واجب بالنذر وصوم واجب بغير النذر.

وعلى ذلك، إنه لما كان الداعي على العمل هو الأمر العبادي، فلا مانع من كفاية ذلك في الإخلاص الذي هو شرط في الأمر العبادي الآخر أيضاً، وهذا بخلاف الأمر الناشي عن الإجارة، فإنه لكونه توصلياً لا دليل على كفاية قصد الإمتثال فيه عن قصد القربة التي هو شرط في صحة / ٤٨٣ / امتثال الأمر العبادي.

الثاني من الجوابين عن الدور أن الأمر الناشي من الإجارة لو كان جعله داعياً على العمل، كافياً في تحقق الإخلاص، فليس ذلك موجباً للدور. وذلك لأنه لا دليل على أن العمل الذي يكون متعلقاً للإجارة، لابدّ أن يكون له منفعة قبل تعلق الإجارة به، إلاّ ما يقولون من أن البيع لنقل الأعيان والإجارة لنقل المنافع.

والجواب عن ذلك:

أولاً أنه ليس على هذا نصّ، فضلاً عن النص المعتبر، وأن الفقهاء يقولون بذلك من جهة

---

١) كتاب المكاسب والبيع ١ / ٥، الكلام في المكاسب المحرمة.

أن الإستيجار على ما لا منفعة فيه من العقود السفهائية، فلا يشمله العمومات المقتضية لصحة المعاملات، كما أنا قلنا: إن اعتبار القدرة على التسليم في المبيع أو الشرط في ضمن العقد أو غيرهما لخروج العقد عن كونه سفهائياً، فيشمله العمومات.

وتقدم أن إطلاق المنفعة على متعلق الإجارة، لاعتبار المنفعة في العمل الذي يكون متعلقاً للإجارة، حتى يخرج عن السفهائية.

ثمّ من الشواهد على أن اعتبار المنفعة في متعلق الإجارة لخروج العقد عن السفهائية بأنه في مسألة إجارة الدرهم والدينار يذكرون بعض المنافع لهما، ويعلّلون بأنه يخرج العقد عن السفهية.

وإذا عرفت ما تقدم، فنقول: إنه يخرج العقد عن السفهية بوجود المنفعة في متعلق الإجارة بنفس العقد.

إن قلت: لا دليل على كفاية امتثال الأمر التوصلي وجعل هذا الأمر داعياً عن قصد / ٤٨٤ / القربة اللازمة في العبادات.

قلت: كلامنا في رفع الإستحالة من جهة دعوى لزوم الدور، وأما عدم الدليل على كفاية ذلك يقتضي أن يرجع إلى ما يقتضيه حكم الشك في المقام، كما أشرنا إليه في ذيل الإيراد الثاني.

وثانياً يجوز لنا أن نقول: إن مراد الفقهاء أيضاً من أن الإجارة لنقل المنافع يكون أعمّ[1] من أن تكون المنفعة في متعلق الإجارة قبل العقد، كما أن تعريفهم للبيع بمبادلة مال بمال أو ما يقرب ذلك، يكون أعمّ ممّا يصير مالاً بنفس البيع، كما لو كان المبيع أو الثمن كلياً في الذمة، فإنه ليس بمال قبل العقد، وإلاّ فيصير كل فقير بلحاظ المال الذي في ذمّته صاحب الأموال.[2]

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام المصنف في تعريف البيع حيث إنه بعد تصريحه بأن المنفعة

---

١) في المخطوطة: اعما.

٢) والظاهر أن العبارة ناقصة.

تصير ثمناً، قال: وأما عمل الحرّ، فإن قلنا: إنه قبل المعاوضة عليه من الأموال، فلا إشكال، وإلاّ ففيه الإشكال.

ونحن تعرّضنا لحال الإجارة من هذه الجهة في مكتوباتي الجديدة في بيع الرهن.

إن قلت: بعد ذلك كلّه نقول: لا دليل على كفاية قصد الأمر التوصلي في تحقق الإخلاص الذي هو شرط في صحة العبادة.

قلت: الغرض في المقام رفع الدور وأنه لا استحالة في كفاية ذلك في العبادة.

وأما أنه يجوز أن يكتفى بذلك، فلابدّ أن يتكلم فيما هو مقتضى الأصل في المقام، ولعله يأتي الإشارة إليه.

[ثاني الوجوه لرفع إشكال قصد القربة]

الثاني من الوجوه التي ذكرت لرفع إشكال قصد القربة في العبادات النيابيّة، ما يظهر من المصنف هنا وفي رسالته في القضاء عن الميت.

ونحن نقلنا / ٤٨٥ / في البيع الفضولي عن الأستاذ ﷺ أنه قرّر كلام المصنف وتصدى لإصلاحه ورفع إشكالاته هكذا من أنه ليس في البين نيابتان: نيابة في نفس العمل ونيابة في قصد القربة ـ كما يأتي ذلك عن فخر المحققين ـ، بل لا يكون في البين إلاّ نيابة واحدة وهو أن النائب ينوب مقام المنوب عنه في العمل من الصلاة أو غيرها، فيصير بمنزلة نفس المنوب عنه، فيتوجه الأمر الذي كان متوجهاً إلى المنوب عنه إلى النائب، لأنه صار نفس المنوب عنه، فيقصد القربة بالأمر المتوجّه إليه من حيث إنه المنوب عنه.

إن قلت: إذا كان المنوب عنه هو الميت، فليس للميت أمر حتى يتوجه إلى النائب.

قلت: أصل هذا الوجه مبني على التنزيل. فكما أن النائب ينزل نفسه منزلة المنوب عنه، فكذلك ينزل الميت منزلة الحي الذي توجّه الأمر إليه.

إن قلت: بناءً على ما ذكرت لا يصح اشتغال النائب والمنوب عنه لعمل واحد في وقت واحد، وكذلك لا يصح نيابة شخصين عن واحد في عمل واحد في وقت واحد، لأنه ليس للمنوب عنه إلاّ أمر واحد ولا يمكن توجيهه إلى كل واحد من المنوب عنه والنواب،

مع أن الإجماع والأخبار على صحة عمل المنوب عنه والنواب في الحج وغيره.

قلت: كل إنسان في كل وقت يحسن منه الحج والصلوات والزيارات وغير ذلك من العبادات بعدد لا تحصى وعدم الأمر بها من جهة التزاحم وعدم القدرة، فإذا فرضنا القدرة من جهة النيابة، فيتوجه الأوامر إليه.

[استفادة التنزيل، والتنزيل الذهني والتنزيل العملي]

ثمّ اعلم أن استفادة التنزيل الذي ذكرناه مما ورد من جواز التبرع عن الغير ومما ورد في استيجار الحج يحتاج إلى لطف قريحة.

وبيانه بأن نقول: بعد قصد القربة يستفاد أنه يقوم مقامه، فيتوجّه أوامره إليه.

نعم، / ٤٨٦ / داعيه في جعل نفسه نائباً، أخذ الأجرة.

إن قلت: جعل نفسه منزلة المنوب عنه في إتيان الصلاة ليس إلاّ إتيان الصلاة، فليس له إلاّ فعل واحد وله داعيان مختلفان.

قلت: من الواضح أنه ليس المراد التنزيل الذهني بمعنى اعتبار نفسه منزلة المنوب عنه بمعنى الإخطار حتى يكون للنائب عملان مستقلّان، بل تنزيله بنفس العمل؛ لكن هذا العمل ينحلّ إلى عملين، نظير الصلاة في الدار المغصوبة:

أحدهما تنزيل النفس منزلة المنوب عنه وداعيه الأجرة.

وثانيهما صلاة المنوب عنه وداعيه الأمر المتوجّه إليه، فيكون داعيه الصلاة عن المنوب عنه؛ بل يخطر ذلك بباله مراعاتاً لاحتمال كون النية هو الإخطار بالبال.

أقول: أوضحنا فساد هذا التوجيه الثاني في مسألة أصالة الصحة ومسألة بيع الرهن وغيرهما من وجوه:

منها أنا نقول بما نقله المصنف في رسالته في القضاء عن الميت عن الإيضاح وجامع المقاصد من أن الفعل الواحد لا يكون له غايتان، لأن الحركة الواحدة لا يجتمع فيه داعيان مستقلّان. وإذا اجتمع في فعل واحد جهات متعددة، فإما أن يصير الداعي مجموع تلك الجهات، فيصير الداعي واحداً، سواء كان كل منها لو انفرد يصير داعياً أم لا، وإما أن

يكون واحداً منها داعياً دون غيره واجتماع العنوانين في فعل واحد غير مصحِّح لاجتماع الداعيين المستقلّين فيه، كما لو أمر الأب المعلم بتأديب ابنه، فهنا لو كان غرض المعلم في ضربه / ٤٨٧ / لذلك الإبن الموجب لأدبه امتثال أمر الأب، فلا يكون حصول الأدب لذلك الإبن داعياً له، بل يضرب حين تأثير الضرب في حصول الأدب بداعي الأمر، كما أنه لو كان غرض المعلم في ذلك الضرب حصول الأدب، دون امتثال الأمر، فيصير حصول الأدب داعياً له.

ولو كان غرض المعلم في ذلك الضرب كليهما، فيصير مجموع حصول الأدب وأمر الأب داعياً واحداً.

ومنها أن التنزيل الموجب لصيرورة النائب نفس المنوب عنه، إما يحصل بنفس الفعل كالصلاة التي يفعلها عن المنوب عنه، كما قاله الأستاذ، وإما يحصل بتنزيل ذهني بأن يخطر ذلك بباله وهو ما منعه الأستاذ ﷺ، وإما يحصل بنفس عقد الإجارة، كما قد يتوهّم أنه مراد المصنف ﷺ.

أما لو كان المراد هو الأول، فنقول عليه ليس إلا فعل واحد اجتمع فيه جهتان، كما تقدم.

ومن الواضح أنه ليس لأحد جهتَي فعل واحد تقدم على الجهة الأخرى منه، لا تقدماً ذاتياً، فضلاً عن التقدم الزماني، مع أن من الواضح أن صيرورة أمر المنوب عنه داعياً للنائب إنما هو بعد توجهه إليه، فالصلاة بداعي الأمر المتوقف على وجود الأمر، ثمّ صيرورته داعياً متوقفة على التنزيل، ويكون التنزيل مقدماً عليها بمرتبتين؛ مع أنك قد عرفت أن الجهتين لفعل واحد لا يمكن تقدم أحدهما على الأخرى بوجه.

وأما لو كان / ٤٨٨ / المراد هو الثاني، فيرد عليه: أنه لا دليل على أن مجرد قصد التنزيل وإخطار ذلك بالبال محدث للأمر، مع أنه لا أثر له في شيء من الأخبار. ومثل «صلِّ» ليس مفاده إلاّ كون الصلاة عن ذلك الغير، لا التنزيل المذكور المحدث لأمر جديد من الشارع، غير قوله: «صلِّ عنه».

وأما لو كان المراد هو الثالث، فمع الغمض من أنه لا يجيء هذا الوجه في التبرع عن

الميت، مع أن المستفاد من رسالة المصنف إجراؤه فيه أيضاً، ففيه: أنه لا وجه لاختلاف مقتضى الإجارة في الموارد، مع أن مقتضى الإجارة في الإجارة على الأعمال أن يصير نفس العمل ـ وهو المعبَّر عنه بالمنفعة في بعض العبائر ـ ملكاً للمستأجر، لا تنزيل نفس الأجير منزلة نفس المستأجر.

ثمّ هذا المعنى تقدم أنه لا يستفاد من الأخبار الواردة في النيابة عن الغير مثل عنه[1] أيضاً.

ومنها أنه لو صار النائب نفس المنوب عنه بشيء من الوجوه الثلاثة المتقدمة، فيلزمه أن يلاحظ في العمل صفات المنوب عنه، مع أن من المسلم أنه يلاحظ حال النائب في بعض الصفات، كالجهر والإخفات والستر.

ومنها أن تنزيل النائب نفسه منزلة الميت[2]، لابدّ أن يكون إما بعد تنزيل الميت منزلة الحي الذي توجّه الأمر إليه، لأنه في حال موته لم يكن له أمر حتى يتوجه إلى النائب ـ كما تقدم ذلك في تقرير الأستاذ ـ، وإما أنه ينزّل نفسه منزلة الميت حال حياته / ٤٨٩ / وهو أولى.

وعلى كل حال لو كان المقصود أن يوجد أمر فرضي على النائب، ففيه: أن الأمر الفرضي لا يمكن أن يصير داعياً.

وأما لو كان المقصود توجّه أمر محقق على النائب من غير جهة لزوم الوفاء بعقد الإجارة حيث إنه أمر توصلي والكلام مبني على عدم كفايته ومن غير جهة استحباب العبادة عن الغير، لأنه وإن كان ذلك مستحباً، إلاّ أن الداعي غالباً، سيّما في العوام في إتيان العمل ليس هو استحبابه الشرعي، بل لأجل انتفاع الميت لصداقته أو قرابته أو غير ذلك، كما صرّح به المصنف، ففيه:

أولاً لا وجه لتوجّه أمر محقق إلى النائب، غير ما أشرنا إليه من الأمرين ـ كما

---

١) قد تقرأ العبارة هكذا، ولم نفهمها.

٢) كتاب الصلاة (للسيد الخوئي) ٥ / ٢٤٥، لا يكفي في فراغ ذمة الميت إتيان العمل وإهداء ثوابه إليه.

سيوضح ـ.

وثانياً بعد فرض توجّه أمر حقيقي آخر إلى النائب بنفس العمل، نقول: إن مجرد تعلق أمر بالعمل غير مثمِر، وإلاّ لم يكن ذلك محتاجاً إلى توجيه لوضوح أن العمل عن الميت أو مطلقاً مستحبّ شرعاً؛ بل المقصود في المقام إثبات أمر عبادي يكون ذلك الأمر داعياً للنائب في العمل أيضاً.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن الداعي لعمل النائب ليس توجّه أمر بالصلاة إليه من قِبل الميت أو غيره، بعد أنه يمكن له رفع هذا الأمر عن نفسه بفسخ الإجارة أو إقالتها، بل الداعي للأجير مثلاً في إقدامه على عقد الإجارة، هو أخذ الأجرة.

وأما داعيه على نفس العمل بعد عقد الإجارة، هو اعتقاد وجوب العمل عليه بعد عقد الإجارة من جهة وجوب الوفاء بعقد / ٤٩٠ / الإجارة.

إن قلت: إن صيرورة أمر الوفاء بعقد الإجارة داعياً له، يكون من جهة أنه معتقد لوجود هذا الأمر. وعليه لو قلنا للنائب: إن الأمر بنفس الصلاة أيضاً متوجّه إليك، فيصير معتقداً لذلك، فيصير نفس هذا الأمر داعياً له.

قلت: قد تقدم أنه لا يمكن اجتماع داعيين مستقلين لعمل واحد.

ثمّ إن هذا الأمر الذي فرض أنه متحقق ومتعلق بنفس الصلاة، من الواضح أن وجود الأمر مادام عقد الإجارة، يكون باقياً ولم يرتفع من البين.

ثمّ إن للأجير فسخ عقد الإجارة، أو إقالته، فيصير الداعي على العمل بقاء عقد الإجارة حتى يكون له أخذ الأجرة.

[ثالث الوجوه لرفع إشكال قصد القربة]

الثالث من الوجوه التي يذكر لرفع إشكال قصد القربة في العبادات النيابيّة ما ذكرناه واخترناه في المواضع المشار إليها. وبعد بيان ذلك نشير إلى سائر الوجوه التي ذكرت لرفع الإشكال غير ما تقدم.

[توضيح لرفع الإشكال]

ثمّ إن توضيح ما ذكرناه لرفع الإشكال، يتوقف على ذكر أمور:

منها أن الأمر بجعل شيء داعياً على شيء من الأفعال لغو، لأنه إما أن يكون في ذلك الشيء صلاح للفاعل بحيث يصير داعياً له على ذلك الفعل، أم لا. فعلى الأول لا يحتاج إلى الأمر بجعله داعياً، لأنه بنفسه يصير داعياً، وعلى الثاني لا يمكن أن يصير داعياً ولو بعد الأمر بجعله داعياً.

ولو فرض كون نفس امتثال الأمر فيه صلاح للفاعل، فيصير نفس هذا الأمر داعياً له، لا ما أمر بجعله داعياً له.

نعم، / ٤٩١ / لو فرض وجود الصلاح للفاعل في جعل أمر المولى مثلاً داعياً على إتيان المأمور به ويكون إدارك ذلك الصلاح متوقفاً على جعل الأمر داعياً، فلا مانع من الإخبار بذلك حتى يوجب ذلك لإتيان المكلف ذلك الفعل بتلك الداعي.

والمراد أنه إذا أتاه أولاً بداعٍ آخر، فحينئذ إذا التفت بأنه لا يثمر ذلك في حصول ذلك الصلاح، فحينئذٍ في صورة تعلق غرضه إلى إدراك ذلك الصلاح، فيصير ذلك داعياً لإتيان الفعل ثانياً، فيصير ذلك الصلاح داعياً له.

ثمّ ما قلناه، إنما هو في صورة لم يكن المراد من جعل شيء داعياً مجرد الإخطار بالبال، وإلاّ لا مانع من تعلق الأمر به بوجه.

ومنها أن الآمر والمولى لو هيّأ للمأمور مقدماتاً وأوجد له أسباباً لأن يوجد الفعل المأمور به في الخارج، فحينئذٍ لو وجد العمل المأمور به بالدواعي التي هيأها المولى لأن يصير داعياً، فلا يمكن لذلك المولى ـ سواء كان هو الشارع أو غيره ـ أن لا يكون الفرد التي توجد بتلك الدواعي مراداً له، وإلاّ يلزم نقض الغرض.

مثلاً لو جعل العقاب على ترك المأمور به ومخالفته، فيصير الخوف من العقاب داعياً للمأمور، فهذا نتيجة / ٤٩٢ / عمل المولى حيث جعل العقاب على المخالفة، فكيف لا يريد ما هو نتيجة عمله؟!

ومما ذكرنا ظهر أن المصلي لو صلّى لأجل الخوف عن الآمر بالمعروف، يكون ذلك

كافياً، لأنه نتيجة إيجاب الأمر بالمعروف، وكذلك لو صلّى صلاة الليل لأجل الثمرات الدنيوية التي دلّ الأخبار على ترتّبها على صلاة الليل ليصير مرغّباً إليها إلى غير ذلك من الثمرات التي ذكرت في القرآن والأخبار للعبادات.

ثمّ إن ما ذكرنا من كفاية كون الداعي الفوائد الدنيوية التي جعله الشارع ليصير باعثاً على العمل، وكذلك كفاية غيرها مما جعله الشارع، يكون الغرض كفاية ذلك في صحة العمل الموجب لسقوط الإعادة والقضاء؛ ولكن لا ننكر اختلاف مراتب العمل من جهة اختلاف الدواعي، حتى أنه لا نمنع من أن مَن يكون داعيه على العمل مجرد الثواب الدنيوي، لا يترتب عليه غير ذلك الثواب شيئاً آخر، كما لا يبعد استفادة ذلك من بعض الآيات، كما أن من يأتي بسائر الدواعي ليس ثوابه على نهجٍ واحد، مثل الإتيان لرفع العقاب ودخول الجنة، أو لمحبة الله، أو لعظمته، ومجرد أنه أهل للعبادة، أو المجموع، أو غير ذلك.

وأما ما ذكره في الجواهر في نية الوضوء ويظهر من غيره أيضاً من أنه يأتي بالعبادة لمجرد الإمتثال ويجعل ذلك وسيلة / ٤٩٣ / لترتب الثواب الأخروي أو الدنيوي، فذلك مبني على أن نتصور الداعي على الداعي في فعل واحد.

وسيأتي استحالته، وأن الداعي هنا ليس إلاّ الثواب الدنيوي أو الأخروي، وأن أمر الشارع ليس إلاّ محققاً للموضوع الذي يترتب عليه الثواب الدنيوي أو الأخروي. وبعد ذلك ليس الداعي إلاّ ذلك الثواب الدنيوي أو الأخروي، بل الداعي في امتثال الأوامر ليس إلاّ جهات الأمر من عظمته أو غير ذلك، أو ما ينشأ منه من جعل الثواب وغيره، وإن يقال ـ في مقام التعبير في ذلك كلّه ـ: إن الداعي امتثال الأمر.

ومنها أنه لا يخفى عليك أنه يتصور الداعي على الداعي[1] في الأفعال الخارجية بعضها بالنسبة إلى بعض، كما في الأفعال المقدمية، لأن الإتيان بالسُّلّم ووضعه على الجدار للتمكن من الصعود على السطح، وهذا إنما حصل للداعي التي يكون للصعود

---

١) كتاب المكاسب والبيع (تقرير بحث النائيني) ١ / ٥٣، في أخذ الأجرة على العبادات.

على السطح.

ومثل ذلك الإتيان بالمقدمات العلمية، فإن إتيان كل واحد من المحتملات إنما هو لاحتمال كون ذلك المشكوك هو نفس المطلوب وإتيان نفس المطلوب يكون للداعي التي يكون فيه.

ثمّ إن الداعي الذي يكون في ذي المقدمة، يكون محركاً على الكل ويوجد الترتب على نحو ذكرناه، / ٤٩٤ / ثمّ كذلك يتصور الداعي على الداعي بمعنى الإخطار بالقلب بجميع أنحائه.

وأما الداعي على الداعي بمعناه الحقيقي في فعل واحد، فغير متصوَّر؛ يعني محال.

وذلك كما لو كان في فعل واحد مثل الضرب جهتان: أحدهما امتثال أمر من يأمر بالتأديب، وثانيهما نفس حصول الأدب للمضروب، فلا يجوز أن يقال مثلاً: إن الداعي على نفس الضرب حصول الأدب، وإن الداعي على جعل ذلك داعياً امتثال أمر من يأمر بالتأديب، كما أنه في الوضوء الذي يحصل به التبرّد، إما أن يكون الداعي خصوص القربة، أو خصوص التبرّد، أو هما معاً.

نعم، إذا كان المأمور به ذا أفراد ويكون المأمور مخيّراً بينها، فلا مانع من أن يكون داعيه على أصل الفعل القربة وداعيه في تعيين الفرد المخصوص للإمتثال هو دواعيه النفسية من التبرّد وغير ذلك، وهذا غير منافٍ للخلوص في نفس إتيان المأمور به.

هذا؛ ولنشرع في أصل المقصود، فنقول: بعد ما عرفت من أن الأمر بجعل شيء داعياً على عمل لغو وأن الفرد التي يؤتى من المأمور به بالدواعي التي هيأها الآمر للمأمور وأوجدها له، لا يمكن أن لا يكون / ٤٩٥ / غرضاً للآمر وأن الداعي على الداعي في فعل واحد، غير ممكن.

فحينئذٍ: تارةً نتكلم في العبادات النيابيّة التي يكون أصل صحتها بلا إشكال لقيام الدليل المعتبر عليه بالخصوص، وإنما الكلام في أن قصد القربة منها كيف يكون حالها.

وذلك مثل الإستيجار في الحج، ومثل مطلق العبادات التبرّعية عن الأموات.

وتارة فيما لا يكون أصل صحتها أيضاً مسلّماً.

أما المقام الأول، فبالنسبة إلى الإستيجار للحج، يكون الداعي على نفس الإجارة الأجرة، ثمّ الداعي على نفس الحج ليس إلاّ وجوب الوفاء بعقد الإجارة، ولابدّ من كفاية ذلك بعد المقدمات السابقة.

وبالنسبة إلى التبرّع عن الميت أيضاً نقول: بعد الأمر بالتبرع عن الميت وبيان أنه يصل النفع منه إلى الميت، يوجب ذلك لأن يصير وصول النفع إلى الميت لصداقة أو قرابة أو مكافأة لإحسانه، داعياً لأن يتبرّع عن الميت، فلا يمكن أن لا يكون ذلك غرضاً.

[القول بسقوط قصد القربة]

ثمّ اعلم أنه لو لم نقل بتحقق قصد القربة بما قلناه، فلابدّ أن نقول بسقوط قصد القربة لما عرفت من أنه لا يمكن القول بثبوت قصد القربة بوجه آخر، كما لا يخفى ذلك على المتأمل / ٤٩٦ / في المقدمات السابقة.

فلا يبقى إلاّ سقوط قصد القربة، كما سيأتي عن النراقي أنه يقول بسقوط قصد القربة، ويأتي أن صاحب الجواهر أيضاً احتمل ذلك؛ بل سيأتي أن مقتضى العبارة المحكيّة عن فخر المحققين أيضاً ذلك.

لكن الحق أن قصد القربة له معنى عام موجود في أمثال هذه الموارد، وذلك بأن يكون قصد القربة أعمّ من أن يكون الداعي على إتيان المأمور به ما تقدم من جهات الآمر، مثل أهليته للعبادة، أو عظمته، أو محبوبيته، أو الطمع منه، أو الخوف عنه. وكل ما ينشأ من الأمر من الأسباب الموجبة لأن يصير داعياً على إتيان المأمور به، كالوعد والوعيد إلى غير ذلك من العقوبة الدنيوية أو قضاء حوائجها، كما لو أمر بصلاة الحاجة، فإن الداعي في مثله ليس إلاّ قضاء الحاجة، بعد ما عرفت أن الداعي على الداعي محال، فلا يجوز أن يقال: إن داعيه امتثال الأمر وإن الدا[عي]على جعل امتثال الأمر داعياً هو قضاء الحاجة، كما تقدّم نظيره عن الجواهر وغيره في المقدمات إلى غير ذلك من الأسباب الناشية من قبل الأمر، مما يصير داعياً:

أما أولاً، فلأن كفاية ذلك بمقتضى حكم العقل، فلابدّ أن يكون المراد من قصد القربة ما

يشمله مما يكون بمثل ما هو مسلّم / ٤٩٧ / كفايته، كما لا يخفى على المتأمل.

وثانياً مما يشهد على أن قصد القربة غير ساقط في أمثال هذه الموارد، بل له معنى عام موجود في هذه الموارد أنه لا إشكال في فساد العبادة عن الغير إذا كان الداعي على العمل في تلك العبادات هو الأغراض الأخر التي لا دخل لها بالشارع، كما إذا صلّى عن الغير بداعي تعليم الصلاة لغيره، أو ليقدر على الصلاة اقتداراً تامّاً إلى غير ذلك من الأغراض التي ليست مما هيّأ الشارع أسبابها لإيجاد تلك العمل.

ثمّ إنه يبقى الكلام في التعرض لما وعدناه من نقل سائر ما يقال في مقام رفع الإشكال عن قصد القربة في العبادات النيابيّة، غير ما تقدم، فنقول: من الأجوبة ما تقدم أن المصنف نقله عن بعض أنه يقصد النائب الوجوب الحاصل من الإجارة، أعني الأمر بالوفاء بعقد الإجارة[1]، وتقدم أنه يلوح ذلك من الجواهر في مسألة الأجرة على الأذان في كتاب الصلاة.

ومنها أن قصد القربة ساقطة في العبادات النيابيّة.

وعن النراقي أنه قال بذلك صريحاً، ويلوح من فخر المحققين وصاحب الجواهر أيضاً.

أما الأول، فنقول: إن المصنف في رسالته في القضاء عن الميت ينقل أولاً عن الكاشاني ـ صاحب المفاتيح[2] ـ أنه يقول: إن ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز الأجرة عليه مطلقاً، لمنافاته الإخلاص.

ثمّ يوجّه الإستيجار في الحج بأن الأجير إنما يأخذ المال لصرفه في الطريق حتى يتمكّن من الحج.

وبالنسبة إلى الصلاة والصوم / ٤٩٨ / يقول: لم يثبت جواز الإستيجار لها.

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ١٢٧، فساد الإستدلال على الحرمة بمنافاة الإستيجار للإخلاص.

٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٢ / ٤٢٢، في القضاء عن الميت.

[كلمات الفقهاء في إيجار النفس للصلاة عن الغير]

ثمّ إن المصنف عند تعرّضه لكلمات الفقهاء يقول: إن بعضها موافق لما ذكره المحدِّث الكاشاني، ومراده من الموافقة هو أن الأجير لا يتمكن من قصد القربة، وإلاّ فكلام فخر المحققين الذي دلّ كلامه على أن قصد القربة ليس في الأجير، دالٌّ على جواز أصل الإستيجار، فينتج ذلك أن قصد القربة ساقطة.

فلنذكر هنا ما ذكره من كلماتهم ليعلم صحة ما نسبناه إلى فخر المحققين.

فعن القواعد[1]: وكذا لو آجر نفسه للصلاة الواجبة عليها، فإنها لا تقع عن المستأجر، وهل يقع عن الأجير؟ الأقوى العدم؛ إنتهى.

وحكي اختيار عدم وقوعها عن الأجير عن الإيضاح وجامع المقاصد معلّلاً بأن الفعل الواحد لا يكون له غايتان متنافيان؛ إذ غاية الصلاة التقرب والإخلاص خاصة، وغاية العبادة في الفرض حصول الأجرة، ولأنه لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه بالأصالة.

ووجه غير الأقوى أن ذلك علة وباعث في حصول الداعي إلى الصلاة الجامعة لما يعتبر في صحتها، فكان كالأمر بالصلاة ونحوها ممن يطاع.

وكما في الإستيجار للصلاة عن الميت والحج وغيرها من العبادات، فعلية الداعي لا تبطل الفعل.

وأجاب في جامع المقاصد بأن العلة متى نافت الإخلاص وكانت غاية اقتضت الفساد والعلة والغاية هنا حصول الأجرة.

وحكي عن الإيضاح ما في معنى هذا، وزاد أن الإجماع فرق بين هذه الصورة والإستيجار عن الميت.

وعن جامع المقاصد أنه متى لحظ / ٤٩٩ / في الصلاة عن الميت فعلها لحصول الأجرة، كانت فاسدة؛ إنتهى.

---

١) القواعد: ٢٢٨؛ أيضاً راجع: رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري): ٢٤٨، ذكر كلمات الفقهاء ليعلم حالها بمقايسة ما ذكره المؤلف؛ كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢ / ٤٢٣، في القضاء عن الميت.

وأما الثاني ـ يعني صاحب الجواهر ـ ففي كلامه احتمال سقوط قصد القربة، حيث إنه في كتاب الرهن في ضمن مسألة أن العتق من المرتهن صحيح[١]، قال: وإن الأقوى الجواز فيه، بناءً على شمول دليل الفضولي لمثل ذلك وإن قلنا باعتبار نية القربة التي يكفي في إيجادها مشروعية الفضولي، مثل التوكيل والتبرّع.

ومرجع الجميع إما إلى مشروعية إيجاد صورة الفعل العبادي عن الغير على وجه يسقط التكليف عنه، لا أن المراد توجّه أمر إلى الفاعل النائب بقصد امتثاله، كما في الأصل ضرورة عدمه في الوكيل، فضلاً عن غيره، حتى الإجارة التي يؤمر بأدائها بعد تمام العقد من حيث كونه وفاءً بالعقد، لا أمر عبادة، أو إلى أن الغير مأمور بإيقاع الصلاة عن الغير ولو ندباً على نحوٍ أمر الولد بالقضاء عن والده، فيكون نيّة القربة فيه حينئذٍ باعتبار كونه مأموراً بذلك، بل هو معنى المشروعية تبرّعاً أو وكالة.

وجواز أخذ الأجرة عليه مع أنه عبادة محضة للأجير كالنافلة للدليل الوارد في الحج وغيره، ولعله باعتبار تضمّنه وصول المنفعة للغير، خصوصاً إسقاط ما في ذمّته.

وكان هذا هو الأقوى من الأول، سيما بعد معلومية كون صلاة النيابة / ٥٠٠ / وحج النيابة صنف من العبادة، بل هي نوع مقابل للعبادة الأصلية؛ إنتهى.

أقول: سائر الوجوه التي يستفاد لرفع إشكال قصد القربة في العبادات النيابيّة في ضمن ما نقلناه من كلام الجواهر وغيره، يعلم المناقشة عليها من التأمل فيما تقدم في بيان ما رجّحناه من الأجوبة في رفع إشكال قصد القربة.

[الكلام في العبادات النيابيّة التي أصل صحة النيابة فيها محل الإشكال]

وأما المقام الثاني، يعني العبادات النيابيّة التي يكون أصل صحة النيابة فيها أيضاً محل الإشكال، فمما تقدم يظهر أنه لا برهان على سقوط القربة فيها، أو كفاية قصد امتثال أمر

---

١) جواهر الكلام ٢٥ / ٢٠٨، كتاب الرهن (وكذلك لا يجوز للمرتهن أيضاً التصرف في الرهن بانتفاع ونحوه، وفيه فروع).

الوفاء بعقد الإجارة عن قصد القربة التي علم اعتبارها في العبادات في الجملة.

وقد تقدم في المقدمات التي ذكرناها لقول المختار أنه لو لم نقل بسقوط قصد القربة أو كفاية قصد امتثال الأمر التوصلي، فلا طريق يوجب القطع بصحة العبادة في الغالب بعمل الغير.

وعليه، فلا طريق لإثبات صحة العبادة في الإستيجار على الواجبات الكفائية، مثل صلاة الميت التي كان أصل الكلام فيه، إلاّ أنه ينبغي التنبيه على أمرين:

الأول أن عمدة الإشكال فيما لا إشكال في صحة الإستيجار فيه في تصحيح عبادة الأجير بحسب الواقع، لا في صحة نفس الإستيجار؛ لأنه يكفي في صحة نفس الإستيجار مجرد احتمال صحة /٥٠١/ العمل التي يكون متعلقاً للإجارة، ولو لكونه بداعي امتثال أمر الوفاء بعقد الإجارة.

وذلك لما تقدم من أن متعلق الإجارة نفس العمل وهو معلوم وإطلاق المنفعة على متعلق الإجارة لاشتمال العمل على المنفعة وهو الغرض، وليس بلازم أن يكون ثبوت المنفعة له معلوماً أو ثابتاً فيه واقعاً؛ إذ عليه يلزم بطلان جلّ الإجارات المتعلقة بالأعمال وكذلك في مثل إجارة الفحل للضراب.[1]

نعم، لابدّ أن يكون النفع في ذلك العمل محتملاً أو معلوماً، إما بنفس العقد أو قبله حتى يخرج العقد من السفهائية، فيشمله العمومات المقتضية لصحة الإجارة.

وأيضاً لا يخفى أن العمل التي يكون متعلقاً للإجارة المعاطاتية، أو الجعالة، أو يكون له الأجرة بعد الأمر بالعمل، فيأتي برجاءها، يكون حاله كذلك. فمجرد احتمال النفع فضلاً عن ظنّه يكفي في استحقاق الأجرة عليه بأحد العناوين المشار إليها، إلاّ أن ذلك لا يكفي في صحة نفس العمل بحيث يعلم منه براءة الذمة.

وفي مسألة أصالة الصحة في آخر الإستصحاب رفعنا بعض التوهمات الأخر المتعلقة بهذا المقام.

---

١) الخلاف ٣ / ١٦٦، كراهية إجارة الفحل للضراب.

الثاني أن نفس العبادة التي يؤخذ الأجرة عليها في الجملة يمكن تصحيحها بطرق:

منها أنه لو فرضنا ـ وإن كان من الفروض النادرة ـ أنه بعد تحقق عقد الإجارة وأخذ الأجرة صار الداعي للعامل في إتيان العبادة عن الغير / ٥٠٢ / هو الأمر الندبي المتعلق بنفس العبادة عن الغير، أو الأمر المتعلق بالواجب الكفائي، فلا إشكال في صحة العمل.

ومنها أنك عرفت أن الإستيجار في الحج مما لا إشكال فيه؛ بل نحن ذكرنا في بعض المكتوبات في الفقه قيام الدليل المعتبر على ذلك في الصلاة والصوم عن الميت أيضاً.

وعلى كل حال فيما لم يكن له دليل خاص على نفس الإستيجار فيه من العبادات نقول: لا فرق بينها وبين ما ثبت فيه صحة الإستيجار، وكذلك لا فرق بينها] وبين غيرها من أنحاء المعاملات ولو بإعانة النظر إلى الشهرة المحقّقة والإجماعات المنقولة التي ذكرها المصنف في رسالته في القضاء عن الميت، بل ولو بضميمة ما نرى من بناء المسلمين من المقدّسين وغيرهم على ذلك.

أقول: لو سلّمنا حصول القطع بعدم الفرق مما أشرنا إليه وغيره؛ لكن هذا لا يجري في الواجبات الكفائية مثل الصلاة عن الميت التي أصل كلامنا فيه. كيف، والشهرة أو الإجماع على عدم جواز الأجرة عليها وأنه لا يصح بذلك.

ومنها أن يتمسك بالعمومات، مثل [قوله تعالى:] ﴿أوفوا بالعقود﴾[1]؛ لكنّا ذكرنا في مسألة أصالة الصحة أن هذا ينفع في العقود والإيقاعات التي يتوقف صحتها على قصد القربة، مثل الصدقات والوقف والعتق إذا صدر العقد عن الفضولي أو الوكيل وشككنا في كفاية ذلك، / ٥٠٣ / أو صدر منهما بدون قصد القربة، ولكن المالك قصد القربة في التوكيل أو الإجارة؛ فإن خروج هذه العقود عن تحت قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ غير معلوم.

وأوضحنا هناك أن هذا الوجه لا يجري لإثبات صحة العبادات النيابيّة، فضلاً عن اقتضائه لصحة العبادة التي من قبيل الواجبات الكفائية.

ومنها أنه لا إشكال في صحة العمل لو صار متعلقاً للنذر، لأن كل عبادة مندوبة تصير

---

١) سورة المائدة: ١.

متعلقاً للنذر، يكون صحيحة إذا كان الداعي على إتيانه هو الأمر بالوفاء بالنذر، مثل قوله تعالى: ﴿وليوفوانذورهم﴾[1] وغيره. ومثله لو صار الواجب الكفائي متعلقاً للنذر.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إنه لا يضرّ بما ذكرنا كون الداعي على نفس النذر هو أخذ مثل أجرة العمل، كأن يقول: لو أعطاني فلان هذا المقدار من الدراهم، فلله عليّ هكذا.

لا يقال: إن نفس النذر يكون من العبادات، فلابدّ أن يكون بداعي القربة.

لأنا نقول كما تعرّض له في الجواهر في كتاب النذر[2] من أنه ليس المراد من نية القربة في النذر أن يكون الداعي في إيقاعه قصد الإمتثال كغيره من العبادات؛ بل المراد منها إنشاء الإلتزام لله، لا لغرض آخر، فلابدّ أن يكون الغرض من قوله «لله» حقيقة معناه، / ٥٠٤ / أو أن المراد أنه لا يقصد الإلتزام على نفسه لغير الله من نبي مرسل أو ملك مقرب وأمثالهما.

ومنها أنه بناء على أن الأصل في الأوامر هو التوصلية ـ كما رجّحناه ـ وبناءً على احتمال كفاية قصد امتثال الأمر التوصلي مثل الأمر بالوفاء بعقد الإجارة في تحقق قصد القربة التي هو شرط في صحة العبادة ـ كما تقدم شطر من الكلام في ذلك ـ وبناءً على أن أصل البراءة كما تجري في الشك في الأجزاء والشرائط، كذلك تجري في الشك في كيفية الإمتثال، مثل خصوصيات قصد القربة، **نقول**: إن الزائد من قصد امتثال أمر ولو توصلياً غير ثابت، وعليه نقول: استصحاب عدم سقوط الواجب الكفائي مثلاً بعد إتيانه بداعي أمر الوفاء بالإجارة ناشٍ عن الشك في كفاية قصد امتثال الأمر التوصلي.

وبعد ما فرضنا أن أصالة البراءة يرفع التكليف بالأزيد مما آتاه، فلا يبقى مجال لإجراء الإستصحاب المسببي المشار إليه.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا يتمّ الوجه الأول الذي ذكر لعدم جواز الأجرة على الواجبات الكفائية من منافات أخذ الأجرة للإخلاص، بل ما قلناه بالنسبة إلى نفس العبادة.

---

١) سورة الحج: ٢٩.

٢) راجع: جواهر الكلام ٣٥ / ٣٧١، (كتاب النذر، في صيغة النذر).

وأما نفس الإجارة، فتقدم أنه يكفي في صحتها مجرد احتمال أن يكون العمل على هذا الوجه صحيحاً.

[ثاني الوجوه لعدم أخذ الأجرة على الواجبات]

/ ٥٠٥ / الثاني من الوجوه التي ذكرت لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات، ما نقله المصنف عن بعض الأساطين في شرح القواعد.

وتوضيحه: أنه نقل عن شرح القواعد وجوهاً لذلك، إلاّ أن المصنف تصدى لنقل ما هو الأقوى من تلك الوجوه وقال: إنه اعترف بأن هذا الوجه يتمّ في الواجب العيني. واستدلّ لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجب الكفائي بوجه آخر.[1]

ونحن نتعرض هنا لتمام تلك الوجوه:

منها أن التنافي بين صفة الوجوب والتملك ذاتي، وذلك لأن العمل بعد فرض أنه واجب لله يكون العمل مستحقاً لغير المستأجر ومملوكاً له، فلا معنى لتمليكه إياه ثانياً من شخص آخر وهو المستأجر.

ونوقش عليه بأن الإستحقاقين ليسا من سنخ واحد ليتحقق التضادّ بين كون العمل مستحقاً لله وبين كونه مستحقاً للمستأجر، لأن معنى كونه مستحقاً لله أنه لا يجوز تركه، وأما كونه مستحقاً للمستأجر، فهو من قبيل حقوق الآدمي أمر اعتباري، كالملكية في سائر الآثار.

ثمّ اعلم أن الذي يصير ملكاً للمستأجر بعقد الإجارة نفس العمل. ثمّ هذا العمل لابدّ أن يكون له منفعة ليوجد له المالية، فيصح تملك العمل به، وما يكون للمستأجر سلطنة عليه بعقد الإجارة، هو العمل.

وأما المنفعة، فلا مانع من أن يعود إلى غير المستأجر كأن يستأجر شخصاً لأن يكسب

---

١) الدعائم ٢ / ١٩؛ أيضاً راجع: منهاج الفقاهة ٢ / ٢٥٢، عدم منافاة الوجوب بما هو لأخذ الأجرة.

لنفسه.

ومنها أن القدرة على التسليم شرط في العمل الذي يقع الإجارة عليه والقدرة بأن يكون الفعل والترك له، وفي الواجب / ٥٠٦ / له الفعل، دون الترك.

ونوقش على ذلك: أولاً بأن عدم التمكن من [ال]ترك لو كان ذاتياً، فهو منافٍ للقدرة عليه، وهذا بخلاف عدم التمكن من التصرف من جهة حق الآدمي. وذلك نظير العبد الجاني حيث إنه ملك لمولاه، فلا يجوز له أن يمنع من القصاص وغيره، ولكن عدم الجواز لما تكون من جهة حق الآدمي، فلا ينافي مع أن يكون ملكاً لمالكه.

وثانياً اعتبار القدرة على التسليم في المقام لو كان للإجماع، فلم يثبت بأزيد مما قلناه، ولو كان لخروج العقد عن السفهائية فما نحن فيه لا يعدّ العقد فيه سفهائياً.

وثالثاً بأن بيع الدين على من هو عليه، مع أنه ليس من الدائن الإمتناع من القبول، لا مانع فيه.

ومنها أن متعلق الإجارة لابدّ أن يكون له مالية ويصير مملوكاً، والواجب ليس فيه قدرة على الترك، وهذا ينافي المالية.

وردّ بأن عدم القدرة على الترك لو كان من جهة مزاحمة حق الغير، فلا ينافي المالية، كما أن العبد الجاني مالٌ لمولاه، مع أنه لا يقدر على منعه من القصاص أو غيره من جهة مزاحمة حق المجني عليه.

ومنها أن ما يتعلق به الإجارة، لابدّ أن يكون قابلاً للإبراء والإقالة والتأجيل، وغير ذلك ردّ بأن اللابدّية غير معلوم.

هذا؛ مع أنه إذا أبرأه أو أقاله، يرفع وجوب الإتيان من جهة الإجارة ومثل ذلك يجري في التأجيل / ٥٠٧ / ونحوه.

هذا؛ ولقائل أن يقول على ما حققناه في محله من أن الملكية والمالية من قبيل الأحكام الوضعية التي يتحقق حقيقتها بمجرد الإعتبار ممن له شأنية الإعتبار.

ثمّ نقول: إن اعتبار الملكية والمالية في كثير من الأشياء لا يوجب لتحقق عنوان الملكية والمالية بنظر العرف، وكذلك الشرع.

وعليه نقول: إن ما كان واجباً عيناً على الشخص باعتبار الملكية والمالية فيه، لا يتحقق عنوانهما فيه، أو لا أقل من أن ذلك غير معلوم، فلا يقتضي العمومات للصحة فيما كان واجباً على المكلف ولم يكن له فيه تخيير من جهة.

[الملكية لله لا ينافي أن يملكه غيره]

ومما ذكرنا ظهر أن قول من يقول: إن الملكية لله، لا ينافي أن يملكه غيره، إنما يصح لو كان المراد من الملكية لله بمعنى أنه يوجده ويفنيه.

وأما لو كان المراد وجوب إتيان الفعل لله بحيث ليس فيه تخيير للمكلف، فهذا ينافيه أن يملكه غيره وأن الشك في ذلك لما تقدم، كافٍ في إثبات المقصود.

وأما الواجب الكفائي، فاستدلّ على عدم جواز أخذ الأجرة عليه:

تارةً بأن الفعل متعين له، فلا يدخل في ملك آخر. ولعل المراد أنه بعد اختياره للفعل يصير بمثل الواجب العيني، فيجري ما تقدم فيه أيضاً.

وتارة بعدم نفع المستأجر فيما يملكه، يعني بالإجارة، أو يستحقه غيره، يعني كان مستحقاً للآمر والموجب وهو الله تعالى، لأنه بمنزلة أن تقول: أستأجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك؛ / ٥٠٨ / يعني أن العمل لما كان ثمرته للأجير حيث يسقط الواجب عنه، فكان الأجير صار مالكاً لما كان له أو لله، لكونه واجباً عليه.

أقول: الوجه الأخير تقدم الجواب عنه، وتقدم أن مقتضى الإجارة أن يصير للمستأجر سلطنة على نفس العمل وهو المراد من مملوكيته ولا يضرّ بذلك عود ثمرته إلى الأجير، كما لو آجره للكتابة لنفسه، بل في المقام، كما يسقط الوجوب عن الأجير يسقطه عن المستأجر، بل المصنف يقول: إن النفع في المقام خصوص الثواب وهو راجع إلى المستأجر فقط.

وأما الوجه الأول؛ فإما يمنع أن يرجع إلى الواجب العيني، أو أنه يمنع هناك أيضاً، كما تقدم.

[وجهان آخران لعدم جواز الأجرة على الواجبات]

بقي الكلام فيما تعرض المصنف له لعدم جواز الأجرة على الواجبات؛ وجهان آخران:

[الأول] الإجماع المنقول، ويأتي الكلام فيه.

والثاني ما قاله[1]: وأما مانعية مجرد الوجوب من صحة المعاوضة على الفعل، فلم يثبت على الإطلاق، بل اللازم التفصيل. فإن كان العمل واجباً عينياً تعيينياً، لم يجز أخذ الأجرة، لأن أخذ الأجرة عليه مع كونه واجباً مقهوراً من قبل الشارع على فعله، أكل للمال بالباطل.

أقول: أولاً لا يجري هذا الوجه فيما فيه اختيار للمكلف بوجهٍ ولو من جهة التخيير العقلي الثابت بين أفراد الماهية المأمور بها، بل في صورة وقع الإجارة على فرد / ٥٠٩ / كان لخصوص ذلك الفرد ثمرة توجب المالية، مقتضى القاعدة جواز الإجارة عليه كسائر الأمور التي صحّت الإجارة عليها بمقتضى القواعد. ولا يضرّ بذلك كون طبيعة الواجب موجودة في ضمن الفرد التي كان تعيينه للمكلف.

وثانياً نقول ـ في صورة كان الفعل واجباً من جميع جهاته ولم يكن فيه جهة تخيير للمكلف ـ: ما رجّحناه سابقاً لعدم جواز أخذ الأجرة عليه من أن عنوان الملكية والمالية لا يتحققان فيه لاعتبار ذلك ممن له شأنية الإعتبار، يجري فيه.

وعليه يتمّ كلام المصنف من أن أكل المال في مقابل هذا الواجب وعوضاً عنه من قبيل أكل المال بالباطل[2]؛ لكن المصنف استدلّ لكون أكل الثمن هنا من قبيل أكل المال بالباطل بوجهٍ آخر، وهو أن هذا العمل ليس محترماً لعدم توقف الإستيفاء على طيب النفس، بل يقهر عليه، وهو كما ترى.

ثمّ إنه يشهد لما ذكره بما لو أمر الولي عبده بفعل وكان نفعه أو بعض نفعه راجعاً إلى

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ١٣٥، (النوع الخامس مما يحرم التكسب به) اللازم التفصيل بين العيني التعييني فلا يجوز، وبين غيره فيجوز.

٢) كتاب المكاسب ٢ / ١٣٥، (النوع الخامس مما يحرم التكسب به) لا فرق في التفصيل المتقدم بين التعبدي والتوصلي.

الغير، فأخذ الأجرة من ذلك الغير بعد هذا الأخذ منه، أكلاً للمال بالباطل.

ثمّ يقول: وأما أخذ الوصي لأجرة المثل أو بمقدار الكفاف حكم شرعي، لا من باب المعاوضة؛ إنتهى.

أقول: أخذ الأجرة على ما يقهر الإنسان عليه لكونه واجباً، لا مانع فيه.

نعم، إنه جعله / ٥١٠ / ملكاً لشخص آخر لا يقهر عليه.

وأما دعوى أنه لا يجوز اجتماع الجهتين في فعل واحد، فتقدم أنه لا امتناع فيه وأنهما من قبيل المتخالفين، بل قلنا: إنه لا مانع من اجتماع وجوبين في فعل واحد.

نعم، لا يجوز اجتماع الملكية لشخص آخر في فعل واحد؛ لكنّك عرفت أنه لا يلزم هذا المحظور.

وأما ما قاله فيما أمر إنسان بعمل يرجع نفعه إلى الغير من أنه لا يجوز له أخذ الأجرة من ذلك الغير، فنقول: لو أراد أخذ الأجرة من ذلك الغير بمجرد إتيانه بالمأمور به، فمن الواضح أنه لا وجه لأخذ الأجرة.

وأما لو كان المراد أنه لا يجوز له أن يصير أجيراً لذلك الغير في ذلك العمل الواجب، فامتناعه أول الكلام، وهو عين محل النزاع.

وأما ما ذكره في الوصي، فنقول: أولاً دليل المشهور على أجرة المثل للوصي:

فمن حيث القاعدة أنه عمل محترم غير متبرّع به، فكان له أجرة مثله.

ومن جهة الأخبار، فعن الصحيح ـ كما قيل ـ ينظر إلى ما كان غيره يقوم به من الأجر لهم، فليأكل بقدر ذلك.

ومن الواضح أن مقتضى كل من الوجهين أن يكون المأخوذ من باب العوضية، لا الحكم الشرعي.

ثمّ إن العوض على ما يكون واجباً، لا امتناع فيه. كيف، والكسب لدفع ضرورة المعاش / ٥١١ / واجب، فهنا الواجب نفس التكسب وأخذ الأجرة بمعنى أنه يعمل عملاً يأخذ الأجرة عليه.

وكذلك لا مانع من الأمر بعمل يرجع نفعه إلى الغير وجعل أخذ الأجرة عليه باختيار

العامل بأنه لو قصد التبرع، فلا أجرة له، وإلاّ فله الأجرة.

ومن هذا القبيل أجرة المرضعة لسقي اللباء، فلا يحتاج إلى التوجيه بأن الأجرة بإزاء اللباء حتى يورد عليه بأنه يلزم جريان الإجارة في الأعيان، يعني لنقل الأعيان، لا المنافع، كما أنه من هذا القبيل الأجرة للوصي، فلا يحتاج إلى التوجيه بأن أخذ الأجرة هنا حكم شرعي وليس من باب المعاوضة.

ثمّ إن ما قلناه غير منافٍ للإعتراف بصحة ما قلنا سابقاً من أنه لو أمر بفعل راجع نفعه إلى الغير، فعمل بالواجب، لا يقتضي القاعدة جواز أخذ الأجرة من ذلك الغير.

فتلخّص أنه بالنسبة إلى الواجب العيني التعييني الذي ليس فيه اختيار للمكلف بوجه تمليك نفس العمل بشخص آخر بعقد الإجارة ونحوه غير جائز. وأما الأجرة على نفس العمل الواجب من دون أن يؤجر العمل الواجب بالغير، فربّما يكون له مانع، كما لو أمر بإتيان الفعل مجاناً.

وقيل: من هذا القبيل دفن الميت وتكفينه، لأن المستفاد من دليله أنه حق للميت، وإذا صار مستحقاً للناس، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه.

[لِمنع الأجرة على الواجب موردان]

فتلخّص أنه مع قطع النظر عن إشكال / ٥١٢ / قصد الإخلاص الجاري في خصوص الواجب التعبدي الذي تقدم الكلام فيه، يكون لمنع الأجرة على الواجب موردان:

الأول في الواجب العيني التعييني التي ليس فيه تخيير للمكلف بوجه. فهنا تقدم أنه لا يجوز تمليك نفس العمل بالغير بعقد الإجارة ونحوه.

الثاني نفس أخذ الأجرة على عمل الواجب الراجع نفعه إلى الغير، فهنا لو استفيد من دليل الواجب مطلقاً أن الغرض من الأمر إتيانه على نحو المجانية، فلا يجوز الأجرة عن عمل الواجب.

نعم، لقائل أن يقول: إن مجرد العمل بالواجب غير مجوِّز لأخذ الأجرة على الواجب، إلاّ إذا علم من دليله أن الغرض إتيان العمل ولو بأخذ الأجرة، فحينئذٍ لو لم يقصد التبرع،

فله أخذ الأجرة، كما في كل عمل محترم لم يقصد التبرع به إذا رجع نفع ذلك العمل إلى الغير.

وأما الإجماع المنقول، فالمصنف ينقل الإجماع في بعض فروع المسألة عن المحقق الثاني وعن المسالك إلى المشهور.

وتقدم عن المصنف أن قول المسالك ـ حيث لم يدّع الإتفاق ـ في مقابل قول السيد[1]. ثمّ قال: إن مخالفة السيد أيضاً في كون مثل الدفن والكفن واجباً على غير الولي كفاية وأنه ليس منكراً من أن الواجب الكفائي لا يجوز أخذ الأجرة عليه، / ٥١٣ / وإنما يمنع الوجوب الكفائي في بعض ما هو واجب كفائي عند غيره، فنزاعه صغروي.

ثمّ عن الأردبيلي في دليل عدم جواز الأجرة على الواجبات كان دليله الإجماع.

ثمّ إن المصنف أن لمثل ذلك ونحوه ذكر في الرياض أن على هذا الحكم الإجماع في كلام جماعة، وإلاّ فليس دعوى الإجماع صريحاً إلاّ في كلام المحقق الثاني.

[ما يُوهن كونَ الحكم إجماعياً]

ثمّ هذا كلّه في شواهد الإجماع. وأما ما يوهن كون الحكم إجماعياً، فالمصنف تصدى نقل ما حكى الخلاف وما رأى من الخلاف.

أما الأول، فعن الشرائع[2]: لو أخذ الجعل من المتحاكمين، ففيه خلاف.

ومثله عن المختلف.

وعن بحر العلوم عن فخر الدين وجماعة، التفصيل بين العبادات وغيرها.

وعن المسالك أنه نقل أقوالاً في حكم المسألة.

وأما الثاني يعني ما رآه المصنف من القول بالخلاف عن ظاهر المقنعة، بل النهاية ومحكي [ال]سيد المرتضى جواز الأجر على القضاء مطلقاً، ولا يضرّه أن بعضاً أوّل

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ١٢٥، ما يجب على الإنسان فعله، حرمة التكسب بالواجبات.

٢) كمافي الجواهر ٤٠ / ٥٢.

كلامهم وعن جماعة جواز الأجير عليه إذا لم يكن متعيناً عليه، أو تعيّن، لكن كان القاضي محتاجاً.

وعن الفخر جواز الأجرة على الواجب الكفائي التوصلي مطلقاً، إلاّ ما نصّ الشارع على تحريمه، كالدفن.

ثمّ عن جامع المقاصد أن كلام الفخر مخالف لكلام الأصحاب[1]، وتقدم أن دعوى الإجماع صريحاً على عدم الجواز أيضاً كان عن الكركي، لكن ما تقدم نقله شاهد على صحة كلام الفخر، وأنه ليس ما قاله مخالفاً لكلام الأصحاب.

وعن الشهيد الثاني في رسالته في صلاة الجمعة أنه طعن على إجماعات جامع المقاصد بالخصوص.

أقول: تقدم شطر / ٥١٤ / من الكلام في الإجماع المنقول في مسألة بيع الأعيان النجسة.

وحاصل الكلام: أنه مع قطع النظر عن الموهنات والمعارضات لنفس الإجماع إنما ينفع في الكشف عن قول المعصوم في صورة لو فرض أن ما يصدق من ناقل الإجماع من أقوال العلماء لو فرضا كونه محققاً لنا، لكان كاشفاً عن قول الإمام حيث إنا علمنا أنهم لا يقولون إلاّ عن رأي الإمام، فاتفاقهم مع أنه ليس في البين ما يجمعهم على هذا الرأي، إلاّ ما علمنا من أنهم لا يقولون إلاّ عن رأي رئيسهم يكشف، وليس في البين ما يجمعهم على هذا الرأي غير ذلك، فيكشف ذلك من أن رأي رائيهم على ذلك.

وممّا ذكرنا ظهر من أنه لو كان في البين ما يصلح لكونه مستنداً لما اتفقوا عليه، غير رأي الإمام، فلا يكشف حينئذٍ عن رأيه، وأنت قد عرفت أنه كان في المسألة أدلة أخرى قابلة لأن يستندوا إليه، فلا يبقى طريق إلى أن ما يقولون، إنما وصل إليهم من رائيهم.

هذا؛ مع الغمض عن ما أشرنا إليه من الموهنات لنفس الإتفاق، وما ترى من

---

١) راجع: كتاب القضاء (للسيد الگلپايگاني) ١/ ٩٥، موجز الكلام في أخذ الأجرة على الواجبات.

استدلالهم للحكم بالأدلة التي بأيدينا.

ثمّ إنه لا بأس من الإشارة إلى نتيجة ما تقدم، ويعلم في ضمنه حال الأجرة على المندوبات وحال بعض فروع المسألة، فنقول: إن كل مورد استفدنا من الأمر بفعل أن الغرض المجانية، فلا يجوز / ٥١٥ / أخذ الأجرة عليه.

وقد يدعى أنه من هذا القبيل تجهيز الميت وإنقاذ الغريق ومعالجة الطبيب لدفع الهلاك، بل نقول: تقدم أن كل مورد كان أمر مطلق من غير قرينة على جواز الأجرة له، مقتضى الظاهر عدم جواز أخذ الأجرة له.

ثمّ إنه لا فرق فيما ذكرناه بين الوجوب العيني والكفائي والتعييني والتخييري.

نعم، تقدم أنه لا مانع من أخذ الأجرة على خصوص الفرد المخيّر فيه إذا كان له أجرة.

ثمّ لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدي والتوصلي.

نعم، في التعبدي إشكال زائد في جواز أخذ الأجرة له من جهة مناقشة لقصد الإخلاص، وتقدم الكلام فيه مفصلاً.

ثمّ فيما ذكرنا من عدم جواز أخذ الأجرة له، تقدم أنه لا مانع من أخذ الأجرة على تعيين فرد له أجرة، كحفر القبر في مكان صلبة، وكذلك على الزائد على مقدار الواجب كحفر القبر بمقدار القامة.

إن قلت: إن المقدار الزائد لو كان مندوباً، فيأتي فيه إشكال أخذ الأجرة على المندوبات.

قلت: إشكال أخذ الأجرة على المندوبات من جهات:

منها منافاته لقصد الإخلاص. وهذ الإشكال لا يجري إلاّ في التعبديات التي يكون قصد القربة شرطاً لصحتها، مع أنه من جهة منافات أخذ الأجرة لقصد / ٥١٦ / الإخلاص المعتبر في التعبديات، قد تقدم في الدليل الأول على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات المناقشة عليه.

ومنها أن المستحق لله لا يصير مستحقاً لغيره.

ومنها أنه يلزم الجمع بين العوض والمعوّض لشخص واحد.

أقول: الوجهان الأخيران لو تمّا، وإن يجوز إجراؤهما في كل من الواجب والمندوب مطلقاً، إلاّ أنه يرد عليهما أولاً أنه قد تقدم في أدلة حرمة أخذ الأجرة على الواجبات أنه لا يتمّ شيء منهما فيه، فضلاً عن تماميتهما في المندوب.

أما الأول، فلما تقدم من أن الملكية التي مقتضى الإجارة من قبيل حقوق الناس وما هو حق الله من قبيل عدم جواز الترك، وهما من قبيل المتخالفين، لا مانع من اجتماعهما.

وأما الثاني، فأصل توهمه ناشٍ من أن فائدة العمل من سقوط الوجوب يرجع إلى الأجير.

و تقدم الجواب عن ذلك:

أولاً بأن مقتضى الإجارة هو تمليك العمل وسلطنة المستأجر عليه وهو غير منافٍ لرجوع فائدته إلى الآخر، كأن يستأجر الكاتب ليكتب لنفسه، فإنه لا مانع فيه إذا كان فيه غرض عقلائي يخرجه عن السفاهة.

وثانياً سقوط الواجب لو كان ثمرة للعمل، فهو عائد إلى كل من المستأجر والأجير.

وثالثاً ما قيل من أن سقوط الواجب من أحكام العمل، وأما ثمرته فهو الثواب وهو عائد على خصوص المستأجر، فليس مورد / ٥١٧ / الجمع بين العوض والمعوّض بوجه.

وثانياً لو فرض تمامية هٰذين الوجهين في الواجب، فلا يتمّان في المستحب الذي هو محل الكلام فعلاً، لوضوح جواز ترك المندوب. وبعد ذلك فيصير كالمعدوم، ولا مانع من تمليكه للغير كسائر المباحات.

ومنه تكون الشهرة على جواز أخذ الأجرة كما ينقل كلماتهم في مفتاح الكرامة.

نعم، في بعض الموارد ورد النص على عدم جواز أخذ الأجرة، وهناك يقولون بعدم الجواز، بل بعضهم يؤوّلون النص.

وثالثاً هٰذين الوجهين لو تمّا في الواجب أو المندوب أيضاً، فإنما يقتضيا عدم جواز تمليك الواجب أو المندوب أيضاً بالغير بعقد الإجارة ونحوه، ولا يمنعان من أخذ الأجرة على الواجب أو المندوب.

ومنه قلنا: إن العمل بالوصية واجب عينياً، ولا مانع من أخذ الأجرة عليه عقلاً بوجه،

ولا مانع من الأخذ بالأدلة الشرعية الدالة عليه، ولكن بالنسبة إلى الواجب العيني التعييني قد تقدم أنا منعنا من صحة وقوعه متعلقاً بعقد الإجارة، أو عقد آخر يقتضي تمليكه للغير.

وذلك لما تقدم من أن الملكية والمالية من الأحكام الوضعية التي يتحقق حقيقتها بمجرد الإنشاء والإعتبار ممن له شأنية الإعتبار. وفيما يكون واجباً من جميع الجهات ليس قابلاً لذلك وبإسناد الملكية للغير لا يتحقق عنوان الملكية له.

إن قلت: اعترفت بجواز أخذ الأجرة على الواجب العيني التعييني كالعمل / ٥١٨ / بالوصية للوصي.

وعلى هذا نقول: لو لم يملك العمل، فكيف يأخذ أجرته.

قلت: كون العمل لشخص بمعنى أن نفعه راجع إليه، يكفي في جواز أخذ الأجرة له إذا لم يكن العامل متبرعاً به ولم يكن الأمر به على سبيل المجانية، أو كان الغرض جواز الأخذ الأجرة له، لوضوح عدم المانع فيه عقلاً ولا عرفاً. وأما تمليك العمل بعد فرض وجوبه عيناً تعييناً، فقد تقدم ما فيه من المانع.

فرع

[لو تعلقت الإجارة على عملٍ]

بناءً على منافاة الوجوب مع الملكية، أو في فرض اعترفنا بعدم اجتماعهما كما في الوجوب العيني التعييني، قيل: لو تعلقت الإجارة على عمل خاص، فصارت واجبةً، فيوجب ذلك بطلان الإجارة. وذلك كما لو آجر نفسه لإخراج شخص عن الماء، ثمّ صار ذلك الشخص غريقاً.

[لو آجر نفسه للإطافة فحمله في طوافه يبطل طوافه]

وكذلك عكس المسألة، كما لو آجر نفسه للإطافة، فحمله في طوافه، يبطل طوافه؛ لأن التحركات صار ملكاً للغير، فلا يصير ملكاً لآخر.

نعم، لو آجره لحمله في طوافه، فلا مانع، إلاّ أنه بالنسبة إلى الوجوب العيني التعييني يوجد الضدية بينهما من جهة أخرى لما تقدم من أن حقيقة الملكية والمالية من الإنشاء والإعتبار ممن له شأنية الإعتبار. وتقدم أن الواجب العيني التعييني غير قابل لذلك؛ يعني أن إنشاء الملكية والمالية فيه غير موجب لتحقق / ٥١٩ / العنوانين في الواجب الكذائي، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون الوجوب مقدماً عن الملكية والمالية أو مؤخراً عنهما، وعليه نقول في الفرع الأول: إنه يبطل الإجارة.

نعم، لو قلنا: إن المنافاة بين صفة الوجوب والملكية مشكوكة، حينئذٍ يستصحب صحة الإجارة. وأما في مسألة أن يؤجره لحمله في طوافه، فنقول: إن المكلف كان مخيراً بين أن يحمل شخصاً آخر في طوافه، وتقدم أن الجهة التي كانت المكلف مخيّراً فيها، لا مانع عن تمليكه بالغير وتحقق الواجب في ضمنه غير مضرٍّ بجواز وقوع الإجارة على ما كان أمره بيد المكلف.

وأما وقوع الإجارة على إطافته للغير، فهو أيضاً لا مانع فيه، لوضوح أن المكلف كان متحيراً في طوافه بين أن يطوف الغير أيضاً في ضمن طوافه أم لا. فهنا يكون متعلق الإجارة أيضاً ما كان اختياره بيد الأجير ووقوع الواجب في ضمنه غير مضرٍّ لعدم المانع فيه عقلاً، كما كان له اختيار هذه الخصوصية بميل نفسه، وإن وقع الواجب في ضمنه.

بقي الكلام في بعض الأمور التي تعرض لها المصنف في المسألة، غير ما تقدم:

[القول في الصناعات التي يتوقف عليها النظام]

منها الإشكال المشهور المتعلق بالصناعات التي يتوقف النظام عليها[1]، فتجب كفاية لوجوب إقامة النظام، بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين لانحصار المكلّف القادر فيه. وكذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأجرة على الطبابة لوجوبها عليه كفاية، أو

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ١٣٧، الإشكال على أخذ الأجرة على الصناعات التي يتوقف عليها النظام.

عيناً، كالفقاهة.

قال في مفتاح الكرامة[١]: إن الأصحاب أطلقوا في مقامات عديدة تحريم الأجر على الواجب الكفائي وعرّفوه بما عرّفوه وعدّوا منه الصناعات المهمّة، وأيضاً أطلقوا / ٥٢٠ / جواز أخذ الأجرة على الصناعات.

وعن النهاية وغيرها[٢]: كل صنعة من الصناعات المباحات، إذا أدى فيه الأمانة، لا بأس.

ثمّ قال: ويصحّ لنا أن نخصّص إطلاق التحريم بما عدى الصناعات ونخصّص الصناعات بما عدى الدينية كالفقاهة ونحوها، إلاّ أن نقول: يحمل إطلاق كلامهم في جواز الأجر على الصناعات بغير المهمّة مما ليس بواجب كفائي وعليه، فما هو واجب كفائي من الصناعات غير خارج عن عموم التحريم.

وعن المحقق الثاني أجاب عن الإستيجار للجهاد في باب الإجارة بأنه إنما يجوز إذا علم أو ظنّ قيام من فيه الكفاية، أو كان المؤجر ممن لا يجب عليه أصلاً، فقال: في الجواب الأول نظر. ولعلّ نظره إلى أن قيام من فيه الكفاية رافع لوجوبه العيني، لا الكفائي.

ثمّ المقصود من نقل ذلك كلّه أن الصناعات مع فرض كونها من الواجب الكفائي فضلاً عن العيني، ليس جواز أخذ الأجرة مسلماً عند الكلّ.

[التفصّي عن إشكال أخذ الأجرة على الصناعات المهمة]

بقي الكلام في الوجوه التي نقلها المصنف للتفصي عن إشكال جواز أخذ الأجرة على الصناعات المهمة التي تكون من الواجب الكفائي.

أما الأول، يعني دعوى خروج الصناعات عن دليل الحرمة للإجماع، فمبني على عدم

---

١) مفتاح الكرامة ١٢/ ٣٠٨، حكم أخذ الأجرة على الواجبات.

٢) نفس المصدر.

تمامية الدليل العقلي على عدم الجواز وثبوت الدليل الغير العقلي على عموم التحريم وتقدم حالهما.

وأما الثاني وهو جواز أخذ الأجرة على الواجب الذي لم يكن تعبدياً، أقول: أخذ الأجرة على الواجب منعنا امتناعه مطلقاً، لكن تمليك الواجب قلنا بامتناعه، / ٥٢١ / كما أن منافات التعبديات للأجرة، تقدم الكلام فيه.

وأما الثالث وهو اختصاص الجواز بصورة قيام من به الكفاية، أقول: تقدم أن قيام من به الكفاية لا يخرجه عن كونه واجباً كفائياً وإن يخرجه عن كونه واجباً عينياً. وعلى التقادير تقدم أنه لا مانع من أخذ الأجرة وإن كان المانع في تمليك العمل في الجملة.

وأما الرابع وهو اختصاص المنع بالواجبات الكفائية المقصودة لذاتها، أقول: بالنسبة إلى تملك الواجب، فتقدم امتناعه في الواجب العيني التعييني.

وأما الأجرة على الواجب، فكل مورد استعدنا من دليل الواجب أن الغرض الإتيان على نحو المجانية، أو حمل على ذلك ـ كما تقدم الكلام فيهما ـ، وإلاّ فلا مانع من أخذ الأجر[ة] على الواجب حتى في الواجب العيني التعييني أيضاً.

وأما الخامس وهو أن تسويغ أخذ الأجرة على الصناعات يكون لطفاً، حيث يقع المعصية بدونه، فيوجب ذلك لاختلال النظام.

أقول: لقائل أن يقول: إن عدم أخذ الأجرة يوجب اختلال النظام التي صار تلك الصناعات واجبة لرفع تلك النظام من جهة أنه لا يمكنهم التعيُّش بالعمل بدون أخذ الأجرة.

وبالجملة، الشواهد على جواز أخذ الأجرة كثيرة وتقدم بعضها، وإنما الكلام في أصل الدليل على عموم المنع حتى يحتاج إلى مخرج في الصناعات.

وتقدم أنه بالنسبة إلى أخذ الأجرة، عدم جواز أخذ الأجرة مبني على أن يستفاد من دليل الوجوب أن العمل، لابدّ أن يكون على سبيل المجانية، وما اقتضى وجوب الصناعات ليس مقتضاها ذلك، وبالنسبة إلى تمليك الواجب تقدم أن المنع يختص بالواجب العيني التعييني.

/ ٥٢٢ / وأما السادس وهو أن وجوب هذه الصناعات مشروط بالعوض، وردّ بأن توقف النظام على الصناعات يقتضي كون الصناعات من الواجب المطلق، لا المشروط بإعطاء الأجرة.

أقول: كون الوجوب مشروطاً ببذل العوض منافٍ لكون حفظ النظام مطلوباً بنحو الإطلاق، لكن هذا غير منافٍ مع وجوب الصناعات، ولو مع أخذ الأجرة، كما تقدم في الوجه السابق، بل تقدم أن عدم أخذ الأجرة في الجميع يوجب اختلال النظام لاختلال أمر التعيش للعاملين بالصناعات.

وأما السابع وهو أن ما ثبت من الواجبات الكفائية لو كان مقتضى دليله وجوب نفس ذلك العنوان فالمشهور عدم جواز أخذ الأجرة عليه. وأما ما كان مقتضى دليله عدم وجوب نفس العنوان، بل الوجوب من جهة إقامة النظام، فهو يحصل ببذل النفس في الجملة، فلا مانع من أخذ الأجرة عليه، حتى أنه لو صار الوجوب عينياً على شخص لحصر من يؤدي ذلك الواجب فيه ومن يفعل الفعل له لا يقدم على إعطاء الأجرة، أو أنه ليس أهلاً لأن يعطى الأجرة لصِغَر أو جنون أو غير ذلك. فحينئذٍ للعامل بالواجب أن يعمل بقصد العوض، ثم يأخذ الأجرة من ماله.

ثمّ إن المصنف في الواجب العيني التعييني يمنع من أخذ الأجرة.

ونحن قلنا في الواجب العيني التعييني: إن تمليكه بالغير بالإجارة مثلاً ممتنع؛ لكن أخذ الأجرة على هذا / ٥٢٣ / الواجب لا مانع فيه. ومنه ليس علينا إشكال في جواز أخذ أجرة المثل للوصي الذي يعمل بالوصية.

[أخذ الأجرة يحتاج إلى دليل]

ثمّ اعلم أن أخذ الأجرة وإن قلنا بعدم المانع له، إلاّ أنه يحتاج إلى دليل بعد ما رجّحنا سابقاً أن الأمر المطلق ظاهر عرفاً في المجانية ومقتضاه عدم جواز أخذ الأجرة.

ثمّ في كل مورد كان للعامل أن يأخذ الأجرة، فلو كان في البين مانع من أخذ الأجرة ممن يفعل العمل له، لصِغَر أو غيبته أو نحو ذلك، وليس غرض العامل أن يفعل مجاناً، فله

أن يعمل بقصد الأجرة. ثمّ يكون له مطالبة الأجرة أو أخذها من ماله، لأن قاعدة احترام عمل المسلم في هذا الفرض لا مانع من جريانه.

وتوضيح المقام: أن كل عمل محترم بمعنى أنه لم يكن عن عدوان، كما لو عمل غير ذي الخيار في العين، ثمّ فسخ العقد، وكما لو ألزم عليه شرعاً بالعمل، لكن بنحو كان له أخذ الأجرة فوجد المانع من أخذ الأجرة للعامل ولم يقصد العامل التبرع بالعمل، بل كان من قصده الأجرة، فهنا مورد ما يقال من أن العامل له أخذ الأجرة، لأن عمله كان محترماً ولم يقصد التبرع به.

وذكرنا في فروع خيار الغبن أنه قد يتمسك لثبوت الأجرة له بقوله تعالى: ﴿ **لا أضيع**[1] **عمل عامل منكم** ﴾[2]، وناقشنا على ذلك.

نعم، قلنا بجواز التمسك له بما في صحيحة يزيد الكناسي أو حسنته[3]: «**ولا يبطل حقوق المسلمين بينهم**» حيث ذكرنا أن كلما أطلق لفظ الحق في الأخبار، فلابدّ من الرجوع في تعيين معناه إلى العرف، كما في سائر الألفاظ.

وعليه نقول: إن من يعمل ما قدّمنا بيانه من العمل، يصدق عليه عرفاً أن له حقاً في العين الذي عمل فيه، أو على الشخص الذي عمل له.

[الحقّ العرفي موضوع حرمة الإبطال]

ثمّ إن الحق من قبيل الموضوع لحرمة الإبطال. فالمراد / ٥٢٤ / إما خصوص الحق العرفي ـ كما بيّناه في محله ـ أو يعمّ لصورة أحدث الحق من جهة حكم الشرع أيضاً لصدق الحق عليه عرفاً أيضاً.

ثمّ بعد ما عرفت من صدق الحق عرفاً، يتم التمسك بقوله «**لا ضرر ولا ضرار**» أيضاً، بعد أن قوله «**لا ضرر**» كما يشمل الضرر النفسي والمالي والعرضي، كذلك يشمل الضرر

---

١) في المخطوطة: لا يضيع.

٢) سورة آل عمران: ١٩٥.

٣) المهذب البارع ٥ / ١٩٤، لو قتل البالغ الصبي.

الحقي أيضاً، كما أنه بعد ذلك يتمّ تقريب التمسك بقاعدة الحيف، لأن ذهاب هذا الحق حيف وجور.

ثمّ اعلم أنه لو ثبت في مورد أن مثل هذا الحق العرفي يذهب من البين، فنقول: إن قاعدة الحيف غير قابل للتخصيص، فلابدّ أن يقال: إن ذلك من باب التخطئة في المصداق. ثمّ ثبوت التخطئة في المصداق في مورد غير مضرٍّ بالتمسك بقاعدة الحيف في مورد لم يثبت فيه التخطئة في المصداق.

ثمّ بما تقدم يتمّ التمسك بقاعدة العدل أيضاً في مقامنا، لأنه بعد ثبوت الحق، مقتضى العدل أن يردّ إلى ذي الحق ما يقابل حقّه.

ثمّ إنه في بحث الفضولي عند التعرض لرجوع المشتري الجاهل إلى البايع الفضولي بما اغترم، ذكرنا حديث رزيق وفيه: ويدفع تمام النوائب[1]. وقلنا: إنه يشمل النوائب للعمل وإن لم يكن عينه باقية، فيكون شاهداً في الجملة على ما ذكرناه من قاعدة احترام عمل المسلم.

[الأجرة على الواجب العيني التعييني والواجب الكفائي]

ثمّ اعلم أن المصنف في آخر كلامه يتصدى لبيان حاصل كلامه في الأجرة على الواجب العيني التعييني والواجب [الكفايي]، ويذيّل ذلك ببيان الأجرة على المباح والمكروه والمستحب.

أما الواجب العيني التعييني، فلما يمنع من أخذ الأجرة يعتذر عن الوصي بأنه خرج عن القاعدة بالنص والإجماع وفي بذل المال للمضطرّ / ٥٢٥ / يقول[2]: يرجع بعوض المبذول، لا بأجرة البذل. وفي إرضاع اللباء يقول: يجوز أن يكون بمثل الوصي لعموم

---

١) الحدائق الناضرة ١٨ / ٣٨٩، في بيع الفضولي صحةً و بطلاناً.

٢) كتاب المكاسب ٢ / ١٤٢، (النوع الخامس مما يحرم التكسب به) استثناء بعض الموارد مما تقدم الدليل خاص.

﴿ فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن ﴾[1] ويجوز أن يكون بمثل ما تقدم في بذل [المال] للمضطرّ.

وأما الواجب الكفائي، فلا يمنع من أخذ الأجرة عليه في غير العبادي، إلاّ أن يستفاد من دليله أن ذلك العمل حق للغير، كما في تجهيز الميت.

ثمّ الواجب الكفائي إذا صار عينياً، لا يجوز أخذ الأجرة عليه.

وأما الطبيب إذا تعين عليه علاجه للإنحصار، فيأخذ الأجرة على حضوره عند المريض وهو واجب كفائي لأنه يجب إما حضور الطبيب، أو حضور أولياء المريض عند المريض وينعكسون حاله للطبيب.

أقول: مقتضى ما قلنا سابقاً في الواجب العيني التعييني أنه يكون المانع تمليكه بالغير بالإجارة ونحوها، ولكن تقدم أنا لا نمنع من أخذ الأجرة عليه عقلاً، وتقدم الفرق بينهما.

نعم، قلنا: إنه مع الأمر المطلق حيث يكون ظاهراً في المجانية عدم جواز أخذ الأجرة عليه أيضاً، إلاّ أن ما قلنا، إنما يجري في صورة لم يقم دليل على ثبوت الأجرة.

ثمّ إنه يظهر من المصنف هنا أيضاً أنه لو قام الدليل على ثبوت الأجرة وأنه لا مانع فيه. فيبقى عليه إشكال من أنه إذا فرض أنه لو قام دليل على الأجرة، فلا مانع منه، فلأي شيء يذكر وجهاً آخر من أن المأخوذ عوض عن المبذول، لا أجرة للبذل، مع أنه خروج عن الظاهر.

اللهمّ إلاّ أن يكون مراده ما تقدم من أنه حكم شرعي لا أجرة، فكلا التوجيهين من قبيل الإرتكاب لخلاف الظاهر، فتحصل الفرق بين ما قاله وما قلناه من هذه الجهة.

وأما الواجب الكفائي، فلو كان فيه أمر مطلق وكان العمل لداعي ذلك الأمر، فلا وجه لأخذ الأجرة ممن رجع / ٥٢٦ / نفع ذلك الفعل إليه.

وأما نفس الواجب الكفائي لما يكون فيه الإختيار للمكلف، فيجوز تمليكه بالغير بالأجرة ويجوز أن يفعله لأجل الأجرة كسائر الأفعال المباحة والوجوب الكفائي لم

---

١) سورة الطلاق: ٦.

يحدث المانع فيه من هذه الجهة لو لم يستفد من الأمر أن الغرض إتيانه على نحو المجانية، كما قيل بذلك في تجهيز الميت.

ثمّ الواجب الكفائي لو صار وجوبه عينياً، فإن كان لنا دليل على جواز أخذ الأجرة، فلا مانع فيه ولا يحتاج إلى تصرف مثل أن يقال: إن المأخوذ عوض عن المبذول، لا أجرة للبذل، وإن لم يكن دليل على جواز أخذ الأجرة له، فلا وجه لأخذ الأجرة عليه، كما تقدم، إلاّ أن يكون دليل الوجوب مما لا ينافي مع أخذ الأجرة عليه، كما تقدم في الصنائع المهمّة.

[الأجرة على المباح والمكروه والمستحب]

ثمّ اعلم أن المباح والمكروه لا مانع من تمليكهما للغير والأجرة عليهما.

والمستحب، فنوضّح حاله في ضمن شرح كلام المصنف، فنقول: أما قوله[1] «والمراد منه أي المستحب الذي يقع الإجارة عليه ما كان له نفع قابل لأن يرجع إلى المستأجر لتصح الإجارة من هذه الجهة»، أقول: تقدم أن النفع الذي يكون في العمل الذي يقع الإجارة عليه، لا مانع من أن يرجع إلى غير المستأجر، كما لو استأجر ابنه للكتابة لنفسه.

نعم، لابدّ من أن يتعلق بذلك غرض عقلائي يخرج العقد عن السفهائية، وإلاّ فاقتضاء الإجارة ليس إلاّ تمليك نفس العمل للمستأجر، / ٥٢٧ / وإن عاد ثمرته إلى غيره.

وأما قوله[2]: «فهو بوصف كونه مستحباً على المكلف لا يجوز أخذ الأجرة عليه»، أقول: مراده من وصف كون الفعل مستحباً في الخارج بأن يؤتى في الخارج بداعي أمره الندبي.

وعليه نقول: لو أتى بفعل المندوب بداعي أمره الندبي، ثمّ أراد أن يأخذ الأجرة ممن يعود نفع ذلك الفعل إليه، فهذا لا وجه له، لأنه بما فعله لا يستحقّ أجرة على غيره إلاّ أنه

---

١) كتاب المكاسب ٢ / ١٤٣، الأجرة على المستحبّ بوصف كونه مستحبّاً.

٢) نفس المصدر.

لا مانع من أن يؤجر ذلك العمل المستحبّ بغيره، ثمّ يأتي بذلك الفعل بداعي أمره الندبي؛ فإن متعلق الإجارة يحصل بأيّ داعٍ أتاه.

وأما قوله[1]: «فإن كان النفع المذكور منه متوقفاً على نية القربة لم يجز أخذ الأجرة عليه» .. إلخ، أقول: إذا كان المستحبّ تعبدياً، فمن جهة منافات الإجارة لقصد الإخلاص، قد تقدم الكلام فيه وإشكاله هنا ليس من تلك الجهة.

وعليه لما كان المستحبّ جائز الترك، فله أن يؤجره بغيره، وبعد ذلك تقدم أنه يمكن إتيانه بداعي أمره الندبي التعبدي.

وأما قوله[2] «وإن كان حصول[ه] غير متوقف على قصد الإخلاص، جاز الإستيجار عليه كبناء المسجد»، أقول: المقصود أنه لما لم يكن حصول النفع وهو الثواب للمستأجر متوقفاً على قصد التقرب من الأجير، فلا مانع من الإجارة عليه ولا كلام لنا في ذلك، وإنما الكلام فيما تفرّع على ذلك من دعوى أنه من هذا القبيل استيجار الشخص للنيابة عنه في العبادات التي تقبل النيابة كالحج والزيارة ونحوهما.

وملخص كلامه: أن ما كان من المستحبّ لا يتصف بالإستحباب في الخارج لعدم كون إتيانه في الخارج بداعي أمره، فلا مانع من أخذ / ٥٢٨ / الأجرة عليه وتمليكه بالغير بالإجارة ونحوها.

وعليه يقول: إن النيابة عن الغير في العبادات مثل الحج مستحب توصلي، فلا مانع من استيجار الشخص للنيابة فيها، ثمّ ترتب النفع ـ وهو الثواب للمستأجر الذي هو المنوب ـ غير متوقف على قصد النائب الإخلاص في نيابته، بل متى جعل النائب نفسه منزلة المنوب بقصد التقرب الذي يكون المراد تقرب المنوب، يصير موجباً لوصول الثواب إلى المنوب وإن لم يقصد النائب الإخلاص في نفس نيابته.

وتوضيح المقام: أن الصلاة عن الميت الذي هو فعل واحد شخصي للنائب يكون بمنزلة

---

١) كالسابق.

٢) نفس المصدر.

فعلين، فبنفس هذا الفعل الواحد يقال: ناب هذا النائب عن فلان، كما يقال: صلّى المنوب مجازاً. وفي حق المنوب لا يصح أن يقال: ناب.

ثمّ لكل من هٰذين الفعلين آثار، وأيضاً لا يعتبر قصد التقرب في الأول الذي هو عبارة عن النيابة، بخلاف الثاني الذي هو فعل المنوب.

أقول: قد تقدم الإشكال على هذا الكلام من المصنف مفصلاً في أول المسألة عند التعرض لمنافاة أخذ الأجرة لقصد الإخلاص، وهنا نقول بنحو الإجمال:

أولاً إنه تقدم أن الفعل الواحد الذي يجتمع فيه الجهات المتعددة، لا يمكن أن يكون له داعيان مختلفان.

نعم، قصد تقرّب المنوب، لو كان بمعنى الإخطار، فلا مانع منه إلاّ أنه لو جعل القصد بمعنى الإخطار وإن كان فاسداً، فلا يحتاج إلى تكلف آخر في تحقق الإخلاص في العبادات النيابيّة، لوضوح أن قصد / ٥٢٩ / الإخلاص بمعنى مجرد الإخطار بالبال بجميع أنحائه ممكن، لا امتناع فيه لنحتاج إلى تكلف في تصحيحه.

إن قلت: مراده من قصد تقرّب المنوب مجرد حصول القرب والثواب له، لا أنه يقصد ذلك في العمل كما يظهر من نظيره الذي ذكره من الإستيجار على بناء المساجد وقضاء الحوائج.

قلت: هذا اعتراف بعدم اعتبار قصد التقرب في نفس العمل. فإن ثواب المستأجر في هذا المثال لإقدامه على الإستيجار وعلى نفس الإستيجار وهو بنفسه مستحبّ، ونفس البناء وقضاء الحاجة توصلي لا يتوقف صحته على قصد القربة، بخلاف الإستيجار على العبادة مثل الحج، مع أنه لو اكتفى في قصد القربة فيه مما يصدر من المستأجر، كما في توكيل الأجنبي لأداء الزكاة عن نفسه ولم يعتبر قصد قربة أخرى في نفس العمل بوجود قصد القربة بهذا المعنى أيضاً واضح لا يحتاج إلى تكليف آخر.

لكن في المقام لا يكتفون بقصد القربة من المستأجر للعبادات، وهذا بخلاف الزكاة؛ فإن كفاية قصد القربة من الموكّل معروفة هناك، والفرق أن الأمر العبادي في باب الزكاة متعلق بإعطاء الزكاة، أو ما يقرب منه والتوكيل في الإعطاء من طرق الإعطاء الذي

يشمله الإطلاق، سيما بعد أن المتعارف في الأموال ـ سيّما في الأموال ـ أن يكون الإعطاء بتوسط الوكلاء، وهذا بخلاف العبادات النيابيّة؛ فإن الأمر العبادي هناك متعلق بنفس الصلاة، ثمّ إتيان الصلاة على الوصي والولي بنحو التسبيب وإن كان جائزاً، إلاّ أن التسبيب لو كان به أمر، فأمره توصلي ولابدّ من المباشر أن يكون له قصد الإخلاص.

وثانياً كون فعل واحد نيابة بمعنى تنزيل النفس منزلة المنوب وصلاة مع أن تعلق الأمر بالصلاة / ٥٣٠ / يتوقف على تنزيل النفس منزلة المنوب ليتوجّه أمر المنوب إليه ـ كما يقوله المصنف ـ، عليه إشكالات تقدمت.

هذا؛ مع أن الإجارة ليس مقتضاه تنزيل النفس منزلة الغير وهو المستأجر مثلاً، بل مقتضى الإجارة تمليك العمل للمستأجر وذلك العمل هو أن يفعل العبادة التي كانت على المنوب عنه من الميت أو الحي بأن يفعل الصلاة عنه. وذلك نظير أداء دين الغير بمال نفسه أو أداء زكاته بمال نفسه.

وعلى هذا يكون عمل النائب عمل نفسه، إلاّ أنه يبرأ به ذمّة المنوب عنه، كما أن أداء الدين عن المديون فعل منك ويبرأ ذمة المديون به.

تنبيه

[في جعل فعل النائب بمنزلة فعلين]

إعلم أن المصنف لما يجعل فعل النائب بمنزلة فعلين: فعل من النائب وهو النيابة، وفعل من المنوب عنه وهو الصلاة، فعند الشك في الصحة يمنع من جريان أصالة من الجهة الثانية الموجبة لإبراء ذمّة المنوب عنه. وعلى ما قلنا، إجراء أصالة الصحة في فعل النائب من آثاره براءة ذمّة المنوب.

نعم، لقائل أن يقول: إن ذلك لا يصير بمثل الواجب الكفائي الذي لا إشكال في أن جريان أصالة الصحة في فعل الفاعل رافع للتكليف عن الغير، وذلك لأنه في الواجب الكفائي يكون التكليف إبتداءً متعلقاً بنفس الفاعل، وبجريان أصالة الصحة فيما هو تكليف نفس الفاعل يسقط التكليف عن الغير، وهذا بخلاف / ٥٣١ / الوصي والولي

اللذين يستأجران للعبادة، فإن عليهما إحراز هذا العمل مباشرة أو تسبيباً، وجريان أصالة الصحة في الأول من جهة البناء، أو أدلة الحرج أيضاً غير ملازم لجريانه في الثاني، وإن كان الفعل النائب ليس إلّا؛ فتدبّر جيّداً.

[فروعٌ ذكرها المصنف]

ثمّ إن المصنف يذكر بعد ذلك فروعاً على ما تقدم، لا بأس من الإشارة إليها:

[لو استأجر نفسه لإطافة ضعيف أو حمله]

منها أنه تقدم منه أن ما كان واجباً على المكلف على وجه العبادية، لا يجوز تمليكه بالغير بالإجارة ونحوها.

وهنا يقول: كذلك ما كان ملكاً للغير من الأعمال بالإجارة ونحوها، لا يؤتي على وجه العبادة لنفسه. وعلى هذا لو استأجر نفسه لإطافة ضعيف من الطواف أو لحمل ذلك الضعيف في الطواف، فلا يجوز احتساب ذلك الطواف في طواف نفسه، لأن المستأجر يستحق الحركة المخصوصة.

ثمّ ينقل في المسألة خمسة أقوال.

أقول: قد تقدم أن طواف نفسه يمكن أن يكون مع إطافة الغير أو حمل الغير في الطواف، كما أنه يمكن أن يكون بدون ذلك أيضاً. وتقدم أيضاً أن الواجب إذا كان في تخيير للمكلف، فلا مانع من تمليك أحد طرفي التخيير لغيره.

وأيضاً تقدم أن المصنف قال في الواجب التوصلي: إن وجوب القدر المشترك غير مانع من الإستيجار على الفرد الذي لم يكن معيناً على المكلف، كالدفن في الأرض الصلبة.

وفي هذا الفرض في الواجب التعبدي قال[1]: إن قلنا بكفاية الإخلاص بالقدر

---

١) راجع: القواعد الفقهية (للسيد البجنوردي) ٢ / ١٧٢، جواز أخذ الأجرة في التخيير

المشترك وإن كان إيجاد بعض الأفراد لداعٍ غير الإخلاص، / ٥٣٢ / فالواجب التعبدي في هذا الفرض بمثل الواجب التوصلي، وإن قلنا بأن اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية مانع من التفكيك بينهما في القصد، كان حكمه كالواجب التعييني.

أقول: من الواضح فساد الإحتمال الأخير. وعليه فلا مانع من الإستيجار على بعض الأفراد في الواجب التعبدي أيضاً.

ووجه فساد الإحتمال الأخير أن اتحاد القدر المشترك مع خصوصية الفرد في الخارج غير مانع من أن يكون إتيان القدر المشترك للإخلاص واختيار خصوص الفرد لداعٍ غير الإخلاص، كالصلاة في مكان حارٍّ أو بارد والوضوء بماءٍ حارٍّ أو بارد إذا كان اختيار الفرد الخاص لداعٍ غير الإخلاص، بل الداعي في اختيار بعض أفراد الواجب غير الإخلاص دائماً، إلاّ في بعض الفروض النادرة.

نعم، قد أشرنا في أول المسألة بأن عدم مضرية قصد التبرّد مثلاً بقصد الإخلاص بالقدر المشترك إنما هو في صورة كان قصد التبرّد تبعياً، كأن يكون داعيه على أصل الوضوء هو القربة، ليس إلاّ أن اختياره للوضوء من الماء البارد، كان لأجل التبرد، كما أنه في المقام أيضاً كان داعيه على أصل الطواف هو الإخلاص وأداء ما كان واجباً على نفسه، إلاّ أنه يحمل في ضمنه ذلك الشخص أيضاً لأداء ما ثبت عليه بالإجارة بحيث لو لم يحمله أيضاً / ٥٣٣ / يطوف لنفسه.

وأما لو كان داعيه على أصل هو العمل بالإجارة ويريد أن يحصل طواف نفسه أيضاً في ضمنه، أو كان الداعي على أصل الطواف أيضاً هما معاً، فيشكل.

هذا كلّه أولاً.

وثانياً تقدم في أول المسألة من احتمال كفاية الإخلاص من جهة العمل بالأمر التوصلي في صحة العبادة، بل تقدم أن مقتضى الأصل كفاية ذلك.

وأما دعوى منافاة نفس التمليك للوجوب ـ كما يدعى ـ، فقد تقدم أن ذلك يتمّ في

الشرعي كخصال الكفارة.

الواجب العيني التعييني الذي لم يكن فيه جهة تخيير للمكلف.

ومنه منع المصنف منافاته في الواجب الكفائي والفرد من الواجب التخييري عقلياً أو شرعياً، كما في تعيين شقّ من التخييري.

[الأجرة على الأذان]

ومنها في الأجرة على الأذان. وهنا نقول: أما أذان الصلاة لنفسه، يعني نفس الأجير:

فأولاً لا يخفى أن انتفاع المستأجر به حتى لم يكن مانع من تملكه بلحاظ أنه وإن كان مستحباً على نفس الأجير، إلاّ أنه لا مانع من انتفاع الغير به بإعلامه بدخول الوقت أو الإجتزاء به في الصلاة ولو من جهة استماعه. وعلى كل حال لا يجوز أخذ الأجرة بناءً على أن العبادة لا يجوز أخذ الأجرة عليها لمنافاتها للإخلاص.

ونحن نقول: بعد تسليم المنافاة نقول هنا بما تقدم في نظائره من أن المستحب جائز الترك، وعليه يجوز تعلق الإجارة بصورة ألفاظ الأذان. ثمّ لو أتى بالأذان بقصد القربة، فهو غير منافٍ للوفاء بالإجارة وإتيان متعلق الإجارة.

نعم، يشكل صحة أصل الإجارة إذا كان بلحاظ أن المنفعة في متعلق الإجارة بلحاظ الإجتزاء به في الصلاة، بناءً على أن الأذان الذي يجوز الإجتزاء به / ٥٣٤ / هو الأذان المستحب الذي يكون عبادة، لا صورة الأذان.

وأما الأذان الإعلامي، فهنا نقول: أما لو أخذ الأجرة على الإعلام بدخول الوقت بالألفاظ الخاصة للأذان، فلا مانع فيه، كما لو صار أجيراً للإعلام بغير هذه الألفاظ.

ثمّ بعد ذلك لا مانع من العمل بالإجارة بإتيان الأذان الإعلامي الذي يكون عبادة، وأما تعلق الإجارة بنفس الأذان الإعلامي الذي يكون عبادة، فحاله بمثل ما تقدم من تعلق الإجارة بالأذان لصلاة نفس الأجير.

وأما الأخبار، فما في رواية زيد بن علي[1]: «**لكني أبغضك لله**»، قيل: لا يدلّ البغض

---

١) كشف الرموز ١ / ٤٤٢، حكم شراء ما يأخذه السلطان باسم الشراء؛ منتهى المطلب ٢ /

على الحرمة، لأنه موجود في المكروهات.

وفيه: أنه ظاهر في الحرمة. وقيل: إن ضعف الخبر منجبر بالشهرة.

وفيه: أن الشهرة التطابقية غير مثمر[ة] في الحجية.

وأما رواية حمران، فيظهر من المصنف أنه حسن، فيكون حجة على ما قلنا في محله؛ لكن نوقش على دلالته من أن جميع ما ذكر فيه في تلو الأذان من قبيل الآداب والسنن وترك الآداب والسنن أيضاً موجب لتخريب الدين، فاقتضاء الأجر للأذان لتخريب الدين لا يقتضي حرمته.

أقول: في الخبر أن فيما ذكره اضمحلال الدين، وهو ظاهر في الحرمة. وعليه، لو كان بعض ما ذكر في تلو الأجر على الأذان والصلاة من قبيل الآداب والسنن، فالمناسب أن يقول: إن المجموع من حيث المجموع محرّم؛ لكن على هذا أيضاً لا يثبت حرمة الأجرة على الأذان.

/ ٥٣٥ / ثمّ اعلم أن إقامة الشهادة وأدائها لا تأمل، بل لا خلاف في ثبوت الوجوب الكفائي له وإن كان مقتضى كثير من الأدلة ثبوت الوجوب العيني له. وأما تحمل الشهادة، فالمشهور ثبوت الوجوب الكفائي له أيضاً، إلاّ أن أصل الوجوب هنا ليس مسلماً.

ويناقش في الجواهر على أدلة الوجوب حتى الآية التي تمسك المصنف بها هنا، بل هنا على تسليم اقتضاء الأدلة للوجوب يقال: إن اقتضائها الوجوب العيني وليس إجماع على خلافه، وربما يجعل ذلك شاهداً على عدم الوجوب رأساً من جهة المبعِّدات التي يكون للوجوب العيني.

ثمّ إنه وإن يظهر من بعضهم تسلم حرمة الأجرة على الواجب هنا ـ كما يلوح من المصنف أيضاً ـ، إلاّ أنه ببالي أنه في كشف آيات الأردبيلي في تفسير ﴿ **لا يضارّ كاتب ولا شهيد** ﴾[1] بناءً على كون «لا يضارّ» بصيغة المجهول[2] يجعل من ضرر الشاهد عدم

١٠١٨، في أحكام التجارة.

١) سورة البقرة: ٢٨٢.

٢) زبدة البيان: ٤٤٨، كتاب الدين وتوابعه، أحكام الإستدانة.

الأجرة له، ولا يناقش على ذلك بشيء.

هذا؛ إلاّ أنه تقدم هنا أن الأمر المطلق بالتحمل والأداء ظاهر في المجانية.

[الإرتزاق غير الأجر المحرّم]

وأما الإرتزاق الذي يظهر منهم أنه غير الأجر المحرّم:

فأولاً لا يخفى أن ما ثبت حرمته من الأجر على الواجب لا فرق فيه بين أن يكون من بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين، أو من غيره. وقد تقدم ما اخترنا فيه الحرمة، فقلنا في الواجب العيني التعييني: لا يجوز تمليكه بالغير بالإجارة ونحوه.

وأيضاً قلنا: لو كان أمر مطلق بفعل، فهو ظاهر في المجانية، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه من غير فرق بين أن يكون الأجرة من بيت المال، أو من غيره، بل الفرق بين الأجر الذي نقول بحرمته والإرتزاق الذي نقول بعدم المانع من حيث الحقيقة، سواء كان الإرتزاق بمقدار أجرة العمل، أم لا، لأن الإرتزاق ليس المال /٥٣٦/ فيه في مقابل العمل، بل بواسطة العمل يدخل نفسه في المستحقين، فيؤتى من باب الإستحقاق؛ نظير العامل في مسألة الزكاة.

وقيل: إن مصلحة المسلمين لو كان في نفس العمل، فما يؤتى إليه من باب الأجر. وأما لو كان مصلحة المسلمين إلى شخص معدٍّ للعمل الواجب أو المندوب، فما يؤخذ ليس من الأجرة، ويكون من باب الإرتزاق.

وفيه: أنه لو كان لسان الدليل أن يثبت المال، لابدّ أن يصرف في مصالح المسلمين وفرضنا أن مصلحة المسلمين في نفس العمل من القضاء أو الأذان أو غيرهما، فنقول: إن وجود مثل هذا العامل يصير من مصالحهم وإعطاء بيت المال إليه يكون من قبيل صرفه في مصالح المسلمين. ثمّ الإرتزاق مع الفقر والإستحقاق لا إشكال فيه. ويلحق بذلك لو احتاج في عمله مثل القضاء ونحوه إلى سعة ليس له تلك السعة، فصرف المال إليه من الصرف في مصالح المسلمين. وأما لو كان غنياً لا يحتاج إلى سعة، فاندراج ما يؤتى إليه في مصالح المسلمين مشكل.

تعليقات

على آخر مكاسب الشيخ

قدس سره

[مطالبة الطعام في غير مكان حدوثه في ذمّته]

/ ٥٣٨ /* **قوله**: مسألة[1] : لو كان له طعام .. **إلى قوله**: أحدها أن يكون المال سلماً .. إلخ.

أقول: يستدعي المصنف أنه لو أسلفه طعاماً في العراق وطالبه بالمدينة مع عدم اشتراط تسليمه بالمدينة، فلا إشكال في عدم وجوب تسليمه في المدينة. وأولى بذلك لو طالبه بقيمته في المدينة.

وفي الجواهر زيد قيد آخر في عدم وجوب تسليم أصل الطعام في المدينة بصورة قلنا بانصراف العقد إلى بلد صدر عقد السلف فيه، ويستدلّ لعدم وجوب الوفاء بالمدينة ـ مضافاً إلى الأصل ـ بأن الإنصراف بمثل الشرط يجب الوفاء به.

ثمّ إن ظاهر كلام المصنف أن عدم الإشكال في عدم وجوب الأداء في المدينة إنما هو في صورة كان قيمة الطعام بالمدينة أزيد من قيمته في العراق الذي هو بلد العقد، كما يظهر منه ذلك في آخر كلامه، بل يصرّح به، كما أن منعه من مطالبته بقيمة بلد المطالبة أيضاً في هذا الفرض.

ونحن نقول: في صورة كان الإنصراف الذي يقوله الجواهر موجوداً وكان قيمة بلد المطالبة أزيد، لا دليل على جواز مطالبة عين الطعام في بلد المطالبة ولا قيمة بلد المطالبة، وقوله «**الناس مسلطون على أموالهم**»[2] لا يقتضي ذلك، كما هو واضح.

---

*) ***تتمة متعلقة بمكتوباتي المتعلقة بالحواشي على آخر المكاسب. (منه قدس سرّه)***.

١) كتاب المكاسب ٦ / ٣١٠، مسألة: مطالبة الطعام في غير مكان حدوثه في ذمّته وفيهامسائل ثلاث.

٢) الخلاف ٣ / ١٧٦، حكم إقراض الجواري؛ المبسوط ١٤ / ٣١.

وأما أنه هل يجب في زمان المطالبة أداؤه في بلد السلف بالتوكيل أو غيره، أو أنه لابدّ للدائن أن يصير حتى يجيء المديون في بلد العقد، أو أنه يكون للدائن مطالبة قيمة بلد العقد، فيأتي الكلام فيه بعد الفراغ من فرع متعلق ببيع المبيع قبل القبض يكون في المقام وهو السبب / ٥٣٩ / لتعرض الفقهاء لأصل مسألة كيفية المطالبة في المقام.

وأما نفس الفرع، فهو أنه لو وقع التراضي بين الدائن والمديون على قيمة بلد العقد الذي كان من المسلم وجوب التسليم فيه، فعن الشيخ أنه لم يجز، لأنه بيع الطعام قبل قبضه والمصنف يسلّم صحة كلام الشيخ؛ إما بناءً على أن المراد من أداء القيمة هو بيع ما في ذمته بالقيمة ولم يحتمل كون السلم ثمناً والقيمة مثمناً، بل القيد الأخير غير لازم لظهور عنوان القيمة، خصوصاً إذا كان من النقدين في الثمنية.

وإما بناءً على القول بتحريم مطلق استبدال المبيع قبل القبض.

أقول: تقدم أنا قلنا بأن المتيقن من الأخبار التي دلت على النهي عن بيع المبيع قبل القبض، هو صورة كان المبيع شخصياً. وفي المقام يكون في المبيع في الذمة ويكون كليّاً.

هذا؛ مع أنه لم نقل في أصل المسألة بأزيد من الكراهة ـ كما أشار إليه في الجواهر ـ، بل دفع القيمة خارج عن مطلق الإستبدال أيضاً ـ كما قاله في الحدائق ـ؛ لأنه استيفاء للحق، غايته أنه بغير جنسه.

هذا؛ مع أن مقتضى الأخبار التي نقلها في الحدائق والجواهر أنه لا مانع من الأخذ.

[الأخبار الواردة في المقام]

ومن الأخبار ما عن الكافي والتهذيب عن أبان عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام[1]: «**في الرجل سلف الدراهم في الطعام إلى أجل فيحلّ الطعام، فيقول: ليس عندي طعام ولكن انظر ما قيمته فخذ مني. قال: لا بأس بذلك**».

---

١) الحدائق الناضرة ٢٠/ ٣٨، في بيع السلم بعد الحلول وقبل القبض؛ رياض المسائل ٨/ ٤٥١، (الفصل الثامن: في السلف) أحكامه.

ومنها ما عن ابن فضال قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام [١] : «**الرجل سلفني في الطعام فيجيء الوقت وليس عند[ي] طعام أعطيته بقيمته دراهم. قال: نعم**».

ومنها ما عن الكافي والنهاية في الصحيح عن العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام: قال [٢] : «**سألته عن رجل أسلف رجلاً دراهم بحنطة حتى إذا حضر الأجل لم يكن عنده طعام / ٥٤٠ /ووجد عنده دوابّاً ورقيقاً ومتاعاً. أيحلّ له أن يأخذ من غروضه تلك بطعامه؟ قال: نعم، يسمّي كذا وكذا بكذا وكذا صاعاً**».

وقوله «يسمّي كذا وكذا بكذا وكذا صاعاً» سواء كان المراد بيع الصاع بالأمتعة، أو كان المراد أنه حيث كان القيمة عروضاً، فلابدّ من تشخيصها في مقابل الطلب الذي له ليحصل بذلك استيفاء حقه، يكون مثبتاً للمقصود.

نعم، على الإحتمال الأول يدلّ على أن البيع أيضاً لا مانع فيه، كما تقدمت الإشارة هنا إليه من حيث القاعدة أيضاً.

ثمّ هذا كله إذا وقع التراضي بالقيمة، وأما لو لم يرض البايع المسلَّم إليه بأداء القيمة، فهل يجبر بأداء القيمة في صورة كان المشتري مطالباً بالقيمة؟

نقل عن المشهور أنه لا يجبر، وعن جماعة أنه يجبر.

ثمّ اعلم أولاً أنه في صورة كان قيمة بلد المطالبة مساوياً مع قيمة بلد العقد أو أدون، يرجح المصنف جواز مطالبة نفس الطعام، وفي الجواهر يمنع ذلك، كما يمنع الإجبار على القيمة مطلقاً[٣].

ثمّ إنه لابدّ أن يفرض الكلام في صورة لا يمكن الأداء في زمان المطالبة في نفس بلد العقد بالتوكيل ونحوه، كما أن فرض الكلام أولاً في صورة كان قيمة بلد المطالبة أزيد من قيمة زمان العقد.

---

١) وسائل الشيعة ١٣ / ٧٠، باب ١١ من أبواب السلف، ح٨، رياض المسائل ٨/ ٤٥١.

٢) الحدائق الناضرة ٢٠ / ٤٠، في بيع السلم بعد الحلول وقبل القبض؛ جواهر الكلام ٢٣ / ١٧٩، جواز المطالبة بالقيمة إذا أسلفه في طعام ولم يكن عنده حين الأجل.

٣) جواهر الكلام ٢٣/ ١٧٩.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: استدلّ لعدم جواز الإجبار بأن الواجب في ذمته الطعام، لا القيمة، ولقد طغى قلم الجواهر هنا حيث قال بأن مطالبة القيمة فرع استحقاق ذيها[1].

ثمّ إن من القائلين بجواز الإجبار على القيمة العلامة.

ونقل عن تذكرته أنه قال لجواز الإجبار بأن الطعام الذي يلزمه دفعه معدوم، فكان كما لو عدم الطعام في بلد / ٥٤١ / يلزمه التسليم فيه[2].

والمصنف تصدى للجواب عن منع ذلك بأن الطعام قد حلّ والتقصير من جانب البايع المسلَّم إليه، لأن التعذر مستند إلى غيبته، وإلاّ لو كان في البلد، كان له تسليم المال إلى المشتري إن حضر، وإلاّ دفعه إلى وليّه ولو الحاكم أو عزله.

أقول: الذي منعنا وجوبه على البايع المسلَّم إليه هو الإعطاء في بلد المطالبة، وإلاّ أصل الإعطاء يكون واجباً عليه عند حلول الأجل.

نعم، عند حلول الأجل يجب عليه الإعطاء في بلد العقد ويكون للمشتري إلزامه بنفس ما كان واجباً عليه بإعطائه من تعيينه في تلك البلد، ومع تعذر ذلك على البايع يكون بمثل أن يكون في البلد وتعذر عليه دفع الطعام، فلابدّ أن يرجع إلى القيمة.

هذا؛ مع أن توقف إيصال حق المشتري إليه إلى زمان يصل البايع إلى بلد العقد ويذهب إليه يكون ضرراً على المشتري ويكون ذهاب حق منه، فيرفعه قوله: «لا ضرر» وقوله: «لا يبطل حقوق المسلمين بينهم» وما دلّ على ذهاب حق مسلم، إلى غير ذلك. وسيأتي توضيح لهذا المقام في آخر المسألة.

[فرعان]

وهنا فرعان:

أحدهما أن المصنف ﷺ قال[3]: وقد يتوهم أنه يلزم من ذلك ـ يعني مما ذكره في

---

١) نفس المصدر.

٢) انظر: الحدائق الناضرة ١٩ /١٨٦. نقلاً عن التذكرة.

٣) كتاب المكاسب ٦ / ٣١١، (مسألة مطالبة الطعام في غير مكان حدوثه...) أحدها: لو كان

وجوب دفع القيمة ـ جواز مطالبة الطعام، وإن كان أزيد قيمة.

أقول: لعل نظره إلى ما ذكره صاحب الحدائق؛ لكنّه ليس بهذا المبنى، بل مبني على منع انصراف العقد إلى الطعام الذي يكون في بلد العقد حيث إن مفروض كلامهم صورة الإطلاق*، ودعوى انصراف إطلاق العقد إلى / ٥٤٢ / ما ذكروه.

وفي الحدائق[١] يمنع هذا الإنصراف بنحو الإطلاق، ونحن نمنعه في بعض الموارد، كما لو وقع عقد السلم بين المكارين في السفر، وكذلك من كان خارجاً عن بلده من المتبايعين؛ فإن دعوى انصراف الإطلاق إلى بلد العقد غير مناسب.

ولعل هذا التفصيل يظهر من الجواهر أيضاً لو لم يكن مراد الكل ذلك.

وثانيهما أنه قال المصنف[٢] تبعاً لما عن جامع المقاصد من أنه لو كان الطعام في بلد المطالبة مساوياً في القيمة لبلد الإستحقاق، فالظاهر وجوب الطعام عليه لعدم تعذر الحق. والمفروض عدم سقوط المطالبة بالغيبة عن بلد الإستحقاق، فيطالبه بنفس الحق.

وفي جامع المقاصد يقول بذلك في صورة كان قيمة بلد المطالبة أدون من قيمة بلد الإستحقاق أيضاً.

وفي الجواهر[٣] يناقش على ذلك بأن المساواة أو النقصان لا تسوّغ له المطالبة في غير البلد الذي انصرف إليه العقد الذي بمنزلة الشرط على أن المسلَّم إليه قد يكون تحصيل عين الحق في ذاك البلد سهلاً عليه، بخلاف غيره، إلى أن يقول: بل لو قلنا إنه يجب عليه في ذلك اليوم التسليم في بلد الإستحقاق ـ وهو متعذر ـ، فالمتجّه فيه السقوط لقبح التكليف بما لا يطاق، ويبقى خطاب الوضع وهو ثبوت الدين، لا أنه لا ينتقل إلى

المال سلماً فطالبه في غير مكان المعاملة.

*) *في المخطوطة: إلى إطلاق. (منه قدس سرّه)*.

١) الحدائق الناضرة ١٩ /١٨٦.

٢) نفس المصدر.

٣) جواهر الكلام ٢٣ / ١٨٠، جواز المطالبة بالقيمة إذا أسلفه في طعام ولم يكن عنده حين الأجل.

القيمة، قياساً على تعذر المسلَّم فيه في بلد السلم بعد بطلان القياس عندنا؛ إنتهى.

أقول: ما ذكروه من الرجوع إلى القيمة على فرض تعذر / ٥٤٣ / المسلم فيه في بلد المسلَّم ليس لورود نص فيه، بل لأنه مقتضى القواعد وهي جارية في المقام أيضاً، كما أن الرجوع إلى نفس الطعام مع تساوي قيمته في البلدين ـ كما ذكره المصنف ـ على طبق القاعدة، بعد ثبوت أنه في صورة كان قيمة بلد المطالبة أزيد، يكون مطالبة بلد الإستحقاق على طبق القاعدة.

وتوضيح ما ذكرناه وبيان حدّ مورد نقول باستحقاق مطالبة القيمة ـ يعني قيمة بلد الإستحقاق ـ، أو باستحقاق مطالبة نفس الطعام، أو أنه لا يستحق إلاّ الإلزام بأن يجيء البايع في بلد المطالبة، فيأخذ منه الطعام، أو غير ذلك يتوقف على التعرض لبعض ما يقال في صورة كان قيمة بلد المطالبة أزيد من قيمة بلد الإستحقاق.

فنقول: قال في الحدائق[1]: إذا لم يجب القيمة، مع أن الرجوع إلى البلد غير ممكن، فاللازم فوات حقه وهو عين الضرر، إلاّ أن يقال: هذا خارج عن محل الكلام وخلاف القوم في غير هذا الفرض بعد صحة مبناهم من دعوى انصراف إطلاق العقد إلى بلد السلم، ولكن بعد نقل أمثال الموارد التي يسلم في الحدائق أن قاعدة الضرر يقتضي الرجوع فيها إلى القيمة، بل احتمل خروجه عن محل النزاع وأن الرجوع إلى القيمة فيها مسلّم، بل زاد صورة خرج عن بلد السلف للفرار عن أداء الحق.

ومع ذلك ناقش عليه:

أولاً بأن الضرر لا يدفع بالضرر.

وثانياً فرض الكلام في صورة / ٥٤٤ / كان خالياً عن هذه الخصوصيات.

ثمّ يقول[2]: ولا نقول: إنه ليس له مطالبة أصلاً، بل له في المدينة بإلزامه بالتأدية في العراق.

---

١) الحدائق الناضرة ١٩ /١٨٨، إذا كان في ذمّته طعام وأراده منه في بلد أخرىٰ.

٢) جواهر الكلام ٢٣ / ١٨٠، جواز المطالبة بالقيمة إذا أسلفه في طعام ولم يكن عنده حين الأجل.

ثمّ مثل احتمال أنه يريد الفرار وأن لا يجيء في البلد مع أمثال ذلك اتفاقية نقول: يتّجه الرجوع فيها بعد ثبوتها إلى الحاكم، ليلزمه بوجه.

أقول: بالنسبة إلى قيمة بلد الإستحقاق إنما نقول به في صورة لم يرد الضرر على البايع سوى الحق الذي كان عليه الذي لا يعدّ أداء قيمته عليه ضرراً عليه، بل وكذلك لم يكن ذلك حرجاً عليه، مثل أنه لا يسهل عليه أداء الطعام أو قيمته في تلك البلد وإلاّ يقع التعارض بين الضررين أو الضرر مع أدلة الحرج، بل وكذلك مثل «**لا يبطل حقوق المسلمين بينهم**» يصير معارضاً من الطرفين. وحينئذٍ نسلّم أنه لا دليل على مطالبة الطعام لتعذر ما هو حقه بمقتضى الإنصراف، ولا دليل على مطالبة القيمة أيضاً وينحصر الأمر بإلزامه بالتأدية في بلد الإستحقاق، كما سيوضح.

وأما لو كان الفرض ـ كما هو كذلك في كثير من الموارد ـ أن الضرر من طرف المشتري في الصبر عن حقه ولا ضرر ولا حرج على البايع في أداء القيمة، فحينئذ لو كان المدعى أن قاعدة الضرر موهونة لورود كثرة التخصيص عليه، فلا يتمسك بها من دون جابر؛ ففيه: أنا رفعنا هذا الإشكال في محله، وإن كان المدعى أن قاعدة دائماً معارض بالضرر أو الحرج من طرف الآخر، فهو خلاف البداهة.

/ ٥٤٥ / ففي صورة يكون الضرر من قِبل المشتري في الصبر عن حقه من دون معارض من طرف الآخر، يكون إلزام البايع بأداء القيمة، لأن رفع ضرره ليس إلاّ بذلك، كما أن للمشتري على كل حال إلزام البايع بأن يجيء في بلد السلم ويؤدي نفس الطعام الذي هو عين حقه الذي كان واجباً على البايع ومقدمة الواجب أيضاً واجبة، فيجب عليه الرجوع إلى البلد.

ثمّ في هذا الفرض لو أثبت المشتري أن البايع يريد الفرار عن الحق، فله الرجوع إلى الحاكم ليلزمه شيء كما ذكره في الجواهر.

ثمّ هذا في صورة لا يمكنه الأداء بأعجل من ذلك في بلد السلف، وإلاّ يعين عليه ذلك كما تقدم.

ثمّ إن جميع ما ذكرناه يجري في صورة كان قيمة بلد السلف أزيد أو مساوياً أو أدون،

بعد أن الكلام في مطالبة قيمة بلد الإستحقاق عن البايع لو كان قيمة بلد المطالبة أزيد.

نعم، لو كان قيمة بلد المطالبة مساوياً أو أدون، ففي كل صورة قلنا: إن له الإلزام بالقمية، نقول: هنا يكون له المطالبة بنفس الطعام؛ لأن رفع الضرر فيه أشدّ. وكذلك عدم ذهاب حق المسلم فيه أشدّ لأن رفع الضرر بدفع القيمة لاشتمالها على مالية الطعام التي هو محطّ النظر والأغراض منه.

ومن الواضح أنه مؤخر في رفع الضرر والوصول إلى الحق من نفس الحق.

[مطالبة الطعام في بلد آخر لو كان ما عليه قرضاً]

قوله[1]: الثانية أن يكون ما عليه يعني من الطعام قرضاً .. إلخ.

أقول: أولاً لا يخفى أنه في القرض يجوز الأخذ بقيمة بلد القرض، أي العراق في المثال المتقدم قولاً واحداً لعدم توهم أن يصير من بيع المبيع قبل القبض هنا.

وأما المطالبة والجبر على قيمة العراق، ففي الجواهر / ٥٤٦ / يمنع بنحو الإطلاق وفاقاً للفاضل وثاني الشهيد للأصل، بعد دعوى انصراف القرض إلى ردّ العوض في بلد القرض، بل كذلك لا يجب القبول لو أدى المقترض إليه المثل، ثم لم يكن له مطالبة القيمة التي لم يجر عليها ولا دليل عليها.

أقول: مما ذكره المصنف من الشهيد في حواشيه يظهر موافقته لهذا القول حيث ينقل عنه عدم جواز مطالبة المقترض المثل في غير بلد القرض، حتى مع عدم تضرّره أي المقترض بأداء المثل، فيلزم من ذلك عدم جواز المطالبة بالقيمة بطريق أولى؛ إنتهى.

خلافاً لما عن التحرير والتذكره والمبسوط والقاضي وغاية المرام؛ بل عن الأخير دعوى عدم الخلاف أنه يجبر بقيمة العراق.

وأيضاً خلافاً لما عن المختلف من أنه يجب دفع المثل بالمطالبة، فإن تعذر، فالقيمة

---

١) كتاب المكاسب ٦ / ٣١٢، (مسألة: مطالبة الطعام...) أحدها: لو كان المال سلماً فطالبه في غير مكان المعاملة.

بسعر العراق[١] .

أقول: ينقل المصنف عن جامع المقاصد أيضاً ذلك هنا وإن حرم بخلافه في باب القرض، ولعله مبني على منع الإنصراف المتقدم، كما مال إليه في الحدائق؛ بل في الحدائق ينقل عن الأردبيلي أيضاً، وافقه في منع الإنصراف هنا وفي باب السلم أيضاً.

نعم، ينقل عن الأردبيلي أنه قال: ويمكن الرجوع إلى القرائن، ومع عدمها إلى العرف الغالب بين الناس، كما سلف في تعيين زمان السلف ومكانه؛ إنتهى.

ثمّ إن في الحدائق يناقش على المختلف بأن صدر كلامه موافق مع منع الإنصراف، لكن تعيين قيمة العراق بعد تعذر المثل مبني على كلام المشهور.

ثمّ إن في الحدائق مضافاً إلى منع الإنصراف يتمسك أيضاً لإثبات جواز مطالبة المثل بموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال[٢]: «**سألته عن رجل عليه مال، فغاب عنّي زماناً فرأيته يطوف حول الكعبة / ٥٤٧ / فأتقاضاه؟**

قال: قال عليه السلام لا تسلم عليه ولا تروعه حتى يخرج من الحرم» لأن ترك الإستفصال يفيد العموم.

أقول: العموم يقتضي شمول تلك المال للقرض أيضاً، إلاّ أن سؤال السائل كان من طلب قضاء الدين ومنعه من السلام وترويعه مادام في الحرم لاحترام الحرم.

ومقتضى مفهوم الغاية أن التكلم معه بعد الخروج لا مانع منه، ويشمل ذلك طلب قضاء الدين أيضاً، كما هو عين سؤال السائل؛ لكنّه ساكت عن مطالبة المثل لو كان تلك الدين طعاماً كما هو محل الكلام لأن دعوى الإنصراف فيه، لا في مثل قرض الدرهم والدينار لوضوح أن هذا الخبر ليس متعرضاً لكيفية القضاء، بل يجوز أن يقال: إنه ساكت عن المطالبة بالأداء في بلد المطالبة، أو في بلد القرض؛ بل لو دلّ على جواز مطالبة المثل أو

---

١) جواهر الكلام ٢٣ / ١٨١، لوكان مقروضاً بالطعام في بلد يجوز أخذ القيمة بسعر ذلك البلد.

٢) الكافي ٤ / ٢٤١، باب في من رأى غريمه في الحرم، ح ١؛ تذكرة الفقهاء ١٣ / ١٢، قضاء الوكيل أو الحاكم عن المديون لو كان غائباً؛ جواهر الكلام ٢٣ / ١٨١، لوكان مقروضاً بالطعام في بلد يجوز أخذ القيمة بسعر ذاك البلد.

القيمة في بلد المطالبة، لعل من جهة ما يلوح من قوله «غاب عنّي» أنه فرّ من بلد القرض لعدم أداء ذلك القرض.

ثمّ أقول: بعد ما عرفت أن الخبر ليس دليلاً على خلاف ما يقتضيه القواعد، فحينئذٍ نقول: من جهة دعوى الإنصراف هنا وفي السلم نقول بقريب من التفصيل الذي ظهر مما تقدم نقله عن الأردبيلي. ثمّ في صورة سلّمنا الإنصراف إلى بلد القرض، فمن جهة جواز الرجوع إلى المثل مع التساوي، أو الأدونية، أو قيمة القرض في غيرهما، أو خصوص الإلزام بالمجيء إلى بلد القرض والأداء هناك، إلى غير ذلك / ٥٤٨ / نقول: ما تقدم منّا في آخر مسألة السابقة، كان على طبق القواعد، فلا مانع من الأخذ به هنا أيضاً.

ثمّ اعلم أن للمصنف في هذه المسألة كلامين:

أحدهما أنه في صورة يلزم المقترض بالقيمة يقول: لو لم يختلف قيمة المثل في بلد القرض وفي بلد المطالبة، فهنا يجوز مطالبة المثل، كما تقدم في السلف.

ونحن قلنا: إنه لو كان قيمة المثل في بلد المطالبة أدون منه في بلد القرض، فهنا أيضاً يطالب المثل وفاقاً لجامع المقاصد؛ لكن مع عدم الحرج أو الضرر على المقترض.

وثانيهما أن المصنف [1] بعد نقل كلام الشهيد ﷺ في حواشيه ـ من عدم جواز مطالبة المقترض المثل في غير بلد القرض حتى مع عدم تضرر المقترض، فيلزم من ذلك عدم جواز مطالبة القيمة بطريق أولى؛ إنتهى ـ يرجع في الجملة عما رجّحه أولاً من جواز مطالبة القيمة، بل المثل في بعض الموارد ويميل إلى كلام الشهيد من أنه لا يجوز المطالبة إلاّ بأداء المثل في بلد القرض من جهة أن تعذر المثل في وقت من جهة توقّفه إلى مضي زمان لا يوجب اشتغاله بالقيمة، كما لو أخّر التسليم في بلد القرض اختياراً أو احتاج تسليم المثل إلى مضي زمان.

ونحن نقول: إن ما رجّحناه أولاً لا يرد عليه شيء؛ لأنا خصّصنا جواز مطالبة القيمة

---

١) كتاب المكاسب ٦/٣١٣، (مسألة: مطالبة الطعام في غير مكان...) الثانية: أن يكون ما عليه قرضاً.

في بلد المطالبة بصورة كان الصبر إلى الوصول إلى بلد القرض ضرراً / ٥٤٩ / على المقرض ولم يكن في أداء القيمة في بلد المطالبة أو المثل ضرر ولا حرج على المقترض.

[مطالبة الطعام مع أن الإستقرار من جهة الغصب]

قوله[1] **: الثالثة أن يكون الإستقرار من جهة الغصب.**

أقول: يعني استقرار الطعام من جهة أنه غصبه وأتلفه. والمصنف في صدر كلامه ـ وفاقاً لما عن الشيخ والقاضي ـ يمنع جواز مطالبة مثل ذلك الطعام في غير بلد الغصب، مع فرض أن قيمته في بلد المطالبة أزيد منه في بلد الغصب، لدعوى أن المماثلة المستفادة من آية الإعتداء هو المماثلة من حيث المالية، لا مجرد الجنس والصفات.

ثم بعد النقض على ذلك بما إذا كان اختلاف القيمة من جهة اختلاف الزمان، حيث يجوز مطالبة المثل في زمان غلائه يرجع عما ذكره أولاً ويدعى أن الظاهر من قوله تعالى: ﴿**فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾[2] هو التماثل العرفي وهو من حيث الجنس والصفات، دون المالية؛ ونحن تارة نتكلم في مفاد الآية، وتارة نتكلم في حكم المسألة.

أما الآية، فكما ذكرناها في المقبوض بالعقد الفاسد في هذا المقام أن لفظ «ما» في قوله تعالى: ﴿**بمثل ما اعتدى عليكم**﴾ إما أن يكون موصولة، أو موصوفة، أو مصدرية. وعلى الأولين لا إشكال في أن المماثلة في المعتدىٰ به، لا في مقدار الإعتداء. وعلى الثالث يكون المماثلة ملحوظة في الإعتداء.

ثمّ على الأخير تدلّ على أن الجزاء لابدّ أن يكون بمقدار الإعتداء؛ مثلاً لو كان اعتداء من الظالم بمقدار خمسة دينار، فلابدّ أن يكون جزاؤه أيضاً بهذا المقدار، ولا يلزم أن يكون الجزاء بمثل ما وقع عليه اعتداء الظالم، إلاّ أن يقال: نسلّم أن المماثلة في الإعتداء، إلاّ أن المماثلة في الإعتداء لابدّ أن تكون ملحوظة / ٥٥٠ / من جميع الجهات، فيلزم من

---

١) كتاب المكاسب ٦/٣١٣، (مسألة: مطالبة الطعام في غير مكان...) الثالثة: أن يكون الإستقرار من جهة الغصب.

٢) سورة البقرة: ١٩٤.

ذلك أن يكون المماثلة في المعتدىٰ به أيضاً موجوداً، لوضوح أنه إذا قطع زيد أنف عمرو، فقطع عمرو بعوض ذلك أذن زيد، لم يكن المماثلة في الإعتداء من جميع الجهات موجوداً، إلاّ أن يقال: إن الآية بصدد بيان مفهوم المثل، لا بصدد بيان نفس المثل حتى يؤخذ إطلاق المثل من جميع الجهات؛ يعني أن الآية بصدد بيان رفع توهم أن يقال: إذا تعدى الظالم في شيء كأن أتلف مالَ أحد، فهنا يجوز إتلاف أكثر من التالف من مال الظالم، فالآية بصدد رفع هذا التوهم؛ فمن جهة نفس المثل يكون إطلاقه وارد مورد حكم آخر.

ولكن فيه: أن كون المفهوم للمثل مبني على أن نقول: إن القيد يكون له المفهوم.

وثانياً مقتضى القاعدة في كل لفظ يذكر، أن يكون المتكلم في مقام بيانه، فيؤخذ بإطلاقه حتى يثبت خلافه.

وأما على الأولين اللذين قلنا بأنه لا إشكال في أن المماثلة عليهما ملحوظة في المعتدى به، يحتمل أن يكون المراد هو المماثلة في المالية، كما قاله المصنف أولاً، أو في خصوص الجنس والصفات، كما اختاره أخيراً، أو فيهما معاً.

وعلى هذا إن أمكن أداء المثل بحيث لا ينقص القيمة، فيعين، وإلاّ يجب دفع المثل مع مقدار القيمة التي نقص منه، كما نسب إلى بعض أنه كان قائلاً بذلك.

وإذا عرفت ما تقدم أن غاية الأمر أن المصنف ﷺ بناءً على دلالة الآية على أن المماثلة في المعتدى به يدعي أن المراد هو المماثلة في الصورة، أي الجنس والصفات لدعوى أنه المثل عرفاً، ونحن نقول: على تسليم أنه ليس لنا دليل على أنه ليس المراد / ٥٥١ / هو المماثلة في مقدار الإعتداء لكون لفظ «ما» مصدرية، وعلى هذا لو كان الإطلاق مقتضياً للمماثلة من جميع الجهات ـ كما تقدم ـ، فنقول: إن ذلك يقتضي المماثلة من جهة الصورة ومن جهة المالية، فعلى هذا يكون ساكتة عن صورة تكون الصورة مختلفاً مع المالية، كما في البلدين.

بل على هذا التقدير يكون الآية ساكتة عن هذا الفرض، سواء أخذت بإطلاق المثل، أم لا.

نعم، في زمان التلف في نفس هذا المكان لا تفاوت في القيمة في البين، فيثبت جواز مطالبة المثل في الزمان الأول بالنسبة إلى تلك المكان، كما أن سائر أدلة الضمان أيضاً يقتضي ذلك.

ومما ذكرنا ظهر أنه في صورة كان قيمة بلد المطالبة أزيد من قيمة بلد الإتلاف والمقايسة إلى الإختلاف من حيث الزمان ليس في محله، لأنه إذا ثبت جواز مطالبة المثل في الزمن الأول لعدم اختلاف القيمة، بل عدم اختلاف آخر، بل استقرّ المثل الكذائي على الذمّة، فيمكن القول بإجراء الإستصحاب بالنسبة إلى الزمن المتأخرة، ولعله يأتي الكلام فيه.

وأما حكم نفس المسألة، فنقول: نقلنا عن الجواهر فيما إذا صعد القيمة من حيث المكان ـ كما هو أصل مسألتنا ـ أنه نقل عن المشهور جواز مطالبة المثل خلافاً للمبسوط والقاضي والشافعي، وفي صورة نزل القيمة من حيث المكان عن جماعة أنه يرجع إلى القيمة، ثمّ يتصدى لإبطال هذا التفصيل وأن القول بأن الغاصب / ٥٥٢ / يؤخذ بأشقّ الأحوال[1]، وإن يمكن أن يكون مدركاً لهذا التفصيل، لكنّه فاسد؛ لأن مجراها عين المغصوبة، لا بدله ومثله.

ثمّ تصدى لإثبات المثل في صورة نزول القيمة من وجوه، ونقلنا عن الأستاذ وجوب ردّ المثل إلى بلد الإتلاف على الغاصب وأن مؤونة الردّ على الغاصب أيضاً ومقتضى جواز مطالبة المثل في غير بلد الإتلاف ولو كان قيمته أزيد.

---

١) جواهر الكلام ٣٧ / ١٠، التعريفات المذكورة للغصب.

[مباحث تكاليف الخنثى ،والممسوخ وشبهها]

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

[صُوَر اشتباه حال المكلّف]

إعلم أن اشتباه حال المكلف بحيث تختلف الأحكام الشرعية في حقه على أنحاء:

الأول من جهة أنه ذكر أو أنثى أو طبيعة ثالثة، سواء كان مندرجاً تحت اسم وعنوان كالخنثى والممسوخ، أو لم يكن له اسم خاص مما يلحق بالخنثى أو الممسوخ.

الثاني من جهة أنه واحد أو متعدد، كذي الرأسين أو الحقوين وشبههما.

وتارة من جهة زيادة بعض الأعضاء في إنسان واحد أو نقصانه أو تخلفه عن موضعه.

فإن الأحكام يختلف لذلك أيضاً في كثير من أبواب الفقه من الطهارة إلى الديات. فهنا مقامات ثلاثة:

[الترديد بين أن يكون ذكراً أو أنثى أو طبيعة ثالثة]

الأول فيما يكون مردّداً بين أن يكون ذكراً أو أنثى أو طبيعة ثالثة. ولابدّ أن يتكلم هنا في مطالب:

أحدها في الأمارات التي تعين الموضوع في الخارج من أنه ذكر أو أنثى.

وثانيها في أنه في صورة انسدّ طريق التعيين، فهل الأمر مردّد بين الذكر والأنثى، أم يجوز أن يكون طبيعة ثالثة أيضاً.

وثالثها في بيان حكمه في كل حكم يختلف فيه الرجل والأنثى، سواء كان الشك

والترديد بين الذكر والأنثى، أم مع احتمال أن يكون طبيعة ثالثة أيضاً.

/ ٥٥٥ / ونحن ذكرنا في أواخر مسألة القطع بعض أحكام الخنثى، بناءً على أنها ليست طبيعة ثالثة، بناءً على التحقيق؛ إذ ما ذكرنا هناك أحد الوجوه التي احتملها بعض في الخنثى، كما يلوح من العناوين.

ثمّ اعلم أنا نتكلم في هذه المطالب الثلاثة:

تارةً في الخنثى وما يلحق بها.

وتارة في الممسوخ وما يلحق به.

[مباحث الخنثى]

أما الخنثى، فقد عرفت أن فيها مطالب:

المطلب الأول في الأمارات التي تعين الموضوع في الخارج ولابدّ أن يتكلم هنا:

تارةً في الأمارات المنصوصة.

وتارة في غيرها.

وتارة في حكم التعارض بين الأمارات المعتبرة وأن التعارض يصير منشأً لسقوط المتعارضين عن الإعتبار، أو أن بعضاً منها يكون مقدماً.

نعم، قبل التعرض لحال الأمارات يناسب التنبيه على أمر وهو أنه قال في العناوين:[1] لاريب أن هذا المقام من مسائل الموضوع الصرف المشتبه، فإذا حصل العلم لنفس المكلف أو الحاكم الشرعي بأحد الطرفين، حكم به وعمل بمقتضاه.

أما الأول، فلأنه ليس / ٥٥٦ / وراء العلم شيء وهو حجة مطلقاً.

وأما الثاني، فإنا وإن لم نجوّز التقليد في الموضوع، لكن سيأتي في ولاية الحاكم أن حكم الحاكم الشرعي نافذ مع اشتباه العرف تبعاً للحكم، فيرجع إلى التقليد في الحكم

---

١) العناوين الفقهية ١ / ٥١، (العنوان ـ ٢ في حكم المكلف الخارج عن العادة...) الثالث: علائم الذكورية والأنوثية.

حقيقة، وبيانه موكول إلى محله.

أقول: أما لو صار الخنثى عالماً بأحد الطرفين في حق نفسها، فلا إشكال في أنه يعمل بمقتضى علمه في تكاليف نفسها حيث أحرز الحكم وأحرز موضوعه بطريق العلم، مع أن إحراز الموضوع ليس إلاّ بيده. وأما لو صارت الخنثى موضوعة لتكليف ثابت على غير الخنثى، فلا دليل على أنه يترتب الآثار بمقتضى علم الخنثى، لو كانت الشبهة باقية لذلك الغير، فضلاً من أن يكون ذلك الغير عالماً، بخلاف ما علمه الخنثى في حق نفسها، بل يجوز القول بأنه يجب عليه نهي الخنثى عما تدعي الخنثى بأحد الطرفين مجرد دعوى ناشٍ عن ميل نفسها، أو علم أن للشارع شدّة اهتمام بالحكم الذي يرى أن الخنثى يخالفه بحيث يوجب الشارع على كل أحد رفع ما يخالفه، نظير قتل النبي.

وأما بالنسبة إلى علم الحاكم / ٥٥٧ / نقول ـ بعد عدم جواز التقليد في الموضوعات ـ: فمقتضى القاعدة حرمة التقليد كما اعترف به، وبعد عدم الدليل على اعتبار حكم الحاكم في غير مورد النزاع إلاّ في مثل دعوى رؤية الهلال ـ كما بيّنّاه في مسألة ولاية الحاكم ـ وبعد البناء على أنه يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه، نقول: إن علم الحاكم وحكمه إذا صارت الخنثى من هذه الجهة مورد النزاع والتخاصم إنما يثمر في مجرد رفع النزاع، لوضوح أن تعميم دليل حكم الحاكم لهذا المقام لا ينتج بأزيد من ذلك، فلا ينتج لزوم ترتيب الآثار من غير هذه الجهة، لا في حق الخنثى ولا في حق غيرها، مع بقاء الشك لهما، فضلاً عن العلم بالخلاف في تكاليف يكون لذلك الخنثى، أو ذلك الغير من غير جهة رفع اليد عن النزاع.

ثمّ هذا كلّه في علم الخنثى أو الحاكم بأحد الطرفين.

وأما الإكتفاء بمطلق الظن في تعيين هذا الموضوع، فنحن نقول: إنه لا وجه للإكتفاء بمطلق الظن لما حقّقناه في أول مسألة الظن أن مقتضى الأصل حرمة العمل بالظن بمعنى عدم حجيته، فلا يرفع اليد به عن القواعد والأصول الجاريتين في الموارد، لولا هذا الظن.

ثم إن خروج الظنون / ٥٥٨ / الخاصة عن الأصل، سيأتي الكلام فيه.

وأما الظن من حيث هو ظنّ، فلم يثبت خروجه عن الأصل في خصوص مقامنا وإن ثبت ذلك في بعض الموضوعات كالظن بدخول وقت الصلاة في يوم غيم.

وأما إثبات حجية مطلق الظن في المقام بدليل الإنسداد المسمّى بالإنسداد الصغير، فمبني على تمامية مقدمات دليل الإنسداد، أو ما يصير بدلاً عنها.

ونحن ذكرنا عند التعرض لتعيين الأراضي الخراجية أنه لا يتمّ المقدمات أو بدلها في الموضوعات التي تكون فيها كثرة الخفاء وكثرة الإبتلاء مثل العدالة والضرر، فضلاً عن تماميتها في تعيين موضوع الخنثى.

ثمّ إنه من العجب ما ذكره هنا في العناوين حيث قوّى حجية ظن المجتهد مع اشتباه أهل العرف في صورة صار الخنثى موضوعاً لحكم الحاكم، لأنه يتتبع الظن بالحكم وهو حجة.

أقول: الظن تارةً ليس دليل على حجيته، فهو ليس بحجة في شيء من الموارد على التحقيق من عدم حجية مطلق الظن في الأحكام ولا الموضوعات، لا بدليل العقل ولا من غيره.

وعلى هذا، فمن الواضح أنه ليس للمجتهد أن يحكم بمثل هذا الظن.

وأما لو كان الدليل قائماً على أن الظن الفلاني / ٥٥٩ / حجة بنحو الإطلاق، فلا ينفع هذه الحجية في كل حكم يكون العلم جزء موضوعه أو تمام الموضوع لجواز الشهادة التي موضوعه الشيء المعلوم، إلاّ أن يقوم في البين دليل تنزيل خاص من أن الظن هنا كالعلم وكذلك الحجية المطلقة لظن من المظنون غير نافع في أن يصير ذلك الظن مستنداً لحكم الحاكم، لأن دليل حجية معارض مع قوله ﷺ:[1] «إنما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان[2]» لأن الحكم بغير البيّنة واليمين يحتاج إلى دليل خاص مقدم على هذا الخبر، فمجرد قيام دليل على حجية ظنٍّ غير نافع في أن يصير مستنداً لحكم الحاكم، كما أوضحت ذلك عند

---

١) في المخطوطة: عليه السلام.

٢) الكافي ٧/ ٤١٤.

التعرض لتعيين الأراضي الخراجية، ويكون ذلك مسلماً عندهم في كتاب القضاء.

ثم إذا عرفت ذلك، فنقول: لا يجوز أن يكون مستند حكم الحاكم ظنّاً لا يكون حجة في حق غيره.

إن قلت: لعل صاحب العناوين يكون مفروض كلامه في مورد يكون حكم الحاكم مستنداً إلى أمارة يدعي ذلك الحاكم والمجتهد اعتبارها، وأما الخنثى ومن يبتلي بالخنثى يقلّدون من لا يقول باعتبارها، أو أنها يعتقدون خلاف ذلك، / ٥٦٠ / لكونهما مجتهدين.

قلت: في مثل هذا الفرض على فرض أن نقول بجواز هذا الحكم، فنقول فيه بما تقدم في صورة كان حكم الحاكم مستنداً إلى علمه ولم يكن مثل هذا العلم للخنثى ومن يبتلي بها، أو كانا عالمين بخلاف ما علمه الحاكم الذي في البين.

ثمّ اعلم أنّا وإن قلنا: إن مقتضى الأصل عدم حجية الظن، إلاّ أن كل أمر ذي أثر حصل الإطمينان به بحيث يصدق عرفاً أنه مما لا ريب فيه، ذكرنا في أواخر مسألة التعادل والترجيح أن التعليل الوارد في خبر مقبولة عمر بن حنظلة[1]: «**فإن المجمع عليه لا ريب فيه**» يدلّ على حجيته وهذه الكلية وإن لم نقل بمثمريته في صيرورته مستنداً لحكم الحاكم وأن الحاكم إنما يحكم بعلمه لولا التقية ولا يكفي بمجرد الإطمينان؛ لكنّه يثمر في ترتيب آثار متعلقة للخنثى وغيره، فلا مانع من الإكتفاء بمثل هذا الإطمينان في تعيين الذكورية والأنوثية وترتيب آثارهما، وإن لم يجز جعل هذا الإطمينان مستنداً لحكم الحاكم في شيء من الموارد، بل الإطمينان الذي ذكرناه يكون بناء العقلاء على العمل عليه أيضاً.

[اعتبار الأمارات والمقدّم عند التعارض]

ثم إنك إذا عرفت ما تقدم، فلنشرع في أصل المقصود من بيان اعتبار الأمارات

---

١) تحرير الأحكام ٥ / ٢٤٠، الفصل الثامن: في نوادر القضايا والأحكام؛ شرح اللمعة ٥ / ٢٥٤، الفصل الرابع في نكاح المتعة.

المنصوصة والأمارات الغير المنصوصة وبيان المقدّم منها عند التعارض.

/٥٦١/ وتقدم الكلام في الأمارات الغير المنصوصة، مثل جعل اللحية وعدم تفكك الثدي والإحتلام وشدّة الرغبة بالنساء في الجماع والأحبال وعفونة المني وغلظته وخروج عظيم الحلقوم وصبّ الماء بالطبع عند غسل اليد على عظم المرفق دليلاً على الذكورية وجعل أضداد ما تقدم والحيض دليلاً على الأنوثية.

فنقول: يستدل لأصل اعتبارها بوجوه:

منها أنه يظهر من الحسن بن أبي عقيل دعوى الإجماع والنص عليها على ما نقل كلامه في إرث الجواهر أنه قال[1]: الخنثى عند آل الرسول فإنه ينظر، فإن كان هناك علامة تبين به الذكر من الأنثى من بول أو حيض أو احتلام أو لحية وما أشبه ذلك، فإنه يورث على ذلك، فإن لم يكن وكان له ذكر كذكر الرجال وفرج كفرج النساء، فإن له ميراث النساء، لأن ميراث النساء داخل في ميراث الرجال وهذا ما جاء عنهم عليهم السلام في بعض الآثار؛ إنتهى.

فإنه يظهر منه دعوى الإجماع والنص في غير المنصوص، بل إن الترتيب في المنصوص منها ذكري، لا حقيقي.

ومنها ما في العناوين[2] من أن الأمارات المنصوصة كلها ظنية ومن المعلوم عدم مدخلية خصوصيتها، بل اعتبرت كاشفة ولو ظناً، فكلّ أمارة يفيد الظن يكون حجة. ويؤيده أن العلامة /٥٦٢/ جعل اللحية ونحوها أمارة.

ومنها ما ذكره في العناوين[3] أيضاً من أنه لا يمكن الإحتياط في مثل الميراث وغيره لتعارض الحقين ولا يمكن الرجوع إلى البراءة أيضاً، وليس هنا أصل موضوعي أيضاً، والروايات في الجملة متعارضة وليست صالحة للتميز بحيث ركن إليه النفس، والإحالة

---

١) مختلف الشيعة ٩/٧٩، إذا خلف الميت وارثاً خنثى مشكلاً؛ المهذب البارع ٤/٤٢٤، الثاني: في ميراث الخنثى.

٢) العناوين الفقهية ١/٥٢، الثالث: علائم الذكورية والأنوثية.

٣) نفس المصدر، ص ٥١.

إلى ظنّ الحاكم الشرعي أولى.

أقول: لو صارت الأمارات الغير المنصوصة موجبة للعلم أو الإطمينان الذي تقدم شرحه، فقد تقدم الكلام فيهما، وإلاّ فنقول: يرد على الوجه الأول:

أولاً أنه لم يظهر من عبارة ابن أبي عقيل دعوى الإجماع على العمل بمطلق الظن ولا دعوى وجود النص بأزيد مما بأيدينا من النصوص، وسيأتي الكلام فيها.

نعم، هو مدعٍ لحجية مطلق الأمارات، ويستظهر ذلك من الأخبار. ومن الواضح أن فتواه ليس بحجة.

وثانياً ـ على التسليم ـ نقول: ذكرنا في محله أن مجرد نقل الإجماع غير مفيد في إثبات المطلوب، لاسيّما من مثل ابن عقيل، سيّما مع أن ظاهرهم مخالفته، كما أن الخبر أيضاً ـ على فرض وجوده ـ ليس بمنجبر لتكون حجة.

وعلى الثاني بأنا لا نقطع بعدم خصوصية لما ورد النص فيه مع غيره، ومجرد الظن بذلك غير مثمر.

وعلى الثالث بأنه لا يلزم محظور لو كان المرجع / ٥٦٣ / فيما لم يرد فيه نص معتبر هو القواعد العقلية، أو ما يستفاد من الأدلة النقلية من القرعة أو غير ذلك على ما سيأتي شرحه في المطلب الثالث، كما أن من المسلّم أن المرجع تلك القواعد عند فقد الأمارات رأساً.

فأي مانع [من] أن يكون المرجع تلك القواعد عند فقد الأمارات المنصوصة أيضاً؟

[الأمارات المنصوصة]

وأما الأمارات المنصوصة، فأمور:

منها ما ورد من الإرث على الفرج الذي يبول منه[1] من خبر طلحة وخبر داود

---

١) قواعد الأحكام ٣ / ٣٨٢، الفصل الثاني في ميراث الخناثى؛ إيضاح الفوائد ٤ / ٢٤٩، ميراث الخناثى.

وصحيح هشام، بل صحيحه الآخر والحسن كالصحيح على ما في الجواهر، وإن كان للأردبيلي مناقشة في بعض من أسنادها.

هذا؛ مع أن المسألة إجماعية.

ومنها أنه لو تساويا الفرجان من حيث جريان البول منهما، فالإرث على الفرج الذي يسبق منه، كما أنه عليه الإجماع ويدلّ عليه صحيح هشام وصحيح آخر.[1]

ومنها أنه لو جاء البول من الفرجين دفعة، فالإرث على الفرج الذي ينقطع عنه البول أخيراً، وإن قال المحقق في النافع: فيه تردّد، بل عن الصدوق والإسكافي عدم اعتبار هذه الأمارة، بل عن القاضي أن الإرث يكون على الفرج الذمي يسبق انقطاع البول منه، لكن المشهور كونه أمارة معتبرة، بل في الرياض عن الحلي نفي الخلاف فيه وأنه مشعر بدعوى الإجماع وهو حجة، مضافاً إلى ما في ذيل المرسلة: «**فإن استدرّا جميعاً، قال: فمن أبعدهما**»[2] لأن الظاهر هو الأبعدية زماناً، وضعف الخبر منجبر بالشهرة.

ومما في / ٥٦٤ / الصحيحة: «**فمن حيث ينبعث**[3]»؛ إذ المراد أشد استرسالاً، يعني أشدّ إدراراً، وهو مما ينقطع أخيراً.

أقول: أما الخبر المرسل، فنسلّم ظهوره في أن المراد هو الأبعدية الزمانية، لأنه لا يناسب المقام إرادة غيره، فحينئذٍ ينتج أن يكون المتأخر انقطاعاً أمارة؛ لكنّا نقول: إن الخبر ليس بحجة، لأن فتوى المشهور على طبقه على ما قلنا في محله إنما يكون جابراً لضعفه إذا كان عن استناد إليه، دون مجرد كون مضمونه مطابقاً لفتوى المشهور.

وعليه نقول:

أولاً إنه لا شاهد على أن استناد المشهور إلى هذا الخبر، بل لنا الشاهد على خلافه

---

١) كشف اللثام ٢ / ٣٠٣، (المقصد الثالث في اللواحق:) الفصل الأول في ميراث الملاعنة؛ جامع المدارك ٥ / ٣٧٦، ميراث الخنثى.

٢) جواهر الكلام ٣٩ / ٢٧٩، بيان الميزان في كيفية توريث الخنثى.

٣) مختلف الشيعة ٩ / ٨٤، إذا خلف الميت وارثاً خنثى مشكلاً؛ مسالك الأفهام ١٣ ٢٤٣ /، الفصل الثاني في ميراث الخنثى: علائم تشخيص ذكورية الخنثى وأنوثيتها.

وذلك لأن في هذا المرسل بعد قوله: «من أي ماء سبق؟ قيل: فإن خرج أي البول منهما جميعاً قال: من أيّهما استدرّ. فإن استدرّا جميعاً قال: فمن أبعدهما».

ونحن نقول: يفهم من هذا الخبر أنه بعد البول وبعد السبق أمارتان آخرتان:

أحدهما الإستدرار، أي الغزاره والكثرة.

وثانيهما الأبعدية.

وأيضاً مقتضى هذا الخبر أنه لو كان السبق لأحدهما، فيكون أمارة ولو فرض أن يكون الكثرة والغزارة للآخر ولم يعلم قول المشهور بذلك.

وعلى هذا، فمع هذه المخالفة بين مضمون هذا الخبر وبين فتوى المشهور كيف يجوز أن يقال: إن هذا الخبر كان حجة / ٥٦٥ / عند المشهور.

وأما قوله في الصحيح «فمن حيث ينبعث»، فنقول: سواء كان البعث بمعنى الفوران والقوة والكثرة، أو بمعنى أرسل لقول القاموس: «بعثه كمنعه أرسله»[1]، يكون ظاهراً في الإستدرار الذي كان مذكوراً من الأمارات في المرسل السابق وهو غير الإنقطاع أخيراً لإرادة الإنقطاع أخيراً من قوله «فأبعدهما» كما تقدم.

فكان المراد من الإستدرار شيء آخر.

هذا؛ مع أن من الواضح أن الكثرة والغزارة لا يلازم الإنقطاع أخيراً.

إن قلت: إن الأمر كما ذكرت، إلاّ أنا نقول: إن فهم الأصحاب جابرٌ للدلالة.

قلت: على تسليم أن مستند المشهور هذا التعليل، قلنا في محله: إن فهم الأصحاب غير جابرٍ للدلالة ما لم يكشف عن قرينة بطريق القطع.

وأما ما ذكره في الجواهر من أنه نقل عن بعض النسخ «يثبت» عوض «ينبعث» وهو بمعنى ينقطع، لكن من المحتمل أن يكون المراد الإنقطاع أخيراً ليكون حجة للمشهور، أو الإنقطاع أولاً ليكون حجة لقول القاضي.

وعلى كل حال، هذا الخبر يكون حجة على من لا يجعل الإنقطاع أمارة رأساً، بل

---

١) راجع: رياض المسائل ١٢ / ٦٤٤، ميراث الخنثى وشبهه.

نقول: إنه دليل للمشهور وإن المراد الإنقطاع أخيراً، لوضوح عدم المناسبة لجعل الإنقطاع أولاً أمارة، كما يقوله / ٥٦٦ / القاضي.

هذا؛ مع أن كون المراد الإنقطاع أخيراً موافق للمرسل السابق ومعاضد بالإجماعات المنقولة، فيرد عليه أن إثبات الدلالة على مجرد النسخة غير مثمر لعدم شاهد على أن هذه النسخة مطابقة للواقع، دون النسخة المشهورة.

وأما التمسك بالإجماع المنقول، فأولاً لا يخفى أن في الجواهر أنه محكي دعوى الإجماع عن الدروس والحدائق والمفاتيح وظاهر الغنية والخلاف، بل كتاب الأعلام للمفيد.

ولكن فيه: أن المخالف في الجملة معلوم، بل في المسالك ينسب القول بكون الإنقطاع أخيراً أمارة، إلى الأكثر. ومنه يفهم أن القائل بخلافه كثير، بل في المسالك لا يرجح في المسألة أيضاً.

وعليه نقول: تقدم أنه على ما قلناه في مسألة الإجماع أن مجرد نقل إجماع من دون أن ينضمّ إليه شيء آخر، غير مثمر في إثبات ما نقل الإجماع عليه ولو لم يكن ناقل الإجماع كلامه موهوناً بوجه.

وفي المقام مع الغمض عن كل شيء انضمّ إليه الموهن لو لم نقل أن مستند المجمعين ليس إلاّ ما تقدم من الخبرين.

ثمّ اعلم أنه لم يبق من الأمارات المنصوصة إلاّ عدّ الأضلاع، وقبل التعرض لها يناسب التنبيه على أمور:

منها أن المراد من حصر الأمارات المنصوصة / ٥٦٧ / في الأربعة هو ما يكون له نصّ معتبر بالخصوص مما يكون بالخصوص معنوناً في كلام الفقهاء، لا من باب التعدي إلى مطلق ما يفيد الظن، فلا يرد النقص بما نقله في البحار في قضايا أمير المؤمنين عليه السلام من أنه أمر في الخنثى أن[1]: «**الزق بطنك وبل**» وأنه «**لو أصاب بوله الحائط فذكر وإلا أنثى**» دلّا بما

---

١) مستدرك الوسائل ١٧ / ٢١٩، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه؛ بحار الأنوار ١٠١ / ٣٥٥،

نقله في الجواهر عن روضة[١] الواعظين عن الحسن أو علي عليه السلام:[٢] «فإن كان ذكراً احتلم وإن كانت أنثى حاضت وبدا ثديها».

إن قلت: أيّ مانع من أن نجعل أمثال هذه الأخبار شاهداً على اعتبار الأمارات الغير المنصوصة، كما صنعه في الجواهر؟

قلت: عدم اعتبار هذه الأخبار وعدم الوجه للتعدي عن مورد النص يكون رادعاً عما ذكرت.

ومنها أن الترتيب بين الأمارات على نحو ذكرنا، لا إشكال فيه، وإنما الكلام في لحاظ الترتيب بين الثلاثة السابقة وبين عدم الأضلاع لو قلنا: إن عدّ الأضلاع بنفسه يكون معتبراً.

ويأتي الكلام فيه بعد التكلم في أصل اعتبار عدّ الأضلاع.

ومنها أن في قضايا أمير المؤمنين عليه السلام التي منها قضاه في الخنثى في الخبر الذي كان في واقعة شريح القاضي ينقل في البحار[٣] أن أمير المؤمنين عليه السلام[٤] أمر القنبر أن يدخل الخنثى بيتاً ومعه /٥٦٨/ أربع نسوة من العدول ومرهن بتجريده وعدّ أضلاعه بعد الإستيثاق من سرّ فرجه.

ولكن في خبر آخر[٥] أنه أمر الخنثى بالكشف عن عورته في مقابلة المرآة في مقام لا يراه العدلان وأمر العدلين بالنظر في المرآة المقابلة لها.

وفي الجواهر أيضاً ينقل عن أبي الحسن عليه السلام في جواب إشكال يحيى بن أكثم على قضاء علي عليه السلام في الخنثى.

الباب الثامن: ميراث الخنثى.

١) في المخطوطة: الروضة.

٢) جواهر الكلام ٣٩ / ٢٨٠، بيان الميزان في كيفية توريث الخنثى.

٣) بحار الأنوار ٥٩ /٣، ولاحظ وسائل الشيعة ١٧ /٥٧٦ ح ٥ كتاب الفرائض والمواريث، باب ٢.

٤) الإرشاد ١ /٢١٤، جملة مما روي عن قضاياه عليه السلام في أيام خلافته.

٥) المصدر السابق.

أما قول علي عليه السلام في الخنثى:[1] «أنه يورث من المال»، كما قال[2]: وينظر قوم عدول ويأخذ كل واحد منهم مرآتاً وتقوم الخنثى خلفهم عريانة، فينظرون في المرآة فيرون شبحاً فيحكمون عليه»؛ إنتهى.

ونحن نقول: إشكال نفس المسألة تارة من جهة جواز الإتكال بشهادة النساء، وتارة من جهة جواز النظر إلى العورة.

أما الأول، فنقول: بناءً على الضابط الذي يستفاد منهم في كتاب الشهادات من أنه لا يقبل شهادة النساء في حقوق الآدمي مما ليس مالاً، ولا المقصود منه المال، لكن في غير ما لا يمكن إطلاع الرجال عليه.

وأما فيما يتعلق من حقوق الآدمي بالمال، فلا تقبل شهادة النساء منفردة، وإن تقبل منضمّة إلى الرجل، فحينئذ يشكل الإتكال على شهادة النساء في تعيين الخنثى في بعض الفروض.

ونحن نقول: إن ما دلّ على أن شهادة النساء يقبل في تعيين حال الخنثى، يجوز الإتكال عليه بشرط / ٥٦٩ / اعتبار سنده وعدم إعراض المشهور عنه وعدم المعارض له وإلاّ لو انتفى شيء من ذلك، فلابدّ من أن يؤخذ على ما هو مقتضى الضابط المشار إليه.

وأما الثاني فنقول: أما عدّ أضلاعه، فلا مانع فيه لكلّ من الرجل والمرأة، لأن حرمة النظر ولمس بدنه لكلّ منهما مشكوك والشبهة موضوعه بدوية، فلا مانع من التمسك بالبراءة في حق كلّ واحد منهما.

نعم، لو قلنا بحرمة النظر واللمس لكلّ منهما إما لدعوى أن الشارع أوجب الإحتياط لكثرة اهتمامه بهذا الحكم، فعدم إيجاب الإحتياط موجب لنقض الغرض، أو لغير هذا الوجه، فحينئذٍ يصير حال النظر إلى بدنه ولمسه كحال النظر إلى عورته.

وأما النظر إلى عورته، فنقول: لا إشكال في حرمته من دون ضرورة للحاجة إلى

---

١) موسوعة المصطفى والعترة عليهم السلام ١٤ / ١٩٥، أجوبته عليه السلام ليحيى بن أكثم عن مسائله.

٢) النهاية: ٦٧٨، باب ميراث الغرقى والمهدوم عليه في وقت واحد من يشكل أمره من الناس.

تعيين الإرث أو غير ذلك.

نعم، لو قلنا: إن لسان الأدلة ليس إلا حرمة النظر وأن الإطلاع عليها من غير النظر وكذلك الكشف لغير الناظر إلى نفس العورة، فلا دليل على حرمته، فحينئذٍ نقول: لا مانع من الإطلاع على عورته من جهة كشفها في مقابل المرآت اختياراً أيضاً، وأما مع الإضطرار إلى تعرّف حال الخنثى، فنقول: يندفع الضرورة بالإطلاع على عورته من جهة المرآت أيضاً، فيعين ذلك لو منعنا حرمته أو قلنا إن حرمته أخفّ من النظر.

ثمّ اعلم أن ما ذكرنا أو ما تقتضيه القاعدة ولا يستفاد خلاف ذلك من نصوص المقام، فيعيّن الأخذ بما هو مقتضى / ٥٧٠ / القاعدة.

[هل يكون عدّ الأضلاع أمارة لتعيين الجنس؟]

ثمّ إنك إذا عرفت ما تقدم، فلنشرع إلى بيان أنه هل يكون عدّ الأضلاع أمارة لتعيين الذكر من الأنثى في الخنثى أو مطلقاً، أم لا. وتنقل كلماتهم في مسألة الإرث في هذه المسألة، فلو تمّ الأماريد هناك، فحينئذٍ يناسب ا لتكلم في التعدي من باب الإرث وفي الترتيب بينه وبين الأمارات البولية السابقة، فنقول: قال في الشرايع[1]: قال المفيد والمرتضى رحمه الله: تعدّ أضلاعه، فإن استوى جنباه[2] فهي امرأة وإن اختلفا، فهو ذكر.

وهي رواية شريح حكاية لفعل علي عليه السلام، واحتجّا بالإجماع والرواية ضعيفة والإجماع لم نحققه[3]؛ إنتهى.

أقول: نوقش أو يمكن المناقشة على قول المفيد والمرتضى مضافاً إلى ما أورد عليهما المحقق من ضعف الرواية وعدم تحقق الإجماع من وجوه أخر أيضاً:

منها أن كون عدّ الأضلاع أمارة معينة للذكورية والأنوثية منافٍ لما دلّ على أن الخنثى لو لم يتميّز من جهة البول، فيورث نصف الميراثين، مثل رواية هشام بن سالم في الحسن

---

١) شرائع الاسلام ٤ / ٨٤٢، في ميراث الخنثى.

٢) في المخطوطة: جنباً.

٣) في المصدر: لم يتحقق.

عن أبي عبد الله عليه السلام في قضاء علي: فإن كان سواء ـ يعني من جهة البول ـ ورث ميراث الرجال والنساء، بعد / ٥٧١ / القطع بعدم إرادة المجموع، خصوصاً بعد قول علي عليه السلام في الحسن كالصحيح[1]: فإن مات ولم يبل، فنصف عقل امرأة ونصف عقل رجل، والمراد من العقل الميراث، مع أن عمل المشهور على ذلك، مضافاً إلى أن يدعى أنه على طبق القاعدة أيضاً، كما في الجواهر.

ومنها أن مقتضى الخبر الذي دلّ على أمارته عدّ الأضلاع أنه أمارة دائماً في جميع الموارد ولا يلتزمون بذلك، لأن مقتضاه عدم الحاجة إلى سبق ملاحظة البول في الأمارات، مع أنه خلاف الإجماع، بل خلاف الخبر الوارد في أمارية عدّ الأضلاع وأيضاً مقتضاه صحة تعرّف الرجال والنساء بهذه الأمارة كالخنثى ولا يلتزمون بذلك.

ومنها أن هذه الأمارة مخالف لقول أهل التشريح من تساوي الرجل والمرأة بالأضلاع، بل في الجواهر عن بعض الفقهاء أنه اختبر ذلك وكان الأمر يستفاد من أهل التشريح.

ومنها ما قال في الوسائل[2] من أن الحكم بعدّ الأضلاع في الخنثى قضية في واقعة، فلا يعمّ بكلّ خنثى.

ومنها أن نفس الأخبار / ٥٧٢ / الواردة في عدّ الأضلاع متعارضة من جهة عدد الأضلاع مع أنها في قضية واحدة وإن اشتمل الكلّ على الإختلاف بين الجنبين في الذكر دون الأنثى، ففي الوسائل في خبر شريح أن من أمر بعدّ أضلاعه وجدوا عدد أضلاعه بعد العدّ من الأيمن إثني عشر ومن الأيسر أحد عشر، فحكم بأنه ذكر معلّلاً بحكاية خلقة حوّا من ضلع آدم وأن أضلاع الرجال أقلّ من النساء بضلع.

وفي خبر ابن قيس عن أبي جعفر عليه السلام في قضية شريح[3] أنه عدّ أضلاعه تسعة في اليمين وثمانية في اليسار، فحكم بأنه رجل بالتعليل المتقدم.

---

١) جواهر الكلام ٣٩ / ٢٧٩، بيان الميزان في كيفية توريث الخنثى.

٢) وسائل الشيعة ٢٦ / ٢٩٠، باب من ينظر إلى الخنثى إذا بال ليعلم حكمه.

٣) مجمع الفائدة ١١ / ٥٨٧، حكم ما لو كان الخنثى زوجاً أو زوجة.

نعم، في خبر السكوني عن أبي جعفر عليه السلام[1] مجرد نقل قضاء علي عليه السلام وأنه حكم بالذكورية لمجرد الأقلية بضلع.

وأما في البحار فينقل القضية بسند إلى الأصبغ وأنه عدّ في الأيسر سبعة وفي الأيمن ثمانية، فحكم بأنه ذكر معللاً بما تقدم.

ثمّ إن فيما تقدم وكذلك فيما نقله في البحار عن بعض أهل النقل أنه عليه السلام ألقى قول ذلك الخنثى في دعواه الحمل بعد الحكم برجوليته.

ثمّ هذا كلّه / ٥٧٣ / في المناقشات على جعل عدّ الأضلاع من الأمارات.

ويمكن الجواب عن الإشكال الأخير بأن أصل التعليل في المقام في تمام الأخبار أن الرجال أضلاعهم أقلّ من أضلاع النساء بضلع وهذا التعليل لا مانع فيه والإختلاف إنما هو في عدد الأضلاع التي عدّوه للخنثى التي كانت في مورد القضية والعلم بكذب بعض الأخبار من هذا الجهة غير مضرٍّ بأصل التعليل بمعنى أنه لا يسقطه عن الحجية والإعتبار وإن كان مجرد الإختلاف موهناً في الجملة.

نعم، في الروضة قيل: تعدّ أضلاعه، فإن كانت ثمانية عشر، فهو أنثى وإن كانت سبعة عشر من الجانب الأيمن [تسعة] ومن الأيسر ثمان، فهو ذكر.

وناقش عليه جمال المحققين في حاشيته بأن الذي حكم برجوليته، كان عدد أضلاع جنبه الأيمن إثني عشر والأيسر أحد عشر.[2]

أقول: كلام كلّ منهما مبني على اعتبار خصوص السند المشتمل على العدد المعيّن وعدم مانع من الأخذ بتلك العدد من جهة التعارض وغيره وعلى استفادة الخصوصية لتلك العدد وهو مشكل من الجهات الثلاثة المشار إليها.

ويمكن الجواب عن كلام الوسائل بأنه نسلّم أنه قضية في واقعة وهو لا يقتضي بنفسه للتعدي عن مورده، إلا أنه مشتمل على التعليل المقتضي للتعميم / ٥٧٤ / بكلّ مورد

---

١) رياض المسائل ١٢ / ٦٤٦، ميراث الخنثى وشبهه.

٢) من لا يحضره الفقيه ٤ / ٣٢٨، باب ميراث الخنثى: نقل فيه عن التهذيب.

اشتبه الذكر بالأنثى من جهة من الجهات.

ومنه يتعدي في الجواهر عن الخنثى أيضاً فضلاً عن المورد.

ويمكن الجواب عن الإشكال السابق عليه وهو ما نقل عن أهل التشريح من تساوي الرجال والنساء في الأضلاع وهو منافٍ للخبر بأن قول أهل التشريح بذلك غير ثابت أولاً حجيته فيه في مقابل الخبر.

[بسط الكلام]

أقول: يناسب أن نبسط الكلام هنا، فنقول: أما من يكون قاطعاً بتساوي الرجال والنساء في الأضلاع، إما من قول أهل الخبرة أي أهل التشريح، أو لاختباره ذلك بنفسه، كما نقله في الجواهر عن بعض، فلا مفرّ له إما من طرح الرواية التي جعل عدّ الأضلاع أمارة أو تأويلها بوجه، مثل أن يقول: إن تحقق التفاوت بين الأضلاع في كمال الندرة، إلا أن هذا النادر أيضاً لا يوجد في الخارج إلا في الرجال.

ومنه في صورة يكون الطرف الأيسر أقلّ من الأيمن بضلع يكون أمارة للذكورية.

وأما التساوي بين الطرفين، فلا يكون أمارة للأنوثية. وعليه نقول: في مورد الرواية حكم بالذكورية، لأنه كان طرفه الأيسر أقلّ بضلع ولا مانع في ذلك على ما قلنا.

نعم، في الخبر إشعار أو دلالة على أنه في صورة كان التساوي بين الطرفين يحكم بالأنوثية ولابدّ أن يقال: / ٥٧٥ / إن هذا ليس بمراد، لمنافاته لما هو المعلوم من الإختبار أو قول أهل الخبرة.

ومما يؤيد هذا التأويل عدم الإعتناء بأمارة عدّ الأضلاع قبل ملاحظة الأمارة البولية إتفاقاً وإخباراً، بل تقدم في الأخبار المعتبرة أنه حكم بنصف النصيبين بمجرد فقدان الأمارة البولية، كما هو المعمول به عند المشهور. وذلك لأن عدّ الأضلاع ـ على ما ذكرنا ـ ليس أمارة يعول عليه ويدور مداره.

نعم، لو اتفق نادراً وقوع الإختلاف بين الأضلاع، فيكون دليلاً على الذكورية.

ثمّ اعلم أن هذا التأويل الذي ذكرناه لخبر عدّ الأضلاع في مقابل الأخبار التي حكم

بالتنصيف بمجرد التساوي من جهة البول، أحسن مما في الجواهر من أن أمارة عدّ الأضلاع لا يتيسّر العلم به على وجه تطمئنّ النفس به لغير الأئمة عليهم السلام. ولذا ذكروا الأمارات البولية لسائرها وبعد فقدها حكموا بنصف النصيبين من غير أن يرجعوهم إلى عدّ الأضلاع.

وفيه: أن عدّ الأضلاع من الأمور الواضحة التي يطلع عليه أوائل الناس، بل في مورد الرواية أيضاً كان الإطلاع بذلك للناس وشهدوا عند الإمام عليه السلام.

/ ٥٧٦ / ثمّ هذا كلّه لمن حصل له القطع بتساوي الرجال والنساء نوعاً في عدد الأضلاع.

وأما من لم يحصل له هذا القطع، فإن لم يثبت عنده قول أهل الخبرة أي أهل التشريح بالتساوي، أو ثبت، لكنّه لا يقول بحجية قولهم في مقابل الخبر أو مطلقاً، فحينئذٍ لو ثبت عنده حجية الخبر الذي تدلّ على أن عدّ الأضلاع أمارة مطلقاً، فحينئذٍ لابدّ أن يأخذ بإطلاق هذا الخبر.

ثمّ يقيد بذلك إطلاق الأخبار الدالة على أنه بعد التساوي من جهة البوليّة يحكم بإعطاء نصف الميراثين بأن المراد، الحكم بنصف الميراثين بعد عدم إمكان تعيين حاله من جهة عدّ الأضلاع أيضاً.

نعم، هذا التقييد له مبعّد من جهتين:

الأولى أنه لو كان الحكم بنصف الميراثين بعد التساوي من جهة البولية معلقاً على عدم إمكان تميز حاله من جهة عدّ الأضلاع، فالحكم بنصف الميراثين بمجرد التساوي من جهة البولية إغراء بالجهل ولا يناسب دعوى أن الكلام لم يكن مسوّقاً من هذه الجهة أو أشباه ذلك.

الثانية من جهة أنه تقدم أنا لا نتصور عدم تمكن الناس من عدّ الأضلاع التي كان أمارة على الرجولية والأنوثية، / ٥٧٧ / وأما لو لم يحصل له القطع بتساوي الرجال والنساء في الأضلاع، لكن ثبت عنده قول أهل الخبرة بذلك وثبت عنده حجية قول أهل الخبرة أيضاً، فحينئذٍ يقع عنده التعارض بين الخبر الذي يدلّ على اعتبار عدّ الأضلاع وبين ما دلّ على

حجية قول أهل الخبرة.

نعم، يجوز أن يقال: إن اعتبار قول أهل الخبرة من جهة بناء العقلاء وبناء العقلاء حجة ما لم يثبت الردع. وهنا نفس الخبر الذي دلّ على أمارية عدّ الأضلاع بمنزلة الرادع عن بناء العقلاء وإن كان نفس قول أهل الخبرة على خلاف مقتضى الخبر موهناً له في الجملة.

نعم، لقائل أن يقول: إن خبر عدّ الأضلاع على فرض رفع إشكالاته لابدّ أن يصير مقيداً للأخبار التي دلت على الحكم بنصف الميراثين بمجرد التساوي من جهة البولية بأن نقول: إن هذا الحكم بعد عدم إمكان عدّ الأضلاع أيضاً، وعلى هذا نقول: إن الأمر دائر بين ما هو المقيد وبين ما ادعاه الجواهر كما تقدم من أن عدّ الأضلاع لشدة خفائه يكون أمارة للأئمة وأن الأمارة في حق سائر الناس هو الأمارة البولية، إلا / ٥٧٨ / أن يتفق في مورد حصول الإطمينان من جهة عدّ الأضلاع وبين ما قلناه سابقاً من أن المورد لم يكن إلا الحكم بالذكورية لكون الأضلاع له من طرف الأيسر أنقص بواحد من طرف الأيمن.

ونحن قلنا: لا مانع من الأخذ بذلك لو وجد له مصداق على خلاف المتعارف، كما اتفق في مورد الرواية. وأما كون التساوي بين أضلاع اليمين واليسار أمارة على الأنوثية، فلم يكن الخبر نصاً فيه، بل إما لم يكن فيه إلا إشعار بذلك أو غاية الأمر أنه ظاهر فيه.

ولابدّ أن ترفع اليد عن هذا الظاهر لأمور:

منها أنه لو لم نقل بذلك، فلابدّ من رفع اليد عن الخبر الذي دلّ على ثبوت نصف الميراثين[1] بعد التساوي من جهة البول و سبقه وانقطاعه، فيرفع اليد عن الظاهر للنص.

إن قلت: بناءً على اعتبار عدّ الأضلاع أيضاً يعمل على طبق ما دلّ على نصف الميراثين في صورة لم نتمكن من عدّ الأضلاع كما يقوله في الجواهر.

قلت: نحن لا نتصور عدم التمكن من عدّ الأضلاع حتى في السمين الذي تسلّم في الجواهر أنه لا يمكن عدّ أضلاعه. فلو قلنا باعتبار عدّ الأضلاع، فلابدّ من طرح / ٥٧٩ / ما دلّ على نصف الميراثين.

---

١) مختلف الشيعة ٩ / ٨٤، إذا خلف الميت وارثاً خنثى مشكلاً.

ومنه عدّ[1] الفقهاء القول باعتبار عدّ الأضلاع في مقابل القول بنصف الميراثين مسلّمين بأنه لا يمكن الجمع بينهما. وأما الجمع الذي قلناه، مرجعه إلى عدم اعتبار عدّ الأضلاع.

نعم، قلنا: إنه يتفق نادراً على خلاف المتعارف، أنه يختلف الأضلاع بين الجنبين ومقتضى الخبر أنه لا يتفق ذلك إلا في الذكور وهو أمارة على ذلك.

وأما التساوي، فليس أمارة على أحد الطرفين.

هذا؛ مع ما عرفت من وهن كلام الجواهر من أنه يدعى أن الأضلاع بأمارة عدّ الأضلاع لا يتعارف لغير الأئمة، مع أن في مورد الرواية كان اطلاع بأخبار الشهود الذين لم يكونوا من الأئمة.

هذا؛ مع ما تقدم من وهن أصل تقييد ما دلّ على نصف الميراثين عند التساوي من جهة البول بصورة لم يمكن الإطلاع من جهة عدّ الأضلاع.

ومنها أنه على ما قلنا، لم يخالف قول أهل التشريح من تساوي الذكور والإناث في الأضلاع، لوضوح أن الإختلاف نادراً على خلاف العادة في الأضلاع لا يمكن إنكاره / ٥٨٠ / كإصبع زائدة أو يد زائدة.

غاية الأمر أنه يستفاد من خبر عدّ الأضلاع أن التفاوت بين الجنبين لا يتفق إلا في الذكور وأنه أمارة على الذكورية لو اتفق، وهذا بخلاف من يعول على أمارة عدّ الأضلاع؛ فإنه مبني على أن يكون العادة على اختلاف الذكور مع الإناث في عدد الأضلاع وهو خلاف قول أهل التشريح.

ومنها ما تقدم من أن عدّ الأضلاع لو كان أمارة، فلابدّ أن يكون أمارة قبل ملاحظة حال البول، مع أن النص والفتوى متطابقان على أن الملحوظ أولاً هو حال البول. فإن عيّن لمجيء البول من أحد الفرجين، أو لسبقه منه مثلاً، يؤخذ به ولو كان ذلك مخالفاً لعدّ الأضلاع.

---

١) في المخطوطة: عدّوا.

[لا يمكن الجمع بين خبر عدّ الأضلاع و تنصيف الميراثين]

و تلخّص مما تقدم أن الجمع بين خبر عدّ الأضلاع وبين ما دلّ على تنصيف الميراثين لا يصحّ إلا بالوجه الذي ذكرناه وذكرنا مرجحاته. وأما لو لم نقل بذلك، فلابدّ من طرح أحد الخبرين أو طرحهما والرجوع إلى سائر القواعد، وسيأتي الكلام فيهما.

وأما الكلام في السند بطرح أحد المتعارضين إما لعدم اعتباره أولاً أو لابتلائه / ٥٨١ / بمعارض أقوى.

وتوضيح المقام: أنه بناءً على عدم إمكان الجمع بين الخبر الذي يدلّ على أمارية عدّ الأضلاع وبين الخبر الذي يدلّ على أن الحكم في الخنثى بعد فقدان أمارة البولية يكون التنصيف بنصف ميراث الذكر ونصف ميراث المرأة، فلابدّ من ترجيح أحد الطرفين بحسب القواعد لو أمكن.

إن قلت: إن هنا خبراً آخر معارضاً معهما، وهو ما دلّ على الرجوع إلى القرعة في تعيين حال الخنثى.

قلت: لم يرد ذلك في خصوص إرث الخنثى وإنما ورد ذلك في مثل الممسوخ وشبهه.

نعم، لمّا دلّت[1] تلك الأخبار على جريان القرعة في كلّ موضوع مشتبه، فتشمل الخنثى أيضاً. وعلى هذا، فكلٌّ من خبر عدّ الأضلاع وخبر نصف الميراثين الواردين في خصوص الخنثى يكون أخصّ مما دلّ على جريان القرعة والرجوع إليها في تعيين حال الخنثى، فلم يقبل المعارضة لهما في خصوص مسألة إرث الخنثى.

[طريقان لطرح خبر عدّ الأضلاع]

وإذا عرفت ما تقدم، فنقول: إن طرح خبر عدّ الأضلاع له طريقان:

الأول أن يطرح لدعوى ضعف سنده، كما قاله في الشرايع وغيره. وعليه لا يتوقف الطرح على عدم إمكان الجمع بينه وبين معارضه.

---

١) في المخطوطة: دلّ.

وأجيب عن ذلك:

تارةً بما في الرياض[١] بأن السند على ما / ٥٨٢ / في التهذيب ضعيف، ولكنه ما في الفقيه صحيح، لأنه رواه عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام وطريق الفقيه إلى العاصم في المشيخة صحيح. وفي شرح الإرشاد لعل الحكم بالضعف لاشتراك محمد بن قيس بين الضعيف وغيره، وقد مرّ الكلام فيه.

أقول: في رجال أبي علي عن بعض المحققين[٢] أن محمد بن قيس لو كان راوياً عن أبي جعفر عليه السلام، فالظاهر أنه الثقة إن كان الناقل عنه عاصم بن حميد وفلان وفلان لما نقل عن (جش)[٣]، [النجاشي] أن هؤلاء يروون عن محمد بن قيس كتاب القضايا، بل محمد بن قيس لو كان راوياً عن أبي جعفر عن علي عليه السلام، يكون ثقة مطلقاً، لأن كلاً من محمد بن قيس الأشعري ومحمد بن قيس البجلي صنّف كتاب القضايا لأمير المؤمنين عليه السلام كما ذكره (جش) وهما ثقتان.

أقول: مقتضى كلا الوجهين اعتبار محمد بن قيس الذي في سند خبر عدّ الأضلاع وبعد فرض ما نقل عن (جش) محققاً، كما هو الميزان لنقل الثقة لكلّ ملزوم لموضوع ذي أثر يكون ذلك كافياً في المقدار الذي نقول باشتراطه في اعتبار السند وليس هنا مجال التفصيل.

وتارة بأن الخبر يعني خبر عدّ الأضلاع متواتر، كما عن الحلي أنه ادعى تواتره، فلا مجال لدعوى / ٥٨٣ / ضعف سند فيه.

أقول: نحن ذكرنا في محله حجية نقل الثقة لكلّ ملزوم لموضوع ذي أثر وتواتر الخبر ملازم لصدوره، إلا أن المدعي للتواتر يكون الملازمة محققة عنده ونحن لا نكتفي بذلك، بل نعتبر ثبوت الملازمة عند المنقول إليه. وعلى هذا لابدّ للمنقول إليه أن يفرض المنقول كالمحقق، فإن كانت الملازمة على هذا التقدير عنده ثابتة، فيكتفى بذلك في إثبات ذلك

---

١) رياض المسائل ١٢ / ٦٤٦، ميراث الخنثى وشبهه.

٢) دراسات في علم الدراية: ٥٢؛ الفوائد الرجالية للسيد بحرالعلوم ٤ / ١٣٩.

٣) يعني النجاشي. لاحظ رجال النجاشي: ٢٤٧.

الموضوع وترتيب آثاره.

وأيضاً نحن نعتبر في نقل الثقة أن يعرض وهن شخصي أو نوعي عليه.

[الإشكال على الإكتفاء بنقل التواتر]

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن الإكتفاء بنقل التواتر لترتيب آثار تحقق الخبر في المقام محل الإشكال من وجهين:

الأول أن غاية الأمر أنا نصدق الحلي في أنه تكثر نقل هذا الخبر بحدٍّ صار موجباً للعلم بصدوره عند الحلي وبهذا المقدار نحن لا نكتفي في الحكم بصدق الخبر لما عرفت من أنه يعتبر أن يكون الكثرة بحدٍّ يوجب العلم لنا بصدوره على فرض تحقق ذلك الكثرة، وهذا غير معلوم.

ومن هنا نعتبر في حجية نقل الإجماع لإثبات ما ادعى الإجماع عليه قرائن أخرى حتى يوجب ما نعترف بأن النقل يثبته من نقل الكاشف وما وصل إلينا من القرائن المنقولة أو المحققة للعلم بقول المعصوم.

/ ٥٨٤ / غاية الأمر أن حصول العلم لنا يكون تقديرياً؛ يعني على تقدير تحقق المنقول.

الثاني أن لنقل الحلي للتواتر موهن[اً] يسقطه عن الإعتبار وهو أن التواتر لو كان محققاً في زمان الحلي، فلابدّ أن يكون ذلك ثابتاً قبل زمان الحلي، لأن التواتر لا يتحقق إلا بأن يكون ذلك في تمام الطبقات.

وعلى هذا يرد عليه ما ذكره في الرياض[1] من أنه يظهر من عبارة العماني الذي قبل الحلي بكثير أن خبر عدّ الأضلاع لم يكن ثابتاً عند العلماء. وعنه: وقد روى بعض [ال]علماء أنه سئل عن الخنثى، فقال: روى بعض أصحابنا..

الوجه الثاني لطرح خبر عدّ الأضلاع بعد ما عرفت من أنه بنفسه يكون معتبراً ولو

---

١) رياض المسائل ١٢ / ٦٤٨، ميراث الخنثى وشبهه.

بالوجه الأول من الوجهين المتقدمين أن يطرح لأجل أن معارضه يكون أرجح، بعد أنك عرفت أن الجمع غير ممكن. وهنا قال في الرياض[1] : إن أخبار عدّ الأضلاع حتى الصحيح منها غير مقاومة للنصوص المقابلة سنداً وعدداً لشهرة العمل بها.

أقول: لابدّ أن يكون المراد ترجيح أخبار نصف الميراثين لأرجحيتها من حيث السند ولأنها أكثر عدداً ولشهرة العمل بها وإن كان العبارة غير وافية بذلك.

ونحن نقول: أولاً إن المشهور لما لم يعملوا على طبق ظاهر أخبار عدّ الأضلاع، فذلك يوجب سقوط ظاهرها عن الإعتبار / ٥٨٥ /، وذلك لما ذكرناه كراراً من أن الظواهر التي يكون عمل المشهور على خلافها كثيرة.

ونحن نعلم إجمالاً أنه في كثير من تلك الموارد يكون الحكم الواقعي مطابقاً مع قول المشهور ومن المقرّر في محله أن العلم الإجمالي على خلاف ظواهر كثيرة توجب لسقوط ما كان من أطراف المعلوم بالإجمال عن الإعتبار لعدم بناء العقلاء على العمل بمثل تلك الظواهر في المقدار الذي ذكرناه.

وثانياً نقول: تقدم أن قول أهل التشريح بتساوي الرجال والنساء في الأضلاع، فحينئذٍ لو قلنا ـ كما تقدم تفصيل الكلام فيه ـ: إن قول أهل الخبرة على خلاف الأخبار الواردة في عدّ الأضلاع، إما يوجب القطع بفساد تلك الأخبار أو عدم إرادة ظاهرها، وإما يوجب الوهن فيها وذلك يسقطها عن الإعتبار.

فعلى هذا يصير أخبار نصف الميراثين خالياً عن المعارض.

وثالثاً لو أغمض عن الوجهين السابقين لعدم اعتبار أخبار عدّ الأضلاع ـ كما هو مفروض كلام الرياض ـ، فحينئذٍ لقائل أن يعترض على الرياض بأن أخبار نصف الميراثين بنحو نقلها في الرياض غير قابل لأن يعارض أخبار عدّ الأضلاع، لأنه قال في الصحيح: إن الخنثى يتوارث ميراث الرجال والنساء، وفي الخبرين أنه يورث نصف / ٥٨٦ / عقل الرجل ونصف عقل المرأة.

---

١) نفس المصدر.

ويرد على الأول أن ظاهره غير معمول به وغير مثبت للمراد ومجرد كون إرادة الظاهر بعيداً أو خلاف الأجماع، لا يصير قرينة على أن المراد نصف الميراثين. أو من الواضح أنه ليس البناء على حمل كلّ ظاهر يكون كذلك على معنى لم يكن فيه الإشكال. وأما الخبران وإن لم يكن إشكال في ظهورهما في نصف الميراثين لوضوح أن المراد من العقل فيه لا يناسب غير الميراث، سواء كان بمناسبة أن صيرورة الشخص من العاقلة سبب للميراث أو لغير ذلك، لكن سندهما على ما في الرياض ليس بمعتبر. وأما دعواه انجبار قصور الخبرين بالصحيح قبلها، فهو كما ترى.

ولعلّ لذلك قال الأردبيلي[1] في شرح الإرشاد من أنه لعدم وضوح دليل المشهور ذهب بعضهم إلى القرعة لشمول أخبارها للخنثى.

هذا؛ ولكن في الجواهر عبّر عن الخبر المشتمل على أنه يورث نصف عقل الرجل والمرأة بالحسن كالصحيح وهو معتبر عندنا.

[ترجيح خبر نصف الميراثين، ومدى صحة ما قاله في الجواهر]

وعلى هذا فنحن:

تارةً نتكلم في حكم ترجيح خبر نصف الميراثين على فرض اعتبار أخبار عدّ الأضلاع على ما قاله في الجواهر من أن الأول من الحسن كالصحيح.

وتارة نتكلم في صحة ما قاله في الجواهر.

أما الأول، فنقول على القول بأن الأصل في الخبرين المتعارضين هو التساقط، يكون حال إثبات / ٥٨٧ / المرجحية بمثل حال إثبات أصل الحجية محتاجاً إلى الدليل، بل هو عينها.

وأما على ما رجّحنا في التعادل والترجيح من أن الحق أن الأصل الثانوي المستفاد في الأخبار المتعارضين هو التخيير، فعليه نقول: نقطع بأن ذي المزية من المتعارضين لا

---

١) مجمع الفائدة ١١ / ٥٧٥، اللواحق في الخنثى: إرث الخنثى.

يسقط عن الإعتبار. ثمّ المزية والمرجّح لو لم يكن من المرجّحات المنصوصة بالخصوص يكون للترجيح بها على هذا المبنى، له طريقان:

الأول أن نمنع إطلاق أخبار التخيير لصورة كان مزية في أحد الخبرين ويكون حجية ذي المزية متيقّناً.

الثاني أن تسلم الإطلاق لأخبار التخيير، لكن نقيدها بصورة فقد المرجحات لأخبار الترجيح بعد رفع الإشكالات عن التمسك بأخبار الترجيح وبعد إثبات أنها تدلّ على حجية مطلق الظن في الجملة.

أما على الطريق الأول، فقلنا في محله: إن كلّ ما يوجب الظن بالواقع، يعني بمضمون أحد المتعارضين أو يوجب الظن بصدور أحد / ٥٨٨ / المتعارضين، فأخبار التخيير منصرفة عنه، لأن مساقها ـ سؤالاً وجواباً ـ مورد التحيّر، ومع الظن بالواقع أو الصدور في أحدهما لو لم يرتفع التحيّر رأساً، يكون المتعارف أن يسأل عن حكم هذا الظن مستقلاً. وبعد ذلك لا يجوز دعوى شمول إطلاق أخبار التخيير حتى مع الظن بأحدهما بالخصوص مضموناً أو صدوراً.

نعم، من غير هذه الجهة لا ينبغي التأمل في ثبوت الإطلاق لأخبار التخيير، فلا مانع من الأخذ بإطلاق أخبار التخيير ما لم يثبت التقييد بدليل معتبر.

ثمّ إن الظن بمضمون أحد الخبرين المتعارضين أو صدوره لو كان على خلاف الخبر الذي يكون فيه المرجّحات المنصوصة، فضلاً عن غير المنصوصة، فحينئذٍ نمنع شمول إطلاق أخبار التراجيح هنا بعين الوجه الذي منعنا به شمول إطلاق أخبار التخيير لمثل هذا الفرض.

ثم إذا عرفت ذلك، فنقول: لو ثبت الإطلاق لأخبار / ٥٨٩ / التخيير حتى قبل المرجّحات المنصوصة بحيث تكون المرجحات المنصوصة مقيدة لها، فحينئذٍ يكون مقتضى إطلاق أخبار التخيير جواز الأخذ بالخبر الذي يكون الظن بمضمونه أو بصدوره، ولو كان المرجحات المنصوصة في الخبر الذي يعارضه.

ثم إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الخبر الذي يدلّ على أن للخنثى نصف الميراثين يكون

الظن بمضمونه وصدوره، بخلاف خبر عدّ الأضلاع لفتوى المشهور على الأول ومخالفة الثاني لقول أهل التشريح، فيعين الأخذ بالخبر الدالّ على أن له نصف الميراثين.

ومقتضى ظاهر بعض المعتبرة الواردة في المتعارضين هو التخيير في مطلق المتعارضين، كالخبر الذي ينقله في الفصول في باب التعادل والترجيح عن الكافي ويقول: إنه موثق.

نعم، لو انحصر الدليل المعتبر على التخيير بين المتعارضين بالأخبار الذي تدلّ على التخيير بعد فقد المرجحات، فحينئذٍ في صورة فرض ثبوت المرجّحات المنصوصة في أخبار عدّ الأضلاع، / ٥٩٠ / فحينئذٍ بمقتضى ما قلنا، لابدّ من الرجوع إلى الأصل المطابق لأحد المتعارضين حيث نقطع بحجية أحدهما، لكن ذلك محتمل في كل من المتعارضين.

[الكلام في اعتبار خبر نصف الميراثين]

وأما الثاني ـ أعني الكلام في اعتبار خبر نصف الميراثين في نفسه ـ بعد ما عرفت من أنه لا مانع من الأخذ به بعد اعتباره في نفسه، فنقول:

أولاً لا يخفى أن ما تمسك به لنصف الميراثين على ثلاث أصناف:

الأول ما تقدم من أنه بظاهره يدلّ على أن للخنثى ميراث الرجال والنساء. وتقدم أنه لم يكن إشكال في سنده على مسلكنا وإنما الإشكال فيه من جهة الدلالة. وسيأتي أنه يمكن رفع هذا الإشكال أيضاً.

الثاني ما اشتمل على أن له نصف عقل الرجل ونصف عقل المرأة. وتقدم أنه لا إشكال في دلالته على ما رجّحناه وإنما الكلام في سنده.

ففي الفقيه[1] رواه هكذا: الحسن بن موسى الخشاب، عن: غياث بن كلوب أو كلب،

---

١) من لايحضره الفقيه ٤ /٢٣٧ و ٧٥٩.

عن إسحاق بن عمار، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام[1] «إن علياً عليه السلام كان يقول: الخنثى تورث من حيث يبول فإن بال منهما جميعاً فمن أيهما سبق البول ورث منه، فإذا مات ولم يبل، فنصف عقل الرجل ونصف عقل المرأة».

وفي التهذيب[2] هكذا: الصفار عن الحسن بن موسى الخشاب، / ٥٩١ / عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمار، عن جعفر بن محمد .. إلخ.

وفي شرح الإرشاد أن الراوية ضعيفة بالقول في فطحية إسحاق والجهل بحال غياث وعدم التصريح بتوثيق ابن الخشاب وإن لم يضرّ ذلك.

هذا؛ مع إجمال في متن الرواية واختصاصها بحال الموت.

أقول: أما فطحية إسحاق غير مضرٍّ، بعد أنه موثق، ويكتفى به.

وكذلك الجهل بحال غياث، بعد أن له كتاب، كما عن النجاشي. وعن الشيخ رحمه الله في العدة «أنه ممن أجمعت الشيعة على العمل بروايتهم إذا خلت عن المعارض[3]»؛ لوضوح أن إجماع الشيعة على ذلك يوجب كمال الوثاقة به. ونحن نكتفي بذلك في حجية الخبر وقلنا في محله بحجية نقل الثقة لكل ملزوم لموضوع ذي أثر، لعل يعتبر الملازمة عند المنقول عليه على التحقيق.

إن قلت: إن مقتضى كلام العدة العمل بأخباره مع عدم المعارض.

قلت: ما نقلنا عن العدة على فرض تحققه يوجب الوثوق به وهو كافٍ في حجية الخبر. وبعد ذلك مع المعارض لابدّ أن يعمل بما يقتضيه قاعدة التعارض.

وأما عدم التصريح بوثاقة الحسن .. اه، أيضاً غير مضرٍّ، كما اعترف به، بعد أنهم يمدحونه بكمال المدح بمقدار يوجب كمال الوثوق به / ٥٩٢ / على فرض تحققه.

وأما دعواه إجمال المتن، فتقدم أنه ليس كذلك، لوضوح أن لفظ العقل في الخبر لا

---

١) مستند الشيعة ١٩ / ٤٤٤، حكم الخنثى؛ كشف الرموز ٢ /٤٥٧، الثاني: في ميراث الخنثى.

٢) تهذيب الأحكام ٩ / ٣٥٤، باب ميراث الخنثى ومن يشكل أمره من الناس.

٣) راجع: طرائف المقال ١ /٢٤٧، الطبقة الرابعة والعشرون من رقم: ١٣٣٢ إلى ١٨٠٣.

يناسب أن يكون المراد منه غير الميراث شيئاً آخر.

وأما دعواه اختصاصها بحال الموت، ففيه: أن الخبر يدلّ أن البول مميّز للذكورية والأنوثية وأنه لو مات ولم يبل بحيث يميّز أنه رجل أو أنثى، فحينئذٍ يورث نصف الميراثين، فلا يدلّ على الإختصاص بحال الموت، بل بالبيان الذي ذكرنا يدلّ على عدم الإختصاص بحال الموت.

هذا؛ مع أنه لو كان عدم القول بالفصل بين حال الموت والحياة ثابتاً، فيلحق بحال الموت حال الحياة أيضاً، وإلاّ يثبت الحكم في خصوص حال الموت، كما نقل هذا التفصيل عن بعض أيضاً.

الثالث ما فيه تصريح بأن له نصف ميراث الرجل ونصف ميراث المرأة، وهو ما نقله في الوسائل عن قرب الأسناد، عن عبد الله جعفر، عن السندي بن محمد، عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام ولا إشكال في هذا الخبر من حيث الدلالة ومن حيث السند إشكال من جهة أبي البختري.

وعن الروضة أنه ترحم عليه. وهذا المقدار وإن / ٥٩٣ / لم يوجب الإعتبار، إلاّ أنه نافع في التأييد، وكذلك فتوى المشهور بنصف الميراثين. فإن أمثال هذه القرائن إذا انضمّ، فربّما يوجب بناء العقلاء على العمل بالخبر، ونحن نكتفي بذلك أيضاً.

هذا؛ مع أن لنا أن نقول بظهور الخبر الأول الذي قلنا: إنه لا إشكال فيه من حيث السند في نصف الميراثين بلحاظ أن لنا أمر[اً] لو كان واضح الفساد، فنفس وضوح الفساد يصير قرينة على أن الظاهر ليس بمراد، وحينئذٍ يصير الكلام ظاهراً فيما يناسب أن يكون مراداً وهو نصف الميراثين في المقام؛ فتدبّر جيّداً.

ثمّ اعلم أن ما تقدم من مناقشات الأردبيلي على سند خبر نصف الميراثين، لم يكن من جهة مشيخة كلّ من الفقيه والتهذيب، فكأنه تسلم أن السند لم يقبل الإشكال من هذه الجهة، كما يقوله بعض، بل لعلّه المشهور.

وتوضيح المقام: أن كلاً من الفقيه والتهذيب فيه نقل الحديث من كتب ولأرباب تلك الكتب رجال حتى يتصل الخبر بالمعصوم، ولكل واحد من صاحب الفقيه والتهذيب

رجال تكون تلك الرجال طريق لهما إلى تلك الكتب ويذكر هؤلاء الرجال في أوائل السند، لكن طريقة الفقيه والتهذيب على التعرض لتلك الرجال التي من قبيل / ٥٩٤ / الطريق إلى الكتب في آخر كتابهما، ويعبّر عنهم بمشيخة التهذيب أو الفقيه. وفي الوسائل يكون مراده بالإسناد في قوله «قال الصدوق بإسناده» هو تلك الرجال التي يذكر في آخر الكتاب، وهكذا التهذيب.

وبالجملة الغرض أنهم يقولون: إن إعتبار السند غير متوقف على ملاحظة مشيخة كلّ من التهذيب والفقيه وإثبات وثاقة تلك الرجال.

ثمّ إنه لا بأس من أن تعميم البحث ونجعل العنوان في خصوص أخبار الفقيه وإن كان غالب الكلمات في الكتب الأربعة مشتركة.

نعم، في الكافي ذكر تمام السند في الكتاب، إلاّ أنه ينقل عن عدة كثيراً ما، وبعض ما يقال في مشيخة الفقيه والتهذيب يجري في عدة الكافي، بل كثيراً ما يمتاز في الكافي أيضاً صاحب الكتب التي ينقل صاحب الكافي عنها وأنه في وسط السند، فيصير البحث فيما قبله من رجال السند بمثل الرجال التي هم مشيخة الفقيه والتهذيب.

وعلى كل حال نجعل العنوان في الفقيه ونذيّله بالتعرض إشارة للجهات المشتركة معه من سائر الكتب الأربعة، بل غيرها أيضاً.

ثمّ نتعرض / ٥٩٥ / له جهة غير مشتركة ونتكلم فيها.

[للفقهاء في أخبار «من لا يحضره الفقيه» مسالك]

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن للفقهاء في أخبار الفقيه مسالك:

فطائفة يقول باعتبار تمام أخباره وذلك إما للحكم بصحة أخباره بالصحيح الإصطلاحي. وفي كتاب متمّم الوسائل ينقل ذلك عن المحقق الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، وأنه مع ما علم من طريقته في تصحيح الأحاديث يعدّ حديث الفقيه من الصحيح عنده وعند الكل.

وإما للحكم باعتبار تمام أحاديث الفقيه، وعليه يصير مراسيل الفقيه كمراسيل ابن

أبي عمير في الحجية.

نعم، عن بعض أن أخبار الفقيه عند التعارض مع أخبار سائر الكتب يكون مقدماً عليها وهذا خارج عن محل الكلام، كما أن ما تقدم من دعوى اعتبار تمام أخبار الفقيه كان القائل به من أهل الأصول وهو مغاير لمقالة الأخباري من دعوى قطعية تمام أخبار الكتب الأربعة، بل ما لا ريب من الكتب الأربعة أيضاً.

بل في متمم الوسائل بعد نقل كلام من قال: إن الصدوق وإن ضمن في أول الفقيه أن لا ينقل / ٥٩٦ / من الأخبار إلاّ ما يفتي به ويحكم بصحته ويعتقد أنه حجة بينه وبين ربّه[1]، إلاّ أنه في كتابه رجع عن هذا التعهد لقرائن ذكرها.

قال: إن ما ذكره من القرائن لا يفيد إلاّ إبطال ما زعم من قطعية آحاد أخباره.

وأما دعوى أن ما ذكره من القرائن يصير منشأً للوهن بالوثوق بآحاد أخباره، فهي أوهن حالاً وأضعف مالاً من قبل هذا المقام.

وعلى كل حال، هذا إشارة إلى من يقول باعتبار تمام أخبار الفقيه وهو خارج عن محل الكلام.

وأما من لا يقول بحجية تمام أخبار الفقيه ـ كما هو محل الكلام أيضاً ـ يقول من غير جهة مشيخة الصدوق أن حال أخبار الفقيه يكون كحال سائر الأخبار من أن الإعتبار موقوف على وثاقة رجال السند أو حصول الإنجبار بنحو على موازين أشرنا إليها في محله، وهذا أيضاً خارج عن محل الكلام.

وأما من جهة مشيخة الصدوق ـ وهو محل الكلام في المقام ـ فلكثير دعوى كبروية ودعوى صغروية لو تمّا، ينتجان عدم لزوم ملاحظة حال المشيخة وحسن حالها في اعتبار السند.

أما الكبروية، فهو أن الرجال الذين من مشايخ الإجازة مغايرة مع راوي / ٥٩٧ / الحديث وأنه لا يلزم ملاحظة اعتبار مشايخ الإجازة في اعتبار الحديث، لأن شيخ

---

١) مدارك الأحكام ١ / ١٩٧، غسل الوجه: حدّ الوجه الذي يجب غسله.

الإجازة إما ثقة أو لا يحتاج إلى التوثيق.

[الكلام في وثاقة مشايخ الإجازة]

أما الأول، فيظهر من جماعة؛ فعن البحراني[١]: أن مشايخ الإجازة في أعلى درجات الوثاقة والجلالة.

وعن صاحب المعراج: لا ينبغي أن يرتاب في عدالتهم.

وعن الشهيد الثاني: أن مشايخ الإجازة لا يحتاجون إلى التنصيص على تركينهم ولذلك صحح العلامة وغيره كثيراً من الأخبار مع وقوع من لم يوثقه أهل الرجال من مشايخ الإجازة في السند.

وعن السيد الكاظمي[٢] في تقريب بيان وثاقة مشايخ الإجازة أنه قال: ما كان العلماء وحملة الأخبار لاسيّما الأجلاء ومن يتحاشى في الرواية من غير الثقات فضلاً عن الإستجازة ليطلبوا الإجازة في روايتها، إلاّ من شيخ الطائفة وفقيهها ومحدّثها وثقتها ومن يسكنون إليه ويعتمدون عليه.

وأما الثاني أيضاً يظهر من جماعة؛ فعن منتهى المقال[٣]: قال جماعة: إن مشايخ الإجازة لا تضرّ مجهوليتهم، لأن أحاديثهم مأخوذة من الأصول المعلومة وذكرهم لمجرد اتصال السند أو للتيمّن.

ثمّ إنه نقل / ٥٩٨ / عن بعضهم التفصيل في مشايخ الإجازة وأن من كان منهم شيخ إجازة بالنسبة إلى كتاب لم يثبت انتسابه إلى مؤلفه بطريق القطع أو طريق معتبر، فلابدّ هنا من إحراز وثاقة شيخ الإجازة عند المجار له ليثبت أصل الكتاب بواسطة اعتبار المجيز وهذا بخلاف ما لو كان الإجازة إلى كتاب ثابت بالتواتر أو بطريق معتبر عند المجاز له.

أقول: هذا التفصيل مبني على منع الوجه الذي تقدم لاستفادة وثاقة شيخ الإجازة،

---

١) راجع: خاتمة المستدرك ٣ / ٥١٣، تعليقة منهج المقال: ٥.

٢) المصدر السابق.

٣) راجع: المصدر السابق، ص ٥١٤.

وإلاّ فيكون شيخ الإجازة للمجاز له يحرز وثاقته عند المجاز له، ثم بوثاقته يثبت الكتاب والأصل اللذين يجيزهما للمجاز له.

نعم، من لا يستفـ[ـيـ]ـد وثاقة شيخ الإجازة بما تقدم وكان مدركه لعدم لزوم ملاحظة حال مشايخ الإجازة من مجرد أن الكتب ثابتة من الخارج وأن ذكر شيخ الإجازة للتيمّن، فلا مفرّ له إلاّ من هذا التفصيل.

ثمّ اعلم أن ما نقل عن الشيخ في التهذيب من أنه لم يلاحظ حال مشايخ الإجازة أيضاً محتمل لأن يكون لأجل وثاقتهم عنده، أو لأجل أن الكتب / ٥٩٩ / المجاز لها كانت ثابتة عنده.

وتوضيحه: أن الشيخ ﷺ في التهذيب والإستبصار كثيراً ما يطعن في السند عند التعارض ويضعف بعض رجاله ولكن كلّما ذكر من القدح إنما هو في رجال أرباب الكتب التي نقل منها ولم يقدح أبداً في رجال أوائل السند وطريقه إليها.

إن قلت: يبيّن أن يكون مدركه الوجه الأخير من ثبوت الكتب عنده وذكر الرجال لمجرد اتصال السند، وذلك لما ترى من ضعف بعض من تلك الرجال، فلا يجوز أن يكون المدرك إحراز الوثاقة.

قلت: من الجائز أن الشيخ يكتفي في اعتبار الخبر بإحراز وثاقة الراوي وإن كان فاسد المذهب، ولا مانع من القول بأن وثاقة كلّ من كان من مشايخ الإجازة كان محرزاً عنده والطعن على بعض منهم من غير الشيخ غير مضرٍّ بذلك، فلم يوجد شاهد على رفع الإحتمال الأول؛ غاية الأمر أنه لو رأينا أنه ضعّفه شخص من أهل الخبرة، فيقع المعارضة بين كلامه / ٦٠٠ / وبين ما يستفاد من الشيخ من وثاقته.

هذا؛ مع أنه لو رأينا رجلاً من رجال الطريق غير موثّق عند الشيخ، فهذا لا يصير منشأً لرفع اليد من أن الإستجازة تقتضي كون المجيز موثقاً عند المجاز له؛ غاية الأمر أنه اشتبه عليه هذا الفرد أو حصل الغفلة له فيه، كما يأتي توضيح لذلك في المقام الثاني الذي نتكلم في الصغرى وأن الرجال الذي يذكر في المشيخة من الفقيه والتهذيب من مشايخ الإجازة لصاحب الفقيه والتهذيب.

[طريقان لعدم لزوم نقد مشايخ الإجازة]

ثمّ لنرجع إلى أصل المقصود، فنقول: قد عرفت أن لعدم لزوم نقد مشايخ الإجازة وإحراز وثاقتها طريقين:

الأول أن نقول: إن نفس الكتب والأصول كانت ثابتة بالتواتر أو غيره عند المستجيز، مثل الكليني أو الشيخ أو غيرهما وأن الإستجازة لمجرد اتصال السند. وعليه لا يضرّ بالسند ضعف المشايخ ولو علمنا الضعف.

الثاني أن نقول: يحرز وثاقتهم من نفس جعلهم شيخ الإجازة وأن نفس الكتب والأصول أيضاً يثبت من جهة إجازتها ولم تكن الكتب والأصول مع قطع النظر عن إجازتهم ثابتة. وعليه، فمن يستجير منهم بمنزلة المزكّى لهم يؤخذ /٦٠١/ فيؤخذ بقوله ما لم يوجد جارح كسائر الموارد التي يقع التعارض بين المزكّى والجارح.

ومما ذكرنا ظهر أنه على الثاني لا يجوز القول بأنه لا يلزم ملاحظة مشايخ الإجازة رأساً لوضوح أن الفحص عن المعارض في أمثال المقام الذي يكون العلم بوجود المعارض له في بعض الموارد لازم.

وعلى هذا، فلابدّ من توضيح اقتضاء كلٍّ من الطريقين وبيان أصل صحتهما أو أحدهما، فنقول:

أما الطريق الأول، فلتوضيح حالة تعرّض فساد الطريق الثاني وأن الإستجازة لا يقتضي وثاقة المجيز عند المجاز له.

وعليه نقول:

كل مورد أحرز لنا من الخارج أن الكتب المجاز لها كانت ثابتة عند المجاز له أو عندنا، مع قطع النظر عن إجازة المجيز، فلا كلام، وإلاّ يكون الأمر مردّداً بين أن يكون ثبوتها عند المجاز له بقول المجيز حتى نحتاج إلى إحراز وثاقة المجيز وبين أن يكون تلك الكتب والأصول ثابتة عند المجاز له من الخارج حتى نكتفي بشهادة المجاز له في إثبات الكتب، حيث إن المجاز له ثقة وينقل ما ثبت عنده، فلا يجب علينا نقد /٦٠٢/ رجال طريق الكتب ومشايخ الإجازة بأن يحرز وثاقتهم من الخارج عند إرادة العمل على طبق تلك

الكتب.

ثمّ اعلم أنه يمكن التمسك لعدم لزوم نقد طريق الكتب ومشايخ إجازتها مع الغمض عما يأتي في الطريق الثاني، وتقدمت الإشارة إليه من وجوه:

منها أنه تقدم عن منتهى المقال أنه نقل عن جماعة أن الكتب والأصول اللذين ينقلون عنها الكتب الأربعة كانت معلومة، بل عن بعضهم دعوى تواترها في الجملة*.

وعليه نقول: إن أمثال هذه الشهادات كافية في إثبات تلك الكتب، نظير نقل الإجماع ونقل التواتر ونقل غيرهما من الأمور الملازمة لموضوع ذي أثر، فإن نقل الثقة لها موجب لجواز ترتيب آثار ذلك الموضوع.

قلت: من يدعي العلم بالكتب أو تواترها، لو كان مراده تواتر مثل الكتب الأربعة وشبهها، فمثل ذلك العلم والتواتر حاصل لنا ولا يحتاج إلى إثبات حجية قوله. وأما لو كان مراده معلومية الكتب التي ينقل في الكافي والفقيه وغيرهما عنها، فحينئذٍ نقول: ليس لها تواتر في زماننا، وأما تواترها في الزمان السابق /٦٠٣/ مثل زمان المحمدين الثلاث[1] صاحب الكتب الأربعة، فنقول: ليس لهذا الناقل للتواتر أو المعلومية شاهد على ذلك، إلاّ ما يكون بأيدينا أو يمكننا الوصول إليه، وأمثال ذلك لا يوجب لنا العلم بمعلومية تلك الكتب أو تواترها في الزمان السابق.

ونحن ذكرنا في مسألة اجتماع المنقول وغيره في اعتبار نقل الثقة لكلّ ملزوم لموضوع ذي أثر بشرائط:

منها أن يكون الملازمة ثابتة عندنا بين تلك الملزوم ولازمه، فحينئذٍ نجعل منقوله كالمحقق ونترتّب آثاره.

وأنت قد عرفت أن إتيان القرآن التي كانت للناقل ويمكننا الوصول إليها، لا يوجب لنا

---

*) *في حاشية رسالة نقد مشيخة الصدوق عن بعض الأساتيد ينقل عن المجلسي الأول أنه كان للشيخ طرق كثيرة إلى كل واحد من الكتب، أزيد من التواتر، كما يظهر من كتبه. (منه قدس سرّه).*

1) في المخطوطة: الثلثه.

مثل هذا العلم الذي يدعيه الناقل، حيث إن الناقل للتواتر أو دعوى المعلومية ليس إلاّ من العلماء الذين حالهم كحال في التمكن إلى الإطلاع بما يوجب التواتر أو يصير معلوماً.

ومنها أن المفروض أن صاحب الكتب الأربعة مثلاً في كمال الوثوق عندنا، وذلك يقتضي إما أنهم أحرز وثاقة مشايخ إجازتهم في الخبر الذي يكون استنادهم إلى تلك الخبر إجازة الشيخ للكتب المشتملة على تلك الخبر وإما أنهم أحرزوا ثبوت تلك الكتاب من الخارج، إما بالتواتر أو بطريق معتبر.

وفيه:

/ ٦٠٤ / أنه لو كان المراد مما ذكرت أن ذلك يوجب زيادة الوثوق بنفس تلك الكتب وزيادة الوثوق بصاحب الكتاب وزيادة الوثوق بمن كان من مشايخ إجازة تلك الكتب، مضافاً إلى ما تقدم من حصول الوثوق بمشايخ الإجازة من مجرد جعلهم الصدوق أو الشيخ مشايخ الإجازة، فلا ننكر ذلك.

وسيأتي ثمرة ذلك.

وأما لو كان المراد مما ذكرت إثبات أحد الأمرين من معلومية الكتب أو وثاقة المجيز لها بقاعدة أصالة عمل فعل المسلم على الصحة، ففيه: أن أصالة الصحة بمعنى أصالة الجواز على ما ذكرنا في محله لا يترتب عليها بأزيد من إثبات عدم صدور الفسق وعدم رفع العدالة عن الشيخ والصدوق من جهة اتكالهما إلى هذه الأخبار، ولكن لا يترتب لوازم ذلك من معلومية الكتب عندهم أو كون مشايخ الإجازة / ٦٠٥ / من العدول عندهم، إلى غير ذلك.

[استفادة التزكية من الشهيد الثاني للمشيخة المشار إليها]

ومنها أنه يظهر من الشهيد الثاني في الدراية[1] تزكية مشيخة الشيخ والصدوق على سبيل الإجمال على ما نقل عنه في بحث العدالة أنه يعرف العدالة المعتبرة في الراوي

---

١) الرعاية في علم الهداية: ١٩٢.

بتنصيص عدلين عليها، أو بالإستفاضة بأن تشتهر عدالته بين أهل النقل وغيرهم من أهل العلم، كمشايخنا السالفين من عصر الشيخ محمد بن يعقوب الكليني وما بعده إلى زماننا هذا. فإنه لا يحتاج أحد [من]هؤلاء المشايخ المشهورين إلى تنصيص على تزكية وتنبيه على عدالة لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة.

وإنما يتوقف على التزكية غير هؤلاء من الرواة الذين لم يشتهروا كذلك، ككثير ممن سبق على هؤلاء، وهم طرق الأحاديث المدوّنة في الكتب] غالباً؛ إنتهى.

وتقريب الإستفادة أنه يدلّ كلامه على تزكية كل من كان من مشايخنا بين عصر الكليني وبين عصرنا، /٦٠٦/ فيشمل ذلك لمشايخ الكليني الذين هم عاصروه وأخذ الكليني منهم بلا واسطة، وكذا جميع طبقات مشايخ الشيخين الآخرين، لحيلولتهم كلاً بين العصرين.

هذا؛ مضافاً إلى أنه نقل عن العلامة أنه قد صحّح طرق الشيخين إلى أرباب الكتب المشهورة مع حيلولة رجال الطريق في البين، فإن ذلك يفيد وثاقة جميع رجال الطرق وعليه المدار؛ بناءً على اعتبار تصحيح الغير.

ومضافاً إلى ما تقدم عن الشيخ في التهذيب من أنه دأبه على تضعيف الروايات بالرواة، ولم يضعف رواية بضعف طريق من الطرق في كتابه.

أقول:

نحن نتكلم تارة في استفادة التزكية[1] من الشهيد الثاني أو غيره للمشيخة المشار إليها وتارة في اعتبار ذلك بحيث يجوز عدالتهم لنا.

أما الأول، فنقول: إن الظاهر منه تعديل المشايخ المشهورين الذين اشتهر عدالتهم في كلّ عصر.

ومن الواضح أنه لا يشمل من كان من المشايخ بين العصرين /٦٠٧/ ولم يشتهر كذلك.

---

١) في المخطوطة: التذكية.

والحاصل: أنه لم يستفد من كلام الدراية إلا ما كان حاصلاً لنا أيضاً من عدم حاجة مثل الصدوق إلى التعديل لينجرّ إلى الدور غالباً، كما لو انحصر إثبات العدالة إلى التعديل ممن ثبتت عدالته.

هذا مضافاً؛ ...[1]

***

١) هنا جفّ قلم العلامة المفضال السيد الدرچهاي قدّس سرّه الشريف، وبه تمّ هذا المجلّد، والحمد للّه.

فهرس المحتويات

(المجلد الرابع والعشرون)

كتاب الخمس ١١

أبواب الخمس ١٣

الخمس في غنائم دار الحرب ١٣

أقسام ما يؤخذ من الحربي الكافر ١٣

ثبوت الحكم الخاص فيما يؤخذ من الكافر الحربي ١٦

هل يندرج مايؤخذ من الكفار تحت أخبار التحليل ؟ ١٩

الإشكال على صاحب الحدائق ٢٠

الخمس من قتالٍ لم يكن بإذن الإمام ٢٢

الكلام في خبر الورّاق ٢٣

التعارض بين الأخبار ٢٤

حسنة الحلبي وغيرها ٢٤

الجواب عن المعارضات ٢٥

الجواب عما قيل عن معارضتها لخبر الورّاق ٢٦

كلام صاحب الحدائق ٢٧

إباحة المأخوذ من الكفار بالقتال للشيعة ٢٨

الكلام في وطي الاَمة المأخوذة ٢٨
حكم المأخوذ من الكفار في نظرنا ٢٩
حكم المأخوذ من الكفار بالغزو بإذن الإمام ٣٠
المستثنى من وجوب الخمس كصفايا الإمام عليه السلام ٣١
ماكتبتُه عن الخمس ٣٢
الخمس المتعلق بالكنوز ٣٣
الدليل من الكتاب ٣٣
الدليل من الأخبار ٣٣
الأخبار عما كان ركازاً ٣٤
معنى الركاز ٣٦
توضيح عن معنى الكنز ٣٧
مقتضى تفسير الكنز بمال مذخور ٣٨
تحديد موضع البحث ٣٨
وجوب الخمس لو علّق الحكم على عنوان الكنز ٣٩
وجوب الخمس لو ثبت في المذخور من غير النقدين ٣٩
شمول أدلة الخمس لكل كنز و ركاز ٤٠
تنبيهات ٤١
اعتبار النصاب ٤١
توضيح لصور المسألة المختلفة ٤٢
الدليل على أن الكنز ملك لواجده ٤٣
تنبيه: فيما لو وجد الكنز في دار حربي معيّن ٤٤
الكنز في دار الاسلام ٤٥
في وجوب الخمس ٤٦

فيما يفضل عن مؤنة السنة من الأرباح ٤٦
كلام صاحب الشرايع ٤٦
نقل الأقوال في المسألة ٤٦
الكلام هنا من جهة نفس الوجوب أو العفو ٤٧
في التمسك بالكتاب لوجوب الخمس فيما يفضل ٤٧
عن مؤنة السنة من أرباح المكاسب والتجارات ٤٧
معاني لفظ الغنيمة ٤٨
في رفع المناقشة عن التمسك بالآية لوجوب الخمس ٤٩
في مطلق الأرباح والمكاسب ٤٩
الغنيمة بمعنى الفائدة المكتسبة ٥٠
الغنيمة بمعنى مطلق الفائدة ٥٠
في إشارةٍ ما إلى طريق تعميم الخمس في الفوائد ٥١
في التمسك بالأخبار لإثبات وجوب الخمس ٥٢
فيما يفضل عن المؤونة من الأرباح ٥٢
توضيح المقام كما في رسالة العدالة ٥٥
في التمسك بالأخبار لإثبات وجوب الخمس فيما يفضل ٥٦
عن المؤونة من الأرباح وعدم اختصاصه بالإمام ٥٦
في التمسك بصحيحة عليّ بن مهزيار ٥٧
لوجوب الخمس في الأرباح والفوائد ٥٧
بيان ٥٩
فيما نقل عن المدارك من أن الصحيحة متروك الظاهر ٥٩
إشكالات المنتقى على الصحيحة ٦٠
في إشكال صاحب الذخيرة على صحيحة علي بن مهزيار ٦١

في دفع صاحب المنتقى للإشكالات مبنيّاً على أن خمس الأرباح للإمام ٧. ٦١
تأييد الأخبار برواية الكابلي ٦٣
الإختلاف في حمل أخبار التفويض ٦٤
حاصل الكلام لرفع الإشكال ٦٦
المناسب هنا التكلم في مقامين وعدناهما سابقاً ٦٧
المقام الأول : في دعوى اختصاص خمس خصوص أرباح المكاسب بأجمعه
بالإمام عليه السلام ٦٧
الاستفادة من بعض تعابير الروايات ٦٨
الجواب عما استفيد من التعابير ٦٨
عدم دلالة بعض الأخبار على الاختصاص رأساً ٦٩
الإشكال في ظهور اللام والإضافة للملكية ٧٠
الكلام في أن الدنيا كلّها لهم وغيرها من التعابير ٧١
ما يدل على أن خمس الأرباح مشترك بين الإمام والسادة ٧٢
المقام الثاني : في بيان حال الأخبار الواردة في تحليل الخمس ٧٤
للفقهاء هنا مسلكان ٧٥
قول المشهور بل المجمع عليه ادعاءً ٧٥
توضيح المقام بنقل كلمات صاحب الرياض ٧٦
ردّ صاحب الرياض في كلمات صاحب الجواهر ٧٧
محاكمة بين الرياض والجواهر ٧٨
أقسام أخبار التحليل ٨٠
شرح الصحيحة الطويلة لعلي بن مهزيار لرفع بعض الإشكالات ٨١
القسم الثاني من أخبار التحليل ، وهي تدل على تحليل الخمس في الجملة ..
٨٧

القسم الثالث من أخبار التحليل، وهي بصيغة الماضي مثل لفظ أحللنا ... ٩٠
تحليل أخبار التحليل ٩١
التسليم لقول صاحب الرياض ٩١
نقل أخبار التحليل في المقام ٩٢
القسم الرابع من أخبار التحليل، مايشعر اختصاص الأرباح كلّها بالإمام ... ٩٥
جمعٌ بين روايات التحليل بأقسامها ٩٧
القسم الخامس من أخبار التحليل، ما لا يجوز التمسك بها للتحليل في زماننا ١٠٠
الأخبار المنافية للتحليل ١٠٦
الأخبار الظاهرة في الوجوب الفعلي للخمس كثيرة ١٠٧
ادعاء للجمع بين هذه الأخبار وأخبار التحليل ١٠٨
نقل الأخبار الواردة في المقام ١٠٩
التحليلات المنافية والمعارضة ١١٣
التصرف في أخبار القسم الثاني ١١٣
توضيح المقام ١١٥
أخبار التحليل إما من قبيل التحليلات الجزئية للشيعة أو الكلية ١١٦
التعليل بطيب الولادة ١١٧
سائر الوجوه في الجمع بين أخبار التحليل موهون ١٢١
لو اشترى الشيعة خمساً من الشيعة التي لايخمّس ماله ١٢١
كلام صاحب الجواهر في المقام ١٢٣
توضيح المقام في عدم جواز التصرف ما لم يحرز الرضاء ١٢٤
لو عيّن المالك سهم الإمام من ماله وأحرز رضاءه ١٢٥
الدليل على الإكتفاء بخروج مال المالك عن الإشتراك ١٢٦

طريقان لإثبات ذلك بحسب القاعدة الأولية ١٢٦
الفرق بين الطريقين ١٢٧
إثبات أن المالك مأمور بإعطاء الخمس بدليل خاص أو عام ١٢٨
دلالة آية « فآت ذا القربى حقّه » ١٢٨
دلالة آية « أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » ١٢٩
الأخبار الخاصة ومدى دلالتها ١٣٠
الأخبار الدالّة على الخمس عموماً ١٣١
دفع المناقشات المتوهّمة على الطريق الأول ١٣٣
كلام شيخنا المرتضى ١٣٣
كلام صاحب المدارك ١٣٤
كلام الشيخ المفيد ١٣٤
كلام صاحب الجواهر ١٣٤
حصيلة البحث ١٣٥
ورود التخصيص الزماني على العمومات ١٣٨
المناقشة الثانية على العمومات المقتضية لثبوت الولاية للمالك ١٣٩
المناقشة الثالثة على ما ذكره صاحب الجواهر ١٤٠
المناقشة بالنسبة إلى سهم السادات ١٤٠
المناقشة الرابعة على خبر الوسائل ١٤٢
في كيفية تخليص المالك ماله من سهم السادات ١٤٣
الطريقة الثانية للعلاج في سهم السادات ١٤٣
إثبات المسائل الثلاث من وجوه ١٤٤
قاعدة بدلية الخمس من الزكاة ١٤٤
الإشارة إلى الأخبار في المقام ١٤٦

الوجه الثاني من الوجوه المثبتة للطريقة الثانية ١٤٧
التمسك بالسيرة ١٤٨
مراتب الضمان ١٤٩
الوجه الثالث من الوجوه المثبتة للطريقة الثانية ١٥٠
كلام النراقي في المستند لمنع أصل جواز دفع القيمة ١٥٢
التنبيه الأول أنه تقدم أن شيخنا المرتضى قال على الظاهر من تعلق الخمس ١٥٣
لو تصرف المالك في الربح قبل أداء الخمس ١٥٤
نقل كلام الشيخ الأنصاري ١٥٦
مدى دلالة الروايات على التصرف في الربح ١٥٨
الكلام فيما يجفّ من الفواكه ١٦٠
الوجه الثاني مما يتمسك به لجواز تصرف المالك في الربح ١٦١
دلالة الأخبار على أن الخمس لايحلّ بالشراء وغيره على طائفتين
..... ١٦٣
دلالة الأخبار على حرمة الخمس على المشتري في الجملة ١٦٤
الطائفة الثانية من الأخبار ١٦٤
الكلام في علي بن أبي حمزة ١٦٥
نقل كلام الشيخ البهائي في مشرق الشمسين ١٦٧
شهادة أجلاء العلماء باعتبار الكافي ١٦٨
مدى اعتبار كتاب الكافي ١٦٩
التمسك بشهادة العلماء ١٧٠
رفع التعارض عما في الأخبار من أن شيئاً أفضل من غيره ١٧٢
التعارض في كلمات العلماء ١٧٢

نقل كلام البهبهاني في رسالة الإجتهاد ١٧٣
صُوَر تخالف رأي المخبر ١٧٥
جرح علماء الرجال لبعض من نقل عنه الكليني ١٧٧
الجواب عن إيرادي البهبهاني ١٧٩
توضيح المقام ١٨٠
معنى صيرورة الخبر معتبراً عند الكليني ١٨٠
المناقشة على عبارة ديباجة الكافي وغيره من الكتب الأربعة ١٨٢
كلام صاحب الوسائل في اعتبار تمام أخبار الكافي ١٨٣
بعض الأجوبة عن الإيرادات ١٨٤
رجعٌ إلى المقصود ١٨٦
الطائفة الثالثة مما تدل على صحة التصرف قبل وصول الخمس إلى أهله ١٨٦
تقرير الإمام على تقسيم الخمس ١٨٨
هل الخمس أمانة في يد المالك ؟ ١٨٩
الربح والخسران في التجارات ١٩٠
دفع المال المخمّس عما في ذمّته ١٩١
جواز التصرف في الحول ١٩٢
الخروج عن القاعدة بأمور ١٩٣
مقتضى الأدلة تعلق الزكاة بالعين بنحو الشركة لا الإشاعة ١٩٤
شباهة الخمس بالزكاة في المقام ١٩٤
توضيح ما فعله الامام عليه السلام كما في الصحيحة ١٩٥
كلام شيخنا المرتضى عن الحلبي ٢٠٠
القول بتنجيز الخمس في الواقع وتزلزله في الظاهر ٢٠٢

في بيان عدم جريان أصالة عدم حدوث مؤونة أخرى ٢٠٣

توضيح المقام عن المؤونة ٢٠٤

الخامس من الوجوه لأن لا يكون ربح الخمس لأهل الخمس ٢٠٧

الثمرة بين المسلكين ٢٠٨

مباحث أخر
من كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري قدس سره

الكهانة والسحر ٢١٠

موضوع الكهانة ٢١٠

حكم الكهانة ٢١٠

التمسك بالأخبار لحرمة الكهانة ٢١١

فروع تحريم الكهانة ٢١١

تنبيهات ٢١٢

لوكان معنى السحر أعم من الكهانة ٢١٢

كلام صاحب الجواهر في العلم بالغيب والكهانة ٢١٤

اللهو ٢١٦

حرمة اللهو ٢١٦

معنى اللهو ٢١٦

حرمة مطلق اللهو وعدم حرمة مطلق الطرب ٢١٧

اللهو أن يكون شاغلاً عن غيره ٢١٧

حرمة مطلق اللعب ركيك ٢١٨

تمام المقصود في ذكر أمورٍ ٢١٩

اللهو المطلق واللهو الخاص ٢١٩

الوجوه المذكورة لحرمة اللهو ٢٢٠

الملاهي مطلق آلات اللهو ولو لم يكن اللهو ٢٢٥

مدح من لا يستحق المدح ٢٢٦
من المحرَّمات مدح من لا يستحق المدح ٢٢٦
معاونة الظالمين في ظلمهم ٢٢٨
حرمة معاونة الظالمين في ظلمهم والكلام في إعانتهم في المباحات ٢٢٨
كلمات صاحب الحدائق في المقام ٢٢٩
مناقشة جواب صاحب الجواهر ٢٣٠
ترجيح قول المشهور عند صاحب الجواهر ٢٣١
معاونة سلاطين أهل الحق ٢٣١
المحرّم من العمل للظلمة عند المصنف ٢٣٢
التحقيق في المقام ٢٣٣
التمسك لحرمة الإعانة في المباحات بآية « ولا تركنوا .. » ٢٣٤
المتيقن من نفس عنوان أعوان الظلمة من يكون مُعينَهم في ظلمهم ٢٣٨
مناقشة مع المصنف في ادعائه حرمة الإعانة في المباحات ٢٣٨
السرّ في ذكر الذمّ على أعوان الظلمة ٢٣٩
الجواب عن بعض الأخبار المذكورة لحرمة الإعانة في المباحات ٢٣٩
تنبيهات ٢٤٦
التمسك بأدلة الحرج ٢٤٦
الفرق بين أعوان الظلمة و التعاون على الإثم ٢٤٧

النجش ٢٤٩
معنى النجش والاستدلال على حرمته ٢٤٩

نفي ابن العباس الخلاف عن ثبوت الحرمة ٢٥٠
توجيه كلام ابن العباس في دعوى نفي الخلاف ٢٥١
يثبت خيار الغبن الفاحش في المقام أيضاً ٢٥٢
تتميم في أن أخبار النجش قبل أبواب الخيار في الوسائل ٢٥٢

النميمة ٢٥٣
الأخبار والآيات في النميمة ٢٥٣
تنبيهات ٢٥٥
حرمة النميمة لا تختص بالنميمة على المؤمنين ٢٥٥
تحقّق النميمة بالقول الموجب للفساد بين الأحبّة ٢٥٥

النوح بالباطل ٢٥٧
معنى النوح بالباطل ٢٥٧
عدم الأخذ بظاهر الأخبار الدالّة على الحرمة ٢٥٨
الأخبار الدالّة على جواز النوح ٢٥٩
فعل الإمام حجة ٢٦١
وجوب متابعة الصادقين المعصومين ٢٦١
تنبيه: لوكان في النوح طرب و ترجيع ليس بمحرّم ٢٦٣

الولاية من قبل الجائر ٢٦٤
صُوَر الولاية ٢٦٤
تنبيه: في نصب الفقيه غير الفقيه والفاسق وصور أخرى ٢٦٦
لو توقف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على نصب الجائر ٢٦٧

الولاية من الأحكام الوضعية ولها آثار وضعية ٢٦٨
الولاية من قبل الجائر من حيث القاعدة والروايات ٢٦٩
إنكار ثبوت الحرمة الذاتية للولاية ٢٧٢
الجمع بين الأخبار ٢٧٤
إذا توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الولاية من قبل السلطان الجائر ٢٧٥
كلام صاحب المناهل ٢٧٦
سائر الوجوه لجواز الولاية أو استحبابها ٢٧٧
مقتضى القاعدة في المقام ٢٧٨
الإكراه على الولاية بالتوعيد على تركها من الجائر ٢٨٠
تحديد المقام وصور التوعيد ٢٨١
تنبيهات ٢٨٢
الإكراه على الولاية المحرّمة لايوجب إباحة المحرمات ٢٨٣
استدلال المصنف على جواز الإضرار للمكرَه ولوكان أعظم ٢٨٣
مناقشة على الأدلة المذكورة ٢٨٤
اختلاف اقتضاء الإشكالات ٢٨٧
سائر الأدلة على جواز الإضرار على المكرَه ٢٨٩
التقية مبيحة للمحرّمات ٢٩١
الفرق بين الإكراه والضرر المخوف ٢٩٤
المناقشة على دعاوي المصنف ٢٩٥
لا وجه لمناقشة صاحب الجواهر على كلام أستاده ٢٩٦
لو قام الدليل على وجوب حفظ مال المؤمنين وأعراضهم ٢٩٧
لو توقف رفع الخوف عن الضرر على الإضرار لمؤمن آخر ٢٩٧

لو كان الإكراه والإضطرار منشأ لرفع الحرمة عن الإضرار المالي ٢٩٨
كلام صاحب الجواهر في الرجوع على الجاهل المغرور ٢٩٩
التمسك بقوله تعالى « وما على المحسنين من سبيل » ٣٠٠
التمسك بحديث الرفع : « ما استكرهوا عليه » ٣٠٢
مقاولة صاحب الجواهر مع صاحب العناوين ٣٠٥
تنبيه: في توضيح عبارة القواعد في تحريم الولاية من الجائر ٣٠٦
لوازم الولاية ٣٠٨
موضوع الإكراه لا يتحقق إلاّ مع العجز عن التفصّي ٣٠٩
بيان القول الحق في المقام ٣١١
تنبيه: في أن الرضاء بالنقل شرط في صحة العقد ٣١٢
العجز عن التفصّي ليس مأخوذاً في حكم الإكراه ٣١٥
التقية عن أهل السنة والمخالفين ٣١٦
التمسك بالأخبار الخاصة في باب الطلاق ٣١٧
استدلال الأستاد لأن العجز عن التفصّي ليس شرطاً في كون الإكراه رافعاً ٣١٩
للحرمة عن الولاية المحرَّمة ٣١٩
هل يعتبر في التفصّي عدم الحرج والضرر ؟ ٣٢٢
قبول الولاية مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة ٣٢٣
لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ٣٢٤
كلام صاحبي الرياض والجواهر تقديم عرض المؤمن على دم المخالف .. ٣٢٨
لو كان الإكراه على الجرح لا القتل ٣٣١

هجاء المؤمن ٣٣٢
معنى الهجاء ٣٣٢

حرمة هجو المؤمن ٣٣٣
عدم حرمة هجو غير المؤمن والمراد منه ٣٣٤
هجو الكافر والمشرك ٣٣٥
هجو المخالف ٣٣٥

الهُجر ٣٣٧
الكلام في السبّ والشتم ٣٣٧
الفرق بين الهُجر والسبّ والغيبة والهجارة ٣٣٨

ما يجب على الإنسان فعله ، يحرم التكسب به ٣٤٠
وجوه عدم جواز الأجرة على الواجب ٣٤٢
الإستيجار على العبادات ٣٤٦
إشكال تحقق الإخلاص والإستيجار على العبادات غير منحلّ إلى الآن .. ٣٤٦
الإشكال في صحة عبادة المتبرّع والفضولي والوكيل ٣٤٧
العبادات النيابيّة من الأموات ٣٤٨
الوجوه المذكورة لتصحيح العبادات النيابيّة ٣٤٨
تصحيح قصد القربة في العبادات النيابيّة ٣٤٩
إشكال الدور في الإجارة المعاطاتية والجواب عنه ٣٤٩
ثاني الوجوه لرفع إشكال قصد القربة ٣٥٢
استفادة التنزيل ، والتنزيل الذهني والتنزيل العملي ٣٥٣
ثالث الوجوه لرفع إشكال قصد القربة ٣٥٦
توضيحٌ لرفع الإشكال ٣٥٧
القول بسقوط قصد القربة ٣٦٠

كلمات الفقهاء في إيجار النفس للصلاة عن الغير ٣٦٢
الكلام في العبادات النيابيّة التي أصل صحة النيابة فيها محل الإشكال . ٣٦٣
ثاني الوجوه لعدم أخذ الأجرة على الواجبات ٣٦٧
الملكية لله لا ينافي أن يملكه غيره ٣٦٩
وجهان آخران لعدم جواز الأجرة على الواجبات ٣٧٠
لِمنع الأجرة على الواجب موردان ٣٧٢
ما يُوهن كونَ الحكم إجماعياً ٣٧٣
فرع: لو تعلقت الإجارة على عملٍ ٣٧٧
لو آجر نفسه للإطافة فحمله في طوافه يبطل طوافه ٣٧٧
القول في الصناعات التي يتوقف عليها النظام ٣٧٨
التفصّي عن إشكال أخذ الأجرة على الصناعات المهمة ٣٧٩
أخذ الأجرة يحتاج إلى دليل ٣٨١
الحقّ العرفي موضوع حرمة الإبطال ٣٨٢
الأجرة على الواجب العيني التعييني والواجب الكفائي ٣٨٣
الأجرة على المباح والمكروه والمستحب ٣٨٥
تنبيه: في جعل فعل النائب بمنزلة فعلين ٣٨٨
فروعٌ ذكرها المصنف ٣٨٩
لو استأجر نفسه لإطافة ضعيف أو حمله ٣٨٩
الأجرة على الأذان ٣٩١
الإرتزاق غير الأجر المحرّم ٣٩٣

تعليقات على آخر مكاسب الشيخ قدس سره ٣٩٥

مطالبة الطعام في غير مكان حدوثه في ذمّته ٣٩٧
الأخبار الواردة في المقام ٣٩٨
فرعان ٤٠٠
مطالبة الطعام في بلد آخر لو كان ما عليه قرضاً ٤٠٤
مطالبة الطعام مع أن الإستقرار من جهة الغصب ٤٠٧
مباحث تكاليف الخنثى، والممسوخ وشبهها ٤١٠
صُوَر اشتباه حال المكلّف ٤١٠
الترديد بين أن يكون ذكراً أو أنثى أو طبيعة ثالثة ٤١٠
مباحث الخنثى ٤١١
اعتبار الأمارات والمقدّم عند التعارض ٤١٤
الأمارات المنصوصة ٤١٦
هل يكون عدّ الأضلاع أمارة لتعيين الجنس؟ ٤٢٢
بسط الكلام ٤٢٥
لا يمكن الجمع بين خبر عدّ الأضلاع و تنصيف الميراثين ٤٢٩
طريقان لطرح خبر عدّ الأضلاع ٤٢٩
الإشكال على الإكتفاء بنقل التواتر ٤٣١
ترجيح خبر نصف الميراثين، ومدى صحة ما قاله في الجواهر ٤٣٣
الكلام في اعتبار خبر نصف الميراثين ٤٣٥

للفقهاء في أخبار «من لا يحضره الفقيه» مسالك ٤٣٨
الكلام في وثاقة مشايخ الإجازة ٤٤٠
طريقان لعدم لزوم نقد مشايخ الإجازة ٤٤٢
استفادة التزكية من الشهيد الثاني للمشيخة المشار إليها ٤٤٤

فهرس المحتويات ٤٤٧