



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



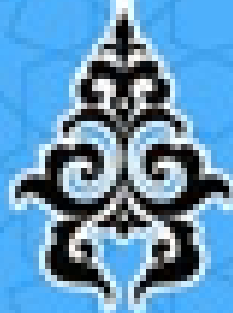
عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

درس خارج فقه استاد سید مجتبی نورمفیدی



همراه با صوت جلسات



مش

۱۳۹۳-۱۳۹۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

درس خارج فقه خمس استاد حاج سيد مجتبي نورمفيدي سال 93-94 همراه با صوت جلسات

نويسنده:

آيت الله سيد مجتبي نورمفيدي

ناشر چاپي:

مolf

ناشر دييجيتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	درس خارج فقه خمس استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال ۹۴-۹۳ همراه با صوت جلسات
۱۰	مشخصات کتاب
۱۰	جلسه: ۱
۱۶	جلسه: ۲
۲۲	جلسه: ۳
۲۸	جلسه: ۴
۳۴	جلسه: ۵
۳۹	جلسه: ۶
۴۷	جلسه: ۷
۵۴	جلسه: ۸
۵۹	جلسه: ۹
۶۶	جلسه: ۱۰
۷۰	جلسه: ۱۱
۷۷	جلسه: ۱۲
۸۴	جلسه: ۱۳
۹۱	جلسه: ۱۴
۹۸	جلسه: ۱۵
۱۰۴	جلسه: ۱۶
۱۰۹	جلسه: ۱۷
۱۱۵	جلسه: ۱۸
۱۱۹	جلسه: ۱۹
۱۲۶	جلسه: ۲۰
۱۳۱	جلسه: ۲۱

۱۳۹	جلسه: ۲۲
۱۴۴	جلسه: ۲۳
۱۴۹	جلسه: ۲۴
۱۵۴	جلسه: ۲۵
۱۵۹	جلسه: ۲۶
۱۶۵	جلسه: ۲۷
۱۷۱	جلسه: ۲۸
۱۷۸	جلسه: ۲۹
۱۸۴	جلسه: ۳۰
۱۹۲	جلسه: ۳۱
۱۹۷	جلسه: ۳۲
۲۰۵	جلسه: ۳۳
۲۱۴	جلسه: ۳۴
۲۲۲	جلسه: ۳۵
۲۲۸	جلسه: ۳۶
۲۳۳	جلسه: ۳۷
۲۴۲	جلسه: ۳۸
۲۴۸	جلسه: ۳۹
۲۵۳	جلسه: ۴۰
۲۵۹	جلسه: ۴۱
۲۶۴	جلسه: ۴۲
۲۷۰	جلسه: ۴۳
۲۷۶	جلسه: ۴۴
۲۸۲	جلسه: ۴۵
۲۸۹	جلسه: ۴۶
۲۹۴	جلسه: ۴۷

٢٩٩	جلسه: ٤٨
٣٠٦	جلسه: ٤٩
٣١٤	جلسه: ٥٠
٣١٩	جلسه: ٥١
٣٢٧	جلسه: ٥٢
٣٣٢	جلسه: ٥٣
٣٣٨	جلسه: ٥٤
٣٤٥	جلسه: ٥٥
٣٥٢	جلسه: ٥٦
٣٥٩	جلسه: ٥٧
٣٦٤	جلسه: ٥٨
٣٧١	جلسه: ٥٩
٣٧٧	جلسه: ٦٠
٣٨٢	جلسه: ٦١
٣٨٩	جلسه: ٦٢
٣٩٤	جلسه: ٦٣
٤٠٢	جلسه: ٦٤
٤٠٩	جلسه: ٦٥
٤١٦	جلسه: ٦٦
٤٢١	جلسه: ٦٧
٤٢٨	جلسه: ٦٨
٤٣٤	جلسه: ٦٩
٤٣٩	جلسه: ٧٠
٤٤٧	جلسه: ٧١
٤٥٥	جلسه: ٧٢
٤٦٢	جلسه: ٧٣

٤٤٧	جلسه: ٧٤
٤٧٥	جلسه: ٧٥
٤٨٢	جلسه: ٧٦
٤٨٩	جلسه: ٧٧
٤٩٤	جلسه: ٧٨
٥٠٢	جلسه: ٧٩
٥٠٩	جلسه: ٨٠
٥١٥	جلسه: ٨١
٥٢١	جلسه: ٨٢
٥٢٧	جلسه: ٨٣
٥٣٣	جلسه: ٨٤
٥٣٩	جلسه: ٨٥
٥٤٤	جلسه: ٨٦
٥٥٢	جلسه: ٨٧
٥٥٩	جلسه: ٨٨
٥٦٣	جلسه: ٨٩
٥٦٧	جلسه: ٩٠
٥٧٢	جلسه: ٩١
٥٧٨	جلسه: ٩٢
٥٨٤	جلسه: ٩٣
٥٨٩	جلسه: ٩٤
٥٩٣	جلسه: ٩٥
٥٩٨	جلسه: ٩٦
٦٠٣	جلسه: ٩٧
٦٠٨	جلسه: ٩٨
٦١٤	جلسه: ٩٩

۶۲۰	جلسه: ۱۰۰
۶۲۵	جلسه: ۱۰۱
۶۳۰	جلسه: ۱۰۲
۶۳۶	جلسه: ۱۰۳
۶۴۳	جلسه: ۱۰۴
۶۴۹	جلسه: ۱۰۵
۶۵۳	جلسه: ۱۰۶
۶۵۸	جلسه: ۱۰۷
۶۶۳	جلسه: ۱۰۸
۶۶۸	جلسه: ۱۰۹
۶۷۴	جلسه: ۱۱۰
۶۸۱	جلسه: ۱۱۱
۶۸۷	جلسه: ۱۱۲
۶۹۳	جلسه: ۱۱۳
۷۰۰	جلسه: ۱۱۴
۷۰۶	جلسه: ۱۱۵
۷۱۲	جلسه: ۱۱۶
۷۱۸	جلسه: ۱۱۷
۷۲۴	جلسه: ۱۱۸
۷۳۰	جلسه: ۱۱۹
۷۳۶	جلسه: ۱۲۰
۷۴۳	درباره مرکز

درس خارج فقه خمس استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال 93-94 همراه با صوت جلسات

مشخصات کتاب

درس خارج فقه خمس استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال 93-94 همراه با صوت جلسات

120 جلسه

529 صفحه

120 صوت

ص: 1

جلسه: 1

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه خمس استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

یجب فیہ الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 25 شهریور 1393

موضوع جزئی: توضیح متن تحریر مصادف با: 20 ذی القعدة 1435

سال پنجم جلسه: 1

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

اشخاصی که شیطان از آنها مأیوس است

قبل از شروع بحث به مناسبت آغاز سال تحصیلی جدید طبق معمول سنوات گذشته روایتی را از وجود مقدس امام صادق (ع) تیمناً و تبرکاً نقل می کنیم که إن شاء الله برای همه ما مایه برکت و موجب هدایت و به عنوان مشعلی برای زندگی و مسیر آینده همه ما باشد.

وجود مقدس امام صادق (ع) در روایتی می فرماید: «قَالَ إِبْلِيسُ خَمْسَةَ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِي فِيهِنَّ حِيلَةٌ وَ سَائِرُ النَّاسِ فِي قَبْضَتِي مَنِ اعْتَصَمَ بِاللَّهِ عَنْ نِيَّةِ صَادِقِهِ وَ اتَّكَلَ عَلَيْهِ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ وَ مَنْ كَثُرَ تَسْبِيحُهُ فِي لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ وَ مَنْ رَضِيَ لِأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ بِمَا يَرْضَاهُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ لَمْ يَجْزَعْ عَلَى الْمُصِيبَةِ حِينَ تُصِيبُهُ وَ مَنْ رَضِيَ بِمَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُ وَ لَمْ يَهْتَمَّ لِرِزْقِهِ.» (1)

امام صادق (ع) می فرمایند: ابلیس گفته است که پنج گروه در دام من گرفتار نمی شوند و حيله و مکر من در آنها اثر نمی کند و در برابر مکاند و نیرنگ های من مقاومت دارند و از فریب من در امان هستند. اما سایر مردم در قبضه من و تحت اختیار و اراده من هستند:

1- دسته اول کسانی هستند که اعتصام بالله دارند یعنی صادقانه و از روی صدق به خداوند تبارک و تعالی پناه می برند؛ به ریسمان الهی چنگ می زنند و در جمیع امورشان اتکا و اتکال به خداوند متعال دارند؛ کسانی که همه امورشان را به خداوند سپرده اند و تکیه گاهشان خداوند است و به غیر خدا تکیه نمی کنند و امیدی به غیر خدا نمی بندند، این گروه از دایره مکر و فریب و نیرنگ شیطان خارج هستند و شیطان راه نفوذی به این گروه ندارد. اگر کسی همه امور را به دست خداوند بداند؛ اگر عزت و بزرگی و رزق و عافیت و صحت و همه امور را بدست خداوند بداند، این دیگر به غیر خدا روی نمی آورد و در مقابل غیر خدا سر تعظیم فرود نمی آورد و برای حل مشکل و گرفتاری هایش امید به غیر خدا نمی بندد. و چنین افرادی معلوم است که شیطان نمی تواند در او نفوذ بکند.

دومین گروه کسانی هستند که اهل تسبیح خداوند هستند؛ در شبانه روز مشغول تسبیح خداوند هستند؛ «مَنْ كَثُرَ تَسْبِيحُهُ فِي لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ» مراد از تسبیح هم صرف تسبیح لسانی نیست؛ سبحان الله می گویند و زیاد هم می گویند اما

ص: 1

1- الخصال، ج 1، ص 285، حدیث 37.

1- این تسبیح و این ذکر از عمق وجود آنها ناشی شده و این چنین نیست که فقط بر زبان تسبیح خدا جاری کنند، اما در قلبشان به امور دیگر فکر نکنند و ذهنشان درگیر دنیا باشد.

2- سومین گروه کسانی هستند که آنچه را که برای خود می پسندند برای دیگران هم می پسندند؛ «مَنْ رَضِيَ لِأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ بِمَا يَرْضَاهُ لِنَفْسِهِ» کسی که این چنین باشد واقعاً راه نفوذ شیطان را سد می کند؛ انسانی که برای دیگران همان را می پسندد که برای خود می پسندد، این معلوم است از ردائلی مثل حسد و امثال اینها مبراست؛ کسی که دیگران را مثل خودش می بیند؛ اگر دوست ندارد مصیبتی به او برسد برای دیگران هم دوست ندارد این مصیبت وارد شود؛ اگر دوست ندارد خودش گرفتار مرض و مشکل بشود برای برادر مؤمنش هم این را نمی پسندد. اگر وسعت و صحت و عافیت برای خودش می پسندد، برای دیگران هم همین را می پسندد. کسی که به این مرحله رسیده باشد یعنی پا روی نفسش گذاشته و از مرز خود خواهی و خود محوری عبور کرده و لذا شیطان نمی تواند در چنین افرادی نفوذ کرده و آنها را گرفتار مکر و حيله خود کند.

3- چهارمین گروه کسانی هستند که اگر مصیبتی به آنها می رسد، از این مصیبت به جزع و فرح نمی افتند و در همان حال هم تسلیم، راضی و شاکرند؛ «مَنْ لَمْ يَجْزَعْ عَلَى الْمُصِيبَةِ حِينَ تُصِيبُهُ» عموم انسان ها وقتی دچار مصیبت می شوند، اهل ناله جزع و فرح هستند. حال اگر انسانی به این مرحله برسد که در برابر مصائب صبر بکند این پاداش صابران نصیبت می شود؛ پاداشی که طبق وعده قرآن به غیر حساب است. (1) صبر بر مصیبت یکی از انواع صبر است که خداوند وعده بهشت (2) و وعده اجر بدون حساب به آن داده است. (3)

پنجمین گروه کسانی هستند که به آنچه خداوند برای آنها قسمت کرده راضی هستند و همشان رزق و روزی شان نیست و قانع هستند؛ البته اینکه می گویند: «رَضِيَ بِمَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُ وَ لَمْ يَهْتَمْ لِرِزْقِهِ» به این معنا نیست که بدنبال رزق و روزی نرود و تلاش نکند. قطعاً تلاش و کوشش برای رزق و روزی لازم است. برای اینکه خانواده و عیال گشایشی در زندگی داشته باشند، از رفاه برخوردار باشند، تلاش و کوشش

کردن مورد ستایش است، ولی آنچه که در این روایت به عنوان یک ارزش ذکر شده این است که همه تلاش او برای کسب رزق و روزی نباشد؛ اصل تحصیل رزق و روزی لازم است و در این تردیدی نیست و از طرفی قانع بودن و راضی بودن به سهم خود در این دنیا و آنچه خداوند روزی ما کرده این یک مرحله مهمی از تکامل و قرب است. اگر کسی پیش خودش فکر بکند و نسبت به روزی خودش راضی نباشد و نسبت به روزی دیگران حسادت کند، این مقایسه ها و حسادت ها مشکلات روحی و اخلاقی و معنوی برای انسان ایجاد می کند (چه بسا بگوید فلان شخص که نه دین درستی دارد و نه اخلاق درستی، بهره مند است و من اینگونه در مشقت و گرفتاری هستم. به مرور از همین افکار یک منفذی برای ورود شیطان باز می شود که آنگاه معلوم نیست این انسان را به کجا ببرد ممکن است نعوذ بالله به این برسد که

ص: 2

-
- 1- . زمر/10. «قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»
- 2- . انسان/12. «وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً»
- 3- . هود/115. «وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ»؛ بقره/175. «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»

1- بگوید این یک ظلمی است که خداوند دارد می کند و نتواند مسائل را حل بکند. (در احوال شخصی نوشته اند که موقع مرگ وقتی که در برابر ملک الموت قرار گرفت و زمانی که خواست جان او را بستاند، زبان گشوده و گفته که ما نمی دانستیم خدا (نعوذ بالله) ظالم است. با اینکه عالم بودند اما موقع مردن نسبت ظلم نعوذ بالله به خداوند تبارک و تعالی داد. اگر قناعت و روحیه رضایت به بهره خودمان از دنیا نداشته باشیم، قهراً گرفتار بعضی از وساوس شیطانی می شویم.

در هر صورت این پنج گروه طبق فرموده امام صادق (ع) که از قول ابلیس نقل کرده اند از مکائد و وساوس و فریب و نیرنگ و حيله شیطان در امان هستند و خود شیطان گفته که برای من راهی برای نفوذ در این پنج گروه نیست و حيله های من در مورد اینها بی اثر است: یکی کسی که اعتصام به خداوند داشته باشد صادقانه و در همه امورش به خدا اعتماد بکند؛ اگر خدا خالق، رب و حکیم است چه کسی بهتر از او سراغ داریم برای اینکه امورمان را به او واگذار کنیم و آینده، خودمان، کار و همه چیز را به او واگذار نماییم. دوم کسانی که اهل تسبیح زیاد هستند حقیقتاً و سوم کسانی که نسبت به برادران مؤمنشان آن چیزی را می پسندند که برای خودشان می پسندند و چهارم کسانی که در برابر مصائب اهل جزع نیستند و صبر می کنند و پنجم کسانی که راضی هستند به آنچه خداوند برای آنها مقدر کرده و همه هم و غم آنها تحصیل مال و رزق نیست.

این روایت را در ابتدای این سال تحصیلی و در جلسه اول عرض کردیم برای اینکه بتوانیم این شاء الله جزء کسانی قرار بگیریم که شیطان از ما مأیوس و نا امید بشود. کسی که خودش را در برابر مکائد شیطان بیمه بکند خیالش راحت است؛ الآن می بینیم انواع بیمه ها از بیمه وسائل نقلیه، بیمه منازل، بیمه اموال و مانند اینها که همه برای این است که اگر مشکلی پیش آمد خسارت آن جبران شود. ما به فکر بیمه کردن آن چیزی که به خاطر ما ارزش پیدا کرده و به ما منسوب است و متصل به ماست از حواشی و زوائد ما مربوط می شود هستیم، اما به فکر بیمه کردن خودمان نیستیم. بیایم واقعاً خودمان را بیمه بکنیم؛ بیمه کردن خودمان به این است که در زمره این افراد و این پنج گروه قرار بگیریم؛ همه امور خودمان را به خدا واگذار کنیم نسبت به برادرانمان خوش قلب و مهربان و خیر خواه باشیم و همه هم و غم مان مال نباشد و اهل تسبیح واقعی باشیم و در برابر مشکلات صبر کنیم. بالاخره زندگی طلبگی همراه با مشکلات است و سختی هایی دارد که صبر در برابر این مشکلات این شاء الله یسر و گشایش به دنبال دارد؛ «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»⁽¹⁾ اگر به خاطر خدا صبر کنیم به خاطر خدا تحصیل علم داشته باشیم، حتماً خداوند تبارک و تعالی عنایت می کند. بنابراین اگر جزء این افراد قرار بگیریم قطعاً هم آثار معنوی برای ما دارد و هم آثار مادی. این شاء الله خداوند تبارک و تعالی به ما توفیق بدهد که سال به سال به گروه ها و افرادی نزدیک شویم که شیطان از آنها مأیوس و نا امید است.

ص: 3

الثاني: المعدن

بحث در کتاب الخمس فيما يجب فيه الخمس بود؛ ما در سال گذشته درباره غنائم دار الحرب سخن گفتیم. اینکه منظور از غنائم دار الحرب چیست و شرایط تعلق خمس به غنائم دار الحرب کدام است به تفصیل بحث کردیم. اما دومین مورد از مواردی که يجب فيه الخمس معدن است.

متن تحریر:

«الثاني المعدن، و المرجع فيه العرف، و منه الذهب و الفضه و الرصاص و الحديد و الصفر و الزئبق و أنواع الاحجار الكريمة و القير و النفط و الكبريت و السبخ و الكحل و الزرنیخ و الملح و الفحم الحجري، بل و الجص و المغره و طين الغسل و الارمني على الاحوط، و ما شك أنه منه لا يجب فيه الخمس من هذه الجبهه، و يعتبر فيه بعد إخراج مؤونه الاخراج و التصفيه بلوغه عشرين دينارا أو مأتى درهم عينا أو قيمه على الا-حوط، و لو اختلفا فى القيمة يلاحظ أقلهما على الا-حوط، و تلاحظ القيمة حال الاخراج، و الاحوط الاولى إخراج من المعدن البالغ دينارا بل مطلقا، بل لا ينبغى تركه، و لا يعتبر الاخراج دفعه على الاقوى، فلو أخرج دفعات و بلغ المجموع النصاب و جب خمس المجموع حتى فيما لو أخرج أقل منه و أعرض ثم عاد و أكمله على الاحوط لو لم يكن الاقوى، و لو اشترك جماعه فى استخراجها فالاقوى اعتبار بلوغ نصيب كل واحد منهم النصاب، و إن كان الاحوط إخراجها إذا بلغ المجموع ذلك، و لو اشتمل معدن واحد على جنسين أو أزيد كفى بلوغ قيمه المجموع نصابا على الاقوى، و لو كانت معادن متعدده لا يضم بعضها إلى بعض على الاقوى و إن كانت من جنس واحد، نعم لو عدت معدنا واحد تخلل بين أعضائها الاجزاء الارضيه يضم بعض إلى بعض.»

ترجمه و توضیح:

«الثاني المعدن، و المرجع فيه العرف» دومین مورد از مواردی که متعلق خمس است معدن است و مرجع در معدن عرف است (این مرجعیت را توضیح خواهیم داد که مرجعیت در اصل معدن بودن و اینکه چه نوعی از انواع معدن است که اینها به عهده عرف است)؛ بعد مواردی را مثال می زنند: «و منه الذهب و الفضه و الرصاص و الحديد و الصّفْر» یعنی من المعدن معدن طلا و نقره و سرب و آهن و مس یا روی (1)

صّفْر را بر اساس آنچه کتب لغت مطرح کرده اند به معنای مس یا روی است در ترجمه ای که از تحریر ارائه شده به آلیاژ برنج معنا کرده اند که البته به نظر می رسد صّفْر به معنای برنج نیست. در کتب لغت بعضی گفته اند که همان مس است «و هو نفس النحاس» و بعضی گفته اند روی است. «و الزئبق و أنواع الاحجار الكريمة و القير و النفط و الكبريت» و معدن جیوه و معادن انواع سنگ های قیمتی (مرحوم سید در عروه با مثال اینها را بیان کرده است مانند عقیق، فیروزه، یاقوت، زبرجد) و معدن قیر و نفت و معدن گوگرد «و السبخ» و معدن سبخ که سبخ را هم طبق آنچه در

کتاب لغت ذکر شده به معنای نمک زار است «الارض سبخه» (1) یعنی زمین شوره زار و نمک زار و در برخی کتب تعبیر «سبخ» (2) شده به معنای میزان که اینجا مورد نظر نیست. شاید این «سبخ» اصح باشد لکن اگر ما سبخ را به معنای نمک یا نمک زار بدانیم مشکل این است که ایشان عنوان «ملح» را هم ذکر کرده که در این صورت باید پرسید چه فرقی است بین ملح و سبخ. «و الکحل و الزرنیخ و الملح و الفحم الحجری» و معدن سر مه و زرنیخ و معدن نمک و زغال سنگ.

«بل و الجص و المَغرِه (أی الطین الاحمر) و طین الغسل و الارمنی علی الاحوط» بلکه معدن گچ و گل سرخ و گل سر شور و گل ارمنی (خاکی که گاهی برای تداوی از آن استفاده می شود) بنا بر احتیاط.

مواردی که تا «بل» ذکر شده اینها به عنوان مواردی است که معدن محسوب شده اند و تعلق خمس به آنها کاملاً ثابت شده است. اما در مورد این چند مورد می فرماید «بل» و در انتها می فرماید «علی الاحوط» یعنی علی الاحوط خمس به اینها تعلق می گیرد و معدن محسوب می شوند.

«و ما شک أنه منه لا یجب فیہ الخمس من هذه الجهه» و اما آن چیزهایی که در آنها شک است که معدن هستند یا نه در آنها خمس از این جهت واجب نیست. «من هذه الجهه» یعنی من جبهه کونه من المعادن ولی ممکن است اینها به عنوان ارباب مکاسب متعلق خمس باشند.

«و یعتبر فیہ بعد إخراج مؤونه الاخراج و التصفیة بلوغه عشرین دینارا أو مأتی درهم» در تعلق خمس به معادن یکی از شرایطی که باید محقق شود رسیدن به حد نصاب است. البته بعد از اخراج هزینه های اخراج و تصفیة آن و این حد نصاب این است که حد اقل به اندازه بیست دینار یا دویست درهم برسد خمس در آن واجب می شود «عینا أو قیمه علی الاحوط» حال می خواهد قیمت یا خودش این مقدار باشد بنا بر احتیاط واجب (یعنی بلوغه عشرین دیناراً علی الاحوط) یعنی احتیاط واجب آن است که باید به حد نصاب برسد تا خمسش واجب شود.

مطلب بعدی این است که «و لو اختلفا فی القیمه یلاحظ أقلهما علی الاحوط» اگر قیمت بیست دینار با دویست درهم فرق داشت؛ چون گاهی ارزش اینها یکی است که بیست دینار یا دویست درهم ملاک است ولی گاهی متفاوت است که در این صورت احتیاط واجب آن است که ملاحظه اقل شود.

و اما مطلب بعدی اینکه «و تلاحظ القیمه حال الاخراج» قیمت چه زمانی ملاک است؟ می فرماید قیمت زمان اخراج ملاک است.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 5

1- کتاب العین، ج 4، ص 204.

2- عروه، محشی ده تن از بزرگان.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 26 شهریور 1393

موضوع جزئی: تعریف

معدن مصادف با: 21 ذی القعدة 1435

سال پنجم جلسه: 2

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

ادامه ترجمه و توضیح:

«و الاحوط الاولى إخراج من المعدن البالغ ديناراً بل مطلقاً، بل لا ينبغي تركه» احتیاط مستحب آن است که برای وجوب خمس نصاب در نظر گرفته نشود یعنی آن نصاب بیست دینار که اشاره شد، لازم نیست و اگر ما استخراج من المعدن یک دینار هم باشد، احتیاط مستحب اخراج خمس است بلکه مطلقاً یعنی ولو کمتر از یک دینار هم باشد (طلایی که استخراج شده اگر از یک دینار هم کمتر باشد احتیاط مستحب اخراج خمس است و بلکه ترک این احتیاط شایسته نیست؛ به نوعی اضراب می کند از احتیاط مستحب و می گوید کأن نصاب در آن معتبر نیست.

«و لا- يعتبر الاخراج دفعه على الاقوى» برای وجوب خمس در معدن لازم نیست آنچه که استخراج می شود دفعتاً و به یکباره استخراج شده باشد «فلو أخرج دفعات و بلغ المجموع النصاب و جب خمس المجموع» اگر آنچه را که از معدن اخراج می کند، در دفعات متعدد به بیست دینار برسد (بر فرض اعتبار نصاب) خمس مجموع محاسبه می شود و خمس مجموع باید پرداخت شود و این گونه نیست که هر بار مجزاً محاسبه شود.

«حتى فيما لو أخرج أقل منه و أعرض ثم عاد و أكمله على الاحوط» حتی اگر مقداری را از معدن استخراج بکند و کمتر از نصاب شود و دیگر بنای به استخراج برای بار دوم نداشته باشد اما دوباره برگشت و استخراج کرد و به حد نصاب رسید در این صورت خمس مجموع آنچه را که اخراج کرده قبل الاعراض و بعد الاعراض و العود، بنابر احتیاط واجب باید بدهد. «لو لم يكن الاقوى» اگر فتوا به وجوب ندهیم. (پس بخش دوم مربوط به نصاب در وجوب خمس معدن بود).

و اما بخش سوم در مورد این است که نصاب خمس در صورتی که به صورت گروهی استخراج بکنند، چگونه محاسبه می شود و هم

چنین به برخی از فروع دیگر مسئله نصاب اشاره می کنند.

«و لو اشترک جماعه فی استخراجه فالاقوی اعتبار بلوغ نصیب کل واحد منهم النصاب» اگر چند نفر با هم مشترکاً استخراج معدن بکنند برای وجوب خمس اقوی آن است نصیب هر یک از آنها به این بیست دینار برسد «و إن کان الاحوط إخراجہ إذا بلغ المجموع ذلک» اگر چه احتیاط مستحب آن است که اگر مجموع به این حد رسید خمس را بپردازند.

ص: 6

«و لو اشتمل معدن واحد علی جنسین أو أزيد کفی بلوغ قیمه المجموع نصاباً علی الاقوی» اگر در یک معدن دو جنس بود مثلاً در یک معدن هم طلا بود و هم نقره، در این صورت باید مجموع اینها را محاسبه کرد و قیمت مجموع اگر به اندازه بیست دینار یا دویست درهم (حد نصاب) رسید، خمس آن واجب می شود «و لو کانت معادن متعدده لا یضم بعضها إلی بعض علی الاقوی و إن کانت من جنس واحد» اگر چند معدن بود و عرفاً دو معدن و یا بیشتر به حساب آمد بعضی به بعضی دیگر ضمیمه نمی شود یعنی نصاب طلا جدا حساب می شود و نصاب نقره جدا حساب می شود و در صورت رسیدن به نصاب خمس واجب می شود و حتی اگر از جنس واحد بودند، اینها به هم ضمیمه نمی شوند و نصاب جدا دارند «نعم لو عدت معدناً واحداً تخلل بین أعضائها الأجزاء الارضیه یضم بعض إلی بعض» بله اگر اینها معدن واحد حساب شوند که بین ابعاض آن معدن اجزاء زمین فاصله شده مثلاً تپه ای یا سنگی این رگه طلا یا نقره را قطع کرده در این صورت این بعض با بعض دیگر ضمیمه می شود و یک نصاب دارد.

تقسیم بندی مطالب:

این یک توضیح اجمالی از متن تحریر بود؛ متن تحریر متضمن چند مطلب بود:

اولاً معدن چیست؟ به چه چیزی معدن می گویند؟ در بحث اول باید تعریف معدن را ارائه کرد؛ اینکه آیا معدن یک مفهوم عرفی است یا یک معنای شرعی دارد و یک اصطلاح شرعی است؟ چه خصوصیتی در معدن معتبر است؟

دومین بحثی که باید انجام دهیم این است که اصل وجوب خمس در معدن را مورد بررسی قرار دهیم و ادله وجوب آن ببینیم.

سومین مطلبی که در این مجموع کلمات در مورد آن بحث به میان آمد در مورد نصاب است یعنی آن مقداری که اگر به آن مقدار برسد خمس واجب می شود که این بحث متضمن فروع متعددی است که بیان خواهیم کرد.

مطلب اول: تعریف معدن

در مورد معدن کلمات لغویین و فقها مختلف است و هر کدام به نوعی آن را تبیین کرده اند. در کنار اینها روایات و نصوصی که در این باب وارد شده به یک جهاتی در رابطه با معدن اشاره کرده اند. ما اجمالاً کلمات لغویین را در رابطه با معدن ذکر می کنیم و نتیجه ای می گیریم و بعد اشاره ای خواهیم داشت به عبارات بعضی از فقها و سپس متعرض نصوص و روایاتی که به نوعی متضمن بیان معدن و ملاک و ضابطه معدن است، خواهیم شد و بعد جمع بندی خواهیم کرد که بالاخره اصلاً معدن که خمس در آن واجب است، چیست. این مسئله فی نفسه به عنوان یکی از اموری که متعلق خمس است دانستن آن لازم است چنانچه در مورد غنائم دار الحرب بیان کردیم و حدود و قیود آن را تبیین کردیم. و همچنین باید به این بحث بپردازیم که در مواردی که شک کنیم آیا این مورد یعد من المعادن أم لا، چه باید

بکنیم و تکلیف چیست؟

ص: 7

1- العین معدن را این گونه معنا کرده است: «المَعْدِن: مکان کل شیء، أصله و مبتدؤه، نحو الذهب، و الفضه و الجواهر و الأشياء، و منه: جنات عدن . و فلان مَعْدِن الخیر و مَعْدِن الشر» (1) ایشان معدن را اسم مکان دانسته و فرموده: معدن یعنی مکان هر چیزی و مبتدای هر چیزی مثل مکان طلا و نقره و اشیاء و هر چیزی. پس معدن آنجایی است که آن شیء از آن اخراج شود و اصل و مبتدأ اشیاء است. پس اگر تکه ای از طلا را در صندوقی بگذارید، به آن معدن نمی گویند. و اینکه جنات عدن می گویند، از همین باب است؛ عدن یعنی اقامه و جنات عدن یعنی بهشت هایی که در آن مقیم می شوند و در آن استقرار و ثبات پیدا می کنند یا اینکه می گویند فلانی معدن الخیر و معدن الشر یعنی فلان مکان خیر است اصل خیر است مثلاً در مورد اهل بیت (ع) گفته می شود معدن خیر هستند یعنی اصل و مکان و محل خیر هستند.

2- صاحب لسان العرب در مورد معدن این چنین گفته: «و هو المكان الذي يثبت فيه الناس لأن أهله يقيمون فيه و لا يتحولون عنه شتاء و لا صيفاً» مکانی که مردم در آن ثبات و استقرار پیدا می کنند دائماً «مَعْدِنُ كل شیء من ذلك» و اینکه گفته می شود معدن فلان شیء به همین خاطر است «و مَعْدِنُ الذهب و الفضه سمي مَعْدِنًا لِإثبات الله فيه جوهرهما و إثباته إياه في الأرض حتى عدن أي ثبت فيها» (2) و معدن طلا و نقره به این جهت معدن نامیده شده که خداوند تبارک و تعالی جوهر اینها را و اصل اینها را در آنجا رویانده و آن جوهر را در آن زمین ثابت و مستقر کرده.

3- تاج العروس در مورد معدن این چنین گفته: «المَعْدِنُ، كَمَجْلِسٍ، و حَكَى بَعْضُهُمْ كَمَقْعَدٍ أَيْضاً و لَيْسَ بِثَبَّتٍ، مَنَّبَتِ الْجَوَاهِرِ مِنْ ذَهَبٍ و نَحْوِهِ، سَمِّيَتْ بِذَلِكَ لِإِقَامِهِ أَهْلُهُ فِيهِ دَائِماً لَا يَتَحَوَّلُونَ عَنْهُ شَيْتَاءً و لَا صَيْفًا؛ أَوْ لِإثباتِ اللَّهِ، عَزَّ و جَلَّ إِثْبَاتِهِ فِيهِ و إِثْبَاتِهِ إِيَّاهُ فِي الْأَرْضِ حَتَّى عَدَنَ أَي ثَبَّتَ فِيهَا.» (3) معدن مثل مجلس است یعنی هم اسم مکان است و هم وزن آن مَفْعِلٌ است البته بعضی بر وزن مَفْعَلٌ هم گفته اند مانند مقعد اما این درست نیست. معنای آن این است: محل رویدن جوهر (جوهر سنگ هایی که دارای قیمت هستند) و به این جهت معدن گفته شده است برای اینکه اهل آن در آن به صورت دائم هستند و این گونه نیست که جابجا بشوند مثل طلا، نقره، مس و غیر اینها یا به این جهت که خداوند تبارک و تعالی آن را در این مکان رویانده و اثبات کرده و مستقر کرده.

نظیر همین مطلب در نهاییه ابن اثیر آمده؛ ایشان معادن را این گونه تعریف کرده: «المَعَادِنُ: المواضع التي تستخرج منها جواهر الأرض كالذهب و الفضه و التّحاس و غیر ذلك، واحدها مَعْدِن . و العَدْنُ: الإقامه. و المَعْدِنُ: مركز كل شیء.» (4)

به

ص: 8

1- . العین، ج 2، ص 42.

2- . لسان العرب، ج 13، ص 279.

3- . تاج العروس، ج 18، ص 371.

4- . النهایه فی غریب الحدیث، ج 3، ص 192.

1- بیان ایشان معدن عبارت است از آن مکان و موضعی که جواهر ارض از آن استخراج می شود. کلمه جواهر را باید دقت کرد؛ طبق آنچه در کتب لغت آمده، معدن مرکز و مکان هر چیزی است اما وقتی می خواهند معدن را معنا کنند می گویند آن مکان هایی که جواهر الارض از آن استخراج می شود جواهر هم طبق بیان خود اهل لغت عبارت است از سنگ و حجری که از ارض استخراج می شود و دارای قیمت است.

این را به این جهت عرض می کنیم که باید بعداً ببینیم آیا معدن فقط به آن مکانی که جواهر از آن استخراج می شود، گفته می شود یا اعم است؟ آیا خصوص سنگ ملاک است یا غیر سنگ هم می شود؟ آیا اگر غیر سنگ را شامل شد، اختصاص به جوامد است یا شامل مایعات هم می شود؟ آیا معدن به چیزی گفته می شود که فقط در عمق زمین است و مستور است یا اگر در سطح زمین هم بود مانند نمک زار را معدن می گویند.

2- مرحوم صاحب حدائق و بعضی دیگر از بزرگان از کتاب المغرّب فی ترتیب المعرّب تعریفی را نقل کرده اند (کتاب لغتی است که به بیان الفاظ غریب که در فقه حنفی وارد شده پرداخته مثل مصباح المنیر فیومی که الفاظ وارد در فقه شافعی را شرح کرده است) عبارت این است: «عدن بالمکان ای اقام به و منه المعدن لما خلقه الله فی الارض من الذهب و الفضة لأنّ الناس یقیمون به الصیف و الشتاء و قیل لاینبات الله فیه جواهرهما و اثباته ایه فی الارض حتی عدن فیها ای ثبت» (1) عدن همان اقامه است و معدن یک مکانی است برای آنچه خدا خلق کرده است از طلا و نقره (ظاهر عبارت این است که با آنچه لسان العرب، النهایه و تاج العروس گفته فرقی ندارد).

همه کتب لغت ظهور در این دارند که معدن اسم برای محل و مکان است نه اسم برای حال؛ ما یک حال داریم و یک محل که همان مکان باشد و حال آن چیزی است که در این مکان وجود دارد مانند خود طلا و نقره. از عباراتی که تا اینجا بیان کردیم استفاده شد که معدن اسم مکان است یعنی اسمٌ للمحل حتی عبارت مغرب را ملاحظه فرمودید که ظهور در این دارد که معدن اسم برای محل است و جمله بعدی ایشان مؤید این است که اسم مکان و محل است «الناس یقیمون به الصیف و الشتاء» به علاوه ظاهر عبارت گواه این است که ایشان این معنا را از کتب لغت اخذ کرده است. پس معدن با توجه به این تعاریف اسم مکان و محل است.

بررسی کلام بعض بزرگان:

1- بعضی از بزرگان از این کلام مغرب استفاده کرده اند که کأنّ صاحب مغرب معدن را اسم برای حال قرار داده است. (2) به نظر ما این چنین نیست و فرقی بین مغرب و سایر کتب لغت نیست و ظاهر همه اینها این است که معدن اسم برای محل است.

ص: 9

1- . المغرّب، ج 2، ص 47.

2- . کتاب الخمس، آیه الله منتظری، ص 44.

از دید لغویین معدن اسم برای محل است البته ممکن از بعضی روایات ما این استفاده را بکنیم کما اینکه بعضی این را گفته اند.

1- مرحوم محقق همدانی هم به نوعی دیگر این مطلب را بیان کرده و می گوید کلمات اصحاب و کلمات لغویین در این جهت با هم فرق دارند. ایشان تصریح کرده که کلمات لغویین معدن به معنای محل است ولی در کلمات اصحاب معدن به معنای حال است. (1) ایشان از یک تعبیری استفاده کرده و گمان کرده که اصحاب معدن را به معنای حال می دانند نه محل. چون اصحاب در مقام شمردن اموری هستند که خمس در آن واجب است و گفته اند الثانی مما يجب فيه الخمس المعدن آنچه که در آن خمس واجب است معدن است مثل طلا و نقره از این عبارت اصحاب استفاده کرده منظور اینها از معدن آن مکان نیست بلکه حال آن است (آن فضه و ذهبی است که ایشان از این مکان استخراج می شود) در حالی که ما نمی توانیم از این تعبیر این استفاده را بکنیم اینکه گفته اند الثانی مما يجب فيه الخمس المعدن کالذهب الفضه این در واقع یک استعمال و اطلاق مجازی است؛ کلمه معدن را گفته اند ولی از آن اراده نکرده اند معنای حقیقی را بلکه معنای مجازی را اراده کرده اند؛ از باب علاقه حال و محل معدن گفته اند ولی از آن حال را اراده کرده اند نه محل را؛ اگر اصحاب مجازاً محل را در معنای حال به کار برده اند نمی توانیم بگوییم معنای معدن عند الاصحاب و عند اللغویین متفاوت است.

بله این را ما قبول داریم که موضوع بحث ما (ما يتعلق به الخمس) حال است اما این غیر از این است که ببینیم معنای معدن چیست. لذا معدن از دید لغت اسم مکان است و همه لغویین این را می گویند ولی در بحث ما مجازاً از معدن حال اراده شده است و به این دلیل نمی شود بر اینکه به نظر اصحاب معنای معدن غیر از آن است که اهل لغت گفته اند. مگر آنکه منظور ایشان همین معنای مجازی باشد.

بحث جلسه آینده: عمده بحث در سعه و ضیق معنای معدن است اینکه چه چیزهایی در آن معتبر است و اینکه آیا باید از سطح زمین پایین تر باشد آیا باید جامد باشد و امثال این مباحث که إن شاء الله مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 10

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 29 شهریور 1393

موضوع جزئی: تعریف

معدن مصادف با: 24 ذی القعدة 1435

سال پنجم جلسه: 3

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

دومین امر از اموری که خمس در آنها واجب است معدن است؛ ما در جلسات گذشته متن تحریر را به همراه توضیح بیان کردیم؛ عرض کردیم به طور کلی در این قسمت از تحریر الوسیله سه مطلب بیان شده یکی تعریف معدن و دوم نصاب معدن برای تعلق خمس و سوم فروعی است که به مسئله نصاب معدن مربوط می شود.

اما در مورد تعریف معدن عرض کردیم لازم است کلمات لغویین و نظر اصحاب و فقها و هم چنین نصوص و روایاتی که در این مسئله وارد شده است را مورد بررسی قرار دهیم؛ از پنج کتاب لغت عباراتی را نقل کردیم و گفتیم در مورد معدن باید جهاتی مشخص شود؛ اینکه آیا لفظ معدن یک معنای وسیعی دارد یا یک معنای ضیق؟ و آیا حدودی در آن نهفته است؟

فقط یک جهت را مورد بررسی قرار دادیم و آن اینکه از نظر لغویین معدن اسم مکان و اسم محل است یعنی به آن مرکز و محلی که این مواد در آن اجتماع دارند، معدن گفته می شود نه اینکه اسم برای حال باشد یعنی برای آن چیزی که در این مکان وجود دارد مثل طلا و نقره.

بررسی کلمات لغویین نشان داد که معدن به نظر آنها اسم برای محل است لذا ما نظر دو تن از بزرگان را که به نوعی این استفاده را از بعضی کلمات کرده بودند یا خودشان نظرشان این بود را رد کردیم؛ عرض کردیم مرحوم آقای منتظری از کلمات بعضی از لغویین این استفاده را کرده بود که ما عبارت را خواندیم و گفتیم به نظر ما چنین استفاده ای از این کتاب نمی شود. محقق همدانی هم ادعا کرده معدن در نزد لغویین با معدن در اصطلاح و نظر فقها متفاوت است ولی ما گفتیم این درست نیست و نتیجه بحث این شد که معدن از نظر لغت اسمٌ للمحل و للمکان.

البته موضوع بحث ما یعنی ما يتعلق به الخمس، آن محل و مکان نیست بلکه عبارت است از آن چیزی که از این محل استخراج می شود به عبارت دیگر حال. و اگر فقها هم گفته اند الثانی مما يتعلق به الخمس هو المعادن این مجازاً اطلاق شده از باب علاقه حال و محل.

بررسی خصوصیات معدن:

در مورد معنا و تعریف معدن باید چند خصوصیت را که اثر بر آنها مترتب است را بررسی کنیم:

1- این خصوصیت باید مورد بررسی قرار بگیرد که در معدن خصوصیت مستور بودن معتبر است یا نه؟ یعنی به چیزهایی که در عمق زمین است معدن گفته می شود یا نه اشیائی هم که در زمین پنهان نیست مانند دریاچه نمک هم معدن گفته می شود؟

ص: 11

1- آیا قیمتی بودن در آن مدخلیت دارد؟ یعنی خصوصیت «ذاقیمه» باید باشد تا اطلاق معدن بشود یا اگر قیمت هم نداشته باشد به آن معدن گفته می شود؟

2- آیا باید جزء الارض باشد یا اگر جزء الارض هم نباشد، به آن معدن گفته می شود؟ مثلاً مس، روی و امثال اینها جزء الارض هستند اما نفت جزء الارض نیست. درست است که فی الارض است و در اثر یک فعل و انفعالاتی در ارض ایجاد شده ولی جزء الارض نیست؛ آیا این خصوصیت اعتبار دارد؟

3- آیا معدن مختص جوامد است یا شامل مایعات و غیر آن هم می شود؟ یعنی آیا معدن فقط به آن محل تجمع جوامد اطلاق می شود یا شامل مایعات بلکه گاز می شود؟

4- آیا قید انطباق در اطلاق معدن خصوصیت دارد یا نه؟ مثلاً مانند روی و مس منطبع و غیر منطبع مانند یاقوت و فیروزه و زبرجد و امثال اینها؛ یعنی در لابلائی سنگ ها نیست بر خلاف مس و روی که باید از سنگ ها جدا شوند.

اینها خصوصیات است که مورد نظر است و در عبارات فقها راجع به بعضی از اینها اختلاف وجود دارد. ابتداءً باید دید که از کلمات لغویین چه چیزی استفاده می شود و آیا نسبت به این خصوصیات در عبارات لغویین اشعار و اشاره ای وجود دارد یا نه؟

قبل از بررسی این جهات ابتدا لازم است مطلبی که در اکثر کتب لغوی بر آن تکیه شده مورد بررسی قرار گیرد؛ در کلمات لغویین عمدتاً بر یک نکته تکیه شده و آن اینکه معدن به منبت الجواهر می گویند یعنی محل رویدن جوهر و مکانی که جوهر از آن استخراج می شود معدن گویند. جوهر را هم این گونه معنا کرده اند: «الجواهر کل حجر یستخرج منه شیء ینتفع به» (1) هر سنگی که از او چیزی استخراج می شود و انتفاع به او برده می شود. اگر ما جوهر را به این معنا دانستیم و کلمات لغویین را طبق این بیان بنخواهیم تفسیر کنیم، معدن مختص به جوهر می شود یعنی محل اجتماع و مرکز اصلی جواهر (نه اشیاء قیمتی فقط بلکه هر سنگی ولو چندان ذی قیمت هم نباشد که بتوان از آن انتفاع برد جوهر است). البته فقط از کلمات المغرب ممکن است استفاده بشود که معدن یعنی فقط معدن طلا و نقره؛ بعضی این را به المغرب نسبت داده اند. عبارت المغرب این است: «و منه المعدن لما خلقه الله تعالی فی الارض من الذهب و الفضة» (2) بعضی استفاده کرده اند که به نظر صاحب المغرب معدن یعنی فقط جایی که طلا و نقره در آن وجود دارد ولی واقعش این است که این عبارت چنین ظهوری ندارد و ذکر این دو به عنوان مثال است و لذا به نظر نمی آید که آنچه را که صاحب المغرب گفته دلالت بر این داشته

باشد که معدن یعنی معدن طلا و نقره.

پس از کلمات لغویین چنین اختصاصی استفاده می شود اما واقع این است که وجهی برای این اختصاص نیست؛ ما به عرف که مراجعه می کنیم عرف عام قطعاً موافق این اختصاص نیست نه عرف امروز بلکه شاید در طول تاریخ این گونه بوده که از نظر عرف معدن به چیزی که اختصاص به حجر داشته باشد نمی گویند یعنی اینکه فقط کل حجریستخرج منه شیء معدن

ص: 12

1- . القاموس المحيط، ج 2، ص 50.

2- . المغرَّب، ج 2، ص 47.

باشد بلکه به برخی غیر حجرها مثل شن و ماسه و برخی خاک ها و نمک نیز معدن اطلاق می شود. بله غلبه شاید با آن چیزی باشد که اهل لغت می گویند اما باز اینکه بخواهیم مختص به آن بدانیم شاید عرف مساعد این معنا نباشد.

به علاوه مهمتر این است که بالا-خره ما داریم معدن را در باب خمس بررسی می کنیم و بحث لغوی صرف که نداریم و لذا ناچار به ملاحظه اخبار و روایات و کلمات فقها هم هستیم؛ وقتی به اخبار مراجعه می کنیم چنین اختصاصی را استفاده نمی کنیم. پس در مجموع این خصوصیت مثبت الجواهر در کتب لغت ذکر شده اما چه بسا بتوانیم بگوییم عرف عام مساعد این اختصاص نیست و اخبار باب هم قطعاً نافی این اختصاص است. و چه بسا بتوان آن را حمل بر غالب یا مثال و مصداق بارز و شاخص آن کرد.

خصوصیت اول: مستور بودن

اما جهت مستور بودن یعنی اینکه آیا به چیزهایی معدن می گویند که در عمق زمین پنهان است یا شامل غیر آن هم می شود؟ به عبارت دیگر اختلاف در سعه و ضیق معنای معدن است؛ آیا مختص به ما هو المستور عن الارض است یا اعم است و شامل آنچه در عمق زمین است و غیر آن هم می شود؟

ما با ملاحظه کتب لغت این قید مستور بودن را استفاده نمی کنیم؛ در هیچ کدام از عبارات لغویین خصوصیت مستور بودن و در عمق بودن دیده نمی شود حتی همین عباراتی که ما به بعضی از آنها اشاره کردیم. مثلاً ابن اثیر که گفت «المَعَادِن : المواضع التي تستخرج منها جواهر الأرض كالذهب والفضة والنحاس وغير ذلك، واحدها مَعْدِن . والعَدْن : الإقامة. و المَعْدِن : مركز كل شيء.»⁽¹⁾ از کجای این عبارت مستور بودن استفاده می شود؟ الآن در برخی از نقاط دنیا گاهی در رودخانه ها و روی زمین برخی احجار مثل طلا و نقره وجود دارد ولی به آنها معدن هم اطلاق می شود. لذا در کلمات لغویین قیدی که اشاره به خصوصیت مستور بودن یا مدفون بودن داشته باشد، دیده نمی شود.

اما به حسب عرف، در عرف هم این چنین است و در روایات هم این چنین است؛ در روایات به زمین نمک زار که در آنجا نمک به واسطه انباشته شدن آبهای شور پیدا می شود صراحتاً معدن گفته شده هر چند در روایات یک اختلافی است؛ بعضی می گویند این معدن نیست بلکه مثل معدن است که بررسی خواهیم کرد.

اما اجمالاً در روایات به نمکی که در یکجا جمع می شود، اطلاق معدن شده است. پس مستوریت در لغت خصوصیتی ندارد. در کلمات فقها هم معدن به هر دو قسم اطلاق می شود چنانچه خواهد آمد.

خصوصیت دوم: جامدیت

خصوصیت جامد بودن آیا در معدن لحاظ شده یا نه؟ آیا از عبارات لغویین خصوصیت جامد بودن برای صدق معدن استفاده می شود و این معتبر است؟ آیا در معنای معدن قید جامد بودن لحاظ شده یا نه عام است و شامل غیر جوامد هم می شود؟

اگر ما این عباراتی که در جلسه گذشته بیان شد لحاظ کنیم اینها به نوعی اشاره به این دارند که معدن مختص هر جامد و سنگی است که از آن نفع برده شود و شامل مایعات نمی شود اما بر اساس احتمالی که ما ذکر کردیم و بر طبق تعریف اصحاب و آنچه در روایات وارد شده است، شامل غیر جوامد هم می شود.

1- . النهايه فى غريب الحديث، ج 3، ص 192.

اما در عرف آیا به مواردی که مثل نفت مایع است اطلاق معدن می شود؟ یا مثلاً به گاز اطلاق معدن می شود؟ از کلمات لغویین هم به نوعی می توان این را استفاده کرد. از دید عرف عام هم شاید بتوان گفت معدن است.

لذا اگرچه از نظر لغت ممکن است خصوصیت جامدیت استفاده شود ولی بنابر احتمالی که ما ذکر کردیم همین خصوصیت هم معتبر نیست و با توجه به دید عرف و کلمات اصحاب و روایات هم خصوصیت جامدیت اعتبار ندارد.

بحث جلسه آینده: بحث در خصوصیت چهارم یعنی جزء الارض بودن خواهد بود که إن شاء الله در جلسه آینده به بیان آن خواهیم پرداخت.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 14

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 30 شهریور 1393

موضوع جزئی: تعریف

معدن مصادف با: 25 ذی القعدة 1435

سال پنجم جلسه: 4

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در خصوصیات بود که در معدن معتبر است یعنی می خواهیم ببینیم آیا برای صدق عنوان معدن باید این خصوصیات که در جلسه گذشته به برخی از آنها اشاره کردیم، وجود داشته باشد یا نه؟ سه خصوصیت را دیروز مورد بررسی قرار دادیم؛ اول اینکه معلوم شد که معدن اختصاص به خصوص جواهر ندارد و دوم اینکه معدن مختص به ما یكون مستوراً فی الارض نیست حتی اگر چیزی مدفون در زمین نباشد و در سطح ارض باشد به آن معدن گفته می شود. سوم اینکه اختصاص به جوامد هم ندارد بلکه شامل مایعات و حتی گاز هم می شود. مجموع این جهات با بررسی کتب لغت و همچنین کلمات اصحاب و نصوص بدست می آید (البته هنوز کلمات اصحاب و روایات را نقل نکرده ایم).

خصوصیت چهارم: جزئیت من الارض

جهت چهارم خصوصیت جزئیه من الارض است؛ منظور از جزئیه من الارض یعنی متکون از اجزاء ارض باشد در مقابل این آن چیزهایی است که متکون از اجزاء ارض نیست ولو آنکه مرکوز و مدفون در ارض هست مثل نفت؛ بعضی از چیزها مثل مس، طلا، نقره و امثال اینها مدفون در ارض هستند و متکون من اجزاء الارض هم هستند یعنی در یک فرایندی خود زمین تبدیل می شود به طلا و مس و نقره اما نفت با اینکه در عمق زمین است ولی من اجزاء الارض محسوب نمی شود بلکه مثلاً از نفوذ رطوبت ها و دفن موجودات در هزاران سال پیش در زمین و بعضی از حرارت هایی که متوجه آنها شده در عمق زمین پیدا شده. پس نفت به اراده الله ایجاد شده و از طرفی مدفون در ارض هم هست اما جزء من الارض نیست. حال آیا خصوصیت جزء الارض بودن در صدق عنوان معدن معتبر است یا معتبر نیست؟

واقعش این است که این خصوصیت هم در صدق عنوان معدن معتبر نیست؛ طبق ظاهر کلمات اکثر لغویین که معدن عبارت است از

منبت الجواهر و جوهر هم کل حجرٍ يستخرج من الارض است معلوم می شود که معدن به مکانی اطلاق می شود که در آن چیزی وجود دارد که متکون من الارض است اما ما یک احتمال دیگری هم در کلمات لغویین دادیم و گفتیم چه بسا آنچه را که لغویین گفته اند (منبت الجواهر کالذهب و الفضة) در واقع از باب ذکر مصداق بارز یا از باب غلبه و یا از باب مثال باشد که طبق این احتمال می توانیم کلمات لغویین را بر یک معنای عامی حمل کنیم. اگر این احتمال را در کلمات لغویین بپذیریم شمولش نسبت به ما لم يتكون من الارض ثابت می شود یعنی معنای عامی پیدا می کند که حتی چیزی را که جزء الارض محسوب نشود در بر می گیرد.

ص: 15

اصحاب هم بر این مسئله تقریباً اتفاق نظر دارند. روایات هم به طور واضحی شمول نسبت به چیزهایی که لم يتكون من الارض دارند.

خصوصیت پنجم: کونه ذا قیمة

آیا معدن لزوماً به جایی گفته می شود که آن چیزی که در آن وجود دارد و استخراج می شود دارای قیمت باشد یا اعم است و کونه ذا قیمة خصوصیتی ندارد؟

منظور از ذا قیمة یعنی ارزش داشتن و قیمتی بودن؛ قیمت داشتن منظور این نیست که حتماً یک شیء گران بها باشد مثلاً از عنوان سنگ های قیمتی ذهن فقط به طلا و نقره و فیروزه و عقیق معطوف نشود. تعبیری دیگری که برای ذا قیمة در بعضی کتب ذکر شده اینکه انتفاع به او معظم باشد یعنی یک نفع قابل توجهی داشته باشد. قهراً هر چیزی که یک منفعت قابل توجهی داشته باشد، قیمت و ارزش پیدا می کند پس این دو تعبیر به نظر می رسد خیلی تفاوتی ندارند («کونه مما يعظم الانتفاع به») یا «کونه ذا قیمة».

آیا آن چیزی که از این مکان استخراج می شود باید قیمتی و یک انتفاع و منفعت قابل توجه داشته باشد تا به آن معدن اطلاق شود یا اگر این چنین هم نباشد، معدن اطلاق می شود؟

از کلمات لغویین با آن عباراتی که نقل کردیم، معلوم شد این خصوصیت به صورت واضح و ظاهری بیان نشده ولی چه بسا بتوانیم با ضمیمه یک مطلبی این را استفاده کنیم چون معدن باید استخراج شود و استخراج نوعاً نیازمند صرف مال است اگر چنانچه چیزی از معدن می خواهد استخراج بشود، ارزشی نداشته باشد و منفعتی در آن باشد رغبتی برای استخراج ایجاد نمی شود؛ لغویین جوهر را این گونه معنی کردند: «الجواهر کل حجرٍ يستخرج من الارض ينتفع به» پس مسئله انتفاع ولو در تعریف معدن ذکر نشده اما در تعریف جوهر گفته شده و حتی اگر این هم نبود ما با ملاحظه آن نکته می توانستیم آن را استفاده کنیم وقتی قرار به استخراج چیزی از عمق زمین یا سطح زمین است این به هر حال زحمت و هزینه دارد و اگر ارزشی نداشته باشد و اگر منفعتی در آن وجود نداشته باشد قهراً رغبتی برای استخراج نیست. لذا به نظر می رسد مسئله قیمت و منفعت داشتن قابل استفاده از کلمات لغویین هست.

در کلمات اصحاب هم به آن تصریح شده در بعضی از عبارات مثل عبارت صاحب عروه تعبیر ذا قیمة را آورده و در بعضی هم تعبیر «يعظم الانتفاع بها» ذکر شده است.

توجه به این نکته لازم است و آن اینکه ارزش و قیمت و منفعت داشتن غیر از امتیازی است که در یک بخشی از زمین وجود دارد؛ اگر قرار باشد هیچ امتیازی نباشد اصلاً نمی توان به آن معدن اطلاق کرد و کسی به آنها معدن هم نمی گوید. لذا حداقل برای صدق عنوان معدن یک امتیازی برای آن بخش از زمین نسبت به بخش های دیگر باید باشد مثلاً گفته می شود الطین الاحمر یا خاک رس که این به خاطر

فراوانی قیمتی ندارد اما امتیازی دارد. لذا فرق است بین قیمت داشتن و ممتاز بودن؛ این مسئله خودش یک اختلافی را در بین فقها ایجاد کرده که در ادامه بحث به آن اشاره خواهیم کرد که آیا برای صدق عنوان معدن قیمت داشتن و دارای منفعت بودن، لازم است یا اینکه صرف امتیاز کافی است ولو قیمت نداشته باشد؟

ص: 16

جهت ششم اینکه آیا برای صدق عنوان معدن باید منطبع باشد یا اگر منطبع هم نباشد، صدق عنوان معدن می شود؟ در جلسه گذشته مثال زدیم. اینکه چیزی منطبع باشد این خودش به دو صورت است: تاره منفرداً است و اخری غیر منفرد؛ چیزی که منطبع فی الارض و منفرد باشد به تنهایی مثل آهن و مس و روی و امثال اینها ولی گاهی منطبع است لکن منفرداً نیست مثل جیوه و گاهی غیر منطبع است مانند فیروزه و عقیق و امثال اینها.

منظور از انطباع این است که در زمین سرشته شده است و برای اینکه آن شیء حاصل شود باید یکسری امور و عملیات های تصفیه ای روی آن انجام گیرد. و این انطباع گاهی منفرداً فی الارض است و گاهی غیر منفرداً است مثل جیوه.

آیا خصوصیت انطباع یا منطبع بودن برای صدق عنوان معدن معتبر است یا نه؟ ظاهر کلمات لغویین این است که فرقی بین انطباع و عدم انطباع نیست و معدن طبق آنچه همه بیان کرده اند شامل همه اینها می شود (چه به معنای منبت الجواهر باشد و چه اعم باشد) در هیچ کدام از کتب لغت چنین چیزی قابل استفاده نیست. کلمات فقها هم از این جهت عام است و روایات هم با توجه به مصادیقی که در آن ذکر شده این خصوصیت از آن قابل استفاده نیست.

جمع بندی کلمات لغویین:

پس در مجموع به نظر می رسد معدن در کلمات لغویین یک معنای عامی دارد البته فقط یک حداقلی از ویژگی ها باید باشد که صدق عنوان معدن شود؛ چیزی که در طبیعت وجود دارد و خدا آن را رویانده و ایجاد کرده اعم از اینکه در عمق زمین باشد یا در سطح و اینکه جامد باشد یا مایع و حجر باشد یا غیر سنگ و چه منطبع باشد و چه نباشد به آن معدن اطلاق می شود. به هر حال یک پیوستگی با ارض دارد که هر چه این خصوصیت در آن باشد معدن اطلاق می شود. پس معدن به هر زمینی و علی کل ارض اطلاق نمی شود؛ بلکه هر مکانی که در آن چیزی باشد که یک امتیازی داشته باشد از سایر قسمت های زمین مثل معدن سنگ آسیاب با اینکه هیچ عملیاتی روی آن انجام نمی شود و صورت نوعیه آن تغییری نمی کند به خلاف طلا و نقره و امثال اینها؛ ظاهر آنچه را لغویین گفته اند این معنای عام است البته با توضیحاتی که بیان کردیم یعنی حداقل امتیازی نسبت به سایر زمین ها باید داشته باشد و قابل انتفاع باشد و ارزش و قیمتی داشته باشد و سایر موارد دیگر خصوصیتی ندارد.

کلمات فقها

1- علامه:

عبارت منتهی: ایشان معادن را در کتاب منتهی این چنین تعریف کرده: «هو کل ما خرج من الارض مما یخلق فیها من غیرها مما له قیمة» (1) هر چیزی که از زمین خارج می شود ولی در زمین ساخته می شود (تا خارج کند بعضی موارد مثل گنجی که کسی در زمین پنهان کند و بعد آن را از زمین خارج کند) «من غیرها» از غیر ارض و یک امتیازی هم در آن وجود دارد که دارای یک ارزشی و قیمتی هم هست.

در این عبارت آیا به جهات شش گانه اشاره شده و چگونه می توان تطبیق کرد؟ همان عمومی می که ما در هنگام بررسی آن جهات بیان کردیم در این عبارت وجود دارد؛ «کل ما خرج من الارض» که جامد و غیر آن، منطبع و غیر آن، حجر و غیر آن را در بر می گیرد با قید «مما یخلق فیها» جزء الارض بودن را خارج می کند و لذا شامل نفت و گوگرد و امثال اینها هم می شود.

عبارت تذکره: نظیر همین عبارت را مرحوم علامه در تذکره فرموده اند: «کل ما خرج من الارض مما یخلق فیها من غیرها مما له قیمة سواء كان منطبعاً بانفراده كالرصاص و الصفر و النحاس و الحديد أو مع غیره كالزئبق أو لم یکن منطبعاً كالیاقوت و الفیروز و البلخش و العقیق»⁽¹⁾

البته در هر دو عبارت آمده: «عند علمائنا اجمع» یعنی بر آنچه گفته ادعای اجماع هم کرده است.

1- شهید اول:

عبارت البیان: مرحوم شهید اول در البیان معدن را این گونه تعریف کرده: «کل ارضٍ فیها خصوصیهٌ یعظم انتفاع بها کالنوره»⁽²⁾ هر زمینی که در آن خصوصیتی است که انتفاع قابل توجهی به او برده می شود.

عبارت دروس: در دروس شهید معدن را این گونه تعریف می کند: «المعادن الظاهره و هی التي لا یحتاج تحویلها الی طلب کالیاقوت و النفط و المعادن الباطنه کالذهب و الفضة و تملک بالاحیاء و...»⁽³⁾ معادن ظاهره و باطنه داریم؛ ظاهره آنهایی است که تحصیل آن احتیاج به طلب ندارد مثل یاقوت، نفت. البته نفت در آن زمان مثل زمان امروز نبود که تحصیل آن محتاج طلب باشد بلکه گاهی خودش از بعضی نقاط فوران می کرد.

2- شهید ثانی:

شهید در مسالک می فرماید: «المعادن جمع معدن و هو هنا کل ما استخراج من الارض مما کان منها بحیث یشتمل علی خصوصیه یعظم انتفاع بها» مشتمل بر یک خصوصیتی است که انتفاع به آن قابل توجه است «و منها الملح و الجص و الطین الغسل و حجاره الریحی»⁽⁴⁾.

بحث جلسه آینده: اینها نمونه هایی از عبارات این بزرگان بود که در عین حال تفاوت هایی بین اینها وجود دارد که إن شاء الله در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 18

1- . تذکره، ج 5، ص 409.

2- . البیان، ص 342.

3- . دروس، ج 1، ص 360.

4- . مسالک، ج 1، ص 458.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 31 شهریور 1393

موضوع جزئی: تعریف

معدن مصادف با: 26 ذی القعدة 1435

سال پنجم جلسه: 5

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در تعریف معدن بود؛ ما کلمات اهل لغت را در رابطه با معدن ذکر کردیم و جهات شش گانه را در معنای معدن مورد بررسی قرار دادیم؛ اینکه آیا معدن معنای عامی دارد از آن جهات شش گانه یا معنایش مختص به موارد خاص است. کلمات فقها را هم ذکر کردیم؛ کلمات مرحوم علامه، شهیدین مطالبی را نقل کردیم. متأخرین هم عمدتاً کلمات این بزرگان را نقل کرده اند. مرحوم صاحب جواهر این عبارات را نقل کرده و دیگران هم گفته اند. عمده این است که ما ببینیم نظر فقها در رابطه با معدن چیست.

بررسی کلمات فقهاء

ما یک جمع بندی نهایی خواهیم داشت که بالاخره که تعریف معدن چیست، اما نکته ای که وجود دارد این است که بعضی گفته اند بین نظر لغویین و نظر فقها در رابطه با معدن اختلاف است از جمله محقق همدانی که ما نظر ایشان را بیان ورد کردیم. بعضی دیگر هم این را گفته اند که نظر فقها با نظر اهل لغت متفاوت است حتی گفته اند نه لغویین و نه فقیهان تفسیر درستی از معدن ندارند و باید به سراغ عرف خاص رفت؛ مرحوم سبزواری در مهذب الاحکام این گونه فرموده: چون لغویین و فقها خبره نیستند، چندان نمی توان به گفته آنان وقعی نهاد و باید به عرف خاص رجوع کرد و دید معدن در عرف خاص به چه معناست.

اجمالاً برخی گفته اند نظر فقها با نظر اهل لغت متفاوت است؛ ما عبارات فقها را بیان کردیم تا ببینیم نظر فقها در رابطه با معدن چیست.

از مجموع کلمات اصحاب بدست می آید که معنای معدن فی الجمله نسبت به جهات شش گانه ای که گفتیم عمومیت دارد (جوهر بودن، جامد بودن، منطبع بودن، ذاقیمه، جزء الارض و مستوریت جهات شش گانه ای بود که بیان کردیم) فقط از یک جهت، عمومیت

ندارد یعنی آنچه که از مرکز استخراج می شود باید یک منفعتی عقلانی داشته باشد تا رغبت به آن پیدا شود یا به عبارت دیگر ذایمه باشد.

پس مستفاد از عبارات اصحاب تقریباً همان است که ما از کلمات لغویین استفاده کردیم بلکه عمومیت در کلمات فقها اوضح و اظهر است از آنچه لغویین گفته اند. چون ما در مورد برخی از آن جهات تقریباً با یک توجیه و تکلف و بنا بر بعضی احتمالات عمومیت از کلمات لغویین استفاده کردیم اما این عمومیت که معدن شامل هر مکانی می شود که از آن مکان چیزی

ص: 19

استخراج می شود که من الارض است و دارای ارزش و قیمت است به هر چیزی با این خصوصیت اطلاق می شود؛ این از عبارات فقها مثل عبارت علامه و عبارت شهیدین استفاده می شود.

بله در مورد برخی از این جهات چنانچه ملاحظه فرمودید بعضی از فقها تصریح کردند و بعضی تصریح نکردند. مثلاً در مورد منطبع بودن یا نبودن، این مورد تصریح بعضی قرار گرفته اما در عبارات دیگران به صراحت بیان نشده. در هر صورت هر چه باشد لطمه ای به ادعای ما نمی زند.

پس اجمالاً عبارات فقها و اصحاب دال بر عمومیت معنای معدن است و در این جهت قطعاً از کتب لغوی و عبارات لغویین وضوح و صراحت بیشتری دارد.

بررسی اعتبار قید خروج عن حقیقه الارضیه

فقط یک مطلب مورد اختلاف واقع شده که در این عبارات گاهی بروز پیدا کرده و دیده می شود؛ فقها در مورد یک قید و اعتبار آن در معدن اختلاف کرده اند و آن اینکه معدن لزوماً به جایی گفته می شود که از حقیقت ارضیه خارج شده یا این قید اعتبار ندارد؟

بعضی از فقها مثل علامه در تذکره مدعی شده اند که برای صدق عنوان معدن لازم است آن محل و مکان از حقیقت ارضیه متبدل شده و تغییر کرده باشد یعنی صورت نوعیه آن عوض شده باشد اگر مثلاً جایی صورت نوعیه اش عوض نشده (حقیقت ارضیه تغییر نکرده باشد) به آن معدن گفته نمی شود لذا طبق این نظر بین عنوان «الارض» و عنوان «المعدن» مغایرت است؛ به قسمت هایی ارض گفته می شود در حالی که به آن قسمت صدق عنوان معدن نمی شود. هم چنین به برخی مکان ها معدن می گویند ولی دیگر صدق ارض بر آنها نمی شود؛ چون حقیقت ارضیه و صورت نوعیه ارضیه تبدل پیدا کرده است.

در مقابل جمعی از فقها بر این عقیده هستند که چنین قیدی اعتبار ندارد یعنی برای صدق عنوان معدن تبدل صورت نوعیه ارض معتبر نیست و لازم نیست حقیقت ارضیه عرفاً تغییر کرده باشد تا ما بتوانیم عنوان معدن را صدق بکنیم. شهید اول و شهید ثانی از کسانی هستند که از کلماتشان استفاده می شود که چنین قیدی اعتبار ندارد.

پس طبق یک نظر مغایرت در عنوان معدن و ارض وجود دارد و دیگر به معدن عنوان ارض اطلاق نمی شود. برای اینکه بخواهد صدق عنوان معدن بکند باید آن حقیقت ارضیه تغییر کرده باشد اما طبق نظر دیگر این چنین نیست.

فرق این دو نظر در برخی از امور مثل گچ، مغره، حجاره الریحی یا برخی از خاک های مخصوص مثلاً خاک نسوز ظاهر می شود؛ شهید

اول و شهید ثانی سخنان این است که در این موارد می توان به آنها معدن اطلاق کرد در حالی که حقیقت ارضیه آنها تغییری نکرده یعنی تبدیل در صورت نوعیه ارض حاصل نشده است اما طبق نظر مرحوم علامه در تذکره اینها معدن نیست و ارض است که دارای امتیازی است.

این اختلاف در بین فقها وجود دارد؛ حق در مسئله کدام است؟ آیا واقعاً این قید معتبر است یا نه؟

حق در مسئله

ظاهر این است که چنین قیدی اعتبار ندارد و حق با شهیدین است؛ یعنی برای صدق عنوان معدن خروج از حقیقت ارضیه و تبدیل صورت نوعیه ارض، لازم نیست چون بنابر آنچه که از اهل لغت گذشت و آنچه که فقها گفتند (حتی طبق تعریفی که

ص: 20

علامه در منتهی کرده)، معدن عبارت است از مکانی از ارض که یک خصوصیت مرغوب عند العقلاء در آن وجود دارد که این در حقیقت موجب یک امتیاز در آن بخش از زمین می شود و همین امتیاز این زمین را از سایر بخش ها متفاوت می کند. بنابر این معدن جایی است که در آن شیئی است که مورد رغبت عقلاست و به همین جهت از سایر قطعات ارض ممتاز می شود با اینکه عنوان ارض بر آن منطبق است؛ ممکن است که در برخی موارد گمان شود که عنوان ارض صادق نیست که البته محل بحث است مثلاً بخشی از زمین بر اثر فعل و انفعالات تبدیل به عقیق یا امثال آن می شود که اینها بالاخره از زمین بوده و به مرور تبدیل به چنین اشیاء و سنگ هایی شده است؛ آیا به اینها اطلاق ارض نمی شود؟ آیا صدق عنوان ارض بر آنها صحیح نیست؟ در این موارد صدق عنوان ارض صحیح است.

در هر صورت سخن در این است که طبق نظر لغویین و فقها و آنچه که در عرف نسبت به معدن گفته می شود معدن چنین معنایی دارد که اگر ما این معنا را برای معدن گفتیم دیگر به چه دلیل خروج عن حقیقه الارضیه را معتبر بدانیم؟ وجهی برای اعتبار این قید نیست.

بررسی کلام بعضی الاعلام

بعضی گفته اند اگر از عنوان ارضیت خارج نشود و حقیقت ارضیه تبدل پیدا نکند، به آن عنوان معدن صدق نمی کند؛ چون صرف امتیاز کافی نیست اگر صرف امتیاز باشد، هر جایی از زمین نسبت به سایر مکان های آن ممتاز است. لذا برای صدق معدن گفته شده صرف امتیاز کفایت نمی کند مثلاً خاک که خاک سرخ یا زرد باشد این یک امتیاز است ولی صرف سرخ یا زرد بودن آن دلیل نمی شود که بگوییم این معدن خاک سرخ است. باید به هر حال یک چیزی در آن باشد که موجب صدق عنوان معدن بشود و آن جز تبدل حقیقت ارضیه و صورت نوعیه ارض نیست. برای اینکه بتوان گفت معدن، صرف امتیاز کافی نیست. (1)

به نظر ما این تمام نیست؛ صرف تفاوت موجب مغایرت بین معدن و ارض نیست بلکه ما در معدن می گوئیم که بالاخره باید دارای یک خصوصیتی باید باشد مثلاً جایی که مس و روی و طلا وجود دارد قطعاً اینها متفاوت هستند با بقیه بخشهای زمین؛ در این موارد هم با اینکه تفاوت وجود دارد ولی این چنین نیست که به آنجا عنوان ارض اطلاق نشود و از نظر عرف ارض محسوب نشود این تفاوت ها موجب عدم صدق عنوان ارض نیست به عبات دیگر تفاوت موجب تغایر بین معدن و ارض در نام گذاری نمی شود بلکه معدن یک بخش و نوعی از ارض است.

خلاصه بحث:

پس خلاصه بحث این گونه شد: گفتیم بین فقها یک اختلافی در رابطه با یک قید وجود دارد و آن اینکه برخی معتقدند برای صدق عنوان معدن قید خروج عن حقیقه الارضیه معتبر است یعنی برای اینکه بخواهد عنوان معدن صدق بکند باید آن مکان دیگر از عنوان ارضیه خارج شده باشد تا ما بتوانیم معدن اطلاق کنیم لذا طبق این نظر به مثل جایی که خاک سرخ، خاک زرد، حجاره الریحی دارد معدن اطلاق نمی شود چرا که از حقیقت ارضیه خارج نشده اند بلکه اگر کسی از فروش اینها سود

ص: 21

بکند داخل در ارباح مکاسب می شود و از آن باب باید خمس پردازد مانند بحث بعضی از غنائم دار الحرب که این بحث را داشتیم.

اما طبق نظر بعضی دیگر از جمله شهیدین برای صدق عنوان معدن خروج عن حقیقه الارضیه لازم نیست؛ همین مقدار که محلی باشد که در آن چیزی باشد که عقلاً نسبت به آن رغبت دارند و دارای امتیاز باشد نسبت به سایر زمین ولو اینکه از حقیقت ارضیه خارج نشده باشد، اطلاق معدن می شود.

اختلاف در این مسئله هم ثمره دارد چنانچه توضیح دادیم اگر این قید را معتبر بدانیم در مانند خاک سرخ و گچ و امثال اینها اطلاق معدن نشده و لذا خمس در آنها مگر تحت عنوان ارباح مکاسب لذا بنابر نظر شهیدین برخی موارد مثل حص، مغره، حجاره الریحی و امثال اینها متعلق خمس به عنوان معدن هستند ولی بنابر اعتبار قید خروج عن الحقیقه الارضیه متعلق خمس به این عنوان نیستند.

عرض کردیم حق با شهیدین است و ما وجهی نمی بینیم که این قید و این خصوصیت را در تعریف معدن معتبر بدانیم درست است باید تفاوت باشد ولی این موجب تبدل صورت نوعیه آن نمی شود. و این نکته ای که بعضی در رابطه با معدن گفته اند (اینکه باید یک خصوصیت و امتیازی باید در آن باشد تا به آن معدن بگویند) این موجب تفاوت در نام گذاری و صدق و تسمیه نمی شود و لذا اگر مکانی از زمین باشد که به واسطه یک امتیاز و خصوصیت از سایر زمین ممتاز شد هم ارض و هم معدن صادق است و دلیلی بر اعتبار این دلیل وجود ندارد.

نتیجه بررسی کلام فقها:

پس نتیجه این شد که حق آن است که معدن عبارت است از مکانی که در آن چیزی در خود آن زمین وجود دارد («و یخلق فیها») از زمین و در زمین به وجود آمده اعم از اینکه جامد باشد یا مایع و خصوصیتی دارد که عقلاً نسبت به آن شیء به خاطر آن خصوصیت رغبت پیدا می کنند و آن شیء دارای ارزش و منفعت است و در این صورت معدن اطلاق می شود حتی اگر ما نظر علامه را بپذیریم در مقابل شهیدین باز هم غیر از این مواردی که به نظر ایشان از حقیقت ارضیه خارج نشده بقیه امور داخل در معنای معدن هست در هر صورت کلمات فقها دال بر عمومیت معنای معدن است لکن این عمومیت طبق نظر علامه دائره آن محدودتر است نسبت به نظر شهیدین ولی در اصل عمومیت به لحاظ آن جهات شش گانه ای که گفتیم تفاوت ما هوی با آنچه لغویین گفتند ندارد.

پس اینکه برخی اصرار می کنند نظر فقها غیر از نظر لغویین است به نظر ما تمام نیست هر چند عین هم نیست و تفاوت هایی در آنها وجود دارد ولی فی الجمله عمومیت استفاده می شود ولو اینکه در برخی امور اختلافاتی بین فقها و لغویین وجود دارد کما اینکه در بین خود لغویین و در بین خود فقها وجود دارد.

بحث جلسه آینده: حال باید روایات هم مورد بررسی قرار بگیرد که معدن در روایات چگونه استعمال و معنا شده و نتیجه بگیریم که آیا معدن یک معنای عرفی دارد یا یک معنای شرعی دارد یا هر دو آنها لحاظ می شود و آن وقت است که جمله امام (ره) که فرمود «الثانی: المعدن المرجع فیہ العرف» معلوم می شود إن شاء الله.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 1 مهر 1393

موضوع جزئی: تعریف

معدن (روایات) مصادف با: 27 ذی القعدة 1435

سال پنجم جلسه: 6

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

در مورد تعریف معدن تا اینجا کلمات اهل لغت و کلمات فقها را مورد بررسی قرار دادیم؛ اجمالاً معلوم شد معنای معدن بنابر آنچه که اهل لغت گفته اند و طبق نظر فقها یک معنای عامی است که تنها بعضی از خصوصیات در آن معتبر است از جمله اینکه از زمین و در زمین خلق شده باشد (ریشه و اصل آن زمین باشد) و دوم اینکه دارای ارزش و قیمت و منفعت باشد و دیگر آنکه در یک مکانی باشد که مرکزیت داشته باشد. اینها اصولی است که برای صدق معدن لازم است. سایر خصوصیات از جمله جوهر بودن، جامد بودن، منطبع بودن، متکون من الارض بودن در اطلاق عنوان معدن معتبر نیست.

معنای معدن در روایات

روایات و نصوصی که در این باب وارد شده هم باید مورد بررسی و ملاحظه قرار بگیرد؛ غرض از ذکر روایات در این باب فقط بررسی مفهوم و معنای معدن در روایات است (ما فعلاً به جهات دیگر که در روایات وارد شده از جمله اصل وجوب خمس، نصاب و امثال اینها کاری نداریم)؛ فقط می خواهیم ببینیم که آنچه که در روایات موضوع خمس قرار گرفته چیست. روایات از این جهت سه طایفه هستند؛ در یک طایفه عنوان معدن به همراه تفسیر آن ذکر شده است. در طایفه دوم صرفاً عنوان معدن به همراه بعضی از مصادیق موضوع برای وجوب خمس واقع شده و دیگر تفسیری ذکر نشده است. طایفه سوم روایتی است که دلالت بر ثبوت خمس در بعضی از موارد میکند لکن ثبوت خمس معلل شده به اینکه این موارد، معدن یا مثل معدن هستند.

طایفه اول

اما طایفه اولی یک روایت در آن هست:

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَعَادِنِ مَا فِيهَا فَقَالَ كُلُّ مَا كَانَ رِكَازًا فَفِيهِ الْخُمْسُ وَقَالَ مَا عَالَجْتَهُ بِمَالِكَ فَفِيهِ مِمَّا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهُ مِنْ حِجَارَتِهِ مُصَفًّى الْخُمْسُ.» (1)

زراره نقل می کند که من از امام باقر (ع) پرسیدم که در معادن چه حکمی است و چه چیزی در معادن واجب است که باید پرداخت شود؟ امام (ع) در جواب فرمودند: هر آنچه که رکاز است در آن خمس واجب است. بعد در ادامه امام می فرماید: هر آنچه که به وسیله مالت در آن علاج و کاری انجام بدهی پس هر چه که از سنگ هایی که خداوند آنها را اخراج کرده، باقی بماند در آن خمس واجب است. (در «مُصَفًّى» احتمالاتی وجود دارد که در جای خودش بحث خواهیم کرد.)

ص: 23

1- . تهذیب الاحکام، ج 4، ص 122، حدیث 347؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 492، ابواب ما یجب فیہ الخمس، باب 3، حدیث 4.

در این روایت سؤال از معدن شده است که آیا چقدر از معدن باید بپردازیم، امام می فرماید: خمس آن را لکن نه خمس آنچه استخراج می شود بلکه مصفای آن را یعنی بعد از تصفیه و کسر مؤونه ها و هزینه های استخراج آنچه باقی می ماند خمس آن باید پرداخت شود؛ شاهد ما در این سؤالی است که سائل از معدن کرده و امام در جواب فرموده «كُلُّ مَا كَانَ رِكَازًا فَفِيهِ الْخُمْسُ» در این عبارت سه احتمال وجود دارد:

احتمالات سه گانه در روایت

احتمال اول: اینکه بگوئیم امام (ع) در پاسخ راوی در واقع دارد یک ضابطه را ارائه می دهد که این ضابطه شامل معدن هم می شود لکن اختصاص به معدن ندارد؛ راوی سؤال کرده در معدن چقدر باید پرداخت؟ امام فرموده هر چیزی که در آن رکاز است یعنی هر چیزی که از یک مرکز اصلی بدست می آید خمس آن باید پرداخت شود. این ضابطه چه بسا بگوئیم که اختصاص به معدن ندارد؛ چون هر چیزی که از یک مرکز استخراج می شود این شامل معدن و شامل کنوز می شود (یعنی آن مرکزی که گنج در آن نهفته است) پس طبق این احتمال این جمله عام است و اختصاص به معدن ندارد.

احتمال دوم: اینکه بگوئیم این جواب ناظر به خصوص معدن است. دو قرینه بر این احتمال می توان ذکر کرد:

قرینه اول: یک قرینه این است که راوی سؤال از معدن کرده قاعدتاً جواب هم باید مطابق با سؤال باشد (این قرینه ممکن است که قرینه قوی نباشد)

قرینه دوم: اما شاهد و قرینه دیگر جمله ای است که امام (ع) در ذیل این روایت فرموده: «مَا عَالَجْتَهُ بِمَالِكَ فَفِيهِ مِمَّا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهُ مِنْ حِجَارَتِهِ» این جمله با معدن مناسبتر است تا با کنوز چون امام می فرماید: هر چه که از آن استخراج شود مصفای آن خمس دارد که این با معدن منطبق است چون چه بسا برای استخراج کنوز به این نحوه صرف مال نیازمند نباشد یا اگر هم باشد دیگر «من حجارتها» نسبت به آن معنا ندارد چرا که در کنوز معنا ندارد گفته شود «أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهُ مِنْ حِجَارَتِهِ» پس ذیل روایت با اینکه جمله ما کان رکازاً ففیه الخمس بر معدن منطبق باشد سازگارتر است.

لذا به این دو قرینه می توان گفت پاسخ امام (ع) در واقع ناظر به خصوص معدن است و خصوصیت معدن مورد نظر است.

احتمال سوم: اینکه بگوییم اساساً روایت یعنی جواب امام (ع) ناظر به معدن نیست «كُلُّ مَا كَانَ رِكَازًا» این در حقیقت در مورد کنوز است (گنج های مدفون در زمین) هر گنجی که در یکجایی جمع شده باشد، خمس آن باید داده شود. قرینه ای هم که بر این احتمال می توان ذکر کرد این است که رِكَاز عند اهل الحجاز عبارت است از کنوز و گنج های مدفون کما اینکه ابن اثیر⁽¹⁾ به این معنا اشاره کرده بنابر نقل مرحوم صاحب جواهر.

بررسی احتمالات

طبق این احتمال اساساً پاسخ ربطی به معدن ندارد؛ این احتمال قطعاً باطل است؛ اگر ما این احتمال را بپذیریم یعنی در واقع پذیرفتیم که امام جواب به چیزی داده اند که اصلاً مورد سؤال راوی نبوده است. این خیلی غیر متعارف است که سؤال در مورد چیزی باشد لکن جواب به یک شیء دیگر باشد و این با اصل عقلانی در محاورات که عبارت از تطابق جواب و سؤال است سازگار نیست.

ص: 24

1- . النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج 2، ص 258. «الرِّكَازُ عند أهل الحجاز: كنوز الجاهلیه المدفونه فی الأرض».

بله گاهی از اوقات ممکن است شخص بنا به شرائط و دلالتی جواب را عمداً به غیر آنچه که سائل سؤال کرده بدهد مثلاً شرائط تقیه است و سؤال شونده برای فرار از پاسخ اصلی این گونه جواب می دهد. این موارد برای جهت عارضی است اما لولا این جهات عارضی یک اصل حاکم در محاورات این است که این پاسخ مطابق با سؤال باشد. بنابر این احتمال سوم به نظر می رسد که رأساً منتفی است.

دو احتمال باقی می ماند؛ طبق یک احتمال جواب امام ناظر به خصوص معدن است که این هم قرآنی دارد و طبق یک احتمال جواب امام حداقل معدن را شامل می شود؛ هر یک که از این دو احتمال که باشد در واقع دلالت بر عمومیت معنای معدن می کند وقتی امام می فرماید «کل ما کان رکازاً» مثل آنچه که بعضی از اهل لغت گفته اند مانند صاحب العین که معدن را این چنین معنا کرده بود: «مرکز کل شیء و مبتدأه و اصله» امام (ع) هم می فرماید: هر چیزی که این خصوصیت را داشته باشد خمس آن واجب است درست است که احتمال اول یعنی معنای عام اظهر است ولی در عین حال بالاخره معلوم می شود که معدن از دید امام (ع) یک معنای خاص شرعی ندارد و در واقع تفسیر کردند معدن را به آنچه اهل لغت و عرف برای معدن گفته اند و معنای خاص شرعی از این روایت استفاده نمی شود.

پس در طایفه اولی معدن تفسیر شده به یک معنا و مفهوم عام و این دقیقاً همان است که بعضی از اهل لغت گفته اند و این نشان می دهد در شرع یک معنای خاصی برای معدن غیر آنچه که اهل لغت گفته اند، نیست.

طایفه دوم

طایفه ثانیه طایفه ای است که عنوان معدن و بعضی از مصادیق معدن در آن ذکر شده لکن تفسیری برای معدن ارائه نشده است؛ چند روایت از این طایفه را بیان می کنیم:

روایت اول: «عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْكَنْزِ كَمْ فِيهِ قَمَالُ الْخُمْسِ وَعَنِ الْمَعَادِنِ كَمْ فِيهَا قَمَالُ الْخُمْسِ وَكَذَلِكَ الرَّصَاصُ وَالصُّفْرُ وَالْحَدِيدُ وَكُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْمَعَادِنِ يُؤْخَذُ مِنْهَا مَا يُؤْخَذُ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ.» (1)

در این روایت سه سؤال مطرح شده؛ حلبی می گوید: از امام سؤال کردم: در کنز چه مقدار واجب است؟ امام (ع) فرمود: یک پنجم (خمس) دوباره سؤال می کند: در معادن چه میزان واجب است؟ امام می فرماید: یک پنجم و سؤال سوم این است که از روی، آهن، برنج و آنچه از معادن است (در بعضی نسخه ها «بالمعادن» (2) دارد و آنچه که به معادن است.) چه مقدار واجب است؟ اینجا امام (ع) نفرموده الخمس و فرموده: هر آنچه که از معادن طلا و نقره اخذ می شود از این معادن هم اخذ می شود.

اینجا عنوان معدن ذکر شده و بعضی از مصادیق معدن هم بیان شده ولی تفسیر خاصی برای معدن بیان نشده است. سؤالی که اینجا مطرح است این است که چرا سؤال تکرار شده؟ در سؤال دوم راوی پرسید و عن المعادن؟ و در سؤال سوم از برخی مصادیق پرسید «و عن الرصاص و...» این مصادیق که در سؤال دوم و تحت عنوان معادن داخل بوده و پس چرا دوباره سؤال از معادن و بعضی از مصادیق معادن شده؟

ص: 25

1- . الکافی، ج 1، ص 546؛ تهذیب الاحکام، ج 4، ص 121، حدیث 346؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 492، ابواب ما یجب فیہ الخمس، باب 3، حدیث 2.

2- . وسائل الشيعة، ج9، ص492، ابواب ما يجب فيه الخمس، باب3، حديث2.

آنچه که به عنوان توجیه برای تکرار سؤال و در واقع طلب یک توضیحی از امام می توان گفت، این است که لعل در ذهن سائل یک توهمی بوده؛ سائل گمان می کرده بین معادن ذهب و فضه و غیر آن فرق وجود دارد لذا از معادن به نحو کلی می پرسد و بعد می پرسد که آهن و مس و روی و مانند اینها هم چه مقدار در آن واجب است که نوع جواب امام (ع) نشان می دهد که امام متوجه شدند در ذهن سؤال کننده این است که کأن بین معدن ذهب و فضه و سایر معادن فرق است لذا امام جواب دادند که هر چه که از معادن طلا و نقره اخذ می شود، از این معادن اخذ می شود.

ممکن است که سؤال شود که چرا چنین توهمی در ذهن سائل پیش آمده است؟ این با توجه به شرایط آن زمان و حکمی که در نزد عامه بوده معلوم می شود چرا که عند العامه خمس اختصاص به معدن طلا و نقره داشته یعنی این توهم ناشی شده از یک امر رایج در آن دوران و آن اینکه عامه خمس را فقط در معدن طلا و نقره واجب می دانستند و در سایر معادن خمس را ثابت نمی دانستند بر همین اساس سائل می گوید روی و مس و آهن و معادنی از این قبیل چقدر در آنها واجب است. و این علت تکرار این سؤال است.

پس امام (ع) در این روایت تفسیری ارائه نداند و سؤال سائل هم در مورد بعضی از مصادیق است که کأن معنای معدن و مصادیق معدن عند العرف معلوم بوده لکن سؤال از حکم آن شده است.

روایت دوم: «مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالصُّفْرِ وَالْحَدِيدِ وَالرَّصَاصِ فَقَالَ عَلَيْهَا الْخُمْسُ جَمِيعاً» (1)

محمد مسلم از معدن طلا و نقره و مس و روی و آهن سؤال می کند امام هم می فرماید: در همه اینها خمس واجب است.

در این روایت هم مصادیقی ذکر شده که همه در کنار هم آمده و سؤال شده از خمس در آنها. درست است که این مصادیقی که در این روایت و روایت اول ذکر شده، در آنها نفت و کبریت و مایعات نیست اما نمی توانیم از عدم ذکر مایعات به تنهایی استفاده کنیم که معدن یعنی فقط جوامد؛ این گونه نیست و اینها فقط مصادیق است. مهم این است که کأن در نظر امام نیازی به بیان این امور نبوده در ذهن سائل هم مسئله روشن بوده و یک امر عرفی بوده که سؤال از حکم آن شده است.

طایفه سوم

طایفه ثالثه روایتی است که دلالت می کند بر ثبوت خمس در بعضی موارد لکن علت ثبوت خمس را این قرار داده که اینها من المعادن یا مثل معدن است؛ این روایت از محمد بن مسلم می باشد لکن چند نقل دارد که اینها با هم متفاوت هستند لذا بر اساس هر نقلی یک معنا و تفسیر برای این روایت می توان ذکر کرده این دو نقل از دو طریق است:

یکی طریق شیخ صدوق است و یکی هم از طریق شیخ طوسی که اینها در یک فقره ای از فقرات روایت با هم متفاوت هستند آنگاه این مسئله و این بحث پیش آمده که با این تفاوت در نقل اولاً به کدامیک می توان اعتماد کرد و سند کدام معتبر است و دوم اینکه تفاوت اینها از حیث معنا چیست. طبق یک نقل این روایت شاهد برای بحث ما هست (یک معنای عامی از روایت می توان استفاده کرد) اما طبق نقل صدوق اینجا بحث واقع شده که آیا معنای عام استفاده می شود یا خیر؟ آنگاه طبق یک معنا برخی از مواردی که ما تا به حال آنها را جزء معادن حساب کردیم از دایره معدن خارج می شوند که این شاء

1- . كافي، ج1، ص544، حديث8؛ تهذيب الاحكام، ج4، ص121، حديث345؛ وسائل الشيعه، ج9، ص491، ابواب ما يجب فيه
الخمس، باب3، حديث1.

الله در جلسه آینده بیان بررسی خواهیم کرد و بعد یک جمع بندی در این بحث از مجموع کلمات فقها و لغویین و روایات خواهیم داشت؛

بحث جلسه آینده: اینکه معدن اصلاً دارای اصطلاح شرعی نیست بر خلاف بعضی از بزرگان از جمله محقق خوئی که بعضی از مصادیق معدن را تعبد شرعی می داند و می گوید اینها عرفاً معدن نیست اما شرعاً به عنوان معدن معرفی شده آنگاه معلوم می شود این جمله که امام (ره) در تحریر فرموده «و المرجع فيه العرف» به چه معناست مخصوصاً با توجه به اینکه محقق خوئی تصریح می کند که یا به طریق عرف یا به تعبد شرعی ما باید معدن را بشناسیم.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 27

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 2 مهر 1393

موضوع جزئی: تعریف

معدن (جمع بندی) مصادف با: 28 ذی القعدة 1435

سال پنجم جلسه: 7

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث درباره بررسی نصوص و روایات با محوریت معدن بود و اینکه در روایات چه تفسیر و چه تعریفی از معدن ارائه کرده اند؛ عرض کردیم سه طایفه روایت در اینجا وجود دارد؛ طایفه اولی روایاتی بود که معدن را به نوعی ولو به صورت مجمل تفسیر کرده و البته بعضی از مصادیق معدن را هم مورد اشاره قرار داده. طایفه دوم روایاتی بود که صرفاً به ذکر برخی از مصادیق معدن اکتفا کرده است.

طایفه سوم

طایفه سوم که یک روایت است که خمس را در بعضی از موارد ثابت کرده و علت ثبوت خمس را این قرار داده که این از معدن محسوب می شود یا مثل معدن است. این روایت از دو طریق نقل شده که یکی نقل شیخ طوسی در تهذیب و دیگری هم نقل شیخ صدوق است البته تفاوت اندکی بین این دو نقل وجود دارد.

1- نقل شیخ طوسی: «مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ الْمَلَّاحَةِ فَقَالَ: وَمَا الْمَلَّاحَةُ فَقَالَ: أَرْضٌ سَبِيحَةٌ مَالِحَةٌ يَجْتَمِعُ فِيهَا الْمَاءُ فَيَصِيرُ مِلْحًا فَقَالَ هَذَا الْمَعْدِنُ فِيهِ الْخُمْسُ فَقُلْتُ وَالْكِبْرِيْتُ وَالنُّطُّ يُخْرَجُ مِنَ الْأَرْضِ قَالَ فَقَالَ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ فِيهِ الْخُمْسُ.» (1)

محمد بن مسلم می گوید من از امام باقر (ع) در مورد ملاحه سؤال کردم امام فرمود: ملاحه چیست؟ محمد بن مسلم گفت: یک زمین شوره زاری است که در آن زمین آب اجتماع پیدا می کند و بعد از خشک شدن آب، نمک نمایان می شود. امام (ع) فرمود: این معدن در آن خمس ثابت است. محمد بن مسلم باز سؤال می کند: گوگرد و نفتی که از زمین خارج می شود چگونه است؟ امام (ع) فرمود: در این موارد و نظائر آن خمس ثابت است.

منظور از نفت و گوگرد آن نفت و گوگردی است که از زمین خود به خود خارج می شود نه آن نفتی که در عمق زمین و به اکتشاف و حفاری استخراج می شود پس آن نفت و گوگردی منظور است که خودش از زمین خارج می شده است.

این روایت طبق نقل شیخ طوسی ظهور در این دارد که ملح هم معدن است؛ زمینی که نمک در آن باشد ولو در سطح زمین باشد، خمس در آن ثابت است چون معدن است و امام اطلاق معدن به آن کرده است «هذا المعدن فيه الخمس» و این یعنی ثبوت خمس در این ارض و نمک که معلل شده به معدن و دائر مدار آن گردیده، کأنّ امام فرموده: خمس در این ملح ثابت است لکنه من المعدن. این ظهور در این دارد که ملح هم معدن است.

ص: 28

1- . تهذیب الاحکام، ج 4، ص 122، حدیث 349؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 492، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب 3.

تردیدی نیست که با این توضیح این کلام ظهور در این دارد که نمک و نمک زار هم معدن محسوب می شود لکن دو احتمال در اینجا وجود دارد که باید دید کدامیک از این دو احتمال درست است:

دو احتمال در روایت

احتمال اول: معنای عرفی

یک احتمال (که حق هم همین است) این است که امام در واقع اشاره می کند به اینکه ملح عند العرف و العقلاء معدن محسوب می شود یعنی مقصود امام اشاره به چیزی است که نزد عرف معدن محسوب می شود. امام در صدد این نیست که یک موردی را به عنوان معدن و از دید شارع معرفی کند (در صدد اثبات یک معنایی برای معدن از دید شرع نیست) سؤال از ملح بوده و امام فرموده این معدن است و معدن هم خمس دارد. پس کأنّ حکم به ثبوت معدن در این فقره از روایت معلل شده به صدق عنوان معدنیت بر این چیزی که مورد سؤال واقع شده است.

احتمال دوم: تعبد شرعی

احتمال دوم این است که امام در واقع در صدد بیان یک معنای شرعی برای معدن است یعنی کأنّ می خواهد سائل و مخاطبین را متعبد کند به اینکه شما نمک را معدن حساب کنید؛ از دید عرف نمک معدن محسوب نمی شود ولی امام (ع) می خواهد به ما بفهماند که از نظر شرعی نمک به عنوان معدن شناخته می شود اعم از اینکه عرف آن را معدن بدانند یا ندانند. مرحوم آقای خوئی این احتمال را پذیرفته لذا ایشان ادعایشان این است که ما این را معدن حساب می کنیم و از دید ما این معدن است چون تعبد شرعی بر آن است. لذا حکم معدن بر آن جاری می شود و خمس آن ثابت می شود. (1)

بر اساس احتمال اول معدن یک معنای عرفی دارد و امام هم به همان معنای عرفی اشاره کرده اند و بر اساس احتمال دوم در این مورد یک تعبد شرعی ثابت شده یعنی کأنّ معدن هم از نظر شرع یک مورد خاصی دارد ولو اینکه عند العرف معدن محسوب نشود لذاست که محقق خوئی تصریح می کند که مدار در ثبوت خمس صدق عرفی یا تعبد شرعی است. می فرماید: اگر جایی عرفاً صدق معدن بکند، خمس آن واجب است؛ اگر چیزی عرفاً معدن محسوب نشود ولی تعبد شرعی نسبت به آن باشد یعنی شرعاً معدن محسوب شده باشد

مثل نمک خمس در آن ثابت است. (2)

بررسی احتمال دوم

احتمال دوم قطعاً قابل قبول نیست و حق همان احتمال اول است و سخن محقق خوئی صحیح نیست؛ عمده ترین دلیل ما بر بطلان احتمال دوم این است که این احتمال خلاف ظاهر است؛ چون راوی سؤال کرده از حکم نمک زاری که نمک دارد که آیا خمس دارد یا نه؟ امام می فرماید: هذا المعدن فيه الخمس. این عبارت ظهور در این دارد که به سائل می خواهد بفرماید: مگر نمی دانی در معدن خمس واجب است؟ این هم معدن است و در معدن خمس ثابت است. پس در صدق عرفی معدن بر ملح کأنّ تردیدی نیست.

بنابر این احتمال دوم یک احتمال خلاف ظاهر است لذا اصل تعیین تعبد شرعی به عنوان یک ضابطه در کنار صدق عرفی محل اشکال است که ما در جمع بندی خواهیم گفت. به هر حال روایت طبق نقل شیخ طوسی ظهور در این دارد که ملح هم

ص: 29

1- . المستند فی شرح العروه، ج 25، ص 34.

2- . همان، ص 35.

معدن است و اشاره به همان متفاهم عند العرف و العقلاء دارد و حکم ثبوت خمس در ملح را از این جهت بیان کردند و معلل کردند که این معدن محسوب می شود پس دیگر کأن وجهی برای تردید در ثبوت خمس در ملح نیست.

2- نقل شیخ صدوق: این روایت یک نقل دیگری هم دارد که مرحوم شیخ صدوق آن را نقل کرده: «وَسَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ الْمَلَاَحَةِ فَقَالَ وَ مَا الْمَلَاَحَةُ فَقُلْتُ أَرْضٌ سَبِيحَةٌ مَالِحَةٌ يَجْتَمِعُ فِيهَا الْمَاءُ فَيَصِيرُ مِلْحًا فَقَالَ مِثْلُ الْمَعْدِنِ فِيهِ الْخُمْسُ قُلْتُ فَأَلْكَبْرِيَّتُ وَ النَّفْطُ يُخْرَجُ مِنَ الْأَرْضِ فَقَالَ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ فِيهِ الْخُمْسُ» (1)

صدر روایت و سؤال و پاسخ امام مانند نقل اول است فقط آنچه متفاوت است این است که در این جمله به جای «فَقَالَ هَذَا الْمَعْدِنُ فِيهِ الْخُمْسُ» عبارت «فَقَالَ مِثْلُ الْمَعْدِنِ فِيهِ الْخُمْسُ» آمده است به نظر بدوی اگر ما به نقل شیخ صدوق اعتماد کنیم کأن امام (ع) ملح را من المعادن محسوب نکرده بلکه به عنوان مثل المعدن بیان کرده (این هم شبیه معدن است) این دو نقل در نتیجه فرقی ندارند بالاخره هر دو نقل، خمس را در ملح ثابت می کند ولی می خواهیم ببینیم از این روایت چه استفاده ای می شود. آیا ملح در کلام امام یعد من المعدن یا یعد مثل المعدن؟ اگر امام فرموده باشد «مثل المعدن» این ظهور ابتدائیش در این است که ملح خود معدن نیست بلکه مثل معدن است. آیا می شود توجیهی برای نقل شیخ صدوق ذکر کرد؟ محقق خوئی که اصلاً این نقل را ذکر نکرده و کأن این طریق را قبول نداشته ولی ظاهراً روایت حتی بنا بر نقل صدوق هم معتبر است.

اما توجیهی که برای این جمله می توانیم ذکر کنیم (همان طور که بعضی از اعلام گفته اند) (2) این است که این جمله نظیر و شبیه در محاورات عرفیه دارد برای اینکه معلوم بشود یک مثالی را می توان بیان کرد مثلاً راجع به کسی می گویند مثل فلانی بعید است که این کار را بکند. اینجا بحث در مورد یک شخص است ولی این تعبیر شامل خود آن شخص و امثال خود آن شخص هم می شود. این یک تعبیر عرفی هم هست یا مثل فلان یتهم بكذا. پس آوردن کلمه مثل باعث نمی شود خود آن شخص از دایره این مدلول خارج شود یا مثلاً در مورد این آیه که «لیس کمثله شیء» معنایش این است که خود خدا را در بر نمی گیرد و مثلش را در بر می گیرد؟ یا آنکه قطعاً او را در بر می گیرد. اینجا هم همین گونه است و این کلام امام یعنی هر چیزی که معدن باشد خمس در آن واجب است. این مثل المعدن نه یعنی اینکه ملح لا یعد من المعادن بلکه بر وزن تعابیر عرفیه به این معناست: مثل آنچه که این صفات معدن در آن هست که شامل خود معدن هم می شود، در آن خمس واجب است.

لذا به نظر می رسد که روایت بنا بر نقل صدوق هم می تواند دلالت بر مدعا داشته باشد.

نتیجه

با تأمل در سه طایفه از روایاتی که بیان کردیم معلوم می شود آنچه که در دید ائمه به عنوان معدن معرفی شده متفاوت از آنچه که در عرف مطرح است، نیست و یک معنای خاص شرعی در روایات ذکر نشده است. ائمه (ع) معدن را متعلق خمس می دانند و با توجه به تفسیری که در طایفه اولی شد و مصادیقی که در طایفه دوم و سوم ذکر شد معلوم می شود آنچه را که

ص: 30

1- من لا یحضره الفقیه، ج 2، ص 41.

2- کتاب الخمس، حائری، شیخ مرتضی، ص 45.

عند العرف به عنوان معدن محسوب شود از دید شرع هم همان معدن است و فقط شرع حکم ثبوت خمس را بیان کرده است و دیگر تعریف و تفسیر خاصی نسبت به معدن ندارد.

جمع بندی

نتیجه بحث تا اینجا این شد؛ کلمات لغویین را بررسی کردیم اگرچه برخی از بزرگان کلمات لغویین را ظاهر در یک معنای عام نمی دانند مانند محقق همدانی و مرحوم سبزواری که تصریح کرده اند که کلمات لغویین با کلمات فقها مختلف است؛ ظهور اولیه کلمات لغویین در بعضی از موارد این بود که معدن عبارت است از منبت الجواهر ولی ما از کتب لغوی مانند العین نقل کردیم که یک معنای عامی را ذکر کرده اند. و حتی عبارات قاموس و ابن اثیر را توجیه کردیم و گفتیم قابل حمل بر یک معنای عام هست. پس از نظر لغت معدن یک معنای عامی دارد و در ادامه کلمات فقها را هم بررسی کردیم و چند نمونه را ذکر کردیم غیر از اینها مرحوم شیخ طوسی، ابن زهره، ابن حمزه، بنا بر نقل صاحب جواهر تأکید دارند بر اینکه معدن یک معنای عامی دارد. (1)

پس از نظر فقها هم معدن یک معنای عامی دارد.

در نصوص و روایات هم ملاحظه فرمودید مانند صحیح زاره «کل ما کان رکازاً فیه الخمس» گفتیم این حتماً شامل معدن می شود ولو بگویم شامل گنج هم می شود لذا بر این اساس هر آنچه ذا منفعه و ذا قیمة باشد را شامل می شود. پس معدن یک معنای عامی دارد. بر این اساس مس، طلا، روی و نقره شامل ملح، نفت و گوگرد و امثال آن را شامل می شود لذا در متن تحریر همه اینها را مثال زدند.

و معلوم شد که ما یک تعبد شرعی در مسئله معدن نداریم و هر چه هست عرف است. در ادله شرعی هم ثبوت خمس دائر مدار صدق عرفی شده است. این همان کلام امام (ره) است که فرمودند «الثانی المعدن و المرجع فیه العرف» صاحب عروه همین تعبیر را دارند: «و المدار علی صدق کونه معدناً عرفاً» در ثبوت خمس مدار بر این است که چیزی عرفاً به عنوان معدن محسوب شود. لذا آنچه محقق خوئی اینجا فرمودند، صحیح نیست؛ ایشان مدار را صدق عرفی به تنهایی قرار نداده بلکه مدار را صدق عرفی یا تعبد شرعی قرار داده اند.

بحث جلسه آینده: سخن در مواردی خواهد بود امام (ره) احتیاط واجب کردند مثل گچ، گل سرخ، گل سرشور، طین ارمنی که خمس اینها باید داده شود به نحو احتیاط واجب، اما صاحب عروه احتیاط مستحب کرده؛ حال باید دید که چرا امام (ره) احتیاط واجب کردند و چرا مرحوم سید احتیاط مستحبی کردند و وجه آن چیست؟ که این را باید إن شاء الله بررسی کنیم.

شدیدترین گناهان

امیر المؤمنین علی (ع) می فرمایند: «أَشَدُّ الذُّنُوبِ مَا اسْتَخَفَّ بِهِ صَاحِبُهُ» (2)

شاید در ذهن ما شدت گناه و بزرگی گناه فقط محصور باشد به برخی گناهان و آنچه در دایره شرع تبیین شده؛ مثل شراب خواری، زنا، خوردن مال یتیم و ظلم که از محرمات شرعی و گناهانی هستند که عقاب و عذاب دردناکی برای آنها مطرح

ص: 31

شده، اگر به جامعه دینی هم مراجعه شود در بین همه فرق اسلامی به هر حال یکسری از گناهان به عنوان گناهان بزرگ مطرح هستند، اما یک نکته لطیفی که در این روایت وجود دارد و امام (ع) آن را فرمودند و بسیار هم مهم است این است که شدیدترین گناهان آن گناهی است که صاحب آن، آن را کوچک بشمارد.

سرش این است: کسی که گناه را کوچک می‌شمارد، جرأت بر تجری و نافرمانی در او تقویت می‌شود؛ معلوم است یک شخصی که مشغول به تحصیل در حوزه هست هیچ وقت هیچ کدام از گناهان کبیره را از جمله شراب خواری مرتکب نمی‌شود اما در مورد برخی گناهان صغیره این زیاد اتفاق می‌افتد که آنها را کوچک می‌شمارد گناهی مانند تهمت، غیبت، دروغ و یکسری از گناهان را کوچک می‌شماریم که اگر این گناهان کوچک شمرده شوند مطمئن باشید که جسارت انسان را در برابر مولا و خداوند بیشتر می‌کند و وقتی قبح یک گناهی بریزد آن عبد هر گناهی را مرتکب می‌شود. همه کسانی که بدترین کارهای ممکن مانند قتل و کارهای فجیع و زشت را انجام میدهند از ابتدا که در این مرحله نبوده اند بلکه با انجام کارها و گناهان کوچک و به ظاهر کوچک و کوچک شمردن آنها جرأت و جسارت پیدا کردند و به این نقطه رسیدند.

لذا باید هر گناهی را بزرگ شمرد و از هر گناهی باید توبه کرد که این توبه باب لطف و عنایت خداوند را به روی ما باز نگه می‌دارد. اما اگر توبه نشود و گناه کوچک و بی‌اهمیت شمرده شود طبق فرمایش حضرت امیر(ع) شدیدترین گناهان خواهد بود. کوچک شمردن گناه آثار بسیار مخرب و خطرناکی بر روح انسان دارد و باعث می‌شود انسان خودش را مصون بداند و گناه کار نداند و گمان کند گناه مرتکب نمی‌شود و آنگاه روز به روز اعمالی را که به زعم او مهم نیست انجام می‌دهد و این باعث می‌شود که در یک سرراشویی قرار بگیرد که آخر و عاقبت آن معلوم نیست. این شاء خداوند به همه ما توفیق ترک گناه و معصیت را عنایت بفرماید.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 5 مهر 1393

موضوع جزئی: تعریف

معدن (جمع بندی) مصادف با: 2 ذی الحجه 1435

سال پنجم جلسه: 8

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

تا اینجا مشخص شد از نظر امام (ره) و مرحوم سید ملاک تشخیص معدنیت، عرف است؛ هر چیزی که عرفاً صدق معدن بر آن بشود متعلق خمس است. بر خلاف محقق خوئی که ایشان ضابطه تعلق خمس را صدق عرفی یا تعبد شرعی قرار داد. ما عرض کردیم حق با مرحوم سید و امام (ره) است و سخن محقق خوئی تمام نیست.

فرق نظر امام (ره) و سید در خصوص بعضی مصادیق

امام (ره) در متن تحریر در مورد بعضی از مصادیق مثل حصّ، مغره، طین الغسل، طین ارمنی احتیاط واجب کرده اند که خمس در این موارد بنا به احتیاط واجب باید پرداخت بشود «بل و الجصّ و المغره و طین الغسل و الارمنی علی الاحوط» اما مرحوم سید در رابطه با این موارد احتیاط مستحبی فرمودند: «بل و الجصّ و النوره، و طین الغسل، و حجر الریحی، و المغره و هی طین الاحمر علی الاحوط و ان کان الاقوی عدم الخمس فیها من حیث المعدنیه بل هی داخله فی ارباح المكاسب فیعتبر فیها الزیاده عن مؤونه السنه» مرحوم سید در مورد گچ و آهک و گل سر شور و سنگ آسیاب و خاک سرخ فرموده است علی الاحوط خمس آن باید داده شود و بعد به دنبال آن فرمود اگر چه اقوی آن است که از حیث معدنیت خمس آن لازم نیست.

با توجه به این عبارت و تعبیر «ان کان الاقوی» معلوم می شود «الاحوط» احتیاط مستحبی است لکن باید دقت کرد ایشان می فرماید از حیث معدن بودن احتیاط مستحب پرداخت خمس است و گرنه به عنوان ربح مکاسب اگر فائده ای از معدن نصیب بشود ولو قلیل باشد، خمس آن واجب است آنچه ما اینجا بحث می کنیم لزوم خمس از حیث معدنیت است؛ امام می فرماید احتیاط واجب این است که خمس آن مثلاً گچ که از زمین استحصال می شود، به عنوان معدنیت داده بشود. وقتی می گوئیم به عنوان معدنیت یعنی باید به حد نصابی

برسد تا خمس آن واجب بشود و در آن زیاده از مؤونه سنه معتبر نیست و خمس آن فوری واجب می شود بر خلاف ربح مکاسب که بعد از اخراج مؤونه سنه از آن خمس واجب می شود.

پس طبق نظر امام (ره) احتیاط واجب لزوم خمس است به عنوان معدنیت اما مرحوم سید می فرماید احتیاط مستحب آن است که به عنوان معدنیت خمس داده شود یعنی مستحب آن است که کسی که از معدن منفعتی نصیبش می شود دیگر قبل از کسر مؤونه سنه خمسش را بدهد و لازم نیست نصاب را رعایت کند و لو کمتر از نصاب باشد. بله آنچه لازم است این است که به عنوان فائده و ربح مکاسب باید به هر حال خمس آن را بپردازد (بعد از کسر مؤونه و بعد النصاب).

ص: 33

مرحوم حکیم و امام (ره) در حاشیه بر عروه به مرحوم سید اشکال کرده اند؛ ذیل این تعبیر «وإن كان الاقوی» مرحوم حکیم تعلیقه زده که «لا- یخلو من شبهه» امام (ره) هم مرقوم فرموده: «فی القوه منع» یعنی جایی برای احتیاط مستحبی نیست و به طور خلاصه با این احتیاط مستحبی سید مخالفت کردند.

حال چرا در اینجا احتیاط واجب شده است؟ ظاهر این است که در صدق عرفی معدن بر اینها شبهه ای دارند؛ چون مدار را بر صدق عرفی معدن گذاشتند (مرحوم سید هم مدار را بر صدق عرفی گذاشته بود لذا اشکال به ایشان بیشتر است به اینکه اگر مدار بر صدق عرفی است این موارد عرفاً معدن محسوب می شوند) ایشان به چه دلیل در این موارد احتیاط مستحبی کرده اند؟ اگر ما مدار را بر صدق عرفی گذاشتیم و معنای معدن را یک معنای عام دانستیم همه اینها از مصادیق معدن می شود پس در مورد گچ، آهک، سنگ آسیاب که دارای خصوصیتی هستند. طبق تعریفی که ما ارائه دادیم همه از نظر عرف و فقها و اهل لغت، معدن محسوب می شوند.

با ملاحظه تعریف معدن و با ملاحظه صدق عرفی معدن بر اکثر این موارد به نظر می رسد وجهی برای احتیاط و جوبی هم نیست مگر اینکه کسی ادعا کند ما در صدق عرفی اینها تردید داریم. یا بگویند این موارد در روایات ذکر شده یعنی ممکن است وجه احتیاط و جوبی این باشد که به نظر امام (ره) اینها عرفاً معدن محسوب نمی شوند ولی چون در ادله آمده پس خمس آن واجب شده لکن در ادله هم به خصوص این موارد ذکر نشده است و اگر هم ذکر شده باشد این همان سخن محقق خوئی است که تعبد شرعی پیدا می شود در هر صورت به نظر ما در این موارد هم مثل آنچه که قبل از این در تحریر ذکر شده، احتیاط لازم نیست و می توان فتوا به وجوب خمس داد به عنوان معدنیت.

حکم مشکوک المعدنیه

عبارت تحریر این است: «و ما شكك أنه منه لا يجب فيه الخمس من هذه الجهة» اگر در موردی شک کنیم که آیا از مصادیق معدن هست یا خیر، خمس آن از حیث معدنیت واجب نیست؛ اگر موردی مشکوک بود که آیا این عرفاً معدن محسوب می شود یا نه، خمس آن از حیث معدنیت واجب نیست. و این یعنی یدخل فی ارباح المكاسب همان گونه که مرحوم سید در عروه این عبارت را آورده اند: «و إذا شك في الصدق لم يلحقه حکمها و لا يجب خمسه من هذه الحیثیه بل یدخل فی ارباح المكاسب و يجب خمسه إذا زادت عن مؤونه السنه من غیر اعتبار بلوغ النصاب فيه» اگر چیزی مشکوک الصدق بود و از نظر عرف معلوم نبود این معدن هست یا نیست داخل در ارباح مکاسب می شود که خمس آن دیگر منوط به گذشت سنه و کسر مؤونه سنه نیست و نصاب هم در آن معتبر نیست.

حال سؤال این است: چرا اگر مشکوک الصدق بود (در موردی شک کردیم که آیا معدن محسوب می شود یا نه) خمس آن از حیث معدنیت واجب نیست؟ مستند این فتوا چیست؟ به عبارت دیگر دلیل عدم وجوب خمس در چیزهایی که شک داریم معدن محسوب می شوند یا نمی شوند، چیست؟

وجه اول: این از موارد شبهه مفهومیه مخصص است که امر آن دائر بین اقل و اکثر است.

مثال: این بحث را سابقاً در مباحث اصولی خوانده اید؛ اگر دلیل عامی مثل «اکرم العلماء» وارد شد و از این عام مثلاً فساق خارج شدند و ما در موردی شک کردیم که آیا این زید مصداق فاسق هست یا نیست چون شک در سعه و ضیق مفهوم

ص: 34

فسق داریم. و لذا نمی دانیم زید واجب الاکرام هست یا نیست؟ اینجا بر قدر متیقن اکتفا شده و در مورد فرد مشکوک به عام رجوع می شود. به طور کلی در موارد مخصص منفصل چنانچه امر دائر بین اقل و اکثر باشد، وظیفه آن است که به قدر متیقن یعنی اقل اکتفا کنیم و بگوییم اکثر از دایره عام خارج نشده. وقتی ما شک داریم که فسق یعنی خصوص مرتکب کبیره یا اعم از مرتکب کبیره و صغیره؛ این موجب می شود در وجوب اکرام زید شک کنیم چون مثلاً می دانیم او مرتکب صغیره است.

اگر قرار باشد به قدر متیقن اخذ کنیم باید گفت آنچه که از دایره اکرام العلماء خارج شده خصوص مرتکب کبیره است و نسبت به مازاد چون تردید داریم به متیقن که مرتکب کبیره باشد اخذ می کنیم.

در اینجا هم ما یک عام داریم و یک خاص؛ عام در اینجا مثلاً این است «کل ما افاد الناس من قلیل أو کثیر ففیه الخمس بعد المؤمنه» هر فائده ای که نصیب مردم بشود خمس آن بعد از مؤونه واجب است. از این عام بعضی از امور خارج شدند مثل غنائم دار الحرب و معادن یعنی در مورد معادن دیگر خمس بعد المؤمنه نیست بلکه قبل المؤمنه است پس ما یک عام داریم و یک خاص منفصل داریم مثلاً به دلیل منفصل این چنین گفته شده: «الخمس واجب فی المعدن قبل المؤمنه» لذا معدن از دایره عموم این عام خارج شده؛ حال در یک مواردی ما یقین داریم که صدق عنوان معدن بر آن می شود و بعد من المعدن. در خروج این موارد قطعی از این عام تردیدی نیست و قطعاً دلیل عام شاملش نمی شود. مواردی هم قطعاً می دانیم که صدق عنوان معدن بر آن نمی شود مانند تپه های رملی که در کویر وجود دارد که هیچ کس معدن بر آن اطلاق نمی کند. لذا اگر کسی مثلاً یک روز شروع به استفاده از این تپه های رملی کرد تحت عام خواهد بود نه اینکه جزء مصادیق معدن باشد لذا به عنوان ارباب مکاسب خمس در آن واجب است.

پس مواردی قطعاً داخل در عموم عام می باشند و مواردی هم قطعاً داخل در خاص می باشند؛ حال اگر در موردی شک کردیم که آیا بعد من المعدن چه باید کرد؟ گفتیم چون مورد از موارد شبهه مفهومیه مخصص منفصل است که امر آن دائر بین اقل و اکثر است، باید به قدر متیقن یعنی اقل اخذ کرد یعنی بگوییم آنچه از این دلیل عام خارج شده، معدن است مثل رصاص، مس، روی و آن مواردی که یخلق فی الارض و ذاقیمه، همان تعریفی که از معدن شده و بر اینها صادق است. اما آیا معنای معدن وسیعتر است و شامل چیزهایی مثل لجن خاصی که برای تداوی استفاده می شود، هم هست یا نه، اینجا در سعه معنا و مفهوم معدن تردید داریم. در این موارد وظیفه چیست؟ وظیفه اخذ به قدر متیقن از معنای معدن است یعنی شامل این موارد نمی شود و لذا این گونه موارد تحت عام باقی هستند «کل ما افاد الناس من قلیل أو کثیر ففیه الخمس بعد المؤمنه» که نتیجه این است که خمس در این مشکوک به عنوان معدنیت ثابت نیست. پس چون مورد از موارد دروان بین اقل و اکثر در مخصص منفصل است وظیفه ما اخذ به قدر متیقن است یعنی اینجا به عموم عام رجوع می کنیم و دلیل عام این فرد مشکوک را در بر می گیرد.

لذا این موارد از موارد شبهه مفهومیه خاص در دوران بین اقل و اکثر و مخصص منفصل است (یکی از چهار قسم موارد شبهه) در این موارد رجوع به عموم عام می شود؛ خاص فقط به اندازه قدر متیقن خارج می شود لذا در این مثال نتیجه آن است که خمس به عنوان معدنیت واجب نیست بلکه به عنوان مطلق فائده مشمول دلیل عام می شود که نه مؤونه سنه و نه نصاب در آن معتبر نیست.

پس یک دلیل برای عدم وجوب خمس به عنوان معدنیت در موارد مشکوک همین قاعده اصولی است که عرض کردیم که در این موارد یعنی شبهه مفهومیه مخصوص منفصل که امر آن دائر بین اقل و اکثر است به عموم عام تمسک می شود و فقط قدر متیقن خاص و اقل از دائره عموم خارج می شود.

وجه دوم: وجه دیگری را هم می توان گفت و آن هم اصل است؛ یعنی ما در جایی که شک کنیم مقتضای اصل عملی هم عدم وجوب خمس است. ما شک می کنیم در این مورد، خمس به عنوان معدنیت واجب است یا نه، اصل برائت اقتضاء می کند خمس به عنوان معدنیت واجب نباشد.

ما تا اینجا از عبارت تحریر تعریف معدن را گفتیم و مصادیق و مثال هایی هم برای آن گفته شد ذکر کردیم. هم چنین معلوم شد مرجع عرف است. لکن امام در بعضی موارد احتیاط و جویی کرده بودند که آن را بیان کردیم و تکلیف موارد مشکوک هم معلوم شد.

بحث جلسه آینده: از اینجا امام (ره) وارد شرط وجوب خمس در معادن می شوند. مهمترین شرط آن مسئله نصاب است؛ تا اینجا معلوم شد خمس معدن واجب است اما آیا وجوب خمس مطلق است یا منوط به رسیدن به یک حد و نصاب خاص است. امام (ره) می فرماید: «و يعتبر فيه بعد إخراج مؤونه الإخراج و التصفيه بلوغه عشرين ديناراً أو مائتي درهم عیناً أو قیمة علی الاحوط» اگر کسی معدنی را استخراج می کند امام می فرماید هزینه های استخراج و هزینه های تصفیه را کسر کند و سپس آنچه باقی می ماند اگر به اندازه بیست دینار یا دویست درهم باشد خمس آن واجب است و الا اگر به مقدار نرسد خمس آن واجب نیست. این مطلب را إن شاء الله در جلسه آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 6 مهر 1393

موضوع جزئی: بحث

دوم: ادله وجوب خمس - بحث

سوم: نصاب معدن (اقوال) مصادف با: 3 ذی الحجه 1435

سال پنجم جلسه: 9

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

بحث دوم: ادله وجوب خمس در معدن

بحث اول ما پیرامون تعریف معدن و تبیین معنای معدن بود که به تفصیل بیان شد. بحث بعدی وجوب خمس در معدن است؛ خمس در معدن واجب است. چرا باید از معادن خمس پرداخت شود و دلیل این وجوب چیست؟

وجوب خمس در معدن به ادله ی ثلاثه کتاب، سنت و اجماع قابل اثبات است:

دلیل اول: آیه خمس

«و اعلموا انما غنمتم من شىء فانّ لله خمسها»⁽¹⁾ این آیه وجوب خمس در معدن را اثبات می کند؛ در سال گذشته در مورد این آیه به تفصیل بحث کردیم. عرض کردیم بر طبق این آیه خمس در مطلق فائده ثابت می شود بنابر اینکه ما مراد از غنیمت را فائده بدانیم نه خصوص غنائم جنگی.

طبق این آیه هر چیزی که فائده و منفعت محسوب می شود، متعلق خمس است لذا شامل معدن هم می شود چون معدن هم منفعت و فائده می باشد البته مسئله اعتبار نصاب (اینکه باید به بیست دینار برسد یا کمتر از آن) و عدم استثناء مؤونه سنه از ادله دیگر فهمیده می شود آنچه با این آیه ثابت می شود اصل وجوب خمس در مطلق منفعت و فائده است که من المنافع و الفوائد هو المعدن.

لکن اعتبار نصاب بیست دینار با روایات خاصه ثابت می شود و اینکه وجوب خمس منوط به گذشت سال و بعد از کسر مؤونه سنه ثابت

می شود این هم با ادله دیگر قابل اثبات است. عمده این است که معدن بما انه فائده مشمول آیه خمس است و به استناد این آیه می توان گفت خمس در معدن ثابت است. لذا برای اثبات وجوب خمس در معدن فرقی بین آیه و اخبار نیست (از حیث اثبات اصل وجوب خمس هیچ فرقی بین اینها وجود ندارد).

گفته نشود که طبق این آیه خمس در معدن بما انه فائده ثابت می شود، در حالی که بحث ما این است که معدن خودش به عنوانه متعلق خمس است؛ عرض کردیم آیه خمس به عنوان یک دلیل عام همه مواردی که فائده محسوب بشوند را در بر می گیرد لذا در غنائم دار الحرب به آن تمسک شد و در آینده در مورد غوص و کنوز هم به این آیه تمسک خواهیم کرد. اینکه می بینید حیث معدنیت یک خصوصیتی ایجاد می کند این با ادله دیگر ثابت می شود اینکه می بینید در مورد بعضی از مصادیق، بعضی از فقها فرمودند این داخل در ارباح مکاسب است و صدق معدن بر آن نمی شود تأثیر آن را بیان کردیم که

ص: 37

1- . انفال/41.

در مسئله نصاب و مؤونه سنه است و گرنه حیث معدنیه بما هی معدنیه خصوصیتی ندارد که بگوییم این آیه شامل آن نمی شود پس تردیدی نیست در اینکه آیه خمس اصل وجوب خمس را در معدن اثبات می کند.

سؤال: شما فرمودید نباید این خصوصیت لحاظ شود در حالتی که اینجا لحاظ شد؟

استاد: شما وقتی به ادله عامه تمسک می کنید آیا فقط باید خصوص همان مسئله را ثابت کند؟ ادله عامه شامل می شود و در صورتی که ادله خاصه ای هم وجود داشته باشد به آنها هم استناد می شود.

دلیل دوم: روایات

بعضی از روایات بر وجوب خمس در معدن دلالت می کند؛ این روایات را در بحث تعریف معدن نقل کردیم و دیگر نیازی به اعاده نیست. از جمله آنها صحیححه محمد بن مسلم، صحیححه حلبی، صحیححه زراره و امثال اینها که از نظر سند هم قابل اعتمادند مانند این روایت: «مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الصُّفْرِ وَ الْحَدِيدِ وَ الرَّصَاصِ فَقَالَ عَلَيْهَا الْخُمْسُ جَمِيعاً.»⁽¹⁾ یا صحیححه حلبی «عَنْ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْكَنْزِ كَمْ فِيهِ قَالَ الْخُمْسُ وَ عَنِ الْمَعَادِنِ كَمْ فِيهَا قَالَ الْخُمْسُ وَ كَذَلِكَ الرَّصَاصُ وَ الصُّفْرُ وَ الْحَدِيدُ وَ كُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْمَعَادِنِ يُؤْخَذُ مِنْهَا مَا يُؤْخَذُ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ.»⁽²⁾

لذا در اینکه با روایات هم اصل وجوب خمس در معدن ثابت می شود، تردیدی نیست.

دلیل سوم: اجماع

در خصوص وجوب خمس در معادن ادعای اجماع شده؛ این اجماع هم اجماع محصل است و هم اجماع منقول یعنی نسبت به اصل وجوب خمس در معدن می توان تحصیل اجماع کرد. به عنوان نمونه صاحب جواهر می فرماید: یكون اجماعاً محصلاً و منقولاً صريحاً في الخلاف و السرائر و المنتهى و التذكرة و المدارك و غيرها» شیخ طوسی در خلاف و ابن ادریس در سرائر و علامه در منتهی و تذکره و

هم چنین در مدارک اجماعی بودن اصل وجوب خمس در معدن را به صراحت بیان کرده اند و «ظاهراً فی کنز العرفان و عن مجمع البحرين و البیان» عبارات کنز العرفان و مجمع البحرين و بیان ظهور در اجماع دارد «بل فی ظاهر غنیه نفی الخلاف بین المسلمین عن معدن الذهب و الفضه» ابن زهره در غنیه ادعای عدم خلاف بین مسلمین نسبت به معدن طلا و نقره کرده یعنی اصل وجوب خمس در معدن طلا و نقره مورد اتفاق همه مسلمین است. (3) مرحوم شیخ هم این مطلب را حکایت کردند: «إنّ حکایه الاجماع علیه مستفیضه» (4)

پس فی الجمله می توانیم بگوییم اصل تعلق خمس به معدن اتفاق بین المسلمین است. البته در مورد معدن غیر طلا و نقره اکثر عامه قائل شده اند به اینکه خمس ندارد (فقط در معدن طلا و نقره قائل به وجوب خمس شده اند) البته فقط ابو حنیفه بر طبق آنچه که شیخ طوسی بیان کرده وجوب خمس را تعمیم داده از طلا و نقره به غیر؛ «قال ابو حنیفه کل ما یطبع مثل

ص: 38

-
- 1- . کافی، ج 1، ص 544، حدیث 8؛ تهذیب الاحکام، ج 4، ص 121، حدیث 345؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 491، ابواب ما یجب فیہ الخمس، باب 3، حدیث 1.
 - 2- . الکافی، ج 1، ص 546؛ تهذیب الاحکام، ج 4، ص 121، حدیث 346؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 492، ابواب ما یجب فیہ الخمس، باب 3، حدیث 2.
 - 3- . جواهر، ج 16، ص 13-14.
 - 4- . کتاب الخمس، ص 122.

الحديد و الرصاص و الذهب و الفضه فقيه الخمس و ما لا ينطبع فليس فيه شىء مثل الياقوت و الزمرد» ابو حنيفه بين منطبع و غير منطبع تفصيل داده و بر خلاف عامه که خمس را فقط در معدن طلا و نقره ثابت کردند ایشان می فرماید در همه معادن منطبع خمس ثابت است.

لذا چنانچه ملاحظه شد تعبیر به اجماع عندنا یا عند علمائنا اجمع در کلمات مختلف علامه و اصحاب متقدماً و متأخراً دیده می شود و لذا می توانیم تحصیل اجماع بکنیم. علاوه اینکه اجماع منقول هم در این رابطه ادعا شده است.

پس نتیجه اینکه هم کتاب و هم سنت و هم اجماع به طور قطعی دلالت بر ثبوت خمس در معدن دارند.

بحث سوم: اعتبار نصاب

بحث سوم بحث از اعتبار نصاب در معدن است؛ به عبارت دیگر الآن بحث در شرط وجوب خمس است یعنی بحث در این است که برای آنکه خمس ثابت شود آیا باید آنچه از معدن استخراج می شود به یک حد و اندازه خاصی برسد یا نه؟ امام (ره) در متن تحریر این چنین فرمودند: «و يعتبر فيه بعد إخراج مؤونه الإخراج و التصفيه بلوغه عشرين ديناراً أو مائتي درهم عیناً أو قیمة علی الاحوط» در معدن بعد از آنکه هزینه ها استخراج و تصفیه کسر شد معتبر است که آنچه باقی می ماند به حد بیست دینار یا دوست درهم برسد تا خمس واجب بشود.

اقوال و ادله آنها

به طور کلی در مسئله نصاب در معدن سه قول وجود دارد:

قول اول: عدم اعتبار نصاب مطلقاً

قول اول این است که اساساً برای معدن نصابی در نظر گرفته نشده تا خمس واجب شود. قائلین به این قول عمدتاً قدماً بودند؛ مشهور بین قدما عدم اعتبار نصاب در وجوب خمس معدن است، مانند شیخ طوسی در کتاب [خلاف \(1\)](#)، ابن ادریس در [سرائر \(2\)](#) هم چنین شهید در دروس عدم اعتبار نصاب را به اکثر نسبت داده است [\(3\)](#) و حتی بعضی ادعای اجماع بر عدم اعتبار نصاب کرده اند. صاحب جواهر هم از شیخ مفید، اسکافی و عمانی و غیر اینها حکایت عدم اعتبار را کرده است. [\(4\)](#)

افرادی که ادعا شده که قائل به عدم اعتبار نصاب هستند هم کم و کیفاً افراد مهمی هستند.

البته شیخ طوسی که به عنوان کسی که قائل به عدم اعتبار نصاب است، مطرح شد دو قول دیگر در سایر کتب خودش دارد؛ مثلاً یک قول شیخ که در کتاب نهاییه و مبسوط آمده اعتبار بیست دینار است که خواهیم گفت.

دلیل قول اول

قائلین به این قول به اطلاقات ادله ای که درباره معدن وارد شده استناد کرده و می گویند ادله ای که در باب معدن وارد شده هیچ کدام سخن از نصاب به میان نیاورده اند از جمله صحیح زراره و محمد بن مسلم و حلبی که هیچ کدام از اینها مقید به قید و حد خاصی در معدن نشده اند. پس اطلاق ادله اقتضا می کند ما اگر در مورد اعتبار قیدی شک کنیم که آیا اعتبار دارد یا نه با اخذ به اطلاق آن قید و شرط را نفی می کنیم و می گوئیم اعتبار ندارد.

- 1- . خلاف، ج2، ص119-120.
- 2- . سرائر، ج1، ص488-489.
- 3- . الدروس الشرعية، ج1، ص260.
- 4- . جواهر، ج16، ص19.

قول دوم این است که نصاب معتبر است ولی حد و مقدار آن یک دینار است یعنی اگر ما استخراج من المعدن به اندازه یک دینار برسد خمس آن واجب است و اقل از آن خمس ندارد. این قول مختار ابو الصلاح حلبی (1) است ظاهراً غیر از ایشان کسی به این قول ملتزم نشده است.

دلیل قول دوم

دلیل این قول یک روایت است: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا يُخْرَجُ مِنَ الْبَحْرِ مِنَ اللَّوْلُؤِ وَالْيَاقُوتِ وَالزَّبَرْجَدِ وَعَنْ مَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ مَا فِيهِ قَالَ إِذَا بَلَغَ ثَمَنُهُ دِينَاراً فَفِيهِ الْخُمْسُ.» (2) این روایت از طرق مختلف نقل شده؛ شیخ صدوق در مقنع (3) و شیخ مفید در مقنعه این را به صورت مرسل نقل کرده (4) شیخ صدوق هم این روایت را نقل کرده (5) لکن عمدتاً غیر از نقل کلینی روایت به طریق مرسل نقل شده که ولی همان طور که گفته شده مراسلات جزمی شیخ صدوق مثل مسانید اوست.

در روایت سؤال از «ما یرج من البحر» و «معادن الذهب و الفضة» است؛ اینجا نصاب معتبر شده و حد آن هم به اندازه یک دینار قرار داده شده است. البته صاحب وسائل در ذیل این روایت فرموده است که این نصاب غوص است نه معدن. به هر حال اگر نصاب معدن هم باشد این روایت معرض عنه اصحاب است و ابو الصلاح حلبی به استناد این روایت فتوای به اعتبار نصاب یک دینار داده است.

قول سوم: اعتبار نصاب بیست دینار

قول سوم در مسئله اعتبار بیست دینار است یعنی اگر معدن به بیست دینار رسید بعد از آنکه هزینه های استخراج و تصفیه کم شد آنگاه خمس واجب می شود؛ اگر کسی هزینه های استخراج و تصفیه را در نظر نگیرد ممکن است بیست دینار استخراج بکند ولی عین آن هزینه شده باشد و نهایتاً هیچ فائده و منفعتی نبرده باشد و چه بسا متضرر هم شده باشد پس بعد از کسر هزینه های استخراج و تصفیه اگر به حد بیست دینار رسید، خمس آن واجب است. این قول قولی است که بین متأخرین مشهور است یعنی در مقابل قول اول که بین متقدمین مشهور بود. صاحب مدارک این قول را به عامه متأخرین نسبت داده و گفت است که متأخرین قائل به این نظر و قول سوم هستند از متقدمین هم بعضاً مشاهده می شود قائل به این قول می باشند از جمله ابن حمزه در کتاب وسیله (6) و شیخ طوسی در دو کتاب نهایه (7) و مبسوط.

بحث جلسه آینده: إن شاء الله دلیل قول سوم را بیان خواهیم و بعد به بررسی ادله این اقوال و اینکه کدامیک صحیح می باشد خواهیم پرداخت.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 40

1- . الكافي في الفقه، ص 170.

2- . كافي، ج 1، ص 547؛ تذييب الاحكام، ج 4، ص 124، حديث 356، وسائل الشيعه، ج 9، ص 493، باب 3 از ابواب ما يجب فيه

الخميس، حديث5.

3- . المقنع، ص53.

4- . المقنعه، ص46.

5- . من لا يحضره الفقيه، ج2، ص21، حديث72.

6- . الوسيله، ص127 و138.

7- . النهايه، ص177 و197.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 7 مهر 1393

موضوع جزئی: اعتبار

نصاب (بررسی اقوال) مصادف با: 4 ذی الحجه 1435

سال پنجم جلسه: 10

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در باب نصاب در معدن سه قول وجود دارد؛ اول قول به عدم اعتبار نصاب است که مشهور بین قدماست. قول دوم اینکه نصاب معتبر است و حد آن یک دینار است که ابو الصلاح حلبی به این نظر معتقد بود. قول سوم اینکه نصاب معدن بیست دینار است. شیخ طوسی در نهاییه (1) و ابن حمزه در وسیله (2) و هم چنین مشهور متأخرین این قول را پذیرفته اند. صاحب مدارک این نظر را به عامه بلکه قاطبه متأخرین نسبت داده است. دلیل هر یک از قول اول و دوم را بیان کردیم حال به بررسی دلیل قول سوم می پردازیم.

دلیل قول سوم

دلیل قول سوم یک روایتی است از بزنی: «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَمَّا أَخْرَجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الزَّكَاةُ عَشْرِينَ دِينَارًا.» (3)

در این روایت بزنی از امام (ع) سؤال می کند که آیا چیزی که از معدن اخراج می شود، چیزی در آن ثابت هست یا نیست؟ امام فرموده است: چیزی در آن ثابت نیست تا به بیست دینار برسد. در این روایت دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول

اینکه «مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ» فاعل «یبلغ» باشد یعنی یبلغ ما یكون عشرين دیناراً؛ «ما» موصوله فاعل یبلغ و عشرين دیناراً مفعول باشد. طبق این احتمال معنا این گونه است: برسد آنچه که در مثل آن زکات است به بیست دینار. چه چیزی در مثلش زکات وجود دارد؟ قهراً به طلا و

نقره منصرف می شود. طبق این احتمال روایت مختص به معدن طلا- و نقره می شود یعنی نصاب را در طلا و نقره به اندازه بیست دینار ثابت می کند.

احتمال دوم

اینکه فاعل «یبلغ» ضمیر مستتر راجع به «ما اخرج المعدن» باشد؛ یعنی آن چیزی که از معدن خارج می شود برسد آن چیز به بیست دینار. در این صورت عشرين دیناراً بدل یا عطف بیان برای «ما» موصوله ما یکون می باشد.

معنای روایت طبق این احتمال این است: زمانی در معدن خمس ثابت می شود که آنچه که از معدن استخراج می شود، به بیست دینار برسد یعنی کأنّ این گونه باید بگوییم: حتی یبلغ ما اخرج المعدن عشرين دیناراً. پس عشرين دیناراً در واقع به

ص: 41

1- . نهاییه، ص 177 و 197.

2- . الوسیله، ص 127 و 138.

3- . تهذیب الاحکام، ج 4، ص 138، حدیث 391؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 494، باب 4 از ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث 1.

عنوان بدل یا عطف بیان برای ما یکون فی مثله است یعنی آن برسد به حدی که در مثل آن زکات است که آن حد بیست دینار است.

این دو احتمال را در مورد این روایت می توان ذکر کرد. آن احتمالی که بر اساس آن می توان در ما نحن فیه استدلال کرد و مدعا را ثابت کرد (نصاب بیست دینار) احتمال دوم است. احتمال دوم اگر باشد، ظاهرش این است که اولاً اختصاص به طلا و نقره پیدا نمی کند و مطلق معادن را در بر می گیرد و ثانیاً خود بیست دیناراً عیناً مورد نظر نیست بلکه قیمت آن هم می تواند ملاک باشد.

بنابر این احتمال که اولی و اصح از احتمال اول است در واقع این روایت مقید اطلاقات ادله می شود. در قول سوم به این روایت به عنوان مقید اطلاقات ادله استناد می شود قهراً نتیجه این می شود که در معدن نصاب عبارت از بیست دینار است. اطلاقات ادله یعنی ادله ای که خمس را ثابت کرده و در آن سخن از نصاب به میان نیامده است. همان ادله ای که مستند قول اول بود و خمس در مطلق معادن را واجب می کرد. ولی در آنها نسبت به نصاب سخنی به میان نیامده. روایت بزنی که بیست دینار را مطرح کرده قهراً مقید آن اطلاقات است و نسبت بین آنها نسبت اطلاق و تقیید می شود. لذا در معادن خمس واجب إذا بلغ عشرين دیناراً.

وجه ترجیح احتمال دوم

دلیل اینکه احتمال دوم نسبت به احتمال اول اولی است، چیست؟

اگر ما احتمال اول را بپذیریم قهراً روایت اختصاص به طلا و نقره پیدا می کند (چرا که ما یکون مثله فاعل یبلغ است که در این صورت معنا این می شود یبلغ آنچه که در مثل آن زکات است به بیست دینار) این احتمال قابل قبول نیست چون سؤال راوی از معادن است «ما اخرج المعدن»؛ آنگاه این معنا ندارد که سؤال از مطلق معادن باشد پاسخ در خصوص طلا و نقره باشد. احتمال تقیه هم اینجا قابل قبول نیست که بگوییم درست است سؤال عام بوده اما امام تقیه فقط حکم طلا و نقره را بیان کرده چون عامه در آن زمان معتقد بودند به اینکه

معدن طلا- و نقره خمس دارد؛ این احتمال هم قابل قبول نیست چون چیزی نبود که اولاً شایع باشد و چه بسا همه عامه هم به این معتقد نبودند چنانچه ابو حنیفه به این معتقد نبود پس تناسب بین سؤال و جواب اقتضاء می کند اینجا اختصاص به فضه و ذهب نداشته باشد. لذا به جهت لزوم تطابق بین سؤال و جواب ما می گوئیم این احتمال مردود است و قابل قبول نیست.

به علاوه نکته ی دیگری که مبعده احتمال اول است این است که آنچه که به عنوان نصاب قرار داده شده بیست دینار است؛ دینار عبارت از طلای مسکوک است (و درهم هم نقره مسکوک است). آنچه که از معدن استخراج می شود طلای خالص و نقره خالص نیست بلکه آمیخته و مخلوط با خاک و سنگ است و باید با عملیات تصفیه اینها از هم جدا شوند پس اینکه بخواهد نصاب طلا و نقره را فقط بیست دینار قرار بدهد و بخواهد شامل سایر معادن نشود، دلیلی نداشت که میزان طلا و نقره استخراج شده را که آمیخته با خاک است، طلا و نقره مسکوک قرار دهد. معلوم می شود این جهت مورد نظر نیست. لذا احتمال اول منتفی است و احتمال دوم قابل قبول و صحیح است و لذا این روایت مقید اطلاقات ادله خمس معدن می شود.

در این روایت نکته ای قابل استفاده است و آن اینکه منظور از نصاب اینجا عین نیست بلکه شامل قیمت هم می شود یعنی می خواهد بگوید آن مقداری که از معدن استخراج می شود به اندازه ای باشد که قیمت آن بیست دینار است و مماثلت از حیث جنس اینجا مطرح نیست بلکه مماثلت از حیث قیمت مد نظر است. اگر مماثلت از حیث جنس ملاک بود یعنی می خواست بگوید حتماً باید بیست دینار از طلا و نقره و یا دویست درهم بدهید نباید سخن از دینار و درهم به میان می آمد و باید یک وزنی را ذکر می کرد. به عبارت دیگر دینار یک ملاک دارد و آنچه که از معدن استخراج می شود یک ملاک دیگر؛ دینار طلای مسکوک است آنچه که از معدن استخراج می شود مسکوک نیست. اگر مماثلت در جنس ملاک بود نباید نصاب را طلا و نقره مسکوک قرار می داد. همین که ملاک و ضابطه نصاب را طلا و نقره مسکوک قرار داده معلوم می شود که مسئله مماثلت در جنس (اینکه حتماً باید عین آنچه استخراج می شود، باشد) منظور نیست.

پس ضابطه در نصاب معادن اعم از طلا و نقره قیمت بیست دینار یا دویست درهم است. (این نکته ای است که از این روایت قابل استفاده است.)

سؤال: اینکه در تعیین نصاب دینار گفته می شود ظاهراً موضوعیت دارد و گرنه به گونه دیگری بیان می کرد.

استاد: سکه رایج آن زمان دیناری بود که از طلا ساخته می شود و لذا اینکه می گوید نصاب معدن به بیست دینار برسد معنایش این است که یعنی اگر ارزش آن به این مقدار رسید خمس واجب است.

فتحصل مما ذکرنا کله اینکه قول سوم این است که نصاب معدن بیست دینار است و در این نصاب عین و خصوص خود آن ماده استخراج شده ملاک نیست بلکه اگر قیمت آن به این حد برسد، خمس در آن ثابت می شود.

بحث جلسه آینده: پس تا اینجا سه قول با ادله آن را مطرح کردیم حال باید دید حق با کدامیک از این اقوال است؛ قول اول که قول مشهور متقدمین گفتند یا قول دوم که فقط ابو الصلاح حلبی به آن ملتزم شده یا قول سوم که مشهور متأخرین به آن ملتزم شده اند که بعد از بررسی ادله این اقوال إن شاء الله قول حق مشخص خواهد شد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 8 مهر 1393

موضوع جزئی: اعتبار

نصاب (بررسی اقوال) مصادف با: 5 ذی الحجه 1435

سال پنجم جلسه: 11

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

بررسی ادله اقوال سه گانه

اقوال سه گانه در باب نصاب معدن را به همراه ادله آن ذکر کردیم. حال باید ادله این اقوال را مورد بررسی قرار دهیم تا حق در مسئله معلوم گردد.

بررسی دلیل قول اول

اما قول اول که قول مشهور قدماست این بود که نصاب اعتبار ندارد یعنی برای وجوب خمس در معدن حد و اندازه خاصی نیست؛ قلیلاً کان أو کثیراً به هر مقداری که از معدن استخراج شود خمس آن باید پرداخت شود. دلیل این قول اتصالات ادله است؛ این دلیل مبتلا به دو اشکال است:

اشکال اول

اولاً ادعای ما این است که این ادله اطلاق ندارد چون یکی از شرایط مهم جریان اصاله الاطلاق مقدمات حکمت است که مهمترین آن این است که متکلم در مقام بیان باشد. این روایات از حیث بیان نصاب معدن در مقام بیان نیستند؛ با تأمل در این روایات معلوم می شود که ائمه در صدد بیان اصل وجوب خمس در معدن بودند سؤالاتی که در این روایات مطرح شده از اصل وجوب خمس است که آیا مثلاً از معادن اگر چیزی استخراج شد خمس آن را باید پرداخت؟ امام (ع) فرموده که خمس آن واجب است. پس فقط در مقام بیان اصل وجوب خمس بوده اند و از حیث نصاب مجمل و ساکت هستند. بنابراین اطلاق منعقد نمی شود.

ثانیاً بر فرض از این حیث هم در مقام بیان باشند و اطلاق در این ادله منعقد شود با صحیحه بزنی تقیید می خورد؛ صحیحه بزنی نصاب را برای معدن بیست دینار ذکر کرده است و در جایی که ما دلیل بر تقیید داشته باشیم وجهی برای اخذ به اطلاق نیست.

حال ممکن است کسی بگوید این اطلاقات به روایت محمد بن علی (دلیل قول دوم یعنی نصاب یک دینار) تقیید می خورد؛ به هر حال هر کدام که باشد اطلاق از بین می رود (ما فعلاً در مقام رد دلیل قول اول هستیم) چرا که فی الجملة روایات مقیده داریم چه آن روایت، روایت محمد بن علی باشد و چه صحیحه بزنی هر کدام که باشد مقید این اطلاقات است. بنابر این جایی برای تمسک به اطلاق برای عدم اعتبار نصاب وجود ندارد و لذا قول اول باطل می شود.

ص: 44

بررسی دلیل قول دوم

قول دوم که تنها ابو الصلاح حلبی به آن ملتزم شده این است که نصاب معدن یک دینار است و مستند آن روایت محمد بن علی است. این قول هم به نظر ما مردود است:

اشکال اول

اولاً: اگرچه این روایت در این مقام مورد استناد قرار گرفته اما صحیحه بزنی بر این روایت ترجیح دارد یعنی روایتی که نصاب را بیست دینار قرار داده مقدم است بر روایتی که یک دینار را به عنوان ضابطه و حد نصاب معین کرده است. وجوهی برای این ترجیح می توان ذکر کرد که بعضی از این وجوه قابل قبول است و بعضی قابل قبول نیست:

وجه اول

وجه اول این است که ما با توجه به سند این روایات بگوییم صحیحه بزنی از حیث سند معتبر است اما روایتی که نصاب را یک دینار قرار داده به واسطه وجود محمد بن علی که مجهول است، ضعیف است و لذا صحیحه بزنی که نصاب را بیست دینار قرار داده مقدم می شود لاعتبار سنده.

بررسی وجه اول

این وجه محل تأمل است و نمی توانیم آن را به عنوان وجه ترجیح روایت بیست دینار قرار دهیم چون:

اولاً: درست است که محمد بن علی مجهول است ولی ناقل از محمد بن علی خود بزنی است و بزنی از کسانی است که لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه؛ در مباحث رجالی این مطلب ثابت شده. هم چنین از اصحاب اجماع است؛ اگر ما ضابطه لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه را در مورد بزنی بپذیریم معنایش این است که هر کسی که او از آن روایت می کند ثقه است و بر اساس این قاعده محمد بن علی باید ثقه باشد. اگر هم به عنوان اصحاب اجماع به او نگاه کنیم، اصحاب اجماع کسانی هستند که «اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم» این افراد کسانی هستند که هر روایتی که آنها نقل کنند اصحاب اتفاق دارند که روایت آنها صحیح است (ولو روایت مشکل سندی

به حسب ظاهر داشته باشد اما بنای اصحاب و اتفاق اصحاب بر این است که آن را تصحیح می کنند (پس بزنی ولو نقل کرده از محمد بن علی اما بزنی کسی است لا یروی و لا یرسل عن ثقه. پس به این جهت می توانیم بگوییم مشکلی در این روایت نیست.

ثانیاً: به علاوه این روایت اگر مشکل سندی داشت اصحاب در مسئله غوص به آن استناد نمی کردند؛ در حالی که به همین روایت در مورد نصاب غوص استناد شده و یک دینار را به عنوان نصاب غوص پذیرفتند پس این روایت معمول بها است و اصحاب به آن عمل کرده اند.

لذا با وجود این دو جهت چگونه می توان گفت سند این روایت مشکل دارد لذا وجه اول برای تقدم صحیحه بزنی بر این روایت محل اشکال است.

اگرچه ممکن است کسی این احتمال را بدهد که پذیرش اصحاب نسبت به این روایت ممکن است به خاطر این بوده که قرائنی وجود داشته که اصحاب به آن قرائن اعتماد کردند نه به خود این روایت یا اگر هم بزنی از محمد بن علی نقل کرده تنها همین یک روایت از او نقل شده یعنی غیر از این مورد بزنی روایت دیگری از محمد بن علی نقل نکرده است و همین یک مورد هم ممکن است به اتکاء و استناد بعضی از قرائن باشد. در هر صورت ممکن است کسی در دفاع از وجه اول این مطلب را بگوید

و به نوعی بخواهد وجه اول را تصحیح بکند. اما یک احتمال است و خیلی قابل اعتماد نیست. و لذا وجه اول برای تقدیم صحیح بزنطی بر روایت محمد بن علی مبنی بر ترجیح و تقدم از حیث سند این خیلی قابل انکاء و قابل اعتماد نیست هر چند به دلالتی که گفتیم (به آن دو دلیل یعنی اینکه بزنطی خودش راوی است و اینکه این روایت معمول بها در مسئله غوص است) جایگاه آن ارتقا پیدا می کند اما احتمال اینکه هم بزنطی در مقام نقل به قرائن اعتماد کرده باشد مخصوصاً با ملاحظه اینکه یک روایت بیشتر از محمد بن علی نقل نکرده و هم با ملاحظه اینکه ممکن است اصحاب با عمل به این روایت در مسئله غوص به قرائن اعتماد کرده باشند، محتمل است صحیح بزنطی را مقدم بدانیم ولی معذک محتمل است بگوئیم مجموعاً با ملاحظه این اموری که گفتیم به طور قطعی و یا در حد اطمینان نمی توانیم بگوئیم صحیح بزنطی از این جهت مقدم است ولو للتقدیم بهذه الجبهه وجه.

به عبارت دیگر لقائل آن یقول که این مورد از موارد شمول قاعده لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه خارج است و در مورد عمل اصحاب هم لقائل آن یقول اصحاب به قرائنی اعتماد کرده اند که به این روایت محمد بن علی در مسئله غوص استناد کرده اند؛ یعنی اینکه مشکل سندی این روایت پا برجاست (اگر در جای دیگری به آن استناد شده نه به خاطر خود این روایت بلکه للقرائن التي حفت بها هذه الروایه).

در مجموع به نظر می رسد نمی توانیم به وجه اول به طور جدی و قاطع اعتماد کنیم.

وجه دوم

وجه دوم برای تقدیم و ترجیح صحیح بزنطی این است که صحیح بزنطی صریح است اما روایت محمد بن علی ظاهر است و صریح مقدم بر ظاهر است؛ یعنی اقوی بودن یا مقدم شدن صحیح بزنطی را در دائره دلالت ببریم بر فرض هر دو از حیث سند یکسان بوده و مشکلی نداشته باشند.

در صحیح بزنطی آمده بود: «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَمَّا أَخْرَجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الرَّكَاهُ عَشْرِينَ دِينَاراً.» (1) و در روایت محمد بن علی آمده: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا يُخْرَجُ مِنَ الْبَحْرِ مِنَ اللَّوْلُؤِ وَالْيَاقُوتِ وَالزَّبَرْجَدِ وَعَنْ مَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ مَا فِيهِ قَالَ إِذَا بَلَغَ ثَمَنُهُ دِينَاراً فَفِيهِ الْخُمْسُ.» (2) این دو جمله را در کنار هم دقت فرمایید: «لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ ... عَشْرِينَ دِينَاراً» این صریح است در اینکه نصاب و جوب خمس بیست دینار است اما در روایت دوم می فرماید: «إِذَا بَلَغَ ثَمَنُهُ دِينَاراً فَفِيهِ الْخُمْسُ» این ظهور دارد. و صریح مقدم بر ظاهر است و می توانیم به این دلیل صحیح بزنطی را بر روایت محمد بن علی مقدم کنیم. بنابر این روایت محمد بن علی اساساً جایی ندارد تا بخواهد مورد استناد قرار بگیرد.

سؤال: با توجه به اینکه دو احتمال در صحیح بزنطی وجود داشت این صراحت مخدوش می شود.

استاد: ما با توجه به احتمال دوم بود که به این روایت در قول سوم استناد کردیم و احتمال دیگر را رد کردیم و این اصلاً لطمه ای به صراحت صحیح ایجاد نمی زند.

ص: 46

2- . كافي، ج1، ص547؛ تذييب الاحكام، ج4، ص124، حديث356، وسائل الشيعه، ج9، ص493، باب 3 از ابواب ما يجب فيه
الخمسه، حديث5.

اشکال دوم

بر فرض که هر دو روایت صحیح باشند و هر دو از امام صادر شده باشد و جایی برای تقدیم هیچ کدام از این دو نباشد راه جمع باز است؛ جمع عرفی بین این دو روایت اقتضا می کند که روایت یک دینار را حمل بر استحباب و روایت بیست دینار را حمل بر وجوب بکنیم به این بیان: آنچه واجب است این است که ما استخراج من المعدن به بیست دینار برسد و اگر به بیست دینار رسید خمس آن واجب است اما اگر ما استخراج من المعدن به یک دینار هم رسید مستحب است خمس آن داده شود.

یا اینکه روایت محمد بن علی را حمل بر تقیه بکنیم. که هر کدام از این جمع ها را بپذیریم دیگر روایت محمد بن علی نمی تواند دلیل قول دوم قرار بگیرد چرا که بحث در نصاب وجوب خمس است و از روایت محمد بن علی چنین استفاده ای نمی توان کرد.

اشکال سوم

اشکال دیگری که متوجه دلیل قول دوم می باشد این است که اساساً روایت محمد بن علی به نقل های مختلفی وارد شده؛ در یکی از نقل ها که شیخ صدوق آن را نقل کرده اساساً کلمه معادن در آن نیست. شیخ صدوق در مقنع (1) اصلاً معادن را در این نقل نیاورده است کأن سؤال این بوده: «سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن الذهب والفضة ما فيه؟» که خالیاً عن المعدن نقل کرده است که در این صورت اصلاً سؤال فقط از غوص است و ربطی به معدن ندارد. طلا- و نقره هم که در سؤال آمده منظور طلا و نقره ای است. از بحر استخراج می شود که در این صورت این روایت در مسئله غوص معتبر است و به استناد این روایت نصاب غوص را یک دینار قرار داده اند. بر این اساس به طور کلی از موضوع معدن خارج می شود و دیگر نمی تواند مستند و دلیل قول دوم واقع شود. پس کأن با توجه به این نقل می توان گفت آنچه که مورد سؤال سائل بوده خصوص ما يخرج من البحر است و جواب هم مطابق با سؤال سائل است و به طور کلی از موضوع معدن خارج می شود و ارتباطی با معدن ندارد پس نمی شود اینجا به آن استناد کرد.

مطلبی که می تواند این مسئله را تأیید کند ضمیری است که صورت مذکر آمده است «ففيه الخمس» یعنی فیما يخرج من البحر و اگر مرجع آن معادن بود آوردن ضمیر مذکر دیگر سازگاری نداشت.

اشکال چهارم

اشکال دیگری که به این دلیل وارد است این است که سلمنا این روایت معتبر باشد و سلمنا که دلالت بر لزوم هم می کند و حمل بر استحباب نشود و سلمنا که کلمه معادن در آن باشد (از همه اشکالات سه گانه عدول بکنیم) مشکله اصلی این روایت این است که هیچ یک از اصحاب و فقها متقدماً و متأخراً بر طبق آن فتوا نداده و اساساً این روایت معرض عنها است. فقط ابو الصلاح حلبی بر اساس این روایت فتوا به حد نصاب یک دینار داده است.

لذا با توجه به این اشکالات چهار گانه قول دوم هم مردود است.

بحث جلسه آینده: نتیجه بحث تا اینجا این شد که با مردود بودن دلیل قول اول و دوم تنها دلیل قول سوم باقی مانده که البته نسبت به دلیل قول سوم هم اشکالاتی شده که برای تثبیت قول سوم باید این اشکالات را بررسی و پاسخ دهیم که إن شاء الله در جلسه آینده بیان و بررسی خواهیم کرد. «الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 9 مهر 1393

موضوع جزئی: اعتبار

نصاب (بررسی اقوال - حق در

مسئله) مصادف با: 6 ذی الحجه 1435

سال پنجم جلسه: 12

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

بررسی دلیل قول سوم

تا اینجا ادله قول اول و قول دوم در باب نصاب معدن مورد بررسی و اشکال واقع شد؛ قول سوم که مشهور متأخرین به آن ملتزم شده اند عبارت است از اینکه نصاب معدن بیست دینار است. مستند قول سوم صحیحه بزنی است؛ تقریب استدلال به این صحیحه و کیفیت بیان مدعا به واسطه این صحیحه ذکر شد لکن اشکالاتی متوجه استدلال به این صحیحه شده که پس از خدشه در ادله قول اول و دوم اگر نتوانیم اشکالات مربوط به این صحیحه را پاسخ دهیم قهراً قول سوم هم دچار مشکل میشود. سه اشکال نسبت به استدلال به این صحیحه مطرح است:

اشکال اول

اشکال اول این است که در مقابل این صحیحه ما اجماع داریم؛ اجماعی که بعضی از بزرگان از جمله مرحوم شیخ در خلاف (1) و همچنین ابن ادریس در سرائر (2) ادعا کردند (ادعا کرده اند اجماعی است که نصاب در معدن معتبر نیست).

بررسی اشکال اول

این اشکال مردود است؛ چون:

اولاً: خود مرحوم شیخ طوسی در کتاب نهاییه و همچنین در مبسوط خلاف این را ادعا کرده یعنی ادعا کرده نصاب معدن بیست دینار

است. با وجود مخالفت خود شیخ با اجماع بر عدم اعتبار نصاب، چگونه می شود به این اجماع اعتماد کرد؟ ثانیاً: اساساً ما ادعا می کنیم مسئله اجماعی نیست؛ چون کثیری از قدما اصلاً متعرض این مسئله نشده اند. فرق است بین تعرض نسبت به یک مسئله و قول به عدم اعتبار نصاب و بین عدم تعرض للمسئله؛ آنها اصلاً این مسئله را طرح نکرده اند تا بخواهند نظر بدهند نصاب معتبر است یا معتبر نیست. بله اگر متعرض مسئله می شدند و می گفتند نصاب معتبر نیست، می توانستیم اجماع را تحصیل کنیم اما وقتی کثیری از آنها اصلاً این مسئله را مطرح نکرده اند نمی توان آنها را جزء قائلین به عدم اعتبار نصاب قرار داد. لذا این اجماع در برابر صحیحه موهون است.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که این روایت نزد مشهور قدما معرض عنها است؛ مشهور قدما از این روایت اعراض کرده اند و بر طبق این روایت فتوا نداده اند با وجود اینکه این روایت وجود داشته در عین حال فتوا به عدم اعتبار نصاب داده اند و اعراض مشهور موجب سقوط روایت از حجیت است. وقتی روایتی معرض عنها باشد حجیت ندارد و اعتبارش را از دست می دهد.

ص: 48

1- . خلاف، ج 2، ص 119-120.

2- . سرائر، ج 1، ص 488.

این اشکال غیر از اشکال اول است؛ در اشکال اول ادعای اجماع بر عدم اعتبار است اما در اشکال دوم سخن از اعراض مشهور از این روایت است؛ ادعای اجماع بر عدم اعتبار نمی کند بلکه فقط می گوید مشهور قدما به این روایت عمل نکردند لذا از درجه اعتبار ساقط است.

بررسی اشکال دوم

این اشکال هم وارد نیست زیرا آن شهرتی که قادح حجیت و اعتبار یک روایت است و روایت را از درجه اعتبار ساقط می کند، شهرت محققه قطعیه است. اگر واقعاً یک شهرت قطعی نسبت به این مسئله وجود داشت، قهراً مضر به اعتبار روایت بود ولی چنین شهرتی تحقق پیدا نکرده چون چنانچه گفته شد کثیری از متقدمین متعرض این مسئله نشده اند تا بخواهیم ببینیم به این روایت توجه کرده اند یا از آن اعراض کرده اند.

به علاوه کسانی مثل شیخ (1) و ابن حمزه (2) قائل به اعتبار نصاب بیست دینار شده اند یعنی به این روایت عمل کرده اند و بر طبق آن فتوا داده اند. با وجود مخالفانی مثل شیخ و ابن حمزه و دیگران همان طور که بیان کردیم صاحب جواهر به عمانی، مفید و اسکافی نسبت می دهد که اینها قائل به نصاب بیست دینار هستند آنگاه با وجود چنین مدعیانی دیگر نمی توان پذیرفت شهرت قطعیه بین قدما در مقابل این روایت تحقق پیدا کرده و آنها از این روایت اعراض کرده اند. لذا این اشکال هم وارد نیست.

اشکال سوم

اشکال سوم که مهمترین اشکال است این است که اساساً این صحیحه ارتباطی با مسئله خمس ندارد؛ ظاهر این صحیحه نشان می دهد که مسئله مربوط به زکات ذهب و فضه می باشد؛ سؤال سائل این بود که «ما اخرج المعدن هل فیه شیء؟» امام جواب دادند: «لیس فیه شیء»

حتی یبلغ ما یکون فی مثله زکاه» این جواب امام که فرموده «حتی یبلغ ما یکون فی مثله زکاه عشرین دیناراً» این قرینه است بر اینکه منظور خصوص طلا و نقره است و اینکه آیا زکات به آنها تعلق می گیرد یا نه؟ در روایت به صراحت مسئله خمس اصلاً مطرح نشده و سؤال از خمس نیست و در جواب هم تصریح به خمس نشده است ولی به قرینه جمله «فی مثله زکاه عشرین دیناراً» ما می توانیم ادعا کنیم اصلاً این روایت اولاً مربوط به طلا و نقره است و ثانیاً سؤال و جواب مربوط به زکات طلا و نقره است و ربطی به خمس ندارد؛ چون نصاب طلا در باب زکات بیست دینار است.

طبق این بیان این روایت اجنبی از ما نحن فیه می شود و دیگر نمی شود به آن استدلال کرد.

ان قلت: که اگر این چنین است چرا امام زکات را واجب کرده بعد از بلوغ نصاب، در حالی که زکات فقط در مسکوک است (مطلق طلا و نقره زکات ندارد) و آنچه از معدن استخراج می شود مسکوک نیست پس سؤال از طلا و نقره استخراج شده از معدن است که آیا زکات دارد یا نه؟

ص: 49

1- . نهاییه، ص 197.

2- . وسیله، ص 138.

قلت: جواب امام را که گفته اند زکات واجب است بعد از بلوغ نصاب حمل بر تقیه می کنیم چون این موافق با مذهب شافعی است. پس به طور کلی موضوع روایت خمس نیست و اگر اشکالی در جواب روایت به نظر می رسد این به خاطر این است که تقیه صادر شده است. فالروایه اجنبیُّ عما نحن فیه بالمرّه.

بررسی اشکال سوم

به نظر می رسد این اشکال هم وارد نیست:

اولاً: ظاهر روایت به اعتبار سؤال سائل از مطلق معدن یک معنای عامی دارد؛ سؤال این است «سئلته عن ما اخرج المعدن» وقتی سؤال از مطلق معدن است، دیگر وجهی ندارد ما آن را به طلا و نقره اختصاص دهیم.

ثانیاً: اما اینکه در روایت ما یكون فی مثله الزکاه آمده، ما پاسخ آن را سابقاً بیان کردیم؛ گفتیم فاعل «یبلغ» ضمیر مستتر راجع به «ما اخرج المعدن» است نه «ما یكون فی مثله». ما در این روایت دو احتمال دادیم؛ گفتیم حتی یبلغ ما یكون فی مثله الزکاه احتمال دارد خود ما موصوله در «ما یكون» فاعل یبلغ باشد و عشرين دیناراً مفعول باشد که معنایش این می شود: آنچه در مثل آن زکات است، اگر به بیست دینار نرسد چیزی واجب نیست. طبق این احتمال ما یكون فی مثله الزکاه به طلا و نقره منصرف می شود ولی ما این احتمال را رد کردیم؛ گفتیم ما یكون فی مثله الزکاه برسد فاعل یبلغ نیست بلکه مفعول است یعنی کأن روایت این بوده "حتی یبلغ آنچه از معدن اخراج می شود، به اندازه ما یكون فی مثله الزکاه که عشرين دیناراً عطف بیان یا بدل برای ماء موصوله «ما یكون» می شود. طبق این احتمال دیگر اختصاص به طلا و نقره ندارد مخصوصاً با ملاحظه سؤال که از مطلق معدن سؤال شده است.)

ثالثاً: اما این مسئله که گفتند این مربوط به زکات است و اساساً مسئله خمس نه در سؤال و نه در جواب مطرح نشده، پاسخ این است که در سؤال کلمه «شیء» آمده است؛ منظور از «شیء» چیست؟ سؤال این است: آنچه که از معدن اخراج می شود آیا چیزی در آن ثابت است یا نه؟ معلوم است مراد از شیء یعنی شیء من الحقوق المالیه و من الحقوق المالیه خمس است پس سؤال عام است و وجهی ندارد که بگوییم انصراف به زکات دارد و از آن سؤال می کند.

جواب هم عام است؛ می فرماید: «لیس فیه شیء» یعنی "لیس فیه شیء من هذه الحقوق مالیه الا أن یبلغ هذا النصاب" اینکه می گوید به این حد برسد از کجا می گوئیم این خمس را می گیرد و نصاب معدن برای خمس را می گوید، این تعبیر «ما یكون فی مثله الزکاه» خودش دلیل بر این است که اینجا منظور زکات نیست اگر زکات مراد بود این تعبیر باید این گونه می آمد: "لیس فیه شیء حتی یبلغ عشرين دیناراً" که عبارت هم روشن تر و هم مختصرتر بود. لذا این خودش بهترین شاهد است بر اینکه موضوع سؤال زکات طلا و نقره نیست.

رابعاً: نظیر این تعبیر را ما در بعضی روایات دیگر هم داریم؛ صحیحه دیگری از بزنی که در باب کنز وارد شده امام رضا (ع) می فرماید: «و یَسْنَدُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا يَجِبُ فِيهِ الْخُمْسُ مِنَ الْكَنْزِ فَقَالَ مَا يَجِبُ الزَّكَاةُ فِي مِثْلِهِ فَفِيهِ الْخُمْسُ.»⁽¹⁾

ص: 50

طبق این روایت بزنطی از امام (ع) سؤال می‌کند «عَمَّا يَجِبُ فِيهِ الْخُمْسُ مِنَ الْكَنْزِ» اصل وجوب خمس در کنز کأن مفروغ عنه است. سؤال نمی‌کند آیا در کنز خمس ثابت است یا نه؟ بلکه سؤال این است که آیا آن مقداری از کنز که در آن خمس واجب است. این جواب دقیقاً نظیر جوابی است که امام در این روایت اول داده اند؛ اینکه در این روایت همین تعبیر را آورده و بعد فرموده «ففيه الخمس» تصریح کرده به اینکه در چنین چیزی خمس ثابت است، معلوم می‌شود اینجا منظور خمس است. پس تعبیر «ما يكون في مثله الزكاه» در حقیقت یک تحدید است (بیان حد است) اگر می‌خواست زکات را بیان کند، این گونه بیان نمی‌کرد. «ما يكون في مثله الزكاه» یعنی اگر آن چیزی که استخراج می‌شود به این اندازه برسد که مثلش در زکات است (بیست دینار) خمس در آن ثابت است. پس اشکال سوم هم به صحیحه بزنطی وارد نیست.

محصل اشکال سوم این بود که صحیحه بزنطی اساساً اجنبی عماً نحن فيه بالمره؛ چون نه سؤالاً و نه جواباً اشاره ای به خمس نکرده البته یک دفع دخل مقدر هم مستشکل می‌کند به اینکه اگر دیده می‌شود جواب امام با قواعد سازگار نیست، حمل بر تقیه می‌شود. عرض کردیم این اشکال وارد نیست و مردود است چون هم سؤالاً و هم جواباً اولاً اختصاص به ذهب و فضه ندارد؛ سؤال از مطلق معادن است. جمله ما يكون في مثله الزكاه هم طبق احتمال اصح فاعل یبلغ نیست و لفظ «شیء» هم که در سؤال و جواب آمده اعم از زکات است و سؤال از حقوق مالیه است و قرآنی وجود دارد که به خصوص در مورد خمس است و جواب هم همین طور لذا وجهی برای اختصاص به زکات ندارد. به علاوه تعبیر ما يكون في مثله الزكاه اصلاً نشان می‌دهد این مربوط به زکات نیست چون اگر مربوط به زکات بود باید می‌فرمود "حتی یبلغ عشرين دیناراً" و در انتها مؤیدی هم که صحیحه دیگری از بزنطی بود را ذکر کردیم که در آن تصریح به خمس شده و مانند همین صحیحه بود لذا اساساً حمل بر تقیه هم معنا ندارد.

سؤال: نمی‌توان گفت که اگر مراد زکات بود امام باید مأتی درهم را هم می‌فرمود چرا که نقره هم زکات دارد در حالی که امام فرمود: «عشرين دیناراً».

استاد: درست است می‌توان این را گفت ولی این قابل پاسخ است؛ چون وقتی می‌گوید عشرين دیناراً از باب اینکه هر دینار معادل ده درهم است قهراً می‌شود دویست درهم لذا آن خیلی مهم نیست و در جواب می‌توان گفت مهم این حد و اندازه است و تصریح لازم نیست چرا که در عرف یک دینار معادل ده درهم است.

نتیجه

فتحصل مما ذكرنا كله اینکه حق قول سوم است و نصاب در معدن اعتبار دارد و نصاب آن بیست دینار یا دویست درهم است که در عبارت تحریر آمده است.

بحث جلسه آینده: در این عبارت چند نکته باقی مانده؛ یکی این قید «علی الاحوط» که در عبارت امام دارد «بلوغه عشرين دیناراً أو مأتی درهم عیناً أو قیمه علی الاحوط» قید چه چیزی است و نکته بعدی در مورد استثناء هزینه های تصفیه و اخراج و نکته سوم در مورد استثناء مؤونه که آیا خمس وقتی واجب می‌شود که مؤونه سنه خارج شود که إن شاء الله در جلسه آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد.

روز عرفه از روزهای بسیار مهم در طول سال است؛ اعمال، دعا و اذکار خاصی دارد. دعای معروف امام حسین (ع) در روز عرفه مهم است. و بعد هم عید قربان است که یکی از اعیاد مهم اسلامی است؛ آنچه در این ایام مهم است مثل همه ایام بهره برداری درست و استفاده از آن برای تقرب به حق تعالی می باشد. ایام می آیند و می روند؛ عمر انسان در حال کم شدن است هر روزی که می گذرد قدم هایی به مرگ نزدیک می شویم. مرگ حقیقتی است که چاره و گریزی از آن نیست آنچه که مهم است در این دنیا استفاده درست از عمر است؛ رسول گرامی اسلام (ص) می فرماید: «يَا أَبَا ذَرٍّ، كُنْ عَلَى عُمْرِكَ أَشْحَّ مِنْكَ عَلَى دِرْهَمِكَ وَ دِينَارِكَ.» (1) مراقبت و مواظبت و حرص و توجه به عمرتان باید بیش از درهم و دینار باشد. درهم و دینار فوت می شود و عمر هم فوت می شود اما اینکه چگونه باید این عمر صرف بشود، در راه عبادت خدا، بندگی، تحصیل علم، کسب معرفت و ... مهم است.

امیر المؤمنین (ع) می فرماید: «احذَرُوا ضِيَاعَ الْأَعْمَارِ فِيمَا لَا يَنْفَعِي لَكُمْ فَفَاتَتْهَا لَا يَعُودُ» (2) بر حذر باشید از ضایع کردن عمرها در چیزهایی که برای شما باقی نمی ماند. ما در شبانه روز خود به اموری مشغول می شویم (یا استراحت می کنیم یا در حال خوردن هستیم یا در حال کار هستیم یا به بطالت و بیهودگی می گذرانیم) ضیاع الاعمار یعنی از بین بردن و تضییع عمر در چیزی که برای ما باقی نمی ماند؛ ببینیم وقتی که می گذاریم حتی برای نیازهای زندگی اگر از حد متعارفش بیشتر باشد این ضیاع العمر است لنا. الآن دفتر عمرمان را ورق بزنیم و برگردیم ببینیم چه چیزی برای ما باقی مانده و چه چیزی از آن از دست رفته است؛ اگر به یک مرتبه از علم و دانش رسیده اید این محصول تحصیل علم است که این برای شما باقی مانده اصطلاحات مهم نیست مهم این است که ما چقدر به معارف و حقائق دست پیدا کرده ایم اینکه اصلاً نقش ما در این دنیا چیست و اینکه کجا باید برویم. هر چه معرفت وسیعتر شود تردیدی در این نیست که انسان با آن معرفت حقیقی به خدا بیشتر تقرب پیدا می کند تا عبادت های طولانی که این معرفت در آن نباشد. اما ساعاتی که از آن چیزی بر ایمان باقی نمانده و هیچ حاصلی نداشته این ضیاع العمر است فیما لا یبقی لنا است و لا یعود ابداً. هر چیزی به جای خود؛ همراهی خانواده، تفریح، استراحت، تحصیل علم و ... ولی هر چیزی اگر از حدش بگذرد دیگر چیزی برای انسان باقی نمی ماند.

«فَفَاتَتْهَا لَا يَعُودُ» اگر از عمر چیزی فوت شد دیگر بر نمی گردد؛ عرفه روز دعاست عرفه امسال می آید و می رود و از آن چیزی باقی نمی ماند اگر عمرمان را در این روز به دعا و عبادت و توجه به خدا و خلق (رفع گرفتاری و نیازهای مردم) نگذرانیم. ابواب خیر برای ما باز است همین که در خیابان عبور می کنیم می توانیم مسیر خودمان را به گونه قرار دهیم که فائت و فوت شوند نباشد. علم، آگاهی، تصفیه درونی، تزکیه، خود شکستن، دور شدن از خود محوری و خود خواهی، انسان هر لحظه باید به فکر این باشد که با خودش مبارزه کند و گرنه عبادت و دعا و تحصیل علم بدون اینکه ذره ای از خود محوری و خود پرستی و خود خواهی ما کم نشود این هیچ ارزشی ندارد. لحظه لحظه عمر ما باید برای ترقی و تعالی و کمال سپری شود. باید اهتمام ما به فرصت و وقت و عمرمان بیش از درهم و دینار باشد. لذا باید توجه کنیم که عمرمان را در چیزهایی که بر ایمان باقی نمی ماند ضایع نکنیم. تعطیلی هم اگر هست باید عبادت و دعا کرد و از درس و علم هم نباید فاصله گرفت.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 14 مهر 1393

موضوع جزئی: اعتبار

نصاب - دو

مسئله مصادف با: 11 ذی الحجه 1435

سال پنجم جلسه: 13

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

اعتبار نصاب قبل المؤونه أو بعدها

پس از آنکه مشخص شد وجوب خمس در معدن مشروط است به اینکه آنچه از معدن استخراج می شود به بیست دینار برسد، الآن بحث در استثناء هزینه های اخراج و تصفیه است؛ در متن تحریر چنانچه ملاحظه فرمودید امام فرمودند که این هزینه ها کسر می شود «و يعتبر فيه بعد إخراج مؤونه الاخراج و التصفیه بلوغه عشرين دینارا» رسیدن به بیست دینار بعد از کسر هزینه هایی است که بابت استخراج و تصفیه صورت می گیرد؛ مرحوم سید در عروه هم همین را فرمودند: «و يشترط في وجوب الخمس في المعدن بلوغ ما اخرج عشرين دیناراً بعد استثناء مؤونه الاخراج و التصفیه و نحوهما فلا يجب إذا كان المخرج اقل منه» اگر آنچه که خارج شده کمتر از بیست دینار باشد خمس واجب نیست.

اینجا دو مسئله وجود دارد که باید مورد رسیدگی قرار بگیرد:

یکی اصل استثناء مؤونه و اینکه چرا باید این هزینه ها کسر شود؛ یعنی اگر کسی مثلاً پنجاه دینار برای استخراج معدن هزینه کرده بود ولی آنچه که بدست آورد مثلاً بیست دینار بود در این صورت قطعاً خمس به آن تعلق نمی گیرد درست است بیست دینار بدست آورده ولی هزینه ها کسر شود سی دینار هم ضرر کرده است. یا ممکن است مثلاً پنجاه دینار هزینه کرده و آنچه استخراج کرده شصت دینار است اینجا اگر هزینه ها کسر شود ده دینار باقی می ماند و گاهی ممکن است مساوی باشد و گاهی ممکن است از حد نصاب بالاتر شود؛ در هر صورت یک مسئله اصل استثناء مؤونه است.

مسئله دوم این است که حال اگر مؤونه قرار است استثناء شود آیا اعتبار نصاب قبل از استثناء مؤونه است یا بعد از مؤونه؟ این دو با هم متفاوت است.

امام (ره) و مرحوم سید همان گونه که ملاحظه فرمودید مؤونه را استثناء کرده و معتقدند هزینه های استخراج و تصفیه باید کسر شود و بعد باید ملاحظه نصاب شود به عبارت دیگر اعتبار نصاب بعد از کسر هزینه های استخراج و تصفیه است.

در اینجا ما باید هر دو این مسئله ها را رسیدگی کنیم؛ اولاً چرا هزینه های استخراج باید کسر شود و چرا باید استثناء شود؟

مسئله اول: استثناء هزینه استخراج

در مورد استثناء مؤونه استخراج و تصفیه چند دلیل می توان ذکر کرد:

دلیل اول: اجماع

دلیل اول اجماع است؛ ادعای اجماع شده بر اینکه فقها و اصحاب متفقاً قائل به کسر هزینه های استخراج شده اند.

ص: 53

دلیل دوم: آیه خمس

دلیل دوم خود آیه خمس است «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ»⁽¹⁾؛ بر اساس آنچه که ما گفتیم ما غنتم اختصاص به غنائم جنگی ندارد. ما غنتم یعنی ما استفدتم و شامل هر فائده و غنیمتی می شود. پس در درجه اول برای تعلق خمس صدق فائده و غنیمت لازم است (چنانچه به تفصیل در سال گذشته بحث کردیم لذا در تمام موارد تعلق خمس ما به این آیه می توانیم برای اثبات وجوب خمس استدلال کنیم در مورد معدن، کنز، غنیمت جنگی تا برسد به ارباح مکاسب بالاخره صدق فائده و منفعت باید بشود تا خمس واجب شود وقتی تعلق خمس به فائده و غنیمت و منفعت ثابت شد قهراً هر جایی که فائده و منفعت صدق نکند خمس ثابت نیست؛ اگر کسی از معدن چیزی را استخراج بکند و بابت استخراج هزینه هایی را بدهد که در آخر چیزی برای او باقی نماند مثل مثال هایی که بیان شد، در این صورت صدق فائده و منفعت نمی کند. اگر فرض کنیم پنجاه دینار هزینه کرده بیست دینار بدست آورده اینجا در واقع سی دینار هم ضرر کرده لذا اطلاق فائده و منفعت بر آن نمی شود تا خمس تعلق بگیرد. بنابراین اگر صدق فائده و منفعت نشود قهراً این آیه شاملش نمی شود.

دلیل سوم: روایات

روایت عامه

در بعضی روایات مسئله خمس بعد از مؤونه ثابت شده است. روایاتی که با این تعبیر وارد شده است «الخمس بعد المؤونه» این اطلاق دارد و هم مؤونه سنه را در بر می گیرد و هم مؤونه استخراج و تصفیه و امثال آن را. اگر ما گفتیم «الخمس بعد المؤونه» شامل مؤونه استخراج می شود به همین روایت اصل استثناء مؤونه ثابت می شود پس روایاتی با این مضمون داریم که ما به استناد آنها می توانیم این ادعا را ثابت کنیم. حتی بعضی ادعا کرده اند که «الخمس بعد المؤونه» انصراف آن به مؤونه سنه مشکل است و چه بسا به همین هزینه

های مربوط به فائده و منفعت منحصر باشد. در هر صورت چه عام باشد و چه مختص به مؤونه های استخراج و تصفیه به هر حال تا زمانی که این هزینه ها کم نشود خمس ثابت نمی شود. (این روایت عامه است).

روایت خاصه

روایت خاص هم در این باب داریم که طبق آن روایت، خمس بعد از این هزینه ها ثابت می شود آن هم صحیحه زراره است که ما سابقاً خواندیم؛ او در مورد معدن سؤال کرده بود بعد امام فرمود: «مَا عَالَجْتَهُ بِمَالِكَ فَفِيهِ مِمَّا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهُ مِنْ حِجَارَتِهِ مُصَفًّى فِي الْخُمْسِ.» (2) این روایت تقریباً به صراحت بیان می کند که آن چیزی که با مال در راه استخراج معدن صرف کردی، این را اگر تصفیه کنی فیه الخمس؛ قید «مُصَفًّى» یعنی تصفیه شده؛ آنچه را که خرج کردی اگر کسر کنی، پس در آن خمس ثابت است.

این روایت خاص است و به خصوص در مورد معدن وارد شده و با آن اصل استثناء مؤونه و تصفیه ثابت می شود.

پس هم به کتاب، هم سنت و هم اجماع برای استثناء هزینه های استخراج و تصفیه استدلال شده است.

ص: 54

1- . انفال/41.

2- . وسائل الشیعه، ج 9، ص 492، باب 3 از ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث 3.

بررسی دلیل اول: اجماع

به این دلیل می توان اشکال کرد:

اولاً: این اجماع محقق نیست و لذا قابل اعتماد نیست چون اصلاً این مسئله در کلمات اصحاب معنون نبوده یعنی متعرض این بحث نشده اند و این مسئله را مطرح نکرده اند. اگر مسئله ای مورد تعرض اصحاب قرار نگرفت، نمی توانیم آنها را داخل در مجمعین بیاوریم. وقتی می توان اصحاب را داخل در گروه مجمعین آورد که به صراحت یا به ظهور همان مطلبی را که دیگران گفته اند بیان کنند. صرف اینکه ما می گوییم مخالفی در مسئله نیست آن هم از این باب که اصلاً مسئله را متعرض نشده اند این موجب نمی شود که بگوییم مسئله اجماعی است.

ثانیاً: در این مسئله مخالف وجود دارد؛ حتی کسانی که متعرض این مسئله شده اند همگی نظر یکسانی ندارند و بعضاً مخالف این نظر هستند. پس اصل تحصیل این اجماع بر فرض اینکه اصحاب هم متعرض شده باشند مشکل است.

ثالثاً: اشکال سوم هم این است که چه بسا این اجماع، اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه باشد که نوعاً نسبت به اعتبار اجماع مدرکی اشکال می کنند.

بررسی دلیل دوم: آیه خمس

در مورد این دلیل ظاهراً اشکالی وجود ندارد؛ چون واقعاً اگر کسی از یک معدنی به اندازه پنجاه دینار استخراج کرده باشد و پنجاه دینار هم هزینه های او شده باشد منفعتی عائد او نشده تا بخواد خمس آن را پردازد و آیه خمس شامل آن نمی شود. پس دلالت آیه تمام است.

بررسی دلیل سوم: روایات

در مورد این دلیل ظاهر این است که این روایات یعنی روایت عام مشکلی در شمول آن نسبت به ما نحن فیه نیست و روایت خاصه هم کاملاً این مطلب را بیان کرده است.

پس به غیر از اجماع می توانیم به روایات و آیه خمس استناد کنیم و بگوییم اصل استثناء مؤونه قطعی است و تردیدی در آن نیست.

مسئله دوم: اعتبار نصاب قبل المؤونه أو بعدها

مسئله دوم که به دنبال مسئله اول مطرح می شود و محل بحث و اختلاف است این است که در معدن نصاب معتبر است یعنی برای تعلق خمس، مستخرج از معدن باید به یک نصابی برسد تا خمس در آن واجب بشود حال سؤال این است که آیا اعتبار نصاب قبل از استثناء مؤونه است یا بعد از آن؟

وقتی می گوییم اعتبار نصاب قبل از استثناء مؤونه است یا بعد از آن، معنایش این است که آیا همان اول آن چیزی که بدست می آید باید اندازه گیری شود و اگر مثلاً سی دینار شد آنگاه چون نصاب معدن بیست دینار است بگوییم خمس به آن تعلق می گیرد. اینجا در واقع

کاری ندارد که هزینه‌ها چقدر است؛ اگر این شخص سی دینار بدست آورده برای این معدن بیست دینار هزینه کرده اگر ما اعتبار نصاب را قبل از مؤونه بدانیم این بدان معناست که این به حد نصاب رسیده و خمس آن واجب است ولو آنکه به اندازه بیست دینار هم خرج کرده اما اگر ما نصاب را بعد از مؤونه معتبر بدانیم یعنی بگوییم بعد از

ص: 55

آنکه هزینه ها را کسر کرد آیا بیست دینار می ماند یا نه که اگر بعد از کسر مؤونه بیست دینار باقی ماند خمس آن واجب ولی اگر کمتر از آن باقی ماند، خمس واجب نیست. این مسئله محل اختلاف است.

اقوال:

قول اول: قول مشهور

مشهور معتقدند اعتبار نصاب بعد از مؤونه است؛ بزرگان اصحاب همه قائل شده اند که نصاب و رسیدن به بیست دینار بعد از کسر مؤونه ها معتبر است.

قول دوم: قول صاحب مدارک

اما صاحب مدارک اعتبار نصاب را قبل از مؤونه دانسته و می گوید که مستخرج از معدن اگر بیست دینار برسد خمس آن واجب است هر چند هزینه هایی که شده موجب شود باقی مانده کمتر از حد نصاب باشد.

ما باید ادله این دو قول را ببینیم تا معلوم شود آیا اعتبار نصاب قبل از کسر مؤونه است یا بعد المؤونه؟

ادله قول مشهور

دلیل اول: اجماع

در این مسئله ادعای اجماع شده که نصاب بعد از مؤونه معتبر است؛ ادعا شده که این اجماعی است که اول باید هزینه های تصفیه و مؤونه کسر شود و سپس چنانچه به بیست دینار رسید، خمس آن واجب می شود. بعضی ادعای عدم خلاف کرده اند. در کتاب خلاف در مسئله 139 این عبارت آمده: «وقت وجوب الخمس فی المعادن حین الاخذ و وقت الاخراج حین التصفیه و الفراغ منه و یكون مؤونه و ما یلزم علیه من اصله و الخمس فیما یبقی و اما احتساب النفقہ من اصله فعلیه اجماع الفرقه»⁽¹⁾؛ وقت وجوب خمس حین الاخذ است (زمانی که از معدن اخذ می شود) وقت اخراج حین التصفیه است (وقتی که طلا و نقره را از خاک و سنگ جدا کرد که این راجع به زمان آن است که محل بحث ما نیست). اما مؤونه از اصل است و خمس از ما بقی.

این عبارت هیچ ظهوری در این ندارد که نصاب قبل باشد یا بعد و اصل وجوب خمس را می گوید.

مرحوم علامه در تذکره عبارتی دارند: «مسئلهً یعتبر النصاب بعد المؤونه لأنها وصله الی تحصیله و طریق الی تناوله فکانت منهما کالشریکین» نصاب بعد از مؤونه است؛ چون در واقع این یک وسیله ای است برای تحصیل خود معدن (راهی است برای استفاده مستخرج از معدن). بعد در ادامه فرموده: «وقال الشافعی و احمد المؤونه علی المخرج لأنه زکاة و هو ممنوع».

عبارت تذکره کمی با عبارت شیخ در خلاف متفاوت است؛ به هر حال یک دلیل در مسئله وجود دارد و آن ادعای اجماع است. ادله دیگری هم ذکر شده و در مقابل صاحب مدارک هم دلیل آورده مرحوم محقق خوئی هم به تبع صاحب مدارک همان نظر پذیرفته که این شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد تا معلوم شود در مسئله دوم حق کدام است.

«الحمد لله رب العالمين»

ص: 56

1- . خلاف، مسئله 139.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 15 مهر 1393

موضوع جزئی: اعتبار

نصاب بعد المؤمنه - بررسی

ادله مصادف با: 12 ذی الحجه 1435

سال پنجم جلسه: 14

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در مورد استثناء هزینه های اخراج و تصفیه دو مسئله مستقل که البته با هم مرتبط هستند، وجود دارد. مسئله اول پیرامون اصل استثناء هزینه های اخراج و تصفیه بود؛ محصل بحث در مسئله اولی این شد که به ادله متعدده این استثناء قابل اثبات است یعنی خمس واجب است بعد از کسر هزینه های اخراج و تصفیه.

مسئله دوم این است که اعتبار نصاب در مورد معدن قبل از کسر هزینه هاست یا بعد از کسر هزینه ها؛ نصابی که در معدن معتبر دانسته شده (بیست دینار) در همه آنچه از معدن استخراج می شود و قبل از کسر هزینه ها معتبر است یا این نصاب مربوط به بعد از کسر هزینه هاست؟ این دو مسئله به هم پیوستگی دارند؛ همه قائل هستند به اینکه خمس واجب است و مؤونه استثناء می شود ولی در همین نقطه اختلاف است. عده ای می گویند خمس بعد از کسر مؤونه واجب است هر مقداری که بماند ولو کمتر از حد نصاب (بیست دینار) باشد؛ چون ملاک این است که قبل از کسر هزینه بیست دینار باشد یعنی آنچه که از معدن استخراج می شود بیست دینار باشد یعنی بعد از کسر هزینه هر مقدار باقی ماند، خمس آن باید پرداخت شود ولو کمتر از بیست دینار باشد. و عده ای می گویند خمس واجب است بعد از کسر مؤونه به شرط اینکه باقی مانده کمتر از بیست دینار نباشد مثلاً اگر بعد از کسر مؤونه پانزده دینار باقی ماند، خمس واجب نیست؛ چون اینها حد و نصاب را بعد از استثناء مؤونه تحصیل ملاک می دانند.

پس در مسئله دوم در واقع بحث در این است که اعتبار نصاب که مورد قبول واقع شد آیا مربوط به قبل از استثناء هزینه های استخراج است یا مربوط به بعد از آن؟ در این رابطه اختلاف شده؛ مشهور قائل به اعتبار نصاب بعد از کسر هزینه ها شده اند یعنی می گویند بعد از آنکه

هزینه های استخراج و تصفیه استثناء شد اگر باقی مانده، بیست دینار بود آنگاه خمس واجب است. مرحوم سید و امام (ره) از کسانی هستند که موافق رأی مشهور فتوا دادند. اما در مقابل صاحب مدارک قائل شده به اینکه نصاب در اصل آن چیزی که از معدن استخراج می شود معتبر است و قبل از اخراج مؤونه تحصیل این نصاب اگر وجود داشت خمس واجب است ولو آنکه باقی مانده بعد از کسر هزینه ها کمتر از حد نصاب باشد. ما باید ادله این دو قول را بررسی کنیم. یک دلیل از ادله قول مشهور ذکر شد.

ادله قول مشهور

برای قول اول به غیر از اجماع به دو دلیل دیگر استدلال شده است:

ص: 57

دلیل دوم: اصل براءت

دلیل دوم اصالة البرائة است؛ منظور از اصالة البرائة این است که وقتی هزینه های استخراج و تصفیه از آنچه استحصال شده کسر شود و باقیمانده کمتر از بیست دینار باشد، ما شک می کنیم آیا خمس در این باقیمانده واجب است یا نه، اصل عدم وجوب خمس و براءت از تکلیف به خمس در باقیمانده بعد از کسر هزینه هاست؛ چون ما می دانیم یقیناً خمس در صورتی که به بیست دینار برسد واجب است؛ اگر کسی مثلاً از معدن معادل پنجاه دینار استخراج کند و بیست دینار هزینه کرده باشد، سی دینار باقیمانده متعلق خمس است. در بالاتر از حد از نصاب اختلافی نیست که باید خمس پردازد. اما کمتر از حد نصاب یعنی مثلاً پانزده دینار باقیمانده، این مشکوک فیه است یعنی ما شک داریم نسبت به باقیمانده اگر کمتر از بیست دینار باشد، واجب است یا نه، اصل براءت نفی می کند وجوب خمس را از باقیمانده إذا لم يبلغ للنصاب.

این دلیل را صاحب جواهر برای قول مشهور ذکر کرده اند. (1)

بررسی دلیل دوم

اشکال محقق خوئی

این دلیل از سوی بعضی از جمله محقق خوئی مورد اشکال واقع شده؛ کلام محقق خوئی دو مرحله دارد:

در مرحله اول می فرماید: اصل ثبوت خمس قطعی و یقینی است؛ علی ای حال خمس به این باقیمانده متعلق می شود چه به حد نصاب برسد و چه نرسد. اگر به حد نصاب برسد من حیث المعدنیه خمس آن واجب است و اگر هم به حد نصاب نرسد من باب مطلق الفائدة و از باب ارباح مکاسب خمس آن واجب است. پس اصل ثبوت خمس یقینی است. با یقین به ثبوت خمس جایی برای رجوع به اصل باقی نمی ماند؛ وقتی ما یقین داریم که این باقیمانده به هر حال متعلق خمس است، لا معنی للرجوع الی الاصل.

در مرحله دوم ایشان به توجیه سخن صاحب جواهر پرداخته و می فرماید: مراد صاحب جواهر قطعاً این نیست و چیز دیگری را اراده کرده؛ می خواهد بگوید آنچه که مشکوک است و در آن اصل جاری است اصل ثبوت خمس نیست بلکه فعلیت وجود خمس و فوریت وجوب خمس محل شک و تردید است. منظور و مراد صاحب جواهر این است؛ که اگر باقیمانده بعد از کسر هزینه ها به نصاب معتبر

نرسد و کمتر از بیست دینار باشد ما شک می کنیم آیا خمس آن فعلیت و فوریت دارد؟ اگر از باب معدن باشد فوریت باشد ولی اگر از باب ربح مکاسب باشد فوریت ندارد. پس مشکوک در واقع اصل وجوب خمس نیست بلکه فوریت وجوب خمس است اگر این باشد صاحب جواهر با اصل برائت می خواهد نفی وجوب فوری و نفی فعلیت خمس بکند.

محقق خوئی می فرماید قطعاً منظور صاحب جواهر این است؛ اگر این منظور باشد این سخن خوبی است و درست است لولا الاطلاق در مقابل آن؛ ایشان می گوید ما صحیحه بنظری را داریم که بر اساس آن اطلاق آن روایت همین که مستخرج به بیست دینار رسید خمس آن واجب می شود و کاری ندارد به اینکه آیا مؤونه ها کسر بشود یا نشود؛ اطلاق روایت بنظری اقتضاء می کند وجوب خمس فعلی و فوری باشد و با وجود این اطلاق که دلیل لفظی است نوبت به اصل عملی نمی رسد. پس در واقع

ص: 58

1- . جواهر الکلام، ج 16، ص 18.

ایشان اساس امکان تمسک به اصل عملی یعنی اصل برائت را در اینجا نفی می کند؛ چون معتقد است ما دلیل لفظی داریم و اطلاق آن اقتضاء می کند که خمس فوراً واجب شود و دیگر جایی برای اصل عملی باقی نمی ماند. (1)

پاسخ اشکال محقق خوئی

به نظر می رسد اشکال محقق خوئی به این دلیل وارد نیست؛ همان طور که خود محقق خوئی فرمودند صاحب جواهر مجرای اصل را اصل ثبوت خمس نمی داند. خود ایشان بعد از اینکه در مرحله اول گفتند ثبوت خمس مقطوع به است علی کل تقدیر پس جایی برای رجوع به اصل نیست، فرمودند: الا آن یزید (قدس سره) یک معنای دیگر را و هو کذلک قطعاً یعنی منظور صاحب جواهر قطعاً این نیست بلکه منظور صاحب جواهر این است که مجرای اصل و آنچه مشکوک است و مردد است فوریت و جوب و فعلیت و جوب است و گرنه اصل و جوب را مجرای اصل نمی داند.

پس اصل سخن محقق خوئی در اشکال به صاحب جواهر این است که در این مورد که شما اصل برائت جاری کردید یعنی در مورد شک در فعلیت و فوریت و جوب خمس نسبت به باقیمانده که کمتر از حد نصاب است، در مقابل این ما اطلاق لفظی داریم که به استناد آن اطلاق فوریت و فعلیت و جوب ثابت می شود و دیگر نوبت رجوع به اصل نمی رسد؛ انما الاشکال و الکلام فی هذا الاطلاق؛ همه سخن ایشان این است که ما در مقابل این اصل، دلیل لفظی داریم که مطلق است ولی به نظر ما این دلیل لفظی و اطلاق محل اشکال است چون این اطلاق یکی از ادله ای است که می تواند مستند نظر صاحب مدارک باشد (در هنگام ذکر ادله صاحب مدارک این اطلاق را ذکر خواهیم کرد و اشکال آن را بیان خواهیم کرد) لذا اگر ما در آن اشکال و خدشه وارد کنیم و آن دلیل لفظی را دال بر فعلیت و فوریت و جوب خمس ندانسته و نسبت به مؤونه های استخراج و تصفیه مطلق به حساب نیاوریم، جایی برای اخذ به اطلاق نیست. بنابراین اصل عملی بدون مانع و مشکل جریان پیدا می کند پس در واقع اشکال به محقق خوئی اشکال به آن دلیل لفظی است که در آینده ذکر خواهیم کرد.

پس اصل برائت به نظر ما می تواند اثبات کند که اگر باقیمانده به حد نصاب نرسد خمس در آن واجب نیست.

دلیل سوم

دلیل دوم استظهاری است که از صحیحه بزنی شده؛ در صحیحه بزنی این گونه وارد شده بود که: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَمَّا أُخْرَجَ الْمُعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الزَّكَاةُ عَشْرِينَ دِينَارًا.» (2)

طبق این روایت خمس زمانی واجب شده است که ما اخرج من المعدن به بیست دینار برسد یعنی خمس در تمام این بیست دینار إذا بلغ الیه واجب می شود اگر جوب خمس در تمام این بیست دینار واجب شد دیگر این قابل تصور نیست که ما قبلاً مؤونه را اخرج کنیم. (این استدلالی است که مرحوم شیخ در کتاب الخمس ذکر کرده) منظور ایشان این است که اصل ثبوت خمس در تمام عشرين إذا بلغ الیه لا يتصور الا به اینکه مؤونه ها از آن کسر شده باشد یعنی اگر قبلاً مؤونه ها کسر نشود، اینجا معنا ندارد خمس را در همه این بیست دینار واجب کرده باشند «لیس فيه شیء حتى يبلغ عشرين دیناراً» تا زمانی که به این برسد و «إذا بلغ الیه» در واقع ما را به این نکته واقف می کند که خمس تمام این بیست دینار واجب است؛ تمام العشرین چه زمانی معنا و مفهوم پیدا می کند؟ زمانی که این هزینه ها کسر شود.

1- . مستند العروه، ج25، كتاب الخمس، ص44.

2- . وسائل الشيعة، ج9، ص494.

این استدلالی است که مرحوم شیخ برای تقویت نظر مشهور دارد؛ اصلاً می گوید کأنّ وجوب خمس در بیست دینار بدون کسر هزینه ها متصور نیست. چرا متصور نیست؟ روایت گفته خمس در تمام عشرین واجب است این حتی یبلغ به بیست دینار ممکن است به نظر بیاید حتی یبلغ ابتداءً قبل کسر مؤونه الاستخراج یا بعد استثناء مؤونه الاستخراج. ایشان می فرماید اساساً معنای روایت و این جمله ای که امام فرمودند ناظر به قبل از کسر المؤونه نیست.

به عبارت دیگر ایشان می خواهد بفرماید این دلیل در واقع ظهور دارد در وجوب خمس مقیداً به قید استثناء المؤونه؛ و به نوعی اشکال به اطلاق دلیل و روایت بنظری هم هست. اینکه ما این را به عنوان یک دلیل ذکر کردیم از این جهت است که مرحوم شیخ می خواهد از این روایت استظهار کند که این روایت اساساً ناظر به فرض اعتبار نصاب بعد از کسر مؤونه است.

بررسی دلیل سوم

اشکال بعضی الاعاظم

یک اشکالی به این دلیل شده؛ اشکال این است که این جمله «لیس فیه شیءٌ حتى یبلغ عشرین دیناراً» مفهوم دارد و مفهومی است که اگر به بیست دینار نرسیده لیس فیه شیءٌ مفهومی است که اگر به بیست دینار برسد فیه شیءٌ.

این مطلق است؛ یعنی شامل قبل المؤونه و بعد المؤونه می شود لکن چون اصل اخراج مؤونه را در مسئله اول ثابت کردیم (قرار شد مؤونه حتماً کسر شود) آنگاه دلیل الخمس بعد المؤونه، به عنوان مقید این مفهومی است که از کلام امام گرفتیم؛ در این قید دو احتمال است یک احتمال این است که این را به شرط برگردانیم و احتمال دیگر اینکه به جزاء برگردانیم؛ اگر به شرط برگردد معنایش این می شود: المعدن اذا بلغ بعد المؤونه عشرین دیناراً فیه شیءٌ. طبق این احتمال چه زمانی نصاب معتبر است؟ بعد از مؤونه نصاب را معتبر می کند یعنی همان قول مشهور.

یک احتمال هم اینکه ما این قید را به جزاء برگردانیم؛ جزاء در این جمله «فیه شیءٌ» است اگر بخواهد بعد المؤونه به جزاء برگردد معنایش این است که یعنی خمس ثابت می شود بعد از مؤونه (هر مقداری که باقیمانده باشد) ولو کمتر از حد نصاب باشد. اگر معدن به بیست دینار رسید خمس بعد از کسر مؤونهها واجب می شود آنچه که بعد از مؤونه باقی می ماند هر چه باشد متعلق خمس است هر چند ده دینار باشد.

پس یحتمل این قید بعد المؤونه» به شرط برگردد و یحتمل به جزاء اگر به شرط برگردد، جزاء اطلاق دارد و اگر به جزاء برگردد، شرط اطلاق دارد و چون مرجحی برای هیچ یک از این دو احتمال نیست این دو احتمال متعارض می شوند و به هیچ کدام از این دو اطلاق نمی توانیم اخذ کنیم لذا باید به اطلاقات ثبوت خمس در معدن مراجعه کنیم؛ این اطلاقات اقتضاء می کند نصاب بیست دینار در همان ابتداء و قبل از مؤونه واجب باشد یعنی همین که مستخرج به بیست دینار رسید خمس واجب می شود چون اصل خمس ثابت است و اصل اخراج مؤونه هم یقینی است ولی اینکه آیا این نصاب بعد از مؤونه باشد یا قبل از مؤونه مشکوک است و اطلاقات خمس اقتضاء می کند نصاب را قبل از مؤونه معتبر بدانیم.

این اشکالی است که مرحوم آیت الله منتظری ذکر کرده است. (1)

بحث جلسه آینده: باید ببینیم این اشکال به این دلیل وارد هست یا نیست که اگر اشکال را هم پاسخ دهیم ادله نظر مشهور تمام می شود
آنگاه باید ادله صاحب مدارک را بررسی کنیم و ببینیم آیا ادله ایشان وافی به مقصود هست یا خیر. «الحمد لله رب العالمین»

ص: 60

1- . کتاب الخمس، آیه الله منتظری، ص 53.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 16 مهر 1393

موضوع جزئی: اعتبار

نصاب بعد المؤونه - بررسی ادله مصادف با: 13 ذی الحجه 1435

سال پنجم جلسه: 15

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در مسئله اعتبار نصاب قبل المؤونه او بعدها بین مشهور و صاحب مدارک اختلاف است؛ مشهور معتقدند نصاب بعد المؤونه باید ملاحظه شود یعنی بعد از کسر هزینه های استخراج و تصفیه اگر مقدار باقیمانده به بیست دینار رسید آنگاه خمس به آن متعلق می شود و گرنه خمس واجب نیست.

چند دلیل برای قول مشهور ذکر شده؛ دلیل اول اجماع بود که عرض کردیم اجماع در این مسئله قابل اثبات نیست.

دلیل دوم اصالة البرائه بود که نتیجه بحث در دلیل دوم این شد که مقتضای اصل برائت در این مقام عدم وجوب خمس در جایی است که نصاب بعد المؤونه کمتر از بیست دینار باشد به عبارت دیگر نصاب بعد المؤونه ملاک وجوب خمس است.

دلیل سوم دلیلی بود که عرض کردیم بعضی به آن استناد کرده اند و آن هم ظاهر صحیح بزنطی است در صحیح بزنطی این عبارت «لیس فیہ شیء حتی یبلغ ما یکون فی مثله الزکاه عشرین دیناراً» ظهور در این دارد که خمس وقتی واجب می شود که بعد از اخراج مؤونه بیست دینار باقی بماند یعنی معدن بعد از کسر مؤونه های تحصیل به بیست دینار برسد.

توضیح دلیل سوم

چون پیرامون تقریب استدلال به این دلیل سؤالاتی مطرح شده بود به ناچار توضیحی پیرامون این استدلال بیان می کنیم.

آنچه که در این مقام قابل ذکر است این است که به طور کلی چیزی که موضوع خمس واقع شده ذات معدن نیست؛ خمس در درجه اول به

آنچه که فائده و منفعت است متعلق می شود (این یک اصلی است که ما سابقاً این را از ادله استفاده کردیم) فائده بودن و منفعت بودن یک رکن اصلی است که در تمام مواردی که خمس به آنها متعلق می شود باید ملاحظه شود. اگر ما این جهت را لحاظ کنیم این فرقی نمی کند در معدن، در کنز، در غوص یا در غنائم باشد، درست است اینها به عنوان خاص متعلق خمس شدند و این عنوان خاص موجب شده یک خصوصیات و قیودی برای اینها پیدا شود ولی در همه این موارد خصوصیت فائده و منفعت محفوظ است بنابراین وقتی که سخن از نصاب معدن به میان می آید منظور ذات المعدن ولو لم ينطبق علیها عنوان الفائده نیست بلکه معدنی مورد نظر است که این ویژگی و این خصوصیت در آن هست که فائده و منفعت محسوب شود.

وقتی نصاب هم تعیین می شود این نصاب ناظر به این معدن دارای فائده است (معدنی که فائده و منفعت دارد) و معلوم است معدن وقتی فائده دارد که هزینه های استخراج از آنچه که استخراج شده، کسر شود. حال بعد از کسر هزینه های استخراج، این معدن دارای عنوان فائده اگر به بیست دینار رسید خمس آن واجب است. پس اینکه فرمودند خمس در تمام عشرين

ص: 61

واجب است؛ وقتی معدن به بیست دینار رسید، خمس آن واجب است این لا يتصور الا به اخراج المؤونه و تا مادامی که مؤونه تحصیل خارج نشود معنا ندارد ما بخواهیم خمس را نسبت به آنچه که از معدن استخراج می شود، واجب بکنیم. این تمام العشرين یا إذا بلغ العشرين قطعاً بعد از کسر هزینه هاست؛ چون در آن صورت است که معدن می تواند عنوان فائده داشته باشد و گرنه اگر مطلق بیست دینار ملاک باشد ولو قبل المؤونه ما ناچاراً جایی هم که هزینه های استخراج بیش از خود معدن است باید خمس آن را بپردازیم؛ چرا کسی ملتزم نشده که اگر سی دینار هزینه کرد و بیست دینار استخراج کرد باید خمس بپردازد! برای اینکه آن عشرين یک نصابی است برای معدن زمانی که عنوان فائده بر آن منطبق بشود (این نصاب به این عنوان متعلق شده) نصاب متعلق شده به عنوان معدن إذا كانت له فائده و منفعه. نصاب اصلاً ناظر به ذات المعدن نیست بلکه ناظر به معدن با این وصف می باشد. این یک امری است که کاملاً روشن و واضح است و از صحیحیه بزنطی هم می توانیم این را استفاده کنیم.

پس محصل دلیل سوم این شد که اساساً ظاهر صحیحیه بزنطی اطلاق ندارد و منصرف به جایی است که مؤونه و هزینه استخراج کسر شده باشد لذا شامل فرض قبل المؤونه نمی شود.

اشکال به دلیل سوم

اینجا یک اشکالی به این دلیل شده که مطرح کردیم؛ خلاصه اشکال این بود که با توجه به اینکه صحیحیه مفهوم دارد و مفهوم این صحیحیه است که اثبات نصاب می کند یعنی کأنّ امام فرموده "المعدن إذا بلغ عشرين دیناراً فیه شیء" این مفهوم با اینکه مطلق است اما در مقابل آن یک دلیل مقیدی وجود دارد و آن هم «الخمس بعد المؤونه» است؛ با اینکه اصل اخراج مؤونه قطعی است امر دائر است بین رجوع قید به شرط و بین رجوع قید به جزاء اگر قید رجوع به شرط بکند «إذا بلغ» لازمه اش این است که نصاب بعد المؤونه معتبر باشد و اگر قید به جزاء رجوع کند لازمه اش این است که نصاب قبل المؤونه معتبر باشد به عبارت دیگر با رجوع قید به شرط سخن مشهور ثابت می شود و با رجوع قید به جزاء سخن صاحب مدارک ثابت می شود چون هیچ ترجیحی برای هیچ کدام از این دو اطلاق نیست یعنی نه می توانیم اطلاق شرط را حفظ کنیم و نه می توانیم برای حفظ اطلاق جزاء، شرط را مقید کنیم (لا مرجح لاحد الاطلاقین) لذا باید گفت این دو اطلاق متعارض هستند و بعد از تعارض باید به اطلاقات ثبوت خمس در معدن رجوع کنیم و مقتضای اطلاقات ثبوت خمس در معدن همان مطلبی است که صاحب مدارک گفته یعنی ادله، نصاب را به نحو مطلق ذکر کرده؛ اگر این چنین باشد باید گفت به

طور کلی اگر معدنی به بیست دینار رسید ولو لم يبلغ بعد المؤونه الی عشرين دیناراً خمس در آن واجب می شود پس حرف صاحب مدارک ثابت می شود این یک اشکالی است به صحیحه بزنی چون در دلیل گفته شد که ظاهر صحیحه بزنی این است که اطلاق ندارد و ظاهر آن این است که نصاب خمس بعد از مؤونه حساب می شود نه قبل از آن.

این اشکال در مقابل استظهار از صحیحه بزنی می گوید اینجا یک قیدی وجود دارد که امر آن دائر است بین رجوع به شرط «إذا بلغ» و رجوع به جزاء «ففيه شيء» و چون هیچ کدام از دو اطلاق ترجیحی نسبت به دیگری ندارد تعارض و تساقط می کنند و باید به سراغ ادله ثبوت خمس رفت که مطلق است.

به نظر می‌رسد این اشکال به دلیل سوم وارد نیست؛ چون:

اولاً: برای اینکه در این اشکال اساساً فرض گرفته شده که استدلال به صحیحیه بزنطی استدلال به مفهوم کلام امام است. خود این محل بحث است که اساساً آیا استدلال به مفهوم صحیحیه است یا به منطوق آن.

ثانیاً: لو سلمنا اینکه بر فرض از این نکته صرف نظر کنیم و با مستشکل در این مسئله همراهی کنیم و بگوییم استدلال به مفهوم صحیحیه بزنطی است (هر چند محل بحث است)؛ مستشکل ادعا کرده قید بعد المؤمنه ممکن آن يرجع الی الشرط و ممکن آن يرجع الی الجزء یعنی امرش دائر است بین رجوع به شرط یا جزء. ما این دوران امر بین دو چیز را قبول نداریم؛ اینکه مستشکل ادعا کرد امر آن دائر است بین رجوع به شرط یا رجوع به جزء، مورد قبول نیست چرا که قید رجوع به جزء می‌کند پس امر دائر بین دو چیز نیست و با رجوع قید به جزء هم سخن صاحب مدارک اثبات نمی‌شود یعنی لا- یلزم منه اعتبار النصاب قبل المؤمنه؛ اگر ما گفتیم قید رجوع به جزء می‌کند معنایش این است: المعدن إذا بلغ عشرين ديناراً فیه شیءٌ بعد المؤمنه" اگر معدن به بیست دینار رسید در آن خمس ثابت می‌شود بعد المؤمنه؛ یعنی «بعد المؤمنه» را به «فیه شیءٌ» می‌زنیم یعنی به ثبوت خمس که جزء باشد ولی اگر این قید رجوع به این جزء بکند به چه مناسبت از آن لازم بیاید که نصاب قبل المؤمنه است؟ فیه شیءٌ که در آن مؤونه لحاظ شده باشد، این معنایش این است که به طور کلی مؤونه باید لحاظ شود و این بدان معناست که نصاب در هر صورت بعد از مؤونه معتبر است؛ چون مفهوم کلام امام (ع) چنانچه گفتیم این است "المعدن إذا بلغ عشرين ديناراً فیه شیءٌ" ظهور این قید مؤونه در اینجا در این است که این نصاب بیست دینار بعد از مؤونه است.

پس اساساً دوران بین اطلاقین منتفی است تا بخواهد مسئله ترجیح پیش بیاید. لذا این اشکال هم به نظر ما وارد نیست.

پس چنانچه ملاحظه فرمودید تا اینجا برای قول مشهور سه دلیل ذکر شد اجماع، اصاله البرائه و ظاهر صحیحیه بزنطی و از این سه دلیل به جز دلیل اجماع دو دلیل دیگر عاری از اشکال است.

ادله قول دوم (صاحب مدارک)

در مقابل صاحب مدارک مدعی است نصاب قبل المؤمنه معتبر است یعنی وقتی که معدن استخراج شد و قبل از کسر هزینه‌ها اگر به اندازه بیست دینار رسید آنگاه خمس آن واجب است ولو آنکه بعد از کسر هزینه‌های استخراج مقدار آن کمتر از بیست دینار باشد مثلاً الآن معدن را استخراج کرده پنجاه دینار ارزش این مستخرج است ولی هزینه استخراج سی و پنج دینار شده و تنها پانزده دینار باقیمانده؛ طبق نظر مشهور به این پانزده دینار خمس تعلق نمی‌گیرد ولی طبق نظر صاحب مدارک خمس همین پانزده دینار باید داده شود چون این معدن به نصاب رسیده و قبل از کسر این هزینه‌ها نصاب محقق شده است.

بحث جلسه آینده: برای قول صاحب مدارک چهار دلیل قابل ذکر است که إن شاء الله در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

امیر المؤمنین علی (ع) می فرماید: «فَلَا يَقْنَطَنَّكَ إِنْطَاءُ إِبْطَائِهِ فَإِنَّ الْعَطِيَّةَ عَلَى قَدْرِ النَّبِيِّ وَرُبَّمَا أُخِّرَتْ عَنْكَ الْإِجَابَةُ لِيَكُونَ ذَلِكَ أَكْبَرَ لِأَجْرِ السَّائِلِ وَ أَجْزَلَ لِعَطَاءِ الْأَهْلِ وَرُبَّمَا سَأَلْتَ الشَّيْءَ فَلَا تُؤَاتَاهُ وَ أُوتِيَتْ خَيْرًا مِنْهُ عَاجِلًا أَوْ آجِلًا أَوْ صَدِرَ عَنْكَ لِمَا هُوَ خَيْرٌ لَكَ فَلَزَبَ أَمْرٌ قَدْ طَلَبْتَهُ فِيهِ هَلَاكُ دِينِكَ لَوْ أُوتِيَتْهُ» (1)

در این کلام نورانی حضرت امیر (ع) به مسئله تأخیر اجابت دعا اشاره می کنند؛ در آیات قرآنی و کلمات معصومین (ع) وارد شده که شما دعا کنید ما اجابت می کنیم «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (2) این همه دعوت به دعا شده و اینکه مستجاب می شود البته شرایطی برای استجابات دعا ذکر کرده اند اما گاهی از اوقات دعا واقع می شود و شرایط هم موجود است اما معذک استجابات به تأخیر می افتد و ما گمان می کنیم مستجاب نشده. حضرت علی (ع) در این کلمات نورانی به بعضی از جهات تأخیر در استجابات دعا اشاره می کنند:

اولاً یک تأکید کلی و یک نکته مهمی را در این رابطه ذکر می کنند و آن اینکه تأخیر در اجابت شما را نا امید و مأیوس نکند؛ این خیلی مهم است که اگر دعایی کردید و مستجاب نشد این عدم استجابات و به تأخیر افتادن اجابت دعا به هیچ وجه شما را نا امید نکند. بعد حضرت (ع) مدلل می کند این مطلب را به چند دلیل و آن اینکه:

گاهی از اوقات عطیه به قدر نیت انسان است؛ آنچه که به انسان می دهند مطابق با آن مقداری است که انسان قصد می کند.

گاهی از اوقات اجابت به تأخیر می افتد چرا که به نفع شخص دعا کننده است و تأخیر اجابت برای او اعظم است اجراً و اجر بیشتری نصیب او خواهد شد. وقتی سائل درخواست می کند و دعا می کند این دعا اگر مورد اجابت واقع نشود قطعاً به ازاء آن در آخرت اجر و پاداش فراوان و بی پایان داده می شود. حال اینکه اجر بیشتر و فراوانی به او خواهند داد شاید یک جهت آن این است که با دعای مداوم توجه قلبی به خدا همیشه برقرار و محفوظ است و این خودش موجب قرب بیشتر به حق تعالی می شود و قرب بیشتر به حق تعالی نهایتاً اجر و پاداش بیشتری به همراه دارد بلکه خود همان قرب برترین اجر و پاداش است.

گاهی از اوقات کسی چیزی از خدا طلب می کند و خداوند خود مطلوب را عطا نمی کند اما بهتر از آن و برتر از آن را یا زودتر به او می دهد یا بالاتر از آنچه او فکر می کرد و آروزی آن را داشت، خداوند نصیب او می کند.

گاهی از اوقات انسان چیزی را از خدا طلب می کند، خداوند به انسان عطا نمی کند چون خیر انسان در عدم اجابت آن است چون چه بسا آن چیز موجب از بین رفتن ایمان و دین او و هلاک او بشود و خداوند با عدم اجابت دعا دین و ایمان آن شخص را محفوظ می دارد.

پس عدم اجابت دعا به هیچ وجه نباید انسان را نا امید کند چون اجابت نشدن دعا عوامل مختلفی دارد؛ ممکن است قصد و خواست ما کم بوده، ممکن است خداوند می خواهد اجر بیشتری به انسان بدهد، ممکن است خداوند می خواهد به جای آنچه مطلوب عبد بوده چیز بهتری را بدهد و ممکن است خداوند آن دعا را اجابت نمی کند چون اگر اعطا شود موجب هلاکت دین و ایمان بنده شود. پس به هیچ وجه نباید از عدم اجابت دعا نا امید شد. «الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 19 مهر 1393

موضوع جزئی: اعتبار

نصاب بعد المؤونه - بررسی ادله مصادف با: 16 ذی الحجه 1435

سال پنجم جلسه: 16

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد اعتبار نصاب قبل المؤونه یا بعد المؤونه بین مشهور و صاحب مدارک اختلاف است؛ برای قول مشهور به سه دلیل استدلال شد و از این سه دلیل دو دلیل مورد قبول واقع گردید.

ادله قول دوم (صاحب مدارک)

صاحب مدارک ملتزم به اعتبار نصاب قبل المؤونه شده یعنی می گوید همین که معدن استخراج شد اگر به بیست دینار برسد برای تعلق خمس کافی است هر چند بعد از کسر هزینه های استخراج و تصفیه مقدار باقیمانده یک دینار باشد که در این صورت باید خمس همان یک دینار داده شود چون ملاک رسیدن به نصاب در حین استخراج است. برای این قول ممکن است به چهار دلیل استدلال شود:

دلیل اول

دلیل اول مطلبی است که محقق خوئی در این مقام ذکر کرده اند؛ ایشان یک جمله فرموده «اخذاً باطلاق البلوغ فی صحیح البزنطی»؛ یعنی اینکه ما می گوئیم نصاب حین الاستخراج و قبل المؤونه معتبر است، به خاطر اطلاق صحیح بزنطی است.

منظور از این جمله «باطلاق البلوغ فی صحیح البزنطی» اطلاقی است که در منطوق این قضیه وجود دارد چون در دلیل دوم اخذ به اطلاق در ناحیه مفهوم می شود و چنانچه اشاره خواهیم کرد این دو با هم متفاوت است.

منظور از اطلاق در ناحیه منطوق این است که منطوق صحیح بزنطی «ما یكون فی مثله الزکاه لیس فیہ شیءٌ حتی یبلغ عشرين دیناراً» این

«حتی بیلغ عشرين ديناراً» مطلق است یعنی "ما لم يبلغ حين الاستخراج"؛ آنچه که از معدن استخراج می شود به بیست دینار نرسیده باشد خمس ندارد. در این روایت قیدی نیامده که مثلاً گفته باشد حتی بیلغ بعد المؤمنه. بنابر این با اخذ به اطلاق این جمله امام معلوم می شود که ملاک در اعتبار نصاب قبل المؤمنه است.⁽¹⁾

بررسی دلیل اول

با توجه به آنچه که ما در رد اشکال به دلیل دوم قول مشهور گفتیم پاسخ این استدلال کسانی که معتقدند نصاب قبل المؤمنه معتبر است معلوم می شود. ظاهر این جمله «لیس فیه شیءٌ حتی يبلغ عشرين ديناراً» این است که خمس در این بیست دینار ثابت می شود یعنی زمانی که بیست دینار شد خمس واجب می شود اگر کمتر از بیست دینار باشد خمس واجب نیست وقتی می گوید خمس در جایی که به بیست دینار برسد ثابت است این لا يتصور الا بخروج المؤمنه. توضیح ذلک:

ص: 65

1- . المستند، ج 25، ص 44.

چنانچه سابقاً هم بیان کردیم این یک نکته محوری در اثبات قول مشهور و رد قول صاحب مدارک است و اگر این نکته به عنوان یک اصل محوری پذیرفته بشود هم جواب ادله قول صاحب مدارک واضح می شود و هم قول مشهور تثبیت می شود. و آن نکته اصلی و محوری این است: موضوع خمس ذات المعدن نیست بلکه موضوع وجوب خمس معدنی است که عنوان فائده و منفعت بر آن صدق بکند؛ چنانچه گفتیم به طور کلی مواردی که خمس در آنها ثابت می شود با توجه به ادله حتماً باید منفعت و فائده باشد حتی در عناوین خاصه یعنی غیر از ارباب مکاسب در معدن، کنز و غوص، در همه اینها فائده داشتن ذو منفعت بودن مهم است.

اگر در ادله به عنوان خاص هم برای بعضی موارد خمس ثابت می شود، یکسری قیود و شرایط جدیدی در آن بیان می کند مثل نصاب خاص، مؤونه سنه. به هر حال با قطع نظر از بعضی از احکامی که در عناوین خاصه ثابت است، یک نکته در همه مواردی که موضوع وجوب خمس قرار می گیرند وجود دارد و آن هم منفعت داشتن است. اگر ما این مسئله را پذیرفتیم قهراً فائده و منفعت آن وقتی معنا و مفهوم پیدا می کند که شخص از جیب خودش هزینه نکرده باشد. نصاب اگر به دلیل صحیحه بزنی در معدن ثابت می شود و معتبر دانسته می شود، متعلق است به همان چیزی که موضوع خمس است و ما نمی توانیم موضوع خمس را با موضوع نصاب جدا کنیم؛ وقتی گفته می شود نصاب معدن این مقدار است یعنی نصاب معدنی که موضوع خمس است و باید فائده و منفعت در آن باشد پس در واقع نصاب یک قیدی است در مقابل صحیحه بزنی و در طول فائده و منفعت داشتن که اگر این چنین گفتیم دیگر جایی برای استدلال و اخذ به اطلاق صحیحه بزنی باقی نمی ماند. صحیحه بزنی «لیس فیه شیءٌ حتی يبلغ عشرين ديناراً» از این جهت اطلاق ندارد بلکه یعنی ما لم يبلغ آن معدن با حفظ خصوصیت فائده و منفعت و این معدن اگر بخواهد فائده و منفعت بر آن منطبق بشود لا يتصور الا بعد المؤمنه.

شاهد بر این مطلب این است که در جایی که مؤونه استخراج از آنچه استخراج شده بیشتر باشد مثلاً ما يستخرج پنجاه دینار است ولی برای این استخراج صد دینار هزینه کرده؛ اینجا هیچ کس قائل به وجوب خمس نشده حتی صاحب مدارک چرا که اینجا فائده ای نبرده تا بخواهد خمس پردازد. لذا به نظر می رسد که استدلال ایشان در اخذ اطلاق صحیحه بزنی تمام نیست.

دلیل دوم که قریب به دلیل اول است اخذ به اطلاق در ناحیه مفهوم صحیحه بزنطی است؛ مفهوم این صحیحه این است: "إذا بلغ ما یکون فی مثله الزکاه عشرين دیناراً ففیه شیء" اگر معدن به بیست دینار رسید پس خمس در آن واجب است اینجا مفهوم شرط مطلق است چون مفهوم عبارت است از: «إذا بلغ عشرين دیناراً». آیا این بلوغ به عشرين دینار آیا مقید به بعد المؤمنه شده؟ وقتی امام طبق مفهوم این روایت می فرماید اگر معدن به بیست دینار رسید خمس آن واجب است و وقت رسیدن به بیست دینار در این روایت مطلق است معلوم است که اگر معدن به بیست دینار برسد خمس آن واجب است، لذا قبل المؤمنه را در بر می گیرد یعنی در همان ابتداء امر اگر ما یستخرج به بیست دینار رسید خمس آن واجب است هر چند بعد از استثناء مؤونه از بیست دینار کمتر شود.

به نظر ما این دلیل هم تمام نیست:

اولاً: این دلیل مبتنی بر اعتبار مفهوم است یعنی باید قائل به حجیت مفهوم غایت بود تا بتوان این استدلال را پذیرفت. در حالی که در جای خودش ثابت شده که غایت مفهوم ندارد؛ حتی کسانی که مفهوم شرط را هم پذیرفتند در مورد مفهوم غایت اشکال کرده اند.

ثانیاً: لو سلمنا که مفهوم غایت معتبر بوده و حجیت دارد؛ ظاهر صحیحه اطلاق ندارد یعنی ظاهر این مفهوم مطلق نیست؛ چون طبق این روایت موضوع خمس ذات المعدن نیست متعلق خمس آن معدنی است که فائده و منفعت باشد و روشن است که معدن قبل از استثناء مؤونه فائده محسوب نمی شود اگر ما این سخن را بپذیریم دیگر وجهی برای اعتبار نصاب قبل المؤونه باقی نمی ماند چون نصاب به همان چیزی که موضوع خمس است متعلق می شود.

سؤال: این مطلب درست است ولی جایی که مثلاً ده دینار بعد از کسر مؤونه باقی می ماند بالاخره اینجا فائده محسوب می شود؛ همه سخن این مطلب است و گرنه در آن مواردی که چیزی باقی نمی ماند، بحثی وجود ندارد. در مواردی هم که مقداری که باقی می ماند چون مصداق فائده و منفعت است، به اطلاق صحیحه خمس در آن واجب است.

استاد: عرف فائده و منفعت را بعد از کسر هزینه ها به حساب می آورد و لذا اصلاً نصاب قبل از کسر مؤونه ها معنا ندارد. در اینجا چنانچه در اول بحث هم اشاره شد مهمترین مسئله این است که ما می خواهیم بینیم موضوع نصاب چیست و نصاب به چه چیزی متعلق شده؛ اگر گفتیم نصاب متعلق شده به معدنی که فائده است یعنی اگر پذیرفتیم معدنی که بعد فائده باید این نصاب را داشته باشد آنگاه اشکال این است که وقتی یک دینار باقی می ماند فائده محسوب می شود ولی به نصاب نرسیده است. ما وقتی می گوئیم نصاب معدن یعنی نصاب معدن با یک ویژگی که در همه موارد خمس باید لحاظ شود و آن اینکه دارای فائده و منفعت باشد. وقتی که یک نصابی اعتبار شده یعنی اینکه وقتی یک ضابطه و یک حد و اندازه ای گذاشته می شود این ضابطه اگر قهراً در بدو امر لحاظ شود طبیعتاً در مواردی که شخص هزینه هایش بیش از بیست دینار باشد خود به خود سالبه به انتفاء موضوع است چون می گوئید موضوع خمس چیزی است که فائده داشته باشد و در اینجا این شخص ضرر کرده و این از دائره وجوب خمس خارج می شود. پس این ضابطه در کثیری از موارد موضوعیت خودش را از دست می دهد.

حال کدام ضابطه بهتر است؟ ضابطه ای که در موارد زیادی خاصیت خود را از دست می دهد یا ضابطه ای که همیشه محفوظ است؟ این در صورتی محقق می شود که نصاب را بعد المؤونه معتبر بدانیم؛ کدام با مقام ضابطه سازگارتر است؟ این ضابطه که نصاب بعد از کسر مؤونه ها معتبر باشد در همه موارد باقی است و هیچ جا هم سالبه به انتفاء موضوع نمی شود.

پس ما نمی توانیم موضوع وجوب خمس را از متعلق نصاب جدا کنیم؛ مگر غیر از این است که خمس در معدن واجب است. پس وقتی برای وجوب خمس نصاب معلوم می شود موضوع این نمی تواند غیر از موضوع وجوب خمس باشد. موضوع وجوب خمس هم عبارت از معدنی است که فائده محسوب می شود. اگر نصاب در مرحله بعد به میان می آید این نصاب به

همان چیزی متوجه می شود که موضوع خمس است و به عبارت دیگر این در طول موضوع خمس است (در طول کسر هزینه هاست نه در عرض آن که این دلیل محقق عراقی است که اشاره خواهیم کرد).

لذا به نظر می رسد ادله قول دوم تا به حال قابل قبول نیست.

سؤال: بالاخره خوب است که خمس آن را بپردازد.

استاد: در اینکه مستحب است آن را بپردازد بحثی نیست ولی بحث در وجوب اخراج خمس است؛ چنانچه نقل می کنند از مرحوم آیه الله شاه آبادی استاد حضرت امام (ره) به مردم و خصوصاً بازاری ها این را به عنوان یک دستور اخلاقی می فرمود: که نسبت به سه چیز مراقبت داشته باشید: نماز اول وقت، خواندن زیارت عاشورا و محاسبه خمس به صورت روزانه. اگر انسان به این نقطه برسد که به صورت روزانه خمسش را حساب کند و کنار بگذارد این معلوم می شود که نماز اول وقت و سایر مسائل در او تأثیر گذاشته و این گذشتن از مال مسئله مهمی است.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 68

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد

حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول

فیما يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 20 مهر 1393

موضوع جزئی: اعتبار

نصاب بعد المؤمنه - بررسی ادله مصادف با: 17 ذی الحجه 1435

سال پنجم

جلسه: 17

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

از ادله ای که قابل استدلال برای قول صاحب مدارک است دو دلیل ذکر شد و هر دو دلیل مورد اشکال واقع گردید؛ دو دلیل دیگر باقی مانده که باید مورد بررسی قرار بگیرند.

دلیل سوم

دلیل سوم متشکل از چند مطلب است و با ضمیمه این چند مطلب، نتیجه مورد نظر حاصل می شود:

مطلب اول: اینکه اعتبار نصاب از مفهوم صحیحه بزنطی استفاده می شود؛ مفهوم صحیحه بزنطی همان گونه که بیان شد این است: «المعدن إذا بلغ عشرين ديناراً ففیه شیء» پس مطلب اول این است که دال بر اعتبار نصاب معدن مفهوم این صحیحه است.

مطلب دوم: اینکه بعضی از ادله مقید مفهوم صحیحه بزنطی هستند مانند «الخمس بعد المؤمنه» که تقیید می زند و جوب خمس در معدن را یعنی دلالت می کند بر وجوب استثناء مؤونه و اینکه خمس بعد از کسر هزینه های استخراج و تصفیه واجب می شود.

مطلب سوم: اینکه این تقیید یا به شرط رجوع می کند یا به جزاء؛ اگر به شرط رجوع کند قول مشهور ثابت می شود و اگر به جزاء رجوع کند قول صاحب مدارک ثابت می شود. رجوع قید به شرط به معنای بقاء جزاء بر اطلاق خودش است و هم چنین رجوع قید به جزاء به معنای بقاء شرط بر اطلاق خودش است پس امر تقیید دائر است بین رجوع به شرط یا رجوع به جزاء؛ به عبارت دیگر یا باید اطلاق جزاء را یا

اطلاق شرط را حفظ کنیم.

مطلب چهارم: اینکه هیچ ترجیحی در این مقام برای احد الاطلاقین وجود ندارد یعنی رجحانی در مورد رجوع قید به شرط مشاهده نمی شود و رجحانی در رجوع شرط به جزاء دیده نمی شود یا به عبارت دیگر اطلاق هیچ یک از شرط یا جزاء نسبت به دیگری ترجیح ندارد.

نتیجه: با ملاحظه این جهات وقتی امر دائر بین حفظ یکی از این دو اطلاق است این دو اطلاق متعارض می شوند و سپس تساقط می کنند پس در این دو مورد باید رجوع به اطلاقات ثبوت خمس در معدن بشود و اطلاق ثبوت خمس در معدن اقتضاء می کند نصاب را حین الاستخراج باید ملاک قرار داد یعنی اگر در بدو امر معدن به بیست دینار برسد آنگاه بعد از کسر هزینه ها ولو مقدار کمی هم باقیمانده باشد خمس آن باید داده شود.

ص: 69

بررسی دلیل سوم

مشکل این دلیل هم با توجه به آنچه ما در پاسخ به اشکال به دلیل دوم مشهور گفتیم، معلوم می شود پاسخ به این دلیل این است که:

اولاً: مفهوم معتبر نیست؛ ما حجیت مفهوم را قبول نداریم در حالی که اساس این دلیل و یکی از مقدمات این دلیل (مقدمه اول) اعتبار مفهوم است. لذا اگر مفهوم معتبر نباشد، مقدمه اول مشکل پیدا می کند.

ثانیاً: به علاوه سلمنا که مفهوم هم اعتبار داشته باشد اینجا دوران بین الاطلاقین نیست تا نیازی به ترجیح احدهما بر دیگری باشد؛ ما عرض کردیم به طور کلی این قید رجوع به جزاء می کند. طبق منطوق قضیه لیس فیه شیء حتی یبلغ عشرين دیناراً این قید به جزاء رجوع می کند یعنی «بعد المؤمنه» به «فیه شیء» برمی گردد. لذا ثبوت خمس مقید می شود به بعد المؤمنه پس نصاب بعد از کسر هزینه ها ملاحظه می شود یعنی اگر معدن بعد از کسر هزینه ها بیست دینار باشد آنگاه خمس آن واجب است. آنگاه اگر ما گفتیم این قید علی ای حال به جزاء رجوع می کند، با رجوع قید به جزاء آنچه که صاحب مدارک گفته ثابت نمی شود بلکه از رجوع قید به جزاء لازم می آید که نصاب قبل از مؤونه معتبر باشد.

چه کسی ادعا کرده اگر قید رجوع به جزاء بکند سخن صاحب مدارک ثابت می شود؟ ما می گوئیم قید رجوع به جزاء می کند و در عین حال نصاب عشرين مربوط به بعد المؤمنه است «لا یلزم من رجوع القید الی الجزاء اعتبار النصاب قبل المؤمنه» پس امر تقیید دائر بین یکی از این دو نیست تا نیازی به ترجیح داشته باشد بلکه قید رجوع به جزاء می کند و از رجوع قید به جزاء هم اعتبار نصاب قبل المؤمنه استفاده نمی شود.

دلیل چهارم

دلیل چهارم دلیلی است که از کلمات محقق عراقی استفاده می شود؛ ایشان می فرماید: در مقابل اطلاقات ادله خمس معدن ما دو قسم دلیل داریم. چنانچه ملاحظه کردید بعضی از روایات دال بر ثبوت خمس در معدن بود (صحیح زراره، محمد بن مسلم و حلبی) و این روایات مطلق بوده و هیچ قید و شرطی را برای معدن ذکر نکرده اند. در مقابل این اطلاقات ما دو دسته دلیل (روایت) داریم که هر کدام یک قیدی را بیان کرده:

یک دسته از روایات دلالت می کند بر استثناء مؤونه از خمس مانند «الخمس بعد المؤونه» که دلالت می کند بر اینکه خمس وقتی واجب می شود که هزینه های استخراج کسر شود. استثناء مؤونه قطعی است و مورد پذیرش همه می باشد اما اینکه قبل یا بعد از آن، خمس محاسبه می شود مورد بحث است. پس بعضی از روایات در واقع خمس معدن را واجب می داند پس از کسر هزینه و مؤونه.

دسته دیگر روایتی است که دالّ بر اعتبار نصاب است مثل صحیحہ بز نطی که عرض کردیم بر طبق این صحیحہ نصاب معدن بیست دینار است.

پس در مقابل اطلاعات خمس در معدن دو دسته روایت وجود دارد که به استناد هر یک از این روایات، خمس مقید به یک قیدی می شود؛ محقق عراقی معتقد است که این دو تقیید در عرض هم هستند و در طول هم نیستند. مثلاً اگر دلیل بگوید احل الله البیع، این مطلق است و دلالت بر حلّیت مطلق بیع می کند، حال چنانچه دلیل دیگری بگوید بیع ربوی حرام است پس این دلیل مقید آن مطلق می شود و معنایش این می شود که خداوند بیع غیر ربوی را حلال کرده است. در اینجا اگر یک دلیل

دیگری هم بیاید و قید دیگری را بیان کند و بگوید بیع مجهول حرام است نتیجه این است که خداوند بیع غیر مجهول را حلال کرده است. پس در واقع با دلیل دوم یک قید دیگری بیان شده و این دو قید در عرض هم هستند و هر دو آن مطلق را مقید می کنند. نتیجه آن این می شود که بیع حلال است به شرط اینکه ربوی نباشد و به شرط اینکه مبیع مجهول نباشد. اینها با هم مزاحمتی ندارند؛ دو تقیید که کدام در عرض هم بوده و این مطلق را مقید می کنند.

در ما نحن فیه هم همین گونه می باشد؛ در مقابل اطلاقات خمس دو دلیل وارد شده که یکی مؤونه را استثناء کرده و دیگری نصاب را معتبر دانسته. اگر این دو مقید در عرض هم باشند معنای این اطلاقات بعد از این دو تقیید این می شود «الخمس ثابتٌ فی المعدن بعد المؤونه و این زمانی که است که معدن در هنگام استخراج به بیست دینار برسد» این دو تقیید در عرض هم هستند و مزاحمتی ندارند یعنی وقتی بیست دینار حاصل شد خمس واجب است و وقتی هزینه ها کسر شد، خمس واجب است. اگر ما این دو تقیید را عرضی قرار دهیم نه در طول هم نتیجه آن می شود که اعتبار نصاب قبل المؤونه است (در همان ابتداء اگر به بیست دینار رسید خمس آن واجب می شود) مسئله کسر هزینه یک بحث دیگر است یعنی خمس بعد از رسیدن به بیست دینار، واجب می شود و سپس هزینه ها را کسر می کنیم و بعد هر چه باقی ماند خمس آن را می پردازیم.

بررسی دلیل چهارم

با توجه به آنچه تا به حال در بررسی سایر ادله در جلسه گذشته و امروز بیان کردیم، معلوم می شود این دو تقیید در عرض هم نیستند بلکه در طول یکدیگر و مزاحم هم هستند؛ دلیل بر این مدعا همان نکته اساسی بود که در جلسه گذشته بیان کردیم. اگر ما گفتیم موضوع وجوب خمس عبارت است از معدن به عنوان اینکه فائده و منفعت است، آنگاه وقتی سخن از اعتبار نصاب به میان می آید موضوع و متعلق نصاب هم همان چیزی است که موضوع وجوب خمس است پس نصاب متعلق می شود به معدن با این قید و معدن با خاصیت و ویژگی فائده بودن تنها بعد از کسر هزینه ها و بعد المؤونه معنا پیدا می کند. پس نصاب متعلق شده به معدن با حیث فائده داشتن و فائده بعد از کسر مؤونه معنا پیدا می کند. این یک امر عرفی است که عرف هم آن را می پذیرد.

لذا بر خلاف محقق عراقی به نظر ما این تقیید یک تقیید طولی است نه عرضی و اگر تقیید طولی شد نتیجه آن همان قول مشهور است.

نتیجه

فتحصل مما ذکرنا کله حق با مشهور است و سخن صاحب مدارک تمام نیست؛ یعنی نصاب بیست دینار بعد از مؤونه ملاحظه می شود بر خلاف نظر صاحب مدارک، محقق عراقی و محقق خوئی.

غدیر و وظیفه ما

ضمن تبریک عید سعید غدیر به مناسبت این عید بزرگ چند جمله ای را در این رابطه و وظایفی که نسبت به این روز بر عهده ماست، بیان می کنیم. غدیر حقیقتی است که باید با اتصال به این حقیقت، معرفت و آگاهی و شناخت و قرب به حق تعالی بیشتر شود؛ آنچه که در گرامی داشت این روز گفته شده از روزه گرفتن که حتی بنا بر نقل بعضی از منابع اهل سنت روزه در این روز به اندازه 60 سال ثواب دارد یا مثلاً در این روز چه اعمالی مستحب است و چه کارهایی خوب است انجام شود

حاکمی از اهمیت این روز است. کمتر روزی در طول سال با این ارزش و قدر و منزلت وجود دارد اما همه اینها برای این است که ما به آن اساس و عمق مسئله غدیر توجه کنیم.

اساس مسئله غدیر ولایت امیرالمؤمنین (ع) و وظیفه ما در این روز اتصال به این کانون هدایت، کانون فیض، کانون تربیت است. ولایت بر اساس آیات و روایات برترین نعمت های معنوی الهی است در روایت معروف از امام باقر (ع) که زراره از امام (ع) نقل می کند «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ» یکی از این پنج امر ولایت شمرده شده. «قَالَ زُرَّارَةُ فَأَيُّ ذَلِكَ أَفْضَلُ» زراره از امام سؤال می کند کدامیک از این پنج امر برتر است؟ امام باقر (ع) می فرماید: «فَقَالَ الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ لِمَهْنٍ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهُنَّ» چون ولایت و کلید چهار مورد دیگر است. «وَالْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَّ»⁽¹⁾ و شخص والی دلیل و راهنما بر آن چهار مورد است و با هدایت والی و با تربیت والی می توان به ارکان دیگر هم واصل شد.

تعبیر امام باقر (ع) در این روایت نسبت به حقیقت این امر این است: «ذُرْوَةُ الْأَمْرِ وَسَنَامُهُ وَمِفْتَاحُهُ وَبَابُ الْأَشْيَاءِ وَرَضَى الرَّحْمَنُ الطَّاعَةَ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ»⁽²⁾ قله و بلندای این امر و باب همه چیز عبارت است از اطاعت امام بعد از معرفت امام؛ رضایت پروردگار در معرفت امام و اطاعت امام است. دو رکن اصلی در این مسئله وجود دارد: اول معرفت الامام، دوم طاعه الامام.

اگر معرفت ناقص باشد اطاعت هم کما هو حقه محقق نمی شود. معرفت امیرالمؤمنین و معرفت ولی خدا و معرفت اهل بیت (ع) و معرفت حضرت ولی عصر (عج) الله تعالی فرجه الشریف) یک وظیفه است؛ معرفت به معنای واقعی آن مقدور نیست معرفت تام برای ما نسبت به این وجودات نورانی ممکن و مقدور نیست اما در حد توان باید این معرفت را پیدا کنیم.

بعد المعرفة اطاعت است؛ اطاعت و پیروی از امیرالمؤمنین و وجود مقدس حضرت ولی عصر (عج) الله تعالی فرجه الشریف) این در بطن ولایت نهفته است. اگر ما ادعای ولایت می کنیم هر چه معرفت ما و اطاعت پذیری ما از اهل بیت عصمت و طهارت بیشتر باشد، معلوم است به حقیقت ولایت بیشتر واقف شده ایم. نمی شود ما ادعای ولایت پذیری بکنیم اما با آن وجودات نورانی فاصله داشته باشیم. ادعا و سخن و ظاهر نمایی راحت است ولی تا چه حدی رنگ و بوی ولایت ما را احاطه کرده است و این مسئله مهم است. در بعد اخلاقی، معاشرت ها، تعامل با مردم، تبلیغ دین، دل سوزی برای دیگران، سعه صدر و تحمل نسبت به خطا کاران باید دید که تا چه حد ما نزدیک به کانون اصلی شده ایم. تا چه میزان ما گرفتار خودخواهی و خود محوری هستیم و آن وجودات نورانی به ویژه امیرالمؤمنین (ع) چقدر از خودخواهی و منیت دور بوده و فاصله داشتند.

تقویت غدیر و ولایت با این دو امر حاصل می شود: معرفه الامام و اطاعه الامام. این معرفت و اطاعت هم این طور نیست که در یک بخش کوچکی باشد، بلکه بسیار گسترده است. یعنی باید در همه زمینه ها علماً و عملاً مطیع بود، و باید سعی کرد که با آن وجودات نورانی به ویژه امیرالمؤمنین (ع) و حضرت ولی عصر (عج) الله تعالی فرجه الشریف، اتصال و پیوند برقرار شود که در این صورت عنایاتشان سرازیر می شود و شامل حال ما می شود. حتماً وجود مقدس حضرت ولی عصر (عج) الله تعالی فرجه الشریف) در این شرایط طبق فرموده خود حضرت نسبت به ما غافل نیستند؛ هر چه معرفت و اطاعت ما نسبت به ایشان بیشتر باشد، قطعاً عنایات آنها نسبت به ما بیشتر خواهد شد.

«الحمد لله رب العالمین»

-
- 1- . الكافي (ط - الإسلامية)، ج 2، ص: 18.
 - 2- . المحاسن، ج 1، ص 287؛ وسائل الشيعة، ج 1، ص 119.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد

حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول

فیما يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 22 مهر 1393

موضوع جزئی: بررسی

قید «علی الاحوط» در عبارت تحریر مصادف با: 19 ذی الحجه 1435

سال پنجم

جلسه: 18

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

از عبارتی که امام (ره) در تحریر فرمودند چند نکته باقیمانده که باید بررسی کنیم؛ عبارت امام (ره) این بود که «و يعتبر فيه بعد إخراج مؤونه الا-خراج و التصفیه بلوغه عشرين ديناراً أو مأتی درهم عیناً أو قیمه علی الاحوط» درباره اعتبار نصاب آن هم نصاب بیست دینار به تفصیل بحث کردیم و ادله این فتوای امام که مطابق نظر مشهور است را بیان کردیم؛ به نظر ما حق با مشهور است و ما نیز به آنچه مشهور گفته اند ملتزم می شویم و نظر مشهور قدما و ابو الصلاح حلبی قابل قبول نیست.

اما بعد از اینکه معلوم شد نصاب بیست دینار است، بحث در این بود که آیا این نصاب بعد از مؤونه مراعات می شود یا این نصاب قبل از مؤونه معتبر است، نتیجه این شد که الحق هو ما ذهب الیه المشهور و منهم الماتن بر خلاف صاحب مدارک یعنی نصاب بعد از کسر هزینه ها و مؤونه معتبر است یعنی هزینه های استخراج و تصفیه کسر می شود سپس اگر باقیمانده حداقل بیست دینار بود آنگاه خمس آن واجب می شود. این دو مسئله ای بود که در این عبارت باید مورد بررسی قرار می گرفت.

بررسی قید «علی الاحوط» در عبارت تحریر

چنانچه سابقاً هم اشاره شد باید بینیم قید «علی الاحوط» به کدام بخش از عبارت مربوط است؛ در اینجا سه احتمال قابل تصویر است:

احتمال اول

احتمال اول اینکه این قید به اصل حکم مربوط باشد یعنی به «و يعتبر فيه...» متعلق شود. آنگاه معنای عبارت اینگونه می شود: احوط آن است که نصاب بیست دینار باشد؛ «و يعتبر فيه بلوغه عشرین دیناراً علی الاحوط»؛ طبق این احتمال کأنّ امام فتوا به نصاب بیست دینار نداده اند بلکه در مورد نصاب بیست دینار احتیاط واجب کرده اند که البته باید جهت آن معلوم شود.

احتمال دوم

احتمال دوم اینکه «علی الاحوط» به «مأتی درهم» برگردد؛ یعنی ملاک در نصاب بیست دینار است اما دویست درهم را علی الاحیط فرموده چرا که در روایت هم اشاره به دویست درهم نشده بود.

احتمال سوم

احتمال سوم این است که به قیمت برگردد «أو قیمة علی الاحوط» یعنی در واقع ملاک در نصاب عین است ولی احوط آن است که قیمت هم می تواند ملاک قرار گیرد.

ص: 73

بررسی احتمالات سه گانه

بررسی احتمال اول

احتمال اول اینکه ما علی الاحوط را به اصل حکم و اعتبار عشرین دیناراً برگردانیم؛ این احتمال با مشکل مواجه است و آن اینکه در ادامه عبارت امام (ره) جمله ای فرمودند که با این احتمال تنافی پیدا می کند.

توضیح: نتیجه احتمال اول این می شود که احتیاط واجب در باب نصاب بیست دینار است. در این صورت امام فتوا نداده اما در ادامه عبارت امام (ره) فرموده: «و الاحوط الاولى إخراج من المعدن البالغ دیناراً» احتیاط مستحب آن است که اگر معدن به یک دینار هم برسد خمس آن واجب می شود «بل مطلقاً» یعنی ولو کمتر از یک دینار هم باشد خمس آن بنا بر احتیاط مستحب واجب است و لازم نیست نصاب لحاظ شود. اینجا درست است امام بیست دینار را پذیرفته اما به نحو احتیاط مستحبی می فرماید نصاب در نظر گرفته نشود و هر چه استحصال می شود خمس آن بعد از کسر هزینه ها داده شود.

اما امام در ادامه فرموده «بل لا ینبغی ترکه»؛ لا ینبغی ترک الاحتیاط الاولى چون احتیاط مستحب جواز ترک دارد و با این عبارت می خواهند بفرمایند بلکه ترک نشود بهتر است. این جمله ظهور در احتیاط وجوبی دارد و نتیجه آن این می شود که احتیاط واجب آن است که مطلقاً بدون ملاحظه نصاب خمس داده شود.

حال این دو عبارت چگونه با هم سازگار است؟ اگر بخواهیم علی الاحوط را به اصل حکم و «يعتبر فيه...» برگردانیم ملاک در نصاب بیست دینار خواهد بود یعنی احتیاط واجب آن است که نصاب معتبر است و آن هم بیست دینار است. ولی این جمله دوم ظهور در این دارد که احتیاط واجب آن است که نصاب معتبر نیست؛ اینها چطور با هم قابل جمع است؟ یا باید آن جمله دوم را توجیه کنیم مثلاً اینکه

بگوئیم اصلاً منظور از «لا ینبغی ترکه» احتیاط وجوبی نیست بلکه احتیاط مستحبی مؤکد است که اگر «لا ینبغی ترکه» را حمل بر احتیاط مستحب مؤکد کنیم این تنافی و ناسازگاری از بین می رود ولی این خلاف ظاهر است. لذا احتمال اول این مشکل را دارد.

بررسی احتمال دوم

احتمال دوم این بود که رجوع به دویست درهم بکند؛ یعنی امام ملاک را در باب نصاب، به نحو احتیاط وجوبی یا بیست دینار یا دویست درهم قرار داده بر خلاف مرحوم سید که فتوا به نصاب بیست دینار داده است. علت اینکه احتیاط وجوبی هم کرده این است که در متن روایت «مأتی درهم» نیامده است؛ در روایت به صراحت عشرين دیناراً ذکر شده اما چون عشرين دیناراً از باب مثال است و فقط خصوص این مورد ذکر شده است. لکن اگر دویست درهم باشد چون معادل بیست دینار است، این حکم در آن ثابت می شود. علت احتیاط وجوبی امام در باب «مأتی درهم» این باشد که در متن روایت نیامده و امام به نوعی عشرين دیناراً را مثال فرض کرده است.

لکن احتمال دوم هم دارای مشکل است و آن اینکه کلمه «علی الاحوط» را پس از چند کلمه و با فاصله ذکر کرده است. اگر می خواست رجوع به «مأتی درهم» بکند، این گونه باید می فرمود: «بلوغه عشرين دیناراً أو مأتی درهم علی الاحوط عیناً أو قیمة» لذا این احتمال هم با این مانع مواجه است.

بحث جلسه آینده: احتمال سوم اینکه این را به آن قیمت بزنیم؛ این احتمال چون تابع معنای قید «عیناً أو قیمة» است إن شاء الله در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

یعنی باید بررسی کنیم این قید که می فرماید «عیناً أو قیمةً» به بیست دینار برسد به چه معناست و ببینیم که منظور چیست؟ مشکلی که اینجا وجود دارد این است که اگر بخواهیم «عیناً» را به این معنا بگیریم که بیست دینار یا دویست درهم از عین معدن طلا و نقره باشد، این ممکن نیست چرا که دینار طلای مسکوک است و درهم نیز نقره مسکوک و ضرب شده می باشد در حالی که از معدن بر فرض طلا و نقره هم که باشد، مسکوک استخراج نمی شود و حتی بعد از تصفیه و استخراج هنوز نیازمند ضرب می باشد. در معادن غیر از طلا و نقره هم مشکل وجود دارد؛ زیرا چگونه می توان گفت اگر عین ما استخراج به بیست دینار رسید خمس واجب است! مثلاً آنچه استخراج شده نفت یا روی است.

اما اگر بگوییم این در خصوص طلا و نقره است؛ اولاً این خلاف ظاهر عبارت است و ثانیاً در خصوص طلا و نقره هم اگر بخواهد باشد، وصول و بلوغ به عشرين دیناراً، چه معنایی دارد؟ آیا منظور این است که از نظر وزن با آن برابر شود؟ یعنی وزن طلا و نقره هم وزن و برابر بیست دینار طلا یا دویست درهم نقره بشود؛ این مطلبی است که باید مورد رسیدگی قرار گیرد. روایت، اعتبار نصاب را مطرح می کند و یک حدی (عشرين دیناراً) را برای آن بیان کرده است.

اما اگر بگوییم «عشرين دیناراً عیناً» فقط در مورد طلا می باشد، این احتمال بعید به نظر می رسد.

پس سؤال این است که این «عیناً أو قیمةً» در باب نصاب چه معنایی دارد و پس از آن باید احتمال سوم هم بررسی شود و سپس ببینیم کدامیک از این احتمالات اصح است.

«الحمد لله رب العالمین»(1)

ص: 75

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد

حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول

فیما يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 23 مهر 1393

موضوع جزئی: بررسی

قید «علی الاحوط» در عبارت تحریر مصادف با: 20 ذی الحجه 1435

سال پنجم

جلسه: 19

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در عبارت تحریر بود؛ عرض کردیم دو نکته در این عبارت باید معلوم شود: یکی اینکه منظور از «عیناً أو قیمةً» چیست و دوم اینکه قید «علی الاحوط» به کدامیک از اجزاء جمله برمی گردد.

چنانچه گفتیم در مورد قید «علی الاحوط» سه احتمال وجود دارد؛ یک احتمال این بود که این قید به اصل حکم برگردد یعنی به اصل اعتبار نصاب بیست دینار. احتمال دوم اینکه به «مأتی درهم» برگردد و احتمال سوم اینکه به «قیمة» برگردد.

حق در مسئله: احتمال دوم

آنچه که از مجموع مطالب بدست می آید این است که به نظر ما ظاهر این است که قید «علی الاحوط» به «مأتی درهم» برمی گردد یعنی در این بخش امام اعتبار بیست دینار یا دویست درهم را به نحو احتیاط و جویی دانسته اند بر خلاف مرحوم سید و برخی دیگر که فتوا به اعتبار بیست دینار داده اند و دویست درهم را ذکر نکرده اند.

اما اینکه نصاب، بیست دینار است را همه فتوا داده اند؛ چون در متن روایت هم فقط بیست دینار ذکر شده لذا از این جهت مشکلی وجود ندارد.

اما در مورد دویست درهم «مأتی درهم» که در متن روایت ذکر نشده، امام (ره) می فرماید: احوط آن است که نصاب معدن دویست درهم یا بیست دینار است. علت این احتیاط هم این است که در متن روایت تصریح به دویست درهم نشده اما از آنجا که نصاب زکات همین نصاب است یعنی در نصاب نقدین (طلا و نقره) بیست دینار یا دویست درهم ذکر شده در اینجا نیز بنا بر احتیاط ذکر شده است؛ چرا که دویست درهم معمولاً معادل بیست دینار است لذا امام (ره) فرموده اند که احوط آن است که نصاب معدن دویست درهم هم می تواند باشد.

مؤید احتمال دوم

نکته ای که می تواند برای تأیید این مطلب به ما کمک بکند، حواشی است که ذیل عبارت صاحب عروه در همین مقام آمده است.

عبارت سید

مرحوم صاحب عروه این چنین فرموده: «ویشترط فی وجوب الخمس فی المعدن بلوغ ما اخرجہ عشرين ديناراً بعد استثناء مؤونه الاخراج و التصفیه و نحوهما فلا يجب إذا كان المخرج اقل منه و إن كان الاحوط اخرجہ إذا بلغ ديناراً بل مطلقاً» مرحوم سید در این عبارت سه مطلب را فرموده است:

ص: 76

مطلب اول: اینکه نصاب معدن بیست دینار است؛

مطلب دوم: اینکه نصاب بعد المؤونه ملاحظه می شود؛

مطلب سوم: اینکه احتیاط مستحب آن است که اگر به یک دینار هم برسد خمس داده شود بلکه اساساً نصاب معتبر نیست.

این سه مطلب در کلام مرحوم سید آمده؛ اما در مورد این عبارت: «بلوغ ما اخرجہ عشرين ديناراً» بعضی از بزرگان بر این عبارت مرحوم سید حاشیه دارند:

(1) نظر امام (ره)

حاشیه امام (ره) همین عبارتی است که در تحریر آمده است؛ بعد از عشرين ديناراً امام اضافه کرده اند: «أو مأتی درهم عیناً أو قیمة علی الاحوط و إذا اختلفا فی القیمة یلاحظ اقلهما قیمة علی الاحوط» امام اضافه کرده به «عشرين ديناراً» این جمله «أو مأتی درهم» را که این همان عبارت تحریر است که سابقاً توضیح آن گذشت.

(2) نظر آیت الله بروجردی

مرحوم آیت الله بروجردی این چنین در حاشیه فرموده: «الاحوط فیہ اخراج الخمس إذا بلغ قیمة نصاب احد النقدين فی الزکاه ذهباً کان المعدن أو فضةً أو غیرهما»؛ کأنّ اینجا می خواهد بفرماید چرا فقط عشرين ديناراً را ذکر کردید. احوط آن است که اگر قیمت به نصاب احد النقدين در زکات برسد، خمس باید داده شود که این نصاب در زکات بیست دینار و دویست درهم است. پس به نظر ایشان اگر معدن

قیمت‌ش به بیست دینار یا دویست درهم رسید خمس واجب است و فرقی نمی‌کند آن معدن طلا باشد یا نقره و یا غیر معدن طلا و نقره، مهم این است که قیمت وقتی به این مقدار برسد، خمس آن واجب است.

پس احوط این است که نصاب احد النقدین ملاک است؛ سید در این مقام فقط عشرين دیناراً را ذکر کرد و فتوا به بیست دینار دارد، اما مرحوم آیت الله بروجردی در این حاشیه می‌فرماید: یا بیست دینار یا دویست درهم و احوط آن است که یکی از این دو ملاک باشد. اضافه شدن دویست درهم در کنار بیست دینار مطابق احتیاط است و فرقی هم نمی‌کند در معدن طلا و نقره باشد یا غیر از اینها.

در عبارت مرحوم آیت الله بروجردی قید «عیناً» هم ذکر نشده و می‌گوید اگر قیمت به این بیست دینار یا دویست درهم رسید، خمس آن واجب می‌شود یعنی اگر ارزش این چیزی که از معدن استخراج شده به بیست دینار یا دویست درهم برسد، خمس آنگاه واجب می‌شود.

سؤال: باز هم وجهی ندارد و این دو در کنار هم یکی است مثل اینکه بگوییم زمانی که ما استخراج به دویست هزار تومان یا دو میلیون ریال برسد.

استاد: این گونه نیست بلکه گاهی متفاوت می‌شود و لذا امام (ره) در ادامه می‌فرماید: «و إذا اختلفا فی القیمه یلاحظ اقلهما قیمه» چرا که گاهی اینها تفاوت می‌کند. معمولاً دینار ده برابر درهم است ولی گاهی تفاوت می‌کند.

اینکه ایشان درهم را اضافه کردند در مقابل مرحوم سید که فقط بیست دینار را ذکر کرده، صحیح به نظر می‌رسد و این قید «احوط» به همین جهت برمی‌گردد که یا بیست دینار یا دویست درهم.

همچنین اینکه قید «عیناً» را ایشان ذکر نکرده این اصح است از آنچه امام ذکر کرده؛ چون همان طور که خواهد آمد قید «عیناً» چندان معنای محصلی ندارد.

1) نظر محقق نائینی

عبارت محقق نائینی این است که می فرماید: «کون المدار فی معدن الفضة علی نصاب نفسها أو نصاب الذهب لا یخلو عن الاشکال و کذا إذا کان المعدن من غیر تقدین ایضاً»؛ اینکه ما ملاک و ضابطه را در معدن نقره بر نصاب خودش قرار دهیم یا نصاب طلا، این خالی از اشکال نیست در مواردی هم که معدن غیر طلا و نقره است همین اشکال وجود دارد.

تحت چه عنوانی نصاب معدن روی را طلا و نقره قرار دهیم؟ به چه دلیل نصاب معدن نفت را طلا و نقره قرار دهیم؟ ایشان می گوید: «و الاحوط رعایه کل من نصابی الذهب و الفضة فی المخرج من معدنه و رعایه اقلهما قیمة فی ما اخرج من سائر المعادن»؛ احوط آن است که ما نصاب ذهب و فضه را در معدن طلا و نقره قرار دهیم و اقل از قیمت نصاب طلا و نقره را در سائر معادن قرار دهیم یعنی کأن بین معدن طلا و نقره و غیر این دو معدن فرق گذاشته؛ ایشان گفته در معدن طلا نصاب بیست دینار و در معدن نقره نصاب دویست درهم (همان نصابی که در زکات ذکر شده) اما در مورد سایر معادن نصاب عبارت است از کمترین دو قیمت بیست دینار یا دویست درهم. خود بیست دینار یا دویست درهم را نصاب قرار نداده بلکه «اقلهما قیمة» نصاب است یعنی باید دید که از نظر قیمت به این مقدار اگر رسید خمس در آنها واجب است و آنچه از این دو کمتر است را ملاک قرار دهند.

بر این اساس ایشان می خواهد بفرماید که در معدن طلا بیست دینار ملاک است و در معدن نقره دویست درهم ملاک است و در سایر معادن اقلهما قیمة ملاک است و وجهی ندارد ما برای معدن طلا، نقره را ملاک قرار دهیم و برای معدن نقره، طلا را ملاک قرار دهیم بلکه برای معدن طلا بیست دینار و معدن نقره دویست درهم و برای سایر معادن اقل قیمت نصاب طلا و نقره ملاک و ضابطه است.

2) نظر مرحوم کاشف الغطا

ذیل عبارت سید، مرحوم کاشف الغطاء نیز عبارتی دارند که می فرماید: «الاحوط اخراج الخمس إذا بلغ نصاب احد التقدین» احوط آن است که خمس وقتی اخراج می شود که به نصاب احد التقدین برسد.

نتیجه

چنانچه ملاحظه فرمودید با این عباراتی که گفته شد و به جهت نکته ای که در جلسه گذشته اشاره کردیم، در مجموع به نظر می رسد قید «علی الاحوط» در مقابل فتوا به اعتبار نصاب بیست دینار است؛ احوط آن است که نصاب معدن یا بیست دینار است یا دویست درهم. پس این «علی الاحوط» به ملاحظه اضافه شدن دویست درهم، آمده است. (آنچه مطابق فتواست و می شود فتوا داد این است که نصاب، بیست دینار است؛ چون در روایت فقط عشرین دیناراً ذکر شده و اضافه کردن دویست درهم به عنوان بدل برای بیست دینار، این مطابق با احتیاط است).

البته از نظر عبارتی این عبارت مقداری احتیاج به اصلاح دارد یعنی کأن عبارت امام این گونه باید می بود: «یعتبر فیہ بلوغه عشرین دیناراً أو مائتی درهم علی الاحوط».

اما قید «عیناً أو قیمه» به نظر ما کلمه «عیناً» معنای قابل فهمی ندارد چرا که با ظاهر ادله و کلمات سازگاری ندارد و نمی توان آن را توجیه کرد؛ چه معنایی دارد اینکه نصاب عیناً یا قیمه باشد؟ وقتی گفته می شود این معدن به بیست دینار برسد معدن طلا و نقره درست است که طلاست ولی طلای معدن غیر از طلای دینار است چرا که طلای دینار طلای مسکوک است و طلای معدن ولو بعد التصفیه هم باشد غیر مسکوک است. در مورد نقره هم همین گونه است؛ آنچه را که ما از معدن استخراج می کنیم درهم مسکوک نیست هر چند نقره هست ولی غیر مسکوک است.

این مسئله در غیر معدن طلا و نقره که یک امر واضحی است مثلاً در مورد معدن نفت چگونه آن را تصویر کنیم «إذا بلغ عشرين دیناراً عیناً» این معنا ندارد و قابل تصویر نیست.

بنابراین بحث این است که معدن به یک حدی برسد که خمس در آن واجب است پس باید گفت قیمت آن به این حد برسد بیست دینار یا دویست درهم. هر معدنی اگر از نظر قیمت و ارزش به این مقدار رسید (بیست دینار یا دویست درهم) خمس در آن واجب می شد لذا به نظر ما این کلمه عیناً صحیح نیست و تکلف ایجاد می کند و باید این گونه می آمد: «يعتبر فيه بعد اخراج مؤونه الاخراج و التصفيه بلوغه عشرين دیناراً أو مأتی درهم علی الاحوط».

توجیه ذکر قید «عیناً»

سؤال: آیا نمی توان گفت که منظور امام وزن دینار بوده و مسکوک بودن را لحاظ نکرده؛ مثلاً هر دینار یک مثقال باشد ایشان فرموده اگر وزن آن به اندازه وزن بیست دینار که بیست مثقال باشد برسد، خمس در آن واجب است.

استاد: این یک توجیه است البته در صورت صحت فقط «عیناً» را در معدن طلا و نقره درست می کند چنانچه اشاره شد در قول محقق نائینی هم این مطرح بود؛ ممکن است بگوییم آنچه مورد نظر امام (ره) بوده برای آوردن قید «عیناً» وزن آن بوده نه دینار مسکوک. مثلاً وزن هر دینار یک مثقال طلا باشد و نصاب، بیست مثقال طلا می باشد که اگر ما استخراج از معدن طلا از نظر وزنی به این مقدار رسید، خمس در آن واجب می شود و همچنین در معدن نقره که اگر ما استخراج به دویست مثقال نقره رسید، آنگاه خمس آن واجب است. پس در این صورت این توجیه فقط در مورد معدن طلا و نقره قابل قبول است ولی اشکال در سایر معادن باقی می ماند و آنها را در بر نمی گیرد.

لذا به نظر می رسد قید «عیناً» در این عبارت چندان صحیح نیست و عبارت مرحوم آیت الله بروجردی واضح تر و روشن تر است.

وجه احتیاط در اقل النصابین

نکته دیگری که در این عبارت باقیمانده؛ در ادامه امام (ره) فرموده اند: «وإذا اختلفا فی القیمه یلاحظ اقلهما قیمه علی الاحوط»؛ اگر قیمت بیست دینار و دویست درهم متفاوت بود و با هم برابری نداشت آنچه اقل است و ارزش کمتری دارد باید ملاحظه شود و وجه آن هم معلوم است. بالاخره ما نسبت به قدر متیقن تکلیف داریم و تکلیف نسبت به آن ثابت شده و خمس آن لازم است اما نسبت به مازاد بر این مقدار، شک داریم لذا برائت جاری می کنیم و می گوئیم خمس واجب نیست و احوط آن است که ملاحظه اقل بشود.

یک اشکال دیگری در عبارت امام است و آن اینکه ایشان می فرمایند: «و الاحوط الاولى اخراجه من المعدن البالغ ديناراً بل مطلقاً بل لا ینبغی ترکہ»؛ احتیاط مستحب آن است که ملاحظه بیست دینار نشود بلکه هر مقداری که معدن فائده داشت خمس آن پرداخت شود. بعد می فرماید: «بل لا ینبغی ترکہ»؛ یعنی لا ینبغی ترک این احتیاط. این «بل لا ینبغی ترکہ» بعد از «الاحوط الاولى» به چه معناست؟ یعنی احتیاط واجب آن است که نصاب معتبر نیست؛ این جمله چگونه با فتوا به اعتبار نصاب سازگار است؟ مرحوم صاحب عروه ابتدا فرموده «یشترط بلوغه عشرين ديناراً» و بعد می فرماید: «و إن كان الاحوط اخراجه إذا بلغ ديناراً بل مطلقاً» ایشان بعد از فتوا دادن به اعتبار نصاب بیست دینار احتیاط مستحب کرده که نصاب رعایت نشود.

مگر اینکه در مورد کلام امام بگوییم این «لا ینبغی ترکہ» برای تأکید است هر چند این خلاف ظاهر عبارت است. به هر حال ذکر این جمله خالی از اشکال نیست.

بحث جلسه آینده: اما در این عبارت «تلاحظ حال الاخراج» نکته ای وجود دارد؛ اینکه کدام قیمت را باید ملاک قرار دهیم؟ حال الاخراج یا حال الاداء؟ که باید در جلسه آینده مورد بررسی قرار دهیم و بعد إن شاء الله وارد بعضی فروع مسئله شویم.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد

حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول

فیما يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 26 مهر 1393

موضوع جزئی: بررسی

نظر محقق نائینی - قیمت

حال الاخراج - فروع

نصاب مصادف با: 23 ذی الحجه 1435

سال پنجم

جلسه: 20

«الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

بررسی نظر محقق نائینی

قبل از بحث از ملاحظه قیمت که آیا حال اخراج ملاک است یا نه، نکته ای مربوط به بحث گذشته باقیمانده که لازم اشاره کنیم و آن هم مربوط به مطلبی است که محقق نائینی در حاشیه بر عروه فرمودند؛ محقق نائینی در ذیل عبارت سید که نصاب را بلوغ به بیست دینار ذکر کرده بود، فرمودند: «کون المدار فی معدن الفضة على نصاب نفسها أو نصاب الذهب لا يخلو عن الاشكال و کذا إذا كان المعدن من غير النقدين ايضاً و الاحوط رعايه كل من نصابي الذهب و الفضة فی المخرج من معدنه و رعايه اقلهما قيمةً فی ما اخرج من سائر المعادن».

محصل نظر محقق نائینی این شد که در مورد معدن طلا و نقره نصاب متناسب با هر یک از این دو معدن معتبر است یعنی نصاب معدن طلا عشرین دیناراً (طلا) است و نصاب معدن نقره مأتی درهم (نقره) است در سایر معادن اقلهما قيمةً ملاک است. در این رابطه 2 نکته قابل تأمل است:

اولاً: نکته اول این است که به چه دلیل نصاب معدن طلا باید طلا و معدن نقره باید نقره باشد؟ اگر ملاک قیمت است باید بگوییم یا قیمت

طلا- یا قیمت نقره و اگر مراعات اقل القیمتین بنا بر احتیاط لازم است، این در معدن طلا و نقره هم جاری است. به عبارت دیگر وجهی ندارد ما رعایت اقل القیمتین را برای سائر معادن بگذاریم ولی برای معدن طلا و نقره یا طلا یا نقره را؛ ایشان فرموده احوط آن است که در معدن طلا، دینار را نصاب و در معدن نقره، درهم را نصاب قرار دهیم و در سائر معادن «اقلهما قیمة» اگر سخن از احتیاط است، چنان چه بین قیمت طلا و نقره اختلاف است، «اقلهما قیمة» باید نصاب باشد و در این جهت فرقی بین معدن طلا و نقره و سایر معادن نیست و اگر قیمت ها یکسان است، مسئله واضح و روشن است.

این نکته ای بود که به نظر می رسد در کلمات محقق نائینی محل اشکال و تأمل است.

ثانیاً: مسئله دیگری که باید اینجا مورد توجه قرار بگیرد و اختصاص به نظر محقق نائینی ندارد، این است که در مسئله نصاب عشرين دیناراً موضوعیت دارد. قبلاً گفته شد وجوب خمس در معدن مشروط به یک نصاب و حد معینی است یعنی معدن باید به یک حد خاصی برسد تا خمس در آن واجب شود (البته بعد از استثناء مؤونه ها) نصاب هم به عنوان بیست دینار یا دویست درهم ذکر شده؛ لکن بعضی اینجا به خصوص گفته اند که نصاب بیست دینار از بین نصاب های مربوط به زکات مثلاً ذکر شده وقتی گفته می شود مثلاً ذکر شده یعنی ملاک نصاب زکات است چون در متن روایت هم دارد «لیس

ص: 81

فیه شیء حتی یبلغ ما یکون فی مثله الزکاه عشرين دیناراً» فی مثله زکاة یعنی آن مواردی که زکات در آنها ثابت است از نقدین و غلات و سایر موارد که در هر کدام از اینها یک نصاب خاصی ذکر شده؛ نصاب طلا بیست دینار و نصاب نقره دویست درهم است و نصاب غلات دویست من است و نصاب گوسفند و شتر متفاوت با اینهاست.

اشکال این است که اگر قرار باشد نصاب زکات اینجا ملاک باشد، نتیجه آن این است که ما یک ضابطه روشن نداشته باشیم. اگر گفتیم بیست دینار یا دویست درهم یا دویست من، این نسبت به معدن چگونه باید محاسبه شود و کدام را باید ملاک قرار داد؟ بیست دینار یا دویست درهم یا دویست من و یا نصاب انعام، کدامیک را باید ملاک قرار دهیم؟ اگر ما بخواهیم این عشرين دیناراً را مثال بدانیم برای آنچه که متعلق زکات است و دارای نصاب است نتیجه آن بی انضباطی نصاب در باب معدن است پس نصاب عبارت است از بیست دینار یا دویست درهم که دویست درهم معادل همان بیست دینار است (غالباً یک دینار برابر است با ده درهم) لذا باید توجه داشت که ما نمی توانیم نصاب را مطلق نصاب در باب زکات قرار دهیم چون نتیجه آن بی انضباطی در حد نصاب است و نصاب عشرين دیناراً است یا ماتی درهم که احتیاطاً ذکر شد و این یعنی عشرين دیناراً خصوصیت دارد نه اینکه از باب مثال باشد.

این مسئله که بیان کردیم به نوعی اشکالی را متوجه محقق نائینی می کند که اگر ما بخواهیم بین طلا و نقره و سایر معادن فرق بگذاریم، و بگوییم در معدن طلا، دینار و در معدن نقره، درهم و در سایر معادن، اقلهما قیمة، این به نوعی بی انضباطی در نصاب خمس معدن است لذا این فرمایش محقق نائینی به نظر می رسد تمام نباشد.

ملاحظه قیمت حال الاخراج

اما مسئله ای که از عبارت تحریر باقیمانده قبل از ورود به فروع مسئله نصاب عبارت «و تلاحظ القیمة حال الاخراج» است.

ما از ابتدا تعریف معدن، مصادیق آن و مرجع در آن را مورد بحث قرار دادیم و حکم موارد مشکوک هم بیان شد و بعد بحث نصاب به

میان آمد مثل اصل اعتبار نصاب و حد نصاب و استثناء مؤونه و هزینه های تصفیه و اخراج که همگی مورد بررسی قرار گرفت فقط یک مسئله اینجا باقیمانده که بعد از بیان این مسئله آنگاه وارد فروع مسئله نصاب خواهیم شد و آن هم این عبارت «و تلاحظ القيمة حال الاخراج» است.

گفته شد که برای وجوب خمس در معدن باید ما یتخرج من المعدن به یک حدی برسد یا وزناً به یک حدی برسد و یا قیمةً به عبارت دیگر «عیناً» را این گونه تفسیر کنیم که وزن آن مثلاً بیست مثقال شرعی بشود. و اگر بخواهیم با مثقال صیرفی برابری کند (هر مثقال صیرفی سه چهارم مثقال شرعی است) پانزده مثقال صیرفی است. اگر معدن برسد به پانزده مثقال صیرفی (متعارف) اینجا خمس واجب است (اگر بخواهد وزن ملاک باشد) البته این وزن را فقط در مورد طلا و نقره می توانیم ملاک قرار دهیم و در مورد معدن نفت و گوگرد معنا ندارد وزن را ملاک قرار دهیم.

اگر «قیمةً» بخواهد ملاک قرار گیرد؛ یعنی قیمت آنچه که از معدن استخراج می شود به قیمت بیست دینار برسد. لکن در باب قیمت بعضی ادعا کرده اند که قیمت همان قیمت قدیم در صدر اسلام ملاک است یعنی آن قیمتی که مثلاً بیست دینار در آن زمان داشته، که آن قیمت معادل دو بیست درهم بوده است.

لکن بحث این است که آیا ملاک قیمت حال الاخراج، یا قیمت صدر اسلام؟ بالاخره ملاک در این قیمت که به عنوان نصاب خمس تعیین شده چه قیمتی است؟

آنچه که ملاک است می فرماید: قیمت حال الاخراج است؛ برای اینکه زمانی که خمس واجب می شود زمان بلوغ نصاب معدن به این مقدار است (زمانی است که معدن به این اندازه می رسد) درست است که هزینه های تصفیه و اخراج باید کم شود ولی آن زمانی که خمس واجب می شود زمانی است که استخراج می شود و وجوب خمس هم مشروط به بلوغ النصاب شده پس اگر بلغ النصاب الی عشرین دیناراً خمس واجب می شود و لذا قیمت وقت اخراج ملاک است البته اگر بعداً هزینه را کسر کند و از نصاب کمتر شود دیگر خمس واجب نیست. پس ملاک قیمت حال الاخراج است و وقتی گفته می شود ملاک قیمت حال الاخراج است در مقابل قولی است ملاک را قیمت قدیمه قرار می دهند.

فروع مربوط به وحدت در نصاب

تا اینجا ما در سه جهت بحث کردیم؛ یک جهت تعریف معدن بود و جهت دوم وجوب خمس در معدن بود و جهت سوم هم درباره اعتبار نصاب و حد و اندازه آن و استثناء مؤونه بود. اما باقیمانده عبارت تحریر تا مسئله اول چند سطر است که متضمن چهار فرع پیرامون مسئله نصاب است یعنی امام در این چند جمله چهار مسئله درباره نصاب معدن مطرح کردند. این چهار مسئله از چه حیثی است؟ اگر ما بگوییم نصاب معتبر است، سخن در این است که آیا برای رسیدن به نصاب وحدت لازم است یا نه؟ این عنوان کلی مسئله است: «اعتبار الوحده فی النصاب» وحدت چون در چهار جهت مورد نظر است، لذا چهار فرع پدید می آید:

1- وحدت در اخراج؛ یعنی آیا بلوغ النصاب باید در یکبار خارج کردن باشد یا اگر استخراج در چند بار هم باشد و مجموع آن به بیست دینار برسد وجوب خمس شامل آن می شود (وحدت من حیث الاستخراج).

2- وحدت از حیث مخرج؛ آیا این نصاب که در معدن معتبر دانسته شده مربوط به یک شخص است یا اگر چند نفر با هم معدن استخراج کردند و سهام همه با هم به بیست دینار برسد باید خمس بدهند؟ مثلاً چهار نفر چهار تا پانزده دینار سهم بردند آیا اینجا خمس واجب نیست؟

3- وحدت از حیث مخرج؛ یعنی آنچه که استخراج می شود. مثلاً در یک معدن هم طلا و هم نقره استخراج می شود و ما استخراج من المعدن متعدد است. آیا این نصاب بیست دینار مربوط به یک جنس است یعنی نصاب طلا به بیست دینار و نصاب نقره هم به بیست دینار باید برسد؟ یا اگر مجموع اینها هم به بیست دینار رسید (هر کدام مثلاً ده دینار) در این صورت خمس واجب می شود؟ به عبارت دیگر وحدت در مخرج در مسئله نصاب لازم است یا نه؟

4- وحدت از حیث معدن؛ یعنی از حیث مکان. آیا این بیست دینار در یک معدن ملاک است یا در چند معدن هم اگر حاصل شد خمس واجب می شود؟ یعنی مثلاً شخصی دارای چند معدن در مکان های مختلف می باشد آیا اگر مجموع ما استخراج از این معادن به بیست دینار برسد خمس واجب است یا باید ما استخراج هر یک از این معادن به بیست دینار برسد؟

بحث جلسه آینده: پس چهار فرع در این عبارات مطرح شده که باید مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آیا این حیثیت ها در نصاب معتبر است یا نه که ان شاء الله در جلسه آینده فرع اول را بررسی خواهیم کرد. (1)

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 84

1- . حتماً در کنار مسائلی که از تحریر الوسيله مطرح می شود، مسائل عروه و هم چنین حواشی آن باید دیده شود چون مسائل عروه متکثرتر از تحریر است هر چند خیلی از مسائل مشترک است و امام معمولاً چند مسئله را با هم آورده است.

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 27 مهر 1393

موضوع جزئی: فروع

چهارگانه نصاب در متن تحریر مصادف با: 24 ذی الحجه 1435

سال

پنجم جلسه:

21

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

اعتبار وحدت در نصاب

عرض کردیم در عبارات باقی مانده از قسمت اول از کتاب الخمس تحریر، درباره معدن چهار فرع مطرح شده که همگی از فروع نصاب محسوب می شوند؛ هر چهار فرع پیرامون مسئله اعتبار وحدت در نصاب یا عدم اعتبار آن است. در جلسه گذشته چهار فرع را ذکر کردیم. عبارت تحریر را دقت بفرمایید که این چهار فرع در این عبارات بیان شده:

فرع اول

«ولا- يعتبر الاخراج دفعه علی الاقوی» این همان فرع اول یعنی مسئله وحدت از حیث اخراج است به این معنی که آیا نصاب در اخراج واحد معتبر است یا اگر متعدد هم باشد و مجموع به نصاب برسد کفایت میکند؟ امام میفرماید: اخراج دفعه معتبر نیست و اینجا فتوی میدهند.

«فلو أخرج دفعات و بلغ المجموع النصاب و جب خمس المجموع» اگر در دفعات متعدد اخراج صورت بگیرد (دوبار یا سه بار و یا بیشتر) و مجموع به حد نصاب برسد، خمس مجموع واجب است.

«حتی فیما لو أخرج أقل منه و أعرض ثم عاد و أكمله علی الاحوط لو لم یکن الاقوی»؛ می فرمایند: حتی در جایی که شخص کمتر از

بیست دینار از معدن استخراج و سپس معدن را رها کرده و دوباره رجوع کند و باقیمانده را استحصال نماید و مجموع ما یستخرج به بیست دینار برسد، در اینجا نصاب این مجموع ملاک است. اینجا ابتدا مرحوم امام (ره) میفرماید «علی الاحوط» ولی بعد می فرماید «لؤلّم یکن الأقوی».

فرع دوم

«و لو اشترک جماعه فی استخراجہ فالأقوی اعتبار بلوغ نصیب کل واحد منهم النصاب»؛ در فرع دوم بحث از اعتبار وحدت از حیث مخرج است؛ می فرماید اگر جماعتی در استخراج شراکت داشته باشند، اقوی آن است که نصیب هر یک از آنها مستقلاً باید به نصاب برسد یعنی اینجا وحدت معتبر است، برخلاف فرع قبلی که وحدت در نصاب معتبر نبود.

در اینجا امام (ره) می فرماید: اقوی آن است که ما باید سهام هر یک از این افراد را مستقلاً حساب کنیم و چنانچه نصیب و سهم هر یک به بیست دینار رسید، آنگاه خمس بر آنها واجب است. البته «و إن کان الاحوط إخراجہ إذا بلغ المجموع ذلک» اگرچه احتیاط مستحب آن است که اگر سهم تمام افراد به این نصاب رسید، نیز خمس اخراج شود.

ص: 85

فرع سوم

«و لو اشتمل معدن واحد علی جنسین أو أزید کفی بلوغ قیمه المجموع نصاباً علی الاقوی»؛ فرع سوم بحث از اعتبار وحدت از حیث مخرج است یعنی ما یستخرج من المعدن؛ اینکه آیا ما یستخرج باید جنس واحد باشد یا اجناس متعدد را در بر می گیرد؟

می فرماید اگر معدن واحد، مشتمل بر دو جنس یا بیشتر باشد، مثلاً اگر یک معدن مشتمل بر طلا و نقره یا طلا، نقره و مس باشد «کفی بلوغ القیمه المجموع نصاباً علی الاقوی» اگر قیمت مجموع به حد نصاب برسد، برای وجوب خمس کفایت می کند.

ایشان در فرع سوم مانند فرع اول وحدت را معتبر نمی داند؛ در فرع اول وحدت را معتبر ندانستند و لذا فتوی دادند نصاب مجموع اگر به بیست دینار برسد، خمس واجب است اما در فرع دوم یعنی وحدت از حیث مخرج وحدت را معتبر دانستند و معتقد شدند که سهام هر یک از مخرجین مستقلاً حساب می شود و اما در فرع سوم چنانچه گذشت، امام وحدت را معتبر نمی داند و می فرماید مجموع آنچه که از معدن استخراج می شود اگر به بیست دینار برسد، خمس آن واجب است.

فرع چهارم

«و لو کانت معادن متعدده لا یضم بعضها إلی بعض علی الاقوی و إن کانت من جنس واحد»؛ فرع چهارم بحث از وحدت از حیث معدن و مکان است؛ یعنی سخن در این است که آیا نصاب (عشرین دیناراً) در معدن واحد معتبر است یا اگر چند معدن باشد که مجموع ما یستخرج آنها به بیست دینار برسد خمس واجب می شود؟

می فرماید: اگر معادن متعدد باشد «لا یضم بعضها إلی بعض علی الاقوی» ما یستخرج هر معدنی اگر به بیست دینار رسید خمسش واجب است یعنی در اینجا چون قائل به اعتبار وحدت مکان هستند، معتقدند نصاب در هر معدن باید جداگانه حساب گردد و نمی توانیم

مجموع معادن را با هم ملاحظه کنیم و در این جهت فرقی نمی کند جنس معادن یکی باشد یا متعدد باشد «وإن كانت من جنس واحد»؛ یعنی معدن طلا هر چند در دو نقطه مختلف باشند، هر کدام باید مستقلاً به حد نصاب بیست دینار برسد.

«نعم لو عدت معدنا واحد تخلل بین أبعاضها الاجزاء الارضیه يضم بعض إلى بعض»؛ اگر معدن واحد باشد که بین قسمت های معدن، اجزاء زمین فاصله است و عرفاً یک معدن شناخته می شود مثلاً مانند معدنی که یک رگه اش طلا و یک رگه اش نقره است؛ چون معدن واحد است هر چند بین ابعاض این معدن اجزاء ارضیه فاصله انداخته، در آن وحدت معتبر نیست.

بحث جلسه آینده: این محصل نظر امام در این چهار فرع است؛ بنابراین امام (ره) در فرع اول و سوم وحدت را معتبر نمی دانند ولی در فرع دوم و چهارم وحدت را معتبر می دانند. حال باید این چهار فرع را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم که اقوال در این مسائل چیست و ادله هر کدام از آنها را مورد بررسی قرار دهیم و بعد مبنای نظر امام معلوم شود و نهایتاً ببینیم حق در مسئله کدام است که إن شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

با توجه به فرار رسیدن ایام شهادت امام حسین (ع) و دهه عاشورا چند نکته را در رابطه با تبلیغ و ضرورت آن در این ایام اشاره می کنیم:

الف) اهمیت و جایگاه تبلیغ

مسئله تبلیغ از مسائل بسیار مهم و در عین حال لازم و ضروری است؛ مرحوم شهید مطهری رابطه با تبلیغ می فرماید: «اگر بگوییم مقام تبلیغ اسلام، رساندن پیام اسلام به عموم مردم، معرفی و شناساندن اسلام به صورت یک مکتب، از مرجعیت تقلید کمتر نیست، تعجب نکنید. مقامی است در همان حد.»

تعبیر خیلی بلندبند است که مرحوم آقای مطهری فرموده اند؛ کسی که در عرصه تبلیغ وارد شده، کسی که خودش می توانست در مسیر مرجعیت از مراجع تراز اول شود اما به هر حال مسیر تبلیغ را انتخاب کرد و چون برای خدا بود، خداوند مزد زحماتش را داد و آثار او و افکار و اندیشه های او فراگیر شد. بهره ای که امروز بسیاری از مردم و جوان ها از افکار آقای مطهری می برند و به وسیله این افکار و عقاید هدایت شده اند، واقعاً قابل مقایسه نیست با فعالیت هایی که امثال ایشان بعضاً در شرایط دیگر انجام داده اند.

مسئله تبلیغ واقعاً یک مسئله مهم است؛ نگاه به تبلیغ باید یک نگاه کاملاً ناب و ارزشی باشد. آنچه که در بیان شهید مطهری آمده، اصل تبلیغ نیست؛ نمی گویند هر تبلیغی در حد مرجعیت است بلکه تبلیغ و رساندن پیام اسلام به عموم بصورت یک مکتب، این خیلی مهم و در حد مرجعیت است. اینکه اسلام چگونه معرفی شود و احکام و معارف دینی چگونه تبیین شود. یک موقع کسی احکام و معارف دینی را بصورت بخشی تبیین می کند یعنی به یک حیث از حیثیات مکتب می پردازد، بدون ملاحظه سایر جهات که این خود باعث ایجاد بعضی شبهات میشود؛ اگر کسی در یک جهت و در یک بخش مطلبی را بیان کند با قطع نظر از جهات دیگر و بدون ملاحظه اینکه آیا این سخن با سایر بخشها سازگار است یا نه، و توجه به اینکه اسلام یک مکتب و نظام فکری است نکند، این تبلیغ نیست. گاهی مبلغین در مواجهه با یک حدیث و با قطع نظر از سایر امور مرتبط و بدون ملاحظه هماهنگی یا ناهماهنگی آن با سایر قسمت ها، مطالبی را می گویند که این نه تنها مشکلی را حل نمیکند بلکه ایجاد شبهات و مشکلات جدید می کند.

پس مسئله تبلیغ دین بصورت یک مکتب مهم است؛ هر چه دانش و علم مبلغ و احاطه او به مسائل بیشتر باشد، قهراً مطالب را بصورت صحیح تر ارائه می دهد.

ب) ویژگی های مبلغ

مسئله تبلیغ با همه اهمیت و جایگاهش لوازمی دارد از جمله آنها اینکه مبلغ باید ویژگی هایی داشته باشد چراکه تبلیغ شأن انبیاء و وظیفه اصلی آنهاست. وظیفه اصلی انبیاء تبلیغ و رساندن پیام الهی به مردم است. حال وقتی مبلغ دارای چنین جایگاهی می باشد، باید از ویژگی هایی نیز برخوردار باشد؛ بر طبق آیه قرآن دو ویژگی مهم در مبلغ باید باشد:

1- خشیت خدا

این ویژگی است که می تواند انسان را مبلغ قرار دهد و لازمه آن این است که انسان نسبت به خدا خشیت داشته باشد و البته از غیر خدا هراسی در دل راه ندهد و در مقابل غیر خدا خشیت نداشته باشد؛ خداوند می فرماید: «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ

وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا؛ کسانی که رسالات خداوند و پیام های الهی را ابلاغ می کنند و خشیت الهی در دل آنهاست و از غیر خدا خشیت ندارند.

خشیت با خوف متفاوت است. خشیت بسیار عمیق تر از خوف است؛ گاهی انسان بر خوفش غلبه می کند و گاهی ترس را کنار می گذارد اما خشیت یعنی جرأت از دست دادن، شهادت نداشتن و شجاعت نداشتن. خشیت خدا داشتن یعنی جرأت در برابر خدا نداشته باشد. اینجا نیز خشیت که در آیه مطرح شده بالاتر از خوف است؛ کسی که در دلش خشیت است، جرأت عرض اندام در برابر خداوند ندارد، نسبت به خدا جرأت معصیت و تخلف و نافرمانی ندارد و البته فقط شهادتش در مقابل غیر خداوند است نه اینکه بخاطر ترس انجام نمی دهد یعنی اصلاً این جسارت در وجود او نیست که بخواهد نافرمانی خدا بکند.

کسی که به این مرحله برسد، معلوم است که در کلام خود رضایت خدا را در نظر می گیرد، پیام الهی را بدون کم و کاست می گوید و بدون اینکه رعایت خوش آمدن یا نیامدن دیگران را کند، حرف می زند. این خیلی مهم است که کسی که بر منبر وعظ می نشیند حق و عدالت را در نظر بگیرد و بر اساس عدالت حرف بزند. واقعاً اگر کسی بر اساس وظیفه سخن بگوید و نظرش این باشد که پیام الهی را ابلاغ کند، این نزد خدا مورد توجه است. مبلغی که بر منبر وعظ و خطابه مینشیند و قصد تبلیغ دارد باید خشیت خدا در دلش باشد؛ مبادا برای خوش آمد میزبان و برای رضایت بانی و جلب توجه مخاطبین مطلبی را با علم به اینکه این مطلب ناصحیح است و خودش هم باور ندارد، بگوید؛ چون کلامی که بر اساس باور قلبی نباشد نافذ نیست.

اهل منبر باید «لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ» باشند. اگر مبلغین، که رأس آنها انبیاء هستند، خشیت غیر خدا در دل آنها بود، موفق نمی شدند و دلها را جذب نمی کردند و توان مقاومت در برابر طواغیت را نداشتند البته این به معنای بی تدبیری و بی عقلی و بدون فکر و عقل سخن گفتن نیست؛ خشیت خدا و عدم خشیت از غیر خدا شرط اصلی است ولی تدبیر، عقلانیت، نحوه بیان مطالب، رعایت شرایط زمان و مکان، اینها همه در کنار خشیت از خداوند مهم است. خود پیامبر و ائمه در رأس عاقلین بود با اینکه خشیت خدا در دلشان بود، اما مراقب شرایط، حال مخاطبین بودند و زمینه های تبلیغ را در نظر می گرفتند.

آنچه که انسان می گوید باید بر اساس مسئولیت تبلیغ باشد؛ واقعاً معارف و احکام و قرآن و حدیث هر چه می گوید باید برای اصلاح مردم باشد.

بنابراین مهمترین ویژگی های مبلغ همین دو نکته است: «يَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ» اگر این باشد دیگر برای مبلغ مهم نیست که برای تبلیغ کجا برود، چه کسی دعوت کند، مخاطبش چه کسانی باشند و اینکه جمعیت کم باشد یا زیاد. اگر اینگونه باشد «وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» حسابگر خداست؛ یک کلمه اگر بر اساس نیت خالص و با قصد خالص بگوید حسابش با خداست و اگر یک کلمه با نیت غیر خالصانه بگوید باز هم محاسبه کننده اش خداوند است.

خشیت البته شرط لازم برای مبلغ است ولی کافی نیست یعنی در کنار آن باید سایر شرایط مورد نیاز برای تبلیغ و مبلغ را نیز دارا باشد. علاوه بر اینها ویژگی های دیگری نیز وجود دارد از جمله آن ویژگی ها این است که رفتار و عمل مبلغ چگونه باشد؛ امیرالمؤمنین (ع) می فرمایند: «میدان حق وسیع ترین و بارزترین میدان هاست، ولی برای عمل، تنگ ترین میدان هاست.» در مقام سخن گفتن درباره حق خیلی می شود سخن گفت، اما در مقام عمل تنگ ترین میدان هاست؛ خیلی سخت است که انسان بخواهد بر اساس حق عمل کند.

ما البته با آن وجود نورانی فاصله زیاد داریم اما در آن حدی که می گوئیم عمل کنیم؛ اگر دعوت به حلم و بردباری می کنیم خودمان باید حلیم و بردبار باشیم اگر دعوت به حسن خلق می کنیم خودمان هم باید حسن خلق داشته باشیم. این گونه نباشد که وقتی که سخن می گوئیم با شدت تمام موعظه کنیم اما بعد از منبر رفتارمان با آنچه گفتیم فاصله داشته باشد؛ به مردم بگوئیم تواضع داشته باشید اما خودمان مستکبر باشیم. به مردم بگوئیم در برابر خدا خود را هیچ ندانید اما خودمان در برابر خدا حساب باز کنیم و فکر کنیم کسی هستیم. حتی در درون خودمان باید نگاهمان به مردم نگاه چوپان به گله گوسفند نباشد و نگاه این نباشد که مردم افرادی کم سواد و ضعیف هستند و ما فقط می توانیم آنها را نجات دهیم؛ بله ما وظیفه تبیین معارف اهل بیت (ع) را داریم اما اول خودمان باید به آن معارف عامل باشیم و فکر نکنیم از مردم برتر هستیم و نگاه تحقیر آمیز به کسانی که می آیند و پای منبر ما هستند، داشته باشیم و فکر کنیم که آنها عده ای مستضعف هستند و آنها را داریم از باتلاق نجات می دهیم. خودمان را در بهشت و جنت ببینیم و همه را اهل دوزخ بدانیم.

اگر کسی روحیه استکباری در درونش باشد (انسان به نفس خودش آگاه است و می داند این روحیه در او وجود دارد یا نه) این روحیه استکباری یعنی تسلط شیطان بر انسان. تظاهر به تواضع نکنیم، تواضع حقیقی داشته باشیم. تظاهر به حلم نکنیم و واقعاً حلیم باشیم. روحمان بزرگ باشد و سماحت داشته باشیم و اشتباهات و خطاها و پرسش ها و شبهاتی که در ذهن مردم وجود دارد را سعی کنیم با حوصله جواب دهیم مثل یک طیب برای مردم باشیم همان طوری که پیامبر (ص) بود. حضرت امیر (ع) می فرمود: پیامبر مانند طیبی است که خودش برای معالجه بیماری ها به سراغ مردم می رفت. اینکه فکر کنیم می توان یکجا نشست تا همه بیایند نزد ما، اشتباه است. هر جا احساس شد که نیاز است برای تبیین حقایق و معارف دینی آنجا باید مانند پیامبر (ص) که به دنبال مردم می رفت، برویم و کمک کنیم. نگاه طیب به مریض نگاه دلسوزانه و شفقت آمیز است. ما نیز به عنوان یک مبلغ باید این چنین باشیم.

پس مکمل و متمم تبلیغ، وعظ و خطابه، رفتار و عمل ماست. عمل برترین تبلیغ هاست؛ چنانچه علما و بزرگان در طول تاریخ عمل و رفتارشان بیشتر مردم را جذب کرده تا وعظ و خطابه. ممکن است کسی سخنرانی کند و به خوبی هم سخن بگوید اما اثری که یک عالم عامل در تحول مردم می گذارد، قابل مقایسه نیست.

البته منظور این نیست که مانند علی (ع) باشیم که به نظر خیلی سخت و دور از ذهن و طاقت ما است ولی حداقل رفتار منافی با سخنمان نداشته باشیم.

نکته سوم لسان تبلیغ است؛ اگر کسی خشیت الهی داشته باشد و عملش هم خوب باشد ولی نتواند خوب سخن بگوید، اثری ندارد. مبلغ باید زبان نرم و زبان جاذب و لسان مهربانانه داشته باشد؛ مرحوم شهید مطهری (ره) در این باره می فرماید:

«کسی که می خواهد پیامی را آن هم پیام خدا را به مردم برساند تا در آنها ایمان و علاقه ایجاد بشود، باید لَیِّن القول باشد، نرمش سخن داشته باشد. سخن هم درست مثل اشیاء مادی نرم و سخت دارد؛ گاهی یک سخن را که انسان از دیگری تحویل می گیرد، گویی راحت الحلقوم گرفته؛ یعنی این قدر نرم و ملایم است که دل انسان می خواهد به هر ترتیبی که شده آن را قبول کند. گاهی بر عکس، یک سخن طوری است که گویی اطرافش میخ کوبیده اند، مثل یک سوهان است، آن قدر خار دارد، آن قدر گوشه و کنایه و تحقیر دارد و آن قدر خشنوت دارد که طرف نمی خواهد بپذیرد.»

بعضی حرف باطل را در لفافه نرمی و ملایمت می پیچند و اثر می کند ولی بعضی از ما حرف های دینی را آن قدر با تندی و همراه با میخ و خار و غلظت بیان می کنیم که حتی مؤمنین نیز از این سخنان بیزار و متنفر می شوند. به چه مناسبت کسی بر روی منبر بنشیند و در تمام سخنرانی خود فحش و ناسزا نثار دیگران کند و با متهم کردن سایرین سخن بگوید! تا به حال چند نفر به این وسیله هدایت شده اند در طول تاریخ که دوباره تجربه می شود؟! وقتی می شود حق را با زبان نرم و ملایم برای مردم گفت، چرا باید آن را با زبان سخت و همراه با کنایه و تحقیر به مردم رساند؟ واقعاً انسان از بعضی سخنرانی ها متأسفانه چنین حسی پیدا می کند و انسان از آن سخن ولو حق هم باشد به خاطر نوع بیان کردن آن متنفر می شود. لذا ادبیات تبلیغ و نحوه بیان سخن و شیوه هدایت مردم خیلی مهم است.

خلاصه کلام اینکه رمز موفقیت روحانیت همان رمز موفقیت انبیاء به ویژه پیامبر مکرم اسلام (ص) است؛ آیت الله صافی گلپایگانی (دام ظلّه) از مرحوم آیت الله بروجردی (ره) نقل می کردند و فرمودند: روزی در درس آیت الله بروجردی فرمودند: طلبه ها دائماً از من یک سؤال می پرسند و من می خواهم امروز به آن پاسخ دهم؛ سؤال می شود که ما چه موقع به مقصد میرسیم و از وقتی طلبه می شویم چند سال باید تلاش کنیم تا به مقصد برسیم؟ از کجا بفهمیم که به مقصد رسیدیم یا نه؟ ایشان در پاسخ فرمود: همه محصلین علوم دینی باید بدانند، اگر برای دنیا و زخارف مادی به حوزه و سلک روحانیت وارد شده اند، هیچگاه به مقصد نمی رسند و از اول اشتباه کرده اند که وارد این مسیر شده اند و باید تغییر مسیر دهند اما اگر برای خدا و انجام وظیفه و تبلیغ دین به این مسیر آمده اند، بدانند از روز اول که وارد شده اند، به مقصد رسیده اند و هر روز که می گذرد در مقصد سپری می شود.

این مسیر ماست خداوند این شاء الله به ما توفیق انجام وظایف دینی و وظایفی که بر عهده ماست را عنایت بفرماید.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 18 آبان 1393

موضوع جزئی: اعتبار

وحدت در نصاب - فرع اول: بررسی

اعتبار وحدت از حیث اخراج مصادف با: 15 محرم 1436

سال پنجم جلسه: 22

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

فرع اول: وحدت از حیث اخراج

تا اینجا ما در مورد معدن، تعریف معدن و نصاب معدن مطالبی را بیان کردیم قسمت باقیمانده از این بخش متن تحریر پیرامون اعتبار وحدت در نصاب است؛ اگر ما گفتیم نصاب در خمس معتبر است و باید اندازه ای که از معدن استخراج می شود به بیست دینار برسد بحث در این است که آیا وحدت در مسئله نصاب اعتبار دارد یا ندارد (این عنوان کلی بحث بود). گفتیم وحدت یا تعدد از چهار جهت می تواند مورد نظر قرار بگیرد و لذا چهار فرع در این بحث وجود دارد: وحدت از حیث اخراج، وحدت از حیث مخرج، وحدت از حیث مخرج و وحدت از حیث مکان؛ فرع اول درباره خود اخراج است؛ اینکه آیا برای وجوب خمس وحدت در اخراج معتبر است یعنی آنچه که از معدن استخراج می شود اگر یکبار و یک دفعه اخراج شد و به اندازه بیست دینار بود خمس واجب است یا نه اگر اخراج متعدد هم باشد در عین حال خمس واجب می شود به شرط اینکه مجموع آنچه که در این اخراج ها بدست می آید به بیست دینار برسد.

پس در فرع اول بحث از اعتبار یا عدم اعتبار وحدت یا تعدد در خود اخراج است.

تنقیح محل نزاع

در ابتداء بحث لازم است که محل نزاع تنقیح شود؛ اینکه بزرگان در چه مسئله ای اتفاق نظر دارند و در چه محدوده ای بین آنها اختلاف است. دو صورت از محل نزاع خارج است یعنی در این دو صورت اختلافی وجود ندارد:

صورت اول: یک صورت اینکه آنچه که از معدن استخراج می شود در یکبار و یک دفعه به اندازه بیست دینار برسد به عبارت دیگر وحدت حقیقی و واقعی در اخراج وجود داشته باشد مثلاً بار اولی که استخراج از این معدن را شروع می کنند آنچه بدست می آید بیش از بیست دینار باشد. در این صورت تردیدی نیست که خمس واجب است و اختلافی در آن نیست. پس اگر وحدت حقیقی در اخراج باشد قطعاً خمس واجب است اگر به بیست دینار در همان مرحله اول برسد.

صورت دوم: صورت دیگر آنجایی است که وحدت حقیقی در اخراج نباشد ولی وحدت حکمی وجود داشته باشد یعنی حقیقتاً اخراج یکی نیست و در اخراج واحد به اندازه بیست دینار نمی رسد ولی حکماً واحد است. منظور از اینکه می گوئیم وحدت حکمی دارد یعنی اینکه ممکن است بالدقه العقلیه یک اخراج نباشد ولی قطعاً عرف این را یک اخراج حساب

ص: 91

می کند. مثلاً از یک چاه نفت در عرض یک ساعت چند سطل استخراج شود، اینجا وحدت حقیقی نیست چون هر بار به اندازه یک ظرف استخراج می شود که بیست دینار نمی شود ولی مجموع اخراج ها حکماً واحد است چون این اخراج ها ولو بالدقه العقلیه واحد نیست، لکن عرف آنها را واحد می داند.

پس در جایی که تخللی بین استخراج واقع نشده و هیچ اهمال و اعراضی در استخراج نبوده، از نظر عرف یک اخراج حساب میشود و طبیعتاً مجموع آن ملاحظه می شود و لذا چنانچه مجموع به بیست دینار برسد خمس آن واجب است.

در این صورت دوم هم اختلافی نیست؛ پس اگر اخراج حقیقتاً واحد باشد یا حکماً واحد باشد خمس در آن واجب است.

صورت سوم: اما در یک صورت بحث و اختلاف واقع شده و آن صورتی است که اخراج حقیقتاً واحد نیست و حکماً هم واحد نیست؛ کسانی که وحدت از حیث اخراج را معتبر نمی دانند اینجا قائل هستند که اگر در یک اخراج به اندازه بیست دینار استحصال نشود مجموع آنچه که در دفعات مختلف استخراج می شود اگر به بیست دینار برسد خمس آن واجب است اما کسانی که معتقد به اعتبار وحدت از حیث اخراج هستند اینجا مجموع را ملاحظه نمی کنند و می گویند هر بار اگر به بیست دینار رسید خمس واجب است لذا اگر این اخراج در دفعات متعدد باشد و در هیچ یک از اینها به بیست دینار نرسد خمس واجب نیست.

لذا ثمره عملی در اختلاف بین کسانی که وحدت را معتبر نمی دانند و کسانی که وحدت را معتبر می دانند، وجود دارد.

پس موضوع بحث و محل نزاع جایی است که وحدت حقیقی و حکمی در اخراج نباشد و در این مورد بحث واقع شده که آیا خمس واجب است یا نه؟

در این صورت سوم نیز دو فرض وجود دارد:

1- تارة تعدد مسبب از اعراض و اهمال است به نحوی که عود و بازگشت مستخرج یک عمل جدید و مستقل حساب می شود و دیگر به عمل اول او مرتبط نیست مثلاً امروز مقداری استخراج می کند و از این معدن چیزی بدست می آورد و مدتی استخراج را رها می کند و بنای بازگشت ندارد ولی بعد از مدت ها شروع به استخراج می کند. در این صورت اخراج متعدد است و این تعدد در اخراج ناشی از اعراض و اهمال نسبت به استخراج از این معدن است.

2- گاهی تعددی که در اخراج پیش می آید مسبب از اعراض و اهمال نیست مثلاً یک نوبت استخراج کرده لکن به واسطه عارض شدن مریضی مدتی فاصله افتاده و در دفعه دوم استخراج را شروع می کند در اینجا اخراج متعدد است ولی این اخراج دوم ناشی از اعراض و اهمال نیست.

حال ما می خواهیم ببینیم در صورت تعدد اخراج آیا ما باید نصاب هر دفعه را مستقلاً لحاظ کنیم یا نصاب مجموع را؟ به عبارت دیگر آیا آنچه که استخراج شده در هر دفعه به اخراج در دفعه دیگر ضمیمه می شود یا نه؟ به عبارت سوم آیا برای

ص: 92

تعلق خمس نصاب مجموع ملا-حظه می شود یعنی وحدت در اخراج معتبر نیست یا نصاب مجموع ملا-حظه نمی شود و هر اخراج مستقلاً لحاظ می شود؟

پس چنانچه ملاحظه فرمودید دو صورت از محل نزاع خارج است یعنی در جایی که اخراج حقیقتاً واحد باشد و جایی که حکماً واحد باشد، هیچ اختلافی وجود ندارد و لذا مشمول وجوب خمس می شود.

بحث در جایی است که اخراج نه حقیقتاً و نه حکماً یکی نباشد و متعدد باشد حال این تعدد یا ناشی از اعراض و اهمال است و بازگشت شخص عمل مستأنف حساب می شود یا ناشی از اعراض و اهمال نیست و عود او عمل جدید محسوب نمی شود.

اقوال سه گانه

حال با ملاحظه محل نزاع یعنی این دو صورت اوقالی در مسئله وجود دارد:

قول اول

قول اول این است که در این دو صورت هم مطلقاً خمس واجب است. اگر نصاب در مجموع محقق شود یعنی مجموع آنچه استخراج شده در دفعات مختلف به بیست دینار برسد، خمس واجب است پس لازم نیست اخراج دفعته باشد و اگر مجموع در دفعات مختلف به بیست دینار برسد، برای وجوب خمس کفایت می کند.

طبق این قول وحدت از حیث اخراج در نصاب معتبر نیست. امام (ره) و مرحوم سید قائل به این قول هستند. مرحوم امام فرمودند: «و لا يعتبر الا-خراج دفعه علی الاقوی» اخراج واحد معتبر نیست «فلو أخرج دفعات و بلغ المجموع النصاب وجب خمس المجموع» مرحوم سید هم در عروه همین نظر را دارند که اگر در دفعات متعدد اخراج صورت بگیرد و مجموع به حد نصاب برسد خمس واجب است.

قول دوم

قول دوم این است که وحدت در اخراج در نصاب معتبر است مطلقاً یعنی اگر اخراج واحد نباشد نه حقیقتاً و نه حکماً، در این صورت خمس واجب نیست و نصاب مجموع ملاحظه نمی شود.

مرحوم آقای خوئی قائل به اعتبار وحدت از حیث اخراج است لکن در مورد دو فرض صورت سوم می گوید: جایی که تعدد مسبب از اعراض و اهمال نیست و عود آن عمل جدید محسوب نمی شود، اینجا در واقع متمم و مکمل اخراج اول است و اعراض بعد العود اگر متصل به سابق باشد اینجا مجموع در واقع یک عمل محسوب می شود و دو عمل نیست مثل اینکه کسی در حال سخنرانی است ولی ناگهان سخنرانی را تمام می کند و بنا را بر نا تمام گذاشتن سخن می گذارد یعنی از اتمام سخن اعراض می کند لکن بعد از لحظاتی مشکل بر طرف شده و این سخنران به ادامه سخنرانی بر می گردد، اینجا در واقع دو سخنرانی نیست بلکه تتمیم و تکمیل سخنرانی اول است هر چند اعراض کرده ولی این اعراضی است که بر می گردد

به همان عمل اول و بازگشت او عمل مستقل حساب نمی شود. به نظر ایشان از نظر عرف این ادامه همان عمل است و عمل مستقل نیست پس طبق نظر دوم وحدت معتبر است یعنی اگر عرفاً استخراج متعدد باشد مجموع حساب نمی شود. به نظر محقق خوبی ملاک بر وحدت عرفی است و عرف باید اخراج را یکی یا متعدد حساب کند. اگر از نظر عرف عمل و اخراج دوم مکمل و متمم اخراج اول نباشد مجموع ملاحظه نمی شود. (1) پس طبق قول دوم وحدت معتبر است و تعدد در اخراج مانع وجوب خمس در صورتی که هر بار کمتر از بیست دینار باشد، می شود.

مرحوم آقای بروجردی هم نظیر همین مطلب را فرموده است. (2)

قول سوم

قول سوم تفصیلی است که مرحوم علامه و به تبع ایشان مرحوم شیخ انصاری داده اند و آن هم تفصیل بین صورت اعراض و اهمال و غیر آن است. اینها می گویند اگر این تعدد در اخراج مسبب از اعراض و اهمال باشد، خمس واجب می شود به شرط اینکه در هر دفعه به بیست دینار برسد. اما اگر تعدد مسبب از اعراض و اهمال نباشد، مجموع محاسبه می شود.

بحث جلسه آینده: تا اینجا محل نزاع معلوم شد و اقوال هم بیان گردید حال باید دید بین قول محقق خوبی و قول به تفصیل یعنی قول علامه و شیخ انصاری چه تفاوتی وجود دارد که إن شاء الله در جلسه آینده مورد رسیدگی قرار خواهیم داد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 94

1- . کتاب الخمس (موسوعه)، ج 25، ص 46-47.

2- . تقریرات خمس آیه الله بروجردی، ص 349.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 19 آبان 1393

موضوع جزئی: اعتبار

وحدت در نصاب - فرع اول: بررسی

اعتبار وحدت از حیث اخراج مصادف با: 16 محرم 1436

سال پنجم جلسه: 23

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در فرع اول مسئله اعتبار وحدت در نصاب از حیث اخراج مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ محل نزاع را تنقیح کردیم و مشخص شد اگر اخراج وحدت حقیقی یا حکمی داشته باشد مورد نزاع و اختلاف نیست بلکه بحث در جایی است که اخراج متعدد است. اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا در فرض تعدد مجموع آن چیزهایی که استخراج می‌شود با هم ضمیمه می‌شود و نصاب به نسبت این مجموع ملاحظه می‌شود یا انضمامی نیست و نصاب را در هر مرتبه ای که چیزی استخراج می‌شود باید ملاحظه کنیم؟ اقوال در این مسئله بیان شد؛ یک قول قول امام و مرحوم سید بود که اینها قائل به اعتبار وحدت نیستند یعنی معتقدند چه اخراج واحد باشد و چه متعدد باشد ما نصاب مجموع را در فرض تعدد ملاحظه می‌کنیم و اگر مجموع به بیست دینار برسد خمس آن واجب است ولو آنکه در هر مرتبه استخراج کمتر از بیست دینار استحصال شده باشد. قول دوم، قول به اعتبار وحدت در مسئله نصاب بود که طبق این قول گفتیم انضمام در کار نیست و هر مرتبه مستقلاً ملاحظه می‌شود که آیا به حد نصاب رسیده یا نه. قول سوم هم تفصیل بین فرض اعراض و اهمال و غیر فرض اهمال و اعراض بود؛ مرحوم علامه و شیخ انصاری قائلند اگر تعدد باشد ولی بین اینها اعراض و اهمال تخیل پیدا نکرده باشد، در این صورت نصاب مجموع ملاحظه می‌شود اما اگر بین اینها اعراض و اهمال تخیل پیدا کرده باشد، آنگاه مسئله نصاب در رابطه با هر اخراج مستقلاً ملاحظه می‌شود یعنی در واقع قول سوم یک تفصیلی در این مسئله است.

تفاوت بین قول دوم و قول سوم

در جلسه گذشته اقوال را مطرح کردیم و قرار شد قول دوم و قول سوم را بررسی کنیم که آیا بین این دو تفاوتی وجود دارد یا نه؟ چون کسانی

که مثل مرحوم آقای خویی قائلند در مسئله نصاب وحدت از حیث اخراج معتبر است و انضمام را نفی می کنند، در عین حال می گویند اگر بین دو اخراج فاصله بیفتد و این فاصله به گونه ای نباشد که اخراج دوم را یک عمل جدید و مستأنف قرار دهد اینجا عرف این دو اخراج را یکی حساب می کند ولی اگر به گونه ای باشد که اعراض موجب تخلخل بشود و نهایتاً عرف این دو اخراج را دو عمل مستقل به حساب آورد اینجا نمی شود ما استخراج فی الاخراج الاول را

ص: 95

با ما استخراج فی الاخراج الثانی ضمیمه کرد. مرحوم علامه و شیخ هم تفصیل داده اند و گفته اند اگر اعراض و اهمال نباشد، یک مرتبه اخراج حساب می شود و اگر اعراض و اهمال باشد، مستقل حساب می شود.

در مورد کلام علامه و مرحوم شیخ (قول سوم) دو احتمال وجود دارد:

دو احتمال در کلام علامه

احتمال اول

احتمال اول اینکه ایشان مسئله را دایره مدار اعراض و اهمال کرده و به چیز دیگری کاری ندارد و می فرماید اگر اعراض صورت بگیرد به این معنا که کسی از معدن استخراج کرده و سپس اعراض کند یعنی استخراج را رها کرده و از آن روی گردان بشود و یا تبدیلی کند و بعد دوباره استخراج را شروع کند؛ طبق این احتمال که مدار را در کلام علامه خود اعراض و اهمال قرار دهیم و کاری به عرف و اینکه عمل دوم تمیم و تکمیل عمل اول است، نداشته باشیم و نفس اعراض و اهمال موضوعیت داشته باشد در این صورت قطعاً با قول دوم متفاوت می شود؛ چون چنانچه قبلاً هم اشاره شد طبق نظر محقق خویی اعراض موضوعیت ندارد بلکه به نظر ایشان آنچه موضوعیت دارد وحدت از دید عرف یا تعدد از دید عرف است ایشان می گویند اعراض و غیر اعراض مهم نیست بلکه مهم این است که عرف این عمل دوم و اخراج دوم را مکمل و متمم اخراج اول بداند یا نداند چون ممکن است جایی اعراض بشود ولی عمل دوم متمم عمل اول محسوب شود مانند خطیبی که از سخنرانی اعراض کرده ولی بعد از دقائقی خطبه اش را ادامه می دهد و بنا را بر اتمام سخنرانی می گذارد اینجا این سخنرانی ادامه همان سخنرانی قبلی است و عمل جدید نیست پس در قول دوم اعراض موضوعیت ندارد و مهم این است که عرف این دو را یکی حساب کند یا مستقل بداند.

پس طبق احتمال اول در کلام علامه و مرحوم شیخ انصاری قطعاً بین قول سوم و دوم تفاوت است چون طبق این احتمال اعراض و اهمال موضوعیت دارد و نفس تخلخل اعراض و اهمال بین اخراج اول و اخراج دوم باعث می شود اینها دو عمل به حساب بیاید و وحدت از بین برود اما طبق نظر محقق خویی اعراض و اهمال موضوعیت ندارد اگر از دید عرف عمل دوم ادامه عمل اول باشد، هیچ مشکلی نیست و یک عمل و یک اخراج حساب می شود و تعددی در کار نیست این بنا بر اینکه ما کلام علامه و شیخ انصاری را حمل کنیم بر جایی که اعراض و اهمال موضوعیت داشته باشد.

احتمال دوم

احتمال دیگری که در کلام علامه وجود دارد این است که بگوییم درست است که علامه بین صورت اعراض و اهمال و صورت عدم اعراض و عدم اهمال فرق گذاشته ولی خود اعراض و اهمال در نظر ایشان موضوعیت ندارد بلکه اعراض و اهمال در صورتی موجب می

شود که وحدت عمل از بین برود که عود و رجوع به عمل از دید عرف عمل مستقل و جدید و

ص: 96

مستأنف باشد ولی اگر اعراض شود ولی عود و رجوع به عمل از دید عرف عمل جدید نباشد بلکه اتمام و تکمیل عمل اول باشد، اینجا یک عمل محسوب می شود.

اگر این احتمال را در کلام مرحوم علامه بدهیم دیگر فرقی با قول دوم نمی کند.

پس اقوال در این مسئله طبق یک احتمال در کلام علامه سه قول است و طبق یک احتمال در کلام علامه دو قول است.

ادله قول اول

دلیل اول

مهمترین دلیلی که برای قول اول یعنی قول به عدم اعتبار وحدت می توان ذکر کرد اطلاق صحیح بزنطی است؛ روایتی که در باب نصاب معدن سابقاً بیان کردیم «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) عَمَّا أَخْرَجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الزَّكَاةُ عِشْرِينَ دِينَاراً»⁽¹⁾ با این روایت به همراه چند روایت دیگر اثبات کردیم نصاب معدن بیست دینار است؛ اینجا بحث در این است که آیا در این روایت قیدی یا اشاره ای وجود دارد که از آن استفاده بشود نصاب در یکبار اخراج باید محقق شود. در روایت آمده از چیزی که از معدن خارج شود «عَمَّا أَخْرَجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ» کم یا زیاد باید خمس پرداخت؟ امام (ع) فرموده تا زمانی که به بیست دینار نرسد چیزی واجب نیست و این اطلاق دارد و اطلاق آن شامل فی دفعه واحده و اخراج فی دفعات متعدده می شود. اینجا فرموده «عَمَّا أَخْرَجَ الْمَعْدِنَ مَرَّةً أَوْ فِي أَخْرَاجٍ وَاحِدٍ» بلکه آنچه از معدن استخراج می شود اگر به بیست دینار برسد باید خمس آن داده شود. پس دلیل اول اطلاق صحیح بزنطی است.

بررسی دلیل اول

به نظر می رسد این دلیل صحیح است و صحیح بزنطی از این جهت اطلاق دارد و هیچ قیدی در روایت نیست که آنچه اخراج می شود باید حتماً در یک دفعه اخراج شده باشد بلکه آنچه که از معدن اخراج می شود مطلقاً متعلق خمس است حال در یک دفعه یا دفعات متعدد باشد.

دلیل دوم

دلیل دوم دلیلی است که بعضی از بزرگان فرمودند و آن این است که اگر ما بگوییم وحدت از حیث اخراج در نصاب معتبر است این یک تالی فاسد دارد؛ اگر بگوییم خمس معدن فقط در صورتی واجب است که در هر اخراج به اندازه بیست دینار استخراج بشود تا خمس واجب شود لازمه آن این است که به طور کلی وجوب خمس کنار برود مگر در موارد خاص چون نوعاً و غالباً در هر اخراج آنچه که استخراج می شود به بیست دینار نمی رسد و نادراً پیش می آید که ما استخراج من المعدن در اخراج واحد به بیست دینار برسد. پس اگر قرار باشد وحدت معتبر باشد، اگر کسی سالیان زیادی در هر بار اخراج کمتر

ص: 97

از بیست دینار استخراج کند ولو هر روز این ادامه داشته باشد (که غالباً در هر بار اخراج به بیست دینار نمی رسد) لازمه اش این است که به طور کلی وجوب خمس معدن کنار برود و فقط در موارد خاصی ثابت شود که این خیلی بعید است. پس برای اینکه این تالی فاسد پیش نیاید نمی توانیم به عدم ثبوت خمس در جایی که تعدد در کار باشد و اخراج واحد نباشد، حکم کنیم. (1)

بررسی دلیل دوم

به نظر میرسد این دلیل تمام نیست مخصوصاً در زمان ما؛ چون اینکه فرمودند معمولاً در هر بار اخراج کمتر از نصاب استخراج می شود حداقل در زمان ما این چنین نیست. امروزه با این امکاناتی که وجود دارد در هر بار استخراج بیش از حد نصاب است لذا نمی توانیم بگوییم حکم به عدم ثبوت خمس در صورتی که اخراج در هر بار به گونه ای نباشد که به بیست دینار برسد، این موجب عدم ثبوت خمس معدن است الا نادراً؛ این سخن درستی نیست و اساس استدلال ایشان باطل و قابل قبول نیست.

صورت استدلال ایشان یک قیاس استثنائی است: لو حکم بعدم ثبوت الخمس فی هذه الصورة للزم عدم ثبوت الخمس الا نادراً لکن التالی باطل فالمقدم مثله؛ اینکه خمس فقط در یک مورد خاص ثابت شود این مما لا یمكن الالتزام به پس معلوم می شود در جایی که اخراج متعدد است نمی توانیم بگوییم خمس ثابت نیست. در هر قیاس استثنائی باید ملازمه بین مقدم و تالی ثابت شود و بطلان تالی هم ثابت شود تا آن قیاس استثنائی منتج باشد اما در این استدلال اولاً تالی باطل است یعنی این چنین نیست که در هر بار کمتر از نصاب استخراج بشود بلکه بیش از این استخراج می شود و وقتی تالی باطل شود اساس استدلال هم منهدم می شود لذا به نظر ما تنها دلیلی که می توان برای قول اول به آن استناد کرد، اطلاق صحیح بزنطی است.

سؤال: اطلاق صحیح دارای اشکال است چرا که در مقام بیان نبوده از این جهت که در یک دفعه یا در دفعات متعدده صورت بگیرد. به عبارت دیگر ما نمی توانیم از عدم ذکر قید اطلاق گیری کنیم و بگوییم وحدت معتبر نیست.

استاد: اینجا در مقام بیان چه چیزی است؟ مگر غیر از این است که حکم وجوب خمس و نصاب آن را بیان می کند و اینجا جای بیان این مسئله است. به عبارت دیگر اینجا باید در مقام بیان باشد چون به هر حال می خواهد بگوید آنچه که استخراج می شود، به بیست دینار برسد و در واقع می خواهد بگوید آن ما استخراج به بیست دینار برسد پس اینکه یکبار باشد یا چند بار مهم نیست و آنچه مهم است این است که ما استخراج به بیست دینار برسد لذا این اشکال به دلیل اول وارد نیست.

بحث جلسه آینده: ادله قول دوم و سوم باقی مانده که إن شاء الله در جلسه آینده بیان و مورد رسیدگی قرار خواهیم داد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 98

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 20 آبان 1393

موضوع جزئی: اعتبار

وحدت در نصاب - فرع اول: بررسی

اعتبار وحدت از حیث اخراج مصادف با: 17 محرم 1436

سال پنجم جلسه: 24

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در اینکه آیا وحدت در اخراج در مسئله نصاب معتبر است یا نه به یک اعتبار دو قول و به یک اعتبار سه قول وجود دارد؛ قول اول که قول به عدم اعتبار وحدت از حیث اخراج بود به همراه دلیل در جلسه گذشته ذکر شد. اما برای قول دوم که قول به اعتبار وحدت از حیث اخراج است ادله ای ذکر شده، اینکه بیست دینار در هر اخراج ملاحظه می شود اگر در یک اخراج مقداری که از یک معدن استحصال می شود به بیست دینار برسد خمس واجب است ولی اگر به بیست دینار نرسد خمس واجب نیست هر چند در اخراج بعدی مقداری که استحصال می شود اگر به این مقداری که در اخراج اول بدست آمده ضمیمه شود، مجموع آن به بیست دینار برسد.

ادله قول دوم

سه دلیل برای این قول می توان ذکر کرد:

دلیل اول

دلیل اول که مرحوم آقای حکیم در مستمسک ذکر کرده اند، ظهور صحیحه بزنطی در اعتبار وحدت از حیث اخراج است؛ عبارت ایشان این است: «و ظاهره اعتباره فی کل دفعه أو ما بحکمها و هو الدفعات مع عدم الاعراض فمع الاعراض لا تضمّ الدفعات بعضها الی بعض لأنه خلاف الظاهر»⁽¹⁾؛ به نظر ایشان صحیحه بزنطی ظهور در این دارد که بیست دینار نصاب معدن است برای هر بار اخراج کردن و

انضمامی در کار نیست یعنی این چنین نیست که ما بتوانیم در دفعات متعدد چیزی را استخراج کنیم و بعد با هم ضمیمه کنیم و چنانچه بیست دینار شد خمس واجب باشد.

بررسی دلیل اول

ایشان ادعای ظهور صحیحه بزنی را دارند. ولی اینکه ظهور صحیحه بزنی به چه جهت و چه ملاکی است را توضیح نداده و بیان نمی کنند فقط به همین مقدار فرموده «و ظاهره اعتباره فی کل دفعه».

اگر منظورشان این است که اساساً این روایت ظهور اطلاقاً هم ندارد، این قابل قبول نیست؛ ببینید عبارت صحیحه این بود «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) عَمَّا أَخْرَجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ قَالُوا لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الرَّكَاهُ عَشْرِينَ دِينَاراً» (2)

اگر ایشان نظرش این است که این صحیحه حتی ظهور اطلاقاً بدوی هم ندارد یعنی از اول مدعی است این صحیحه ظهور دارد در اینکه این بیست دینار در یکبار اخراج باید محقق بشود، این با ظاهر صحیحه ناسازگار

ص: 99

1- . مستمک، ج 9، ص 459.

2- . تهذیب، ج 4، ص 138، حدیث 391؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 494، ابواب ما یجب فیہ الخمس، باب 4، حدیث 1.

است. ظاهر صحیحه را که توجه می کنیم، می بینیم این اطلاقاً دارد عَمَّا أَخْرَجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ ... حَتَّى يَبْلُغَ مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الرَّكَاهُ عَشْرِينَ دِينَاراً از کجای این عبارت فهمیده می شود که در اخراج واحد یبلغ عشرین دیناراً؟! پس ظهور اطلاقاً این روایت قابل انکار نیست.

اگر هم ایشان می خواهد بگوید که این روایت ظاهراً اطلاقاً دارد ولی انصراف پیدا می کند، یک بحث دیگری است؛ پاسخ انصراف را خواهیم داد.

پس محصل دلیل اول این است که ظاهر صحیحه بزنی دلالت می کند بر اعتبار وحدت از حیث اخراج یعنی این بیست دینار در یکبار باید حاصل شود و این به معنای آن است که در این روایت اطلاقاً نیست؛ در حالی که سخن به هیچ وجه قابل قبول نیست چون با ملاحظه صحیحه می بینیم صحیحه در مورد بلوغ عشرین دیناراً اطلاقاً دارد؛ در صحیحه نیامده که در یکبار به بیست دینار برسد یا در چند مرتبه. اتفاقاً «هل فیہ شیء» در کنار این جمله که «من قلیلٍ أَوْ کثیرٍ» آیا در آن چیزی هست یا نه ظهور در اطلاق دارد که این قلیل یا کثیر در یکبار استحصال شود یا در دفعات متعدد. پس ظهور اطلاقاً صحیحه قابل انکار نیست.

اگر هم منظور ایشان این است که این روایت اطلاقاً دارد یعنی از نظر ظاهر مطلق است ولی ادعای انصراف می کنند (توجیهی است که برای کلام ایشان می توان ذکر کرد) به خصوص آن جایی که این بیست دینار در یکبار استخراج حاصل شود؛ چنین انصرافی قابل قبول نیست. چون در روایت جمله ای که آمده این است که این بیست دینار از معدن استخراج شود (آنچه از معدن استخراج می شود به بیست دینار برسد) ممکن است بدو به ذهن خطور کند که در هر اخراج باید به بیست دینار برسد ولی این ارتباطی ندارد به اینکه اخراج واحد

باشد.

به عبارت دیگر اینجا ما دو مسئله داریم: یکی بلوغ ما يستخرج من المعدن الی عشرین دیناراً و دیگری بلوغ در اخراج واحد به عشرین دیناراً اینکه در یکبار استخراج کردن بیست دینار شود یا اینکه آنچه استخراج می شود به بیست دینار برسد، فرق دارند. اگر گفتیم روایت می خواهد بگوید آنچه استخراج می شود (مخرج) به بیست دینار برسد روایت ناظر به مخرج است و کاری به اخراج ندارد. لذا اگر برای روایت انصرافی هم قائل شویم انصراف به مخرج است نه اخراج و این از محل بحث خارج است چون الآن بحث ما وحدت از حیث اخراج است.

لذا این انصراف بدون شاهد و قرینه می باشد پس انصرافی هم در کار نیست.

دلیل دوم

دلیل دوم که محقق خوئی متعرض آن شده اند در واقع مبتنی بر یک مقدمه و یک تنظیر است؛ مقدمه ای که ایشان ذکر می کند یک مطلبی کلی است که مشهور هم آن را قبول دارند و آن اینکه:

مقدمه: احکام به نحو قضایای حقیقیه جعل شده اند و حکم در این قضایا انحلال پیدا می کند. در بحث از چگونگی تشریح و جعل احکام گفته شده که احکام به نحو قضیه حقیقیه جعل شدند (البته در تفسیر قضیه حقیقیه اختلافی وجود دارد اما اجمالاً منظور از قضیه حقیقیه یعنی قضیه ای که موضوع آن شامل افراد محقق و مقدر هر دو می شود و به افراد بالفعل و خارج کاری ندارد). در قضایای حقیقی، احکام انحلال پیدا می کنند (حال اینکه این انحلال به چه ملاکی است و ناظر به چیست بماند. اما

ص: 100

مشهور این است که این انحلال، انحلال به تعداد مکلفین است و هر مکلفی یک خطاب پیدا می کند و لذا خطاب شرعی منحل می شود به تعداد مکلفین و کأن هر مکلفی یک خطاب خاص به او متوجه شده).

تنظیر: یک مثالی ایشان بیان کرده و آن این است که اگر کسی گفت «متی اشتریت متناً من الحنطه فتصدق بكذا»؛ هر وقت یک من گندم خریدی فلان مقدار صدقه بده. حال اگر کسی به بازار رفت و نصف من خرید کرد و روز بعد نصف من دیگری خرید کرد آیا این شخص الآن باید صدقه بدهد یا نه؟ می گویند ایجا صدقه لازم و واجب نیست چون مجموع دو شراء مورد نظر نیست و در دلیل آمده بود هر وقت یک من گندم خریدی صدقه بده یعنی فی شراء واحد اما اگر در دو شراء و دو معامله مجموعاً یک من گندم بخرد اینجا صدقه بر او واجب نیست هر چند نتیجه دو شراء، خرید یک من گندم شده ولی موضوع شراء من واحد است لذا در این فرض صدقه واجب نیست. این به خاطر این است که این حکم انحلال پیدا کرده و هر فردی از شراء مستقلاً موضوع برای صدقه است و هر وقت شراء تحقق پیدا کرد صدقه واجب است.

نتیجه: با عنایت به مقدمه و این مثالی که گفته شد محقق خوبی می فرماید: صحیحیه بزنی مطلق است چون در روایت فرموده «لیس فیه شیء حتی یبلغ عشرين دیناراً» اینجا فرقی نمی کند یبلغ عشرين دیناراً چه در اخراج واحد باشد و چه در اخراج متعدد ولی آنچه که عرف از این جمله و این دلیل و این بیان امام می فهمد این است که هر اخراجی که منفرد و مستقل از دیگری لحاظ می شود، اگر به بیست دینار برسد آنگاه خمس واجب است. یعنی بیست دینار در هر اخراج. اخراج خودش یک موضوع مستقل است و از اخراج دیگر جداست؛ هر اخراجی جدا از اخراج دیگر در مسئله نصاب ملاحظه می شود. پس محقق خوبی در واقع به نوعی ادعای انصراف می کنند و می گویند درست است که این صحیحیه مطلق است و ظهور اطلاقی دارد ولی می فرماید فهم عرف از این دلیل با ملاحظه انحلال در قضایای حقیقیه (که این هم یک قضیه حقیقیه است) این است که هر اخراجی باید مستقلاً و منفرداً از دیگری ملاحظه شود و چنان چه هر اخراج به بیست دینار رسید آنگاه خمس واجب است و اگر در هر اخراج به بیست دینار نرسید فلم یجب فیه شیء.

پس به نظر ایشان مقدار نصاب در هر اخراج در حکم دخیل است؛ بیست دینار در هر اخراج در حکم وجوب خمس دخیل است لذا اگر در یک اخراج به بیست دینار نرسد دیگر خمس واجب نبوده و دیگر انضمام مطرح نیست. ما نمی توانیم اخراج های متعدد را به هم ضمیمه کنیم و بگوییم اگر در اخراج های متعدد به بیست دینار برسد خمس واجب است. مانند مثالی که زده شد؛ هر وقت که شراء به من گندم رسید صدقه لازم است اینجا هم هر وقت ما استخراج در هر اخراج به بیست دینار رسید، خمس واجب می شود. (1)

بررسی دلیل دوم

این دلیل هم به نظر ما نا تمام است و سه اشکال به این دلیل وارد است:

اولاً: اینکه احکام به نحو قضیه ی حقیقیه جعل شده اند و در آنها حکم انحلال پیدا می کند سخن درستی است فی الجملة و با قطع نظر از اینکه معنای قضیه حقیقیه چیست و آیا اساساً انحلالی تحقق پیدا می کند یا نه (که باید در جای خودش در علم اصول بحث شود) اما اصل مسئله فی الجملة مشهور بوده و صحیح است، لکن این مطلب ملازمه ای با اینکه هر اخراجی

ص: 101

منفرداً و مستقلاً لحاظ بشود، ندارد؛ احکام انحلال پیدا می کنند ولی انحلال احکام مستلزم لحاظ هر اخراج به نحو استقلالی و انفرادی نیست. انحلال احکام چه ربطی به این مسئله دارد؟! در انحلال احکام سخن از این است که هر خطاب شرعی انحلال پیدا می کند به عدد افراد مکلفین کأنّ هر مکلف مخاطب به این خطاب است اگر گفته شد «اکرم کل عالم» یا «اکرم العلماء» این خطاب کأنّ به عدد افراد مکلف منحل می شود و نه تنها به حسب افراد و مکلفین بلکه به حسب شرایط و حالات و آنات مختلف هم انحلال است. پس این انحلال اگر هم پذیرفته بشود ربطی به اخراج ندارد؛ استقلال و انفراد اخراج اصلاً با مسئله انحلال هیچ ملازمه ای ندارند.

ثانیاً: بر فرض این سخن را بپذیریم که از صحیحه بزنی استفاده می شود که هر اخراجی مستقلاً ملاحظه می شود، لکن این دلیل و سخن ایشان با موضوع و مدعا اجنبی هستند؛ مدعای ایشان اعتبار وحدت از حیث اخراج است (می خواهند بگویند در اخراج واحد به بیست دینار برسد) و این غیر از دفعه و دفعات است. آنچه که محل بحث است دفعه و دفعات است یعنی در یک زمان یا در زمان های متعدد.

به عبارت دیگر اگر استقلال از حیث استخراج هم ثابت بشود و انحلال را هم بپذیریم و اگر بگوییم ظاهر صحیحه این است که هر اخراجی مستقل از اخراج دیگر است ولی این ربطی به مسئله دفعه و دفعات ندارد چون ممکن است چند اخراج در یک دفعه باشد. استقلال در اخراج باشد ولی یک دفعه باشد؛ مثل اینکه با دو دستگاه هم زمان اخراج صورت بگیرد یا مخرج چند نفر باشند ولی اخراج واحد باشد.

پس دلیل ایشان با مدعا اجنبی است (مدعا اعتبار وحدت از حیث اخراج است ولی موضوع مورد اختلاف اینجا بحث وحدت و تعدد و دفعه و دفعات اخراج است و این با استقلال و عدم استقلال در اخراج متفاوت است. پس سلمنا که بپذیریم ایشان اثبات کرده استقلال در اخراج را اما این غیر از دفعات اخراج است زیرا ممکن است که یک اخراج یا چند اخراج در یک دفعه و زمان صورت بگیرد.

ثالثاً: قیاس این مورد با مسئله اشتراء منّ من الحنطه صحیح نیست چون در آنجا شراء منّ موضوعیت دارد؛ موضوع وجوب صدقه شراء منّ من الحنطه است یعنی خودش به نفسه موضوع برای وجوب صدقه است ولی اینجا این گونه نیست پس اساساً قیاس ما نحن فیه به شراء منّ من الحنطه قیاس مع الفارق است. لذا دلیل دوم که مرحوم محقق خوبی ذکر کردند هم صحیح نیست.

بحث جلسه آینده: اینجا یک دلیل سومی هم محقق خوبی برای قول دوم بیان کرده اند که در جلسه آینده مطرح و مورد بررسی قرار خواهیم داد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 21 آبان 1393

موضوع جزئی: اعتبار

وحدت در نصاب - فرع اول: بررسی

اعتبار وحدت از حیث اخراج مصادف با: 18 محرم 1436

سال پنجم جلسه: 25

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحث در ادله قول دوم بود؛ عرض کردیم قول دوم این است که وحدت از حیث اخراج در نصاب معتبر است. دو دلیل برای این قول ذکر شد و هر دو مورد اشکال واقع گردید.

دلیل سوم

دلیل سوم را مرحوم محقق خوئی بیان کردند؛ ایشان می فرماید: اگر کسی در استخراج از معدن به اندازه دون النصاب اخراج کند و بنا بر اکتفاء به همان مقدار داشته باشد یعنی از ابتدا بنا را بر این بگذارد که همین مقدار کفایت می کند و نمی خواهد اخراج را تکمیل کند و مثلاً دوباره برگردد و ادامه دهد. اگر این مقداری که دون النصاب است تلف شود یا صرف کند، در اینجا طبق فرض خمس بر او واجب نیست؛ چون آنچه را که اخراج کرده کمتر از نصاب است. این را هم صرف کرده است. حال اگر برای این مستخرج بدها حاصل شود و دوباره برگردد و بقیه را استخراج کند، این اخراج دوم موجب نمی شود خمس نسبت به آنچه الآن اخراج کرده و آنچه که سابقاً استخراج شده و تلف شده، واجب شود یعنی مجموع مقدار سابق که تالف است با این مقدار که الآن استخراج کرده با هم ملاحظه نمی شود.

اگر می گفتیم خمس واجب است، معنایش این بود که مجموع این دو منضم شده اند و چون با هم به حدّ نصاب رسیدند، خمس واجب شده است ولی الآن نه آنچه بار اول استخراج شده به حدّ نصاب رسیده و نه آنچه بعد البدها و بعد العود استخراج کرده، به حدّ نصاب رسیده اما در عین حال با هم که ملاحظه شوند، به حدّ نصاب می رسند. در این مورد کسی قائل به جوب خمس نشده و آن سابق تالف را با این مقدار اخراج شده در بار دوم ضمیمه نکرده اند. اگر ضمیمه می شدند در اینجا باید حکم به جوب خمس می شد.

پس همین که حکم به وجوب خمس نشده، نشان می دهد که وحدت از حیث اخراج معتبر است؛ چون در اخراج قبلی به حدّ نصاب نرسیده خمس واجب نشده و در این اخراج هم چون به حد نصاب نرسیده، خمس واجب نشده است در حالی که اگر وحدت معتبر نبود، باید مجموع این دو با هم ملاحظه می شدند و حکم به وجوب خمس می شد.

علت اینکه خمس واجب نشده این است که وجوب خمس مقارن با اخراج ثابت می شود، یعنی همان زمانی که اخراج می کند، خمس واجب می شود به شرط اینکه به حدّ نصاب برسد.

ص: 103

حال اگر این مطلب در صورت تلف صحیح میبود (اگر این انضمام در صورت تلف صورت می گرفت) در صورت باقی بودن آنچه که استخراج شده هم صحیح می شد؛ چون مناط اینها یکی است یعنی مناط در هر دو عبارت است از ظهور نص در مقارنت وجوب با اخراج.

پس محصّل دلیل سوم این است که اگر صورتی را در نظر بگیریم که چیزی از معدن اخراج شود و به حدّ نصاب نرسد و دون النصاب باشد و بنای مستخرج هم بر عدم عود باشد، و این شخص این مقدار را صرف کند یا تلف شود در اینجا گفته اند خمس واجب نیست و اگر دوباره برگردد و بنا بر تتمیم و تکمیل بگذارد، ولو قبلاً بداء بر او حاصل شده اما اگر الآن مابقی را تا حدّ نصاب، استخراج کند این اخراج دوم موجب نمی شود که خمس نسبت به سابق تالف هم واجب شود یعنی این دو با هم ضمیمه نمی شوند. اگر اینجا خمس واجب نباشد، در صورتی که تلف هم نشده باشد و آنچه در اخراج اول بدست آمده باقی باشد هم خمس واجب نمی شود. مثلاً در اخراج اول به اندازه ده دینار استخراج کرده و هنوز باقی است و در اخراج دوم هم به اندازه ده دینار استخراج کرده است در اینجا خمس واجب نمی شود و این دو با هم ضمیمه نمی شوند. به همان دلیلی که در فرض تلف واجب نمی شود؛ چون دلیل و مناط در هر دو یکی است «مقارنت وجوب با اخراج» نصّ ظاهر در این است که وقتی اخراج بشود، خمس واجب می شود. اخراج حد النصاب سبب وجوب خمس است و چون به حد نصاب نرسیده هم در اخراج اول و هم در اخراج دوم خمس واجب نیست.

پس در دلیل سوم در واقع می خواهد به سبب قیاس ما نحن فیه به صورت تلف در اخراج اول، نتیجه بگیرد که وحدت از حیث اخراج در وجوب خمس معتبر است. (1)

بررسی دلیل سوم

این دلیل هم مخدوش است؛ چون قیاس ما نحن فیه به صورت تلف، یک قیاس مع الفارق است. در واقع مستدل ما نحن فیه را مقایسه کرده با صورتی که بعد از اخراج اول، آنچه که استخراج شده صرف یا تلف شده و گفته چون آنجا خمس واجب نمی شود اینجا هم واجب نمی شود.

چرا قیاس مع الفارق است؟ چون ظاهر ادله این است که خمس به مال موجود متعلق می شود یعنی اگر چیزی به ملکیت کسی در بیاید و باقی باشد، خمس آن واجب می شود ولی اگر چیزی تلف یا صرف شد در اینجا خمس به آن تعلق نمی گیرد. بر این اساس در فرضی که مستدل مطرح کرده خمس واجب نیست چون آنچه را که در اخراج اول بدست آورده الآن موجود نیست و آن زمان هم به حدّ نصاب نرسیده بوده و بنا هم نداشته که دوباره از معدن استخراج کند پس آنچه بار اول اخراج شده کالمعدوم است و الآن کأنّ یک اخراجی است

که باید در آن نصاب خود مایستخرج لحاظ شود. اما در مانحن فیه فرض این است که آنچه که در اخراج اول بدست آورده، باقی است لذا وقتی با اخراج دوم بقیه را تکمیل می کند، مجموع با هم ملاحظه می شود و اگر مجموع به حدّ نصاب برسد خمس واجب است. پس قیاس مانحن فیه با فرضی که مستدل مطرح کرده است، قیاس مع الفارق است.

ص: 104

1- . کتاب الخمس، ج 25، ص 47.

والشاهد علی ذلک اینکه اگر فرض کنیم کسی در اخراج اول دون النصاب را استخراج کند و بنا هم دارد که این اخراج را ادامه دهد، در اخراج اول ده دینار به دست می آورد و از این ده دینار پنج دینار را هبه می کند و در اخراج دوم ده دینار دیگر بدست می آورد یعنی مجموع این دو اخراج بیست دینار می شود ولی پنج دینار اول را هبه کرده؛ آیا در اینجا خمس واجب است؟ گفته شده خمس واجب است؛ چون در اخراج اول هر چند پنج دینار را هبه کرده ولی مجموع این دو را که با هم حساب می کنیم، ظاهرش این است که به حد نصاب رسیده و وجوب خمس ثابت است. در فرض اول، در صورتی که اصلاً بنا نداشته برگردد در واقع با تلف یا صرف اصلاً چیزی از آن باقی نمانده است ولی در این فرض در ملک این شخص وارد شده و باقی مانده لذا مجموع دو اخراج با هم محاسبه می شود و اگر به حد نصاب رسید، خمسش واجب می شود.

البته ممکن است کسی در مورد هبه اشکال کند که اگر هبه کند دیگر به حد نصاب نرسیده و از ملک او خارج شده و بنابراین خمس واجب نیست؛ اما مسأله این است که فرق این صورت با صورتی که مستدل گفته در همین است که آنجا استخراج کرده و بنا به بازگشت نداشته و همه را صرف کرده یعنی همه ده دینار را صرف کرده است و الآن که دوباره استخراج می کند، این مقدار مستخرج در مرتبه دوم را با چه چیزی می خواهد ضمیمه کند.

به هر حال به نظر می رسد قیاس مانحن فیه به فرضی که مستدل مطرح کرده، قیاس مع الفارق است. در آنجا طبق فرض در هیچ یک از دو اخراج، شخص مستخرج مالک نصاب نشده ولی در اینجا مجموع را که ملاحظه می کنیم، می بینیم که این شخص مالک نصاب شده و لذا خمس واجب است. پس دلیل سوم مستدل هم تمام نیست و محل اشکال است.

اما اینکه ایشان فرمود نص ظهور در مقارنت و وجوب با اخراج دارد، این هم خالی از اشکال نیست؛ چون اخراج چیزی جدا از مالک شدن نیست یا بالعکس مالک شدن چیزی جدا از اخراج نیست و نفس اخراج مساوی با ملکیت است یعنی هر مقدار که شخص اخراج کند، مالک آن است. حالا- اگر مالک شد و به حد نصاب رسید، خمس واجب می شود. درست است که اگر اخراج صورت بگیرد و به حد نصاب برسد و ملکیت ثابت شد، خمس واجب می شود اما اینکه ایشان می گویند مقارن با اخراج، خمس واجب می شود نمی توانیم اخراج را از ملکیت تفکیک کنیم و بگوییم مقارن با اخراج واجب می شود ولی ملکیت بعداً می آید چرا که اخراج مساوی با ملکیت است و اگر مالک نصاب شد، خمس واجب است و فرقی هم ندارد که مالکیت نصاب در این دفعه باشد یا مجموع دو دفعه باشد مطلق مالکیت نصاب خمس را واجب می کند. لذا با توجه به این دو اشکال قول دوم مردود است.

نکته

نکته ای که اینجا وجود دارد این است که در قول دوم مطلبی مطرح شد و مرحوم آقای خوئی هم این را فرمودند و آن اینکه اگر اعراض و اهمال به گونه ای باشد که عود و بازگشت به عنوان تتمیم و تکمیل عمل اول باشد یعنی یک فاصله زمانی طولانی که مخّل به وحدت عرفیه باشد، ایجاد نشود، در این صورت نصاب مجموع لحاظ می شود مثلاً امروز آمده ده دینار استخراج کرده و فردا هم ده دینار، حال این تخلل به یوم از نظر ایشان موجب نمی شود که دو عمل محسوب شود. ایشان فرمود: اعراض و اهمال موضوعیت ندارد و مهم این است که این فاصله به حدی نباشد که به وحدت عرفیه عمل لطمه بزند.

اگر این چنین شد، از باب اینکه این عمل واحد است ما مجموع آنچه امروز استخراج می شود و آنچه فردا استخراج می شود را ملاحظه می کنیم و اگر به نصاب رسید، خمس واجب می شود.

اما اگر اعراض و اهمال به گونه ای باشد که از دید عرف در اینجا دو عمل باشند؛ اخراج امروز و اخراج ماه آینده از دید عرف دو عمل است اخراج ماه آینده متمم و مکمل اخراج الآن نیست و لذا این به وحدت عرفیه لطمه می زند و حکم به انضمام نمی شود و مقدار اخراج امروز و ماه آینده را با هم حساب نمی کنیم. پس در بعضی موارد اعراض مخل است و در بعضی موارد نیست. مهم این است که از دید عرف اخراج دوم تکمیل و متمم اخراج اول باشد یا نباشد.

این مطلب را مرحوم بروجردی هم گفته اند. اما باید ببینیم که چه دلیلی به این مطلب وجود دارد؟

به صحیحیه بزنطی که مراجعه می کنیم از این جهت اطلاق دارد؛ اطلاق صحیحیه بزنطی اقتضا می کند که آنچه که از معدن استخراج می شود و لو در دفعات متعدد اگر به بیست دینار رسید، خمس آن واجب است یعنی اطلاق صحیحیه حتی شامل اعراض به گونه ای که عمل دوم متمم عمل اول هم نباشد، می شود. یعنی ما حکم به انضمام می توانیم بکنیم مطلقاً چه بین این دو فاصله باشد چه نباشد، چه عرف اینها را یکی بداند چه نداند مهم این است که آنچه از این معدن استخراج شده، اگر به بیست دینار رسید خمس آن واجب است.

پس به نظر می رسد که هم اصل قول دوم مخدوش است و هم آن نکته ای که فرمودند که اگر اعراض به گونه ای باشد که بین دو اخراج فاصله بیفتد و عرف اینها را دو عمل حساب کند، اینجا انضمام صورت نمی گیرد، این هم به نظر ما مردود است.

بررسی قول سوم

قول سوم بنابر احتمالی که در کلام علامه دادیم که نفس اعراض و اهمال اگر موضوعیت داشته باشد، یک قول مستقل از قول دوم خواهد بود (چنانچه گفتیم طبق یک احتمال در کلام علامه این یک قول مستقل محسوب می شود و آن اینکه بگوییم اعراض و احتمال خودش موضوعیت داشته باشد) اما این قول هم به نظر ما باطل است؛ چون با ظاهر صحیحیه بزنطی سازگار نیست. اطلاق صحیحیه بزنطی حتی شامل اعراض و اهمال هم می شود یعنی ولو اینکه ما برای اعراض و اهمال موضوعیت قائل باشیم، اما در عین حال اطلاق صحیحیه شامل فرض اعراض و عدم اعراض می شود و لذا قول سوم هم باطل است.

فالحق ما ذهب اليه الماتن (ره) و سید صاحب العروه (ره) و آن عدم اعتبار وحدت از حیث اخراج است.

بحث جلسه آینده:

فرع اول تمام شد فقط یک عبارتی از تحریر باقی مانده که إن شاء الله در جلسه آینده ذکر خواهیم کرد و سپس به بیان و بررسی فرع دوم خواهیم پرداخت.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 24 آبان 1393

موضوع جزئی: اعتبار

وحدت در نصاب - فرع دوم: بررسی

اعتبار وحدت از حیث مخرج مصادف با: 21 محرم 1436

سال پنجم جلسه: 26

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

فرع دوم: اعتبار وحدت از حیث مخرج

فرع دوم از فروع چهارگانه مربوط به نصاب، به وحدت از حیث مخرج مربوط است، در این فرع غرض این است که بررسی شود آیا در نصاب، وحدت از حیث مخرج معتبر است یا نه؟ امام (ره) فرمودند: «و لو اشترک جماعه فی استخراجه فالا قوی اعتبار بلوغ نصیب کل واحد منهم النصاب، و ان کان الاحوط إخراجہ إذا بلغ المجموع ذلک»؛ اگر گروهی در استخراج معدن مشترک باشند، اقوی آن است که نصیب هر یک از آنها جداگانه و مستقلاً به حد نصاب برسد یعنی انضمام صورت نمی گیرد و مجموع آنچه که به صورت مشترک استخراج شده، لحاظ نمی شود بلکه برای وجوب خمس نصیب هر یک از مستخرجین به نحو استقلالی مورد نظر است و اگر سهم هر کدام به تنهایی به حد نصاب رسید، خمس واجب خواهد بود و الا فلا. این فتوای امام (ره) است.

البته در ادامه می فرمایند: اگرچه احتیاط آن است که اگر مجموع سهم مستخرجین به نصاب رسید، خمس اخراج شود یعنی مثلاً اگر سه نفر با هم استخراج می کنند، مجموعاً سی دینار بدست آمد که سهم هر یک مثلاً ده دینار است اینجا به حسب فتوایی، خمس بر هیچ یک واجب نیست چون نصیب هر کدام به بیست دینار نرسیده، اما احتیاط مستحب آن است که چون مجموعاً به نصاب رسیده و متجاوز از حد نصاب است، خمس این سی دینار محاسبه و پرداخت شود. این احتیاط مستحب است وگرنه فتوی این است که وحدت از حیث مخرج معتبر است، بخلاف فرع قبلی که گفتیم وحدت از حیث اخراج معتبر نیست.

مرحوم سید در عروه، برخلاف امام (ره) می فرماید: «و اذا اشترک جماعه فی الاخراج و لم یبلغ حصه کل واحد منهم النصاب ولكن بلغ المجموع نصاباً فالظاهر وجوب خمسہ».

از این عبارت سید استفاده می شود که وحدت از حیث مُخرج را معتبر نمی دانند و مثل فرع قبلی معتقدند اگر مجموع آنچه که از معدن استخراج می شود به نصاب برسد، باید خمس داده شود ولو سهام هر یک از این شرکا به نصاب بیست دینار نرسد؛ مجموع با هم ضمیمه می شود و اگر مجموع بیست دینار بود خمس واجب است. (1)

اقوال در فرع دوم

بطور کلی بین اصحاب در این مسأله اختلاف است و دو قول در این مسأله وجود دارد:

ص: 107

1- . عروه، ج 4 (طبع 6 جلدی)، ص 269.

قول اول: قول مشهور (اعتبار وحدت)

قول اول، قول مشهور است؛ مشهور معتقدند برای وجوب خمس لازم است نصیب هر یک از مستخرجین به بیست دینار برسد. به عبارت دیگر طبق نظر مشهور وحدت از حیث مُخرج معتبر است. هر مخرج و هر مستخرجی به تنهایی لحاظ می شود یعنی اگر سهم او از معدن به اندازه بیست دینار شد، خمس واجب می شود و آلا فلا. نظر امام (ره) مثل مشهور است.

قول دوم: (عدم اعتبار وحدت)

در مقابل جمع قابل توجهی هم معتقدند بلوغ سهم مجموع به نصاب کافی است یعنی اگر سهم همه مستخرجین با هم به بیست دینار برسد، برای وجوب خمس کفایت می کند. به عبارت دیگر حصّه شرکا به هم ضمیمه می شود. و یا به عبارت ثالث وحدت از حیث مُخرج در مسئله نصاب معتبر نیست همانند فرع قبلی که عرض کردیم وحدت از حیث اخراج معتبر نیست. از جمله کسانی که قائل به این قول هستند مرحوم سید (چنانچه گذشت)، صاحب حدائق (1)، صاحب جواهر (2) و مرحوم شیخ انصاری در کتاب الخمس قائل به این نظر می باشند.

بررسی ادله اقوال

حال باید ادله این دو قول را بررسی کنیم و ببینیم حق با مشهور است یا صاحب جواهر و مرحوم شیخ و کسانی که معتقدند وحدت از حیث مُخرج معتبر نیست.

ادله قول اول: قول مشهور

دلیل اول

با ضمیمه چند مطلب، مقصود ثابت می شود:

مطلب اول

مطلب اول اینکه مستفاد از اخبار و روایات همانطور که سابقاً اشاره کردیم این است که موضوع خمس، ذات المعدن نیست بلکه موضوع خمس معدن، معدنی است که در آن فایده و غنیمت باشد یعنی این جهت فایده و غنیمت در معدن مهم است. سابقاً بیان کردیم که موضوع وجوب خمس عبارت است از «المعدن الذی فیه فائده و غنیمه».

مطلب دوم

مطلب دوم اینکه موضوع نصاب به عینه همان موضوع خمس است یعنی نصاب متعلق به چیزی می شود که خمس آن واجب است؛ معنا ندارد موضوع نصاب با موضوع خمس، فرق بکند و تفکیک بین الموضوعین باطل است. بر این اساس موضوع نصاب خمس عبارت است از: «المعدن الذی فیه فائده»؛ وقتی ما می گوئیم معدن اگر به اندازه بیست دینار برسد آنگاه خمس واجب است و نصاب تعیین می کنیم (در روایات برایش نصاب تعیین شده است)، کدام معدن اگر به این نصاب برسد خمس آن واجب است؟ معدن از این جهت که فایده و غنیمت است؛ چون موضوع خمس به عینه همان موضوع نصاب است چنانچه سابقاً هم بیان کردیم.

ص: 108

1- . الحدائق الناظرة، ج 12، ص 331.

2- . جواهر، ج 16، ص 20.

مطلب سوم اینکه خمس به عنوان یک تکلیف همانند سایر تکالیف به آحاد و افراد مستقلاً متعلق می شود؛ همانطوری که نماز، روزه، حج به عنوان احکام متوجه آحاد مکلفین است، خمس هم به عنوان یک تکلیف، متعلق به افراد مکلف به نحو استقلالی می شود.

نتیجه

حالا- اگر این سه مطلب به هم ضمیمه شوند؛ یکی اینکه موضوع خمس عبارت است از معدنی که فیه فائده و دوم اینکه موضوع نصاب بعینه همان موضوع خمس است و سوم اینکه تکلیف به خمس به نحو استقلالی به آحاد متعلق می شود، نتیجه این است که خمس "إذا بلغ نصیب کل واحد من المخرجین النصاب" واجب می شود. یعنی هنگامی که نصیب هر یک از مخرجین به نصاب رسید، خمس واجب شود؛ چون وقتی ما می گوئیم موضوع وجوب خمس و موضوع نصاب، معدنی است که در آن فائده است پس باید این فائده بر اساس مقدمه سوم به یکایک مکلفین باید برسد یعنی اگر مکلفی از معدن استخراج کرد، استغنام و استفاده او به نحو استقلالی مورد نظر است. پس ما باید استفاده و استغنامی را ملاحظه کنیم که هر فرد از معدن می برد و آن فائده ای که هر فرد از معدن می برد اگر به نصاب رسید، خمس بر او واجب می شود.

لذا با این سه مقدمه ای که عرض کردیم، نتیجه این است که در وجوب خمس، نصاب هر فرد به نحو مستقل ملاحظه می شود. اگر سهم هر یک از مستخرجین به بیست دینار رسید، خمس واجب می شود، و الا خمس واجب نیست و این معنایش این است که وحدت از حیث مخرج معتبر است و انضمام بین مستخرجین معنا ندارد.

سوال: در موارد شراکت بعضاً هست که به صورت یکجا خمس آن محاسبه می شود؟

استاد: بحث خمس در شرکت یک بحث جداگانه ای دارد. اصلاً این بحث مطرح است که اگر یک شخصیت حقوقی پیدا شد مثل شرکت هایی که الان وجود دارد و اینها معاملاتی انجام می دهند و سالانه سودی دارند (که البته باید در ارباح مکاسب بحث شود) آیا در این موارد خمس متوجه آن شخصیت حقوقی است یا صاحبان سهام آن شرکت؟ در این بحث گفته اند که سهم هر کسی در سود از این شرکت معلوم است و محاسبه می شود و هر کسی خودش باید خمسش را بدهد. پس در مواردی که شما می گوئید یک نفر می آید حساب می کند، این شخص به نمایندگی یا به وکالت از سهامداران خمس می دهد. و الا چیزی به این عنوان که خمس بر شخص حقوقی به عنوان شرکت واجب باشد نداریم. البته اینجا هم که شخص حقوقی نیست و شرکا هستند؛ سه تا شریک با هم مشغول کار هستند و سهم هر کدام هم معلوم است. اگر بر فرض ما در اینجا هم بگوئیم که خمس واجب است باز به افراد متوجه است.

سوال: چنین ملازمه ای چگونه ثابت می شود؟

استاد: با آن دو مقدمه که گفتیم نتیجه حاصل می شود. یکی اینکه موضوع خمس، معدن است؛ نه ذات المعدن. المعدن الذی فیه فائده و غنیمه. پس باید یک استغنام یا سود و فایده ای از معدن باشد. در مقدمه سوم می گوئیم تعلق تکلیف به خمس متوجه به آحاد است، پس استغنام هر فرد مستقلاً از معدن ملاک است و باید ببینیم هر کسی از معدن چه مقدار فایده می برد و این معنایش این است که باید نصاب را در رابطه با خود هر فرد نگاه کنیم؛ هر فرد به نحو مستقل، مخاطب و متعلق تکلیف

خمس است. دیگر کاری به سهام بقیه نداریم و نگاه نمی کنیم که مجموع سهام چقدر است چرا که علی ای حال هر کدام از مکلفین یک تکلیف مستقل دارند.

سوال: اگر چنانچه کسی بیش از دیگران هزینه کند چگونه است؟

استاد: اولاً: باید در معدن یک فایده ای باشد. لذا اگر ضرر باشد (همانطور که قبلاً هم گفتیم) مؤونه های اخراج باید کم شود و اگر چیزی باقی ماند خمس واجب می شود. و الا اگر کسی بیشتر از مالی که استفاده می کند از معدن، هزینه کند، خمس ندارد. چون موضوع خمس فایده است که از معدن برده می شود.

ثانیاً: هر فایده به هر اندازه خمس در آن واجب نیست. خمس در چه واجب است؟ در صورتی که آن فایده حداقل به بیست دینار برسد.

و ثالثاً: مقدمه سوم ما اینست که می گوئیم تکلیف خمس به آحاد مستقلاً متوجه می شود و پرداخت خمس وظیفه چه کسی است؟

سوال: آنچه مهم است مقداری است که اخراج می شود ولو چند نفر اخراج کنند.

استاد: یعنی شما می خواهید در مقدمه سوم اشکال کنید و بگوئید: ما باید از ما يُستخرج خمس بدهیم و کاری نداریم که یک نفر یا ده نفر از معدن استخراج می کنند. آن نصاب هم بالنسبه الی ما يُستخرج مطرح می شود؛ اگر منظور شما این است این یکی از ادله قائلین به عدم اعتبار وحدت (قائلین به قول دوم مثل صاحب حدائق و صاحب جواهر) است و آن استظهاری است که از صحیحه بزنطی می کنند از «ما أخرج المعدن» و این یعنی هر چیزی که اخراج شده هر چند نفر که می خواهند باشد، چه یک نفر چه چند نفر. (که ما این را بررسی خواهیم کرد که صحیحه بزنطی چه دلالتی دارد) اما شما بگوئید مقدمه سوم چه اشکالی دارد؟ آیا تکلیف به خمس (بدون در نظر گرفتن مسأله معدن و نصاب) به آحاد به نحو مستقل متوجه می شود یا نه؟ بدون اینکه با چیز دیگری کار داشته باشید. پس اگر ما این را پذیرفتیم و اگر این سه مقدمه را کنار هم بگذاریم اینک:

اولاً: موضوع وجوب خمس عبارت است از: «المعدن الذی فیه فائده»؛ پس استغنام از معدن مهم است.

ثانیاً: نصاب به همان چیزی متعلق می شود که موضوع خمس است. پس اگر آن معدنی که فایده دارد به بیست دینار برسد، خمس آن واجب است.

ثالثاً: مطلب سوم را هم که قبول کردیم؛

آیا نتیجه قهری این سه مقدمه این مطلبی که مشهور می گویند هست یا نیست؟ اینکه ما ناچاریم استغنام هر فرد به اندازه نصاب را لحاظ کنیم و هر فرد تکلیف به خمس به او متعلق می شود به شرط اینکه از معدن فایده ببرد و بشرط اینکه آن فایده به بیست دینار برسد. پس معلوم می شود که هر کس باید مستقلاً لحاظ شود. و هذا هو معنی اعتبار الوحده من حیث المخرج.

سوال: نتیجه ای که گرفتید به نظر می رسد لازمه آن سه مقدمه نیست یعنی با اینکه مقدمات درست است ولی نتیجه ای که گرفته شد از آنها بدست نمی آید و چنین ملازمه ای وجود ندارد.

استاد: پس در مقدمات اشکال ندارید؛ نتیجه ای که ما گرفتیم این است که نصاب بالنسبه الی الآحاد مستقلاً ملاحظه می شود و ما نصاب مجموع را لحاظ نمی کنیم؛ چون می گوئیم خمس بر زید به تنهایی، بر عمر به تنهایی و بر بکر به تنهایی واجب است و شرط خمس و موضوع وجوب خمس زید «المعدن الذی فیه فائده» یعنی باید از این معدن استغنام داشته باشد و فائده ببرد آیا مطلق فائده موضوع خمس است یا اگر به نصاب برسد؟ واضح است که اگر به نصاب برسد خمس واجب می شود. پس موضوع وجوب خمس بر زید عبارت است از نصاب بیست دینار از فائده ای که او از معدن می برد.

اشکال

لقائل أن يقول اینکه صحیحه بزنی نصاب را که ثابت می کند، اطلاق دارد «سألت ابا الحسن الرضا عما اخرجہ المعدن هل فیه شیء؟» امام (ع) فرمود: «لیس فیه شیء حتّی یبلغ ما یکون فی مثله الزکاه عشرين دیناراً»؛ این «حتّی یبلغ عشرين دیناراً» مطلق است و فرقی نمی کند چون «عشرين دیناراً» یعنی "بلغ سهم کلّ فردٍ الی عشرين دیناراً او بلغ مجموع ما یرتخرج الی عشرين دیناراً" و این اطلاق منافی با این استدلال است.

پاسخ

این سخن صحیح نیست؛ چون:

اولاً: اطلاق این صحیحه محل اشکال است به جهت اینکه در مقام بیان نیست.

ثانیاً: اگر اطلاق داشته باشد، اینجا انصراف دارد.

بحث جلسه آینده: توضیح و بیان مفصل این اشکال و پاسخی که در ذیل دلیل اول مطرح است و به حل بعضی از شبهات کمک خواهد کرد را إن شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 25 آبان 1393

موضوع جزئی: اعتبار

وحدت در نصاب - فرع دوم: بررسی

اعتبار وحدت از حیث مخرج مصادف با: 22 محرم 1436

سال پنجم جلسه: 27

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اعتبار وحدت از حیث مخرج بود اینکه آیا نصاب در مورد هر یک از مخرجین مستقلاً ملاحظه می شود یا باید نصاب مجموع را در نظر گرفت؟ و اگر سهام مخرجین مجموعاً به بیست دینار رسید، خمس واجب می شود.

عرض کردیم دو قول در این مسئله وجود دارد؛ قول اول قول به اعتبار وحدت از حیث مخرج است. مشهور به این نظر ملتزم شده اند و ادله ای هم برای نظر مشهور اقامه شده است. دلیل اول دیروز ذکر شد؛ محصل دلیل اول این بود که با عنایت به سه مقدمه و سه مطلب معلوم می شود که باید نصاب هر فردی مستقلاً لحاظ شود؛ یکی اینکه موضوع خمس، معدن است از جهت اینکه فایده و غنیمت دارد. دوم اینکه موضوع نصاب به عینه همان موضوع خمس است. و سوم اینکه خمس همانند سایر تکالیف به آحاد مکلفین مستقلاً متعلق می شود. با ملاحظه این سه مقدمه نتیجه آن است که برای وجوب خمس استغنام هر فردی به اندازه نصاب، مستقلاً ملاحظه می شود؛ اگر سهم هر فرد به بیست دینار رسید، آنگاه خمس بر او واجب می شود.

اشکال به دلیل اول

عرض کردیم یک اشکالی نسبت به این دلیل (دلیل اول) ممکن است مطرح شود و آن اینکه در مقابل این دلیل یک مانع وجود دارد؛ اگر صحیحه بزنطی نبود و اطلاق نداشت، این سخن پذیرفتنی بود ولی در صحیحه بزنطی از این جهت اطلاق دارد. یعنی گفته شده است نصاب اگر به بیست دینار رسید، خمس واجب است؛ مهم بلوغ ما یُستخرج من المعدن إلى النصاب است اعم از اینکه مخرج واحد باشد

یا متعدد. آن طلا یا نقره یا نفت یا مس و روی که از معدن استخراج می شود اگر به بیست دینار برسد، خمس آن واجب است حالا می خواهد مُسْتَخْرِجین متعدد باشند یا یک نفر استخراج کرده باشد. بنابراین با عنایت به اطلاق صحیح بزنطی معلوم می شود که نصاب مجموع باید لحاظ شود.

پاسخ

عرض کردیم، این اشکال وارد نیست، چون:

اولاً: صحیح بزنطی از این جهت اطلاق ندارد زیرا در مقام بیان از این جهت نیست یعنی آنچه که در صحیح بزنطی بر آن تأکید شده، همان طور که از سؤال پیدا است، مسئله نصاب ما مُسْتَخْرِج است؛ از این جهت در مقام بیان بوده است. اما از این جهت که مُخْرِجین متعدد باشند یا واحد، در مقام بیان نیست و چنانچه متکلم در جایی در مقام بیان نباشد دیگر اطلاق معنا ندارد و مقدمات حکمت جریان پیدا نمی کند. لذا مهمترین مشکل برای صحیح بزنطی این است که اطلاق از این جهت منعقد نمی شود.

ص: 112

ثانیاً: سلّمنا که صحیح بزنطی اطلاق داشته باشد، اما از ظهور اطلاق اش منصرف می شود به آنچه که ما می گوئیم یعنی به صورتی که مُخْرِج، واحد باشد منصرف می شود و وجه انصراف هم همین دلیلی است که ما عرض کردیم. یعنی این دلیل (این مقدمات، این سه مطلب) سبب انصراف ظهور اطلاق صحیح بزنطی می شود.

پس سلّمنا که اطلاق را در صحیح بزنطی بپذیریم و بگوئیم هم صورتی را در بر می گیرد که مُخْرِج واحد باشد و هم فرضی که مُخْرِجین متعدد باشند، ولی این یک ظهور بدوی است مثل بسیاری از اتصالات که یک ظهور اطلاق بدوی دارند، ولی گاهی قرائنی وجود دارد که موجب صرف کلام و برگرداندن کلام از اطلاق می شود و این قرائن ممکن است متصل باشند و ممکن است منفصل باشند؛ این مطالبی که گفته شد یعنی نصاب هر فردی و استغنام هر فردی از معدن موضوع برای وجوب خمس است و البته این را ما از ادله بدست آوردیم؛ اینکه اگر استغنام و استفاده هر شخص از معدن ملاک برای وجوب خمس و نصاب باشد، قهراً این موجب به هم خوردن اطلاق صحیح بزنطی می شود؛ در صحیح بزنطی به نحو مطلق نصاب بیست دینار گفته شده، می گوئیم با توجه به این نکات و این مطالبی که بیان کردیم، موجب می شود که این اطلاق به هم بخورد و دیگر ناظر به سهام مُخْرِجین و مُسْتَخْرِجین متعدد نیست بلکه فقط نصاب را برای فایده ای که هر شخص از معدن می برد، تعیین می کند.

پس پاسخ دوم این شد که سلّمنا اطلاق صحیح بزنطی را از حیث مُخْرِجین بپذیریم، آنچه گفته شد موجب انصراف این ظهور اطلاق است. لذا در مجموع به نظر می رسد دلیل اول تمام و عاری از اشکال است.

سؤال: در بحث قبلی که بحث وحدت از حیث اخراج بود، اطلاق را قبول کردیم ولی اینجا در اطلاق اشکال می کنیم.

استاد: اگر این گونه باشد اشکال دارد یعنی اگر ما از آن اطلاق که آنجا بود در اینجا دست برداشتیم، اشکال شما وارد است ولی ما خواهیم گفت در ادله مخالفین و قائلین به عدم اعتبار وحدت، اشکالی که ما به آنها خواهیم کرد این است که اطلاق می تواند حیثیات و جهات متعدد داشته باشد؛ اینجا ما چهار جهت داریم: اطلاق می تواند از حیث تعدد و وحدت مکان باشد، از حیث مُخْرِج باشد، از حیث مُخْرِج باشد و از حیث اخراج باشد. اگر ما یک جایی اطلاق را در یک جهت پذیرفتیم، دلیل نمی شود که در همه جهات این اطلاق باشد؛

ما می‌گوییم آنچه که اینجا گفته شده، این است که نصاب آنچه استخراج می‌شود، چقدر است. یعنی امام (ع) از این جهت در مقام بیان است. اما همه ابعاد و زوایا و جهات کلام محصور به این یک جهت نیست. منافاتی ندارد که ما اطلاق را در یک کلام از یک جهت بپذیریم و از یک جهت نفی کنیم؛ چون یک کلام می‌تواند حیثیات متعدد داشته باشد چنانچه در بررسی اطلاق می‌گویند کلام از این حیث اطلاق ندارد ولی از حیث دیگری اطلاق دارد. پس ما به نحو مطلق نه می‌توانیم بگوییم اطلاق دارد و نه می‌توانیم بگوییم اطلاق ندارد. مخصوصاً کلامی که امکان تحمل چند جهت و چند زاویه در آن وجود دارد. در اینجا ما گفتیم که امام (ع) در مقام بیان از حیث وحدت و تعدد مُخرَجین نیست؛ امام (ع) فرمود: «لیس فیه شیء حتی يبلغ ما یکون فی مثله الزکاه عشرین دیناراً» آن چیزی که بر آن تأکید شده و امام (ع) در صدد بیان آن است این است که ما یستخرج به بیست دینار برسد و کاری ندارد که توسط یک نفر باشد یا چند نفر.

ممکن است نظر شما این باشد که از حیث وحدت و تعدد اخراج هم در مقام بیان نیست؛ اگر از این جهت در مقام بیان نباشد، ما نمی‌توانیم به اطلاق صحیح بزنطی أخذ کنیم ولی عرض کردیم از آن جهت امام (ع) قطعاً در مقام بیان است؛ چون امام (ع) می‌فرماید: "آنچه که استخراج می‌شود به بیست دینار برسد" و اینکه در یک بار باشد یا چند بار، در کلام مطلق است. و اتفاقاً

چنانچه عرض کردیم امام (ع) از این جهت در مقام بیان است؛ اینکه می گوید آن چیزی که شما از معدن بدست می آورید اگر به بیست دینار رسید، خمس آن واجب است ولی امام (ع) از این جهت که یک نفر یا چند استخراج کرده باشند، اصلاً در مقام بیان نیست. پس اینگونه نیست که ما هر جایی که بخواهیم به اطلاق أخذ کنیم و کجا نخواستیم أخذ نکنیم.

دلیل دوم

دلیل دوم أخذ به یک نکته ای است که در صحیححه بزنطی بیان شده؛ این عبارت امام (ع) که می فرمایند: «حتی یبلغ ما یکون فی مثله الزکاه»؛ تا برسد به آن چیزی که در مثلش زکات است یعنی بیست دینار. این جمله امام (ع) ظهور دارد در مثلث خمس با زکات یعنی دقیقاً وضعیت خمس، مثل زکات است. در زکات نصاب بیست دینار وجود دارد و آنچه که در نصاب بیست دینار معتبر است این است که "نصیب کل واحدٍ من الشركاء" به بیست دینار برسد. اگر مسئله در زکات این چنین است، پس در خمس هم همین طور است. یعنی همان طوری که در زکات، نصاب هر نفر مستقلاً ملاحظه می شود ولو با هم شراکت داشته باشند مثلاً در گله گوسفند، در زراعت گندم و جو که البته نصاب در اینها فرق می کند اما مهم این است که نصاب برای هر نفر مستقلاً در نظر گرفته می شود. پس خمس هم که مثل زکات قرار داده شده به حسب صحیححه بزنطی، اینجا هم سهم هر کسی مستقلاً لحاظ می شود. پس این دال بر این است که وحدت از حیث مُخرج، معتبر است.

سؤال: امام تشبیه کرده ولی به نظر در این دلیل نوعی قیاس شده است.

استاد: اگر ما خودمان تمثیل و قیاس کنیم، بدون احاطه به علت حکم اشکال دارد اما اگر امام (ع) معصوم به یک موردی تمثیل کرد که اشکالی ندارد. قیاس این است که ما بدون احاطه به جهات حکم یک موردی را با یک مورد دیگر قیاس کنیم و حکم آن را استخراج کنیم ولی امام اگر تمثیل بکند که اشکالی ندارد؛ چون او عارف به احکام است و می تواند بگوید حکم این مسئله مانند آن مسئله است.

در تمثیل منطقی یا قیاس فقهی ما حکم یک مورد جزئی را بنا بر ظنّ خودمان به اینکه علت حکم مثلاً فلان شیء است را تعمیم دهیم به مورد دیگر و حکم آن را استنباط کنیم، این اشکال دارد. ولی اگر امام (ع) چیزی را تمثیل کند به شیء دیگر و این برای ما ثابت شود، قیاس نیست و اشکالی ندارد چون در حقیقت حکم آن را بیان می کند. ما که حکم را استکشاف نکرده ایم بیان خود امام است و امام حکم را بیان می کند و این گونه نیست که امام در قیاس یک حکم شرعی اعتماد بر یک دلیل مستنبط العله کند. نه این گونه نیست بلکه علت حکم در پیش امام (ع) حاضر است و امام در مقام تعلیم حکم به ما این را بیان فرموده و این یک نحوه بیان است.

بررسی دلیل دوم

اشکالی که این دلیل دارد این است که این مثلثی که در صحیححه برای خمس نسبت به زکات قرار داده شده، مثلث من جمیع الجهات نیست تا چنین نتیجه ای گرفته شود؛ اگر خمس، من جمیع الجهات همانند زکات قرار داده می شد، قهراً در مسئله نصاب مثل هم می شدند، در ملاحظه نصاب نسبت به هر فرد به نحو استقلالی مثل هم می شدند و همینطور بقیه موارد و ما آنگاه می توانستیم نتیجه بگیریم که وحدت مُخرج در خمس معتبر است. اما اینجا تمثیل امام (ع) به زکات صرفاً از حیث اندازه نصاب است؛ دلیل و شاهد بر اینکه تمثیل فقط از جهت مقدار نصاب است، این عبارت «عشرین دیناراً» است که عرض کردیم

یا عطف بیان یا بدل برای «ما یکون» است. اگر امام (ع) فرموده است که خمس مثل زکات است از حیث نصاب بیست دینار، یعنی این تمثیل فقط در یک جهت است و نصاب خمس همان نصاب زکات یعنی بیست دینار است.

پس اشکالی که به دلیل دوم وارد است، این است که در این دلیل مثلثیت خمس با زکات بیان شده لکن لا من جمیع الجهات بل من حیث النصاب فقط. اگر تمثیل فقط از حیث مقدار نصاب بود نمی شود استفاده کرد همان طوری که در زکات، نصاب مخرجین یا نصاب صاحبان سهم مستقلاً لحاظ می شود، همان طوری که نصاب شرکا مستقلاً لحاظ می شود، در خمس باید اینگونه باشد. لذا دلیل دوم تمام نیست و مردود است. و اگر ما قائل شدیم که این دلیل مردود است، نمی توانیم این را قرینه بر انصراف اطلاق صحیح به ما نحن فیه قرار دهیم. پس تا اینجا تنها دلیل اول قول اول عاری از اشکال است.

ادله قول دوم (عدم اعتبار وحدت از حیث مخرج)

سه دلیل اجمالاً برای این قول می توان ذکر کرد:

دلیل اول

دلیل اول اطلاق صحیح بزنطی است؛ راوی از امام سؤال می کند: «سألتُ أبا الحسن الرضا (ع) عن ما أخرج المعدن من قليلٍ او كثيرٍ هل فيه شيء؟» این سؤال و موضوع در این صحیح عبارت است از «ما أخرج المعدن»؛ آنچه که از معدن اخراج می شود. آیا آنچه که از معدن اخراج می شود، حق مالی نسبت به آن ثابت است یا نه؟ که در جواب امام (ع) می فرماید: اگر به بیست دینار برسد. اینجا تکیه و تأکید بر «ما أخرج المعدن» است و ظاهر این است که اگر ما أخرج المعدن، به بیست دینار برسد، خمس واجب است چه مخرج واحد باشد و چه بیشتر از واحد باشد. این نشان دهنده این است که وحدت از حیث مخرجین در نصاب اعتبار ندارد؛ آنچه که اخراج می شود اگر متعلق به یک نفر بود و به بیست دینار رسید، خمسش واجب است و اگر متعلق به چند نفر هم بود، باز هم آن ما استخراج من المعدن لحاظ می شود. بنابراین، خمس واجب است، به شرط اینکه نصاب به بیست دینار برسد چه مخرج یک نفر باشد یا چند نفر.

بررسی دلیل اول

چنانچه سابقاً هم اشاره شد این دلیل از چند جهت اشکال دارد:

اولاً: اساساً ممکن است بگوییم صحیح بزنطی اطلاق ندارد، چون از این جهت در مقام بیان نیست؛ آنچه که امام (ع) در مقام بیان آن است، این است که آن مقداری که در هر اخراج موجب و جوب خمس است بیان شود یعنی امام (ع) در صدد بیان از ناحیه قلت و کثرت معدن در هر اخراجی است. کما اینکه در سؤال هم اینگونه است.

ثانیاً: اگر چنانچه بپذیریم از این جهت هم در مقام بیان است و اطلاق دارد، اما این ظهور اطلاق مستقر نیست، یک ظهور بدوی است که به بلوغ آنچه که مستخرج استخراج می کند اگر به حد نصاب برسد، انصراف پیدا می کند یعنی هر مالکی اگر استخراج کرد و به بیست دینار رسید آنگاه باید خمس دهد. وجه انصراف از این اطلاق را هم گفتیم یعنی همان سه مقدمه ای که در دلیل اول قول اول بیان شد، اگر آن مقدمات را به هم ضمیمه کنیم، قطعاً مانع انعقاد اطلاق صحیح بزنطی است. لذا دلیل اول قائلین به عدم اعتبار وحدت باطل است.

بحث جلسه آینده: دو دلیل دیگر برای قول دوم یعنی قول به عدم اعتبار وحدت ذکر شده که ان شاء الله در جلسه آینده بیان و بررسی

خواهيم كرد.

«الحمد لله رب العالمين»

ص: 115

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 26 آبان 1393

موضوع جزئی: اعتبار

وحدت در نصاب - فرع دوم: بررسی

اعتبار وحدت از حیث مخرج مصادف با: 23 محرم 1436

سال پنجم جلسه: 28

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله عدم اعتبار وحدت از حیث مخرج بود؛ عرض کردیم بعضی از بزرگان مثل صاحب حدائق، صاحب جواهر، شیخ انصاری و به تبع ایشان مرحوم آقای خویی قائل شده اند به اینکه اینجا وحدت از حیث مخرج، اعتبار ندارد. یعنی سهام مجموع اگر به نصاب برسد، خمسش واجب می شود. ادله ای بر این قول اقامه شده که دلیل اول را دیروز ذکر کردیم و اشکال آن هم بیان شد؛ دلیل اول أخذ به اطلاق صحیح بزنطی بود که طبق این دلیل موضوع وجوب خمس و نصاب «ما أخرج المعدن» است؛ و از حیث اینکه مخرج واحد باشد یا متعدد، اطلاق دارد یعنی فقط در روایت آمده است که «ما أخرج المعدن» اگر به بیست دینار برسد باید خمس آن داده شود اما اینکه مخرج یک نفر باشد یا متعدد باشد، چیزی در روایت بیان نشده است.

دو اشکال به این دلیل کردیم و گفتیم که اولاً: ممکن آن یقال که این روایت اطلاق ندارد؛ چون از این جهت در مقام بیان، نیست. و ثانیاً سلّمنا که اطلاق داشته باشد، به همان بیانی که در دلیل اول مشهور گفتیم، این اطلاق منصرف می شود به خصوص ما یُسْتَخْرَجُ فی ملک المخرج. یعنی آنچه که استخراج می شود و در ملک مخرج قرار می گیرد. آنچه که مخرج استغنام می کند. این دو اشکالی بود که به دلیل اول کردیم.

دلیل دوم

دلیل دوم را مرحوم آقای خویی نقل کرده اند که به نوعی قریب به دلیل اول است و آن اینکه مقتضای اطلاق صحیح بزنطی این است که

عبرت به اخراج است نه مُخرَج یعنی مدار بر بلوغ ما أخرج المعدن حدّ النصاب است؛ آنچه که در این صحیحه بر آن تأکید شده، اخراج است و با هیچ چیز دیگر در این صحیحه کاری ندارد. عبارت «ما أخرج المعدن» هم ظهور در همین مطلب دارد. (1)

این دلیل فی الواقع نسبت به دلیل اول، دلیل مستقلی نیست؛ چون دلیل اول هم همان اطلاق صحیحه بزنتی است، لکن تفاوتی که شاید بتوانیم بین این دلیل و دلیل اول بگذاریم، تصریح ایشان است به اینکه ملاک و عبرت، به اخراج است نه مُخرَج. یعنی تأکید بر نفی خصوصیت وحدت یا تعدّد مُخرَجین به تنهایی نیست. اما در دلیل اول از این جهت تأکید شد که صحیحه بزنتی اطلاق دارد از حیث مُخرَج یعنی مُخرَج واحد باشد یا متعدد، مهم این است که ما أخرج المعدن مثلاً به بیست دینار برسد. مرحوم آقای خویی در این دلیل که ما به عنوان دلیل دوم ذکر می کنیم، در واقع تصریح می کند به اینکه آنچه که

ص: 116

1- . مستند العروه الوثقی، ج 25، کتاب الخمس، ص 47.

در صحیحه بزنتی بیان شده، این است که اخراج این خصوصیت را باید داشته باشد که مثلاً باید به بیست دینار برسد اما اینکه مُخرَج چه چیزی است، کاری از آن جهت ندارد و به عبارت دیگر از آن جهت اطلاق دارد. لذا چنانچه ملاحظه فرمودید در فرع اول محقق خویی قائل شدند به اینکه تعدد در اخراج قابل قبول نیست و هر اخراجی مستقلاً ملاحظه می شود.

بررسی دلیل دوم

این بیان با آن بیانی که ما در دلیل اول عرض کردیم خیلی تفاوت ندارد و پاسخ آن هم معلوم است که این اطلاق از حیث مُخرَج نیست و اگر هم اطلاق داشته باشد، منصرف به آن موردی است که گفتیم.

علاوه بر آنها نکته ای که در اینجا به محقق خویی می شود عرض کرد این است که بالاخره اگر اخراج هم ملاک باشد، اخراج و ملکیت از هم قابل تفکیک نیست؛ اگر ما پذیرفتیم که اخراج از ملکیت قابل تفکیک نیست، آنگاه قهراً ثابت می شود که باید سهم هر کسی را مستقلاً محاسبه کرد؛ چه ملازمه ای بین اینها وجود دارد؟ چون کسی که از معدن استخراج می کند، فرض این است که وقتی طلا- یا نقره را استخراج می کند، بالاخره و الاستخراج مالک می شود یعنی اخراج سبب للملک عرفاً. اگر ما پذیرفتیم که اخراج جدای از ملکیت نیست و عرفاً سبب ملکیت است، آنگاه چنانچه مثل محقق خویی قائل به اعتبار وحدت از حیث اخراج باشیم، قهراً باید قائل به اعتبار وحدت از حیث مُخرَج هم باشیم چون این دو از هم قابل تفکیک نیستند. این یک پاسخ اختصاصی است که اینجا می توانیم به محقق خویی بگوییم.

علی ایّ حال این دلیل دوم خیلی مهم نیست و نظیر دلیل اول است و پاسخ آن هم همان است، لکن با این اضافه ای که اینجا عرض کردیم.

دلیل سوم

مستدل در تقریب این دلیل می گوید سلّمنا، شما در اطلاق صحیحه بزنتی تردید می کنید؛ چون ما به اطلاق صحیحه بزنتی اشکال کردیم. مدعای مستدل این بود که صحیحه بزنتی اطلاق دارد؛ صحیحه بزنتی می گوید اگر آنچه از معدن استخراج می شود به بیست

دینار رسید، خمسش واجب است اما اینکه مُستخرجین متعدد باشند یا واحد باشند، در صحیحہ چیزی گفته نشده و اطلاق دارد. پس ما وقتی می خواهیم تکلیف خمس را بیان کنیم می گوئیم که نصاب معدن نسبت به مجموع آنچه که استخراج شده، لحاظ می شود و فرقی هم نمی کند که برای یک نفر باشد یا برای پنج نفر باشد.

سخن قائلین به عدم اعتبار وحدت این است که می گویند: «یکفی بلوغ المجموع النصاب» به اطلاق صحیحہ بزنی هم أخذ کردند و البته ما اشکال کردیم که این اطلاق ندارد حال مستدل از جهت دیگری وارد می شود و می گوید اگر کسی در اطلاق صحیحہ شک کند و بگوید اطلاق صحیحہ بزنی برای ما معلوم نیست یعنی اگر ما مجبور بشویم که صحیحہ بزنی را کنار بگذاریم و نتوانیم به اطلاقش أخذ کنیم اما از راه دیگری اثبات می کنیم که وحدت از حیث مُخرج، اعتبار ندارد (یعنی برای تعلق وجوب خمس، لازم نیست سهم هر نفر به بیست دینار برسد) اگر چند نفر هم باشند، مجموع ما يُستخرج من المعدن اگر به بیست دینار برسد خمس واجب می شود، ما از راه اطلاق باقی ادله خمس می توانیم عدم اعتبار وحدت را ثابت کنیم؛ خود ادله ای که خمس را در معدن واجب کرده است و ما مفصلاً قبلاً روایات را گفتیم؛ این ادله که در معدن خمس را واجب

کرده اند، اطلاق دارند و ما هم به اطلاق آنها أخذ می کنیم و اطلاق آن ادله اقتضا می کند که اگر مجموع سهام به بیست دینار رسید، خمس واجب است و لازم نیست سهام هر نفر را مستقل و جدا حساب کنیم.

به عبارت دیگر مستدل می گوید اگر شما به اطلاق صحیحه بزنطی اشکال کنید ما صحیحه بزنطی را کنار می گذاریم و به سراغ سایر ادله ای که خمس در معدن را واجب کرد می رویم و با تمسک به اطلاق آنها عدم اعتبار وحدت را اثبات می کنیم.

حال چگونه به اطلاق سایر ادله خمس برای کفایت بلوغ مجموع به نصاب نه بلوغ سهم کل واحد الی النصاب استناد می شود؟

ادله ای که خمس را ثابت کرده اند بطور کلی اقتضا می کند که در معدن خمس واجب است (این مفاد آن ادله است و بحثی نیست و روایات زیادی بودند که ثابت می کردند در معدن، خمس واجب است) و قدر مسلم از صحیحه بزنطی هم این است که برای وجوب خمس که از ادله دیگر استفاده شده نصابی معین وجود دارد و آن بیست دینار است. یعنی اگر آنچه که از معدن استخراج شد، به بیست دینار رسید خمس واجب است.

حال مقدمتاً می گوئیم در اکرم العلماء آل الفساق من العلماء. اکرام همه علما واجب است و فساق هم از تحت این عام، خارج شدند. بالاخره در ناحیه خاص یک قدر متیقن است که این قطعاً خارج شده لذا شما در موارد شک در خروج خاص، به عموم عام أخذ می کنید یعنی مثلاً می گوئید: من شک دارم که زید فاسق است یا نه، اکرم العلماء، اکرامش را واجب می کند. اینجا کاری به بحث شبهه مفهومیه و مصداقیه نداریم اما اجمالاً اصاله العموم اقتضاء میکند در موارد شک در خروج یک فرد از دایره عام به عموم عام اخذ کنیم.

اینجا نیز همین گونه است. از دایره وجوب خمس، قطعاً یک مورد خارج شده و آن ما لم يبلغ النصاب است. پس آنچه که یقیناً می توانیم بگوئیم از دایره وجوب خمس معدن، خارج است، (چه ما قائل به اعتبار وحدت باشیم و چه نباشیم) و مورد اتفاق است که از دایره وجوب خمس معدن خارج است، ما لم يبلغ المجموع النصاب است یعنی مسلم است و کسی در آن اختلاف نظر ندارد؛ اگر سهام آن سه نفر با هم به بیست دینار نرسد، خمس قطعاً در این مورد واجب نیست. یعنی مثلاً سهام این سه نفر با هم پانزده دینار باشد در این صورت هیچ کسی (نه ما و نه مشهور و نه دیگران) نمی گوید که خمس واجب است. پس قدر متیقن از مواردی که از اطلاق و عموم ادله وجوب خمس خارج شده، "ما لم يبلغ المجموع النصاب" است.

یک مورد الان مورد بحث و اختلاف است که به نظر مشهور خمسش واجب نیست، و آن هم جایی است که سه نفری با هم سی دینار استخراج کرده اند و مشهور معتقدند که سهم هر کدام جداگانه باید به بیست دینار برسد اما دیگران نظر دیگری دارند و معتقدند که اگر مجموع به بیست دینار برسد خمس واجب است.

پس ما نسبت به موردی که سهام مجموع به بیست دینار برسد ولی سهام افراد به بیست دینار نرسد، شک داریم که خمس واجب است یا واجب نیست؟ اطلاقات ادله وجوب خمس معدن، وجوب خمس را در این مورد مشکوک، اثبات می کند.

یک مورد هم که محل اختلاف نبود و آن اینکه هم سهام مجموع به بیست دینار برسد و هم سهام افراد. مثلاً فرض کنید این سه نفر شصت دینار استخراج کردند، در اینجا مجموع بیش از بیست دینار است و سهام هر فرد هم، مستقلاً بیست دینار است. در این هم اختلاف نیست که قطعاً ادله وجوب خمس معدن، اینجا را در بر بگیرد. پس یک مورد یقیناً مشمول ادله

و جوب خمس معدن می باشد (جایی است که مجموع مثلاً به شصت دینار برسد. یعنی سهم مجموع و هر نفر بالای بیست دینار باشد و به حد نصاب برسد) و یک مورد هم یقیناً مشمول ادله و جوب خمس معدن نیست. (جایی است که حتی سهام مجموع هم به بیست دینار نرسد) و یک مورد هم مشکوک است (جایی است که مجموع سهام ها به حد نصاب برسد، اما سهام افراد به حد نصاب نرسد). ما باید در این مورد شک به اطلاق ادله و جوب خمس معدن أخذ کنیم. فیقی الباقی تحت الاطلاق. پس آن قدر متیقن، از دایره اطلاق ادله و جوب خمس خارج می شود؛ در اینجا ما شک داریم، پس تحت اطلاق ادله و جوب خمس، باقی می ماند.

پس در این دلیل سوم در واقع أخذ به اطلاق صحیحه بزنی نشده؛ چون فرض این است که اطلاق صحیحه بزنی محل اشکال است و مستدل در این دلیل سوم در واقع با فرض شک در اطلاق صحیحه بزنی به سراغ اطلاق فوقش رفته و آن هم اطلاقات ادله و جوب خمس معدن است. و معتقد است که به اقتضای اطلاقات ادله و جوب خمس معدن، می توان اثبات کرد که إذا بلغ مجموع النصاب، یجب الخمس.

بررسی دلیل سوم

این دلیلی است که کمتر در کلمات مطرح شده، ولی دلیل قابل توجهی هم است. حال آیا این دلیل قابل قبول است؟

اشکال اول

یک پاسخ و اشکال همین است که باید ببینیم موضوع ادله ای که خمس را در معدن واجب می کند چه چیزی است؟ آیا موضوع و جوب خمس، طبق همان ادله عبارت است از: ذات المعدن بما آله معدن؟ یا: المعدن الذی فیه فائده و غنیمه؟ ما مکرراً تأکید کردیم که موضوع و جوب خمس، عبارت است از معدنی که در آن فایده و غنیمت باشد؛ استغنام موضوعیت دارد یعنی معدن به اضافه این جهت که غنیمت و فایده و استغنام داشته باشد.

اگر استغنام از معدن موضوعیت داشته باشد، باز هم استغنام به واسطه تعلق خمس به آحاد مستقلاً باید نسبت به کل فرد لحاظ شود. لذا همان نکته ای که برای تبیین نظر مشهور در دلیل اول قول اول گفتیم، به راحتی ریشه اطلاق ادله خمس معدن را می زند.

پس اشکال اول این شد که حتی اگر ما بخواهیم به اطلاق باقی ادله ثبوت خمس نظر کنیم و اطلاق صحیحه بزنی را کنار بگذاریم، باز هم می بینیم ادله ثبوت خمس در معدن، هیچکدام اطلاق ندارد.

اشکال دوم

اشکال دیگر این است که ما از طرفی ادله ثبوت خمس در معدن را داریم (روایاتی است که در ابتدای بحث گفتیم و به حسب آن روایات خمس در معدن واجب است) و آنجا بحث نصاب و مقدار و اندازه مطرح نشد. صحیحه بزنی نصاب را معین کرده ولی به نوعی از صحیحه بزنی استفاده می شود که وحدت، فی الجملة معتبر است. حال چگونه صحیحه بزنی بر اعتبار وحدت فی الجملة دلالت می کند؛ صحیحه بزنی این بود که بزنی از امام رضا (ع) سوال کرد: «سألت ابا الحسن الرضا عن ما اخرج المعدن من قلیل او کثیر، هل فیه شیء؟ قال: لیس فیه شیء حتی یبلغ ما یکون فی مثله الزکاه عشرين دیناراً»؛ این صحیحه می تواند از چند جهت اطلاق داشته باشد یعنی ممکن است کسی بگوید که از هر چهار جهت در این صحیحه اطلاق است. یعنی وحدت و تعدد از حیث اخراج، مُخْرَج، مُخْرَج و مکان. اگر بخواهیم از صحیحه بزنی اطلاق در

این جهات اربع را استفاده کنیم، صحیح نیست؛ چون لازمه اش این است که این نصاب لغو باشد چرا که بالاخره در این صحیح، نصابی معین شده و گفته معدن اگر به بیست دینار برسد، خمسش واجب است. و قول به اطلاق از جهات چهار گانه با تعیین نصاب سازگار نیست. پس حداقل باید در یک جهت، (کاری نداریم که کدام جهت باشد) وحدت اعتبار داشته باشد.

سؤال: چطور اگر وحدت در یک جهت نباشد لغویت نصاب لازم می آید؟

استاد: نصاب برای چه تعیین شده است؟ گفته به بیست دینار برسد. بالاخره حداقل رسیدن به بیست دینار این است که، مُسْتَخْرَج به بیست دینار برسد و کاری ندارد که یک نفر باشد یا چند نفر. اگر از چهار جهت بخواهیم اطلاق را ادعا کنیم، دیگر تعیین نصاب معنایی ندارد. و اصلاً تعیین نصاب لغو می شود.

پس برای اینکه لغویت نصاب پیش نیاید، ما باید حداقل در یک جهت از این جهات قائل به اعتبار وحدت شویم و بگوییم که این صحیح و وحدت در یکی از این جهات را دلالت می کند.

نهایت چیزی که در اینجا می توانیم بگوییم این است که اگر صحیح بزنطی، فی الجمله بر اعتبار وحدت در یکی از این جهات چهار گانه دلالت کند، بالاخره یک اجمالی پیدا می کند و این اجمال به خود عام و مطلق سرایت می کند و با سرایت این اجمال دیگر أخذ به آن اطلاق هم ممکن نیست. کما اینکه مثلاً در کرم العلماء الا الفساق، اگر بگوییم مفهوم فاسق مجمل است، این بحث وجود دارد که آیا اجمال مفهوم خاص به عام سرایت می کند یا نه؟ پاسخ این است که این اجمال سرایت می کند و مانع تمسک به عام می شود. اینجا هم از این جهت (از حیث اعتبار وحدت) صحیح بزنطی، یک اجمالی پیدا می کند؛ چون بر اعتبار وحدت، فی الجمله دلالت می کند. و اگر دلالت بر اعتبار وحدت فی الجمله کرد، یک اجمالی پیدا می کند که آن اجمال مانع تمسک به آن اطلاق در آن مورد مشکوک می شود. پس چون اجمال پیدا کرده و طبق فرض صحیح بزنطی منحصص اطلاقات ادله وجوب خمس در معدن می باشد، این اجمال به این اطلاقات سرایت می کند و مانع تمسک به آن اطلاقات می شود و لذا دلیل سوم هم بواسطه این دو اشکال مردود است.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 27 آبان 1393

موضوع جزئی: اعتبار وحدت در نصاب- فرع سوم و چهارم: بررسی اعتبار وحدت از حیث مخرج

و معدن مصادف

با: 24 محرم 1436

سال پنجم جلسه: 29

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

نتیجه فرع دوم

نتیجه بحث در فرع دوم این شد که حق با مشهور است یعنی وحدت از حیث مخرج اعتبار دارد و سهام هر یک از مخرجین چنانچه به بیست دینار برسد، خمس بر آنها واجب می شود. فقط امام (ره) در ذیل فرع دوم فرموده است که اگر سهام مجموع هم به نصاب برسد، احتیاط مستحب آن است که خمسش داده شود؛ این احتیاط استحبابی در صورت بلوغ مجموع به نصاب، خالی از وجه نیست. به هر حال حداقل بواسطه استفاده ای که بعضی از بزرگان از صحیحیه بزنطی کرده اند، للاحتیاط الاستحبابی هنا وجه.

فرع سوم: وحدت از حیث مخرج

در فرع سوم بحث از این است که آیا در مسئله نصاب جنس آنچه که از معدن استخراج می شود، باید واحد باشد یا اگر تعدد و اختلاف در جنس هم باشد، با هم ملاحظه می شوند و اگر به نصاب رسیدند، خمس واجب می شود. پس بحث در اعتبار وحدت از حیث مخرج و عدم اعتبار وحدت است.

امام (ره) در متن تحریر فرموده اند: «و لو اشتمل معدن واحد علی جنسین أو أزيد کفی بلوغ قيمة المجموع نصاباً علی الاقوی» اگر معدن واحد، مشتمل بر دو جنس باشد. مثلاً در یک معدن هم طلا باشد و هم نقره یا بیشتر از دو جنس. مثلاً هم طلا و هم نقره و هم مس؛ اینجا چنانچه قیمت مجموع (قیمت طلا و مس و نقره) با هم به بیست دینار برسد، این در وجوب خمس کفایت می کند. امام فتوی هم داده اند و نتیجه این سخن این است که وحدت از حیث مخرج اعتبار ندارد و لازم نیست هر جنسی را مستقل محاسبه کنیم یعنی بگوییم طلا و

مس و نقره، هر کدام جداگانه باید به بیست دینار برسد مجموع با هم اگر به بیست دینار رسید، خمس واجب می شود.

مرحوم سید در عروه هم همین نظر را دارد. ایشان فرموده اند: «و کذا لا یعتبر اتحاد الجنس المخرَج، فلو اشتمل المعدن علی جنسین او ازید و بلغ قیمه المجموع نصاباً و جب إخراجہ»⁽¹⁾ این دقیقاً همان مطلبی که از امام (ره) خواندیم.

پس موضوع بحث این است که آیا وحدت از حیث مخرج اعتبار دارد یا نه؟ به این معنا که جنس ما يُستخرج من المعدن باید یکی باشد یا نه؟ در اینجا تقریباً همه اصحاب بر عدم اعتبار وحدت اتفاق دارند یعنی می گویند: اتحاد جنس مخرج در بلوغ نصاب معتبر نیست. و کسی علی الظاهر بر خلاف این مطلب قائل نشده و نگفته حتماً باید نصاب در هر جنسی مستقلاً به بیست دینار برسد.

ص: 121

1- . عروه، ج 4، ص 239.

دلیل اعتبار وحدت از حیث مخرج

ظاهر صحیحه بزنی از این جهت مطلق است؛ چون موضوع نصاب در صحیحه بزنی عبارت است از «ما أخرجه المعدن»؛ «سألت ابا الحسن الرضا عن ما أخرجه المعدن من قليل او كثير» این صحیحه مطلق است ما أخرجه المعدن من الذهب و الفضة و الرصاص و الحديد و... و هیچ قیدی در این صحیحه ذکر نشده که ما أخرجه المعدن را به خصوص یک نوع از معدن مقید کند. لذا به حسب ظهور اطلاقی صحیحه بزنی، می گوئیم فرقی نمی کند که مخرج از نظر جنس و نوع، واحد باشد یا متعدد.

اشکال

لکن ممکن است کسی ادعا کند که این اطلاق منصرف است به خصوص جایی که مستخرج، من جنس واحد است یعنی ادعای انصراف این صحیحه را به معدنی که جنس واحد دارد، بکنند.

ادعای انصراف می تواند به یکی از این دو وجه باشد:

وجه اول

درست است که ظاهر صحیحه بزنی مطلق است، ولی به حسب واقعیت خارجی اغلب معادن این چنین هستند که هر معدنی یک جنس بیشتر در آن وجود ندارد و ندرتاً پیدا می شود معدنی که دارای دو یا چند جنس با هم باشد؛ معمولاً می گویند: معدن طلا، معدن مس، معدن نقره. پس آنچه که غالباً از معدن استخراج می شود، من جنس واحد است و چون چنین غلبه ای در معادن وجود دارد، پس این جمله ما أخرجه المعدن به ما هو الغالب منصرف می شود که عبارت است از معدنی که جنس واحد دارد. این سبب انصراف می شود و لذا نمی توان به اطلاق صحیحه بزنی أخذ کرد.

بررسی وجه اول

این ادعا و این وجه برای انصراف مردود است؛ چون در مباحث اصولی خواننده ایم که آنچه منشأ انصراف اطلاق است، غلبه در استعمال

است نه غلبه در وجود خارجی؛ غلبه در وجود خارجی موجب انصراف لفظ مطلق نمی شود. و آنچه که مدعی در این مقام به آن استناد کرده غلبه در وجود خارجی است. می گوید غالباً معادن این گونه هستند که در آنها یک جنس وجود دارد. ما این غلبه در وجود خارجی را انکار نمی کنیم ولی غلبه در وجود خارجی موجب انصراف نمی شود.

مگر اینکه کسی بگوید: این غلبه در استعمال است یعنی وقتی لفظ معدن استعمال می شود، غالباً در مواردی که من جنس واحد است، استعمال می شود. اگر کسی این ادعا را بکند، باید این مسئله احراز شود که غلبه استعمال معدن در آنجایی است که جنس واحد داشته باشد در حالی که این غلبه در استعمال محرز نیست. مثلاً در مورد چاه نفت و گاز که معمولاً در یکجا وجود دارند یا در موارد دیگر این گونه نیست که غلبه در استعمال، با استعمال معدن در خصوص جایی باشد که جنس واحد دارد. لذا وجه اول برای انصراف، قابل قبول نیست.

پس اشکال ما این بود که درست است که غلبه، خارجاً با معادنی است که جنس واحد در آنها وجود دارد، اما این غلبه در وجود خارجی، نمی تواند منشأ انصراف باشد. آنچه می تواند منشأ انصراف باشد که غلبه در استعمال داشته باشد یعنی بیشتر در این مورد استعمال شده باشد. مثلاً در یک شهری یک نوع نان بیشتر است و خارجاً غلبه با یک نوعی از نان است، آیا

این غلبه در وجود خارجی موجب انصراف اطلاق لفظ نان در یک جمله به یک نوع خاص که خارجاً بیشتر است، می شود؟ گفتیم غلبه در وجود خارجی منشأ انصراف نیست. آنچه که منشأ انصراف است، غلبه در استعمال است.

لِقائِلِ اُنْ يَقُولُ، اینجا غلبه در استعمال وجود دارد یعنی غالباً لفظ معدن در معادنی که جنس واحد دارند استعمال می شود؛ عرض کردیم که این غلبه در استعمال باید احراز شود. در حالی که ما می بینیم که چنین چیزی قابل احراز نیست و ما نمی توانیم احراز کنیم لفظ معدن غالباً در معادنی که دارای جنس واحد می باشند، استعمال می شود و تا این احراز نشود انصراف هم محقق نمی شود.

سوال: چرا غلبه در استعمال موجب انصراف می شود؟

استاد: این مثل یک قرینه متصله به کلام است؛ همان طور اگر قیدی متصل به یک مطلق آورده شود، این اطلاق را به هم میزند. مثلاً بگویم رقبه مؤمنه؛ این مؤمنه یک قید متصل به رقبه است این قید متصل جلوی اطلاق رقبه را می گیرد. غلبه در استعمال حکم قرینه متصل را دارد؛ وقتی غالباً در بین مردم این لفظ را استعمال می کنند و یک قسم خاصی از آن را مد نظر دارند، این کالقرینه المتصله است. منتها قرینه لفظی نیست، یک قرینه متصله حالی یا مقامی است که غالباً چون مطلق در مقید استعمال می شود، لذا اگر یک کسی در کلامش از لفظ مطلق استفاده کرد، حمل بر مقید می شود.

وجه دوم

اما وجه دومی که ممکن است به عنوان منشأ انصراف مطرح شود این است که در مسئله محل بحث، موضوع برای وجوب خمس و نصاب واحد است و وحدت موضوع مقتضی وحدت جنس مُخْرَج است؛ چون موضوع وجوب خمس، عبارت است از عنوان معدن (یجب الخمس فی المعدن) و نصاب هم در معدن ثابت شده. پس موضوع واحد است و چون موضوع واحد است، این اقتضا می کند که ما یستخرج من المعدن هم واحد باشد. لذا هر چند ظاهر «ما اخرج المعدن» مطلق است اما چون موضوع عبارت است از «المعدن» و المعدن هم واحد است، این اقتضا می کند که جنس معدن هم واحد باشد. پس باید نصاب هر جنسی را مستقلاً حساب کرد.

بررسی وجه دوم

این وجه هم به نظر صحیح نمی باشد؛ چون موضوع وجوب خمس «ذات المعدن» نیست بلکه موضوع وجوب خمس «المعدن الذی فیه فائده و غنیمه» است. یعنی جهت استغنام و فایده در معدن مهم است. اگر این مسئله موضوعیت داشت، دیگر جنس آن اهمیتی ندارد و مهم آن استغنامی است که از معدن می شود؛ این استغنام و استفاده از معدن، هم در صورتی که جنس واحد باشد، محقق است و هم در صورتی که جنس متعدد باشد. یعنی اگر به تنهایی طلا باشد، این استغنام بیست دینار در آن محقق می شود و اگر طلا و نقره با هم باشد، باز هم استغنام به اندازه بیست دینار برای وجوب خمس، کافی است.

نتیجه

نتیجه این است که در فرع سوم، همانگونه اصحاب گفته‌اند و مخالفی هم در مسئله نیست، وحدت از حیث مخرج اعتبار ندارد.

در این فرع می خواهیم ببینیم آیا اینکه گفته شد نصاب خمس بیست دینار است، در خصوص ما یستخرج از معدن واحد است یا اگر از معادن متعدد هم باشد، خمس واجب می شود. پس وحدت و تعدد از حیث معدن در فرع چهارم مورد بحث است. یعنی بحث در این است که این نصاب بیست دینار، نسبت به هر معدن مستقلاً لحاظ می شود یا نصاب بیست دینار برای مجموع معادن ملاک است؟

نظر امام (ره)

امام (ره) فتوا داده اند که نصاب بیست دینار برای هر معدن لحاظ می شود یعنی اینجا وحدت معتبر است. لذا ما یستخرج من بعض المعدن، لا یضمُّ إلی ما یستخرج من معادن أُخر. فتوا هم داده اند. فرموده اند: «و لو كانت معادن متعدده لا یضم بعضها إلی بعض علی الاقوی»؛ اگر چند تا معدن باشد، اینها در مسئله نصاب به هم ضمیمه نمی شوند «و إن كانت من جنس واحد» ولو اینکه هر دو معدن طلا یا معدن نقره باشند. البته یک استدراکی هم اینجا دارند و می فرمایند: «نعم لو عدت معدنا واحد تخلل بین أعضائها الأجزاء الارضیه یضم بعض إلی بعض.»؛ اگر این معادن متعدد مجموعاً یک معدن حساب شود؛ مثلاً فرض کنید یک منطقه وسیعی است و بطور استثنائی همه آنها یک معدن حساب می شود و جنس های زیادی در آن است (مثلاً طلا و نقره و مس و اورانیوم) لکن بین اینها در این معدن با خاک یا سنگ یا چیزی از اجزاء زمین فاصله افتاده مثلاً می گویند آن صد متر طلا است و بعد از آن یک فاصله است و صد متر بعدی نقره است. در اینجا امام می فرمایند «یضم بعض إلی بعض»؛ اینجا مجموع ملاحظه می شود. یعنی اگر مثلاً امروز مقداری طلا و مقداری نقره و مقداری مس استخراج کردند و مجموع آنها به بیست دینار رسید، خمسش واجب است. اینجا درست است که جنس واحد نیست و متعدد است، ولی مسئله این است که این معدن، عرفاً یک معدن واحد حساب می شود. ما در فرع سوم گفتیم که اتحاد در جنس، در مسئله نصاب معتبر نیست. اینجا اگر می گویند، یک معدن با جنس های مختلف بخاطر این است که یعد معدناً واحداً. پس هیچ منافاتی با فتوای ایشان ندارد و اعتبار وحدت لحاظ شده است.

نظر صاحب عروه

نظر مرحوم سید در اینجا، با نظر امام (ره) متفاوت است؛ ایشان در این مسئله تفصیل داده اند. امام به نحو مطلق به اعتبار وحدت در مکان و در معدن فتوی دادند اما مرحوم سید می فرمایند «نعم لو كان هناك معادن متعدده، اعتبر فی الخارج من کل منها بلوغ النصاب، دون المجموع»؛ اگر معادن متعدد باشد، در آنچه که از هر کدام از این معادن، خارج می شود، نصاب ملاحظه می شود و مجموع ملاحظه نمی شود. «و إن كان الاحوط کفایه بلوغ المجموع خصوصاً مع اتحاد جنس المخرج منها»؛ اگر چه احتیاط مستحب آن است که بلوغ مجموع کفایت می کند، مخصوصاً اگر جنس مخرج یکی باشد. مثلاً دو تا معدن طلا است که اندکی با هم فاصله دارند و دو معدن به حساب می آیند «سیما مع تقاربها» مخصوصاً اگر کنار هم و نزدیک هم باشند، مجموع ملاحظه می شود «بل لا یخلوا عن قوه مع الاتحاد و التقارب»؛ بلکه ایشان در این مورد فتوا می دهد.

محصل نظر صاحب عروه این است که اگر معادن متعدد باشند، چنانچه به هم نزدیک باشند و جنسشان هم یکی باشد، مجموع محاسبه می شود و اینجا اتحاد معتبر نیست. اما اگر معادن متعدد باشند و جنسشان یکی نباشد و از هم دور باشند،

هر کدام جداگانه حساب می شود. پس تفصیل ایشان این شد که مثلاً سه تا معدن طلاست که نزدیک هم هستند و در یک منطقه و شهر هستند، در اینجا بنابر نظر صاحب عروه وحدت از حیث معدن معتبر نیست. مجموع آنچه که از این سه تا استخراج می شود، اگر به بیست دینار برسد، خمس واجب می شود. ولی اگر فرض کنید که یک معدن طلا اینجا است و یکی دیگر در جای دیگری دور از اینجا واقع شده، در اینجا بلوغ المجموع کافی نیست و باید «بلغ نصاب کل معدن الی عشرين دیناراً» تا خمس واجب شود. لذا اگر معادن متعدد باشند و دور از هم باشند ولو اینکه من جنس واحد هم باشند، نصاب هر یک مستقلاً لحاظ می شود.

سؤال: امام هم با استدراکی که داشتند در واقع خواستند همین مسئله را بیان کنند.

استاد: ایشان فرمودند: «لو عدت معدنا واحداً تخلل بین أعضائها الاجزاء الارضیه يضم بعض إلى بعض» یعنی اگر عرفاً یک معدن حساب شود اما اینکه مرحوم سید فرمود: «لا یخلو عن قوه مع الاتحاد و التقارب» دارند فتوا به ضمیمه و کفایت بلوغ مجموع که تفصیل از آن استفاده می شود یعنی تقارب مهم است نه تخلل بعض الاجزاء الارضیه؛ این دو با هم متفاوت است و موردی که سید می فرماید اصلاً دو معدن لکن نزدیک هم ولی امام فرمودند که اگر عرفاً یک معدن محسوب شود و بعض الاجزاء الارضیه فاصله انداخته باشد نصاب همه حساب می شود.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 1 آذر 1393

موضوع جزئی: اعتبار وحدت در نصاب-

چهارم: بررسی اعتبار وحدت از حیث معدن مصادف با: 28 محرم 1436

سال پنجم جلسه: 30

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه و نتیجه بحث گذشته

در فرع چهارم بحث در این بود که آیا وحدت از حیث معدن و مکان استخراج در بلوغ نصاب، معتبر است یا نه؟ یعنی اگر آنچه که از هر معدن استخراج می شود مستقلاً به بیست دینار (نصاب) برسد، آنگاه در هر یک مستقلاً خمس، واجب است ولی اگر آنچه که از هر یک از این معادن متعدد استخراج می شود به تنهایی کمتر از بیست دینار شود اینجا یضم بعضی الی بعضی پس بحث در ملاحظه مجموع برای نصاب است یا ملاحظه هر معدن به نحو مستقل.

فرق نظر امام و سید

نظر امام (ره) و سید را عرض کردیم؛ بین نظر امام و مرحوم سید هم فرق است هر چند به حسب ظاهر شاید موهم این معنا باشد که اینها باهم یکسان است. به هر حال بین نظر امام و سید فرق است؛ چون امام (ره) می فرمایند: وحدت معتبر است. لکن استثنائی که امام کردند، فقط مربوط به جایی است که ممکن است گمان بشود تعدد در کار است لذا فرمود اگر در یک منطقه ای بین ابعاض آن معدن، اجزاء ارضیه تخلل ایجاد کند، یعد معدناً واحداً عرفاً و لذا ضمیمه صورت می گیرد.

اما مرحوم سید، در واقع نظرشان این است که در دو معدن نزدیک به هم اگر اتحاد در جنس باشد، ضمیمه صورت می گیرد؛ یعنی اگر دو معدن کنار هم و نزدیک هم باشند هر چند دو معدن محسوب شوند، اگر جنسشان یکی باشد ما مجموع را ملاحظه می کنیم و لذا ضمیمه صورت می گیرد و نصاب با ملاحظه مجموع در نظر گرفته می شود. لذا هنگام بررسی تفصیل مرحوم سید عرض خواهیم کرد که محقق خوبی به صاحب عروه اشکال کرده و فرموده اند: حرف سید علی اطلاقه صحیح نیست؛ چون این حرف فقط در صورتی درست است که این اتحاد و تقارب، عرفاً موجب صدق وحدت معدن باشد یعنی اگر مثلاً دو معدن کنار هم و نزدیک به هم هستند، لکن این تقارب و

نزدیکی دو معدن مخصوصاً با ملاحظه اینکه جنسشان یکی است، بگونه ای باشد که عرفاً یک معدن محسوب شوند (اگر عرفاً یک معدن حساب شوند)، از موضوع مسئله ما خارج می شود؛ یعنی اگر عرفاً یک معدن محسوب شد، ضمیمه کردن آنچه که از این قسمت خارج می شود و آنچه که از قسمت دیگر خارج می شود بلامانع است چون عرفاً یک معدن محسوب می شوند. مثل چاه های نفت در یک منطقه که دارای یک منبع است و در اعماق بهم متصل است ولی طرق استخراج با هم فرق دارد. این عرفاً یک معدن محسوب می شود هر چند اگر در چند جا چاه بزنند و استخراج کنند، این عرفاً چند معدن نیست و یک معدن محسوب می شود.

اما اگر عرفاً یک معدن محسوب نشود و عرف آن را دو یا چند معدن بدانند، محقق خوئی می فرماید: سخن سید در اینجا درست نیست و به تفصیل ایشان اشکال کرده اند که بعداً عرض خواهیم کرد.

ص: 126

لذا با توجه به ظاهر کلمات امام (ره) و مرحوم سید و همچنین اشکال محقق خوئی به سید معلوم می شود کلام امام (ره) و مرحوم سید با هم تفاوت دارد. بنابراین امام جزء کسانی است که قائل به اعتبار وحدت از حیث معدن در بلوغ نصاب است و مرحوم سید در مسئله تفصیل داده است.

اقوال در فرع چهارم

پس معلوم می شود که به طور کلی در این مسئله سه قول وجود دارد:

قول اول

یک قول، قول به اعتبار وحدت از حیث معدن در بلوغ نصاب است؛ امام (ره) و جمع زیادی از بزرگان این نظر را قبول دارند؛ لذا قائلین به این قول معتقدند که برای وجوب خمس، هر معدن مستقلاً اگر به بیست دینار رسید، خمسش واجب است ولو اینکه جنسشان یکی باشد یا نزدیک به هم باشد مثلاً در قم یک معدن اول شهر و یک معدن هم آخر شهر باشد. اینها نزدیک هستند ولی دوتا معدن هستند هر چند تقارب و اتحاد در جنس هم داشته باشند ولی هر یک مستقلاً لحاظ می شوند.

قول دوم

قول دوم، قول به عدم اعتبار وحدت مطلقاً است یعنی بطور کلی معادن اگر متعدد باشند، نصاب به ملاحظه مجموع آنچه که از این معادن استخراج می شود ملاحظه می گردد. یعنی آنچه که از این معادن استخراج شده به هم ضمیمه می شوند. مثلاً اگر از سه معدن استخراج شد و به بیست دینار رسید، در اینجا خمس واجب است. برخی از قداما از جمله مثل شهید در دروس، کاشف الغطاء و جمعی از بزرگان به این نظر متمایل هستند.

قول سوم

قول سوم تفصیل در مسئله است؛ مرحوم سید تفصیل بین صورت اتحاد و تقارب معادن و بین غیر آن را پذیرفته است؛ ایشان فرموده: اگر معادن متعدد، جنس واحد داشته باشند (مثلاً هر دو طلا یا هر دو نقره باشند) و این معادن به هم نزدیک باشند، یکفی بلوغ المجموع

النصاب. اما اگر معادن متعدد، تقارب نداشته باشند یا اتحاد در جنس نداشته باشند، ضمیمه صورت نمی گیرد و هر یک مستقلاً ملاحظه می شود.

پس کآن به نظر ایشان ما چهار گونه معادن متعدد داریم:

- 1- معادن متعددی که جنسشان یکسان بوده و به هم نزدیک هستند که در این صورت یکفی بلوغ المجموع النصاب؛
- 2- معادن متعددی که جنسشان یکسان بوده لکن از هم دور هستند که در این صورت لا یکفی بلوغ المجموع النصاب؛
- 3- معادن متعددی که جنسشان یکسان نیست و به هم نزدیک هستند که در این صورت لا یکفی بلوغ المجموع النصاب؛
- 4- معادن متعددی که اساساً نه جنسشان یکسان است و نه به هم نزدیک هستند که در این صورت لا یکفی بلوغ المجموع النصاب.

ص: 127

این سه قولی بود که در مسئله وجود داشت. قبل از اینکه به ادله این اقوال پردازیم تأکید بر یک نکته لازم به نظر می‌رسد و آن اینکه موضوع بحث در اینجا چیست؟ دانستن این مسئله خیلی مهم و راه‌گشا بوده و به ما در اینکه ادله را به درستی بشناسیم و قول حق در مسأله را اختیار کنیم، کمک می‌کند.

بنابر آنچه که سابقاً هم گفتیم اینجا محلّ بحث، معادن متعدد است یعنی تعدد معادن موضوعیت دارد. ما می‌خواهیم ببینیم آیا در معادن متعدد، ضمیمه صورت می‌گیرد یا نه؟ پس بحث در این است که آیا خمس، در معادن متعدد به شرطی واجب است که هر یک از اینها مستقلاً به نصاب بیست دینار برسد یا چنانچه مجموع اینها هم به بیست دینار برسد، خمس واجب است. لذا در اینجا فرض تعدد معادن، یک اصل مفروغ عنه است. و الا اگر معدن واحد باشد که بحثی ندارد؛ چون ما داریم در اعتبار وحدت بحث می‌کنیم. یعنی آیا وحدت معدن در بلوغ نصاب معتبر است یا نه؟ در جایی که یک معدن باشد که اختلافی نیست بلکه بحث در دو معدن و بیشتر است.

همچنین در فرع چهارم ما کاری به تعدد جنس و تعدد اخراج و تعدد مُخرج نداریم چرا که بحث از آن سه جهت قبلاً گذشت.

ادله قول اول

چند دلیل برای این قول می‌شود ذکر کرد که البته بعضی از ادله ای که در این مقام اقامه شده به نظر می‌رسد که با هم تداخل دارند یعنی نمی‌توان این ادله را به درستی از هم تفکیک کرد. در مجموع به نظر می‌رسد که در اینجا دو دلیل می‌توان ذکر کرد:

دلیل اول

دلیل اول مبنی بر اینکه وحدت از حیث معدن، معتبر است به سه نحو قابل تقریر است:

تقریر اول

این تقریر از کلمات محقق عراقی استفاده می‌شود و آن این است که موضوع خمس در ادله وجوب خمس (البته ایشان تعبیر ادله را به کار نبرده ولی به حسب ظاهر منظور ایشان همین است) و حتی صحیحه بزنی عبارت است از: «طبیعی المعدن» یعنی مثلاً در یَجِبُ الخمس فی المعدن، وجوب متعلق به طبیعت معدن شده لکن این طبیعت در همه افراد جاری و ساری است. یعنی در واقع، این طبیعی المعدن، به کلّ فرد من افراد المعدن انحلال پیدا می‌کند. پس کأنّ خمس بواسطه انحلال طبیعت به افراد، در همه افراد واجب است.

به هر حال به نظر محقق عراقی لازمه این مطلب این است که اگر نصاب برای معدن تعیین می‌شود، این نصاب هم در افراد جاری باشد، نه در طبیعت. بر فرض اگر نصاب برای طبیعت معدن هم ثابت شود، نصابی که برای طبیعت معدن ثابت شده این ساری در همه افراد می‌شود. و نتیجه این می‌شود که نصاب هر فردی از معدن مستقلاً باید به بیست دینار برسد. پس در واقع، موضوع وجوب خمس عبارت است از طبیعت المعدن و لذا مثل همه قضایای حقیقیه که انحلال پیدا می‌شود، اینجا هم در یَجِبُ الخمس فی المعدن، انحلال پیدا می‌شود.

البته نظر محقق عراقی در باب قضایای حقیقیه با نظر مشهور و مرحوم آقای خوئی متفاوت است. هر چند این نظرات به هم نزدیک است و گرنه قضایای حقیقیه از دید این بزرگواران با هم متفاوت است. به هر حال *يجب الخمس فی المعدن یعنی يجب الخمس فی کل معدن* و از آنجا که نصاب هم برای معدن ذکر شده لذا نصاب در حقیقت کأنّ برای کل معدن ثابت شده است. این محصل دلیل محقق عراقی است. (1)

تقریر دوم

البته محقق خوئی از راه انحلال قضیه حقیقیه به قضایای مستقل، وارد شده و می گوید این مطلب اقتضا می کند که حکم وجوب خمس، برای هر معدنی به نحو مستقل ثابت شود اگرچه در کلام محقق خوئی مسئله انحلال قضیه حقیقیه مطرح شده، ولی ظاهراً این است که اصل دلیلی که محقق خوئی هم فرموده، همین دلیل محقق عراقی است؛ که بالاخره حکم به طبیعت متعلق شده و وجوب خمس، روی طبیعت معدن رفته و از آنجا که در همه این موارد قضیه انحلال پیدا می کند لذا قهراً حکم هم روی افراد می رود. پس وجوب خمس متعلق به افراد معادن شده نه طبیعت معادن.

تقریر سوم

مقتضای ظاهر صحیح بزنطی این است که موضوع واحد است؛ صحیح بزنطی وقتی می گوید: *سألت عن ما أخرج المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء*، ظاهر صحیح این است که از معدن سوال می کند؛ پس موضوع معدن است این موضوع هم واحد است. بنابراین ظهور صحیح بزنطی اقتضا می کند که نصاب در هر معدن، مستقلاً لحاظ بشود.

این هم یک دلیل است که یا باید از راه انحلال قضایای حقیقیه وارد شویم، یا از راه سریان طبیعت در افراد و یا از راه اینکه موضوع این صحیح چون واحد است، پس هر کدام مستقل حساب می شود. از نظر دقی می شود هر یک از اینها را یک دلیل به حساب آورد ولی در واقع همه اینها یک دلیل است و روح همه این تعابیر یکی است یعنی اختلاف ماهوی بین این بیان ها نیست.

سؤال: اینکه مسئله دائر مدار طبیعت قرار بگیرد یا جنس معدن چه فرقی می کند؟

استاد: طبیعت با خارج فرق می کند؛ اینکه ما بگوییم طبیعت مرآه برای خارج است یا نیست این را بعضی معتقدند که طبیعت بما آنها مرآه للخارج، موضوع در قضایای حقیقی است مثل محقق نائینی که می گویند: موضوع قضیه حقیقیه عبارت است از طبیعت بما آنها مرآه للخارج. ولی امام (ره) عقیده دارد که موضوع قضیه حقیقیه طبیعت است ولی بما آنها مرآه للخارج نیست بلکه طبیعت من حیث هی است. اصلاً حیث مرآتیت و طریقت الی الخارج هم در این موضوع دخیل نیست. این در جای خودش باید بحث شود که قضایای حقیقیه چیست.

پس مسئله این است که ما اعتبار وحدت را از چه چیزی بدست بیاوریم؛ یک موقع از این بیان که بگوییم: ظهور صحیح بزنطی در اعتبار وحدت است چون در صحیح بزنطی معدن آمده (سألت عن ما أخرج المعدن) و این موضوع واحد است. و طبیعتاً این معدن خودش مستقلاً موضوع برای وجوب خمس قرار گرفته، پس نصاب هم برای هر معدن جداگانه حساب می شود. این یک بیان ساده با قطع نظر از مسئله انحلال است.

پس از یک جهت می توان گفت که اینها فرق دارند و از یک جهت می توان گفت که هیچ فرقی با هم ندارند. لذا همه اینها را بعنوان دلیل اول می گوئیم. شاید بهتر این باشد که مثلاً بگوئیم در واقع برای دلیل اول یعنی برای اینکه وحدت از حیث معدن در بلوغ نصاب معتبر است، سه تقریر مطرح است:

1. یکی این که بگوئیم ظاهر صحیحه این است که نصاب در معدن ملاک است و اینجا معدن موضوع خمس و نصاب قرار گرفته و چون موضوع واحد است و یک معدن موضوع است پس هر جایی که یصدق علیه معدن، خودش مستقلاً موضوع برای نصاب و وجوب خمس است.

2. این تقریر در واقع از راه انحلال قضیه حقیقه پیش آمده و می گوید: *يجب الخمس فی المعدن*، این یک قضیه است و همانند همه قضایای حقیقه به تعداد افراد معدن منحل می شود. پس هر معدن، حکم مستقلاً دارد و فرقی هم بین تباعد و تقارب معادن نیست. (1)

3. به طور کلی موضوع خمس *طبیعی المعدن* است و از آنجا که طبیعت ساری در افراد است، پس وجوب هم به افراد متعلق می شود و نصاب هم در رابطه با افراد ملاحظه می شود. یعنی نصاب هم ساری در همه افرادش است یعنی نصاب را در هر فردی از معدن مستقلاً باید لحاظ کرد.

البته این تقریر ریشه تقریر محقق خوئی است، لکن محقق خوئی انحلال قضیه حقیقه را مطرح کرده و محقق عراقی از راه اینکه طبیعت ساری در افراد است که البته اینها قابل بازگشت به یکدیگر می باشند.

در هر صورت به نظر ما همه اینها تقریرات به عنوان یک دلیل باید ذکر شود چون حقیقتاً فرقی بین اینها نیست الا اینکه بیان، مختلف است یعنی ما در واقع تقریر محقق عراقی را هم می توانیم به این برگردانیم که ظاهر صحیحه و دلیل این است. تقریر آقای خوئی را هم می توانیم به این برگردانیم که این طبیعت، سریان در افراد دارد. و از طرفی تقریر اول را هم اگر بخواهیم ببینیم چرا صحیحه ظهور در این دارد که هر معدن مستقلاً لحاظ شود، ریشه اش همین مسئله انحلال می تواند باشد. وگرنه چه وجهی برای این ظهور وجود دارد.

فتحصّل ممّا ذکرنا کله که یک دلیل بر اعتبار وحدت در معدن اخذ به خود ادله خمس و دلیل نصاب (صحیحه بزنی) و اینکه این قضیه مثل همه قضایای شرعی، انحلال پیدا می کند و حکم و نصاب را به بالنسبه *إلی کلّ معدن* ثابت می کند.

بحث جلسه آینده: دلیل دوم بر خلاف دلیل اول که اخذ به ظاهر صحیحه بود، ادعای انصراف صحیحه از ظاهر خودش است؛ دقیقاً دوراه مقابل هم برای اثبات یک مدّعی شده است؛ دلیل اول اخذ به ظهور ادله خمس است و دلیل دوم ادعای انصراف است یعنی می گوید ظاهر این صحیحه عدم اعتبار وحدت است ولی منصرف می شود. که ان شاء الله در جلسه آینده این دلیل را بیان خواهیم کرد و بعد به بررسی این دو دلیل که برای قول اول یعنی اعتبار وحدت ذکر شده خواهیم پرداخت.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 2 آذر 1393

موضوع جزئی: اعتبار وحدت در نصاب-

چهارم: بررسی اعتبار وحدت از حیث معدن مصادف با: 29 محرم 1436

سال پنجم جلسه: 31

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم قائلین به اعتبار وحدت از حیث معدن به ادله ای تمسک کردند؛ دلیل اول به سه نحوه قابل تقریر است و به نوعی می توان گفت این دلیل در واقع ظاهر صحیح بزنطی است که دلالت بر اعتبار وحدت از حیث مکان دارد. هر چند ممکن است بیان ما با عباراتی که در این مقام گفته شده تفاوت هایی داشته باشد یا حتی بعضی از عبارات متحمل معنای دیگری باشند اما اگر بنخواهیم دلیل اول را تحت یک عنوان قرار دهیم ظاهر صحیح بزنطی البته با سه تقریر مختلف:

یک تقریر این است که موضوع در این صحیح، خمس معدن است و در موضوع وحدت معتبر است پس هر یک از دو معدن موضوع مستقلی محسوب می شوند.

تقریر دوم که تعبیر محقق خوبی است که فرموده: «ذلک هو مقتضی الانحلال» قضیه حقیقه منحل به قضایای متعدّد می شود لذا هر معدنی به تنهایی خودش لحاظ می شود بدون اینکه فرقی بین صورت تقارب و تباعد باشد.

تقریر سوم هم تقریر محقق عراقی است که این بیان در واقع شاید ریشه کلام محقق خوبی هم باشد ولی به نوعی هم می توان گفت که یک تفاوتی هم بین اینها وجود دارد؛ ایشان از باب انحلال قضیه، وارد نشده اند، فرموده: موضوع خمس، طبیعی معدن است و طبیعی معدن مثل هر طبیعی دیگری منحل می شود و سریان در هر فرد و مصداقش پیدا می کند. لذا لازمه این مطلب، این است که نصاب هم در همه افراد معدن ساری و جاری باشد.

البته اگر خیلی دقیق به مسئله نگاه کنیم می توان گفت این سه بیان تفاوت هایی با هم دارند، ولی قدر مشترک اینها که باعث شد که اینها را

در ذیل دلیل اول بیاوریم، ظاهر صحیحہ بزنی یا ظاهر ادله خمس بود.

دلیل دوم

دلیل دوم کاملاً در نقطه مقابل دلیل اول است ولی نتیجه اش با دلیل اول یکی است و آن ادعای انصراف ظهور صحیحہ بزنی به فرد و معدن واحد است؛ قائلین به این دلیل گفته اند: کلمه معدن که در صحیحہ بزنی آمده، مطلق است «سئلت ابالحسن الرضا (ع) عمّا اخرج المعدن من قليلٍ أو كثيرٍ هل فيه شيء؟»

امام فرمودند: «لیس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاه عشرين ديناراً» در اینجا کلمه معدن مطلق است لکن یک قرینه ای وجود دارد که بواسطه آن قرینه انصراف به فرد و مکان واحد پیدا می کند. و آن قرینه اضافه اخراج به معدن است؛ چون می گوید: «سئلت ابالحسن الرضا (ع) عمّا اخرج المعدن» آنچه که معدن اخراج می کند. پس اخراج به معدن اضافه شده

ص: 131

و این موجب می شود که معدن انصراف به فرد و معدن واحد پیدا کند؛ چون اخراج یکی است. و وقتی اخراج یکی می باشد، قهراً معدن و محل هم یکی است.

بین این دلیل و دلیل قبلی تفاوت است. این ادعای انصراف می کند و قبول دارد که کلمه معدن، ظهور در معدن واحد ندارد ولی ادعای انصراف دارد یعنی کأن در دلیل اول هم می خواهد بگوید که اطلاقی نیست ولی در دلیل اول انصراف به واسطه این قرائن مثل اضافه اخراج را مطرح نمی کنند. در دلیل اول ادعای اطلاق نمی کند ولی می گوید این ظهور در معدن واحد دارد یا به اعتبار انحلال یا به اعتبار موضوع که باید واحد باشد. اما در دلیل دوم می پذیرند که اطلاقی در صحیحہ بزنی از این حیث است ولی قرینه ای داریم که بواسطه آن انصراف به معدن واحد پیدا می کند.

بررسی ادله اعتبار وحدت

بررسی دلیل دوم

دلیل دوم محل اشکال است یعنی اینکه ما بگوییم بواسطه قید اخراج و اضافه اخراج به معدن انصراف به معدن واحد پیدا می کند، این محل اشکال است. به چه دلیل این قرینه موجب بشود که معدن از ظهورش منصرف شود؟ ما اخرجہ المعدن، چه قرینیتی دارد که این معدن حتماً باید واحد باشد؟ آنچه که معدن اخراج می کند (ما یُستخرج مثل طلا یا نقره یا هر چیز دیگر) اینکه به اخراج واحد باشد را ما از دلیل دیگری بدست آوردیم اما اینکه این اضافه موجب بشود که ما کلمه معدن را منصرف به خصوص معدن واحد بدانیم، به هیچ وجه از این دلیل یا این قرینه استفاده نمی شود و بنظر ما این اضافه اخراج قرینیتی بر انصراف ندارد.

سؤال: چگونه دلیل دوم می تواند دلیل بر اعتبار وحدت باشد؟

استاد: در صحیحہ سؤال این است: «سئلت ابالحسن الرضا عمّا اخرج المعدن» این کلمه «معدن» خودش به معنای محل و مکان است و به معنای حال که خمس در آن ثابت است، نیست وقتی می گوئید: «ما اخرج المعدن» (آنچه که معدن اخراج می کند) این اخراج

المعدن، از چند مکان که نمی تواند باشد بلکه یعنی یک مکانی که از آن چیزی اخراج می شود به حد نصاب برسد خمس آن واجب است. نفس اضافه اخراج به این محل این دال بر این است که محل و مکان واحد مورد نظر است ولی ما عرض کردیم که هیچ قرینیتی ندارد. ما اخرج المعدن حتماً ناظر به یک فرد و یک مصداق خاص است وگرنه طبیعی معدن چیزی از آن اخراج نمی شود. اخراج از فرد واحد و مکان واحد است.

پس اگر اخراج از فرد و مکان واحد است، خود اضافه اخراج به معدن باعث می شود کلمه «معدن» به فرد واحد و مصداق واحد معدن انصراف پیدا کند. اما ما این انصراف را قبول نداریم و می گوئیم این هیچ قرینیتی ندارد؛ اضافه اخراج به معدن موجب انصراف کلمه «معدن» به فرد واحد نیست. همان طوری که در مورد همه اسماء اجناس می توان گفت آنچه از دریا استخراج می شود، ظهور در یک دریا ندارد اینجا هم می توان گفت که این طبیعت و این جنس می تواند چیزهایی از او اخراج شود. پس لازم نیست منصرف به فرد و معدن واحد شود بلکه بیش از یک معدن هم اگر باشد، ما اخرج المعدن صدق می کند یعنی آنچه که از جنس معدن اخراج می شود، نصابش این مقدار است. پس این دلیل دوم محل اشکال است.

اما در مورد دلیل اول یعنی اینکه ظاهر صحیحه این است که این معدن، معدن واحد است؛ چون سؤال شده که نصاب آنچه که از معدن اخراج می شود چقدر است، امام (ره) هم می فرماید: اگر به بیست دینار برسد، خمسش واجب است؛ حال اگر بر یک طبیعتی حکمی جاری شود از باب اینکه این طبیعت ساری در افرادش است، حکم هم ساری بر افراد می شود همان گونه که محقق عراقی گفته اند، (که البته این محل بحث است اینکه آیا کلی طبیعی در وجود افراد و به وجود افراد تحقق پیدا می کند یا نمی کند؟) قهراً هر معدنی مستقلاً مورد نظر است. هم چنین اگر انحلال را آنطوری که محقق خوبی گفتند (انحلال قضیه) بپذیریم، مشکلی نیست و این مسئله ثابت می شود. اگر اصلاً با انحلال هم کاری نداشته باشیم و بطور کلی بگوییم اینجا سؤال از معدن شده و موضوع خمس معدن است و معنا ندارد که سؤال از جنس معدن باشد در این صورت هم ظهور در معدن واحد دارد. چون سؤال شده از یک معدنی که چیزی از آن استخراج می شود که آیا نصاب دارد یا ندارد. پس موضوع در این صحیحه یک معدن است لذا باید نصاب در هر معدن به بیست دینار برسد. معنا ندارد که ما بگوییم جنس معدنی که در دنیا است اگر به بیست دینار رسید خمس واجب می شود. لذا هر معدنی یک موضوع مستقل برای نصاب بیست دینار است و ظاهر صحیحه هم همین است.

سؤال: فرض تقریرها این است که موضوع ذات المعدن باشد.

استاد: ما در اینجا موضوع را ذات المعدن نمی گیریم بلکه موضوع عبارت است از المعدن الذی فیه فائده؛ چون می گوییم اگر به بیست دینار برسد. پس فائده و استفاده و استغنام در آن محفوظ است. لکن کلی استغنام و فائده و استفاده یا استغنام من کل معدن مستقلاً؟ پس مسئله استغنام مشکلی نیست. ما می گوییم معدنی که در آن فائده است، اگر این فائده و غنیمت به بیست دینار رسید، خمسش واجب است.

پس در دلیل اول ذات المعدن موضوع واقع نشده بلکه موضوع، المعدن الذی فیه استغنام و استفاده و فائده است. استغنام وجود دارد در موضوع اما آیا استغنام از کل معدن موضوع این صحیحه است؟ آیا مقصود جنس معدن است که آن استغنام باشد؟ یا به حسب ظاهر این صحیحه (که وقتی می پرسند چه موقع خمس معدن واجب می شود؟ امام (ره) می فرمایند: زمانی که به بیست دینار برسد) نصاب هر معدن مستقلاً مقصود است؟ واضح است که مقصود هر معدن مستقلاً است.

نتیجه

در مجموع به نظر ما دلیل دوم ناتمام است و البته دلیل اول قابل قبول است لکن اگر ما انحلال را در قضایای حقیقیه و قضایای شرعیه بپذیریم و بگوییم: قضایای شرعیه از قبیل قضایای حقیقیه است (که البته همین گونه هم است، لکن اینکه انحلال پیدا می کند یا نمی کند محل اختلاف است، چون در مورد انحلال قضایای حقیقیه بحث است؛ مشهور می گویند قضایای حقیقیه منحل می شود اما بعضی مثل امام (ره) این انحلال را قبول ندارند). به عبارت دیگر اگر کسی نظر مشهور را بپذیرد و انحلال را قائل بشود (بر اساس تقریر محقق خوبی یا تقریر محقق عراقی) این دلیل صحیح است و اگر کسی انحلال را نپذیرد، می تواند به ظهور صحیحه اخذ کند و این برای اثبات اعتبار وحدت کفایت می کند.

بحث جلسه آینده: بحث در ادله قول دوم یعنی قول به عدم اعتبار وحدت است که إن شاء الله در جلسه آینده بیان و بررسی خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمين»

ص: 133

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 3 آذر 1393

موضوع جزئی: اعتبار وحدت در نصاب-

چهارم: بررسی اعتبار وحدت از حیث معدن مصادف با: 1 صفر 1436

سال پنجم جلسه: 32

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در فرع چهارم یعنی اعتبار وحدت از حیث معدن و مکان در بلوغ نصاب سه قول وجود دارد؛ قول اول به همراه دو دلیل ذکر شد. دلیل دوم اگرچه مورد اشکال قرار گرفت اما دلیل اول قول اول یعنی قول به اعتبار وحدت از حیث معدن مورد پذیرش قرار گرفت و به نظر رسید که خالی از اشکال است.

ادله قول دوم: عدم اعتبار وحدت

اما قول دوم قول به عدم اعتبار وحدت از حیث معدن است یعنی برای وجوب خمس، ملاحظه مجموع آنچه که از معادن متعدد استخراج می شود کفایت می کند «و لایلزم أن یبلغ النصاب فی کل معدن الی عشرین دیناراً»؛ یعنی لازم نیست که در هر معدنی مقدار مستخرج به بیست دینار برسد.

چند دلیل برای این قول می توان ذکر کرد:

دلیل اول

ظاهر صحیحه بزنتی که در آن موضوع نصاب ذکر شده، دلالت بر عدم اعتبار وحدت می کند. یعنی در صحیحه بزنتی از معدن سؤال شده و آنچه که در اینجا موضوع است جنس معدن (طبیعه المعدن) است. اگر مراد جنس معدن بود، فرقی نمی کند که از یک معدن یا چند معدن باشد، لذا بر اساس این روایت آنچه که از جنس معدن استخراج می شود. اگر به بیست دینار برسد، خمسش واجب است.

معدن اول مصداق جنس معدن است و یصدق علیه آن معدن و در معدن دوم هم کذلک و کذا معادن دیگر. پس آنچه که در صحیحیه موضوع وجوب خمس و نصاب قرار گرفته عنوان معدن است و هر آنچه که از معدن استخراج شود، اگر به حد نصاب بیست دینار برسد، موضوع وجوب خمس است.

به عبارت دیگر بر خلاف دلیل قائلین به اعتبار وحدت، مستدل معتقد است، موضوع وجوب خمس و نصاب، معدن واحد نیست بلکه موضوع جنس و طبیعه المعدن است. بعد کأن به یک اشکال مقدری هم جواب می دهند.

ان قلت: ممکن است کسی اشکال کند که در اینجا درست است که موضوع "المعدن" است و جنس معدن منظور است ولی این به معدن واحد انصراف دارد و دیگر طبیعت معدن موضوع نیست و این انصراف، جلوی ثبوت حکم بر طبیعت معدن را می گیرد.

قلت: مستدل در پاسخ می گوید: این صحیحیه اطلاق دارد «لیس فیه شیء حتی یبلغ عشرين دیناراً» این پاسخ امام است به آن سؤال که: «سئلت ابا الحسن عن ما اخرج المعدن هل فیه شیء؟» امام فرمود خیر مگر اینکه به بیست دینار برسد و تا به بیست دینار نرسد چیزی واجب نمی شود. ظاهر صحیحیه مطلق است ولی اطلاق از چهار جهت به بیانی که قبلاً گفتیم قابل

ص: 134

قبول نیست یعنی این صحیحیه بر اطلاق از حیث مُخرج، از حیث مُخرج، از حیث اخراج و از حیث معدن و مکان (مُخرج عنه) دلالت نمی کند و نمی تواند از هر چهار جهت مطلق باشد. بلکه فی الجمله دلالت بر اعتبار وحدت از یک جهت می کند و چون اعتبار وحدت در مُخرج برای رفع غائله اطلاق کافی است لذا اطلاق از سایر جهات به قوت خود باقی است و بر همین اساس ما فقط وحدت را از حیث مُخرج، معتبر می دانیم. اما از حیث اخراج و مُخرج و از حیث معدن (مُخرج عنه)، وحدت معتبر نیست. پس انصراف باطل است.

به عبارت دیگر اطلاق در این روایت وجود دارد ولی نه من جمیع الجهات؛ اطلاق در سه جهت است که یک جهت آن معدن است لذا فرقی نمی کند که معدن واحد باشد یا متعدد. اخراج دفعهً باشد یا دفعات متعدد، جنس واحد باشد یا متعدد. فقط آنچه که در آن باید وحدت باشد، مُخرج است؛ در بلوغ نصاب فقط وحدت در مُخرج لازم است یعنی سهم هر مُخرج جداگانه باید به بیست دینار برسد تا خمس واجب شود اما در سایر جهات این اطلاق به قوت خود باقی است. بنابراین از آنجا که در صحیحیه بزنی موضوع جنس معدن است، پس یکفوی بلوغ ما استخراج من معادن متعدده النصاب؛ آنچه که به حد نصاب می رسد فرقی نمی کند که از یک معدن باشد یا چند معدن.

این دلیل را بعضی از بزرگان مثل مرحوم آیت الله شیخ مرتضی حائری در کتاب الخمس فرموده اند. (1)

بررسی دلیل اول

به نظر می رسد که این دلیل محل اشکال است، چون همان طور که در بیان دلیل قول اول گفتیم، موضوع صحیح، جنس معدن نیست؛ در صحیحیه از نصاب معدن برای وجوب خمس سؤال شده پس موضوع، «المعدن» است ولی این ظهور در معدن واحد دارد. حالا ما این ظهور را یا از راهی که محقق عراقی گفتند ثابت کنیم (یعنی بگوییم درست است که طبیعت است، اما طبیعت، ساری در افرادش است) یا به بیانی که محقق خوئی گفتند (که متخذ از بیان محقق عراقی بود یعنی از راه انحلال قضایای شرعیه) یا اساساً اگر مسئله انحلال را هم نپذیریم، خود این صحیحیه از آنجا که موضوع آن معدن است و در موضوع، وحدت معتبر است بنابراین هر معدنی مستقلاً موضوع برای

نصاب و وجوب خمس است. ظاهر صحیحه این است که طبیعت معدن، جنس معدن، موضوع نیست بلکه آنچه که موضوع است، با توجه به مجموع کلام، معدن واحد است که نصاب آن تعیین می شود.

سؤال:

استاد: معدن واحد یعنی هر معدن مستقل از دیگری. نصاب در رابطه با آن ملاحظه می شود. جنس معدن اگر بگوییم، یعنی هر آنچه که از چیزی بنام معدن خارج شود. چه از یک مکان یا از دو مکان و بیشتر باشد. اگر از معدن اول خارج کنیم، یصدق علیه ما یستخرج من المعدن و همین طور از سایر معادن. طبق این نظر چون جنس معدن موضوع است و نصاب برای جنس معدن تعیین شده پس مجموع با هم ملاحظه می شود. این حرف مستدل در دلیل اول است. ولی ما می گوییم موضوع جنس معدن نیست بلکه موضوع در این دلیل معدن واحد است. ادعای ما هم این است که این ظاهر صحیحه است. ما ادعای انصراف نمی کنیم تا ایشان جواب بدهند که اعتبار وحدت در مُخرج در رفع غائله اطلاق کافی است؛ بله اگر ما می خواستیم

ص: 135

از راه ادعای انصراف وارد شویم، ممکن بود این پاسخ را بپذیریم، گرچه خود این پاسخ محل اشکال است. یعنی آن پاسخی که ایشان به سؤال مقدر داد، جای تأمل دارد. پاسخ ایشان این بود که در اینجا یک اطلاقی وجود دارد و چون مُلزم هستیم وحدت را در یک جهت از جهات چهارگانه لحاظ کنیم. پس باید بگوییم در مُخرج، وحدت معتبر است اما در سایر جهات سه گانه اعتبار وحدت لازم نیست. عرض ما این است که ما اصلاً ادعای انصراف نمی کنیم تا شما این پاسخ را بدهید. بحث ما این است که موضوع این صحیحه «المعدن الواحد» است نه جنس معدن تا این چنین بخواهند استدلال کنند. ممکن است بگویند به چه دلیل موضوع، المعدن الواحد است؟ پاسخ این است که به همان تقاریبی که در جلسات گذشته گفتیم، ظاهر این صحیحه این است که معدن واحد موضوع است (یا از راه انحلال طبیعت یا از راه انحلال قضیه حقیقیه و یا اساساً ظهور خود صحیحه که وقتی می گوید یک معدن در چه صورتی خمسش واجب می شود؟ امام می فرمایند وقتی به بیست دینار برسد) این خیلی خلاف ظاهر است که ما بگوییم که منظور امام این است که از هر چیزی که صدق عنوان معدن بر آن می شود اگر چیزی استخراج کنیم و به بیست دینار رسید باید خمس دهید.

دلیل دوم

موضوع در باب معدن، نفس المعدن و ذات المعدن بما هو شیءٌ مرکوزٌ فی الارض، نیست که بگویید: ظهور در معدن واحد دارد. بلکه موضوع، استخراج المعدن و الاستغنام منه می باشد در مقابل استغنام از کنز (کسی از گنج یک استغنام و استفاده ای ببرد) یا استغنام در تجارت. پس موضوع وجوب خمس، استغنام معدنی است یا به عبارتی که گفتیم: المعدن الذی فیہ فائده و الاستغنام. اگر موضوع وجوب خمس، استغنام معدنی باشد، خمس به این استغنام معدنی، زمانی متعلق می شود که این شخص از معدن بیست دینار استغنام کند. لذا فرق نمی کند که الاستغنام من المعدن، من معدن واحد باشد یا من معادن متعدده. بعد به باب زکات تنظیر می کنند و می گویند در باب زکات، آنچه که برای انسان در غلات حاصل می شود متعلق زکات است هر چند در مناطق مختلف باشد مثلاً در یک روستا یا منطقه ای یک زمینی دارد و گندم استخراج کرده و در محل دیگری زمین دیگری دارد که از آنجا هم مقداری گندم بدست آورده؛ برای نصاب در باب زکات گفته اند که مجموع گندم ها و غلاتی که در جاهای مختلف بدست آورده است را باید ملاحظه کند، اگر به نصاب رسید زکات بر او واجب است وگرنه واجب نیست.

پس اینجا در واقع نظر به طبیعت و جنس معدن است لا کلّ فردٍ فردٍ (1)

این دلیل با دلیل اول متفاوت است؛ در دلیل اول گفتند که موضوع صحیحه، جنس معدن است ولی اینجا می گوید موضوع صحیحه ذات المعدن بما هو شیءٌ مرکوزٌ فی الارض نیست بلکه المعدن الذی فیہ فائده و غنیمه. یا به عبارت دیگر الاستغنام من المعدن فی مقابل الاستغنام من الكنز. اگر این باشد، معدنی که در آن فائده است یا استغنام از معدن موضوع برای وجوب خمس و نصاب است، کلی استغنام از معدن است. می گوید از معدن چه مقدار نصیب شما شد؟ حال می خواهد از این معدن به تنهایی باشد یا چند معدن باشد. بنابراین وحدت از حیث معدن اعتبار ندارد و مجموع آنچه که از چند معدن استخراج می شود اگر با هم به بیست دینار رسید خمس واجب است.

ص: 136

این بیان تا حدودی متفاوت از بیان محقق حائری در دلیل اول است؛ اینکه موضوع در باب خمس الاستغنام من المعدن است با اینکه موضوع جنس معدن باشد فرق می کند. گرچه در پایان ایشان فرموده: «فالنظر في القام ايضاً الى جنس المعدن و طبيعته لا إلى كل فرد منه» ولی استدلال ها متفاوت است. مرحوم حائری فرمود: موضوع جنس معدن است، پس یصدق علی ما استخراج من معادن متعدده؛ چون همه اینها جنس معدن است اما مستدل در دلیل دوم فرمود که موضوع خمس الاستغنام من المعدن است (این معدنی که در آن فائده است) و این یک عنوانی است که هم بر معدن واحد منطبق است و هم بر معادن متعدده.

بررسی دلیل دوم

قد ظهر ممّا ذكرنا الجواب عن هذا الدليل. با بیاناتی که ما گفتیم پاسخ این دلیل هم روشن می شود؛ درست است که موضوع وجوب خمس و نصاب، نفس المعدن بما هو شیءٌ مرکوزٌ فی الارض و ذات المعدن نیست. آنچه که موضوع برای وجوب خمس و نصاب است، الاستغنام من المعدن است و فی نفسه ذات المعدن من دون ملاحظه الاستغنام و الاستخراج موضوع نیست امّا حتی اگر ما این را هم موضوع قرار دهیم یعنی معدنی که در آن فائده است یا به تعبیر مستدل استخراج من المعدن، این استخراج من المعدن یا معدنی که در آن فائده است، ظهور در این دارد که در رابطه با هر معدن مستقلاً ملاحظه بشود یا از راه انحلال یا از راه ظهور خود صحیحه که در آن، موضوع واحد است. وقتی سؤال می کند که سئلت عن ما اخرج المعدن یعنی عن معدن واحد. اینجا واقعه این است که معدن واحد موضوع برای وجوب خمس است صحیحه ظاهر در این است. شما در این عبارت دقت کنید: «سئلت عن ما اخرج المعدن» آنچه که از معدن خارج می شود. واقعاً این عن ما اخرج المعدن یعنی آنچه که از جنس معدن خارج می شود اگر به بیست دینار برسد؟ نه بلکه می خواهد نصاب تعیین کند و لذا می گوید اگر آن چیزی که از یک معدن خارج می شود به بیست دینار برسد، آنگاه خمس واجب است؛ چون هر معدنی موضوع برای نصاب مستقل و وجوب خمس است. لذا این دلیل هم به نظر ما تمام نیست.

البته ممکن است کسی دلیل دوم را به نوعی به دلیل اول برگرداند اما باز هم به ملاحظه بعضی از تعابیر و نحوه بیان به نظر می رسد که اینها مستقلاً و به عنوان دو دلیل، قابل ذکر هستند. پس تا اینجا عدم اعتبار وحدت ثابت نشده است.

دلیل سوم

دلیل سوم اطلاقات ادله خمس معدن است یعنی اصلاً با مسئله نصاب کار نداشته باشیم؛ ادله ای که خمس را در معدن واجب کرده است. (روایاتی که قبلاً خواندیم که به اعتبار آنها به وجوب خمس در معدن حکم شد.) آیا در آن ادله خمس در جنس معدن ثابت شده یا در معدن واحد؟

فرق این دلیل با دلیل دوم و دلیل اول شاید در این جهت است که در آن دو دلیل بیشتر روی صحیحه تکیه شده بود یعنی به ظهور صحیحه بزنطی اخذ میشد اما در دلیل سوم مستدل به سراغ اطلاقات ادله خمس رفته نه صحیحه بزنطی که مربوط به نصاب است.

در اینجا مستدل گفته که ادله خمس ظهور در این دارد که موضوع، جنس معدن است یعنی هر چه که از معدن استخراج شود.

به نظر می‌رسد که این دلیل هم تمام نیست؛ با توجه به همان بیانی که در مورد صحیحه بزنطی گفتیم می‌توان به این دلیل هم اشکال کرد. ادله خمس معدن کما ادعاه المستدل اطلاق به این معنا ندارد. یک ظهور اطلاق به این نحو ندارد که بخواهد جنس معدن را بگوید. آنجا هم منظور هر معدن به صورت مستقل است؛ خمس در معدن چه موقع واجب می‌شود؟ جنس معدن را می‌گویند یا فی کل معدن؟ لذا این هم به نظر می‌رسد که ظهور در این داشته باشد.

این هم سه دلیل قول دوم که هر سه مورد اشکال وارد شد.

یک بیان دیگری هم گفته شده که البته نمی‌توان آن را دلیل مستقلی حساب کرد و شاید این در حقیقت ادامه دلیل سوم محسوب شود بهتر است. تعبیر این است که ادله خمس معدن اطلاق دارد و صحیحه بزنطی هم دلالت بر معدن واحد ندارد. عدم دلالت صحیح بزنطی علی وحده المعدن (خود این می‌تواند یک دلیل مستقلی باشد و می‌تواند تتمه دلیل سوم باشد) اینکه صحیحه بزنطی بر اعتبار وحدت از حیث معدن در نصاب دلالت ندارد به این معنا است که ما به اطلاق آن اخذ می‌کنیم یعنی در واقع اطلاق ادله خمس معدن و اطلاق صحیحه بزنطی دلالت بر عدم اعتبار دارد. که البته این سخن هم قابل قبول نیست.

نتیجه: در مجموع به نظر می‌رسد که قول دوم ناتمام است و پاسخ آن داده شده است.

قول سوم: تفصیل مرحوم سید

قول سوم قول به تفصیل است. مرحوم سید تفصیل داده اند بین صورت اتحاد معدن من حیث الجنس و تقارب المعدن و بین صورت عدم اتحاد و تقارب. نظر مرحوم سید این است که اگر دو معدن از حیث جنس یکی و نزدیک هم باشند، مثلاً هر دو در قم باشند، یکی اول شهر و دیگری آخر شهر باشد و هر دو هم معدن طلا باشد و تقارب داشته باشند، یضم بعض الی بعض. و لذا یکفی بلوغ المجموع النصاب؛ یعنی دیگر لازم نیست که هر کدام مستقلاً لحاظ شود.

اما اگر اتحاد و تقارب نباشد که سه فرض برایش می‌شود تصویر کرد (دو تا معدن است که نه در جنس اتحاد دارند و نه نزدیک هم هستند یا دو معدن است که نزدیک به هم هستند ولی اتحاد در جنس ندارند، یا دو معدن می‌باشند که نزدیک به هم نیستند اما اتحاد در جنس دارند) اینجا می‌فرماید: برای وجوب خمس محتاج بلوغ به نصاب بیست دینار مستقلاً هستند و دیگر لایضم بعض الی بعض.

بررسی قول سوم

این نظر هم مردود است؛ وجه اشکال کلام سید این است که ملاک همان طور که گفتیم این است که ببینیم عرفاً اینها دو معدن حساب می‌شوند یا یک معدن؟ اینکه به نحو مطلق بگوییم هر جا دو معدن متحد و متقارب بودند، وحدت معتبر نیست. و بعضی ضمیمه بعضی می‌شوند و در مسئله نصاب با هم ملاحظه می‌شوند، این به نحو مطلق قابل قبول نیست؛ چون همان طور که گفتیم و در عبارت امام هم آمده بود، مهم این است که این معادن متعدد باشند یا نباشند؛ اگر عرف این معادن را به هر دلیلی یکی بدانند ولو اینکه بین اجزاء معدن مقداری فاصله باشد، نصاب مجموع حساب می‌شود. ولی اگر تعدد در کار باشد، تقارب هیچ کمکی به این مسئله نمی‌کند. اتحاد در جنس هم هیچ ضرورتی ندارد چون ما وحدت از حیث مخرج را رد کردیم و نزدیک بودن یا دور بودن، تقارب یا تباعد هم تأثیری در بحث ما ندارد.

پس به طور کلی اگر این معادن به حسب صدق عرفی یک معدن باشند، با هم ملاحظه می شوند و نصاب مجموع ملاحظه می شود، اما اگر از نظر صدق عرفی یک معدن محسوب نشوند، هر کدام جداگانه حساب می شوند به همان دلیل که ذکر کردیم. لذا برای این تفصیل، هیچ وجه و شاهد و مستندی وجود ندارد و به نظر می رسد که این تفصیل سید بدون دلیل است.

نتیجه در فرع چهارم

فتحصل مما ذكرنا كله. از این سه قول در فرع چهارم حق قول اول است کما ذهب اليه سيد الماتن الامام (ره).

«الحمد لله رب العالمين»

ص: 139

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 4 آذر 1393

موضوع جزئی: تنبیه: شک در نصاب مصادف با: 2 صفر 1436

سال پنجم جلسه: 33

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

تنبیه: شک در نصاب

بحث از فروع چهارگانه متعلق به نصاب معدن تمام شد. مطلبی که به نظر می رسد در ذیل بحث از اعتبار نصاب معدن مناسب است که مورد تعرض قرار بگیرد، مربوط به شک در بلوغ نصاب است؛ این مطلب را مرحوم سید در مسئله سیزدهم عروه بیان کردند اما امام (ره) متعرض این مطلب نشدند ولی چون مطلب مفیدی است و عمدتاً به جهت مستندات حکم مربوط به شک در بلوغ نصاب مهم است به نظرم رسید این مسئله را مورد رسیدگی قرار دهیم. غیر از این یک مسئله دیگری هم است که آن را هم ان شاء الله اجمالاً مطرح خواهیم کرد هر چند امام (ره) در تحریر الوسیله متعرض نشدند.

مسئله سیزدهم که صاحب عروه فرمودند این است: «اذا شك فی بلوغ النصاب و عدمه فالاحوط الاختیار»؛ اگر در بلوغ نصاب و عدم بلوغ نصاب شک بشود، احوط آن است که اختیار شود. یعنی بررسی شود که آیا نصاب معدن (بیست دینار) تحقق پیدا کرده است یا نه؟ چون گفتیم وجوب خمس مشروط به بلوغ النصاب است یعنی در صورتی خمس معدن واجب می شود که معدن به بیست دینار برسد. حال اگر کسی به بلوغ نصاب یقین دارد، تکلیف معلوم است و اگر کسی یقین دارد به عدم بلوغ النصاب، این هم روشن است اما اگر کسی شک کند که این مقداری که من استخراج کردم (از طلا یا نقره مثلاً) به بیست دینار رسیده یا نه، چه باید بکند؟ البته با رعایت آن شرایطی که گفتیم (اعتبار وحدت در موارد خودش که بحث آن گذشت) بکند؟

اقوال

در این مسئله به طور کلی دو قول وجود دارد که البته در یک قول، دو گروه وجود دارند لذا مجموعاً سه قول در این مسئله وجود دارد:

قول اول

عده ای قائل شده اند به لزوم اختبار یعنی باید بررسی کند و ببیند که بیست دینار تحقق پیدا کرده یا نه؟

این گروه خودشان دو دسته می باشند:

دسته اول: عده ای فتوی به لزوم اختبار داده اند مثل محقق نائینی؛

دسته دوم: عده ای قائل به لزوم اختبار شده اند احتیاطاً یعنی اختبار را احتیاط واجب می دانند. مثل مرحوم سید؛ چون فرمود: «فالا حوط الاختبار».

ص: 140

قول دوم

گروه دوم کسانی هستند که قائل به عدم لزوم اختبار شده اند مثل محقق خوبی که ایشان در حاشیه بر عروه در ذیل این عبارت مرحوم سید، فرموده است: «الظاهر عدمه» (1).

اما محقق خوبی در یک حاشیه دیگری که در پاورقی مستند از ایشان آورده شده، این عبارت را دارند: «لا بأس بترکه» در حاشیه عروه دارد: «الظاهر عدمه» یعنی اظهر عدم احتیاط است و احتیاط و اختبار لازم نیست اما در پاورقی کتاب مستند، اینگونه نوشته اند: «لا بأس بترکه» یعنی ترک این احتیاط ایرادی ندارد. یعنی حداقل این احتیاط، احتیاط مستحبی است و دیگر احتیاط وجوبی نیست (2).

اگر بگوییم اختبار لازم نیست یعنی در فرض شک در بلوغ نصاب می توان براءت جاری کرد و لذا دیگر خمس واجب نیست. و اگر بگوییم اختبار لازم است به این معناست که نمی توان براءت جاری کرد و بر اساس آن وجوب خمس را نفی کرد.

در هر صورت به طور کلی دو نظر و قول اصلی اینجا وجود دارد؛ عده ای قائل به لزوم اختبار شده اند و عده ای هم قائل به عدم لزوم اختبار شده اند. اما چرا باید در صورت شک اختبار بشود و چرا طبق نظر دسته دوم، اختبار لازم نیست؟

مقدمه

موضوع در حقیقت عبارت است از شک یک نفر در اینکه آیا آنچه که استخراج کرده، به بیست دینار رسیده است یا نرسیده؟ پس شک و شبهه او یک شبهه موضوعیه است؛ چون می دانند که وجوب خمس، منوط به بلوغ نصاب است و مقدار نصاب را هم می دانند که عبارت است از بیست دینار ولی آنچه که محل شک است این است که آیا آن مقداری که استخراج کرده به حد نصاب رسیده یا نرسیده؟

این بحث بطور کلی در مسئله «لزوم فحص از شبهات موضوعیه» باید بررسی شود؛ که آیا به طور کلی فحص از شبهات موضوعیه لازم است یا نه؟ این توضیح را مقدمتاً عرض می کنیم و بعد سراغ ادله این دو قول خواهیم رفت.

در کفایه و رسائل این بحث مطرح شده است؛ مشهور معتقد به عدم لزوم فحص از شبهات موضوعیه هستند. می گویند: اگر کسی در یک موضوع خارجی شک کند (اینکه آیا مباح است یا نیست؟ هرچه مربوط به موضوعات خارجی است) لازم نیست فحص بکند بلکه می تواند اصل جاری کند. و این بستگی دارد به اینکه مجرای اصل چه چیزی باشد آنگاه اصل متناسب با آن را جاری کند مثلاً:

در شبهات تحریمیه نمی داند که آیا این خمر است یا خمر نیست، در خمیرت شک دارند در اینجا می گویند: فحص لازم نیست و براءت از حرمت و تحریم جاری می کند. یا در شبهات وجوبیه شک دارند که آیا مثلاً چیزی که موجب یک فعلی برای او باشد، تحقق پیدا کرده است یا نه، حکم را می داند اما در مورد آن امر خارجی به واسطه اشتباهی که در امر خارجی

ص: 141

1- . ر.ک. عروه الوثقی، ج 4، ص 245.

2- . مستند العروه، موسوعه، ج 25، ص 69.

وجود دارد، شک دارد. در اینجا می‌تواند برائت جاری کند و تکلیف وجوبی را از خودش نفی کند. به هر حال در شبهات موضوعیه مشهور معتقد به عدم لزوم فحص هستند.

اما در مقابل عده ای قائل به لزوم فحص از شبهات موضوعیه هستند؛ (ادله طرفین در جای خودش ذکر شده است).

اگر کسی قائل به وجوب فحص در شبهات موضوعیه شد، قهراً اینجا هم به عنوان یک شبهه موضوعیه فحص واجب است. لذا باید بررسی کند که آیا این مقدار به بیست دینار رسیده یا نرسیده. اما اگر کسی قائل به عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه شد به طور کلی در اینجا هم اختبار و بررسی لازم ندارد؛ می‌گوید من شک دارم که این بیست دینار شده یا نشده، برائت جاری می‌کنم لذا خمس بر من واجب نیست؛ چون اساساً فحص در شبهات موضوعیه را لازم نمی‌داند.

این یک اختلاف کلی در بحث لزوم فحص در شبهات موضوعیه است. البته این بحث در شبهات حکمیه هم مطرح است. در شبهات موضوعیه عمدتاً آنچه که منشأ شبهه است، اشتباه امور خارجیه است (اینکه به هر دلیل مثل اینکه طلایی که استخراج کرده، نوع درجه یک نیست یا اختلاط با اجزاء ارض زیاد دارد و نمی‌داند که واقعا این مقداری که استخراج کرده به اندازه بیست دینار شده یا نه؟ به هر حال در اینجا شک دارد). اینجا ملاحظه فرمودید که بزرگانی مثل محقق نائینی و صاحب عروه قائل به لزوم اختبار هستند علی اختلاف فی الفتوی او الاحتیاط اما محقق خوبی قائل به عدم لزوم اختبار است. طبق نظر محقق خوبی با جریان اصل برائت، دیگر خمس واجب نیست.

این مقدمه را توضیحاً عرض کردیم هر چند که این بحث بصورت اساسی و مبنایی در جای خودش در اصول باید مورد رسیدگی قرار بگیرد و این مسئله یکی از مصادیق مسئله «لزوم فحص از شبهات موضوعیه» است و وابسته به مبنای اصولی در آن مسئله است. اما به غیر از این وابستگی به مبنای اصولی، ادله دیگری هم در این مقام قابل ذکر است لذا مجموع ادله ای که برای لزوم اختبار در اینجا می‌توان ذکر کرد، چند دلیل است هر چند بخشی از این ادله مربوط به مسئله لزوم فحص در شبهات موضوعیه است؛ چون آنجا برای لزوم فحص از شبهات موضوعیه چند دلیل اقامه شده که همه آن ادله در اینجا قابل ذکر است و کسانی هم که به آن ادله اشکال کرده اند، در اینجا هم می‌توانند در مقابل این قول، این ادله را رد کنند. به غیر از این دلیل چند دلیل دیگر هم وجود دارد که ما مجموعاً همه آنها بیان خواهیم کرد.

ادله قول اول (لزوم اختبار)

دلیل اول

دلیل اول قائلین به لزوم اختبار این است که به طور کلی شارع نسبت به ادراک واقع اهتمام دارد؛ در مثل این موارد، شارع راضی نمی‌شود به اینکه مکلف در خلاف واقع بیفتد. حتی اگر جاهل باشد یا شک داشته باشد، نمی‌خواهد به نوعی عمل کند که مخالفت با واقع بشود؛ چون شارع در این موارد نسبت به درک واقع و عدم وقوع در مخالفت واقع اهتمام دارد پس اینجا برای اینکه مکلفین در مخالفت واقع نیفتند، اختبار لازم است. چون اگر اختبار و بررسی نکند احتمال اینکه در مخالفت با واقع بیفتند وجود دارد و می‌دانیم که شارع راضی نیست که در این موارد مثل مسئله خمس، زکات و شبیه اینها مکلفین مخالفت با واقع کنند.

ص: 142

بررسی دلیل اول

به نظر می‌رسد این دلیل تمام نیست؛ پاسخی که می‌توان داد این است که: این دلیل مبتنی است بر اینکه اهتمام شارع به ادراک واقع در مثل این موارد احراز شود یعنی ما واقعاً احراز کنیم که شارع چنین اهتمامی دارد. ولی واقعاً احراز آن مشکل است؛ ما چگونه می‌توانیم احراز کنیم که شارع در این موارد به خصوص چنین اهتمامی دارد؟! یا بطور کلی باید بگوییم که در همه مجاری اصول این مشکل وجود دارد. بالاخره هر کسی که شک و جهل دارد و بخواهد مستند به اصل، تکلیفی را نفی کند یا استصحاب بقاء حالت سابقه را بکند که فی الواقع نبوده، این منجر به مخالفت با واقع می‌شود. حال در بین همه اینها چگونه می‌توانیم احراز کنیم بعضی موارد به خصوص از نظر شارع اهمیت خاصی دارد؟ یا باید دلیل خاص این را بیان کرده باشد که چنین دلیلی وجود ندارد و اگر هم بگوییم که در همه موارد، شارع اهتمام دارد لازمه اش این است که ما در اینجا برائت جاری نکنیم و همه جا بگوییم که باید احتیاط کنیم.

پس اشکال ما به دلیل اول این شد:

اولاً: اهتمام شارع، اگر در همه موارد شک و جهل باشد (به اینکه مکلفین واقع را درک کنند)، لازمه اش این است که به طور کلی اصل برائت کنار گذاشته شود و در همه موارد احتیاط شود و هذا ممّا لا یمكن الالتزام به.

و ثانیاً: اگر اهتمام شارع به بعضی موارد خاص است، این باید احراز شود و آئی لنا من احراز ذلک. چگونه می‌توانیم احراز کنیم که شارع در مثل این موارد اهتمام دارد و لذا حق رجوع به برائت نداریم. پس دلیل اول از این جهت مخدوش است.

دلیل دوم

دلیل دوم این است که اگر به مجرد شک بنا بر رجوع به اصل برائت باشد و لزوم اعتبار نادیده گرفته شود، لازمه اش این است که علم اجمالی به وقوع در مخالفت تکلیف، کثراً پیش بیاید. و این علم اجمالی مانع از رجوع به اصل است؛ چون گفته شده اصل در اطراف علم اجمالی جریان پیدا نمی‌کند.

این دلیل در واقع یکی از ادله وجوب فحص در شبهات موضوعیه هم هست؛ اینجا هم به همین جهت قابل ذکر است که اگر قرار باشد به مجرد شک در نصاب ما برائت جاری کنیم (و بگوییم که ما نمی‌دانیم نصاب چه مقدار است، پس شک داریم که خمس واجب است یا نه؟ اصل برائت خمس را نفی می‌کند)، لازمه اش این است که علم اجمالی به مخالفت تکلیف، کثراً پیش بیاید؛ چون در بسیاری از این موارد چه بسا نصاب تحقق پیدا کرده اما با جریان برائت به صرف شک، خمس نفی می‌شود. (مردم اگر قرار شود به صرف شک در نصاب برائت جاری کنند، در بسیاری از موارد خمس نخواهند داد. ما علم اجمالی داریم که در بسیاری از این موارد، نصاب تحقق دارد.) پس علم اجمالی به مخالفت تکلیف کثراً پیش می‌آید و لذا اعتبار لازم است و به مجرد شک در نصاب نمی‌توان اصل برائت جاری کرد.

بررسی دلیل دوم

این دلیل هم به نظر ما محل اشکال است؛ در اینکه اگر این علم اجمالی باشد مانع جریان اصل است، تردیدی نیست ولی باید بینیم این علم اجمالی به چه چیزی متعلق شده و در مورد چه کسانی است؟ علم اجمالی در مورد به کسانی است که در تحقق نصاب شک دارند؛ یعنی علم اجمالی به وقوع شاگین و شک کنندگان در مخالفت با واقع در مسئله نصاب، است. پس دیگران در مخالفت واقع می‌افتند؛ ما علم اجمالی پیدا می‌کنیم که اگر آنها بخواهند برائت جاری کنند، کثراً در مخالفت واقع

می افتند. اما آیا علم اجمالی بالنسبه الی الغیر یمنع عن الاصل بالنسبه الینا؟ ما در مورد خودمان منعی از جریان اصل نداریم، چون تکلیف برای ما منجز نشده. جریان اصل بالنسبه الی الغیر لا اثر له بل بالنسبه الی.

لذا این علم اجمالی مانع از جریان اصل برائت نیست. مگر اینکه علم اجمالی پیدا کنیم که ما هم خودمان تدریجاً به این مبتلا خواهیم شد. ما که هنوز مبتلا نشده ایم. من الان شک دارم و هنوز که مخالفت با واقع در من تحقق پیدا نکرده، می خواهم برائت جاری کنم. اما در مورد دیگران علم اجمالی دارم که جریان برائت در مورد کثیری از مردم که شک پیدا کرده اند، منجر به مخالفت واقع شده؛ لذا آن علم اجمالی مانع جریان اصل است بالنسبه الیهما اما نسبت به خودم این چه اثری دارد؟ من که علم اجمالی به وقوع خودم در مخالفت واقع پیدا نکردم. پس این علم اجمالی مانع جریان اصل در نزد من نیست.

البته اگر مثلاً برای من در طول یکسال ده بار شبهه موضوعیه ای پیش بیاید (چه مسئله معدن و چه غیر معدن) و من فحوص نکنم و در همه اینها برائت جاری کنم به نحو تدریجی بعد الابتلاء ممکن است این علم اجمالی برای من پیدا شود که من هم در مخالفت واقع می افتم یا افتادم. اما تا زمانی که این علم اجمالی به ابتلاء خودم ولو تدریجاً حاصل نشده، هیچ منعی در برابر جریان اصل برائت وجود ندارد. پس دلیل دوم هم محل اشکال است.

دلیل سوم

دلیل سوم بعضی از ادله ای است که در مقام اثبات لزوم فحوص از شبهات موضوعیه مطرح شده است؛ از جمله مطلبی که در کلمات بعضی از بزرگان مثل صاحب جواهر آمده که واجبات مشروط به وجود یک شیء، وجوبشان متوقف بر وجود مشروط است مانند وجوب حج که متوقف بر وجود استطاعت است؛ تا استطاعت تحقق پیدا نکند، حج واجب نمی شود. آنچه که وجوب حج بر آن متوقف است، علم به وجود استطاعت نیست، بلکه خود استطاعت است. وجود استطاعت شرط وجوب حج است نه علم به استطاعت؛ چون اصل وجوب حج بر استطاعت متوقف شده. به حسب ادله شرط عبارت است از وجود الشیء، نه علم به وجود شیء.

پس وجوب کثیری از این واجبات نسبت به علم مطلق است یعنی علم باشد یا نباشد، آن واجبات وجوبشان محقق است و منها الخمس؛ خمس مشروط شده است به نصاب، نه علم به نصاب که من بگویم چون علم به نصاب ندارم پس خمس بر من واجب نیست و چون متوقف بر خود نصاب شده، اگر من جایی شک کنم که نصاب تحقق پیدا کرده یا نه، باید فحوص کنم و تا فحوص نکنم نمی توانم تکلیف را نفی کنم. مخصوصاً در مواردی که فحوص امکان دارد (گاهی فحوص ممکن نیست که یک بحث دیگری است. ولی در مواردی که فحوص امکان دارد باید فحوص کنم).

البته در جای خودش می گویند که فقط در باب طهارت و نجاست آن هم به دلالت روایات خاصه استثنا شده و لذا در این دو مورد فحوص لازم نیست ولی به طور کلی این گروه قائلند باید فحوص شود. پس این دلیل اقتضا می کند لزوم اختبار را در همه شبهات موضوعیه و منها ما نحن فیه.

بررسی دلیل سوم

این دلیل هم محل اشکال واقع شده؛ اگر ما شک در وجود شرط کنیم، نتیجه اش شک در وجود خود تکلیف است که مشروط به این شرط شده مثلاً اگر ما شک کنیم که استطاعت محقق شده یا نه، در واقع این شک در تحقق استطاعت، منجر

به شک در وجوب حج است (هر چند جای بحث دارد) و اگر شک در وجود تکلیف مشروط به این شرط شود، رجوع به برائت می شود و هیچ مشکلی در رجوع به برائت نیست بلکه بعضی حتی گفته اند ما لازم نیست به برائت در خود تکلیف رجوع کنیم. در مورد خود این شرط که شک داریم می توانیم استصحاب نفی شرط کنیم و بگوییم این قبلاً شرط نبود و الان شک داریم که شرط شده یا نه، استصحاب عدم شرط می کنیم. (قبلاً این شرط تحقق نداشت و الان هم عدم شرط را استصحاب می کنیم).

پس تا اینجا سه دلیل بیان شد که هیچکدام نتوانست لزوم اخبار را اثبات کند.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 145

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 5 آذر 1393

موضوع جزئی: تنبیه: شک در

نصاب مصادف با: 3 صفر 1436

سال پنجم جلسه: 34

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در شک در بلوغ نصاب بود؛ اینکه آیا به این شک اعتنا می شود یا خیر؛ به عبارت دیگر آیا اختبار از بلوغ نصاب لازم است یا خیر. گفتیم که در اینجا دو قول وجود دارد. یک قول، قول به لزوم اختبار است؛ ادله ای برای این قول ذکر شده که سه دلیل در جلسه گذشته ذکر شد و هر سه دلیل مورد اشکال واقع شد.

دلیل چهارم

اما دلیل چهارم روایتی است از زید الصانع؛ این روایت در مورد دراهم مغشوشه در باب زکات است. روایت طولانی است ولی محصل و مدلول این روایت وجوب اختبار در باب زکات است یعنی بعضی از این روایت استفاده کرده اند که برای زکات در مورد دراهمی که مغشوش است و مخلوط با غیر امر به اختبار شده است. یعنی گفته اند از این خبر استفاده می شود که اختبار در باب زکات در مورد دراهم مغشوشه لازم است. آنگاه از این روایت استفاده کرده اند که در باب خمس هم چنانچه نصاب مشکوک باشد، اختبار لازم است.

بررسی دلیل چهارم

این دلیل هم مبتلا به اشکال است:

اولاً ضعف سندی دارد؛ چون بعضی از روایات این روایت مجهول هستند.

ثانیاً از نظر دلالتی هم محل اشکال است و اصل دلالتش بر وجوب اختبار در باب زکات، محل تأمل است یعنی از خود این روایت حتی

به روشنی نمی توانیم استفاده کنیم که اختبار در باب زکات لازم است.

ثالثاً سلمنا که ضعف سندی و دلالتی نداشته باشد و ما از دو اشکال قبلی صرف نظر کنیم، نهایت چیزی که از خبر زید الصائغ استفاده می شود این است که اختبار در باب زکات لازم است اما به چه دلیل ما خمس را قیاس به زکات کنیم؟ چه بسا بین این دو باب تفاوت باشد. لذا لا- وجه لقیاس الخمس بالزکات. بنابراین حتی اگر دلالتش در باب زکات را هم بپذیریم، نمی توانیم خمس را به باب زکات قیاس کنیم و اختبار را در مسئله خمس هم ثابت کنیم.

البته در بعضی موارد، این دو باب به هم قیاس شدند یعنی باب خمس توسط بعضی به باب زکات در بعضی موارد قیاس شده ولی این هم مستند به بعضی روایات است، اما آن حیث و جهتی که در آن قیاس صورت گرفته، مهم است؛ اگر باب خمس مثلاً در اصل نصاب یا مقدار نصاب به باب زکات قیاس شد، این دلیل نمی شود که بتوانیم در سایر جهات هم باب خمس را به باب زکات مقایسه کنیم. مثلاً بگوییم چون در باب زکات اختبار لازم است، پس در باب خمس هم باید لازم باشد.

لذا در مجموع به نظر می رسد دلیل چهارم صحیح نیست.

ص: 146

دلیل پنجم

دلیل پنجم اطلاقات دال بر خمس معدن است؛ منظور از اطلاقات دال بر خمس در معدن این است که ادله خمس اقتضای می کند که خمس مطلقاً در معدن وجود دارد چه قبل الاخراج و چه بعد الاخراج. وقتی به دلیل مراجعه می کنیم، می بینیم مثلاً گفته در معدن مس و معدن روی خمس واجب است اینجا سخن از اخراج نیست یعنی این معدن اگر ملک و مال کسی بشود، خمس در آن ثابت است، ولو اینکه اخراج هم نشده باشد. پس ادله خمس معدن از این جهت مطلق است که مقتضی وجود خمس است ولو قبل الاخراج.

به حسب بعضی از ادله چنانچه از معدن چیزی اخراج شود و به حد نصاب نرسد، خمس ساقط است و خمس ندارد؛ مثلاً صحیح بزنطی دلالت بر این می کند که اگر ما اخرجه المعدن به بیست دینار رسید، خمس واجب است. پس خمس بعد الاخراج تا زمانی که به بیست دینار نرسیده، ساقط است.

حال اگر ما شک کنیم در نصاب که آیا نصاب محقق شده یا نه، استصحاب وجود خمس در معدن می کنیم و می گوئیم ادله ای که خمس را در معدن ثابت کرده بود، مطلق بود. یعنی بطور کلی حالت سابقه حکم در خمس ثبوت می باشد و اینکه خمس ثابت است، الان درباره یک چیزی که از معدن خارج شده و به حد نصاب نرسیده شک می کنیم چون اگر یقین داشته باشیم که بعد الاخراج به حد نصاب نرسیده خمس ندارد و اگر هم یقین داشته که به حد نصاب رسیده، خمس ثابت است. اما در یک موردی اگر شک کردیم که به نصاب رسیده یا نه، استصحاب می کنیم حکم مستفاد از ادله را که قبل الاخراج خمس را در معدن ثابت کرده.

بنابراین مقتضای این استصحاب این است که در اینجا خمس باید داده شود. البته این دلیل همان طوری که حتماً عنایت فرمودید، لزوماً نتیجه اش اختبار نیست؛ نتیجه این دلیل در واقع اثبات خمس است.

بررسی دلیل پنجم

این دلیل هم محل اشکال است، برای اینکه اصلاً چنین اطلاقی در ادله خمس معدن نیست؛ ادله ای که خمس را در معدن ثابت کرده، همه ظهور در وجوب خمس دارند، بعد الا-خراج یعنی اختصاص پیدا کرده است وجوب خمس به صورت اخراج؛ چون معدنی که استخراج نشده اساساً از محل ابتلا خارج است. خمس چه چیزی را ما بدهیم؟ معدنی که هنوز استخراجی از آن صورت نگرفته، در واقع از محل ابتلا-خارج است. بنابراین ادله خمس معدن از این جهت هیچ اطلاقی ندارد که خمس را حتی در فرض عدم اخراج و قبل الاخراج ثابت کرده باشد تا در زمان شک ما استصحاب کنیم خمسی که قبل از اخراج ثابت بوده. لذا دلیل پنجم هم وافی به مقصود نشد یعنی اختبار در فرض شک در نصاب ثابت نیست.

تا اینجا دلیلی که اقتضا کند که خمس باید داده شود یا اختبار باید صورت بگیرد پیدا نشده و کأنّ مانعی در برابر اصل براءت و رجوع به براءت نیست و می شود براءت جاری کرد.

دلیل ششم

دلیل دیگری هم اینجا مطرح شده که باید بیشتر در آن تأمل شود. در این دلیل در مورد خود شک که موضوع اصول عملیه است یک توضیح و تفسیری ارائه شده است؛ گفته اند: شکی که موضوع اصول عملیه است، شک بما هو صفة النفسانیة نیست یعنی این گونه نیست که شک و تردید بما أنّه صفة من الصفات النفسانیة موضوع اصول عملیه باشد. یعنی اگر حالت نفسانی

هر کسی در درونش تساوی طرفین احتمال باشد و تردید داشته باشد نمی تواند به عنوان اینکه یک صفتی در نفس او تحقق پیدا کرده، اصل عملی جاری کند. این موضوع اصول عملیه نیست.

بلکه منظور از شک که مجرای اصول عملیه است آن تحیر و تردیدی است که به واسطه آنکه حجتی بر واقع پیدا نکرده، ایجاد شده است؛ یعنی تردید و تحیر ناشی از عدم حجت بر واقع، نه مطلق تردید و شک. اگر این تردید موضوع اصول عملیه بوده و شک با این خصوصیت موضوع اصول عملیه باشد، آنگاه باید ملاحظه کرد که آیا حجتی بر واقع، وجود دارد یا ندارد؟ اگر حجت بر واقع نبود، آنگاه مجرای اصول عملیه است اما اگر انسان شک داشته باشد، لکن می تواند واقع را از طریق حجتی احراز کند. اینجا معلوم نیست که مجرای اصول عملیه باشد.

بعد تنظیر می کنند به مسئله علم و یقین و می گویند: اینکه گفته می شود اگر علم به احکام باشد باید انسان به علمش عمل کند و ترتیب اثر بدهد، منظور از این علم چیست؟ آیا علم بما آنه صفة النفسانیه؟ یعنی حالت یقین نفسانی؛ یعنی آن حالتی که اساساً احتمال خلاف واقع نمی دهد؟ یا منظور از علم این است که انسان حجت بر واقع داشته باشد؟ مثلاً اگر زراره بگوید نماز جمعه واجب است، انسان از خبر زراره یقین به معنای یک صفتی از صفات نفسانی پیدا نمی کند و نهایتش ظنّ معتبری برای ما ایجاد می کند. اما با همین خبر و ظنّ معتبر واقع برای ما حجت می شود. کأنّ واقع برای ما احراز می شود.

پس به طور کلی همان طور که علم بما آنه صفة من الصفات النفسانیه موضوع نیست بلکه منظور از علم یعنی حجت بر واقع و چیزی که واقع با آن احراز می شود، در مورد شک هم همین گونه می باشد؛ شک بما آنه صفة النفسانیه موضوع اصول عملیه نیست. شک به این عنوان موضوع اصول عملیه است که انسان حجتی بر واقع ندارد. اگر این مطلب گفته و پذیرفته شود، به صرف شک در یک موضوع یا حکمی، انسان نمی تواند بگوید که من تردید دارم (واقعاً نمی دانم این هست یا نیست) و باید اصل جاری کنم، پس شک با این خصوصیت و با این وصف و با این شرط که حجتی بر واقع نباشد (صفت نفسانی ملاک نیست)، مجرای اصل است و موضوع اصل عملی قرار می گیرد.

لذا نتیجه این است که اگر انسان در جایی در مورد ثبوت حکم یا موضوعی تردید و شک داشته باشد ولی امکان وصول به یک حجت برایش فراهم است و خیلی راحت به ادنی تأمل و توجه و فحص، می تواند حجت بر واقع پیدا کند، نمی تواند اصل عملی جاری کند. برای کسی که باب خروج از شک برای او باز است و مفتاح حجت در دست اوست امکان تحقق و علم و دلیل برایش فراهم است، نمی تواند به صرف ادعای عدم علم به واقع و ادعای شک و تردید رجوع به اصل کند. این چیزی نیست که عند العقلا به عنوان عذر پذیرفته شود.

پس در واقع طبق این بیان در شبهات موضوعیه که امکان وصول به علم و خروج از تحیر و پیدا کردن حجت بر واقع وجود دارد، نمی توانیم به اصل عملی رجوع کنیم و باید اختبار و بررسی شود.

استدلال این مستدل یک نکته محوری دارد و آن اینکه: اگر شک به ادنی توجه و تفحص قابل رفع باشد، آن شخص دیگر شاکّ محسوب نیست و در وظیفه اش متحیر نیست در حالی که اصول عملیه برای متحیر و شاکّ در وظیفه است و کسی که امکان رفع تحیر به ادنی تفحص را دارد، کأنّ شاکّ و متحیر نیست. لذا حق رجوع به اصول عملیه ندارد.

بعد کأن کسی سؤال می کند که چرا در باب طهارت و نجاست این چنین گفته نشده است؟ اگر شما شبهه دارید که مثلاً این شیء ظاهر است یا نجس، لازم نیست فحوص کنیم. اگر شک داری که این مایع نجس یا پاک است، گفته اند که فحوص لازم نیست. اگر موضوع اصول عملیه شکی است که ناشی از عدم حجت بر واقع است، در اینجا که امکان وصول به حجت فراهم است و می تواند با یک تأمل و تفحصی بفهمد که این نجس است یا نه پس چرا در مورد طهارت و نجاست فحوص لازم نیست؟ پاسخ این است که اگر باب طهارت و نجاست استثناء شده، به خاطر دلیل خاص است؛ روایات خاصه داریم که در اینجا فحوص لازم نیست. اما در غیر باب طهارت و نجاست باید فحوص شود. اما نمی توانیم از این دلیل خاص به سایر موارد تعدی کنیم و بگوییم در سایر موارد هم فحوص لازم نیست.

بررسی دلیل ششم

این دلیل از ادله ای که تا به حال گفته شد، به نظر قوی تر می آید؛ حال اگر منظور مستدل از این دلیل این باشد که: «در شبهات موضوعیه مطلقاً امکان پیدا کردن حجت بر واقع وجود دارد یعنی در مواردی که انسان در یک امر خارجی تردید دارد، مشکل امر خارجی و موضوع خارجی با جستجو و فحوص قابل حل است و با فحوص می شود تردید را در آن موضوع خارجی از بین برد و کأن این مستدل می خواهد بگوید در موضوعات خارجی به ادنی تأمل و توجه و تفحص این شک قابل رفع است و بعد نتیجه بگیرد در همه شبهات موضوعیه باید فحوص کرد.» ما اطلاق آن را قبول نداریم؛ چون در همه شبهات موضوعیه هم این چنین نیست که به ادنی توجه و تفحص بتوان شبهه را برطرف کرد. در بعضی موارد می توانیم با اندک تفحصی شبهه را برطرف کنیم که جای رجوع به اصل نیست اما در بعضی موارد به اندک تفحص و توجه، شک قابل برطرف شدن نیست و می توانیم به اصل رجوع کنیم.

ولی اگر رفع تردید نیاز به تفحص و توجه زیاد داشته باشد، بعید است که بتوان گفت اصل جاری نمی شود.

لذا باید ببینیم که منظور مستدل نفی جواز رجوع به اصول عملیه است مطلقاً یا خیر؟ به عبارت دیگر اگر منظور مستدل لزوم فحوص در شبهات موضوعیه است مطلقاً؛ چون در شبهات موضوعیه و شک در موضوعات خارجی با ادنی تفحصی می توان شبهه را برطرف کرد به نحو مطلق در همه موضوعات خارجی، ما این را قبول نداریم بلکه به نظر ما باید تفصیل داد؛ در بعضی موارد شک به ادنی تفحصی از بین می رود و در بعضی موارد این چنین نیست.

این محصل ادله ای است که در مورد لزوم اختبار اقامه شده، از طرف دیگر باید جمع بندی کنیم که بالاخره با این ادله ما در شک در نصاب چه باید بکنیم؟ ان شاء الله در جلسه آینده به جمع بندی این بحث خواهیم پرداخت.

عوامل مثبت معنوی در رزق و روزی

موضوع بحث تأثیر عوامل معنوی در رزق و روزی است؛ قبلاً عرض کردیم از دید آیات و روایات به غیر از عوامل مادی در ازدیاد رزق یا در کم شدن رزق، یک سری عوامل معنوی دخیل می باشند. البته اینجا ما کاری به عوامل مادی ازدیاد و نقصان رزق نداریم. اما در کلام ائمه معصومین (ع) بعضی از امور که ممکن است به نظر ما علّیتی برای ازدیاد رزق نداشته باشند ولی در وسعت رزق و روزی مؤثر هستند، بیان شده است. هم چنین بعضی از کارها مانع از وسعت در رزق و روزی می شوند و چه بسا موجب نقصان می شوند.

این موضوع اساساً یک موضوع خوب و مهمی است؛ باید در روایات استقصاء بشود که چه عواملی در وسعت و برکت و ازدیاد رزق و روزی اثر دارند. اینجا به چند نمونه که مهم هست اشاره می‌کنیم:

1- امیر المؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «أَكْثَرُوا مِنَ الصَّدَقَةِ تُرْقُوا»⁽¹⁾؛ صدقه را زیاد کنید (صدقه زیاد بدهید) که اثر صدقه زیاد دادن این است که شخص متصدق رزق و روزی پیدا می‌کند.

2- باز هم امیر المؤمنین (ع) می‌فرماید: «مَنْ حَسَنَتْ نِيَّتَهُ زَيْدٌ فِي رِزْقِهِ»⁽²⁾؛ کسی که حسن نیت داشته باشد رزقش زیاد می‌شود.

بعضی از انسان‌ها حسن نیت دارند. نیت پاک و خوب دارند. خوش نیتند. اگر کاری انجام می‌دهند و اگر عملی را در رابطه با خودشان و دیگران، خانواده، همسایه، سایر مردم انجام می‌دهند، حرفی می‌زنند و کاری انجام می‌دهند، حسن نیت دارند. دنبال این نیستند که مثلاً آسیبی به کسی برسد و ضرری متوجه کسی بشود. بطور کلی نیاتشان، نیت پاکی است در رابطه با اعمال و کارهایی که دارند مخصوصاً در مورد دیگران. این موجب ازیاد رزق است.

3- امام صادق (ع) فرمودند: «حُسْنُ الْخُلُقِ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ»⁽³⁾؛ حسن خلق در رزق و روزی تأثیر دارد و رزق و روزی را زیاد می‌کند.

خوش اخلاقی با دیگران، با خانواده، با همسایه، با همکار، با هم بحث و مردمی که انسان با آنها مواجه می‌شود، رزق و روزی را زیاد می‌کند. این عوامل قطعاً در واقع اثر وضعی دارند؛ زیاد شدن رزق، اثر وضعی کثرت در صدقه دادن است، اثر وضعی حسن نیت است، اثر وضعی حسن خلق است.

4- امام صادق (ع) می‌فرماید: «عَلَيْكَ بِالذُّعَاءِ لِأَخْوَانِكَ بَطْهَرِ الْغَيْبِ فَإِنَّهُ يَهِيلُ الرِّزْقَ»⁽⁴⁾؛ توصیه می‌کنند به دعا در حق برادران خودتان آن‌هم در غیابشان. یعنی اگر زیارتی می‌روید، برای برادرانتان دعا کنید این برای خود داعی و کسی که دعا برایش می‌کنید آثاری دارد. از جمله آثاری که برای دعا کننده دارد، این است که رزق را وسیع می‌کند. موجب توسعه در رزق و روزی و برکت در رزق و روزی می‌شود. ممکن است ما فکر کنیم که چه ارتباطی است بین اینکه من مثلاً در حرم امام رضا (ع) در غیاب برادر دینی ام برایش دعا کنم یا نکنم؟ چه رابطه‌ای است بین دعا کردن من برای برادرم در غیابش، و زیاد شدن روزی من. این نصّ کلام نورانی امام صادق (ع) است که کاملاً مؤثر است.

5- امام صادق (ع) می‌فرماید: «مَنْ حَسَنَ بَرَّهُ أَهْلَ بَيْتِهِ زَيْدٌ فِي رِزْقِهِ»⁽⁵⁾؛ کسی که با اهل بیتش به نیکویی رفتار کند، رزقش زیاد می‌شود. خوش رفتاری با خانواده و اهل بیت و زن و فرزند روزی را زیاد می‌کند.

6- از امام صادق (ع) وارد شده که: «إِنَّ الْبِرَّ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ»⁽⁶⁾؛ نیکوکاری رزق را زیاد می‌کند.

ص: 150

1- . بحار الانوار، ج 77، ص 176، حدیث 10.

2- . کافی، ج 2، ص 105؛ بحار الانوار، ج 103، ص 21، حدیث 18.

3- . بحار الانوار، ج 71، ص 396، حدیث 77.

4- . بحار الانوار، ج 76، ص 60، حدیث 14.

5- . بحار الانوار، ج69، ص 408، حدیث 117.

6- . بحار الانوار، ج74، ص 81، ح84.

عجیب است! آن چیزی که انسان از کلمات معصومین استفاده می کند، این است که یک اموری در رزق و روزی اثر دارند که بیشتر به دیگران مربوط است تا به خود انسان؛ صدقه به دیگران، حسن خلق با دیگران، نیکوکاری با دیگران، دعا برای دیگران. هرچه انسان در این مسیر برای دیگران و به دیگران توجه کند، چه در مقام دعا و چه برای رفع گرفتاری و حل مشکلات دیگران، خدا رزق و روزی انسان را زیاد می کند. این اثر وضعی مهم است که ببینید که چقدر از دید خداوند و از دید ائمه معصومین (ع) انسان باید دغدغه دیگران را داشته باشد و به دیگران توجه کند و به مشکلات آنها فکر کند و برای حل مشکلات دیگران کار کند. درست است که انسان باید با دعا برای خودش طلب رزق و روزی کند، اما همه اش این نیست. یک مقداری انسان باید از خودش بگذرد تا بتواند باب برکات الهی را برای خودش باز کند.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 151

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 8 آذر 1393

موضوع جزئی: تنبیه: نتیجه بحث در شک در نصاب-مسئله

12 عروه مصادف با: 6 صفر 1436

سال پنجم جلسه: 35

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مسئله سیزدهم عروه که بحث از شک در بلوغ نصاب بود، عرض کردیم اجمالاً دو قول وجود دارد؛ یکی قول به لزوم اختبار و دیگری قول به عدم لزوم اختبار بود. البته کسانی که قائل به لزوم اختبار هستند خودشان دو گروه اند: عده ای فتوا داده اند و برخی هم قائل به احتیاط و جویی شده اند.

ادله قول اول، یعنی قول به لزوم اختبار ذکر شد. از این ادله به طور کلی هیچ یک نتوانست لزوم اختبار را اثبات کند. بعضی از این ادله دلالت بر وجوب فحص در شبهات موضوعیه می کرد که ما به غیر از یک دلیل باقی ادله را مورد اشکال قرار دادیم. تنها دلیلی که فی الجملة قابل قبول بود، دلیل آخر بود. محصل این دلیل این بود که آنچه موضوع اصول عملیه است شک بما أنه من الصفات النفسانية نیست بلکه شک بما أنه لم یکن للمکلف حجه علی الواقع، موضوع برای اصول عملیه است. پس در جایی که شک با ادنی توجه و تفحص قابل برطرف شدن است، نمی توانیم به اصول عملیه رجوع کنیم؛ چون فی الواقع کسی که می تواند شکش را با تفحص جزئی برطرف کند کأنه لیس بشاکاً لذا نمی تواند اصل عملی جاری کند. ما در مورد این دلیل دو احتمال دادیم؛ یک احتمال را پذیرفتیم و یک احتمال را رد کردیم.

نتیجه: بحث در شک در نصاب

نتیجه بحث در مورد لزوم اختبار یا عدم لزوم اختبار، در شک در بلوغ نصاب این است که از نظر ادله به غیر از دلیل آخر که ذکر کردیم، هیچ یک قابل قبول نیست. دلیل آخر فی الجملة می تواند لزوم اختبار را ثابت کند اما نه بالجملة. لکن از یک جهت می توانیم لزوم اختیار را بپذیریم البته احتیاطاً. و آن اینکه:

بطور کلی واجبات مالی از واجبات غیر مالی متفاوت هستند؛ در مورد امور مالی ذاتاً احتیاج به محاسبه و مراجعه است یعنی به طور عادی مردم در امور مالی محاسبه دارند (سود و زیانشان را مورد حساب و کتاب قرار می دهند). اگر ما این نکته را لحاظ کنیم و با ملاحظه موارد مشابه که در آنها حکم به وجوب محاسبه و اختبار شده مثل باب زکات و نیز ملاحظه فتوای فقها در باب حج که در شک در استطاعت می گویند باید بررسی کنیم که آیا استطاعت برای ما حاصل شده است یا نه؟ و نیز ملاحظه خبر زید صائغ که البته سنداً و دلالتاً اشکال داشت، در مجموع با ملاحظه این امور می توان گفت در ما نحن فیه هم اگر کسی شک در بلوغ نصاب کند، لازم است اختبار کند یعنی بررسی کند که آن مقداری که استخراج کرده، آیا به حد نصاب رسیده یا نرسیده است.

ص: 152

لذا حق با مرحوم سید است که فرموده: «الاحوط لزوم الاختبار»؛ چون از نظر ادله ملاحظه فرمودید که دلیل محکم و مستند قابل قبولی نداریم که بخواهیم بر اساس آن دلیل فتوا دهیم. اگر دلیل قابل اعتماد و اتکائی بود، فتوئاً می شد گفت: اختبار در موارد شک در بلوغ نصاب لازم است اما دست ما از دلیل کوتاه است چون ملاحظه فرمودید که این ادله همگی دچار اشکال می باشند.

به هر حال با توجه به خبر مذکور و به ضمیمه نکاتی که گفته شد یعنی اینکه بطور کلی واجبات مالی و غیر مالی فرق دارند چون طبع واجبات مالی اقتضا دارد مکلف محاسبه و مراقبت داشته باشد و اینکه نظائری در فقه از جمله زکات و مسئله استطاعت، وجود دارد. در مجموع با ملاحظه این جهات به نظر می رسد در این مسئله حق با مرحوم سید است که فرمود: «الاحوط لزوم الاختبار».

مسئله 12 عروه

یک فرع دیگر در باب نصاب وجود دارد که مرحوم سید متعرض برخی صور این فرع شده اما امام (ره) در تحریر متعرض این فروع نشده است. ما صور مسئله را اینجا طرح می کنیم.

مقدمه

چیزی که از معدن استخراج می شود، از دو حال خارج نیست: یا به حد نصاب می رسد یا نمی رسد؛ اگر به حد نصاب نرسد یعنی کمتر از بیست دینار باشد، دو فرض درباره آن متصور است و دو کار ممکن است در رابطه با ما یُستخرج من المعدن صورت بگیرد که به حد نصاب برسد. یعنی در بدو امر، آنچه از معدن استخراج شده، کمتر از بیست دینار است ولی به نوعی کاری بر روی آن صورت بگیرد که به بیست دینار و بیشتر از آن برسد:

یک راه این است که شخص عملی روی این ما یُستخرج انجام دهد. مثلاً اگر طلا استخراج کرده و این طلا به بیست دینار نرسیده ولی می تواند آن را تبدیل کند به یک وسیله زینتی مثلاً یک عملی روی آن انجام می دهد و آن را به گوشواره تبدیل می کند که ارزش این طلا به بیست دینار و بالاتر می رسد.

راه دیگر این است که این شخص، ما یُستخرج من المعدن را که از نظر قیمت سوقیه به حد نصاب نرسیده به کسی به بیش از قیمت سوقیه می فروشد. یعنی از نظر قیمت بازار، طلای استخراج شده پانزده دینار ارزش دارد ولی این شخص با لطائف الحیل و اموری مثلاً به واسطه ویژگی خاصی در مزایده ای توانسته به بیشتر از قیمت بازار به فروش برساند. مثلاً این طلای استخراج شده را بدون اینکه عملی روی آن انجام دهد، بر خلاف قیمت سوقیه اش به بیست و پنج دینار می فروشد.

این دو فرض در این جهت با هم مشترک هستند که به حدّ نصاب نرسیده اند اما کاری روی آن انجام شده که به سبب آن کار، نصاب در آنها تحقق پیدا کرده است: یا عملی روی آن انجام داده مثلاً تبدیل کرده طلا را به دینار یا زیور آلات درست کرده و یا اساساً تجارت کرده و آن را فروخته به زائد بر قیمت سوقیه.

دو صورت هم آنجایی است که ما يُستخرج من المعدن به حدّ نصاب رسیده یعنی از همان بدو امر طلایی که استخراج شده، به نصاب موجب خمس بالغ شده ولی مُستخرج قبل از آنکه خمس را بدهد با این طلا کاری می کند که افزایش و ازدیاد در قیمت آن پیدا می شود. مثلاً ارزش طلایی که استخراج کرده الان بیست و پنج دینار است لذا همین الان خمس بر این طلا

واجب است ولی قبل از آنکه خمس را اخراج کند، این طلا را به یک وسیله زینتی تبدیل می کند که ارزش این طلا به پنجاه دینار می رسد. الان اینجا خمس بیست و پنج دینار را باید بدهد یا خمس پنجاه دینار را؟ و آیا زیاده ای که نصیب او شده، خمس دارد یا ندارد؟

صورت دیگر این است که این ما يُستخرج من المعدن را که به نصاب رسیده، بدون اینکه عملی روی آن انجام گیرد، می فروشد «اتجر به» و یک سودی می برد. ارزش این طلا بیست و پنج دینار است و به حد نصاب رسیده و خمس بر آن واجب است ما صاحبش آن را مثلاً به سی دینار می فروشد.

پس به طور کلی نسبت به ولی يُستخرج من المعدن چهار صورت بعد الاستخراج قابل تصویر است:

صورت اول: صورت اول اینکه آنچه از معدن استخراج و به حد نصاب نرسیده، بالعمل علیه افزایش قیمت پیدا می کند و به نصاب می رسد

صورت دوم: صورت دوم اینکه آنچه از معدن استخراج و به حد نصاب نرسیده، بالتجاره علی خلاف القیمه السوقیه به حد نصاب می رسد.

صورت سوم: صورت سوم اینکه آنچه از معدن استخراج شده و به حد نصاب رسیده، در اثر عملی که روی آن انجام شده، افزایش و ازدیاد قیمت پیدا می کند

صورت چهارم: صورت چهارم اینکه آنچه از معدن استخراج شده و به حد نصاب رسیده، به واسطه تجارت با آن افزایش قیمت پیدا می کند.

از این چهار صورتی که در این مقام متصور است، مرحوم سید دو صورت سوم و چهارم را در ضمن مسئله دوازده مطرح کرده اما صورت اول و دوم به حسب ظاهر مطرح نشده (البته بنا بر یک احتمال می توان گفت که عبارت مرحوم سید سه صورت را در بر می گیرد ولی اظهر آن است که ایشان دو صورت در کلماتش مطرح شده است). آن دو صورتی که مرحوم سید گفته اند یکی صورتی است که ما يُستخرج به حد نصاب رسیده لکن قبل از اخراج خمس، عملی روی آن انجام می دهد و یک ارزش افزوده ای به آن می دهد و دیگری صورتی است که ما یستخرج به حد نصاب رسیده ولی با آن تجارت می کند و ارزش بیشتری پیدا می کند.

فرع اول

اگر ما یستخرج من المعدن بنا بر قیمت سوقیه خودش به حد نصاب نرسد، لکن مستخرج عملی و کاری روی آن انجام داده که موجب زیادی قیمت شده و به حد نصاب رسیده است. این زیادی قیمت بخاطر تغییر هیئت ما یستخرج است. مثلاً تا الان یک طلای ساده بوده، اما الان یک مقداری رویش کار شده و تبدیل به یک گردنبند زیبا مثلاً شده است. آیا این متعلق خمس است؟

ما وقتی به ظاهر صحیح بزنطی نگاه می کنیم، سؤال «عَمَّا اخْرَجَ الْمَعْدَن» است و نصاب در رابطه «ما اخرج المعدن» مطرح شده. پس ملاک برای وجوب خمس، بلوغ ما اخرج المعدن الی النصاب است و کاری به عمل بعدی نداریم؛ آنچه که از معدن استخراج می شود فی نفسه و با قطع نظر از هر چیزی، اگر به بیست دینار برسد خمسش واجب است. این چیزی است

که مقتضای دلیل است و ظاهر دلیل این را اقتضا می کند که "ما أخرج المعدن بما أنه خَرَجَ من المعدن" به بیست دینار برسد. لکن چون فرض این است که اینجا ما اخرج المعدن به حد نصاب نرسیده و موضوع وجوب خمس و نصاب نفس ما اخرج المعدن است لذا خمس واجب نیست.

فرع دوم

صورت دوم جایی است که شخص چیزی را از معدن استخراج کند ولی آن ما يُستخرج به حدّ نصاب نرسیده یعنی قیمت سوقیه ما يُستخرج من المعدن کمتر از بیست دینار است لکن این شخص به واسطه مهارت و تخصصی که در امر فروش و بازرگانی دارد، ما يُستخرج را به بالاتر از قیمت سوقیه می فروشد به نحوی که به حدّ نصاب می رسد؛ اینجا مسئله مهم این است که اگر در دلیل، برای وجوب خمس نصابی ذکر شده و این نصاب بیست دینار است، این بیست دینار بر اساس قیمت سوقیه متعارف و متعادل است؛ در همه جا همین است مثلاً در باب زکات چه زکات غنم یا غلات یا هر چیز دیگر هم همین گونه است. وقتی یک مقداری را تعیین می کنند، این مقدار مطابق با همان قیمت سوقیه عادلّه و متعارفه است. اگر گفتند ما يُستخرج من المعدن به بیست دینار برسد، خمس واجب است یعنی همان قیمت و ارزش متعارف آن و آنچه که عند العرف در سوق بابت این مقداری که از معدن استخراج شده می پردازند، ملاک است. حال اگر کسی زائد بر قیمت سوقیه و برخلاف قیمت عادلّه و متعارفه آن را فروخته، وجوب خمس شامل این صورت نمی شود. بنابراین، این صورت هم خمس ندارد.

بحث جلسه آینده: دو صورت دیگر مانده است؛ این دو صورت در یک جهت با هم مشترکند و آن اینکه ما يُستخرج من المعدن به حدّ نصاب رسیده لکن قبل از آنکه خمس آن اخراج شود در اثر عملی یا تجارّتی ازدیاد قیمت پیدا کرده، در اینجا چه باید کرد؟ آیا در اینجا خمس قبل العمل و قبل التجاره ملاک است؟ یعنی باید قبل العمل و التجاره محاسبه کنیم، قیمت آن زمان را حساب کنیم و خمس آن را بدهیم یا این زیاده را باید حساب کنیم؟ این بحث دارد که ان شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 11 آذر 1393

موضوع جزئی: تنبیه: نتیجه بحث در شک در نصاب-مسئله

12 عروه مصادف با: 9 صفر 1436

سال پنجم جلسه: 36

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در آخرین مسئله مربوط به نصاب، عرض کردیم چهار صورت قابل تصور است که از این چهار صورت مرحوم سید بنا به احتمالی به دو صورت و بنا به احتمالی به سه صورت اشاره کرده است؛ دو صورت که تقریباً مورد تعرض واقع نشده. البته امام (ره) این مسئله را در اینجا مطرح نکرده‌اند هر چند اصل بحث را به یک مناسبتی در بحث های مربوط به ارباح مکاسب اشاره کرده‌اند.

حکم دو فرع بیان شد و حکم دو فرع باقی ماند؛ اما دو صورتی که حکمش بیان شد، مربوط بود به آن چیزی که از معدن استخراج میشود و به حدّ نصاب نمیرسد لکن مُستخرج با کار و عملی موجب تغییر در هیئت ما يُستخرج من المعدن می شود و این تغییر در هیئت باعث ازدیاد قیمت شده و در نتیجه به حدّ نصاب می رسد یا اینکه مُستخرج بر خلاف قیمت سوقیه، آن ما يُستخرج من المعدن را می فروشد؛ بر خلاف قیمت متعارف و متعادل آن چیز، به هر دلیلی این را گران تر میفروشد لذا به حدّ نصاب می رسد. در این دو صورت گفته شد که خمس واجب نیست و دلیلش هم بیان شد.

فرع سوم

فرع سوم این بود که مُستخرج قبل از دفع خمس، با اینکه ما يُستخرج من المعدن به حدّ نصاب رسیده، اما معذک عمل و کاری روی آن انجام میدهد که قیمت آن بالا- میرود. اینجا بحث در این است که آیا دفع خمس این زیاده هم واجب است یا همان خمس ماده اولیه را باید بدهد؟ آیا ارزشی که قبل از عمل و تغییر هیئت داشته است را محاسبه کند، چون به نصاب هم رسیده بوده خمس هم واجب بوده و همان ملاک برای خمس است و خمس آن باید پرداخت شود یا این زیاده ای هم که در اثر عمل مُستخرج پیدا شده باید خمسش داده شود.

اینجا اختلاف نظر است. مرحوم سید حکم به عدم وجوب خمس در این زیاده بر ماده اولیه کرده اند. به نظر ایشان فقط خمس همان ماده اولیه واجب است ولی زائد بر ماده اولیه خمس ندارد.

فرع چهارم

اما در فرع چهارم بحث در این است که از یاد قیمت، در اثر تجارت حاصل شود یعنی ما استخراج من المعدن به حد نصاب رسیده و خمسش هم واجب بوده لکن قبل از دفع خمس با آن چیزی که استحصال کرده، تجارت میکند و سود می برد لذا یک اضافه ای حاصل می شود اینجا بحث در این است که آیا این سودی که در اثر این تجارت حاصل شده، بین این شخص و صاحبان خمس مشترک است و آیا خمس از این زیاده هم باید داده شود یا نه؟

مرحوم سید در این فرع بین دو صورت تفصیل داده است:

ص: 156

صورت اول: اینکه نیت اخراج و دفع خمس از مال دیگری داشته باشد،

صورت دوم: اینکه نیت اخراج خمس از مال دیگری نداشته باشد.

اگر صورت اول باشد، همه ربح و سود برای خودش است و دیگر بین مستخرج و ارباب خمس مشترک نیست اما در صورت دوم این ربح و سود بین مالک و صاحبان خمس مشترک است. این اجمال این دو فرع و نظر مرحوم سید که البته در هر دو فرع با نظر ایشان مخالفت هایی شده است.

نکته ای درباره فرع سوم و چهارم

این دو مسئله اختصاص به باب معدن ندارد. این بحث در همه موارد خمس جریان دارد یعنی اگر مالی به حدی برسد که خمسش واجب شود لکن قبل از اخراج خمس، با این مال تجارت کند یا کاری روی آن انجام دهد. آنگاه این زیاده یا ربحتی که پیدا می شود، تکلیفش چیست و آیا خمس این زیاده باید داده شود یا نه؟ این در بحث از ارباب مکاسب مورد تعرض قرار خواهد گرفت و یک بحث کلی است. اساس این مسئله مبتنی بر یک بحث مبنایی است که آن مبنا باید روشن شود یعنی تا آن مسئله روشن نشود و در آن مسئله اتخاذ مبنا نشود، در اینجا نمیشود تکلیف را روشن کرد لذا چون این بحث بعداً خواهد آمد، ما آن بحث مبنایی را اینجا مطرح نمی کنیم.

آن بحث مبنایی مربوط به کیفیت تعلق خمس به مال است البته شاید مناسب بود که این مطلب را جزء بحث های مقدماتی خمس ذکر می کردیم (در سال گذشته نه مقدمه از مباحث خمس که در لابلای مطالب دیگر در کتاب خمس مطرح شده بود را بعنوان مباحث مقدماتی خمس مطرح کردیم و خوب بود این هم آنجا مطرح می شد که کیفیت تعلق خمس به مال چگونه است).

کیفیت تعلق خمس به مال به چه معناست؟ دو جهت تحت این عنوان قابل بحث است:

یکی اینکه آیا خمس متعلق می شود به عین خارجی یا در ذمه مکلفی که مالک آن است استقرار پیدا می کند؟ این خیلی فرق می کند که ما بگوییم مثلاً مکلف باید از عین خارجی یک پنجم را بدهد یا اینکه یک پنجم در ذمه اوست و ربطی به عین خارجی ندارد یعنی اصلاً

ممکن است از این عین خارجی چیزی داده نشود ولی در ذمه دافع خمس به عنوان یک پنجم ارزش این مال ثابت باشد که باید بپردازد.

بحث دیگری که به همین مطلب مربوط می شود این است که آیا صاحبان خمس مالک خمس از عین یا ذمه هستند یا این خمس حقی برای آنهاست؟ به عبارت دیگر آیا خمس ملک صاحبان خمس است یا حق آنهاست؟ این بحث را ما در مباحث مقدماتی قبلاً اشاره کردیم. اینکه خمس یک حق برای صاحبان خمس است یا ملک را به یک مناسبتی قبلاً بیان کردیم.

این دو بحث مهم و مبنایی است و آثار مهمی هم در جاهای مختلف دارد؛ یکی اینکه خمس به عین خارجی تعلق پیدا می کند یا در ذمه ثابت می شود؟ دوم اینکه خمس ملک صاحبان خمس است یا حق برای آنهاست؟

در هر صورت این دو بحث، از بحث های مبنایی مهمی است که باید در جای خود مطرح شود. لذا وارد این دو فرع نمی شویم چون متوقف بر آن بحث ها می باشد که بعداً مطرح خواهد شد إن شاء الله.

آخرین مطلبی که در مطالب مقدماتی لازم است بررسی شود بحث از یک شرط دیگری در کنار نصاب است. امام (ره) در مورد دوم از موارد خمس اشاره ای کردند به معدن و تعریف معدن و اموری که معدنیت آنها محل بحث است سپس یک شرط در باب خمس معدن را ذکر کردند و آن اینکه برای وجوب خمس، معدن باید به نصاب بیست دینار برسد. فروعی هم در رابطه با نصاب مطرح شد؛ چهار فرع در متن تحریر بیان شد که حول اعتبار وحدت در نصاب از چهار جهت بود: وحدت از حیث اخراج و مُخْرَج و منخرَج و معدن. دو مطلب هم ما اضافه کردیم که مربوط به مسئله نصاب بود؛ یکی شک در بلوغ نصاب که اگر شک پیدا شود که معدن به نصاب رسیده یا نه چه باید کرد و بعد هم اشاره ای کردیم به مواردی که ما استخراج یا به نصاب نرسیده و با عمل و تجارتی به نصاب می رسد یا اینکه به نصاب رسیده و با عمل و تجارتی ازدیاد قیمت پیدا می کند.

شرط دیگری در بعضی کلمات اشاره شده لکن چون شرطیت آن مورد قبول نیست و اکثراً این شرط را نپذیرفتند، امام (ره) هم آن را در متن تحریر ذکر نکرده اند، و آن هم استمرار تکوّن و دوام تکوّن است؛ بحث این است که آیا علاوه بر نصاب برای وجوب خمس، دوام تکوّن و استمرار تکوّن لازم است یا نه؟

منظور از استمرار تکوّن یعنی اینکه آن چیزی که در قسمتی از زمین وجود دارد و از زمین به وجود آمده، باید استمرار داشته باشد به این معنا که فقط برای یک بار استخراج نشود. اگر ما استمرار تکوّن و دوام تکوّن را شرط بدانیم نتیجه اش این است که اگر کسی از یک معدن طلا به اندازه بیست دینار استخراج کرد و تمام شد (برای اولین بار و آخرین بار از این معدن به اندازه بیست دینار استخراج کرد و دیگر در آینده دوباره تولید نمی شود) خمس واجب نیست.

بعضی مثل مرحوم کاشف الغطا در این باره توقف کرده اند، اما مشهور قائل به این هستند که استمرار و دوام حکم شرطیت ندارد. کاشف الغطا می گوید: آن مقدار اگر استخراج شد ثم انقطع، فیه اشکال یعنی توقف کرده و فتوی نداده اما اکثر علما این را نپذیرفته اند. این مطلب را صاحب جواهر به کاشف الغطا نسبت داده اند. مرحوم سید به این مسئله اشاره فرموده و در ادامه بحث از عدم اعتبار وحدت از بعضی جهات می فرمایند: «و کذا لا یعتبر استمرار التکوّن و دوامه فلو کان معدنٌ فیه مقدار ما یبلغ النصاب فأخرجه ثم انقطع جری علیه الحکم بعد صدق کونه معدناً»؛ اگر از یک معدن به اندازه بیست دینار استخراج شود سپس تمام و قطع شود، حکم بر آن جاری است و خمس واجب است. البته باید صدق معدنیت بر آن بشود؛ چون ما در خمس معدن بحث می کنیم پس باید عنوان معدن بر آن صدق کند. اما استمرار و عدم استمرار تکوّن مدخلیتی در این جهت ندارد.

دلیل شرطیت

اما دلیل کاشف الغطا برای توقف در مورد معدنی که تکوّن در آن استمرار ندارد، این است که آنچه در روایت بزنطی وارد شده به عنوان ما أخرج المعدن، انصراف دارد به چیزی که در آن دوام و استمرار است؛ ما أخرج المعدن درست است که شامل هر چیزی است که این معدن خارج کند، ولی معدن یک محلی است که می خواهد چیزی از خودش بیرون بدهد. اخراج کند. لذا انصراف دارد به آن چیزی که تکوّن و تحقق آن مستمر و دائم است و اگر استمرار و دوام نداشته باشد این

تعبیر را به کار نمی برند. یعنی کآن یک مکانی که فیه مادّه و یک اصلی و یک کانونی دارد که از آن کانون می جوشد مانند نفت، طلا یا گاز که تکوّن و تحقق و پیدایش آن مستمر است.

بررسی دلیل شرطیت

به نظر می رسد این انصراف صحیح نیست؛ این انصرافی است که هیچ شاهد و دلیلی بر آن وجود ندارد زیرا برای انصراف یک دلیل از ظاهرش نیاز به قرینه و شاهد داریم. یعنی قرینه صارفه می خواهیم که این را از اطلاقش برگرداند. اینجا ما أخرج المعدن مطلق است اعم از اینکه استمرّ تکوّنه ام لم یستمرّ. این اطلاق دارد و هر دو صورت را در بر می گیرد، در حالی که شاهدهی بر این انصراف نیست و ایشان هم شاهدهی نیآورده و لذا فتوی هم نداده به اینکه باید این گونه باشد بلکه فقط فرموده فیه اشکالاً. پس با توجه به اینکه این انصراف هیچ شاهدهی ندارد و از اول هم گفتیم آنچه که بر آن عرفاً صدق معدن کند، خمس دارد اینجا خمس واجب است هر چند تکوّن استمرار نداشته باشد.

به عبارت دیگر برای وجوب خمس در معدن ما دو چیز بیشتر لازم نداریم: یکی صدق عنوان معدن است که عرفاً به آن معدن بگویند و دوم نصاب است، بلوغ النصاب. حال اگر در بعضی جهات وحدت را معتبر بدانیم، که آن هم از شعب و شاخه های مربوط به مسئله نصاب است. و الا غیر از صدق عرفی معدن و بلوغ النصاب چیز دیگری در مسئله وجوب خمس مداخلیت ندارد. لذا به نظر می رسد این سخن کاشف الغطاء که در مورد معدنی که تکوّن آن مستمر و دائم نیست، توقف کرده و فرموده فیه اشکالاً، سخن قابل قبولی نیست.

امام (ره) در ذیل مطالبی که در باب معدن گفته شده، دو مسئله مطرح کرده اند که البته هر کدام از این دو مسئله معادل چند مسئله عروه است. در عروه این مسائل از هم تفکیک شده. لذا مجموع و غالب مسائل عروه را امام مطرح کردند. اما در مورد معدن دو مسئله و دو فرع را مطرح کرده اند.

قبلاً هم خدمت شما عرض شد که به موازات مسائلی که ما اینجا بحث می کنیم، ملزم باشید که عروه را نگاه کنید. حواشی عروه را حتماً ببینید. چرا که گاهی می بینید که ما یک فرع عروه را چند هفته بحث می کنیم. لذا به موازات این اگر مقید باشید که فرع و مسئله ای که در عروه وجود دارد، را ببینید و اصلاً بگردید و پیدا کنید و مسائلی که میخواهد مطرح شود را ببینید. ترتیب ها با هم یکسان نیست ولی این مقارنت را که ما معمولاً در درس داریم. شما در مطالعات خودتان حتماً داشته باشید. حواشی عروه و تعلیقات آقایان بر عروه را هم ببینید. چه خوب است از همین اول خودتان یک فکر و تأملی راجع به تفاوت بین این نظرها داشته باشید و اینکه این نظرها چه تفاوتی با هم دارند؟

بحث جلسه آینده: بحث در مسئله اول خواهد بود که در جلسه آینده إن شاء الله مطرح خواهد شد.

«الحمد لله رب العالمین» (1)

ص: 159

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 12 آذر 1393

موضوع جزئی: مسئله

اول مصادف با: 10 صفر 1436

سال پنجم جلسه: 37

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

مسئله اول

مسئله اول بعد از مباحث مربوط به معدن و نصاب معدن در متن تحریر این است: «لا فرق فی وجوب اخراج خمس المعدن بین کونه فی ارضٍ مباحه او مملوکه»؛ در وجوب اخراج خمس فرقی بین اینکه معدن در ارض مباح یا مملوک باشد، نیست یعنی در هر دو خمس واجب است. «و إن كان الأول لمن استنبطه و الثانی لصاحب الارض و إن أخرجه غیره»؛ اگرچه اولی متعلق به کسی است که آن معدن را در ارض مباح بدست آورده و استکشاف کرده است اما معدن در زمین مملوک متعلق به صاحب زمین است هر چند غیر صاحب الارض معدن را استخراج کرده باشد. «و حینئذ»؛ یعنی حین إخراج الغير. وقتی کسی در زمینی که متعلق به دیگری است معدن را استخراج کند، «إن كان بأمر مالکها یكون الخمس بعد استثناء المؤمنه و منها اجره المخرج»؛ کسی که معدن را استخراج می کند در حالی که معدن در زمینی واقع شده که مالک دارد. اینجا دو صورت دارد: تارةً اخراج معدن به دستور خود مالک است و آخری به امر مالک نیست؛ اگر اخراج به دستور مالک باشد، دادن خمس بر مالک بعد از کسر مؤونه های استخراج واجب است؛ وقتی خودش دستور می دهد که این معدن را استخراج کنید، قهراً یک اجرتی هم باید به مستخرج پردازد.

سؤال: هر چند به مالک چیزی نرسد؟

استاد: مالک کسی را اجیر کرده برای استخراج و لذا اجرت او را هم باید بدهد. اما اگر بعد از دادن اجرت، نصاب بیست دینار محقق شد، مالک باید خمس دهد. ممکن است با مستخرج قرارداری ببندند مثلاً بگویند هزینه های استخراج با تو و هرچه از معدن استخراج کردی، نصفش برای تو و نصف دیگر برای من. اما الان طبق فرضی که در این متن است، مسئله این است که کسی اجیر شده است و مالک به او امر کرده که این معدن که در زمین من واقع شده است را استخراج کن. قهراً در اینجا باید به او اجرت دهد و منافعی که از معدن بعد از

کسر مؤونه باقی می ماند، اگر به نصاب رسید، خمسش واجب می شود.

البته اینکه فرمود خمس بعد از استثناء مؤونه بر او واجب می شود و اجرت مُخْرَج هم جزء مؤونه به حساب می آید، این در صورتی است که مُخْرَج متبرع نباشد؛ چون در همین صورت ممکن است کسی مجاناً و بدون درخواست اجرت و به دستور مالک از معدن استخراج کرده یعنی تبرّعاً این کار را انجام داده باشد و اجرتی طلب نکند. قهراً در این صورت معنا ندارد چیزی که پرداخت نشده به عنوان مؤونه کسر شود. اینکه اجرت مُخْرَج جزء مؤونه قرار می گیرد و استثناء می شود، در صورتی است که مُخْرَج متبرع نباشد.

ص: 160

«و حینئذٍ إن کان الإخراج بأمر من مالکها»؛ اگر اخراج به امر مالکش باشد خمس بعد از استثناء مؤونه ثابت است «و منها» یعنی "من المؤونه" «اجره المُخْرَج إن لم یکن متبرعاً»؛ اما إن کان متبرعاً دیگر استثناء مؤونه معنا ندارد. «و إن لم یکن بأمره» اگر اخراج به امر مالک نباشد، «یکون المُخْرَج له» مُخْرَج برای مالک است «و علیه الخمس من دون استثناء المؤونه» مالک به کسی دستور نداده که معدن را استخراج کند لکن چنان چه کسی بدون امر و دستور مالک استخراج کرده، در اینجا اگر مُسْتخْرَج به نصاب بیست دینار برسد، مالک باید خمس دهد. این خمس بعد از استثناء مؤونه نیست چون در واقع مؤونه ای صرف نکرده است. «لأنّه لا یصرف مؤونه»؛ او مؤونه صرف نکرده است و اگر هم مؤونه ای برای استخراج صرف شده، از ناحیه مُخْرَج است که هیچ امر و دستوری به او داده نشده بود.

لذا در ادامه می فرماید: «و لیس علیه ما صرفه المُخْرَج»؛ بر مالک لازم نیست هزینه هایی که مستخرج کرده به او بپردازد؛ چون مُسْتخْرَج به امر مالک دست به استخراج زده بلکه خود او استخراج کرده و لذا هزینه ها را باید بپردازد ولی منافع آن اگر به بیست دینار برسد، خمس بر عهده مالک است.

«ولو کان معدن فی الأرض المفتوحه عنوه»؛ در این مسئله، امام (ره) حکم استخراج معدن از چند نوع زمین را بیان می کند. اول أرض مباح بود و دوم أرض مملوک بود و سوم أرض مفتوحه عنوه است. یعنی اراضی و زمین هایی که به قهر و غلبه مسلمین فتح کردند. زمین هایی که با قهر و غلبه از کفار گرفته اند. این زمین هایی نیست که با صلح به دست مسلمین افتاده باشد.

اراضی مفتوحه عنوه دو قسم دارد: یک قسم از این اراضی مفتوحه عنوه، آباد و معمور می باشند و قسم دوم زمین های موات؛ امام می فرماید:

«فإن کان فی معمورتها حال الفتح» پس اگر در معمور از این زمین هاست یعنی این زمین در حال فتح، آباد است مثل زمین کشاورزی که در آن کشاورزی می کنند، «التي هی للمسلمین»؛ اراضی مفتوحه عنوه اگر آباد باشد، برای مسلمین است. «ولو کان المعدن فی الارض المفتوحه فإن کان فی معمورتها و اخرجه احدٌ منهم» این جا دو صورت دارد: تاره یک مسلمان استخراج را انجام می دهد و اخری یک کافر؛ می فرماید اگر یکی از مسلمین از این زمین معمور فتح شده به قهر و غلبه استخراج کند «ملیکه و علیه الخمس إن کان یأذن والی المسلمین»؛ مالک آن ما يُسْتخْرَج من المعدن می شود و خمس هم بر او واجب است به شرط اینکه به اجازه حاکم این کار را کرده باشد یعنی ارض معمور و آباد از اراضی مفتوحه عنوه تاره توسط مسلمان استخراج می شود و اخری توسط کافر و مسلمان تاره به اذن حاکم این کار را می کند و اخری بدون اذن حاکم. اگر زمین آباد از اراضی مفتوحه عنوه را یک مسلمان به اذن حاکم استخراج بکند (معدن در چنین زمینی باشد و او به اجازه حاکم معدن را استخراج کند)، خمس بر او واجب می شود. یعنی خود او مالک معدن می شود و خمس هم بر او واجب می شود.

«وإلا»؛ یعنی "وإن لم یکن یأذن والی المسلمین"؛ اگر به اذن حاکم نباشد «فمحلّ اشکال»؛ یعنی مالکیتش محل اشکال است. اگر او مالک ما یُستخرج من المعدن نشود طبیعتاً خمس هم محل اشکال می شود.

ص: 161

«كما أنه لو أخرج غير المسلمين ففى تملكه اشكالاً»؛ همچنان که اگر یک کافر از معدنی که در اراضی معمور مفتوحه عنوه واقع شده استخراج بکند، مالکیتش نسبت به ما یُستخرج من المعدن محل اشکال است.

«وإن كان فى مواتها حال الفتح»؛ اگر معدن در اراضی موات من مفتوحه عنوه باشد. «یملکها المخرج وعلیه الخمس ولو كان کافراً کسائر الاراضی المباحه»؛ اما اگر کسی از معدنی که در اراضی موات مفتوحه عنوه واقع شده استخراج کند، مالک ما یُستخرج من المعدن می شود و خمس هم باید بدهد مطلقاً؛ فرقی نمی کند که کافر باشد یا مسلمان مثل سایر اراضی مباحه.

در پایان این مسئله می فرماید: «ولو استنبط معدن صبئاً او مجنون تعلق الخمس به علی الاقوی»؛ اگر یک بچه یا دیوانه از معدن چیزی را استخراج کند، خمس به او تعلق می گیرد و البته چون خود صبئ و مجنون نمی توانند اخراج کنند، این وظیفه به عهده ولی آنهاست.

تا اینجا در واقع امام (ره) در این مسئله صور مختلفی برای معدن از حیث وقوع در زمین خاص بیان کردند.

صور مسئله اول

به طور کلی زمینی که معدن در آن واقع شده سه قسم است و به همین جهت صور مختلفی پدید می آید.

تاره ارض مباحه است و اخری ارض مملوکه است و ثالثه ارض مفتوحه عنوه است.

1- اما معدنی که در ارض مباحه واقع شده به نحو مطلق متعلق به من استنبطه می باشد یعنی کسی که آن معدن را استکشاف و استخراج کرده، و فرقی هم ندارد که مسلمان باشد یا کافر، در هر صورت خمس هم بر او واجب است.

2- اما مورد دوم یعنی ارض مملوکه دو صورت دارد: تاره مخرج خود مالک است و اخری مخرج غیر از مالک است.

1-2 اگر مخرج خود مالک باشد تکلیف معلوم است؛ یعنی مالک صاحب ما یستخرج من المعدن می شود و خمس هم بر او واجب است.

2-2 اگر مخرج غیر مالک است یعنی کس دیگری رفته و از معدن استخراج کرده، این خود دو صورت دارد: تاره به امر مالک است و اخری به امر مالک نیست.

1-2-2 اگر به امر مالک باشد تاره متبرع است (مخرج مجانی کار می کند) و اخری متبرع نیست؛

1-2-1-1 اگر متبرع باشد، خمس بر مالک واجب است، بدون استثناء مؤونه.

2-2-1-2 اگر متبرع نباشد، قهراً خمس بعد از استثناء مؤونه و منها أجره المخرج بر عهده مالک است و باید بپردازد.

2-2-2 اما اگر استخراج به امر مالک نباشد، اینجا مخرج مال مالک است و خمس را هم باید خود مالک بدهد بدون آنکه مؤونه را استثنا کرده باشد؛ چون مستخرج بدون امر مالک این کار را کرده لذا مؤونه استثناء نمی شود.

3- اما ارض مفتوحه عنوه دو قسم است: یک قسم ارض معمور است و یک قسم ارض موات است.

3-1 اگر ارض معمور باشد، دو فرض دارد: تارةً مُخْرِج من المسلمین است و آخری مخرج از غیر مسلمین است.

3-1-1 اگر مُخْرِج از مسلمین باشد: تارةً به اذن حاکم است و آخری بدون اذن حاکم است.

3-1-1-1 اگر به اذن حاکم باشد، مالک ما یستخرج من المعدن می شود و خمس هم بر او لازم است.

3-1-1-2 اما اگر بدون اذن حاکم باشد تملک این شخص، نسبت به آنچه که از معدن اخراج می شود محلّ اشکال است.

ص: 162

2-1-3 اما در صورتی که مُخرَج از غیر مسلمین باشد، مطلقاً تملک او محل اشکال است.

2-3 اما اگر ارض مفتوحه عنوه موات باشد، این متعلق به مُخرَج است. اعم از اینکه مُخرَج کافر باشد یا مسلمان؛ ما یُسْتخرج به ملکیت مُسْتخرج در می آید و خمس هم بر او واجب است.

پس معدن از حیث وقوع در ارض خاص چند صورت و چند مسئله پیدا می کند. اینها مسائلی است که ما باید احکامش را بیان کنیم. چندین فرع و مسئله در اینجا با این ترتیب بیان شده است. فقط در آخر یک مسئله ای را از حیث صباوت و جنون در رابطه با مُخرَج بیان کردند؛ اینکه شرط تکلیف بلوغ و عقل است (در تکالیف معمولاً این چنین است) حال اگر معدن توسط صبی یا مجنون استخراج شود، آیا تکلیف وجوب خمس ثابت است؟ امام فتوا می دهند: خمس واجب است لکن ولی او باید خمس را اخراج کند. این هم یک مسئله است که محل بحث و اختلاف است.

پس مجموعاً در این مسئله اول امام (ره) چندین فرع و مسئله را مطرح کرده که إن شاء الله این مسائل را در جلسات آینده بررسی خواهیم کرد.

مرحوم سید این مسائل را هم در ابتدای بحث از معدن ذیل عنوان الثانی مطرح کرده اند و هم در مسئله هشتم و نهم. یعنی مجموع این مطالبی که در متن تحریر در مسئله یک مطرح شده، مرحوم سید در چند موضع در عروه بیان کردند؛ هم ذیل عنوان الثانی و هم در مسئله هشت عروه و هم در مسئله نهم کتاب الخمس که إن شاء الله همه اینها بررسی خواهد شد.

یکی از مسائلی که به طور جدی در کلمات رسول خدا و ائمه معصومین (ع) هشدار و بیدارباش نسبت به آن داده شده، مسئله غلو است. معنای غلو معلوم است؛ زیاده روی و تجاوز از حدّ شیء را غلو گویند. پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) کأنّ آینده امت اسلامی را می دیدند و نگران این خطر بودند. نگرانی هم به حسب تجربه امم گذشته بوده و هم به طور طبیعی با ملاحظه رفتار مردم؛ شخصی که مردم را بشناسد و جامعه شناس باشد، می فهمد که مردم در امور، افراط و تفریط دارند. وقتی مردم در امور عادی زندگیشان افراط می کنند، قهراً در مسائل اعتقادی نسبت به رسول خدا و اهل بیت هم همین اتفاق می افتد یعنی نگرانی رسول خدا و ائمه (ع) هم به جهت احاطه خودشان به امور و هم به جهت تجربه تاریخی مربوط به امم پیشین و هم مطالعه احوالات مردم در امور عادی زندگیشان یک نگرانی لازم و بجایی بود لذا این هشدارها را دادند.

رسول خدا (ص) در یک کلامی به امیر المؤمنین (ع) می فرماید: «يَا عَلِيُّ مَثَلُكَ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كَمَثَلِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ أَحَبَّهُ قَوْمٌ فَأَفْرَطُوا فِيهِ وَ أَبْغَضَهُ قَوْمٌ فَأَفْرَطُوا فِيهِ» (1)؛ یا علی مثل تو در این امت مثل مثل عیسی بن مریم است که دو گروه نسبت به او افراط کردند؛ یک گروه از شدت دوست داشتن و یک گروه هم از شدت بغض.

لذا این مسئله در امم گذشته هم بوده و طبیعی است که این نگرانی در کسانی مثل پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) باشد.

در نهج البلاغه این جمله معروف است که حضرت (ع) می فرماید: «هَلَكَ فِي رَجُلَانِ مُجِبِّ غَالٍ وَ مُبْغِضٍ قَالَ» (2)؛ دو گروه و دو دسته در رابطه با من هلاک شدند: یکی دوستداران و محبین افراط گر و دیگری هم دشمنانی که سخن گفتند و حرف زدند و در این جهت افراط کردند.

این نگرانی و هشدار که ائمه (ع) دادند تا چه حد از ناحیه ما دوستداران اهل بیت مورد توجه واقع می شود؟

به گمان ما در دوست داشتن و محبت حد و مرزی نیست؛ بله در دوست داشتن و محبت نمی شود مرز تعیین کرد ولی اگر این محبت باعث انحراف و دور شدن از حقیقت باشد، به انسان آسیب می رساند. دوستی می خواهد کند اما در عمل بجای جلب و جذب دیگران موجب رنجش و دور شدن دیگران می شود. امیرالمؤمنین در یک بیان دیگری می فرماید: «إِيَّاكُمْ وَ الْعُلُوَّ فِينَا قُولُوا إِنَّا عبيدٌ مَرْبُوبُونَ وَ قُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا سَنْتُم» (3)؛ از غلو درباره ما پرهیزید و در مورد ما اینها را بگویید. (اینجا ائمه مرز تعیین کرده اند) ما بندگان خداییم لکن تحت تربیت خداوند تبارک و تعالی. «إِنَّا عبيدٌ مَرْبُوبُونَ» یعنی شأن عبد بودن، بنده بودن (اینکه بنده ای از بندگان خدا هستند) این را اول باید تثبیت کنید بعد از عبد دانستن ما در فضل ما هر چه خواستید بگویید. نه اینکه اینها را در جایگاه مؤثر بودن استقلالی در این عالم قرار دهیم! گاهی بعضی از محبتها چنین وضعیتی دارد یعنی شخص واقعاً از روی محبت گاهی مطالبی را درباره ائمه معصومین یا حضرت زینب (س) یا ابوالفضل العباس (ع) یا کسانی که به بیت نبوت مربوطند مطالبی را می گویند که نوعاً جایگاه آنها را از جایگاه عبد مربوط بالاتر می برد و از این شدیداً نهی شده است. به تعبیر امیر المؤمنین در مورد من کسی که محبّ است اما غالی باشد به هلاکت می رسد.

2- . نهج البلاغه، حكمت 469.

3- . خصال، ص614، ص10.

لذا ما نسبت به اهل بیت باید این جهت را رعایت کنیم؛ افراط در هر چیزی مذموم است و این فقط مربوط به اعتقادات و عقائد دینی و مذهبی نیست؛ در هر مسئله ای اگر کسی واقعاً راه افراط در پیش بگیرد، با منطق قرآن و اهل بیت سازگار نیست.

هر چیزی در حد خودش مثلاً در دوستی هایمان گاهی آنقدر محبت می کنیم که حتی عیوب یکدیگر را هم می خواهیم نادیده بگیریم و گاهی آنقدر نسبت به هم بغض پیدا می کنیم که خوبی های یکدیگر را هم نفی می کنیم. این حبّ و بغض اگر از حدّش بگذرد و سایه عقل و منطق و اعتدال بر آن حاکم نباشد، سرانجام خوبی نخواهد داشت.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 165

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 15 آذر 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فرع اول- فرع دوم

(صورت اول) مصادف با: 13 صفر 1436

سال پنجم جلسه: 38

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

فروع اصلی مسئله اول

در مسئله اول فروعی مطرح شده این فروع به اعتبار وقوع معدن در انواع اراضی و به اعتبار مالکیت و عدم مالکیت نسبت به آن اراضی است. در متن تحریر سه قسم زمین مطرح شده؛ اراضی مباحه و اراضی مملوکه و اراضی مفتوحه عنوه؛ که البته خود اراضی مفتوحه عنوه دو قسم هستند اراضی معموره و اراضی موات؛ این تقسیم بندی در بعضی کلمات به بیان دیگری مطرح شده است؛ مثلاً محقق خوئی اراضی را به اعتبار نوع ملکیت به چهار قسم تقسیم کرده: یکی اینکه زمین ملک شخصی باشد، دوم اینکه زمین ملک غیر باشد، سوم اینکه زمین ملک عامه مسلمین باشد، چهارم اینکه زمین ملک امام باشد. این تقریباً همان اقسامی است که در متن تحریر ذکر شده فقط از آنجا که اراضی معمور از زمین هایی که فتح شده اند ملک عامه مسلمین است و اراضی موات ملک امام است، ایشان آنها را تفکیک کرده است. در هر صورت فروع اصلی که در مسئله اول مطرح شده سه فرع است و هر فرع البته صور مختلفی در آن وجود دارد:

یکی اینکه معدن در ارض مباحه غیر مفتوحه عنوه باشد؛

دوم اینکه معدن در ارض مملوکه که مالک شخصی دارد واقع شده باشد؛

و سوم اینکه معدن در ارض مفتوحه عنوه واقع شده باشد.

این سه فرع اصلی است که در مسئله اولی ذکر شده و ما این فروع و صورتی که در این فروع وجود دارد را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

فرع اول

اما فرع اول اینکه معدن در ارض مباحه واقع شده باشد دو حکم در مورد آن بیان شده: یکی اینکه مخرج مربوط است به کسی که معدن را استخراج و استنباط کرده و دوم اینکه خمس بعد از استثناء مؤونه اخراج بر عهده مخرج است.

اما دلیل بر این دو حکم این است:

دلیل بر تعلق مخرج به مستخرج و وجوب خمس

در درجه اول اصل ملکیت نسبت به ما مستخرج باید ثابت شود؛ اینکه چرا شخص مخرج از معدنی که در ارض مباحه واقع شده، مالک ما مستخرج من المعدن است؟ این بالملازمه از ادله ثبوت خمس در معدن قابل استفاده است؛ وقتی ادله دلالت می کند بر خمس در غنائم (آیات و روایات دلالت می کنند بر تعلق خمس به ما یصدق علیه عنوان الغنیمه و الفائده) هر چیزی که متعلق خمس باشد، قطعاً باید مملوک باشد چرا که خمس به ملک شخص تعلق می گیرد بنابراین با توجه به تعلق

ص: 166

خمس به آنچه که از معدن استخراج می شود معلوم می شود که ما مستخرج ملک شخص مخرج است که خمس جدا می شود و ما عدا الخمس در ملکیت او باقی می ماند. پس ادله ثبوت خمس بالملازمه بر ملکیت شخص مخرج دلالت می کند.

همچنین این ادله بر وجوب خمس در ما مستخرج من المعدن دلالت می کند. چون شمول عنوان غنیمت و فائده نسبت به ما مستخرج من المعدن واضح است. لذا اگر کسی از معدنی که در ارض مباح واقع شده استخراج کند، این یک غنیمت و فائده ای کسب کرده است و به همین جهت ادله شامل آن می شود زیرا این دلیل مطلق است یعنی خمس را در مطلق منافع و غنائم و فوائد ثابت می کند لذا شامل آنچه که این شخص از ارض مباح استخراج کرده هم می شود پس خمس حتماً به ما مستخرج من المعدن الواقع فی الارض المباحه متعلق می شود و وقتی وجوب خمس شامل چنین فائده ای شد بالملازمه ملکیت شخص مخرج نسبت به ما مستخرج از آن استفاده می شود چون چنانچه بیان کردیم بدون ملکیت نسبت به یک شیء تعلق خمس به آن معنا ندارد به عبارت دیگر لازمه ثبوت خمس ملکیت نسبت به ما عدا الخمس است.

پس در این مورد هم مخرج باید خمس پردازد و هم مالک آن چیزی است که از معدن استخراج می کند. لذا حکم این فرع روشن است و مشکلی در این دو حکم به نظر نمی رسد.

فرع دوم

فرع دوم مربوط به معدنی است که در اراضی مملوکه واقع شده باشد یعنی اراضی که مالک شخصی دارد. این فرع خودش صور مختلفی دارد ولی قبل از آنکه به صور آن پردازیم بیان یک نکته لازم به نظر می رسد و آن اینکه محقق خوئی تعلیقه ای در این بحث دارند که قابل توجه است. آن تعلیقه این است که: این در صورتی است که معدن عرفاً از توابع ارض باشد یعنی اگر عرفاً از توابع آن ارض نباشد این دیگر متعلق به مالک ارض نیست. توضیح این مبنا را بعداً در یکی از صور همین فرع مطرح خواهیم که آیا واقعاً لازم است از دید عرف آن معدنی که در زمین واقع می شود تابع زمین محسوب شود (از ملحقات زمین محسوب شود) یا لازم نیست؟

صور مختلف فرع دوم

در هر صورت اگر از معدنی که در ارض مملوکه واقع شده استخراج شود این دو صورت دارد:

گاهی اخراج به امر مالک است و گاهی اخراج به امر مالک نیست؛ آنجا که اخراج به امر مالک باشد خودش دو صورت دارد (که به این دو صورت در صوری که در جلسه گذشته مطرح شد، اشاره ای نشد) یکی اینکه این اخراج به امر مالک است و برای خود او اخراج می شود، یعنی مالک دستور به اخراج داده آن هم برای خودش. البته این خودش دو صورت دارد: تارة مخرج متبرع است و اخری متبرع نیست.

صورت اول

گاهی نیز اخراج به امر مالک و اذن اوست ولی للمخرج لا للمالك؛ اگر مخرج به امر مالک اخراج کرده، ما یستخرج من المعدن للمالك است لذا مالک باید بعد از استثناء مؤونه و منها مؤونه الاخراج خمس بدهد.

حال به چه دلیل باید خمس پردازد؟ چرا اگر اخراج به دستور مالک بود هم برای خودش، باید خمس بدهد و آن هم بعد از استثناء مؤونه اخراج؟

ص: 167

معروف و مشهور همین قولی است که در کلام امام (ره) اشاره شده؛ مرحوم سید هم به آن اشاره کردند. دلیل آن هم ادله خمس است اینجا هم این دو حکم ثابت است یعنی اینکه ما یستخرج متعلق به مالک است و اینکه او بعد از کسر هزینه های استخراج باید خمس پردازد؛ دلیل هر دو طبق نظر مشهور روشن است.

اما اینکه ما یستخرج متعلق به مالک ارض است به این دلیل است که این ارض ملک او محسوب می شود و این شامل آنچه که در زمین ظاهر است و آنچه که در زمین پنهان است و در باطن ارض قرار دارد، می شود و همه را در بر می گیرد. این مالکیت فقط نسبت به سطح زمین نیست بلکه مالکیت نسبت به اعماق زمین هم هست کما اینکه نسبت به سماء و ارتفاع این شخص مالک است یعنی می تواند بر این ارض یک ساختمان بلند مرتبه بسازد.

بر این اساس که ملکیت مالک مطلق است و شامل اعماق الارض هم می شود لذا اگر معدنی در آن زمین باشد و از اعماق آن زمین چیزی استخراج بشود، ادله خمس معدن اقتضاء می کند خمس آن واجب باشد. اصل ملکیت او هم به اعتبار مالکیت او للارض ثابت می شود چون ملکیت او نسبت به معدن به تبع ملکیت ارض است.

دلیل کسر هزینه های استخراج هم سابقاً بیان شد بنابراین این فرع هم مشکل چندانی ندارد که هم مالک ملکیت نسبت به ما یستخرج من المعدن را دارد و هم بر او لازم است خمس پردازد و هم اینکه می تواند هزینه های استخراج که از جمله هزینه های استخراج اجرت مخرج است را کسر کند و سپس خمس بدهد.

اشکال محقق خوئی به مشهور

محقق خوئی اینجا اشکالی را به مشهور مطرح کرده اند؛ ایشان می فرماید: این مطلب تقریباً از مسلمات دانسته شده و المشهور ارساله ارسال المسلمات؛ مشهور آن را به عنوان یک مسئله مسلم تلقی کردند در حالی که این مسئله محل اشکال بل منع است. (این مطلب البته با قطع نظر از آن نکته ای است که گفتیم به اینکه ملکیت نسبت به معادن چگونه است)

محقق خوئی می فرماید: به طور کلی اراضی قابل تملک هستند یا به سبب اختیاری مثل بیع و هبه یا به سبب غیر اختیاری مانند ارث؛ مثلاً کسی می تواند با بیع مالک زمین شود یا زمین را نقل بدهد و یا کسی می تواند زمینش را هبه کند و به دیگری منتقل کند و یا به سبب ارث که یکی از اسباب غیر اختیاری تملک زمین است این زمین منتقل شود. لکن اگر بخواهیم ریشه و اساس تملک اراضی را ملاحظه کنیم این یک سبب بیشتر ندارد؛ اسباب عَرَضی و فرعی ملکیت متعدد هستند و تمام این انواع عقود که در باب معاملات ذکر شده به نوعی می تواند موجب نقل و انتقال زمین شود و تملک نسبت به زمین را ایجاد کند اما اگر این تملک ها ریشه یابی شود ریشه اصلی و سبب اصلی که موجب شده اراضی از اباحه اصلیه خارج شوند یکی از این دو چیز بوده: قصد حیازت و یا احیاء؛ الآن این زمین هایی که دست مردم است یثلاً بید با بیع و هبه و ارث و امثال آن منتقل شده اما اگر به ید اول برگردیم و بخواهیم اولین باری که کسی مالک آن زمین شده به چه سبب مالک شده، به یکی از این دو دلیل یعنی حیازت و احیاء برمی خوریم. یعنی یا کسی زمین مباحی را حیازت کرده و مالک شده آنگاه این ملکیت در اثر اسباب دیگری مثل بیع و هبه و ارث منتقل به دیگران شده یا به احیاء ارض این مسئله محقق

شده از باب «من احيى ارضاً فهى له»⁽¹⁾؛ پس سبب اصلی و اولی تملک یکی از این دو امر است: حيازت و احياء؛ آن حيازتی که از اولین ید تحقق پیدا کرد یا احيائی که توسط آن محیی اول حاصل شد.

اگر ما آن سبب اصلی را ملاحظه کنیم آن سبب مستتبع ملکیت مطلقه نیست بلکه به مقداری است که دلیل دلالت می کند یعنی مثلاً دلیل گفته است «من حاز شيئاً ملكه» یا «من احيى ارضاً فهى له» ما باید نهایت دلالت این ادله را ملاحظه و بررسی کنیم؛ غایت چیزی که با این ادله ثابت می شود ظواهر این اراضی است نه بواطن؛ «من حاز شيئاً فهى له»؛ کسی که زمین را حيازت کند زمین ملک او می شود یعنی کسی که ظاهر زمین را حيازت کند ظاهر زمین ملک او می شود یا «من احيى ارضاً» احياء متعلق به ظاهر زمین است و ظاهر زمین است که احياء می شود و نسبت به باطن احياء صورت نمی گیرد.

پس آنچه که از ادله استفاده می شود ملکیت نسبت به ظواهر اراضی است چون ادله دال بر ملکیت به سبب حيازت و احياء (که زمین را از اباحه اصلیه خارج می کند) فقط بر ملکیت نسبت به ظواهر اراضی دلالت دارد و دلالت بر ملکیت نسبت به بواطن اراضی ندارد. مخصوصاً این مسئله در مواردی که جنس آن معدن با جنس ارض متفاوت است واضح تر است مثلاً جنس ارض خاک و سنگ است ولی معدن نقره و یا طلا و یا نفت است. لذا بواطن از اباحه اصلیه خارج نمی شوند و داخل ملک کسی که حيازت کرده یا احياء کرده نمی شوند.

لکن ایشان یک استدارکی می کنند و آن اینکه سیره عقلائی و سیره شرعیه که بازگشت به سیره عقلائی دارد، بر این قائم شده که تا حدی از بواطن اراضی ملحق به ظواهر اراضی می شود یعنی به تبع ملک ارض آن هم داخل در ملک صاحب الارض می شوند یعنی سیره عقلاء بر الحاق بخشی از بواطن به ظاهر ارض است مانند چاه آب یا سرداب و امثال آن به طور متعارف، اما اینکه بیشتر از آن مثلاً دوست متر چاه یا بیشتر از آن مال صاحب الارض باشد این را عقلاء بنایشان بر الحاق بواطن دارای عمق زیاد به ارض نیست. البته این الحاق را ایشان فقط از ناحیه حيازت درست می داند والا از جهت آن سبب دیگر یعنی احياء این الحاق شاید ثابت نشود.

به هر حال چون سیره عقلا مقداری از بواطن را ملحق به ارض می داند و سیره یک دلیل لیبی است و اطلاق ندارد، لذا قدر متیقن از این دلیل لیبی همان مقداری است که عرف آن را از توابع ارض به حساب می آورد و هر چه از محدوده صدق عرفی خارج شود دیگر مشمول ملکیت نیست.

محصل اشکال

پس اگر ما اسباب ملکیت را ردیابی کنیم این اسباب عارضی به یک سبب اصلی می رسند و آن سبب اصلی که باعث شده از اباحه اصلیه خارج بشوند عبارت است از حيازت و احياء و این حيازت و احياء مستتبع ملکیت مطلقه نسبت به ارض نیستند بلکه فقط ظواهر ارض را شامل می شود اما چون سیره عقلاء مقداری از بواطن را ملحق به ظاهر الارض می داند در حد مختصر و کمی می توانیم باطن زمین را ملحق به ظاهر ارض بدانیم مثل چاه آب یا سرداب ها و بیش از این داخل در این سیره نیست لذا به اباحه اصلیه خودش باقی می ماند.

ص: 169

محقق خوئی شاهد هم می آورند و می فرمایند اصلاً چنین چیزی از دید عقلاء ثابت نشده که فضای بالای ارض الی السماء مال مالک باشد چه اینکه اگر قرار بود این فضاء الی السماء مال مالک بود هر هواپیمایی که می خواست از بالای آن رد شود باید از صاحب آن اجازه می گرفت در حالی که این چنین نیست لذا هر کسی این معدن را حیات و استخراج کند، ملک او محسوب می شود.

این یک اشکال مهمی است در مورد معدن واقع در اراضی مملوکه که به طور کلی این گونه نیست که اگر معدن در ارض مملوکه باشد این مال صاحب زمین باشد. فقط اگر استخراج او از این مکان بدون اذن مالک باشد از باب اینکه تصرف در ملک غیر کرده این عاصی محسوب می شود و اگر مستلزم نقصان باشد ضامن است ولی مسئله ضمان یک چیز است و ملکیت بطن الارض که خارج از حدود ملکیت صاحب آن است یک مسئله دیگر است. (1)

بحث جلسه آینده: این اشکال را در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد و اینکه آیا این مطلب تمام است یا نه.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 170

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 16 آذر 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فرع دوم (صورت اول و

دوم) مصادف با: 14 صفر 1436

سال پنجم جلسه: 39

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در فرع دوم از فروع اصلی که در مسئله اول تحریر مطرح شده به اینجا رسیده که محقق خوئی اشکالی را نسبت به تبعیت مطلقه معدن نسبت به ارض مطرح کردند؛ اصل فرع درباره معدنی است که در ارض مملوکه واقع شده یعنی زمینی که مالک شخصی دارد. در این فرع گفتیم صور مختلفی مطرح است ولی یک موضوع اساسی که ما در ذیل صورت اول مطرح کردیم و در همه صور این فرع تقریباً جریان دارد، باید مورد رسیدگی قرار گیرد.

در صور مختلف در این فرع گفته شده اگر معدن در زمینی که دارای مالک شخصی است واقع شده باشد آنچه از این معدن استخراج می شود متعلق به مالک است. این مشهور است و ارسله ارسال المسلمات، مشهور آن را به عنوان یک امر مسلم مطرح کرده اند. محقق خوئی به تبعیت مطلقه مالکیت معدن از مالکیت ارض اشکال کردند؛ چون مشهور به یک تبعیت مطلقه قائل هستند یعنی اگر کسی مالک ارض باشد مالک اعماق زمین و فضای بالای زمین مطلقاً هست. اشکال محقق خوئی این بود که تبعیت مطلقه قابل قبول نیست؛ ایشان بیان مفصلی داشتند که البته ریشه که البته اساس آن در کلمات فقها وجود دارد مخصوصاً در بحث از ملکیت معادن یکی از ادله برخی از اقوال در واقع همین مطلبی است که محقق خوئی گفته اند البته با توضیح و تفصیل و اضافاتی.

عدم وابستگی این بحث به مسئله انفال

همان گونه که در جلسه گذشته بیان کردیم از یک جهت مسئله تبعیت ملکیت ما یستخرج من المعادن ممکن است وابسته به این باشد که ما معدن را از انفال بدانیم یا ندانیم. بعضی گمان کرده اند که به طور کلی اگر ما معدن را از انفال بدانیم، دیگر جایی برای بحث از تملک صاحب زمین نسبت به ما فی المعدن باقی نمی ماند. به گمان اینها چون معدن از انفال است دیگر مطلقاً بحث از ملکیت صاحب زمین

نسبت به معدنی که در بطن زمین است، منتفی می شود؛ چون اگر از انفال باشد این ملک للامام پس دیگر معنا ندارد که بحث کنیم این معدن تابع زمین هست یا خیر و آیا به تبع ملکیت زمین به ملکیت صاحب زمین درمی آید یا نه؟

پس به نظر برخی به طور کلی مسئله تبعیت معدن از ارض و عدم تبعیت آن وابسته به این است که ما معدن را از انفال بدانیم یا ندانیم؛ اگر بگوییم معدن از انفال است به طور کلی از ملکیت صاحب الارض خارج می شود و اگر بگوییم از انفال نیست این متعلق به صاحب الارض است. لذا بین این دو مسئله یک پیوستگی برقرار کرده اند. اما به نظر می رسد این پیوستگی وجود ندارد یعنی ما چه معدن را از انفال بدانیم و چه از انفال به حساب نیاوریم در هر صورت مسئله مالکیت صاحب زمین نسبت به معدن قابل بحث است؛ چون حتی اگر ما آن را از انفال بدانیم به هر حال مانند سایر موارد انفال است. همان گونه

ص: 171

که در اراضی موات مثلاً کسی می تواند با احیاء یا حیات مالک آن اراضی بشود با اینکه اراضی موات به عنوان انفال متعلق به امام است اما اینکه این اراضی مال امام است و از انفال محسوب می شود منافاتی ندارد که کسی روی آن اراضی کار و تلاش بکند و احیاء بکند و مالک بشود. یا بالحیازة همان انفال را مالک بشود.

به عبارت دیگر ملکیت حائز و محیی نسبت به انفال با یکی از اسبابی که خود ائمه بیان کردند، هیچ منافاتی با ملکیت امام نسبت به انفال ندارد پس بنابراین نمی توانیم بگوییم به طور کلی این بحث در صورتی مطرح است که ما معدن را از انفال ندانیم یعنی اگر معدن را از انفال ندانستیم آنگاه باید بحث کنیم آیا این معدن ملک صاحب الارض است یا ملک صاحب الارض نیست؛ این گونه نیست؛ اگر معدن از انفال نباشد که کاملاً تکلیف معلوم است و بحث می شود آیا معدن تابع ارض هست یا نیست و باید ادله خودش را بررسی کنیم (همان سخنی که محقق خوئی فرمودند که باید ببینیم این تبعیت هست یا نیست) اگر هم معدن را از انفال بدانیم در این صورت باز هم راه برای مالکیت صاحب الارض نسبت به معدن مسدود نیست و می تواند به واسطه یکی از اسباب مثل حیات و احیاء مالک شود.

بررسی اشکال محقق خوئی به مشهور

به نظر می رسد فرمایش محقق خوئی تمام است یعنی در واقع ما نمی توانیم قائل به تبعیت معدن از ارض در مسئله ملکیت شویم و بگوییم هر که مالک ارض بود، قهراً مالک معدن هم هست. ادله نمی توانند تبعیت را به نحو مطلق اثبات کنند. هیچ یک از ادله به همان بیان محقق خوئی نمی تواند اثبات بکند که ما فی جوف الارض متعلق به صاحب الارض است به این جهت از توابع ارض است. چنین چیزی قابل قبول نیست بلکه آن مقدار که سیره بر آن استقرار دارد و آن مقداری که عرف می پذیرد ملکیت از سطح الارض و تا حدودی از عمق و فضای آن ثابت است اما اینکه گفته شود من تخوم الارض الی عنان السماء همه ملک صاحب الارض است این قابل قبول نیست.

نتیجه در این بخش این شد که ما نمی توانیم به طور کلی بگوییم اگر از معدن چیزی استخراج شد، این ملک صاحب الارض است. بلکه با توجه به آنچه گفته شد متعلق به حیات کننده یا احیاء کننده آن است.

فقط اگر امر مالک را به معنای قصد حیات و به معنای احیاء معدن بدانیم آنگاه یک ملکیت مستقلی نسبت به معدن پیدا می شود.

تفاوت نظر مشهور و نظر مختار

تفاوت آنچه مرحوم سید و امام (ره) بیان کردند و آنچه که ما عرض می کنیم در این است:

طبق نظر مشهور همین که کسی مالک ارض باشد و به دیگری برای استخراج معدن امر کند به عنوان مالکیت لارض مالک باطن الارض هم هست پس ما استخراج من المعدن متعلق به اوست و هزینه های اخراج بر عهده اوست و خمس را هم باید بعد از کسر هزینه ها پردازد. پس عمده دلیل در این قسمت طبق نظر مشهور مسئله تبعیت باطن الارض من الارض است یعنی کسی که مالک زمین است قهراً و به تبع ارض مالک باطن الارض هم هست ولی اگر آن اشکالی که محقق خوئی کردند را بپذیریم و حق هم همین است. این مسئله مخصوصاً در معادنی که در عمق زمین وجود دارد که عرف تبعیت آن را نمی پذیرد، احتیاج به یک مالکیت مستقل دارد لذا نمی توانیم مالکیت معدن را از راه تبعیت اثبات کنیم و بگوییم مالک الارض قهراً مالک معدن فی جوف الارض هم هست.

ص: 172

لذا طبق این نظر اگر مالک الارض به کسی دستور به استخراج از ارض بدهد او با این کار در حقیقت دارد به نوعی معدن را احیاء می کند و احیاء معدن خودش یکی از اسباب ملکیت است و یا دارد به نوعی حیازت می کند و حیازت معدن خودش یک سبب مستقل برای ملکیت است.

پس در صورتی که استخراج به امر مالک باشد و ما امر مالک را در واقع به معنای احیاء و حیازت معدن بدانیم آنگاه ما یکون فی المعدن یا ما یستخرج من المعدن متعلق به مالک الارض است که امر به استخراج کرده و الا اگر مالک الارض امر نکرده باشد (صورت بعدی است که به تفصیل بیان خواهیم کرد)، جز با التزام به تبعیت مطلقه معدن از ارض نمی توانیم بگوییم ما یستخرج من المعدن متعلق به صاحب الارض است.

نتیجه

پس نتیجه این شد که در صورت اول که معدن در ارض مملوکه واقع شده و مالک شخصی دارد و اخراج هم به امر مالک است و او للمالک اخراج کرده و متبرع هم نیست، اینجا بعد از کسر هزینه های اخراج خمس واجب است و خود مالک ارض من حیث مالکیته للمعدن باید خمس بدهد نه من حیث مالکیته للارض.

فرق نظر ما با سخن مشهور در این است که در این صورت مشهور می گویند يجب علیه الخمس من حیث کونه مالکاً للمعدن بتبع مالکیته للارض ولی ما می گوییم يجب الخمس من حیث مالکیته للمعدن بسبب الاحیاء أو الحیازه که این احیاء و حیازت به امر مالک الارض به استخراج محقق شده است.

سؤال: آیا واقعاً عرف آنچه در بطن ارض واقع شده را تابع خود ارض نمی داند؟ به نظر می رسد عرف آن را تابع زمین می داند.

استاد: یک مسئله کلی اینجا وجود دارد و آن اینکه آیا معادن از انفال محسوب می شوند یا نه که بعداً بحث خواهیم کرد اما تبعیت معدن از زمین به چه دلیل می تواند باشد؟ به چه دلیل می گوئید این تابع زمین است؟ سخن این است که خود این زمین که الآن ملک مالک شده این ملکیت به یک سبب عارضی مثل ارث و هبه و امثال اینها است لکن اساس ملکیت این زمین در ابتدا به سبب حیازت یا احیاء ایجاد شده در حالی که از مباحات اصلیه بود. و بعد انتقال پیدا کرد و الآن این زمین در اختیار مالک است پس سبب اصلی برای ملکیت یا حیازت بوده و یا احیاء؛ آن سبب اصلی به ادله شرعیه سببیت پیدا کرده (من احیی ارضاً فھی له؛ من حاز شیئاً فهو له) این ادله ملکیت را ثابت می کند اما ملکیت نسبت به ظاهر زمین (احیاء الارض و حیازه الارض معلوم است) را ثابت می کند محیی و یا حیازت کننده که بطن الارض را احیاء نکرده یا حیازت نکرده است. حال آیا با توجه به این نکته می توان گفت ملکیت نسبت به بطن الارض محقق شده است؟ پس ادله به هیچ وجه بیش از ظاهر الارض را دلالت نمی کند لکن از باب اینکه عرف عقلاء و متشرعه به هر دلیل تا حدی از بطن الارض را ملحق به سطح می دانند در آن مقدار تبعیت هست اما بیش از این را عرف برایش تبعیت قائل نیست پس تبعیت نسبت به ارض تبعیت مطلقه نیست بلکه تبعیت نسبت به یک حد متعارف و تا حدی است که عرف این را می پذیرد.

پس این بیان به طور کلی تبعیت مطلقه را نفی می کند؛ حال چه دلیل دیگری برای تبعیت می تواند وجود داشته باشد؟ اگر گفته شود این از نمائات این ارض است و مانند حمل حیوان که متعلق به مالک است، این معدن هم نماء ارض است و

صاحب الارض مالک نماء الارض می شود؛ آیا واقعاً این چنین است؟ آیا نسبت بین زمین و معدن نسبت بین حیوان و حملش است؟ قطعاً عرف این را از نمائات ارض محسوب نمی کند بلکه برای آن ملکیت مستقلی قائل است.

سؤال: زمینی که معدنی در آن واقع شده با زمینی که معدن در آن نیست حقیقتاً قیمتشان فرق دارد و این نشان می دهد معدن ارزش مستقل ندارد.

استاد: ممکن است این را دلیل بر تبعیت بگیرید و بگویید قیمت زمین دارای معدن با قیمت زمینی که معدن در آن نیست کاملاً فرق می کند پس این دلیل بر این است که این معدن جزئی از زمین است و تابع آن است و از شئون زمین محسوب می شود ولی این هم برای تبعیت کافی نیست چون اگر زمینی که معدن در آن واقع شده قیمت بیشتری دارد برای این است که خودش یک ثروت مستقل محسوب می شود یعنی کلاً یک قیمتی زمین دارد و یک قیمتی معدن دارد و لذا چون این به عنوان دو ثروت و دو مال که به هم ضمیمه شده اند لحاظ می شوند، قیمت بیشتری پیدا می کند.

صورت دوم

صورت دوم آنجا است که معدن در ارض مملوکه باشد (مالک شخصی داشته باشد) اخراج هم به امر مالک باشد لکن مخرج متبرع باشد یعنی مجاناً کار استخراج را انجام دهد؛ اینجا خمس واجب است من حیث مالکيه صاحب الارض للمعدن بالاحیاء أو بالحیازه بسبب الامر بالاخراج. ولی دیگر هزینه ای برای او ندارد تا آن را کسر کند.

بنابراین تبعیت مطلق قابل قبول نیست و در صورت دوم هم چون به امر مالک بوده اینجا هم ما استخراج ملک مالک می شود و خمس را باید پردازد و هزینه استخراج از آن کسر نمی شود چون استخراج تبرعاً انجام شده است.

بحث جلسه آینده: بحث در بیان و بررسی سایر صور خواهد بود إن شاء الله.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 17 آذر 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فرع دوم (صورت سوم)-

چهارم- پنجم) مصادف با: 15 صفر 1436

سال پنجم جلسه: 40

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث پیرامون صور مختلف فرع دوم از مسئله اول تحریر بود؛ فرع دوم درباره استخراج از معدنی است که در ارض مملوکه واقع شده یعنی زمینی که مالک شخصی دارد. گفتیم این فرع صور مختلفی دارد و حکم دو صورت را بیان کردیم؛ یک صورت اینکه معدن در زمین دارای مالک شخصی واقع شده و اخراج توسط غیر و به امر مالک واقع شده و برای مالک است و شخص مخرج متبرع نیست. حکم این صورت بیان شد که عبارت بود از اینکه ما یستخرج متعلق به مالک زمین است لکن لا من حیث مالکیته للارض بل من حیث امره بالاخراج الذی یعدّ احياءً أو حیازةً للمعدن؛ ما در این صورت عرض کردیم تبعیت معدن از ارض (سخن مشهور) قابل قبول نیست ولی از حیث اینکه دستور به اخراج داده و این امر در واقع نوعی احياء یا حیازت محسوب می شود لذا یک مالکیت دیگری نسبت به معدن پیدا می کند پس مالک ما یستخرج من المعدن است و باید خمس پردازد لکن بعد از کسر هزینه های استخراج.

صورت دوم همین فرض بود با این تفاوت که شخص مخرج متبرع باشد؛ حکم این صورت هم مانند صورت قبلی است با این تفاوت که هزینه های استخراج بر عهده مالک نیست لذا خمس قبل از کسر آن هزینه ها پرداخت می شود. وجه این حکم در این صورت هم مانند وجه حکم صورت قبلی است؛ مالکیت این شخص به واسطه امر به اخراج است نه به واسطه تبعیت لذا خمس هم بر او واجب است.

صورت سوم

صورت سوم آنجا است که معدن در زمین مملوک شخصی واقع شده لکن دیگری بدون آنکه مالک ارض امر بکند مبادرت به استخراج کرده؛ اینجا چون مالک امر نکرده باید ببینیم آیا آنچه از معدن استخراج می شود به مالک ارض متعلق است یا به مخرج؟ مشهور و منهم السید فی العروه و امام (ره) معتقدند آنچه از این معدن استخراج می شود متعلق به صاحب الارض است لذا خمس را باید مالک زمین

بپردازد و استثناء مؤونه هم لازم نیست چون مخرج به امر مالک مبادرت به استخراج نکرده و لیس علیه ما صرفه المخرج.

وجه فتوای مشهور و از جمله مرحوم سید و امام (ره) همان تبعیت معدن از ارض است یعنی چون مالک الارض به عنوان مالک معدن شناخته می شود لذا اگر غیر هم مبادرت به استخراج کند در حقیقت ما يستخرج من المعدن متعلق به مالک الارض است. این طبق مبنای مشهور است؛ تعلق معدن به مالک زمین روشن است چون مسئله تبعیت مطرح است و وجه وجوب خمس بر مالک زمین واضح است و عدم استثناء مؤونه هم وجه آن معلوم است.

ص: 175

اما طبق مبنایی که ما اختیار کردیم خلافاً للمشهور و خلافاً للامام و السید در این فرض آنچه که از معدن استخراج می شود متعلق به مالک زمین نیست بلکه متعلق به مستخرج است؛ کسی که از زمین استخراج می کند مالک معدن است چون استخراج معدن در واقع همان احیاء یا حیازت معدن است و به واسطه ادله ای که احیاء زمین یا احیاء معدن را موجب و سبب برای ملکیت می داند پس مخرج در واقع به عنوان محیی یا حیازت کننده معدن محسوب می شود و به استناد ادله ای مانند «من حاز شیئاً ملکه» و «من احیی ارضاً فهی له» مستخرج مالک این معدن محسوب می شود لذا ما یکون فی المعدن متعلق به مخرج است و بعد از کسر هزینه ها خمس هم باید بپردازد.

اینجا تنها ملاحظه ای که لازم است این است که باید ببینیم استخراج غیر مستلزم تصرف در این زمین که دارای مالک است می باشد یا خیر؟ استخراج از معدن که در زمین دیگری واقع شده به دو نحو ممکن است:

ممکن است این استخراج به گونه ای باشد که به هیچ وجه تصرفی در زمین و ملک دیگری محسوب نشود یعنی ممکن است استخراج به نحوی صورت بگیرد که به هیچ وجه آسیبی به این زمین نرساند در این صورت هیچ مسئله ای ندارد و مزاحمتی با حق مالک ندارد و تصرفی هم در ملک او نکرده تا حکم تکلیفی داشته باشد و نقصانی هم در ملک او ایجاد نکرده تا ضامن باشد.

اما اگر استخراج معدن که در ملک غیر واقع شده ملازم با نوعی تصرف در ملک غیر باشد و چه بسا نقصان و خسارتی را در ملک غیر ایجاد کرده باشد، در این صورت نهایت این است که از باب تصرف در ملک غیر کار حرامی مرتکب شده و معصیت کار است. اگر استخراج او موجب خسارت در زمین غیر هم شده ضامن است و باید آن را جبران کند ولی این دو هیچ کدام مشکل و مانعی در مقابل مالکیت مستخرج نسبت به معدن ایجاد نمی کند چون چنانچه بیان شد معدن از نظر ملکیت تابع ارض نیست. اگر تبعیت را نفی کردیم پس یک سبب مستقلی برای ملکیت نسبت به معدن لازم است و این سبب مستقل یا احیاء یا حیازت است که اینها به واسطه استخراج محقق می شود لذا هیچ مشکل و مانعی وجود ندارد. نسبت به عمق هم بیان این نکته لازم است که آن مقداری که عرف جزء زمین می داند مانند چاه آب یا سرداب متعلق به مالک ارض است ولی اگر در محدوده ای است که عرف این را تابع نمی داند این متعلق به مستخرج است.

سؤال: موردی که شخص مالک خبر ندارد معدنی در زیر زمین او است اگر کسی استخراج کند اینجا مشکل می شود. مالک اولویت ندارد؟

استاد: اولویت باید سبب داشته باشد و سببی هم برای آن ذکر نشده و وجود ندارد. فرض هم این است که ملکیتی برای مالک زمین نسبت به معدن ایجاد نشده و تبعیت هم که نفی شد. لذا از آنجا که مستخرج احیاء کننده است، او مالک محسوب می شود.

صورت چهارم

صورت چهارم آنجا است که معدن در ارض مملوکه واقع شده باشد و مستخرج خود صاحب الارض باشد؛ حکم این صورت واضح است. در این صورت حکم طبق نظر مشهور و نظر مختار یکسان است و در هر صورت آنچه از این زمین

ص: 176

استخراج می شود متعلق به خود صاحب زمین است چون خودش مستخرج است؛ بنابر نظر مشهور از باب اینکه معدن تابع ارض است لذا به تبع ملکیت للارض مالک معدن هم می شود لذا خمس بر او واجب است بعد از کسر هزینه های استخراج.

طبق نظر مختار هم خود مالک الارض مستخرج است مالک است اما نه من باب التبعية بلکه از این باب که با استخراج معدن کأن معدن را احیاء یا حیات کرده یعنی سببی از اسباب ملکیت نسبت به معدن فراهم شده پس مالک ما یستخرج من المعدن است و باید خمس معدن را بعد از کسر هزینه های اخراج پردازد.

پس در این مسئله تفاوتی بین نظر مشهور و نظر مختار نیست.

صورت پنجم

صورت دیگری که اینجا وجود دارد این است که معدن در ارض مملوکه واقع شده لکن مخرج لفسه به اذن مالک استخراج می کند یعنی مالک اجازه می دهد دیگری از معدن استخراج کند برای خودش (مخرج) مثلاً کسی صاحب زمین است به شخصی دیگری اجازه می دهد که در زمین او شروع به استخراج معدنی بکند البته لا لفسه المالك بل لفسه.

در این صورت قهراً طبق نظر مشهور ما یستخرج من المعدن متعلق به مخرج است چون کأن این اذن یک نوع اباحه محسوب می شود یعنی کأن مالک به مستخرج اجازه داده این معدن را استخراج کند و آنچه استخراج کرده از آن خود او باشد؛ اینجا با توجه به اذن مالک هر چند قائل به تبعیت باشیم، ما یستخرج متعلق به مخرج است چون این به نوعی اباحه ما یستخرج من المعدن توسط خود مالک الارض است کما اینکه می توانست بخشی از سطح الارض را به او اباحه کند.

پس مستخرج مالک ما یستخرج من المعدن بوده و هزینه های استخراج به عهده اوست و خمس را باید خود مخرج پردازد.

البته این نکته باید لحاظ شود که اذن مالک در اینجا آیا اباحه محسوب می شود یا تملیک؛ ممکن است برای یکبار استخراج اذن داده شده باشد و یا اباحه در تصرف داده باشد و یا اساساً تملیک کرده باشد در هر صورت چون طبق نظر مشهور مالک الارض، مالک معدن هم شناخته می شود وقتی تصرف در معدن را تملیک می کند دیگر مشکلی برای ملکیت مخرج نیست.

اما طبق نظر مختار اینجا اذن و اجازه مالک برای استخراج فقط یک فائده دارد و آن اینکه اگر استخراج متوقف بر تصرف در ملک غیر باشد شخص مخرج عاصی محسوب نمی شود. البته این نافی ضمان نیست؛ اجازه در تصرف به معنای این نیست که او می تواند خسارتی را در ملک مالک ایجاد کند و ضامن نباشد. پس او هر چند عاصی نیست ولی اگر خسارتی را ایجاد کند ضامن است، ولی اذن و اجازه مالک تأثیری در ملکیت مخرج نسبت به ما یستخرج من المعدن ندارد چون استخراج توسط خود او صورت گرفته بنابراین او به عنوان حیات یا احیاء معدن مالک می شود.

البته ممکن است کسی ادعا کند اذن مالک برای استخراج معدن فی نفسه حیات یا احیاء محسوب می شود؛ همان گونه که اگر به دیگری امر کند (مانند صورت اول) این امر خودش نوعی احیاء و حیات محسوب می گردد. ولی بعید است که صرف اذن در استخراج را بتوان به عنوان حیات یا احیاء محسوب کرد؛ اذن در استخراج به عنوان اینکه معدن در ملک او واقع شده تفاوت دارد با امر به اخراج و به نظر می رسد که نتواند نقش قابل توجهی را برای مالک زمین نسبت به احیاء یا حیات معدن ایجاد کند.

به هر حال صور پنجگانه فرع دوم به نحو کامل و تام بیان شد هم طبق مبنای مشهور و هم طبق نظر مختار.

ص: 177

بحث جلسه آینده: بحث در فرع سوم یعنی معدنی که در اراضی مفتوحه عنوه واقع شده و بیان صور مختلف این فرع خواهد بود که إن شاء الله در جلسات آینده مطرح و مورد بررسی قرار خواهیم داد و همچنین یک بحث مختصری درباره ملکیت معدن خواهیم داشت (اگرچه اصل این بحث در انفال مطرح می شود اما چون اینجا بحث از آن مطرح شد یک اشاره اجمالی راجع به ملکیت معادن خواهیم کرد).

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 178

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 7 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم

مصادف با: 5 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 41

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

فرع سوم

در مسئله اول سه فرع مطرح شده، این سه فرع به اعتبار نوع زمینی است که معدن در آن واقع شده است. در جلسات گذشته گفتیم اراضی که معدن در آنها واقع شده ممکن است از اراضی مباحه باشد و ممکن است از اراضی مملوکه باشد و نیز ممکن است از اراضی مفتوحه عنوة باشد؛ دو فرع اول و دوم در این مسئله مربوط به اراضی مباحه و اراضی مملوکه بود. در رابطه با تملک مستخرج و وجوب خمس در این دو فرع بحث کردیم مخصوصاً در فرع دوم پنج صورت متصور بود که حکم صور پنج گانه بیان شد آنچه باقیمانده فرع سوم است که درباره معدنی است که در اراضی مفتوحه عنوة واقع شده است.

کلام امام (ره)

امام (ره) در تحریر می فرماید: «و لو كان المعدن فی الارض المفتوحه عنوة ... و لو كان کافراً کسائر الاراضی المباحه» در این قسمت ضمن اشاره به صور مختلف در فرع سوم حکم هر کدام را بیان کردند آنچه که در عبارات امام (ره) بیان شده چهار صورت است ولی امکان تکثیر صور به ملاحظه بعضی از آراء و نظاری که در این مقام بیان شده وجود دارد چون چند جهت در تشقیق این شقوق مؤثر است:

یک جهت اینکه این اراضی معموره باشند یا غیر معموره یعنی از اراضی آباد باشند یا از اراضی موات؛

جهت دیگر اینکه مستخرج مسلم باشد یا کافر؛

جهت سوم اینکه استخراج به اذن ولی مسلمین باشد یا بدون اذن او.

اینها صوری است که در کلام امام (ره) مورد اشاره قرار گرفته بعضی از صور هم نه در متن عروه و نه تحریر ذکر نشده اما در بعضی عبارات ذکر شده مثلاً اینکه معدنی که استخراج می شود از معادن ظاهره باشد یا از معادن باطنه؛ معدن ظاهری مثل معدن نمک که آشکار و قابل رؤیت است و معادن باطنه مثل معدن طلا، نقره و امثال اینها که نوعاً در عمق زمین وجود دارد. در هر صورت صوری که در فرع سوم قابل تصور است به ملاحظه این جهاتی که عرض کردیم متعدد و متکثر است؛ ممکن است شش صورت یا هشت صورت بتوان تصویر کرد لکن حکم این صور عمدتاً یکسان است لذا لازم نیست که این صور را یکایک و مستقلاً بیان کرده و در مورد هر یک بحث نماییم. عمده چند صورت است که حکم این صور باید از نظر استناد و دلیل مورد بحث و بررسی قرار بگیرد.

ص: 179

امام (ره) در این قسمت از مسئله اولی تقریباً به چهار صورت اشاره کرده اند؛ در دو صورت حکم به تملک مستخرج و وجوب خمس بر او کرده اند و در دو صورت نسبت به تملک مستخرج اشکال فرمودند.

اما آن دو صورتی که حکم به تملک مستخرج کرده اند و خمس را بر او واجب دانسته اند: یکی آنجایی است که معدن در اراضی معموره واقع شده باشد (اراضی معموره مفتوحه عنوة) زمین هایی که به قهر و غلبه از کفار گرفته شده و آباد می باشد و مستخرج مسلمان است و استخراج هم به اذن ولی مسلمین صورت گرفته است. صورت دوم آنجا که معدن در اراضی موات مفتوحه عنوة واقع شده باشد اعم از اینکه مستخرج مسلمان باشد یا کافر (در این فرض فرقی بین مسلمان و کافر نیست).

اما دو صورتی که نسبت به تملک مستخرج اشکال شده یکی آنجایی است که معدن در اراضی المعموره من الاراضی المفتوحه عنوة واقع شده باشد و مستخرج مسلمان باشد لکن از ولی مسلمین اذن نگرفته باشد. صورت دوم اینکه در همین اراضی معموره کافر از معدن استخراج کند. در این دو صورت نسبت به تملک مستخرج اشکال فرمودند.

پس مجموعاً آنچه در متن تحریر ذکر شده این چهار صورت است.

کلام سید

در مسئله نهم عروه نظیر همین عبارات آمده لکن یک تفاوتی بین نظر سید و امام (ره) وجود دارد:

سید فرموده است: «إذا كان المعدن في معمر الارض المفتوحه عنوة التي هي للمسلمين فأخرجه احد من المسلمين ملكه و عليه الخمس» اگر معدن در زمینی که آباد است از اراضی مفتوحه عنوة واقع شده باشد، و یکی از مسلمین از این معدن استخراج بکند مالک ما یستخرج من المعدن است و خمس هم بر او واجب است. «و إن اخرج غیر المسلم ففي تملک اشکال» اگر غیر مسلمان از معدن واقع در این اراضی استخراج بکند، در تملک آن اشکال است.

حکم این دو صورت طبق نظر سید دقیقاً همان است که امام (ره) در تحریر فرمود. «و اما اذا كان في ارض الموات حال الفتح فالظاهر أنّ الكافر ايضاً يملكه و عليه الخمس» اگر استخراج از معدنی که در اراضی موات واقع شده صورت گرفته باشد، در این صورت آنچه که از معدن استخراج شده متعلق به مستخرج است چه مسلمان باشد و چه کافر باشد و هر دو باید خمس معدن را بپردازند.

ملاحظه فرمودید که از نظر این صور و حکم ملکیت و عدم ملکیت در عبارت عروه فی الجملة تفاوتی با آنچه که امام (ره) فرمود ندارد تنها تفاوت در مسئله اذن ولی مسلمین است؛ نه تنها امام بلکه کثیری از محشین عروه به مرحوم سید اشکال کرده اند چون مرحوم سید در اراضی معموره فرقی بین صورت اذن و عدم اذن نگذاشتند لذا در ذیل همین عبارت مرحوم سید، حاشیه هایی مرقوم فرمودند و با این نظر مخالفت کرده و فرموده اند: در صورتی مسلمان مالک ما یتخرج من المعدن می شود که اذن گرفته باشد. البته بعضی فتوا داده اند که این تملک به شرطی است که مستخرج مسلمان از ولی مسلمین اذن گرفته باشد مثل امام (ره)، مرحوم آقای بروجردی، به خلاف مرحوم حکیم که احتیاطاً مشروط به مسئله اذن کرده، حتی بعضی اینجا با مرحوم سید و امام (ره) مخالفت کرده و گفته اند که به طور کلی کافر مالک نمی شود چه در اراضی موات و چه در اراضی معموره چون چنانچه ملاحظه فرمودید امام و سید معتقدند کافر اگر از معدنی که در ارض موات واقع شده

استخراج کند، مالک می شود و خمس باید پردازد. اینجا بعضی مانند مرحوم آقای گلپایگانی در اصل تملک کافر اشکال کرده اند یعنی نه در فرض معموره بودن زمین و نه در فرض موات بودن زمین؛ به طور کلی نسبت به تملک کافر نسبت به آنچه که از معدن استخراج می کند اشکال کردند.

اینها اقوالی است که در این مسئله وجود دارد و ما بررسی خواهیم کرد. (1)

پس به طور کلی در فرع سوم که مربوط است به معدنی که در اراضی مفتوحه عنوة واقع شده صور مختلفی وجود دارد و آراء و انظار متعددی درباره این صور ارائه شده است. ملاک تقسیم این فرع به صور مختلف هم می تواند مختلف و متعدد باشد. آنچه در این مقام مورد بررسی قرار خواهد گرفت و مهم است، این است که ببینیم مخرج نسبت به آنچه که از معدن استخراج می کند (معدنی که در اراضی مفتوحه عنوة واقع شده) آیا مالک می شود و به تبع آن خمس بر او واجب است یا خیر. از آنجا که جهت اصلی و مورد نظر در این مسئله خود اراضی می باشند، در فرع سوم هم به حسب خود اراضی که یا معموره اند یا اراضی موات، در دو مقام بحث می کنیم یکی در اراضی معموره و دیگری در اراضی موات. البته اینجا می شود مثلاً به اعتبار اسلام و کفر مستخرج بحث را حول محور مستخرج مسلمان و مستخرج کافر متمرکز کرد اما چون جهت اصلی بحث در اینجا خود اراضی می باشد به نظر می رسد از این جهت ما بحث را در دو مقام حول اراضی معموره و اراضی موات متمرکز کنیم مناسبتر است لذا مجموعه بحث ما در فرع سوم در دو مقام است:

مقام اول درباره اراضی موات و مقام دوم درباره اراضی معموره؛ البته به حسب ترتیب طبیعی و ترتیب متن ابتدا باید درباره اراضی معموره بحث کرد و سپس درباره اراضی موات لکن چون بحث از اراضی موات مهمتر و اساسی تر است ما ابتداءً درباره اراضی موات بحث می کنیم و سپس درباره اراضی معموره.

مقام اول: اراضی موات

در مورد اراضی موات چنانچه ملاحظه فرمودید یک قول این بود که مستخرج مطلقاً مالک می شود؛ اگر معدنی در ارض موات واقع شده باشد و کسی مبادرت به استخراج از این معدن بکند، مالک ما یستخرج من المعدن است مطلقاً اعم از اینکه مسلمان باشد یا کافر؛ مشهور بر این عقیده اند. بعضی نیز معتقدند کافر مالک نمی شود که یک احتمال هم این است مسلمان هم مالک نمی شود. پس مجموعاً سه قول یا سه احتمال در این مقام وجود دارد:

1- قول به عدم ملکیت مطلقاً؛

2- قول به ملکیت مستخرج مطلقاً؛

3- قول به تفصیل در مسئله است به این نحو که بعضی می گویند مسلمان مالک می شود کافر مالک نمی شود.

مرحوم سید و امام (ره) جزء کسانی هستند که می گویند مستخرج مطلقاً مالک می شود اعم از این که مسلمان باشد یا کافر.

بحث جلسه آینده: حال باید ادله این اقوال را بررسی کنیم و ببینیم که ادله کدامیک از این اقوال قابل پذیرش است که ان شاء الله در جلسه آینده مورد رسیدگی قرار خواهیم داد.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 8 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم

مصادف با: 6 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 42

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در فرع سوم که بحث از استخراج از معادنی است که در اراضی مفتوحه عنوة واقع شده اند در دو مقام بحث می کنیم یکی معادنی که در اراضی موات واقع شده اند و دیگری معادنی که در اراضی معموره واقع شده اند. مقام اول درباره اراضی موات است؛ گفتیم احتمالات و اقوالی در این باره وجود دارد: یک احتمال این است که مستخرج از این معادن مطلقاً مالک نمی شود چه مسلمان باشد چه کافر؛ احتمال دوم اینکه مطلقاً مستخرج مالک می شود چه مسلمان باشد و چه کافر که امام و سید قائل به این احتمال شده اند؛ احتمال سوم تفصیل بین مسلم و کافر است که در صورتی که مسلمان باشد مالک می شود ولی اگر کافر باشد، مالک نمی شود که مرحوم آقای گلپایگانی قائل به این احتمالند.

ادله احتمال اول

اما برای احتمال اول یعنی عدم تملک مستخرج نسبت به ما مستخرج من المعادن به چند وجه می توان استدلال کرد به عبارت دیگر ما ممکن آن یستدل للاحتمال الاول وجوه؛ چند وجه است که امکان استدلال به آنها برای عدم تملک مستخرج وجود دارد:

وجه اول

وجه اول این است که اساساً احیاء مملک نیست و در این جهت فرقی بین مسلم و کافر و شیعه و غیر شیعه وجود ندارد یعنی اگر کسی حتی خود زمین را احیاء بکند مالک آن نمی شود چه برسد به معدنی که در آن زمین واقع است نهایت چیزی که از رهگذر احیاء نصیب محیی می شود این است که او می تواند به مقدار نیاز مصرف کند و نسبت به همان مقداری که مصرف کرده خمس را پردازد و بقیه متعلق

به امام است. یعنی اساساً شخص محیی مالک آنچه که احیاء کرده نمی شود چه در زمین باشد چه در معدن باشد. آنچه ما می توانیم برای محیی به واسطه احیاء در نظر بگیریم استفاده از آن زمین یا معدن به اندازه نیاز است؛ به مقدار ما یحتاج خودش می تواند استفاده کند یعنی آن مقدار را مالک می شود و بقیه مال امام است و البته در آن مقداری که استفاده کرده خمس بر او واجب است.

این مقتضای بعضی از روایات است از جمله روایت ابی خالد کابلی: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ (ع): "إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (1)"

أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمَسْ لِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَ لِيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا» حضرت می فرماید: من و اهل بیت من مصداق این آیه ایم که: "إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ" من یشاء ماییم؛ خداوند ارض را برای ما به ارث

ص: 182

1- . «الاعراف»: 128.

گذاشت و ما متقین هستیم؛ یعنی دو عنوانی که در این آیه ذکر شده "يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ" و "وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ" مصداق آن طبق فرمایش حضرت (ص) پیامبر و اهل بیت ایشانند.

اما «فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمَسْ لِمِينَ...» کسی که از مسلمین زمینی را احیاء کند و آن را آباد کند دو تکلیف برای او ذکر شده: یکی اینکه خراج آن ارض را به امام بدهد و دوم اینکه «له ما اكل منها» یعنی به اندازه ای که می تواند و می خواهد و نیاز دارد از آن ارض استفاده بکند. در این قسمت روایت آمده «وَلَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا» نگفته له منفعه هذا الارض یا له هذا الارض المحياه. ارض احیاء شده و آباد شده، اینها را به نحو مطلق متعلق به محیی ندانسته بلکه زمین را متعلق به امام می داند اما می فرماید محیی حق دارد به اندازه نیاز استفاده کند.

«فَإِنْ تَرَكَهَا أَوْ أَخْرَبَهَا فَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمَسْ لِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ فَعَمَرَهَا وَ أَحْيَاهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا» اما اگر این زمین را ترک کند و این زمین موات شود (خراب شود) سپس مسلمان دیگری این زمین را اخذ کند و احیاء کند پس این شخص دوم که این زمین را آباد کرده است احق است از فرد اولی که زمین را رها کرده است.

آن گاه برای این شخص دوم همان حکم بیان شده «فَلْيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا» این شخص باید خراج آن را به امام بپردازد و از این زمین می تواند به اندازه ای که نیاز دارد، استفاده کند و مالک آن است و بقیه مال امام است «حَتَّى يَظْهَرَ الْقَائِمُ (ع) مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ فَيُحْوِيهَا وَ يَمْنَعَهَا وَ يُخْرِجَهُمْ مِنْهَا كَمَا حَوَاهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَ مَنَعَهَا إِلَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي شَيْعَتِنَا فَإِنَّهُ يُقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ وَ يَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ» (1) این روند یعنی تأدیه الخراج الی الامام و جواز الاكل منها تا زمان ظهور قائم ادامه دارد و پس از آن این زمین ها را قائم ما (عجل الله تعالی فرجه) می گیرد و از دست غیر صاحبانش آنها را می کند و آنها را از این زمین ها خارج می کند همان طوری که رسول خدا (ص) این گونه عمل کردند.

عمده در این روایت آن قسمتی است که ما توضیح دادیم؛ مستفاد از این روایت این است که همه منافع این اراضی باید به امام داده شود فقط مقدار مورد نیاز و مورد احتیاج برای شخص محیی باقی می ماند لذا هیچ کس مالک این اراضی نمی شود. با توجه به این روایت

معلوم می شود ملکیت این اراضی مال امام است و از منافع این اراضی به مقدار ما یحتاج برمی دارد و بقیه را در اختیار امام قرار می دهد پس اصلاً مالکیت نسبت به این اراضی پیدا نمی شود حتی برای مسلمین و شیعیان. ظاهر این روایت این است که به طور کلی احواء مملک نیست چه احواء الاراضی باشد و چه احواء المعادن باشد؛ مطلقاً هر آنچه صدق احواء بر آن شود مملک نیست بنابراین کسی که معدن واقع در اراضی موات را استخراج می کند، مالک نمی شود.

این در واقع یک اشکال کبروی است یا به عبارت دیگر یک مبنایی است که به طور کلی در مقابل دلیل احواء قرار گرفته است. اگر این گونه باشد که مستخرج، مالک ما یتخرج من المعدن نیست خمس بر او واجب نیست بلکه فقط نسبت به مقداری مصرف می کند باید خمس بپردازد.

ص: 183

1- . کافی، ج 5، ص 279، حدیث 5؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 414، باب 3 از ابواب احواء الموات، حدیث 2.

این وجه به نظر می‌رسد محل اشکال است چون این روایت ولو سنداً مقبول باشد کما اینکه بعضی آن را مصححه دانستند لکن در مقابل آن روایات مستفیضه یا متواتره وجود دارد که دلالت می‌کند بر اینکه احیاء سبب ملکیت است یعنی ما قطعاً این روایت را به ظاهرها طبق بیانی که مستدل گفته نمی‌توانیم اخذ کنیم چون در مقابل این روایت این مضمون متواتر است (اگر تواتر لفظی نباشد تواتر معنوی یا تواتر اجمالی وجود دارد) که اگر کسی زمینی را احیاء کند مالک آن خواهد شد «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ» (1) و با وجود این روایات ما قطعاً نمی‌توانیم به مقتضای این روایت پایبند شویم و بگوییم احیاء مملک نیست.

لذا باید اینجا به نحوی این روایت را معنا کنیم که بین این روایت و روایات دالّ بر تملک به سبب احیاء منافاتی نباشد. این روایت قابل حمل بر یک معنایی است که بر اساس آن معنا دیگر منافاتی با آن روایات احیاء ندارد؛ در این روایت این تعبیری که امام فرمودند: «وله ما اكل منها» یک احتمال همین معنایی است که مستدل از روایت برداشت کرده اما یک احتمال دیگری هم در این روایت می‌توان ذکر کرد و آن اینکه «ما اكل منها» یعنی او می‌تواند در منافع این زمین به مقداری که می‌خواهد تصرف کند. دلالت ندارد بر جواز خصوص مقداری که نیازمند است؛ «له ما اكل منها» یعنی هر چه می‌خواهد علی‌مقدار ما شاء این مال شما هر مقداری که می‌خواهید استفاده کنید ظاهر «له ما اكل منها» به نظر می‌رسد یک معنای عامی است که در خصوص مقدار احتیاج و نیاز نیست بلکه همه منافع متعلق به اوست و در این منافع می‌تواند به هر نحوی که می‌خواهد تصرف کند. آن‌گاه خراج که در این روایت ذکر شده منظور آن مقدار مالیاتی است که امام تعیین کرده، خراج، نه یعنی الباقی و الزائد علی ما یحتاج الیه؛ این روایت نمی‌خواهد بگوید آن مقداری که احتیاج دارید بردارید و باقی آن را به امام بدهید اینکه می‌فرماید خراجش را به امام بدهید یعنی اینکه آن مالیات معین و مقدر. بالاخره امام یک مالیاتی بر این زمین قرار داده و آن مالیات معین و مقدر را باید پردازد.

وجه دوم

وجه دوم در واقع در خصوص غیر شیعه از مسلمین است یعنی طبق وجه دوم احیاء برای غیر شیعه مملک نیست ولی اگر شیعه ای زمینی را احیاء کند این مملک است. پس برای سایر فرق مسلمین یا کفار مملک نیست. عرض کردیم این وجه فقط در خصوص سایر فرق مسلمین و کفار نفی سببیت تملک برای احیاء می‌کند؛ درست است مدعا عدم ملکیت مستخرج است مطلقاً چه مسلمان و چه کافر. وجه اول هم در مقام نفی مطلق بود اما این وجه در مورد غیر شیعه نفی تملک می‌کند.

این وجه مستند به روایت مسمع بن عبدالملک است که سابقاً نقل شده؛ روایت ابی سیار مسمع بن عبدالملک: «إِنِّي كُنْتُ وُلِيْتُ الْبَحْرَيْنِ الْعَوْصَ ... إِنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا لَنَا؛ فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا» امام می‌فرماید: زمین و هر آنچه خداوند از ارض اخراج بکند متعلق به ماست که این شامل هر چیزی است که از دریا و معدن و امثال آن استخراج شود «الی أن قال - وَ كُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ فِيهِ»

مُحَلَّلُونَ وَ مُحَلَّلٌ لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُومَ قَائِمُنَا - فَيَجِيئُهُمْ طَسَقٌ مَّا كَانَ فِي أَيْدِي سِوَاهُمْ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا - فَيَأْخُذُ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنْهَا صَعْرَةً. (2)

- 1- . تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج 7، ص 152.
- 2- . تهذيب، ج 4، ص 144، حديث 403؛ وسائل الشيعة، ج 9، ص 548، باب 4 از ابواب الانفال، حديث 12.

طبق این روایت همه ارض متعلق به اهل بیت (ع) است؛ این همان مضمون روایت ابی خالد کابلی است لکن آنچه که در این روایت آمده و به حسب ظاهر متفاوت با روایت قبلی است این «وَكُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيَعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ» ظاهراً با عنایت به این جمله می توانیم بگوییم روایت دلالت می کند بر اینکه نسبت به شیعیان احیاء مملک است اما نسبت به غیر شیعه مملک نیست.

بررسی وجه دوم

به نظر می رسد این روایت هم دلالت بر این مطلب ندارد و مهم این است که با ادله احیاء منافات دارد چون اولاً در روایت ابی خالد کابلی هم جمله ای ذکر شده بود که نظیر همین روایت بود؛ در ذیل روایت کابلی این آمده بود «حَتَّى يَظْهَرَ الْقَائِمُ (ع) مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ فَيُخْرِجَهُمْ مِنْهَا كَمَا حَوَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَ مَنَعَهَا إِلَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيَعَتِنَا فَإِنَّهُ يَقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ» زمانی که حضرت ظهور می کنند همه را از این زمین ها بیرون می کند مگر شیعیان را که آن زمین ها را بین شیعیان تقسیم می کند و در اختیار آنها قرار می دهد. درست است اینجا صحبت نسبت به تحلیل از شیعه ذکر نشده اما معلوم است که بالاخره یک امتیازی برای اینها وجود دارد و همان را در اختیار آنها قرار می دهد. مهم در وجه دوم این است که این روایت هم با کثیری از روایاتی که دلالت بر این می کند که ارض متعلق به کسی است که آن را احیاء کرده منافات دارد؛ ما روایاتی داریم که حتی با عمومیت آن می توان اثبات کرد کافر هم اگر زمین را احیاء کند ارض متعلق به اوست. حداقل احق است نسبت به ارضی که احیاء کرده از دیگران. در مورد مسلمین و شیعیان که به طریق اولی این ثابت می شود. البته ما این بحث را تفصیلاً در ذیل ادله قول دوم بیان خواهیم کرد که آیا اساساً احیاء مملک است یا نیست؛ روایات عامه ای داریم که سنداً و دلالتاً صحیح هستند و از آنها استفاده می شود که احیاء مطلقاً حتی نسبت به کافر سبب شرعی للملکيه و هیچ تفصیلی بین کافر و مسلم نداده بنابراین این روایت هم با آن روایات قابل جمع نیست و باید این روایت را با توجه به اینکه آن روایات متواتر و مستفیض است، توجیه کنیم.

توجیهاتی برای این روایت ذکر شده؛ صاحب وسائل یک توجیهی ذکر کرده و دیگران ذکر کردند. اما اجمالاً اینکه این روایت هم قابل حمل بر معانی است که با ادله دال بر تملک بالاحیاء منافات نداشته باشد.

بحث جلسه آینده: چند وجه دیگر باقیمانده که إن شاء الله در جلسه آینده بررسی و بعد احتمال و قول بعدی را بیان خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمين»

ص: 185

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 9 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم

مصادف با: 7 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 43

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث پیرامون معدن واقع در اراضی موات از اراضی مفتوحه عنوة بود. گفته شد اقوال و احتمالاتی در این باره وجود دارد؛ احتمال اول یا به تعبیری قول اول این بود که اگر کسی از معدن واقع در اراضی موات از زمین هایی که به قهر و غلبه اخذ شده استخراج کند مالک نمی شود مطلقاً چه مستخرج مسلمان باشد و چه کافر؛ گفته شد مایمکن آن یستدل لهذا الاحتمال چند وجه است. دو وجه ذکر شد و اشکال هر دو وجه هم بیان شد.

وجه سوم

اگر ما از دو وجه سابق تنزل کنیم یعنی معتقد به سببیت احیاء برای تملک بشویم چه برای مطلق مستخرج و چه برای خصوص شیعه، مشکل این است که استخراج از معدن احیاء محسوب نمی شود. در دو وجه سابق اشکال کبروی بود یعنی در اصل سببیت احیاء برای تملک اشکال شد؛ به استناد بعضی روایات ادعا شد در وجه اول مطلق محیی و در وجه دوم محیی غیر شیعه به سبب احیاء مالک نمی شوند. گفتیم بر طبق بعضی روایات کسی که زمینی را احیاء بکند مالک محسوب نمی شود. در این وجه گفته می شود که سلمنا که احیاء مملک باشد اما استخراج از معدن از مصادیق احیاء نیست. دلیل بر اینکه استخراج از معدن از مصادیق احیاء نیست این است که نبوی معروف «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»⁽¹⁾ در جایی معنا پیدا می کند که زمین مواتی را احیاء بکند و در آن زمین معدنی وجود داشته باشد. آن گاه به تبع مالکیت نسبت ارض، مالکیت نسبت به معدن هم پیدا می شود. اگر نبوی این طور معنا شود و گفته شود دلیل احیاء فقط احیاء اراضی موات را مملک می داند، آن گاه احیاء ارض، ملکیت آن را ثابت می کند و چنان چه ملکیت ارض ثابت شد، به تبع آن معدنی که در آن ارض واقع شده هم مملوک محیی ارض می شود. این مطلبی است که محقق همدانی⁽²⁾ فرموده و معلوم است که بر

اساس مبنای مشهور است که قائلند که معدن به تبع زمین مملوک واقع می شود و گرنه طبق مبنای ما که این تبعیت را تا حدی که عرف آن را بپذیرد قبول کردیم و در غیر این صورت آن را رد کردیم، مطلب این چنین نیست.

به هر حال بر این اساس اگر کسی بدون احیاء الارض، از معدن استخراج کند این موجب ملکیت نیست چون دلیل احیاء شامل آن نمی شود.

ص: 186

1- . المجازات النبویه، ص 240.

2- . مصباح الفقیه، ج 3، ص 114.

این لازمه ی سخنی است که بعضی از جمله محقق همدانی مطرح کردند. به نظر اینها اساساً نفس استخراج از معدن احیاء محسوب نمی شود (احیاء و آباد کردن زمین یعنی در زمین زرع و کشاورزی بشود) و نبوی معروف شامل جایی است که زمینی را آباد می کند لکن در این زمین معدنی وجود دارد آنگاه محیی ارض به واسطه مالکیت ارض به سبب احیاء مالک معدن هم می شود ولی نفس استخراج بدون احیاء الارض از مصادیق احیاء به حساب نمی آید.

پس لازمه سخن محقق همدانی این است که استخراج به تنهایی و بدون احیاء الارض از مصادیق احیاء نیست لذا اگر بخواهیم به لازمه ی این سخن اخذ کنیم ادله احیاء و عموم «من احیاء ارضاً میتةً فهی له» نمی تواند اثبات کند که نفس استخراج موجب ملکیت معدن است.

سؤال: برای استخراج ابتدا باید زمین را به نحوی احیاء و آماده کرد؟

استاد: آماده سازی برای استخراج غیر از احیاء الارض است؛ احیاء الارض یعنی آباد کردن زمین یعنی زمینی که هیچ گونه زراعت و درخت و امثال اینها ندارد را آباد کند و با کشاورزی و درخت کاری آن را آباد کند و این زمین را به زمین قابل استفاده تبدیل کند و از آن بهره برداری بکند.

پس وجه سوم این شد که سلمنا کبرویاً بپذیریم احیاء مملک است و این دو روایت را در این مقام توجیه کنیم به گونه ای که با ادله ی احیاء منافاتی نداشته باشد (که قاعده هم همین است) اما مشکل این است که استخراج المعدن فی نفسه احیاء محسوب نمی شود یعنی به صرف استخراج از معدن واقع در ارض موات بدون آنکه خود ارض احیاء شود، این مملک نیست؛ یعنی اگر کسی از معدن واقع در ارض موات استخراج کند بدون اینکه آن زمین را آباد و احیاء بکند، چنین استخراجی مملک نیست و از مصادیق احیاء محسوب نمی شود. تنها در صورتی شخص منخرج مالک ما یستخرج من المعدن است که ارض مواتی که معدن در آن واقع شده را احیاء کند و به تبع مالکیت نسبت به ارض مالک معدن هم بشود.

بررسی وجه سوم

این وجه هم قابل قبول نیست چون احیای هر چیزی به حسب آن چیز است و این امری عرفی است یعنی بستگی دارد به اینکه احیاء به چه چیزی متعلق بشود؛ متعلق احیاء اگر زمین باشد، این قهراً یک معنا پیدا می کند. متعلق احیاء اگر معدن باشد، این یک معنا پیدا می کند. این گونه نیست که احیاء منحصر به ارض باشد بلکه احیاء می تواند به غیر ارض هم متعلق بشود و این مطلبی است که از روایات هم قابل

استفاده است؛ روایات متعددی داریم در باب احیای موات که احیاء را متعلق به خصوص ارض نکرده و به نحو عام احیاء را مملک دانسته است. از جمله:

روایت محمد بن مسلم «سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّرَاءِ مِنْ أَرْضِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَقَدْ ظَهَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى أَهْلِ خَيْبَرَ فَخَارَجَهُمْ عَلَى أَنْ يَتْرَكَ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ يَعْمَلُونَهَا وَيَعْمُرُونَهَا وَمَا بِهَا بَأْسٌ وَقَدْ اشْتَرَيْتُ مِنْهَا شَيْئاً وَأَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ أَوْ عَمِلُوهُ فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَهِيَ لَهُمْ» (1):

سؤال از خرید زمین از اهل کتاب است. شاید وجه سؤال هم این بوده که سائل شبهه داشته که آیا اینها مالک می شوند یا نه؟ یعنی اگر اینها زمینی داشته باشند آیا می توان از آنها خریداری کرد چون شک داشته آنها مالک ارض هستند یا نه؟ لذا سؤال می کند خریدن زمین آیا از یهود و نصارا

ص: 187

1- تهذیب، ج 7، ص 148، حدیث 655؛ استبصار، ج 3، ص 110، حدیث 390؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 411، باب 1 از ابواب احیاء الموات، حدیث 1.

1- صحیح است یا نه؟ امام (ع) می فرماید: اشکالی ندارد. بعد در ادامه می فرماید: هر قومی یک چیزی از زمین را احیاء بکند یا کاری را انجام بدهند آنها احقند نسبت به آن زمین و آن زمین مال آنهاست «و هی لهم».

آنچه که اینجا شاهد ماست «أَحْيَا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ» است. این شیئاً من الارض با توجه به عمومیت معنای شیء شامل همه اجزاء ارض می شود. در نبوی معروف آمده: «من احیی ارضاً میتة» احیاء متعلق به ارض شده؛ قهراً اگر ما فقط احیاء را متعلق به ارض بدانیم، بدیهی است به حسب این دلیل نسبت به غیر ارض معنا ندارد، اما وقتی کلمه شیء می آید، شیء یک معنای عامی دارد «شیئاً من الارض» یعنی هر چیزی و هر جایی از زمین که این می تواند سطح زمین باشد و می تواند عمق زمین باشد و می تواند در ارتفاعات باشد لذا احیاء می تواند حتی نسبت به عمق زمین یعنی معادن هم صورت بگیرد. کسی که چیزی از زمین را احیاء کند نسبت به آن احق است و آن چیزی که احیاء شده مال محیی می شود.

پس به استناد به این روایت استخراج از معدن از مصادیق احیاست و لذا احیای معدن مملک محسوب می شود.

البته از این روایت مطلب دیگری هم استفاده می شود که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد و آن هم سببیت الاحیاء للتملک مطلقاً است «إِيْمَا قَوْمٍ أَحْيَا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ» بنابراین سخن از مسلمین فقط نیست و مورد سؤال نصارا و یهودند و علاوه بر این امام به صورت یک کبری کلی فرمودند و کاری به دین آیین ندارند. طبق این روایت حتی اگر کفار زمینی را احیاء کنند، مالک می شود لذا احیاء یک سببیت مطلقه دارد.

2- روایت دیگری از زراره وارد شده از امام باقر (ع): «مَنْ أَحْيَا مَوَاتاً فَهُوَ لَهُ» (1)؛ طبق این روایت هر چیزی که موات است اگر احیاء شود متعلق به محیی است؛ سخن از احیای ارض موات نیست می فرماید «من احیا مواتاً» هر چیز غیر آباد که اطلاق و عمومیت این روایت شامل معدن هم می شود. اگر معدنی بدون استفاده باشد و از آن استخراج نشود معدن متروک محسوب می گردد ولی اگر از آن استفاده بشود و استخراج بشود صدق احیاء الموات می کند و به حسب این روایت آن موات احیاء شده متعلق به محیی است.

پس چنانچه ملاحظه فرمودید، در این روایات سخن فقط از احیای ارض موات نیست که فقط احیای ارض موات مملک آن ارض باشد بلکه احیای هر چیزی که بدون استفاده و موات است موجب ملکیت است. احیای معدن به این است که از آن استخراج شود پس استخراج از مصادیق احیاء است و لذا مملک هم می باشد.

پس به نظر میرسد وجه سوم هم تمام نیست.

وجه چهارم

وجه چهارم که آخرین وجه برای احتمال اول یعنی عدم ملکیت مستخرج است این است که اگر ما از سه وجه گذشته هم بگذریم یعنی بپذیریم احیاء مملک است (تسلیم کبری بشویم) و سلماً استخراج معدن از مصادیق احیاء باشد (یعنی تسلیم صغری هم بشویم) اما یک مشکل جدی اینجا وجود دارد و آن اینکه معادن مالک دارند و مملوک غیر می باشند آنگاه چیزی که مملوک غیر است چگونه می خواهد به ملکیت مستخرج در آید؟

مملوک بودن معدن للغير به یکی از این دو وجه است:

1- . کافی، ج 5، ص 279، حدیث 3؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 412، باب 1 از ابواب احیاء الموات، حدیث 6.

1- اراضی موات مطلقاً ملک امام است و در این جهت فرقی بین اراضی مفتوحه عنوةً و غیر آن نیست. حال اگر این اراضی مالک داشت معدنی هم که در این اراضی واقع شده مالک دارد یعنی ملکیت نسبت به معادن به تبع ملکیت نسبت به اراضی ثابت می شود. لذا با وجود مالک دیگر معنا ندارد که کسی با استخراج و احیاء بتواند مالک ملک دیگری شود.

2- اساساً معادن خودش از انفال است (این بحث در مورد معادن وجود دارد که معادن از مباحاتند یا از انفال می باشند که در آخر همین مسئله بیان خواهیم کرد) و انفال ملک امامند. لذا چگونه ممکن است کسی به سبب احیاء مالک معدن بشود؟

در هر صورت این معادن ملک امام است یا به اعتبار وقوع در اراضی موات یا به اعتبار اینکه از انفال است و با وجود مملوک بودن معدن، دیگر کسی نمی تواند با استخراج، مالک چیزی شود که ملک دیگری است.

البته دقت داشته باشید برخی از ادله ای که مطرح کردیم فقط مربوط به اراضی موات و مفتوحه عنوةً نیستند بلکه یک بحث کلی اند مانند این بحث که احیاء مملک است. این یک بحث کلی است و در غیر مسئله اراضی مفتوحه عنوةً هم مطرح است یا مثلاً اینکه اینجا می گوئیم این معادن مملوکند و نمی توانند به سبب احیاء به ملکیت کسی در آیند این در خصوص معادن واقع در اراضی موات در اراضی مفتوحه عنوةً نیست بلکه یک بحث کلی است لکن اینجا به عنوان وجوهی که مورد استناد قرار گرفته، ذکر شده است.

بحث جلسه آینده: حال باید دید این وجه تمام است یا خیر؟ اگر این دلیل را رد کنیم به طور کلی احتمال یا قول اول یعنی عدم مالکیت مسلمان و کافر نسبت به مستخرج از معدنی که در اراضی موات از زمین های مفتوحه عنوةً واقع شده اند، ثابت می شود که إن شاء الله جلسه آینده به بررسی وجه چهارم خواهیم پرداخت و بعد سایر احتمالات و اقوال در این مسئله را مطرح خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 13 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در اراضی موات- قول اول مصادف با: 11 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 44

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله احتمال اول در مورد استخراج از زمین های موات است که از اراضی مفتوحه عنوة می باشد. موضوع بحث این بود که اگر کسی از معدنی که در ارض موات واقع شده، استخراج کند، آیا مالک ما یُستخرج من المعدن می شود یا خیر؟ چند احتمال و قول در این باره ذکر شد؛ احتمال اول این بود که مطلقاً کسی مالک مستخرج از این معدن نمی شود. اعم از اینکه مُستخرج مسلمان باشد یا کافر.

چند دلیل برای این قول ذکر شد. سه دلیل اول مورد بررسی و اشکال واقع گردید. اما دلیل چهارم این بود که بر فرض ما از ادله قبلی صرف نظر کنیم، یعنی بپذیریم که احیاء مملک است و بپذیریم که استخراج معدن از مصادیق احیاء محسوب می شود، معذک یک مانع مهمی بر سر راه ما وجود دارد و آن مانع این است که معدنی که در این زمین ها واقع شده، در واقع مملوک امام است بنابراین انسان نمی تواند مالک چیزی شود که ملک غیر (امام) است؛ چون یا بطور کلی معادن از انفال اند که در این صورت به عنوان انفال ملک امام می شوند و اگر این را نپذیریم بالاخره این معدن در ارض موات واقع شده و اراضی موات مطلقاً برای امام است. چه ارض موات مفتوحه عنوة باشد و چه ارض موات غیر مفتوحه عنوة باشد در هر صورت اراضی موات متعلق به امام است و آنگاه به تبع اراضی، معادنی که در جوف این اراضی هستند هم ملک امام می شوند. پس در هر صورت معادن (که اینجا محل بحث ما است)، ملک للإمام، آن گاه اگر این معادن ملک امام بودند، چگونه می توانیم بگوییم بالاستخراج کسی مالک ما یُستخرج من المعدن می شود؟! در این جهت هم فرقی بین مسلم و کافر نیست. این محصل دلیل چهارم است.

بررسی وجه چهارم

این دلیل مبتلا به اشکال است:

عمده این است که در این دلیل کأن بین ملکیت امام نسبت به اراضی موات و معادن و سببیت احیاء و استخراج برای تملک یا حصول حق

نسبت به معدن تنافی برقرار شده است؛ کأنّ مستدل گمان کرده که نمی توانیم از یک طرف معادن را برای امام بدانیم (بگوئیم اراضی موات ملک امام است و به تبع اراضی، معادنی هم که در درون این اراضی واقع است، ملک امام است یا اصلاً مطلقاً معادن را از باب اینکه انفال محسوب می شوند ملک امام بدانیم) و از طرف دیگر بگوئیم کسی که ارض موات را احیاء کند، یا معدن را استخراج کند مالک مُستخرَج می شود. بین این دو کأنّ از نظر مستدل منافات است. در حالی که حق آنست که واقعاً بین این دو منافات نیست یعنی ما هم می توانیم بگوئیم اراضی موات ملک امام است و هم بگوئیم

ص: 190

شخص به واسطه استخراج از معدن مالک مُستخرَج می شود. پس می شود هم معادن را ملک امام بدانیم و هم مُلتزم شویم به اینکه مُستخرَج با احیاء مالک می شود. به نظر ما هیچ منافاتی بین اینها نیست چراکه ملکیت هم برای امام متصور است و هم برای مُحیی، ولی به دو اعتبار نه به یک اعتبار و از یک حیث و در عرض هم که اجتماع مالکین فی ملک واحد پیش بیاید بلکه این ملکیت به دو اعتبار است؛ اینکه می گوئیم ملکیت به دو اعتبار است یعنی در درجه اول، اصل و قاعده این است که اراضی موات یا معادن متعلق به امامند چون اینها ثروت های عمومی اند یعنی متعلق به عموم مردم هستند که در اختیار امام یا نائب امام می باشند لکن در عین ملکیت امام نسبت به اینها گفته شده اگر کسی زمین میته ای را احیاء کند، مالک آن می شود و این به ادله شرعیه ثابت شده یعنی برای احیاء، سببیت شرعی برای ملکیت قرار داده شده و شرعاً احیاء به عنوان سبب ملکیت مُحیی و مُستخرَج قرار داده شده است.

به عبارت دیگر کأنّ تا زمانی که کسی مبادرت به احیاء نکرده، اینها ملک امام است اما به سبب احیاء و مبادرت به استخراج، کسانی که احیاگران یا مُستخرَج محسوب می شوند، نسبت به آن اندازه ای که احیا کرده اند یا از معدن استخراج کرده اند، مالک می شوند. پس جمع بین این دو هیچ اشکالی ندارد چون ملکیت امام نسبت به این موارد تا زمانی است که کسی به سراغش نیامده اما همین که کسی آمد و احیاء کرد، مالک محسوب می شود.

این مسئله نظیر هم در قوانین عرفی و عقلایی دارد و فقط مختص به شرعیات نیست؛ مثلاً در همه دولت ها و کشورها معادنی وجود دارد که این معادن متعلق به دولت هاست (اینها ثروت های عمومی اند که در اختیار حاکمیت آن کشور است) اما خود این دولت ها در یک شرایطی، این ثروت های عمومی را واگذار می کنند و این واگذاری به صور مختلف است یا این واگذاری به صورت واگذاری خود عین است و یا واگذاری منفعت است. مثلاً در معادن اجازه می دهند اشخاص و شرکت های حقیقی و حقوقی از معادن استخراج کنند و فقط یک مالیات و مبلغی را به عنوان بهره مالکانه، به دولت بپردازد؛ چون مالک دولت است و اینها می توانند از معدن استخراج کنند و هر مقداری که استخراج کنند برای خودشان است ولی باید یک مالیات و خراجی را باید به دولت بپردازند. در این جا هم مالکیت دولت نسبت به این ثروت ها باقی است و هم ملکیت کسانی که مبادرت به استخراج از این معادن می کنند یا مبادرت به احیاء اراضی می کنند، محفوظ است. در شرعیات هم مسئله از این قرار است.

پس بین مالکیت امام نسبت به اراضی موات و معدنی که در جوف آن است و مالکیت امام نسبت به انفال که معدن هم از مصادیق انفال است، در برابر ملکیت کسی که ارض موات را احیاء می کند یا معدن را استخراج می کند، هیچ منافاتی نیست. مقتضای بعضی روایات هم همین است چنانچه اشاره خواهد شد.

إن قلت

لکن فقط یک اشکال ممکن است به ذهن بیاید و آن اینکه اگر احیاء سببیت شرعیه برای مالکیت دارد، آن وقت ملک امام و ملکیت امام نسبت به اینها چه فایده ای دارد؟ توضیح اینکه در پاسخ به دلیل چهارم گفتیم که اجتماع مالکین علی ملک واحد پیش نمی آید. دلیل چهارم این قول این بود که بین ملکیت امام و ملکیت مُحیی و مُستخرج نمی توان جمع کرد و بین اینها منافات است. ما در پاسخ به این دلیل گفتیم که این دو ملکیت قابل جمعند و منافاتی بینشان وجود ندارد و یشهد لذلك ما

وقع بین العقلا- آن وقت کأن کسی اشکال می کند که بر فرض که منافاتی بین این دو ملکیت نباشد به عبارت دیگر سلّمنا که اجتماع مالکین علی ملک واحد پیش نیاید ولی جای این سوال هست که در این صورت ملکیت امام چه فایده ای دارد؟ اگر قرار است کسی با احیاء مالک بشود، یعنی احیاء را جزء مباحات بدانیم و بگوییم هر کسی احیاء کرد، مالک می شود دیگر ملکیت امام چه فایده ای دارد؟

قلت

پاسخ ما به این اشکال این است که اولاً ملکیت امام نسبت به اراضی موات و معادنی که در آن واقع شده با استناد به ادله ثابت شد یعنی این مستفاد از ادله است و روایات متعددی دلالت بر این مطلب می کند. اگر ملکیت ثابت شد، آن گاه فایده ملکیت امام این است که در واقع، احیاء و استخراج باید به اذن امام باشد، یا حداقل مستند به عدم منع امام باشد یعنی این گونه نیست که بی ضابطه باشد و هر کسی که خواست بتواند این کار را انجام دهد. لذا امام می تواند منع کند از اینکه کسی شروع به احیاء و استخراج کند. (البته اینجا یک بحثی وجود دارد که اگر کسی مخالفت کرد، چه می شود؟ آیا موجب اخلال در ملکیت او می شود یا نه که این را بعداً بحث می کنیم.) مهمتر از این، آن است که امام می تواند مالیاتی را برای مَحیی و مُسْتخرج تعیین می کند. پس ملکیت امام در دو مرحله فایده دارد: یکی اینکه حق منع دارد و می تواند مانع شود که کسی استخراج کند و مهمتر آنکه می تواند به عنوان مالک، خراج و مالیات تعیین کند. چنانچه سابقاً هم عرض کردیم، مقتضای خبر مسمع بن عبدالملک هم همین بود؛ در آن روایت تعبیر به «طسُق» شده بود. طسُق یعنی آن مالیاتی که امام تعیین می کند برای کسی که زمینی را احیا کرده است.

سوال: امام (ع) که به طور کلی می تواند مالیات بگیرد و هر جا صلاح دید خراج تعیین کند و این اختصاص به این مورد ندارد.

استاد: اینجا به عنوان اولی است، نه به عنوان ثانوی. مقتضای بعضی از روایات از جمله روایت خالد کابلی و مسمع بن عبد الملک این را می رسانند. حتی این فتوای فقها هم است. در املاک شخصیه به حسب حکم اولی خراج و مالیات قرار داده نشده. اما اگر امام مصلحت دانست، از املاک شخصیه هم می تواند مالیات بگیرد. ولی اینجا به عنوان اولی به حسب بعضی از ادله تعیین خراج و مالیات بر امام به عنوان یک حق قرار داده شده است.

پس در آن موارد به عنوان ثانوی است ولی در اینجا بحث به عنوان اولی می باشد.

البته اینجا یک بحثی وجود دارد و آن اینکه آیا علاوه بر سببیت شرعیه احیاء، ما نیاز به اذن امام هم داریم یا نه؟ که در مقام بعدی به این اشاره می کنیم. بعضی می گویند که احیاء سببیت شرعیه برای تملک دارد ولی این لا یکفی یعنی کسی که احیا می کند، مالک می شود ولی به شرط اذن امام. اما بعضی می گویند: رأساً سببیت دارد و دیگر نیاز به اذن امام نیست. طبق قول اول بعضی معتقدند اگر از امام اذن نگیرد با یک حکم تکلیفی مخالفت کرده؛ چون وجوب استیذان از امام یک حکم تکلیفی است و او با این حکم تکلیفی مخالفت کرده و عاصی محسوب می شود و در این جهت فرقی نمی کند که مسلمان این کار را انجام دهد یا کافر ولی برخی آن را حکم وضعی دانسته و شرط ملکیت می دانند.

سوال: چگونه می شود که اگر اذن نگیرد فقط عاصی محسوب شود؛ او ضامن است.

استاد: تصرف در مال غیر فی نفسه معصیت است اما اگر خسارتی در آن مال ایجاد کند ضامن است. اما اگر خسارتی ایجاد نکند هر لحظه که در آن ملک است معصیت کرده ولی ضامن نیست.

سوال: اینجا سیره عقلا اعتبار و جایگاهی ندارد.

استاد: می‌گوییم روش عقلا در بین دولت‌ها و حکومت‌ها و مردم این‌گونه است. فارغ از اینکه چه دینی داشته باشند. مسلمان باشند یا کافر. اگر یک روشی باشد که از ناحیه شارع هم ردع نشده باشد، اعتبار دارد. اما اگر یک روش عقلائی باشد که شارع از آن منع کرده قهراً حجت نیست.

سوال: اینجا هم می‌گوییم احیاء و هم می‌گوییم اذن امام؛ بالاخره معلوم نشد آیا با احیاء انتقال حاصل می‌شود یا نمی‌شود؟

استاد: در اینکه احیاء سببیت دارد تردیدی نیست چون روایات مستفیضه و متواتره داریم مانند «من أحيأ أرضاً ميتةً فهي له» اگر ما اصل سببیت را بپذیریم که قطعاً هم همین‌طور است، دیگر چه اشکالی دارد! می‌گوییم به استناد ادله احیاء، سببیت ثابت می‌شود. یعنی کسی که احیاء کند، مالک زمین می‌شود. این سببیت شرعی هم است، حال اگر از دلیل دیگری استفاده کردیم، اینجا یک شرط دیگری هم است. کسانی که احیاء می‌کنند و احیاء آنها سبب ملکیتشان است باید اذن از امام داشته باشند.

بین دو مطلب خلط نشود یکی اینکه این شخص باید اجازه بگیرد. در این فرض فروع مختلفی می‌شود مطرح کرد. ما با این بحث کاری نداریم. سوال شما این بود که سببیت دارد یا ندارد؟ اگر ما این ادله را نگاه کنیم، مفاد ادله و روایاتی که دلالت بر احیاء می‌کند، قطعاً سببیت شرعی است یعنی این ادله ثابت می‌کند که احیاء سبب شرعی لملکیه المَحیاه. وقتی می‌گوید «من أحيأ فهي له»، از این سببیت استفاده می‌شود یا نه؟ پس احیاء سبب شرعاً للملکیه. واقعاً نمی‌توان سببیت شرعی احیاء را با توجه به این ادله برای ملکیت انکار کرد.

سوال: اگر اذن معتبر باشد پس بدون اذن ملکیت حاصل نمی‌شود.

استاد: شما تا احیاء نکردید که چیزی ندارید. شما یا احیاء می‌کنید یا نمی‌کنید. تا احیاء نکردید ما با هم در عدم ملکیت فرقی نداریم. کسی که احیاء می‌کند یعنی سبب را ایجاد می‌کند (سببیت شرعی است و تکوینی نیست که از قبیل نار و حرارت باشد). و وقتی سبب را ایجاد می‌کند، یعنی احیاء را محقق می‌کند. شارع اعتباراً بر این یک مسبب قرار داده است. در این هم بحث است که معنای سببیت اعتباری چیست؟ یعنی ایجاد الموضوع برای اعتبار عقلا. یعنی اینجا موضوع برای اعتبار شارع درست می‌کند. به این معنی که شارع می‌گوید هر کسی احیاء کرد، از نظر من مالک است و این یعنی سببیت شرعی.

به هر حال اینجا سببیت را بیان کرده ولی کنارش ممکن است چند تا قید و شرط هم بگذارد مثلاً فرض کنید اگر ما ادله اذن را بپذیریم. این هم خودش محل بحث است که اذن لازم است یا نه؟ کسانی که می‌گویند اذن لازم است (بین امام و مرحوم سید در اراضی معموره این بحث بود که آیا اذن معتبر است یا نه؟) اشکالی متوجه آنها نیست چون طبق نظر آنها از بعضی از ادله استفاده می‌شود که اذن معتبر است آن‌گاه اعتبار اذن می‌تواند صرفاً یک حکم تکلیفی باشد که در این صورت اگر کسی اذن نگیرد، حرام مرتکب شده است و می‌تواند یک حکم وضعی باشد که در این صورت بدون اذن، مالکیت حاصل نمی‌شود.

پس در پاسخ به دلیل چهارم گفتیم که اولاً هیچ منافاتی بین ملکیت امام و ملکیت مُحیی نیست و تشریح کردیم که می شود بین این دو ملکیت، به دو اعتبار جمع شود. اشکالی شد که در این صورت ملکیت امام چه فایده ای دارد؟ دو فایده برای ملکیت امام عرض کردیم و گفتیم این مؤید به سیره عقلائیه هم هست و اذن امام هم مع سببیت الاحیاء از بعضی از ادله استفاده می شود.

مؤید

با آنچه که ما گفتیم در واقع بین ادله احیاء و ادله انفال و ملکیت امام هم جمع می شود. ما به مستدل می گوئیم اگر شما ملکیت امام را مانع بدانید و معتقد شوید که مُحیی مالک نمی شود، با ادله احیاء چه می کنید؟ این راهی که ما پیشنهاد کردیم بین این دو دلیل جمع می کند یعنی هم ادله ملکیت امام را حفظ می کند و هم ادله احیاء را؛ کأنّ ما هر دو دلیل را ملاحظه کردیم. چون ادله احیاء قابل کنار گذاشتن نیستند به جهت آنکه روایات مستفیضه یا متواتره اند. لذا نمی توانیم آن را نادیده بگیریم بلکه باید بین آنها جمع کنیم و با این بیانی که ما گفتیم بین این ادله جمع کنیم.

والشاهد علی ذلک ما ورد فی روایت خالد کابلی که بین ملکیت امام للأراضی الموات و بین سببیت احیاء للتملک جمع شده پس می توان بین ملکیت امام و ملکیت مُحیی جمع کرد.

نتیجه بررسی ادله احتمال اول

فتحصل مما ذکرناه کله احتمال اول رأساً باطل است؛ اینکه به طور کلی بگوئیم مُحیی و مُستخرج با احیاء و استخراج مالک ما يُستخرج من المعدن نمی شود، حرف باطلی است. طبق این قول، نه مسلمان و نه کافر مطلقاً مالک نمی شوند. بطلان این قول و احتمال کاملاً واضح شد و چهار دلیلی که می توانستند مورد استناد قرار گیرند همگی را رد کردیم.

بحث جلسه آینده: بحث در احتمال و قول دوم که قول بالتفصیل بین المسلم و الکافر فی الأراضی الموات است که إن شاء الله بیان و بررسی خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 194

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 14 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی موات- قول دوم مصادف با: 12 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 45

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

چنانچه گذشت در مورد معادنی که در اراضی موات از زمین های فتح شده به قهر و غلبه واقع شده اند، اقوال و احتمالاتی وجود دارد؛ احتمال اول که قول به عدم ملکیت مطلقاً بود به همراه چهار دلیل ذکر شد و مشخص شد که این ادله نمی توانند عدم ملکیت مُستخرج مطلقاً را اثبات کند و آنچه که می توانست مستند این احتمال قرار بگیرد به تفصیل مورد اشکال واقع شد.

قول دوم: تفصیل بین مسلم و کافر

قول دوم تفصیل بین مسلم و کافر است. بر اساس این قول اگر کسی از معدنی که در ارض موات واقع است استخراج کند، چنانچه این شخص مسلمان باشد مالک ما یُستخرج می شود و خمس هم بر او واجب است. ولی اگر کافر باشد، اساساً مالک نمی شود.

ادله قول دوم

برای این قول دو دلیل می توان ذکر کرد:

دلیل اول

دلیل اول ادله احیاء است؛ عرض کردیم بنابر روایات مستفاضه و روایات متواتره، اگر کسی چیزی را احیاء کند، مالک آن است «من احیاء مواتاً فیهی له». البته مشهور معتقدند احیاء ارض موجب ملکیت آن خواهد شد و به تبع احیاء ارض، مالک معدن هم می شود. احیای ارض هم اعم از آن است که خود زمین را احیاء کند یا به نوعی آن را حفر کند و از معدن موجود در آن استخراج کند در این صورت هم نسبت به معدن مالک می شود. ولی ما گفتیم احیاء اختصاص به ارض ندارد. احیای هر چیزی که بدون استفاده است، سبب ملکیت

مُحیی می شود. حال اگر معدنی بدون استفاده باشد و کسی آن معدن را استخراج کند، به استناد این ادله، مالک آنچه از معدن استخراج کرده می شود، هر چند از طریق حفر در زمین دیگری معدن را استخراج کند. البته ممکن است گفته شود در این صورت دیگر با ادله احیاء نمی توان ملکیت را ثابت کرد بلکه از طریق ادله حیات یا استیلا می توان آن را ثابت نمود.

به هر حال در بعضی از این روایات قرائنی وجود دارد که موجب اختصاص به مسلم می شود؛ پس اساس دلیل اول، وجود قرائنی در ادله احیاء است که موجب می شود ما سببیت احیاء برای تملک را منحصر به مسلم بدانیم لذا اگر کافر استخراج کند، مالک نمی شود.

ص: 195

بررسی دلیل اول

این دلیل محل اشکال است؛ چون ظاهر روایات احیاء، مطلق است یعنی به حسب این ادله، احیاء مطلقاً سبب شرعی برای تملک است؛ به واسطه این ادله اگر کسی چیزی را احیاء کند، مالک می شود و روایاتی هم که مورد نظر مستدل است قابل توجیه است که آن را در ضمن بیان ادله قول سوم ذکر خواهیم کرد. اگر لسان ادله مطلق باشد، شامل کافر هم قطعاً می شود و قرائنی هم که مستدل ادعا می کند به حسب آن قرائن اختصاص به مسلم پیدا می کند، تأثیری در این سببیت ندارد.

و یؤیده فتوی المشهور؛ مشهور به سببیت احیاء للتملک فتوی داده اند بلکه کالمُجمَع علیه است یعنی کأنّ این مسئله در باب احیاء ارض میته اجماعی است که اگر کسی زمین میته ای را احیاء کند، مالک آن خواهد شد و فرقی هم بین مسلم و کافر نیست. حتی شیخ طوسی دائره سببیت را توسعه داده و تصریح کرده به اینکه استخراج حتی از ناحیه کافر و لو در اراضی خراجیه، سبب تملک است. یعنی نه تنها در اراضی موات که مفتوحه عنوة است، بلکه در غیر این هم احیاء کافر را موجب تملک می دانند.

بنابراین با توجه به لسان ادله احیاء که مطلق است، دلیلی برای اختصاص به مسلم وجود ندارد و این ادله شامل کافر هم می شود.

دلیل دوم

بعضی از روایات در این باب، دلالت بر اعتبار اذن مالک می کنند یعنی به حسب این روایات اگرچه سببیت احیاء ثابت می باشد لکن صرف احیاء کافی نیست بلکه احتیاج به اذن مالک این اراضی است. مالک این اراضی هم امام است. پس ضمن آنکه احیاء سببیت دارد اما احتیاج به اذن از ناحیه امام دارد و معلوم است که امام (ع) به کفار اذن نداده است. امام (ع) برای غیر مسلمین بلکه غیر شیعه اذنی نداده است.

از جمله این روایات، روایت مسمع بن عبدالملک که سابقاً نقل شد. به حسب این روایت، امام (ع) اذن برای شیعیانشان دادند لذا در مورد غیر آنها سبب ملکیت نیست.

بررسی دلیل دوم

این دلیل هم به چند جهت مخدوش است:

اولاً: اصل اعتبار اذن، زائد بر سببیت احیاء للملک محل اختلاف است؛ اینکه آیا اساساً به غیر از آنچه که ائمه (ع) فرمودند و در روایات

وارد شده که «من احیاء مواتاً فهی له»، اذن هم معتبر است یا خیر؟ خود این مسئله اولاً محل بحث است.

ثانیاً: سلّمنا که اذن معتبر باشد لکن مسئله این است که لزوم اذن یک حکم تکلیفی است. به این معنا که اذن واجب است اما اگر اذن گرفته نشود و استیذان نشود، این لطمه ای به ملکیت نمی زند یعنی امام حتی اگر اذن ندهد بلکه منع هم بکند، از آنجا که سببیت عقلایی و شرعی احیاء به این ادله ثابت شده، صرفاً مخالفت با اذن امام موجب آن است که ما شخص مُحیی را که اذن نگرفته عاصی بشماریم چون با حکم تکلیفی مخالفت کرده به این جهت که لسان این ادله، لسان سببیت شرعی احیاء برای ملکیت است. لذا اگر گفتیم لسان سببیت است، سببیت یعنی "اذا تحقق الاحیاء، تحقق الملکیّه" حال اگر گفته شد که

ص: 196

باید اذن گرفته شود، این یک حکم تکلیفی است. البته این پاسخ بر این مبنا است که لزوم استیذان، حکم تکلیفی باشد وگرنه قابل قبول نیست.

البته در بعضی روایات مثل خبر مسمع بن عبدالملک یا روایت خالد کابلی مسئله اذن آمده که آن را هم بر اراضی معموره حمل می کنند لذا در فرض اینکه این اراضی موات باشند، نه امام(ره) و نه مرحوم سید، مسئله استیذان را مطرح نکرده اند. آنها از ابتدا مسئله را به دو صورت تقسیم کردند و گفتند که این اراضی تارّه معموره است و اخیری موات است. در اراضی موات، مشهور از جمله امام(ره) و مرحوم سید می گویند هم کافر مالک می شود و هم مسلم و هیچکدام را مقید به اذن نکردند.

ثالثاً: سلّمنا که ما از حرف های گذشته عدول و تنزل کنیم و بگوییم اذن معتبر است و اذن در ملکیت تأثیر دارد یعنی معتقد بشویم به اینکه احیاء به همراه اذن مملّک است و سببیت دارد و کأنّ سبب متشکل از دو جزء است؛ یکی احیاء و دیگری اذن و این دو با هم موجب ملکیت مُحیی است لکن می توان گفت که نفس ادله احیاء مستلزم اذن است. وقتی خود ائمه (ع) فرمودند که «مَنْ احیاء مواتاً فهی له»، این خودش مستلزم اذن برای احیاء و سپس تملّک آن چیزی است که احیاء کرده اند.

البته در این فرض یک نکته را حتماً باید توجه کرد و آن اینکه ما که می گوییم این خودش اذن است این محل بحث است، (این خیلی نکته مهمی است چنانچه سابقاً اشاره شد) تارّه می گوییم: سببیت احیاء برای تملک یک حکم شرعی است و اخیری می گوییم این یک اذن مالکیست. به عبارت دیگر وقتی می گوییم سببیه الاحیاء للتملّک حکم شرعی، یعنی از طرف خدا و رسولش احیاء سبب ملکیت قرار داده شده و خدا و رسول این چنین مقرر فرمودند که اگر کسی زمین میتی را احیاء کند، مالک می شود. در ذیل بعضی از روایات این باب هم آمده که «قضاء من الله ورسوله» یعنی این حکم خداست، قضای الهی است، حکم رسول خدا است.

و اخیری می گوییم این حکم الهی نیست، بلکه اذنی است که از ناحیه مالک داده شده یعنی ائمه به عنوان اینکه مالک اراضی مواتند، اجازه می دهند اگر کسی احیاء کرد، مالک شود. یعنی به عنوان مالک با این بیان زمین های خودشان را به کسانی که اراضی موات را احیاء می کنند، تملیک می کنند. پس فرق می کند که ما سببیت احیاء، برای ملکیت را یک حکم شرعی بدانیم که از طرف خدا و رسول بیان شده (مثل همه احکام شرعی دیگر). یا این را یک تملیک مالکانه بدانیم. یعنی در حقیقت مالک به عنوان اینکه مالک است و اختیار تصرف در اموالش را دارد، یک اذن عام و یک اجازه کلی صادر کرده که "من مالک اجازه می دهم هر کسی که این اراضی را احیاء کند یا حیازت کند، مالک آن خواهد شد". پس این دو با هم فرق می کند؛ اینکه این یک حکم شرعی باشد یا یک تملیک از ناحیه مالک.

پس تارّه سببیت احیاء را یک حکم شرعی می دانیم و اخیری یک تملیک از ناحیه مالک می دانیم یعنی با این کار، مالک اموالش را به کسانی که این اراضی را احیاء کنند، تملیک می کند. این بحثی است که باید در جای خودش مطرح شود که بالاخره ادله احیاء در مقام بیان یک حکم شرعی هستند یا در واقع اینها خودشان یک تملیک از ناحیه مالک هستند.

اگر ما احتمال اول را بپذیریم که اینها حکم شرعی اند، آنوقت جایی برای اعتبار اذن وجود دارد؛ یعنی بگوییم «جعل السببیه للاحیاء»؛ احیاء سبب قرار داده شده برای تملک و این یک حکم شرعیست در این صورت می توانیم بگوییم که در کنار این،

از ادله استفاده بشود که اذن هم معتبر است اما اگر ما سببیت احیاء برای تملک را یک حکم شرعی ندانستیم و بگوییم که این یک تملیک از ناحیه مالک است و این خودش یک اذن است، دیگر جایی برای اینکه به غیر از این نیازمند اذن باشیم، وجود ندارد. طبق این فرض مسئله کاملاً روشن است و بحثی نخواهد داشت.

اثر این دو احتمال این است که اگر ما این را یک تملیک مالکانه بدانیم، در این صورت اگر کسی اذن نگیرد، مخالفت محقق نشده و عصیان نکرده ولی اگر حکم شرعی بدانیم و بگوییم اذن در آن معتبر است، در صورتی که شخص اذن نگیرد با این حکم تکلیفی مخالفت کرده و عاصی محسوب می شود.

رابعاً: ما سیره قطعیه داریم بر اینکه احیاء اراضی موات سبب تملک بوده چه مُحیی کافر بود و چه مسلمان و این سیره قطعیه منافی با این روایت است که ائمه (ع) به غیر مسلمین اجازه ندادند؛ در موارد متعددی این اتفاق افتاده و سیره قطعیه می تواند این مطلب را تأیید کند.

در هر صورت با توجه به اشکالاتی که به ادله قول دوم شد به نظر می رسد ادله این قول تمام نیست و این قول صحیح نمی باشد.

قول سوم: قول به تملک مطلقاً

قول سوم، قول به تملک است مطلقاً یعنی اگر کسی معدنی را احیاء کند، به سبب احیاء مالک ما استخراج می شود، چه مسلمان باشد چه کافر.

ادله قول سوم

با توجه به اشکالاتی که در مقام ردّ ادله قول اول و دوم گفتیم. تقریباً جهت حکم به تملک مطلقاً روشن می شود. یعنی ادله این قول از لابلای اشکالاتی که به چهار دلیل قول اول و اشکالاتی که به دو دلیل قول دوم ذکر شد، معلوم می شود اما اگر بخواهیم اینها را دسته بندی و مرور کنیم، می توانیم بگوییم مجموع اموری که ممکن الاستدلال به لهذا القول، چند دلیل و وجه است:

دلیل اول

دلیل اول این است که استخراج، فی نفسه سبب تملک است و ما سابقاً گفتیم علت اینکه استخراج موجب تملک است، این است که از مصادیق احیاء محسوب می شود لذا ادله «مَنْ احیاء مواتاً فیهی له»، شامل آن می شود چون مقتضای این ادله سببیت شرعی بین احیاء و ملک است و همان طور که گفتیم، مشهور بین اصحاب بلکه مُجمَعٌ علیه است که احیاء سبب شرعی است. فعلاً وارد این جهت نمی شویم که آیا این حکم شرعی است یا یک تملیک مالکانه است اما اصل مسئله ثابت است، به مقتضای همین ادله این سببیت مطلق است و اطلاقش هم از دو جهت است یعنی اعم از اینکه مُحیی مسلمان باشد یا کافر به هر حال طبق این ادله مُحیی مالک است. همچنین فرقی بین اذن و عدم اذن هم نیست چون این ادله همان طور که مقید نشده به اینکه مُستخرج باید مسلمان باشد تا مالک شود، به صورت اذن هم مقید نشده پس ادله احیاء که اصل سببیت را ثابت می کند، مطلق اند و باطلاقها بر تملک کافر مُحیی نسبت به آنچه که احیاء می کند، دلالت دارند.

در مقابل این اطلاق مانعی هم وجود ندارد؛ یعنی چیزی که موجب انصراف این ادله از ظاهرش بشود و اطلاق این ادله را مخدوش کند، وجود ندارد؛ چون همه آنچه که می توانست به این ادله صغریاً یا کبریاً اخلال کند، یک به یک ذکر شده و

پاسخ داده شد. ادله قول اول در واقع، همه در مقام اخلال در سببیت احیاء برای تملیک بوده اند. حال یا کبرویاً که می خواستند اصل سببیت احیاء برای تملک را زیر سوال ببرند یا صغرویاً، که بگویند استخراج از معدن احیاء نیست یعنی همه آنچه که می توانست مانع باشد، کنار گذاشته شد. پس مقتضی موجود، مانع هم مفقود است، لذا ادله احیاء باطلاقها بر سببیت احیاء لتملک دلالت می کند سواءً كان المحیی مسلماً او کافراً.

بحث جلسه آینده: بحث در سایر ادله قول سوم خواهد بود إن شاء الله.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 199

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 15 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی موات- قول دوم مصادف با: 13 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 46

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

دلیل اول قائلین به ملکیت مستخرج مطلقاً را بیان کردیم؛ بر اساس این قول، کسی که از معدن واقع در اراضی موات از زمین های مفتوحه عنوة استخراج کند، مالک می شود و خمس بر او واجب است. چه مسلمان باشد و چه کافر باشد. دلیل اول این بود که به طور کلی احیاء سببیت شرعیه برای تملک دارد؛ کسی که احیاء می کند، به واسطه ادله احیاء نسبت به آن چیزی که استخراج می کند، مالک است و این سببیت مطلق است؛ چون ادله احیاء، به نحو مطلق آن را سبب ملکیت قرار داده است چه مسلمان و چه کافر.

چند اشکال ذیل دلیل اول مطرح شده که قبل از بررسی ادله دیگر این قول، لازم است به این اشکالات پاسخ داده شود.

اشکال اول

محقق خوئی در این رابطه اشکالی مطرح کرده و آن این است که ادله احیاء دلالت بر این دارد که اخراج المعدن من حیث هو اخراج، موجب ملکیت نمی شود هر چند متضمن احیاء نباشد. به نظر ایشان عموم «من احیا أرضاً فیهی له»، در واقع دلالت بر این می کند که اگر احیاء محقق شد، به دنبال آن ملکیت تحقق پیدا می کند چه مسلمان این کار را انجام دهد چه کافر، لکن احیاء موضوعیت دارد؛ چه بسا احیاء و اخراج، هر دو محقق شوند و ممکن است که اخراج محقق شود، اما احیاء محقق نشود. لذا ایشان می گوید: اخراج المعدن من حیث هو اخراج، موجب ملکیت نیست یعنی عموم «من احیاء أرضاً فیهی له»، دلالت نمی کند که اخراج بما هو اخراج سبب ملکیت است هر چند متضمن احیاء نباشد. اخراجی موجب ملکیت است که متضمن احیاء هم باشد یعنی مثلاً اگر کسی بدون اینکه زمین را احیاء کند فقط به سراغ استخراج از معدن برود، این موجب ملکیت نیست. مقتضای عموم «من احیاء أرضاً فیهی له» این است که حتماً باید احیاء ارض محقق شود. لذا چنانچه کسی فقط مبادرت به استخراج از معدن کند، بدون اینکه ارض را احیاء کند، مالک نمی شود.

البته ایشان در ادامه تصریح می کند که اگر کسی زمین را احیاء کند و مالک زمین شود و بعد از معدن استخراج کند، قهراً به عنوان اینکه معدن تابع ارض است، مالک معدن هم می شود ولی می گوید این مطلب غیر از موضوع بحث ما است چون ما در مورد خود اخراج بحث می کنیم که آیا اخراج موجب ملکیت است یا نیست. (1)

بررسی اشکال اول

این اشکال با توجه به مطالبی که سابقاً گفتیم، وارد نیست؛ چون چنانچه عرض کردیم احیاء در رابطه با زمین به انحاء مختلف قابل تصویر است و می توان نفس استخراج از معدن را احیاء ارض به حساب آورد کما اینکه مشهور قائل به این

ص: 200

1- . مستند العروه، ج 25، کتاب الخمس، ص 62.

مسئله اند؛ یعنی همین که از زمین چیزی را استخراج کند، احیاء محسوب می شود. چون به حسب بعضی از روایات که قبلاً خواندیم مانند «حَفَرَ وَادِيًا بَدِيًّا» (1)، اگر کسی در زمین چیزی را حفر کند، این یک عمل و آبادانی در زمین است به حسب آنکه هر نوع کاری در رابطه با زمین به نوعی احیاء آن زمین محسوب می شود. پس به هر حال اخراج از معدن با احیاء ارض قابل تفکیک از یکدیگر نیستند. این طبق مبنای مشهور و مفاد روایت است که اساساً احیاء ارض فقط به کشت و زرع و غرس درخت نیست حتی حفر کردن زمین برای استفاده از معدن، می تواند احیاء الارض محسوب شود. لذا ما نمی توانیم بگوییم که اخراج ممکن است متضمن احیاء نباشد و اخراج بما هو اخراج مملک نیست. بنابراین، به نظر می رسد که این سخن صحیح نباشد.

البته ما در اینجا یک مطلب بالاتر را ادعا کردیم، گفتیم اساساً ممکن است یک صورتی را تصویر کنیم که اخراج از معدن صورت بگیرد ولی احیاء محقق نشود؛ ما معتقدیم اخراج بما هو اخراج در هر صورت مملک است؛ چون اخراج از مصادیق احیاء است. مثلاً اگر فرض کنید که کسی از زمین خود که یک زمین آباد است شروع به حفر کرده و از معدنی که در زیر زمین موات مجاورش واقع شده استخراج کند، چون این شخص این معدن را احیاء یا حیازت کرده و این خودش مملک است، مالک معدنی که در ارض موات مجاور واقع است، می شود. بر طبق بعضی از روایات اگر خصوص احیاء هم نباشد، حیازت و استیلاء باعث ملکیت می شود.

پس در مجموع به نظر می رسد که اشکال محقق خوبی در اینجا وارد نیست و ما نمی توانیم بگوییم که اخراج ممکن است متضمن احیاء نباشد و اخراج غیر متضمن احیاء، مملک نیست.

به هر حال عمده این مباحث در باب احیاء موات باید مورد بررسی قرار بگیرد. اما به طور خلاصه، ما اینجا سه عنوان داریم؛ احیاء، حیازت و استیلاء. که هر کدام از اینها سببی برای ملکیت می باشند.

نفس استیلاء بر یک مال مباح مثل پرندۀ ای که کسی بر آن استیلاء پیدا کند، باعث ملکیت است. چنانچه در روایت است که امام صادق (ع) از امیرالمؤمنین (ع) نقل می کنند که کسی خدمت حضرت (ع) آمد و گفت: شخصی، یک پرندۀ ای را دید و او را تعقیب کرد تا پرندۀ را بگیرد. پرندۀ روی شاخه درختی نشست. شخص دیگری آمد و آن پرندۀ را از روی شاخه گرفت. در اینجا تکلیف چیست؟ امام فرمود: پرندۀ برای کسی است که استیلاء بر آن پیدا کند.

به صرف اینکه شخصی پرنده ای را دیده و او را تعقیب کرده، مالکیت حاصل نمی شود. پس استیلاء یک سبب است.

حیازت هم سببی برای ملکیت است؛ «من حاز شیئاً ملکه» حیازت سبب ملکیت است. احیاء نیز سبب ملکیت است چنانچه ادله آن بیان شد.

بنابراین اینها عناوین مختلفی است که هر یک می توانند موجب ملکیت باشند و لذا اخراج در هر صورت مملک است و در این جهت اشکالی وارد نیست.

ص: 201

1- . تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان)، ج 7، ص 151.

این اشکال در حقیقت می تواند به عنوان یکی از ادله احتمال اول ذکر شود، که البته بخشی از آن را ما سابقاً عرض کردیم لکن برای اینکه دلیل اول قول سوم تقویت شود، این اشکال را اینجا مطرح می کنیم. البته چند دلیل از قول دوم باقیمانده که آنها را در ادامه متعرض خواهیم شد تا مطلب به نحو مستوفی بحث شده باشد.

محقق عراقی از کسانی است که نسبت به ملکیت کافر در ما نحن فیه اشکال کرده و می فرماید: اگر کافری از معدن واقع در ارض موات استخراج کند، ملکیتش محل اشکال است. چنانچه بعضی نیز نسبت به ملکیت کافر به واسطه استخراج اشکال کرده اند مطلقاً چه معدن در ارض معموره باشد و چه در ارض موات.

توضیح اشکال محقق عراقی این است که ایشان فرموده: عموم «من احیا أرضاً فیهی له» نمی تواند إذن تلقی شود چون اینکه ما «من احیا أرضاً فیهی له» را، إذن از ناحیه امام بدانیم، قابل تشکیک است و نمی توان آن را به عنوان اذن امام تلقی کرد. اگر آن را یک حکم شرعی هم بدانیم باز هم متکفل بیان همه شرایط حکم نیست؛ چون نهایت چیزی که بیان کرده اصل سببیت احیاء برای تملک است و چه بسا اینجا شرایط دیگری هم وجود دارند و از جمله آن شرایط اذن امام است که این دلیل متکفل بیان آنها نبوده است.

بنابراین از آنجا که یکی از شرایط سببیت احیاء، اذن امام است و چنین اذنی ثابت نشده پس ملکیت محقق نمی شود. چون قطعاً اذن ائمه مختص به شیعه یا نهایتاً مسلمین است و در اینکه امام اذن به کفار، برای احیاء نداده اند که بعداً مالک شوند، تردیدی نیست.

پس نتیجه این است که اگر حکم شرعی هم باشد، این سببیت منوط به اذن امام است و کفار چون اذن ندارند مالک نمی شوند.

طبق این نظر، دیگر لزوم الاستیذان، حکم تکلیفی نیست بلکه در حقیقت جزء العله برای ملکیت است یعنی کأنّ ملکیت به دو سبب حاصل می شود؛ احیاء و اذن امام. اگر اذن نباشد، ملکیت حاصل نمی شود پس احیاء به تنهایی موجب ملکیت نیست.

اصل سخن محقق عراقی این است که در هر صورت، احیاء موجب ملکیت کافر نمی شود.

محقق عراقی فرموده که اگر ما ادله احیاء را متکفل بیان حکم شرعی بدانیم نه اینکه از آنها اذن استفاده کنیم، این ادله متکفل بیان سببیت تامه احیاء نیستند و چه بسا شرایط دیگری هم هست که در ادله دیگر بیان شده و لذا چون یکی از شرایط، اذن امام است، اگر اذن محقق نشود، ملکیت محیی زیر سوال می رود نه اینکه صرفاً مخالفت با یک حکم تکلیفی کرده باشد. پس کسی که اذن نگیرد، اساساً مالک نمی شود و معلوم است که ائمه(ع) به کفار اذن نداده اند. لذا اصل ملکیت کفار نسبت به این معادن زیر سوال می رود. (1)

بحث جلسه آینده: این اشکال نسبتاً مهمی است. ما قبلاً در بیان ادله قول دوم به قسمت اول کلام ایشان پرداخته بودیم؛ اینکه اگر به هر حال احیاء بخواند مملک باشد، مشروط به اذن است و ائمه (ع) اذن نداده اند. اما بررسی و پاسخ این اشکال را در جلسه آینده بیان خواهیم کرد إن شاء الله.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 203

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 16 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی موات- قول دوم مصادف با: 14 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 47

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله قول سوم است. قول سوم، قول به ملکیت مستخرج معدن مطلقاً در اراضی موات که مفتوح عنوة می باشند، بود چه مستخرج مسلم باشد و چه کافر. چند دلیل بر این قول اقامه شده که دلیل اول را ذکر کردیم؛ محصل دلیل اول این بود که احیاء به مقتضای روایات سبب تملک است و این سببیت به نحو مطلق ثابت شده و شامل احیاء مسلم و احیاء کافر می شود. توضیح این دلیل گذشت.

عرض کردیم اشکالاتی نسبت به این دلیل شده. اشکال محقق خویی را عرض کردیم و پاسخ دادیم.

اما اشکال دوم که اشکال مهمی است، اشکال محقق عراقی بود؛ محصل اشکال ایشان این بود که ما نمی توانیم به استناد عموم «من احیا ارضاً فهی له»، حکم به ملکیت کافر بکنیم و بگوییم، کافری که استخراج می کند و احیاء می کند، مالک آن می شود. چون عموم «من احیا ارضاً» یا از باب اذن است یا از باب حکم؛ اینکه از باب اذن باشد، محل شک و شبهه است و اگر از باب حکم هم باشد، متکفل همه شرایطی که موجب ملکیت می شود نیست بلکه در این دلیل فقط سببیت احیاء بیان شده ولی در عین حال شرایطی برای تملک وجود دارد که یکی از آن شرایط اذن امام است لذا اگر کافر احیاء و استخراج کند، ملکیتش محل اشکال است؛ چون ائمه (ع) به کفار اذن نداده اند بلکه اذن آنها مختص شیعیان یا نهایتاً مسلمین است.

بررسی اشکال دوم

این مطلب باید به طور اساسی و مبنایی در محل خودش بررسی شود یعنی این اشکال مبتنی بر یک مطلبی است که این مطلب در کتاب احیاء موات باید به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد و آن اینکه آیا اساساً ادله احیاء، مبین حکم شرعی می باشند یا صرفاً اذنی را از ناحیه

مالک یعنی ائمه (ع) بیان می کنند؟ ما گفتیم که در اینجا سه بحث وجود دارد که بحث های مهمی هم است. اینها هر کدام نیاز به بررسی دارند. اما اجمالاً آنچه که در این مقام می توانیم ذکر کنیم این است که بنا به قرائنی، این ادله مبین حکم شرعی اند نه اذن از ناحیه مالک و تملیک مالکانه.

از جمله قرائنی که می تواند این مطلب را تأیید کند، روایتی از سکونی است که قبلاً به مناسبتی به آن اشاره کردیم: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ النَّبِيُّ (ص) مَنْ غَرَسَ شَجَرًا أَوْ حَفَرَ وادياً بَدِيئاً لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ أَوْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ قِضَاءٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولِهِ.»⁽¹⁾ البته در سند این روایت بحث است که آیا معتبر است یا نیست. بعضی مثل محقق خوئی این روایت را از نظر سندی معتبر دانسته اند. امام (ع) در این روایت می فرماید:

ص: 204

1- . کافی، ج 5، ص 280، حدیث 6؛ من لا یحضره الفقیه، ج 3، ص 151، ح 665؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 413، باب دوم از ابواب احیاء الموات، ح 1.

«مَنْ غَرَسَ شَجَرًا أَوْ حَفَرَ وادياً بَدِيئاً لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ أَوْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ». چند چیز را ذکر می کند مثل غرس شجر. حفر در وادی بکر (که کسی در آنجا چیزی حفر نکرده و کاری هم انجام نداده است) و احیاء ارض میتة که اینها مملک هستند؛ یعنی در واقع می خواهد بگوید که غرس شجر و حفر یک وادی بکر، همگی از مصادیق احیاء ارض است لذا با این کارها زمین ملک او می شود. عمده این جمله است که در ذیل روایت آمده: «قِضَاءٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» این حکم از ناحیه خدا و رسول خداست.

این روایت به طور واضح و روشنی دلالت بر این می کند که ادله احیاء، تملیک مالکانه و یا یک اذن عام برای ملکیت محیی نیست بلکه یک حکم شرعی است.

اما مطلب مهمی که در کلام محقق عراقی آمده این است که اگر «من احیا ارضاً» حکم شرعی باشد، متکفل بقیه شرایط موجهه ملکیت نیست؛ آنچه در این دلیل بیان شده، صرفاً سببیت احیاء للتمکک فی الجملة است اما شرایط دیگری وجود دارد که در ادله دیگر بیان شده و از جمله آن شرایط اذن امام است. لذا اگر ثابت شود که امام به کسی اذن نداده، ملکیتش محل اشکال است و با احیاء نمی توان گفت کافر مالک می شود چون کفار مأذون نیستند.

اما به نظر می رسد که این ادله در مقام بیان سببیت مطلقه احیاء برای تملک هستند و اینکه ادعا شود که این ادله متکفل بیان سایر شرایط نیستند، هیچ وجهی ندارد؛ اگر ما باشیم و این ادله که ظهور در سببیت احیاء دارند، احیاء موجب ملکیت خواهد شد و این به نحو مطلق با این ادله ثابت شده است.

بله در بعضی از ادله به مسئله اذن اشاره شده که در مورد آن ادله هم بحث خواهیم کرد ولی اگر هم اذن ثابت باشد تأثیر اذن در این موارد یا برای تعیین خراج و مالیات است یا برای انتظام امور نه به عنوان شرط تحقق ملکیت.

ما می گوئیم احیاء به حسب این قانون الهی موجب ملکیت است یعنی هر کسی زمین میتة ای را احیاء کند، مالک آن زمین می شود. اما اذن و استیذان از امام به این منظور معتبر دانسته شده که امام از کسانی که در این اراضی کاری انجام می دهند، اطلاع پیدا کرده و بتواند

مالیات برای آنها تعیین کند. بنابراین یک جهت در اعتبار اذن برای پرداخت مالیات است.

اما مسئله مهمتر از آن، انتظام امور است؛ امام یا نایب امام و حاکم جامعه باید به اجزاء مختلف سرزمین اسلامی احاطه داشته باشد. بدانند که چه کسانی در چه مناطقی، مالک زمین های سرزمین اسلامی می شوند. این مسئله بخصوص در مورد کفار مهمتر می شود. برای اینکه اگر امام اطلاع پیدا نکند و کفار ملزم به استیذان از امام نباشند، چه بسا بعد از مدتی، کفار بخش زیادی از سرزمین اسلامی را به واسطه احیاء، متصرف شوند. و آن گاه به واسطه قدرت مالی و اقتصادی، یک سیطره سیاسی پیدا کنند و نهایتاً یک تقوی بر مسلمین احساس کنند. لذا برای انتظام امور و کنترل سرزمین اسلامی و آگاهی از مقدار اموال کفار و قدرت اقتصادی آنان، آنها ملزم به استیذان هستند.

اما از آنجا که به مقتضای ادله احیاء، این احیاء موجب ملکیت است و شرعاً سبب قرار داده شده، پس کافر هم به این جهت که مالک فعل خود یعنی احیاء است، مالک نتیجه فعل و عمل خودش هم می باشد. درست است که سبب اعتباری است، ولی در این سببیت، تفصیلی داده نشده است.

ص: 205

لذا سخن ما با محقق عراقی این است که حتی اگر ما عموم «من احیا ارضاً» را حکم شرعی بدانیم (که این چنین هم است)، این حکم شرعی برای مطلق محیی ثابت است و اینکه در بعضی از ادله ذکر شده که اختصاص به شیعه دارد و شامل کفار نمی شود، ما عرض کردیم که اولاً- ممکن آن یقال اصل مسئله اذن و لزوم استیذان تأثیری در ملکیت ندارد و این یک حکم تکلیفی است و در واقع به غرض تعیین خراج و انتظام امور است و ثانیاً اینکه ادعا شده که ائمه (ع) اذن را فقط به مسلمین داده اند و شامل کفار نمی شود، این موارد در خود روایات نقض دارد. چنانچه اشاره خواهیم کرد در خود روایات در موارد مختلف این کار انجام شده و اذن به آنها داده شده نه اینکه اذن خاص و موردی باشد. بلکه به طور کلی معلوم می شود که این سببیت برای آنها هم وجود دارد. یعنی در واقع می توانیم بگوییم که اذن مختص به مسلمین نیست. مثل صحیححه محمد بن مسلم که سؤال از شراء از ارض یهود و نصارا کردند که امام (ع) فرمود: «لیس به بأس» چون آنها هم مالک چیزی که احیاء کرده اند، هستند. ایشان سپس استناد می کند به فعل رسول خدا (ص) که ایشان زمین را در دست اهل خبیر (یهود) باقی گذاشت که بر روی آن کار کنند و آن را آباد کنند و این در واقع بر خلاف ادعای محقق عراقی است که اذن فقط به خصوص مسلمین یا شیعیان داده شده است. در بعضی از روایات که قبلاً هم اشاره کردیم اگرچه این جهت ذکر شد که این زمین ها در دست مردم است تا امام زمان (ع) ظهور کند و هنگام ظهور، این زمین ها را از آنها می گیرد و آنچه که در دست شیعیان است، در دست آنها باقی خواهد ماند و بین آنها تقسیم خواهد شد. آن هم یک توجیه خاصی دارد و در مقابل این روایات متعدد و متکثر نمی تواند این روایات را تقیید بزند. نسبت اینها، نسبت مطلق و مقید نیست که ما خواهیم این همه روایات را با آن روایتی که اشاره به ظهور حضرت حجت می کند تقیید بزنیم.

پس در مجموع اشکال محقق عراقی هم وارد نیست و اشکال ایشان در تملک کافر در این موارد قابل قبول نیست؛ چون همان طور که عرض شد، ادله احیاء مبین حکم شرعی است و به حسب ظاهر در مقام بیان سببیت مطلقه احیاء است نه اینکه فقط بخواهد فی الجمله سببیت احیاء را بیان کند. لذا این ادعا که متکفل بقیه شرایط نمیباشد، صحیح نیست. اگر هم در بعضی از ادله سخن از اذن امام به میان آمده دلیل بر اینکه ملکیت بدون اذن حاصل می شود، نیست.

سؤال: بالاخره اگر اذن معتبر باشد ظاهرش این است که ملکیت بدون اذن حاصل نمی شود.

استاد: لازم نیست که حتماً ما برای اذن یک خاصیت قائل باشیم و بگوییم اگر اذن معتبر بود، معنایش این است که ملکیت متوقف بر اذن است. بر فرض که به اعتبار اذن قائل بشویم، لزوماً دلالت بر توقف ملکیت بر اذن نمی کند. می تواند ملکیت بدون اذن هم حاصل شود یعنی لزوم استیذان ممکن است یک حکم تکلیفی باشد و اعتبار آن هم به یکی از آن دو جهتی باشد که عرض کردیم. لذا در مجموع به نظر می رسد که اشکال محقق عراقی وارد نیست.

دلیل دوم

دلیل دوم بعضی از روایات است؛ علت اینکه این را مستقلاً عرض می کنیم به خاطر ویژگی این روایات است و گرنه ما روایات این باب را به نحو اجمالی در خلال مباحث گذشته ذکر کردیم. یعنی وقتی در دلیل اول از ادله احیاء سخن گفتیم، خود به خود این روایات را در بر می گیرد. اما به جهت خصوصیتی که بعضی از این روایات دارند، این را مستقلاً ذکر می کنیم تا توجه به این داشته باشید و دقت کنید که به حسب این ادله فرقی بین مسلم و کافر گذاشته نشده است.

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسَدِّ بْنِ قَالٍ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الشَّرَاءِ مِنْ أَرْضِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى فَقَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ قَدْ ظَهَرَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَلَى أَهْلِ خَيْبَرَ فَخَارَ جَهْمٌ عَلَى أَنْ يَتْرَكَ الْأَرْضَ بِأَيْدِيهِمْ يَعْمَلُونَهَا وَيَعْمُرُونَهَا فَلَا أَرَى بِهَا بَأْسًا لَوْ أَنَّكَ اشْتَرَيْتَ مِنْهَا شَيْئًا وَ أَيْمًا قَوْمٍ أَحْيَا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ وَعَمِلُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ.» (1)؛ امام صادق فرمود: پیامبر اکرم (ص) بعد از فتح خیبر، زمین را در دست آنها باقی گذاشت تا کار کنند و آن را آباد کنند. (معلوم می شود که بخشی از آن اراضی ارض موات بوده). «خارجهم» در این روایت یعنی "صالحهم"؛ با آنها مصالحه کرد و برایشان خراج تعیین کرد. بعد در ادامه فرمود: «فَلَا أَرَى بِهَا بَأْسًا لَوْ أَنَّكَ اشْتَرَيْتَ مِنْهَا شَيْئًا»؛ اگر چیزی از آنها بخری ایرادی ندارد. «وَ أَيْمًا قَوْمٍ أَحْيَا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ وَعَمِلُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ»؛ امام فرمود: هر قومی که زمینی را آباد کند و در آن کار کند، زمین برای آنهاست. یعنی احیاء سببیت برای ملکیت دارد. ظاهر این روایت بلکه صریح آن این است که کفار هم می توانند به سبب احیاء مالک شوند.

«مَنْ غَرَسَ شَجْرًا أَوْ حَفَرَ وَاِدْيَاً بَدِيًّا لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ أَوْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ قِضَاءً مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ رَسُولِهِ.» (2)؛

اینجا البته روایات دیگری هم است اما اجمالاً روایات مبین این است که احیاء سبب ملکیت است و فرقی بین مسلمان و کافر نیست.

بحث جلسه آینده: چند دلیل دیگر برای قول سوم اقامه شده که در جلسات آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد این شاء الله.

«الحمد لله رب العالمين»

1- . تهذیب، ج 4، ص 146، ح 407؛ من لایحضره الفقیه، ج 3، ص 151، ح 664؛ وسائل الشیعه، ج 15، ص 156، باب 71 از ابواب جهاد العدو، ح 2.

2- . کافی، ج 5، ص 280، حدیث 6؛ من لایحضره الفقیه، ج 3، ص 151، ح 665؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 413، باب دوم از ابواب احیاء الموات، ح 1.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 17 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی موات- قول سوم مصادف با: 15 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 48

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

اشکال به استدلال به روایات

از ادله قول سوم، سه دلیل را ذکر کردیم؛ دلیل سوم روایات بود. عرض کردیم که روایات عمدتاً دلالت بر سببیت احیاء برای تملک محیی و مستخرج دارند. اما همان طوری که قبلاً هم اشاره شد در مقابل این روایات، یک روایت است که از آن استفاده می شود که قید اسلام در محیی معتبر است. بنابراین باید چاره ای برای این مسئله اندیشید چون گفتیم روایات عمدتاً دلالت می کنند بر اینکه احیاء سبب تملک است و فرقی بین مسلم و کافر نیست یعنی اسلام در محیی شرط نشده اما ظاهر روایت ابی خالد کابلی این است که محیی باید مسلمان باشد. پس به نوعی بین این روایت و روایاتی که اشاره شد، منافات وجود دارد. و باید برای این منافات چاره اندیشی کرد.

ابی خالد کابلی از امام باقر (ع) نقل می کند که امام (ع) فرمودند: «وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيِّ (ع) "إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ" أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا اللَّهُ الْأَرْضَ وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَ لِيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا فَإِنْ تَرَكَهَا أَوْ أَخْرَبَهَا وَ أَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ فَعَمَرَهَا وَ أَحْيَاهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا يُؤَدِّي خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي» (1).

ظاهر این روایت این است که من احیا أرضاً، در صورتی موجب ملکیت است که محیی مسلمان باشد. پس ما در واقع در مقابل روایاتی که به عنوان دلیل سوم ذکر کردیم، روایت ابی خالد کابلی را داریم که ظهور در اشتراط اسلام در محیی دارد.

حال با این دو دسته روایت چه باید کرد؟ جمله «من احیا أرضاً میته فهی له» که مفاد روایات کثیری است و جمله «من احیا من المسلمین أرضاً میته فهی له» که مفاد روایت ابی خالد کابلی است به حسب ظاهر تنافی دارند. مثل اینکه یکبار بگویند: "اعتق رقبة" و یک بار هم بگویند "اعتق رقبة مومنه" باید ببینیم که آیا واقعاً این روایت مقید روایات کثیره دال بر سببیت احیاء برای تملک هست یا نیست؟ قبلاً هم

وعده داده بودیم که این مشکل را به نوعی حل کنیم.

بررسی اشکالات به استدلال به روایات

راه حل اول

به نظر می‌رسد اگر بخواهد روایت ابی خالد مقید آن روایات باشد، باید به مفهوم روایت ابی خالد آن روایات را تقييد بزيم. منطوق روایت ابی خالد این است: «من احيا من المسلمین أرضاً ميتة فهی له»، مفهوم روایت این است که «إن كان المٌحیی کافراً فلم تكن الأرض له. پس اگر نسبت اطلاق و تقييد بخواهد باشد، مفهوم روایت ابی خالد کابلی باید مقید آن روایات باشد. خودش که نمی‌تواند تقييد بزند، چون مطلق و مقید در سلب و ایجاب با هم متفاوتند. "اعتق رقبه مؤمنه" و "اعتق

ص: 208

1- . کافی، ج 1، ص 407.

رقبه" مطلق و مقید نیستند. اگر "اعتق رقبه" باشد و دلیل دیگر "لا تُعتق الرقبه الکافره" باشد، در این صورت مطلق و مقید خواهد بود. پس تقييد آن روایات به منطوق روایت ابی خالد کابلی نیست. اگر روایت ابی خالد کابلی بخواهد آنها را تقييد بزند، منطوقاً نمی‌تواند تقييد بزند بلکه ما باید به مفهوم این روایت آن روایات را مقید کنیم.

حال باید دید که آیا ما می‌توانیم تقييد بزيم یا خير؟

در اصل تقييد به مفهوم بحث‌هایی وجود دارد؛ مفهوم همیشه حجت نیست بلکه بعضی مفاهیم اعتبار دارند. به عبارت دیگر اساساً بعضی جملات مفهوم ندارند. مفهوم شرط در فرض خاصی اعتبار دارد و آن هم جایی است که شرط نسبت به جزا، علیت منحصره داشته باشد. اگر این انحصار استفاده شود، آن گاه مفهومش حجت است. مثلاً شما وقتی می‌گویید "إن جائئی زیداً فأکرمه" اگر مجی زید علت منحصره اکرام باشد، مفهوم این جمله معتبر است یعنی "إن لم تجئک زیداً فلا تُکرمه". در جملات شرطیه اگر شرط سبب منحصر جزا باشد، می‌توان گفت که "إذا انتفی الشرط، انتفی الجزاء" اما اگر این شرط، سبب منحصر نباشد و امور دیگری هم محتمل باشند یا سببیت داشته باشند، آن گاه این مفهوم حجت نیست مثلاً در همین مورد که گفتیم، اگر مجی زید علیت برای اکرام داشته باشد، اما علت اکرام فقط مجی زید نباشد مثلاً علم و سیادت زید هم علل دیگری برای اکرام باشند، در اینجا با عدم مجی زید اکرام او منتفی نمی‌شود. چون ممکن است بواسطه سیادت یا علمش، اکرامش لازم باشد. پس در صورتی مفهوم شرط معتبر است که شرط علت منحصره جزا باشد و گرنه مفهوم حجت نیست.

اگر مفهوم بخواهد مقید یک جمله ای باشد، مسلّم است که مفهوم باید حجت باشد. مفهوم مخالف جمله شرطیه در صورتی معتبر است که شرط علت منحصره جزا باشد. اگر در جایی انحصار علیت شرط استفاده نشود، مسلّم است که مفهوم نمی‌تواند مقید جمله باشد.

با عنایت به این مطلب و مقدمه، در ما نحن فیه روایات زیادی داریم که دلالت بر این می‌کند که «من احيا أرضاً ميتة فهی له» این یک جمله مطلق است. مضمون روایت ابی خالد کابلی هم این است که «من احيا من المسلمین أرضاً ميتة فهی له» گفتیم اگر این روایت بخواهد مقید آن روایات باشد با مفهوم روایت ابی خالد می‌توان روایات احیاء و ادله احیاء را مقید کرد. مفهوم این روایت، "إن كان

المُحِبِّي كَافراً فَلَمْ تَكُن الأَرْضُ لَهُ" است. این مفهوم در صورتی می تواند مقید آن روایات باشد که به حسب منطوق روایت کابلی بگوییم احیاء مسلم عُلَّتْ منحصراً ملکیت است یعنی این شرط و تقییدی که در روایت ابی خالد کابلی وارد شده، هیچ وجه دیگری برایش متصور نباشد. اگر این قیدی که در روایت ابی خالد کابلی وارد شده برای بیان این باشد که علت ملکیت زمین فقط احیاء المسلم است، قطعاً با این روایت، روایات دیگر تقیید می خورد و نتیجه اش این است که "اشترط الاسلام فی ملکیه المُحِبِّي" اما مسئله این است که وجوه دیگری می توانیم برای ذکر قید "من المسلمین" که در روایت ابی خالد کابلی آمده برشماریم؛ دو وجه در اینجا قابل ذکر است:

وجه اول

یک وجه این است که مقصود از ذکر "من المسلمین" در روایت ابی خالد کابلی نفی اختصاص سببیت احیاء به شیعه است یعنی می خواهد بگوید که گمان نکنید که این مختص به شیعیان است در مقابل آن جمله ای که در ادامه ذکر کردند که وقتی حضرت ظهور کنند، این را در دست شیعیان باقی می گذارند و از بقیه می گیرند. زمان ظهور حضرت حجت، مسئله فرق

ص: 209

می‌کند. امام باقر(ع) می‌خواهند بفرمایند هر کسی زمینی را احیا کند مالک است. پس غرض، نفی ملکیت کفار نیست بلکه غرض، نفی اختصاص ملکیت به شیعه محیی است. پس اگر قید "من المسلمین" در روایت ابی خالد کابلی آمده، در واقع برای این منظور است.

ممکن است سؤال کنید که اگر غرض نفی اختصاص به شیعه است چرا اسم کفار را نیاورده؟ باید می‌گفت "مَنْ احیا أرضاً من الناس" یا "مِن المسلم و الکافر"؟ علت اینکه به نحو عام نگفته و اسمی از کفار به میان نیاورده این است که آن موقع مسئله مبتلا به نبوده و عمدتاً اهل ذمه (کفاری که در سرزمین اسلامی زندگی می‌کردند) بودند. آنها هم به حکم مُسلمین بودند. یعنی وقتی گفته من المسلمین، فی الواقع شامل مسلمانان و کفار ذمی می‌شده چون مسلمین و اهل ذمه، از نظر بسیاری از حقوق، حکماً یکی هستند. پس "من المسلمین" شامل مسلم و اهل ذمه می‌شده و مسئله بلاد حرب مبتلا به نبوده است. به همین دلیل نامی از آنها به میان نیامده. این یک وجه که ممکن است برای تقييد به قید "من المسلمین" ذکر کنیم.

اگر این احتمال باشد، معنایش این است که من المسلمین یا احیاء المسلم، علت منحصره ملکیت نیست.

وجه دوم

وجه دیگر این است که مقصود از تقييد، بیان لزوم پرداختن خراج است؛ یعنی می‌خواهد بگوید اگر مسلمانی زمین میته ای را احیاء کرد و مالک شد («فلیؤدّ خراجها من الأمام») باید خراج بدهد و این یعنی اینکه در مقام بیان لزوم پرداخت خراج است. اگر منظور کفار بود، کلمه خراج را بکار نمی‌برد چون کفار جزیه می‌دهند نه خراج. پس مقصود از تقييد، بیان لزوم تأدیه خراج است و خراج هم مربوط به مسلمین است. پس چون می‌خواسته لزوم پرداخت خراج را بگوید، قید مسلمین را آورده است.

پس با وجود اینکه در روایت ابی خالد کابلی شرط و قید، علت منحصره جزا نیستند و در ذکر این قید و شرط به غیر از مسئله اسلام محیی، دو احتمال دیگر هم تصور می‌شود، لذا روایت ابی خالد کابلی نمی‌تواند مقید مطلقاً «مَنْ احیا أرضاً میته فهی له» باشد. چرا که تقييد به مفهوم در صورتی ممکن است که مفهوم حجت باشد و حجیت مفهوم شرط متوقف بر انحصار علیت شرط برای جزا است و با وجود این احتمالات، دیگر نمی‌تواند مقید اطلاق ادله احیاء باشد.

نتیجه اینکه اگر «من احیا أرضاً من المسلمین فهی له»، دالّ بر این بود که ذکر قید اسلام در محیی برای بیان انحصار علیت احیاء مسلم برای ملکیت است، قطعاً مقید محسوب می‌شد در حالی که غرض از قید من المسلمین فقط بیان انحصار سببیت احیاء در اسلام محیی نیست. بلکه دو احتمال دیگر هم ذکر شد و با وجود این احتمالات، قطعاً روایت ابی خالد کابلی نمی‌تواند اطلاقاً مَن احیا أرضاً میته فهی له را تقييد بزند.

راه حل دوم

بعضی از اخبار صراحت دارد در اینکه احیاء از ناحیه کفار، مملک است، آن گاه با وجود این در روایات که بیان می‌کند که کافر با احیاء می‌تواند مالک شود، چگونه می‌توان روایت ابی خالد را قبول کرد در حالی که آن روایات صریحند و روایت ابی خالد کابلی ظاهر است و صریح بر ظاهر مقدم است؛ اگر روایتی داشتیم که تصریح به ملکیت کافر به سبب احیاء کرده و روایت ابی خالد هم ظهور در این دارد که مُحیی باید مسلمان باشد، مسلماً در بین دو روایت که با هم به حسب معنا مخالفند معلوم است روایتی که صریح است مقدم می‌شود بر روایتی که ظاهر است. روایت این است:

روایت ابی بصیر: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ شِرَاءِ الْأَرْضَيْنِ مِنَ أَهْلِ الذَّمِّ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ يُشْتَرَى مِنْهُمَا إِذَا عَمِلُوها وَأَحْيَوْها فَهِيَ لَهُمْ وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص حِينَ ظَهَرَ عَلَى خَيْبَرَ وَفِيهَا الْيَهُودُ حَارَجَهُمْ عَلَى أَمْرٍ وَتَرَكَ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ يَعْمَلُونَهَا وَيَعْمُرُونَهَا» (1) این روایت غیر از روایت صحیح محمد بن مسلم است.

این خبر به صراحت بیان می کند که اگر اهل ذمه روی زمین کار کنند و آن را احیاء کنند، مالک می شوند. در ادامه هم سخن از عمل و فعل پیامبر (ص) است که نسبت به کفار و یهودیان خیبر فرمودند اگر این زمین ها را آباد کنید، ملک شما می شود. پیامبر (ص) مصالحه کرد که جزیه و مالیات از آنها بگیرد و این زمین ها را در اختیار آنها بگذارد که با احیاء مالک شوند. بنابراین کفار و اهل ذمه با احیاء مالک می شوند که حضرت فرموده: «لَا بَأْسَ بِأَنْ يُشْتَرَى مِنْهُمَا إِذَا عَمِلُوها وَأَحْيَوْها فَهِيَ لَهُمْ» بعد هم استشهاد به فعل رسول خدا (ص) کردند. «لَا بَأْسَ بِأَنْ يُشْتَرَى مِنْهُمَا إِذَا عَمِلُوها وَأَحْيَوْها فَهِيَ لَهُمْ» صریح در این است که اگر در زمین کار کنند و احیاء کنند، این زمین ها ملک آنها است.

این روایت بر یک مطلب دیگر هم دلالت دارد و آن اینکه در مورد اراضی معموره هم ملکیت را برای کفار ثابت می کند آنجا که فرمود: «عَمِلُوها» اراضی معموره را «وَأَحْيَوْها» اراضی میتة را؛ این خبر مقدم بر روایت کابلی می شود چون روایت کابلی ظهور در اشتراط اسلام محیی دارد اما این روایت صریح در عدم اعتبار است. اگر بین دو روایت که یکی دال بر اعتبار چیزی است و دیگری دال بر عدم اعتبار است، یکی صریح باشد قطعاً به جهت قوت دلالتش بر آنکه ظاهر است مقدم می شود.

راه حل سوم

اساساً ممکن است بگوئیم روایت ابی خالد کابلی اصلاً ظهور در اعتبار اسلام محیی ندارد. یعنی ظهور روایت کابلی به خاطر یک مشکلی که در روایت است از بین می رود.

در ذیل روایت ابی خالد کابلی یک مطلبی گفته که آن مطلب قابل قبول نیست و آن اینکه بعد از آنکه فرمودند: اگر کسی از مسلمین زمینی را احیاء کند ملک او می شود، فرمود: «حتى يظهر القائم من اهل بيتي بالسيف» بعد فرمود: قائم ما می آید و زمین ها را از آنها می گیرد و آنها را منع می کند «كما حواها رسول الله (ص) و منعها» همان طور که رسول خدا (ص) آن اراضی را گرفت و کفار را منع شد. این مطلب صحیح نیست چون قطعاً در مواردی رسول خدا (ص) نه تنها مانع نشدند بلکه عملاً این مطلب را محقق کردند. مثل آنچه از روایت ابی بصیر استفاده می شود.

پس روایت ابی خالد کابلی چه بسا ظهورش از بین می رود. چون مشتمل بر یک مطلبی است که این مطلب صحیح نیست و آن اینکه پیامبر (ص) آنها را از ملکیت نسبت به این زمین ها منع کردند، این قطعاً باطل است چون ملاحظه فرمودید که به مقتضای روایت ابی بصیر، کفار مالک می شوند و حتی فرقی بین موات و غیر موات نیست یعنی فعل رسول خدا (ص) در روایت ابی بصیر غیر از آن چیزی است که در روایت ابی خالد کابلی ذکر شده است.

ص: 211

1- . تهذیب، ج 7، ص 148، ح 657؛ استبصار، ج 3، ص 110، ح 388؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 416، باب 4 از ابواب احیاء الموات، ح 1.

البته در مورد این راه حل سوم ممکن است گفته شود که در اینجا، روایت ابی خالد کابلی به خاطر ذیلش به طور کلی ظهورش از بین نمی رود و نهایتش این است که ذیل، از حجیت ساقط می شود. اما اگر یک بخشی از یک روایتی حجت نبود، دلیل بر عدم حجیت بخش دیگر نیست. به عبارت دیگر تبعض در حجیت مشکلی ندارد. ما می توانیم یک قسمت از روایت را حجت بدانیم و قسم دیگر را جهت ندانیم.

قلت

اللهم الآ أن يقال که این ذیل به صدر مربوط است. چون مسئله، مسئله استشهاد است. نه اینکه یک حکم دیگری را بیان کرده باشد. تبعض در حجیت در صورتی قبول است که ما بتوانیم روایت را از هم جدا کنیم یعنی بگوییم مثلاً در یک روایت دو حکم بیان شده که یک حکم آن بخاطر اینکه مخالف اجماع قطعی است، کنار رود و معتبر نباشد و بخش دیگر معتبر باشد. اما اگر دو بخش روایت به هم متصل و مرتبط بودند، نمی توانیم بگوییم که مثلاً ذیلش حجت نیست و صدرش حجت است. بخاطر همین کلاًش از حجیت ساقط می شود.

«هذا تمام الكلام في البحث عن الروايات (الدليل الثالث)»

«الحمد لله رب العالمين»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 20 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی موات- قول سوم مصادف با: 18 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 49

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله قول سوم بود. تا اینجا دو دلیل را ذکر کردیم و اشکالاتی که پیرامون این دو دلیل مطرح بود را پاسخ دادیم و نتیجه این شد که به نظر ما دلیل اول و دوم، بر قول سوم دلالت می کند.

دلیل سوم: سیره قطعیه عقلائی

اما دلیل سوم این است که سیره قطعیه عقلائی داریم که کسی که از معدن واقع در اراضی موات استخراج می کند، مالک ما یستخرج من المعدن می شود. این سیره از ناحیه شارع هم مورد امضا قرار گرفته. این سیره شامل مسلم و کافر می شود یعنی هم در مورد مسلمین و هم در مورد کفار سیره قطعی بر این داریم که کسی که از معدن استخراج می کند، مالک ما یستخرج من المعدن می شود.

دلیل چهارم: روایت سکونی

روایت سکونی اگرچه در غیر مسئله معدن وارد شده اما می تواند دلالت بر عمومیت مورد نظر ما داشته باشد.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ: فِي رَجُلٍ أَبْصَرَ طَيْرًا فَتَبِعَهُ حَتَّى وَقَعَ {سَقَطَ} عَلَى شَجَرِهِ فَجَاءَ رَجُلٌ فَأَخَذَهُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) لَلْعَيْنِ مَا رَأَتْ وَ لِلْيَدِ مَا أَخَذَتْ.» (1)

معنای حدیث این است که کسی در مورد مردی سوال کرد که پرنده ای را دید و او را دنبال کرد. پرنده روی شاخه درختی نشست ولی قبل از آنکه این شخص پرنده را بگیرد، مرد دیگری از راه رسید و آن پرنده را از روی درخت گرفت. امیرالمؤمنین (ع) در مورد این شخص

فرمود: «لِلْعَيْنِ مَا رَأَتْ وَ لِلْيَدِ مَا أَخَذَتْ» نصیب چشم همان دیدن است و نصیب ید آن چیزی است که أخذ می کند. پس به صرف اینکه آن شخص پرنده را دیده و تعقیب کرده، حقی برای او ایجاد نمی کند اما زمانی که کسی چیزی را پیدا می کند یا پرنده ای را می گیرد که ملک کسی نبوده، متعلق به او می شود.

آنچه که از این روایت استفاده می شود، این است که استیلاء بر مالی که متعلق به کسی نیست و از مباحات شمرده می شود، موجب ملکیت است. اطلاق این روایت، که فرمود: «لِلْيَدِ مَا أَخَذَتْ» شامل مسلم و کافر می شود. در این روایت، استیلاء را مملک دانسته و فرقی هم نمی کند که مستولی مسلمان باشد یا کافر. در اینجا هم مسئله همین است؛ مهم این است که مستخرج مالک آن چیزی است که استخراج می کند و فرقی نمی کند که مستخرج مسلمان باشد یا کافر.

ص: 213

1- . کافی، ج 6، ص 223، ح 6؛ تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج 9، ص 61؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 61، ح 257؛ وسائل الشیعه، ج 23، ص 391، باب 38، از ابواب الصيد، ح 1.

دلیل پنجم

دلیل پنجم مطلبی است که محقق خوئی فرموده و آن اینکه سیره عقلائییه بر ملکیت نسبت به اراضی موات قطعاً ثابت است لکن در این سیره ملکیت نسبت به اراضی ثابت می شود و به تبع ملکیت نسبت به اراضی، ملکیت نسبت به معدن در اعماق کم هم ثابت می شود ولی این تبعیت فقط در خصوص املاک شخصی است و در موردی که ملک دیگری است، این تبعیت ثابت نمی شود. لذا اگر چیزی ملک امام بود، قهراً این تبعیت ثابت نمی شود. پس در واقع امام، مالک اراضی موات است ولی معادنی که در جوف این اراضی است، به تبع اراضی ملک امام نیست. پس معادن بر اباحه اصلی خودشان باقی می مانند. لذا اگر کسی آن را استخراج کند، مالک می شود. طبق این دلیل، امام فقط مالک خود اراضی است. چرا که دلیل داریم که اراضی موات از انفال است و انفال ملک امام است لکن تبعیتی که در مورد املاک شخصی وجود دارد، در اینجا تحقق ندارد یعنی در املاک شخصی، معدن به تبع ارض، مملوک مالک است اما در املاک عمومی و در اراضی موات که ملک امام است آنچه دلیل ثابت کرده، فقط ملکیت خود اراضی است. لذا امام، به تبع مالکیت اراضی موات، مالک معادن نیست. پس معادن جزء مباحات اصلی باقی می مانند و اگر چیزی مباح بود به استیلاء و حیازت و استخراج، به ملکیت مستولی و مستخرج و حائز در می آید. (1)

قبل از اینکه این دلیل را بررسی کنیم، لازم است نکته ای را بیان کنیم. این دلیل را محقق خوئی در معادنی که در عمق چند متری زمین است (معادنی که در عمق 4 یا 5 متری زمین است که به حسب عرف بتوانند تابع باشند)، اقامه کرده و گرنه در معادنی که در عمق بیش از این مقدار هستند، حتی در املاک شخصی هم تبعیت را نپذیرفته اند؛ ایشان فرموده در اراضی دارای معدن در عمق کم، در صورتی که ملک شخصی باشد، قهراً به تبع ملکیت زمین، شخص، مالک معدن هم می شود. اما در اراضی موات که ملک امام است، ادله فقط ملکیت امام را نسبت به خود اراضی ثابت می کند و دیگر معادن تابع اراضی نیستند که ما بتوانیم ادعا کنیم، معادن هم ملک امامند.

بررسی دلیل پنجم

به نظر می رسد این دلیل تمام نیست. مهمترین اشکال این دلیل، تفصیل در تبعیت بین املاک شخصی و غیر شخصی است. حتی در

جایی که معادن در عمق چند متری واقع شده اند، اگر کسی مثلاً با خریدن زمین مالک زمین شد، ادعای شما این است که این شخص به تبع مالکیت ارض، مالک عمق متعارف آن هم می شود. اما در جایی که مالک امام باشد، به چه دلیل امام مالک عمق متعارف آن زمین نشود؟! سبب ملکیت مهم نیست. گاهی سبب ملکیت شراء و گاهی ارث و گاهی هبه است. به هر دلیلی ملکیت ارض منتقل می شود به شخصی و آن هم به تبع ارض مالک عمق زمین می شود. حالا اگر ادله، ملکیت اراضی موات را برای امام ثابت کرده، این یک امر عرفی است که مالک ارض، مالک عمق هم است (ولو در عمق کم)، حال به چه دلیل بین ملکیت شخصیه و ملکیت عامه یا ملکیت امام در مسئله تبعیت باید فرق گذاشت؟! این مطلبی است که به هیچ وجه قابل قبول نیست و واقعاً وجهی برای این تفصیل به نظر نمی رسد،

ص: 214

1- . المستند، کتاب الخمس (ج 25)، ص 62.

پس اگر ما ادله دال بر ملکیت امام را ملاحظه کنیم، بنابر قول به تبعیت آن ادله به هیچ وجه قاصر از شمول نسبت به عمق زمین (ولو عمق متعارف زمین) نیست. لذا این دلیل تمام نیست.

دلیل ششم: اجماع

دلیل ششم اجماع است که بعضی در این مسئله ادعا کرده اند. (البته بیشتر احتمال اجماع را داده اند.) مرحوم صاحب جواهر در مقابل کسانی که ادعای اجماع بر اشتراط اسلام مُحیی کرده اند، این جمله را فرموده: «و أما الإجماع المزبور فلم يتحققه بل لعلَّ المُحَقَّق خلافه»⁽¹⁾. در مقابل جماعتی که ادعای اجماع بر شرطیت اسلام مُحیی در تملک به سبب استخراج کرده اند، صاحب جواهر فرموده: نه تنها اجماع بر این امر نداریم بلکه لعلَّ الإجماع علی خلافه یعنی اجماع بر این است که اسلام مُحیی شرط نیست.

پس یک دلیل که می تواند به عنوان دلیل بر ملکیت مسلمان و کافر بالاستخراج و بالإحیا ذکر شود، اجماع است.

این اجماع هم بنا به ادعای ایشان چه بسا بتواند ملکیت به نحو مطلق را ثابت کند. البته ایشان ادعای اجماع نکرده؛ ظاهر عبارت این است که: لعلَّ اجماع بر خلافش باشد.

بررسی دلیل ششم

این دلیل هم به نظر می رسد تمام نیست؛ چون:

اولاً: چنین اجماعی وجود ندارد. مخالفینی در مسئله هستند. بزرگانی مثل شیخ در مبسوط و خلاف، ابن ادریس، جامع الشرائع، المهذب، لمعه، نافع تصریح کردند که اسلام در مُحیی شرط نیست. صاحب جواهر هم حکایت کرده است.⁽²⁾ ولی قطعاً در این مسئله مخالف وجود دارد، از جمله صاحب جامع المقاصد و صاحب قواعد که به اعتبار اسلام در ملکیت مُحیی تصریح کرده اند.

ثانیاً: سلمنا که این اجماع وجود داشته باشد یعنی بر فرض که ما از اشکال اول صرف نظر کنیم اما این اجماع، یک اجماع منقول است و اجماع منقول اعتباری ندارد. لذا به نظر می رسد که دلیل چهارم یعنی اجماع هم تمام نیست.

دلیل هفتم

این دلیل را صاحب جواهر در مورد معادن ظاهره ذکر کرده ولی از لابلای کلمات ایشان استفاده می شود مقصود او مطلق معادن است. به هر حال ایشان به آیه «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»⁽³⁾ استدلال کرده بر ملکیت مستخرج اعم از اینکه مسلمان باشد یا کافر.⁽⁴⁾

توضیح دلیل این است که طبق این آیه خداوند زمین و هر آنچه در آن است را برای مردم خلق کرده و از مصادیق «ما فی الارض» معادن هستند لذا کسی که استخراج از معدن کند مالک می شود. در این آیه نفرموده: "خلق للمسلمین" بلکه فرمود: «خلق لكم» پس شامل کفار هم می شود.

ص: 215

2- . جواهر الكلام، ج38، ص 13 تا 17.

3- . «البقره»: 29.

4- . جواهر الكلام، ج38، ص108.

این دلیل هم تمام نیست زیرا نهایت چیزی که از این دلیل استفاده می شود، این است که زمین و آنچه در آن است برای انتفاع مردم خلق شده و اساساً دلالت بر ملکیت نمی کند یعنی آیه از این جهت در مقام بیان نیست.

دلیل هشتم

این دلیل را هم صاحب جواهر در مورد معادن ظاهره فرموده؛ ولی مقصود او مطلق معادن است. به نظر ایشان شدت احتیاج مردم به برخی معادن و توقف معاش مردم بر آن اقتضا می کند که این معادن ملک آنها باشند و گر نه امور معاش مردم معطل می ماند. (1)

بررسی دلیل هشتم

این دلیل هم تمام نیست؛ چون شدت احتیاج مقتضی ملکیت نیست بلکه نهایت آن است که دلالت بر جواز تصرف آن هم به مقدار نیاز می کند و بر فرض هم مقتضی ملکیت باشد، آن را به نحو موجهه جزئیة ثابت می کند نه به نحو کلی و در کلام خود ایشان هم آمده که «شده حاجه الناس الی بعضها» لذا این دلیل هم قابل استدلال نیست.

نتیجه

از ادله ای که تا به اینجا ذکر کردیم، به نظر ما دو دلیل اول و دوم و سوم و چهارم تمام است و می تواند مدعا را اثبات کند، اما دلیل پنجم و ششم و هفتم و هشتم محل اشکال است. از مجموع آنچه که تا به اینجا ذکر کردیم، معلوم می شود که در بین این سه قول که در مورد معادنی که در اراضی موات از اراضی مفتوحه عنوه واقع هستند، قول سوم صحیح است یعنی کسی که از این معادن استخراج کند، مالک است و فرقی هم نمی کند که مَحیی مسلمان باشد یا کافر. لذا حق در این مسئله همان است که امام (ره) در متن تحریر فرمودند. در متن تحریر در همان ابتدا این جمله را خواندیم که امام در مورد اراضی موات از مفتوحه عنوه فرمودند همانطور که مسلمان با استخراج و احیا مالک می شود، کافر هم مالک می شود. این نه تنها نظر امام است، بلکه مرحوم سید و کثیری از بزرگان هم نظرشان همین است.

صاحب جواهر حتی بالاتر از این را ادعا کرده اند؛ ایشان فرموده: به هر حال احیاء مملک است مطلقاً چه کافر و چه مسلمان و لو اینکه ما بگوئیم احیاء از باب اذن مملک است یعنی آن را حکم شرعی ندانیم؛ چون اذن برای آنها هم وجود دارد. ایشان دائره حکمش را توسعه داده و از سایرین وسیعتر فتوی داده اند. فرموده: در این مسئله فرقی بین اراضی موات در سرزمین اسلامی و غیر اسلامی نیست یعنی کفار حتی در ارض اسلام هم اگر احیاء کنند، مالک می شوند. لذا اختصاص به مُسلم ندارد و بالاتر از این فرموده: فرقی بین ذمی و غیر ذمی نیست یعنی این مالک شدن، اختصاص به کفار ذمی ندارد و همه اقسام کفار و لو در سرزمین اسلام اگر زمینی را احیاء کنند، مالک آن می شوند. (2)

غیر از صاحب جواهر، مرحوم شیخ طوسی، ابن ادریس، شهید اول، مهذب، جامع الشرایع، همه اینها به این مطلب قائلند. فالحق فی المقام هو ما ذکره الماتن الامام (ره).

«هذا تمام الکلام فی المعادن الواقعه فی الاراضی الموات من الاراضی المفتوحه عنوه.»

1- . همان.

2- . جواهر الكلام، ج 38، ص 13 تا 17.

قبل از اینکه قسمت دوم کلام امام در تحریر را مورد بررسی قرار دهیم، مطلبی باقی مانده که لازم است متعرض آن شویم و آن اینکه ما برای قول دوم، یعنی تفصیل بین مسلم و کافر، دو دلیل ذکر کردیم و هر دو دلیل را هم مورد اشکال قرار دادیم؛ یکی اینکه احیاء سببیت برای تملک مطلقاً ندارد چون در بعضی روایات، مثل روایت ابی خالد کابلی. قرینه ای وجود دارد و ظهور دارد در اینکه مستخرج و مُحیی باید مسلمان باشند. این دلیل اول بود و ما پاسخ دادیم. دلیل دوم این بود که ائمه معصومین (ع) قطعاً به کفار اذن نداده اند. وقتی اذن نداده اند، جایی برای تملک کافر مُحیی نیست که این را هم پاسخ دادیم. برای آن قول دو دلیل دیگر هم ممکن است ذکر شود که از لابلای مطالبی که در اشکالات و ادله گفتیم، معلوم شد.

دلیل سوم، اجماع است؛ اجماع را صاحب جامع المقاصد و علامه در قواعد ادعا کرده اند. گفته اند: اجماعی است که مُحیی باید مسلمان باشد تا مالک شود. بطلان این دلیل معلوم است و فرقی نمی کند که مُحیی مسلمان باشد یا کافر.

دلیل دیگری (چهارم) که می شود برای قول دوم ذکر کرد، همان مطلبی است که محقق عراقی گفتند. ما مطلب محقق عراقی را در مقام اشکال به دلیل اول قول سوم ذکر کردیم ولی این مطلب، رأساً خودش می تواند دلیل مستقلی برای قول دوم باشد که این هم اشکالش بیان شد.

بر این اساس برای قول دوم، با احتساب این دو دلیل، چهار دلیل برای قول دوم وجود دارد که رد شد.

بحث جلسه آینده: اما مقام دوم اینکه اگر معدن در ارض معموره واقع شده باشد نه موات یعنی اراضی مفتوحه عنوه که آبادند. اگر کسی از معدن واقع در این اراضی استخراج کرد، حکمش چیست؟ آیا اگر مسلمان باشد می تواند مالک شود؟ اگر کافر باشد چگونه؟ ان شاء الله در جلسات بعدی درباره آن بحث خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 21 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی معموره- اقوال مصادف با: 19 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 50

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

مقام دوم

نتیجه بحث در مقام اول این شد که اگر از معدن در ارض موات حال الفتح استخراج شود، آنچه به دست می آید ملک مستخرج است چه مسلمان باشد و چه کافر و خمس هم بر او واجب است.

مقام دوم در مورد معدن واقع در اراضی معموره حال الفتح است. امام (ره) در مورد معدن واقع در این اراضی فرمودند که اگر مستخرج مسلمان باشد و استخراج به اذن والی مسلمین باشد، او مالک ما یتخرج من المعدن می شود و خمس هم بر او واجب است. ولی اگر مستخرج مسلمان، اذن نگیرد و بدون اجازه استخراج کند، ملکیت او محل اشکال است. این تفصیل در رابطه با مسلمان بود اما در مورد کافر فرمودند: فی تملکه اشکال.

مرحوم سید هم در مسئله نهم عروه در مورد مسلم و کافر تفصیل داده و فرموده: اگر مسلم از این معادن استخراج کند، مالک می شود و دیگر مسئله اذن را مطرح نکردند یعنی در این جهت نظر ایشان با نظر امام متفاوت است. (امام (ره) در مورد مسلم تفصیل دادند و مرحوم سید تفصیل ندادند.) در مورد غیر مسلمان ایشان هم مانند امام (ره) در ملکیت کافری که استخراج از چنین معدنی کرده است، اشکال کرده اند.

این صورت مسئله است که بالاخره معدنی که در اراضی معموره در حال فتح واقع شده است، آیا به ملکیت مستخرج در می آید و بعد از ملکیت، بر او خمس واجب می شود یا به ملکیت او در نمی آید؟ اقوال در این بحث، پنج قول است:

قول اول: یکی قول مشهور است که قائلند به ملکیت مسلم و کافر مطلقاً یعنی بر اساس این قول اگر کسی از معدنی که در اراضی معموره واقع است، استخراج کند مالک ما استخراج است اعم از اینکه مسلمان باشد یا کافر و خمس هم بر او واجب است.

توجه به این نکته لازم است که در مورد کافر در بعضی از عبارات به جای کلمه کافر، کلمه ذمی ذکر شده، یعنی منظور از کافر، خصوص ذمی است. مثلاً محقق خوئی فرموده: مشهور آن است که فرقی بین مسلمان و ذمی در ملکیت آنچه از این معدن استخراج می شود، نیست یعنی شهرت را در خصوص کافر ذمی بیان کرده است. (1)

در بعضی از کلمات خصوص ذمی ذکر نشده و مطلق کافر بیان شده است. این را باید با بررسی عبارات اصحاب معلوم کنیم که بالاخره وقتی می گوئیم مشهور آن است که مسلمان و کافر هر دو مالک می شوند، آیا منظور خصوص کافر ذمی مراد

ص: 218

1- . المستند، کتاب الخمس (ج 25)، ص 61.

است یا ملکیت و مطلق کافر منظور است؟ چون غیر از ذمی، کافر معاهد و کافر حربی هم داریم. این مسئله به وضوح در کلمات بیان نشده است.

از کسانی که قائل به قول اول شده صاحب جواهر است. ایشان از کسانی است که قائل است به عدم فرق بین مسلمان و کافر مطلقاً. به نظر ایشان مستخرج از معدن، چه کافر و چه مسلمان، هر دو مالک می شوند و احتیاج به اذن هم نیست، حتی در اراضی معموره و يجب علیه الخمس. (1)

قول دوم: قول دوم که نزدیک به قول مشهور است، قول شیخ طوسی (2) است. ایشان معتقد است مسلمان و کافر مطلقاً مالک می شوند. لکن در مورد کافر یک حکم تکلیفی وجود دارد و آن منع کافر از تصرف است یعنی کافر ممنوع التصرف است. ولی چنانچه استخراج کند، مالک می شود. این نظر شیخ طوسی است و محقق خوئی هم همین نظر را پذیرفته (3) یعنی در مورد مسلمان قائل به ملکیت بوده و می گوید: اگر مسلمانی از معدن، با اوصافی که گفتیم استخراج کند، مالک می شود ولی کافر حق ندارد تصرف و استخراج کند. ولی اگر استخراج کرد، مالک می شود. پس اگر مخالفت با حکم تکلیفی کند، مالک می شود ولی گناه کرده و عاصی محسوب می شود.

فرق این قول با قول مشهور فقط از حیث حکم تکلیفی است؛ نظر مشهور این بود که منع از تصرف برای کافر نیست. اما طبق این نظر کافر ممنوع التصرف است، تکلیفاً. آقای خوئی در حاشیه عروه در ذیل مسئله نهم این را بیان کردند که فرمودند: لا یبعد تملک. (4)

قول سوم: تفصیل درباره مسلم است به این معنا که مسلم با اذن والی مسلمین مالک می شود ولی بدون اذن والی مسلمین مالک نمی شود. اما ملکیت کافر محل اشکال است. این نظر امام (ره) است.

قول چهارم: مرحوم سید قائل به ملکیت مسلم، مطلقاً هستند و لو لم یأذن. اذن لازم ندارد و در مالکیت کافر اشکال است. پس تفصیل بین مسلم و کافر است. مسلمان مطلقاً مالک می شود و ملکیت کافر را محل اشکال می داند. (این را در مسئله نهم عروه فرموده اند.)

قول پنجم: قول دیگری هم در اینجا وجود دارد و آن هم ملکیت مستخرج مع الإذن است. چه مسلمان باشد و چه کافر. یعنی اگر مسلمان

إذن بگیرد مالک می شود. اگر کافر هم اذن بگیرد مالک می شود و اگر کسی اذن نگیرد، چه مسلمان و چه کافر، مالک نمی شود. (5)

سؤال: اگر والی امام نبود مسئله اذن چگونه است؟

استاد: در مورد اذن هم یک بحثی است که اذن حاکم شرع و سلطان لازم است یا فقط اذن حاکم شرع؟ بعضی گفته اند: اذن از امام یا حاکم شرع و سلطان هر دو لازم است. بعضی معتقدند فقط اذن از امام لازم است؟ ولی اجمالاً امام می فرماید: اذن از

ص: 219

1- . جواهر، ج 16، ص 22.

2- . خلاف، ج 2، ص 120، مسئله 143.

3- . المستند، کتاب الخمس (ج 25)، ص 63.

4- . المستند، کتاب الخمس (ج 25)، ص 63.

5- . کتاب الخمس آیت الله منتظری، ص 66 و 67.

والی مسلمین لازم است. بعضی تعابیر ظهور در این دارد که باید اذن از امام معصوم یا نائب امام بگیرد، یا اذن از حاکم شرع. والی مسلمین اعم است. حتی غیر حاکم شرعی را هم دربر می گیرد. و لو غاصبانه در مسند خلافت مسلمین نشسته باشد.

به هر حال این پنج قول در این مسئله وجود دارد. قدر مشترک همه این اقوال این است که در این مورد، مسلمان مالک می شود یعنی فی الجمله اگر مستخرج مسلمان باشد، مالک می شود. اما درباره اینکه نیاز به اذن دارد یا ندارد باید بحث شود؛ بعضی می گویند اذن لازم دارد و بعضی می گویند لازم نیست اما در مورد کافر اقوال مختلف است. بعضی می گویند کافر مطلقاً مالک می شود. بعضی می گویند کافر مالک می شود ولی حکم تکلیفی منع دارد. قول سوم می گوید کافر مطلقاً مالک نمی شود و قول چهارم و قول پنجم هم آن را منوط به اذن کرده. حال باید ادله این اقوال را بررسی کنیم و ببینیم که حق در مسئله چیست.

بررسی ادله اقوال پنج گانه

ادله قول اول: قول به ملکیت مطلقاً

دلیل اول

دلیل اول این است که استخراج از معدن فی نفسه احیاء محسوب می شود و لذا ادله احیاء شامل آن می شود چون معدن به نفسه در حکم موات است. درست است که این معدن در اراضی معموره و آباد واقع شده ولی تابعیت معدن از اراضی در اینجا منتفی است. اینکه ما بگوییم ادله احیاء ثابت می کند، احیاء الأرض موجب ملکیت ارض است و چنانچه کسی مالک ارض شد، مالک عمق آن هم می شود، قطعاً آن بیان در اینجا قابل قبول نیست؛ چون در اینجا ارض آباد است و کسی ارض را احیاء نکرده است ولی ما اگر خود معدن را یک شیء موات حساب کنیم یا در حکم موات بدانیم ادله احیاء شامل آن می شود؛ چون معدنی که در عمق زمین است و از آن استفاده نمی شود در حکم موات است و لذا احیاء این معدن به استخراج از آن معدن است. بنابراین اگر کسی از این معدن استخراج کرد یعنی در واقع آن را احیاء کرده و ادله احیاء شامل آن می شود.

اساس این دلیل بر این استوار است که اگر ما معدن را به عنوان یک چیزی که در حکم موات است، پذیرفتیم قهراً این دیگر ملک مسلمین نیست. این به عنوان چیزی که تبعیت در ملکیت از زمین می کند، مطرح نیست. زمین ملک مسلمین است چون اراضی معموره طبق دلیل، متعلق به مسلمین است. اما ادله ملکیت مسلمین شامل معادن واقع در تحت این اراضی نمی شود، نه از باب اینکه عرف اینها را تابع نمی دانند بلکه از این باب که اینها به حکم مواتند اصلاً ادله ملکیت مسلمین به اندازه خود ارض و آنچه که باعث معموره بودن ارض است، ملکیت مسلمین را ثابت می کند. اگر به یک زمین می گویند معموره به چه اعتبار می گویند؟ به اعتبار زراعت، درخت، آب و باغ و چیزهای دیگر معموره گفته شود.

سؤال: ادله احیاء فقط ملکیت ارض را ثابت می کند و معدن هم تابع آن است.

استاد: احیاء المعدن، نه احیاء الارض. اصلاً ما این را تابع ارض حساب نمی کنیم که بگوییم احیاء الارض. می گوییم احیاء المعدن. خود معدن فی نفسه در حکم موات است و در بعضی از ادله کلمه ارض ذکر نشده مثلاً می گویند: «من احیا مواتاً» یا می گویند: «من احیا شیئاً من الارض أو حفر وادياً بدياً» لذا احیاء موجب می شود که نسبت به آنچه که موات بوده مالک

شود. اگر این معدن در حکم موات باشد، یعنی دیگر ملک مسلمین نیست و از مباحات اصلیه است که شخص می تواند با احیاء مالکش شود.

سؤال: چگونه ممکن است مالک معدن واقع در ارض معموره که ملک دیگری است، شود؟

استاد: اگر کسی از معدن فی جوف هذا الارض استخراج کرد، مالک می شود. دلیل این است "المعدن بنفسه فی حکم الموات" ادله احیا می گوید «من احیا مواتاً فهی له» حال شخصی رفته و معدن را احیاء کرده و چون استخراج موجب احیاء معدن است، این ادله شاملش می شود.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 221

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 22 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی معموره- ادله قول مشهور مصادف با: 20 ربیع

الاول 1436

سال پنجم جلسه: 51

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در معادنی است که در اراضی معموره در زمین هایی که مفتوحه عنوة هستند، واقع شده است. سخن در این بود که آیا استخراج از این معادن موجب ملکیت مستخرج می شود یا خیر؟ عرض کردیم که پنج قول در این باره وجود دارد. مشهور معتقدند کسی که از این معادن استخراج کند مالک می شود اعم از اینکه مسلمان باشد یا کافر. دلیل اول از ادله ذکر شد و به تفصیل درباره آن سخن گفتیم.

دلیل دوم: ادله حیازت

مفاد ادله حیازت این است که اگر کسی چیزی را حیازت کند که مالک ندارد، مالک آن می شود. «مَنْ حَازَ شَيْئاً مَلَكَ» این ادله عام یا مطلقند و قیدی هم مبنی بر اختصاص حائز و سببیت حیازت برای ملکیت ذکر نشده یعنی گفته نشده که در صورتی حیازت سبب ملکیت است که حائز مسلمان باشد، لذا اطلاق این ادله شامل کافر هم می شود. این ادله به اطلاقه شامل اراضی معموره هم می شود.

اشکال

لکن یک مانعی در اینجا وجود دارد و آن این است که حیازت در صورتی سبب ملکیت است که آن شیء مالک نداشته باشد و لذا این دلیل شامل اشیایی که مملوک غیر هستند، نمی شود و از آنجا که اراضی معموره ملک مسلمین هستند و معادن واقع در جوف این اراضی هم به تبع اراضی، ملک مسلمین می شوند. بنابراین، این معادن مملوک و متعلق به غیرند (متعلق به مسلمین هستند) لذا ادله حیازت نمی

تواند ملکیت مستخرج را نسبت به این معادن ثابت کند. این یک اشکالی است در مقابل این دلیل، البته این اشکال در مورد ادله احیاء و استیلاء و روایت سکونی (للعین ما رأَتْ و لیلید ما اخذت) در مورد همه اینها مشترک الورد است.

پاسخ

حال با این مانع چه باید کرد؟ آیا این مسئله مانع شمول ادله احیاء نسبت به ما نحن فیه است؟ در جلسه گذشته در بحث احیاء معدن به این مانع اشاره شد و پاسخ دادیم. عرض کردیم مسئله این است که معادنی که در جوف این اراضی هستند، به طور کلی تابع آن محسوب نمی شوند. علت اینکه به تبعیت ارض، ملک مسلمین نمی شوند این است که این معادن به هر حال یا اساساً از اول مملوک کفار نبوده اند چون آنها فقط اراضی را احیاء کردند و مالک اراضی شده اند و الان آن اراضی به دست مسلمین افتاده است. پس از اول این معادن مملوک کفار نبود که حالا در اثر فتح آن معادن به تبع اراضی ملک مسلمین شود. لذا بر اباحه اصلیه خود باقیند.

ص: 222

اگر هم معادن را از انفال بدانیم که ملک مسلمین نیست همان طور که قبلاً هم گفتیم، ملکیت امام نسبت به معادن، منافاتی با سببیت حیازت للتملک ندارد. پس با توجه به این مطلبی که گفتیم معلوم می شود که ادله حیازت می تواند سببیت حیازت للتملک را ثابت کند یعنی اگر کسی معدن را حیازت کند، مالک می شود و چون قیدی در این ادله نیست که سببیت را مختص به حیازت مسلم کند، شامل کفار هم می شود.

دلیل سوم: ادله استیلاء

بعضی از روایات با این مضمون وارد شده که: «مَنْ اسْتَوْلَى عَلَى شَيْءٍ فَهُوَ لَهُ» (1) کسی که استیلاء بر یک چیزی پیدا کند، متعلق به اوست. ممکن است استیلاء را نظیر حیازت بدانید و بگویید حیازت همان استیلاء است. اگر بگوییم استیلاء و حیازت فرقی نمی کنند که این هم داخل در دلیل دوم می شود.

روایتی هم که قبلاً از سکونی نقل کردیم، در همین چارچوب قرار می گیرد. در آن روایت امام (ع) فرمودند: «لِلْعَيْنِ مَا رَأَتْ وَ لِيْلِدِ مَا أَخَذَتْ» (2). در هر صورت به حسب دلیل سوم کسی که استیلاء بر چیزی که مملوک دیگری نیست، پیدا کند مالک آن می شود.

البته یک روایتی هم است که می تواند هم مؤید ادله استیلاء و هم روایت سکونی باشد. لکن این روایت چون سند ندارد به عنوان مؤید ذکر می کنیم. «مَنْ سَبَقَ إِلَى مَا لَا يَسْبِقُهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ» (3) کسی که سبقت بگیرد بر دیگران و سراغ چیزی برود که دیگران سراغ آن نرفتند، این شخص احق است نسبت به دیگران. این نبوی در بعضی از جوامع روایی اهل سنت نقل شده ولی در جوامع روایی ما ذکر نشده است و سند هم ندارد.

اشکال

همان اشکال یا مانعی که در مقابل ادله حیازت بود در اینجا هم وجود دارد که به حسب ادله، استیلاء، سبق و اخذ، سبب ملکیتند در اشیا که مالک ندارند در حالی که معادن واقع در اراضی معموره که مفتوحه عنوة هستند، مالک دارند و آنها هم مسلمین هستند. این بنا بر اینکه ما معادن را از انفال ندانیم. اگر معادن را از انفال بدانیم هم که مالک آن امام است. بالاخره اینها مالک دارند و وقتی مالک داشته

باشند نمی توان سببیت استیلاء و حیازت و سبق و امثال اینها را پذیرفت.

پاسخ

جواب این اشکال و مانع همان جوابی است که در مورد حیازت داده شد و در مورد احیاء در دلیل اول ذکر شد و پاسخ آن روشن است که به هر حال مالکیت مسلمین نسبت به معادن مبتنی بر این است که ما تبعیت معادن را از اراضی معموره بپذیریم یعنی بگوییم که معادن به تبع اراضی معموره ملک مسلمین هستند. اما اگر ما این تبعیت را نفی کردیم کما هو الحق، بنابراین معادن بر اباحه اصلیه خودشان باقی می مانند.

ص: 223

-
- 1- . تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج 9، ص 302، حدیث 1079؛ وسائل الشیعه، ج 26، ص 216، باب 8 از ابواب میراث الازواج، حدیث 3.
 - 2- . کافی، ج 6، ص 223، حدیث 6، تهذیب ج 9، ص 61، ح 257؛ من لا یحضره الفقیه، ج 3، ص 65، حدیث 217؛ وسائل الشیعه، ج 23، ص 391، باب 38 از ابواب الصید، حدیث 1؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 461، کتاب لقطه باب 15، حدیث 2.
 - 3- . عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج 3، ص 480؛ تفسیر القرطبی، ج 17، ص 297؛ السنن الکبری للبیهقی، ج 6، ص: 142، کتاب احیاء الموات، باب من أحیا أرضاً میتة لیست لاحد ولا فی حق أحد فیهی له.

البته ما این تبعیت را به نحو مطلق نفی می کنیم نه مثل محقق خوبی که فقط در املاک عمومی نفی کرده، ایشان تبعیت را در معادن با عمق کم در املاک شخصی پذیرفته اما در املاک عمومی این را رد می کند. در مورد معادن با عمق زیاد هم که به طور کلی تبعیت را نفی کرده است. فرق ما با محقق خوبی در این است که ایشان در معادن با عمق کم می گویند که این تبعیت در املاک شخصی صحیح است و در املاک عمومی صحیح نیست ولی ما می گوئیم به طور کلی در معادن، تبعیت تا اندازه ای که عرف پذیرد صحیح است و فرقی بین ملک شخصی و ملک عمومی نیست. اگر تبعیت عرفی صدق کند هم شخص مالک ما فی جوف الارض است و هم مسلمین و هم امام. تفصیل بین تبعیت درست نیست اما در معادن عمق زیاد مثل محقق خوبی معتقدیم قطعاً به واسطه اینکه از نظر عرف تبعیت منتفی است، دیگر معادنی که در اعماق بیشتر زمین هستند، اینها نه مملوک شخص صاحب الارض است و نه مملوک مسلمین که صاحب الارض هستند و نه مملوک امام.

اما اگر ما آن را از انفال بدانیم، خودش مستقلاً موضوع ملکیت قرار می گیرد و از راه تبعیت نمی توانیم بگوئیم چون امام مالک اراضی موات است پس مالک معدن هم می شود بلکه خودش رأساً مالک است.

سؤال: آیا در چهار و پنج متری زمین معدن وجود دارد؟

استاد: نمکی که روی زمین است را معدن نمک می گویند؛ معدن می تواند هم روی زمین باشد و هم زیر زمین لذا در بعضی از کتب مثل جواهر می گوید: «المعادن الظاهره و المعادن الباطنه».

دلیل چهارم: روایات

دلیل چهارم بعضی روایات است:

روایت اول: صحیح محمد بن مسلم؛ محمد بن مسلم سؤال می کند «سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّرَاءِ مِنْ أَرْضِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى» امام فرمودند اشکالی ندارد و بعد این جمله را در ذیلش فرمودند: «أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ أَوْ عَمَلُوهُ فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ.» (1) هر قومی یک جایی از زمین را احیا کنند، احق هستند به آن و آن ملک آنها است. این برای اراضی موات است لکن بحث ما در اراضی معموره است. «او عملوا» یعنی عملوا آن شیئی من الارض را. عملوا در مقابل احیوا است. معلوم می شود که عملوا غیر از احیا است لذا شامل اراضی معموره هم می شود. این احقیّت و ملکیت برای آنها به دنبال احیاء و عمل حاصل می شود. پس تعبیر به قوم شامل کفار هم می شود و عمل فی الارض هم مطلق است و شامل استخراج هم می شود.

نکته ای که در رابطه با این روایت قابل توجه است این است که روایتی قریب به همین عبارات از محمد بن مسلم نقل شده که آن هم دقیقاً در موضوع شراء من ارض اليهود و النصارى است: «أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ أَوْ عَمَلُوهُ فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ.» (2) لکن به جای «عملوه»، «عمروه» آمده است. «عمروه» قریب به «عملوه» است. با توجه به اینکه این قرابت وجود دارد و راوی هم در هر سه روایت محمد بن مسلم است (در همین باب سه روایت از محمد بن مسلم نقل شده است که روایت اول در «عملوه» آمده و در دو روایت بعدی به جای «عملوه»، «عمروه» آمده است) این می تواند شائبه یکی بودن این سه روایت را ایجاد کند که این سه روایت در واقع یک روایت است. اگر «عمروه» باشد دلالت بر مانحن فیه ندارد چون

- 1- . تهذيب، ج7، ص148، حديث 655؛ استبصار، ج3، ص110، حديث 391؛ وسائل الشيعه، ج25، ص411، باب 1 از ابواب احياء الموات، حديث1.
- 2- . وسائل الشيعه، ج25، ص412، باب 1 از ابواب احياء الموات، حديث8.

معنایش این است: «ایما قوم احيوا شيئاً من الارض» (یعنی زمین میته ای را احیا کند) یا «عمروه» (آن را تعمیر کند) یعنی مثلاً ارض مواتی بوده و خراب شده و آن را تعمیر می کنند. اما اگر گفتیم عملوه ملاک است و این متفاوت با حدیث سوم و چهارم است، آن گاه می تواند به عنوان یک دلیل در ما نحن فیه هم مورد استفاده قرار بگیرد.

روایت دوم: روایت سکونی؛ «مَنْ غَرَسَ شَجْرًا أَوْ حَفَرَ وَادِيًا بَدِيًّا لَمْ يَسُدِّ بِفُهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ أَوْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ قِضَاءٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ رَسُولِهِ»⁽¹⁾ بر اساس این حدیث احياء ارض میته موجب ملکیت است. همچنین غرس شجر یا حفر وادی بدی در حالی که کسی قبل از او این کار را نکرده، موجب ملکیت است. حالا اگر کسی در یک زمینی و لو معموره حفر کند و از معدن چیزی را استخراج کند به اعتبار این روایت و به اتکاء به این روایت مالک آن می شود. این مربوط به ارض میته هم نیست چون احياء ارض میته را جداگانه گفته است. مگر اینکه گفته شود روایت، حفر را به عنوان یکی از اسباب احياء معرفی کرده است.

لذا بعضی از روایات دلالت بر ملکیت می کنند مطلقاً. اتفاقاً در صحیححه محمد بن مسلم، سخن و موضوع سخن کفارند بنابراین ملکیت آنها ثابت می شود.

روایت سوم: در صحیححه ابی بصیر به خصوص سخن از شراء ارض یهود و نصاری بود و در ذیل آن استناد به فعل رسول خدا (ص) شد که رسول خدا (ص) در جریان خیبر اراضی را در دست آنها باقی گذاشت. آن اراضی عمدتاً معموره بودند و پیامبر (ص) آنها را در دست آنها باقی گذاشت تا از آن استفاده کنند، پیامبر (ص) زمین ها را در دست آنها باقی گذاشت و آنها مالک شدند و می توانستند، بفروشند. پس ملکیت آنها هیچ اشکالی نداشت. ولی راجع به مسئله معدن در صحیححه ابی بصیر چیزی ندارد مگر اینکه بخواهیم از راه تبعیت مسئله را درست کنیم، لذا صحیححه ابی بصیر در اینجا قابل استناد نیست.

در هر صورت بعضی از روایات اثبات می کند ملکیت مستخرج از معدن را اعم از اینکه مستخرج مسلمان باشد یا کافر.

دلیل پنجم

دلیل پنجم که به نوعی در لابلای ادله قبلی مورد اشاره قرار گرفت این است که ادله ملکیت مسلمین للاراضی المعموره ملکیت مسلمین را نسبت به خود اراضی ثابت می کند، یعنی نهایت چیزی که از آن ادله استفاده می شود، ملکیت مسلمین لهذه الاراضی است اما مقتضی تملک ما فی جوف هذه اراضی نیست. یعنی اگر ما این ادله را بررسی کنیم نهایتاً میگوید که این زمین ها برای مسلمین است اما معادنی که تحت این اراضی واقعند به ملکیت مسلمین در نیامده اند لذا بر همان اباحه اولیه باقی می ماند یا اساساً می گوئیم از انفالند، لذا کسی که استخراج کند، مالک می شود. این هم یک دلیل که بالاخره خود ادله مالکیت مسلمین قاصر از شمول نسبت به معادن است. پس ملکیت مسلمین نسبت به معادن ثابت نیست.

البته عرض کردیم که این عمدتاً به عنوان یک مانع در برابر ملکیت مستخرج است که مانعیت نداشت.

نظیر همین دلیل، این است که بر اساس همین ادله یعنی ادله ملکیت مسلمین لهذه الاراضی، مسلمانان مالک همان چیزی می شوند که کفار مالک آن بوده اند. کفار مالک خود اراضی بوده اند قبل الفتح و وجه ملکیت کفار هم احياء بوده است یعنی آنها این زمینها را احياء کردند و مالک شدند و الان در جنگ از دست داده اند. قهراً نهایت چیزی که این ادله دلالت می کند

1- . کافی، ج 5، ص 280، حدیث 6؛ من لا یحضره الفقیه، ج 3، ص 151، حدیث 665؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 413، باب 2 از ابواب احياء الموات، حدیث 1.

این است که آنچه ملک کفار بود، الان ملک مسلمانان می شود. کفار از اول مالک معادن واقع در تحت این اراضی نبوده اند و تا الآن بخواهند به مسلمین منتقل شوند آن معادن به هر حال یا از اول ملک امام بوده یا از اول از مباحات اصلیه محسوب می شده. اگر از مباحات اصلیه باشد که مشکلی ندارد و با استخراج می توان مالک شد و اگر ملک امام بوده باز همان طور که قبلاً در بحث از اراضی موات هم گفتیم استخراج موجب ملکیت است.

بحث جلسه آینده: چند دلیل دیگر هم وجود دارد. اگر اصل ملکیت را ثابت کنیم و معلوم شود بالاستخراج ملکیت فی الجمله مسلمان و کافر ثابت می شود و آنها مالک معادن موجود در اراضی معموره می شوند. لکن یک بحث باقی می ماند و آن اینکه اذن می خواهد یا نه که آن را باید در مرحله بعد رسیدگی کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 226

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 23 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی معموره- ادله قول مشهور مصادف با: 21 ربیع

الاول 1436

سال پنجم جلسه: 52

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

تا اینجا پنج دلیل از ادله مشهور مبنی بر ملکیت مسلمان و کافر نسبت به معادنی که در اراضی معموره واقع شده اند را ذکر کردیم و گفتیم که به نظر مشهور فرقی ندارد که مستخرج از این معادن مسلمان باشد یا کافر.

دلیل ششم

دلیل ششم سیره مستمره در همه اعصار مبنی بر ملکیت کسانی است که از این معادن استخراج می کردند. به تعبیر مرحوم صاحب جواهر حتی در زمان تسلط ائمه (ع)، در استخراج از این معادن اذن گرفته نمی شد یعنی مردم از این معادن استخراج می کردند و اذن هم نمی گرفتند و مالک شناخته می شدند. این سیره هم شامل اراضی موات و هم اراضی مفتوحه عنوه است. بنابراین از آنجا که این سیره در همه اعصار جریان داشته و از ناحیه ائمه (ع) هم ردع نشده، بلکه چه بسا بتوانیم امضاء ائمه (ع) را نسبت به این سیره به دست بیاوریم می توان آن را به عنوان دلیل پذیرفت. چون به هر حال اینها در زمین هایی که کار می کردند از دید ائمه (ع) مالک شمرده شده اند و بیع و شراء با اینها بی اشکال دانسته شده است.

ان قلت

ممکن است کسی بگوید که سیره یک دلیل لثبی است و در دلیل لثبی به قدر متیقن اخذ می شود و قدر متیقن از این سیره، اراضی موات است، لذا شامل اراضی معموره نمی شود.

اگر ثابت شود جریان این سیره حتی در اراضی معموره، دیگر جای این اشکال نیست؛ دلیل این است که سیره قطعیه در همه اعصار هم در اراضی موات و هم در اراضی معموره و آن هم بلاذن بر این بوده که کسانی که اراضی موات را احیاء کرده اند، مالک دانسته شده اند و کسانی که روی اراضی معموره کار کرده اند مالک محسوب شده اند و احیاناً اگر از معادنی که در این اراضی واقع شده است استخراج کرده اند مالک محسوب شده اند. لذا با توجه به ادعای قطعیت سیره به نحو عام دیگر جای اخذ به قدر متیقن نیست.

بررسی دلیل ششم

در رابطه با این دلیل لازم است نکته ای مورد توجه قرار گیرد و آن اینکه از مجموع آنچه که در این رابطه وارد شده می توانیم استفاده کنیم نسبت به اراضی موات و اراضی معموره چه بسا این سیره جریان داشته باشد اما در مورد استخراج از معادن، خیلی معلوم نیست؛ موضوع اراضی در آن زمان یکی از موضوعاتی بود که مبتلا به بود. اراضی موات یا اراضی معموره از کفار گرفته می شد و بدست مسلمین می افتاد یا اساساً در سرزمین اسلامی خود کفار ذمی اراضی موات را احیاء می کردند، یا اراضی معموره را در اختیار داشتند و روی آن کار می کردند. این قابل بدست آوردن و احراز هست که ما سیره

ص: 227

مستمره را نسبت به اراضی چه موات و چه معموره احراز کنیم و قرائن و شواهد تاریخی هم دارد و امضای ائمه (ع) یا حداقل عدم ردع ائمه (ع) نسبت به این سیره قابل احراز است لذا از این جهت مشکلی نیست. اما در مورد معادن خیلی روشن نیست؛ در مورد معادن ما کمتر مواجه هستیم با نقل یک واقعه یا قضیه ای که در رابطه با معدن این اتفاق افتاده باشد، مگر در بعضی روایات که اگر از روایات بخواهیم استفاده کنیم، این قابل قبول است ولی روایات یک دلیل دیگری است. وقتی ما سخن از سیره به میان می آوریم دیگر نباید به روایات استناد کنیم؛ هر چند می توانیم روایات را به عنوان امضا بدانیم اما عمده این است که ببینیم این سیره بین مسلمین در همه اعصار جریان داشته یا خیر؟ لذا احراز این سیره نسبت به معدن تا حدی مشکل است.

دلیل هفتم

دلیل هفتم از کلمات محقق خوئی بدست می آید. البته همان طور که عرض کردیم محقق خوئی به تبع شیخ طوسی معتقد است که استخراج از معادن واقع در اراضی معموره موجب ملکیت مسلم است اما در مورد کافر یک حکم تکلیفی داریم و آن منع از تصرف است لذا اگر کافری مخالفت کرد، مانع ملکیت او نیست یعنی حکم وضعی را در مورد کافر می پذیرد لکن می گوید حکم تکلیفی منع از استخراج و تصرف در معدن دارد. تفاوت این نظر با نظر مشهور فقط در همین حکم تکلیفی است؛ مشهور این حکم تکلیفی را قبول ندارند که کافر ممنوع باشد ولی از نظر ملکیت، هر دو نظر مانند هم هستند.

در هر صورت ایشان فرموده: نفس روایات خمس در معدن به دلالت التزامی ملکیت را اثبات می کند؛ وقتی ما به روایات خمس در معدن مراجعه می کنیم، می بینیم به طور کلی در این روایات، خمس را بر مستخرج واجب کرده و هیچ قیدی نگذاشته که خمس بر مستخرج مسلمان واجب است بلکه بر طبق این روایات کسی که از معدن استخراج کند، بر او واجب است که خمس بدهد و از آنجا که لا خمس الا فی ملک، معلوم می شود که استخراج سبب ملکیت است و هر کسی استخراج کند، مالک می شود. پس مدلول التزامی خود

روایات خمس باب معدن این است که ملکیت برای مستخرج ثابت است. اعم از اینکه کافر باشد یا مسلمان باشد.

در رابطه با این دلیل همان مطلبی که در جلسه قبل گفتیم نیز جریان دارد. اگر گفتیم که معدن از انفال است، قهراً مالکش امام است ولی اگر گفتیم معدن تابع ارض است از آنجا که ارض معموره ملک مسلمین است پس معدن هم ملک مسلمین است، پس بر حسب مبانی، مالک آن متفاوت می شود یعنی ممکن است کسی بگوید معدن خودش از انفال است که در این صورت ملک امام است و ممکن است کسی آن را تابع ارض بداند. ولی یک احتمال دیگر هم این است که معدن از مباحات اصلیه باشد یعنی نه ملک امام باشد و نه تابع ارض چه در ارض موات و چه در معموره؛ اگر در ارض موات باشد، بسته به این است که ما در مورد معدن چه نظری داشته باشیم؟ آیا تبعیت را بپذیریم یا نپذیریم و اینکه آیا از انفال بدانیم یا ندانیم؟ به هر حال اینها نمی تواند مانع باشد همان طور که قبلاً هم گفته شد.

بررسی دلیل هفتم

این دلیل محل اشکال است؛ اشکال این است که به طور کلی روایات خمس معدن در مقام بیان ملکیت و شرائط و خصوصیات دخیل در ملکیت نیستند؛ روایات خمس معدن فقط در مقام بیان وجوب خمس بر آن چیزی است که از معدن استخراج می شود. هر چند با این روایات فی الجمله ملکیت مستخرج نسبت به معدن ثابت می شود اما نه اینکه تنها با

ص: 228

استخراج، ملکیت مطلقاً حاصل شود. مانند شرائطی که در مورد وجوب خمس است مثل اینکه اگر به این حد و نصاب رسید خمس واجب است ولی این روایات در مقام بیان آن شرائط نیستند. ممکن است کیفیت استخراج مثل اینکه باید از امام اذن گرفته شود یا مقدار استخراج یا عقیده و دین مستخرج، همگی در این مسئله دخیل باشند. ما نمی توانیم به دلالت التزامی روایات خمس معدن اخذ کنیم و بگویم چون این روایات خمس را بر مستخرج واجب کرده و لا خمس الا فی ملک، پس نتیجه بگیریم که هر کسی که استخراج کند، مالک است؛ چون اساساً این روایات در مقام بیان این جهت نیستند و اگر احتمال وجود خصوصیات و شرایطی داده شود، دیگر نمی توانیم به اطلاق این روایات اخذ کنیم و آن خصوصیات و شرایط را نفی کنیم.

دلیل هشتم

دلیل هشتم آیه «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً»⁽¹⁾ خداوند متعال در این آیه می فرماید: خداوند هر آنچه که در زمین است برای شما خلق کرده است. خود اراضی و آنچه در عمق اراضی است برای شما است و آنچه در دریاهاست برای شماست. خلاصه همه مخلوقات خداوند برای شما و ملک شما است. مهم این است که در این آیه خلقت ارض و ما فیها را برای خصوص مسلمین بیان نکرده است؛ «خلق لکم» یعنی برای همه مردم و نگفته «خلق للمسلمین ما فی الارض جمیعاً» پس فرقی بین مسلمان و کافر نیست. هر کسی سراغ آنچه که خدا آفریده برود و آن را اخذ کند، ملک او می شود لذا اگر کافر هم از معدن استخراج کند، ملک او می شود چون معدن را خدا برای همه آفریده است.

البته این دلیل را مرحوم صاحب جواهر در مورد اراضی موات و معادنی که در اراضی موات واقع شده، ذکر کرده ولی وجهی برای اختصاص به اراضی موات نیست. بالاخره فرقی نمی کند چه در اراضی موات باشد و چه در اراضی معموره صحیح است گفته شود «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» البته ممکن است علت اینکه استدلال به این آیه در اراضی معموره ذکر نشده، این باشد که اراضی معموره مالک دارد و «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» در آنجا جریان ندارد؛ چون ارض با عمل و کار، مالک پیدا کرده است و وقتی مالک پیدا کرد، معنا ندارد که مجدداً کسی بیاید و مالک شود ولی ما عرض کردیم که این بنا بر قول به تبعیت درست است و اگر ما تبعیت را نپذیریم، معدنی که کسی سراغ آن نرفته از مصادیق «خلق لکم» است. بنابراین معدن با استفاده و استخراج به ملکیت شخص در می آید.

بررسی دلیل هشتم

این دلیل نهایتاً اثبات می کند جواز انتفاع و تصرف در ارض و ما فیها را ولی معلوم نیست بتوان ملکیت را از آن استفاده کرد.

دلیل نهم

دلیل نهم دلیلی است که صاحب جواهر آن را در مورد اراضی موات در معادن ظاهره مثل معدن نمک بیان کرده ولی اگر در کلمات صاحب جواهر دقت شود، معلوم می شود این دلیل اختصاص به معادن ظاهره ندارد و شامل معادن باطنه هم می شود. به علاوه وجهی برای اختصاص به اراضی موات هم ندارد و این دلیل به عینه در معادنی که در اراضی معموره هم واقع شده اند، جریان دارد.

ص: 229

ایشان فرموده: «شده حاجه الناس الی بعضی المعادن المتوقف معاشهم الیها»؛ شدت نیاز مردم به بعضی از معادن اقتضا می کند که این معادن را ملک مستخرجین بدانیم، چون معاش و زندگی مردم متوقف بر این امور است. اگر کسی از معدن به خاطر نیاز و توقف معاشش بر این امر استخراج کرد، باید او را مالک بدانیم. پس ضرورت و نیاز و احتیاج و توقف معاش بر این کار، اقتضا می کند که ما قائل به ملکیت هر کسی شویم که از این معادن مبادرت و استخراج می کند.

بررسی دلیل نهم

این هم دلیل قابل قبول نیست؛ چون:

اولاً: شدت احتیاج به معادن نهایتش این است که جواز استفاده و تصرف از این معادن را ثابت می کند. اگر احتیاج دارند تصرف کنند، آن هم به مقدار نیاز. فرق است بین قول به ملکیت و جواز الانتفاع بقدر الاحتیاج.

ثانیاً: همان طور که خود مستدل گفته این شدت نیاز به بعض معادن است. کلام ایشان صریح در این است که نیاز به بعضی معادن است در حالی که ما در مورد مطلق معادن بحث می کنیم. بنابراین این دلیل قابل قبول نیست.

نتیجه

بعضی از ادله تمام نیست اما بعضی از ادله ملکیت را مطلقاً ثابت می کند چه برای مسلمان و چه برای کافر. ولی این تمام کلام نیست بلکه باید ببینیم که آیا اذن اعتبار دارد یا ندارد که در جلسات آینده مطرح می کنیم ان شاء الله.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 230

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 24 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی معموره- ادله قول مشهور مصادف با: 22 ربیع

الاول 1436

سال پنجم جلسه: 53

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

تا اینجا نه دلیل برای قول مشهور مبنی بر ملکیت مستخرج از معادن واقع در اراضی معموره اعم از اینکه مسلم باشد یا کافر ذکر کردیم.

دلیل دهم

یک مطلب دیگری هم ممکن است به عنوان دلیل ذکر شود که این تقریباً شاید آخرین دلیلی است که در اینجا بتوان ذکر کرد اصل این مطلب را محقق خوبی فرمودند، لکن احتیاج به یک ضمیمه دارد.

اصل سخن ایشان این است که اگر معادنی که در اراضی مفتوحه عنوه واقع شده اند ملک مسلمین باشند و معادنی که در اراضی میته واقع شده اند ملک امام باشند لازم می آید روایات خمس معدن را با همه کثرتش حمل کنیم بر خصوص کسی که از معدن در ملک شخصی خود استخراج می کند، و این در واقع حمل مطلقاً بر فرد نادر است و حمل مطلقاً بر فرد نادر صحیح نیست. پس معلوم می شود که معادن واقع در این اراضی ملک مسلمین یا امام نیستند.

این مطلب ایشان احتیاج به توضیح و تکمیل دارد. آنچه که از این بیان استفاده می شود این است که بالاخره معادن از سه حال خارج نیستند، یا در املاک شخصی واقع شده اند و یا در اراضی مفتوحه عنوه که این اراضی مفتوحه عنوه یا معموره است یا میته. اگر معموره باشد ملک مسلمین است و اگر میته باشد ملک امام است. در اراضی میته غیر مفتوحه عنوه هم گفته شده این اراضی ملک امام است. پس معادنی که در اراضی واقع شده اند از سه حال خارج نیستند: یا آن اراضی مالک شخصی دارند یا ملک مسلمین یا ملک امام هستند.

حال اگر قرار باشد معادن موجود در اراضی متعلق به مسلمین را ملک مسلمین بدانیم و همچنین معادن واقع در اراضی که ملک امام هستند را متعلق به امام بدانیم تنها یک قسم از معادن باقی می ماند و آن هم معدنی است که در اراضی واقع شده اند که دارای مالک شخصی هستند. آن وقت ما ناچاریم بگوییم این همه عمومات و مطلقاتی که در باب خمس معدن وارد شده، همه ناظر به معدنی هستند که در اراضی دارای مالک شخصی واقع شده اند؛ چون اگر معدن در اراضی مفتوحه عنوه باشد یا ملک مسلمین است یا ملک امام و معنا ندارد روایات خمس به آنها متعلق شود. پس روایات ناظر به آنها نیست در حالی که اکثر معادن از این دو قسم اخیر هستند. اکثر معادن، معدنی هستند که در بیابان و کوه ها و ... واقع شده اند که یا ملک مسلمین یا ملک امام می باشند. پس باید همه آن روایاتی که در باب خمس معدن وارد شده فقط ناظر به معدنی باشد که در اراضی مملوک شخصی واقع شده‌اند؛ چون غیر از این فرض دیگری متصور نیست.

ص: 231

نتیجه این است که باید همه این مطلقات بر فرد نادر حمل شوند و این معنا ندارد و بعید است که شارع این همه روایات و عمومات را برای افراد قلیل بیان کرده باشد. پس برای اینکه مطلقات حمل بر فرد نادر نشوند، باید بگوییم این معادن ملک مسلمین یا امام نیستند. یعنی برای جلوگیری از آن تالی فاسد "حمل مطلقات بر فرد نادر" چاره ای نداریم جز اینکه ملتزم شویم معادن به ملکیت مسلمین یا امام در نمی آیند.

این بیان ثابت می کند که ملکیت معادن تابع ملکیت اراضی نیست یا حداقل در مورد اراضی متعلق به مسلمین و اراضی متعلق به امام این چنین است. عدم تبعیت با این بیان ثابت می شود یا به عبارت دیگر تبعیت نفی می شود.

لکن باید یک مطلب دیگر را هم ضمیمه کرد و آن اینکه این معادن ملک چه کسی است؟ این معادن ملک مستخرج است (کسی که از این معادن استخراج می کند).

بنابراین محصل دلیل دهم این می شود اگر ما عدم تبعیت معادن را از اراضی در ملکیت ثابت کردیم و به دنبالش گفتیم معادن ملک کسی است که از آن استخراج می کند قهراً مستخرج و مخرج شامل مسلم و کافر می شود چون خصوصیتی برایش ذکر نشده است. این محصل دلیلی است که با آن ضمیمه در اینجا قابل ذکر است.

محقق خوبی فقط یک نکته ای را می فرمایند که اگر قرار بود این معدنی که در جوف این اراضی واقع شده، ملک امام و مسلمین باشد حداقل باید یک روایت این را بیان می کرد در حالی که یک روایت نداریم که بیان کرده باشد این معادن ملک امام یا مسلمین است.

البته این دلیل در مورد اراضی معموره که محل بحث ما است اقامه شده اما با دقت معلوم می شود این دلیل به عینه در مقام اول هم قابل ذکر است یعنی در مورد اراضی موات هم می شود این دلیل را ذکر کرد. (1)

بررسی دلیل دهم

آیا این دلیل قابل قبول است یا خیر؟ به نظر می رسد این دلیل در واقع یک دلیل مستقلاً نیست. آنچه که با این بیان ثابت شد، صرفاً عدم تبعیت بود چون فرمود اگر ما این معادن را مانند اراضی ملک امام و مسلمین بدانیم لازم است حمل مطلقات بر فرد نادر است و برای اینکه این تالی فاسد پیش نیاید می گوییم این معادن مانند اراضی ملک امام و مسلمین نیست. پس نهایت چیزی که در اینجا ثابت می شود عدم

تبعیت است. اما اینکه این معادن ملک کیست؟ فرمودند ملک مخرج و مستخرج است. سؤال این است که به چه دلیل مستخرج مالک می شود؟ اگر بخواهیم اثبات کنیم مستخرج مالک می شود نیاز به ادله خاص خودش را دارد مثل ادله احیاء و حیازت و استیلا و مانند آن. اگر قرار باشد برای اثبات مالکیت مخرج به سراغ آن ادله برویم پس در واقع ادله مثبتة ملکیت دلیل می شود نه این دلیل.

پس در واقع اینجا نهایت چیزی که این بیان ثابت می کند، عدم تبعیت این معادن از اراضی در مسئله مالکیت در جایی است که مالکیت اراضی با امام یا مسلمین باشد. اما اگر این ملک اینها نباشد پس قهراً ملک مستخرج است، این به واسطه ادله ای که قبلاً گفتیم ثابت می شود. لذا یک دلیل مستقلی نیست.

ص: 232

1- . المستند، کتاب الخمس (ج 25)، ص 59.

یک مطلب دیگر هم مانده که این را هم عرض می‌کنیم و بحث ما در قول اول تمام می‌شود و پس از آن به سراغ اعتبار اذن می‌رویم که آیا برای ملکیت ما استخراج من المعادن در اراضی معموره احتیاج به اذن هم هست یا نه؟ در اراضی میته گفتیم که اذن لازم نیست. اگر ما اعتبار اذن را ثابت کنیم یا منکر شرطیت اذن باشیم از نظر نتیجه متفاوت است به هر حال آن مطلب این است که:

کلام محقق خوئی

محقق خوئی می‌فرماید: همه آنچه که درباره ملکیت مستخرج نسبت به معادنی که در اراضی معموره واقع شده گفته شد بر اساس مبنای مشهور تمام است یعنی از آنجا که مبنای مشهور در باب معادن این است که معادن بر اباحه اصلیه باقی هستند و از مباحات شمرده می‌شوند لذا بر طبق ادله هر کس از معادن استخراج کند مالک می‌شود. پس ادله ای که اثبات می‌کند ملکیت مستخرج را اعم از اینکه کافر باشد یا مسلم در صورتی تمام است که ما مبنای مشهور مبنی بر اینکه معادن از مباحات هستند را بپذیریم اما اگر ثابت شد معادن از انفال هستند آن گاه تملک معادن از ناحیه کافر صحیح نیست بلکه حتی تملک معدن از ناحیه مسلم مخالف هم صحیح نخواهد بود چون تریخی که ائمه (ع) داده اند مختص به شیعه است مثل روایتی که قبلاً هم خواندیم «الناس کلهم یعیشون فی فضل مظلمتنا الا انا احللنا شیعتنا من ذلک» (1).

محقق خوئی می‌فرماید اگر ما بپذیریم معادن از انفال هستند (چنانچه عده زیادی این را پذیرفته اند) و به موثقه اسحاق بن عمار اعتماد بکنیم در این صورت کافر مالک نمی‌شود. نه تنها کافر بلکه مسلم مخالف هم مالک نمی‌شود البته ایشان می‌فرماید محقق همدانی ادعا کرده سیره قطعیه داریم بر اینکه مسلم مخالف مالک می‌شود لذا در مورد مسلم مخالف به نوعی محقق همدانی مطلب را درست کرده است (2).

اما در مورد کافر، مشکل به قوت خودش باقی است.

پس به نظر محقق خوئی قول به ملکیت کافر و مسلم در اراضی معموره مبتنی بر این مبنا است که ما معادن را از مباحات اصلیه بدانیم اما اگر معادن را از انفال دانستیم که ملک امام است نمی‌توانیم تملک کافر را بپذیریم. به حسب قاعده نه تنها ملکیت کافر بلکه ملکیت مسلم مخالف هم زیر سوال می‌رود به خاطر روایاتی که اختصاص داده است انفال را به شیعیان.

البته محقق خوئی در اصل این مسئله اشکال می‌کند؛ یعنی ایشان در دلالت موثقه اسحاق بن عمار بر اینکه معادن همگی از انفال محسوب می‌شوند اشکال کرده است. البته آقای خوئی یک نظری دارد و می‌گوید نظر ما حد وسط دو نظر دیگر است. چون عده ای می‌گویند معادن مطلقاً از انفال است و عده ی دیگری می‌گویند معدن مطلقاً از انفال نیست ولی به نظر ما قسم خاصی از معادن از انفال است و آن هم معادنی است که در زمین‌هایی واقع شده که کسی مبادرت به نگهداری و اصلاح آنها نمی‌کند. اگر معدن در زمینی باشد که رها شده و کسی مبادرت به حفظ و اصلاح آن نمی‌کند از انفال است اما در غیر آن، از انفال نیست بلکه از مباحات اصلیه شمرده می‌شود.

ص: 233

1- تهذیب، ج 4، ص 138، ح 388. وسائل الشیعه ج 9، ص 546، باب 4 از ابواب الانفال ح 7.

2- مصباح الفقیه، ج 14، ص 258.

پس محصل نظر محقق خوئی است که می خواهند بگویند (یعنی لازمه حرف ایشان این است) که قول مشهور که قول به ملکیت مستخرج مطلقاً است منوط به آن است که معادن را از انفال ندانیم بلکه مثل مشهور معتقد باشیم که معادن از مباحات اصلیه هستند. (1)

بررسی کلام محقق خوئی

با توجه به مطالبی که به خصوص در مقام اول و به نحو تفصیلی بیان کردیم، اشکال سخن محقق خوئی معلوم می شود. چنانچه بیان کردیم چه معادن را از مباحات بدانیم و چه از انفال، هیچ مشکلی بر سر راه ملکیت کافر نیست. چه رسد به مسلم مخالف. این معادن هر چند از انفال محسوب بشوند و مملوک امام باشند اما ملکیت مستخرج هیچ منافاتی با این جهت ندارد و اجتماع مالکین علی ملک واحد پیش نمی آید چون به مقتضای ادله احیاء و حیازت و ... کسی که مبادرت به استخراج و نگهداری و حیازت این معادن کند، قهراً مالک می شود. یعنی اینها سببیت برای ملکیت دارند و به بیان خود ائمه (ع)، ملکیت مستخرج با ملکیت امام به دو اعتبار و دو حیثیت مختلف است و لذا به هیچ وجه اجتماع مالکین علی ملک واحد پیش نمی آید.

بحث جلسه آینده: حالا عمده بحث از اعتبار اذن است. نتیجه بحث ما تا اینجا این شد که مستخرج از معدن مالک می شود مطلقاً چه مسلمان و چه کافر. اما حالا مسلمان باید اذن بگیرد یا نه؟ اگر مسلمان باید اذن بگیرد پس کافر به طریق اولی باید اذن بگیرد.

اهمیت سلام کردن

یکی از مسائلی که به حسب ظاهر مسئله ساده و امر پیش پا افتاده ای است و شاید ما درباره اش فکر نکنیم یا اهمیتی به آن ندهیم، مسئله سلام کردن است. این مسئله خیلی مورد توجه واقع نمی شود که چرا این قدر در کلمات معصومین (ع) به خصوص رسول خدا (ص) بر این مسئله تأکید شده است. آثار مهمی که این عمل هم برای خود اشخاص و هم در جامعه به دنبال دارد، مورد توجه قرار نمی گیرد. مسئله ای که هم موجب تکامل روحی انسان است و هم پاداش اخروی و ثواب دارد و هم آثار اجتماعی مهمی دارد اما متأسفانه توجهی به آن مخصوصاً از ناحیه ما طلاب نمی شود. مکرراً انسان می بیند که در یک مسیری مثلاً طلاب و روحانیون از کنار هم عبور می کنند و در چشم هم نگاه می کنند و یک سلام به هم نمی کنند. وقتی این سنت رسول خدا (ص) توسط ما ترک شود انتظار داریم مردم در خیابان ما را می بینند به ما سلام کنند؟! وقتی ما باید پیش قدم در سلام شویم و به مردم تعلیم دهیم، این کار را نمی کنیم توقع داریم این کار در بین مردم رواج پیدا کند؟ پیامبر (ص) می فرماید: من پنج چیز را تا زمانی که زنده هستم رها نمی کنم که یکی از آنها سلام کردن به بچه ها است. (2)

آن وقت علتش را هم ذکر می کنند که تا این پس از من سنت باشد. اما الان این گونه نیست؛ ما به بزرگان سلام نمی کنیم چه برسد به بچه ها. به بزرگ ها که هیچ حتی به آنهایی که سن و سالی از آنها گذشته و بزرگ محسوب می شوند،

ص: 234

1- . المستند، کتاب الخمس (ج 25)، ص 63 تا 65.

2- . بحار الانوار، ج 76، ص 10، حدیث 36.

سلام نمی کنیم. این به عنوان امر محبوب الهی است. امام باقر می فرمایند: «ان الله يحب اطعام الطعام و افشاء السلام»⁽¹⁾؛ خداوند غذا و طعام را به دیگران دادن و آشکار کردن سلام را دوست دارد. طبق روایتی که از پیامبر وارد شده: «ان ابخل الناس من بخل بالسلام»⁽²⁾؛ بخیل ترین مردم کسی است که در سلام کردن هم بخل بورزد.

واقعا انسان از صبح تا شب بارها می تواند به این سنت رسول خدا عمل کند و با نفسش مبارزه کند. ما فکر میکنیم عبودیت و بندگی فقط در تقید به بعضی از اعمال عبادی است. ولی اگر کسی آن تقیدات را داشته باشد. صائم باشد و قائم باللیل اما غرورش او اجازه ندهد پیش دستی در سلام کند، این عابدی است که حقیقت عبودیت بندگی که تواضع و دور شدن از استکبار است در او تجلی پیدا نکرده است. رسول گرامی اسلام می فرماید: «البادی بالسلام برئ من الکبر»⁽³⁾ البته کسی که نخواهد نقش بازی کند چون ممکن است کسی بخواهد تظاهر کند و خودش را به عنوان یک انسان متواضع جلوه دهد و به هر کسی سلام کند ولی عمق وجودش چیز دیگری باشد. اگر کسی واقعاً در این حال و هوا نباشد و سلام کند به دیگران و پیش دستی در سلام کند این از کبر دور می شود. برائت از کبر پیدا می کند. شیطان به خاطر کبر بیچاره شد.

پس ببینید ما اگر بخواهیم به دستورات دینی درست توجه کنیم همین یک عمل برای خودسازی ما خیلی مؤثر است. محبوب خدا است عملی است که ما را از کبر دور می کند. عملی است که باید در جامعه رواج پیدا کند چون وقتی همه مردم با خوش رویی و لبخند به یکدیگر سلام کنند، این جامعه را به هم وابسته تر می کند و پیوندها را قویتر می کند و دلها را به هم نزدیکتر می کند و کینه ها و قهرها را تبدیل به آشتی می کند. آثار فردی و اجتماعی مهمی بر همین سلام کردن مترتب است اما افسوس که جامعه ما از این سنت فاصله گرفته و ما هم متأسفانه از این سنت رسول خدا (ص) بیشتر فاصله گرفتیم.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 235

-
- 1- . محاسن، ج2، ص 143.
 - 2- . الامالی طوسی، ص 89، حدیث 136.
 - 3- . نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله)، ص 375، حدیث 1102.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 27 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی معموره- ادله قول مشهور مصادف با: 25 ربیع

الاول 1436

سال پنجم جلسه: 54

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد معادنی که در اراضی معموره واقع شده اند گفتیم در دو جهت بحث می کنیم: یکی مسئله ملکیت مستخرج اعم از اینکه مسلمان باشد یا کافر و دوم از جهت اعتبار اذن در ملکیت مستخرج و استخراج. البته ما در ابتدای این بحث گفتیم در این مسئله پنج قول وجود دارد که آن پنج قول با ملاحظه هر دو جهت بود یعنی هم جهت ملکیت و هم جهت اعتبار اذن. ولی اگر بخواهیم اقوال را از حیث این دو جهت تفکیک کنیم باید بگوییم در جهت اولی دو قول وجود دارد یعنی در مورد اصل ملکیت مستخرج از معادنی که در اراضی معموره واقع شده اند دو قول وجود دارد: یک قول، قول به ملکیت است مطلقا که به تفصیل ادله آن را بیان کردیم و قول دوم تفصیل بین مسلمان و کافر است یعنی اینکه مسلمان مالک میشود اما کافر مالک نمیشود.

پس در جهت اولی از حیث اصل ملکیت مستخرج دو قول وجود دارد. چندین دلیل برای ملکیت مستخرج اعم از مسلم و کافر نسبت به آنچه که از این معادن استخراج می کند ذکر کردیم. بنابراین با توجه به آنچه که در اثبات قول به ملکیت مطلقا گفتیم اشکال قول دوم معلوم میشود و دیگر لازم نیست ادله این قول را ذکر کنیم و پاسخ دهیم چون ادله قول به عدم ملکیت کافر از لابلای مطالبی که در مورد قول اول گفتیم، معلوم میشود اما در عین حال در پایان این بحث یک جمع بندی هم خواهیم داشت.

پس در جهت اولی که سخن از اصل ملکیت مستخرج بود نتیجه بحث این شد که فی الجمله کسی که از معدن واقع در اراضی معموره استخراج می کند مالک میشود اعم از اینکه مسلمان باشد یا کافر. اما کلام در جهت ثانیه است.

جهت دوم: اعتبار اذن امام در ملکیت مستخرج

بعد از اینکه اصل ملکیت ثابت شد، باید بحث کنیم که آیا اذن امام معتبر است یا خیر؟

در مورد اعتبار اذن امام در استخراج و تملک مستخرج چهار قول وجود دارد:

قول اول: بعضی معتقدند اذن امام در تملک مستخرج لازم نیست مطلقاً مثل صاحب جواهر(1) که به طور کلی اذن را معتبر نمی داند.

قول دوم: بعضی مثل شیخ طوسی(2) و به تبع ایشان مرحوم محقق خوئی(3) قائلند اذن معتبر است اما لزوم استیذان یک حکم تکلیفی است یعنی در صورت مخالفت و مبادرت به استخراج، مالک میشود. در مورد مسلمان مسئله این چنین است یعنی او

ص: 236

1- . جواهر الکلام، ج 16، ص 23.

2- . خلاف، ج 2، ص 120، مسئله 143.

3- . المستند، کتاب الخمس (ج 25)، ص 63.

باید استیذان کند اما لزوم استیذان یک حکم تکلیفی است. در مورد کافر هم می فرماید: او منع از استخراج می شود ولی اگر مخالفت کرد و استخراج نمود، مالک می شود ولی عاصی است.

قول سوم: قول به اعتبار اذن وضعاً در مستخرج مسلمان؛ لذا اگر مستخرج مسلمان بدون اذن کند مالک ما یتخرج من المعدن نمیشود. کافر هم رأساً در تملکش اشکال کردند؛ یعنی وقتی می گویند کافر مالک نمیشود و اذن هم مدخلیت دارد وضعاً و معتبر است به عنوان یک حکم وضعی قهراً دیگر جایی برای استیذان باقی نمی ماند.

سؤال: در مورد فرق قول دوم و سوم بیشتر توضیح دهید.

استاد: مثلاً اگر گفتیم بیع الصبی باطل است در این صورت چنانچه شما با بچه معامله کردید گناهی نکردید و فقط معامله باطل است. اینجا هم اگر گفتیم لزوم اذن یک حکم وضعی است معنایش این است که اگر کسی بدون اذن استخراج کند، مالک نمیشود ولی گناهی هم مرتکب نمیشود. اما شیخ طوسی معتقدند لزوم استیذان یک حکم تکلیفی است مثلاً مسلمان باید اذن بگیرد و لایم الام ان یمنع الکافر از استخراج ولی اگر منع کرد و کافر استخراج کرد، مالک میشود اما معصیت و حرام از او سر زده است.

بنابراین اگر گفتیم اعتبار الاذن یا لزوم استیذان یک حکم تکلیفی است، یعنی هیچ تأثیری در ملکیت که یک حکم وضعی است ندارد. اگر استیذان کرد مخالفت با دستور شارع نکرده و مالک هم می شود ولی اگر استیذان نکرد مانند این است که مثلاً با حکم و جوب نماز مخالفت کرده و لذا عقاب در روز قیامت را در پی خواهد داشت. اما وقتی می گوئیم لزوم استیذان یک حکم وضعی است یعنی لزوم استیذان در اصل ملکیت دخیل است و اگر استیذان نکند ملکیت حاصل نمیشود. منظور از وضعی بودن حکم یعنی لزوم استیذان در تحقق ملکیت مدخلیت دارد و اگر کسی اذن نگیرد ملکیت محقق نمیشود.

مختار امام (ره) همین قول سوم است. ایشان در متن تحریر فرمودند: در صورتی که معدن در اراضی معموره واقع شده باشد، اگر مستخرج مسلمان باشد و از والی مسلمین اذن گرفته باشد مالک میشود اما اگر اذن نگرفته باشد یا مستخرج کافر باشد «فقی تملک اشکال»؛ تصریح به عدم ملکیت نکرده اند و گفته اند فیه اشکال یعنی نتیجه اش این است که به ملکیت کافر یا مسلمانی که اذن نگرفته نمی توان قائل شد.

قول چهارم: به طور کلی اذن در ملکیت مستخرج دخیل است مطلقاً چه مسلمان باشد و چه کافر. این قول از کلمات مرحوم آقای منتظری⁽¹⁾ استفاده میشود. پس ایشان قائل شده به لزوم استیذان للمسلم و الکافر.

قول پنجم: مرحوم سید در عروه این قول را اختیار کرده است. ایشان در ملکیت مسلم سخنی از اذن به میان نیاورده نه تکلیفاً و نه وضعاً. در مورد کافر هم که فرموده: فقی تملک اشکال. این را در مسئله نهم بیان فرموده اند.

البته لعلّ بتوان این قول پنجم را به قول اول برگرداند آن هم از حیث جهتی که محل بحث ما است نه از جهت اطلاق چون بین قول اول و پنجم از جهت دیگری فرق است صاحب جواهر قائل به ملکیت مستخرج است مطلقاً چه مسلمان و چه کافر. ولی مرحوم سید فقط به ملکیت مستخرج مسلم معتقد است و در ملکیت کافر اشکال کرده است. پس این تفاوت بین قول اول و

ص: 237

پنجم وجود دارد اما از این جهت که مرحوم سید قائل به اعتبار اذن نیست، می توانیم بگوییم فی الجمله با قول اول که قائل به عدم اعتبار اذن است یکی است. حداقل در یک بخشی با هم مشترک می باشند و تفاوتشان فقط در مورد کافر است. مرحوم سید در ملکیت کافر اشکال می کند اما صاحب جواهر ملکیت کافر را می پذیرد. به عبارت دیگر مسئله اعتبار اذن در مورد کافر طبق نظر سید سالبه به انتفاء موضوع می شود. بالاخره هر دو در مورد مسلمان می گویند نیاز به اذن ندارد.

در هر صورت اگر قول پنجم را به قول اول برگردانیم، همان چهار قول میشود که عرض شد. پس در جهت اولی در واقع ما دو قول داریم و در این جهت ثانیه پنج قول.

بررسی اعتبار اذن امام

با توجه به همه مطالبی که تا به اینجا گفتیم مسئله را در دو فرض باید مطرح کنیم. البته اساس این بحث مربوط به کتاب احیاء الموات و کتاب الجهاد است (در مورد اراضی موات و مشترکات آن در کتاب الموات بحث میشود و در مورد اراضی معموره و اراضی خراجیه در کتاب جهاد بحث میشود). لذا ما تفصیل این اقوال و مبانی را در اینجا مطرح نمی کنیم اما اجمالاً عرض می کنیم که در اینجا دو فرض وجود دارد:

فروض مسئله

یک فرض اینکه ما قائل به عدم تبعیت معادن از این اراضی بشویم؛

فرض دیگر این است که ما قائل به تبعیت شویم یعنی معادن را تابع اراضی بدانیم.

1- فرض عدم تبعیت معادن از اراضی

اگر قائل به عدم تبعیت معادن از این اراضی بشویم در اینجا باز دو فرض و دو مبنا وجود دارد: یکی اینکه ما معادن را از مباحات اصلیه بدانیم و دیگر اینکه این معادن را از انفال بشماریم؛ اگر گفتیم این معادن تابع اراضی نیستند به طور کلی استخراج از این معادن احیاء محسوب میشود عرفاً، کسی که از این معادن استخراج کند بنا به ادله احیاء مالک می شود.

الف) مبنای اول

لکن اینجا دو مبنا وجود دارد: اینکه معادن را از مباحات اصلیه بشماریم در این صورت هیچ مشکلی در برابر ملکیت مستخرج محیی نسبت به معدن نیست و به حسب ادله احیا و حیازت و استیلا این شخص مالک معدن میشود. درست است که این معادن در اراضی معموره هستند و اراضی معموره ملک مسلمین است اما اگر گفتیم معدن در ملکیت تابع خود ارض نیست یعنی این معادن دیگر ملک مسلمین نیست. اگر ملک مسلمین نباشند و مبنای ما این باشد که از مباحات اصلیه هستند، پس چنانچه کسی از این معادن استخراج کند بدون تردید و بدون هیچ مشکل و مانعی مالک ما مستخرج من المعدن میشود و قطعاً در این فرض اذن امام لازم نیست. چرا که در این فرض امام به چه عنوان بخواهند اذن بدهند؟ مگر به یک عنوان که بعداً خواهیم گفت. پس از آنجا که این معدن ملک کسی نیست و طبق فرض از مباحات است و ادله احیاء هم اقتضا می کند که هر کسی زمین یا چیزی از زمین را احیاء کند، مالک آن میشود و استخراج از معدن هم قطعاً از نظر عرف احیاء محسوب میشود (با ملاحظه این مقدمات)، دیگر نیاز به اذن امام نیست و این کاملاً روشن است.

ب) مبنای دوم

ص: 238

اما چنانچه بگوییم این معادن تابع اراضی نیستند ولی به عنوان انفال شناخته می شوند و انفال هم ملک امام است، در این صورت درست است از تحت عنوان ملکیت مسلمین بیرون آمده چون می گوییم از انفال است و انفال ملک امام است ولی در واقع اگر کسی این معدن را استخراج کند هر چند آن را احیاء کرده و قاعدتاً باید مالک شود اما در مقابلش یک مانعی است و آن هم ملکیت امام نسبت به این معادن است. به حسب قاعده تصرف در ملک غیر جایز نیست مگر به اذن صاحب ملک. پس باید بگوییم اینجا مستخرج باید از امام به عنوان مالک این اراضی و معادن اذن بگیرد همان طور که اگر این معدن ملک شخصی بود، مستخرج نمی توانست بدون اذن او استخراج کند.

به نظر ما بر این مبنا هم اذن معتبر نیست؛ چون چنانچه سابقاً هم گفتیم ادله احیاء اقتضا می کند که اگر کسی میته ای را احیاء کند مالک آن میشود. پس مقتضی برای ملکیت نسبت به معدن و ما استخراج من المعدن وجود دارد. اما آیا ملکیت امام مانع است یا نه؟ امام مالک معدن بوده ولی ملکیت امام مانعیت ندارد؛ چون «من احیا...» یا حکم شرعی است که حق هم همین است یا اذن مالکانه و تملیک از ناحیه مالک است.

اگر گفتیم حکم شرعی است که به سبب احیاء و استخراج از معدن مالک می شود در این صورت ملکیت امام منافاتی با ملکیت مستخرج ندارد و همان طور که گفته شد و توضیح آن گذشت اجتماع مالکین علی ملک واحد پیش نمی آید و چنانچه بنابر بعضی از ادله اذن امام و رضایت او معتبر باشد، این رضایت قابل استفاده است و ما یقین داریم که امام راضی به احیاء ارض و معادن است. امام مایل است و دوست دارد مردم از ارض و مافیها استفاده کنند و از آنجا که اینها خلق شدند برای مردم «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» قطعاً امام راضی به باقی ماندن معدن بر وضعیت خودش که وضعیت میته است، نیست. امام راضی به این نیست که ثروت ها و ذخایر خدادادی بدون استفاده باقی بماند. اینها نیازمند احیاء و استخراج و مراقبت و استفاده هستند که به این وسیله حوائج و نیازهای خودشان را هم بر طرف کنند.

پس با توجه به این جهت، امام (ع) یک رضایت کلی و اذن کلی برای تعمیر و عمران و آبادانی اراضی و معادن داده و این اذن کلی کافی است و لازم نیست در هر مورد مستخرج از امام اذن بگیرد. بر این اساس در واقع ملکیت امام نسبت به انفال و معادن تا زمانی است که کسی مبادرت به احیاء و استخراج نکرده است.

اگر هم گفتیم این اذن مالکانه است که این کاملاً روشن است که ائمه مالک هستند و اجازه داده اند و در آن بحثی نیست.

خلاصه بحث بر فرض عدم تبعیت

پس در هر صورت بنابر قول به عدم تبعیت معادن از این اراضی اذن اعتبار ندارد چه ما معادن را از مباحات اصلیه بدانیم و چه از انفال. اگر از مباحات اصلیه بدانیم که مطلب کاملاً واضح است. و اگر هم معادن را از انفال بدانیم باز هم اذن اعتبار ندارد چون تارة ادله احیاء را به عنوان اذن مالکانه یعنی تملیک از ناحیه کسی که مالک است می پذیریم، در این صورت نیازی به اذن جداگانه نیست.

اما اگر هم ادله احیاء را (من احیا ارضاً میته) یک حکم شرعی بدانیم نه اذن مالکانه کما هو الحق؛ چون در بعضی روایات آمده: «قضاء من الله ورسوله» در این صورت چنانچه بعضی ادله دال بر اعتبار اذن و رضایت باشند، این اذن و رضایت قطعی و یقینی است.

بحث جلسه آینده: بحث بعدی اعتبار اذن بنابر قول به تبعیت است که مطرح خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 240

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 28 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع سوم- معدن واقع در

اراضی معموره- نتیجه فرع سوم مصادف با: 26 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 55

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اعتبار اذن امام (ع) در ملکیت مستخرج از معادن واقع در اراضی معموره بود. عرض کردیم در این جهت در دو فرض یا بنا بر دو مبنا بحث می کنیم؛ یکی بر مبنای عدم تبعیت معادن از اراضی و دیگری بر مبنای تبعیت. بحث بر مبنای عدم تبعیت دیروز گذشت. محصل بحث بر فرض عدم تبعیت معادن از اراضی این بود که اینجا خودش دو فرض و دو مبنا وجود دارد: یک مبنا این است که معادن از مباحات اصلیه هستند و مبنای دیگر اینکه معادن از انفال محسوب می شوند. اگر از مباحات اصلیه باشند که مطلب واضح و روشن است و نیازی به اذن امام نیست مگر از یک جهت که ما بعداً خواهیم گفت. اما اگر معادن را از انفال به حساب بیاوریم، اینجا مواجه با یک مانعی هستیم؛ چون اگر از انفال باشند ملک امام محسوب می شوند و تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک جایز نیست. پس به حسب قاعده باید اذن امام معتبر باشد ولی بر این مبنا هم ما می توانیم بگوییم اذن امام معتبر نیست چون ادله ای مثل «من احیا میتة فهی له» تارةً به عنوان یک حکم شرعی ملاحظه می شود و اخیری اذن مالکانه و تملیک از ناحیه مالک. اگر ما این را حکم شرعی بدانیم قهراً ادله ای که به نوعی بر اعتبار اذن دلالت می کند، ما را ملزم می کند (به ضمیمه مالکیت امام نسبت به انفال) به کسب رضایت و اذن امام. ما با مقدماتی که عرض کردیم رضایت امام برای ما مقطوع به است و یقین داریم که امام به استخراج و بهره برداری از معادن راضی است و دیگر لازم نیست هر کسی برود و اذن بگیرد. اگر هم قائل بشویم «من احیا میتة فهی له» اذن مالکانه است که مسئله روشن است. لذا نتیجه این شد که بنا بر مبنای عدم تبعیت معادن از اراضی اذن امام معتبر نیست.

2- فرض تبعیت معادن از اراضی

اما بنا بر قول به تبعیت معادن از اراضی باید ببینیم آیا اذن امام در اینجا معتبر است یا نه؟ اگر ما معادن واقع در اراضی معموره را تابع خود

اراضی دانستیم به این اعتبار که منفعت آن ارض محسوب می شود، آن وقت این معادن به تبع اراضی ملک مسلمین می شود؛ چون اگر کسی مالک شیئی شد مالک منافعی هم می شود؛ اگر مسلمین مالک اراضی باشند، مالک منافع این اراضی هم هستند. پس این معادن از نظر ملکیت تابع اراضی هستند.

در این فرض معدن ملک مسلمین است و معموره است و لذا نمی توانیم از راه ادله احیاء و حیازت و استیلاء وارد شویم؛ چون ادله احیاء یا حیازت و استیلاء به ما اجازه نمی دهد که در ملک غیر استخراج و احیاء و حیازت و استیلاء داشته باشیم و بعد به سبب این امور مالک شویم. پس در این فرض معادن ملک مسلمین است و کسی هم می خواهد استخراج

ص: 241

کند آیا می تواند استخراج کند یا نمی تواند؟ این بحث در مورد خود اراضی هم مطرح است و تفصیل این بحث باید در کتاب جهاد مورد بررسی قرار بگیرد.

این مسئله نه تنها در زمان معصوم بلکه در زمان غیبت مشکل آن بیشتر است. بالاخره آیا کسی می تواند در زمان غیبت از معادن واقع در اراضی مفتوحه عنوه و معموره که ملک مسلمین است، استخراج کند یا نه؟ فرض هم این است که اینها تابع اراضی هستند.

در اینجا چندین وجه در مورد این معادن و خود اراضی قابل ذکر است:

وجه اول: یک وجه اینکه تصرف در این معادن جایز نیست مگر به اذن سلطان (منظور کسی است که حاکم است نه حاکم شرع)؛

وجه دوم: وجه دوم اینکه به طور کلی تصرف جایز است به استناد ادله تحلیل که ائمه (ع) بر شیعیان تحلیل کرده اند اعم از ارض و هر آنچه که در ارض وجود دارد. معلوم است که این دلیل جواز تصرف را برای خصوص شیعه ثابت می کند. یعنی شیعه نیاز به اذن ندارد و غیر شیعه حق تصرف ندارد؛

وجه سوم: وجه سوم اینکه تنها در صورتی تصرف جایز است که حاکم شرع یعنی نائب امام در زمان غیبت یا خود امام اجازه بدهد؛

وجه چهارم: چهارم اینکه برای کسی که اخذ خراج برای او حلال است، تصرف جایز است اما برای غیر او تصرف جایز نیست؛

وجه پنجم: وجه پنجم تفصیل بین اراضی که خراب می شوند و موت بر آنها عارض می شود و اراضی که بر عمارت و آبادانی خودشان باقی می مانند به این بیان که در صورت اول تصرف جایز است لکن بالا حیاء و در صورت دوم اساساً تصرف جایز نیست؛

وجه ششم: وجه ششم اینکه در این موارد تنها در صورتی تصرف جایز است که شخص زمین یا معدن را از حاکم و سلطان اجاره کند و اصلاً بحث اذن مطرح نیست یعنی سلطان یا حاکم باید زمین یا معدن را اجاره دهند به دیگران و منافعی را صرف عموم مسلمین کنند چون زمین ملک آنها بوده است؛

وجه هفتم: وجه هفتم اینکه تصرف در این موارد به اذن حاکم و سلطان جایز است یعنی هر دو باید اذن دهند؛

وجه هشتم: وجه هشتم اینکه جواز تصرف فقط به اذن سلطان ثابت می شود و نیازی به اذن حاکم شرع نیست؛

وجه نهم: وجه نهم اینکه جواز تصرف به اذن سلطان یا حاکم ثابت می شود؛ یعنی اذن احدهما کافی است.

وجه دیگری هم اینجا محتمل است که دیگر لازم به ذکر آنها نیست.

سؤال: این در مورد دارالاسلام است یا شامل دارالکفر هم می شود؟

استاد: اینها را باید در کتاب جهاد و احیاء موات بحث کنیم. مثلاً در مورد اراضی موات که در سرزمین کفر واقع شده اند مقتضای تحقیق این است که آنها ملک محیی است یعنی حتی اگر کافر معدن و زمینی را در دارالکفر احیاء کند مالک می شود و شاهد علی ذلک بعضی از روایاتی است که قبلاً خواندیم چون با آنها معامله ملک می شود. یعنی اگر زمینی را

ص: 242

بخواهند بفروشند، باغی را بخواهند بفروشند، امام گفته اند می شود از آنها خرید چون «من احیا أرضاً فهی له» اینها احیاء کردند. پس ادله احیاء و استیلاء و حیازت اقتضا می کند که اراضی یا معادنی که در دار الکفر واقع شده به همان اسباب احیاء یا حیازت و استیلاء به ملکیت کفار در آید و لولا این جهت اصل خرید از آنها اشکال داشت؛ اگر اثر ملکیت مترتب نمی شد خرید زمین از آنها اشکال داشت چون اساساً مالک نبودند.

بررسی وجوه

مرحوم شیخ انصاری⁽¹⁾ در بین این وجوه وجه سوم را موافق تر با قواعد می داند یعنی به نظر ایشان عدم جواز تصرف در این اراضی و معادن مگر به اذن حاکم شرعی با قواعد موافق تر است. وجه آن هم شاید این باشد که این اراضی مالک دارد؛ و مالک این اراضی هم مسلمین هستند. متولی امور مسلمین یا امام معصوم (ع) است یا نائب امام است. یعنی شرعاً ولی مسلمین امام یا نائب امام است و اوست که باید با رعایت مصالح مسلمین اجازه بدهد کسی در این اراضی کار کند و از معادن استخراج کند. عوارضی هم که از این اراضی و معادن گرفته می شود باید صرف امور عامه مسلمین شود.

شیخ فرموده: «اوقفها بالقواعد هو الثالث»؛ این معلوم است و مسئله سلطان یا مثلاً اینکه دوتایی با هم اذن بدهند یا احدهما اذن دهند هیچ کدام مورد قبول واقع نشده است.

ولی به نظر ما بعید نیست (در اینجا این مطلب را به اجمال می گوئیم و در جای دیگر مفصل بیان می شود) که بگوئیم در این فرض که معادن در اراضی معموره از ارضی مفتوحه عنوه واقع شده اند، با اذن والی مسلمین قابل تصرف است به شرط اینکه والی داشته باشند و اگر والی نداشته باشند به اذن حاکم شرع تصرف آنها جایز است پس در مجموع علی القول به تبعیت معادن للاراضی قهراً اذن امام یا نائب امام اعم از اینکه والی باشند یا نباشند به نوعی معتبر است و بدون اذن امام تصرف جایز نیست چه برای مسلمین و چه کفار.

نکته: ملاحظه حیثیت ولایت

نکته ای که در لابلای بحث های گذشته وعده دادیم این است که آنچه تا به حال گفتیم با قطع نظر از حیثیت ریاست و ولایت و حکومت اسلامی بود یعنی با ملاحظه اینکه معادن مالک دارند یا ندارند و با قطع نظر از مسئله حکومت بحث کردیم. به عبارت دیگر طبق قواعد متعارف مسئله را مورد بررسی قرار دادیم. گفتیم در یک جا اذن معتبر نیست چون مالکی وجود ندارد و در مواردی هم گفتیم اذن معتبر است. به تفصیل مطالب بیان شد. اما گر بخواهیم حیثیت ریاست و ولایت بر جامعه اسلامی و وجود حکومت اسلامی را در نظر بگیریم، (چه برای امام و چه برای نائب امام) میکنیم ان یقال باعتبار الاذن من والی المسلمین. این یک بحث کلی است اعم از اینکه معدن در اراضی موات باشد یا معموره، مستخرج کافر باشد یا مسلمان، ما قائل به تبعیت باشیم یا قائل به تبعیت نباشیم؛ یعنی با ملاحظه این جهت ممکن است بگوئیم استیذان لازم است و علت اصلی لزوم استیذان جلوگیری از هرج و مرج و اختلال در امور و ایجاد انتظام در جامعه اسلامی است.

ص: 243

این نگاه دیگری است غیر از آنچه تا به حال گفتیم؛ چون تا به حال طبق قواعد با قطع نظر از مسئله حیثیت ریاست و ملاحظه حکومت اسلامی همه تلاش ما این بود که اگر اینها مالک دارند، به نوعی با تصرف دیگران جمع کنیم اینکه اگر ملک امام است بگوییم مستخرج هم می تواند مالک شود و این منافاتی با ملکیت امام ندارد و اجتماع مالکین علی ملک واحد پیش نمی آید و اگر هم مالک ندارند که گفتیم مشکلی پیش نمی آید. اما با ملاحظه این جهت دیگر اصلاً مسئله از مانعیت ملکیت امام یا ملکیت مسلمین فراتر می رود؛ به طور کلی معادن چه از مباحات باشند و چه از انفال و چه ملک امام باشد و چه ملک مسلمین، ولی و رئیس مسلمین حذراً عن الاخلال بالامور و انتظاماً فی المجتمع الاسلامی باید اذن بدهد و لذا اذن از امام، معتبر و لازم است. برای اینکه اگر اذن معتبر نباشد، هرج و مرج به دنبال دارد؛ اینکه هر کسی هر جایی برود و استخراج کند موجب هرج و مرج می شود. درست است که ادله احیاء دال بر سببیت احیاء للتملک است (ادله حیات و استیلاء و همه آنچه که تا به حال گفتیم سببیت این امور را برای ملکیت اثبات می کند) ولی به جهت مصلحت عمومی جامعه و انتظامی که باید در امور پیدا شود و برای جلوگیری از هرج و مرج که یک مسئله بسیار مهمی است لازم است محیی، مستولی، حائز و امثال اینها از ریاست جامعه اسلامی و والی مسلمین استیذان کند و لعل اخباری را هم که دال بر اعتبار اذن است بتوانیم حمل بر همین حیثیت کنیم. یعنی لعل بتوان گفت ادله ای که دلالت بر لزوم استیذان می کند ناظر به همین حیثیت باشد لکن این خلاف مقتضای این ادله است چون اگر به این ادله نگاه کنیم:

اولاً می بینیم آنها بیشتر نظر به همان حیث مالکیت امام داشتند و اینکه ملک امام است و لذا در این ادله اذن آنها معتبر دانسته شده است. و ثانیاً بر فرض هم این را بپذیریم آنچه که این ادله اقتضا می کند لزوم استیذان از امام است نه سلطان در حالی که این حیثیت را اگر مورد توجه قرار بدهیم اثبات می کند لزوم استیذان از سلطان را نه از خصوص حاکم شرع.

در هر صورت ممکن است با ملاحظه این جهت ما به طور کلی قائل به اعتبار اذن شویم و این هم بعید نیست.

سؤال: مگر در این فرض نمی توانیم به همان اذن و رضایت کلی ائمه که گفته شد اکتفا کنیم؟

استاد: با ملاحظه این جهت که می گوئیم هر کسی باید به خصوص اذن بگیرد، دیگر آن رضایت کلی ائمه کافی نیست. همه آن بحث هایی که ما گفتیم با قطع نظر از این حیثیت بود.

سؤال: پس در این فرض اذن حاکم شرع کافی است؟

استاد: شیخ همین را می گویند که اذن حاکم شرع برای تصرف لازم است. عرض ما این است که اذن والی مسلمین لازم است و این اعم از این است که حاکم شرع باشد یا نباشد. این برای این است که در جامعه اسلامی هرج و مرج ایجاد نشود و حدود ملکیت ها، حدود امور مراعات شود ولو اینکه حاکم شرع هم نباشد. اگر ما حذراً عن اختلال النظام گفتیم اذن معتبر است، در این صورت اذن والی مسلمین ملاک است و دیگر اذن حاکم شرع هر چند سلطان نباشد، ملاک نیست. ممکن است این والی مسلمین خودش حاکم شرعی هم باشد و ممکن است نباشد.

سؤال: چرا اذن والی مسلمین ملاک باشد. حاکم شرع از سوی امام (ع) نیابت دارد.

استاد: برای انتظام امور است به همین جهت هم اذن والی مسلمین ملاک قرار داده شد. در متن تحریر هم امام (ره) نوشته اند: مسلم مالک معدن اراضی معموره می شود این کان یا ذن «والی المسلمین» و نفرموده به اذن حاکم شرعی.

نتیجه فرع سوم

در هر صورت فتحصل مما ذکرنا که اگر ما این حیثیت ریاست و ولایت و سلطنت امام یا نائب امام و در یک کلام حکومت اسلامی را در نظر نگیریم، تکلیفش معلوم شد که در بعضی موارد اذن لازم نیست علی القول به عدم التبعية. اما علی القول بالتبعية اذن لازم است. اما اگر این حیثیت را لحاظ کنیم بطور کلی اذن معتبر است در همه فروض و صور و جمیع مبانی.

به هر حال چنانچه گذشت گفتیم که در این جهت ثانیه چهار قول وجود دارد. با توجه به آنچه ما گفتیم با ملاحظه یک جهت (طبق یک احتمال)، قول اول تقویت شد یعنی قول به عدم اعتبار اذن البته بر مبنای عدم تبعیت اما بر مبنای تبعیت قول به اعتبار اذن ثابت شد.

این نظریه را در مقایسه با چهار قولی که گفتیم ملاحظه بفرمایید و مقایسه کنید که چه تفاوتی دارد. قدر مسلم این است که نظر شیخ طوسی و اتباع ایشان مخدوش است؛ اگر ما قائل به لزوم استیذان شدیم وجهی ندارد که آن را حکم تکلیفی بدانیم. شیخ طوسی فرمود: مسلمان بالاحیاء مالک می شود و اذن هم تکلیفاً باید بگیرد. اگر هم اذن نگرفت خدشه ای به ملکیت او ایجاد نمی کند الا اینکه فقط متمرّد و عاصی محسوب می شود و در مورد کافر هم فرمود: تصرف برای او ممنوع است اما اگر با این منع مخالفت کرد او هم مالک می شود. اما عرض ما این است که جمع بین منع از کافر و ملکیت کافر در صورت مخالفت مشکل است. یعنی ما از یک طرف بگوییم کافر ممنوع است و حق ندارد تصرف کند و از یک طرف هم بگوییم اگر تصرف کرد مالک می شود. این محل اشکال است؛ نمی توانیم بگوییم اذن من الامام یک حکم تکلیفی است. در مورد مسلم هم همین طور است. پس قول به لزوم استیذان به عنوان یک حکم تکلیفی به نظر ما قابل قبول نیست.

به ملاحظه این مطلب اشکالی هم که در کلام امام (ره) وجود دارد معلوم می شود. امام (ره) فرمودند: در اراضی معموره مسلمان با اذن والی مسلمین مالک می شود اما اگر مسلمان اذن نگیرد فقی تملکه اشکال. کافر هم به طور کلی در اراضی معموره اگر مبادرت به استخراج از معدن کند فقی تملکه اشکال. نظر ما با نظر امام متفاوت شد. محصل همه بحث هایی که تا اینجا کردیم این شد که به نظر ما هم کافر هم مسلمان، مالک می شوند. لکن هر دو به نوعی باید اذن بگیرند با ملاحظه آن حیثیت دوم که عرض شد. یعنی اگر اذن نگیرند نه مسلمان و نه کافر، مالک نمی شوند.

اگر این حیثیت را هم در نظر نگیریم از آنجا که ما قائل به عدم تبعیت بودیم، پس به طور کلی باید بگوییم اذن امام معتبر نیست. چه برای مسلمان و چه برای کافر، در اراضی معموره. اراضی موات را هم قبلاً بحث کردیم.

پس اشکال و ایراد به نظر امام معلوم شد.

تفاوت نظر ما با مرحوم سید هم معلوم شد. مرحوم سید فرمودند: به طور کلی مسلمان اگر استخراج کند مالک می شود در اراضی معموره اگر کافر استخراج کند فقی تملکه اشکال. ایشان اصلاً مسئله اذن را مطرح نکرد. پس ما مطلقاً می گوییم

(چه مسلمان و چه کافر) مالک می شود ولی با ملاحظه این حیثیت اذن معتبر است و بدون ملاحظه این حیثیت مطلقاً اذن معتبر نیست.

با قطع نظر از این حیثیتی که گفتیم حق با صاحب جواهر می شود اما اگر بخواهیم این حیثیت را نگاه کنیم باید اذن را معتبر بدانیم مطلقاً. همان نظری که مرحوم آقای منتظری دارند ایشان در اراضی معموره چه برای مسلم و چه برای کافر قائل به لزوم استیذان هستند.

پس نظر ما در واقع با قطع نظر از آن حیثیت (حیثیت ریاست و ولایت) همان نظر صاحب جواهر است اما اگر این حیثیت (حیثیت ریاست و ولایت) را در نظر بگیریم با نظر آقای منتظری که اذن هم برای مسلمان و کافر لازم است، منطبق می شود.

بحث جلسه آینده: اما الفرع الرابع که آخرین فرع مسئله اولی است و آن اینکه اگر یک دیوانه یا بچه استخراج از معدن کند آیا خمس به او تعلق میگیرد یا نه، را در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 29 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع چهارم- ثبوت خمس بر

صبی و مجنون- ادله قول اول مصادف با: 27 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 56

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

ثبوت خمس بر کافر مستخرج

فرع سوم در مسئله اولی از مسائل مربوط به معدن تمام شد. فقط یک بحثی در رابطه با ثبوت خمس بر کافر وجود دارد. طبق مبنای مشهور مشکلی ندارد که کافر مکلف به فرعی از فروع دین بشود اما طبق بعضی از مبانی ثبوت خمس بر کافر محل اشکال است. البته این بحث فقط مربوط به خمس نیست بلکه در همه واجبات به خصوص در واجبات مالی جریان دارد. این بحث را ما به محل خودش که در قواعد فقهیه از آن بحث می شود ارجاع می دهیم و دیگر وارد این بحث نمی شود. این بحثی نسبتاً طولانی است که آیا می توان کفار را مکلف به پرداخت خمس کرد یا نه؟ اما خلاصه اینکه دو قول فی الجملة در این مسئله وجود دارد:

قول اول: مشهور قائلند همان طور که کفار مکلف به اصول می باشند، مکلف به فروع هم هستند لذا منعی از وجوب خمس برای کافر نیست.

قول دوم: اما بعضی نسبت به این مسئله اشکال دارند و بحث و اشکال پیرامون این باید در محل خودش پیگیری کرد.

فرع چهارم: ثبوت خمس بر صبی و مجنون

آخرین فرعی که امام (ره) در ذیل مسئله اولی فرمودند این است که:

«و لو استنبط المعدن الصبی او مجنون تعلق الخمس به علی الاقوی و وجب علی الولی اخراجه»؛ اگر شخص غیر مکلف مانند بچه که شرط بلوغ را ندارد یا دیوانه که شرط عقل را ندارد، مبادرت به استخراج معدن کند آیا خمس بر او واجب است یا نه؟ امام می فرمایند:

خمس بر او واجب است لکن ولی او باید این خمس را اخراج کند.

ظاهر این کلام این است که بچه و دیوانه مالک ما یستخرج من المعدن می شوند و خمس هم بر آنها واجب می شود. پس دو حکم و دو مسئله در اینجا وجود دارد؛ یک مسئله ملکیت صبی و مجنون است و مسئله دوم وجوب خمس و اگر خمس بر او واجب باشد قهراً مثل سایر موارد، پرداخت خمس به عهده ولی صبی و مجنون است.

اقوال

در مورد ثبوت خمس بر صبی و مجنون اختلاف وجود دارد:

قول اول: مشهور قائل به ثبوت خمس بر صبی و مجنون هستند. بعضی حتی در این مسئله ادعای اجماع کرده اند. امام (ره) هم مشهور قائل به تعلق خمس به صبی و مجنون شده است.

ص: 247

قول دوم: در مقابل مشهور بعضی قائل به عدم وجوب خمس شده اند از جمله صاحب مدارک⁽¹⁾ همچنین محقق خویی به تبع صاحب مدارک در مقابل مشهور قائل به عدم وجوب خمس بر صبی و مجنون شده است. عبارت ایشان این است: «ان الاظهر سقوطه عنهما»⁽²⁾؛ اظهر آن است که خمس از صبی و مجنون ساقط است.

پس ما در مجموع در این مسئله دو قول داریم. یکی قول مشهور است که قائل به ثبوت خمس است و دیگری قول بعضی از بزرگان که قائلند خمس بر صبی و مجنون واجب نیست.

ادله قول اول

به چند دلیل برای قول به ثبوت خمس بر صبی و مجنون استدلال شده که سه دلیل اجمالاً قابل ذکر است:

دلیل اول

دلیل اول اطلاق ادله است یعنی ادله ای که دال بر ثبوت خمس در معدن است مطلق است و در این ادله قید بلوغ یا عقل ذکر نشده است لذا اطلاق ادله هم شامل بالغ و هم صبی و هم شامل عاقل و هم مجنون می شود.

لکن در مقابل این ادله ما ادله ای داریم که رفع قلم از صبی و مجنون کرده «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ»⁽³⁾ بر اساس این ادله تکالیف و احکام از دوش صبی و مجنون برداشته شده یعنی مثلاً نماز و روزه و حج بر آنها واجب نیست و به طور کلی احکام از عهده آنها برداشته شده است، در بین این احکام بعضی از احکام بر بچه و مجنون هم ثابت است یعنی آن تکالیف و احکام برداشته نشده، آن چیزهایی که از بچه و مجنون برداشته شده تکالیف الزامی می باشند مانند روزه که یک حکم تکلیفی واجب است که برداشته شده و مانند حج که به عنوان یک تکلیف الزامی برداشته شده است اما احکام وضعیه برداشته نشده اند. خمس هم اگرچه یک تکلیف وجوبی است ولی در واقع یک حق است یا شبیه به یک حق است. مثلاً یک حق مالی است که متعلق به صاحبان خمس است؛ یعنی این از سنخ وضعیات است و احکام وضعیه از بچه و مجنون برداشته نشده اند مثل ضمان، لذا اگر

بچه ای مال غیر را تلف کند ضامن است و موظف به جبران خسارت است و این ضمانت به واسطه صغارت او از بین نمی رود.

پس ادله رفع قلم در مقابل اطلاق ادله ای که خمس را ثابت کرده، صرفاً قلم تکلیف را از بچه و مجنون بر می دارد نه قلم وضع را به عبارت دیگر ادله رفع قلم مختص به احکام تکلیفیه است و شامل احکام وضعیه نمی شود و به عبارت سوم احکام وضعیه مشروط به بلوغ نیستند. لذا احکام وضعیه هم برای بچه و هم برای دیوانه ثابت است. پس با این حساب خمس بر بچه واجب است لکن از آنجا که خودش نمی تواند این را بپردازد (در مقدارش و کیفیت پرداختش و اینکه به چه کسی باید بدهد؛ چون نمی تواند تشخیص دهد) و حق تصرف در اموالش ندارد، بر عهده ولی او گذاشته شده، همان طور که در باب ضمان هم این چنین است.

ص: 248

-
- 1- . المدارک، ج 5، ص 389 و 390.
 - 2- . المستند فی شرح العروه، ص 36.
 - 3- . نهج الحق و کشف الصدق (علامه حلی)، ص 456.

پس در واقع در دلیل اول به استناد اطلاق ادله و وجوب خمس که شامل بچه و دیوانه هم می شود و همچنین با توجه به اینکه در مورد بچه و دیوانه هر چند بعضی از احکام برداشته شده اما احکام وضعیه برداشته نشده، نتیجه می گیریم خمس که من الاحکام وضعیه است یا شبیه بالوضعیات و یک حق مالی برای دیگران است، بر عهده صبی و مجنون باقی می ماند و آنها باید پردازند.

بررسی دلیل اول

این دلیل مبتنی بر اختصاص ادله رفع قلم به قلم تکلیف است یعنی اگر ما این مبنا را بپذیریم که ادله رفع قلم شامل احکام وضعیه نمی شود قهراً این سخن صحیح است چون اساس استدلال بر این پایه استوار است. اما اینکه آیا ادله رفع قلم عام است یعنی هم تکلیفیات را در بر می گیرد و هم وضعیات را یا اینکه مختص به احکام تکلیفیه است، بحثی است که باید در جای خودش مورد رسیدگی قرار گیرد ولی اجمالاً به نظر ما این ادله هم احکام تکلیفیه و هم وضعیه را رفع می کند.

سؤال: اما ظاهر خمس این است که یک حکم تکلیفی است.

استاد: هر چند تکلیف است و از عبادیات محسوب می شود ولی بالا-خره آیا حقی برای صاحبان خمس هست یا نیست؟ بالاخره یک پنجم مال شما متعلق به امام و مثلاً فقرای از سادات است. بالاخره آیا این یک حق مالی برای آنها است یا خیر؟ اینکه می فرماید ظاهرش یک حکم تکلیفی است درست است ولی بالا-خره این حق مالی هم است و نمی توانیم آن را یک حکم تکلیفی محض مثل وجوب نماز بدانیم. درست است که واجب است ولی یک واجب مالی است. وقتی می گوئیم واجب مالی یعنی کأنّ یک دینی است که صاحب مال باید پردازد. این در حقیقت ملک او نیست بلکه برای دیگران است لذا یک واجب مالی است و متعلق به دیگران است و برای همین گفتیم شبیه بالوضعیات و نمی گوئیم صد درصد یک حکم وضعی است. البته مثل ضمان نیست چون اینجا کسی که خمس می دهد باید قصد قربت کند اما اگر مالی را از دیگری تلف کرده و بخواهد مثلاً جبران خسارت کند لازم نیست قصد قربت کند. اصلاً اگر قصد ریا هم داشته باشد، مهم نیست. در واجبات عبادی این مسئله (قصد قربت) وجود دارد اما در تعهدات مالی مثل ضمان قصد قربت لازم نیست. اگر یک واجب مالی بگونه ای شد که قصد قربت هم در آن لازم بود، این از یک جهت شبیه بالوضعیات و از یک جهت هم مثل یک حکم تکلیفی است.

در هر صورت اساس دلیل اول بر این مبنا استوار است که ما ادله رفع قلم را مختص به احکام تکلیفی بدانیم یعنی بگوئیم با اینکه ادله اقتضا می کند مکلف بالغ باشد و عاقل باشد اما این فقط مربوط به احکام تکلیفی است و در تعلق احکام وضعی لازم نیست مکلف عاقل و بالغ باشد و خمس هم از قبیل همین احکام است. بنابراین اطلاق ادله و وجوب خمس گریبان بچه و مجنون را هم می گیرد. ولی اصل این مبنا محل بحث است و این مطلب را ما در موقع ذکر ادله قول دوم بیشتر اشاره خواهیم کرد. اما اجمالاً آن این است که ادله رفع قلم، رفع قلم تکلیف و وضع می کنند؛ مشهور معتقدند ادله رفع قلم، فقط قلم تکلیف را برمی دارد. یعنی احکام تکلیفیه بر بچه ثابت نیست ولی ظاهراً ادله رفع قلم، شامل احکام وضعیه هم می شود.

به عبارت دیگر در واقع مفاد ادله رفع قلم، رفع تشریح و حقوق الهی است لذا با ادله رفع قلم ضمان برداشته نمی شود؛ اگر بچه مال غیر را تلف کند ضامن است. اینجا ضمان را با دلیل رفع قلم نمی شود برداشت چون حق دیگری است؛ چون اگر بخواهد ادله رفع قلم، ضمان را هم بردارد موجب تضییع حقوق دیگران می شود. تفصیل این مطلب را در ادامه ذکر می کنیم.

دلیل دوم

دلیل دوم این است که ظاهراً همه قبول دارند که اگر بچه یا دیوانه از معدن استخراج کنند، مالک می شوند یعنی در ملکیت صبی و مجنون نسبت به آنچه که از معدن استخراج می کنند اختلافی نیست. چه آنهایی که خمس را ثابت می دانند مثل مشهور و چه آنهایی که خمس را ثابت نمی دانند مثل صاحب مدارک و محقق خوئی. دلیل آن هم این است که استخراج فی نفسه سبب ملکیت است؛ این هم عرفاً سبب ملکیت است و هم شرع آن را پذیرفته است. به هر حال یا امضاء یا تأسیساً شارع سببیت استخراج للملک به نحو مطلق را پذیرفته یعنی در نظر شارع چه شخص بالغ استخراج کند و چه بچه، نفس استخراج مع الاذن (اگر بخواهیم قول کسانی که اذن را معتبر می دانند را هم در نظر بگیریم) موجب ملکیت است، لذا بچه و دیوانه مالک می شوند. آنگاه چطور ما می توانیم ملکیت بچه و دیوانه را نسبت به ما استخراج من المعدن بپذیریم، اما حکم به عدم ثبوت خمس کنیم؟! تفکیک بین ملکیت و تعلق خمس معنا ندارد و اساساً خمس در طول ملکیت ثابت می شود. وقتی ملکیت آمد، قهراً خمس هم ثابت می شود. لذا نمی توان گفت خمس واجب نیست. به این بهانه و به این دلیل که ادله دال بر رفع قلم، به طور کلی خمس را مثل نماز از بچه و دیوانه برداشته. اگر ادله رفع قلم بخواهد خمس را بردارد باید ملکیت را هم بردارد چون ملکیت از احکام وضعی است و خمس هم از احکام وضعی است اجمالاً. پس تفکیک بین ملکیت و خمس معنا ندارد. اگر ملکیت را پذیرفتیم باید خمس را هم بپذیریم.

پس دلیل دوم در واقع یک ملازمه ای بین این دو ایجاد کرده که اگر ملکیت ثابت است که این چنین است و ظاهراً اختلافی هم در آن نیست، پس باید خمس هم ثابت شود.

بررسی دلیل دوم

در اینجا به نظر می رسد فرق بین تملک و سایر احکام وضعیه روشن است. ادله رفع قلم در مقام امتنان وارد شده یعنی این یک لطف و منتهی است که خداوند نسبت به امت کرده که بچه ها و دیوانه ها تکلیف نداشته باشند و گرنه ادله تکالیف همه مطلقند و عقلاً هم هیچ منعی از شمول تکلیف نسبت به بچه حداقل وجود ندارد؛ وجوب نماز و حج و روزه همگی مطلقند و به حسب اطلاقتشان شامل بچه و مجنون هم می شوند و عقلاً استحاله ای از تکلیف به غیر بالغ یا حتی مجنون پیش نمی آید اما خداوند امتناً علی الامه از باب منت و لطف تکلیف را از این سه گروه برداشته است.

پس باید این نکته مد نظر باشد. تکلیف یا حکمی می خواهد به وسیله رفع قلم برداشته شود، به نوعی مخالف امتنان نباشد. این ادله بعضی از تکالیف و احکام را از دوش بچه و مجنون برداشته، حال اگر بخواهد این ادله یک حکمی را از دوش این دو بردارد ولی برداشتن این حکم ملازم باشد با اینکه آن امتنان و لطف به هم بخورد و منافاتی با لطف امتنان داشته باشد، درست نیست. این یک مسئله کلی است که این ادله در مقام امتنان وارد شده لذا اگر بخواهد حکمی را بردارد که مخالف امتنان باشد، چنین حکمی را بر نمی دارد.

ملکیت یک حکم وضعی است و اگر بگوییم به واسطه ادله رفع قلم همه احکام چه تکلیفی و چه وضعی برداشته می شود و نتیجه اش این باشد که ملکیت هم برداشته شود، برداشتن ملکیت از بچه و مجنون خلاف امتنان در حق خود آن بچه و صبی است. پس برای اینکه این مشکل پیش نیاید ما می گوییم رفع القلم عن الصبی و المجنون، ملکیت را بر نمی دارد چون برداشتن ملکیت بخصوصه منافی با امتنان و لطف خدا نسبت به خود آن بچه است؛ بچه و دیوانه لازم نیست روزه بگیرند و نماز و حج به جا آورند و این یک لطف در حق آنها است. اگر بنا باشد خداوند بگوید بچه و مجنون مالک نمی شوند، دیگر یک لطف و امتنان در حق بچه و مجنون نیست. پس ادله رفع قلم احکامی را رفع می کند که رفع آن احکام موجب امتنان در حق بچه و دیوانه است. بالاخره باید یک لطفی به او شود. این یک ضابطه کلی است. همه تکلیفیات و وضعیات برداشته می شوند اما ملکیت برداشته نمی شود.

خمس هم برداشته می شود مثل سایر امور. این دو مورد را ما بررسی می کنیم. خمس برداشته می شود و ضمان برداشته نمی شود. حکم به ضمان که یک حکم وضعی است بر خلاف ملکیت از بچه برداشته نمی شود. یعنی بچه اگر مال دیگری را تلف کند ضامن است چون رفع این حکم درست است که می تواند برای خود این بچه امتنان باشد ولی این مستلزم تضييع حقوق دیگران است. به عبارت دیگر خلاف امتنان علی الامه است؛ چون فقط امتنان نسبت به آن کسی که حکم برایش ثابت شده، ملاک نیست؛ اگر خداوند بگوید بچه ضامن نیست هر چند عمداً مال دیگری را تلف کند. این معنایش این است که خدا راضی شده به اینکه خسارت به مال دیگران بخورد به خاطر اینکه برای این بچه مشقتی نباشد. پس ضمان ثابت است چون برداشتن ضمان و لو امتنان در حق خود بچه است اما واقعاً خلاف امتنان در حق دیگران است.

اما خمس چرا برداشته می شود؟ خمس برداشته می شود برای اینکه یک حق الهی است؛ در ادله رفع قلم این نکته محوری و مهمی است که ادله رفع قلم همه تکالیف و احکام چه وضعی و چه تکلیفی را برمی دارد، ولی آن احکام و تکالیف و وضعیاتی که من الحقوق الإلهیه باشند، لذا چنان چه رفع این حکم موجب تضييع حقوق دیگران نباشد، خدا این حکم را بر می دارد.

ان قلت

برداشتن خمس موجب تضييع حق صاحبان خمس و فقرا است پس اگر خمس از دوش بچه برداشته شود، خلاف امتنان بر دیگران است. درست است نسبت به بچه یک لطف و امتنان است اما برای صاحبان خمس خلاف امتنان است. پس خمس نباید برداشته شود.

قلت

اگر برای امام یا فقرا حقی قرار داده شده از ناحیه خداوند است یعنی حق الهی است. خداوند می تواند این حق را در مواردی استثنا کند و این تضييع حق دیگران نیست. کأنّ از ابتدا این حق در مال بچه و دیوانه برای فقرا نبوده. این با مسئله ضمان فرق می کند؛ اگر بچه مال دیگری را تلف کند و بگوییم ضامن نیست، حق او را تضييع کرده و لذا باید بپردازد اما اگر ما گفتیم لازم نیست بچه خمس دهد، تضييع حق دیگران نیست چون این یک حقی است که خدا قرار داده ولی آن را از بچه و دیوانه برداشته است.

به عبارت دیگر خدا در اموال مردم برای یک عده ای یک پنجم مال را به عنوان حق قرار داده ولی از اول کأن استثنا کرده که این حق در اموال بچه و دیوانه نیست. یا آنچه خود قرار داده و یک حق الهی بوده، اکنون آن را برمی دارد یعنی در واقع یک تحمیل و کلفتی از ناحیه خود شارع ایجاد شده بود و الآن آن را برمی دارد لذا برداشتن آن خلاف امتنان در حق آنها یا موجب تضييع حق آنها نیست.

فتحصل مما ذكرنا که دلیل دوم هم نمی تواند نظر مشهور را ثابت کند یعنی هیچ اشکالی ندارد که ما قائل به ملکیت بچه و ضامن بودن او بشویم اما در عین حال بگوئیم ادله رفع قلم عام است و شامل تکلیفیات و وضعیات می شود ولی آن تکلیفیات و وضعیاتی را که از حقوق الهی و تشریح الهی است برمی دارد و خمس چون از حقوق الهی است برداشته می شود و این مستلزم تضييع حقوق صاحبان خمس هم نیست.

دلیل سوم

دلیل سوم اجماع است که بعضی ادعا کردند مثل مرحوم سبزواری⁽¹⁾؛ ایشان تعبیرشان این است که «ظهور الاجماع علیه».

بررسی دلیل سوم

این اجماع قابل قبول نیست برای اینکه:

اولاً: اصل تحقیق محل اشکال است و بزرگان مخالفت کردند. درست است که مشهور است و شهرت قویه دارد ولی اجماعی نیست.

ثانیاً: این اجماع، یک اجماع منقول است و اعتبار ندارد.

نتیجه

پس با توجه به آنچه گفتیم این سه دلیل هیچکدام نمی تواند نظر مشهور را ثابت کند.

بحث جلسه آینده: ادله مخالفین را در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد إن شاء الله.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 252

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 30 دی 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع چهارم- ثبوت خمس بر

صبی و مجنون- ادله قول دوم مصادف با: 28 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 57

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحث در ثبوت خمس بر صبی و مجنون بود. مشهور قائل به ثبوت خمس بر این دو نفر هستند لکن در مقابل مشهور بعضی تعلق خمس به صبی و مجنون را نپذیرفته اند. ادله قول اول ذکر شد و هر سه دلیل مورد اشکال قرار گرفت.

ادله قول دوم (عدم ثبوت خمس)

دلیل اول

این دلیل که شاید مهمترین دلیل هم باشد، این است که مفاد ادله رفع قلم عن الصبی و المجنون و النائم این است که اینها از دفتر تشریح استثنا شده اند و به طور کلی قلم از صبی و مجنون برداشته شده همانند بهائم یعنی همان طور که بهائم و حیوانات هیچ تکلیفی بر عهده آنها نیست صبی و مجنون هم به استناد این ادله هیچ تکلیفی برایشان ثابت نیست. لذا هیچ نامی از آنها در دفتر قانون برده نشده و به طور کلی چیزی بر آنها جاری نمی شود. این ادله عام است و فرقی در این ادله بین قلم تکلیف و وضع نیست. زیرا همان ملاکی که احکام تکلیفیه را از این دو نفر برمی دارد، وضعیات را هم برمی دارد چون رفع احکام به نحو کلی به ملاک و مناط واحد است و این ملاک هم در احکام تکلیفیه وجود دارد و هم در احکام وضعیه؛ ملاکی که به واسطه آن ملاک همه احکام از صبی و مجنون برداشته می شود، حکومتی است که این ادله نسبت به ادله اولیه دارند یعنی ادله اولیه که تکالیف و وضعیاتی را برای مطلق انسان ها ثابت کرده، محکوم ادله قلم می شوند. مثلاً «اقیموا الصلاه» و «آتوا الزکاه» یا «لله علی الناس حجّ البیت» یا ادله ای که مبین حدود و هر آنچه که در دفتر تشریح به واسطه ادله اولیه ثابت شده، محکوم ادله رفع قلم واقع می شوند و این ادله حاکم بر ادله مثبت تکالیف و وضعیات هستند. اگر قرار باشد به طور کلی ادله رفع قلم بر ادله اولیه حاکم باشند، قهراً این اقتضا می کند که هم قلم تکلیف برداشته شده باشد و هم قلم وضع.

لکن یک جهت در کنار این مناط و ملاک مورد نظر قرار می گیرد و آن اینکه رفع قلم تکلیف و وضع بخواهد منافی با امتنان نسبت به

دیگران باشد؛ چون این ادله خودش در مقام امتنان وارد شده یعنی خداوند متعال از باب لطف و منت بر بچه و دیوانه، قلم تکلیف و وضع را از اینها برداشته اما این محدود و مقید است به اینکه رفع این تکالیف و وضعیات موجب تضييع حقوق دیگران و منافی با امتنان در حق دیگران نباشد. بر همین اساس ما می بینیم ضمانات از دایره ادله رفع قلم خارج می باشند و لذا کسی که در مال دیگری خسارتی ایجاد کند ضامن است ولو دیوانه باشد یا بچه. پس یک عامل محدود کننده ادله رفع قلم این است که منافی با امتنان نسبت به دیگران نباشد.

ص: 253

یک عامل دیگری هم است و آن هم اینکه یک نصّ خاص یا روایت و دلیل خاصی وارد شده باشد بر اینکه مثلاً به خصوص فلان حکم در حق دیوانه و بچه جاری می شود مثل موارد تعزیرات. بچه و دیوانه تعزیر می شوند و تعزیرشان بستگی به نظر حاکم دارد. چرا بچه و دیوانه تعزیر می شوند با اینکه باید به حسب ادله رفع قلم بگوییم بچه و دیوانه تعزیر هم نباید بشوند؟ علتش این است که در این مورد به خصوص، نصّ خاص داریم؛ روایت داریم که اینها در مواردی می توانند توسط حاکم تعزیر شوند. به غیر از این دو مورد هیچ وجهی برای محدودیت ادله رفع قلم نیست.

پس ادله رفع قلم به طور کلی از باب اینکه حاکم بر ادله اولیه است و لسان آن هم لسان حکومت نسبت به ادله اولیه است، همه آنچه را که به واسطه ادله اولیه ثابت می شود، برمی دارد مگر اینکه رفع یک حکمی که از یک دلیل اولی استفاده شده، منافی با امتنان در حق دیگران باشد یا دلیل و نصّ خاصی تأکید کرده این حکم بماند و ثابت باشد. به غیر از این دو مورد هیچ وجهی برای تنگ کردن دایره ادله رفع قلم نداریم.

پس با ملاحظه این جهاتی که گفتیم ادله رفع قلم هم قلم تکلیف را بر می دارد و هم قلم وضع را. این اساس دلیل اول است که به طور کلی عمومیت ادله رفع قلم را نسبت به تکالیف و وضعیات اثبات می کند. بر این اساس خمس در مال صبی و مجنون به واسطه این ادله مرفوع است. درست است ادله اولیه خمس، خمس را برای صبی و مجنون ثابت می کند (ادله خمس معدن می گوید خمس بر عهده صبی و مجنون هم است)، اما دلیل رفع قلم چون حاکم بر آن ادله است خمس را برمی دارد و خمس نه از مواردی است که دلیل خاص بر بقای آن داشته باشیم که این حکم باید ثابت شود مثل تعزیرات و نه برداشتن آن موجب تضييع حقوق دیگران است. یعنی آن دو عامل محدود کننده ای که می توانند ادله رفع قلم را محدود کنند در مورد خمس منطبق نیست. خمس به واسطه ادله رفع قلم برداشته می شود همان طور که زکات برداشته شده است. البته یک فرقی بین خمس و زکات است. در زکات نصّ خاص داریم که بر بچه و مجنون زکات ثابت نیست اما در مورد خمس نصّ خاص نداریم که لازم نیست خمس بپردازند بلکه صرفاً با ادله رفع قلم ما تعلق خمس به صبی و مجنون را رد کردیم. یعنی حدیث رفع قلم برای نفی تعلق خمس کافی است. پس با ادله رفع قلم ما از چنگال عموماتی که خمس را برای همه ثابت می کند، خارج می شویم. لذا می گوییم خمس بر صبی و مجنون ثابت نیست. این محصّل دلّیلی است که مرحوم محقق خوبی اینجا ذکر کرده اند. (1)

سؤال: اگر کسی با مال بچه یا دیوانه تجارت کند و سود بدست بیاورد آیا خمس بر عهده او نیست؟

استاد: در ارباب مکاسب هم همین گونه است؛ کسی که اینجا می گوید خمس ندارد، آنجا هم می گوید خمس ندارد. اگر شما مالتان را به کسی دادید تا برایتان تجارت کند، و در مال شما سود حاصل شود خود شما باید خمس آن را بدهید. ولی در مورد بچه این طور نیست اگر کسی با مال بچه تجارت کند و سود حاصل شود، طبق این مبنا خمس ندارد.

به هر حال با توجه به این مقدمات هیچ وجهی برای عدم شمول نسبت به احکام وضعیه نیست؛ ادله رفع قلم با این ترتیبی که ما عرض کردیم شامل وضعیات هم می شود.

ص: 254

1- . مستند، کتاب الخمس (ج 25)، ح 308 و 309.

اینجا چند شبهه و اشکال ممکن است به نظر برسد که بررسی می کنیم:

اشکال اول

ادله رفع قلم مختص به احکام تکلیفیه است و شامل احکام وضعیه نمی شود. به عبارت دیگر احکام وضعیه مختص به بالغین نیست و غیر بالغین را هم در برمی گیرد. خمس هم صرف یک تکلیف وجوبی نیست بلکه یک حکم وضعی یا نظیر احکام وضعیه است مثل ضمان و فرقی بین ضمان و خمس نیست؛ همان طور که ضمان از صبی و مجنون برداشته نمی شود، خمس هم برداشته نمی شود.

پاسخ

این اشکال وارد نیست؛ چون اختصاص رفع قلم به احکام تکلیفیه اول الکلام است و به نظر ما این ادله هم شامل احکام تکلیفیه می شود و هم شامل احکام وضعیه؛ اگر در خود دلیل دقت شود جایی برای این اشکال باقی نمی ماند. همان طور که گفته شد واقعاً وجهی برای اختصاص ادله رفع قلم به تکلیفیات وجود ندارد؛ اگر ما اصل حکومت ادله رفع قلم بر ادله اولیه را پذیرفتیم دیگر جایی برای اینکه این حکومت فقط نسبت به احکام تکلیفیه باشد نیست چرا که ادله رفع قلم، مطلق قلم را برمی دارد چه قلم تکلیف و چه قلم وضع مگر آن مواردی که خلاف امتنان نسبت به دیگران باشد مانند ضمان که به واسطه ادله رفع قلم برداشته نمی شود چون مخالف با امتنان در حق دیگران و مستلزم تضييع حقوق دیگران است و ادله رفع قلم فقط قلم تشریح و حقوق الهی را برمی دارد. یعنی آنچه که از ناحیه خدا به عنوان تکلیف و تحمیل و کلفت بر بندگان جعل شده را از صبی و مجنون برمی دارد. این تحمیل و کلفت و مشقتی که متوجه بندگان می شود از صبی و مجنون امتناناً برداشته شده است. هر چند لزوم جبران خسارت و اداء ضمان در دفتر قانون الهی ثبت شده است، ولی این قبل از آنکه یک تشریح و حق الهی باشد، حقی برای دیگران است و رفع تکالیف و وضعیات از صبی و مجنون نمی تواند موجب تضييع حق دیگران شود بخلاف الخمس که در خمس مسئله این چنین نیست؛ چون هر چند درست است که خمس یک واجب عبادی است و درست است از تکلیفیات محض نیست و مثل وضعیات است اما وجوب خمس در دفتر تشریح الهی به عنوان یک حقی که خداوند جعل کرده، ثابت شده و اگر حقی را خدا ثابت کرد، رفع آن مستلزم تضييع حقوق دیگران نیست. اگر خداوند خودش ابتداءً خمس را بر بندگان، تحمیل و واجب کرد؛ اگر خداوند خمس را بعنوان یک مشقت و زحمت و به عنوان یک حکم ابتدایی برای بندگان جعل کرد، چنانچه این حکم را بردارد، موجب تضييع حق دیگران نیست. یک تحمیلی کرده و الا این تحمیل را برمی دارد؛ یک کلفتی بر بندگان ایجاد کرده (وجوب خمس) و الا این کلفت و سختی را از دوش بچه و مجنون برمی دارد. پس اگر ضمان ثابت است چون برداشتن آن موجب تضييع حقوق دیگران است و حکمی نبوده که ابتداءً توسط شارع تحمیل شده باشد بلکه ناشی از عمل خود مکلف بوده و مکلف کاری کرده که لازمه کار او این تحمیل است. به عبارت دیگر مکلف با تلف مال غیر خود به خود یک تحمیلی را برای خودش فراهم کرده و آن هم جبران خسارت است. یک حکم ابتدایی نبوده که خداوند از اول مثل تکالیف دیگر بگوید الضمان واجب (این معنا نداشته). بلکه ضمان به عنوان یک تکلیف تحمیل شده به وسیله خود عبد ثابت شده است. لذا رفع هم نشده است.

پس ضمان به دو جهت قابل رفع نیست. یکی اینکه خلاف امتنان است و دیگر آنکه یک حکم ابتدایی تحمیل شده از ناحیه شارع از اول نبوده. اما خمس از ابتدا توسط خداوند واجب شده و ناشی از عمل شخص نبوده. خدا می گوید من خودم خمس را واجب کردم و الان هم از بچه و مجنون برمی دارم. یک حکم ابتدایی بوده که خودش تحمیل کرده و همه را وادار به تحمل آن کرده و الان آن را از دوش بچه و مجنون برمی دارد و برداشتن آن هم مستلزم تضييع حقوق ديگران نيست و خلاف امتنان در حق ديگران نيست بلکه يك امتناني است در حق خود صبي و مجنون بنا بر اين هيچ مشكلي از اين جهت مشاهده نمي شود.

اشكال دوم

اشكال دوم نقض به ملكيت و تفكيك بين ملكيت و خمس است؛ اشكال اين است كه ملكيت از احكام وضعيه است لکن بالاتفاق به وسيله ادله رفع قلم برداشته نمي شود. اگر ملكيت به عنوان يك حكم وضعي كه توسط شارع ثابت شده است (يا امضاء يا تأسيساً) توسط ادله رفع قلم برداشته نمي شود پس چرا خمس برداشته مي شود؟ خمس هم يك حكم وضعي است كه به دنبال ملكيت ثابت مي شود؛ ما وقتي مي گوييم بچه و صبي مالك ما يستخرج من المعدن مي شوند، به دنبال آن هم مي گوييم خمس هم ثابت مي شود. معنا ندارد كه ما بين ملكيت صبي و مجنون نسبت به ما يستخرج من المعدن و تعلق خمس به اين مال تفكيك كنيم در حالي كه هر دو از احكام وضعيه هستند. به چه دليل ما ملكيت را براي بچه و مجنون نسبت به آنچه از معدن استخراج مي كنند باقي مي دانيم و مي گوييم بوسيله ادله رفع قلم برداشته نمي شود اما خمس كه در طول ملكيت و بعد از ملكيت بچه و مجنون ثابت مي شود، به وسيله ادله رفع قلم برداشته شود؟

پاسخ

با توجه به مطالبی که در جواب از اشکال اول گفتیم، پاسخ این اشکال هم معلوم می شود؛ چون رفع ملکیت از صبی و مجنون بر خلاف امتنان نسبت به صبی و مجنون است و ما گفتیم ادله رفع قلم یکی از محدودیت هایی که دارد این است که رفع آن حکم نباید خلاف امتنان باشد چه نسبت به خود شخص و چه نسبت به دیگران. اگر بخواهد ملکیت برداشته شود و بگوییم بچه و صبی مالک نمی شوند، این بر خلاف امتنان نسبت به خود این بچه است همان طور که ضمان را برداشتند چون خلاف امتنان نسبت به دیگران بود. اما اینکه خمس برداشته شد و وجوب آن از صبی و مجنون نفی شد چون خمس یک تکلیف و تحمیلی از ناحیه شارع به عنوان یک حکم ابتدایی است و رفع آن امتنان در حق صبی و مجنون است و مستلزم تضييع حقوق ديگران هم نبوده و خلاف امتنان نسبت به ديگران نيست بلکه رفع آن مطابق امتنان است اگر هم اشكال بشود كه برداشتن و رفع وجوب خمس موجب تضييع حق صاحبان خمس است، پاسخ آن اين است كه اگر حقی برای فقرای سادات و امام قرار داده شده، حق و حکم ابتدایی است که خداوند خودش تشریح و تحمیل کرده و الان می خواهد آن را بردارد. این غیر از حق کسی است که مالش تلف شده چون آن حق ابتداءً ثابت نشده بلکه ناشی از عمل خود مُتَلَف است و لذا قابل رفع نیست چنانچه توضیح آن گذشت.

بحث جلسه آینده: دو اشکال دیگر هم در اینجا به این دلیل هست که در جلسه آینده إن شاء الله مطرح خواهیم کرد و اگر پاسخ این دو اشکال را هم بدهیم دلیل اول قول دوم قابل قبول خواهد بود.

«الحمد لله رب العالمين»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

یجب فیہ الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 1 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- فروع مسئله- فرع چهارم- ثبوت خمس بر

صبی و مجنون- ادله قول دوم مصادف با: 29 ربیع الاول 1436

سال پنجم جلسه: 58

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله قول به عدم ثبوت خمس بر صبی و مجنون بود که از معدن استخراج کرده اند. عرض کردیم دو دلیل برای اثبات عدم خمس بر صبی و مجنون ذکر شده که دلیل اول را گفتیم. محصل دلیل اول این شد که ادله رفع قلم به ملاک واحد که عبارت است از حکومت نسبت به ادله اولیه، شامل قلم تکلیف و قلم وضع هر دو می شود. لذا هر آنچه که به عنوان یک تکلیف و کلفت و مشقت برای صبی و مجنون باشد برداشته می شود مگر مواردی که به نوعی خلاف امتنان نسبت به شخص یا دیگران باشد. لذا ضمان بر صبی و مجنون ثابت است چون رفع آن مستلزم تضييع حقوق دیگران است. همچنین گفتیم ملکیت برداشته نمی شود چون رفع آن خلاف امتنان نسبت به خود صبی و مجنون است. دو اشکال نسبت به این دلیل ذکر شد و پاسخ داده شد.

اشکال سوم

اشکال سوم این است که اساساً ادله رفع قلم آبی از تخصیص است؛ لسان این ادله لسانی است که تخصیص بردار نیست. اگر این را پذیرفتیم آن گاه چنانچه با ثبوت ضمان بر صبی و مجنون در مواردی که اینها مال دیگری را تلف می کنند، مواجه شویم نتیجه می گیریم که اساساً وضعیات از دایره این ادله خارج می باشند. به عبارت دیگر همین که لسان ادله رفع قلم قابل تخصیص نباشد، دلالت بر این می کند که موضوع این ادله خصوص احکام تکلیفیه است چون در تکلیفیات هیچ موردی استثنا نشده و همه احکام تکلیفیه از صبی و مجنون برداشته شده مثلاً هیچ کدام از نماز، حج و روزه بر صبی واجب نیست. اما مواردی که می بینیم بر صبی و مجنون ثابت و برداشته نشده، از وضعیات است. پس چون ظاهر ادله رفع قلم آبی از تخصیص است، کاشف از این است که موضوع این ادله خصوص احکام تکلیفی است و شامل احکام وضعی نمی شود و از آنجا که خمس که از وضعیات محسوب می شود، رفع نمی شود.

این یک اشکالی است که متوجه این دلیل است و البته خودش هم می تواند به عنوان یک دلیل مستقل بر ثبوت خمس ذکر شود. به هر حال این اشکال هم وارد نیست؛ چون:

اولاً: این یک ادعای بدون دلیل است و معلوم نیست به چه جهت گفته شده ادله رفع قلم إباء از تخصیص دارند؟! قرینه و شاهی بر این ادعا اقامه نشده است.

ثانیاً: سلمنا که لسان ادله رفع قلم إباء از تخصیص داشته باشد اما مواردی که از شمول این ادله خارج است به تخصیص خارج نشده بلکه خروجشان تخصصی است یعنی اگر مثلاً ضمان، ملکیت، نجاست و طهارت ثابت است، به این معنا نیست

ص: 257

که این احکام از ادله رفع قلم تخصیص خورده؛ اگر ما می گوئیم ادله رفع قلم هم قلم تکلیف را برمی دارد و هم قلم وضع را و از طرفی می بینیم ضمان، ملکیت، نجاست و ... از صبی و مجنون برداشته نشده است، گمان نشود که این احکام استثنا شده اند. یعنی مثلاً شارع گفته است که همه چیز از صبی و مجنون برداشته می شود مگر ضمان، ملکیت، نجاست و امثال اینها، به طور کلی ادعای ما این است که ادله رفع قلم، قلم را از صبی و مجنون رفع کرده و این شامل تکلیفیات و وضعیات می شود لکن به طور کلی از اول شامل این موارد نبوده تا خارج شود. لذا خروج ضمان و مثل آن از ادله رفع قلم، خروج تخصصی است.

اما اینکه خروج ضمان و ... تخصصی است، یک ادعایی است که باید ثابت گردد و ذلک یعلم بذکر امور اربعه؛ چهار مطلب در اینجا وجود دارد که با ملاحظه این چهار مطلب این ادعای ما ثابت می شود:

مطلب اول: اینکه این ادله در مقام امتنان وارد شده اند؛ اگر چه بعضی با این مسئله مخالفند اما به نظر ما در اینجا حق با مشهور است که ادله رفع قلم در مقام امتنان وارد شده اند؛

مطلب دوم: اینکه مقتضای این ادله رفع تشریح و رفع حقوق الهی است که از ناحیه خداوند بر بندگان تحمیل شده (ما وُضعت تحمیلاً من ناحیه الشارع کلفه علی العباد) یعنی ادله رفع قلم در واقع رفع تکالیف و بارهایی را از صبی و مجنون می کند که خود خداوند به عنوان تحمیل و کلفت بر بندگان قرار داده اند؛

مطلب سوم: اینکه این ادله شامل حقی که ثابت برای غیر باشد نیست؛ اگر یک حقی به سبب عمل خود صبی و مجنون برای دیگری ثابت شود، با ادله رفع قلم برداشته نمی شود چون موجب تضييع حقوق دیگران است و این خلاف امتنان به امت است؛

مطلب چهارم: اینکه موضوع این ادله خود مکلف بما هو مکلف است. لذا چنانچه در موردی مکلف موضوع برای آن حکم نباشد این ادله شاملش نمی شود.

نتیجه: این چهار امر در رابطه با ادله رفع قلم باید مورد توجه قرار گیرد. اینها از مجموع این ادله بدست می آید. پس ادله رفع قلم عن الصبی و عن المجنون شامل قلم تکلیف و وضع هر دو می شود و در مقام امتنان است. یعنی خداوند از باب لطف و منت، قلم تکلیف و وضع را

از بچه و مجنون برداشته است. به حسب قاعده باید آنچه را که خود خداوند به عنوان تکلیف و حکم ابتدایی برای بندگان وضع کرده بردارد، نه آنچه را که زائیده عمل خود صبی و مجنون است که برداشتن آن موجب تضييع حق دیگران و مخالف امتنان در حق آنها است و ظاهراً هم معلوم است که موضوع این ادله خود مکلف بما هو مکلف است.

با ملاحظه این چهار امر، این مواردی که ذکر شد یک به یک مورد بررسی قرار می‌گیرد تا معلوم شود که خروج اینها از دایره ادله رفع قلم، خروج تخصصی است نه اینکه به تخصیص خارج شده باشند.

1- ضمان

ضمان از بچه و مجنون مرفوع نیست اما نه به این عنوان که این ادله تخصیص خورده باشد یعنی مثلاً گفته باشند "رفع القلم عن الصبی و المجنون الا فی الضمان"؛ اصلاً ضمان از اول داخل این ادله نبوده تا بخواهد خارج شود چون رفعش موجب تضييع حقوق دیگران است و این خلاف امتنان است. به علاوه این حقی است که ثابتٌ للغیر ناشٍ عن عمل نفسهما؛ این یک

ص: 258

حقی است برای کسی که مالش تلف شده و منشأ این حق هم عمل خود صبی و مجنون بوده است. پس به مقتضای امر اول و امر سوم، خروج ضمان از قاعده رفع قلم به تخصیص نیست بلکه تخصصاً خارج شده.

1- ملکیت

اما ملکیت هم از دایره قاعده رفع قلم خارج است و خروج آن تخصصی است چون رفع ملکیت بر خلاف امتنان به خود بچه و صبی است؛ با اینکه ملکیت حکمی بوده که ابتداءً از ناحیه شارع ثابت شده حال یا امضاءً یا تأسیساً (یعنی ملکیتی که بین مردم و عرف جریان دارد را خداوند هم امضا کرده) در هر صورت در دفتر تشریح ملکیت یک تحمیل و کلفتی بر عباد نبوده تا بخواهد با ادله رفع قلم برداشته شود بلکه برداشتن آن مخالف با امتنان در حق صبی و مجنون است. پس خروج ملکیت از دایره ادله رفع قلم لم یکن بالتخصیص بمقتضی امر الاول که این ادله در مقام امتنان وارد شده و همچنین با ملاحظه امر ثانی که این ادله چیزهایی را برمی دارند که کلفت و تحمیل از ناحیه شارع باشد لذا چون ملکیت کلفت و تحمیل نیست و برداشتن آن خلاف امتنان در مورد خود صبی و مجنون است، باقی می ماند.

2- نجاست و طهارت

نجاست و طهارت هم از احکام وضعیه هستند اما از صبی و مجنون برداشته نشده؛ بر صبی واجب نیست نماز بخواند اما اگر خونی به لباسش بریزد، لباسش نجس می شود یا اگر مثلاً بول روی لباس بچه بریزد نجس می شود. حال آیا عدم رفع نجاست و طهارت به عنوان استثناء و تخصیص نسبت به ادله رفع قلم است؟ اینجا هم خروج نجاست و طهارت، خروج بالتخصیص نیست بلکه خروج تخصصی است؛ با ملاحظه مطلب چهارمی که گفتیم این نکته روشن می شود. در امر رابع گفتیم که موضوع این ادله خود مکلف بما هو مکلف است. در حالی که موضوع نجاست، مکلف بما هو مکلف نیست بلکه موضوع نجاست، الشیء النجس یا چیزی است که ملاقات با نجس کند. اینجا می گوئیم بچه چنانچه لباسش با نجس ملاقات کند، نجس می شود پس نجاست از بچه رفع نشده ولی این به معنای تخصیص در ادله رفع قلم نیست، یعنی این گونه نیست که بگوئیم "رفع القلم عن الصبی الا فی النجاسه" اصلاً تخصیص نیست بلکه مسئله این است که این ادله به طور کلی از اول شامل نجاست نبوده چون موضوع نجاست، شیء نجس یا خود ملاقی است، در حالی که موضوع این ادله مکلف بما هو مکلف است.

نتیجه آنکه در این موارد هیچ گونه تخصیصی در کار نیست بلکه خروجشان از شمول ادله رفع قلم خروج تخصصی است.

خلاصه آنکه اشکال سوم این بود که ظاهر ادله رفع قلم إباء از تخصیص دارد لذا اگر بینیم مثل ضمان و ملکیت و ... بر صبی و مجنون ثابت است، نتیجه می گیریم که به طور کلی ادله رفع قلم از اول مربوط به تکلیفیات بوده و اساساً شامل احکام وضعیه نمی شود. لذا خمس هم که از احکام وضعیه است، به واسطه ادله رفع قلم برداشته نمی شود. پاسخ ما این بود که اولاً این یک ادعای بدون دلیل است و ثانیاً سلمنا که این ادله إباء از تخصیص داشته باشند در ما نحن فیه مشکلی ایجاد نمی کند چون خروج امثال ضمان و ملکیت و نجاست و طهارت از ادله رفع قلم، خروج بالتخصیص نیست بلکه تخصصاً از ادله رفع قلم خارج شده اند.

اشکال چهارم این است که ظاهر ادله رفع قلم، رفع قلم تکلیف است. ملاحظه می فرمایید که ادله قول اول و اشکالاتی که نسبت به قول دوم مطرح شد همگی حول این محور دور می زند که ادله رفع قلم مختص احکام تکلیفیه است و وضعیات از دایره رفع قلم خارج است و به هر حال خمس مشمول ادله رفع قلم نشده است. لکن هر یک به وجهی در صدد اثبات این امر هستند. بر این اساس اشکال چهارم هم از زاویه دیگری می خواهد اثبات کند که ادله رفع قلم، اختصاص به قلم تکلیف دارد و آن اینکه ظاهر ادله رفع قلم این است که چیزهایی از صبی و مجنون برداشته می شوند که کلفت و ثقل بر بچه است و هر آنچه که بر بچه و مجنون سنگین است، برداشته شده چون تکلیفات چنانچه از اسمشان پیداست بر صبی و مجنون سنگینند (اینکه بچه نماز بخواند و روزه بگیرد و حج برود، با کلفت و مشقت و ثقل همراه است) و ادله رفع قلم ظهور در این دارد که احکام تکلیفیه به واسطه کلفت و ثقلی که بر بچه دارند برداشته می شوند. اما وضعیات برداشته نمی شوند؛ چون وضعیات کلفت و ثقل بر بچه و مجنون نیستند. قرینه بر این مطلب هم کلمه رفع است چون رفع مناسب با تکلیف است. اینکه می گوید رفع القلم عن الصبی، ظاهرش این است که قلم تکلیف برداشته شده و کلمه رفع با وضع سازگار نیست و نمی شود بگوییم رُفع قلم وضع.

پاسخ

این اشکال هم به نظر ما وارد نیست؛ چون:

اولاً: اینکه گفته شده ثقل و کلفت فقط در تکلیف است، محل اشکال است؛ ثقل و کلفت فقط در تکلیفات نیست بلکه در وضعیات هم ثقل و کلفت وجود دارد بلکه مسائل مالی یا چیزهایی شبیه آن شاید اثقل از احکام تکلیفی باشد. مثلاً به کسی بگویند تو مالک نمی شوی یا مثلاً بگویند نماز بخوان، کدامیک سخت تر است؟ به هر حال اینکه بگوییم کلفت و ثقل و مشقت فقط در تکلیف است و در وضع نیست، قابل قبول نیست.

ثانیاً: اینکه فرمودند کلمه رفع قرینه بر اختصاص قلم به تکلیف است، این هم به نظر ما قرینیت ندارد؛ اگر قرار است قلم مرفوع باشد فرقی نمی کند که قلم تکلیف باشد یا قلم وضع. هیچ ظهوری از این کلمه نسبت به قلم تکلیف استفاده نمی شود.

نتیجه

لذا با ملاحظه این چهار اشکال و پاسخی که به این اشکالات دادیم به نظر می رسد که دلیل اول تمام است و عدم ثبوت خمس بر صبی و مجنون ثابت می شود.

اشکال به محقق خوبی

فقط یک نکته در کلام محقق خوبی باقیمانده و آن اینکه ایشان در دلیل اول فرمود: صبیان و مجانین کالبهائم هستند بتاتاً؛ یعنی بچه ها و مجانین در استثناء از دفتر تشریح و عدم وضع قلم بر آنها تام و کامل مثل حیواناتند. این حرف درست نیست. واقعاً بچه و مجنون کالبهائم نیستند. بهائم که ضامن نیستند یا مالک نمی شوند یا نجاست و طهارت در موردشان جاری نمی شود. در هر صورت نمی توانیم بگوییم که مفاد ادله رفع قلم، رفع مطلق قلم تشریح است و بنابراین صبی و مجنون مثل بهائم هستند. اصلاً این چنین نیست. چون دیدیم که بعضی از احکام بر عهده صبیان و مجانین ثابت است. اگرچه این احکام برداشته نشده و خروجش از ادله رفع قلم خروج تخصصی است.

اما این دلیل نمی شود که ما بگوییم صبیان و مجانین مثل بهائم هستند.

ص: 260

پیامبر خدا (ص) فرمودند: «إِنَّ الْمُعْصِيَةَ إِذَا عَمِلَ بِهَا الْعَبْدُ سِرًّا لَمْ تَضُرَّ إِلَّا عَامِلَهَا، وَإِذَا عَمِلَ بِهَا عَلَانِيَةً وَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ أَضْرَّتْ بِالْعَامَّةِ» (1)؛

اگر عبدی معصیت کند و این در خفا و پنهانی انجام شود مسلماً به عاملش آسیب می زند. در این تردیدی نیست ولی آسیب فقط به عامل معصیت است. ضرری را متوجه دیگران نمی کند. اما اگر عبد و بنده خدا به نحو آشکار معصیت انجام دهد به همه ضربه می زند. این نکته مهمی در رابطه با ذنب و گناه است یعنی هر آنچه که در محیط شرع به عنوان گناه شناخته شده، معلوم می شود که یک جنبه شخصی دارد و یک جنبه عمومی؛ در بحث های حقوقی دیده اید که می گویند جنبه شخصی جرم و گاهی تعبیر می کنند به جنبه عمومی جرم. جنبه شخصی جرم گاهی به راحتی قابل جبران است. مثلاً کسی توبه کند و خدا او را ببخشد. اما اگر کسی گناهی را علنی انجام دهد، جنبه شخصیش ممکن است به نوعی قابل جبران باشد اما آن ضرری که به عموم مردم زده، به راحتی قابل جبران نیست. این یک عامل بازدارنده مهمی است. الان هم مثلاً اگر کسی، یک نفر را بکشد، قصاص دارد. اگر اولیای دم هم ببخشند عفو می شود ولی با همه این اوصاف قانون او را به عنوان جنبه عمومی جرمش مؤاخذه می کند و یک مجازات جداگانه ای برای او در نظر می گیرد. گناهان و جرم های ما انسان ها هم این گونه است. یک عمل حرام اگر در خفا انجام شود به خود ما آسیب می زند و دیگران را خراب نمی کند اما اگر آشکار انجام شود، آسیبی که به دیگران می زند خیلی خطرناک است. لذا انسان نباید گناه کند و بداند که گناه ضرر به انسان می رسد. هیچ تردیدی در این نیست. ضرر گناه فقط جزاء اخروی اش نیست؛ گناه به هر حال سقوط روحی و نفسی را برای انسان به دنبال دارد و انسان را ساقط می کند. انسان را پایین می آورد و از افقی که برای او ترسیم شده دور می کند. این اثر گناه است. به هر حال یک گناه بسته به نوع نگاه شخص و معرفت شخص اثرات عجیبی برای انسان دارد. ولی اگر آشکار انجام شود علاوه بر آسیب به خودش، آسیب به عموم می زند. و این نباید ساده گرفته شود. هیچ کس توقعی ندارد که طلبه گناه کند. خدای نکرده اگر گناهی از ما سر بزند و خدای نکرده اگر آشکار باشد، ضررش به مراتب بیشتر از گناهی است که یک فرد عادی به صورت علنی انجام دهد. گناه شخصی که بنام دین شناخته می شود اگر علنی باشد، آسیب مضاعف و چند برابر گناهی است که یک شخص عادی آشکارا انجام می دهد. اثر تخریبی این گناه هم منحصر در آنچه که نزد مردم قبیح آن روشن است مثل زنا و ... نیست بلکه حتی کارهایی که خود مردم به راحتی انجام می دهند مثل غیبت و دروغ و متأسفانه قبیح آن از بین رفته، برای امثال ما بسیار زشت است. مثلاً فرض کنید یک روحانی به صورت علنی دروغ بگوید یا تهمت بزند یا غیبت کند، هم جنبه شخصی این جرم برای او مهم است و هم جنبه عمومی آن، البته دروغ و تهمت و امثال آن دیگر در خفا معنا ندارد چون به هر حال آن را بر کسی یا کسانی بیان می کند لکن محدوده و وسعت آن تفاوت دارد و این جنبه عمومی آن به مراتب بیشتر از افراد عادی اثرگذار است. خلاصه آنکه ما باید خیلی مراقب باشیم.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 4 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله اول- مسئله

دوم مصادف

با: 3 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 59

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

از دو دلیل قائلین به عدم ثبوت خمس بر صبی و مجنون که از معدن استخراج می کنند یک دلیل ذکر شد و اشکالات آن مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد هیچ یک از اشکالات چهارگانه بر دلیل اول وارد نیست. دلیل اول این بود که اساساً ادله رفع قلم به مقتضای حکومت بر ادله احکام اولیه شامل قلم وضع و قلم تکلیف هر دو به مناط واحد می شود. لذا همه احکام تکلیفی و وضعی را برمی دارد و خروج بعضی موارد از ادله رفع قلم تخصصی است نه تخصیصی. به هر حال در دلیل اول با فرض اینکه ثبوت خمس یک حکم وضعی است، استدلال شد یعنی پذیرفته شد که وجوب خمس یا تعلق خمس بما خرج عن المعدن از وضعیات است. لذا با تقریبی که در مورد ادله رفع قلم شد، خمس هم کسائر الاحکام رفع شد.

دلیل دوم

اما در دلیل دوم مسئله به شکل دیگری بیان شده است؛ دلیل دوم این است: سلمنا که ادله رفع قلم اختصاص به قلم تکلیف داشته باشد، باز هم حکم به ثبوت خمس، مشمول ادله رفع قلم می باشد لذا به وسیله این ادله مرتفع می شود و بنابراین خمس بر صبی و مجنون واجب نیست. اساس این دلیل بر این است که خمس از وضعیات نیست بلکه از تکلیفیات است چون ادله خمس، بلکه ادله واجبات مالی عبادی ظهور در تکلیف دارند؛ خمس یک واجب عبادی است و نیازمند به قصد قربت است. همچنین زکات و بعضی از واجبات مالی دیگر از این قبیل هستند. پس ثبوت خمس، حکم وضعی محض نیست بلکه ظهور در حکم تکلیفی دارد و این مطلبی است که خود قائل به ثبوت خمس بر صبی و مجنون هم به آن اعتراف کرده که خمس یک حکم تکلیفی محض نیست بلکه از یک جهت مثل وضعیات است. اگر

ادله واجبات مالی ظهور در تکلیف دارند، پس خمس از وضعیات نیست تا ادله رفع قلم شامل آن نشود. پس ادله رفع قلم بر فرض اینکه اختصاص به تکلیف داشته باشد، شامل خمس می شود چون خمس هم از تکلیفیات است و ادله خمس به حسب مفاد عرفیشان ظهور در تکلیف دارند. بنابراین حتی اگر ما ادله رفع قلم را مختص احکام تکلیفی بدانیم باز هم به وسیله این ادله، وجوب خمس برداشته می شود.

پس فرق دلیل دوم با دلیل اول این است که دلیل اول بر اساس شمول ادله قلم نسبت به احکام تکلیفی و وضعی و پذیرش خمس به عنوان یک حکم وضعی است. یعنی بر دو پایه استوار بود؛ هم ادله رفع قلم را عام و شامل تکلیفیات و وضعیات فرض کرد و هم خمس را از وضعیات دانست. ولی در دلیل دوم بر فرض اختصاص ادله رفع قلم به احکام تکلیفی ادعا

ص: 262

می شود که این ادله، خمس را مثل امثال نماز و روزه و حج و ... برمی دارد چون خمس هم یک حکم تکلیفی است. پس همان طور که نماز و روزه بر صبی و مجنون واجب نیست، خمس هم بر او واجب نیست.

بررسی دلیل دوم

به نظر می رسد دلیل دوم به اتقان و استحکام دلیل اول نیست؛ چون اگر ما گفتیم ادله رفع قلم شامل وضعیات نمی شود و مختص قلم تکلیف است یعنی صرفاً احکام تکلیفی را برمی دارد، آن وقت بعید است که بتوانیم این ادله را شامل خمس بدانیم چون قائل به اختصاص ادله رفع قلم به تکلیفیات مدعی است که این ادله، احکام تکلیفی محض را برمی دارد مثل نماز، روزه، حج و ... که تکلیفیات محضه هستند و هیچ شائبه ای از وضعیات در اینها نیست. رفع القلم عن الصبی و عن المجنون، فقط نماز، روزه، حج و سایر احکام تکلیفی را برمی دارد؛ آنهایی که تکلیفی محضند اما اگر یک حکمی مثل خمس من جهة یک حکم تکلیفی بود و من جهة اخرى حکم وضعی بود، بعید است که قائل به اختصاص، ادله رفع قلم را شامل چنین احکامی بدانند. در هر صورت به نظر می رسد با توجه به توضیحی که داده شد، دلیل دوم تمام نیست.

نتیجه

و کیف كان فالتحصّل مما ذكرنا كله ان الحق في المقام هو القول الثاني یعنی عدم ثبوت خمس بر صبی و مجنون که از معدن استخراج می کنند خلافاً للمشهور و خلافاً للماثور (ره) که ایشان هم مانند مشهور معتقد به ثبوت خمس بر صبی و مجنون بودند و همچنین خلافاً للسید که ایشان هم مانند مشهور قائل به ثبوت خمس بودند. در مجموع حق این است که خمس بر صبی و مجنون واجب نیست.

سؤال: این پاسخ با مطلبی که قبلاً گفتید سازگار نیست.

استاد: دلیل دوم بر فرض اختصاص ادله رفع قلم به تکلیفیات است. یعنی ما بنابر این مبنا داریم مباحثات می کنیم چون تقریباً مشهور نظرشان این است و اساس اختلاف کسانی مثل صاحب مدارک و محقق نائینی و ... با مشهور به خاطر همین است. اینها معتقدند ادله رفع قلم شامل تکلیف و وضع می شود اما مشهور می گویند ظهور ادله رفع قلم در احکام تکلیفی است. اصل آن مبنا را ما در دلیل اول رد کردیم و با استفاده از آن گفتیم ادله رفع قلم، خمس را هم برمی دارد. در دلیل دوم گفتیم، سلّمنا که ادله رفع قلم مختص تکلیفیات باشد کما ذهب الیه المشهور. ولی باز هم شامل خمس نمی شود چون ظهور در این دارد که تکلیفیات محضه را می گیرد یعنی ما می توانیم به دفاع از آنها بگوییم، خمس می تواند از شمول آن ادله خارج شود چون تکلیفی محض نیست. نه اینکه ما این عقیده را داشته باشیم بلکه

داریم از مشهور در برابر این استدلال دفاع می کنیم.

هذا تمام الكلام في المسئلة الاولى و نتیجه این شد که صبی و مجنون با اینکه مالک چیزی که از معدن استخراج می کنند، می شوند اما در عین حال خمس بر آنها واجب نیست.

مسئله دوم

در مورد معدن امام کلاً دو مسئله بیان کرده اند. در مسئله دوم می فرمایند: «قد مرّ انه لا فرق في تعلق الخمس بما خرج عن المعدن بين كون المخرج مسلماً او كافراً بتفصيل مرّ ذكره»؛ گذشت که در تعلق خمس به ما يُستخرج من المعدن فرقی

ص: 263

نمی‌کند بین اینکه مُخرج مسلمان باشد یا کافر البته اجمالاً فرقی نمی‌کند به نظر امام ولی «بتفصیل مرّ ذکره» در مسئله اولی به تفصیل صور مسئله را بیان کردیم و بحث از آن گذشت.

«فالمعادن التي يستخرجها الكفار من الذهب والفضة والحديد والنفث والفحم الحجري وغيرها يتعلق بها الخمس»؛ لذا معادنی که کفار از آن استخراج می‌کنند، خمس به آنها تعلق می‌گیرد. فرقی هم نمی‌کند که چه معدنی باشد و اقسام معدن‌ها را قبلاً گفتیم.

«و مع بسط يد والی المسلمین يأخذونه منهم» با مبسوط الید بودن والی مسلمین، خمس از کفار گرفته می‌شود. تا اینجا امام (ره) یک مسئله و یک فرع را بیان کرده‌اند که به هر حال خمس معدن هم بر مسلمان واجب است و هم بر کافر لکن ایشان فرمود در اراضی موات بین مسلمان و کافر فرقی نیست و هر دو مالک می‌شوند و بر هر دو خمس واجب می‌شود. اما در اراضی معموره از مفتوحه عنوه فرمودند مسلمان با اذن از والی مسلمین مالک می‌شود و خمس بر او واجب است اما اگر همین مسلمان اذن نگیرد، مالک نمی‌شود. همچنین اگر کافری از اراضی معموره استخراج کند، مالک نمی‌شود.

از اینجا درباره تکلیف کسانی که این معدن به آنها منتقل می‌شود بحث می‌شود که آیا اگر معدن یا چیزی که از معدن استخراج شده از دست کافری به یک شیعه برسد، یا از دست کسانی که به طور کلی اعتقاد به خمس ندارند. آیا شیعیان باید خمس دهند یا نه؟ فرض کنید کافری استخراج کرده و بر او خمس واجب بوده اما خمسش را نداده است. مالک شده اما خمس را نداده یا حتی یک مسلمانی از معدن استخراج کرده و مالک شده ولی خمسش را نداده است، آیا در اینجا آن شیعه ای که این اموال به او منتقل می‌شود، باید خمس بدهد یا ندهد؟ امام (ره) در این بخش دوم در مورد چهار صنف حکم مسئله را بیان می‌کند؛ می‌فرمایند: «لکن اذا انتقل منهم الی الطائفه المحقه لا یجب علیهم تخمیسها حتی مع العلم بعدم التخمیس»؛ اگر از کفار انتقال به شیعه پیدا کند، تخمیس واجب نیست حتی با فرض یقین به عدم تخمیس؛ یقین دارد که این کافر خمس نپرداخته ولی بر این شیعه ای که به نوعی آن مال به دستش رسیده واجب نیست، خمس بدهد. ایشان دلیل این حکم را هم بیان می‌کند که: «فإنّ الاثمه (ع) قد اباحوا لشیعتهم خمس الاموال غیر المنخمسه المنتقل الیه ممن لا یعتقد وجوب الخمس»؛ ائمه (ع) خمس اموال غیر مُخمس را به شیعیانشان اباحه کرده‌اند یعنی اموالی که تخمیس نشده توسط مالکیش، وقتی انتقال پیدا می‌کند به شیعه، خمسش واجب نیست. لکن «ممن لا- یعتقد وجوب الخمس» اگر این مال از کسانی که اعتقاد به وجوب خمس ندارند، انتقال پیدا کند، «کافراً کان او مخالفاً»؛ مخالف یعنی اهل سنت که آنان هم به خمس اعتقاد ندارند نه به اصل خمس. خمس غنیمت جنگی را قبول دارند اما مثل ما خمس را در این موارد سبعه نمی‌پذیرند. در مورد معدن هم یکی دو نفر بودند که خمس را در معدن ثابت می‌دانستند ولی عمدتاً آنها خمس را ثابت نمی‌دانند. اگر این مال از یک مخالف به شیعه (بیعاً أو هبهً أو نحوهما) انتقال پیدا کرد، در اینجا بر این شیعه خمس واجب نیست و فرقی هم نمی‌کند که این از معدن باشد یا غیر معدن. «معدناً کان المتعلق او غیره من ریح التجاره و نحوه»؛ فرق نمی‌کند آنچه که از مخالف یا کافر به شیعه رسیده، معدن باشد یا غیر معدن. مثلاً با تجارت سودی بدست آورده (اموالش از ریح تجارت بدست آمده یا ربح تجارت است و با آن معامله می‌کند) که در این صورت برای شیعه خمس واجب نیست. پس در دو صورت فرمودند که بر شیعه خمس واجب نیست.

اما در دو صورت می فرمایند که بر شیعه خمس واجب است: «نعم لو وصل اليهم ممن لا يعتقد الوجوب في بعض اقسام ما يتعلق به الخمس من الاماميه اجتهاداً او تقليداً»؛ اگر این مال از یک شیعه ای که معتقد به وجوب خمس در بعضی موارد نیست منتقل شود به این شیعه. ممکن است آن شیعه که اعتقاد به خمس در بعضی از اقسام ندارد، مجتهد باشد و خودش اجتهاداً به عدم وجوب خمس مثلاً در معدن رسیده یا مقلد کسی است که او معتقد به عدم وجوب خمس در بعضی موارد است. (فرض کنید مرجع تقلیدش گفته خمس معدن واجب نیست و این هم خمس ما استخراج من المعدن را نداده است.) حال آن مال مثلاً فروخته شده به یک شیعه دیگر، این شیعه دوم خمس باید بدهد یا نه؟ در اینجا امام می فرمایند باید خمس دهد.

«او يعتقد عدم وجوبه مطلقاً»؛ ممکن است این شیعه معتقد به عدم وجوب خمس مطلقاً باشد یعنی اصلاً قائل باشد که در عصر غیبت خمس واجب نیست «بزعم انهم اباحوه مطلقاً لشيعتهم»؛ به گمان اینکه ائمه (ع) خمس را مطلقاً در عصر غیبت برای شیعیان نشان مباح کرده اند. اما ذکر «ما يتعلق به الخمس» به نظر می رسد که در اینجا وجهی ندارد و ذکر آن زائد است چون امام می فرمایند ممکن است شیعه ای معتقد به عدم وجوب خمس باشد «بزعم انّ الاثمه اباحوه» یعنی خمس را برای شیعه اباحه کرده اند؛ اما نقش «ما يتعلق به الخمس» در این جمله چیست؟ به نظر می رسد اگر ضمیر "ه" در «اباحوه» نبود، این می شد مفعول اباحوه اما با وجود ضمیر "ه" در «اباحوه» به نظر می رسد وجهی برای ذکر «ما يتعلق به الخمس» نیست.

به هر حال اصل کلام ایشان این بود که «لو وصل اليهم ممن لا يعتقد الوجوب في بعض الاقسام او يعتقد عدم وجوبه مطلقاً» در این دو صورت «يجب عليهم التخميس»؛ اینجا اگر این مال از دست این دو گروه شیعه که یکی خمس را در عصر غیبت واجب نمی داند و دیگری خمس را در بعضی از اقسام واجب نمی داند به این شیعه منتقل بشود، «يجب عليهم التخميس مع عدم تخميسه»؛ به شرط اینکه آن من لا يعتقد تخميس نکرده باشد یعنی علی رغم اینکه آن را مباح دانسته اما عملاً تخميس کرده باشد. ممکن است احتیاطاً خمس داده باشد با اینکه معتقد بوده که خمس واجب نیست اما به عنون احتیاط داده باشد. اینجا دیگر واجب نیست. در صورتی بر شیعه دومی خمس واجب است که آن شیعه اولی خمس نداده باشد.

«نعم مع الشك في رأيه يجب عليه الفحص و لا التخميس مع احتمال ادائه»؛ بله اگر شیعه دومی، شک دارد در اعتقاد آن شیعه اول یعنی شک دارد که وجوب خمس در عصر غیبت را قبول دارد یا ندارد. در اینجا «لا يجب عليه الفحص» همچنین «و لا التخميس مع احتمال ادائه» حتی اگر احتمال اداء خمس را هم بدهد، خمس بر او واجب نیست. «و لكن مع العلم بمخالفة رأيهما» اما اگر یقین دارد که این دو نفر واقعاً اعتقاد به وجوب خمس مثلاً در معدن یا مطلقاً ندارد، در این صورت «فالا حوط بل الاقوى الاجتناب حتى يخمس»؛ اقوی این است که از این مال اجتناب کند تا خمسهش داده شود. پس در صورت شک فرمودند: «لا يجب عليه الفحص و لا التخميس» ولی در صورت علم به مخالفت فرمودند، خمس باید داده شود.

این مسئله دو بخش دارد که بحث در مسئله اول آن به تفصیل گذشت اینکه مستخرج مسلمان باشد یا کافر باشد و نظر ما بر خلاف امام (ره) این شد که مستخرج چه مسلمان و چه کافر مالک می شود، خمس بر او واجب است. فقط در مورد اذن گفتیم که به عنوان والی مسلمین اگر حکومت اسلامی مستقر باشد، گرفتن اذن لازم است و بدون اذن، مالک نمی شود.

اما بخش دوم این مسئله را در سال گذشته ذیل بحث مقدمات خمس به تفصیل بیان کردیم؛ اخبار تحلیل را یک به یک مورد بررسی قرار دادیم و تعارضش را با اخبار دال بر وجوب خمس و وجوه جمع یازده گانه ای که ذکر شده بود، بررسی کردیم. گفتیم حق در مسئله و مقتضای اخبار تحلیل این است که اگر مالی به شیعه ای منتقل شد، از ناحیه کسی که به هر دلیلی خمس نداده، بر او خمس واجب نیست. اخبار تحلیل در مقام تحلیل و اباحه خمس در اموالی هستند که از کسی منتقل شده که او اهل دادن خمس نبوده یا اعتقاداً یا عملاً و فرقی در این جهت قائل نشدیم. فرقی بین کافر و مخالف و شیعه معتقد و شیعه غیر معتقد چه به بعضی اقسام و چه همه اقسام و شیعه غیر عامل مع الاعتقاد، نگذاشتیم. گفتیم به طور کلی خمس واجب نیست. اخبار تحلیل این را برای ما مباح می کند و ما این نظر را پذیرفتیم. اما ملاحظه فرمودید که امام در اینجا بین کافر و مخالف و شیعه غیر معتقد و غیر عامل تفصیل می دهد. این نظر به نظر ما تمام نیست و تفصیلش را قبلاً بحث کردیم.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 5 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله دوم - فروع مسئله مصادف

با: 4 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 60

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مسئله دوم امام (ره) درباره چهار گروه از کسانی که از معدن استخراج می کنند و به طریقی ما استخراج من المعادن توسط این اصناف به یک شیعه می رسد، تکلیف این شیعه را از حیث لزوم اخراج خمس یا عدم لزوم اخراج خمس بیان کردند. فرمودند: اگر مستخرج کافر یا مخالف باشد که به نوعی اعتقاد به خمس ندارند، در این صورت مالی که از این دو نفر به شیعه می رسد لازم نیست تخمیس شود. دلیلش را هم ادله تحلیل و اخبار تحلیل و اباحه ذکر کردند. اما در مورد دو گروه یعنی شیعه ای که اجتهاداً یا تقلیداً معتقد به عدم وجوب خمس در بعضی موارد است یا مطلقاً عقیده به وجوب خمس ندارد به زعم اینکه در عصر غیبت، خمس از طرف ائمه (ع) بر شیعیان مباح شده، فرمودند: اگر مالی از این دو نفر و دو گروه به یک شیعه منتقل شود در صورتی که بدانند آنها خمس نداده اند بر او لازم است که خمس بدهد.

علت اینکه فرمود «در صورت علم به عدم تخمیس» این است که ممکن است کسی معتقد به خمس نباشد، اما به هر صورت خمس را داده باشد. بعد در مورد شک در رأی و اعتقاد آن شخص یا در صورت احتمال اداء خمس هم فرمودند خمس واجب نیست.

ملاحظات دربارہ مسئله دوم تحریر

در رابطه با تفصیلی که امام در این مسئله داده اند، دو ملاحظه وجود دارد:

ملاحظه اول

به طور کلی با اینکه امام در این مسئله چهار صنف را مطرح کردند و تکلیف تخمیس اموالی که از این چهار صنف به شیعیان برسد را بیان کرده است اما می شود یک صنف پنجمی هم به این چهار گروه اضافه کرد و آن هم شیعه ای است که اعتقاد به وجوب خمس دارد و خمس را در همه اقسامش قبول دارد، لکن عملاً اخراج خمس نکرده یعنی کسی است که مشکلی از نظر اعتقاد به وجوب خمس ندارد اما در مقام عمل خمس نمی دهد و کم له من نظیر فی زماننا هذا. بسیاری از مردم این گونه هستند و خمس را قبول دارند و به بهانه ای از زیر بار اداء و اخراج خمس فرار می کنند. اگر یک مالی از چنین کسی به شیعه ای برسد، تکلیف چیست؟ حکم این صنف در کلمات امام بیان نشده است.

پس در مجموع ما اینجا با پنج صنف و گروه مواجه هستیم یعنی ممکن است مالی به یک شیعه برسد لکن امام (ره) فرمودند: اگر این مال از کافر یا مخالف به شیعه برسد خمس واجب نیست. اما اگر از یک شیعه معتقد به عدم وجوب خمس فی بعض الاقسام یا شیعه معتقد به عدم وجوب خمس فی تمام الاقسام برسد، و شخص بداند که معتقد نیست و خمس را اداء نکرده، باید خمس دهد. صورت پنجم هم شیعه معتقد به خمس ولی غیر عامل است.

ص: 267

ملاحظه دوم

به نظر ما تفصیل امام (ره) تمام نیست؛ مقتضای جمع بین اخبار تحلیل و اخباری که دلالت بر لزوم خمس می کند، این است که به طور کلی اگر مالی از غیر شیعه یا شیعه ای که شخص خمس نداده به شیعه برسد، به واسطه اخبار تحلیل، خمسش حلال شده است. ما این مسئله را به تفصیل در گذشته بیان کردیم و گفتیم هر مالی که توسط کسی که خمس نداده به یک شیعه منتقل شود خمس بر عهده شیعه نیست و فرقی نمی کند آن کسی که خمس نداده، خمس ندادنش ناشی از عدم اعتقاد به اصل دین باشد مثل کافر یا ناشی از انکار بعضی از فروع باشد مثل مخالف یا ناشی از اعتقادش به عدم وجوب خمس در همه موارد در عصر غیبت باشد یا ناشی از اعتقادش به عدم وجوب خمس در بعضی موارد باشد یا اساساً مشکلی از حیث اعتقادی ندارد و اگر خمس نداده به خاطر بی مبالاتی است. در همه این موارد پنج گانه، خمس بر شیعه ای که این مال به او منتقل شده واجب نیست. این مقتضای جمع بین اخبار است و واقعاً هم شاید اگر غیر از این می بود، کار مشکل می شد. به هر حال کسانی که خمس نمی دهند زیاد هستند و اگر قرار بود هر مالی که در معامله یا هبه ای یا به هر طریقی به کسی می رسید، خمسش را بدهد کار مشکل می شد و بسیاری از معاملات مردم با مانع برخورد می کرد و موجب عسر و حرج و مشکلات برای مردم می شد.

حال اگر ما این مبنا را بپذیریم که حق هم همین است و جهی برای این تفصیل امام نیست. ما به چه دلیل بین کافر و مخالف و شیعه ای که مثلاً خمس را قبول ندارد (نه اینکه حکم را انکار کند بلکه می گوید در عصر غیبت برای شیعه مباح شده است) فرق بگذاریم؟ پس بناءً علی ما ذکرنا و بناءً علی ما اخترناه لا وجه لهذا التفصیل و حق این است که هر مالی که از غیر شیعه به شیعه برسد، خمس آن بر شیعه واجب نیست.

سؤال: به طور کلی تکلیفی که بر کسی واجب است چرا باید بر عهده دیگری گذاشته شود. لذا اصلاً جایی برای این بحث باقی نمی ماند.

استاد: درست است که خمس به عنوان یک تکلیف واجب است اگر کسی این کار را نکند یعنی یک پنجم این مال در حقیقت مال خودش نبوده که به شما فروخته است. اگر فرض کنید یک کسی ولی مالی را به شما بفروشد که یک پنجم آن مال غیر است. اگر کسی

ملک غیر و ملکی که مخلوط با ملک خودش است را به شما فروخت. آیا شما می توانید در این یک پنجمی که مال فروشنده نبوده به ادعای اینکه من خریدم تصرف کنید؟ این بعینه در خمس هم جاری می شود. وقتی می گوئیم یک پنجم ما مستخرج من المعدن یا یک پنجم ربح و تجارت متعلق به امام و سادات است، در حقیقت یک پنجم از مالش ملک غیر است و متعلق به دیگری است پس شما هم نمی توانید در این یک پنجم تصرف کنید مگر اینکه این پول را اخراج کنید و به صاحبش بدهید. اخبار تحلیل که زیاد هم بود، خمس را بر شیعه مباح کرد اما در کنارش چون ما اخباری داریم دال بر لزوم اداء خمس مطلقاً جمع بین اینها اقتضا کرد به اینکه ملتزم شویم که اگر ائمه (ع) مباح (حلال) کردند یک پنجم را برای شیعه. این مطلقاً نیست. ائمه در مواردی که یک مالی مثلاً از دیگری به یک شیعه می رسد و او اهل خمس دادن نبوده، گفته اند ما این یک پنجم را به شما بخشیدیم. پس به حسب قاعده اگر اصل خمس ثابت شد و مالکانش معلوم شدند، این یک پنجم مال غیر است و لذا جا برای این بحث هست.

پس به نظر ما وجهی برای این تفصیل که امام (ره) بین این صور ذکر کرده اند نیست. حکم همه یکسان است حتی این حکم (عدم وجوب خمس) در صورتی که مال از یک شیعه غیر عامل اما در عین حال معتقد به وجوب خمس برسد، نیز ثابت است.

مستند حکم امام در سه فرع تحریر

حالا باید ببینیم چرا امام (ره) در این مسئله چنین حکمی را داده اند یعنی بنابر پذیرش تفصیل امام بین کافر و مخالف و بین آن دو گروه شیعه. امام (ره) در اینجا سه فرع مطرح کرده اند.

1- امام (ره) فرمود: در صورتی که شک در رأی شیعه داشته باشیم یعنی ما نمی دانیم که این شیعه معتقد به خمس هست یا نیست، آیا در خصوص این قسم لازم است فحوص کنیم و ببینیم اگر خمس نداده خمس بدهیم؟ امام می فرمایند: فحوص واجب نیست. چرا فحوص واجب نیست؟ اگر ما شک داشته باشیم چرا فحوص واجب نیست؟ در این مسئله بر طبق مبنای ما که گفتیم به طور کلی اگر از غیر شیعه مالی به شیعه منتقل شود، خمس واجب نیست، مطلب روشن است اما طبق مبنای دیگر علت اینکه امام می فرمایند فحوص واجب نیست این است که این مورد از موارد شبهات موضوعیه است و در شبهات موضوعیه فحوص لازم نیست. لذا ایشان می فرمایند که: «نعم مع الشك فی رأیه لا یجب علیه الفحص» اگر ما شک داریم که این شخص شیعه معتقد است یا نه، فحوص لازم نیست چون از مصادیق فحوص در شبهات موضوعیه است که واجب نیست.

2- «و لا التخمیس مع احتمال ادائه»؛ اگر احتمال اداء خمس را دادیم آیا خمس واجب است یا نه؟ امام می فرمایند لازم نیست تخمیس شود. چرا این فتوی را دادند؟ چون فرض این است که کسی که اعتقاد به وجوب دارد و مسلمان است، ظاهر حالش اقتضا می کند که خمس را داده باشد و همین که ما احتمال اداء خمس را بدهیم کفایت می کند. البته اینجا سخن از اعتقاد وجوب به میان نیاموردند و مطلق گفتند: «لا التخمیس مع احتمال ادائه» یعنی اگر ما احتمال دادیم کسی خمس را اداء کرده، این احتمال در صورتی جریان دارد که شخص اعتقاد به وجوب خمس داشته باشد و احتمال اداء خمس توسط او داده شود، در اینجا دیگر توسط این شخص منتقل الیه تخمیس لازم نیست. چون ظاهر حال مسلمان معتقد به یک فرع و تکلیف این است که به آن تکلیف عمل کند.

3- «ولکن مع العمل بمخالفه رأیها»؛ اگر یقین دارد کسی معتقد است به عدم وجوب خمس فی بعض الاقسام یا کسی معتقد است به عدم وجوب الخمس مطلقاً؛ شیعه ای که خمس را در بعضی موارد قبول ندارد یا شیعه ای که خمس را در همه موارد قبول ندارد. اگر بدانند شیعه ای، چنین اعتقادی دارد «فالا حوط بل الاقوی التجنب حتی یخمس»؛ (اول احتیاط وجوبی می کنند بعد فتوی می دهند) احوط بلکه اقوی این است که از این مال اجتناب کند تا تخمیس شود یا تخمیس کند.

در فرع سوم هم نظرشان این شد که باید خمس داده شود. وجه این هم معلوم است چون در صورت علم به مخالفت یعنی علم به عدم اعتقاد به خمس (یا کلاً یا بعضاً)، ظاهر حال مسلم جریان پیدا نمی کند. وقتی ما می دانیم این شخص اعتقاد ندارد معلوم است که ظاهر حال او این است که بر اساس اعتقادش عمل کنند. اگر کسی به چیزی اعتقاد نداشته باشد، ظاهرش این است که عملی انجام نمی دهد. کسی که معتقد است خمس واجب نیست، ظاهرش این است که خمس نداده و

لذا اینجا واجب است که خمس بدهد. به علاوه استصحاب هم در صورت شک اقتضا می کند که خمس بر من انتقل الیه واجب باشد.

پس در این سه فرع که امام اظهار نظر فرمودند، وجه حکم امام (ره) و مستند فتوی و نظر امام معلوم شد.

اما بنا بر آنچه که ما گفتیم و اختیار کردیم، تکلیف در این سه فرع هم معلوم است؛ در صورت اول با ایشان موافقیم. ما می گوئیم اگر بداند خمس نداده. این عدم اداء خمس توسط من انتقل منه می خواهد بخاطر اعتقاد باشد یعنی به خاطر دین و مذهب باشد یا به خاطر بی مبالائی. ما می دانیم که خمس این مال داده نشده، در هر صورت بر من انتقل الیه تخمیس واجب نیست. بنابر آنچه که ما گفتیم فرقی بین این صور و فروع نیست و حکم همه معلوم است و خمس واجب نیست. چه احتمال ادا بدهیم و چه ندهیم و چه شک در رأی او داشته باشیم و چه نداشته باشیم. چه علم به مخالفت رأیها داشته باشیم و چه نداشته باشیم. بنابر آن مبنا مسئله کاملاً روشن است.

دو مسئله

تا اینجا دو مسئله را که امام در رابطه با معدن ذکر کردند تمام شد. بحث بعدی امام راجع به کنز است اما ما طبق معمول و عادت که در بحث های گذشته هم داشتیم، بعضی از فروعی که مهمتر است و به نظر می رسد که بحث مفیدی باشد و مرحوم سید آنها را در عروه متعرض شده و در تحریر نیامده، اجمالاً یک بحثی درباره اش داریم.

مسئله اول

در اینجا دو مسئله است که امام متعرض آن نشدند ولی مناسب است که از آن بحث شود. یکی مسئله هفتم عروه است که موضوعش پیرامون پیدا شدن یک مالی است که از معدن خارج شده، در صحرا و بیابان و در ارض به امان خدا رها شده. اگر کسی استخراج نکند و خودش مستخرج نباشد اما کنار معدن این مال را پیدا کند. مثلاً از کنار معدن طلا رد می شود و می بیند که طلا آنجا هست یا زلزله می شود و یا یک اتفاقی می افتد و آنچه که در بطن زمین است بیرون می آید و یا اینکه یک حیوانی در اعماق زمین رفته و یک چیزی را از عمق زمین در آورده. به علتی چه طبیعی و چه غیر طبیعی، چه عامل انسانی و چه غیر انسانی چیزی از معدن بیرون آمده و کسی این را یافته، آیا واجد این مالی که از معدن بیرون آمده یا به سبب طبیعی و یا غیر طبیعی، باید خمس بدهد به شرط اینکه به حد نصاب برسد یا نه؟

عبارت مرحوم سید این است: «إذا وجد مقداراً من المعدن مُخرجاً مطروحاً في الصحرا فإن علم انه خرج من مثل سيل او الريح او نحوهما او علم ان المخرج له حيوان او انسان لم يخرج خمسه و جب عليه اخراج خمسه على الاحوط اذا بلغ النصاب»؛ اگر کسی یک چیزی که از معدن خارج و در صحرا رها شده پیدا کند، احتیاط واجب آن است که خمس آن را بدهد. ظاهرش این است که این واجد مالک این مال می شود و خمسش را باید بدهد به شرط اینکه به حد نصاب رسیده باشد. «بل الاحوط ذلك» یعنی وجب الاخراج و ان شك في ان الانسان المخرج له اخراج خمسه او لا. احتیاط واجب آن است که خمس بدهد. هر چند شک داشته که آن انسانی که این را در آورده خمسش را داده یا نداده است.

بحث جلسه آینده: در حقیقت در اینجا سید متعرض بعضی صور شده اما مسئله صور بیشتری دارد و اقوال در آن مختلف است که ان شاء الله در جلسه آینده مورد رسیدگی قرار خواهیم داد. «الحمد لله رب العالمين»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 6 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله هفتم عروه - اقوال مصادف

با: 5 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 61

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث پیرامون آن چیزی است که از معدن خارج شده لکن در صحرا رها شده است؛ بحث در این است که آیا اگر کسی چنین چیزی را پیدا کند، خمس بر او واجب است یا نه؟ مسئله هفتم عروه را خواندیم و گفتیم آنچه در این مسئله مطرح شده، این است که خارج شدن چیزی از معدن تاره به سبب یک عامل طبیعی است مثل سیل و زلزله و امثال اینها و اخری به سبب حیوان است و ثالثه به ید یک انسان محقق می شود. آنجا هم که به دست انسان خارج می شود، تاره ما یقین به عدم اخراج خمس این مقداری که رها شده داریم و اخری شک داریم که خمس این مقدار داده شده یا نه. مرحوم سید در عروه در همه این صور حکم به وجوب اخراج خمس احتیاطاً کرده است.

ایشان در این مسئله فقط به خارج شدن چیزی از معدن (چیزی که رها شده) به وسیله یکی از آن سه عاملی که عرض کردیم اشاره کرده، هم چنین به اینکه اگر انسانی آن را خارج کرده باشد تاره یقین داریم خمسش داده نشده و اخری شک داریم نیز اشاره کرده اند. این دو صورت مربوط به جایی است که انسانی آن را از معدن خارج کرده باشد و گرنه اگر باد یا زلزله موجب خروج از معدن شده باشد، یا حیوانی آن را خارج کرده باشد، دیگر جایی برای اینکه ما فکر کنیم آیا خمسش داده شده یا نه وجود ندارد.

پس کآن در کلام مرحوم سید به طور کلی چهار صورت بیان شده است:

یکی اینکه شیء مطروح توسط عامل طبیعی خارج شده باشد؛

دوم اینکه شیء مطروح به واسطه یک حیوان خارج شده باشد؛

سوم اینکه شیء مطروح به واسطه انسان خارج شده اما ما یقین داریم که خمسش را نداده است؛

چهارم اینکه شیء مطروح به واسطه انسان خارج شده و ما شک داریم که خمسش را داده یا نداده.

این آن چیزی است که در این عبارت آمده و در همه این موارد مرحوم سید می فرمایند: احتیاط واجب آن است که خمسش داده شود.

اقوال

اقوالی که در این مسئله وجود دارد با توجه به این عبارت چهار قول است:

قول اول

قول به وجوب اخراج خمس است مطلقاً. لکن بعضی از قائلین به وجوب به نحو احتیاطی اخراج خمس را واجب می دانند

ص: 271

مثل صاحب عروه. ولی بعضی فتوی به وجوب اخراج خمس داده اند. (1)

قول دوم

قول دوم تفصیل محقق همدانی (2) است؛ ایشان تفصیل داده بین جایی که مُخرج از معدن، انسان باشد یا غیر انسان. می گویند اگر مخرج از معدن انسان باشد حتی اگر غصباً این کار را کرده باشد یا به عنوان اجیر، در این صورت اخراج خمس واجب است ولی اگر شیء مطروح به واسطه عامل طبیعی خارج شده باشد. در این صورت اخراج خمس واجب نیست. ایشان در این مورد تعبیر «خروج من نفسه» به کار برده است.

قول سوم

قول سوم تفصیلی است که بعضی مثل امام (ره) و مرحوم آقای بروجردی ذکر کرده اند (3)

و آن هم تفصیل بین جایی که یقین به قصد حیات و قصد تملک مخرج باشد و بین آنجا که یقین به قصد حیات و تملک مخرج نباشد یعنی اگر این شیء مطروح توسط انسان اخراج شده تاره ما یقین داریم که آن مخرج قصد حیات و تملک کرده و اساساً به قصد ملکیت این را خارج کرده و سپس به هر دلیلی آن را رها کرده و آخری ما یقین نداریم و نمی دانیم که خارج کردن آن انسان به قصد حیات و تملک بوده یا نبوده. به هر حال الان آن شیء را رها کرده. پس این تفصیل در مورد جایی که به نفسه خارج شده باشد، معنا ندارد. گفته اند اگر ما ندانیم به قصد حیات یا تملک اخراج کرده، اینجا خمس واجب است. اما اگر بدانیم که با قصد حیات و تملک استخراج کرده در این صورت از موضوع این مسئله خارج می شود. چون از قبیل مجهول المالک یا لقطه می شود.

قول چهارم

قول چهارم قول به عدم وجوب خمس مطلقاً است. این قول را مرحوم صاحب جواهر از استادش کاشف الغطاء نقل می کند (4) و ظاهراً

البته عبارت محقق اردبیلی ممکن است ظهور در توقف هم داشته باشد اما باید دقت کنیم که ایشان قائل به عدم وجوب است یا در این مسئله توقف کرده. در هر صورت قدر مسلم این است که حکم به وجوب اخراج خمس نکرده است.

تنقیح محل نزاع

قبل از آنکه ما از این اقوال و ادله اقوال بحث کنیم ابتداءً لازم است چند امر را به جهت روشن شدن محل نزاع و تنقیح موضوع بحث مورد اشاره قرار دهیم. این امور به ما کمک می کند که به درستی بتوانیم موضوع بحث را بشناسیم و بدانیم اقوال در این مسئله ناظر به چه چیزی هستند:

ص: 272

- 1- . العروه الوثقی، ج 4، ص 240 و 241.
- 2- . مصباح الفقیه ج 14، ص 256.
- 3- . عروه الوثقی ج 4، ص 241.
- 4- . جواهر، ج 16، ص 22.
- 5- . مجمع الفائده و البرهان، ج 4، ص 308.

اساساً بحث از اینکه خمس در این جا واجب است یا واجب نیست، این در مورد آن شیء مطروح من حیث المعدنیه است. یعنی ما داریم بحث می کنیم که آیا این شیء که از معدن خارج شده، یا به عامل طبیعی یا به سبب حیوان یا به دست یک انسان. آیا این متعلق خمس هست یا نیست؟ یعنی واجد باید خمس آن را بپردازد یا نه؟ اینجا بحث از ثبوت خمس بر شیئی مطروح من حیث المعدنیه است و اقوال ناظر به این مسئله هستند و گرنه بحث از تعلق خمس به این شیء به عنوان مطلق فائده در صورتی که از مؤونه سنه زیادتر باشد از محل نزاع ما خارج است. اگر ما می گوئیم خمس دارد یا ندارد یا تفصیلی در این مسئله ذکر شده، از حیث معدنیه آن است و گرنه ممکن است کسی بگوید خمس واجب نیست از حیث معدنیه ولی به عنوان مطلق فائده باشد که این خمس دارد. بالاخره کسی که این را پیدا می کند، یک فائده ای نصیب او شده و لذا به عنوان مطلق فائده ممکن است آن را مشمول ادله خمس بدانیم. پس این جهت اول مهم است که اساساً نفی و اثبات خمس از دید قائلین به ثبوت یا قائلین به عدم خمس مربوط به این شیء مطروح من حیث المعدنیه است یعنی با عنوان معدنیه آیا خمس به آن تعلق می گیرد یا نمی گیرد.

امر دوم

اینجا بحث از تعلق وجوب خمس به واجد است. ما اینجا یک واجد داریم و یک مخرج. آن شیء از معدن خارج شده و در صحراها شده ولی ممکن است به عامل طبیعی خارج شده باشد و ممکن است حیوان خارج کرده باشد و ممکن است یک انسان خارج کرده باشد. اگر انسان این را خارج کرده باشد، او مخرج است. بحث از تعلق تکلیف به اخراج خمس به واجد است یعنی کسی که این مال را الان در بیابان پیدا کرده. ما بحث نمی کنیم که مستخرج باید خمس دهد یا نه؟ (این مسلّم است). بحث از ثبوت خمس بر مستخرج اذا بلغ النصاب، قبلاً گذشت. در اینجا بحث این است که این واجد و یابنده و این کسی که این مال را پیدا کرده، آیا این باید خمس بدهد یا نه؟ پس بحث از تعلق تکلیف به واجد است.

امر سوم

مخرج اگر انسان باشد، اینجا تاره واجد یقین به عدم قصد حیازت و تملک مخرج دارد و اخری شک در این مسئله و ثالثه یقین به حیازت و قصد تملک دارد. یعنی کسی که این مال را پیدا کرده در مورد مخرج سه احتمال می دهد: یک وقت واجد یقین دارد که آن مخرج قصد حیازت نکرده. صورت دوم اینکه شک دارد در قصد حیازت یا عدم حیازت مخرج و صورت سوم اینکه یقین دارد که او قصد حیازت و تملک داشته. به این صور و فروض در عبارت مرحوم سید اشاره نشده است. اما در قول سوم که تفصیل مرحوم آقای بروجردی و امام است به دو صورت از این سه صورت اشاره شده است.

امر چهارم

این مالی که در صحراها شده، تاره احراز می شود که مستخرج و مالک از آن اعراض کرده و اخری احراز اعراض نمی شود. ممکن است کسی که مالی را از معدن استخراج کرده و مالک شده، از آن اعراض کرده باشد و این مال را در صحراها کرده و رفته و بنا به بازگشت هم ندارد مثلاً سنگهای حجیم و بزرگی است و نمی تواند آنها را ببرد لذا آنها را رها کرده یا اساساً جهل به قیمت این داشته و گمان نمی کرده که این ارزشمند باشد و فکر کرده که این سنگ معمولی است.

گاهی واجد این را احراز می کند و گاهی این مسئله برای واجد محرز نیست. یعنی نمی داند که آیا شیء مطروح معرض عنه است و مخرج از آن اعراض کرده یا نکرده. اگر واجد یقین کند مخرج از این مال اعراض نکرده یا حتی احتمال عدم اعراض بدهد، اینجا شکی نیست که این مال مطروح متعلق به همان انسانی است که اخراج کرده و آن شخص مالک است و هیچ شکی در ملکیت او نیست. در صورتی هم که احتمال عدم اعراض بدهد، به هر حال به اعتبار استصحاب یا مثلاً جریان قاعده ید، باز حکم به ملکیت مخرج می شود. به هر حال این فرض به طور کلی از محل بحث ما خارج می شود. مالی که از آن اعراض نشده، برای واجد حکم لقطه را پیدا می کند یا حکم مجهول المالك را و دیگر از محل بحث ما خارج می شود. مثل اینکه الان کسی ببیند یک مالی در خیابان افتاده، این جا مسلماً اعراض صدق نمی کند و آن مال، لقطه یا مجهول المالك است و از دایره بحث ما خارج است. بحث ما مربوط به جایی است که مخرج از این مال اعراض کرده. ما علم داریم و احراز کردیم که او اعراض کرده. بحث مربوط به اینجا است که آیا اگر کسی این مال معرض عنه خارج شده از معدن توسط یک انسان را پیدا کند آیا باید خمس آن را بدهد یا ندهد؟

البته عنایت بفرمایید که مسئله اعراض فرع ملکیت است. یعنی کسی می تواند از مالی اعراض کند که مالک باشد. اگر کسی یک شیء خراب را جلوی درب خانه اش بگذارد، این به معنای اعراض است. لذا اگر کسی از آنجا رد شود و بردارد مالک می شود. پس اعراض از مال فرع ملکیت است. این را از این جهت عرض کردم که اگر انسانی از معدن مالی را اخراج کند، در صورتی اعراض او نسبت به این مال تحقق پیدا می کند که نسبت به آن مال، ملک شده باشد و مالکیت مخرج در صورتی است که قصد حیازت و تملک داشته باشد. به این جهت این امر مرتبط با امر قبلی است یعنی کسی که از معدن استخراج می کند، باید قصد ملکیت کرده باشد یعنی استخراج او باید به قصد حیازت و ملکیت باشد. اگر مستخرج قصد حیازت کرده باشد مالک می شود. اگر این مسئله برای ما احراز نشود، آن گاه مالکیت او محل اشکال است. پس اعراض در صورتی معنا دارد که شخص مالک شده باشد و مالکیت مخرج متوقف بر قصد حیازت و ملکیت اوست.

این هم یک مسئله مهمی است که البته در اقوالی که ما ذکر کردیم، این جهت ذکر شده نشده نه از این باب که توجه نکردند بلکه ظاهراً هم عبارت مرحوم سید آنجا که بین دو صورت استخراج انسان تفصیل داده و هم اقوال دیگر، همگی مربوط به آنجا است که شخص اعراض کرده و البته قصد حیازت و ملکیت داشته است. تفصیلی هم که امام و مرحوم آقای بروجردی در اینجا ذکر کردند، تفصیل بین علم به قصد حیازت و عدم العلم بذلک را به نوعی می توان مرتبط با این جهت دانست؛ چون وقتی علم به قصد حیازت داشته باشد، واجد یقین داشته باشد که مخرج قصد حیازت کرده یعنی یقین دارد که او مالک شده و الان که رها کرده در حقیقت اعراض تحقق پیدا کرده است. پس اگر ائمه از اعراض نیاورده اند از باب این است که آن را مفروغ عنه گرفته چون اگر اعراض، احراز نشود این داخل در لقطه یا مال مجهول المالك می شود که از بحث ما خارج است. البته طرف دیگر تفصیل امام و آقای بروجردی یعنی آنجایی که علم به قصد حیازت ندارد، در واقع به این معنا است که نمی داند مالک شده یا نشده و لذا در این طرف با توجه به آنچه گفته شد ممکن است با مشکل مواجه شویم. به هر حال مقداری در این تفصیل آن جهتی که ما عرض کردیم به درستی معلوم نشده است.

کسی که مخرج این شیء از معدن بوده و الان آن را در بیابان رها کرده. گاهی یقین به عدم تخمیس او داریم و گاهی شک داریم که آیا او خمس این را داده یا نداده. این دو صورت در کلام سید مورد اشاره قرار گرفته ولی صورت علم به عدم تخمیس یا شک در تخمیس باز مربوط به جایی است که شخص مالی را در بیابان رها کرده و از آن اعراض کرده یعنی قصد حیازش برای ما معلوم بوده. یعنی مالک شده ولی اعراض کرده لکن ما الان شک داریم که آیا خمسهش را داده یا نداده یا یقین داریم خمسهش را نداده. این هم نکته ای است که باید به آن توجه کرد. در کلام سید به این دو صورت اشاره شده ولی این دو جهت در سایر کلمات و اقوال بیان نشده است.

نتیجه

با ملاحظه این جهاتی که عرض کردیم، قول به وجوب مطلقاً، قول به عدم وجوب مطلقاً، تفصیل محقق همدانی و تفصیل مثل امام (ره) و آقای بروجردی روشن می شود پس برای اینکه مسئله به درستی و کاملاً روشن شود به این چند امر باید توجه کنیم؛ اینکه اولاً باید بدانیم که این مربوط به شیء مطروح است من حیث المعدنیه. یعنی ثبوت خمس بر واجد نسبت به این شیء مطروح من حیث المعدنیه و اینکه این شیء مطروح معرض عنه است. شاید اعراض به نفس طرح در صحرا محقق شود همین قدر که این در بیابان رها شده، خودش به معنای اعراض است و گرنه انسان عاقل، چنین چیزی را رها نمی کند. نفس طرح در صحرا به معنای اعراض است و لذا بحث اساساً در جایی است که مستخرج از این مال اعراض کرده و آن وقت در چنین فضایی تاره ما یقین داریم خمس نداده و تاره شک داریم که خمس داده یا نداده. اگر بدانیم که خمس داده، بحثی نیست اما مشکل آنجا است که ما شک داریم یا علم داریم که خمس نداده. پس توجه این امور پنجگانه برای تبیین و تنقیح محل نزاع لازم است.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 7 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله هفتم عروه مصادف

با: 6 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 62

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم نسبت به لزوم یا عدم لزوم اداء خمس در مورد مالی که از معدن خارج شده و در بیابان رها گردیده، چهار قول وجود دارد. پنج امر هم برای تنقیح محل نزاع ذکر کردیم. تا اینجا معلوم شد که موضوع مورد بحث و نزاع چیست و اقوال در مورد این موضوع کدام است.

نتیجه بحث این شد که ما اولاً در مورد ما یستخرج من المعدن به احدی العوامل الثلاثة بحث می کنیم که آیا بر شخص واجد (من حیث کونه معدناً أو من حیث المعدنیة) در صورت اعراض از ما یستخرج و فرض علم به عدم پرداخت خمس توسط مخرج یا شک در آن، خمس واجب است یا نه؟ پس موضوع بحث با ملاحظه امور پنجگانه ای که گفتیم فی الجمله معلوم شد و اقوالی که در این مسئله وارد شده چه قائلین به وجوب خمس مطلقاً و چه قائلین به عدم وجوب خمس مطلقاً و چه مفصلین در مسئله مشخص شد که هر کدام ناظر به چیست و اطلاق و تفصیل در مسئله به چه معناست و ناظر به کدام صور و شقوق است.

دلیل قول اول (مشهور)

مشهور در این مسئله قائل به وجوب خمس شده اند. مرحوم سید در عروه هم قائل به وجوب خمس به نحو احتیاط شد. صرف نظر از این جهت اجمالاً باید ببینیم دلیل قول مشهور بر وجوب خمس چیست؟ اینکه چرا مطلقاً بر یابنده (چه بدانند مخرج خمس داده و چه ندانند) خمس واجب است؟

عمده دلیل مشهور اطلاقات ادله خمس معدن است؛ به نظر قائلین به قول اول ادله ای که خمس را در معدن واجب کرده فقط به اصل

خروج از معدن توجه داشته لذا هر چه از معدن خارج شود، متعلق خمس است و فرق نمی کند که ما خرج من المعدن بعامل طبیعی باشد یا بسبب حیوان باشد او بید انسان باشد؛ در ادله خمس معدن هیچ خصوصیت و قیدی نسبت به این جهت ذکر نشده. هر جا صحبت از این است که مثلاً معدنی مثل معدن طلا یا نقره یا حتی معدن نمک (که البته نمک، معدن ظاهر است و بالاخره هم اخراج و خروج از آن معنا دارد. چون اخراج فقط از عمق زمین نیست. استخراج معدن هم نسبت به معادن باطنه. لکن هر کدام به حسب خودش قهراً استخراج از معدن ظاهری مثل نمک متفاوت با استخراج از معدن باطنی است. فرض کنید در یک جایی دریاچه نمک است و در کنار آن معدن نمک است. اما این نمک تا زمانی که استحصال نشود و از آن مجموعه جدا نشود، استخراج به آن نمی گویند. این ما استخراج من المعدن ممکن است از یک معدن ظاهری باشد و ممکن است از یک معدن باطنی باشد) خمس در آن واجب

ص: 276

است، هیچ خصوصیتی ذکر نشده، فقط مهم این است که چیزی از معدن خارج شده و از معدن جدا شده باشد و در این صورت خمس به آن تعلق می گیرد، به شرط اینکه به حد نصاب رسیده باشد. بنابراین عمده دلیل مشهور برای وجوب خمس مطلقاً اطلاقات ادله خمس معدن است.

بررسی دلیل قول اول

اینجا نسبت به این دلیل اشکالاتی مطرح شده است:

اشکال اول

ما در برابر این مطلقات روایاتی داریم که ظهور در این دارد که باید "استخراج" صورت بگیرد. استخراج مستند به یک فاعل ذی شعور مختار است؛ اصلاً لفظ اخراج در بطنش دلالت بر خارج کردن توسط یک فاعل مختار ذی شعور دارد و لازم نیست قیدی ذکر شود. در بعضی روایات اصلاً نفس این تعبیر مُشعر و ظهور در این دارد که خصوصیت زائد بر اصل معدنیت لازم است و آن خصوصیت، خصوصیت اخراج است و اخراج هم یعنی اینکه توسط یک انسان مختار دارای شعور صورت گرفته باشد. از جمله آن روایات، روایت عمار است که البته قبلاً هم نقل شد. در آنجا سؤال می کند: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ فِيمَا يُخْرَجُ مِنَ الْمَعَادِنِ» (1)؛

این «يُخْرَجُ مِنَ الْمَعَادِنِ»، به صیغه مجهول، و از فعل اخراج است. اینکه می گوید «يُخْرَجُ مِنَ الْمَعَادِنِ»، این اخراج ظهور دارد در استناد به یک انسان که با قصد و اختیار ما استخراج را از معدن خارج کرده باشد. اگر چیزی از معدن خارج بشود به عامل طبیعی یا بسبب حیوان، در اینجا اطلاق اخراج نمی شود (اگر سیل بیاید و باعث شود که چیزی از درون معدن بیرون بیاید، نمی گویند استخراج من المعدن. یا اگر یک حیوانی از درون معدن چیزی را خارج کند، اخراج نمی گویند) بین اخراج و خروج فرق است، بین استخراج و خروج فرق است. حال یا خروج بنفسه یا خروج توسط یک حیوان. لذا با وجود این روایات ما نمی توانیم به مطلقات خمس معدن استناد کنیم و بگویم هیچ خصوصیتی دخیل نیست. این مسئله در واقع مهمترین محور اختلاف بین قائلین به وجوب خمس و عدم وجوب خمس است. حتی محقق همدانی که تفصیل داده اند بین انسان و حیوان بر اساس همین نکته است که عرض خواهیم کرد.

پاسخ

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست:

اولاً: اینکه گفته می‌شود بعضی روایات مثل خیر عمار ظهور در موضوعیت و خصوصیت اخراج دارد، این در مقابل آن همه روایات مطلق که بعضی تقریباً کالنص در این جهت هستند، به نظر نمی‌رسد بتواند آن مطلقات را تقیید کند. مخصوصاً با توجه به اینکه خود این روایت قابل حمل بر معنای دیگری است. چون همین جا محتمل است که این «ما یخرج من المعادن» به صیغه معلوم خوانده شود؛ به جای اینکه بگوییم «یقول فیما یُخْرَج من المعادن»، بگوییم: «فیما یُخْرَج من المعادن»؛ آنچه که از معادن خارج می‌شود، نه آنچه که از معادن اخراج می‌شود. چون اگر یُخْرَج به صیغه مجهول خوانده شود، مجهول فعل اخراج است و اگر به صیغه معلوم خوانده شود (خارج می‌شود)، اصلاً فعل اخراج در آن نیست. با توجه به چنین احتمالی، دیگر معنای این روایت هم مثل سایر روایات مطلقه است چون دیگر اخراج خصوصیت ندارد و خارج

ص: 277

1- . الخصال، ج 1، ص 290، حدیث 51؛ وسائل الشیعه، ص 494، باب 3 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 6.

شدن اعم است از اینکه بنفسه خارج شود یا به وسیله انسان اخراج گردد. مخصوصاً اینکه بعضی روایات دیگر بر همین سیاق وارد شده. و یؤید ذلك ما ورد فی صحیحہ بزنی که در آن این چنین آمده: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) عَمَّا أُخْرِجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ...» (1)؛

در این روایت اخراج را به خود معدن نسبت داده. اگر قرار بود اخراج به فاعل ذی شعور و مختار استناد پیدا کند و شامل موارد دیگر نشود، در این روایت چطور تعبیر شده «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) عَمَّا أُخْرِجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ» و اخراج به خود معدن نسبت داده شده. همین که اخراج به خود معدن نسبت داده شده، نشان می دهد که فعل اخراج لازم نیست مستند به فاعل ذی شعور باشد.

در هر صورت پاسخ به اشکال اول این شد که این روایت (خبر عمار) مقید آن اطلاقات نیست چون یحتمل که این فعل به صیغه معلوم خوانده شود و اگر به صیغه معلوم خوانده شد دیگر مسئله اخراج مطرح نیست و این روایت خودش هم از مطلقات می شود. آنچه که از معدن خارج شود، می خواهد به دست انسان باشد یا حیوان یا به سبب یک عامل طبیعی.

و ثانیاً: بر فرض که به صیغه مجهول خوانده شود و ما این را مجهول مصدر افعال و اخراج بدانیم، خود اینکه اخراج فقط مستند به انسان می تواند باشد، محل اشکال است. اخراج هم می تواند مستند به انسان باشد و هم می تواند مستند به غیر انسان باشد. چنان چه در آیه «وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَنْقَالَهَا» (2) اخراج به ارض استناد داده شده چون می گوید: ارض انقال خودش را خارج می کند. اینجا هم همین گونه است و اخراج می تواند به یک عامل غیر انسانی نسبت داده شود چنانچه در صحیحہ بزنی این گونه است. بنابراین این خبر نمی تواند مقید آن اطلاقات باشد.

ثالثاً: سلمنا به صیغه مجهول باشد و سلمنا معنای اخراج این است که باید مستند به انسان باشد. ممکن است در خصوص اینجا به واسطه سوالی که در روایت شده و پاسخ داده اند که: «يقول في ما يخرج من المعادن...» بخصوصه در مورد همین سؤال جواب می دهند یعنی حمل بر مورد همین روایت شود نه اینکه به صورت کلی بیان شده باشد ولی این خلاف ظاهر است مخصوصاً در همین روایت؛ چون پاسخ هایی که ائمه به سؤالات می دادند، کلی بود و لذا چنان چه بخواهیم جواب امام را حمل بر مورد کنیم، این احتیاج به قرینه دارد.

رابعاً: سلمنا که در خبر عمار فعل يُخْرِجُ به صیغه مجهول است و ماده اخراج ظهور در استناد به فاعل مختار دارد لکن می توان تعبیر به يُخْرِجُ مِنَ الْمَعَادِنِ را حمل بر غالب کرد یعنی اخراج، موضوعیت و خصوصیت و مدخلیت در حکم ندارد. پس اگر امام اینجا سخنانشان ناظر به خود اخراج است از این باب است غالباً معادن توسط انسان ها استخراج می شود و خیلی کم پیش می آید که باد یا سیل یا زلزله ای محقق شود و آنچه که در زمین و معدن است، جدا شود. لذا ما این روایت را حمل بر غالب می کنیم. و در این صورت دیگر نمی تواند مقید مطلقات خمس معدن باشد چون در صورتی خبر عمار می تواند مقید اطلاقات ادله خمس معدن باشد که در این روایت برای اخراج موضوعیت قائل شده باشد. یعنی ملاک وجوب خمس استخراج و اخراج باشد. اگر این موضوعیت داشته باشد و ما اخراج را هم طبق فرض مستند به فاعل مختار بدانیم، می تواند مقید مطلقات باشد ولی اگر گفتیم امام در مقام ذکر یک خصوصیتی که در وجوب خمس دخیل است، نیست و

ص: 278

1- . تهذیب، ج 4، ص 138، حدیث 391؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 494، باب 4 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 1.

2- . «الزلال»: 2.

نمی خواهد بگوید خمس فقط جایی ثابت است که از معدن چیزی استخراج شود. پس دیگر مقید آن اطلاقات نیست. اگر در مقام گفتن این مطلب بود، آن وقت فقط جایی خمس ثابت می شود که توسط انسان استخراج شود اما اگر خود به خود خارج شود، خمس ندارد. اگر از روایت این را به دست می آوردیم، خبر عمار مقید آن اطلاقات بود ولی اگر این روایت را حمل بر غالب کنیم و بگوییم امام اشاره به غالب موارد مربوط به معدن می کند و خروج خود به خودی و به نفسه نادر و قلیل است. دیگر خصوصیت اخراج مدخلیت در حکم ندارد.

پس خلاصه اینکه اولاً این یُخْرَج که شما می گوید از ماده اخراج است. اگر از ماده اخراج باشد، احتیاج به یک مُخْرَج دارد و ظاهرش این است که مخرجش باید فاعل ذی شعور مختار باشد. ولی احتمال دارد به صیغه معلوم خوانده شود در این صورت دیگر نمی تواند مقید باشد. ثانیاً به صیغه مجهول هم که باشد، چه کسی گفته اخراج باید حتماً به دست ذی شعور باشد؟ اخراج به غیر انسان هم صدق می کند مثلاً ممکن است به دست حیوان باشد؛ ثالثاً سَلَّمْنَا یُخْرَج مجهول باشد و اخراج هم مستند به انسان باشد می گوئیم این روایت اشاره به غالب دارد و نمی خواهد یک حکم کلی بدهد و بگوید اخراج موضوعیت در وجوب خمس دارد. در این صورت دیگر این روایت مقید آن مطلقات نیست. بنابراین اشکال اول به دلیل مشهور وارد نیست.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 8 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله دوم - بررسی اقوال - بررسی اشکالات قول مشهور مصادف

با: 7 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 63

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اشکالاتی است که به دلیل قول مشهور وارد شده. مشهور در مورد چیزی که از معدن خارج شده لکن در بیابان رها گردیده، قائل به وجوب خمس مطلقاً شده اند حال یا احتیاطاً یا فتواً؛ دلیل مشهور این بود که ادله خمس معدن مطلق است و به استناد اطلاق ادله خمس معدن می توانیم در جایی که آن شیء خود به خود از معدن خارج شده یا حیوانی آن را خارج کرده یا توسط انسانی خارج شده و سپس رها شده، در همه این موارد خمس را واجب بدانیم چون آنچه در تعلق خمس به ما استخراج من المعدن موضوعیت دارد همین است که این شیء از معدن خارج شده باشد یا به سبب عامل طبیعی یا به واسطه حیوان یا به واسطه انسان و لذا ادله خمس معدن همه این صور را در بر می گیرد. خصوصیت و قیدی هم در ادله ذکر نشده که به واسطه آن بگوییم باید این خصوصیت مثل خصوصیت اخراج به دست انسان محقق شود تا خمس واجب شود؛ ادله مطلق است و در همه این موارد خمس را واجب می کند.

اشکالاتی به این دلیل وارد شده که اشکال اول را دیروز عرض کردیم و رد کردیم؛ اشکال اول این بود که این مطلقات به بعضی روایات مثل خبر عمار تقیید می خورد که پاسخ این اشکال را دادیم.

اشکال دوم

اشکال دوم هم بر وزان اشکال اول است لکن به بیان و تقریب دیگری مسئله تقیید را مطرح کرده است. اشکال این است که این مطلقات قابل تقیید است و به بعضی روایات که دلالت می کند بر اینکه موضوع وجوب خمس رکاز است، مقید شده است. رکاز یعنی آنچه که از زمین می روید یا در زمین ثابت است «أی الثابت أو الثابت فی الارض»؛ هر چه که در زمین باشد یا از زمین بروید، به این می گویند: رکاز. در بعضی از روایات موضوع وجوب خمس رکاز است (ابتدا روایت را عرض و سپس کیفیت تقیید مطلقات به این روایت را بیان می

کنیم):

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَعَادِنِ مَا فِيهَا فَقَالَ كُلُّ مَا كَانَ رِكَازاً فَفِيهِ الْخُمْسُ وَقَالَ مَا عَالَجَتْهُ بِمَالِكَ فَفِيهِ مِمَّا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهُ مِنْ حِجَارَتِهِ مُصَفًى الْخُمْسُ.» (1)

زراره می گوید: من از امام باقر (ع) در مورد معادن سؤال کردم که در معادن چه چیزی ثابت است. امام فرمود: «كُلُّ مَا كَانَ رِكَازاً فَفِيهِ الْخُمْسُ»؛ هر چه که رِكَاز باشد خمس در آن ثابت است. بر اساس این روایت، معدن توصیف شده به رِكَاز یعنی

ص: 280

1- . تهذیب، ج 4، ص 122، حدیث 347؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 492، باب 3 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 3.

یک وصفی به کار برده شده که شامل معدن هم می شود. وصف رِكَاز، موضوع برای وجوب خمس قرار گرفته است رِكَاز فیہ الخمس. درست است که وصف مفهوم ندارد اما در حکم مدخلیت دارد. شما وقتی می گوئید العالم یجب اکرامه. درست است که معنایش این نیست که غیر عالم برایش عدم وجوب اکرام ثابت نیست (این جمله مفهوم ندارد چون مفهوم وصف حجیت ندارد) اما در جنبه اثباتش ثبوت حکم بر وصف معلق شده یعنی این وصف حداقل در ثبوت حکم مدخلیت دارد و گزینه ذکر وصف لغو بود. اگر قرار بود حیث عالم بودن، وصف عالم بودن در وجوب اکرام مدخلیت نداشته باشد، پس چرا گفته شده: العالم یجب اکرامه؟ این نشان می دهد خصوصیت عالم بودن موضوع برای وجوب اکرام است.

در ما نحن فیہ هم وقتی حکم وجوب خمس روی رِكَاز می رود، معلوم می شود که وصف رِكَاز در وجوب خمس مدخلیت دارد و اگر قرار بود این وصف مدخلیت نداشته باشد، لغو پیش می آمد. لذا حذراً عن الغویه ما می گوئیم خصوصیت رِكَاز دخیل در وجوب خمس است. آن گاه اگر وجوب خمس روی وصف رِكَاز رفته و رِكَاز به معنای ما هو الثابت فی الارض باشد، معنای این روایت این است که خمس فقط در مورد چیزهایی که در معدن و زمین ثابت است، واجب شده و لذا شامل ما هو المطروح فی الصحرا نمی شود. چون اگر چیزی در صحرا رها شده باشد، عنوان رِكَاز بر او صدق نمی کند. بر این اساس این روایت شامل ما هو مطروح فی الصحرا نیست. آن وقت ما باید مطلقاً را حمل بر این روایت کنیم. یعنی روایت، خمس را در خصوص معدنی که در زمین وجود دارد، ثابت می کند. لذا اگر چیزی در بیابان رها شده باشد، از باب اینکه رِكَاز نیست، خمس در آن ثابت نمی شود. پس آن مطلقاً را باید حمل بر این روایت کنیم و این روایت مقید آن مطلقاً می شود.

پاسخ

این اشکال هم وارد نیست چون:

اولاً: عنوان رِكَاز یک عنوانی است که منحصر در معدن نیست و شامل کنز هم می شود. یعنی اگر یک گنجی در زمین مدفون شده باشد به آن هم می گویند: رِكَاز. اگر این عنوان شامل کنز هم شود، در کنز خصوصیت استخراج شرط نیست یعنی در کنز شرط نشده که حتماً این باید به واسطه انسان و فاعل مختار خارج شده باشد. لذا اگر گنج را یک حیوان هم پیدا کند، خمس در آن واجب است. چون آنچه که در مورد کنز موضوعیت دارد اغتنام است و همین که به غنیمت گرفته شود و این فائده تحصیل شود هر چند استخراج در آن نباشد، خمس

ثابت می‌گردد. حال اگر در مورد کنز مطلب این چنین است در مورد معدن هم همین گونه است. چون عنوان رکاز در این روایت موضوع وجوب خمس است و نمی‌شود در یک مصداقش استخراج مدخلیت داشته باشد و در مصداق دیگرش مدخلیت نداشته باشد. اگر پایه استدلال بر وصف رکاز و مدخلیت رکاز در ثبوت حکم استوار است، پس باید یک ملاک در رابطه رکاز در نظر گرفته شود. یا باید بگوییم در وجوب خمس رکاز، خصوصیت استخراج دخیل است یا دخیل نیست و از آنجا که در کنز که از مصداق رکاز است این خصوصیت مدخلیت ندارد، پس در مورد معدن هم مدخلیت ندارد.

نتیجه اینکه خود این روایت هم شامل ما هو مطروح فی الصحرا می‌شود و لذا این روایت مقید آن مطلقات نیست. چون رکاز شامل کنز هم است و در کنز خصوصیت استخراج دخیل نیست پس در معدن هم همین گونه است.

بلکه بعید نیست بگوییم این روایت بر عدم مدخلیت استخراج در حکم بوجوب خمس دلالت می کند؛ چون اگر موضوع وجوب خمس، خصوصیت مرکوزیت باشد، در رکاز به هیچ وجه استخراج دخالت ندارد. لذا می توانیم به این روایت استدلال کنیم و بگوییم استخراج به هیچ وجه دخالت در وجوب خمس ندارد.

پس پاسخ اول ما به این اشکال این بود که رکاز یک معنای عامی دارد و شامل کنز هم می شود و در کنز قطعاً خصوصیت استخراج دخیل نیست. آنچه آنجا مهم است اغتنام است و اگر برای رکاز این خصوصیت دخیل نباشد، برای معدن هم نباید دخیل باشد چون حکم روی معدن نرفته بلکه روی رکاز رفته و بعد گفتیم لا یبعد القول به اینکه اصلاً روایت زراره دلالت بر عدم مدخلیت استخراج در وجوب می کند.

ثانیاً: سلّمنا که عنوان رکاز مختص به معدن باشد و کلّ ما کان رکازاً بر کنز صدق نکند، اینجا وقتی امام (ع) می فرماید: هر چیزی که مرکوز در ارض باشد خمس دارد، منظور این نیست که خمس فقط به چیزی تعلق می گیرد که بالفعل مرکوز باشد. یعنی بالفعل باید ثابت فی الارض باشد. بلکه چیزی هم که در اصل مرکوز بوده و الان از آن حالت خارج شده را در بر می گیرد. لذا شامل آنچه در بیابان رها شده، هم می شود. چون به هر حال یک زمانی رکاز بوده در روایت که می گوید کل ما کان رکازاً فیه الخمس، یعنی آنچه که به حسب اصل و ریشه اش مرکوز و ثابت یا نابت در ارض بوده خمس دارد، اعم از اینکه الآن بر آن حالت باقی باشد یا از آن حالت در آمده باشد. علی ای حال عنوان رکاز بر آن صدق می کند.

لذا در مجموع به نظر می رسد اشکال دوم وارد نیست.

اشکال سوم

این اشکال یک تفاوتی با دو اشکال قبلی دارد؛ در دو اشکال قبلی در واقع مستشکل در صدد تقييد مطلقات بود. یعنی یا با خبر عمار یا با خبر زراره می خواست مطلقات ادله خمس را تقييد بزند. در این اشکال در واقع ادعای مستشکل این است که ادله خمس معدن اطلاق ندارند تا بخواهند تقييد بخورند. لذا اینجا دنبال مقید نیست. ادعا این است که اصلاً ادله خمس معدن از این جهت در مقام بیان نیستند و اگر دلیلی و خطایی از حیث و جهتی در مقام بیان نبود اطلاق منعقد نمی شود چون مهمترین شرط اطلاق و شاید به تعبیر بعضی تنها شرط اطلاق این است که متکلم در مقام بیان باشد. اینجا آنچه از ادله خمس معدن استفاده می شود اصل ثبوت خمس در معدن است. می خواهد فی الجمله بیان کند که چیزی که از معدن استخراج می شود خمس دارد. اما اینکه چگونه خارج شده باشد، استخراج مدخلیت دارد یا ندارد و اینکه خارج کنند باید انسان باشد یا نه، این ادله از این جهت مهمند و در مقام بیان نیستند. لذا اساساً این ادله اطلاق ندارند که ما بخواهیم با تمسک به اطلاق آنها بگوییم خمس در همه این موارد (چه خرج بنفسه و چه اخرجه الحيوان و چه اخرجه الانسان) ثابت می شود. اطلاق ندارد تا ما بخواهیم حکم را در همه موارد ثابت کنیم. پس در اشکال سوم اصل اطلاق ادله خمس معدن زیر سوال می رود.

سؤال: اشکال از بحث خارج است.

استاد: اصل دلیل مشهور چه بود؟ می گفتند ادله خمس معدن مطلق است. یعنی خمس ثابت است چه خرج به نفسه یا به واسطه الحيوان او اخرجه الانسان. مستشکل در اشکال سوم می گوید این ادله مطلق نیستند چون اطلاق در صورتی ثابت

می شود که متکلم در مقام بیان باشد و اینجا متکلم یعنی امام (ع) در مقام بیان نحوه خارج شدن این چیز از معدن نیست. آنچه که امام در مقام بیانش است، اصل ثبوت خمس است و از این جهت مهمل گذاشته لذا شما نمی توانید به اطلاقش اخذ کنید و بگویید چه خود به خود خارج شود و چه انسان خارج کند، خمس ثابت است. اصلاً از این جهت در مقام بیان نیست. از جهت کیفیت خارج شدن که خرج بنفسه یا اخرجه الانسان، اصلاً از این جهت در مقام بیان نیست کما اینکه قبلاً هم این بحث بود.

مثلاً در مورد نصاب و برخی از امور دیگر بعضی به این اطلاقات اخذ می کردند و می گفتند هیچ قیدی نیاورده. بعضی اشکالات این بود که اگر ادله هیچ قیدی نیاورده اند برای این بود که در مقام بیان نصاب نبوده بلکه فقط می خواسته اصل ثبوت خمس را بگوید. مثل اقیموا الصلاه. ممکن است بگوید در مورد هر چیزی که در جزئیت یا شرطیتش در نماز شک شود، می توان به اطلاق اقیموا الصلاه اخذ کرد و جزئیت و شرطیت را نفی نمود چون هیچ قید و شرطی در این دلیل نیاورده. ولی در پاسخ گفته شده این آیه و دستور و امر در مقام بیان اصل وجوب صلاه است و در مقام بیان جزئیات و شروط و ... نیست لذا نمی شود به اطلاقش اخذ کرد. اینجا هم همین مطلب گفته می شود که ادله خمس معدن در مقام بیان اصل وجوب خمس است؛ اینکه مثلاً نصاب معتبر است یا نه و اینکه استخراج چگونه باید باشد و حتماً باید یک انسان خارج کند تا خمس تعلق بگیرد یا نه، از این جهات مهمل است و در مقام بیان نیست. لذا اطلاق آن قابل اخذ نمی باشد.

پاسخ

این اشکال هم به نظر ما مردود است؛ درست است که گاهی از اوقات بعضی از خطابات در مقام بیان اصل وجوب یک چیز است مثل اقیموا الصلاه که در مقام بیان اصل وجوب صلاه است و نسبت به جزئیات و شرایط در این خطاب در مقام بیان نیست، اما گاهی موضوع حکم یک خصوصیتی دارد که آن قیدی که ما احتمال مدخلیتش را در حکم می دهیم، نمی تواند از نظر متکلم دور بماند و اینجا از آن موارد است. ما اساساً نمی توانیم و صحیح نیست که فرض کنیم ادله از این جهت در مقام بیان نیستند چون تعلق خمس به معدن بعد از آن است که از منبع و مکان خودش خارج شود و گرنه تا زمانی که ما فی المعدن خارج نشده، خمس ثابت نیست. مثلاً شما یک معدن طلا را در نظر بگیرید، تا مادامی که کسی طلا را خارج نکرده خمس ثابت نیست؛ خمس وقتی به معدن تعلق می گیرد که آن شیء از آن محل و مکان خودش خارج شود؛ چون موضوع وجوب خمس معدن است که البته معدن اسمٌ للمحل ولی در واقع منظور از معدن، آن حال است و منظور محل نیست؛ منظور آن چیزی است که در معدن وجود دارد و خمس به آن تعلق می گیرد و نه به مکان. وقتی موضوع وجوب خمس طلا و نقره و مسی است که در معدن وجود دارد، این تا زمانی که خارج شده، موضوع وجوب خمس نیست و نمی تواند این دلیل نسبت به این جهت در مقام بیان نباشد. این همه ادله داریم که در هیچ یک اشاره به مسئله استخراج نشده. اگر قرار بود استخراج مدخلیت داشته باشد، حتماً باید در این ادله ذکر می شد؛ چون اساساً معدن بعد از آنکه خارج شد، متعلق خمس است. لذا باید حتماً در یک دلیلی ذکر می شد که این خمس وقتی ثابت است که کسی آن را استخراج کند و چون در هیچ دلیلی اشاره به این خصوصیت نشده، معلوم می شود که استخراج (یعنی اینکه کسی آن را

خارج کند) در تعلق خمس مدخلیت ندارد. مهم این است که آن شیء از معدن خارج شود حالا یا به دست انسان یا حیوان یا زلزله یا سیل.

پس پاسخ ما به اشکال سوم این شد که بالاخره چون موضوع وجوب خمس چیزی است که در معدن وجود دارد، لکن بعد الانقطاع عن المحل و بعد از اینکه از آن محل جدا و منقطع شد لذا اگر قرار بود در ثبوت خمس، استخراج بید الانسان، مدخلیت داشته باشد قطعاً باید در ادله به این مسئله اشاره میشد و چون اشاره نشده و ذکر نشده، معلوم می شود مدخلیت ندارد و اساساً نمی توانیم بگوییم ادله از این جهت مهم است و در مقام بیان نیستند. لذا اشکال سوم به دلیل مشهور وارد نیست و تا اینجا دلیل مشهور مصون از اشکال است.

آمر به معروف و ناهی از منکر، خلیفه خدا و رسول خدا در زمین است

از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که می فرماید «عَنِ النَّبِيِّ (ص) قَالَ: مَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ وَ خَلِيفَةُ رَسُولِهِ»⁽¹⁾؛

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: کسی که به معروف امر کند و از منکر نهی کند، خلیفه خدا در زمین و خلیفه رسول خدا است. جانشین خدا در زمین و جانشین رسول خدا است.

این واجب آن قدر مهم است که عامل آن را جانشین خدا و رسول خدا معرفی کرده. قطعاً اگر کسی به این عمل کند، معلوم می شود یک نسبت و رابطه ای با مستخلف پیدا می کند. انسان آمر به معروف، یک نسبت و ارتباطی با خدا پیدا می کند. خلیفه و جانشین در همه موارد، این چنین است. یک سنخیتی با مستخلف دارد. اگر انسانی بخواهد جانشین خدا باشد، باید سنخیت با خداوند داشته باشد. اگر انسانی بخواهد جانشین رسول خدا باشد باید سنخیت با رسول خدا داشته باشد؛ دقت بفرمایید که امر به معروف و نهی از منکر چه اندازه اهمیت دارد که آمر به معروف و ناهی از منکر را خلیفه خدا و رسول می داند. یعنی این خودش باعث می شود، سنخیت بین انسان و خدا و رسول پیدا شود.

از این روایت می شود به دست آورد که چه کسانی صلاحیت امر به معروف و نهی از منکر دارند. چه کسانی می توانند این کار را بکنند. چگونه باید این کار انجام شود. دامنه اش در چه حد است. معروف و منکر چیست و چه وسعتی دارد که آمر به آن جانشین خدا و رسول می شود. متأسفانه الان تلقی از امر به معروف و نهی از منکر با این آموزه کاملاً فاصله دارد. الان تلقی عمومی از امر به معروف و نهی از منکر فقط به این است که به یک کسی مثلاً بگوییم نگاه به نامحرم نکن، به زنی بگوییم مواظب حجاب باش، شرب خمر نکن، موسیقی گوش نده، دایره امر به معروف و نهی از منکر را بسیار کوچک کرده ایم. غیبت و تهمت و سوء ظن مگر منکر نیست؟! این گونه منکرات به راحتی انجام می شود و مانع تنها نهی نمی کنیم بلکه خودمان هم آتش بیار معرکه می شویم. مگر احسان و اخلاق حسن و زبان نرم معروف نیست؟! اما آیا ما این چنین هستیم؟ در خانواده های خودمان چطور؟ ما وقتی بیرون یک کسی را می بینیم که مثلاً خدای نکرده گناهی مرتکب می شود، برآشفته می شویم و غیرت دینیمان به جوش می آید. اما واقعاً آیا رفتار ما در منزل این گونه است؟ آیا انصاف داریم؟ زبانمان زبان مدارا است؟ اخلاقمان، اخلاق حسن است؟

ص: 284

اینکه رسول خدا (ص) می گوید: اگر کسی امر به معروف و نهی از منکر کند، خلیفه خدا و جانشین رسول خدا در زمین است، یعنی کسی که معروف را بشناسد و منکر را بشناسد و خودش عامل به معروف در حد توانش باشد و منکر را ترک کند و با روش صحیح و درست و شناخت موقعیت و شرایط، اقدام به امر به معروف و نهی از منکر کند. این خیلی جایگاه وسیعی است ولی ما متأسفانه این را تنزل داده ایم به یک مورد بسیار محدود. اینکه نسبت به بعضی از امور که از بزرگترین منکرات و معروفات است هیچ حسی نداشته باشیم و غیرتیمان به جوش نیاید، اما نسبت به بعضی چیزها آن قدر حساس باشیم که اصلاً آرام و قرار نداشته باشیم. آیا این تشخیص درست است؟! تعمق و تأمل درست و کامل تر می خواهد و این امور روحانیت را به آن مسند نزدیک می کند. روحانیت مخاطبان اصلی پیام رسول خدا (ص) هستند. ما چقدر به این مسئله توجه داریم و تا چه حدی رعایت می کنیم و چه مقدار در مورد معروف و منکر فکر می کنیم.

یک شخص محترم نقل می کرد و می گفت: روزی در خیابان راه می رفتم و دیدم کسی روزه خواری می کند؛ محکم به گوش او زدم. ولی همین شخص به راحتی انواع و اقسام منکراتی که به حسب ظاهر در جامعه دینی عادی شده مانند غیبت و افترا و تهمت و تحقیر و ... را مرتکب می شود اما ما می گوئیم آنجا که به گوش کسی زدی (که البته محل بحث است) لا اقل وقتی دیدی کسی به ناحق آبروی کسی را می برد و تهمت می زند و غیبت می کند هم برخورد کن ولی متأسفانه نه تنها برخورد نمی کند بلکه خودش هم به راحتی می شود جز آن افراد. إن شاء الله خداوند عاقبت ما را به خیر کند.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 12 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله دوم - بررسی اقوال - بررسی اشکالات قول مشهور مصادف

با: 11 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 64

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

دلیل قول مشهور مبنی بر وجوب خمس در چیزی که از معدن استخراج شده و در صحرا رها شده، ذکر شد؛ سه اشکال نسبت به این دلیل مطرح بود که ما هر سه اشکال را رد کردیم. محور این اشکالات عمدتاً این بود که ادله خمس معدن مطلق نیست یعنی بر تعلق خمس به مطلق ما خرج من المعدن دلالت نمی کند بلکه باید یک قیدی باشد تا خمس واجب شود و آن هم خصوصیت استخراج بید الانسان است. در هر صورت عمده اشکالات بر این نکته و مطلب استوار بود که استخراج در حکم مدخلیت دارد. پاسخ این اشکالات داده شد و معلوم شد که آن سه اشکال به دلیل مشهور وارد نیست. اما مسئله به همین جا ختم نمی شود. باید ببینیم که آیا مشکل دیگری در اینجا وجود دارد یا نه و در حقیقت بررسی آن، مدخلی برای بررسی قول سوم است که تفصیل بین علم به قصد حیازت و عدم علم به آن می باشد.

سه نکته در رابطه با قول مشهور

نکته اول

اگر آن اموری که در ابتدای بحث برای تنقیح محل نزاع گفتیم، مورد توجه قرار بگیرد و بخواهیم قول مشهور را با ملاحظه آن امور بسنجیم، نوعاً مشهور در کلماتشان به مسئله اعراض اشاره نکرده و متعرض اعراض و عدم اعراض نشده اند بلکه به صورت کلی گفته اند که اگر به وسیله سیل یا زلزله چیزی از معدن خارج شود یا حیوانی آن را خارج کند یا انسانی خارج کند که خمس آن را نداده، بر واجد لازم است که خمس بدهد. در عبارات مشهور، نوعاً به مسئله اعراض یا عدم اعراض اشاره نشده ولی ظاهر این است که مسئله اعراض در کلمات اینها مفروغ عنه است. یعنی با اینکه مطلقاً حکم به وجوب خمس کرده اند اما این در فرضی است که شخص چیزی را از معدن خارج

کرده و قصد حیات داشته و از آن اعراض کرده و گرنه اگر مستخرج اعراض نکرده باشد، در حالی که قصد حیات داشته، آنچه که استخراج کرده در ملک او باقی می ماند و دیگر جایی برای بحث از تکلیف واجد نیست.

این مسئله تقریباً بر همه مبانی، از این قرار است لذا با اینکه در کلمات بحث از اعراض و عدم اعراض مطرح نشده، ولی به حسب ظاهر باید بگوییم نظر مشهور مربوط به جایی است که مالک اعراض کرده و گرنه اگر اعراض نکرده باشد، یقیناً علی ملک المستخرج البته به شرط قصد الحیازه چون اگر کسی که چیزی را از معدن استخراج کرده و به دنبال وسیله ای برای بردن آن رفته در حقیقت اعراض نکرده و لذا ما نمی توانیم برای واجد نسبت به این مالی که مالک دارد، تکلیف معین

ص: 286

کنیم. این مال یا از باب لقطه است یا از باب مجهول المالک. این فرض هر چند در کلمات مشهور ذکر نشده، ولی علی الظاهر این مطلب در بین مشهور مفروغ عنه است.

نکته دوم

این نکات را عرض می کنیم تا دقیقاً معلوم شود اختلاف در چه نقطه ای است و مشهور با مفصلین یا منکرین وجوب خمس در چه نقطه ای با هم اختلاف دارند. این را هم با ملاحظه اموری که در تنقیح محل نزاع گفتیم مشخص می کنیم.

همچنین ظاهراً مشهور که قائل به وجوب خمس در ما نحن فیه هستیم مطلقاً، در واقع حکم به وجوب خمس فیما استخراج من المعدن کرده اند من حیث المعدنیه؛ یعنی این هم باید توجه شود که مشهور هم قائل به وجوب خمس من حیث المعدنیه هستند و می گویند در اینجا خمس واجب است. اطلاق کلام آنها شامل وجوب خمس از حیث مطلق فائده نیست. منظور آنها این نیست که خمس واجب است، سواءً كان من حیث المعدنیه ام من حیث انه فائده.

نکته سوم

پس در این دو جهت مشهور با دیگران اختلاف ندارند و عمدتاً بحث در دو جهت دیگر است:

یکی اینکه اطلاق کلام مشهور، وجوب خمس در جایی که علم به حیات مستخرج و قصد تملک او باشد در بر می گیرد و هم جایی که لا یعلم ذلک یعنی واجد نمی داند که مستخرج قصد حیات کرده یا نکرده، پس اطلاق کلام مشهور یک جهت شمول حکم نسبت به جایی است که واجد یقین دارد مستخرج قصد حیات کرده و شمول حکم نسبت به جایی که نمی داند که قصد حیات توسط مستخرج بوده یا نبوده.

دیگر آنکه اطلاق کلام مشهور در صورت اول یعنی آنجا که یقین دارد مستخرج قصد حیات کرده، شامل علم به عدم تخمیس توسط مستخرج و شامل آنجایی که نمی داند مستخرج تخمیس کرده یا نکرده، می شود چون کسی که قصد حیات کرده و قرار بوده این مال را (آنچه را که از معدن استخراج کرده) برای خودش حفظ کند. مالک آن شده، ولی خمس نداده و رها کرده و رفته. یا ما نمی دانیم خمس داده یا نداده. به هر حال مالک این شیء شده، ثم أعرض عنه. پس دو حالت در مورد او متصور است: یکی اینکه قصد حیات کرد و مالک شد، ولی واجد یقین دارد او خمس این مال را نداده و دیگر آنکه واجد نمی داند او خمس را داده یا نه؟ فرض دیگری که تکلیف در آن

روشن است. این است که واجد بداند او خمس داده که بحثی ندارد.

عمده بحث در این صورت است که ما علم داریم که مالک خمس این مال را نداده یا شک داریم در این که خمس را پرداخت کرده یا نکرده. کلام مشهور از این جهت هم مطلق است. چه آنجایی که بدانیم خمس نداده، چه آنجایی که شک داشته باشیم، در هر صورت حکم به وجوب خمس کرده اند. در مقابل این، بعضی تفصیل داده اند؛ قول دوم که بعضی از محققین به آن ملتزم شده اند از جمله امام(ره) و مرحوم آقای بروجرى، بین دو صورت تفصیل داده است. بین علم به قصد حیات مستخرج و شک در این صورت؛ گفته اند: اگر علم به حیات مستخرج باشد، در این صورت این از دایره بحث ما خارج می شود یعنی خمس بر او واجب نیست اما اگر شک داشته باشیم که مستخرج خمس داده یا نداده، در این صورت بر واجد لازم است خمس را بپردازد.

ص: 287

ما ناچاریم اینجا برای روشن شدن این مطلب، مستند نظر مشهور و مفصلین در این رابطه را بیان کنیم. این بحث ما متکفل دو امر است:

امر اول

یکی اینکه در ادامه بررسی قول مشهور مبنی بر حکم به وجوب خمس، باید ببینیم آیا غیر از اشکالاتی که گفتیم، مانع دیگری وجود دارد یا ندارد؟ اشکالات سابق که رد شد اما باید دید که این دلیلی که مشهور آورده آیا می تواند اطلاق را از این جهت هم ثابت کند؟

تا اینجا ما خصوصیت استخراج را در وجوب خمس رد کردیم. گفتیم استخراج مدخلیت ندارد و عمده خروج از معدن است چه بعامل طبیعی و چه بید انسان. ادله بر مدخلیت استخراج دلالت ندارد. این را تا به اینجا ثابت کردیم اما آیا دلیل و مستند مشهور بر اطلاق حکم نسبت به جایی که علم به حیازت مستخرج دارد و آنجایی که شک در حیازت مستخرج دارد چیست؟ اگر نتوانیم این را ثابت کنیم، این یک مانع در مقابل قول مشهور است.

امر دوم

امر دیگری که این بحث متکفل آن است، بررسی قول سوم است یعنی ما با طرح این بحث هم بخشی از اشکالاتی که ممکن است به کلام مشهور وارد شود را بررسی می کنیم و هم تکلیف قول سوم معلوم می شود که تفصیل امام در حاشیه عروه و تفصیل مرحوم آقای بروجردی درست است یا نه. بالاخره آیا خمس در هر دو فرض ثابت می شود یعنی هم در فرض علم به حیازت و هم در فرض شک در حیازت یا باید بین این دو فرض تفصیل داده شود؟

پس ارتباط و اتصال این بحث با قول مشهور و قول دوم، کاملاً آشکار است. از یک جهت ما می خواهیم ببینیم غیر از آن سه اشکال آیا اشکال دیگری هم نسبت به قول مشهور وجود دارد یا ندارد؟ تا به اینجا گفتیم که قول مشهور مطلق است و اینکه بعضی تلاش کردند که یک مقیدی برای ادله خمس معدن درست کنند، قابل قبول نبود. اما ممکن است قول مشهور از جهت دیگری، مثلاً از حیث علم به حیازت یا عدم حیازت مشکل داشته باشد و به همین جهت در قول دوم این تفصیل داده شد. برای اینکه این مطلب روشن شود صور مسئله را ذکر می کنیم و مستند مشهور را در این رابطه مورد بررسی قرار می دهیم که آیا حق با مشهور است که قائل به وجوب خمس به نحو مطلقند یا حق با مفصلین است که تفصیل بین دو صورت داده اند (مثل امام(ره) و مرحوم آقای بروجردی).

صور مسئله

به طور کلی اینجا سه صورت وجود دارد:

صورت اول

اینکه واجد یقین دارد منخرج قصد حیازت و قصد ملکیت نکرده یعنی وقتی به سراغ حفر زمین رفته، به هیچ وجه به دنبال استخراج از معدن نبوده بلکه دنبال آب بوده. به واسطه قرائن و شواهدی که وجود دارد، یقین دارد که مستخرج زمین را برای آب حفر کرده و تصادفاً به یک معدن طلا رسیده است؛

اینکه واجد یقین دارد که مستخرج به قصد تملک و حیازت استخراج کرده است؛

اینکه واجد شک در قصد حیازت و تملک دارد؛ یعنی نمی داند که آیا واقعاً مستخرج قصد حیازت و تملک کرده یا نکرده.

از این سه حالت، حالت اول (علم به عدم حیازت) در عبارات ذکر نشده حتی در عبارت مفصلین. اما شاید وجه عدم ذکر آن این بوده که حکم این مسئله روشن بوده است. در حالت سوم هم که در کلمات مورد اشاره قرار گرفته، بین مشهور و دیگران اختلاف نیست. یعنی هم مشهور و هم مفصلین معتقدند چنانچه شک در قصد حیازت و تملک باشد، در این صورت خمس واجب است یعنی اگر واجد شک داشته باشد که مستخرج قصد حیازت کرده یا نه، در اینجا خمس واجب است. آنجا که یقین دارد مخرج قصد حیازت نکرده، با اینکه در عبارت مفصلین به صراحت ذکر نشده، اما تکلیف روشن است و آنجا هم علی الظاهر اختلافی وجود ندارد یعنی خمس واجب است؛ چون ظاهراً در این دو حالت یعنی حالت اول و سوم، اصل ملکیت مخرج محل اشکال است. اگر ملکیت مخرج نسبت به این معدن ثابت نشود، کأن این مال، مسبوق به ملکیت دیگری نیست. وقتی کسی این مال را که ملک کسی نیست، پیدا می کند مثل یک مال مباح، ملک این شخص می شود. لذا خمس به عنوان ما استخراج من المعدن بر او واجب است.

بررسی حکم در صورت اول

به عبارت دیگر اینجا شخص مخرج چون قصد حیازت نکرده، مالک نشده زیرا ملکیت متوقف بر قصد حیازت و ملکیت است. آن شخص به دنبال آب بوده لکن به معدن رسیده، قصد ملکیت نکرده. اینجا اساساً ملکیت برای مستخرج ثابت نیست. وقتی ملکیت ثابت نبوده، قهراً خمس هم به عهده اش نبوده و الان کسی این مال را پیدا کرده (مثلاً یک سنگ قیمتی است که شخص واجد ارزش آن را می داند اما شخص اول نمی دانسته) این به عنوان یک مباح اصلی مملوک واجد می شود و خمس هم من حیث المعدنیه بر واجد، واجب است. چون طبق آنچه که ما گفتیم، خصوصیت استخراج مدخلیت ندارد و لازم نیست انسانی آن را خارج کرده باشد و لازم نیست خودش خارج کرده باشد. مهم این است که شیء رها شده از معدن خارج شده باشد و چون مالک هم ندارد و استخراج این شخص هم مدخلیت در ثبوت خمس ندارد پس یک مالی است که لم یکن مسبقاً بملک آخر لذا این واجد، مالک مال می شود چون مثل مباحات اصلیه است و چون عنوان معدنیه هم دارد و در وجوب خمس و تعلق خمس به این چیز خاصی شرط نیست، پس خمس بر واجد، واجب می شود. حتی اگر ما استخراج را هم دخیل بدانیم، (طبق مبنای دیگران که می گویند استخراج دخیل است). بالاخره فرض ما در اینجا مربوط به موردی است که این شیء را انسانی استخراج کرده و حیوان یا عامل طبیعی موجب خروج این شیء از معدن نشده. بعضی از کسانی هم که استخراج را دخیل می دانند مثل محقق همدانی، بعید است منظورشان این باشد که استخراج باید به وسیله خود شخص واجد باشد. اصل استخراج مهم است ولو اینکه به دست دیگری باشد. اینکه چه کسی استخراج کرده باشد، مهم نیست پس در هر صورت در فرض اول و حالت اول، تکلیف روشن است. حکم به مالکیت واجد می شود و خمس هم بر او واجب است و در این جهت فرقی بین مبانی مختلف نیست.

اما صورت سوم یعنی آنجا که شخص واجد شک دارد در قصد حیازت و نمی داند که مستخرج قصد تملک و حیازت کرده یا نکرده؛ اینجا هم ادله خمس معدن شامل این فرض می شود و معارض هم ندارد؛ چون شک دارد در اصل حیازت. شک دارد که مستخرج قصد حیازت کرده یا نکرده لذا شک دارد در اینکه این مال مسبوق به ملکیت شخص آخری هست یا نیست. حالت سابقه یقینیه ملکیت هم ندارد که ما استصحاب آن حالت سابقه را بکنیم یعنی قبلاً ملک کسی نبوده که الان ما بخواهیم استصحاب ملکیت شخص دیگری را بکنیم (ما نمی دانیم که این به ملکیت کسی در آمده یا نیامده) لذا استصحاب بقاء بر حالت اباحه اصلیه می کنیم و می گوئیم اینجا لم یکن مسبوقاً بملک آخر و وقتی مسبوق به ملک دیگری نبود، از مباحات می شود. الان که واجد این را به دست آورده، یجب علیه الخمس چون ادله خمس معدن این را در بر می گیرد.

سؤال: این در صورتی است که اعراض محقق شده باشد و گرنه اگر اعراض محقق نشده باشد بحثی وجود ندارد.

استاد: فرض ما این است که اعراض محقق شده. توجه داشته باشید که اصلاً اعراض فرع ملکیت است و فرع این است که ما علم به قصد حیازت داشته باشیم. اصلاً در اینجا شک داریم که قصد حیازت کرده یا نکرده. لذا به یک معنا اصلاً اعراض سالبه به انتفاء موضوع است.

نتیجه

پس طبق مبنای مشهور که مسئله کاملاً روشن است چون استخراج مدخلیت ندارد. اگر هم استخراج مدخلیت داشته باشد، در این فرض، خصوصیت استخراج یبید الانسان، محقق شده پس در این دو صورت وجوب خمس ثابت است و لا اختلاف فیهما بین المشهور والآخرین.

انما الکلام فی الصورة الثانیة. یعنی آنجا که یعلم الواجد بحیازه المستخرج و قصد المستخرج للتملک. اینجا بین مشهور و دیگران اختلاف شده است. این صورت دو حالت دارد که در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد إن شاء الله.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 13 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله هفتم عروه بررسی اشکالات قول مشهور مصادف

با: 12 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 65

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم اشکالات سه گانه به دلیل مشهور مبنی بر تقیید ادله خمس معدن یا عدم اطلاق در ادله خمس معدن وارد نیست و معلوم شد برای تعلق خمس به معدن، خصوصیت استخراج مدخلیت ندارد. اما گفتیم نسبت به جهات دیگر در اطلاق کلام مشهور لازم است مستند نظر مشهور بیان شود. دو جهت در اطلاق نظر مشهور محل بحث است؛ یکی شمول حکم به وجوب خمس نسبت به جایی که واجد، علم به قصد حیازت و ملکیت مستخرج دارد و دیگری جایی که شک دارد که آیا مستخرج قصد حیازت و ملکیت کرده یا نه. عرض کردیم نظر مشهور این است که اگر شک در حیازت داشته باشد، خمس واجب است و مفصلین هم وجوب خمس را در این فرض پذیرفته اند.

بررسی صورت سوم

جهت دوم مربوط است به دو فرضی که در صورت علم به حیازت و ملکیت وجود دارد چون اگر واجد یقین داشته باشد مستخرج قصد ملکیت و حیازت کرده، تارة ممکن است یقین به عدم تخمیس داشته باشد و اخری ممکن است شک داشته باشد که مستخرج خمس آن مال را داده یا نداده.

بحث در این بود که آیا این اطلاق ثابت است یا نه؟ یعنی چه در فرض علم به عدم تخمیس و چه در فرض شک در تخمیس، وجوب خمس ثابت است یا نه؟ عنایت بفرمایید که فرض کلام مربوط به جایی است که واجد یقین دارد که مستخرج قصد ملکیت و حیازت کرده و به واسطه این قصد، مالک شده ثم اعرض عن هذا المال؛ بعد از این مال اعراض کرده، حالا واجد می خواهد این شیء را بردارد. مشکلی در ملکیتش نسبت به این شیء نیست. اما می خواهیم ببینیم که آیا باید خمس بدهد یا پرداخت خمس واجب نیست؟ گفته شد اینجا دو فرض

دارد: یکی صورت علم به عدم تخمیس است یعنی واجد یقین دارد که مستخرج خمس نداده (این مال را گرفته و مالک شده و خمس نداده و اعراض کرده) و دیگری جایی است که در اخراج خمس توسط مالک اول شک دارد.

در این دو فرض باید ببینیم که آیا خمس واجب است یا نه؟

مشهور معتقدند در این دو فرض خمس واجب است. اما بعضی قائل به عدم وجوب خمس در این دو صورت شده اند از جمله محقق خوئی و همه کسانی که قول چهارم را پذیرفته اند. چون قول چهارم قول به عدم وجوب خمس مطلقاً است که شامل این دو صورت هم می شود.

ص: 291

پس موضوع بحث این است که بالا-خره خمس در این دو فرض واجب است یا نه و اینکه چرا واجب است یا چرا واجب نیست. ما این دو فرض را به صورت مستقل مورد بررسی قرار می دهیم.

فرض اول: علم به عدم تخمیس

اما فرض اول که واجد یقین دارد مالک اول، خمس این شیء را شده در بیابان را نداده و اعراض کرده در حالی که خمس آن مال را نداده. در اینجا همان طور که عرض شد، استملاک این مال مشکلی ندارد؛ واجد می تواند این مال را حیازت یا استملاک کند چون مالک اول از این مال اعراض کرده و کأنّ مثل مباحات اصلیه است. مالی است بدون مالک و رها شده و حیازت و استملاک چنین مالی، منعی ندارد.

اما در مسئله وجوب خمس ظاهراً مستند نظر مشهور، همان ادله خمس معدن است. یعنی بر اساس ادله ای که خمس را برای معدن ثابت کرده، خمس تعلق پیدا کرده به عینی که از معدن خارج شده. متعلق خمس ما یرتخرج من المعدن است و استخراج و اخراج، خصوصیت و مدخلیتی در اینجا ندارد. اخراج به دست کسی که این مال را در اختیار می گیرد برای وجوب خمس دخالتی ندارد و هیچ دلیلی نداریم که خمس را باید کسی بدهد که استخراج را خودش کرده باشد. نه تنها چنین دلیلی نداریم بلکه اصلاً استخراج بید الانسان هم در ادله قید نشده بلکه آنچه مهم است تحقق عنوان "ما خرج من المعدن" است لذا عین متعلق حکم وجوب خمس است. پس این مال به ای سبب خارج شده باشد، همین که در اختیار واجد قرار می گیرد و مالک این مال می شود، خمس آن بر عهده واجد است.

اشکال محقق خوئی

اینجا یک اشکالی را محقق خوئی مطرح کرده و بر اساس آن حکم به عدم وجوب خمس کرده است. اشکال این است که: مقتضای اخبار تحلیل این است که اگر مالی غیر مخمس به شخصی انتقال پیدا کند، بر منتقل الیه خمس واجب نیست. مفاد اخبار این بود: «انا ابحننا لشیعتنا ذلک» یا «انا احللنا لکم ذلک»؛ ما خمس را بر شما شیعیان حلال کردیم. این اخبار در مقابل اخبار دالّ بر وجوب خمس بود و مقتضای جمع بین این دو دسته اخبار این شد که منظور ائمه (ع) از تحلیل خمس، آن خمسی است که در مالی ثابت شده و این مال به یکی از اسباب انتقال به شخصی منتقل شده یعنی این خمس برای منتقل الیه حلال شده و لازم نیست مال غیر مخمس را شخص منتقل الیه تخمیس کند.

آن گاه به مقتضای اخبار تحلیل هر چند واجد، علم دارد خمس این مال داده نشده (مالک اول این مال را استخراج کرده و مالک شده و

خمس نداده و اعراض کرده و الان به هر دلیل انتقال به این شخص دوم پیدا کرده، پس به هر حال این یک مالی است که از کسی منتقل شده در حالی که خمس آن مال داده نشده) دفع خمس این مال بر او لازم نیست چون ائمه خمس چنین مالی را حلال کرده اند لذا خمس اینجا واجب نیست.

این مطلب با تعلیلی که در بعضی روایات هم بیان شده سازگار است که «ما انصفناکم الیوم» این انصاف نیست، این خلاف انصاف است که ما شما را امروز گرفتار مشقت و سختی کنیم. مشقت و سختی به این است که خمس که بر دیگری واجب بوده، به عهده شما بگذاریم. پس علتی که برای تحلیل و اباحه ذکر شده، این است که این خلاف انصاف است که خمس مالی

که بر عهده دیگری است، به عهده شما بگذاریم. ایشان می گوید ما نحن فیه هم از همین موارد است؛ خمس را باید دیگری می داده ولی نداده و الان آن مال به واجد منتقل شده، ولی به به مقتضای اخبار تحلیل، این خمس واجب نیست. (1)

پاسخ

به نظر می رسد این اشکال وارد نیست. درست است که به مقتضای اخبار تحلیل، خمس بر منتقل الیه واجب نیست. یعنی اگر مالی از کسی منتقل شود که خمس نداده، بر منتقل الیه دفع خمس واجب نیست ولی یک نکته اینجا باید مورد توجه قرار بگیرد و آن اینکه در این وجه جمع مال مأخوذ من الغیر، مورد نظر است. یعنی اگر مال از کسی منتقل شود که به عهده او خمس بوده، اینجا منتقل الیه لازم نیست خمس بدهد. مال مأخوذ من الغیر خصوصیت دارد اما در ما نحن فیه آیا واجد، مال را از غیر اخذ کرده؟ واجد، مال را از بیابان و طبیعت اخذ کرده نه از یک مالک بلکه این مال بدون مالک بوده چون اعراض از آن اعراض شده لذا این شخص مجاز بوده حیات کند و استملاک کند. پس مال مأخوذ از غیر نیست. در حالی که اخبار تحلیل، خمس را در مال مأخوذ من الغیر تحلیل کرده نه مالی که از طبیعت بعد الاعراض و صیورته من المباحات اخذ شده. این اخبار شامل آنجا نمی شود. بنابراین خمس بر واجد، واجب است و باید خمس دهد. این در مورد فرض علم به عدم تخمیس بود و تا اینجا نظر مشهور تأیید شد.

فرض دوم: شک در تخمیس

اما فرض دوم فرض شک در تخمیس است یعنی واجد نمی داند آیا خمس این مال توسط مالک اول قبل الاعراض داده شده یا نه؟ در اینجا بعضی قائل به عدم وجوب خمس شده اند. عمده دلیل کسانی که خمس را در این فرض واجب نمی دانند، این است که به نظر آنان در وجوب خمس، استخراج مدخلیت دارد و تا زمانی که استخراج توسط خود شخص صورت نگرفته باشد، خمس واجب نیست. در اینجا نیز واجد این شیء را از معدن استخراج نکرده بلکه شخص دیگری استخراج کرده و این شخص صرفاً این مال را پیدا کرده و مالک شده و از آنجا که حکم وجوب خمس را مبتنی بر استخراج و اخراج توسط شخص می دانند لذا می گویند در اینجا خمس واجب نیست چون واجد استخراج نکرده. البته ضمن اینکه ملکیت و استملاک واجد را قبول دارند و می گویند واجد، مالک این مال می شود ولی خمس بر او واجب نیست.

اینجا به نظر می رسد که حق با مشهور است یعنی همان طور که ما قبلاً گفتیم به هیچ وجه در ادله برای وجوب خمس قید استخراج و اخراج ذکر نشده بلکه ادله مطلق است و خمس را در مطلق ما خرج من المعدن بآی سبب ثابت می کند. پس استخراج موضوعیت ندارد.

بحث در این است که واجد شک دارد که خمس این مال داده شده یا نداده؟ اینجا بر اساس استصحاب هنوز حق صاحبان مال در این مال باقی است، پس باید این حق به صاحبانش داده شود. الان واجد نمی داند که آن یک پنجمی که در این مال برای امام (ع) و سادات ثابت بود، آیا هنوز حق فقرای سادات و امام (ع) هست یا نه؟ استصحاب بقاء حق صاحبان خمس در این مال را می کند. پس بر اساس اصل استصحاب، وجوب خمس ثابت می شود. اینجا به هر حال واجد باید خمس دهد.

ص: 293

تا اینجا ملاحظه فرمودید که اطلاق کلام مشهور صحیح است. البته این اطلاق از حیث اعراض و عدم اعراض و از حیث معدنیه و مطلق فائده نیست و ظاهراً این دو از مفروض کلام مشهور خارج است. یعنی مشهور با فرض اعراض و با فرض ثبوت خمس من حیث کونه معدناً لا من حیث کونه فائده، در این مسئله دارند بحث می کنند. غیر از این دو جهت، به نظر می رسد اطلاق کلام مشهور تمام است یعنی چه علم به قصد حیات باشد و چه شک (در صورت اعراض) چه علم به عدم تخمیس داشته باشد و چه شک در تخمیس، در هر صورت بر واجد، واجب است خمس بپردازد.

اشکال به مرحوم سید

فقط یک نکته را در پایان این بخش عرض کنم. ما در ضمن نقل قول اول گفتیم با اینکه وجوب خمس از نظر مشهور ثابت است اما یک اختلافی وجود دارد که آیا این لزوم اداء خمس، احتیاطاً است یا فتوی. گفتیم بعضی فتوا داده اند به وجوب خمس و بعضی احتیاط کرده اند از جمله مرحوم سید در مسئله هفتم عروه که ایشان، هم در جهت اول و هم در جهت دوم فرموده اند، احوط آن است که خمس باید داده شود؛ به نظر می رسد وجهی برای این احتیاط نیست و ادله تمام است. ما ادله را هم دیروز و هم امروز ذکر کردیم. ادله خمس معدن مطلق است و دلیلی هم دال بر تقیید نسبت به این ادله نیست؛ نه خبر عمار و نه روایت زراره پس ادله اطلاق دارد و هم شامل آنجا که علم به حیات مستخرج دارد می شود و هم شامل آنجا که شک دارد مستخرج حیات کرده یا نکرده. در جایی هم که علم به حیات مستخرج دارد، چه علم به عدم تخمیس داشته باشد و چه شک در تخمیس، ادله شامل همه اینها می شود و خمس را در اینها واجب می کند و هیچ مانعی در مقابلش نیست.

در صورت آخر هم که شک در تخمیس دارد، درست است که از راه استصحاب وجوب خمس ثابت شد اما به هر حال استصحاب هم می تواند وظیفه عملی را تعیین کند. فرقی هم نمی کند یک حکم شرعی به دلیل ثابت شود یا به اصل، به هر حال هر دو می توانند مستند فتوی باشند. پس بهتر آن است که بگوییم الأقوی کذلک. اقوی این است که اینجا خمس واجب است. چنانچه بعضی از محشین عروه هم در رابطه با نظر سید به این مطلب اشاره کرده اند که وجهی برای احتیاط نیست.

سؤال: به مقداری از طلا که به هر وسیله ای اعم از انسان یا حیوان یا عامل طبیعی از معدن خارج شده، دیگر معدن گفته نمی شود، لذا نباید حکم معدن را داشته باشد؟

استاد: فرض ما این است که معدن اسم برای حال است نه محل. اگر کسی مال خودش را استخراج کند و یک گوشه ای بگذارد، به آن مستخرج که معدن نمی گویند؛ گفتیم معدن اسم للحال است. از نظر لفظی اسم محل است و از آن حال اراده شده. معدن طلا یعنی مکانی که طلا در آن است. اما ما می گوئیم خمس در معدن واجب است، منظور محل نیست بلکه در حال واجب است.

سؤال: با توجه به فرمایش شما بین آن چیزی که بید انسان از معدن خارج شده و آنچه که به وسیله حیوان یا عامل طبیعی خارج شده، فرقی وجود ندارد؟

استاد: فرق زیادی دارد ولی باید بینیم که آن فرقی که منظور ما است در اینجا هست یا نه و آن هم دخالت یک خصوصیتی در حکم است. حکم در چه چیزی ثابت شده؟ در ماخرج من المعدن ثابت است. این ما خرج من المعدن هم بر چیزی که به

صورت طبیعی از معدن خارج شود صدق می کند و هم بر جایی که انسانی خارج کند، صدق می کند. در هیچ دلیلی هم استخراج خصوصیت ندارد. لذا خمس ثابت می شود.

سؤال: با توجه به کلام محقق خوبی احتیاط مرحوم سید اینجا موجه به نظر می رسد.

استاد: آنجا اگر می گوید از کسی که خمس نداده، مالی اخذ شود، مباح شده است. ظاهر این دلیل این است که مالی از دیگری به شما برسد. این مال الان مالک ندارد. ظهور این اخبار را اگر در مطلق مال مأخوذ بگیریم حق با محقق خوبی است اما ظاهرش این است که اگر از کسی گرفتید (یا بیعاً یا هباً)، خمسش بر شما حلال است. اگر این نکته بخواهد مورد توجه قرار بگیرد، دیگر احتیاط معنا ندارد. باید بگوییم اصلاً خمس ندارد. اگر این مسئله ای که ایشان گفته که اخبار تحلیل اینجا را می گیرد، باید بگوییم اصلاً خمس ندارد، چرا بگوییم به نحو احتیاط و خوبی خمس دارد؟

لذا به نظر می رسد لا وجه للإحتیاط فی ما نحن فیه بلکه باید فتوا داد به وجوب خمس مطلقاً. لذا جایی برای تفصیل در این مسئله نیست.

نتیجه و بحث جلسه آینده: تا اینجا ما قول مشهور و دلیل آن اشکالاتی که متوجه این دلیل بود، همه را ذکر کردیم و مورد بررسی قرار دادیم. جهاتی که نسبت به آن جهات تفصیل داده شده هم مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد که حق با مشهور است آن هم به نحو فتوا، نه احتیاط. یعنی فتوا این است که خمس در این موارد واجب. با توجه به نکات و مطالبی که در این چند جلسه گفتیم، تا حدودی وضع آن سه قول هم روشن می شود. ما یک اشاره ای به آن اقوال هم می کنیم؛ یکی تفصیل محقق همدانی و دیگری تفصیل مرحوم آقای بروجردی است که تقریباً تکلیف این تفصیل با این مطالب معلوم شد و همچنین قول به عدم وجوب مطلقاً است که صاحب جواهر و مقدس اردبیلی و بعضی دیگر گفته اند و محقق خوبی هم همین قول را اختیار کرده و قائل به عدم وجوب است مطلقاً.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 14 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله هفتم عروه - بررسی سایر اقوال مصادف

با: 13 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 66

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مسئله هفتم عروه گفته شد به غیر از آنچه مرحوم سید بیان کرده اند، سه قول دیگر هم در مسئله وجود دارد که تا اینجا قول مشهور به نحو تام و کامل از حیث ادله و اشکالاتی که متوجه آن ادله بود مورد بررسی قرار گرفت و اشکالات پاسخ داده شد و نتیجه این شد که ظاهراً حق با مشهور است که خمس بر واجد، واجب است لکن نه به نحو احتیاط که مرحوم سید فرمودند، بلکه باید به حسب ظواهر ادله، فتوا داده شود.

اما وضع سه قول دیگر تقریباً با عنایت به مطالبی که تا به اینجا گفتیم، معلوم می شود:

قول دوم: تفصیل بین علم به قصد حیازت و تملک و شک در آن

قول دوم قول مرحوم آقای بروجردی بود که در مسئله بین فرض علم به حیازت و فرض شک در حیازت تفصیل دادند و یک فرض را از محل بحث خارج دانستند و در یک فرض حکم به وجوب خمس کردند. در فرضی که حکم به وجوب خمس کردند، اختلافی با مشهور ندارند، لذا بحثی ندارد. کسانی که در فرض شک در حیازت قائل به وجوب خمس شده اند در این بخش مطابق نظر مشهور سخن گفتند، لذا در این بخش اشکالی متوجه آنها نیست. مستند فتوا و نظر آنها هم معلوم است و همان بحث هایی که در صورت شک مطرح کردیم، اینجا هم جریان دارد و دیگر لازم نیست اعاده کنیم.

اما در صورت علم به حیازت گفتند این از موضوع بحث خارج می شود. اگر واجد یقین دارد مالک اول قصد حیازت و ملکیت این شیء را کرده ولی الان از آن اعراض کرده، (اگرچه بحث اعراض در کلمات مفصلین هم نیامده ولی قاعدتاً این مسئله مورد توجه است) گفته اند

که این از موضوع بحث ما خارج است. بعضی تصریح کرده اند که این مال به عنوان لقطه یا مجهول المالك احکام خاص خودش را دارد.

به هر حال بر طبق نظر این گروه اگر کسی قصد حيازت و تملك ما يستخرج من المعدن را کرده باشد، در اینجا خمس واجب نیست.

بررسی قول دوم

با توجه به مطالبی که ما در بررسی قول مشهور گفتیم، معلوم می شود وجهی برای حکم به عدم وجوب خمس نیست. به چه دلیل بگوییم خمس واجب نیست؟! چون اگر واجد علم به حيازت شخص مخرج دارد، این از دو حال خارج نیست: یا اعراض کرده یا نکرده؛ اگر اعراض نکرده باشد که ما گفتیم این در ملک مالک اول باقی می ماند و از ملک او خارج نمی شود و در این فرض خمس بر واجد ثابت نمی شود چون اساساً مالک هم نیست. ما گفتیم این از مفروض کلام مشهور هم خارج

ص: 296

است. پس فرض عدم اعراض اساساً داخل در اطلاق کلام مشهور نیست. اگر هم اعراض کرده باشد، دیگر علقه ای بین آن مال و مالک اول نیست و وجهی ندارد ما این را به عنوان لقطه یا مجهول المالك بشناسیم و بخواهیم احکام لقطه یا مجهول المالك را جاری کنیم. لذا به نظر می رسد این تفصیل با آنکه جمع زیادی ملتزم به آن شده اند، تمام نیست.

قول سوم: تفصیل بین استخراج و خروج من نفسه

اما قول سوم، تفصیل محقق همدانی است. محقق همدانی بین جایی که مخرج معدن انسان باشد و بین غیر آن مثل اینکه خروج بنفسه صورت گرفته باشد یا به سیل یا زلزله و امثال آن یا حتی اخراج به دست حیوان صورت گرفته باشد، تفصیل داده است، اگر چه تعبیر حیوان در عبارت ایشان نیامده و ایشان به صورت کلی تفصیل بین اخراج بید الانسان و خروج بنفسه داده است. در هر صورت باید دید دلیل محقق همدانی بر این تفصیل چیست و چرا ایشان بین این دو صورت تفصیل داده اند؟

ایشان معتقد است که متبادر از ادله خمس معدن این است که خمس در چیزی که از معدن استخراج شود، واجب است. اعم از اینکه خود مستخرج مالک بشود یا نشود. چون ممکن است استخراج به دست کسی صورت بگیرد که خود او مالک هم بشود. مثلاً مخرج قصد حيازت و ملکیت کرده و قهراً استخراج صورت گرفته، بنابراین مالک شده و ممکن است مستخرج مالک نشود مثل اینکه کسی از معدن استخراج کند ولی قصد حيازت نداشته باشد یا از این مال استخراج شده اعراض کند مهم این است که ادله خمس معدن، خمس را در مایستخرج من المعدن ثابت می کند یعنی آن عین مستخرجه از معدن، متعلق خمس است و خمس به عهده کسی است که این عین به ملکیت او داخل شود.

در نظر محقق همدانی مهم نیست چه کسی اخراج کرده و لذا فاعل خصوصیت ندارد بلکه آنچه خصوصیت دارد، استخراج است. حالا چرا از این ادله خصوصیت فاعل، الغا می شود؟ ایشان می گویند: عرف از ادله این را می فهمد که الاستخراج من المعدن قید تعلق خمس است لکن نه استخراج شخصی که خمس به گردن او واجب شود بلکه مهم این است که خمس به یک مالی که این ویژگی را داشته باشد که استخراج آن توسط انسان محقق شده باشد، تعلق می گیرد. حال این انسان می خواهد اجیر باشد یا غاصب باشد یا خودش ابتداءً بدون غضب و اجاره مبادرت به استخراج از معدن کرده است. فاعل استخراج و اخراج در نظر عرف مهم نیست که چه کسی باشد، مهم این است که این به وسیله یک انسانی که با اراده و قصد وارد این کار شده، استخراج شده باشد. اما اگر سیل و زلزله و باد و امثال اینها این شیء

را از معدن خارج شده باشد، در نظر عرف طبق فهمی که از این ادله دارند، خمس واجب نیست. خلاصه نظر محقق همدانی این است که متفاهم عرفی از ادله خمس معدن این است که خمس تعلق می گیرد بما یرتخرج من المعدن بدون خصوصیت فاعل قائل یعنی اصل استخراج موضوعیت دارد. این ادله بر شمول خمس و تعلق خمس بما خرج من نفسه من المعدن دلالت نمی کند.

بنابراین ایشان می گویند اگر این شیء به دست انسان از معدن استخراج شده باشد، خمس دارد. اما اگر بنفسه خارج شده باشد، خمس ندارد. ظاهر عبارت ایشان این است که حیوان را به مواردی که خرج من نفسه ملحق می کند چون عبارت این است، می گویند: خمس در صورتی ثابت است که مخرج معدن انسان باشد ولو كان غاصباً او اجيراً. مهم این است که استخراج به دست انسان صورت گرفته باشد ولی اگر من نفسه خارج شده باشد، خمس ثابت نیست. لذا به نظر می رسد ایشان

خروج به سبب حیوان را ملحق به مثل سیل و زلزله و امثال آن می کند. پس به طور کلی استخراج بید الانسان برای تعلق خمس، موضوعیت دارد و ادله خمس را در چیزی ثابت می کند که بید الانسان از معدن استخراج شده. اما در غیر این دلالت بر وجوب خمس ندارد. این دلیل محقق همدانی بود.

بررسی قول سوم

پاسخ این دلیل هم معلوم است. اختلافی که محقق همدانی با مشهور دارند در مواردی است که آن شیء از معدن، خود به خود خارج شده یا به سیل یا زلزله یا حیوان و گرنه در جایی که به سبب انسان خارج شده باشد، به نظر ایشان خمس دارد و واجد باید خمس بدهد. اما اگر واجد بعد از زلزله چیزی که از معدن بیرون آمده را بردارد، در اینجا خمس بر او واجب نیست. پس اختلاف ایشان با مشهور در موارد خروج من نفسه است که به نظر مشهور خمس در آن ثابت است و به نظر ایشان خمس ثابت نیست. واقع این است که از ادله چنین مطلبی استفاده نمی شود؛ آن چه از ادله استفاده می شود این است که خمس بر چیزی واجب است که از معدن گرفته شود و اغتنام من المعدن باشد و اخذ من المعدن شده باشد حال می خواهد آن را خود واجد استخراج کند و یا دیگری و این به نوعی به آن دسترسی پیدا کند یا حیوانی آن را خارج کند یا به سیل و زلزله خارج شده باشد، در ادله هیچ قیدی مبنی بر اختصاص وجوب خمس به فرض استخراج بید الانسان ذکر نشده بلکه عنوان ماخرج من المعدن سواءً كان به يد الانسان او بسبب الحيوان او بعاملٍ طبيعي، موضوع خمس است.

ادله را به تفصیل ذکر کردیم و اشکالاتی که نسبت به اطلاق ادله ایراد گردید را هم پاسخ دادیم و معلوم شد هیچ مقیدی هم در مانحن فیه وجود ندارد، بنابراین جایی برای این تفصیل نیست.

سؤال: ایشان در مورد معادنی مثل معدن نمک چه می گوید؟

استاد: ممکن است آنجا بگویند که استخراج از معادن ظاهره به حسب خودش است. استخراج، لزوماً از عمق زمین نیست. یعنی این گونه نیست که بگوئیم استخراج در مورد معادن باطنه صادق است اما در معادن ظاهره صادق نیست. استخراج معدن در معدن ظاهری و باطنی هر دو صدق می کند لکن استخراج از معادنی که در عمق زمین است (مثل معدن طلا و مس و نقره و...) به یک کیفیت است و استخراج از معدن ظاهری (مثل نمک) به شک دیگری است. بالاخره در دریاچه ای که نمک تولید می کند، تا زمانی که این نمک استحصال نشده نمی توانید بگوئید این نمک خارج شده. بالاخره همین نمک که ظاهر است و همین محلی که بعنوان معدن نمک شناخته می شود، باید استحصال شود یا نه؟ (جدای از بحث جداسازی و تصفیه نمک). نفس جدا کردن بخشی از نمک از مابقی نمک ها، خودش استخراج است. پس استخراج هم در معادن ظاهره و هم در معادن باطنه وجود دارد منتهی استخراج در هر کدام به حسب خودش است. گمان نکنید که استخراج حتماً باید از عمق زمین باشد بلکه از ظاهر هم استخراج صدق می کند.

قول چهارم: عدم وجوب مطلقاً

اما قول چهارم که صاحب جواهر و محقق اردبیلی و جمعی به آن قائل بودند، قول به عدم وجوب مطلقاً است. این جماعت به طور کلی می گویند خمس بر واجد، واجب نیست. عمده دلیل قائلین به عدم وجوب خمس این است که ادله خمس مختص به کسی است که از معدن استخراج می کند و لذا صرف استیلاء بر شیء، برای وجوب خمس کافی نیست بلکه باید استخراج

صورت بگیرد، آن هم استخراج توسط خود شخصی که خمس به گردن او می آید. لذا طبق این نظر به طور کلی بر واجد خمس واجب نیست چه آنجا که به عامل طبیعی خارج شود و چه آنجا که به دست حیوان یا انسان باشد؛ در هیچ کدام از این موارد، خمس به گردن واجد نیست؛ چون الخمس یجب علی من استخرجه من المعدن.

فرق این قول با تفصیل محقق همدانی در این است که طبق نظر محقق همدانی صرف استخراج من المعدن برای تعلق خمس کافی است بدون ملاحظه خصوصیت فاعل؛ مهم نیست چه کسی اخراج کرده. باید اخراج به دست یک انسانی صورت گرفته باشد ولو خود واجد یا مالک اول آن را خارج کرده باشد یا یک نفر غصباً آن را خارج کرده یا کسی که برای اخراج اجیر شده آن را خارج کرده باشد. لذا ایشان بین اخراج بید الانسان و غیر آن تفصیل دادند. اما طبق این قول به طور کلی علاوه بر استخراج، خصوصیت فاعل هم مدّ نظر است. یعنی می گوید خمس بر کسی واجب است که خودش از معدن استخراج کرده باشد. اگر استخراج توسط دیگری صورت گرفته باشد، در اینجا خمس به گردن این شخص نیست.

سؤال: یعنی حتماً باید مالک باشد؟

استاد: بله باید مالک باشد، کأن خمس در طول ملکیت ثابت می شود. اول شخص باید استخراج کند، قصد حیازت و ملکیت داشته باشد تا بتواند مالک شود و بعد از آن است که خمس به گردنش ثابت می شود. حالا اگر استخراج کرده و قصد ملکیت نکرده، اینجا مالک نمی شود تا خمس ثابت شود. اگر استخراج توسط دیگری صورت گرفته، اینجا خمس به گردنش ثابت نیست. تنها در صورتی خمس ثابت است که مباشر اخراج، خود انسان باشد و بر این اساس در هیچ یک از صور گفته شده خمس بر واجد، واجب نیست. این هم عمده دلیلی است که قائلین به عدم وجوب خمس به آن اتکا کرده اند.

بررسی قول چهارم

با توجه به آنچه گفتیم به نظر می رسد این مطلب تمام نیست. یعنی با ملاحظه ادله خمس معدن معلوم می شود که این دو خصوصیت یعنی خصوصیت الاستخراج مع ملاحظه الفاعل، از ادله استفاده نمی شود. خمس بر طبق ادله به مالک ما خرج من المعدن متعلق می شود اعم از اینکه خودش خارج کرده باشد یا دیگری و اعم از اینکه به نفسه خارج شده باشد یا بید الانسان یا بید الحیوان. آن عین متعلق وجوب خمس است و هر کسی آن عین را در اختیار گرفت و مالک عین شد، ولو بالوجدان فی الصحرا (البته به شرطی که مالک شود) خمس بر او واجب است.

نتیجه

هذا تمام الكلام فی المسئلة السابعة و معلوم شد حق با مشهور است، آن هم به نحو فتوا نه احتیاط که مرحوم سید فرمودند.

«الحمد لله رب العالمین»

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 15 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله دهم عروه- بررسی کلام سید و اقوال و انظار سایرین مصادف

با: 14 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 67

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

در پایان مسائل تحریر پیرامون معدن گفتیم که دو مسئله باقی مانده که به جهت اهمیت متعرض آنها می شویم. یکی مسئله هفتم عروه بود که بحث از آن گذشت.

مسئله دوم: جواز استیجار برای اخراج معدن

مسئله بعدی، مسئله دهم عروه است. مرحوم سید می فرمایند: «يجوز استیجار الغير لاخراج المعدن فیملکه المستأجر و ان قصد الأجير تملکه لم یملکه»؛ برای استخراج از معدن، می توان کسی را اجیر کرد و اگر شخصی دیگری را برای اخراج معدن اجیر کند، همان گونه که اگر خودش اخراج می کرد مالک می شد، در این صورت هم مالک می شود.

به عبارت دیگر می خواهند بگویند در ملکیت معدن، مباشرت در اخراج لازم نیست. می تواند اخراج توسط خود شخص صورت بگیرد و می تواند کسی را برای این منظور اجیر کند و در هر دو صورت مالک خود این شخص است. یعنی مستأجر که کسی را اجیر کرده، مالک معدن است و چنانچه اجیر قصد تملک کند، مالک نمی شود و قصد او تأثیری در این جهت ندارد. عمده این است که شخصی دیگری را برای استخراج از معدن اجیر کرده است. به حسب قاعده این مستأجر مالک ما یستخرج من المعدن می شود.

وجه فتوای مرحوم سید هم معلوم است چون اجیر کأنّ مثل آلت و ابزار برای مستأجر است. اگر خودش با یک ابزار و آلت دیگری استخراج می کرد، مالک می شد. الان هم که کسی را اجیر کرده، این به منزله ابزار و آلت برای استخراج از معدن است بنابراین قصد اجیر به تملک خودش، موجب ملکیت اجیر نمی شود؛ چون با اینکه استخراج با واسطه اجیر صورت می گیرد اما حقیقتاً می توانیم اخراج را به خود مستأجر نسبت دهیم. این مطلبی است که مرحوم سید فرموده که به طور کلی استیجار الغير، جائز است و مستأجر مالک ما یستخرج من المعدن می شود. در این مطلب کسی اختلاف ندارد و جواز استیجار غیر برای استخراج از معدن، مورد مخالفت واقع نشده است.

لکن در بعضی خصوصیات و جزئیات این مسئله در اطلاق این حکم بحث‌ها و نظراتی وجود دارد. ظاهر عبارت مرحوم سید این است که این اجاره به نحو مطلق واقع شده یعنی مورد اجاره مطلق اخراج است. کسی قرارداد بسته و شخصی را برای اخراج، اجاره کرده است و مورد اجاره اخراج معدن است. همچنین می‌فرماید: چنانچه اجیر قصد تملک خودش را کند، مالک نمی‌شود.

به همین جهت بزرگان حواشی را در این مسئله بیان کرده‌اند؛ این حواشی با ملاحظه چند امر است:

ص: 300

امر اول

تاره مورد اجاره مطلق است؛ وقتی می‌گوییم مورد اجاره مطلق است، یعنی کاری ندارد به اینکه اجیر چه قصدی کرده و چه قصدی می‌کند. آیا قصد تملک خودش را می‌کند یا قصد تملک غیر را می‌کند. آیا قصد تملک مستأجر را می‌کند یا قصد نمی‌کند؟ و حتی ممکن است هیچ قصدی هم نداشته باشد، نه قصد تملک برای خودش و نه قصد تملک برای دیگری و نه قصد تملک برای مستأجر. عمده ای است که فقط به این فکر می‌کند که کار را انجام دهد و اجرت را بگیرد و برود. کاری به این ندارد که قصد تملک برای چه کسی باشد.

و گاهی مورد اجاره مطلق نیست بلکه به نحو خاصی اجیر می‌شود مثل اینکه مستأجر عمل اخراج را علی وجه النیابه و بقصد حصول التملک للمستأجر اجاره کرده، این در مقابل مطلق اخراج است. پس ممکن است اجاره به این نحو باشد که شخص دیگری را اجیر کند به این صورت که تو نیابت داری از طرف من و باید تملک من را قصد کنی. نیابت به این معناست مثل عبادات استیجاری مثلاً کسی که حج نیابتی انجام می‌دهد، عمل را از ناحیه مستأجر قصد می‌کند. اینجا هم همین گونه است، مستأجر قرارداد می‌بندد با دیگری که اخراج از معدن بکند لکن لا بنحو المطلق بلکه بنحو الخاص. یعنی اخراج را علی وجه النیابه و بقصد حصول التملک للمستأجر انجام دهد.

پس ملاحظه فرمودید که اجاره به دو نحو می‌تواند باشد. تاره اجاره به نحو مطلق است و تاره به نحو خاص است.

امر دوم

جهت دیگری که در کلمات بعضی منعکس شده فرق بین اجاره بر منفعت شخصی یا اجاره ذمه است. این هم یک تفصیل است که در مسئله داده شده. گفته‌اند اگر مورد اجاره منفعت شخصی باشد، صحیح است و برای مستأجر هم واقع می‌شود اما اگر مورد اجاره ذمه باشد، اینجا لا یقع للمستأجر. این تفصیلی است که مرحوم آقای حکیم داده‌اند. (فرق بین منفعت شخصی و ذمه)

امر سوم

جهت دیگری که اینجا مطرح شده این است که آیا مستأجر، مالک یا محق نسبت به معدن باشد یا نباشد؛ چون ممکن است کسی مالک معدن باشد یا حق اختصاص در معدن داشته باشد و بیاید کسی را برای استخراج اجیر کند و ممکن است مالک نباشد و با این کار بخواهد مالک شود و در حقیقت بخواهد با حیازت مالک شود؛ مالک ارض نیست که مثلاً به تبع ارض، مالک معدن هم باشد یا حق اختصاصی هم هنوز پیدا نکرده و به جای اینکه خودش استخراج کند (حیازت کند و مالک شود)، کسی را برای این کار اجیر می‌کند؛ الان مالک نیست اما با عقد اجاره و اجیر گرفتن شخص، می‌خواهد این شخص را برای استخراج و حیازت بفرستد. این هم یک جهت است که مستأجر زمانی که دارد اجیر می‌گیرد، مالک باشد یا محق باشد نسبت به معدن یا مالک و محق نباشد.

این جهاتی که عرض کردیم از حیث مورد اجاره که تاره می تواند مطلق باشد و اخری می تواند علی وجه الخاص باشد. اینکه اجاره به منفعت شخصیه تعلق گرفته باشد یا به ذمه. اینکه مستأجر مالک باشد یا نباشد، اینها جهاتی است که با ملاحظه این جهات، بزرگان نسبت به نظر مرحوم سید، تعلیقه دارند.

ص: 301

قول اول: مرحوم سید

در کلام مرحوم سید، استیجار مطلقاً جائز است و اگر مورد اجاره مطلق باشد، این ملک مستأجر می شود و حتی اگر اجیر هم قصد تملک برای خودش کند، مالک نمی شود. اما در این مسئله انظار دیگری هم وجود دارد و عمدتاً در مورد آن قسمت کلام سید که اگر اجیر قصد ملکیت برای خودش کند، مالک نمی شود، اشکال کرده اند که چرا اگر اجیر قصد ملکیت برای خودش کند، مالک نشود؟

قول دوم: محقق بروجردی

بعضی در اینجا گفته اند اگر چنانچه مستأجر، مالک زمین باشد یا حق اختصاص در ارض داشته باشد و به تبع آن مالک معدن باشد یا حق اختصاص در معدن داشته باشد، اینجا قهراً اگر اجیر قصد تملک برای خودش هم کند، فایده ای ندارد و مالک نمی شود. فرض کنید مستأجر مالک زمین است و کسی را اجیر کرده که از معدن استخراج کند و قهراً، معدن به تبع ارض مملوک او است. این اجیر هر چند هنگام استخراج، قصد ملکیت برای خودش کند، فایده ای ندارد چون او در حقیقت با عملش قصد می کند آنچه که استخراج می کند به صاحب این ارض بدهد و لذا قصد او لغو است.

اما جایی که مستأجر مالک ارض نباشد یا حق اختصاص نداشته باشد، چنانچه اجیر قصد تملک کند، اینجا مشکل است که بگوییم مالک نمی شود. این نظری است که مرحوم آقای بروجردی بیان کرده اند. پس در یک صورت می گویند امکان دارد که اجیر با قصد تملک مالک شود و آن هم جایی است که مستأجر مالک ارض و معدن نباشد و حق اختصاص نداشته باشد. (1)

جهت آن هم این است که هنوز خود این شخص مستأجر، مالک نیست و تازه بالاستخراج می خواهد مالک شود. حال این اجیر که می خواهد معدن را استخراج کند، چنانچه تملک خودش را قصد کند، در اینجا اطلاق کلام مرحوم سید اقتضا می کند که قصد اجیر موجب ملکیت او نمی شود اما مرحوم آقای بروجردی می فرمایند در صورتی قصد اجیر موجب ملکیت او نمی شود که مستأجر مالک ارض یا محق نسبت به ارض باشد که به تبع آن، نسبت به معدن هم مالکیت و حق پیدا می کند. اما اگر مستأجر مالک نباشد، به چه دلیل با قصد ملکیت اجیر لنفسه لا للمستأجر بگوییم که اجیر مالک نمی شود؟ این شخص اجیر استخراج کرده، قصد هم کرده و هیچ اولویتی هم مستأجر نسبت به اجیر ندارد. چرا اجیر مالک نشود؟! «و الا كان الحكم بعدم ملكه محل نظر».

قول سوم: محقق حائری

بعضی بین فرض اجاره به نحو مطلق و اجاره به نحو خاص فرق گذاشته اند و گفته اند اگر مورد اجاره مطلق اخراج باشد، در این صورت مستأجر با فعل اجیر مالک می شود و فرق نمی کند که اجیر قصد تملک خودش را بکند یا دیگری. مستأجر مالک عمل اجیر است و عمل او از نظر عرف، عمل مستأجر محسوب می شود و در واقع کأن خود مستأجر با این کار قصد تملک کرده است. وقتی اجیر گرفته تا این کار را انجام دهد، خود این اجیر گرفتن قصد تملک است و هر قصدی که اجیر کند، لغو است چون نفس اجیر گرفتن برای استخراج به معنای قصد تملک از ناحیه مستأجر است و هر قصدی از ناحیه اجیر لغو است. می خواهد قصد تملک خود را کند یا مستأجر را چون قصدش فایده ای ندارد به این جهت که قبل از قصد اجیر، قصد از

ناحیه مستأجر محقق شده است. به علاوه این اجیر مالک عمل خودش هم نیست. پس با این حساب اگر اجاره به نحو مطلق باشد، به واسطه اینکه مستأجر قصد تملک کرده یعنی با خود این اجاره گرفتن قصد تملک کرده و لذا قصد اجیر بعد از این لغو است و از طرف دیگر اجیر هم مالک عمل خودش نیست و مالک عمل او دیگری است. حال به چه دلیل این اجیر مالک شود؟ نه اخراجش عمل خودش است (عمل او ملک دیگری است) و قصد به تنهایی هم که مملک نیست، علاوه اینکه قبل از آن مستأجر قصد کرده. بنابراین وجهی برای اینکه اجیر بخواهد مالک شود وجود ندارد.

اما اگر مورد اجاره اخراج علی وجه النیابه باشد، یعنی مستأجر کسی را اجیر کرده تا نیابه و به قصد تملک مستأجر، استخراج را انجام دهد، آیا اینجا اگر اجیر، لنگسه استخراج کند مالک می شود یا نه؟ در این صورت گفته اند مالک می شود. فووش این است که عصیان کرده. آنچه را مستأجر بر ذمه او گذاشته انجام نداده. مثل اینکه کسی اجیر شود تا کاری را انجام دهد ولی انجام ندهد، مثلاً کسی اجیر شود به مکه برود تا نیابتاً حج انجام دهد ولی در آنجا پشیمان شود، در اینجا چون خلاف عهدش عمل کرده و آنچه را مستأجر بر ذمه او گذاشته، ادا نکرده، از این جهت حرام مرتکب شده ولی وقتی این عمل را انجام می دهد، چرا این کار برای خودش واقع نشود؟ پس اجیر در صورتی که اجاره اش علی وجه النیابه به قصد تملک المستأجر باشد در این صورت اگر برای خودش قصد کند، مالک می شود لکن صرفاً یک عصیانی مرتکب شده و عاصی محسوب می شود.

این تفصیلی است که بعضی داده اند و گفته اند باید ببینیم که اجاره چگونه است، آیا به نحو مطلق است یا علی وجه النیابه است. این تفصیل را مرحوم آقای حائری ذکر کرده اند. (1)

قول چهارم: آیت الله حکیم

مرحوم آقای حکیم تفصیل بین اجاره بر منفعت شخصی یا بر ذمه داده که اشاره شد. البته ممکن است این تفصیل را به نوعی بتوان به تفصیل قبلی برگرداند چون این یک مقدار مبهم است و بعید نیست اینکه اجاره بر منفعت شخصی باشد یا اجاره بر ذمه باشد، در واقع همان اجاره علی وجه النیابه یا اجاره به نحو مطلق باشد ولی این محتاج تکلف است.

قول پنجم: امام (ره)

یک تعلیقه ای هم امام (ره) دارند که می گویند اگر اجاره به نحوی باشد که جمیع منافع موجر را در بر بگیرد یا یک منفعت خاصی برای مستأجر داشته باشد، آن وقت ما می توانیم بگوییم که اجیر با قصد تملک مالک نمی شود ولی اگر اجاره به نحوی نباشد که همه منافع موجر را در بر بگیرد یا خصوص این منفعت (عمل استخراج من المعدن) را در بر بگیرد، یعنی اجاره به غیر این دو صورت باشد، ظاهراً نمی توان گفت اجیر با قصد تملک مالک نمی شود. به عبارت دیگر چنانچه اجاره نه مطلق باشد و نه به نحو خاص برای عمل استخراج من المعدن. ظاهر این است که اجیر با قصد تملک، مالک می شود.

اینها تفصیلاتی است که در این مسئله داده شده. ملاحظه فرمودید که مرحوم سید به نحو مطلق فرموده اجیر با قصد تملک مالک نمی شود و مرحوم آقای برجردی و حکیم و حائری و امام (ره) هر کدام تفصیلاتی در مسئله دادند که وجوه بعضی را بیان کردیم.

«الحمد لله رب العالمین»

1- . كتاب الخمس (شيخ مرتضى حائري)، ص 84 و 85.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 18 بهمن 1393

موضوع جزئی: مسئله دهم عروه- بررسی کلام سید و اقوال و انظار سایرین مصادف

با: 17 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 68

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مسئله دهم عروه دو مطلب بیان شده بود؛ یکی جواز استیجار غیر برای اخراج معدن و دیگری ملکیت مستأجر نسبت به چیزی که اجیر از معدن استخراج کرده است. در مورد مطلب اول گفتیم اختلافی وجود ندارد و جواز استیجار غیر، مورد قبول همه است؛ همان طور که کسی می تواند دیگری را برای کارهایی که دارد اجیر کند، می تواند شخصی را برای استخراج معدن اجیر کند. لذا اصل جواز استیجار غیر برای اخراج معدن محل اشکال نیست و فرقی هم نمی کند که شخص فقیر این کار را بخواهد انجام دهد یا غنی و مطلقاً این جایز است. اما مطلب دوم محل بحث و اختلاف بود؛ اینکه اگر معدن توسط اجیر استخراج شود آیا این ملک مستأجر است مطلقاً یا در بعضی صور و فروض به ملکیت مستأجر در می آید و در بعضی حالات ممکن است ملک خود اجیر شود. گفتیم در مورد این مطلب پنج قول وجود دارد که آنها را ذکر کردیم. یکی قول مرحوم سید بود که قائل به ملکیت مستأجر شدند مطلقاً. یعنی در هر صورت آنچه توسط اجیر استخراج می شود، متعلق به مستأجر است و فرقی هم نمی کند که اجیر قصد تملک مستأجر را کند یا نکند. مستند فتوای مرحوم سید را هم بیان کردیم.

در مقابل این قول چهار تفصیل در مسئله داده شده است. ما هم اقوال چهارگانه تفصیل دهنده و هم مستندات این اقوال را ذکر کردیم. حالا باید ببینیم که مقتضای تحقیق در این مسئله کدام است.

مقتضای تحقیق در مسئله دوم

اساس این مسئله در کتاب اجاره باید مورد رسیدگی قرار بگیرد. جهاتی لازم است که مورد توجه باشد تا ما بتوانیم در اینجا حکم این مسئله را معین کنیم؛ اینکه کیفیت اجاره و مورد اجاره چگونه باشد و اینکه کسی که دیگری را اجیر می کند، آیا مالک عمل او نیز می

شود؟ آیا ملکیت نسبت به عمل مستأجر مطلق است یا مقید و محدود به قیود و حدودی است؟ اینها جهاتی است که به تفصیل در کتاب اجاره باید مورد بررسی قرار گیرند اما آنچه که اجمالاً در این مقام در رابطه با این اقوال می توانیم عرض کنیم این است که:

بررسی قول دوم

تفصیلی که مرحوم آقای بروجردی در این مقام دادند به نظر می رسد این تفصیل در واقع یک جنبه و یک طرف آن از موضوع بحث و مسئله خارج است؛ همان طور که در تعلیقه امام (ره) هم به آن اشاره شده است. مرحوم آقای بروجردی بین دو صورت تفصیل داده و گفتند: اگر مستأجر مالک زمین باشد یا حق اختصاصی نسبت به زمین داشته باشد، آنگاه هرچه اجیر استخراج کند ملک مستأجر است یا به عبارت دیگر با این کار، معدن ملک مستأجر می شود. یک فرض دیگر را هم

ص: 304

ایشان گفتند و آن اینکه قصد اجیر از کاری که می کند این باشد که آنچه را که از این معدن استحصال می کند، تسلیم مستأجر کند. در این فروض و حالات، مستأجر مالک می شود و قصد اجیر تأثیری ندارد. اما اگر مستأجر مالک ارض نباشد یا حق اختصاص نداشته باشد، آن گاه ما نمی توانیم بگوییم اجیر چنانچه قصد ملکیت خودش را کند، مالک نمی شود. اگر مستأجر مالک نباشد، مثلاً کسی به یک نفر پیشنهاد دهد که این مبلغ را به تو می دهم و تو را اجیر می کنم که از این معدن استخراج کنی، در اینجا اگر این اجیر نزد خودش فکر کند که چرا برای مستأجر این کار را انجام دهم و برای خودش قصد استخراج کند، در این صورت ایشان می فرمایند: حکم به عدم ملکیت اجیر محل نظر یعنی با نظر مرحوم سید مخالفت می کند.

به نظر می رسد این تفصیل وجهی نداشته باشد؛ چون اساساً آنجا که زمین متعلق به مستأجر باشد یا حق اختصاصی نسبت به زمین باشد، البته علی القول بالتبعیه (یعنی بنا بر قول مشهور) قهراً جایی برای این نیست که اجیر بخواهد قصد تملک برای خودش کند مثل این می ماند که کسی، اجیر کند دیگری را برای اینکه امروز برود و زمییش را شخم بزند یا مثلاً برود و محصولات این درختان را بچیند، در اینجا آیا می شود تصور کرد که اجیر قصد کند که این کار را برای خودش انجام دهد؟ به ذهن هیچ شخصی، این چنین توهمی خطور نمی کند. در مانحن فیه هم کسی که اجیر شده اگر اجیر شده برای اینکه در معدنی که به هر حال ملک مستأجر است، یا بنابر تبعیت معدن للأرض (یعنی مستأجر مالک ارض بوده و به تبع، مالک معدن هم شده) یا حق اختصاصی پیدا کرده که در اینجا معلوم است که جای این بحث نیست که آیا اجیر با قصد تملک مالک معدن می شود یا نمی شود. اصلاً فرض این مسئله مربوط به جایی است که مستأجر مالکیتی نسبت به ارض یا معدن پیدا نکرده و تازه میخواهد با حیات یا احیاء یا استخراج، ملکیش تثبیت شود یعنی فرض این است که کسی به معدنی برخورد کرده و بجای اینکه خودش مباشرة استخراج کند و احیاء و حیات کند، دیگری را برای احیاء یا حیاتت اجیر می کند. اصل موضوع بحث این است که آیا همان گونه که خودش مباشرة احیاء یا حیاتت میکرد و احیا یا حیاتت موجب ملکیت برای او بود، حالا اگر با واسطه این کار را انجام دهد یعنی کسی را اجیر کند برای اینکه این حیاتت یا احیاء به سبب آن اجیر صورت بگیرد، آیا در اینجا چنانچه اجیر قصد ملکیت خودش را بکند مالک می شود یا نه؟

پس با توجه به این مسئله کاملاً واضح است که تفصیل مرحوم آقای بروجردی از حیث مالکیت و حق اختصاص جایی ندارد یعنی در موردی که ایشان فتوای سید را پذیرفته، مفروغ عنه است و از محل این مسئله خارج است. همه بحث در جایی است که هنوز ملکیتی برای مستأجر نسبت به این ارض یا معدن پیدا نشده است.

پس این تفصیل به نظر می‌رسد به یک معنا توضیح چیزی است که نیازی به چنین توضیحی نبود و نظر مرحوم سید را ایشان در جایی پذیرفته که از مسئله مورد بحث خارج است در حالی که ما باید در فرض عدم مالکیت مستأجر ببینیم که آیا اجیر با قصد ملکیت خودش می‌تواند مالک شود یا خیر؟

بررسی سه تفصیل دیگر (اشتراک و افتراق)

تفصیلات دیگری که در مسئله داده شده در یک جهت با هم مشترکند؛ این تفصیلات هر سه به حسب مورد اجاره است. هر کدام از یک جهت تفصیل دادند ولی همه در این تفصیل ناظر به متعلق و مورد اجاره اند که اجاره بر چه چیزی واقع شده است؟

ص: 305

مرحوم آقای حکیم بین جایی که مورد اجاره منفعت شخصی باشد یا مورد اجاره ذمه باشد، تفصیل دادند؛

امام (ره) بین جایی که جمیع منافع موجر یا همین منفعت خاص اجاره شده باشد یا اجاره به نحو دیگری باشد، تفصیل دادند؛

مرحوم آقای حائری بین اینکه مورد اجاره مطلق اخراج باشد یا اخراج علی وجه النیابه باشد، تفصیل دادند.

پس این سه تفصیل در واقع تفصیل به حسب مورد اجاره است و تفاوت اینها هم معلوم است. البته ممکن است بعضی از این تفصیلات قابل بازگشت به تفصیل دیگر باشد. مثلاً اگر مورد اجاره منفعت شخصی باشد یعنی منفعت عمل این اجیر فی هذا الیوم برای خصوص اخراج، برای مستأجر است. عمل اجیر را مشخصاً در روز مشخص مالک شده و غرض و مقصود از این اجاره، منفعت شخصی این اجیر می شود. اما گاهی مورد اجاره منفعت شخصی نیست و ذمه است. ذمه یعنی اینکه استخراج که کلی است، اجاره داده شده باشد. استخراج فی هذا الیوم، با این خصوصیات و جزئیات، یعنی منفعت شخصی او و عمل خاص و معین او را اجاره نکرده است. (اگر خاطرتان باشد گفتیم که این وجه قابل بازگشت به وجه پنجم است. یعنی تفصیل بین اینکه مورد اجاره مطلق اخراج باشد یا اخراج علی وجه النیابه باشد. پس با اینکه ظاهراً تفاوت دارند اما قابل بازگشت به یکدیگر هستند.)

حق در مسئله

همه بحث این است که بالاخره شخص اجیر، برای استخراج از معدن اجاره شده اما بعد از اجیر شدن با دیدن معدن و اینکه هنوز کسی مبادرت به استخراج و حیات از معدن نکرده، نزد خودش میگوید که چرا برای دیگری استخراج کنم؟ من اینکار را برای خودم انجام می دهم. نقطه محوری بحث این است که آیا عمل این اجیر به عنوان احیاء، حیات و اخراج، اگر با قصد ملکیت برای خودش باشد، مملک برای او هست یا نه؟

در اینجا در واقع به یک مطلب باید توجه کرد:

از یک طرف مستأجر با اجیر گرفتن میخواهد از این معدن استخراج کند. آیا نفس اجیر گرفتن خودش حیات و احیاء و اخراج محسوب می شود یا نه؟ یعنی بگوییم نفس اجیر گرفتن، من مصادیق الاحیاء والحيازه؛

اگر ما گفتیم نفس اجاره کردن شخصی برای استخراج، از مصادیق حیات و احیاء است و لازم نیست برای احیاء، کسی خودش مستقیم به معدن برود و شروع به اخراج کند بلکه همین که در صدد این کار برآمده و کسی را اجیر کرده تا برای او این کار را انجام دهد، این باعث می شود که قصد اجیر برای تملک خودش لغو و بی اثر باشد. مسئله نحوه مالکیت مستأجر للعمل و اینکه آیا ملکیت مستأجر لعمل الأجير ملازمهای با تملک مالی که او استخراج کرده دارد یا نه، اینجا اگر کسی بگوید بر کار اجیر صدق احیاء یا حیات نمی کند، دیگر جایی برای این بحث نمی ماند که مالکیت مستأجر نسبت به عمل اجیر به کیفیت است. در رتبه قبل از آن، حیات و احیاء به مستأجر نسبت داده شده پس عمل اجیر، حیات و احیاء محسوب نمی شود (به هر نحوی که میخواهد باشد). در صورتی جای بحث از کیفیت ملکیت مستأجر نسبت به عمل اجیر پیش می آید که ما بگوییم حیات و احیاء به اجیر نسبت داده شده و کار مستأجر را حیات و احیاء حساب نکنیم. آن گاه بحث کنیم که آیا بالاخره اجیر ولو عملش مملوک مستأجر بوده و برای خودش نبوده، برای خود اجیر مملک است یا برای مستأجر؟

با ملاحظه نکته‌های که عرض شد به نظر می‌رسد جایی برای هیچکدام از این تفصیلات نیست و حق با مرحوم سید و محقق خوبی است که ملکیت مستأجر را به نحو مطلق پذیرفته‌اند؛ اینکه کسی دیگری را برای استخراج معدن اجیر کند، قهراً اجیر کردن برای استخراج معدن، در واقع کال‌حیازه و الإحیاء است یعنی اولین گام برای حیات است و می‌توانیم بگوییم که این مبادرت به احیاء و حیات کرد. آن‌گاه چنانچه بر نفس استیجار غیر، صدق حیات و احیا کند، قهراً جایی برای قصد ملکیت اجیر باقی نمی‌ماند و فرقی نمی‌کند که مورد اجاره منفعت شخصی باشد یا ذمه باشد و همچنین فرقی ندارد که مورد اجاره مطلق اخراج باشد یا اخراج علی وجه النیابه باشد. ظاهر حال کسی که دیگری را برای استخراج اجیر می‌کند این است کأنّ او را ابزار و آلتی برای استخراج قرار داده و به جای اینکه خودش مباشرةً این کار را انجام دهد، دیگری را واسطه استخراج قرار داده و اجیر برای اخراج کالا می‌ماند. پس اگر ما گفتیم با نفس استیجار غیر (همه گفته‌اند که جایز است) حیات و احیاء تحقق پیدا می‌کند، از آنجا که حیات و احیاء مملک است، قهراً موجب ملکیت معدن مُحاز و معدن مُحیا برای مستأجر است. اساساً احیاء و حیات مستند به اجیر نیست. نمی‌گویند: احیا هذا لأجیر. واقعاً بینیم عرف در اینجا، احیاء و حیات را به چه کسی نسبت می‌دهد؟ عرف احیاء و حیات را به مستأجر استناد می‌دهد. اگر استناد حیات به مستأجر درست باشد، پس حیات، مملک برای مستأجر است. عمل اجیر از نظر عرف حیات یا احیاء مستند به اجیر نیست. اگر حیات و یا احیاء نباشد ولو قصد تملک برای خودش هم بکند، این موجب ملکیت اجیر نمی‌شود. لذا به نظر می‌رسد در این مسئله حق با مرحوم سید است و آن سه تفصیلی که هر سه به حسب مورد اجاره تفصیل دادند، (علی اختلاف بینهم) تمام نیست.

سؤال: در یک موردی نقض پیش می‌آید و آنجایی است که اجیر گرفتن را ما از مصادیق حیات بدانیم؛ حال شخصی می‌آید کسی را اجیر می‌گیرد برای استخراج معدنی و اینجا شخص ثالثی می‌آید بعد از اینکه آن شخص اجیر گرفت شروع به استخراج معدن می‌کند (از اجیر زودتر شروع به استخراج می‌کند) اینجا در واقع طبق تفسیر مرحوم سید و مختار باید گفت که حیات را آن کسی انجام داده که اجیر گرفته در حالی که آن شخص ثالث زودتر از سایرین از آن معدن استخراج کرده، حیات را انجام داده است.

استاد: اولاً این اشکال شما مشترک ورود به همه این تفصیلات است چون آن مسئله اصلاً بحثش این است که آیا ما اخراج فعلی را باید ملاک بدانیم؟ یعنی اینکه هر کسی که زودتر استخراج می‌کند فعلاً یا اینکه اگر قصد و تمهید مقدمات را حیات و احیاء حساب کنیم؟ مثلاً یک نفر لوازم استخراج از معدن را آماده کرده و کنار معدن گذاشته و قصد دارد فردا بیاید و استخراج کند اما هنگام شب شخص دیگری می‌آید و از معدن استخراج می‌کند. در اینجا نمی‌توانیم بگوییم که شخص دوم مقدم است چون اخراج فعلی ملاک نیست هر چند قصد به تنهایی هم کافی نیست ولی ورود به این عرصه و تمهید مقدمات، حیات و احیاء محسوب می‌شود.

ثانیاً شما مسئله را ببرید جایی که اجیر عملاً شروع کرده، آیا در اینجا حیات را به اجیر نسبت می‌دهید یا به مستأجر؟ اجیر در اینجا آلت و ابزار است. حیات و احیاء را شما به مستأجر نسبت می‌دهید. پس حیات مملک برای حائز است لذا اجیر

هر قصدی هم که داشته باشد تأثیری در مالکیتش ندارد. اما اینکه این مسئله مبتنی شده بر کیفیت مالکیت مستأجر نسبت به عمل اجیر، ما می خواهیم بگوییم که این در فرضی است که ما احیاء و حیازت را به اجیر نسبت بدهیم اما اگر گفتیم حیازت و احیاء مستند به مستأجر است، دیگر جایی برای این بحث نمی ماند که مورد اجاره مطلق باشد یا مثلاً علی وجه الخاص باشد. لذا در این مسئله حق با مرحوم سید است.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 308

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 19 بهمن 1393

موضوع جزئی: خاتمه: ملکیت معادن- بررسی قول اول (مشهور قدما) مصادف

با: 18 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 69

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خاتمه بحث معادن

در پایان بحث از معدن، درباره مطلبی که وعده داده بودیم مختصراً بحث خواهیم کرد و آن بحث از ملکیت معادن است که به عنوان خاتمه بحث معادن مطرح شده است. البته اولی این بود که این بحث در ابتدای مسئله معدن مطرح می شد اما به هر حال اینجا مطرح شد، اگرچه عمدتاً این بحث را در کتاب انفال ذکر می کنند.

اقوال در مسئله

در مورد مالکیت معدن اختلاف است؛ چهار قول در این زمینه ذکر شده است:

قول اول: مشهور قدما معدن را از انفال می دانستند مطلقاً. شیخ مفید و شیخ طوسی و قاضی ابن براج و سلار و جمع دیگری از بزرگان قدما قائلند معدن مطلقاً از انفال است چه این معدن در اراضی موات باشد و چه در اراضی عامره چه در ملک خاص باشد و چه در غیر ملک خاص باشد؛ به طور کلی طبق این دیدگاه معدن مطلقاً از انفال است.

قول دوم: قول دوم در مقابل قول اول است؛ اینکه معدن مطلقاً از مباحات اصلیه است و همه مردم نسبت به معدن یکسانند. اگر از مباحات اصلیه باشد قهراً به همان اسبابی که مباحات به ملکیت شخص در می آیند، معدن هم مملوک برای شخص واقع می شود. اعم از استخراج و حیازت و احیاء.

قول سوم: بعضی بین معادنی که در اراضی موات واقع شده و معادنی که در غیر اراضی موات است، تفصیل داده و گفته اند اگر معدن در

اراضی موات باشد از انفال محسوب می شود و انفال هم ملک امام (ع) است و معدن واقع در غیر اراضی موات از مباحات اصلیه است. عده ای از جمله محقق حلی و شهید اول قائل به این قول شده اند.

قول چهارم: ملکیت معدن تابع ملکیت ارض است؛ هر ارضی به حسب مالککش، مالک معدن هم است. اگر ارض از اراضی انفال باشد مثل ارض موات، معدن هم از انفال است و اگر ارض از اراضی شخصی باشد، معدن هم مالک شخصی دارد و اگر ارض از اراضی مفتوحه عنوه باشد مالککش مسلمین هستند یعنی ملکیت معدن تابع ملکیت ارض است. علامه حلی و بعضی دیگر قائل به این قول شده اند.

این چهار قولی است که در رابطه با معدن وجود دارد. عمده این است که ادله این اقوال و مستنداتشان را بررسی کنیم تا ببینیم حق در مسئله کدام است:

ادله قول اول

دلیل اول: روایات

ص: 309

این قول مستند به چند روایت و مؤید به سیره عقلا و روش حکومت ها و دولت ها در این رابطه است:

روایت اول: روایت اسحاق بن عمار: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْأَنْفَالِ - فَقَالَ هِيَ الْقُرَى الَّتِي قَدْ خَرِبَتْ - وَانْجَلَى أَهْلُهَا فَهِيَ لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ مَا كَانَ لِلْمُلُوكِ فَهَوَ لِلْإِمَامِ - وَ مَا كَانَ مِنْ أَرْضِ الْخَرِبَةِ لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهَا بِخَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ ، وَ كُلُّ أَرْضٍ لَا رَبَّ لَهَا وَ الْمَعَادِنُ مِنْهَا ، وَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ مَوْلَى فَمَالُهُ مِنَ الْأَنْفَالِ» (1).

این روایت در تفسیر قمی ذکر شده که آن را علی بن ابراهیم از پدرش نقل کرده. در مورد این روایت گفته شده که اطلاق دارد و مطلق معادن را از انفال دانسته، تقریب استدلال هم این است که در این جمله که فرمود «وَ مَا كَانَ مِنْ أَرْضِ الْخَرِبَةِ لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهَا بِخَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ ، وَ كُلُّ أَرْضٍ لَا رَبَّ لَهَا وَ الْمَعَادِنُ مِنْهَا وَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ مَوْلَى فَمَالُهُ مِنَ الْأَنْفَالِ» سؤال از انفال شده که انفال چیست، بعد یکایک ذکر کرده اند که قریه هایی که خراب شده و اهلس از انجا رفته اند برای خدا و رسول است و ما کان للملوك فهو للإمام آنچه که مربوط به پادشاهان است از انفال است و زمین های خراب که «لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهَا بِخَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ» اینها هم از انفال است و هر زمینی که صاحب ندارد از انفال است «وَ الْمَعَادِنُ مِنْهَا» یعنی والمعادن من الانفال است و همچنین مال کسی که هیچ ولی ندارد.

شاهد ما در مورد معادن است. طبق این روایت معادن از انفال محسوب شده و هیچ قیدی هم ذکر نشده که معدن واقع در چه ارضی از انفال است بلکه مطلق معادن در کنار قری و ارض خرابی که لا رب له و قطائع الملوك خودش مستقلاً به عنوان یکی از مصادیق انفال ذکر شده است و اگر از معادن از انفال باشد، ملک امام است. پس به اطلاق موثقه اسحاق بن عمار استناد شده بر اینکه معدن از انفال است. توجه داشته باشید که اساس این استدلال مبتنی بر این است که ضمیر «ها» در «منها» به انفال برگردد و «منها» خبر برای معادن باشد.

بررسی

اینجا نسبت به استدلال به این روایت اشکالاتی مطرح شده است:

اشکال اول

اینکه در بعضی نسخ این روایت به جای «منها» کلمه «فیها» آمده است یعنی «والمعادن فیها» محقق همدانی این نسخه را نقل کرده است. به هر حال در اینجا اگر «فیها» باشد ضمیر «ها» به «ارض لا رب له» بر می گردد یعنی "کل ارض لا رب له و المعادن فیها" یعنی "والمعادن فی ارض لا رب له" یا "والمعادن فی ارض خربه" به هر حال اگر کلمه فی باشد این روایت قابل استدلال نیست چون ضمیر «ها» به «ارض» بر می گردد و آن گاه اطلاق این روایت قابل استدلال نیست که بگوییم معادن مطلقاً از انفال حساب می شود.

البته این اشکال، اشکالی است که باید ثابت شود که آن نسخه ای که «فیها» آمده اصح از نسخه «منها» باشد. در هر صورت این یک مسئله ای است که اگر کسی اعتقاد به صحت آن نقل داشته باشد، قهراً استدلال مشکل می شود.

اشکال دوم

ص: 310

1- . تفسیر قمی، ج 1، ص 254. وسائل الشیعه، ج 9، ص 531، باب 1 از ابواب الانفال، ح 20.

سَلَّمْنَا به نسخه و سائل اخذ می کنیم که کلمه «منها» را ذکر کرده، باز هم نمی توان به اطلاق این روایت استدلال کرد چون ضمیر «منها» به ارض بر می گردد یعنی معنای روایت این است "کلّ ارض لا-رب لها والمعادن منها"، معادن از ارضی که صاحب ندارد از انفال محسوب می شود یعنی می خواهد بگوید زمین بدون مالک و معدنی که در این ارض واقع شده از انفال است؛ چرا شما ضمیر «ها» در «منها» را به انفال می زنید؟! (چون گفته شد استدلال متوقف بر این است که ضمیر «منها» به انفال برگردد. یعنی والمعادن من الانفال) در حالی که این ضمیر به قبش یعنی ارضی که لا رب لها است بر می گردد و چنانچه بخواهد به انفال برگردد بعید است چون در روایت آمده که «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْأَنْفَالِ - فَقَالَ هِيَ الْقُرَى الَّتِي قَدْ خَرِبَتْ ...» یعنی اول سؤال از انفال شده و امام یک به یک جواب می دهند که انفال عبارتند از قری، قطایع الملوک، زمین های خراب (در بعضی نسخه ها آمده است الارض الجزیه)، زمین هایی که صاحب ندارند، معادن و اموال کسانی که ولی ندارند. در مورد قری و ارض خراب و ارضی که لا-رب له نگفته "من الانفال" اگر ضمیر «ها» به «منها» برگردد، این بر خلاف موارد قبلی است که در مورد آنها جداگانه نگفته من الانفال. مثل آنکه از شما سؤال کنند مثلاً طلاب در چند پایه تحصیلی درس می خوانند، طلاب قم چه افرادی را شامل می شود و شما یکی یکی اصناف را نام ببرید (پایه اول و دوم و سوم...) و بگویید پایه هشتم هم از طلاب محسوب می شوند. وقتی یکی یکی نام برده می شود و وقتی سؤال در صدر روایت از مصادیق انفال است و امام دارند مصادیق انفال را ذکر می کنند و گفتند انفال عبارتند از قری، ارض خراب، قطاع الملوک، زمین هایی که صاحب ندارند و المعادن. حالا این «منها» برای چه ذکر شده است؟ لذا اگر بخواهد ضمیر «ها» به انفال برگردد این بعید به نظر می رسد که در بین مواردی که اینجا برای انفال ذکر شده، یک مورد را بیاید بگوید این از انفال است. همچنین ضمیر ابتدایی در آغاز کلام که امام کلام را با آن آغاز کردند به انفال بر می گردد در حالی که موارد قبل هیچ کدام "من الانفال" ندارد و البته وجهی هم ندارد. اگر قرار است اطلاق این روایت مورد استدلال قرار بگیرد این کلمه «منها» نباید می بود. اگر کلمه «منها» نبود، معادن در کنار قری و این اراضی و قطاع الملوک از انفال محسوب می شد. پس همین که کلمه «منها» را آورده، به نظر بعید می رسد که ضمیر «ها» به انفال برگردد لذا باید بگوییم ضمیر «ها» به ارضی که «لا رب لها» بر می گردد.

پس با فرض قبول این نسخه که در روایت «منها» آمده نه «فیها» بعید است ضمیر «ها» را بتوانیم به انفال برگردانیم. این ضمیر باید به ارضی که لا رب لها قبل از آن آمده ارجاع شود.

پس این مطالبی که ذکر شد مبعّادات ارجاع ضمیر «ها» به انفال است؛ چون استدلال بر این پایه استوار است که ضمیر «ها» به انفال برگردد نه به ارض. اگر به ارض برگردد نمی تواند مطلق معادن از انفال باشد. ادعا این است که معادن مطلقاً از انفال هستند نه معادنی که در زمین بی صاحب و مالک هستند. لکن گفته شد ارجاع ضمیر «ها» به انفال یک مبعّداتی دارد. اولین آنها این بود که اگر بخواهد ضمیر «ها» به انفال برگردد با لسان و سیاق روایت سازگار نیست؛ در روایت از انفال سؤال شده و امام (ع) شروع کردند کلام را با ضمیری که مرجع آن انفال است و سپس یکایک موارد و مصادیق انفال را نام بردند لذا دیگر جایی برای این نیست که در ضمن بیان مورد چهارم، دوباره بگویند که معادن از انفال است.

اشکال سوم

با توجه به اینکه قطنع الملوک عطف به قری شده اند و اراضی خراب عطف به قطنع الملوک شده اند و اراضی بی صاحب عطف به اراضی خراب و به طور کلی آن چهار مورد قبلی همه آنها با واو عاطفه به هم عطف شده اند. اگر اینجا بخواهد واو عاطفه باشد، وجهی برای ذکر کلمه «منها» نیست و اگر «منها» بخواهد خبر برای «المعادن» باشد، این یعنی یک جمله مستقل آن گاه باید «واو» بشود «واو» استیناف و این خلاف ظاهر است و خلاف اصل.

بحث جلسه آینده: با وجود این اشکالات آیا این روایت قابل استدلال است؟ به این اشکالات پاسخ داده شده که ان شاء الله فردا مطرح خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 312

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 20 بهمن 1393

موضوع جزئی: خاتمه: ملکیت معادن - بررسی قول اول (مشهور قدما)

مصادف با: 19 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 70

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در مورد مالکیت معادن چهار قول وجود دارد و قول اول، قول مشهور قدماست. طبق این قول، معدن مطلقاً از انفال محسوب می شود و ملک امام است. گفتیم برای اثبات این قول به چند روایت و سیره عقلاً استدلال شده است. در جلسه گذشته موثقه اسحاق بن عمار را نقل کردیم؛ استدلال به این روایت متوقف بر این بود که در جمله «والمعادن منها» ضمیر به انفال برگردد و «منها» خبر برای معادن باشد. اگر اینچنین باشد معنای جمله این است که معادن از انفال است و اطلاق این جمله اقتضا می کند مطلق معادن از انفال باشد.

گفتیم در مورد استدلال به این روایت اشکالاتی شده و عمده اشکالات هم به استدلال به این روایت است. سه اشکال به استدلال به این روایت ذکر شد؛ اشکال اول این بود که در بعضی نسخه ها کلمه «منها» ندارد و کلمه «فیها» است و اگر این باشد اصلاً روایت قابل استدلال نیست. اشکال دوم این بود که اگر «منها» هم باشد، ضمیرش باید به ارض برگردد نه به انفال و اساساً بعید است ما بتوانیم ضمیر «ها» در «منها» را به انفال بزنیم. تفصیلاً وجه بُعد ارجاع ضمیر به انفال را بیان کردیم. اشکال سوم هم این بود که اگر بخواهد «منها» خبر معادن باشد و این یک جمله مستقل باشد لازمه اش این است که «واو» در اینجا واو استیناف باشد و این خلاف ظاهر است. این سه اشکالی بود که در مورد موثقه اسحاق بن عمار ذکر کردیم. حالا ببینیم آیا این اشکالات وارد است یا نه:

بررسی اشکالات استدلال به موثقه اسحاق بن عمار

بررسی اشکال اول

اشکال اول این بود که در روایت طبق بعضی از نسخ کلمه «منها» وجود ندارد بلکه با کلمه «فیها» وارد شده؛ گفتیم این اشکال در صورتی

وارد است که کسی بپذیرد روایت به صورت «والمعادن فیها» وارد شده ولی طبق نقل اکثر جوامع روایی و تفسیر علی بن ابراهیم قمی و وسائل الشیعه به همین صورت یعنی «والمعادن منها» نقل شده است.

بررسی اشکال دوم

اشکال دوم این بود که اگر «منها» هم باشد ضمیر به ارض برمی گردد نه انفال و سپس مبعدهاتی برای رجوع ضمیر به انفال ذکر شد، واقعاً باید بررسی کنیم که آیا این مبعدهات اینجا وجود دارد یا نه؟ با مراجعه مجدد به روایت ببینیم آیا واقعاً آن نکاتی که مستشکل برای استبعاد ارجاع ضمیر «ها» به انفال گفته درست است یا نه؟ اسحاق بن عمار می گوید: از انفال سوال کردم که انفال چیست؟ حضرت فرمود: انفال عبارتند از قریه هایی که خراب شده اند. ببینید آیا اینجا برای این جمله خبر آورده یا

ص: 313

نیاورده؟ «هی القری التي قد خربت» یعنی انفال عبارتند از قریه هایی که خراب شده اند. «هی» مبتدا می شود و «القری» خبر می شود. بعد در ادامه می گوید: «فهی لله و لرسول» پس این برای خدا و رسول است. این یک جمله ای است که متفرع بر جمله قبلی است یعنی چون قری از انفال است پس متعلق به خدا و رسول است «و ما کان للملوك» و آنچه که برای ملوک است. این می تواند عطف به قری باشد یعنی «هی القری و ما کان للملوك» آن وقت به دنبال آن هم فرمود: «فهو للإمام» ممکن است یک جمله مستقل باشد. بگوید «و ما کان للملوك فهو للإمام» یعنی ما کان مبتدا باشد و «فهو للإمام» خبر باشد. این دو احتمال در مورد این جمله است. در ادامه راجع به دو قسم از اراضی اشاره می کنند: یکی اراضی خراب و موات و غیر آباد و دیگری هم اراضی بی صاحب «کل ارض لا رب لها» هر زمین خرابی و هر ارضی که صاحب ندارد و در ادامه فرمود: «والمعادن».

اینجا سه مصداق از مصدایق انفال را ذکر کرده و قبلش دو مصداق ذکر کرده بود یکی قریه ها و دیگری قطائع الملوك بود. در مورد آنها طبق یک احتمال فرمود کأن اینها هم از انفال هستند لکن بجای اینکه به صراحت بگوید، جداگانه بیان کرده است و لازمه کونهم من الأنفال را بیان کرده. لازمه اینکه یک مالی از انفال باشد چیست؟ اینکه ملک خدا و رسول و امام است. چون در مورد آن دو بیان فرموده که اینها متعلق به خدا و رسول است، اینجا هم در مورد این سه تا (ارض خراب و بی صاحب و معادن) می فرمایند اینها هم از انفال هستند. اگر در مورد قبلی ها هیچ یک از این امور ذکر نشده بود یعنی گفته بود «هی القری التي... و ما کان للملوك و ما کان من الارض و کل ارض والمعادن» آن وقت اینجا جای اشکال بود که «منها» اگر بخواهد خبر معادن باشد بعید است، اگر بخواهد ضمیر «ها» در «منها» به انفال برگردد، بعید است یعنی اگر بدون هیچ حکمی موارد قبلی ذکر شده بودند جای این استبعاد بود ولی چون در سه مورد قبلی به نوعی تعلق آنها به امام بیان شده و این لازمه بودن آنها از انفال است پس ذکر اینکه این سه تا هم از انفال هستند هیچ اشکالی ندارد.

و الشاهد علی ذلک که در جمله بعدی هم امام فرموده «من الانفال»؛ «و من مات و لیس له مؤلّی فماله من الانفال» اگر کسی بمیرد و ولی نداشته باشد یا مولا نداشته باشد پس مالش از انفال است. می توانست بگوید «و مالٌ من لیس له مؤلّی» و به دنبال آن دیگر نگوید مال کسی که می میرد و ولی ندارد، از انفال است. این «من الانفال» بعد از این جمله می تواند قرینه باشد که «والمعادن منها» هم بر همین وزن است یعنی «والمعادن من الانفال».

به علاوه این فقط در مورد معادن نیست یعنی کأن امام فرموده اراضی خراب، اراضی بدون صاحب و معادن همگی من الانفال است. این

با ظاهر عبارت هم سازگارتر است.

پس با ملاحظه جملات قبل آن و به ملاحظه جمله بعد از آن نه تنها استبعادی ندارد که ما ضمیر در «منها» را به انفال بزنییم و منها را خبر برای معادن بدانیم بلکه تناسب آن با مجموع سیاق کلام بیشتر است.

پس اشکال دوم مبنی بر اینکه بعید است ضمیر «ها» به انفال برگردد و باید به «کل ارض لا رب لها» برگردد این قابل قبول نیست.

ص: 314

به علاوه آنچه که ادعای ما را تقویت می کند و احتمال ارجاع ضمیر «ها» را به ارضی که «لا رب لها» است ضعیف تر می کند این است که امام در مقام بیان مصادیق انفال است. قریه های خراب، قطائع الملوک و اراضی خراب و بی صاحب را فرموده، حال اگر در مورد معادن فقط معادن اراضی بدون صاحب را ذکر کرده باشد و هیچ اشاره ای به معادن واقع در اراضی موات نکرده باشد، این بعید است. به عبارت دیگر بعید است که امام (ع) معادنی که در زمین های بی صاحب است را از انفال بداند اما معادنی که واقع در اراضی موات هستند را از انفال نداند در حالی که اراضی موات خودشان از انفال هستند. اگر ما بخواهیم معادن را فقط به خصوص معادن زمین هایی که صاحب ندارند برگردانیم و بگوییم امام می گویند معادن واقع در زمین های بی صاحب از انفال است، این بعید است. معدنی که در ارض موات واقع شده در حالی که خود آن ارض از انفال است، این هم باید از انفال باشد.

لذا در مجموع به نظر می رسد نه تنها ارجاع ضمیر «ها» به ارض بعید است بلکه بهتر و وجه صحیح آن است که ضمیر «ها» به انفال برگردد و مجموع قرائن مناسب با این ادعا هم هست.

سؤال: این قرائن کلی که بیان فرمودید، اینها صحیح است ولی قرینه آخری مشکل دارد؛ همین که فرمودید معادنی که حالا لا رب لها فرمان امام این بعید است چون اراضی موات هست و این معادن هم داخل در آن اراضی موات است.

استاد: سؤال این است که معادن واقع در اراضی موات از انفال است یا نیست؟ طبق این بیان فقط معدنی که در زمین بی صاحب است از انفال شمرده شده و در مورد معدن واقع در غیر آن چیزی نگفته چون این ضمیر بر می گردد به «کل ارض لا رب لها» و به «ارض خربه» برنمی گردد. از دو حال خارج نیست یا بگوییم امام (ع) در این روایت می خواهد بگوید معادنی که در اراضی موات واقع اند از انفال نیستند که این بعید است. یا کاری به نفی آن جهت ندارند و فقط حکم یک قسمی از معادن را بیان کرده است، معادن واقع در زمین های بدون صاحب. این هم با مجموع سؤال و جواب روایت سازگاری ندارد چون سؤال از تمام اقسام انفال است (انفال چه چیزهایی است؟) و امام یک به یک انفال را می شمارد. ممکن است بگویید آجام را هم ذکر نکرده، بیشه زارها و درخت زارها را ذکر نکرده (در حالی که در بعضی روایات ذکر شده). این روایت مواردی را گفته ولی اینکه از آجام به هیچ وجه سخنی به میان نیاورد غیر از این است که از یک چیزی اسم بیاورد لکن بعضی از اقسام آن را بگوید و بعضی را نگوید. یک موقع مطلقا اسم نیاورده مثل آجام، این مشکلی ندارد اما وقتی می گوید معادن، یعنی معادن را از انفال دانسته آن گاه اگر فقط یک قسم از معادن را گفته باشد این مشکل ایجاد می کند. نمی توان گفت اینجا نمی خواهد قسم دیگر را نفی کند اما فعلا در مقام بیان حکم یک قسم است که این قسم از انفال است، این هم قابل قبول نیست. ممکن است معدن واقع در ارض موات هم باشد و ممکن است نباشد. ولی اینکه ما بخواهیم روایت را حمل کنیم بر اینکه یک قسم از معادن را از انفال می شمرد و نسبت به بقیه ساکت است این خلاف ظاهر خود روایت و سیاق روایت است که سؤال از انفال است و امام هم دارند موارد و مصادیق انفال را ذکر می کند. لذا در مجموع به نظر می رسد اشکال دوم وارد نیست.

بررسی اشکال سوم

اشکال سوم این بود که در اینجا اگر بخواهد ضمیر «ها» به انقال برگردد و «منها» خبر برای معادن باشد لازمه اش آن است که «واو» در جمله «والمعادن منها» واو استیناف باشد و این خلاف ظاهر است؛ ظاهر این است که این «واو» باید واو عاطفه باشد چون قبلی ها همه واو عاطفه بود: «هی القری و ما کان للملوك و ما کان من الارض و کل ارض»، همه این واوها واو عاطفه بود حالا اینجا اگر حرف مستدل را بپذیریم این «واو» باید واو استیناف بشود یعنی همه آن واوها عاطفه بودند و اینجا یکدفعه می گوید (و معادن هم از انقال هستند) و این خلاف ظاهر است. این اشکال هم وارد نیست چون ما وقتی می گوئیم «منها» خبر معادن است منظور این نیست که «منها» خبر برای خصوص معادن است. در پاسخ به اشکال دوم هم گفتیم که در واقع در اینجا این خبر برای «و ما کان من الارض الخربه» است. یعنی کأن جمله این است: «و ما کان من الارض الخربه و کل ارض لا رب لها و المعادن» این سه تا با هم "من الانقال". پس این خبر برای خصوص معادن نیست تا مستلزم این باشد که «واو»، واو استیناف باشد. این واو عطف است و عطف به کل ارض است پس اگر «منها» خبر برای اینها شد، موجب نمی شود که واو، واو استیناف باشد.

ان قلت

اگر «منها» خبر برای ما کان من الارض باشد، درست است که واوهای بعد از آن همگی عاطفه می شوند یعنی واو در «و کل ارض لا رب لها و المعادن»، واو عاطفه است. مثل اینکه بگوئید زید و بکر و عمر من العلما. اگر گفتید زید و عمر و بکر من العلما، من العلما خبر برای زید است و آنچه که به او عطف شده و آنچه به دومی عطف شده. اینجا هم همین گونه است ولی این مشکل در مورد واو قبل از خودش پیش می آید یعنی لازمه قرار دادن «منها» به عنوان خبر برای «و ما کان من الارض» این است که «واو» در «و ما کان من الارض»، استیناف باشد.

به عبارت دیگر اشکال تا حالا متوجه «واو» در «والمعادن» بود و با این توجیه این حل شد اما اشکال به سه تا واو قبل از آن برگشت.

قلت

این اشکال هم وارد نیست چون قرار دادن «واو» در «و ما کان من الارض» به عنوان واو استیناف اشکالی ندارد و این با ملاحظه جملات قبلی معلوم می شود. اگر بعد از اینها هیچ حکمی بیان نشده بود مثلاً امام می فرمود: «هی القری التي قد خربت و ما کان للملوك و ما کان من الارض»، در اینجا این «واو» نمی توانست استیناف باشد و این واو حتماً باید عاطفه می بود. ولی اینکه فرموده «هی القری التي قد خربت فهی لله و لرسول» یعنی این خودش یک جمله ای بعدش آمده «و ما کان للملوك فهو للامام» اینها دو جمله مستقل است لذا اگر «واو» قبل از «و ما کان من الارض الخربه»، واو استیناف باشد خلاف ظاهر نیست چون واوهای قبلی هم کأنّ واو عاطفه نبوده و اگر واو استیناف باشد هیچ مشکلی تولید نمی کند.

نتیجه

بنابراین در مجموع به نظر می رسد که سه اشکالی که به استدلال به روایت اسحاق بن عمار شده بود، وارد نیست لذا موثقه اسحاق بن عمار دلالت بر این دارد که معادن مطلقاً از انقال هستند و فرقی بین اقسام معادن نیست. جمله مطلق است «والمعادن منها» مطلق معادن را در بر می گیرد و به نظر می رسد که استدلال به این روایت مشکلی نداشته باشد.

پس دلالت موثقه اسحاق بن عمار در بین روایات از همه بهتر است و اشکالاتی که به آن کرده اند وارد نیست.

حتی مثلاً بعضی (1) تأکید دارند به اینکه ضمیر منها برمی گردد به خصوص ارضی که لا رب لها؛ بعضی (2)

یک مقداری ترقی کرده اند و یک بیان دیگری برای این روایت گفته اند ضمیر «ها» در «منها» به «کل ارض لا رب لها» برمی گردد یعنی کأن روایت می گوید زمینی که صاحب ندارد و معادن از زمین های بی صاحب. «المعادن منها» یعنی «المعادن من الاراضی لا رب لها» اینها هم از انفال هستند. آن وقت با این اشکال مواجه شدند که چطور می شود اینجا فقط معدنی که در ارض بدون صاحب است از انفال باشد. آیا چنین خصوصیتی هست؟ یعنی معادن واقع در زمین های موات را شامل نمی شود؟ گفته اند ما در اینجا الغاء خصوصیت می کنیم یعنی می گوئیم هر معدنی که در اراضی انفال واقع شده، خودش هم از انفال است و اراضی انفال شامل اراضی موات و اراضی بدون صاحب می شود یعنی با اینکه تأکید می کند که ضمیر «ها» در «منها» به «کل ارض لا رب لها» برمی گردد ولی با این وجود می گویند ما از ارض بی صاحب الغاء خصوصیت می کنیم و می گوئیم منظور از «منها» یعنی معادن «من الارض لا رب لها» است ولی این خصوصیت ندارد بلکه منظور هر ارضی است که از انفال باشد مثل اراضی موات. با این تکلف و زحمت می خواهند مشکل را حل کنند.

بررسی نظر برخی بزرگان

سؤال این است که چه ضرورتی دارد بخواهیم مشکل را این گونه حل کنیم؟ یعنی ضمیر «منها» را به «کل ارض لا رب لها» برگردانیم و سپس به دنبال حل مشکل باشیم. محقق خوبی تأکید می کند که ضمیر «ها» به «کل ارض لا رب لها» برمی گردد بعد می گویند فقط معدنی که از اراضی بدون صاحب است از انفال محسوب می شوند. بعضی درصدد حل این مشکل برآمده اند که چطور می شود فقط این معادن از انفال باشد، گفته اند ضمیر «ها» به «کل ارض لا رب لها» برمی گردد ولی ما از این ارض الغاء خصوصیت می کنیم و اراضی خراب را هم می گیرد. آقای شاهرودی خواسته این مسئله را این گونه حل کند و می گوید: ضمیر «ها» برمی گردد به «کل ارض لا رب لها» ولی ما الغاء خصوصیت می کنیم. اشکال ما این است که چرا ضمیر «ها» را به «کل ارض لا رب لها» برگردانیم که با این مشکل مواجه شویم، آن وقت بخواهیم با الغاء خصوصیت مسئله را حل کنیم؟ به نظر ما هیچ یک از این مبعاداتی که برای ارجاع ضمیر به انفال ذکر شده، صحیح نیست. لذا دلالت موثقه اسحاق بن عمار بر اینکه معادن مطلقاً از انفال هستند خالی از اشکال است.

ص: 317

1- . المستند فی شرح العروه، کتاب الخمس (ج 25)، ص 68.

2- . کتاب الخمس (سید محمود شاهرودی)، ج 1، ص

بحث جلسه آینده: حالا باید ببینیم مقابل این، روایات دیگری هم هست یا نه؟ مراجعه ای به روایت ابی بصیر و داوود بن فرقان (1)

و روایت ابی سیار مسمع بن عبدالملک (2)

داشته باشید تا ان شاء الله در جلسه آینده تقریب استدلال به این روایات را بیان و مورد بررسی قرار دهیم.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 318

1- . وسائل الشیعه، ج 9، باب 1 از ابواب الانفال، حدیث 28 و 32.

2- . وسائل الشیعه، ج 9، باب 4 از ابواب الانفال، ص 548، حدیث 12.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 21 بهمن 1393

موضوع جزئی: خاتمه: ملکیت معادن - بررسی قول اول (مشهور قدما)

مصادف با: 20 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 71

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

گفتیم برای اثبات اینکه معادن مطلقاً از انفال هستند به روایاتی استدلال شده، روایت اول روایت اسحاق بن عمار بود. تقریب استدلال به این روایت و اشکالات آن به همراه پاسخ به اشکالات بیان شد و نتیجه این شد که در دلالت موثقه اسحاق بن عمار بر اینکه معادن مطلقاً از انفال محسوب می شوند اشکالی وجود ندارد.

روایت دوم: روایت ابی بصیر

«وَعَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: لَنَا الْأَنْفَالُ قُلْتُ وَمَا الْأَنْفَالُ قَالَ مِنْهَا الْمَعَادِنُ وَالْأَجَامُ وَكُلُّ أَرْضٍ لَا رَبَّ لَهَا وَكُلُّ أَرْضٍ بَادٍ أَهْلِهَا فَهِيَ لَنَا.» (1)

ابی بصیر می گوید: امام باقر (ع) فرمود: انفال برای ماست؛ بعد ابی بصیر می گوید: از امام سؤال کردم که انفال چیست؟ امام فرمود: معادن، آجام (جمع اجمه است به معنای درخت زار و جنگل و جایی که درختان زیادی وجود دارد)، و هر زمینی که صاحب ندارد و زمینهای بادیه نشین.

طبق این روایت معادن از انفال دانسته شده و مقید به قید خاصی هم نشده‌اند. لذا معدن مطلقاً از انفال است.

بررسی استدلال به روایت دوم

دلالت این روایت واضح و روشن است و هیچ مشکلی از نظر دلالت ندارد. فقط اشکالی که بعضاً به این روایت می شود در مورد سند

روایت است چون عیاشی نقل کرده و نسبت به سند روایات عیاشی اشکال کرده‌اند (روایت بعدی هم همین گونه است).

در مورد دلالت این روایت هم تنها جهتی که ممکن است کسی بتواند اشکال کند ادعای انصراف است و الا- روایت مطلق است (المعادن اطلاق دارد). ممکن است کسی ادعا کند که این روایت انصراف دارد به معادنی که در اراضی بدون صاحب یا اراضی بائر هستند و دیگر شامل اراضی مملوکه نمی شود. آنچه ممکن است این انصراف را تقویت کند ذکر «المعادن» در کنار «کل ارض لا رب لها و کل ارض باد اهلها» و امثال اینها باشد ولی این ادعای انصراف بلا وجه است؛ بالاخره انصراف سبب می خواهد و سببی برای انصراف معادن به آنچه که مستشکل می گوید وجود ندارد لذا از نظر دلالتی که قطعاً اشکالی ندارد و از نظر سندی هم گفتیم که بعضی اشکال کرده‌اند.

ص: 319

1- . تفسیر عیاشی، ج 2، ص 48، ح 11؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 533، باب 1 از ابواب الانفال، حدیث 28.

روایت سوم: روایت داوود بن فرقد

«وَعَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ وَمَا الْأَنْفَالُ قَالَ بُطُونُ الْأُودِيَّةِ وَرُءُوسُ الْجِبَالِ وَالْأَجَامُ وَالْمَعَادِنُ وَكُلُّ أَرْضٍ لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهَا بِحَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَكُلُّ أَرْضٍ مَيْتَةٍ قَدْ جَلَا أَهْلُهَا وَقَطَائِعُ الْمُلُوكِ.» (1)

دلالت این روایت هم مثل روایت قبلی واضح است چون در مقام ذکر موارد و مصادیق انفال، معادن را ذکر کرده. مطلق معادن را هم از انفال قرار داده و تفصیل نداده مثلاً بین معدنی که مملوک شخصی است و معدنی که مملوک نیست.

بررسی استدلال به روایت سوم

در این روایت هم مانند روایت قبلی اشکال سندی وجود دارد.

سؤال: روایاتی که عیاشی نقل کرده چه اشکالی دارد؟

استاد: عمده این است که عیاشی سندها را حذف کرده است ولی بعضی به نوعی در صدد تصحیح این روایات هستند که بحث آن در جای خودش باید انجام شود.

به هر حال این اشکالی است که در روایات عیاشی وجود دارد. از نظر دلالت هم مثل روایات قبلی است و المعادن مطلق است و شامل همه اقسام معادن می شود. طبق این روایت همه معادن از انفال محسوب می شوند. ادعای انصراف معادن به بعضی از معادن هم در اینجا بدون وجه است و لذا وجهی ندارد کسی ادعا کند هرچند ظاهر این معادن مطلق است اما انصراف پیدا می کند مثلاً به معادنی که در اراضی میته و بائر وجود دارند و شامل معادن واقع در اراضی مملوک نمی شود. این ادعا، ادعای بدون دلیل است. بنابراین این دو روایت با اینکه از نظر دلالت روایات خوبی هستند اما سنداً محل اشکال هستند.

روایت چهارم: روایت ابی سیار مسمع بن عبدالملک

این روایت را قبلاً هم خوانده‌ایم؛ روایت طولانی است و اگر خاطرتان باشد شخصی سؤال می‌کرد که من از راه غوص چیزی به دست آورده‌ام، آیا باید خمسش را بدهم؟ امام فرمودند: بله. آن شخص حساب کرد که چهارصد درهم خمس آن مالی بود که از راه غوص به دست آورده بود تا میرسد به اینجا که امام (ع) می‌فرمایند: «يَا أَبَا سَيَّارِ الْأَرْضِ كُلُّهَا لَنَا فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا»⁽²⁾؛

ای ابا سیار همه زمین برای ما است، بعد در ادامه می‌فرمایند: هر چه که خداوند از آن زمین خارج کنند آن هم برای ما است. اطلاق این جمله «فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ» شامل معادن هم می‌شود. پس معادن هم از انفال است چون قبل از آن امام فرمودند: «الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا» لذا این ما اخراج الله هم برای امام است و لذا از انفال محسوب می‌شود.

بررسی استدلال به روایت چهارم

در مورد سند این روایت به واسطه عمر بن یزید و مسمع بن عبد الملک بحثهایی واقع شده که ما وارد آن بحث نمی‌شویم. ظاهراً میتوان وثاقت اینها را ثابت کرد و بر این اساس روایت مشکل سندی ندارد کما اینکه اکثر فقها این روایت را قبول کرده‌اند.

اما در مورد دلالت این روایت می‌توان گفت در جمله «الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا» دو احتمال است:

ص: 320

-
- 1- . تفسیر عیاشی، ج 2، ص 49، حدیث 21. وسائل الشیعه، ج 9 ص 534، باب 1 از ابواب الانفال، حدیث 32.
 - 2- . تهذیب، ج 4، ص 144، حدیث 403؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 548، باب 4 از ابواب الانفال، حدیث 12.

یک احتمال این است که منظور این باشد که همه زمینها برای ما است و ملکیت ما نسبت به این زمین ها در طول ملکیت خدا است و این هم مثلاً یک ملکیت حقیقی واقعی است از باب جایگاهی که ما در نظام هستی داریم نه ملکیت اعتباری عرفی چون اگر منظور ملکیت اعتباری عرفی بود، ملکیت دیگران نسبت به آنها مشکل پیدا می کرد و حق تصرف نداشتند در حالی که قطعاً زمین هایی که مالک شخصی دارند متعلق به خود آنان بوده و می توانند هر نوع تصرفی در آن انجام دهند. لذا یک احتمال این است که این ملکیت در واقع اشاره به یک معنای خاص عرفانی دارد. جایگاهی که اهل بیت (ع) در نظام هستی دارند اقتضا می کند که آنها احاطه و اشراف و مالکیت به نوعی داشته باشند نسبت به عوالم وجودی پایینتر از خودشان که آن از محدوده بحث ما خارج می شود و بعید است که امام در این روایت ناظر به آن جهت باشد. اگر آن باشد به طور کلی اصلاً قابل استدلال نیست ولی عرض کردیم که این احتمال بعید است.

احتمال دوم آنکه «الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا» اشاره به ملکیت های اعتباری عرفی می کند. حال اگر اشاره به ملکیت های اعتباری باشد، این با ملکیت اشخاص نسبت به زمین سازگار نیست؛ «الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا» یعنی «الارض مادام لم یکن مالک لها فهو لنا» ارض مادامی که مالک پیدا نکرده، برای ما است. بر همین قیاس «ما اخرج الله منها من شیء» هم می تواند به همین معنا باشد یعنی همه زمین برای ما است و آنچه که در بطن زمین هست هم همه اش برای ما است. ولی چنان چه کسی مثلاً آن را احیاء یا حیات کرد، ملک او می شود. بر این اساس آن اراضی که ملک شخصی کسی هستند، از دایره «الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا» خارج می باشند. معادن هم به همین ترتیب از این جمله خارج می شوند.

پس ممکن است گفته شود این روایت دلالت نمی کند بر اینکه معادن مطلقاً از انفال هستند. در روایات قبلی به صراحت بیان کرده که «والمعادن منها»، در دو روایت قبلی وقتی سؤال از انفال کردند، امام معادن را نام بردند صریحاً که معادن از انفال هستند ولی در اینجا کلمه معادن ذکر نشده و فقط کلی فرموده که «والارض كلها لنا و ما اخرج الله منها من شیء فهو لنا» ما باید این ما اخرج الله را منطبق بر معدن کنیم تا قابلیت استدلال پیدا کند. این تفاوتی است که این روایت با دو روایت قبلی دارد.

به علاوه «ما اخرج الله منها» ممکن است مربوط به مواردی باشد که مالکی نداشته باشد همان طور که در مورد خود ارض هم این گونه است.

سؤال:

استاد: اگر قول مشهور مبنی بر تبعیت را بپذیریم، اگرچه ارض ملک شخصی باشد و ما قائل به تبعیت باشیم قهراً معدن هم ملک شخصی می شود آن وقت اگر گفتیم ملکیت امام نسبت به خود ارضی که دارای مالک معین است محل اشکال است نسبت به معدن هم که به تبع ارض مملوک واقع می شود، آن هم محل اشکال است. اصلاً فرض را باید جایی بگذاریم که معدن در زمینی واقع شده و ما قائل به تبعیت نیستیم و می خواهیم ببینیم این معدن که ما تبعیت را در آن نفی کردیم متعلق به کیست.

سؤال:

استاد: تبعیت عرفی در حدّ من تخوم الارض نیست. مثلاً می گویند این خانه برای شما است. این خانه ای که شما می خرید، تا چه حدی از عمق زمین آن برای شما است؟ اینکه چند طبقه روی زمین ساختمان بسازی و چند طبقه هم زیر زمین. دیگر من تخوم الارض نیست. اگر خاطرتان باشد ما این را قبلاً گفتیم که اگر قرار بود الی عنان السماء باشد هر هواپیمایی که از روی خانه شما رد می شد باید از شما اجازه می گرفت.

سؤال: آن در مورد غیر متعارف بود

استاد: متعارف یک چیز محدودی است. در آن مقداری که تبعیت عرفی وجود دارد و همه می پذیرند بحثی نیست اما فرض کنید یک معدنی مثلاً صد متر زیر زمین می رود.

سؤال:

استاد: این برای رد قولی است که تبعیت را گفتند. کسانی که می گویند ملکیت معادن تابع ملکیت ارض است. برای رد قول آنها این حرف درست است. الان شما حساب کنید این تونلهایی که در شهرها می زنند و از زیر خانه های مردم عبور می کند، در اینجا کسی نمی آید از مردم اجازه بگیرد و مردم هم همچین انتظاری ندارد. نه از باب عنوان ثانوی که حکومت دارد این کار را می کند، بلکه همه دنیا این گونه است. این متروها و تونل هایی که محل رفت و آمد اتومبیل ها است، اگر این گونه باشد باید درب منزل همه مردم را بزنند و از آنها اجازه بگیرند.

«من تخوم الارض الی عنان السماء» را فقط در مورد کعبه گفتند که جهت خاص دارد. ما روایت داریم که قبله همان کعبه است من تخوم الارض الی عنان السماء. آنوقت آقایان این را در تمام موارد تسری دارند در صورتی که این فقط در مورد کعبه است که اگر کسی خواست نماز بخواند جهت قبله را بداند (از عمق کعبه تا بالا). ولی اینکه ما بخواهیم در مورد همه موارد ملکیت اینها را ببریم این حرف درستی نیست.

در هر صورت روایت چهارم (روایت ابی سیار) هر چند سنداً مشکلی ندارد اما بعید نیست که ما در دلالتش اشکال کنیم چون بحث از کل ارض است و مقصود از آن ملکیت اعتباری ائمه (ع) در همه موارد ارض نیست چون خیلی از این زمین ها مالک شخصی دارند و می توانند تصرف کنند در املاکشان و هیچ مزاحمتی هم ندارد. لذا ممکن است این یک معنای دیگری داشته باشد. آنچه که در درون این زمین ها هست هم همین وضعیت را دارند که بالاخره علی القول بالتبعیه اینها مالک شخصی دارند و بنابر عدم تبعیت هم گفتیم که ممکن است کسی با حیات یا احیاء مالک شود. پس اگر ملکیت ائمه (ع) نسبت به معادن هم ثابت شود تا زمانی است که کسی مالک نشده. آنجا بحث اذن پیش می آید که آیا اذن معتبر است یا نیست که قبلاً بحث از آن گذشت. نتیجه اینکه این روایت هر چند فی الجمله اثبات می کند که معادن از انفال هستند اما به نحو مطلق این را ثابت نمی کند.

بحث جلسه آینده: این چهار روایتی که در این رابطه مورد استدلال قرار گرفته. به غیر از روایات عرض کردیم که سیره عقلایی هم مورد استدلال قرار گرفته که احتیاج به توضیح و تبیین دارد که ان شاء الله در جلسه آینده عرض می کنیم. نتیجه بخش اول (روایات) این شد که اجمالاً روایات دلالت بر اینکه معادن مطلقاً از انفال هستند، دارد.

ایام، ایام دهه فجر انقلاب اسلامی است و فردا به مناسبت پیروزی انقلاب اسلامی روز 22 بهمن ماه راهپیمایی صورت می گیرد. لذا ما نیز به همین مناسبت چند کلمه ای را در این باره عرض می نمایم.

یک فرقی که انقلاب اسلامی ایران با اقران و امثالش در قرن حاضر و قرن های گذشته در نقاط مختلف جهان دارد، این است که انقلاب اسلامی ایران ریشه دینی دارد. اهداف انقلاب اسلامی، اهداف دینی و الهی است. شعارها و آرمانهای آن الهی است.

انقلابهای بزرگ دنیا در قرون اخیر مثل انقلاب روسیه و انقلاب فرانسه عمدتاً بر اساس تقاضای وضعیت بهتر معیشتی و آزادی شکل گرفت. عمدتاً این دو محور، یعنی استبداد و انسدادی که در جامعه آن روز این کشورها به وجود آمده بود و فقر و فلاکت و تبعیض و به امید یک زندگی بهتر منشأ برای تحرک و انقلاب شد. در ایران اینها هم بود یعنی مردم خواهان آزادی بودند از اینکه نتوانند آزادانه حرف بزنند و عمل کنند در رنج بودند. از اینکه استقلال نداشتند و کشورشان به بیگانگان وابسته بود و اینکه مقدرات این کشورها در خارج از مرزهای ایران تنظیم می شد، ناراحت بودند. برای مردم قابل قبول نبود که استقلال نداشته باشند و آزاد نباشند. وضع اقتصادی هم که نابسامان بود. گرفتاریها و مشکلات در آن ایام و تبعیضها و اختلاف فاحش طبقاتی روز به روز بیشتر میشد. اینها همگی از اجزاء علت انقلاب اسلامی بود اما آنچه که همه اینها را در یک جهت و در یک مسیر قرار می داد همان ریشه دینی بود. به عبارت دیگر انقلاب ایران با هدایتی که روحانیت و شخص امام (ره) داشتند و با توجه به اعتقاد اکثریت قاطع مردم که مسلمان و متدین بودند برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی توأماً بود. هم سعادت دنیایی و هم سعادت اخروی برای آنها مهم بود. سعادت دنیایی یعنی یک زندگی برخوردار از اولیات و حداقلهایی که در این زندگی آن مشکلات نباشد. کسی به خاطر فقر مثلاً خدای نکرده دست به کار خلاف نزند و کسی به خاطر فقر خود فروشی نکند و عزت خود را زیر پا نگذارد. از جنبه دیگر هم مردم به دنبال این بودند که مسیر حرکت جامعه یک مسیر درستی باشد. اخلاق و احکام دین در جامعه جریان پیدا کند. توأم بودن این دو مسئله، انقلاب ایران را از سایر انقلاب ها ممتاز می کند. در شعارهایی هم که مردم می دادند این عقاید تبلور پیدا کرده بود.

اما الآن عمده این است که ما برای ارزیابی تحقق آن خواستهها هر سال در این ایام به بررسی بنشینیم. در اینکه هدف و راه مقدس بود و هست بحثی نیست. مردم با انگیزه الهی وارد شدند و دست به دست هم دادند و ریشه فساد را از بین بردند اما این پایان کار نیست و نباید فکر کنیم اگر این انقلاب تحقق پیدا کرد دیگر همه چیز تمام شده است. این یک موجودی است که متولد شده و دائماً نیازمند مراقبت و آفت زدایی است و محتاج واکسینه شدن در مقابل خطرات و آفت ها است یعنی این گونه نیست که ما فکر کنیم اگر یک حکومت دینی تأسیس تا آخر باقی می ماند. مگر جامعه دینی که پیامبر ده سال برایش زحمت کشید و مستقر کرد توانست تا آخر و بدون مراقبت به حیات خودش ادامه بدهد؟ آن جامعه که گرفتار آفت شد اگر به موقع مشکلاتش مورد بررسی قرار می گرفت و آفت زدایی می شد مشکلات بعدی پیش نمی آمد.

الآن هم خدمات زیادی بعد از انقلاب شده و کارهای زیادی صورت گرفته. مسائل دینی و تبلیغ و حوزه های عملیه تقویت شده اند. استقلال تحقق پیدا کرده است. استقلال سیاسی که مهمترین است محقق شده است. اینها ثمره مجاهدت های ملت و

خونهایی است که این درخت را آبیاری کرده‌اند. تحمل سختیها و فشارها رنجها. از آن طرف هم دشمنان لحظهای ما را به حال خودمان نگذاشته‌اند. انواع و اقسام فشارها بر ما تحمیل شده است. در مجموع پیشرفتهای خوبی هم صورت گرفته اما این راضی کننده نیست چون هم حرکت باید سریعتر شود و هم سالمتر شود. اشکالات الان زیاد است و باید مراقبت کرد. اگر آن روز وحدت و اتفاق بین امت حاصل نمی شد ما نتیجه نمی گرفتیم، امروز هم اگر وحدت و یکپارچگی نباشد معلوم نیست که ما بتوانیم به راحتی این مسیر را ادامه دهیم.

اگر آن روز نقش رهبری تعیین کننده بود امروز هم تعیین کننده است. به هر حال باید با اتحاد و حول یک محور ما به این مسیر ادامه دهیم. اگر آن روز اخلاق و گذشت و ایثار بود (ما یادمان است که در آن روزها چگونه مردم از هم می گذشتند. دعوا پیش نمی آمد. اگر در خیابان تصادف می شد بین دو ماشین با یک صلوات از هم گذشت می کردند و سختی هایی را برای راحتی دیگران تحمل می کردند)، همان ها هم امروزه باید باشد. جامعه ما امروزه از نظر اخلاقی مشکل دارد و تحملها کم شده است. اگر ما شعار مبارزه با فساد دادیم امروز واقعاً باید با فساد برخورد شود. اگر فقر مهم است و باید ریشه کن شود، باید در این جهت برنامه ریزی شود تا فقر ریشه کن شود. اخلاق دینی و اسلامی باید تقویت شود و زبانها و کلام و رفتار باید همراه با ادب و متانت و محبت باشد. به هر حال عللی که به واسطه آن انقلاب حادث شد همان علل، علل مُبقیه هم هست. اگر قرار باشد انقلاب باقی بماند باید همان علل را در نظر بگیریم و ان شاء الله خدا به ما کمک کند که این مسیر را آن گونه که شایسته است ادامه دهیم.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 25 بهمن 1393

موضوع جزئی: خاتمه: ملکیت معادن - بررسی قول اول (مشهور قدما)

- دلیل دوم مصادف با: 24

ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 72

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله قول اول پیرامون ملکیت معادن بود. عرض کردیم مشهور قدما قائل به این هستند که معادن مطلقاً از انفال محسوب می شوند. چهار روایت مورد بررسی قرار گرفت و نتیجه استدلال به این چهار روایت این شد که اجمالاً این روایات دلالت بر این دارند که معادن مطلقاً از انفال هستند و ملک امام محسوب می شوند البته عرض کردیم فی الجمله چون بعضی از روایات دلالتشان کامل نبود.

دلیل دوم: سیره عقلا

دلیل دوم که می توانیم از آن تعبیر به دلیل کنیم یا به عنوان مؤید از آن یاد کنیم این است که سیره عقلا در اداره حکومت ها و جوامع بر همین اساس استوار است یعنی در طول تاریخ در همه دولت ها و حکومت ها صرف نظر از شکل حکومت و عقاید حاکمان و کیفیت اداره دولت و حکومت روش آنها بر این استوار بوده که بعضی از اموال به عنوان ثروت های عمومی شناخته می شدند و شناخته شده هستند از جمله دریاها، بیابان ها، جنگل ها، کوه ها و همچنین معادن. معمولاً تصرف در این موارد بر عهده حکومت ها بوده و چنانچه اشخاص می خواستند و بخواهند در این موارد تصرف کنند با رعایت اجازه و ضوابطی که دولت ها تعیین می کنند، صورت می گیرد. درآمدهایی هم که از این موارد به دست می آید معمولاً صرف مصالح عمومی و مصالح دولت ها می شود (اما اینکه این درآمدها را درست مصرف کنند یا نابجا مصرف کنند بحث دیگری است) عمده این است که در گذشته و حال این یک امر پذیرفته شده در نزد عقلا بوده که به طور کلی معادن را از جمله ثروت های عمومی محسوب می کردند و اختیار آنها به دست حکومت و دولت بوده و درآمد حاصل از آنها صرف مصالح عمومی می شده و می شود.

این روش و سیره نه تنها در شریعت نفی نشده بلکه در محیط شرع هم به همین شیوه عمل شده است و شارع کأن به عنوان رئیس عقلا برای حاکم و امام جامعه همین شرایط را پذیرفته و عمل کرده و همین کیفیت را به رسمیت شناخته است. در محیط شرع هم امام به عنوان والی و حاکم جامعه متصدی این ثروت های عمومی است. البته نه شخص امام بلکه عنوان امام؛ چون در مسئله انفال و هر چیزی که به نوعی متعلق به امام دانسته شده مثل خمس، بحث است که آیا مربوط به شخص امام است یا مربوط به حیثیت و عنوان امام است. (ما در بحث از ملکیت امام نسبت به خمس در گذشته گفتیم این مربوط به شخص امام نیست بلکه مربوط به عنوان امامت است لذا این گونه نیست که به عنوان مال شخصی امام به فرزندان ارث برسد. بلکه اینها مربوط به حیثیت امامت است که به امام بعدی منتقل می شود.) در اینجا هم امام به عنوان حاکم و والی جامعه

ص: 325

با شرایطی که برای امام و حاکم جامعه اسلامی تعیین شده مثل عدالت، عصمت و سایر خصوصیات برای اینکه بتواند جامعه را اداره کند و مبسوط الید باشد و هر آنچه که به صلاح دین و دنیای مردم است انجام دهد، این ثروت های عمومی در اختیارش گذاشته شده، لذا در محیط شرع هم نه تنها از روشی که نزد عقلا پذیرفته شده، ردع نشده بلکه به همین شیوه و روش عمل شده لذا معادن مانند همه چیزهایی که در طبیعت وجود دارد و صاحب خاصی ندارد، مثل اراضی موات و جنگل ها و کوه ها در اختیار امام و حاکم است. (البته اساس این مباحث را باید در کتاب انفال بررسی کرد که چه چیزهایی از انفال محسوب می شوند و اینکه به چه دلیل متعلق به امام است) به هر حال غیر از روایات، این خودش یک دلیلی است که قابل اعتماد است.

در هر صورت به استناد سیره عقلا و عدم ردع آن توسط شارع، بلکه عمل شارع به این روش در محیط شرع می توانیم بگوییم که معادن از انفال هستند مطلقاً.

بررسی دلیل دوم

اشکال اول

یک موقع می گوییم معادن فی الجمله از انفال محسوب می شوند. یک موقع می گوییم المعادن من الانفال مطلقاً، سیره عقلا فی الجمله اثبات کرده که معادن از انفال هستند اما آیا اطلاق مورد نظر هم از این دلیل به دست می آید یا نه؟ وقتی می گوییم مطلق معادن از انفال هستند یعنی شامل معادن واقع در اراضی مملوک شخصی هم می شوند. معادن واقع در اراضی موات و مفتوحه عنوه، را هم در بر می گیرد. وقتی می گوییم المعادن من الانفال مطلقاً، عمده این است که ببینیم از این دلیل اطلاق به دست می آید یا نمی آید؟

در مورد معادنی که در زمین هایی واقع شده اند که مالک ندارند مشکلی نیست یعنی قدر متیقن از معادن که از انفال محسوب می شوند، معادنی است که در اراضی موات واقع شده چون اراضی موات از انفال هستند لذا قهراً معدنی که در این اراضی واقع شود، از انفال است. پس یک قدر متیقنی در این سیره عقلا هست. عمده مشکل در مورد معادنی است که در زمین هایی واقع شده اند که این زمین ها مالک دارند حال یا مالک شخصی دارد یا مالک عمومی، مثل معدن واقع در اراضی مفتوحه عنوه که متعلق به مسلمین است. حال می خواهیم ببینیم چگونه این دلیل (سیره عقلا) اثبات می کند که حتی این معادن هم از انفال محسوب شده و ملک امام هستند؟

لقائل ان يقول که سیره عقلائیة یک دلیل لبی است و در دلیل لبی باید به قدر متیقن اخذ کرد و لذا اطلاق مستفاد از بعضی روایات در اینجا

قابل استفاده نیست. مثلاً در موثقه اسحاق بن عمار این عبارت بود «والمعادن منها» مستدل می گفت این جمله اطلاق دارد. مطلق معادن از انفال محسوب می شود اما در سیره عقلائی که یک دلیل لبی است ما نمی توانیم اطلاق را استفاده کنیم. اینجا باید به قدر متیقن اخذ کرد و قدر متیقن از معادن متعلق به امام یا معادنی که می تواند از انفال به حساب آید، معادنی است که در اراضی موات واقع شود و غیر اینها از انفال به حساب نمی آیند لذا ملک امام نیستند.

پاسخ

این اشکال که در صورتی وارد است که ما ملکیت معادن را تابع ملکیت اراضی بدانیم؛ اگر گفتیم معادن به مقتضای دلیل از ثروت های عمومی محسوب می شوند و به منزله اموالی هستند که صاحب ندارند لذا در اختیار امام مسلمین و حاکم جامعه

ص: 326

قرار می گیرند تا منافع آن صرف مصالح عمومی جامعه شود، این اشکال وارد نیست. اگر به خود دلیل توجه شود و به این نکته توجه شود که به طور کلی چیزهایی که دارای مالک مشخصی نیستند مثل دریاها و آجام و صحاری و امثال اینها، و همچنین ما معادن را از چیزهایی بدانیم که دارای مالک معین و مشخص نیستند، قهراً این هم به عنوان مالی که لارِب لها در اختیار حاکم و امام جامعه قرار می گیرد. اینکه فقط زمینی که صاحب ندارد در اختیار امام قرار بگیرد، وجهی ندارد. آنچه که در بین عقلا و در محیط عقلا جریان دارد و شارع هم آن را به رسمیت شناخته این است که هر مالی که مالک مشخصی ندارد مثل دریاها و اقیانوس ها و جنگل ها در اختیار حکومت و حاکم باشد، قهراً شامل معادن هم می شود لذا اقتضای خود دلیل این است که شامل همه معادن بشود و دیگر در اینجا جای اخذ به قدر متیقن نیست. اگر هم باشد، قدر متیقن هر مالی است که لارِب لها اعم از آجام و دریاها و صحاری و معادن یعنی ما در مورد معادن شک نداریم تا بخواهیم برویم سراغ قدر متیقن و در مازاد بر قدر متیقن دلیل را ناکافی بدانیم. لذا به نظر می رسد که جای این اشکال نیست.

سؤال: حکومت ها مالک نیستند بلکه وکیل مردم هستند یعنی فقط اجازه دارند برای مصالح عموم تصرف کنند.

استاد: حیثیت ملکیت حکومت هاست که می توانند از طرف مردم تصرف کنند یعنی هم مالکیتش را مشخص کرده و هم مصارفش را. حتی امام معصوم که می گویند مالک است، چون او عدالت و انصاف دارد ما می گوئیم غیر از مصالح عمومی قطعاً صرف نمی کند. حکومت ها هم یک وظائف و اختیارات و محدودیت هایی توسط عقلا برایشان تعیین شده و عملاً باید در آن چهارچوب (که خود عقلا توافق کرده اند) حرکت کنند.

سؤال: در قدر متیقن هم این بحث هست؛ قبلاً در بحث از اینکه آیا اراضی موات ملک امام هستند یا نه و اینکه آیا مسلم و کافر می توانند مالک بشوند، چهار قول مطرح شد، مشهور قائل شدند به اینکه کسی مالک نمی شود مطلقاً اعم از کافر و مسلم؛ آنجا جوابی که دادید این بود که فرمودید: هیچ منافاتی بین ملکیت امام و از انفال بودن و بین اینکه ملک مسلم یا کافر شود نیست و این ملکیت ها در طول هم هستند. لذا اینجا سیره را می توان رد کرد.

استاد: اینجا دو بحث است: یکی اینکه اینها ملک امام است و دیگر اینکه اگر یک کسی حیات و احیاء کند، خود ائمه گفته اند این سبب ملکیت است. این یا یک اذن عام محسوب می شود یا مثلاً فرض کنید به استناد اخبار تحلیل (مثلاً خودشان در زمان غیبت این اختیار را داده اند.) ملکیت برای محیی و حائز حاصل می شود، این منافات ندارد. ما در آنجا پاسخ دادیم چه بنابر اینکه آنها را از انفال بدانیم و چه ندانیم. گفتیم حتی اگر آن را از انفال هم بدانیم مشکلی برای ملکیت سایر مردم چه مسلم و چه کافر نیست. چون ادله احیاء و حیات اقتضا می کند، محیی و حائز مالک شوند. ممکن است بگویید چگونه دو ملکیت با هم جمع می شوند، اگر خاطرتان باشد گفتیم یک اشکال این است که این اجتماع المالکین علی شیء واحد می شود از یک طرف هم امام مالک باشد به عنوان اینکه انفال ملک امام است و از یک طرف هم شما می گوئید هر کسی که حیات کند مالک می شود. ما گفتیم اجتماع مالکین علی شیء واحد نیست. لذا آنچه که در اینجا می گوئیم هیچ منافاتی با ملکیت محیی و حائز ندارد. اشکالی که مطرح شده در مورد زمینی است که مالک دارد و این معدن در تحت آن واقع شده نه اینکه خود معدن مالک داشته باشد؛ ما می گوئیم معادن مطلقاً از انفال هستند و اصلاً معادن در ملکیت تابع زمین نیستند.

سؤال: بحث این است که تابع باشند و نظر مشهور هم همین است و برای اثبات نظر مشهور چنین دلیلی (دلیل سیره) اقامه شده، پس آنها معادن را تابع زمین می دانند. لاقلاً در برخی از موارد، تابع زمین است مثل زمینی که نمکزار است و معدن نمک است لذا اگر بخواهیم بر دلیل دوم (سیره) اشکال وارد کنیم، اشکال وارد است.

استاد: قدما این گونه نیست که قائل به تبعیت باشند. آن زمین هم خودش معدن است و ارضی نیست که بشود در آن کشت و زرع کرد مگر اینکه حیث معدنیتش از بین برود که این بحث دیگری است. ارض در مقابل معدن یک معنای خاصی دارد. اگر یک جایی معدن نمک باشد دیگر نمی گویند این زمین است. اصلاً آنجا را به عنوان معدن می شناسند مگر اینکه حیثیت معدنیتش عوض شود که آن وقت می شود ارض. در آنجا یا حق اولویت دارد یا حیات محسوب می شود که یک بحث دیگر است و الا مشهور قدما که این را می گویند این گونه نیست که آنها قائل به تبعیت باشند و علی القول بالتبعیه این را از انفال بدانند چون اینها قابل جمع نیست. یعنی از یک طرف بگویند معادن در ملکیت تابع ارض هستند یعنی مَنْ هُوَ مَالِكُ الْأَرْضِ يَعْذُّ مَالَكًا لِلْمَعْدِنِ آن وقت در عین حال بگویند از انفال است و ملک امام است. اینها با هم قابل جمع نیست که از یک طرف بگوئیم معادن در ملکیت تابع ارض اند یعنی هر کسی مالک ارض است مالک معدن هم هست و از طرف دیگر بگویند از انفال است.

سؤال: فرض را بر این گرفته ایم که از انفال باشند؛ بحث این است که ما نمی خواهیم اینها را از انفال قرار دهیم (معادن از انفال هست یا نیست) اگر معدنی در یک ارضی باشد که آن ارض مالک دارد و این تبعیت را هم ما قائل باشیم.

استاد: مشهور قدما این گونه نیست که بگویند مطلق معادن در ملکیت تابع ارض است و در عین حال بگویند من الانفال. این دو اصلاً با هم قابل جمع نیستند. مشهور وقتی می گویند معادن از انفال هستند مطلقاً این در واقع ملازم است با اینکه معدن در ملکیت تابع ارض نیست. یعنی این لازمه این مبنا است و الا اگر معدن را در ملکیت تابع اراضی بدانیم این با قول بکونها من الانفال قابل جمع نیست. بله طبق یک تفسیر می شود (مثل الارض کلها لله و کلها لنا). آن بیان یک بیانی است که خارج از بحث ملکیت های اعتباری است. آن ملکیتی که خدا نسبت به زمین دارد و در مورد ائمه گفته می شود اصلاً بحث ملکیت های اعتباری نیست. آن در یک وادی دیگر است و از این بحث خارج است. لذا قول به ملکیت انفال مطلقاً و قول به تبعیه المعدن فی الملکیه للاراضی قابل جمع نیست.

خلاصه بحث

پس نسبت به سیره عقلاً یک اشکال مطرح شد، اشکال این بود که سیره عقلاً دلیل لبی است و در دلیل لبی باید به قدر متیقن اخذ شود و قدر متیقن از معادن، معادن واقع در اراضی موات است که این اراضی از انفال محسوب می شوند و ملک امام هستند لذا معدن واقع در این اراضی هم ملک امام است و از انفال محسوب می شود لذا سایر معادن از شمول دلیل دوم خارج می شوند. به عبارت دیگر به اطلاق دلیل دوم (یعنی سیره عقلاً) نمی توانیم اخذ کنیم. پاسخ این بود که اگر به روح خود این دلیل توجه شود و نکته ای که ما برای تعلق اموالی که از اموال عمومی و ثروت های عمومی محسوب می شوند به امام و حاکم ذکر کردیم توجه شود، معلوم می گردد معادن از جمله این اموال هستند، یعنی جزء ثروت های عمومی می باشند که لا-رب لها و این در اختیار حاکم و امام مسلمین است تا در جهت مصالح عمومی آن را مصرف کنند و قهراً این سخن مبتنی بر عدم قول

به تبعیت معادن در ملکیت از اراضی است. وقتی ما می‌گوییم معادن چنین خصوصیتی دارند مبتنی بر این مبنا است و آلا اگر بگوییم معادن از نظر ملکیت تابع اراضی هستند، از اساس این بحث منهدم می‌شود و این بحث می‌رود در وادی اقوال دیگر که اشاره خواهیم کرد.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که اگر ما مطلق معادن را از انفال بدانیم مخصوصاً معادنی که در املاک شخصی واقع است، این با ملکیت اشخاص نسبت به آن املاک و اراضی منافات دارد. به عبارت دیگر مقتضای اطلاق این است که معادنی که در اراضی شخصی واقع شده‌اند صاحبان و مالکان آن اراضی حق تصرف در املاک خودشان را نداشته باشند. به عبارت دیگر این بر خلاق مقتضای ملکیت است. اگر کسی مالک زمین شد به هر نحوه می‌تواند در زمین مملوک خودش تصرف کند. اگر ما به دیگری اجازه بدهیم در عمق زمین این شخص دست به کار بزند و عملیات داشته باشد، این با ملکیت و سلطنت مالک زمین نسبت به این زمین منافات دارد و اینها با هم قابل جمع نیست. لذا این بر خلاف مقتضای ملکیت است.

پاسخ

پاسخ این اشکال هم با توجه به مطالبی که در پاسخ به اشکال اول بیان کردیم روشن می‌شود. این اشکال مبتنی بر این دیدگاه است که مالک ارض من تخوم الارض الی عنان السماء مالکیت داشته باشد. اگر کسی مالک زمین شد، مالک اعماق زمین و مالک فضای بالای زمین الی عنان السماء باشد. ما اصل این مبنا را رد کردیم. گفتیم ملکیت اشخاص نسبت به اراضی تا حدودی که عرف بپذیرد قابل قبول است (مقداری از فضای زمین و مقداری از اعماق زمین) اما اینکه شخص مالک عمق هزار متری خانه اش باشد، اصلاً عرفی نیست و آنچه که گمان می‌شود من تخوم الارض الی عنان السماء فقط در باب کعبه و قبله است و در مورد مالکیت نسبت به اراضی نیست. بنابراین اگر ما معادن واقع در املاک شخصی را از انفال بدانیم و ملک امام بشماریم به هیچ وجه با ملکیت اشخاص منافاتی ندارد و بر خلاف مقتضای ملکیت آنها نیست چون ملکیت آنها نسبت به اعماق زمین تا حدودی که عرف آن را بپذیرد قابل قبول است اما نسبت به مازاد بر آن، این ملکیت ثابت نیست لذا این اشکال هم به نظر می‌رسد وارد نباشد و همان طور که قبلاً گفتیم اگر قرار بود این ملکیت من تخوم الارض الی عنان السماء باشد باید هر هواپیمایی که از بالای خانه هر کسی رد می‌شود، برای عبور از فضای متعلق به این شخص اجازه بگیرد در حالی که چنین چیزی نیست و عرف هم به این مطلب قائل نیست.

سؤال: مشهور که معادن را جز انفال می‌دانند در مورد معادنی است که در اراضی واقع شده که صاحب ندارد؟

استاد: نه مطلق معادن؛ مطلق معادن را می‌گویند از انفال است. چه در اراضی موات که لا رب لها و چه در اراضی مفتوحه عنوه که ملک مسلمین است. چه آنها که در ملک شخصی است و چه آنها که در غیر ملک شخصی است.

سؤال: در معادن واقع در اراضی شخصی که بحثی وجود ندارد.

استاد: اگر ما آن را تابع بدانیم بحثی ندارد (طبق نظر آنهايي که تابع می‌دانند) گفتیم این قول ملازم با این است که اصلاً تابع نیست یعنی مطلق معادن کأن لا رب لها مثل بحار.

سؤال: معادنی که در عمقی قرار دارد که عرف آنها را تابع زمین می داند چه؟ آیا این را جزء انفال محسوب می کنند؟ پس آنچه که در عمق زمین است لا رب لهاست.

استاد: یعنی این یک متری یا دو متری زمین است. این می شود جزء ملک این شخص. اصلاً می گویند معادن لارب لها است. اگر مثلاً چیزی در عمق دو یا سه متری زمین باشد که اصلاً به عنوان تبعیت نیست بلکه جزء این زمین محسوب می شود. چون بعداً هم می گوئیم که احیاء الارض، احیاء عمق و احیاء اجزاء ارض نیست. اگر این در سطح زمین است، به عنوان احیاء خود آن، مالک می شود. این دیگر منافاتی با ملکیت امام نسبت به معادن ندارد همان طور که می گوئیم در معادن اگر کسی احیاء کند مالک می شود، این هم احیاء کرده و مالک می شود. در معادن ظاهری این گونه است. همان را هم می گوئیم ملک امام است ولی چون این شخص احیاء کرده، مالک می شود.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 330

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 26 بهمن 1393

موضوع جزئی: خاتمه: ملکیت معادن - بررسی قول اول (مشهور قدما)-

دلیل دوم مصادف با: 25 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 73

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

دلیل دوم بر اینکه معادن مطلقاً از انفال محسوب می شوند سیره عقلا در اداره حکومت ها و روش آنها نسبت به ملکیت معادن و مصارف درآمدهای حاصل از معادن است و گفتیم که این روش و سیره نه تنها در محیط شرع مورد منع واقع نشده بلکه خود شارع هم به همین روش عمل کرده و لذا معادن به عنوان ثروت عمومی در اختیار حاکم و امام جامعه قرار گرفته و مصرف آن هم مصالح عمومی و دین مردم و آنچه که به زندگی مردم مربوط می شود قرار داده شده است.

اشکالاتی نسبت به این دلیل مطرح شده؛ اشکال اول این بود که سیره عقلانی یک دلیل لبی است و در دلیل لبی باید اخذ به قدر متیقن شود و قدر متیقن، معادنی است که در اراضی انفال یعنی اراضی موات واقع شده است لذا مطلق معادن به واسطه این دلیل از انفال محسوب نمی شود. ما این اشکال را پاسخ دادیم.

اشکال دوم این بود که اگر بخواهیم معادن را مطلقاً از انفال بدانیم، بر خلاف مقتضای ملکیت است چه مالک، مالک شخصی باشد و چه مالک عمومی؛ این اشکال در مورد زمینهایی که مالک شخصی دارند واضحتر و روشنتر است. البته این اشکال فقط در خصوص دلیل دوم یعنی سیره عقلا مطرح نیست و می تواند به عنوان اشکال در مقابل دلیل اول هم مطرح شود و به عبارت دیگر اشکال دوم اشکالی است که مشترکاً بر دلیل اول و دوم قابل ایراد است. به این اشکال هم پاسخ دادیم و گفتیم اولاً مقتضای ملکیت اشخاص چه اشخاص حقیقی و چه اشخاص حقوقی این نیست که مالکان اراضی من تخوم الارض الی عنان السماء ملکیت داشته باشند. ملکیت نسبت به اراضی تا حدودی که عرف می پذیرد نسبت به عمق زمین و نسبت به فضای بالای زمین وجود دارد لذا سلطنت مالک در همین محدوده است و نسبت به مازاد بر این مقدار چه در عمق زمین و چه در فضای بالای زمین سلطنت برای مالک ثابت نیست چون ملکیتی نسبت به آن وجود ندارد.

بنابراین اگر ما معادن واقع در اراضی مملوک به ملک شخصی یا عمومی را از انفال و متعلق به امام بدانیم بر خلاف مقتضای ملکیت نیست. این اجمال پاسخی بود که دیروز هم عرض کردیم.

سؤال:

استاد: در موضوعات مثلاً بیع، ما بیع شرعی نداریم. شارع هم که می فرماید احل الله البیع یعنی همان چیزی که نزد عرف بیع محسوب می شود و شارع هم آن را امضا کرده است. در موضوعات و مخصوصاً در عقود این گونه است. مثلاً نکاح و بیع و اجاره؛ معلوم است ما اجاره شرعی نداریم بلکه اجاره صحیح و باطل داریم. شارع یک سری قیود و شروطی را ذکر می کند. مثلاً بیع ربوی از نظر شارع حرام است و بیع غیر ربوی جایز است. پس ما یک بیع شرعی به جز آنچه که نزد عرف بیع است

ص: 331

نداریم. در اینجا هم ملکیت یک موضوع عرفی است. ملکیت هم یک موضوع عرفی است. حال گاهی شارع در این امور دخالت می کند و یک سری قیود و شرایط می گذارد و آنچه را که در نزد عرف وجود دارد سامان دهی می کند، نه اینکه از خودش چیزی اختراع کند. بیع و نکاح و اجاره و غیره همان چیزی است که در بین مردم رواج دارد. البته اینها در موارد مختلف فرق می کند. پس اجمالاً این گونه نیست که اگر در جایی زمام امور را به دست عرف دادیم، معنایش این باشد که شرع نادیده گرفته شده، شرع مخصوصاً در باب معاملات روش امضائی دارد. در عبادات روش شارع تأسیس است و در معاملات امضا می کند. وقتی می گوئیم امضا یعنی امضای ما هو المتعارف بین الناس. در مواردی هم که امضا می کند، گاهی یک حدودی برای آن موضوعات بیان می کند.

مؤید پاسخ به اشکال دوم

یک مطلبی که می تواند مؤید پاسخ ما به اشکال دوم باشد این است که همان طور که ما در باب اراضی موات گفته ایم و در جای خود خواهد آمد، احیاء یا حیازت معادن واقع در اراضی موات سبب ملکیت محیی و حائز است. (فعلاً با معادن کاری نداریم و در مورد خود اراضی صحبت می کنیم.) این مسلم است که اراضی موات با اینکه از انفال هستند اما به حسب ادله اگر کسی این اراضی را احیاء و آباد کند و به کشت و زرع مشغول شود، مالک آن اراضی می شود و چنانچه روزی این زمین را رها کند که مجدداً مخروبه شود مالکیت محیی و حائز نسبت به این زمین زائل می شود یعنی این گونه نیست که کسی اگر احیاء یا حیازت کرد الی الابد مالک شود و اگر با رها کردن زمین، این زمین مبدل به مخروبه شود گفته اند که به زوال الحیات ملکیت هم زائل می شود. پس معلوم می شود حیازت و احیاء زمین در ملکیت سببیت تامه دارد. حال اگر اذن امام را معتبر بدانیم یک بحث دیگری است.

پس اجمالاً حیازت سبب ملکیت است و اگر حیازت یا احیاء سبب ملکیت باشد از این باب است که حیازت زمین نتیجه عمل محیی است یعنی چون این شخص روی زمین کاری کرده، نتیجه عمل او و پاداش عمل او از دید شارع مالکیت نسبت به این زمین است. اگر قرار باشد ملکیت شخص نسبت به زمین به واسطه احیاء زمین و به عنوان نتیجه عمل او باشد پس باید به این نکته توجه شود که نسبت به هر مقداری که احیاء صورت گرفته، مالکیت ثابت می شود. کسی که مبادرت به احیاء یک زمین می کند نسبت به آن مقداری که احیاء کرده، مالک می شود اما نسبت به عمق زمین ملکیت پیدا نمی کند. او فقط مالک سطح زمین است و آنچه که عرفاً تابع آن است چون این زمین مخروبه را احیاء کرده و ملکیت او در واقع نتیجه عمل او در رابطه با این زمین است و فعل و عملی در عمق زمین نداشته تا بخواهد نتیجه آن فعل و عملش به عنوان مالکیت نسبت به عمق زمین آشکار شود. پس تا زمانی که خودش عمق زمین و بطن زمین را استخراج یا احیاء

نکرده، مالک نمی شود. همان طور که قبلاً هم گفتیم مالکیت شخص نسبت به معادن در اثر احیاء یا حیازت خود معدن حاصل می شود.

سؤال: چگونه این زمین هایی که ملک اشخاص هست برای استخراج یا از او اذن می گیرند یا این ملک را از او خریداری می کنند؟

استاد: در آن موارد از باب اینکه استخراج معدن متوقف بر تصرف در ملک غیر است باید این کار را انجام دهند ولی اگر کسی در یک معدنی که در عمق هزار متری زمین است بدون اینکه نیاز به ورود یا تصرف در ملک غیر باشد، مثلاً از یک

ص: 332

تپه ای که بین اینها است، از آنجا اکتشاف را به سمت این معدن انجام می دهد. اینجا نگفته اند باید اجازه بگیرد. آن چیزی که شما می فرمایید مربوط به معدنی است که استخراج از آن متوقف بر تصرف در ملک غیر است که در آنجا باید اجازه بگیرند و چنانچه خسارتی از باب این تصرف در آن زمین ایجاد شود، ضامن هستند.

در هر صورت چون ملکیت محیی ناشی از احیاء است، ملکیت هم تابع محدوده احیاء است. اما نسبت به اعماق زمین که محیی هیچ عملیاتی صورت نداده و احیاء شامل اعماق زمین نشده، وجهی ندارد که ملکیت را نسبت به اعماق زمین بپذیریم بلکه اعماق زمین خودش مستقلاً به واسطه احیاء و استخراج می تواند مملوک واقع شود چون خود آن هم نتیجه عمل مستخرج و محیی است. لذا اگر ما این مطلب را بپذیریم اینکه بگوییم معادن از انفال محسوب می شوند هیچ منافاتی با حق سلطنت مالک و مقتضای ملکیت او ندارد چون اساساً ملکیت مالک در اراضی شخصیه شامل اعماق زمین نمی شود.

اشکال سوم

اشکال دیگری هم اینجا وجود دارد؛ این اشکال را محقق صاحب شرایع نسبت به اینکه معادن مطلقاً از انفال باشند، مطرح کرده اند. ایشان می گویند که اگر کسی زمینی را احیاء کند و سپس معدنی در آن ظاهر شود این معدن ملک محیی است چون از اجزاء الارض است.

این اشکال نظیر و شبیه اشکال دوم است ولی در عین حال یک تفاوتی دارد و آن اینکه در اشکال دوم حرف مستشکل این بود که کسی که مالک زمین است، مالک اعماق زمین هم هست. علتش هم تبعیت است یعنی چون مالک زمین است پس به تبع زمین مالک اعماق زمین هم هست که ما این را رد کردیم. اما اشکال محقق صاحب شرایع در واقع از باب منافات بین اینکه معدن از انفال باشد و بین سلطنت مالک نیست. ایشان از باب دیگری ادعا می کند که احیاء الارض سبب ملکیت است؛ به نظر وی اگر کسی زمینی را احیاء کرد و در آن زمین معدنی وجود داشت، این معدن هم ملک محیی است چون جزئی از ارض محیات است و دلیل من احیا ارضاً میته فهی له شامل آن می شود.

ظاهر این اشکال این است که ما در مورد معدنی که در اراضی موات واقع است و احیاء شده نمی توانیم این معادن را جزء انفال بدانیم پس این اشکال باز به نوعی به اطلاق قول مشهور خدشه وارد می کند؛ مشهور می گویند معادن مطلقاً از انفال هستند چه معدنی که مالک شخصی داشته باشد و چه معدنی که در اراضی موات باشد و چه معدنی که در اراضی مفتوحه عنوه باشد. محقق نسبت به اراضی که احیاء شدند و به سبب احیاء مالک پیدا کردند، اشکال می کند و می گوید این معادن دیگر ملک امام و از انفال نیست چون ادله ای که احیاء را سبب ملکیت زمین میته می داند، به استناد آن ادله شخص محیی هم مالک معدن می شود چون معدن من اجزاء الارض است و دلیل من احیی ارضاً میته فهی له شامل آن می شود.

پاسخ

بطلان این اشکال هم با توجه به مطالبی که ما تا به حال گفتیم، واضح و روشن می شود چون:

اولاً: اینکه اساساً احیاء الارض، احیاء اجزاء الباطنیه من الارض نیست. بلکه کسی که زمینی را احیاء کند به استناد ادله احیاء مالک می شود اما اینکه ما بگوییم مالک معدن هم می شود چون جزئی از ارض است این ادله شامل اجزاء باطنیه ارض نمی شود.

سؤال: سابقاً این مباحث مطرح شد و تفصیلاً این مباحث بیان گردید.

استاد: ما این بحث را نداشتیم؛ ممکن است به تناسب در آنجا اشاره کرده باشیم ولی ملکیت معادن را بحث نکردیم. این بحث غیر از آن است. آنجا بحث مربوط به بعد از استخراج است. اینکه کسی که استخراج می کند مالک می شود یا نمی شود، ما اقوالش را گفتیم. اما این بحث مربوط به قبل از استخراج است. بحث این است که این معادنی که در دنیا وجود دارد، ملک چه کسی است؟ ما در اراضی موات هم این بحث را داریم. یکی اینکه اراضی موات قبل از احیاء ملک کیست؟ و دیگر آنکه اراضی موات اگر احیاء شود مالکش چه کسی است؟ استخراج از معدن غیر از احیاء ارض است. بعضی می گویند ولو معدن را استخراج نکرده باشد، همین که این زمین را گرفت و آن را آباد کرد و مالک شد، مالک معدن هم می شود. حرف آنها این است. کسی که می گوید از مباحث اصلیه است یعنی هنوز که استخراج صورت نگرفته از مباحث اصلیه است. آن چیزی که ما قبلاً گفتیم در مورد ملکیت مستخرج بود که آیا مستخرج مالک می شود یا نه اگر بخواهد مالک شود باید چه شرایطی داشته باشد؟ این بحث ها مربوط به آنجا بود. یعنی مربوط به مرز استخراج و احیاء به بعد بود. اینکه اگر کافر یا مسلم یا صبی استخراج کند مالک می شود یا نه، مربوط به بعد از استخراج است. الان می خواهیم بگوییم آیا معدن قبل از استخراج و قبل از احیاء مالک دارد یا ندارد؟ یک عده می گویند مالک ندارد و از مباحث اصلیه است. هر کسی استخراج کرد مالک می شود. مشهور می گویند نه، از انفال است و ملک امام است و یک گروه هم تفصیل داده اند. پس این بحثها به هم ارتباط ندارد. یکی برای قبل از استخراج است با همین وضعیت که کسی سراغش نرفته که آیا مالک دارد یا ندارد. آن چیزی که قبلاً بحث کردیم برای بعد از استخراج است. پس اینگونه نبود که ما قبلاً این بحث ها را مفصلاً بیان کرده باشیم.

ثانیاً: به علاوه اینکه این اشکال یک تالی فاسدی نسبت به خود کلام محقق به دنبال دارد چون اگر قرار باشد معدن جزئی از ارض باشد، فرقی نمی کند که آن ارض، ارض موات باشد یا ارض مفتوحه عنوه باشد. چطور می شود معدن جزء ارض امام باشد و ملک امام شود ولی جزء ارض مفتوحه عنوه نباشد و ملک مسلمین نشود. نمی توان دیگر فرق گذاشت؛ اگر گفتیم معدن جزئی از ارض است فرقی نمی کند و در هر صورت باید تابع ارض شود.

نتیجه

به نظر می رسد این دو دلیل اجمالاً می تواند اثبات کند که معدن مطلقاً از انفال است.

بحث جلسه آینده: قول دوم اینکه معادن از مباحث اصلیه هستند که ان شاء الله در جلسه آینده این قول را بیان و ادله ای که برای این قول ذکر شده را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 27 بهمن 1393

موضوع جزئی: خاتمه: ملکیت معادن - بررسی قول دوم (مباحات

اصلیه) مصادف با: 26 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 74

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

نکته ای پیرامون موضوع بحث

ابتدا لازم است به مناسبت سؤالی که در جلسه گذشته مطرح شد توضیحی پیرامون موضوع محل بحث ارائه شود؛ موضوعی که ما در آن بحث می کنیم ملکیت معادن است اما موضوعی که قبلاً مورد بحث قرار گرفت ملکیت مستخرج است. اینها دو موضوع جداگانه هستند؛ تارۀ بحث می کنیم معادن در وضعیت موجود قبل از آن که عملیاتی روی آن صورت بگیرد متعلق به کیست که در این باره چهار قول وجود دارد. بعضی معتقدند ملک امام است چون از انفال است و گروهی معتقدند از مباحات اصلیه است و همان اسبابی که در سایر مباحات اصلیه موجب ملکیت می شود در مورد معادن هم سبب ملکیت می شود و این اسباب عبارت از احیاء و حیازت هستند و در هر موردی به حسب خودش متفاوت است. گروه سوم بین معدن واقع در اراضی موات و غیر آن تفصیل داده اند و گروهی هم قائل به تبعیت بودند و گفتند ملکیت معدن تابع ملکیت زمینی است که در آن واقع شده است. اگر مثلاً زمین ملک شخص بود، معدن هم برای همان شخص است.

این بحثی است که اینجا مطرح می کنیم اما آنچه قبلاً مطرح کردیم و در آن اقوالی هم ذکر شد این بود که آیا اگر این معدن توسط کسی استخراج شد آیا نسبت به ما مستخرج من المعدن ملکیت حاصل می شود یا نه؟ آنجا هم بعضی می گفتند مثلاً مسلمان مع الاذن، مالک می شود اما بدون اذن ولو مسلمان هم باشد، مالک نمی شود چون معدن ملک امام است بنابراین اگر کسی هم از آن استخراج کند، آنچه که استخراج شده ملک او نمی شود. مگر آنکه از امام اذن گرفته باشد. در مورد کفار مثلاً مشهور می گفتند کفار به کلی مالک نمی شوند؛ دلیل قول مشهور هم مفصل بیان شد. بعضی هم می گفتند مستخرج مطلقاً مالک می شود (که نظر مختار هم همین بود) چه مسلمان باشد و چه کافر و گفتیم در این جهت فرقی نمی کند که معدن را از انفال بدانیم یا ندانیم. اگر معدن از انفال باشد توضیح دادیم که چگونه می شود با اینکه معدن از انفال باشد، مستخرج مالک ما مستخرج من المعدن شود. اگر از مباحات اصلیه باشد که کاملاً وجهش معلوم

است که اگر استخراج صورت گیرد چرا مستخرج مالک می شود؟ گفتیم حیازت و احیاء موجب ملکیت او می شود.

در هر صورت اقولی که در آن مسئله گفته شد مربوط به ملکیت مستخرج لما یتخرج من المعدن بود اما آنچه اینجا از آن بحث می کنیم ملکیت خود معدن است قبل از آنکه توسط کسی استخراج شود. این نکته ای بود که اگرچه در جلسه گذشته بیان شد ولی لازم بود تکرار شود تا بین این دو مسئله خلط صورت نگیرد.

قول دوم: مباحات اصلیه

تا اینجا ادله قول مشهور قدما مبنی بر اینکه معادن مطلقاً از انفال هستند را بیان کردیم؛ اجمالاً دلیل اول و دلیل دوم می توانند قول مشهور قدما را اثبات کنند اما عرض کردیم اقوال دیگری هم وجود دارد از جمله این قول که معادن مطلقاً از مباحات

ص: 335

اصلیه هستند یعنی مالک ندارند و برای همه مردم مباح قرار داده شده اند و همه مردم نسبت به معادن یکسان هستند. البته اگر کسی استخراج و حیازت و احیاء کند مالک می شود پس همان اسبابی که موجب ملکیت اراضی موات است، همان هم موجب ملکیت نسبت به ما یتخرج من المعدن می شود؛ چون ادله سببیت احیاء یا حیازت مختص اراضی نیست. ادله احیاء یا حیازت به نحو مطلق احیاء و حیازت ارض و غیر ارض (که امکان حیازت و احیاء داشته باشند) را بیان کرده و لذا سببیت حیازت و احیاء برای ملکیت معدن را نیز ثابت می کند.

ادله

چرا معادن از مباحات اصلیه می باشند؟ مجموعاً شش دلیل بنابر آنچه که بزرگان از جمله صاحب جواهر هم در باب انفال و هم در باب احیا موات فرموده است برای این قول قابل ذکر است:

دلیل اول: شهرت

ادعا شده بر اینکه معادن از مباحات اصلیه هستند، شهرت منقوله و محصله قائم است یعنی هم نقل شهرت شده و برخی بزرگان نقل کرده اند که مشهور است که معادن از مباحات اصلیه هستند. شهرت محصله هم هست یعنی صرف نقل بزرگان نیست و اگر ما خودمان تتبع و جستجو کنیم می توانیم بدست آوریم که مشهور بین فقهای شیعه آن است که معادن از مباحات اصلیه هستند و نسبت مردم با آنها یکی است. (البته بعداً گفته خواهد شد که آیا شهرت به تنهایی می تواند دلالت داشته باشد یا به کمک ادله دیگر قابل اتکا و استناد است.)

دلیل دوم: سیره مستمره

سیره مستمره بین مسلمین در طول تاریخ بر این بوده و هست که مسلمین بدون اذن و اجازه از امام جامعه و حاکم از معادن استخراج می کردند و مالک می شده اند. این سیره حتی در زمان خود ائمه (ع) هم جریان داشته و در آن زمان برای استخراج از معادن نه تنها از حاکم، بلکه از ائمه معصومین (ع) هم اجازه نمی گرفتند. اگر معادن ملک امام و حاکم بود، به هر حال باید اجازه گرفته می شد ولو ائمه در مسند حکومت نبودند اما حداقل پیروان ائمه باید از ائمه (ع) به عنوان صاحبان و مالکان واقعی معادن اجازه می گرفتند اما گزارشی در این رابطه

وارد نشده که کسی از ائمه اجازه گرفته باشد. در این جهت هم فرقی بین اراضی موات و غیر موات نبود یعنی عدم استیذان از ائمه و حکام هم نسبت به معادنی بود که در اراضی موات واقع شده بودند و هم نسبت به معادن واقع در اراضی غیر موات. این سیره، یک سیره قطعیه مسلم است که متصل به زمان معصوم هم می باشد و نه تنها ردع نشده بلکه چه بسا ممکن است در بعضی موارد تأیید هم شده باشد. (در سیره، اتصال به زمان معصوم مهم است. اگر سیره ای مستحدثه باشد که اتصال به زمان معصوم نداشته باشد، قابل استناد نیست. اینجا سیره متصل به زمان معصوم است و ردعی هم از آن نشده است).

این سیره به کمک شهرت قطعیه می تواند یک دلیل قابل استناد باشد. هرچند خود شهرت به تنهایی دلالت ندارد. البته سیره مستقلاً دلیل هست و نیازی به کمک و معاضدت ندارد اما شهرت نیاز به معاضدت دارد مگر اینکه سیره ابهام داشته باشد یعنی اثبات آن برای دیگران مشکل باشد لذا صاحب جواهر می فرماید که این سیره معاضد آن شهرت است و کمک به شهرت می کند و ما معتقدیم به عکس هم هست یعنی اگر کسی ادعا کند در این سیره ابهام وجود دارد، شهرت هم می تواند معاضدتی نسبت به سیره داشته باشد.

به هر حال دلیل اول و دوم نسبت به هم معاضدت و هم پوشانی دارند و به هم کمک می کنند. سیره کمک به شهرت می کند و شهرت به سیره کمک می کند.

دلیل سوم: آیه

دلیل سوم آیه «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (1)

است؛ خداوند در این آیه می فرماید: خداوند همه آنچه را که در زمین است برای شما خلق کرده است. «خَلَقَ لَكُمْ» یعنی برای شما خلق کرده خود زمین خلق للانسان، ما فی الارض هم خلق للانسان. لذا هر آنچه در زمین وجود دارد برای مردم خلق شده و همه مردم نسبت به ما فی الارض یکسان می باشند، نسبت به بیابان ها و صحاری و بحار و آنچه که فی الارض است مثل معادن یعنی هیچ یک مالک ندارند و همگی برای شما است. پس معلوم می شود مردم در ارض و ما فی الارض یکسان هستند چون برای همه خلق شده و این دال بر آن است که اینها از مباحات اصلیه می باشند. وقتی می گوید: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» یعنی این برای همه شما مباح است. حالا این هر کسی که استخراج کرد، مالک می شود از ادله دیگر استفاده می شود اما اباحه اصلیه از این آیه قابل استفاده است.

دلیل چهارم: اطلاق اخبار خمس معدن

دلیل چهارم اشعار اطلاق اخبار خمس معدن است. روایاتی که دال بر وجوب خمس در معدن است قبلاً نقل شد. به مقتضای آن روایات معادن متعلق خمس هستند و هر کسی از معدن استخراج کند باید خمس دهد. اگر قائل شویم معادن و آنچه از معدن استخراج می شود متعلق به امام است این با وجوب خمس بر مستخرج سازگار نیست؛ چون نمی شود مالی متعلق به امام باشد و خمس آن بر ما واجب باشد زیرا وجوب خمس در طول ملک است. اگر کسی مالک چیزی شد آن وقت خمس و یک پنجم آن را با شرائطی باید به عنوان حق صاحبان خمس بپردازد لذا نفس وجوب خمس بر کسی که از معدن استخراج می کند دال بر این است که او مالک معدن است یعنی قبل از آن ملک امام نبوده است.

صاحب جواهر می فرماید: اطلاق اخبار خمس معدن اشعار به این دارد که معادن از مباحات اصلیه هستند؛ چون این اخبار دلالت بر وجوب خمس می کند، و وجوب خمس معدن لا یجتمع الا مع الملكیه بالنسبه الیه؛ چون نمی شود معدن ملک دیگری (ملک امام) باشد لکن خمس بر عهده شخص دیگری باشد. آیا می توان نسبت به اموال و چیزهایی که ملک دیگران است تصور کرد که خمس آن بر عهده دیگری است؟ آیا می شود یک کسی منفعت و سود ببرد اما خمس آن را دیگری بدهد؟ این قابل قبول نیست.

پس مفاد اخبار خمس معدن وجوب خمس معدن است ولی از آنجا که خمس در ملک ثابت است و قول به ملکیت امام نسبت به معدن با وجوب خمس بر مستخرج قابل اجتماع نیست نتیجه می گیریم پس باید معادن هم ملک امام نباشند. بلکه از مباحات اصلیه بوده و هر کسی استخراج کرد، مالک می شود و خمس هم بر او واجب می شود.

دلیل پنجم: اصل

اصل این است که آنچه را که خداوند خلق کرده، مالک ندارد. خداوند چیزهای زیادی را برای استفاده بشر خلق کرده و ملکیت بعداً به واسطه حیازت و احیاء حاصل می شود. ادله اقتضا می کند اگر کسی چیزی را حیازت یا احیاء کرد، مالک

می شود. به طور کلی ملکیت ها از آنجا شروع شده و برای اولین بار کسی در این عالم مالک نبوده که اموالش را بفروشد و دست به دست بگردد. اولین ملکیت از اینجا شروع شد که مردم در زمین ها کار کردند و این زمین هایی که حیات و احیاء شد یا به ارث رسید یا به دیگری فروخته شد و همین مبدأ نقل و انتقالات گردید و سپس این ملکیت ها تا امروز باقی مانده و دست به دست شده و تاقیامت هم ادامه دارد. پس از اول کسی مالک چیزی نبوده است.

حال اگر ما شک کنیم که معادن ملک کسی بوده یا نه اصل این است که ملک کسی نبوده است. این اصل می تواند استصحاب عدم مالک باشد که اساساً قبل از اینکه این عالم خلق شود و این کره ارض به وجود بیاید مالکی نبود چون ارضی نبود یا اساساً انسانی نبود. بعد شک می کنیم که مالک پیدا کرده یا نه، همان عدم مالک را استصحاب می کنیم. این همان استصحاب عدم ازلی است. ممکن است استصحاب به نحو دیگری تقریر شود و آن اینکه ما یقین داریم یک زمانی هیچ قسمتی این ارض مالک نداشته، حال شک می کنیم آیا معادن بر همان حالت قبلی و سابق باقی هستند یا نه؟ استصحاب عدم ملکیت احدٍ للمعادن را می کنیم.

البته این اصل را ممکن است به نحو دیگری غیر از دو تقریری که برای استصحاب گفتیم، هم تقریر کنیم؛ مثلاً اینکه منظور از اصل یعنی اصل خلقت یا چیزی شبیه آن. ولی این تقریر چندان وجیه به نظر نمی رسد.

دلیل ششم: قیاس شدت نیاز مردم

دلیل ششم طبق آنچه که صاحب جواهر فرموده، شده حاجه الناس الی بعضها است. یعنی معاش و زندگی مردم متوقف بر این است که از اینها استفاده کنند. این نه یک احتیاج معمولی بلکه احتیاج شدید است چون اگر بعضی ما فی الارض نباشد امور زندگی مردم مختل می شود مثل آب (آب یک چیزی است که بدون آن کسی نمی تواند زندگی کند). از چیزهایی که خداوند در زمین خلق کرده بعضی این گونه است.

اگر زندگی مردم متوقف بر این امور باشد و به شدت نیازمند به ما فی الارض باشند، این اقتضا می کند که اینها ملک کسی نباشد و همه مردم نسبت به آن یکسان باشند. یعنی خداوند تبارک و تعالی ما فی الارض را برای گذران زندگی مردم خلق کرده مثل بحار و صحاری و ... که زندگی مردم بدون اینها ممکن نیست پس باید به گونه ای باشند که همه بتوانند از آنها استفاده کنند. اگر ما فی الارض مالک داشته باشد، آن وقت زندگی و معاش مردم دچار مشکل می شود و همه باید به سراغ مالک بروند و از مالک یا بخرند یا اجازه بگیرند و بدون اجازه مالک نتوانند تصرف کنند و این موجب اختلال در زندگی و معاش مردم می شود. بنابراین شدت احتیاج مردم به معادن اقتضا می کند که معادن ملک امام نباشند.

نتیجه

ملاحظه فرمودید که این ادله دو دسته بودند؛ دسته ای اثبات می کردند که معادن از مباحات اصلیه هستند و دسته ی دیگر نفی می کردند که ملک امام باشند. این ادله را اگر بخواهیم در یک تقسیم بندی کلی بیان کنیم در این دو قسم قابل گنجاندن هستند به اینکه یک دسته ناظر به جنبه ایجابی می باشند (اینکه معادن از مباحات اصلیه هستند) و دسته دیگر از ادله هم ملکیت معادن را برای امام نفی می کرد و اینکه معادن ملک امام نیستند لذا بعضی از این ادله درست است که به عنوان دلیل قول دوم ذکر شده اما می تواند به نوعی به عنوان اشکال به دلیل قول اول هم قلمداد شوند اما ما دیگر اینها را آنجا در دلیل قول اول

ذکر نکردیم برای اینکه تکرار پیش می آید. اشکالاتی که نسبت به ادله قول اول وجود دارد، ذکر شد و ما بعضی از آنها را بیان کردیم اما بعضی از اشکالات را باقی گذاشته تا در اینجا در ضمن ادله قول دوم بگوییم مثلاً همین دلیل اخیر می تواند به عنوان یک اشکال بر اینکه معادن از انفال هستند، محسوب شود لذا همین جا اگر ما بررسی کنیم هم پاسخ قول دوم داده می شود و هم قول اول تثبیت می شود که این شاء الله آن را در جلسه آینده مورد بررسی و رسیدگی قرار خواهیم داد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 339

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 28 بهمن 1393

موضوع جزئی: خاتمه: ملکیت معادن - بررسی قول دوم (مباحات

اصلیه) مصادف با: 27 ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 75

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله قول دوم بود و عرض کردیم بر اساس نظر بعضی از بزرگان از جمله صاحب جواهر و محقق و شهید معادن از مباحات اصلیه محسوب می شوند؛ شش دلیل برای این قول ذکر شد. حال باید بینیم آیا این ادله می تواند اثبات کند که معادن از مباحات اصلیه هستند یا خیر.

بررسی ادله قول دوم

مقدمه

قبل از اینکه این ادله را یک به یک بررسی کنیم لازم است مطلبی را به عنوان مقدمه که می تواند کلید پاسخ به اکثر این ادله باشد، ذکر کنیم و آن این است که ما وقتی می گوئیم معادن یا اراضی موات از انفال محسوب می شوند و ملک امام هستند به چه معنا است؟ اگر تحلیل درستی از ملکیت امام نسبت به اراضی موات و معادن صورت گیرد بسیاری از این مشکلات حل خواهد شد. در این رابطه باید به دو جهت توجه شود:

جهت اول: منظور از ملکیت امام نسبت به انفال و اراضی موات و معادن این نیست که این اموال فقط در اختیار امام است و آنها هم اجازه تصرف به هیچ کسی نمی دهند مثل سایر املاک شخصی؛ در واقع ملکیت ائمه نسبت به انفال را نباید به ملکیت اشخاص حقیقی نسبت به اموالشان قیاس کرد چون عمدتاً این قیاس صورت می گیرد و لذا در مواردی دچار مشکل می شویم. در اموال شخصیه مالک یک تسلط تام بر اموال دارد و خودش و وابستگانش صرفاً از آن مال استفاده می کنند و دیگران حق ورود به دایره اموال شخصی را ندارند. یک مرز و

خطی است بین این اموال و کسانی که نسبتی با این اموال ندارند. اما ملکیت ائمه نسبت به اراضی موات و معادن و سایر موارد انفال مثل ملکیت اشخاص نیست؛ آنچه در رابطه با ملکیت امام نسبت به انفال وجود دارد این است که اختیار این اموال و زمام امور این اموال به دست امام است یعنی کآن برای اینکه هرج و مرج پیش نیاید و همچنین برای اینکه این اموال توسط یک عده ای که قدرت و توانایی بیشتری دارند به تصرف انحصاری در نیاید یعنی برای اقامه عدل و جلوگیری از تبعیض و نیز به جهت تأمین منابع مالی برای امام و حاکم جامعه اسلامی اختیار آن به امام سپرده شده است. اگر قرار بود اختیار این اموال به دست امام نباشد آن وقت هر کسی با امکانات مادی و زور و قهر و غلبه می توانست این اموال را تصرف کند لذا همه اینها در عالم در اختیار یک عده معدودی قرار می گرفت و اکثر مردم از منفعت این اموال محروم می شدند به علاوه آنکه دست امام بسته می شد. پس برای اینکه جلوی تبعیض گرفته شود و هرج و مرج پیش نیاید و امام ميسوط الید باشد، اختیار این اموال به دست امام سپرده شده است. آن وقت امام با توجه به مصالحی

ص: 340

که در نظر می گیرد این زمینها را در اختیار دیگران می گذارد یعنی هر کسی بخواهد در این اموال تصرف کند به نوعی با اذن و اجازه امام باید این کار را انجام دهد.

جهت دوم: این مطلب مطلب که اختیار این اموال به دست امام است، همان طور که قبلاً گفتیم منافاتی ندارد با اینکه کسی مثلاً با احیاء و حیازت مالک شود. البته در اینجا اختلاف نظر وجود دارد و همان طور که قبلاً اشاره کردیم بعضی معتقدند اگر امام اذن در تصرف به کسی می دهد، مثل اجاره است یعنی بعضی معتقدند که هیچ کس حتی بالحقاذه و الاحیاء مالک نمی شود. نهایتش این است که از طرف امام برای این کار اجیر شده و فقط یک منفعتی نصیب عامل می شود و اصل منفعت مربوط به دولت و حکومت و امام است اما عمدتاً معتقدند حیازت و احیاء سبب ملکیت است. پس این دو جهت در رابطه با ملکیت امام نسبت به انفال مهم است.

پس جهت اول اینکه نباید ملکیت امام نسبت به انفال با ملکیت اشخاص نسبت به اموالشان مقایسه شود. ملکیت امام تفاوت اساسی با ملکیت اشخاص دارد؛ ملکیت امام به این معنا است که اختیار امر این اموال به دست امام است نه اینکه ملک شخص امام باشد. بلکه ملک حیثیت امامت است که این به هدف و سه غرض واقع شده است. یعنی دادن اختیار این اموال به امام برای جلوگیری از هرج و مرج است و برای جلوگیری از تبعیض است و برای اینکه منابع مالی برای دولت اسلامی و امام تأمین شود. اگر امام ميسوط الید نباشد برنامه هایی که برای جامعه اسلامی دارد نتواند اجرا کند، با مشکل مواجه می شود. پس اگر اختیار این اموال به امام داده شده است برای منع از هرج و مرج و جلوگیری از تبعیض و اقامه عدل و تأمین یک منابع مالی برای امامت و حکومت است که بتواند بر اساس آن مصالح اسلام و مسلمین را تعقیب کند.

جهت دوم اینکه ملکیت امام و دولت و حکومت نسبت به انفال مانع ملکیت اشخاص نیست یعنی دیگران هم می توانند با اذن و اجازه امام، در اراضی موات یا انفال یا حیازت یا احیاء یا استخراج ملکیت پیدا کنند.

این یک مطلبی بود که لازم بود به عنوان مقدمه ذکر شود. حال ما با توجه به این نکته ادله را بررسی می کنیم:

بررسی دلیل اول

در مورد شهرت که دلیل اول بود عرض کردیم صاحب جواهر فرموده شهرت نقلاً و تحصیلاً بر این قائم است که مردم نسبت به معادن

یکسان هستند یعنی معادن مالک ندارد و هر کسی می تواند مبادرت به احیاء و استخراج یا حیازت از معادن کند و به تبع مالک شود. اما به نظر می رسد با وجود مخالفت های بسیاری از بزرگان مخصوصاً مشهور قدما که قولشان نقل شد از جمله شیخ مفید و شیخ طوسی و دیگران، ادعای شهرت محل اشکال باشد یعنی ادعای شهرت منقوله و محصله در مانحن فیه با وجود نظر مخالف مشهور قدما قابل پذیرش نیست. شهرت قدمائیه خیلی مهم است؛ شهرت قدمائیه از نظر اعتبار و اتقان از بسیاری از ادعاهای اجماع قوی تر است. لذا دلیل اول باطل می شود.

بررسی دلیل دوم

ادعای سیره قطعیه مستمره که متصل به زمان معصوم است هم به نوعی محل اشکال است چون:

اولاً: در مقابل هم ادعای سیره شده یعنی می گویند سیره مستمره بر این بوده که بدون اذن امام این کار را نمی کردند. بعضی این گونه ادعا کرده اند.

ص: 341

ثانیاً: اگر شما در مورد معادن ادعا می کنید از مباحات اصلیه هستند چرا در مورد موات این ادعا را ندارید. قائلین به این سیره در باب معادن می گویند سیره قطعی بر این بوده که در معادن بدون اذن تصرف می کردند در حالی که در اراضی موات هم همین گونه بود؛ چرا آنجا ادعا نمی شود که اراضی موات از مباحات اصلیه است؟! اگر سیره مستمره در همه اعصار این چنین بوده، در باب اراضی موات هم همین گونه بوده، لذا وجهی برای تفصیل بین معادن و اراضی موات نیست. اراضی موات هم از انفال بودند و در اراضی موات هم احیاء و حیازت صورت می گرفته و مالک هم می شدند. خلاصه اینکه وجهی برای این تفکیک وجود ندارد.

ثالثاً: اینکه می گویند سیره بر این بوده که در مورد معادن اذن نمی گرفتند، لعل به واسطه غلبه حکومت‌های جائر و سلاطین جور بوده یا به این جهت بوده که مردم آشنا به حقوق امام نبوده اند. اینکه در زمان ائمه معصومین(ع) اجازه نمی گرفتند و عامه مردم و مسلمین بدون اجازه معادن را استخراج می کردند برای این بوده که اکثر مردم به حقوق ائمه آشنا نبوده اند و آنها هم که آشنا بوده و پیرو اهل بیت(ع) یا در ارتباط با ائمه بوده اند در تضییق به سر می بردند یا آن قدر کم بودند که استیذان آنها به صورت عمومی مطرح نشده و چه بسا استیذان هم می کردند لکن ائمه برای آنها در آن زمان اجازه می دادند و این کار را می کردند یا حتی ممکن است کسی بگوید ائمه اذن کلی داده اند و اخبار تحلیل دلالت بر این معنا می کند.

با ملاحظه این جهاتی که عرض کردیم معلوم می شود این دلیل هم قابل اعتماد نیست.

بررسی دلیل سوم

اما مورد استدلال به آیه «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»(1)

هم با توجه به مطلبی که در مقدمه و بررسی ادله اول و دوم گفتیم جواب آن معلوم می شود؛ اگر خداوند می فرماید خداوند زمین و ما فیها را برای شما خلق کرده، هیچ منافاتی ندارد که زمام امر همه آنچه را که در زمین وجود دارد به دست یک رهبر و پیشوا و قائد باشد برای جلوگیری از هرج و مرج و تبعیض و تأمین منابع مالی، این منافاتی با ملکیت دیگران هم ندارد. نه تنها «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» با سپردن زمام ما فی الارض به امام منافات ندارد بلکه این کار لازم است انجام شود. اگر قرار بود به مردم بگویند ایها الناس اینها برای شما است ولی هیچ نظارت و ضابطه و قانونی هم برای استفاده مردم نبود، مشکلات زیادی پیش می آید. پس «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» به معنای سلب اختیار امام و حاکم نیست بلکه باید همان چیزی را که خداوند خلق کرده. در یک چهارچوبی بتواند در اختیار مردم قرار بگیرد و اینکه می گوئیم این ملک امام است در واقع به همان معنایی است که گفتیم:

بررسی دلیل چهارم

اما در مورد دلیل چهارم که اشعار اطلاق اخبار خمس بود:

اولاً: این دلیل همان طور که صاحب جواهر هم گفته، اشعار دارد. تعبیر ایشان این است: «اشعار اطلاق اخبار الخمس فی المعادن»؛ اخبار خمس معدن مطلق است و اطلاق این اخبار اشعار به عدم ملکیت ائمه دارد و اینکه از مباحات اصلیه است.

ثانیاً: با توجه به نکته ای که در مقدمه گفتیم (تفاوت ملکیت اشخاص با ملکیت امام) اگر خمس در چیزهایی که ملک امام است قرار داده می شود، این در واقع به این معنا نیست که خمس بر عهده کسی در ملک شخصی دیگری قرار داده شود چون

در مقدمه گفته شد که نباید ملکیت امام مقایسه شود با ملکیت اشخاص و همین مقایسه باعث شده که این خلط و اشتباه صورت گیرد. در مورد ملکیت اشخاص اصلاً قابل تصور نیست که مالی متعلق به دیگری باشد و او منفعت ببرد اما خمس آن به عهده شخص دیگری باشد. این مطلب در رابطه با املاک شخصی درست است تا چیزی ملک انسان نشود معنا ندارد خمس بدهد و وجوب خمس یعنی یک پنجم آنچه که متعلق به انسان است باید به صاحبان خمس بپردازد یعنی از تمام مال انسان، چهار پنجم متعلق به خود اوست و یک پنجم آن صاحب دارد و حقی برای دیگران است. اما وقتی ما می گوئیم در معدن خمس واجب است مثل خمس در غنائم جنگی، این خمسی که در معدن قرار داده می شود هر چند معدن ملک امام باشد، ولی این باز برای آن است که یک منافع و درآمدی از قبل واگذاری زمینها عائد امام شود. اگر قرار بود اینها ملک امام باشد و فقط اینها اجازه بدهند که دیگران با احیاء و حیازت مالک شوند بدون هیچ عوضی، آن گاه امام مبسوط الید نبود. چگونه می توانست منابع را تأمین کند؟ گفتیم اینها در اختیار امام است به اهداف و اغراضی. غرض و هدف از واگذاری اینها به امام و حاکم معلوم است که چیست. حال اگر قرار باشد که اینها فقط ناظر باشند و اجازه دهند که دیگران تصرف کنند و مالک شوند و هیچ چیزی نپردازند، نقض غرض می شود. درست است که جلوی هرج و مرج گرفته می شود ولی این همه هدف از واگذاری امر معادن به امام نیست پس اگر خمس به عهده مستخرج گذاشته شده، اولاً شرایطی برای آن در نظر گرفته شده و ثانیاً این در واقع به عنوان یک عوضی است در برابر اذنی که به آنها داده شده است.

ثالثاً: اساساً وجوب خمس مربوط به بعد الاستخراج است و بحث ما مربوط به ملکیت رقبه معادن و مربوط به قبل الاستخراج است. بنابراین منافاتی ندارد که معدن ملک امام باشد و سپس با حیازت و احیاء ملک دیگری شود و خمس بر او واجب باشد.

بررسی دلیل پنجم

دلیل پنجم یعنی اصل مّا لا اصل له است؛ چون اگر استصحاب عدم ازلی باشد که فیه نظرٌ و آن تقریر دیگری هم که از استصحاب شده، اصل آن محل اشکال است.

بررسی دلیل ششم

دلیل ششم که شده حاجه الناس إلی المعادن بود، اقتضا می کند که معادن ملک کسی نباشد. یعنی نمی شود چیزی که همه مردم به آن نیازمند هستند، ملک امام باشد و دیگران مثلاً نتوانند از آن استفاده کنند. پاسخ این دلیل هم با عنایت به مقدمه ای که گفتیم کاملاً روشن می شود که شدت نیازمندی مردم به معادن منافاتی ندارد که ما معادن را از انقال بدانیم. اتفاقاً اینها از انقال و ملک امام هستند ولی برای اینکه مردم به این معادن دسترسی پیدا کنند و نیازهایشان برطرف شود، اختیارش به دست امام سپرده شده است. پس منافات ندارد که هم از انقال باشد و هم مردم برای رفع نیازهایشان با یک ضابطه و قانونی از آن استفاده کنند و مالک شوند با همان ترتیبی که گفته شد چون معنای ملکیت امام این نیست که دیگران را از استفاده از این منابع و معادن منع کنند تا شما با این دلیل بخواهید اثبات کنید که پس باید از مباحات اصلیه باشد.

نتیجه

پس با توجه به آنچه در بررسی ادله قول دوم گذشت به نظر می رسد مجموعاً این شش دلیلی که برای قول دوم ذکر شده، مورد اشکال است و بنابراین این قول قابل پذیرش نیست. «الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثانی: المعدن) تاریخ: 29 بهمن 1393

موضوع جزئی: خاتمه: ملکیت معادن - بررسی قول سوم و چهارم - نتیجه مصادف با: 28

ربیع الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 76

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

در مورد ملکیت رقبه معادن چهار قول ذکر شد. قول مشهور قدما و قول بعضی از بزرگان از جمله محقق و شهید و صاحب جواهر مورد بررسی قرار گرفت.

قول سوم: تبعیت ملکیت معدن از ملکیت ارض

قول سوم قول به تبعیت ملکیت معدن از ملکیت ارض است. این قول در واقع یک نوع تفصیل است به این معنا که معادنی که در اراضی انفال مثل ارض موات واقع شده اند، از انفال محسوب می شوند و معادنی که در ملک شخص خاصی واقع شده اند، ملک همان صاحب ارض حساب می شوند و معادنی که در اراضی مفتوحه عنوه واقع شده است از آنجا که مالک این اراضی مسلمین هستند این معادن هم متعلق به عموم مسلمین خواهد بود. این قولی است که به مرحوم علامه حلی و جمع دیگری نسبت داده شده است.

دلیل قول سوم

تقریب اول: دلیل این قول ظاهراً این است که کسی که مالک ارض باشد بر اساس همان مطلبی که جمعی تصریح به آن کردند من تخوم الارض الی عنان السماء متعلق به او است. اگر ارض، ارض موات باشد مالک آن امام است پس امام مالک ارض است مطلقاً یعنی مالک عمق و سماء ارض است لذا معدنی که در این ارض واقع شده متعلق به امام است. همچنین است در املاک شخصیه و اراضی دارای مالک شخصی، در آنجا هم کسی که زمین دارد مالک عمق و آسمان زمین است لذا معدن برای او می شود و قس علی هذا اراضی مفتوحه عنوه. پس مستند این قول، این است که ملکیت نسبت به زمین ملکیت نسبت به تخوم الارض الی عنان السماء را در بر می گیرد.

تقریب دوم: تقریب دیگری که می توان گفت همان مسئله ای است که از قول بعضی نقل کردیم که ملکیت ارض ملکیت نسبت به اجزاء

ارض هم هست و معدن هم جزء اجزاء الارض محسوب می شود. لذا ملکیت ارض شامل ملکیت معدن هم می شود.

فرق دو تقریب

ممکن است این دو تقریب قابل برگشت به یکدیگر باشند ولی اگر دقت شود می توان آنها را از هم تفکیک کرد. تقریب اول مسئله تبعیت است یعنی مالک ارض مالک تخوم الارض و عنان السماء هم هست. در تقریب دوم مسئله ملکیت ارض و به تبع آن اجزاء الارض مطرح است. پس در هر دو به نوعی تبعیت وجود دارد لکن ممکن است بگوییم یکی تبعیت حکمی است و یکی تبعیت موضوعی؛ ما وقتی می گوییم شخصی مالک چیزی است، قهراً از باب اینکه شیء اجزائی دارد پس مالک اجزاء هم هست. این تبعیت موضوعی می شود. اما طبق تقریب اول می گوییم تخوم الارض هم حکماً مثل ارض است و حکم

ص: 344

عنان السماء الارض هم حکم خود ارض است، پس می توانیم این طور بین این دو تقریب فرق بگذاریم که در تقریب اول تبعیت حکمی مطرح است و در تقریب دوم تبعیت موضوعی مطرح است.

بررسی دلیل قول سوم

این قول هم محل اشکال است و بطلان آن از مطالب گذشته آشکار می شود چه هر دو تقریب را یکی بدانیم و چه تفکیک کنیم. تقریب اول باطل است چون اصل این مبنا که کسی که مالک زمین باشد مالک من تخوم الارض الی عنان السماء است محل اشکال است؛ این تبعیت به هیچ وجه پذیرفتنی نیست چون تبعیت تا حدودی که عرف به رسمیت بشناسد قابل قبول است. عرف برای ارض تا یک حدی در عمق زمین و یک حدی بالاتر از سطح زمین، تبعیت را می پذیرد اما نسبت به مازاد بر آن از دید عرف این تبعیت وجود ندارد.

در مورد تقریب دوم هم به همین ترتیب می توانیم بگوییم که مالکیت نسبت به ارض، مالکیت نسبت به اجزاء خود ارض است. یعنی نسبت به سطح زمین در عمق چند متری که عرفاً جزء آن زمین حساب می شود، مالکیت معنا پیدا می کند یعنی مالکیت ارض، مالکیت جزء الارض هم هست اما معدنی که در اعماق زمین واقع شده است جزء الارض محسوب نمی شود. هر زمینی مساحت و اجزائی دارد و کسی که مالک مساحت زمین می شود، مالک اجزاء این ارض هم می شود اما بعید است که مثلاً به عمق صد متری که می رسد، ما این را از اجزاء هذا الارض بدانیم. عرف نمی گوید آنچه که در عمق این زمین واقع شده، جزء هذا الارض است تا ملکیت نسبت به آن توجیه شود.

در هر صورت چه تقریب اول را برای استناد قول سوم ذکر کنیم و چه تقریب دوم را ذکر کنیم و چه اینها را یکی بدانیم و چه ندانیم در هر صورت اساس این قول باطل است لذا این تفصیل به نظر می رسد که صحیح نیست. البته اگر مبنای کسی این باشد که من تخوم الارض الی عنان السماء متعلق به مالک ارض است، قهراً این قول را می پذیرد. پس این مبنا را اگر بپذیریم این حرف قابل قبولی است اما انما الاشکال در اصل این مبنا و نه تبعیت موضوعی و نه تبعیت حکمی وجهی ندارد. پس به نظر می رسد قول سوم هم تمام نباشد.

قول چهارم: تفصیل بین معادن واقع در ارض میته و غیر آن

قول چهارم تفصیل بین معادنی است که در ارض میته واقع شده و معادنی که در غیر اراضی میته است. گفته اند معدن واقع در اراضی میته

از انفال است اما معدن واقع در غیر این اراضی از مباحات اصلیه است.

بررسی قول چهارم

فظهر فساد هذا القول مما ذكرنا. بطلان این قول هم با توجه به آنچه که سابقاً گفتیم معلوم می شود و وجهی برای این تفصیل به نظر نمی رسد. چرا معدنی که در ارض میته واقع است از انفال باشد؟ ملاک آن چیست؟ اگر ملاک این است که چون خود ارض ملک امام است پس باید معدن هم ملک امام باشد، سؤال این است که با این ملاک چرا در مورد اراضی مفتوحه عنوه نمی گوئید معدن ملک عامه مسلمین باشد؟ اگر ملاک تبعیت در ملکیت خود ارض است، در املاک شخصی هم باید بگوئید معدنی که در املاک شخصی واقع شده باید متعلق به خود شخص باشد؟!

ص: 345

به عبارت دیگر اگر ما قول مشهور قدما را کنار بگذاریم و نخواهیم قول مشهور قدما را بپذیریم در درجه دوم قول علامه حلی قولی است که با قواعد سازگار است. اگر قول مشهور قدما را بپذیریم باید قول سوم را بپذیریم و دیگر نه وجهی برای این تفصیل است و نه وجهی برای قول دوم که صاحب جواهر و امثال ایشان گفتند. این تفصیلات بخصوص این تفصیل چهارم بدون وجه و بدون استناد است لذا قول چهارم هم باطل است.

حق در مسئله

نتیجه بحث در خاتمه این شد که به نظر می رسد که اقوی آن است که معادن ملک امام هستند و از انفال محسوب می شوند بنابراین زمام امر معادن به اختیار امام معصوم است و در عصر غیبت هم به اختیار حاکم اسلامی و رهبر جامعه اسلامی. لذا هر نوع تصرف، استخراج در رابطه با معادن به اذن امام باید صورت بگیرد و امام به هر نحوی که صلاح بدانند می توانند تعیین کنند که معادن در اختیار چه کسانی با چه خراج و اجرتی یا بدون خراج و اجرت قرار بگیرد و منافی هم که از این راه به دست می آید در اختیار او است که صرف مصالح عمومی اسلام و مسلمین می شود.

نکته: احقیق مالک ارض نسبت به دیگران

فقط یک نکته را توجه کنید که اگر کسی زمینی داشته باشد و در عمق آن، معدنی واقع شده باشد که استخراج از آن متوقف بر ورود به این ارض و تصرف در این ارض باشد لعل بگوییم مالک ارض نسبت به دیگران در تصرف و استخراج از معدن احق است؛ یعنی اگر مالک زمین توانایی مالی و تمکن از استخراج دارد و استخراج هم متوقف بر ورود و تصرف در ارض است، بعید نیست که بگوییم مالک زمین نسبت به دیگران احق است نه اینکه مالک باشد. ما اصل ملکیت دیگران نسبت به معادن را نفی کردیم و گفتیم معادن از انفال است و هیچ کسی مالک معادن نیست ولو اینکه مالک زمین هم باشد ولی مالک زمین اگر قدرت و تمکن از استخراج معدن داشته باشد و استخراج معدن هم راهی به غیر از این زمین ندارد، با این دو شرط می توان گفت که مالک ارض نسبت به دیگران احق است یعنی در دوران بین استخراج مالک و غیر، مالک برای این کار احق است ولی اگر مالک توانایی استخراج ندارد، دیگری می تواند با استخراج مالک شود.

سؤال: اگر امام به دیگری اذن داد، مالک زمین می تواند ممانعت کند؟

استاد: اذن امام علت تامه نیست؛ هم اذن امام را می خواهد و هم اذن صاحب الارض را. اگر تصرف کرد ضامن است و باید خساراتی که به زمین وارد شده را بپردازد.

اینجا دو مسئله وجود دارد و نباید این دو مسئله را خلط کرد؛ مسئله اول اینکه می گوییم احق است یعنی اگر امر دائر شود بین اینکه استخراج را به مالک بدهند یا به دیگری، مالک ارض اولی است. مسئله دیگر اینکه اگر استخراج از معدن حتی در املاک شخصی متوقف بر تصرف در این ارض باشد. همین جا هم امام باید تحصیل رضایت مالک ارض را بکند چون عمق این زمین ملک امام است ولی همین امام هم اگر بخواهد برای تحصیل مال متعلق به خودش تصرف در ملک غیر کند، باید اذن بگیرد.

«هذا تمام الكلام فی البحث عن المعدن»

بحث جلسه آینده: امر سوم از امور هفتگانه ای که متعلق خمس قرار گرفته اند مسئله کنز است که ان شاء الله از جلسه آینده این بحث را شروع خواهیم کرد.

حقیقت ایمان

امام صادق (ع) می فرماید: «لَا يَكُونُ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ خَائِفًا رَاجِيًا وَلَا يَكُونُ خَائِفًا رَاجِيًا حَتَّى يَكُونَ عَامِلًا لِمَا يَخَافُ وَيَرْجُو» (1)؛

عبد مؤمن نمی شود و ایمان در قلب او مستقر نمی گردد مگر اینکه دو خصوصیت داشته باشد: هم خوف در او باشد و هم رجاء. اگر کسی خائف و راجی بود، این نشانه ایمان است. خوف از چه چیزی؟ و رجاء به چه چیزی؟ این را به استناد یک کلامی از امیرالمؤمنین (ع) عرض خواهیم کرد اما ادامه حدیث این است: «وَلَا يَكُونُ خَائِفًا رَاجِيًا»؛ و نمی توانیم بگوییم شخص خائف و راجی است مگر اینکه عامل باشد نسبت به چیزی که از آن می ترسد و نسبت به آن امید و رجاء دارد.

پس ایمان متوقف بر خوف و رجاء شد و خوف و رجاء در صورتی تحقق پیدا می کند که شخص عامل باشد به آنچه که از آن خوف دارد و نسبت به آن رجاء دارد. حال از چه چیزی باید ترسید و به چه چیزی باید امید داشت؟ این مطلب را امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «لَا تَرْجُ إِلَّا رَبَّكَ؛ لَا تَخَفُ إِلَّا ذَنْبَكَ» (2)؛

از هیچ چیزی ترس مگر از گناه خودت و به هیچ کس و هیچ چیز امید نداشته باش مگر خدای خودت. این نکته بسیار مهمی است اگر می خواهیم ببینیم درجه ایمان ما چقدر است و واقعاً مؤمن هستیم یا نه و آیا ایمان قلبی داریم یا نه، ببینیم این میزان و ملاک و معیار تا چه حد در ما محقق شده. خیلی از اوقات افراد با خودشان این دغدغه و درگیری ذهنی را دارند و می خواهند خودشان را بسنجند و ببینند وضعشان در این عالم و نزد پروردگار چگونه است و چه ارزش و قیمتی دارند.

این سؤال در ذهن خیلی ها پیش می آید که نمره ما الان چند است؛ انسان خودش می تواند با آنچه که از ائمه معصومین (ع) رسیده بفهمد که نمره اش چند است. در روایات معیارها و ملاک های زیادی ذکر شده که اگر ما آنها را کنار خودمان قرار دهیم می توانیم خودمان را با آن ارزیابی کنیم و ببینیم نمره ما چند است. یکی از آن نشانه ها در همین روایت ذکر شده است. می خواهیم ببینیم آیا واقعاً ایمان داریم یا نداریم؟ باید ببینیم آیا خوف و رجاء در ما هست یا نه. اگر خوف رجاء داریم از چه کسی و از چه چیزی است و میزانش چقدر است و چه مقدار در ما اثر می گذارد. آیا نسبت به گناه خوف داریم یا نه. هر چه خوف ما از گناه بیشتر باشد ایمان ما قوی تر است. آیا به غیر از خدا به کسی امید داریم یا خیر؟ آن مقداری که برای دیگران در زندگی حساب باز می کنیم برای خدا حساب باز می کنیم؟ آن مقداری که به دیگران امید داریم، به خدا امیدوار هستیم یا نه و چه مقدار در زندگی ما اثر می گذارد؟

«لَا يَكُونُ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ خَائِفًا رَاجِيًا»؛ پس ایمان متوقف بر خوف و رجاء شده و خوف و رجاء در انسان به این است که انسان عامل باشد، نه اینکه در زبان بگوید من فقط به خدا امید دارم و فقط از گناه خودم می ترسم. نمی گوید از خدا بترس. روایتی هم که از امیرالمؤمنین (ع) خواندیم می گوید: «لَا تَخَفُ إِلَّا ذَنْبَكَ»؛ جز از گناه خودت ترس. اگر می خواهی بترسی از گناهت بترس و به خدا امید داشته باشد. ما چه مقدار به این مطلب، عامل هستیم؟ عمل باید کنیم «لِمَا يَخَافُ وَ

- 1- . بحار الانوار، ج 67، ص 392، حديث 61.
- 2- . عيون الحكم و المواعظ (لليثي)، ص 517، حديث 9360 و 9361.

يَرْجُو» و عمل به ما يخاف اين است که انسان مراقبت بر گناه کند. کسی که مراقبت بر گناه کند معلوم می شود که برای خدا در زندگی خود حساب باز کرده است. ناظر و بیننده ای را می بیند که در همه آنات مراقب اوست. نه تنها مراقب افعال او بلکه مراقب خطورات ذهنیه او هم هست. مراقب همه حالات انسان هم هست. ببینیم چقدر در مورد رجاء به خدا عامل هستیم؟ چقدر به فضل و رحمت خداوند امید داریم و امیدمان به خدا به عنوان مسبب الاسباب و عله العلل در مقابل وسائط (اگر واسطه باشند) اخیره ضعیفه چقدر است؟ آیا به مسبب الاسباب بیشتر امیدواریم یا به آن امور اعدادی که سببیت هم ندارند؟

به هر حال این نشانه، نشانه ای است که می تواند به ما کمک کند که درجه ایمان خود را با آن بسنجیم. إن شاء الله خداوند به ما توفیق دهد که اهل خوف و رجاء باشیم.

«الحمد لله رب العالمين»

ص: 348

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 2 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام اول: اصل ثبوت خمس در کنز مصادف

با: 2 جمادی الاولی 1436

سال پنجم جلسه: 77

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بخش سوم: کنز

سومین مسئله ای که در متن تحریر به عنوان متعلق خمس درباره آن بحث شده کنز است؛ امام (ره) درباره کنز فقط چند سطر بحث کرده اند و این بخش متضمن مسائل و فروع متعدد نیست. در بحث از غنائم و همچنین در بحث از معدن چند مسئله ای ذکر شد اما در این بخش مسئله ای وجود ندارد و یک متن چند سطری است که در آن پیرامون چند مطلب سخن گفته شده است. مطالبی که امام (ره) در این قسمت فرموده پنج مطلب است که ما این پنج مطلب را در ضمن پنج مقام مورد بحث قرار خواهیم داد:

مقام اول: درباره اصل ثبوت خمس در کنز است؛ کنز در کنار غنائم جنگی و معدن و همچنین مواردی که بعداً ذکر خواهد شد از امور هفتگانه ای است که به عنوان متعلقات خمس از آنها یاد شده است.

مقام دوم: درباره تفسیر کنز است و اینکه مقصود از کنز که متعلق خمس است کدام است. یعنی کنزی که خمس در آن واجب است، چیست؟

مقام سوم: در مورد ملکیت کنز است؛ اینکه چگونه واجد و یابنده کنز مالک آن می شود. در چه صورتی مالک می شود و در چه صورتی مالک نمی شود. چون خمس بر مالک ثابت است. اگر کسی مالک کنز باشد، واجب است خمس بدهد لکن قبل از آن باید ببینیم آیا کسی که کنز را پیدا کرده، مالک می شود؟ اگر مالک می شود با چه شرایطی مالک می شود؟

مقام چهارم: بحث از اعتبار نصاب در وجوب خمس و مقدار نصاب برای وجوب خمس در کنز است.

مقام پنجم: در مورد چیزهایی است که به کنز ملحق می شوند.

این مطالب پنجگانه در ضمن چند سطر در تحریر بیان شده است. ما مجموعه مباحثی که در مورد کنز خواهیم داشت حول این پنج محور است و این پنج محور را در ضمن پنج مقام تعقیب خواهیم کرد:

مقام اول: اصل ثبوت خمس در کنز

اما مقام اول؛ در ثبوت خمس در کنز تردید و اشکالی وجود ندارد و وجوب و ثبوت خمس در کنز بین فریقین فی الجمله مورد قبول است. اینکه عرض می کنیم فی الجمله برای این است که در مورد بعضی از قیود و مصارف و بعضی از جزئیات مربوط به کنز اختلاف نظر وجود دارد اما فی الجمله اصل وجوب خمس متفق علیه بین شیعه و سنی است. در عبارات فقها مخصوصاً صاحب جواهر اشاره ای به بعضی از کسانی که مسئله عدم خلاف یا اتفاق یا اجماع را ذکر کرده اند، شده مثلاً صاحب جواهر می فرماید: «بلا خلاف فیہ فی الخلاف و الحدائق و ظاهر الغنیہ او صریحها بل مع زیادہ "بین اهل العلم" فی

ص: 349

المنتہی بل اجماعاً فی الخلاف و التذکرہ و ظاهر الانتصار او صریحہ بل فی المدارک اجمع العلما کافہ علی وجوب الخمس فیہ»⁽¹⁾؛

این مسئله مورد اختلاف نیست؛ بعضی تعبیر به عدم خلاف کرده اند و بعضی تعبیر به اجماع کرده اند در عبارات بزرگان راجع به ثبوت خمس در کنز اینچنین گفته شده است.

البته در بعضی عبارات به جای کنز تعبیر به رکاز شده است. یعنی عنوان "کنز" را ذکر نکرده اند اما از رکاز نام برده اند که با توجه به معنایی که رکاز دارد شامل کنز هم می شود؛ مرکوز یعنی چیزی که پنهان و مخفی است و این یک معنای عامی دارد ولی اینکه کجا پنهان است آیا فقط باید فی الارض باشد یا غیر ارض هم اگر باشد و از دید پنهان باشد، به آن کنز و رکاز می گویند یا نه؟ ظاهرش این است که معنای رکاز عام است. (در تفسیر کنز بحث خواهد شد که اگر کنز مثلاً روی درختی پیدا شود یا روی دیوار پیدا شود آیا اصطلاحاً به این کنز گفته می شود یا نه؟ این بحث ها را در مقام دوم تعقیب خواهیم کرد.) اما اجمال مطلب این است که تقریباً اکثریت قریب به اتفاق فقها حکم وجوب خمس را برای کنز ذکر کرده اند با همین عنوان، ولی در بعضی از کلمات به جای تعبیر کنز از واژه رکاز استفاده شده است.

به هر حال اصل ثبوت خمس در کنز ممّا لا اشکال فیہ اما مع ذلک ادله ای هم برای ثبوت خمس در کنز ذکر شده است و ما اجمالاً به این ادله اشاره می کنیم و بحث در مقام اول را ان شاء الله به پایان می بریم.

ادله وجوب خمس در کنز

مجموعاً به چهار دلیل برای ثبوت خمس استدلال شده است:

دلیل اول: آیه خمس

«وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ»⁽²⁾؛ ما مسوئلاً پیرامون مدلول این آیه بحث کردیم و گفتیم ظاهر آیه این است که ما غنمتم معنای عامی دارد یعنی «ما استفدتم» لذا خصوص غنائم جنگی مورد نظر نیست. اگر قائل به تعمیم در معنای آیه شدیم هر

چیزی که عنوان ما استفدتم و ما غنمتم به معنای لغوی آن بر آن صدق کند، بر طبق این آیه متعلق خمس است. البته در بحث از ثبوت خمس معدن هم به این آیه استناد شد، در اینجا هم بر کنز، عنوان ما غنمتم صدق می کند. بنابراین می توان به عمومیت این آیه هم برای اثبات وجوب خمس در کنز استدلال کرد.

البته کسی که در عمومیت آیه اشکال کند و اصل اینکه ما غنمتم به معنای ما استفدتم است را مورد تردید قرار دهد و ادعا کند آیه مربوط به غنائم جنگی است، قهراً به این آیه نمی تواند استدلال کند. استدلال به این آیه بناً علی عمومیه الایه است و ما چون عمومیت را پذیرفتیم لذا استدلال به آیه به نظر ما تمام است.

دلیل دوم: اجماع

دلیل دوم اجماع است. عبارت صاحب جواهر گذشت؛ کلمات فقها و بزرگان بعضاً ظهور و بعضاً در اجماع صراحت دارد. البته آنچه در کلام صاحب جواهر آمده قهراً اجماع منقول است چون این بزرگان مثل مرحوم علامه و شیخ طوسی و سید مرتضی و صاحب مدارک ادعای اجماع کرده اند لذا اجماع در اینجا اجماع منقول است ولی اگر بخواهیم تحصیل اجماع هم

ص: 350

1- . جواهر، ج 16، ص 24.

2- . «الانفال»: 41.

کنیم، امکان دارد یعنی علاوه بر اینکه اجماع منقول بر ثبوت خمس در کنز داریم اجماع، قابل تحصیل هم هست. لذا به نظر می رسد که دلیل دوم هم مشکلی نداشته باشد.

دلیل سوم: ضرورت فقه

دلیل سوم هم بنابر ادعای بعضی، ضرورت فقه است یعنی وجوب خمس در کنز از اموری است که در فقه به عنوان بدیهی شناخته شده است. وقتی می گوئیم ضروری فقه یا مذهب یا ضروری دین معنایش این است که آنقدر واضح و آشکار است که دیگر احتیاج به اقامه دلیل و برهان ندارد. ثبوت خمس برای کنز از ضروریات فقه است یعنی آنقدر این مسئله واضح است که کأنّ نیازی به اقامه دلیل برهان ندارد. اگر چیزی به این حد رسید که از ضروریات فقه شد قطعاً دیگر تردیدی در حکم آن نباید پیدا کنیم. ثبوت خمس کنز هم از موارد بدیهی و واضح در فقه است و محتاج اقامه دلیل نیست هر چند دلیل بر آن هم وجود دارد.

دلیل چهارم: روایات

دلیل چهارم روایات مستفیضه ای است که در این رابطه وارد شده؛ روایات متعددی در این رابطه ذکر شده است، البته ممکن است بعضی از روایات از نظر سندی محل بحث باشند اما صحاح متعدد در بین این روایات وجود دارد. حتی اگر ادعا کنیم که یک تواتر اجمالی در این مسئله وجود دارد، سخنی به گزاف نگفته ایم یعنی حتی اگر در بین این روایات، چند روایت ضعیف هم باشد، اما از مجموع این روایات علم پیدا می کنیم به اینکه اجمالاً یکی از این روایات از معصوم صادر شده است. یعنی تقریباً می توانیم بگوئیم که یقین به صدور یک روایت از بین این روایات پیدا می کنیم. اگر علم هم پیدا نکنیم حداقل اطمینان پیدا می کنیم از این چند روایتی که نقل شده حتماً یکی را معصوم فرموده است.

روایت اول: صحیح بزنطی عن ابا الحسن الرضا (ع): «قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما تجب الزكاة في مثله فيه الخمس»⁽¹⁾؛

از امام رضا (ع) سؤال کردند از کنزی که در آن خمس واجب می شود. یعنی کنز باید به چه مقدار برسد که متعلق وجوب خمس قرار گیرد. البته این روایت برای بحث نصاب بعداً مورد استفاده قرار می گیرد ولی اصل وجوب خمس اینجا مفروض و مسلم دانسته شده است که در سؤال راوی منعکس شده. می گوید «سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز» آن مقداری که اگر کنز به آن مقدار برسد، خمس واجب می شود کدام است لذا سؤال از مقداری است که در آن مقدار خمس واجب می شود. امام فرمودند: همان مقدار و نصابی که زکات در آن واجب می شود (که همان بیست دینار می شود) پس اصل وجوب خمس به راحتی از این روایت قابل استفاده است.

روایت دوم: صحیح حلی: «و سأل عبيد الله بن علي الحلبي أبا عبد الله (ع) عن الكنز كم فيه؟ فقال الخمس»⁽²⁾؛

عبید الله بن علی حلی از امام صادق (ع) سؤال می کند که چه مقدار در کنز واجب است؟ حدیث ادامه دارد ولی حلی اصل وجوب پرداخت یک چیزی از کنز را مسلم دانسته و از مقدارش سؤال می کند که چه مقدار را باید بپردازیم؟ امام فرمود: یک پنجم را

ص: 351

2- . من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 21، حدیث 73؛ تهذیب، ج 4، ص 121، حدیث 346؛ کافی، ج 1، ص 459، حدیث 19؛
وسائل الشیعه، ج 9، ص 495، باب 5 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 1.

بپردازد. پس اصل پرداختن از دید راوی مسلم است و امام هم فرمودند که یک پنجم را باید بپردازد. اینکه امام می فرمایند: «الْخُمْس»، این دلالت بر وجوب خمس در کنز دارد. این روایت را هم شیخ صدوق و هم شیخ طوسی و هم کلینی نقل کرده اند.

روایت سوم: صحیح زراره: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَعَادِنِ مَا فِيهَا فَقَالَ كُلُّ مَا كَانَ رِكَازًا فَفِيهِ الْخُمْسُ»⁽¹⁾؛

در این روایت زراره از امام باقر (ع) سؤال می کند که در معادن چه چیزی واجب و ثابت است؟ امام فرمود: هر چیزی که رِكَاز باشد یعنی مرکوز (مخفی و پوشیده و پنهان باشد) فی الارض باشد، خمس در آن ثابت است. این عنوان رِكَاز هم شامل معادن و هم شامل کنز می شود؛ پس عنوان (رِكَاز) هر چند یک عنوان عامی است اما یکی از انواع و اصناف آن کنز است. وقتی خمس در مطلق رِكَاز ثابت شود شامل کنز هم می شود.

البته دو روایت قبل که خواندیم، وجوب خمس را روی خود عنوان کنز قرار دادند. اینجا وجوب خمس روی عنوان رِكَاز رفته است. پس کنز در دو روایت قبلی و همچنین روایت بعدی که خواهیم خواند بعنوانه الخاص متعلق خمس واقع شده اما در این روایت بعنوانه العام. اینکه اگر وجوب خمس روی خود عنوان کنز برود یا روی عنوان عام رِكَاز برود فرقی دارد یا خیر، بحثی است که در آینده معلوم خواهد شد.

روایت چهارم: روایت عمار بن مروان: «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ فِيمَا يُخْرَجُ مِنَ الْمَعَادِنِ وَالْبَحْرِ وَالْغَنِيمَةِ وَالْحَلَالِ الْمُخْتَلِطِ بِالْحَرَامِ إِذَا لَمْ يُعْرَفْ صَدَاحِبُهُ وَالْكُنُوزِ الْخُمْسُ»⁽²⁾؛ عمار بن مروان می گوید: از امام صادق (ع) شنیدم که در چند چیز خمس ثابت است. یکی از آنها ما یخرج من المعادن و دوم ما یخرج من البحر و سوم غنیمت و چهارم مال حلال مختلط به حرام وقتی صاحبش شناخته شده نیست و پنج هم کنز است.

روایت پنجم: روایت ابن ابی عمیر: «عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: الْخُمْسُ عَلَى حَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْكُنُوزِ وَالْمَعَادِنِ وَالْغَوْصِ وَالْغَنِيمَةِ وَنَسِيَةِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ الْخَامِسَ»⁽³⁾؛ ابن ابی عمیر از جمعی از امام صادق (ع) نقل کرده که حضرت فرمود: خمس بر پنج چیز واجب می شود. کنوز، معادن، غوص و غنیمت (و مورد پنجم را فراموش کرد).

در این روایت یک بحث در سند روایت مطرح شده اینکه ابن ابی عمیر عن غیر واحد نقل کرده، آیا لطمه ای به روایت از نظر سند می زند یا نه، این مسئله در جای خودش مورد بحث قرار گرفته است. روایاتی که ابن ابی عمیر از جمع متعدد و زیادی نقل می کند مورد اشکال نیست اما علت آن در جای خودش بیان شده و لذا اجمالاً با توجه به مجموع جهات، مواردی که ابن ابی عمیر از آن با تعبیر غیر واحد روایت نقل کرده، مشکلی را در سند روایت ایجاد نمی کند.

نکته ای در مورد متن روایت وجود دارد و آن اینکه امام فرموده: پنج تا اما در مقام شمارش چهارتا شمرده اند. این چگونه توجیه می شود؟ این را قبلاً گفتیم که ممکن است بعضی از یک روایت توسط راوی نقل نشده باشد مثلاً از پنج مورد چهار

ص: 352

1- تهذیب، ج 4، ص 122، حدیث 347؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 492، باب 3 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 3.

2- خصال، ص 290، حدیث 51؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 494، باب 3 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 6.

3- خصال، ص 291، حدیث 53؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 494، باب 3 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 7.

مورد را گفته و یک مورد را نگفته. این خدشه ای در روایت ایجاد نمی کند. این روایت از نظر دلالت هم معنایش واضح و روشن است.

روایت ششم: «قَالَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَبُو مَالِكٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ فِي وَصِيَّتِهِ لَهُ يَا عَلِيُّ إِنَّ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ سَنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خُمْسَ سُنَنِ أَجْرَاهَا اللَّهُ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ»؛ عبدالمطلب در دوران جاهلیت پنج سنت را پایه گذاری کرد که خداوند در اسلام آن سنن را ادامه داد. این حدیث ادامه دارد تا می رسد به اینجا که می گوید: «وَوَجَدَ كُنْزاً فَأَخْرَجَ مِنْهُ الْخُمْسَ وَتَصَدَّقَ بِهِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمْسَهُ الْآيَةَ» (1)؛

یکی از آن پنج سنتی که عبدالمطلب پایه گذاری کرد این بود که گنجی را پیدا کرد و خمسش را صدقه داد بعد در اسلام هم این آیه خمس (انفال: 41) نازل شد.

این روایت دلالت می کند که این قبل از اسلام بوده و در اسلام همین گونه شد که خمس کنز باید داده شود. خود این آیه یکی از شواهد تعمیم «ما غنمتم» لکل ما استفدتم است. پس این آیه شاهد بر این است که «ما غنمتم» اختصاص به غنائم جنگی ندارد.

نتیجه

در هر صورت با وجود این ادله و به ویژه روایات، تردیدی نیست که خمس در کنز ثابت است.

بحث جلسه آینده: بحث در مقام دوم خواهد بود که در جلسه آینده مورد رسیدگی قرار خواهیم داد إن شاء الله.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 353

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 3 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام دوم: تفسیر کنز (جهت اول: بحث از اعتبار

مستوریت فی الارض) مصادف با: 3 جمادی الاولى 1436

سال پنجم جلسه: 78

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

مقام دوم: تفسیر کنز

گفتیم درباره کنز در پنج مقام بحث می شود؛ بحث از مقام اول که پیرامون اصل ثبوت خمس بود گذشت. مقام دوم پیرامون تفسیر کنز است یعنی آن کنزی که خمس به آن متعلق می شود به چه معنا است. امام فقط در حد یک جمله فرموده اند: «والمراجع فی تشخیص مسماه العرف»؛ مرجع تشخیص مسمای کنز عرف است. لذا دیگر وارد بحث از معنا و مفهوم کنز نشده اند. یعنی کآن به نظر ایشان همین که در ادله، خمس به کنز متعلق شده و کنز یک معنا و مفهوم لغوی و عرفی دارد و ما با مراجعه به عرف می توانیم بفهمیم کنز چیست، کافی است، چون مرجع در تشخیص مصادیق کنز و مسمای کنز عرف است. هر چه از نظر عرف کنز محسوب شود متعلق خمس است. لذا امام (ره) دیگر کنز را تفسیر نکرده اند و باید بحث کنیم که از نظر عرف و لغت به چه چیزهایی کنز می گویند و مصادیق عرفی کنز معلوم شود.

دو دیدگاه در تفسیر کنز

به طور کلی در مورد معنای کنز دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول

در یک دیدگاه در رابطه با معنای کنز اجازه به نظر عرف شده بدون اینکه وارد بحث از تفسیر کنز بشوند. در مقابل بعضی از فقها مبادرت به تفسیر کنز کرده و آن را تعریف کرده اند. این گروه خود بر دو دسته اند: دسته ای از فقها کنز را تفسیر کرده اما ادعا کرده اند که این معنای عرفی کنز است یعنی تفسیر خاص و مستقلى برای کنز ارائه نداده اند و همان چیزی را که در عرف مطرح است به عنوان مفهوم کنز بیان

کرده اند. از جمله مرحوم سید در عروه. ایشان در تفسیر کنز فرموده: «و هو المال المذخور فی الارض او الجبل او الجدار او الشجر و المدار الصدق العرفی سواء كان من الذهب او الفضة المسکوکین او غیر المسکوکین او غیرهما من الجواهر»⁽¹⁾؛

کنز عبارت است از مالی که ذخیره شده در زمین یا کوه یا دیوار یا درخت و مدار در این مسئله صدق عرفی است و همین که عرف به آن کنز بگوید کافی است. پس مرحوم سید کنز را تفسیر و تبیین کرده و در عین حال فرموده: مدار بر صدق عرفی است یعنی همان معنایی که در عرف و لغت برای تعریف کنز گفته شده، معتبر است و چیزی زائد بر نظر عرف و لغت بیان نکرده است. بر این اساس یک معنای عامی را برای کنز ذکر کرده و موارد متعددی را برای آن بیان می کند که اعم از آن است که طلا و نقره باشد یا غیر طلا و نقره لکن کنز را به جواهر و سنگهای قیمتی محدود کرده است. در مورد طلا و نقره هم فرموده که این اعم از مسکوک و غیر مسکوک است پس مطلق جواهر به نظر ایشان اگر در زمین یا کوه یا دیوار یا سقف (اسم سقف را نبرده است) یا شجر ذخیره شده باشد، به آن کنز گفته می شود.

ص: 354

1- . عروه، ج 4، ص 245.

دیدگاه دوم

در مقابل یک عده ای کأن در مقام تفسیر کنز توجه به صدق عرفی کنز نکرده اند و رأساً به تبیین و توضیح کنز پرداخته اند که به نظر می رسد اینجا نقطه ای است که دقت لازم صورت نگرفته است؛ یعنی اینها به عنوان تفسیر کنز در صدد بیان کنزی بودند که در روایات متعلق خمس واقع شده است. یعنی کاری ندارند به اینکه کنز در عرف به چه معناست و بر چه چیزی صدق می کند بلکه به دنبال این هستند که ببینند خمس در چه مواردی ثابت است لذا مثلاً به روایات اخذ کرده و خمس را در مالی که در جایی ذخیره شده باشد و دارای خصوصیتی باشد ثابت دانسته اند پس به طور کلی در مورد محدوده کنز یک اختلافی وجود دارد.

بر این اساس یک عده ای به طور کلی می گویند خمس در کنز ثابت است و منظورشان از کنز خصوص طلا و نقره مسکوک است که در زمین ذخیره شده باشد. یعنی اگر طلای غیر مسکوک از زمین کشف شود، کنز نیست و اگر طلای مسکوک از غیر ارض مثلاً از دیوار و شجر کشف شود، کنز نبوده و متعلق خمس نیست و حکم لقطه را دارد. اینکه می گویند کنز نیست یعنی مثل چیزی است که انسان در خیابان پیدا می کند که عنوان لقطه بر آن صدق می کند و احکام لقطه هم بر آن بار می شود.

از طرف دیگر عده ای یک معنای وسیعی برای کنز قائلند و می گویند: کنز عبارت است از هر چیزی که در زمین یا دیوار یا سقف یا شجر یا جبل ذخیره شده باشد اعم از اینکه از جواهرات باشد یا غیر جواهرات. مثلاً یک ظرف سفالی که در زمان خودش قیمتی نداشته مانند یک ظرف گلی مورد استفاده بشر در دو هزار سال که پیش ارزشی نداشته اما امروز از طلا و نقره ارزشش بیشتر است، این هم کنز محسوب می شود. پس در نظر این گروه می گویند مطلق چیزی که انسان از زمین یا دیوار یا سقف یا داخل درخت یا روی کوه پیدا کند، کنز بوده و مشمول حکم و جوب خمس است.

پس اختلاف بین اقوال زیاد است یعنی بین قول به وجوب خمس در کنز که آن را منحصر به خصوص طلا و نقره مسکوک مذخور فی الارض کرده اند و بین قول کسانی که در معنای کنز توسعه داده و دامنه آن را هم از حیث جنس منخرج و هم از حیث مکانی که این مال در آن کشف شده، وسیع کرده اند و شامل غیر مذخور فی الارض هم دانسته اند، تفاوت زیادی وجود دارد.

پس به طور کلی فقها یا کلاً کنز را تفسیر نکرده و یا اگر آن را تفسیر کرده اند از دو زاویه درباره معنای کنز بحث کرده اند. یک عده ای صرفاً مبادرت به تبیین معنای لغوی و عرفی کرده اند و عده ای کأنّ از این موضوع غافل شده اند یعنی کاری ندارند به اینکه در عرف و لغت برای کنز چه معنایی گفته شده بلکه آنها صرفاً با ملاحظه ادله در صدد هستند موضوع و جوب خمس در ادله را بیان کنند؛ می گویند ما کاری نداریم که عرف و لغت در مورد کنز چه گفته اند، ما نگاه می کنیم که ادله و روایات خمس را در چه مواردی ثابت کرده است. لذا نتایج این دیدگاه ها کاملاً متفاوت است.

لزوم توجه به دو دیدگاه در بررسی عبارات فقها

در هر صورت اگر بخواهیم عبارات فقها را در این رابطه ملاحظه کنیم به نظر می رسد این موضوع به درستی منقح نشده که آیا اختلاف بین فقها در صدق عرفی است یا در ثبوت خمس؟ گاهی اختلاف در این است که مثلاً شخصی ادعا می کند به چیزی که از دیوار کشف شود عنوان کنز اطلاق نمی شود چون عرف این را کنز نمی داند، اما در مقابل دیگری ادعا می کند که از نظر عرف

ص: 355

مالی که از دیوار هم کشف شود، کنز محسوب می شود. یعنی گاهی اختلاف در خود صدق عرفی است که عرفاً به چه چیزی کنز می گویند. اما گاهی اختلاف در صدق عرفی نیست یعنی مثلاً فقیهی قبول دارد که کنز یک معنای عامی دارد و مفهوم عرفی آن را می پذیرد مثلاً قبول دارد که از نظر عرف آنچه از دیوار کشف شود کنز محسوب می شود ولی می گوید این متعلق خمس نیست یعنی اختلاف در ثبوت خمس نسبت به بعضی از موارد و مصادیق آن است. این دو جهت به درستی در کلمات فقها از هم تفکیک نشده و این با تتبع در عبارات و کلمات فقها کاملاً مشهود و واضح است.

پس اجمالاً اینکه اختلاف بین علما در باب کنز و اینکه خمس را در بعضی از موارد ثابت نمی دانند و در بعضی موارد ثابت می دانند از اموالی که از زمین یا درخت و جبل و جدار کشف می شود این اختلاف در دو ناحیه وجود دارد و از دو جهت ناشی می شود: تاره اختلاف فقها در معنای عرفی و لغوی کنز است و اخیری در این است که خمس در کدام موارد ثابت می شود ولو اینکه از نظر عرف هم کنز محسوب شود. به هر حال بین این دو حیثیت یعنی بین صدق عرفی کنز و بین ثبوت خمس در کنز تفکیک نشده است.

البته ما با این مسئله کاری نداریم که فقها در چه جهتی با هم اختلاف دارند بلکه بحث ما در مقام دوم پیرامون چند جهت است که این جهات همه مرتبط با قیودی هستند که در صدق کنز مدخلیت دارند یا از نظر عرف و لغت یا از نظر شرع چون اصل بحث ما اینجا درباره کنزی است که متعلق خمس است و ما باید آن را بشناسیم. موضوع ادله ما کنز است. روایات را ملاحظه فرمودید مانند اینکه سؤال کرد: «عَنِ الْكَنْزِ كَمْ فِيهِ؟ فَقَالَ الْخُمْسُ» به خاطر این است که این بحث از این جهت لازم است.

جهت اول: بحث از اعتبار قید مستوریت فی الارض

اما جهت اولی که در باب کنز باید بحث کنیم این است که آیا در کنز مسئله مذخور بودن یا مستور بودن فی الارض مدخلیت دارد یا نه؟ بین اهل لغت در این مسئله اختلاف وجود دارد؛ عده ای از اهل لغت معتقدند که کنز به مالی گفته می شود که مذخور فی الارض و مستور در زمین باشد اما اگر در زمین مستور نباشد و مثلاً داخل دیوار یا تنه درخت باشد یا روی کوه باشد، به این کنز گفته نمی شود. بعضی از فقها هم تبعیت کرده و گفته اند خصوصیت مستور بودن فی الارض و مذخور بودن فی الارض در کنز معتبر است؛ یعنی اصلاً کنز به چیزی گفته می شود که مستور فی الارض باشد. اما در مقابل بعضی معتقدند که کنز عرفاً عبارت از چیزی است که مستور باشد و اگر هم قید فی الارض ذکر شده از باب مثال یا غلبه است.

لذا اختلاف بین فقها به تبع لغوین پیدا شده است. حال ما می خواهیم ببینیم آیا این خصوصیت در صدق عنوان کنز مدخلیت دارد یا نه؟ به نظر می رسد حق آن است که در صدق کنز فرقی بین اینکه مال مذخور و مستور فی الارض باشد یا مذخور و مستور در جدار و سقف و جبل و شجر باشد، نیست و اصلاً بعید نیست ادعا کنیم که کلمه ارض هم که در بعضی از کتب لغت ذکر شده یک معنای عامی دارد یعنی مقصود از ارض خصوص زمین مصطلح نیست بلکه یک معنای عامی دارد؛ جدار و جبل و سقف همگی ارض محسوب می شوند. شجر هم ممکن است به عنوان اینکه من الارض است صدق عنوان ارض بر آن بشود.

در هر صورت به نظر می رسد حق آن است که کنز یک معنای عامی دارد و مستور بودن فی الارض خصوصیت ندارد و اگر مستور در درون یک غار یا دیوار باشد هم عنوان کنز بر آن صادق است و این با مراجعه به عرف معلوم می شود.

در اصطلاح فارسی هم کنز همان گنج است. حال اگر این را از لای دیوار پیدا کرده باشد، آیا گنج به آن گفته نمی شود؟ آیا حتماً باید از داخل زمین خارج شده باشد؟ اگر کسی از سقف خانه اش تصادفاً چیزی پیدا کند که برای پانصد سال قبل است آیا عرف به آن گنج نمی گویند؟ عرف به هر مالی که در یک جایی پوشیده شده باشد گنج می گوید. پس عرفاً نمی توان خصوصیتی برای مستور و مذخور بودن فی الارض قائل شد.

بر این اساس اگر ما قائل به تعمیم شدیم و گفتیم کنز به مطلق ما هو المذخور اطلاق می شود اعم از اینکه در ارض باشد یا در غیر ارض، دیگر بحثی نیست که حکم ثبوت خمس شامل هر چیزی می شود که این عنوان بر آن صدق می کند یعنی اگر از زیر زمین پیدا شود یا از دیوار و سقف کشف شود، خمس در آن ثابت است برای اینکه ادله اطلاق دارد و می گوید خمس در کنز واجب است پس لفظ عام است و ادله مطلق است و قهراً وجهی برای عدم ثبوت خمس نیست.

البته فقط کاشف الغطا تصریح کرده به اینکه حکم ثبوت خمس مختص به آن چیزی است که از زمین کشف شود، یعنی اگر از دیوار یا سقف یا جدار یا جبل یافت شود آن وقت خمس در آن واجب نیست؛ اما این نظر بدون وجه است چون اگر ما برای کنز از نظر عرف یک معنای عامی قائل بودیم و گفتیم عرفاً کنز یعنی چیزی که مذخور است، از آنجایی که ادله هم خمس را در مطلق کنز ثابت کرده، چه مذخور فی الارض و فی غیر الارض پس هر چیزی که ما از زمین و سقف و جبل و جدار پیدا کنیم متعلق خمس است و وجهی برای اختصاص خمس به خصوص ما هو مذخور فی الارض نیست.

اما اگر کسی ادعا کند کنز به خصوص مال مذخور فی الارض اطلاق می شود کما اینکه عده ای این را قائل شده اند، در این صورت ممکن است بتوان گفت وجوب خمس مختص به خصوص این مال است یعنی لهذا الاحتمال وجه چون در روایات، خمس را در کنز ثابت کرده و کنز هم که از نظر این قائل عبارت است از خصوص مذخور فی الارض پس حکم به خصوص این مال اختصاص پیدا می کند. ولی مع ذلک باز هم اثبات عمومیت حکم در این صورت ممکن است یعنی بگوییم حتی در مالی که از دیوار کشف می شود هم خمس واجب است ولو عنوان کنز بر آن بخصوصه صدق نکند چون اگرچه عنوان کنز طبق این نظر صادق نیست ولی عنوان رکاز بر آن صدق می کند و در بعضی از روایات خمس در مطلق رکاز ثابت شده است.

نتیجه

نتیجه این شد که در هر صورت ما مشکلی در ثبوت خمس نداریم چه کنز را به معنای عام بدانیم و بگوییم شامل هر مال ذخیره شده در زمین و غیر زمین می شود چون در این صورت عنوان کنز بر آن صدق می کند و ادله هم خمس را در کنز ثابت کردند و چه بگوییم کنز از نظر لغت و عرف معنای عامی ندارد بلکه به معنای مالی است که مذخور فی الارض است چون در این فرض از باب صدق عنوان رکاز می توانیم خمس را در این مال ثابت بدانیم.

بنابراین نظر مختار این شد که کنز لغتاً و عرفاً معنای عامی دارد و لذا به مقتضای ادله ای که خمس را در کنز ثابت کرده خمس در همه این موارد ثابت می شود مطلقاً. پس خصوصیت و جهت اول که کنز باید مذخور فی الارض باشد، منتفی است و اگر کنز در غیر ارض هم مذخور باشد عنوان کنز بر آن صدق می کند و خمس آن واجب است.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 4 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام دوم: تفسیر کنز (جهت دوم: بحث از اعتبار قصد

ادّخار) مصادف با: 4 جمادی الاولى 1436

سال پنجم جلسه: 79

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم درباره مقام دوم که تفسیر کنز است در چند جهت لازم است که بحث کنیم؛ جهت اولی درباره اعتبار قید مستوریت فی الارض بود اینکه آیا مالی که کشف می شود باید حتماً از زمین کشف شود یا اگر این مال در غیر ارض من الجبل الشجر و الجدار و السقف و نحوها یافت شود باز هم عنوان کنز بر آن صدق می کند. در این جهت نتیجه این شد که خصوصیت مستوریت فی الارض مدخلیتی ندارد و عرفاً بر چیزی که در جایی مستور شده باشد اعم از اینکه در زمین باشد یا در غیر زمین، عنوان کنز صادق است.

جهت دوم: بحث از اعتبار قصد ادّخار

جهت ثانی این است که آیا در معنا و مفهوم کنز خصوصیت قصد ادّخار و ذخیره کردن برای روز مبادا و نیاز معتبر است یا نه؟ یعنی وقتی که این مال مستور می شده، باید به فعل فاعل بوده و شخصی این مال را عن قصد و لاجل الذخیره لیوم الفاقه مستور کرده باشد یا اگر ستر بنفسه هم باشد مثلاً در اثر خراب شدن خانه ای این اموال در ارض مدفون شده یا زلزله موجب شده این اموال مستور شود باز هم عنوان کنز صادق است؟

اگر بگوییم در صدق کنز قصد معتبر است تنها بر اموالی که توسط کسی مستور شده و سائر هم قصد کرده که این اموال را برای روز فقر و نیاز ذخیره کند، عنوان کنز صادق است. اما اگر کسی گفت قصد معتبر نیست آن گاه کنز به مطلق مال مستور گفته می شود اعم از اینکه کسی با قصد آن را مستور کرده باشد یا این قصد را نداشته یا اساساً ساتری نبوده بلکه خود به خود مستور شده است، در هر صورت عنوان کنز تحقق پیدا می کند. عده ای قائل به قول اول بوده ولی مشهور معتقدند این قصد در مفهوم کنز معتبر نیست.

عده ای معتقدند ستر حتماً باید به فعل فاعل و مقرون به قصد او باشد یعنی کنز عرفاً به چیزی گفته می شود که کسی آن را به منظور ذخیره سازی مستور کرده باشد لذا اگر به واسطه زلزله خانه خراب شود و این مال مستور شود عنوان کنز بر آن صادق نیست بلکه لقطه است و احکام لقطه بر آن بار می شود.

شهید ثانی از جمله کسانی که قائل به این نظریه است و هم در مسالک و هم در شرح لمعه به این مطلب تصریح کرده است. به نظر او در تحقق مفهوم کنز قصد شخص ساتر و پوشاننده و دافن معتبر است. عبارت ایشان در مسالک این است: «يعتبر في

ص: 358

الادخار كونه مقصوداً لتحقق الكنز فلا عبره باستتار المال بالارض بسبب الضياع بل يلحق باللقطة»⁽¹⁾؛ برای تحقق کنز قصد ادخار و ذخیره سازی معتبر است لذا اگر مال به سبب خراب شدن زمین مستور شود این کنز نیست بلکه ملحق به لقطه می شود. در شرح لمعه هم کنز را این طور تعریف کرده که: «هو المال المذخور تحت الارض قصداً»⁽²⁾؛

صراحتاً اعتبار قصد را در معنا و مفهوم کنز بیان کرده است.

بعضی هم اگرچه تصریح به اعتبار این قصد نکرده اند اما چه بسا بتوان این قول را به آنان نسبت داد یعنی هر کسی که در تفسیر کنز این عبارت را بکار برده «الكنز هو المال المذخور في الارض» از کسانی است که قصد را معتبر می داند چون عنوان مذخور ظهور در این جهت دارد. مذخور یعنی ذخیره شده. ذخیره شده یعنی اینکه کسی از روی قصد و عمد و با غرض و هدف خاصی مال را ذخیره کند. اگر مالی خود به خود زیر زمین مدفون شود به آن مذخور نمی گویند. پس هر کسی که در تفسیر کنز این جمله را بکار برده که هو المال المذخور في الارض چه بسا بگوییم عبارتش ظهور در این دارد که به نظر او قصد ادخار و ذخیره سازی در تحقق عنوان کنز مدخلیت دارد.

دلیل قول اول

از مجموع کلمات کسانی که در این مقام در صدد استدلال بر آمده اند به دست می آید که عمده دلیل آنان ادعای تبادل و فهم عرفی است. بعضی از بزرگان در تبیین این وجه بیانی دارند که شاید بهترین بیانی باشد که در این رابطه وجود دارد. ادعا این است که وقتی مردم می شنوند که فلان کس گنج پیدا کرده، آنچه به ذهنشان متبادر می شود این است که گنج در یک کوزه و ظرف مخصوص قرار دارد لذا سؤال می کنند از اینکه در آن کوزه چه چیزی و چه مقدار بود؟ همین که سؤال می کنند از عدد کوزه ها و آن چیزهایی که در آن بوده نشان می دهد که با قصد این کار انجام شده یعنی خود عرف از کلمه کنز این معنا را می فهمند که کأنّ یک ظرفی برای این کار آماده شده و چیزهایی در آن ذخیره شده و این حتماً ملازم با قصد است. پس متبادر از معنای کنز این است که قصد در معنای کنز مدخلیت دارد یعنی همینکه مردم این را می شنوند، آنچه که به ذهنشان می آید و سؤالاتی که در پی آن می کنند معلوم می شود که چیزی پیدا شده که ذخیره شده بوده به قصد خاص و این خودش بهترین دلیل است که در اینجا قصد معتبر است.

بعد ایشان می فرماید: فرق بین کنز و رکاز در همین است که رکاز عبارت است از «ما هو مركز في الارض» یعنی آنچه که منشأش زمین است اما کنز در زمین دفن شده اما مرکز و منشأش زمین نیست لذا ایشان ادعا می کند که رکاز بر معدن صدق می کند و شامل کنز نمی شود. کنز یک معنایی دارد و رکاز یک معنای دیگری دارد و اشکال می کند در حجیت فهم عامه و همچنین اصحاب که رکاز را اعم از

معدن و کنز می دانند. پس طبق نظریه کنز عبارت است از «ما هو المدفون فی الارض» اما رکاز عبارت است از «ما هو المرکوز فی الارض»؛ مرکوز فی الارض یعنی آنچه که مرکزش زمین است و از زمین ناشی شده و ریشه در زمین دارد اما کنز بعداً در زمین قرار داده شده و مرکز و منشأش ارض نیست و از ارض ناشی نشده است ایشان در

ص: 359

1- . مسالک الافهام، ج 1، ص 460.

2- . الروضه البهیه، ج 2، ص 68.

نهایت می فرماید: جا برای این هست که ما تشکیک کنیم در صدق لفظ کنز بر چیزی که قصد دفن آن نشده بلکه خود به خود دفن شده است. در مورد رکاز هم می گوید اطلاق رکاز بر معنایی که کنز افاده می کند محل شک و شبهه است.

البته در نهایت امر ایشان از راه دیگری که توضیح خواهیم داد (راه تئوئیک مناط) به نوعی مسئله اعتبار قصد را منکر می شود. (1)

پس اجمالاً دلیلی که بتوان به آن استناد کرد برای اعتبار قصد در صدق عنوان کنز همین تبادر عند العرف است که عرف از لفظ کنز این را می فهمد یعنی مالی که به قصد خاصی برای روز مبادا در زمین دفن شده لذا اگر دفن در زمین به غیر هذا القصد باشد عنوان کنز بر آن صادق نیست.

پس قول اول و دلیل این قول را هم تبیین کردیم. حال باید بررسی کنیم این قول و دلیل قابل قبول است یا نه و بعد سراغ قول دوم برویم.

بررسی دلیل قول اول

این دلیل به نظر ما محل اشکال است. اینکه گفته شد عرف وقتی لفظ کنز را می شنود آنچه به ذهنش تبادر می کند این است که این مال به قصد ذخیره سازی دفن شده، اتفاقاً ادعای ما این است که مسئله بر عکس این است؛ ایشان فرمود: «الا ترى انّ الناس اذا سمعوا ان فلاناً وجد كنزاً يتبادر الى اذهان كذا»، ما هم می گوئیم: "الا ترى ان الناس اذا سمعوا ان فلان وجد كنزاً يتبادر الى اذهانهم که این یک مالی است که از دیوار یا از زمین (چون ما خصوصیت مستور فی الارض بودن را هم رد کردیم) کشف شده، وقتی عرف می شنود کسی گنج و کنز پیدا کرده، کاری ندارد به اینکه این چگونه پوشیده شده است. از نظر عرف همین که مالی در یک جایی مستور بوده و پیدا شده اعم از اینکه این ستر به فعل فاعل بوده یا بنفسه و اگر بفعل فاعل بوده قصد بوده یا نبوده عنوان کنز بر آن صادق است. آنچه عرف می فهمد این است که یک مالی مستور پیدا شده و دیگر به این توجه نمی کند که آیا این مالی بوده که توسط شخص خاصی دفن شده، قصد داشته یا نداشته است. اگر فرض کنید مثلاً دویست سال قبل یا پانصد سال قبل در یک شهری زلزله آمده و این شهر خراب شده و الان بعد از پانصد سال یک کیسه طلا پیدا کند آیا از نظر عرف بر این مال مستور فی الارض که به فعل فاعل مستور نشده و بر اثر زلزله این مال مدفون شده عنوان کنز اطلاق نمی کند؟

واقع این است که انسان هر چه فکر می کند می بیند که از نظر عرف عنوان کنز و گنج به مالی که از جایی پیدا شود، صدق نمی کند و فرقی نمی کند از زمین یا از خرابه ای و یا از دیوار خرابه ای کشف شود. عرف اصلاً به این جهت توجه ندارد و فکر نمی کند که آیا کسی این را به منظور ذخیره کردن برای روز مبادا دفن کرده است یا خیر؟ بلکه به "ما هو مستور فی الارض سواء كان بفعل فاعل ام بنفسه" نظر می کند و به هر حال عنوان کنز از نظر عرف صادق است. لذا این بیان به نظر ما تمام نیست.

اما آنچه ایشان در فرق بین کنز و رکاز فرمود، این هم به نظر ما قابل قبول نیست. اینکه این معنی را به فهم اصحاب نسبت داده اند و گفته اند معنای کنز و معنای رکاز کاملاً با هم متفاوت است؛ به نظر می رسد محل اشکال باشد و این با توجه به روایتی که از زراره نقل کردیم، معلوم می شود. در صحیح زراره آمده بود «سَأَلْتُ عَنْ الْمَعَادِنِ مَا فِيهَا فَقَالَ كُلُّ مَا كَانَ رِكَازاً فَفِيهِ

ص: 360

الْخُمْسُ» (1)؛ سؤال از معادن است که چه چیزی در آن ثابت است؟ آیا چیزی باید از معادن پرداخت شود یا نه؟ امام فرمود: هر چیزی که رکاز باشد در آن خمس ثابت است. اگر رکاز اعم از معدن و کنز نبود و شامل کنز نمی شد، معنا نداشت امام جواب بدهد به اینکه «كُلُّ مَا كَانَ رِكَازاً فَفِيهِ الْخُمْسُ» اگر سؤال از معادن بود، امام هم در جواب باید می فرمود: فیه الخمس چرا بگوید هر چیزی که رکاز است در آن خمس است. همچنان که در مورد کنز وارد شده: «عَنِ الْكَنْزِ كَمْ فِيهِ؟ فَقَالَ الْخُمْسُ» (2).

ولی اینجا امام بجای اینکه بگوید: "فیه الخمس" فرمود: «كُلُّ مَا كَانَ رِكَازاً فَفِيهِ الْخُمْسُ». معلوم می شود عنوان رکاز یک عنوانی است اعم از عنوان معدن لذا نمی توانیم رکاز را منحصر به معدن کنیم بلکه شامل کنز هم می شود. بنابراین بهترین دلیل بر نفی ادعای ایشان مبنی بر تفاوت و تباین بین لفظ کنز و لفظ رکاز، همین روایت زراره است که به خوبی از این روایت فهمیده می شود که معنای رکاز اعم از معدن و کنز است.

سؤال:

استاد: مرکوز فی الارض را چه می خواهید معنا کنید؟ مرکوز و رِكَاز یعنی نَشَأُ. یعنی منشأ و مرکزش زمین است. می گویند معدن مرکوز است چون مرکزش ارض است و از ارض ناشی شده است. اینکه می گویند فلاّن امر ارتکازی است یعنی در درون ما ریشه دارد و در عمق ذهن و نفس ما وجود دارد. ولی مسئله این است که همه لغویین این گونه معنا نکرده اند. درست است ریشه آن رکاز است ولی این مرکوز فی الارض یعنی منشأ آن زمین باشد. لکن به معنای آن نیست که متکوّن من الارض باشد؛ منشأش ارض باشد یعنی از زمین گرفته شده باشد اما اینکه متکوّن من الارض باشد یعنی از ارض درست شده باشد که فقط بر خصوص معدن صدق کند، ما چنین چیزی از آن نمی توانیم استفاده کنیم.

سؤال:

استاد: یعنی ما مخالفیم با نظر ایشان که می گوید رکاز یعنی معدن و کنز یعنی گنج. طبق آن چیزی که ما گفتیم اگر عنوان کنز هم بر آن صدق نکند عنوان رکاز صدق می کند.

سؤال:

استاد: عنوان گنج غیر از عنوان معدن است. لازمه این، این نیست که عنوان جدید پیدا شود. اگر این کنز هم نباشد و لقطه باشد احکام لقطه بر آن بار می شود.

البته باید دقت شود که هر کدام باشد، آثاری دارد یعنی اگر خمس در آن به عنوان خاص کنز ثابت شود، مسئله نصاب مطرح است ولی اگر به عنوان رکاز خمس به آن متعلق شود، دیگر مسئله نصاب در آن مطرح نیست. پس اگر به عنوان کنز مشمول ادله خمس باشد یا به عنوان دیگری، قطعاً اثر آن با هم فرق دارد.

در هر صورت نتیجه بررسی قول اول این شد که عرف به هیچ وجه موافق با اعتبار این قصد در مفهوم کنز نیست. اینکه ادعا کردند متبادر از کنز این است که مال با قصد مستور شده باشد، به نظر می رسد تمام نیست.

- 1- . تهذيب، ج 4، ص 122، حديث 347؛ وسائل الشيعه، ج 9، ص 492، باب 3 از ابواب ما يجب فيه الخمس، حديث 3.
- 2- . من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 21، حديث 73؛ تهذيب، ج 4، ص 121، حديث 346؛ كافي، ج 1، ص 459، حديث 19؛ وسائل الشيعه، ج 9، ص 495، باب 5 از ابواب ما يجب فيه الخمس، حديث 1.

اما قول دوم قول به عدم اعتبار این قصد در کنز است و هو ما ذهب اليه المشهور. مشهور قائلند به اینکه قصد ذخیره سازی لیوم الفقر و الفاقه او لغایه اخری در معنای کنز دخالتی ندارد. هرچه که در زمین مستور شود و یافت شود عنوان کنز بر آن صادق است. چه کسی با قصد این کار را کرده باشد یا خود به خود در اثر زلزله و رانش و امثال ذلک صورت گرفته باشد. به طور کلی بر همه اینها عنوان کنز صادق است.

بحث جلسه آینده: اما دلیل مشهور بر این قول و این ادعا را ان شاء الله جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمين»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 5 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام دوم: تفسیر کنز (جهت دوم: بحث از اعتبار قصد

ادّخار) مصادف با: 5 جمادی الاولى 1436

سال پنجم جلسه: 80

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

در جهت ثانیه که درباره اعتبار قصد ادّخار بحث می کردیم، عرض کردیم دو قول در این مسئله وجود دارد؛ قول اول که قول جماعتی از فقها بود مورد بررسی قرار گرفت و دلیل این قول مورد اشکال واقع شد و نتیجه این شد که قصد ادّخار در مفهوم کنز معتبر نیست.

قول دوم: عدم اعتبار قصد ادّخار در مفهوم کنز

اما قول دوم قول به عدم اعتبار قصد ادّخار در مفهوم کنز است؛ یعنی قصد شخص سائر مبنی بر اینکه مال را ذخیره کند برای یوم فاقت و فقر در مفهوم کنز مدخلیت ندارد. هر مالی که مستور شود چه به قصد باشد و چه بدون قصد. چه به فعل فاعل باشد و چه بنفسه باشد در هر صورت عنوان کنز بر آن صادق است و متعلق خمس واقع می شود.

ادله قول دوم

بر این قول به چند دلیل استدلال شده است:

دلیل اول: تبادل

دلیل اول همان مطلبی است که در پاسخ به دلیل قول اول گفتیم اینکه متبادر از کنز عند العرف مالی است که مستور است اعم از اینکه ستر به فعل فاعل باشد یا بنفسه و در جایی که به فعل فاعل است چه مع قصد الادّخار باشد و چه بدون قصد ادّخار. به طور کلی در تحقق مفهوم کنز به هیچ وجه قصد ادّخار لیوم الفقر والفاقه معتبر نیست و لازم نیست مقارن با ستر چنین قصدی از ناحیه کسی محقق شده باشد.

پس دلیل اول تبادر است یعنی عرف از لفظ کنز این معنی را می فهمد (کنز به یک مالی که از جایی کشف می شود اعم از اینکه کسی آن مال را به قصدی دفن کرده باشد یا در اثر خراب شدن و زلزله و ... مال مستور شده باشد).

دلیل دوم: اشعار برخی روایات

بعضی از روایاتی که در باب کنز وارد شده اند، اشعار به این دارند که این قصد معتبر نیست. از جمله صحیح زراره که قبلاً نقل شد که «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَعَادِنِ مَا فِيهَا فَقَالَ كُلُّ مَا كَانَ رِكَازًا فَفِيهِ الْخُمْسُ»⁽¹⁾؛

کیفیت اشعار این روایت به عدم اعتبار قصد در ما نحن فیه این است که خمس در رکاژ ثابت شده است. در صدق عنوان رکاژ قصد معتبر نیست چون اگر در صدق عنوان رکاژ قصد معتبر بود قابل صدق و انطباق بر معادن نبود چون در معادن قطعاً این قصد معتبر نیست یعنی اصلاً امکان ندارد این قصد در مفهوم معدن اخذ شده باشد چون معادن ناشی از زمین و ریشه در زمین دارد و بر اساس خلقت خدا این طلا و نقره و مس و

ص: 363

1- . تهذیب، ج 4، ص 122، حدیث 347؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 492، باب 3 از ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث 3.

امثال اینها در زمین قرار داده شده و قرار گرفتن این مواد در زمین توسط کسی نبوده که ما بحث کنیم آیا قصد در هنگام پنهان شدن و قرار گرفتن در زمین بوده یا نبوده. پس به طور کلی امکان اعتبار این قصد در مورد معادن وجود ندارد. پس اگر قرار بود در رکاژ مسئله قصد معتبر باشد به هیچ وجه قابل انطباق بر معدن نبود. آن گاه بر این اساس که ما رکاژ را اعم از معدن و کنز می دانیم معلوم می شود در کنز هم قصد معتبر نیست.

پس کیفیت اشعار این روایت بر عدم اعتبار این قصد در مفهوم کنز با ملاحظه چند مطلب معلوم شد:

اول اینکه در روایت خمس روی عنوان رکاژ رفته است.

دوم اینکه در رکاژ قصد معتبر نیست چون اگر قرار بود در صدق عنوان رکاژ قصد معتبر باشد نمی توانستیم این عنوان را بر معدن تطبیق کنیم.

سوم فرض این است که رکاژ اعم از کنز است.

با ملاحظه این سه مطلب می توان گفت این روایت به نوعی به عدم اعتبار قصد در مفهوم کنز اشعار دارد. لذا ما تعبیر به دلالت هم بکار نبردیم و گفتیم این روایت اشعار دارد به واسطه همین مقدماتی که اشاره شد.

دلیل سوم: تنقیح مناط

دلیل سوم مطلبی است که برخی از بزرگان فرموده اند و قبلاً هم اشاره شد و آن اینکه ما از راه تنقیح مناط می توانیم نتیجه بگیریم قصد ادّخار در مفهوم کنز مدخلیت ندارد.

بیان مستدل این است که با توجه به چند مطلب می توان استفاده کرد که در کنز قصد معتبر نیست:

یکی اینکه شارع در مطلق معادن حکم به ثبوت خمس کرده است؛ این روایات را قبلاً نقل کردیم و معلوم شد که مطلق معادن متعلق خمس هستند.

دوم اینکه نصاب لازم برای ثبوت خمس در معادن همان نصاب زکات است؛ یعنی در زکات نصاب بیست دینار یا دویست درهم ذکر شده و نصاب معدن هم بنابر بعضی از روایات همان نصاب زکات است.

سوم اینکه در مطلق کنز هم خمس ثابت شده است.

چهارم اینکه نصاب کنز هم همانند نصاب معدن، نصاب زکات است.

پس با اینکه سنخ معدن و کنز با هم متفاوت است چون معدن مستقر فی الارض است ولی کنز مدفون فی الارض و معارفی الارض (عاریه گذاشته شده در زمین) است اما شارع دو حکم را به تمامهما و کمالهما برای هر دو ثابت کرده است هم اصل ثبوت خمس و هم نصاب.

آن گاه با ملاحظه این مطالب ذهن انسان به این نکته متوجه و متبادر می شود که کأنّ این سنخ از استغنام حاصل به سبب حفر زمین و خارج کردن چیزی از زمین از نظر شارع یک حکم دارد یعنی شارع در رابطه با معدن و کنز با اینکه تفاوتی بین آنها از نظر سنخشان وجود دارد اما در عین حال کأنّ این دو را از مقوله واحد دانسته (با اینکه یکی مستقر در زمین و دیگری مدفون شده است) و وجوب خمس و مقدار نصاب را در هر دو ثابت و یکسان می داند، این نشان می دهد که کأنّ شارع کاری نداشته به

اینکه آیا این بالعرض در زمین قرار داده شده یا متکون فی الارض است. عمده این است که در زمین مستتر شده لذا در بعضی جهات دیگر هم مثل هم هستند؛ مثلاً همان طور که در معدن قصد معتبر نیست در کنز هم قصد معتبر نیست.

خلاصه آنکه ما از این مطالب استفاده می کنیم که کنز و معدن از وادی واحد بوده و حکمشان متشابه است. وقتی می بینیم شارع در دو حکم که هر دو مربوط به خمس است اینها را مثل هم لحاظ کرده می توانیم بگوییم در باب قصد هم همین طور است و همان طوری که در معدن قصد معتبر نیست در کنز هم قصد معتبر نیست.

این بیانی است که مرحوم آقای منتظری مطرح کرده اند. ایشان پس از آنکه ادعا کرد متبادر عرفی این است که قصد معتبر است و قصد باید باشد تا عنوان کنز محقق شود. اما اللهم الا ان یقال که ما از راه تنقیح مناط بتوانیم استفاده کنیم که قصد معتبر نیست. نهایتاً هم ایشان فرموده: «الاحوط لو لم یکن اقوی عدم اعتبار القصد»⁽¹⁾.

بررسی دلیل سوم

این دلیل هم به نظر ما تمام نیست و اشبه بالقیاس است تا تنقیح مناط چون درست است که خمس هم در معدن ثابت است و هم در کنز و درست است که اینها در نصاب متحد هستند ولی ثبوت خمس در هر دو و اتحاد اینها در نصاب مقتضی این نیست که در مسئله قصد هم مثل هم باشند. یعنی نمی توانیم ما یک مناطی را از اتحاد در دو مسئله و مشابهت در دو چیز کشف کنیم و بگوییم اینها من باب واحد هستند و وقتی از یک وادی بودند در همه چیز، مثل هم می مانند. واقعش این است که حداقل در مورد قصد یک فرق اساسی بین معدن و کنز وجود دارد و آن اینکه در مورد معدن امکان اعتبار قصد ادخار نیست چون معدن یک چیزی است که در زمین پیدا شده و متکون فی الارض است و اساساً امکان اعتبار قصد وجود ندارد اما در مورد کنز این امکان هست. آنچه که ایشان فرموده به هیچ وجه کاشف از یک مناط نیست یعنی با این مطالب ما نمی توانیم یک مناط را تنقیح کنیم. به صرف یکی بودن در نصاب و ثبوت خمس نمی توانیم اینها را از یک وادی قرار دهیم که هر دو استغنام به حفر ارض است و خارج کردن یک چیزی که دارای قیمت است و نتیجه بگیریم در همه چیز یکی هستند. نهایتش آن است که برای ما ظن به یک چنین مناطی ایجاد می کند اما در باب تنقیح مناط همان طور که از عنوانش پیدا است باید مناط حکم برای ما منقطع و قطعی باشد. با ظن به مناط نمی توانیم حکمی را در موردی ثابت کنیم لذا دلیل سوم به نظر ما ناتمام است.

به هر حال با اینکه دلیل سوم محل اشکال است اما همان دو دلیل اول و دوم برای اثبات نظر مشهور کافی است.

در هر صورت نتیجه بحث در جهت ثانیه این است که در تحقق مفهوم کنز قصد معتبر نیست و حق با مشهور است.

جهت سوم: اعتبار جنس منخرج در کنز

جهت ثالثه درباره جنس منخرج است به این معنا که آیا در کنز معتبر است که مال از جنس مخصوصی باشد یا نه؟ آیا برای صدق عنوان کنز و ثبوت خمس در کنز لازم است جنس خاصی باشد؟ مثلاً طلا و نقره مسکوک باشد یا اگر اعم از طلا و نقره باشد و یا حتی اگر اعم از همه اینها باشد یعنی مطلق جنس های قیمتی مثل عتیقه ها و لو از جواهرات نباشد، کفایت می کند؟

اینجا در اعتبار این خصوصیت هم موضوعاً و هم حکماً اختلاف واقع شده است یعنی هم در مدخلیت جنس منخرج در مفهوم کنز و هم در مدخلیت جنس منخرج در حکم کنز. اینکه می گوییم اختلاف واقع شده یعنی دو بحث داریم همان طور که در اول

بحث کنز اشاره شد که در عبارات فقها این دو جهت به درستی از هم تفکیک نشده که بالاخره بحثی که می کنند، بحث مفهومی در رابطه با کنز دارند یا بحث حکمی دارند که آیا حکم ثابت می شود یا نمی شود.

بحث جلسه آینده: پس در دو موضع و جهت این بحث می تواند مخصوصاً در این جهت ثالثه مورد بررسی قرار گیرد که تفصیل بحث ان شاء الله در جلسه آینده بیان و بررسی خواهد شد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 366

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 9 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام دوم: تفسیر کنز (جهت سوم: فی جنس المخرَج) مصادف

با: 9 جمادی الاولی 1436

سال پنجم جلسه: 81

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحث در مقام دوم که مربوط به تفسیر کنز است به اینجا رسید که در جهت اولی قید مذخوریت و مستوریت فی الارض معتبر نیست. همچنین قصد ادخار در صدق مفهوم کنز و ثبوت خمس مدخلیت ندارد.

جهت سوم: فی جنس المخرَج

اما جهت سوم درباره جنس مخرَج است. اینکه جنس مخصوصی در کنز معتبر است یا نه؟ این مسئله هم در صدق مفهوم کنز و هم در ثبوت خمس برای کنز مورد اختلاف است یعنی موضوعاً و حکماً در جهت ثالثه، بحث واقع شده که آیا اولاً در صدق عنوان کنز لازم است جنس خارج شده طلا و نقره مسکوک باشد، یا لازم نیست مسکوک باشد بلکه همین قدر که طلا و نقره باشد، برای صدق عنوان کنز کافی است یا اعم از این دو است یعنی همین که مالی از جواهر و احجار کریمه باشد در صدق عنوان کنز و ثبوت خمس کفایت می کند یا اعم از این یعنی مالی ذی قیمت باشد ولو اینکه از جواهر و احجار کریمه هم نباشد مثل ظروف سفالی و عتیقه هایی که از زمین کشف می شود و متعلق به زمانهای گذشته است که در آن زمان قیمتی نداشته ولی الان قیمتش حتی ممکن است از جواهر هم بیشتر باشد.

دو حیث در مسئله

در هر صورت این مسئله مورد بحث است که اولاً در صدق مفهوم کنز خصوصیتی برای مال معتبر است یا نه (خصوصیتی در جنس مال اعتبار دارد یا ندارد) و ثانیاً در ثبوت خمس در کنز خصوصیتی معتبر است یا نه. در هر دو جهت اختلاف واقع شده است.

به طور کلی در این مسئله چهار احتمال وجود دارد:

احتمال اول اینکه مال مذخور از جنس طلا و نقره و مسکوک باشد و به عبارت دیگر نقدین باشند.

احتمال دوم اینکه این مال از جنس طلا و نقره باشد هر چند مسکوک نباشند.

احتمال سوم اینکه مال از جواهر و احجار کریمه باشد.

چهارم اینکه این مال دارای قیمت باشد هر چند از جواهر و احجار کریمه هم نباشد.

در مورد مال مخرَج این چهار احتمال وجود دارد. این چهار احتمال هم در حیثیت اول بحث باید مورد توجه قرار گیرد و هم در حیثیت دوم. حیث اول، حیث موضوعی است یعنی باید ببینیم آیا در صدق عنوان کنز کدام یک از این احتمالات مقبول است؟ با قطع نظر از تعلق خمس باید ببینیم کنز به چه مالی می گویند. آیا فقط به طلا و نقره مسکوک که از زمین کشف شود عنوان کنز اطلاق می شود یا به مطلق ذهب و فضه یا به مطلق جواهر یا به مطلق اشیاء قیمتی کنز اطلاق می شود. در حیث اول

ص: 367

باید معلوم شود صدق عنوان کنز بر طبق کدام یک از این احتمالات محقق می شود. همچنین در حیث دوم بحث یعنی ثبوت خمس در کنز باید دید که وجوب خمس در کدام یک از این احتمالات قابل اثبات است.

بررسی حیث اول

اما حیث اول که مسئله مدخلیت جنس مال مذخور در مفهوم کنز است، ظاهراً به اکثر فقها نسبت داده شده که عنوان کنز فقط به ذهب و فضه اطلاق می شود. یعنی اگر چیزی از زمین خارج شود که طلا و نقره باشد به آن کنز گفته می شود اما اگر غیر از طلا و نقره استخراج شود عنوان کنز بر آن منطبق نمی شود. حال اینکه آبه اکثر فقها نسبت داده شده خیلی در عبارات معلوم نیست که آیا فقط ذهب و فضه مسکوک عنوان کنز را دارند یا مطلق ذهب و فضه؟ آنچه به اکثر بزرگان نسبت داده شده این است که برای صدق عنوان کنز باید مال مخرَج، طلا و نقره باشد. از عبارات اینها استفاده می شود که کأن کنز فقط به چنین مالی گفته می شود. البته اگر کسی قائل شد که مفهوم کنز فقط بر طلا و نقره مخرَج اطلاق می شود قهراً بر اساس ادله، خمس هم فقط در طلا و نقره ثابت می شود.

به هر حال با اینکه این مسئله مبهم است ولی با توجه به اینکه اکثر اصحاب (البته غیر از متأخرین) خمس را در خصوص نقدین ثابت می دانند شاید بتوان نتیجه گرفت که منظور آنها از طلا و نقره‌های که در صدق مفهوم کنز مدخلیت دارند خصوص طلا و نقره مسکوک باشد ولی این به درستی تبیین نشده است. حال باید دید که آیا واقعاً با قطع نظر از ادله‌های که دالّ بر ثبوت خمس است بالاخره جنس مال مذخور در مفهوم کنز مدخلیت دارد یا ندارد؟

ظاهر این است که نظر اهل لغت و عرف بر خلاف نظری است که به اکثر فقها نسبت داده شده است. یعنی از دید عرف و لغت، کنز عبارت از مالی است که مذخور در ارض یا غیر ارض باشد مطلقاً. لذا به استناد کلمات اهل لغت و عرف بعید نیست بگوییم احتمال چهارم از بین این احتمالات اولی است یعنی هر چیزی که دارای قیمت باشد هر چند از جواهر و احجار کریمه هم نباشد، می توان عنوان کنز را بر آن اطلاق کرد. بعضی از فقها هم چنین نظری دارند و معتقدند کنز به مطلق مال مذخور فی الارض گفته می شود.

در هر صورت از احتمالات چهارگانه به نظر می رسد احتمال اول و دوم قابل قبول نیست. قدر متیقن احتمال سوم است یعنی تقریباً نزد لغویین و نزد عرف پذیرفته شده که کنز عبارت از جواهر و احجار کریمه است و البته به نظر ما احتمال چهارم هم از کلمات لغویین و عرف قابل استفاده است یعنی اگر الان مثلاً کسی یک ظرف سفالی قدیمی پیدا کند که قیمت بالایی داشته باشد، از دید عرف کنز محسوب می شود. وقتی گفته می شود فلان کس گنج پیدا کرده آنچه به ذهن متبادر می شود هر چیز قیمتی است البته ممکن است غلبه با طلا و نقره باشد اما نزد عرف، گنج به مطلق اموال دارای قیمت اطلاق می شود. فهم عرف و تبادر عرفی از لفظ کنز همین احتمال چهارم است لذا به نظر ما در حیث اول بحث یعنی بحث موضوعی و بحث از صدق عنوان کنز و مفهوم کنز می توان گفت مفهوم و معنای کنز عبارت است از هر شیء دارای قیمت هر چند از جواهر و احجار کریمه نباشد؛ هر مالی که ذخیره شده باشد و از زمین و غیر زمین کشف شود و دارای قیمت باشد هر چند از جواهرات نباشد عنوان کنز بر آن قابل اطلاق است. اگر چیزی دارای قیمت نباشد ولو در زمین مدفون شده باشد یا در دیوار یا سقف مدفون و مستور شده باشد می توانیم بگوییم از نظر عرف و لغت کنز محسوب نمی شود. این ذی قیمت بودن در تحقق عنوان کنز دخالت دارد.

اما حیث دوم یعنی مدخلیت جنس مال مذخور در ثبوت خمس که مسئله مهم در این مقام نیز همین حیث است، در این رابطه چهار قول وجود دارد؛ یعنی دقیقاً بر اساس احتمالات چهارگانه ای که گفتیم در مورد ثبوت خمس در کنز هم چهار قول وجود دارد. (این با قطع نظر از مفهوم کنز است چون ممکن است بعضی بگویند کنز لغتاً و عرفاً معنای عامی دارد اما خمس فقط برای صنف خاصی از کنز ثابت است لذا ما این دو جهت را از هم تفکیک کردیم؛ یکی بحث موضوعی بود که موضوعاً کنز به چه چیزی گفته می شود و دیگری هم بحث حکمی است که با قطع نظر از مطلبی است که در حیث اول گفتیم. لزوماً هر کسی که در اینجا به یکی از این احتمالات چهارگانه ملتزم می شود به این معنا نیست که در مورد موضوع و مفهوم کنز هم همین احتمال را پذیرا باشد):

قول اول

قول اول قول کسانی است که قائل هستند خمس فقط در نقدین از کنز ثابت است یعنی خصوص طلا و نقره مسکوک. می گویند اگر کسی مالی را از زمین خارج کند و این مال طلا- و نقره مسکوک باشد، خمس به عنوان کنز در آن ثابت است اما اگر مال مخرج طلا و نقره مسکوک نباشد، یا حکم لقطه را پیدا می کند یا به طور کلی به عنوان مطلق فائده می تواند متعلق خمس باشد. اینجا بحث در این است که آیا خمس به عنوان کنز ثابت است یا نه؛ گروه اول قائلند خمس به عنوان کنز فقط در جایی که مال مخرج طلا و نقره مسکوک باشد ثابت است.

شیخ طوسی از جمله کسانی که قائل به این قول است، ایشان هم در نهاییه و هم در مبسوط عباراتی دارد که ظاهر در این معنا است. عبارت ایشان در نهاییه این است: «والکنوز اذا كانت دراهم او دنانیر یجب فیها الخمس فیما وجد منها»؛ کنوز اگر درهم و دینار باشند خمس در آنها واجب است در چیزی که یافت شود چون تا مادامی که یافت نشده معنا ندارد که خمس به آن متعلق شود. ظاهر عبارت این است که خمس به درهم و دینار یعنی همان طلا و نقره مسکوک از کنز تعلق می گیرد. این عبارت ظهور در این دارد که کأن کنوز عنواناً و مفهوماً شامل غیر درهم و دینار هم می شود. کنز مفهوماً یک معنای عامی دارد ولی آن چیزی که خمس در آن ثابت است درهم و دینار یعنی طلا و نقره است.

اما در مبسوط فرموده: «ویجب ایضاً فی الكنوز التي توجد فی دار الحرب من الذهب والفضة والدرهم والدنانیر»؛ واجب است همچنین در کنوزی که در دارالحرب یافت می شود از طلا و نقره و درهم و دینار خمس واجب است.

ظاهر عبارت این است که خمس در درهم و دینار ثابت است البته به شرط اینکه عبارت «والدرهم والدنانیر» را در عبارت شیخ طوسی در مبسوط تفسیر «من الذهب والفضة» بدانیم یعنی بگوییم اول گفته «یجب ایضاً فی الكنوز من الذهب والفضة» ولی در ادامه گفته است «والدرهم والدنانیر» که تفسیر «من الذهب والفضة» باشد. اگر این چنین باشد این عبارت هم مثل عبارت نهاییه است و خمس را فقط در بعضی از کنوز ثابت می کند یعنی درهم و دینار ولی اگر گفتیم «والدرهم والدنانیر» تفسیر «من الذهب والفضة» نیست بلکه ذکر خاص بعد العام است، آن وقت این عبارت دلالت بر ثبوت خمس در خصوص نقدین نمی کند بلکه دلالت بر ثبوت خمس در مطلق طلا و نقره می کند.

از جمله کسانی که در گروه اول قرار می گیرند ابن ادریس، کاشف الغطا و محقق همدانی هستند البته بعضی اساساً این قول را به ظاهر اکثر فقها نسبت داده اند غیر از متأخرین و معاصرین.

قول دوم

قول دوم قول کسانی است که قائل به ثبوت خمس در طلا و نقره مطلقاً هستند چه مسکوک باشد و چه مسکوک نباشد. این قول قائل روشن و صحیحی ندارد ولی از بعضی عبارات قابل استفاده است. از جمله از همین عبارت شیخ در مبسوط طبق یک احتمال از دو احتمالی که در کلام ایشان وجود داشت، این قول قابل استفاده است یعنی اگر عبارت شیخ در مبسوط را طبق احتمال دوم معنا کنیم و بگوییم «والدراهم والدنانیر» تفسیر «من الذهب والفضه» نیست بلکه از باب ذکر الخاص بعد العام است در اینجا قهراً دیگر نمی توانیم این عبارت را حمل بر قول اول کنیم بلکه ظاهر عبارت این است که در مطلق ذهب و فضه خمس ثابت است.

همچنین محقق همدانی عبارتی دارد که از این عبارت طبق یک احتمال می توان خمس را در مطلق ذهب و فضه ثابت دانست اما طبق یک احتمال که قویتر است و قرآنی هم بر آن وجود دارد، خمس در خصوص طلا و نقره مسکوک ثابت است. عبارت محقق همدانی در مصباح الفقیه این است: «و ظاهر الشیخ فی النهایه و المبسوط و الجمل و السرائر و الجامع الاختصاص بکنوز الذهب والفضه»؛ (عبارت ایشان فقط به کنوز ذهب و فضه اشاره دارد). معلوم می شود که از نظر موضوعی کنز در نظر شیخ یک معنای عامی دارد ولی از نظر حکمی مختص به ذهب و فضه است (و نسبه بعض من تأخر الی ظاهر الاکثر و هو الاظهر لمفهوم صحیح البزنی)؛ ظاهر این عبارت به نظر بدوی این است که خمس در طلا و نقره ثابت است اعم از مسکوک و غیر مسکوک چون عبارت این است که: «الاختصاص بکنوز الذهب والفضه» ولی ظاهر عبارت اکثر فقها بلکه صریح عبارات بعضی از فقها مثل شیخ طوسی در نهایی همان قول اول است و خود محقق همدانی هم از کسانی است که معتقد است خمس در کنزی که از جنس طلا و نقره مسکوک باشد، ثابت است. لذا ما ایشان را جزء قائلین به قول اول ذکر کردیم. حال وقتی دلیل ایشان را نقل کنیم این مطلب بیشتر روشن می شود که درست است که عبارت ایشان «الاختصاص بکنوز الذهب والفضه» است ولی به قرآنی منظور ایشان مطلق طلا و نقره نیست. منظور ایشان این است که خمس در طلا و نقره مسکوک ثابت است.

در هر صورت قول دوم قائل مشخص و قابل توجهی ندارد هر چند بعضی عبارت می تواند مشعر به این قول باشد.

قول سوم

قول سوم قول کسانی است که قائل به ثبوت خمس در مطلق جواهر و احجار کریمه هستند. این نظر مختار مشهور متأخرین مثل مرحوم سید در عروه است.

قول چهارم

قول چهارم هم قول به ثبوت خمس است در هر مالی که در زمین مدفون شده باشد و دارای قیمت باشد هر چند از جواهر و احجار کریمه نباشد مثل بعضی از ظروف سفالی که از قدیم در زمین مدفون شده و در زمان خودش دارای قیمت نبوده ولی امروزه قیمتش از بعضی از جواهرات و احجار کریمه بیشتر است.

بحث جلسه آینده: بعضی از بزرگان به این قول متمایل هستند اما باز هم قائل خیلی مشخص و روشنی ندارد مگر اینکه ما بعد از بررسی به

این قول ملتزم شویم که إن شاء الله در جلسات آینده بررسی و بیان خواهیم کرد. «الحمد لله رب العالمین»

ص: 370

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 11 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام دوم: تفسیر کنز (جهت سوم: جنس مخرج) مصادف

با: 11 جمادی الاولی 1436

سال پنجم جلسه: 82

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در مورد مدخلیت جنس مخرج در کنز موضوعاً و حکماً بین بزرگان اختلاف شده است لذا در جهت ثالثه بحث را در دو حیث تعقیب کردیم. در حیث اول که بحث از مدخلیت جنس مخرج در کنز به حسب موضوع و مفهوم کنز بود عرض کردیم حق آن است که جنس مخرج در صدق مفهوم کنز مدخلیت ندارد؛ چون از نظر عرف کنز به مطلق مالی که در زمین یا غیر زمین مستور شده باشد اطلاق می شود. البته فقط یک خصوصیت معتبر است و آن هم این است که آن مال مخرج باید قیمتی باشد و اگر چیزی بیارزش باشد، عرفاً به آن کنز نمی گویند و در لغت هم به عنوان کنز شناخته نمی شود. اما در حیث دوم یعنی مدخلیت جنس مال در حکم کنز گفتیم چهار قول وجود دارد؛ یکی قول به اعتبار نقدین در ثبوت خمس بود که گفتیم جمعی از بزرگان و چه بسا مشهور اصحاب بر این باورند که خمس در درهم و دینار ثابت است و اگر آن مال غیر از درهم و دینار باشد هر چند طلا و نقره باشد خمس به عنوان الكنز در آن ثابت نیست هر چند به عنوان مطلق فائده با شرایط خودش متعلق خمس باشد. اقوال دیگر را هم که در این بحث وجود داشت بیان کردیم. حال به بیان دلیل قول اول که به عنوان قول مشهور معرفی شده می پردازیم.

ادله قول اول: (ثبوت خمس در نقدین)

چند دلیل بر این قول ذکر شده است:

دلیل اول

اساساً کنز لغتاً و عرفاً به خصوص طلا و نقره مستور و مذخور فی الارض اطلاق می شود یعنی اهل لغت کنز را به درهم و دیناری که در

زمین ذخیره شده باشد، معنا کرده‌اند و در عرف هم همین معنا برای کنز پذیرفته شده بنابراین اگر معنا و مفهوم کنز لغتاً و عرفاً عبارت از درهم و دینار مذخور فی الارض باشد، قهراً حکم و جوب خمس فقط در درهم و دینار ثابت می شود چون ادله، خمس را در کنز ثابت کرده و کنز هم طبق فرض عبارت است از درهم و دینار مذخور فی الارض. نتیجه اینکه خمس فقط در درهم و دینار ثابت است.

این دلیل شاید دلیلی است که بخش قابل توجهی از اصحاب به آن اعتماد کرده‌اند و لذا خمس را فقط در درهم و دینار ثابت می دانند یعنی در نقدین. این همان احتمال اولی بود که جلسه گذشته مورد اشاره قرار گرفت.

بررسی دلیل اول

این دلیل همان گونه که اشاره شده محل اشکال است. همان طور که ما هم جلسه گذشته و هم ابتدای این جلسه اشاره کردیم از نظر لغت و عرف جنس مال مخرَج در موضوع کنز مدخلیت ندارد و حق آن است که کنز عبارت است از هر مال

ص: 371

قیمتی مستور فی الارض و آن جهاتی که بعضی به آن اتکا کرده‌اند و بر اساس آن نتیجه گرفته‌اند که کنز عبارت از خصوص نقدین است، به نظر ما مورد قبول نیست. اگر ما برای کنز یک معنای عامی قائل باشیم و دایره مفهوم کنز را توسعه بدهیم و شامل هر مال قیمتی هر چند طلا و نقره نباشد، بدانیم قهراً بر اساس ادله، حکم روی این معنای عام ثابت می‌شود.

این مسئله یعنی عدم مدخلیت جنس مال مخرَج در کنز موضوعاً مؤیداتی هم دارد از جمله روایتی که بر اساس آن عبدالمطلب کنزی را پیدا کرد و خمس آن را اداء نمود. ظاهراً آنچه عبدالمطلب پیدا کرده بود، نقدین نبود. لذا بطلان دلیل اول با توجه به مطالبی که گفتیم واضح و روشن است.

دلیل دوم

دلیل دوم صحیحیه بزنی است لکن به تقریبی که محقق همدانی بیان کرده است؛ چون در مورد استناد به این صحیحیه برای اثبات خمس در خصوص نقدین تقریبهای مختلفی ذکر شده است. اساس این دلیل در کلمات محقق همدانی آمده و محقق خوبی هم همین بیان را تقریباً ذکر کرده‌اند.

قبل از اینکه تقریب استدلال به صحیحیه بزنی بیان شود توجه به این نکته لازم است که در دلیل اول اصل شمول مفهوم کنز لغتاً و عرفاً پذیرفته نشد؛ در دلیل اول گفته شد مفهوم کنز فقط شامل نقدین است لذا حکم هم در مورد نقدین ثابت می شود اما طبق دلیل دوم کنز لغتاً و عرفاً معنای عامی دارد و مختص به درهم و دینار نیست و هر جواهر و سنگ قیمتی را دربر می گیرد ولی به خاطر صحیحیه بزنی خمس فقط در خصوص نقدین ثابت شده است. پس دلیل دوم بر این اساس بنا شده که کنز هر چند مفهوماً معنای عامی دارد اما حکمش به خاطر صحیحیه بزنی به یک صنف خاصی از کنز محدود شده است.

عبارت محقق همدانی گذشت؛ ذیل عبارت محقق همدانی این بود «والاظهر هو الاختصاص» که خمس مختص به نقدین است «لصحیحیه البزنی». صحیحیه بزنی را قبلاً نقل کردیم: «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا يَجِبُ فِيهِ الْخُمْسُ مِنَ الْكَنْزِ فَقَالَ مَا يَجِبُ الزَّكَاةُ فِي مِثْلِهِ فَفِيهِ الْخُمْسُ» (1).

طبق این روایت بزنی سؤال کرده از کنزی که متعلق خمس واقع می شود که در چه صورت خمس در کنز واجب می شود؟ سؤال بزنی به حسب ظاهر سؤال از جنس و ماهیت کنز است. پاسخ امام (ع) هم مبتنی بر همان چیزی است که در سؤال ذکر شده است. امام (ع) فرمودند: «ما یجب الزکاه فی مثله ففیه الخمس»؛ آنچه که در مثل آن زکات ثابت است خمس هم در آن ثابت است. تأکید امام (ع) روی قید مماثله است. این مماثله ظاهراً به واسطه سؤال و به قرینه آن، از حیث جنس است یعنی همان چیزی که متعلق زکات است اگر به عنوان کنز از زمین استخراج شود، متعلق خمس هم قرار می گیرد. متعلق زکات چیست؟ زکات به مطلق ذهب و فضه متعلق نمی شود بلکه به تقدین و به خصوص درهم و دینار تعلق می گیرد. چون سؤال از متعلق خمس است و امام (ع) هم در جواب از همان حیثی که در سؤال گنجانده شده پاسخ داده‌اند، پس معلوم می شود جنس کنزی که متعلق خمس است همان جنس زکات است یعنی همان تقدین (درهم و دینار).

ص: 372

1- . وسائل الشیعه، ج 9، ص 495، باب 5 از ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث 3؛ من لا یحضره الفقیه، ج 2، ص 21، حدیث 75.

بنابراین کنز هر چند مفهوماً بر طلا و نقره غیر مسکوک هم اطلاق می شود و هر چند به غیر طلا و نقره من الاحجار الکریمه هم اطلاق می شود اما در آنها خمس واجب نیست چون امام (ع) در جواب سؤال بزنی گفتند: «ما یجب الزکاه فی مثله ففیه الخمس» هر چیزی که در مثلش زکات واجب است خمس هم در آن واجب است. زکات در درهم و دینار واجب است پس خمس هم فقط در درهم و دینار کنوز واجب است. این محصل استدلال به صحیحه بزنی است.

مسئله مهم این است که این صحیحه قهراً اطلاقات و جوب خمس در کنز را تفسیر و تبیین میکند لذا ما نمی توانیم به اطلاقات خمس در کنز اخذ کنیم. در مطلقات در مورد کنز سؤال شده که آیا چیزی در آن ثابت است؟ امام فرمودند: «فیه الخمس» یا شبیه آن. وجوب روی مطلق کنز رفته اما به واسطه صحیحه بزنی آن اطلاقات یا تفسیر می شود یا مقید می شود. این لسان، لسان تفسیر یا تقیید آن اطلاقات است یعنی آن کنزی که گفته شده خمس در آن واجب است، همه مکنوزات نیست بلکه خصوص نقدین است. این محصل استدلالی است که اینجا بیان شده است.

البته این مماثلت نه فقط در خصوص جنس درهم و دینار بلکه از حیث مقدار هم هست. یعنی همان طور که درهم و دینار اگر به بیست یا دویست می رسید زکات واجب بود در اینجا هم به واسطه صحیحه بزنی نصاب عبارت است از بیست دینار یا دویست درهم. لذا نصاب کنز هم مثل نصاب زکات است. مال مکنوز اگر به دویست درهم یا بیست دینار برسد باید خمسش داده شود.

بحث جلسه آینده: اشکالات مختلفی نسبت به این دلیل ایراد شده که باید مورد بررسی قرار گیرد تا ببینیم می تواند وافی به مقصود باشد یا نه.

سبک زندگی حضرت زهرا (س) راهگشای مشکلات جامعه

یکی از مسائلی که امروزه یک ضرورت و حتمیت غیر قابل انکار پیدا کرده معرفی شخصیت حضرت زهرا (س) و سبک زندگی آن حضرت است. فضائل حضرت زهرا (س) به تفصیل در جای خودش بیان شده. مقام علمی، اخلاق و حلم و نزول جبرائیل بعد از پیامبر که حتی برای احدی از معصومین هم اتفاق نیفتاد است. جبرائیل در خانهای و بر کسی فرود می آید که قابلیت و ظرفیت اتصال با حقیقت آن عالم را داشته باشد. نفس این ارتباط بین جبرائیل و حضرت زهرا (س) حکایت از سعه وجودی ام ابیها میکند. مصحف فاطمه (س) مطالبی بود که در آن ایام بعد از رحلت پیامبر توسط جبرائیل به ام ابیها گفته شد و امیرالمؤمنین (ع) هم آن را مکتوب کردند. حقائق و معارفی توسط جبرائیل به وجود مقدس و نورانی فاطمه زهرا (س) القا شد. این هم به خاطر تسلاهی وجود مقدس حضرت زهرا (س) بود که بعد از رحلت پیامبر (ص) به شدت غمگین و ناراحت بود فراق پدری که آن محبتها و علاقها را به دخترش داشت. اذیت و آزارهایی که صورت گرفت همگی باعث شد که خداوند برای تسلی حضرت زهرا (س) در این مدت عمر و این مدت کوتاه بعد از رحلت پیامبر این ارتباط صورت بگیرد.

اما چیزی که امروز همه مسلمین و بلکه همه مردم دنیا به آن نیاز دارند این است که این الگوی استثنایی معرفی شود تا به عنوان یک تابلوی زیبا در معرض دید قرار بگیرد و رفتارها و زندگی ها در آن مسیر بیفتد. امروزه بسیاری از مشکلاتی که دامن گیر جوامع بشری و جوامع اسلامی شده و بسیاری از نابسامانیهای جامعه خودمان ناشی از دور شدن از این

الگوها است که متأسفانه آن طور که باید و شاید در رابطه با آن تبلیغ نمی شود. مصائب حضرت زهرا (س) هم استثنایی است. رنجهای ایشان هم استثنایی است اما آنچه که حضرت زهرا (س) را ممتاز میکند و به تعبیر پیامبر (ص) سیده نساء العالمین من الاولین و الاخرین قرار می دهد این است که این مصائب و مشکلات و گرفتاریها، روش و سبک زندگی دینی و اخلاقی و اعتقادی آن حضرت را ذره ای تغییر نداده است. الان در زندگیها مشکلات زیاد است؛ هر یک از این مشکلات ناشی از عاملی است. بخشی ناشی از فقر و بخشی ناشی از لابلالی گری و بخشی ناشی از بی توجهی به مسائل دینی و بخشی کمبودهای اخلاقی است. اما چقدر ما دنبال ریشهایی و علتیابی این مشکلات و حل کردن آنها به روش صحیح هستیم؟ زندگی حضرت زهرا (س) یک زندگی فقیرانه بود. وقتی که حضرت زهرا (س) میخواست به خانه شوهر بروند با اینکه پیامبر (ص) می دانست که حضرت زهرا (س) چه شخصیتی است و چه ظرفیتی دارد اما توصیههایی به آن حضرت فرمود. فرمود مبادا از سخن و حرف زنان دیگر غمگین شوی که شوهرت فقیر است. فقر برای ما و انبیاء و برای من عین غنا است. پیامبر (ص) این توصیهها را فرمود تا این ملاک در زندگی قرار بگیرد که آنچه که برای مرد در زندگی مهم است ایمان و عقیده و اخلاق و آن ارزشهای والای انسانی است اینها چیزهایی است که باید اصل قرار بگیرد. مشکلات مالی با کار و تلاش و کوشش قابل حل است اما اگر این جوهر نباشد و دنیایی از امکانات مادی فراهم باشد هیچ ثمری برای حیات طیبه انسانی ندارد.

حضرت زهرا (س) کسی بود که با اینکه فاصله منزلش با منزل پیامبر (ص) خیلی نبود اما آن قدر بین این پدر و دختر ارتباط عاطفی که بود که پیامبر (ص) این فاصله را تحمل نکرد و خانهای را در نزدیکی خانه خودش فراهم کرد برای اینکه صدیقه طاهره (س) در آن خانه سکونت کند یعنی بیتاب بود و دلتنگ می شد. اینها مطالبی است که در تاریخ و جوامع روایی اهل سنت هم نقل شده است. عایشه احادیث متعددی در مورد احترام ویژه و منزلتی که پیامبر برای دخترش قائل بود نقل میکند. یک دختری که دختر اول شخص عالم اسلام است و همه امکانات می توانست برایش فراهم باشد اما ببینید سبک زندگی او چگونه است.

موضوع سبک زندگی حضرت زهرا (س) یک موضوعی است که از ابعاد مختلف قابل بررسی است. سخن و حرف من این است که ایام فاطمیه ضمن ذکر مصائب و رنجهای حضرت زهرا (س) به این بُعد هم پرداخته شود و چه بسا این بُعد امروز بیشتر مورد نیاز است. هم برای زندگی جوانان و هم برای دختران و زنان. بله آن رنجها و مصائب بوده و باید گفته شود ولی ارزش واقعی بانویی مثل فاطمه زهرا (س) وقتی روشن می شود که بدانیم در چه شرایطی بود و چه رنجها و مصیبتهایی کشید ولی در عین حال چگونه زندگی کرد. ارتباط عاطفی با وجود مقدس حضرت زهرا (س) لازم است ولی این باید سرمایههای برای درس پذیرفتن و الگوپذیری از وجود مقدس حضرت زهرا (س) شود. واقعاً چه مقدار مردم نسبت به این شخصیت شناخت دارند؟ شناخت عمومی محدود شده به اینکه پیغمبر زادهای بوده که به شدت مورد ظلم واقع شده و همسر علی (ع) و مادر ائمه است، اما منزلت علمی حضرت، اخلاق و رفتارش در منزل باید به گونهای معرفی شود که مردم گمان نکنند که این شخصیتها، یک شخصیتهایی بودند که یک زندگی غیر بشری داشتند و اساساً امکان اینکه ما بخواهیم به آنها نزدیک شویم، وجود ندارد. این بزرگان را باید به گونهای معرفی کنیم که همه در این مسیر

حرکت کرده و در این طریق گام بردارند. سبک زندگی حضرت (س)، امروزه یکی از ضروری ترین و لازم ترین موضوعاتی است که باید از هر فرصتی برای بیان آن استفاده کرد. این موضوعی است که بسیار مهم است و نباید در این ایام مغفول واقع شود. گریه کردن بر مصیبت‌های صدیقه طاهره لازم است اما از این گریه کردنها و مجالس و محافل و یادبودها باید برای مسیر حرکت آینده خودمان و جوانهایمان استفاده کنیم.

ان شاء الله خداوند توفیق دهد که بتوانیم از زندگی حضرت زهرا (س) الگو بگیریم و این الگوی زیبا و بی بدیل را برای دیگران بیان کنیم.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 375

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 16 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام دوم: تفسیر کنز (جهت سوم: جنس مخرج) مصادف

با: 16 جمادی الاولی 1436

سال پنجم جلسه: 83

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله قول به ثبوت خمس در خصوص تقدین بود. عرض شد که بسیاری از اصحاب قائلند به اینکه در باب کنز، خمس در صورتی ثابت است که آنچه از زمین خارج می شود خصوص طلا و نقره مسکوک باشد و در غیر طلا و نقره مسکوک به عنوان کنز خمس ثابت نیست هر چند ممکن است به عنوان مطلق فائده با حفظ شرایط، معلق خمس واقع شود.

قائل این قول به چند دلیل استدلال کرده است که دلیل اول و دوم را ذکر کردیم؛ دلیل اول مورد مناقشه قرار گرفت و دلیل دوم هم صحیحه بزنطی بود. محصل استدلال به صحیحه بزنطی این بود که بنابر ظاهر این روایت مماثلت در نوع یا جنس یا ماهیت و همچنین مماثلت در مقدار بین کنز و آنچه که متعلق زکات قرار می گیرد لازم است. صحیحه این بود: «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا يَجِبُ فِيهِ الْخُمْسُ مِنَ الْكَنْزِ فَقَالَ مَا يَجِبُ الزَّكَاةُ فِي مِثْلِهِ فَفِيهِ الْخُمْسُ»⁽¹⁾؛

از این روایت استظهار کرده اند که آنچه متعلق زکات است، متعلق خمس در باب کنز هم می باشد. ظاهر این روایت مماثلت در جنس و مقدار است. لذا چون متعلق زکات خصوص طلا و نقره مسکوک است، همین ماهیت و نوع و جنس متعلق خمس در باب کنز هم قرار می گیرد. به هر حال از این روایت مماثلت در جنس و مقدار را استفاده کرده اند. حال باید دید که آیا این استدلال و استظهار از این صحیحه می تواند مدعای این قول را ثابت کند یا نه؟

بررسی دلیل دوم

در مورد این حدیث به طور کلی چند احتمال وجود دارد، لذا باید این احتمالات را بررسی کرد تا معلوم شود کدام یک از این احتمالات

اقوی است و بعد نتیجه این بررسی می تواند درستی یا نادرستی قول اول را اثبات کند.

احتمال اول

احتمال اول این است که در این روایت فقط سؤال از مقدار و کمیت است و نظر به جنس و ماهیت و نوع ندارد. یعنی آن مقداری که کنز اگر به آن مقدار برسد، متعلق خمس واقع می شود چه مقدار است؛ یعنی در واقع سؤال از نصاب است و کاری به اینکه چه چیزی در باب کنز متعلق خمس است، ندارد بلکه سؤال می کند که کنز به چه اندازه ای اگر برسد خمس در آن واجب می شود. جواب هم منطبق با سؤال است و لذا فقط بیان مقدار و کمیت و نصاب و وجوب خمس در کنز را می کند. یعنی هم سؤال و هم جواب ناظر به مقدار و کمیت کنزی است که بر اساس آن مقدار، خمس در آن واجب

ص: 376

1- . وسائل الشیعه، ج 9، ص 495، باب 5 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 3؛ من لا یحضره الفقیه، ج 2، ص 21، حدیث 75.

می شود. این احتمالی است که صاحب ریاض بر آن ادعای اتفاق کرده و می گوید اصحاب همگی قبول دارند و متفقند در اینکه منظور از صحیحه این است. (1)

ایشان می گوید اصحاب از این روایت مماثلت در مقدار و مالیت را فهمیده اند. بعد دو شاهد بر این احتمال یا به عبارت دیگر استظهاری که آن را حتی به فهم اصحاب نسبت می دهد نقل می کند و به این دو روایت می خواهد این معنا و این احتمال را تأیید کند:

روایت اول: یکی روایتی است که از بزنی در باب معدن وارد شده است که قبلاً هم به مناسبت چند بار این روایت را نقل کردیم: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَمَّا أَخْرَجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ؟ قَالَ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الزَّكَاةُ عَشْرِينَ دِينَاراً» (2)؛

سؤال و جواب در این روایت در خصوص مقدار مالی است که از معدن استخراج می شود و خمس در آن واجب می شود. چون جوابی که امام (ع) در این روایت داده اند دقیقاً همان جوابی است که در روایت قبلی دادند. سائل پرسیده است: «عَمَّا أَخْرَجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ؟» یعنی آنچه که از معدن استخراج می شود هم کم و هم زیادش متعلق خمس است یعنی کأن اصل خمس مورد سؤال نیست بلکه سؤال این است که خمس در چه صورت در معدن واجب می شود؟ آیا مقدار کم از معدن هم متعلق خمس است یا فقط در مقدار قابل توجه و مقدار زیاد خمس ثابت است؟ پس سؤال از مقدار و مالیت و کمیت است. جوابی هم که امام (ع) دادند این است که اگر آنچه که از معدن استخراج می شود به اندازه ای که در باب زکاه بیان شده برسد خمس واجب است: «حَتَّى يَبْلُغَ مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الزَّكَاةُ عَشْرِينَ دِينَاراً» در آن مقداری که زکات در آن واجب می شود، همان مقدار در باب کنز هم ملاک تعلق خمس است.

پس صحیحه دوم هر چند در باب معدن وارد شده ولی قرائنی وجود دارد که نشان می دهد آنچه مد نظر است مقدار و کمیت مالی است که از معدن خارج می شود. در ما نحن فیہ هم همین گونه است.

روایت دوم: اما مؤید دوم روایتی است که شیخ مفید در مقنعه به صورت مرسل نقل کرده است: «سَأَلَ الرَّضَا (ع) عَنْ مِقْدَارِ الْكَنْزِ الَّذِي يَجِبُ فِيهِ الْخُمْسُ فَقَالَ مَا يَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ مِنْ ذَلِكَ بِعَيْنِهِ فَفِيهِ الْخُمْسُ وَ مَا لَمْ يَبْلُغْ حَدَّ مَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ فَلَا خُمْسُ فِيهِ» (3)؛

در این روایت هم از امام رضا (ع) از مقدار کنزی که در آن مقدار خمس واجب می شود سؤال شده و امام فرمودند: همان مقداری که در زکات، نصاب است، همان مقدار هم نصاب خمس است. سائل به صراحت از مقدار کنزی که خمس در آن واجب می شود، سؤال کرده و امام هم فرموده: همان مقداری که در آن مقدار زکات به عینه واجب است، همان مقدار موجب تعلق خمس است و اگر به آن حدی که زکات در آن واجب است، نرسد فلا خمس فیه. این روایت به طور واضح و روشن دلالت می کند بر اینکه مقصود مقدار کنزی است که در آن مقدار خمس واجب است.

بنابراین آنچه صاحب ریاض به فهم اصحاب نسبت داده و دو روایت را به عنوان تأیید آن ذکر کرده، این است که اینجا بحث از مقدار و نصاب و کمیتی است که در آن خمس واجب می شود یعنی مال مکنون هر چند طلا و نقره مسکوک نباشد

ص: 377

-
- 1- . ریاض المسائل، ج 5، ص 249.
 - 2- . وسائل الشیعه، ج 9، ص 494، باب 4، ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث 1.
 - 3- . المقنعه، ص 283؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 497، باب 5، ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث 6.

بلکه از سایر احجار باشد، متعلق خمس است. پس طلا و نقره مسکوک موضوع خمس نیستند. اگر صحبت از درهم و دینار است و اگر امام در جواب می فرماید بیست دینار یا دویست درهم، این در حقیقت تعیین مقدار و مبلغی است که شیء مکنوز باید به آن مقدار برسد تا خمس واجب شود. یعنی دون هذا المقدار خمس ندارد اما در این مقدار و افزون بر آن متعلق خمس است.

احتمال دوم

احتمال دیگر این است که سؤال و جواب هر دو ناظر به نوع و جنس و همچنین مقدار و کمیت است یعنی از هر دو جهت مماثلت معتبر است. یعنی به اصطلاح هم باید طلا و نقره مسکوک باشد و هم مقدار آن به بیست دینار یا دویست درهم برسد؛ چون اطلاق دارد و اطلاق در مماثلت شامل همه جهات می شود. هر چیزی که مدخلیت دارد در وجوب زکات، در وجوب خمس هم مدخلیت دارد. لذا می بینید زکات در غیر نقدین واجب نیست. زکات در نقدین اذا لم یبلغا الی عشرين دیناراً او ماتی درهم واجب نیست. پس به استناد این صحیحیه و به جهت اطلاق مماثلت، کنز هم باید از نقدین باشد و هم به مقدار بیست دینار یا دویست درهم برسد تا خمس در آن واجب شود.

این احتمال را بعضی از جمله محقق همدانی در مصباح الفقیه ذکر کرده اند.

احتمال سوم

احتمال دیگر همان احتمالی است که در کلام مستدل ذکر شده یعنی منظور از مماثلت، مماثلت در نوع و جنس است و لا غیر. لذا هر چه متعلق زکات است، همان هم در کنز متعلق خمس است. متعلق زکات عبارت است از نقدین و متعلق خمس در باب کنز هم نقدین است.

پس مجموعاً این سه احتمال در این مقام وجود دارد. یکی مماثلت در مقدار و کمیت فقط. کما أسنده صاحب الریاض الی فهم الاصحاب. نتیجه این احتمال این است که خصوص نقدین برای ثبوت خمس ملاک نیستند. بلکه هر چیزی به بیست دینار یا دویست درهم برسد متعلق خمس است. احتمال دوم مماثلت من جمیع الجهات است یعنی طلا و نقره مسکوک به اندازه بیست دینار یا دویست درهم برسد. احتمال سوم هم اینکه فقط خصوص مقدار و کمیت مورد نظر است. یعنی هر چیزی اگر در زمین دفن شده باشد و خارج شود اگر به بیست دینار یا دویست درهم برسد متعلق خمس است ولو من غیر الذهب و الفضة باشد.

بررسی احتمال اول

اشکال محقق خوئی

نسبت به احتمال اول بعضی از بزرگان اشکال کرده اند. از جمله کسانی که به احتمال اول اشکال کرده محقق خوئی است:

ایشان در مورد این احتمال می فرمایند: «ولکنه کما تری» یعنی کأنّ بطلانش واضح است. به نظر ایشان در صحیحیه بزنی سؤال از جنس شده و جواب هم بر همین اساس است. اما صحیحیه دوم بزنی عکس این است. به عبارت دیگر بین صحیحیه اول و صحیحیه دوم فرق است؛ چون در اولی سؤال از جنس شده که: «سألته عما یجب فیہ الخمس من الکنز» و اصلاً سؤال از مقدار نکرده یعنی سؤال می کند آن چیزی که خمس در آن واجب است من الکنز چیست؟ چه شیء مکنوزی متعلق خمس است؟ امام هم می فرمایند: هر چیزی که زکات در آن واجب است. پس در صحیحیه اول به طور

واضح سؤال از جنس و نوع و ماهیت موضوع خمس در باب کنز است که متعلق خمس در کنز چیست. لذا با توجه به اینکه سؤال از جنس است، جواب هم در همین رابطه ذکر شده دیگر معنا ندارد بگوییم سؤال از مقدار است و اصحاب هم همین را فهمیده اند. اصلاً جایی برای حمل بر مقدار و کمیت نیست اما روایت دوم برعکس است چون چند قرینه در این روایت وجود دارد که به استناد آنها باید بگوییم ظهور در بیان مقدار و کمیت دارد: یکی تعبیر «من قلیل او کثیر» در سؤال است که به طور روشن دلالت بر این می کند که سؤال از مقدار است. قرینه دوم کلمه «حتی یبلغ» است. امام (ع) می فرماید: «لیس فیہ شیء حتی یبلغ ما یکون فی مثله الزکاه» این عبارت (تا زمانی که به این مقدار نرسیده خمس در آن واجب نیست) تقریباً کالصریح است در اینکه سؤال از کمیت و مقدار است. بنابراین بین سؤال بزنی در صحیحه اولی و سؤال بزنی در صحیحه ثانیه به تعبیر ایشان: «بون بعید»؛ در صحیحه اولی سؤال از جنس و نوع چیزی است که متعلق خمس است و در صحیحه ثانیه سؤال از مقدار و کمیت است لذا نمی توانیم آن را قیاس کنیم به صحیحه اولی.

اگر این صحیحه حمل بر مقدار نشود لازمه اش آن است که ما این روایت را حمل بر فرد نادر کنیم و حمل بر فرد نادر صحیح نیست چون استخراج غیر طلا و نقره و سایر معادن مثل نمک و احجار کریمه و امثال آن توسط شخص واحد ممکن است. یعنی استخراج معدن نمک کار سختی نیست. اما استخراج طلا و نقره از معدن کار سختی است و عادتاً یک نفر نمی تواند متصدی استخراج طلا و نقره شود بلکه احتیاج به افراد متعدد و آلات استخراج متعدد دارد و به ادعای ایشان در اکثر موارد، تصدی استخراج معدن طلا و نقره بر عهده اشخاص عادی نیست بلکه دولت ها و حکومت ها این کار را انجام می دهند. آن وقت با توجه به این جهت اگر ما بخواهیم آن را حمل بر جنس کنیم لازمه اش حمل بر فرد نادر است و این صحیح نیست که روایت حمل بر فرد نادر شود. لذا برای اینکه حمل بر فرد نادر نشود ناچاریم بگوییم این ناظر به کمیت و مقدار است یعنی در واقع ناظر به نصاب است. اما اگر بخواهیم صحیحه اولی را حمل بر مالیت و مقدار کنیم، با سیاق روایت سازگار نیست. (1)

یک اشکالی هم به مرسله فقیه شده و آن اینکه مرسله فقیه ولو دلالتاً خوب است اما یک اشکال جدی دارد و آن اینکه مرسله است. به علاوه چه بسا اصلاً روایت مستقلاً نباشد بلکه با صحیحه بزنی متحد باشند و شیخ مفید آن را به صورت نقل به مضمون و مستقل بیان کرده لذا نمی تواند به عنوان مؤید ذکر شود.

بحث جلسه آینده: این اشکالی است که نسبت به احتمال اول بیان شده، ولی باید ببینیم این اشکال وارد است یا خیر.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 379

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 17 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام دوم: تفسیر کنز (جهت سوم: جنس مخرج) مصادف

با: 17 جمادی الاولی 1436

سال پنجم جلسه: 84

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله تعلق خمس به خصوص نقدین در باب کنز بود؛ دلیل دوم صحیحه بزنی بود و بعضی از بزرگان از جمله محقق همدانی به آن استدلال کرده اند و نتیجه گرفتند که خمس به خصوص نقدین مکنوز تعلق می گیرد و در غیر نقدین یعنی در مطلق طلا و نقره و در سایر احجار کریمه خمس ثابت نیست. تقریب استدلال به صحیحه بزنی این است که اطلاق مماثلت کنز با آنچه زکات به آن تعلق می گیرد، اقتضا می کند آنچه زکات به آن متعلق می شود در باب کنز هم متعلق خمس است این مماثلت هم از جمیع جهات است یعنی مماثلت از حیث جنس و از حیث مقدار کنز یعنی کنز زمانی متعلق خمس است که اولاً طلا و نقره مسکوک باشد و ثانیاً به نصاب بیست دینار یا دویست درهم رسیده باشد.

گفتیم برای اینکه این استدلال مورد بررسی قرار گیرد لازم است این حدیث به طور دقیق تحلیل شود که مراد از این حدیث چیست. در بدو امر سه احتمال در این حدیث داده شد:

یک احتمال اینکه حدیث دالّ بر مماثلت در کم و مقدار است.

احتمال دوم اینکه مماثلت فقط در جنس باشد به مقدار و کمیت کاری ندارد.

احتمال سوم اینکه این مماثلت من جمیع الجهات باشد یعنی من حیث الکمّ والجنس.

احتمال اول، احتمالی است که صاحب ریاض در مورد این حدیث داده و آن را به اصحاب نسبت داده که اصحاب از این حدیث این را

فهمیده اند که مماثلت فقط در مقدار است یعنی نصاب خمس در باب کنز همان نصاب زکات است. ایشان دو روایت هم به عنوان مؤید بر مدعای خودشان نقل کردند.

قبل از اینکه به اشکال محقق خوئی اشاره کنم، تأکیداً عرض می‌کنم که اگر احتمال اول را بپذیریم یعنی از صحیح‌ه بزنی مماثلت در مقدار فهمیده شود کما فهمه صاحب الرياض و اسنده الی فهم الاصحاب، استدلال مخدوش می‌شود و دیگر تعلق خمس به خصوص تقدین ثابت نمی‌شود. اگر احتمال دوم را بپذیریم که صحیح‌ه بزنی فقط دال بر مماثلت در جنس است کما اختاره المحقق الخویی، در این صورت تعلق خمس به تقدین در باب کنز ثابت می‌شود. اگر احتمال سوم را بپذیریم که مماثلت در هر دو یعنی هم در جنس و هم در مقدار است یعنی مماثلت هم در تقدین و هم در بیست دینار یا دویست درهم است کما اختاره المحقق الهمدانی در این صورت هم تعلق خمس به خصوص تقدین ثابت می‌شود لذا از این سه احتمال فقط بنا بر احتمال اول است که استدلال به این صحیح‌ه باطل می‌شود اما بنا بر احتمال ثانی و احتمال ثالث قول اول یعنی خمس در خصوص تقدین یعنی طلا و نقره مسکوک ثابت می‌شود.

ص: 380

در مورد احتمال اول عرض شد که صاحب الرياض فرموده چون این صحیح‌ه نظیر صحیح‌ه دیگری از بزنی است که در باب معدن وارد شده و در آن صحیح‌ه به قرائنی حمل بر مقدار و کم می‌شود پس در این صحیح‌ه هم حمل بر مقدار و کم می‌شود. محقق خوئی اشکال کردند که بین این دو صحیح‌ه فرق است. صحیح‌ه ای که از بزنی در باب معدن وارد شده به همان قرائن حمل بر مقدار و کمیت می‌شود اما صحیح‌ه دیگر بزنی که در باب کنز وارد شده عکس آن است یعنی دال بر جنس و نوع است و کاری به کمیت و مقدار ندارد. این اشکال محقق خوئی بود که دیروز به تفصیل بیان کردیم.

پاسخ اشکال محقق خوئی

به نظر می‌رسد در اینکه صحیح‌ه بزنی که در باب معدن وارد شده، ظهور در بیان مقدار و کمیت دارد تردیدی نیست. یعنی به جهت همان قرائنی که محقق خوئی فرمودند صحیح‌ه بزنی در باب معدن دلالت بر مماثلت در مقدار دارد. صحیح‌ه بزنی در باب معدن این بود: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَمَّا أَخْرَجَ الْمَعْدِنُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ؟ قَالَ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الزَّكَاةُ عَشْرِينَ دِينَارًا» (1)

به قرینه «حتی یبلغ» قطعاً صحیح‌ه بزنی در باب معدن دال بر مماثلت از حیث مقدار است یعنی آنچه که از معدن استخراج می‌شود اگر به بیست دینار یا دویست درهم برسد متعلق خمس است همان طور که در باب زکات اگر تقدین به بیست دینار یا دویست درهم برسد زکات در آنها واجب می‌شود. انما الکلام در صحیح‌ه اولی از بزنی، محقق خوئی می‌فرمایند: صحیح‌ه اول ظهور در سؤال از جنس دارد. صحیح‌ه اول این بود: «سَأَلْتُهُ عَمَّا يَجِبُ فِيهِ الْخُمْسُ مِنَ الْكَنْزِ فَقَالَ مَا يَجِبُ الزَّكَاةُ فِي مِثْلِهِ فَفِيهِ الْخُمْسُ» (2). ایشان فرمود: در اینجا سؤال از جنس و ماهیت و نوع کنز است که چه جنس و ماهیت و نوعی از کنز متعلق خمس است؟ امام فرمود همان چیزی که در مثل آن زکات واجب است یعنی طلا و نقره مسکوک پس در کنز هم اینچنین است و فقط تقدین متعلق خمسند.

حال باید ببینیم آیا واقعاً این استظهار صحیح است یا نه؟ این را باید با ملاحظه سؤال و جواب مورد بررسی قرار دهیم:

سؤال این است: «سَأَلْتُهُ عَمَّا يَجِبُ فِيهِ الْخُمْسُ مِنَ الْكَنْزِ» (3) آنچه که در آن از کنز، خمس واجب است. کلمه «ما» موصوله است. «من

الکنز» هم بیان «ما» است. در واقع سؤال از آن چیزی از کنز است که متعلق خمس است. آیا این سؤال از جنس است؟ آیا «ما يجب فيه الخمس من الكنز» ظهور در این دارد که از کنز چه نوعی متعلق خمس است یا اینکه سؤال از مقداری از کنز است که متعلق خمس است؟ کأن اصل تعلق خمس به کنز مفروغ عنه بوده و سؤال از این است که کنز در چه شرایطی و در چه صورتی متعلق خمس است. پس با توجه به «ما» موصوله و «من» که بیان آن «ما» است معنای سؤال سائل این است که «سألته عن الكنز متى يجب فيه الخمس؟»

لذا انصاف این است که ظاهر سؤال دلالت بر سؤال از نوع و جنس کنز متعلق خمس ندارد بلکه اصل وجوب خمس در کنز مفروغ عنه است و سؤال از مقدار آن است. کأن می خواهد بگوید که کنز به چه اندازه ای برسد خمس در آن واجب می شود.

ص: 381

-
- 1- . وسائل الشیعه، ج 9، ص 494، باب 4، ابواب ما يجب فيه الخمس، حدیث 1.
 - 2- . وسائل الشیعه، ج 9، ص 495، باب 5 از ابواب ما يجب فيه الخمس، حدیث 3؛ من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 21، حدیث 75.
 - 3- . وسائل الشیعه، ج 9، ص 495، باب 5 از ابواب ما يجب فيه الخمس، حدیث 3؛ من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 21، حدیث 75.

امام در پاسخ فرموده: «مَا يَجِبُ الزَّكَاةُ فِي مِثْلِهِ فَفِيهِ الْخُمْسُ» جواب امام هم دال بر وجوب خمس در نوع و جنس خاصی از کنز نیست؛ چون اگر ما پذیرفتیم سؤال از مقدار و کمیت است، جواب هم در چهار چوب سؤال است. این یک قاعده است. پس تطابق بین جواب و سؤال اقتضا می کند که جواب هم مربوط به همان مقدار و کمیت باشد نه جنس.

به علاوه اگر به جواب امام در صحیحه مربوط به معدن و جواب امام در صحیحه مربوط به کنز دقت کنید، تعبیر در هر دو یکی است: «مَا يَجِبُ الزَّكَاةُ فِي مِثْلِهِ فَفِيهِ الْخُمْسُ» در باب معدن هم همین گونه است. آیا می توانیم یک جمله را در یک حدیث حمل بر مقدار و کمیت کنیم و همین جمله را در حدیث دیگر حمل بر جنس و نوع کنیم؟ در اینکه صحیحه بزنطی در باب معدن دال بر مقدار است، محقق خوبی هم تردید ندارد. ایشان تصریح کرده که صحیحه بزنطی در باب معدن به قرینه کلمه «قلیل» و «کثیر» و همچنین به قرینه کلمه «حتی یبلغ» دال بر مقدار است. درست است که این دو قرینه وجود دارد و این قرائن در حدیث مربوط به کنز نیست چون اگر بود اینجا هم دلالت آن واضح و روشن بود ولی جمله ای که امام در پاسخ به بزنطی در صحیحه مربوط به معدن فرموده عین جمله ای است که در صحیحه مربوط به کنز فرموده است. آن گاه آیا می شود ما از این جمله در باب معدن استفاده کنیم مماثلت از حیث مقدار و کمیت مورد نظر است ولی از همین جمله در باب کنز این استفاده را نکنیم و بگوییم اینجا دلالت بر نوع و جنس می کند؟

لذا به نظر می رسد اشکال محقق خوبی به صاحب ریاض وارد نیست و حق آن است که آنچه صاحب ریاض فرموده و به اصحاب نسبت داده مطلب صحیحی است که اساساً این صحیحه در مورد نصاب کنز است. اینکه می گوید: «سَأَلْتُهُ عَمَّا يَجِبُ فِيهِ الْخُمْسُ مِنَ الْكَنْزِ فَقَالَ مَا يَجِبُ الزَّكَاةُ فِي مِثْلِهِ فَفِيهِ الْخُمْسُ» مربوط به نصاب است.

به علاوه اگر این احتمال که این صحیحه دلالت بر کمیت و مقدار ندارد مطلقاً، پذیرفته شود نتیجه اش آن است که به طور کلی نصاب در خمس کنز معتبر نباشد چون تنها دلیلی که از آن نصاب در خمس کنز استفاده می شود همین صحیحه است و این مطلبی است که نمی توان به آن ملتزم شد. لذا با این صحیحه نمی توانیم اطلاقاتی که در باب کنز وارد شده را تخصیص زده و حمل بر خصوص جنس خاصی از کنز کنیم و بگوییم درست است ادله خمس را در مطلق کنز ثابت کرده اما به واسطه این صحیحه منظور خصوص نقدین است. پس اشکال محقق خوبی نسبت به احتمال اول منتفی است و حق آن است که این احتمال قابل قبول است.

بررسی احتمال دوم

اما احتمال دوم که محقق خوبی آن را پذیرفته که صحیحه دال بر مماثلت در جنس باشد فقط، این احتمال هم با عنایت به پاسخ اشکال محقق خوبی به صاحب ریاض منتفی می شود.

به علاوه اشکال دیگر این است که اگر صحیحه بزنطی مربوط به نوع و جنس و ماهیت کنز بود یعنی منظور مماثلت در جنس و نوع و ماهیت بود امام باید جمله دیگری می فرمود یعنی بجای «ما یجب الزکاه فی مثله» می فرمود: «ما یجب الزکاه فیهِ فیهِ الخمس» یعنی آن چیزی که زکات در آن واجب است پس در آن خمس واجب است. آنچه که زکات در آن واجب است نقدین است پس در باب کنز هم نقدین متعلق خمس است. به عبارت دیگر در این فرض کلمه «مثله» زیادی است. اگر مقصود نوع و جنس کنز بود نباید کلمه «مثله» را ذکر می کردند. این اشکالی است که به احتمال دوم وارد است.

إن قلت: البتة برخی به این اشکال پاسخ داده اند که آنچه متعلق زکات است نقدین یعنی طلا و نقره مسکوک می باشد لکن بین طلا و نقره مسکوک در باب زکات و بین طلا و نقره مسکوک در باب کنز فرق است؛ چون نقدین در باب زکات در معرض تصرف و در اختیار شخص است. مثلاً شخصی که صد سکه طلا یا صد سکه نقره دارد. این زائد بر بیست دینار و دویست درهم است. این سکه ها در اختیار او است و می تواند زکاتش را بدهد یعنی تصرف در طلا- و نقره مسکوک برای او ممکن است اما در باب کنز در معرض تصرف نیست. کنز آن چیزی است که در زمین مدفون شده است لذا آنچه که در کنز خمس به آن تعلق می گیرد مماثل است لما فيه الزكاه نه عین آن، بنابراین تعبیر «مثله» باید آورده می شد؛ به عبارت دیگر ذکر «مثله» هیچ منافاتی ندارد با اینکه از ما يجب فيه الزكاه نوع آن شیء مکنوز اراده شده باشد یعنی خصوص نقدین.

قلت: این پاسخ قابل قبول نیست چون فرق مورد اشاره صحیح نیست چون نقدین هم در باب زکات در معرض تصرف است و هم در باب کنز، چون تا زمانی که کنز خارج نشده خمس آن واجب نیست و وقتی خارج شد، خمس واجب می شود و در این صورت ممکن التصرف است.

بررسی احتمال سوم

احتمال سوم این بود که منظور از مماثلت در صحیح بزنطی مماثلت در جنس و کمّ هر دو باشد. یعنی همان احتمالی که محقق همدانی پذیرفته و معتقد است عبارت فی مثله اطلاق دارد و اطلاق در مماثلت اقتضا می کند مماثلت من جميع الجهات باشد یعنی من حیث الكمیت و المقدار و من حیث النوع و الجنس و الماهیه.

طبق این احتمال هم تعلق خمس به خصوص نقدین در باب کنز ثابت می شود لکن این احتمال هم مبتلا به اشکال است چون:

اولاً: اطلاق در مماثلت از این روایت فهمیده نمی شود. اگر کسی در محاورات عرفی چیزی را تمثیل و تنظیر و تشبیه به چیز دیگری کرد و گفت همان حکمی که فلان شیء دارد در مثل آن هم جاری است، این اقتضا نمی کند مقصود مماثلت در جميع جهات باشد.

ثانیاً: همان اشکالی که به محقق خوبی ذکر کردیم اینجا هم وارد است یعنی با توجه به صحیح دیگر بزنطی در باب معدن و پاسخی که امام دادند معنای این صحیح هم معلوم می شود؛ چون تردیدی در ظهور کلام امام در مقدار و کمیت نیست و آن جمله بعینه در این صحیح در باب کنز هم ذکر شده لذا ما نمی توانیم مماثلت را شامل جنس هم بکنیم. پس به طور کلی از آنجا که پاسخ امام دالّ بر مماثلت در کمّ است و مماثلت در جنس به دلیلی که گفته شد نمی تواند از این حدیث اراده شده باشد، پس در اینجا هم اراده مماثلت در کمّ و جنس معاً صحیح نیست.

ثالثاً: اگر مماثلت در جنس و نوع هر دو مقصود بود، باید امام به جای «ما يجب الزكاه فی مثله»، می فرمود: «ما يجب فيه الزكاه» در احتمال دوم ممکن است کسی این اشکال را نپذیرد اما در احتمال سوم قطعاً این اشکال وارد است.

نتیجه

فتحصل مما ذكرنا كلة که دلیل دوم قائلین به تعلق خمس به خصوص نقدین در باب کنز قابل قبول نیست و احتمال صحیح در بین احتمالات سه گانه همان احتمالی است که صاحب ریاض فرموده و به فهم اصحاب هم نسبت داده است.

«الحمد لله رب العالمين»

ص: 383

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 18 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام دوم: تفسیر کنز (جهت سوم: جنس مخرج - نتیجه)

مصادف با: 18 جمادی الاولى 1436

سال پنجم جلسه: 85

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

بحث درباره اعتبار جنس خاص در تعلق خمس به کنز بود. یک قول این بود که کنز در صورتی متعلق خمس واقع می شود که از جنس نقدین باشد. ادله این قول مورد اشکال قرار گرفت و نتیجه این شد که این قول ناتمام است.

قول دوم

قول دوم اعتبار خصوص طلا و نقره در تعلق خمس است یعنی خمس در صورتی در کنز ثابت می شود که مال مکنوز از جنس طلا و نقره باشد هر چند طلا و نقره مسکوک نباشد.

دلیل

دلیلی که برای این قول ذکر شده است این است که در صحیحه بزنی مماثلت بین کنز و آنچه که متعلق زکات است، بیان شده و مماثلت فی نفسه به معنای مماثلت در مقدار و کمیت است یعنی «ما يجب الزکاه فی مثله» به حسب ظاهر این حدیث دلالت بر مماثلت در مقدار و کمیت دارد ولی به جهت اضافه کلمه «مثل» به «ما یكون فيه الزکاه»، مماثلت در چیزی است که زکات در آن ثابت می شود یعنی مالیت نقدین ملاک نیست بلکه مثل ما يجب فيه الزکاه متعلق خمس واقع شده و ما يجب فی مثله الزکاه طلا و نقره مکنوز است. لذا تعلق خمس به مطلق جواهر از این دلیل و از این صحیحه استفاده نمی شود بلکه طبق این صحیحه خمس در طلا و نقره ثابت می شود مطلقاً، اعم از اینکه مسکوک باشد یا نباشد.

پس به جهت اضافه «مثل» به «ما یكون فيه الزکاه» در واقع مقدار و کمیت مضاف به آنچه که زکات در آن واجب است مورد نظر هست. «مثله» یعنی: «مثل ما يجب فيه الزکاه» و مثل ما يجب فيه الزکاه نمی تواند منحصر به کمیت و مقدار باشد؛ چون مثل ما يجب فيه الزکاه

یعنی مثل آنچه که زکات در آن واجب است و این شامل مطلق طلا و نقره می شود و اگر بخواهیم مثل را بر خصوص کمیت و مقدار حمل کنیم، با ظاهر اضافه ای که در حدیث ذکر شده مخالف است. کلمه «مثله» ظهور در مقدار مضاف به ما یجب فیه الزکاه است نه مقدار تنها و کمّ تنها. لذا نتیجه گرفتند که صحیحه بزنی دلالت بر این می کند که خمس در طلا و نقره از کنز ثابت است نه خصوص نقدین و نه مطلق الجواهر.

بررسی قول دوم

دلیلی که برای این قول ذکر شده، محل اشکال است؛ چون:

اولاً: اصل دلالت صحیحه بر این مسئله و این مطلب مورد اشکال است؛ به چه دلیل ادعا می شود که اضافه مثل به ما یجب فیه الزکاه ظهور در این دارد که خمس در خصوص طلا و نقره ثابت می شود؟ اضافه مثل به ما یجب فیه الزکاه باعث نمی شود که بگوییم روایت دالّ بر مماثلت از حیث مقدار و کمیت به تنهایی نیست. این اضافه تأثیری در این جهت ندارد.

ص: 384

مثل ما یجب فیه الزکاه یعنی همان اندازه ای که اگر نقدین به آن اندازه برسد زکات در آن واجب می شود لذا در کنز هم همین طور است؛ این اضافه موجب تغییر معنا نمی شود.

ثانیاً: بر فرض چنین معنایی از صحیحه بزنی استفاده شود نهایتش این است که اثبات می کند اگر ذهب و فضه به این مقدار برسند خمس واجب است ولی دلالت بر این ندارد که در غیر ذهب و فضه خمس واجب نیست لذا نفی خمس در غیر ذهب و فضه از این صحیحه قابل استفاده نیست. نهایت چیزی که صحیحه بزنی دلالت می کند این است که اگر طلا و نقره به این اندازه برسند (بیست دینار یا دویست درهم) آن وقت متعلق خمس است اما اینکه مثلاً مال مکنوزی که از سایر جواهرات و احجار کریمه است، دیگر خمس به عنوان کنز در آنها ثابت نیست، از این روایت به دست نمی آید. لذا به نظر می رسد که قول دوم هم مردود است.

قول سوم

قول سوم این است که خمس به مطلق جواهر و احجار کریمه تعلق پیدا می کند، اعم از ذهب و فضه و غیر ذهب و فضه.

دلیل

دلیل به خصوصی برای این قول ذکر نشده ولی تنها نکته ای که از کلمات قائلین به این قول استفاده می شود و باعث شده فتوا به وجوب خمس در مطلق جواهر و احجار کریمه بدهند، صدق عرفی کنز است یعنی با ملاحظه ادله گفته اند خمس در کنز ثابت شده ولی برای معنای کنز رجوع به عرف کرده اند همان طور که از کلمات مرحوم سید در عروه هم بدست آمد که عرف به چیزی که از زمین کشف شود (یا طلا و نقره باشد یا غیر طلا و نقره از سنگ های دارای قیمت و ارزش) کنز می گویند و ادله هم خمس را در کنز ثابت کرده پس نتیجه این است که خمس در مطلق جواهر و احجار کریمه ثابت است. طبق نظر قائلین به قول سوم این روایت یعنی صحیحه بزنی هم دلالت بر کمیت و مقدار دارد یعنی در این جهت با قول چهارم اختلافی ندارند. پس تنها دلیل صدق عرفی کنز است.

این قول از دو قول قبلی احسن و اصح است؛ برای اینکه در مورد کنز تفسیر خاصی ارائه نداده اند و صنف خاصی از کنز را استثنا نکرده اند یعنی موضوعاً معنای کنز را عام می دانند و حکماً هم معتقدند ادله، خمس را در کنز ثابت کرده است. بنابراین به نظر آنها خمس در مطلق جواهر و احجار کریمه ثابت است. این سخن و این دلیل درست است ولی به نظر ما وجهی برای اختصاص به خصوص جواهر و احجار کریمه نیست. اشکالی که نسبت به این قول می توانیم بیان کنیم تنها در صدق عرفی است یعنی ادعای ما این است که از نظر عرف، کنز معنا عام تری دارد. نه تنها از نظر عرف بلکه لغتاً هم معنای کنز یک معنای عامی است. اگر از نظر لغت هم اختصاص به خصوص جواهر و احجار کریمه داشته باشد، حداقل در عرف اینچنین نیست؛ از نظر عرف هر چیزی که مستور شود چه در زمین و چه در غیر زمین و قیمت داشته باشد ولو از هیچ یک از احجار کریمه هم نباشد مثل ظروف سفالی قدیمی که از درون خاک استخراج و الان دارای قیمت شده هر چند در زمان خودش قیمتی نداشته اما الان قیمتش ممکن است از بعضی از جواهر و احجار کریمه بیشتر باشد. به هر حال از نظر عرف این گنج است و کنز محسوب می شود. اگر ما در مورد معنای کنز این توسعه را پذیرفتیم قهراً ادله و اطلاقات خمس کنز،

خمس را در کنز ثابت می کند. بنابراین در قول سوم تنها اشکالی که می توان ذکر کرد اشکال به محدوده و وسعت معنای کنز از نظر عرف است. دلیل آنها صدق عرفی است اما به نظر ما از نظر عرف معنای کنز وسیعتر است لذا به حسب اطلاقات ادله خمس در آنها هم ثابت می شود.

نکته: اگر ما بخواهیم صحیحه بزنطی را مثل محقق خوبی فقط دال بر اعتبار جنس خاصی بدانیم، در باب نصاب کنز مشکل جدی پیدا می کنیم چون تنها دلیلی که بیانگر نصاب کنز است همین صحیحه است و در صورت عدم دلالت بر کمیت و مقدار دیگر هیچ دلیلی بر اعتبار نصاب در باب کنز نداریم و باید ملتزم شویم به اینکه اصلاً در کنز نصاب معتبر نیست و این مطلبی است که نمی توان به آن ملتزم شد.

قول چهارم

قول چهارم قول به ثبوت خمس است در هر شیء مستوری که دارای قیمت باشد ولو لم یکن من الجواهر و الاحجار الکریمه لذا اگر یک شیء عتیقه از زمین یا دیوار یا سقف کشف شود بر آن عنوان کنز صدق می کند و متعلق خمس است.

سه دلیل بر این قول می توان اقامه کرد:

دلیل اول

دلیل اول همان صدق عرفی است به این معنا که از نظر عرف و لغت کنز عبارت است از هر مال مستوری که دارای قیمت باشد؛ در عرف به مالی که از زمین یا غیر زمین کشف می شود و ارزش و قیمتی دارد، عنوان کنز اطلاق می شود و می گویند این گنج (کنز) است. اگر ما معنای عرفی و لغوی کنز را عام دانستیم قهراً اطلاقات ادله خمس کنز، خمس را در هر چیزی که قیمتی باشد ثابت می کند.

دلیل دوم

دلیل دوم روایت زراره است؛ «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَعَادِنِ مَا فِيهَا فَقَالَ كُلُّ مَا كَانَ رِكَازاً فَفِيهِ الْخُمْسُ وَقَالَ مَا عَالَجْتَهُ بِمَالِكَ فَفِيهِ مِمَّا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهُ مِنْ حِجَارَتِهِ مُصَفَّيًّا الْخُمْسُ»⁽¹⁾؛ راوی می گوید: من سؤال کردم از معادن که در معادن چه چیزی ثابت است؟ (سؤال از حکم معادن شده است) آیا یک حق مالی در معادن ثابت است یا نه؟ امام (ع) فرمود: هر چیزی که رکاژ باشد، خمس در آن ثابت است.

رکاژ یک عنوان عامی است که شامل همه اموالی است که مستور در ارض می باشد. اگر خمس در هر چیزی که رکاژ است، ثابت باشد و رکاژ هم شامل همه اموال بشود، بنابراین وجهی برای اختصاص خمس به خصوص جواهر و احجار کریمه نیست بلکه همه اموالی که تحت الارض واقع شده اند را در بر می گیرد. مثل اشیاء عتیقه و ظروف قدیمی که امروزه ارزش و قیمت پیدا کرده چون بر آن عنوان رکاژ صدق می کند.

ص: 386

دلیل سوم دلیلی است که بعضی از بزرگان (1)

ذکر کرده اند و قبلاً هم به مناسبتی به این دلیل استناد کردند و آن هم تنقیح مناط است؛ گفته اند با ملاحظه چند امر معلوم می شود خمس در مطلق جواهر و احجار کریمه بلکه در مطلق اشیاء قیمتی واجب می شود. آن چند امر عبارتند از:

امر اول: اینکه شارع در مطلق معادن حکم به ثبوت خمس کرده البته به شرط اینکه به نصاب خاصی برسد. ثبوت خمس در باب معدن منحصر به صنف خاصی نشده بلکه هر چیزی که یصح صدق عنوان المعدن علیه، متعلق خمس است از طلا نقره گرفته تا سنگ های قیمتی و حتی مثل نمک که به عنوان یک معدن ظاهری شناخته می شود. لذا معدن چه ظاهری و چه باطنی چه از احجار و چه از غیر احجار متعلق خمس است.

امر دوم: اینکه در باب کنز هم با اینکه سنخ آن با معدن متفاوت است و تفاوت هایی بین معدن و کنز هست، اما در عین حال خمس در آن ثابت است و نصاب در هر دو یکسان است. فقط معدن متکون من الارض است و ریشه در زمین دارد اما کنز متکون من الارض نیست بلکه در زمین نهاده (قرار) شده است.

امر سوم: این تفاوت و اتحاد در اصل ثبوت خمس و نصاب کاشف از آن است که معدن و کنز از یک باب اند و موضوع حکم در هر دو یک چیز است و آن عبارت است از استغنام خاص. یعنی اینکه هر دو از راه حفر زمین و خارج کردن چیز که دارای قیمت است به دست می آیند.

نتیجه: این سه امر به ما این مطلب را ثابت می کند که همان طور که در معدن بین نقدین و غیر نقدین (طلا و نقره و غیر طلا و نقره)، جواهر کریمه و غیر جواهر کریمه فرقی نیست در مورد کنز هم هر چیزی که ذی قیمت باشد متعلق خمس است.

پس با ضمیمه سه مقدمه، ثابت می شود خمس در مطلق اشیاء قیمتی ثابت است. اول اینکه خمس در معدن به شرط نصاب خاص ثابت است. دوم اینکه در کنز هم خمس به شرط همان نصاب ثابت است و سوم اینکه از دو مقدمه قبلی استفاده می شود موضوع هر دو (معدن و کنز) یک چیز است و آن هم استغنام به حفر ارض است. نتیجه که همان طور که در معدن بین نقدین و غیر نقدین فرقی نیست در باب کنز هم همین طور است.

بررسی دلیل سوم

ایشان این دلیل را قبلاً هم ذکر کردند و اینجا هم مورد اشاره قرار گرفت. اما همان طور که ما به این دلیل در گذشته اشکال کردیم در اینجا هم اشکال می کنیم؛ این دلیل به نظر ما تمام نیست یعنی با ضمیمه این مطالب نمی توانیم مناط را به نحو قطعی به دست بیاوریم و بگوییم چون در باب معدن، خمس در خصوص طلا و نقره ثابت نیست پس در باب کنز هم همین گونه است؛ چون:

اولاً: در باب معدن که اصلاً نمی تواند طلا و نقره مسکوک باشد. طلا و نقره وقتی ضرب می خورد و مسکوک می شود اگر در درون زمین گذاشته شود که معدن نیست بلکه کنز است. به طور طبیعی که زمین طلا- و نقره مسکوک درست نمی کند. ذرات طلا و نقره مخلوط با خاک و سنگ است و بعد استخراج می شود و تبدیل به طلا و نقره خالص می شود و بعد ضرب

1- . كتاب الخمس (آيت الله منتظري)، ص 81.

می خورد و بعد مسکوک می شود در حالی که در مورد کنز، طلا و نقره مسکوک نه تنها متصور بلکه اکثراً از این قبیل است مخصوصاً در زمان های گذشته.

ثانیاً: به علاوه همان طور که عرض شد اساساً اینجا از ثبوت خمس در معدن و نصاب خاصش و مشابهتی که در باب کنز وجود دارد ما چگونه می توانیم استفاده کنیم مناط استغنام الخاص است؟ اینکه گفته شود هر دو از قبیل استغنام به حفر الارض هستند پس در همه چیز مثل هم می باشند به نظر ما صحیح نیست لذا همان دلیل اول و دوم به نظر ما کافی است.

نتیجه در جهت ثالثه

در جهت ثالثه، حق قول چهارم است؛ یعنی اقوی آن است که، خمس در کنز ثابت است مطلقاً، اعم از اینکه طلا و نقره باشد یا غیر آن و اعم از اینکه از جواهر و احجار کریمه باشد یا غیر آن لذا هر چیزی که دارای قیمت باشد اگر از زمین کشف شود متعلق خمس است.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 388

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 19 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام دوم: تفسیر کنز (جهت چهارم - جهت پنجم) مصادف

با: 19 جمادی الاولى 1436

سال پنجم جلسه: 86

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در بحث از مقام دوم یعنی تفسیر کنز عرض کردیم در چند جهت باید بحث کنیم. البته وجه اینکه کنز را باید تفسیر کنیم این است که معلوم شود کدام کنز متعلق خمس است؟ چون تاره کنز به همان معنای لغوی و عرفی متعلق خمس واقع می شود لذا بعضی معنای کنز را محدود به صنف خاصی دانسته اند و بعضی معنای وسیعتری قائل بودند و اخیری با اینکه از نظر بعضی کنز لغتاً و عرفاً معنای عامی دارد اما حکم وجوب خمس بر صنف خاصی از کنز ثابت شده است لذا دیدید در این جهات سه گانه ای که بحث کردیم معمولاً این دو جهت یعنی بحث موضوعی و بحث حکمی مطرح شد.

سه جهتی که مورد بحث بود یکی بحث از اعتبار قید مستوریت فی الارض بود. دوم بحث از اعتبار قصد ادخار بود و سوم هم بحث از اعتبار جنس خاصی در معنای کنز یا حکم کنز بود. به تفصیل پیرامون این سه جهت بحث کردیم. دو جهت دیگر باقی مانده که در این دو جهت هم همان دو حیث به نوعی مطرح است.

جهت چهارم: مدت ستر

جهت چهارم پیرامون مدت ستر فی الارض یا غیر ارض است که در این جهت هم دو حیث باید مورد بررسی قرار گیرد:

یکی اینکه آیا کنز مفهوماً مختص به اشیائی است که برای مدت طولانی در زمین مستور شده اند یا مدت اعتبار ندارد؟ آیا کنز لغتاً و عرفاً مربوط به اشیاء باقیمانده از انسان هایی است که در قدیم الایام زندگی می کردند و الان منقرض شده اند یا اختصاص به اموال چنین انسان هایی ندارد؟ به هر حال سخن در این است که در مفهوم کنز، مدت و زمان و یا تعلق به مردم خاصی مدخلیت دارد یا نه؟ به عبارت دیگر

آیا کنز به هر چیزی که از زمین کشف می شود ولو مربوط به صد سال قبل (مدت زمان کوتاهی) باشد اطلاق می شود یا کنز مفهوماً عبارت از مالی است که از زمین کشف شود و مربوط به مثلاً هزار سال قبل (مدت زمان طولانی از دفن آن گذشته) باشد؟ آیا مدت خاصی در تحقق عنوان کنز مدخلیت دارد یا ندارد؟ آیا تعلق مال و شیء قیمتی به مردم خاصی که در زمان های بسیار دور زندگی می کردند، مدخلیت دارد یا نه؟

حیث دیگر اینکه خمس در چه صورت در کنز ثابت می شود؟ یعنی بر فرض ما معنای کنز را عام دانستیم و گفتیم مدت خاصی در صدق عنوان کنز لغتاً و عرفاً اعتبار ندارد. آیا حکم ثبوت خمس به نحو عام ثابت است یا برای خصوص مثلاً کنزهایی که مربوط به زمان های بسیار دور هستند؟

ص: 389

حیث اول

از حیث اول ظاهراً مدت خاصی اعتبار ندارد. یعنی لغتاً و عرفاً کنز به مطلق مال مستور که دارای قیمت است اطلاق می شود، اعم از اینکه مربوط به هزار سال قبل باشد یا صد سال قبل. پس در مفهوم کنز قید ستر در مدت زمان طولانی مدخلیت ندارد. البته یک نکته است که آن را بعداً عرض خواهیم کرد و آن اینکه اگر می گوئیم مدت طولانی اعتبار ندارد ولی آن شیء مکنونز باید به گونه ای باشد که واجد بتواند مالکش شود و الا اگر به نحوی باشد که نتواند مالک شود، مثلاً مالک داشته باشد قهراً از بحث ما خارج است اما اجمالاً فی نفسه با قطع نظر از سایر شرایطی که در صدق عنوان کنز و در ثبوت حکم در کنز مدخلیت دارد، این قید در کنز مفهوماً معتبر نیست؛ یعنی این گونه نیست که کنز فقط به اموالی که در زمین مستور است و مربوط به زمان های بسیار دور است اطلاق شود. همین الان اگر در یک خانه یا زمینی یک مالی را از زمین کشف کنند که مربوط به صد سال یا دویست سال قبل باشد، از نظر عرف و لغت، این کنز محسوب می شود؛ چون در هیچ کتاب لغتی این قید ذکر نشده که کنز به چیزی می گویند که در زمین برای مدت طولانی مستور شده باشد.

حیث دوم

از حیث دوم یعنی ثبوت خمس هم به نظر می رسد این قید مدخلیت ندارد و اگر کسی قائل شد که عنوان کنز بر مطلق اموال مستور صدق می کند چه مستور در مدت طولانی باشند و چه مستور در مدت کوتاه، قهراً اطلاقات ادله خمس کنز، خمس را در کنز به همین معنا ثابت می کند. ولی اگر کسی در حیث اول معتقد شد کنز به خصوص اموال مستوره به مدت طولانی اطلاق می شود، آن وقت در حیث دوم هم ناچاراً خمس را باید فقط در خصوص همان کنز ثابت بداند چون اساساً کنز در نظر این قائل به مالی اطلاق می شود که مدت زمان طولانی فی الارض مستور باشد و اگر مثلاً مدت زمان کمی در خاک پنهان شده باشد اساساً عنوان کنز بر آن اطلاق نمی شود. اما عرض شد که این نظر محل اشکال است.

نتیجه

لذا در جهت رابعه که بحث از اعتبار مدت طولانی در صدق عنوان کنز یا ثبوت خمس در کنز است نتیجه و نظر صحیح این است که این قید در هیچ یک از این دو حیث مدخلیت ندارد. ستر در مدت طولانی هیچ تأثیری در صدق عنوان کنز ندارد و قهراً ادله هم خمس را در عنوان کنز ثابت می کند اعم از اینکه آن مال مربوط به دوره های بسیار دور باشد یا مربوط به دوره های اخیر باشد.

سؤال: بالاخره مقدار زمانی لازم است که عنوان کنز بر آن صدق کند؟

استاد: مالی که پیدا می شود، یا مالکش معلوم است که بحثی دیگر ندارد و یا معلوم نیست که مجهول المالک می شود و احکال مجهول المالک بر آن بار می شود. بحث از عدم اعتبار مدت معنایش این نیست که اگر حتی دیروز هم در خاک گذاشتند و معلوم است مالک دارد اما معلوم نیست چه کسی است، خمس در آن ثابت شود؛ اگر مثلاً برای صد سال یا دویست سال قبل باشد، ولی مالک آن معلوم است به اینکه برای فلان خاندان است و الان هم نسل و ورثه آنها معلوم است، خمس داشته باشد. این اصل همیشه باید مورد نظر باشد که قابلیت مالک شدن واجد باید باشد. این را در بحث مقام ثالث که بحث از ملکیت واجد است عرض خواهیم کرد؛ چون در مقام ثالث بحث این است که چه زمانی واجد مالک می شود و

ص: 390

در چه صورتی واجد نمی تواند مالک شود. همه این بحث ها مربوط به فرضی است که واجد بتواند مالک شود و اگر نتواند مالک شود از بحث ما خارج است.

جهت پنجم: عدم مملوکیت بالفعل للغير

جهت پنجم که به نوعی مربوط به همین مقام دوم یعنی تفسیر کنز است، این است که آیا در مفهوم کنز غیر مملوک بودن للغير بالفعل مدخلیت دارد یا ندارد و همچنین آیا در ثبوت خمس بر کنز، این جهت مدخلیت دارد یا ندارد؟ پس در جهت پنجم سخن در اعتبار عدم ملکیت غیر نسبت به شیء خارج شده است. همان دو حیث در این جهت هم باید مورد بررسی قرار بگیرد:

حیث اول

اینکه باید ببینیم عرفاً و لغتاً کنز به چه مالی اطلاق می شود؟ آیا مالی که مملوک غیر است و مالک دارد ولو مالکش معلوم نیست ولی اصل ملکیت غیر لهذا المال محرز است، عنوان کنز بر آن صدق می کند یا نه؟ آیا عدم فعلیت ملکیت غیر نسبت به این مال در صدق لغوی و عرفی کنز مدخلیت دارد یا ندارد؟ یعنی آیا کنز از نظر موضوعی به چیزی اطلاق می شود که مالک نداشته باشد یا اگر مالک هم داشته باشد عنوان کنز بر آن صادق است؟ اگر مثلاً مالی را از زمین کشف کردیم که مربوط به ده سال قبل است ولی معلوم است که مالک دارد هر چند ما مالکش را نمی شناسیم، آیا عنوان کنز بر آن صدق می کند یا نه؟

پس در حیث اول سخن از مدخلیت قید عدم فعلیت ملکیت غیر لهذا المال است. اینجا هم شاید لغتاً و هم عرفاً به مالی که مملوک غیر است نتوان عنوان کنز را اطلاق کرد استفاده کرد. قطعاً می توان ادعا کرد عرف به مال کشف شده از زمین در حالی که مالک دارد عنوان کنز اطلاق نمی کند؛ اصلاً در ذهن عرف وقتی گفته می شود گنج پیدا شد یعنی یک مالی است که کأن مالک ندارد و این متعلق به واجد است. لذا به نظر می رسد در مفهوم کنز قید عدم ملکیت غیر نسبت به مال، مدخلیت دارد یعنی تا زمانی که مال، مالک داشته باشد ولو از زیر خاک هم پیدا شود عرف به آن کنز اطلاق نمی کند.

پس قید عدم فعلیت ملکیت غیر نسبت به مالی که از زمین کشف می شود، در تحقق عنوان کنز مدخلیت دارد. حداقل این است که اگر از نظر لغت و وضع لغوی معنای کنز عام باشد لکن به خصوص مال مستوری که مالک ندارد، انصراف پیدا می کند.

حیث دوم

از حیث ثبوت خمس اختلافی نیست که خمس در کنزی ثابت است که مالک نداشته باشد هر چند از جهت صدق عنوان کنز قائل باشیم، کنز بر آن اطلاق می شود. به عبارت دیگر اگر ما معتقد باشیم عدم ملکیت غیر در معنای کنز مدخلیت ندارد ولی ادله خمس قطعاً خمس را در کنزی ثابت می کند که مملوک واجد باشد چون تا چیزی ملک انسان نباشد و فائده اش عائد انسان نشود متعلق خمس نمی شود. این یک قاعده کلی است که خمس در صورتی ثابت است که آن شیء در ملکیت انسان باشد. در مورد غنیمت و معدن و کنز و همچنین امور دیگر هم همین طور است.

لذا در اینکه خمس فقط در کنزی ثابت است که مالک ندارد و ملک واجد و یابنده است تردیدی نیست و همه در این جهت اتفاق دارند که در صورتی خمس ثابت است که کنز در ملکیت واجد در بیاید اما در حیث اول اختلاف است. اگر چه ما در

حیث اول هم گفتیم مفهوماً کنز بر مالی اطلاق می شود که مالک نداشته باشد اما ممکن است کسی بگوید کنز یک معنای عامی دارد و هر چیزی که از زیر زمین کشف شود، چه مالک داشته باشد و چه نداشته باشد، عنوان کنز بر آن صدق می کند، ولی خمس در آن ثابت نیست.

پس در جهت پنجم از حیث اول اختلاف وجود دارد ولی در حیث دوم اختلافی نیست. آن حیثی که محل اختلاف است در مورد صدق عنوان کنز است که عنوان کنز آیا بر مالی که از زمین کشف می شود و مالک دارد اطلاق می شود یا نه؟ نظر ما این بود که اطلاق نمی شود؛ کنز فقط به مالی اطلاق می شود که دیگری مالک آن نباشد اما در حیث دوم اختلافی نیست یعنی خمس فقط در کنزی ثابت است که غیر نسبت به آن مالک نباشد.

«هذا تمام الكلام فی المقام الثانی»

بحث جلسه آینده: مقام ثالث در مورد ملکیت واجد است یعنی اینکه کنز ملک چه کسی است و چگونه به ملکیت واجد در می آید در جلسه آینده این مسئله و فروع آن را بیان خواهیم کرد و مورد رسیدگی قرار خواهیم داد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 20 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز

مصادف با: 20 جمادی الاولی 1436

سال پنجم جلسه: 87

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در امر سوم از اموری که متعلق خمس واقع می شوند عرض کردیم متن تحریر متضمن چند مطلب است که این مطالب طی چند مقام مورد بحث واقع می شوند. مطلب اول پیرامون اصل وجوب خمس بود که گفته شد خمس در کنز ثابت است و تردیدی در آن نیست. در مقام دوم بحث پیرامون تفسیر کنز بود که عرض شد در این رابطه پنج جهت وجود دارد که هم موضوعاً و هم حکماً مورد بررسی قرار گرفت. اما مقام سوم درباره ملکیت کنز است.

مقام سوم: ملکیت کنز

عبارت تحریر در این بخش این است: «فإذا لم يعرف صاحبه سواء كان في بلاد الكفار او في الارض الموات او الخربه من بلاد الاسلام سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا، ففي جميع هذا الصور يكون ملك لواجده و عليه الخمس». در جمله قبلی امام فرموده بود: «الثالث الكنز و المرجع فی تشخیص مسماه العرف...»

این جمله «فإذا لم يعرف تا آخر» مربوط به مقام سوم بحث است. امام فرموده: اگر صاحب کنز معلوم و معروف نباشد چه در بلاد کفر باشد و چه در بلاد اسلام. در بلاد اسلام هم چه در اراضی موات باشد و چه در زمین هایی که خراب شده چه اثر اسلام در آن اموال باشد و چه نباشد. (منظور از اثر اسلام اینکه مثلاً سکه ای است که در حکومت اسلامی ضرب خورده و مربوط به سلطان اسلامی است.) در همه این صور کنز ملک واجد است و بر او واجب است خمس آن را بدهد.

نظیر همین عبارت در عروه ذکر شده است. بعد از آنکه مرحوم سید اصل وجوب خمس و تعریف کنز را بیان کردند می فرمایند: «و سواء

كان في بلاد الكفار الحربيين او غيرهم او في بلاد الاسلام في الارض الموات او الارض الخربه التي لم يكن لها مالك او في ارض المملوكه له بالاحياء او بالابتياح مع العلم بعدم كونه ملكاً للبايعين و سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا . ففي جميع هذه يكون ملك لواجده و عليه الخمس»؛ عبارت تقریباً نظیر همان عبارتی است که از تحریر خواندیم با یک تفاوت جزئی. عمده مسئله اینجا این است که واجد کنز در چه صورتی مالک می شود و در چه صورتی مالک نمی شود؟

وجه بحث از ملکیت کنز

علت اینکه این بحث در خصوص کنز مطرح شده و درباره معدن، غنیمت و امثال اینها این مسئله به میان نیامده است چیست؟ بالاخره اصل اینکه خمس بعد از ثبوت ملکیت واجب می شود محل تردید و اشکال نیست و تا چیزی به ملکیت انسان در نیاید خمس ندارد. این یک قاعده کلی در باب خمس است و نمی شود چیزی ملک انسان نباشد و در عین حال خمس آن واجب باشد. در غنائم جنگی و در معدن و در غوص و در همه اینها این نکته مشترک است که باید چیزی به ملکیت انسان در بیاید تا خمس آن واجب شود. در باب غنائم جنگی بحث هایی پیرامون ملکیت نسبت به غنائم مطرح شد

ص: 393

که مالک چه کسی است؟ در باب معادن هم ملاحظه فرمودید اقوال مختلفی در این باره ذکر شد. اینها همگی به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت ولی اینکه مستخرج یا غانم در چه صورتی و چه زمانی مالک می شوند و در چه زمانی مالک نمی شوند محل بحث نبود. از ابتدا در مورد آنها تکلیف معلوم است که ملک چه کسی است ولی در مورد کنز این بحث مطرح شده است.

کلام برخی بزرگان در تفاوت کنز و سایر موارد

به نظر برخی از بزرگان (1) کنز یک تفاوت اساسی دارد با مثل غنائم جنگی و معدن و آن اینکه کنز مسبوق به ملکیت شخص دیگر است. غنیمت جنگی هم اگرچه مسبوق به ملکیت شخص دیگری است اما آنچه در جنگ به دست می آید از کافر حربی است که مالش محترم نیست. در مورد معدن هم تقریباً این جهت وجود دارد که مسبوق به ملکیت شخص دیگری نیست اما کنز مسبوق به مالک دیگر است یعنی مالی است که مالک شخصی داشته ولی الان توسط شخص دیگری پیدا شده است. حال می خواهیم ببینیم در چه صورت یابنده گنج مالک می شود و در چه صورت مالک نمی شود.

لذا به جهت این تفاوت اینجا بحث از اموری که باعث ملکیت واجد می شود به میان آمده و شرایط تملک واجد مطرح شده است.

ان قلت

اگر کسی در باب معدن قائل به تبعیت باشد یعنی بگوید کسی که مالک ارض است، مالک معدن هم محسوب می شود. اینجا از باب تبعیت معدن از ارض، مالک ارض مالک معدن هم هست پس طبق این مبنا معدن هم مسبوق به ید مالک است یا اگر کسی معدن را از انفال دانست انفال ملک امام است پس ید امام نسبت به معدن وجود هم دارد. بر این اساس معدن هم مسبوق به ملکیت شخص دیگری است.

پس ما نمی توانیم این وجه را به عنوان فرق بپذیریم چون مسبوقیت به ید مالک محترم طبق مبنای تبعیت معدن از ارض وجود دارد. اگر

کسی قائل شد ملکیت معدن تابع ملکیت ارض است و ارض هم دارای مالک شخصی باشد قهراً معدنی که تحت اراضی شخصیه واقع شده متعلق به مالک است. یا اگر کسی بگوید معدن از انفال است یعنی یک مالک مشخص دارد.

قلت

ممکن است به نظر برسد مسبوقیت به ید مالک محترم در کنز و عدم مسبوقیت به ید مالک محترم در آن موارد محل اشکال است چون به حسب ظاهر همه اینها مسبوق به ید مالکنند. هم کنز و هم معدن و هم غنیمت جنگی. (غنیمت جنگی البته مالک محترم ندارد چون فرض این است که غنائم دار الحرب محل بحث است) ولی پاسخ این است که مسبوقیت به ید مالک محترم یعنی چیزی که سابقه ملکیت غیر دارد و الان انقطع علاقته إلى هذا الشيء، اگر ما قائل به تبعیت معدن از ارض شویم، نمی گویند مالک ارض کان مالکاً للمعدن چون الان هم بالفعل مالک معدن است پس منظور از مسبوقیت به ید مالک محترم یعنی قبلاً ملکیت بود و الان نیست یا الان می تواند نباشد. باید بحث کنیم که این ملکیت منقطع شده یا نشده. اما در مورد معدن این گونه نیست. در آنجا این گونه نیست که مسبوق به ملک غیر باشد بلکه الان ملک غیر است.

ص: 394

پس اصل عنوان بحث این بود که چرا در اینجا بحث از شرایط تملک کنز به میان آمد؟ یعنی چرا بحث شده که متی یکون الواجد مالکاً و متی لا یکون الواجد مالکاً؟ در حالی که ما این بحث را در معدن و غنائم جنگی و سایر موارد نداریم. بعضی از بزرگان گفته اند بین کنز و بین معدن و غنائم جنگی فرق است چون کنز مسبوق به ید مالک محترم است اما آنها مسبوق به ید مالک محترم نیستند.

اشکال شد که طبق بعضی از مبانی آنها هم مالک محترم دارند. معدن بنا بر مبنای تبعیت و بنا بر اینکه از انفال باشد، مالک دارند پس چطور شما می گوید معدن لم یکن مسبوقاً بملکیه الغیر؟

پاسخ دادیم که در باب معدن اگر می گوئیم مالک دارد، مالک بالفعل دارد نه اینکه مسبوق به ملکیت باشد.

لذا به نظر می رسد این فرق، فرق قابل قبولی است و بیانی که ایشان داشتند قابل دفاع است و اشکال وارد نیست. لذا در مورد کنز جای این بحث است که ما بررسی کنیم در چه صورتی یابنده گنج مالک است و در چه صورت مالک نمی شود چون در مورد گنج قبلاً ملکیتی بوده و الان نمی دانیم که آن ملکیت هست یا این ملکیت منقطع شده است. مسئله مسبوقیت به ید مالک فرق می کند با ملکیت فعلیه یک مالک؛ در معدن اگر ما بگوییم معدن از انفال است یعنی الان امام مالک آن است و اگر کسی بخواهد تصرف کند باید از امام اجازه بگیرد و تصرف در معدن، تصرف در ملک غیر است. اگر ما بگوییم معدن تابع ارض است یعنی مالک زمین همان مالک معدن هم است و اگر بخواهد تصرف کند باید از مالک آن اذن بگیرد. اگر بگوییم معدن از مباحات اصلیه است در این صورت مسبوق به ملک غیر نیست. فقط طبق مبنای اخیر، معدن مسبوق به ملک غیر نیست اما کنز علی ای حال حتماً در یک زمانی مالک داشته و الان فرض این است که ملکیت از او منقطع شده است. آن وقت ما می خواهیم ببینیم که چطور می شود با آن سابقه ملکیت کسی بیاید و مالک کنز شود.

در عبارات نقل شده ملاحظه فرمودید که هم امام و هم مرحوم سید صور مختلفی را متعرض شدند. این صور به لحاظ جهاتی است که در مسئله متصور است.

صور مسئله

جهت اول: تاره کنز در بلاد کفر کشف می شود و اخیری در بلاد اسلام. کفار هم تاره کفار حربی هستند و اخیری کفار ذمی.

جهت دوم: اینکه گاهی در کنز مکشوف اثر اسلام هست و گاهی اثر اسلام نیست؛ ممکن است مالی در بلاد اسلامی پیدا شود ولی اثر اسلامی نداشته باشد. اثر اسلامی لزوماً با بلاد اسلامی یکی نیست.

جهت سوم: اینکه این کنز ممکن است در ارض موات پیدا شود یا در ارض غیر موات. ارض غیر موات یعنی ارضی که قبلاً آباد بوده و سپس خراب شده است.

جهت چهارم: اینکه این ارض در ملک شخصی باشد یا در امکنه عمومی باشد. البته این جهات بعضاً با هم تداخل هم دارند.

با ملا-حظه این جهات صوری در اینجا پیدا می شود که در مورد بعضی از این صور اختلاف است و در مورد بعضی اختلاف نیست. اجمالاً اقوال در این رابطه دو قول است. در یک دسته بندی کلی بعضی قائلند مطلقاً کنزی که در همه این موارد پیدا می شود چه در بلاد کفر و چه در بلاد اسلام و چه در ارض موات و چه غیر موات و چه اثر اسلامی داشته باشد و چه نداشته باشد، ملک مالک است مگر مواردی که استثنا شده و بیان خواهیم کرد.

اما عده ای در این مسئله تفصیل داده اند که این مفصلین هم اختلاف است. خود مفصلین هم چند گروه اند و تفصیلات به اعتبارات مختلف است که جلسه آینده عرض خواهیم کرد.

اطاعت عالم و جاهل

امیرالمؤمنین علی (ع) می فرماید: «أَطِعِ الْعَالِمَ تَغْنَمَ. اعْصِ الْجَاهِلَ تَسْلَمَ» (1) از عاقل اطاعت کن که سود می بری و با جاهل مخالفت کن که در سلامت و امنیت خواهی بود.

این خیلی نکته مهمی است. اطاعت و عصیان به حسب اولی مختص خداوند است. انسان باید از خدا اطاعت کند و مراقب باشد که عصیان نکند. در طول خدا، رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) اولی الامرند و اطاعت آنها واجب و عصیان آنها حرام است. چهار چوب اطاعت و عصیان معلوم است یعنی اطاعت در دایره شرع و متولیان دین خدا و رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) است. پس اگر امیرالمؤمنین (ع) سخن از اطاعت عقل و علم و مخالفت جهل به میان می آورد نه اینکه عقل در عرض اطاعت خدا و رسول و در مقابل اطاعت خدا و رسول باشد بلکه در همان چهارچوب بسیاری از امور به عقل واگذار شده است. بسیاری از امور با تدبیر و عقل انسان های مسلمان باید پیش برود. بالاخره بشر در زندگی خودش در تدبیر معاش و در تدبیر امور اجتماع و در نحوه زندگی کردن و در تعاملات خود باید مشورت کرده و با افراد مختلف صحبت کند و برنامه ها و نظریات مختلف در همین چهارچوب مورد بررسی قرار بگیرد.

آنچه امیرالمؤمنین (ع) می فرمایند، این است که اگر انسان در همه امور چه در امور مهم و چه امور غیر مهمه، از جزئی ترین امور تا امور مهم زندگی که به سرنوشت اجتماع مربوط می شود اطاعت از عقل و علم کند موجب سود بردن و فائده بردن است. مثلاً در هنگام ساخت یک خانه یا خرید یک ماشین یا انجام یک کاری که جزئی ترین امور است تا مسائلی که مربوط به یک شهر و مملکت و جهان است، مهم است که انسان اهدافی که در نظر دارد را چگونه پیاده کند. لذا اگر می خواهیم کارهایمان برایمان سودمند باشد و غنیمت و اغتنام برای ما داشته باشد، باید از عاقل اطاعت کنیم و اگر می خواهیم سالم باشیم و ایمن باشیم باید با نظر جاهل مخالفت کنیم.

در بیان دیگری شبیه این بیان امیر المؤمنین (ع) می فرماید: «أَطِعِ الْعِلْمَ وَاعْصِ الْجَهْلَ تُفْلِحَ» (2)؛

از علم تبعیت کن و با جهل مخالفت کند که رستگار می شوی. صلاح، اغتنام، استسلام و امنیت در گرو به کار بردن عقل و مخالفت با جهل است.

ما چقدر در کارهایمان به این امور اهمیت می دهیم؟ اینکه فلانی انسان متدینی است خوب است، اما چقدر عقل و فهم دارد و چه مقدار می تواند به انسان کمک کند، این مهم است. ما باید به این جهت به مسئله عقل و علم و در مقابل جهل و نادانی خیلی اهمیت دهیم. به یک معنا عقل جزئی از دین و دیانت است. در بعضی روایات پیامبر (ص) تأکید می کنند که عبادت زیاد ملاک نیست بلکه ببینید که شخص چقدر عقل دارد.

لذا این نکته را باید در زندگی یک مقدار برجسته تر کنیم که برای فائده بردن از عاقل تبعیت کنیم و برای ایمن شدن با نظر جاهل مخالفت کنیم.

«الحمد لله رب العالمین»

- 1- . عيون الحكم و المواعظ (لليثي)، ص 76، حديث 1836 و 1837.
- 2- . عيون الحكم و المواعظ (لليثي)، ص 78، حديث 1880؛ تصنيف غرر الحكم و درر الكلم، ص 45، حديث 146.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 23 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (ادله قول اول) مصادف

با: 23 جمادی الاولی 1436

سال پنجم جلسه: 88

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مقام سوم که بحث از کیفیت ملکیت کنز است گفتیم اقوال مختلفی وجود دارد. این اقوال نسبت به صوری است که به واسطه جهات متعدد در این بحث پیدا شده که به آن جهات اشاره کرده و گفتیم در یک دسته بندی کلی در این رابطه دو قول وجود دارد. یک قول، قول به ملکیت واجد نسبت به کنز در همه این صور الا مواردی که استثنا شده است. این قول به مشهور متأخرین نسبت داده شده و امام و مرحوم سید هم از جمله قائلین به این قولند. البته این قول ضمن اینکه مختار مشهور متأخرین است، مختار شیخ طوسی هم هست وی در کتاب خلاف مسئله 148 همین نظر را اختیار کرده، هر چند در کتاب مبسوط نظر دیگری ارائه داده که عرض خواهیم کرد. آن صوری هم که استثنا شده دو صورت است که از کلام مرحوم سید و امام خارج است و بعداً در مورد آن بحث خواهیم کرد که در آن دو صورت واجد، مالک نمی شود اما در غیر آن دو صورت چه کنز در بلاد کفر باشد و چه در بلاد اسلام باشد، چه اثر اسلام داشته باشد و چه نداشته باشد، چه در املاک عمومی باشد و چه در غیر املاک عمومی، حکم به ملکیت واجد شده است.

در مقابل قول اول تفصیلاتی در این مسئله داده شده که این تفصیلات را عرض خواهیم کرد. پس یکی قول به ملکیت واجد است مطلقاً و قول دوم قول به تفصیل در مسئله است که البته بین مفصلین هم اختلاف است که اشاره خواهیم کرد.

ادله قول اول

ادله این قول چند دلیل است:

دلیل اول: روایات و جوب خمس در کنز

دلیل اول روایات و اخباری است که دالّ بر وجوب خمس در کنز است. گفته شد تعدادی از روایات به طور مطلق خمس را در کنز ثابت کرده اند. دلالت این روایات بر ملکیت واجد بالملازمه است یعنی از این اخبار و روایات تملک واجد کنز قابل استفاده است چون تا زمانی که چیزی ملک کسی نباشد خمس بر او واجب نیست و در صورتی خمس بر واجد کنز واجب است که مالک محسوب شود. پس وقتی بر اساس این روایات بر واجد، خمس واجب می شود بالملازمه دلالت بر این می کند که کنز به ملکیت واجد درآمده یعنی کأن ملکیت واجد مفروغ عنه دانسته شده؛ چون اگر یک پنجم بر او واجب نمی شد همه آن را مالک می شد. لذا اینکه این روایات دلالت بر وجوب خمس می کند بالملازمه بر ملکیت واجد دلالت دارد.

نظیر این را ما در باب معدن هم داشتیم یعنی روایات دالّ بر وجوب خمس در معدن به نوعی دلالت بر این می کند که معدن، ملک مستخرج است. هم مستخرج و هم واجد تا مالک نشوند خمس بر آنها واجب نمی شود.

ص: 397

بر این اساس کنز با لقطه و مجهول المالک فرق دارد. در باب لقطه و مجهول المالک فرض این است که علاقه مالک به مال منقطع نشده مثلاً وقتی یک چیزی در وسط راه پیدا می شود، اخذ آن کراهت دارد. وجه کراهت التقاط شاید این باشد که اگر همان جایی که افتاده باقی بماند، ممکن است مالک مراجعه کند و این مال را بردارد. اگر هم آن را اخذ کرد باید به مدت یک سال اعلام کند و چنانچه در این مدت نتوانست مالک را پیدا کند واجد مخیر است بین حفظ مال به عنوان امانت و بین صدقه دادن از طرف مالک یا تملک در حالی که ضامن است. اینها نشان می دهد که علاقه مالک به این مال از بین نرفته است. در باب مجهول المالک هم همین گونه است؛ در مجهول المالک هم به هر حال تعریف و تلاش برای پیدا کردن مال و نهایتاً صدقه از طرف مالک لازم است (صرف نظر از اینکه این کار را حاکم شرع باید انجام دهد یا اشخاص عادی هم می توانند انجام دهند) اینها نشان دهنده این است که علاقه این مال و مالک منقطع نشده است در حالی که در کنز این گونه نیست؛ چون علاقه مالک با این مال از نظر عرف منقطع شده یعنی وقتی مالی که در جایی مدفون است، پیدا می شود از نظر عرف این مال را بی مالک حساب می کنند و آن را به عنوان مباحات می شناسند یا به عنوان اینکه متعلق به عموم مسلمین است چون ممکن است کسی آن را از مباحات محسوب نکند و لذا بگوید ملک واجد نمی شود بلکه از انفال است که بحث دیگری است. به هر حال از نظر عرف (حتی متشرعه) مال یا گنجی که از زمین کشف می شود، علقه ای با مالک قبلی اش ندارد «انقطعت علاقه عن المال» علاقه اش از این مال منقطع شده است لذا نمی توانیم کنز را از باب لقطه یا مجهول المالک قرار دهیم بلکه به ملکیت واجد در می آید.

بررسی دلیل اول

نسبت به این دلیل یک اشکال مطرح شده:

اشکال

اشکال این است که این روایات دلالت بر ملکیت واجد ندارد چون از آن جهت در مقام بیان نیستند بلکه فی الجمله در مقام بیان وجوب خمس در کنز می باشند کما اینکه روایاتی که خمس را در معدن یا غنیمت ثابت کرده اند از حیث اینکه معدن یا غنیمت متعلق به کیست، در مقام بیان نیستند و لذا نمی توان به اطلاق این روایات اخذ کرد چون این قول درصدد اثبات ملکیت واجد مطلقاً می باشد و از آنجا که این روایات از این حیث در مقام بیان نیستند برای اثبات تعمیم ملکیت واجد نسبت به همه صور کافی نیستند.

پاسخ این اشکال این است که اگر ما می‌خواستیم به اطلاق این روایات اخذ کنیم جای این اشکال بود که روایات از این جهت در مقام بیان نیستند چرا که مهمترین شرط جربان اطلاق این است که متکلم در مقام بیان باشد در حالی که این روایات در مقام بیان و جواب خمس در خود عنوان کنزند یعنی امام (ع) می‌خواهند بگویند کنز متعلق خمس است اما اینکه هر کسی آن را پیدا می‌کند در چه صورتی مالک می‌شود و در چه صورتی مالک نمی‌شود، از اطلاق این روایت استفاده نمی‌شود ولی مسئله این است که اینجا به دلالت التزامی این روایات اخذ شده؛ از آنجا که «لا خمس الا فی ملک» قطعی است قهراً این روایات دلالت بر ملکیت واجد می‌کنند چرا که تا کسی مالک نباشد خمس بر او واجب نیست و تا شخص

مالک نباشد اصلاً تخمیس معنا ندارد. در این روایات هم می‌گوید: کسی که کنز پیدا کرد علیه الخمس و از آنجا که شخص تا مالک نباشد خمس معنا ندارد، پس اصل ملکیت واجد نسبت به کنز فی الجملة انکار ناپذیر است.

لکن توجه به این نکته لازم است که آیا با همین دلالت التزامی، قول اول اثبات می‌شود یا نه؟ طبق قول اول واجد مطلقاً مالک می‌شود یعنی کنز چه در بلاد کفر باشد و چه در بلاد اسلام، چه اثر اسلامی داشته باشد و چه نداشته باشد. حال آیا این اخبار بالملازمه دلالت بر این می‌کنند که در همه این صور، مال متعلق به واجد است یا نه؟ عرض کردیم این مطلب فی الجملة ثابت می‌شود اما آیا اینکه بشود ملکیت واجد را در همه این صور استفاده کرد، این محل تأمل است؛ چون قدر متیقن از آن اموالی است یقین داریم مالک محترم ندارد. اگر مالی از زمین کشف شود و علم داشته باشیم مالک محترم ندارد، متعلق به یابنده و واجد است. ولی چگونه می‌توان از این اخبار استفاده کرد که در همه این صور، واجد و یابنده گنج، مالک آن می‌شود؟

اگر کنز در بلاد کفر پیدا شود قطعاً ملک واجد می‌شود چون کنزی که در بلاد کفر پیدا می‌شود مالک محترم ندارد؛ چون کفار مخصوصاً کفار حربی به عنوان مالک محترم شناخته نمی‌شوند چه کنز اثر اسلامی داشته باشد و چه نداشته باشد.

در بلاد اسلامی هم اموال مربوط به قبل الاسلام که اثر اسلامی نداشته باشد ملکیت معلوم است زیرا مالک محترم ندارد. اما آنچه که متعلق به دوران اسلامی است و اثر اسلامی دارد، اینجا با اینکه یک زمانی مالک محترم داشته (اعم از مسلم و کافر ذمی) ولی الان آیا مالک محترم دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد این یک امر عرفی است؛ از نظر عرف مالی که به این صورت در جایی پیدا شده علاقه مالک از آن منقطع شده و لذا مالک محترم ندارد پس ادله خمس کنز، ملکیت واجد را در این صورت هم ثابت می‌کند.

نتیجه آنکه اصل مدعا ملکیه الكنز یا مالکیه الواجد للکنز مطلقاً است حال دامنه و وسعت ملکیت واجد تا چه اندازه است؟ درست است که این اخبار از این جهت در مقام بیان نیستند بلکه اصل خمس را در کنز ثابت می‌کنند ولی اگر ما بخواهیم به قدر متیقن هم اخذ کنیم، قدر متیقن از این اخبار این است که واجد نسبت به این مالی که علم دارد لم یکن له مالک محترم، مالک می‌شود قطعاً. چه در بلاد کفر باشد و چه در بلاد اسلامی. اما نسبت به جایی که احتمال وجود مالک محترم داده می‌شود (صرفاً یک احتمال است) اینجا هم عرض کردیم با اینکه از نظر عرف احتمال وجود مالک محترم داده شده، ولی این احتمالی است که دیگر عرف به آن توجهی نمی‌کند.

لذا ما می‌گوییم هر جا که از نظر عرف علاقه مالک نسبت به این مال منقطع شد، این متعلق به واجد است (اجمالاً؛ اینکه ما می‌گوییم متعلق به واجد است چون ممکن است نظر ما این باشد که از انفال است) بلکه اگر احتمال وجود مالک یک احتمال قابل توجهی باشد و احتمال بدهد از راه تعریف مالک پیدا شود، باید این کار را بکند اما اگر مثلاً گنجی که مربوط به دوره صفویه و قاجار (گذشته چند صد ساله) است پیدا شود و احتمال وجود مالک داده شود، این احتمال یک احتمال غیر عقلاییست و اینجا با این اخبار به همان بیانی که گفته شد، ثابت می‌شود که ملک واجد است.

نتیجه: نتیجه کلی بحث این شد که دلیل اول مبنی بر تعلق کنز به واجد، دلیل قابل اعتمادی است و اشکالی که نسبت به این دلیل شده، به همان بیانی که عرض کردیم قابل پاسخ است.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 24 اسفند 1393

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (ادله قول اول) مصادف

با: 24 جمادی الاولی 1436

سال پنجم جلسه: 89

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

دلیل اول بر قول به ملکیت واجد مطلقاً که قول مشهور متأخرین است بیان شد.

دلیل دوم

دلیل دوم دلیلی است که صاحب مدارک اقامه کرده و محصل آن این است که تا زمانی که حرمت تصرف در مال ثابت شود، اصل در اشیاء اباحه است؛ حرمت تصرف در مال زمانی ثابت می شود که یقین پیدا کنیم مال، متعلق به یک مالک محترم است یا به دلیل دیگری از تصرف در آن مال مباح نهی شود ولو اینکه متعلق به یک مالک محترم نباشد لذا اگر ثابت شود مالی متعلق به غیر است آن اصل اولی یعنی اباحه منتفی می شود. پس اصل در اشیاء اباحه و جواز تصرف در مال است و این اباحه تا زمانی ثابت است که مالک محترم می برای آن مال نباشد.

در مانحن فیه فرض این است که مالک محترم وجود ندارد پس آن اصل حاکم است. وقتی کنز پیدا می شود به حسب ظاهر علاقه مالک از این مال منقطع شده پس مالک محترم برای آن نیست و لذا متعلق به شخصی است که آن را پیدا می کند.

آن صورتی هم که در این قول استثنا شده، صورتی است که انسان یقین به وجود مالک محترم داشته باشد اما اگر مالک محترم برای آن ثابت نشود، کنز مطلقاً متعلق به واجد است.

تفاوت دلیل اول و دلیل دوم

قبل از آنکه این دلیل را بررسی کنیم لازم است به تفاوت بین این دلیل و دلیل اول اشاره شود و آن اینکه دلیل اول حتی اگر واجد یقین

داشته باشد مالک اصلی مسلم بوده، جریان پیدا می کند ولی اگر واجد یقین داشته باشد مالک این کنز مسلمان بوده این دلیل جاری نمی شود. پس این فرقی است که بین این دلیل و دلیل قبلی وجود دارد که طبق دلیل قبلی حتی مع العلم بكون المالك مسلماً کنز متعلق به واجد است اما طبق این دلیل اگر واجد علم داشته باشد که این ملک یک مالک مسلم بوده دیگر اصل اباحه منتفی می شود.

بررسی دلیل دوم

به نظر می رسد این دلیل تمام نیست مگر به توجیهی که گفته خواهد شد.

اولاً: آنچه از این دلیل استفاده می شود جواز تصرف است نه ملکیت؛ اصل اباحه در اشیاء اقتضا می کند انسانها می توانند در این اموال تصرف کنند اما از آن ملکیت استفاده نمی شود چون ملکیت احتیاج به سبب دارد. مثلاً در مورد اراضی موات حتی آنها هم که می گویند این اراضی از مباحات اصلیه است، حیازت یا احیاء را سبب ملکیت می دانند یعنی تا

ص: 400

سبب برای ملکیت پیدا نشود صرف اینکه چیزی از مباحات باشد برای ملکیت کافی نیست و در باب کنز آن اسباب وجود ندارد. پس چنانچه این دلیل تمام باشد نهایتاً از آن جواز تصرف استفاده می شود نه ملکیت. اگر هم شک کنیم که آیا به صرف کشف و وجدان، ملکیت حاصل می شود یا نه، (به عبارت دیگر آیا صرف یافتن گنج و پیدا کردن آن موجب ملکیت می شود یا نه) اصل این است که سبب ملکیت نیست. برای اینکه چیزی سبب ملکیت است که به سببیت آن در شرع تصریح شده باشد یا اگر هم یک امر عقلایی است حداقل مورد امضای شارع واقع شده باشد. بنابراین حتی اگر ما این دلیل را بپذیریم نتیجه اش اباحه تصرف است نه ملکیت. چون ملکیت احتیاج به سبب خاص دارد.

ثانیاً: اصل اولی اباحه اشیاء تا زمانی است که ثابت شود و این مال متعلق به یک مالک محترم است. اگر ثابت شد این مال متعلق به مالک محترم است دیگر آن اصل منتفی می شود. درست است که الان برای این کنز مالک محترمی وجود ندارد ولی انقطاع علاقه مالک به این مال موجب نمی شود این شیء به همان اصل اولی (اباحه) برگردد. این مطلب حتی با قول به اینکه کنز مثل اموال مجهول المالك در اختیار امام قرار می گیرد یا متعلق به عموم مسلمین است، هم سازگاری دارد؛ اصل اولی اباحه بوده بعد ملکیتی برای کسی حاصل شده و مالک محترم برای این مال پیدا شده لذا از آن اصل اولی خارج شده حال که علاقه مالک محترم از این مال قطع شده معلوم نیست به اصل اولی خودش برگردد تا ما بگوییم هر کسی آن را پیدا کرد مالک می شود. چه بسا انقطاع مالک از این مالک وضعیت جدیدی برای این مال فراهم کند مثل اینکه به ملکیت امام یا ملکیت عموم مسلمین داخل شود، اما اینکه لازمه انقطاع مالک از این مال این باشد که هر کسی آن را پیدا کرد مالک شود، چنین ملازمه ای وجود ندارد. لذا به نظر می رسد دلیل دوم ناتمام است.

به یک نکته توجه کنید. ما وقتی می گوییم یک چیزی از مباحات است یا چیزی از مباحات نیست. مطلبی که در فرق بین کنز و معدن گفتیم و آن اینکه آنها مسبوق به ید مالک نیستند اما مسبوق به ید مالک است در این جهت شاید بی تأثیر نباشد. مثلاً اراضی موات چون از مباحات اصلیه بوده (طبق یک مبنا) و مسبوق به ید مالک نیستند احیاء و حیازت در آنها سبب ملکیت می شود یعنی کنز محیی یا حائز بالاحیاء یا بالاحیاء مالک می شوند اما چیزی که مسبوق به ید مالک بوده و الآن ملکیت منقطع شده، به چه دلیل بگوییم دوباره از مباحات اصلیه شده و با کشف و اخراج ملکیت برای مخرج حاصل می شود؟

اللهم الا أن يقال در دلیل دوم بگوییم چون علاقه مالک از این مال به طور کلی منقطع شده، این مثل فرضی است که کسی از مال خودش اعراض کرده و لذا کسی که آن را اخذ کند مالک می شود یا بگوییم از نظر عقلاً به طور کلی این مال چون مالک ندارد کسی که آن را کشف کند مالک می شود. اگر این را بگوییم، این درست است؛ چون اینکه اصل در اشیاء اباحه است و تا زمانی که مالک محترم نداشته باشد، می تواند به سببی به ملکیت در آید قابل قبول است ولی اولاً باید ثابت شود که کشف و اخراج کنز مانند احیاء و حیازت اراضی موات موجب ملکیت است و البته بعید نیست نفس کشف و اخراج کنز را حیازت به حساب آوریم و ادله سببیت حیازت للملکیه را شامل آن بدانیم و ثانیاً انقطاع مال از مالک را موجب بازگشت به اباحه اصلیه بدانیم که این هم بعید نیست. آن گاه در این صورت می توان این دلیل را پذیرفت.

دلیل سوم استصحاب است؛ مقصود از این استصحاب، استصحاب عدم ازلی است؛ یعنی یک زمانی قطعاً این مال، مالک محترم نداشت. عدم ازلی یعنی عدم ملکیت ید محترم لهذا المال. الان شک می کنیم ید محترم دارد یا ندارد، همان عدم ید مالک محترم را استصحاب می کنیم.

ان قلت: اینجا ممکن است این اشکال به ذهن بیاید که این استصحاب معارض به یک استصحاب دیگری است و آن هم استصحاب بقاء مالک بر ملک خودش است چون ما یقین داریم یک زمانی کسی مالک این مال شده و الان شک داریم مالک است یا مالک نیست، استصحاب بقاء ملکیت مالک بر این مال را می کنیم و این استصحاب معارض است با استصحاب عدم ازلی.

پس استصحاب بقاء ملکیت در مقابل استصحاب عدم ازلی بوده و با هم معارضند لذا هر دو از حجیت ساقط می شوند.

قلت: مستدل از این اشکال پاسخ می دهد که این استصحاب معارض با استصحاب عدم ازلی جریان ید محترم بر مال نیست؛ چون نسبت این دو اصل نسبت سبب و مسبب است؛ توضیح اینکه شک در بقاء ملکیت مالک در رتبه بعد از شک در وجود یک مالک محترم از اول نسبت به این مال بوده، لذا نسبت اینها می شود سبب و مسبب و با وجود اصل در سبب نوبت به اصل در مسبب نمی رسد. آن استصحاب عدم ازلی نسبت به این استصحاب، اصل سببی است و با وجود اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی رسد لذا این استصحاب ملکیت واجد را ثابت می کند آن هم به نحو مطلق چون این ادله همه در مقام اثبات ملکیت واجد هستند مطلقاً.

بحث جلسه آینده: این دلیل هم محل اشکال است که إن شاء الله در جلسه آینده مورد رسیدگی قرار خواهیم داد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 16 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (ادله قول اول) مصادف

با: 15 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 90

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در کیفیت ملکیت کنز بود. گفتیم چند قول در این رابطه وجود دارد و این اقوال در واقع ناظر به صورتی است که به واسطه جهات متعدد در این بحث پیدا شده؛ یک قول که به مشهور متأخرین نسبت داده شده و امام (ره) و مرحوم سید هم به آن قول معتقدند این است که به طور کلی کنز متعلق به کسی است که آن را پیدا کند مگر در دو مورد که استثنا شده است (آن دو مورد را در آینده ذکر خواهیم کرد) اما اجمالاً قول اول قول به ملکیت واجد للکنز است مطلقاً. در مقابل این قول، قول به تفصیل است که البته تفصیلات متعدد است و بین مفصلین اختلاف است.

در مورد قول اول چند دلیل ذکر شده؛ دلیل اول روایات و جوب خمس در کنز بود؛ دلیل دوم که صاحب مدارک اقامه کرده است تمسک به اصل اباحه در اشیاء و دلیل سوم هم استصحاب بود. نتیجه مباحث و ادله تا اینجا این شد که دلیل اول یعنی روایات و جوب خمس فی الجملة دلیل قابل قبولی است و اشکالی که نسبت به این دلیل ایراد شده بود هم پاسخ داده شد؛ گفتیم اگر کنز در بلاد کفر پیدا شود قطعاً ملک واجد است چون کنزی که در بلاد کفر پیدا شود مالک محترم ندارد اعم از اینکه آن کنز اثر اسلامی داشته باشد یا نداشته باشد. همچنین اگر کنز در بلاد اسلامی یافت شود و مربوط به قبل الاسلام باشد که اثر اسلامی ندارد قهراً این هم با توجه به اینکه مالک محترم برایش نبوده، متعلق به واجد است اما آنچه که متعلق به دوران اسلامی است و اثر اسلامی دارد، هر چند که زمانی مالک محترم داشته اعم از اینکه مسلمان بوده یا کافر ذمی ولی بحث در این است که آیا الان مالک محترم برای این مال قابل تصویر است یا خیر؟ گفتیم این یک امر عرفی است و از دید عرف، مالی که در جایی پیدا شود مخصوصاً اگر در یک فاصله زمانی نسبتاً طولانی باشد قطعاً علاقه مالک از آن مال منقطع شده است. لذا این مال به ملکیت واجد در می آید. پس محصل دلیل اول این شد که ما به دلالت التزامی روایات دال بر وجوب خمس در کنز می توانیم استفاده کنیم که کنز مطلقاً متعلق به واجد است لذا مشکلی در استدلال به دلیل اول نیست.

اما دلیل دوم را نپذیرفتیم چون گفتیم مسئله حرمت تصرف در مال، زمانی است که ما یقین پیدا کنیم مال متعلق به یک مالک محترم است یا به دلیل دیگری از تصرف در مال نهی شده باشد. اگر ثابت نشود که این مال متعلق به یک مالک محترم است یا دلیلی بر نهی از تصرف در آن مال نباشد، اصل اباحه در اینجا جاری است. اصل در اشیاء اباحه است تا

ص: 403

زمانی که ثابت شود مال دارای مالک محترم است یا تصرف در آن ممنوع است و در اینجا چون مالک محترمی نیست و دلیلی هم دال بر نهی از تصرف در این مال وارد نشده، قهراً اصل اباحه اقتضا می کند واجد که این مال را پیدا کرده است، مالک محسوب شود. گفتیم این دلیل نهایتاً جواز تصرف را اقتضا می کند اما ملکیت از این دلیل استفاده نمی شود و فرق است بین جواز تصرف و ملکیت. البته گفتیم که با یک توجیه می توان به نوعی ملکیت را استفاده کرد و آن اینکه بگوییم به طور کلی اگر علاقه مالک از این مال منقطع شده باشد، این مثل آنجایی است که کسی از مال خودش اعراض کرده لذا اگر کسی آن مال را اخذ کند، مالک می شود یا اینکه بگوییم به طور کلی از نظر عقلا این مال چون مالک ندارد، کسی که آن را پیدا کند مالک می شود. لذا با این توجیه دلیل دوم هم می تواند مورد اعتماد باشد.

بررسی دلیل سوم) استصحاب

اما دلیل سوم هم استصحاب بود؛ منظور از استصحاب، استصحاب عدم ازلی است. مستصحاب هم عبارت است از عدم وجود ید محترم بر این مال یعنی یک زمانی قطعاً ید محترمی برای این مال نبود و الان شک می کنیم که این مال ید محترم دارد یا ندارد، استصحاب عدم وجود ید محترم و مالک محترم نسبت به این مال می شود. یک اشکالی هم نسبت به این دلیل شده بود که این استصحاب معارض دارد و آن هم استصحاب بقاء ملکیت مالک است به این بیان که این مال یک زمانی مالک پیدا کرده و ما الان شک می کنیم که ملکیت آن مالک نسبت به این مال، باقی است یا نه، استصحاب بقاء ملکیت می کنیم. لذا این استصحاب معارض با استصحاب عدم ازلی است. پاسخ این اشکال هم این چنین داده شده که طبق قاعده تقدم اصل سببی بر اصل مسببی با جریان اصل در ناحیه سبب نوبت به اصل مسببی نمی رسد. اینجا استصحاب عدم ازلی نسبت به استصحاب بقاء ملکیت مالک، اصل سببی است بنابراین مقدم می شود.

اشکال به دلیل سوم

در مورد این دلیل ممکن است اشکال شود که استصحاب عدم ازلی در اینجا جریان ندارد چون اصل مادامی جریان پیدا می کند که دلیلی بر خلاف آن نباشد. اینجا ما می دانیم به هر حال این مال یک زمانی مال غیر شده و اصل در مال غیر عدم جواز تصرف و حرمت تصرف است و اینکه نمی توان مال غیر را مالک شد، پس با وجود اینکه این مال زمانی متعلق به کسی شده و ید محترمی نسبت به این مال محقق شده و تا زمانی که یقین به خلافش پیدا نکنیم این مال متعلق به غیر است و با وجود یقین به اینکه این مال متعلق به غیر است، تصرف در مال او بدون رضایت او، عقلاً و شرعاً جایز نیست. با وجود این دلیل عقلی و شرعی، دیگر نوبت به اجرای استصحاب نمی رسد. دلیل عقلی این است که تصرف در مال غیر ظلم به غیر است و ظلم عقلاً حرام است (عقل مستقلاً قبح ظلم را درک می کند). بنابراین اگر کسی در مال دیگری تصرف کند در واقع به او ظلم کرده است. پس عقلاً تصرف در مال غیر جایز نیست. شرعاً هم تصرف در مال غیر حرام است و این قطعی است. تنها در صورتی می توان در مال غیر تصرف کرد که مالک راضی باشد و اذن داده باشد. بر این اساس نوبت به جریان آن اصل نمی رسد. یعنی در واقع ما اینجا برای جریان استصحاب عدم ازلی نیازمند

ص: 404

به شک در جواز تصرف هستیم و تا شک نکنیم نوبت به اصل نمی رسد. الان ما در مورد این مال شک در عدم جواز تصرف نداریم چون می دانیم این ملک غیر شده است. لذا اصل این استصحاب محل اشکال است و بعید نیست با وجود یقین به تعلق مال به غیر همان استصحاب بقاء ملکیت مالک را جاری کنیم.

پاسخ

اینکه مستشکل گفته اینجا اصل سببی و مسببی است و این معارض با آن استصحاب است، ما می خواهیم عرض کنیم چه بسا اینجا نسبت اینها در واقع نسبت سبب و مسبب نیست یعنی اگر ما شک می کنیم در بقاء ملکیت مالک به این جهت نیست که قبلاً مالکی داشته یا نداشته. شک در بقاء ملکیت مالک، مسبب از شک در وجود محترم نسبت به این مال نیست بلکه شک در بقاء ملکیت مالک به این جهت است که ما نمی دانیم مالک از این مال اعراض کرده یا نکرده. مالک این مال را رها کرده یا نکرده است (این را گذاشته و دفن کرده که یک روزی سراغ این مال بیاید یا نه! این را کأن ما اعراض حساب کنیم).

در هر صورت در مجموع به نظر می رسد که این اصل یعنی استصحاب عدم ازلی دلیل مناسبی برای اثبات قول اول نیست به علاوه خود استصحاب عدم ازلی محل بحث است. در حجیت استصحاب عدم ازلی اشکالاتی شده که در جای خودش باید مورد بررسی قرار گیرد.

دلیل چهارم

دلیل چهارمی که برای قول اول ذکر شده، دو روایت است که هر دو از محمد بن مسلم و هر دو هم صحیحه است.

صحیحه اول: «عن ابی عبدالله (ع) قال سألته عن الداری یوجد فیہ الورق فقال ان کانت معموره فیها اهلها فہی لہم و ان کانت خربہ قد جلی عنہا اهلها فالذی وجد المال احق بہ»⁽¹⁾؛

محمد بن مسلم از امام باقر (ع) نقل می کند که از امام سؤال کردم از خانه ای که در آن ورق یافت می شود که این ورق متعلق به کیست؟ امام (ع) می فرماید اگر آن دار معموره است و قابل استفاده و اهل خانه در آن دار زندگی می کنند یعنی خانه متروکه نیست، این ورق برای آنها است اما اگر این خانه خراب است به نحوی که اهل آن خانه، خانه را ترک کرده اند و رها کرده اند و رفته اند. آن کسی که مال را پیدا می کند به آن ورق احق است.

صحیحه دوم: «عن محمد بن مسلم عن احدهما (ع) فی حدیث قال و سألتہ عن الورق یوجد فی دار فقال ان کانت الدار معموره فہی لاهلها و ان کانت خربہ فأنت احق بما وجدت»⁽²⁾؛ محمد بن مسلم می گوید من از احدهما سؤال کردم که حکم ورقی که در خانه ای پیدا می شود چیست و متعلق به کیست؟ امام فرمود اگر آن خانه آباد است و کسی در آن

ص: 405

1- . کافی، ج 5، ص 138، حدیث 5؛ تهذیب، ج 6، ص 390، حدیث 1169؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 447، باب 5 از ابواب کتاب لقطه، حدیث 1.

2- . تهذیب، ج 6، ص 390، حدیث 1165؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 447، باب 5 از ابواب لقطه حدیث 2.

ساکن است، متعلق به اهل خانه است ولی اگر ساکن ندارد و خانه متروکه است و خراب است تو نسبت به دیگران در مورد این مالی که پیدا کردی احق هستی.

حال این دو روایت را ما ممکن است دو روایت به حساب بیاوریم و ممکن است یک روایت باشد. تعابیر مثل هم است. آنچه که قرینه بر تعدد دو روایت است، این است که به هر حال در روایت دوم این سؤال در ضمن یک سری مسائلی دیگر و در کنار آنها و به ضمیمه آنها مطرح شده و امام این را پاسخ داده است. یعنی چند تا سؤال است. در روایت اول فقط همین سؤال است و دیگر ضمیمه ای ندارد. ممکن است به این اعتبار بگوییم اینها دو روایت است. ممکن است کسی بگوید اینها یک روایت است چون همان چیزی که در ضمن سؤالات دیگر گفته شده، مستقلاً هم بیان شده است.

تقریب استدلال به این روایت این است که در این روایت بین صور مختلف وجدان کنز تفصیل داده نشده است. تنها تفصیلی که در این روایت است، تفصیل بین خانه و دار معموره و غیر معموره است اما اینکه در دار الاسلام باشد یا دارالکفر، اثر اسلام داشته باشد یا نداشته باشد در این جهت تفصیلی داده نشده است. امام استفصال در این مورد را ترک کرده است. خود ترک استفصال در این دو روایت بین صور مختلف وجدان کنز دلالت می کند بر اینکه کنز مطلقاً متعلق به واجد است. به هر حال وقتی در یک جایی پیدا شود که گویا مالکی ندارد این متعلق به واجد است.

بررسی تقریب استدلال

اما مشکله ای که در مورد استدلال به این دو روایت است این است که مورد این دو صحیحه اساساً کنز نیست. روایت صحیح السند است ولی از نظر دلالت محل اشکال است چون مورد این دو صحیحه مالی است که مالکش معلوم نیست. فرق است بین کنز و مجهول المالک. در تعریف کنز گفتیم که کنز عبارت است از مالی که مستور باشد فی الارض یا غیر ارض. خصوصیت ستر در صدق عنوان کنز مدخلیت دارد اما در مجهول المالک این چنین نیست. مجهول المالک یعنی مالی که مالکش معلوم نیست. هر جا پیدا شود و ستر در آن معنا ندارد یعنی در جایی پنهان نشده است چون اگر یک مال قیمتی و با ارزش باشد و در جایی پنهان کرده باشند، عنوان کنز پیدا می کند اما اگر در طریق یا خانه مخروبه یک مالی را پیدا کنیم این کنز نیست. در هر دو روایت محمد بن مسلم سؤال کرده از خانه ای که در آن ورق یافت شده است. امام هم می گویند اگر اهل خانه زندگی می کنند این ورق برای آنها است. اگر هم زندگی نمی کنند متعلق به واجد است. خود اینکه سؤال از ورقی شده که یوجد فی الدار، این نشان می دهد که مورد این دو روایت کنز نیست. چون نمی گوید این مثلاً در جایی مستور بود و پیدا کردم. می گوید در این خانه یافتم مثل اینکه کسی درب یک خانه متروکه ای را باز کند و برود ببیند که در آن خانه یک چیزی افتاده است.

اجمالاً ظاهر این دو روایت این است که مربوط به کنز نیست.

بله ممکن است کسی ادعا کند که همان طور که شما به اطلاق این روایت تمسک کردید و گفتید امام بین صورت دار الاسلام و دارالکفر تفصیل ندادند و بین آنجایی که اثر اسلامی داشته باشد یا اثر اسلامی نداشته باشد تفصیل ندادند لذا اطلاق ملکیت واجد للکنز را استفاده کردید ما هم می گوییم از این جهت هم اطلاق دارد که ورق مستور باشد یا مستور نباشد. سؤال از پیدا کردن ورق است. این اعم از این است که این ورق مستور شده باشد در گوشه ای از این خانه یا مستور نشده باشد لذا این اطلاق یا عموم این دو روایت اقتضا می کند که شامل کنز هم بشود چون همین ورق اگر مستور شود عنوان کنز پیدا می کند و اگر مستور نشود عنوان مجهول المالک دارد. و امام هم تفصیل بین این دو صورت ندادند سؤال از وجدان الورق است که این برای کیست و این اعم از این است که مستور فی الارض او الجدار او السقف شده باشد یا نشده باشد. پاسخ امام هم همین است یعنی کأن امام هم در مورد کنز و هم مجهول المالک مطلقاً حکم کرده اند به اینکه این مال متعلق به واجد است.

پس لقائل ان يقول که اطلاق این دو روایت اقتضا می کند که شامل کنز هم شود. این فقط مربوط به مجهول المالک نباشد.

این احتمال یک احتمالی است که شاید قابل قبول نباشد. وقتی سؤال می کند از ورق در حالی که یوجد فی الدار ظاهرش این است که این ورق مستور نیست. ممکن است کسی این ادعا را مطرح کند ولی از یک جهت نمی توان غافل شد، در یک خانه متروک وقتی انسان چیزی را پیدا می کند، این بعید است اگر چیز قیمتی باشد، همین طوری در خانه رها شده باشد. یعنی معمولش این است که اشیاء قیمتی را در جایی پنهان می کنند. اگر ما این احتمال را بدهیم که به طور عادی این اشیاء قیمتی همیجوری روی زمین در خانه رها نمی شود و آن گاه شامل کنز هم می شود.

نتیجه

لذا به نظر می رسد این دو روایت هم دلالت بر مدعا دارد. پس از بین این چهار دلیل که گفتیم اجمالاً بعضی از ادله ملکیت واجد مطلقاً را اثبات می کند و بعضی از ادله محل اشکال است.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 17 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (ادله قول دوم- تفصیل) مصادف

با: 16 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 91

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد ملکیت کنز اقوال و انظار متعددی وجود دارد؛ قول اول که به مشهور متأخرین نسبت داده شده، قول به ملکیت واجد مطلقاً است چه در بلاد کفر باشد و چه در بلاد اسلام. چه اثر اسلامی داشته باشد و چه نداشته باشد. ادله این قول بیان شد و اجمالاً مشخص شد ادله این قول وافی به مقصود است.

قول دوم: قول به تفصیل

در مقابل این قول تفصیلاتی مطرح شده و ادله ای هم بر این تفصیلات ذکر شده است. قدر متیقن بین همه اقوال این است که اگر کنز از بلاد کفر یافت شود و در دار الحرب باشد، این قطعاً متعلق به واجد است یعنی در این مورد اختلافی وجود ندارد. اختلاف در مورد کنزی است که در بلاد اسلامی یافت شود یا به تعبیر بعضی اثر اسلامی داشته باشد (چون تعبیرات در این رابطه متفاوت است) مثلاً بعضی بین ما یکون علیه اثر الاسلام و ما لا یکون علیه اثر الاسلام تفصیل داده اند. این تفصیل در عبارت محقق حلی در شرایع بیان شده است. (1)

ایشان سخن از دارالاسلام و دار الکفر مطرح نکرده و مسئله را پیرامون گنجی که اثر اسلامی در آن وجود دارد و گنجی که اثر اسلامی در آن نیست متمرکز کرده است. اما اکثراً مسئله را پیرامون دار الاسلام و غیر دار الاسلام مطرح کرده اند یعنی کسانی که تفصیل داده اند تفصیلشان به حسب این است که گنج در دار الاسلام یافت شود یا در دار الکفر.

در مجموع به نظر می رسد از این جهت چندان فرقی در بین فقها نیست. ادله ای که اقامه کرده اند بیشتر نشان می دهد که مسئله، مسئله وجدان کنز در دار الاسلام است یا غیر دار الاسلام حتی محقق حلی هم که در عبارتش بحث از اثر الاسلام را مطرح کرده به نظر می

رسد توجهش به همان دار الاسلام است. فرق بین اینها واضح است چون ممکن است گنج در دارالکفر پیدا شود ولی اثر اسلامی داشته باشد مانند یک سکه ای که ضرب اسلامی خورده اما در مملکت کفر پیدا شود مخصوصاً در زمان های متأخر که بحث سرقت گنجها و کنوز ممالک اسلامی و انتقال آنها به ممالک کفر رایج بوده است. لذا این احتمال وجود دارد که یک گنجی در ممالک کفر پیدا شود ولی اثر اسلامی داشته باشد. پس به حسب واقع و مقام ثبوت بین تفصیل در دار الاسلام و غیر دار الاسلام و بین تفصیل ما یکون علیه اثر الاسلام و غیر ما یکون علیه اثر الاسلام فرق است و اینها عموم و خصوص من وجهند؛ در مقابل ممکن است گنجی در مملکت اسلامی پیدا شود و اثر اسلامی نداشته باشد مثلاً در ایران گنجی پیدا شود که متعلق به قبل الاسلام است. ذکر این نکته برای این بود که مسئله در عبارات به انحاء مختلف بیان

ص: 408

1- . شرایع الاسلام، ج 1، ص 180.

شده است. ملاحظه فرمودید که در عبارت محقق حلی تفصیل بین اثر الاسلام و غیر اثر الاسلام است اما در عبارات دیگران تفصیل بین دار الاسلام و غیر دار الاسلام است.

در هر صورت موضوع تفصیل اول، بودن گنج در دار الاسلام یا غیر دار الاسلام است. اینجا بعضی قائل شده اند به اینکه اگر کنز در دار الاسلام یافت شود در این صورت متعلق به واجد نیست. این لقطه است یا به تعبیر برخی مجهول المالك است و احکام لقطه یا مجهول المالك بر آن بار می شود. اما اگر کنز در بلاد کفر پیدا شود متعلق به واجد است. معلوم است که قدر متیقن کنزی است که در دار الاسلام پیدا شود و اثر الاسلام هم بر آن باشد. اینجا بعضی معتقدند حکم لقطه یا مجهول المالك دارد اما طبق قول اول در همین فرض هم کنز متعلق به واجد است. اختلاف قول اول و این قول در چنین مواردی ظاهر می شود.

از جمله کسانی که قائل به این تفصیلند مرحوم شیخ طوسی (1)، صاحب مذهب (2).

علامه حلی (3)

و شهید ثانی (4)

می باشند. اینها بین صورت وجدان کنز در دار الاسلام و غیر دار الاسلام تفصیل داده اند. چه بسا بتوانیم بگوییم این تفصیل مشهور بین متقدمین بوده است همانطور که مشهور بین متأخرین قول به ملکیت واجد مطلقاً است. این یک تفصیل در مسئله است.

البته یک تفصیل دیگری هم اینجا ذکر شده که می تواند به عنوان قول سوم مطرح شود هر چند قائل به تفصیل صراحتاً قول اول را پذیرفته و این بدان جهت است که بعضی از کسانی که قائل به قول اول می باشند این تفصیل را مورد اشکال قرار داده اند. به هر حال طبق این بیان بین جایی که احتمال بقاء پنهان کننده گنج یا بقاء وارث او باشد و بین آنجا که یقین دارد مدّخر یعنی پنهان کننده از دنیا رفته و احتمال می دهد وارثی هم نداشته باشد، تفصیل داده شده است. در صورت اول حکم به حرمت تصرف می شود و این به این معناست که متعلق به واجد نیست اما در صورت دوم حکم به جواز تملک می شود یعنی اگر واجد یقین دارد مدّخر از دنیا رفته و احتمال می دهد وارثی هم نداشته باشد (نه اینکه یقین دارد وارث ندارد، احتمال عدم وجود وارث می دهد.) در این صورت حکم به ملکیت واجد می شود. این

تفصیل را محقق خوبی داده و دلیلی هم برای آن ذکر کرده اند که ما آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پس ملاحظه فرمودید در مقابل قول اول که تفصیل در مسئله است دو تفصیل اجمالاً وجود دارد؛ یکی تفصیل بین دار الاسلام و دار الکفر یا تفصیل بین ما یکون علیه اثر الاسلام و ما لا یکون علیه اثر الاسلام که ما این دو را حداقل به جهت اشتراک ادله آنها یکی کردیم و دیگری هم تفصیلی که محقق خوبی در این مقام ذکر کردند. ما باید ادله تفصیل را ذکر کنیم و بررسی کنیم که آیا ادله اینها تمام است یا نه.

ص: 409

1- . مبسوط، ج 1، ص 236.

2- . مهذب، ج 1، ص 178.

3- . تذکره، ج 5، ص 414.

4- . مسالک، ج 1، ص 460.

یک نکته را قبل از ورود به بحث از ادله تفصیل، لازم است اشاره کنم و آن اینکه بعضی از کسانی که معتقدند مال و گنجی که در دار الاسلام پیدا می شود متعلق به مالک نیست یا اکثراً آن را داخل در لقطه کرده اند. بعضی هم عنوان مجهول المالک به آن داده اند. فرق است بین لقطه و مجهول المالک؛ یعنی در واقع اینکه ما بحث می کنیم که این مال متعلق به واجد است یا نه، یعنی در واقع می خواهیم ببینیم این کنز احکام لقطه بر آن بار می شود یا احکام مجهول المالک. چون این سه عنوان هم باهم متفاوتند؛ در جلسه گذشته عرض شد که در کنز یک خصوصیت وجود دارد که آن را از دوتای دیگر ممتاز می کند و آن هم مستوریت فی الارض او نحوها است. پنهان شدن در زمین یا دیوار یا سقف یا مشابه اینها مثل درخت اما این خصوصیت در لقطه و مجهول المالک نیست. لقطه به مالی اطلاق می شود که صاحبش آن را گم کرده است اما مجهول المالک به مالی اطلاق می شود که مالک آن معلوم نیست نه اینکه صاحبش آن را گم کرده باشد. مثلاً اگر شما در خیابان یک بسته ای ببینید که افتاده وسط خیابان، به این لقطه می گویند و این مجهول المالک نیست بلکه مالی است که مالکش آن را گم کرده است اما اگر مالی نزد کسی باشد که می داند این متعلق به دیگری است و به امانت نزد او گذاشته شده اما نمی داند متعلق به چه کسی است، این لقطه نیست بلکه مجهول المالک است.

به هر حال اجمالاً بعضی تعبیر لقطه به کار برده اند و برخی آن را از قبیل مجهول المالک دانسته اند که هر یک احکام خاص خودش را دارد.

در هر صورت طبق این تفصیل گنجی که در دار الاسلام پیدا شود. این متعلق به واجد نیست بلکه یا لقطه است یا مجهول المالک. (اگرچه اکثراً تعبیر لقطه به کار برده اند) ولی طبق قول اول این مال متعلق به واجد است و می تواند هر گونه تصرف در آن انجام دهد.

ادله قول به تفصیل

مجموعاً به پنج دلیل برای اثبات این قول استناد شده است:

دلیل اول

این دلیل در کلمات محقق همدانی (1)

بیان شده و محصل آن این است که اگر گنج و کنز در دار الاسلام پیدا شود یا اثر اسلامی داشته باشد بر اساس اصل عقلی یا عقلایی عدم جواز تصرف و اخذ مال غیر نمی توان آن را متعلق به واجد دانست چون چنین مالی محترم است. نهایت این است که شک حاصل می شود که این مال محترم است یا محترم نیست یعنی یک مالک مسلمان محترم یا کافر ذمی محترم دارد یا ندارد. اگر بخواهیم به صرف شک در محترم بودن این مال حکم به جواز تصرف واجد کنیم و بگوییم واجد می تواند این مال را اخذ کند این در واقع ظلم به مالک است و ظلم هم عقلاً و نقلاً قبیح است. تنها در صورتی می توان در مال غیر تصرف کرد که او اجازه تصرف داده باشد یعنی مالک اذن به اخذ مالش یا تصرف در مالش را داده باشد یا خداوند اذن داده باشد مثل مالی که متعلق به کافر حربی است چون احترام ندارد. اینجا با توجه به اذن خداوند اخذ مال دیگری حرام نیست نه عقلاً و عقلاً. اما در غیر این موارد قطعاً این حکم ثابت است. در مواردی که شک

1- . مصباح الفقيه (چاپ قديمی) كتاب الخمس، ص 118.

داریم که آیا می توان این مال را تصرف کرد یا نه یعنی شک داریم این مال محترم است یا نه، به موجب این اصل عقلی یا عقلایی تصرف این مال جایز نیست.

بنابراین اگر یک مالی در مملکت اسلامی پیدا شود که نمی دانیم این مال احترام دارد یا ندارد؛ به صرف شک در احترام این مال نمی توانیم آن را اخذ کنیم چون اخذ این مال ولو مشکوک است از حیث احترام، در واقع ظلم است و به موجب آن اصل عقلی و عقلایی نمی توان در آن تصرف کرد. برای خروج از آن اصل عقلی و عقلایی ما نیاز به یک دلیل محکم داریم که یا اذن مالک است و یا اذن خداوند و هر جا که این اذن نباشد ما نمی توانیم از اصل مذکور تخطی کنیم پس این کنز متعلق به واجد نیست.

بررسی دلیل اول

این دلیل به نظر ما تمام نیست. اصل کبرای مورد ادعا درست است یعنی عقلاً و نقلاً و عقلاً اخذ مال غیر جایز نیست. به حکم عقل مستقل و به نظر عقلاء و به حکم نقل تصرف در مال غیر قبیح و حرام است. پس در کبرا مشکلی نیست اما اشکال در صغری است یعنی ما نمی دانیم تصرف در این کنز از مصادیق ظلم است یا نیست؟ اگر محرز باشد این ملک غیر است، قطعاً از مصادیق ظلم است اما الان نمی دانیم که این مال، مالک دارد یا نه؛ بلکه از دید همان عقلاء مالک به این مال منقطع شده و با انقطاع علاقه از این مال، این دیگر ملک غیر محسوب نمی شود تا این اصل عقلی یا عقلایی جریان پیدا کند. چطور در جایی که کسی از مالی اعراض کند، کسی ادعا نمی کند که تصرف جایز نیست در ما نحن فیه هم همین طور است. اگر کسی مالی در کنار خیابان بگذارد و از آن اعراض کند، اینجا نه عقل و نه نقل و نه عقلاء تصرف در این مال را قبیح نمی دانند و آن را ظلم به حساب نمی آورند چون علاقه مالک از این مال قطع شده است. اینکه محقق همدانی می فرمایند به مجرد شک در اینکه این مال محترم است یا نه تصرف در آن عقلاً و نقلاً قبیح است، این خودش اول بحث است. این قبح در صورتی است که ما یقین به احترام مال داشته باشیم اما اگر گفتیم کنزی که در جایی مستور شده، علاقه مالک از آن منقطع شده و لذا دیگر مال غیر نیست تا این اصل عقلی و عقلایی جریان پیدا کند.

پس اشکال دلیل اول، در واقع اشکال به صغری و موضوع مسئله است هر چند کبرایی که ایشان به آن استناد کرده قابل قبول است.

بحث جلسه آینده: چهار دلیل دیگر باقی مانده که در جلسه آینده بیان و بررسی خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

سؤال درس خارج فقه استاد حاج سید

مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 18 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (ادله قول دوم- تفصیل) مصادف

با: 17 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 92

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در مورد ملکیت کنز اقوال مختلفی وجود دارد. قول دوم قول به تفصیل بین دارالاسلام و غیر دار الاسلام است به این بیان که اگر کنز در دار الاسلام یافت شود یا اثر اسلامی داشته باشد (که البته این به اختلاف تعابیر متفاوت است) در این صورت حکم لقطه یا مجهول المالک را پیدا می کند ولی اگر در دار الکفر یافت شود یا اثر اسلامی نداشته باشد، در این صورت متعلق به واجد است یعنی به ملکیت واجد در می آید و واجد باید خمس آن را بپردازد.

در مورد این قول پنج دلیل ذکر شده است. دلیل اول ذکر شد و اشکال آن هم بیان گردید.

دلیل دوم

اما دلیل دوم که به نحوی ممکن است از کلمات محقق حلی در شرایع استفاده شود این است که وجود مال و یا به عبارت بهتر وجدان مال در دار الاسلام اماره بر تعلق این مال به یک مسلمان است و به جهت وجود علقه ملکیت بین این مال و مسلمان، این مال دارای احترام است چون هر چه که در دار الاسلام باشد اعم از مال و دم، محقون است؛ هم مال مسلمین محقون است و هم دم مسلمین محقون است. کفار ذمی هم حکم مسلمانان را دارند و لذا هم مال و هم دمشان محترم است. بر این اساس به اعتبار احترام مال یافت شده در دار الاسلام، تملک و تصرف در این مال جایز نیست و لقطه است؛ یعنی مال نیست که مالک دارد لکن گم شده است و احکام مربوط به باب لقطه در مورد آن جریان پیدا می کند یا به تعبیر بعضی مجهول المالک است. بین لقطه و مجهول المالک هم در بعضی از احکام تفاوت

وجود دارد. البته همان طور که در جلسه قبل اشاره شد در عبارت محقق تعبیر «اثر اسلامی» آمده و لذا تقریب استدلال بر طبق عبارت محقق این است که گنجی که دارای اثر اسلامی باشد خود این اثر اسلامی، اماره تعلق مال به یک مسلم است. (عرض کردیم که تعبیر مختلف است؛ بعضی بین دارالاسلام و غیر دارالاسلام تفصیل داده اند و بعضی بین ما یکون علیه اثر الاسلام و غیر ما یکون علیه اثر الاسلام تفصیل داده اند، ولی اماریت وجود در دارالاسلام یا اماریت وجود اثر الاسلام علی المال، طبق هر دو تعبیر یکی است) پس صرف وجدان المال در مملکت اسلامی اماره بر این است که این مال متعلق به یک مسلمان است یا طبق تعبیر بعضی وجود اثر و نشان اسلامی بر آن مال (مثل سکه ای که ضرب اسلامی خورده ولو مربوط به سلاطین عباسی باشد که سلاطین جور بودند ولی به عنوان حاکمان مملکت اسلامی شناخته می شدند) اماره بر تعلق مال به یک مسلمان است و به حکم احترام مال مسلم این مال یا حکم لقطه یا حکم مجهول المالک پیدا می کند.

ص: 412

بررسی دلیل دوم

این دلیل هم مانند دلیل سابق محل اشکال است چون نهایت چیزی که از این اماره استفاده می شود ظن به تعلق این مال به یک مسلمان است؛ البته که وجود مال در یک مملکت اسلامی برای انسان ظن به این حاصل می کند که این مال قهراً برای یک مسلمانی بوده یا وجود یک نشانه و اثر اسلامی اماریت بر تعلق مال به مسلم دارد اما این اماره نهایتاً ظن به این ملکیت ایجاد می کند نه اینکه موجب علم و یقین شود و این ظن هم یک ظن معتبر نیست؛ چون ظن خاصی که ما دلیل بر حجیت و اعتبار آن داشته باشیم نیست لذا نمی توانیم به استناد ظنی که معتبر نیست حکم به تعلق این مال به یک مسلمان کنیم و بگوییم این مال محقون است و حکم لقطه را دارد.

ان قلت

در مواردی ما می بینیم صرف اینکه چیزی در مملکت اسلامی است احکام مسلمان و احکام اسلامی در آن جاری می شود. پس در ما نحن فیه هم همین طور است. مثلاً چیزی که در بازار مسلمین مورد معامله قرار می گیرد (مثل لحم) محکوم به احکام اسلام است یا مثلاً میتی که در دارالاسلام رها شده بر اساس غلبه، حکم به اسلام او می شود و باید طبق احکام اسلامی تجهیز و تدفین و تکفین شود. اگر در سوق المسلمین این حکم جاری است و اگر در میت مسلمان این حکم جاری است پس در ما نحن فیه هم وقتی یک مالی در مملکت اسلامی پیدا می شود باید به تعلق آن به یک مسلمان حکم کنیم. بالاخره این غلبه دارد؛ چون اغلب افرادی که در جامعه اسلامی زندگی می کنند مسلمانند پس مالی هم که در این مملکت و در دارالاسلام یافت شود به حکم غلبه محکوم به احکام اسلام است. این مالی هم که پیدا شده باید بگوییم متعلق به یک مسلمان است؛ چرا شما می گوئید این اماریت ندارد و چرا می گوئید ظن به ملکیت یک مسلم نسبت به این مال ایجاد می شود ولی این ظن، ظن معتبر نیست؟

در واقع سخن مستشکل این است که همان طوری که در سوق المسلمین حکم به جریان احکام اسلام در مورد متاع مورد معامله در بازار اسلامی می شود و همان طوری که در مورد میت مطروح فی دارالاسلام احکام اسلامی جاری می شود، در اینجا هم حکم به تعلق این مال به مسلمان می شود.

قلت: پاسخ این اشکال این است که:

اولاً: صرف غلبه موجب جریان احکام اسلام در باب سوق المسلمین و میت مطروحه در دارالاسلام نیست. ما در باب سوق المسلمین روایات خاصه داریم یا در مورد وجوب تغسیل و تدفین میت مطروحه روایت خاص داریم. به استناد آن روایات است که مثلاً در مورد لحم مورد معامله در سوق مسلمین حکم به تزکیه آن لحم می شود. در مورد میت هم همین طور است؛ اگر ما به استناد روایات، احکام اسلامی را در این دو مورد جاری می کنیم دیگر نمی توانیم در مورد مال مکشوف و یافت شده در دار الاسلام به استناد غلبه حکم به جریان احکام اسلامی کنیم و این را متعلق به یک مسلمان بدانیم. چه بسا این دو مورد و نظایر آن خصوصیتی داشته باشند که این روایات ما را ملزم به جریان احکام اسلامی کرده است.

ثانیاً: سلّمنا ملاک، غلبه باشد؛ به طور کلی در باب کنوز در بلاد اسلامی غلبه اتفاقاً با کنوز و گنج هایی است که از قبل از دوره اسلام در این ممالک وجود داشته یعنی گنج هایی که در همین ممالک اسلامی پیدا می شود عمدتاً مربوط به قبل از دوره

اسلامی است. در بلاد اسلامی از مصر، عراق، ایران و امثال اینها اگر ملاحظه شود، نوع این گنج ها مربوط به گذشته های قبل از اسلام است. پس حتی اگر غلبه ملاک باشد و ما بخواهیم به ملاک غلبه اعتماد کنیم، به حسب واقع و آنچه که ما شاهدش هستیم، غلبه در باب کنوز مربوط به دوران های قبل از اسلام است پس نمی توانیم تعلق آن را به یک مسلمان از راه غلبه ثابت کنیم. لذا دلیل دوم هم تمام نیست.

سؤال: بالاخره با وجود اکثریت مسلمان یک منطقه ظن به تعلق آن به مسلمان وجود دارد و این کافی است.

استاد: نه! خود آن غلبه موجب ظن است. ظن از کجا پیدا می شود؟ چرا شما ظن پیدا می کنید که مالی که در مملکت اسلامی پیدا می شود متعلق به مسلمین است؟ به چه دلیل؟ غیر از این است که اغلب مردم مسلمانند. وقتی انسان می بیند که اغلب مردم جایی مسلمانند، ظن پیدا می کند که اگر مثلاً مالی در آن شهر و منطقه پیدا شد این باید برای مسلمین باشد. همین غلبه موجب ظن است لکن ظنی است که ما برای آن اعتبار و حجیت قائل نیستیم.

سؤال: ظاهراً غلبه با گنج هایی است که مربوط به دوره اسلامی است.

استاد: اگر بین وجدان در دار الاسلام و غیر دار الاسلام تفصیل بدهیم، آیا غلبه با گنج هایی است که مربوط به دوره اسلامی است؟ به حسب خارج می خواهیم ببینیم، ما می گوییم اتفاقاً آنچه که در دار الاسلام بیشتر یافت می شود گنج هایی است که مربوط به قبل از دوران اسلامی است. اگر مربوط به قبل از اسلام باشد که نمی تواند متعلق به مسلم باشد.

دلیل سوم

دلیل سوم روایت معروف: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَدَّقَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ» است؛ یعنی برای کسی جایز نیست که در مال غیر بدون اذن او تصرف کند.

اینکه برای کسی جایز نیست تصرف در مال غیر بدون اجازه او این چطور دلالت می کند بر اینکه مالی که به عنوان کنز در دار الاسلام یافت می شود، این حکم لقطه یا حکم مجهول المالک را دارد و متعلق به واجد نیست؟ تقریب استدلال به این روایت نظیر تقریب استدلال به دلیل اول است. تنها فرق در این است که در دلیل اول به اصل عقلایی یا عقلی استناد شد ولی اینجا به یک دلیل نقلی استناد شده است. آنجا گفتیم اصل عقلی یا عقلایی عدم جواز تصرف در مال غیر است و اینجا به دلیل نقلی. پس از نظر بیان هیچ فرقی با دلیل اول ندارد.

بررسی دلیل سوم

این دلیل هم تمام نیست. منتهی برای رد این دلیل با توجه به اینکه دلیل نقلی است یک بیان دیگری را هم می توان ذکر کرد. لذا مجموعاً در پاسخ به این دلیل می توان گفت که:

اولاً: مشکل در ما نحن فیه این است که مالی که به عنوان گنج از زمین یافت می شود، فرض این است که علاقه مالک به این مال منقطع شده و اگر علاقه منقطع شده باشد، دیگر تصرف در این مال تصرف در مال غیر نیست. (این اولاً همان جوابی که در پاسخ به دلیل اول ذکر کردیم.)

ثانياً: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَدَّقَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ» عامی است که ما یقین داریم تخصیص خورده است یعنی یک مورد از موارد تصرف در مال غیر جایز شده و آن هم مال کافر غیر ذمی است. پس اگر مالی متعلق به یک کافر غیر ذمی بود

ص: 414

تصرف در آن مال بدون اذن مالک جایز است. الان ما در مورد گنجی که در دار الاسلام یافت شده شک داریم، نمی دانیم این متعلق به کافر است که داخل در خاص باشد و از عموم خارج شده یا متعلق به یک مسلمان است که تحت عموم عام باقی مانده باشد. یعنی شبهه مصداقی داریم و در موارد شبهات مصداقیه تمسک به عام جایز نیست. (شما اگر یک عامی داشته باشید «اکرم العلما» بعد یک موردی به عنوان فاسق از تحت عام خارج شده باشد یقین دارید فاسق از این عام خارج شده اند و وجوب اکرام ندارند. حال اگر هیچ شبهه ای در مفهوم فاسق نداشته باشیم ولی در مورد زید شک داریم و نمی دانیم فاسق است یا نه، یعنی شبهه مصداقی داریم. اینجا نمی توان به استناد عموم اکرم العلما، وجوب اکرام را شامل این فرد که ما شک در فسق و عدم فسق او داریم جاری کنیم. چون تمسک به عام در شبهات مصداقیه خاص جایز نیست) ما نحن فیه هم از همین قبیل است. حکم عام، حرمت تصرف در مال غیر است و حکم خاص جواز تصرف در مال کافر غیر ذمی است. نتیجه این می شود: «تصرف فی مال الغیر حرام الا فی مال الکافر غیر الذمی». الان ما یک مورد را شک داریم که این مال متعلق به یک کافر است یا یک مسلمان. اگر این مال متعلق به کافر باشد از عموم این عام خارج شده و تصرف در آن جایز است و اگر متعلق به مسلم باشد تحت عموم عام باقی است. ولی چون شبهه مصداقی است دیگر به عموم لا یحل لاحد ان یتصرف نمی شود استناد کرد. بنابراین حرمت تصرف در مورد این مال ثابت نیست. حداقل با این روایت نمی توان حرمت تصرف را در مال مکشوف در دار الاسلام به عنوان کنز ثابت کرد. پس دلیل سوم هم باطل شد و قابل قبول نیست.

بحث جلسه آینده: دلیل چهارم دو روایت خاص است که ان شاء الله فردا بیان و بررسی خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

سؤال درس خارج فقه استاد حاج سید

مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 19 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (ادله قول دوم) مصادف

با: 18 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 93

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

سه دلیل از ادله قول به تفصیل بین کنز موجود در دار الاسلام و غیر دار الاسلام ذکر شد و هر سه دلیل مورد اشکال قرار گرفت.

دلیل چهارم

دلیل چهارم روایات خاصه ای است که مورد استدلال و استناد این قول واقع شده است. دو موثقه در این بخش مورد استناد قرار گرفته: یکی موثقه محمد بن قیس و دیگری موثقه اسحاق بن عمار.

1. موثقه محمد بن قیس: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: قَضَى عَلِيٌّ (ع) فِي رَجُلٍ وَجَدَ وَرِقًا فِي خَرِبِهِ أَنْ يُعْرِفَهَا فَإِنْ وَجَدَ مَنْ يُعْرِفُهَا وَإِلَّا تَمَتَّعَ بِهَا» (1)؛ امام باقر (ع) می فرمایند امیرالمؤمنین در مورد کسی که ورقه را در یک دار و خانه خراب و غیر آباد پیدا کرده بود، حکم به تعریف کردند یعنی اینکه باید اعلام کند، اگر کسی که آن را می شناسد پیدا شد، فیها و الا از آن استفاده کند و متمتع شود.

ورق (به کسر راء) که در این روایت مطرح شده، بنا بر آنچه که در بعضی از کتب لغت به خصوص مجمع البحرین وارد شده که لغات آیات و روایات را معنا می کند عبارت است از فضه (نقره که این اعم از درهم است چون درهم نقره مسکوک است)؛ اینجا ممکن است با ضبط و رُق هم خوانده شود (به سکون راء) که به معنای دراهم مضروبه است. ورق (به کسر راء) که ظاهراً در اینجا منظور هم همین است، یعنی نقره. پس کسی که نقره ای را در یک خرابه ای پیدا کند، امام (ع) می فرماید اول باید آن را تعریف کند (اعلام کند)، اگر مالکش پیدا شد به مالک می دهد و اگر پیدا نشد خودش می تواند از آن استفاده کند.

تقریب استدلال به این روایت این است که وقتی نقره در چنین خانه ای پیدا می شود، این باید اول تعریف شود و واجد، مالک آن نمی شود. اگر کسی پیدا نشد آن گاه می تواند مالک شود. مستدل در درجه اول ادعا می کند همین که در روایت گفته شده: نقره ای در یک خرابه پیدا می شود، این ظهور در کنز دارد چون ظاهر آن این است که در این خرابه مستور شده به این جهت که نقره چیزی نیست که در سطح زمین رها شده باشد. پس ظهور در این دارد که این حکم، حکم کنز است. اگر هم از این تنزل کنیم حدّ اقل این است که این اطلاق دارد و اعم است؛ هم شامل کنز و هم شامل غیر کنز می شود یعنی هم نقره ای که در آن خرابه مستور شده و هم نقره ای که در یک گوشه ای از آن خانه رها شده را در بر می گیرد. پس مستدل به حسب آنچه که در این روایت بیان شده آن را ظاهر در کنز و مربوط به باب کنز می داند. طبق این روایت کنز مطلقاً متعلق به واجد نیست

ص: 416

1- . تهذیب ج 6، ص 398، حدیث 1199؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 448، باب 5 از ابواب لقطه، حدیث 5.

بلکه اول باید تعریف شود و اگر مالک آن پیدا نشد آن گاه واجد می تواند در آن تصرف کند و معلوم است که این در دار الاسلام است. پس در دار الاسلام وجدان الكنز موجب ملکیت نمی شود.

2. موثقه اسحاق بن عمار: «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ (ع) عَنْ رَجُلٍ نَزَلَ فِي بَعْضِ بُيُوتِ مَكَّةَ فَوَجَدَ فِيهَا نَحْوًا مِنْ سَبْعِينَ دِرْهَمًا مَدْفُونَةً فَلَمْ تَزَلْ مَعَهُ وَ لَمْ يَذْكُرْهَا حَتَّى قَدِمَ الْكُوفَةَ كَيْفَ يَصْدَعُ قَالَ يَسْأَلُ عَنْهَا أَهْلَ الْمَنْزِلِ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَعْرِفُوهَا قَالَ يَتَصَدَّقُ بِهَا»⁽¹⁾؛

در این روایت هم سؤال شده از کسی که در بعضی از خانه های مکه ساکن شد و در آنجا هفتاد درهم را پیدا کرد در حالی که در یک گوشه ای از این خانه مدفون شده بود. آن شخص آن را اخذ کرد و همراهش بود و فراموش کرد تا زمانی که وارد کوفه شد. اسحاق بن عمار از امام سؤال می کند که این شخص چکار کند؟ امام می فرماید: از اهل آن منزل سؤال کند. یعنی کسانی که در آن منزل ساکن بودند (کسانی که در خانه همراه او بودند). بعد سؤال می کند اگر اهل منزل ندانستند چه باید کرد؟ امام می فرماید: صدقه بدهد.

دلالت این روایت تقریباً روشن تر از روایت قبلی است چون تعبیر مدفونه دارد و این با کنز مناسب تر است.

تقریب استدلال به این روایت این است که دراهمی در دار الاسلام پیدا شده، امام می فرماید باید تعریف کند و اگر تعریف کرد و کسی پیدا نشد آن وقت صدقه بدهد. بر اساس این روایت کنز موجود در دار الاسلام متعلق به واجد نیست. در این روایت حتی در فرض عدم پیدا شدن مالک هم جواز تمتع و تصرف صادر نشده بلکه باید صدقه دهد. اینجا یک نکته ای است که بعداً عرض می کنیم. فعلاً در مقام استدلال باید ببینیم آیا این دو موثقه می تواند ادعای قائل به تفصیل را ثابت کند یا نه؟ مفاد هر دو یکی است و آن اینکه واجد مطلقاً مالک نمی شود. واجد الكنز اول باید تعریف کند بعد اگر مالکش شناسایی نشد طبق یک روایت صدقه دهد و طبق روایت دیگر می تواند در آن تصرف کند. پس به استناد این دو موثقه قول به تفصیل ثابت می شود.

بررسی دلیل چهارم

در رابطه با این دو روایت دو نکته مهم است که بیان خواهد شد. ولی به نظر می رسد استدلال به این دو روایت تمام نیست و این دو موثقه

اما موثقه محمدبن قیس که در آن سخن از ورق و نقره ای است که در خرابه ای پیدا شده، مسلماً روایت ظهور در کنز ندارد یعنی اینکه مستدل در مرحله اول ادعا می کند این مختص کنز است و ورقی که در یک خرابه یافت شود، این بیشتر با کنز سازگار است چنین چیزی از این روایت استفاده نمی شود؛ چون ظاهرش این است که این نقره را در داخل خرابه و سطح آن پیدا کرده نه اینکه با حفاری آن را پیدا کرده باشد. اما اینکه مستدل در مرحله دوم می گوید اگر ظهور در کنز هم نداشته باشد حداقل از این جهت که به نحو مطلق و عام بیان شده، شامل کنز هم می شود، این هم تمام نیست. در مورد کنز با توجه به آنچه که ما قبلاً گفتیم یک جهت باید مورد توجه قرار بگیرد و آن اینکه کنز مالی است که در زمین یا سقف یا دیوار پنهان شده و به عنوان ذخیره برای روز مبادا است. این خصوصیت در کنز وجود دارد البته ما قصد ادّخار را نپذیرفتیم گفتیم قصد ادّخار معتبر نیست لذا اگر یک مالی در اثر زلزله هم در زیر زمین مدفون شود و بعد از صدها سال پیدا شود باز عنوان گنج

ص: 417

1- . تهذیب، ج6، ص 391، حدیث 1171؛ وسائل الشیعه، ج25، ص 448، باب 5 از ابواب لقطه، حدیث 3.

دارد. آنچه که در گنج مهم است، مستوریت است و اینکه مالکی برای آن شناخته نشود. این خیلی مهم است یعنی کأن این شبهه است که این مالک دارد یا ندارد. شبهه نداشتن مالک در اینجا وجود دارد یعنی کأن این من قبیل لا مالک له است. آیا واقعاً در موثقه محمد بن قیس این جهت قابل استفاده است؟ پس اینکه گفته شود عموم روایت محمد بن قیس شامل کنز می شود محل اشکال است.

همان طور که گفته شد نکته ای که ما را راهنمایی می کند به اینکه این روایت مربوط به کنز نیست، این است که این کأن در ظاهر زمین و علی سطح الارض بوده که واجد پیدایش کرده؛ چون گاهی کسی به دنبال گنج می رود و جستجو و کاوش می کند تا گنج را پیدا کند اما گاهی کسی آن را اتفاقی پیدا می کند. ظاهر عبارت «وجد ورقاً فی خربه» این است که این کأن همین طوری علی سطح الارض افتاده بوده نه اینکه مدفون در ارض بوده است ظاهر این روایت بیشتر با مالی که مدفون نشده تناسب دارد لذا بعید به نظر می رسد که موثقه محمد بن قیس مرتبط به باب کنز باشد.

اما مشکل روایت اسحاق بن عمار بیشتر است. برای اینکه در روایت اسحاق بن عمار هر چند سخن از مدفون بودن این درهم است و از این جهت بیشتر با کنز سازگار است چون در کنز، مستوریت و مدفون بودن معتبر است ولی یک مشکلی که در این روایت وجود دارد و مانع استدلال است این است که این مال در منزلی که ساکن دارد پیدا شده است (این منازل معمولاً در اوقات حج به کسانی که برای انجام فریضه یا سنت حج و عمره به مکه می آمدند مورد استفاده قرار می گرفته) و کسی که در این منازل ساکن می شود عادتاً دنبال گنج و کند و کاو و گشتن در مکان های مخفی خانه نیست. این حاکی از آن است که منظور از مدفون بودن یعنی در یک گوشه ای از خانه پنهان کرده بودند. الان هم همین گونه است. مردم زمانی که به مسافرت می روند و جایی ساکن می شوند، وسائل گران قیمت خود را در گوشه ای از اتاق یا خانه مخفی می کنند. کسی که در خانه ای که معمولاً به مسافران اجاره داده می شود، سکونت می کند دنبال این نیست که در و دیوار این خانه را جستجو کند تا گنج پیدا کند. پس اگر هفتاد درهم در خانه ای پیدا شده که آن خانه به افرادی اجاره داده می شود، معلوم می شود که این مربوط به کسانی است که قبلاً آنجا را اجاره کرده اند. پس خیلی بعید است که این روایت مربوط به باب کنز باشد. لذا به نظر می رسد عدم ارتباط موثقه اسحاق بن عمار به باب کنز روشن تر از روایت محمد بن قیس است. پس دلیل چهارم هم تمام نیست.

بحث جلسه آینده: در مورد این دو موثقه دو نکته وجود دارد؛ یکی اینکه در یک موثقه امر به صدقه کرده و در دیگری حکم به جواز تصرف شده است. اینجا بالاخره اگر مالک این مال شناخته نشد باید صدقه دهیم یا می توانیم استفاده کنیم؟ آیا بین ذیل این دو موثقه تنافی و تهافت وجود دارد یا نه؟ نکته دوم اینکه بین موثقه محمد بن قیس و صحیححه محمد بن مسلم که قبلاً خواندیم (دو صحیححه از محمد بن مسلم خوانده شد) بین اینها هم یک تهافتی وجود دارد که ان شاء الله در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

ولادت حضرت فاطمه زهرا (س) نزدیک است به همین مناسبت روایتی را از پیامبر اکرم (ص) می خوانیم.

پیامبر اکرم (ص) به فاطمه زهرا (س) می فرماید: «اعملی بنفسک انی لا اغنی عنک شیئا»؛ دخترم برای خودت عمل کن. من برای تو فایده ای ندارم.

این خیلی مهم است. پیامبری که در مورد فاطمه زهرا می فرمود: «بضعه منی»؛ پیامبری که تعظیم و تکریم نسبت به حضرت زهرا داشت، نه در خفا بلکه به طور آشکار نسبت به صدیقه طاهره آن گونه اظهار محبت می کرد، پیامبری که رانحه بهشت را از سینه دخترش استشمام می کرد اما در عین حال به فاطمه زهرا می فرماید: «اعملی بنفسک» گمان نکن من به عنوان پدر و رسول خدا برای تو فایده ای دارم. خودت باید عمل کنی. این حاکی از آن است که فاطمه زهرا اگر به این مرحله رسید که تکریم و تعظیم پیامبر خدا را به آن نحو در برابر خود داشت، اگر امام عسکری می فرماید: «نحن حجه الله علی الناس و ائمتنا حجه الله علینا» اگر امام عسکری می فرماید ما حجت خدا بر مردمیم و مادرمان حجت خدا بر ما است، این حاکی از امتیازات ویژه این شخصیت بزرگ است.

در اینکه فاطمه زهرا یک انسان برگزیده است تردیدی نیست. به طوری که گفته اند که اگر مرد بود از انبیاء بود و از همه انبیاء بالاتر به جز وجود خاتم النبیین. این برگزیده است. عنایت ویژه حق تعالی شامل حضرت زهرا (س) شده است. انتساب به پیامبر هم برایش یک امتیاز است. همسری امیرالمؤمنین هم برایش یک امتیاز است همان طور که همسری او برای امیرالمؤمنین هم یک امتیاز است. همه اینها به جای خود اما آنچه که به هر حال در کنار همه اینها فاطمه زهرا (س) را این گونه برجسته کرد ویژگیها و ارزشهایی است که در وجود این شخصیت متجلی شده است؛ علم و دانش و زندگی و گذشت و ایثار حضرت درس آموز است؛ صبر و تحمل آن حضرت. شاید بعضی مردم گمان کنند که اینها یک شخصیت هایی بودند که بدون اینکه خودشان در معرض ابتلاءات قرار بگیرند از اول در آن منازل عالی قرار داشتند. همه اینها ابتلاءات و امتحاناتی داشتند که این امتحانات به آنها رفعت مقام داده است. با همه سختیهایی که وجود داشت اما از این سختیها و آزمایشات سربلند بیرون آمدند. اگر در برابر آن مصائب صبر کردند و سربلند بیرون آمدند، خداوند هم مقام آنها را بالاتر برد.

لذا این مسئله خیلی مهم است؛ وقتی خود فاطمه زهرا نیازمند به عمل است، ما که پیرو او هستیم به طریق اولی نیازمند عمل هستیم. کسی گمان نکند بدون عمل و به صرف تمسک به این خاندان می تواند هر جور زندگی کند. امام باقر (ع) می فرماید: خود ما محتاج عمل هستیم، آن گاه چطور می شود که دیگران به ما تمسک بجویند بدون اینکه نیازمند عمل باشند؟! پیامبر (ص) به حضرت زهرا (س) فرمود: «اعملی بنفسک انی لا اغنی عنک شیئا»، فاطمه زهرا (س) در تمام مراحل زندگی با مراقبت و عمل عالی، مصائب را تحمل کرد و رسید به جایی که برترین زنان عالم شد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 22 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (ادله قول دوم - تفصیل) مصادف

با: 21 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 94

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بررسی تهافت بین روایات

در مورد موثقه محمد بن قیس و موثقه اسحاق بن عمار عرض شد که به نظر می رسد بین این دو روایت یک تهافتی وجود دارد. همچنین بین موثقه محمد بن قیس و ذیل صحیححه محمد بن مسلم (اعم از اینکه ما صحیححه محمد بن مسلم را یک روایت حساب کنیم با دو نقل یا دو روایت محسوب کنیم) لذا باید ببینیم چگونه می شود این تهافت را حل کرد.

تهافت اول

تهافت اول این بود که در موثقه محمد بن قیس حکم جواز تمتع به مال مکشوفه بعد از تعریف در صورتی که صاحب آن معلوم نشده، بیان شده است اما در موثقه اسحاق بن عمار امر به صدقه دادن آن شده است؛ بالاخره نهایت امر، مال مکشوفه باید صدقه داده شود یا استفاده از آن جایز است؟! بالاخره بعد از تعریف آیا می شود از آن مال استفاده کرد یا باید صدقه داده شود؟

راه حل

راه جمع این است که بگوییم اگر در موثقه محمد بن قیس مسئله جواز تمتع و استمتاع مطرح شده مقصود استمتاع علی وجه الضمان است. پس اجازه استفاده از این مال داده شده ولی آن کسی که از این مال استفاده می کند، ضامن است. پس تمتع به نحو مطلق نیست بلکه علی وجه الضمان است. لذا حکم در این روایت با امر به صدقه در روایت اسحاق بن عمار قابل جمع است؛ چون در واقع به ملکیت واجد در نیامده، بلکه صرف اباحه تصرف و جواز استمتاع است. یعنی اینکه می تواند از آن بهره ببرد و استفاده کند ولی ضامن هم می باشد. لذا منافاتی بین این روایت و موثقه اسحاق بن عمار نیست. این یک راهی است که به وسیله آن می توان بین این دو روایت جمع

این راه حلی که ارائه شد با توجه به این جهت بود که این دو روایت مربوط به باب کنز نیست.

ولی بعضی معتقدند این دو روایت مربوط به باب کنزند، حال اگر این دو روایت به کنز مربوط باشد تهافت چگونه قابل حل خواهد بود؟ بر اساس این فرض باید مشکل را این گونه حل کنیم که موثقه محمد بن قیس که حکم به ملکیت کنز کرده در مورد کنزی است که مالک ندارد بنابراین واجد، مالک آن مال می شود اما موثقه اسحاق بن عمار از این جهت امر به صدقه دادن کرده که مورد آن دراهمی است که مالک دارد یعنی می دانیم متعلق به مسلمین است؛ چون در مکه آن دراهم پیدا شده ولی بعد از تعریف شناخته نشده است. در هر صورت به نظر می رسد بین موثقه محمد بن قیس و موثقه اسحاق بن عمار تهافتی وجود ندارد.

ص: 420

تهافت دوم

تهافت دیگر بین موثقه محمد بن قیس و ذیل صحیحه محمد بن مسلم است و بیشتر بحث ما حول این بخش است. موثقه محمد بن قیس این بود: قَضَى عَلِيٌّ (ع) فِي رَجُلٍ وَجَدَ وَرِقًا فِي خَرْبِهِ أَنْ يُعْرِفَهَا فَإِنْ وَجَدَ مَنْ يَعْرِفُهَا وَإِلَّا تَمَتَّعَ بِهَا» (1)؛

روایت در مورد کسی است که یک نقره ای را در یک خانه غیر آباد پیدا کرده که وظیفه او تعریف است و باید اعلام کند تا صاحب آن پیدا شود. پس اگر کسی را پیدا کرد که می شناسد این ورقه و نقره را فیها «وَأِلَّا تَمَتَّعَ بِهَا».

اما صحیحه محمد بن مسلم (که یا دو روایت است یا یک روایت به دو نقل). در ذیل نقل اول این چنین آمده: «سَأَلْتَهُ عَنِ الدَّارِ يُوْجَدُ فِيهِ الْوَرِقُ» سؤال آن مثل سؤال موثقه محمد بن قیس است اما پاسخ امام (ع) این است که اگر آن دار معموره است و اهل آن در آن خانه زندگی می کنند، این متعلق به اهل آن خانه است. «و ان كانت خربة قد جلی عنها اهلها فالذی وجد المال احق به» اما اگر آن دار خراب است و اهل آن دار از آنجا کوچ کرده اند و دار را رها کرده اند پس کسی که آن مال را پیدا کرده احق است.

ذیل نقل دوم این است: «و ان كانت خربة فانت احق بما وجدت» اگر آن دار، خراب است. (دیگر در این صحیحه (نقل دوم) تعبیر «قد جلی عنها اهلها» را ندارد) شما که این مال را پیدا کردی، احق نسبت به دیگران هستی.

پس تهافت و تنافی بین موثقه محمد بن قیس است و ذیل این دو صحیحه که در آن بحث از دار مخروبه شده است. صدر روایت در مورد داری است که اهلش در آن زندگی می کنند. در این صورت حکم شده که مال متعلق به اهل آن دار است. لذا صدر صحیحه محمد بن مسلم مشکلی با موثقه محمد بن قیس ندارد، بلکه تنافی بین ذیل صحیحه محمد بن مسلم و موثقه محمد بن قیس است.

حال چرا تنافی در اینجا وجود دارد؟ برای اینکه در موثقه حکم به وجوب تعریف شده «و وجد ورقاً فی خربه ... ان یعرفها»، باید تعریف کند. اما در صحیحه محمد بن مسلم بحث وجوب تعریف نیست. لذا تنافی این است که طبق موثقه محمد بن قیس اعلام و تعریف، لازم است اما طبق صحیحه محمد بن مسلم تعریف، لازم نیست. این تنافی را چگونه باید حل کرد؟

اینجا یک راه حلی را بعضی از بزرگان ذکر کرده اند و مرحوم محقق خوبی هم آن را پذیرفته و آن اینکه موثقه را حمل کنیم بر مخروبه ای که مالک دارد ولی مالک از آن اعراض نکرده؛ چون بعضی از خانه ها با آنکه متروک است و کسی در آن زندگی نمی کند ولی مالک از آن اعراض نکرده است. در این صورت تعریف و اعلام واجب است تا مالک مال مکشوفه پیدا شود. قرینه بر اینکه این مربوط به فرضی است که مالک دارد، خود وجوب تعریف است؛ تعریف و اعلام برای چیست؟ برای پیدا شدن مالک است. لذا خود لزوم فحص و تعریف دلیل بر این است که این مال، مالک دارد.

اما صحیحه محمد بن مسلم که می گوید «وان كانت خربه قد جلی علی اهلها»، این در واقع مربوط به مکان مخروبه ای است که مالک از آن اعراض کرده.

ص: 421

1- . تهذیب ج 6، ص 398، حدیث 1199؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 448، باب 5 از ابواب لقطه، حدیث 5.

پس موثقه حمل می شود بر خرابه ای که مالک دارد، لذا باید اعلام کند (یعنی وجوب تعریف و عدم وجوب تعریف، دائر مدار بودن و نبودن مالک است) اما صحیحه محمد بن مسلم مربوط به آن موردی است که مالک ندارد لذا در صحیحه محمد بن مسلم به دنبال کلمه «خرابه»، «قد جلی عنها اهلها» آمده یعنی اهل آن کوچ کرده اند و روی گردان شده و اعراض کرده اند. پس بین اینها تنافی نیست.

پس اینجا مسئله بر طبق این توجیه مبتنی بر خرابه و آباد بودن نیست بلکه مبتنی بر این است که در این خانه اهل است یا نیست به قرینه اینکه در صحیحه محمد بن مسلم هم می گوید «قد جلی عنها اهلها» یعنی اینکه مالک ندارد و این یعنی در حقیقت مالک آن از آن خانه اعراض کرده است.

شاهد این حمل هم این است که سؤال در این دو روایت یکی است یعنی هم در موثقه محمد بن قیس و هم در صحیحه محمد بن مسلم سؤال یکسان است لکن جواب امام متفاوت است. پس محقق خوئی معتقد است که صحیحه، موثقه را تقیید می زند یعنی می گوید تعریف واجب است در صورتی که جلاء اهل نشده باشد اما اگر جلاء اهل شده باشد و اعراض صورت گرفته باشد این ورق بدون تعریف متعلق به واجد است. (1)

البته محقق خوئی بر قول مشهور متأخرین تأکید می کنند لکن از طریق دلیل دیگری آن را می پذیرند.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 422

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 23 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (ادله قول دوم - تفصیل) مصادف

با: 22 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 95

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در مورد ادله قول به تفصیل به اینجا رسید که بین موثقه محمد بن قیس و ذیل صحیحه محمد بن مسلم تهافت وجود دارد. عرض شد جمع بین این دو روایت به این صورت است که موثقه حمل بر مکان مخروبه ای شود که مالک دارد و به قرینه فحص و تعریف که در روایت آمده، معلوم می شود مالک از آن اعراض نکرده است اما مکان مخروبه ای که مالک از آن اعراض کرده چنانچه مالی در آن یافت شود متعلق به واجد است. لذا صحیحه که در آن حکم به ملکیت واجد شده، مربوط به مکانی است که مالک از آن اعراض کرده است.

نکته

نکته ای که لازم است به آن توجه شود این است که جمع بین این دو روایت بر اساس چه تفسیری از حدیث صورت می گیرد؟ چون در مورد این روایات دیدگاه ها مختلف است؛ بعضی معتقدند هم موثقه محمد بن قیس و هم موثقه اسحاق بن عمار و همچنین صحیحه محمد بن مسلم هیچ ارتباطی به باب کنز ندارند. بعضی معتقدند صحیحه محمد بن مسلم مرتبط به باب کنز است ولی موثقه محمد بن قیس و موثقه اسحاق بن عمار مربوط به باب کنز نیستند. گروه سومی معتقدند هر چهار روایت به باب کنز مربوط می شود. به طور کلی در مورد این چهار روایت (یا سه روایت)، این سه دیدگاه وجود دارد. این دیدگاه ها و نحوه استظهار از این روایات در مقام استدلال و جمع بین این روایات، قهراً مؤثر است. بخشی از سؤالاتی که دیروز مطرح شد از این جهت بود که این جهات با هم خلط شده است. محقق خوبی با اینکه خودش از کسانی است که قائل به ملکیت واجد مطلقاً است (البته با یک توضیحی که عرض می کنیم). اما مع ذلک معتقد است ظاهر موثقه محمد بن قیس دلالت بر این می کند که اگر کسی در مکان مخروبه ای که مالک از آن اعراض نکرده مالی را پیدا کند، باید تعریف کند و اگر مالک آن معلوم نشد آن گاه به ملکیت واجد درمی آید. لذا با اینکه ایشان این موثقه را مربوط به باب کنز می داند اما

می گوید در مقابل، دلیل دیگری وجود دارد که با آنها قهراً دلالت این موثقه بر ملکیت واجد مطلقاً کنار می رود.

پس این نکته را توجه کنید که موثقه محمد بن قیس و صحیحه محمد بن مسلم بر چه معنایی دلالت دارند؟ آیا به باب کنز مربوطند یا به باب لقطه؟ جمعی هم که می خواهیم بکنیم باید در این فضا ملاحظه شود.

یک بیانی هم مرحوم آقای حکیم در همین رابطه دارند که در بخش پایانی بحث و نتیجه گیری نهایی عرض می کنیم.

ص: 423

نتیجه

نتیجه بحث از دلیل چهارم که برای قول به تفصیل ذکر شده بود، این است که دلیل چهارم صلاحیت استناد ندارد. دلیل چهارم موثقه محمد بن قیس و موثقه اسحاق بن عمار بود. معلوم شد این دو هیچ کدام دلالت بر تفصیل بین دار الاسلام و غیر دار الاسلام ندارند که اگر کنز در دار الکفر پیدا شد متعلق به واجد است و اگر در دار الاسلام پیدا شد و اثر اسلامی داشت احکام لقطه بر آن جاری می شود.

دلیل پنجم: اصل عدم جواز تملک

دلیل پنجم اصل است. گفته شد برخی معتقدند اگر مال در دار الاسلام پیدا شود و اثر اسلامی بر آن باشد، ملحق به لقطه است و احکام لقطه بر آن جاری می شود و لذا به ملکیت واجد در نمی آید. بعضی از این عده به اصل عدم جواز تملک، تمسک کرده اند. توضیح مطلب این است که:

الآن فرض این است که یک مالی پیدا شده که مستور فی الارض بوده و از زمین خارج شده، ما نمی دانیم این مال متعلق به کسی است که احترام دارد یا متعلق به کسی است که احترام ندارد. حال آیا کسی که این مال را پیدا کرده می تواند مالک شود یا نه؟ گفته اند ملکیت یک امر حادث است و لذا احتیاج به دلیل دارد یعنی برای ثبوت ملکیت برای شخص خاصی نیازمند سبب هستیم و بدون سبب کسی مالک چیزی نمی شود. الآن بحث در این است که آیا واجد بدون اعلام و تعریف می تواند مالک مال مکشوفه بشود یا خیر؟ یعنی در جواز تملک من غیر تعریف شک داریم و اینجا اصل عدم جواز تملک است؛ چون کسی نمی تواند بدون سبب مال دیگری را مالک شود و در آن تصرف کند. اگر این مال، در دار الاسلام باشد و اثر اسلامی بر آن مال باشد و ما بدانیم مال مسلم یا من فی حکمه است قطعاً نمی تواند مالک شود. حال اگر شک کنیم این مال متعلق به مسلم است یا نه، و آیا احترام دارد یا ندارد، با توجه به اینکه در دار الاسلام است و اثر اسلامی دارد اصل این است که حق تصرف و تملک مال برای او ثابت نیست.

این دلیل در واقع یک استصحاب است؛ به این بیان که زمانی قطعاً تملک این مال بر واجد جایز نبود چون متعلق به یک شخص بود. الآن شک می کنیم تملک جایز است یا نه، استصحاب عدم جواز تملک این مال را می کنیم. نتیجه اینکه مثل سایر موارد باید تعریف و اعلام شود. اگر مالکش پیدا شد فبها و الا مثل موارد دیگر باید صدقه داده شود یا علی وجه الضمان می تواند از این مال استفاده کند.

بررسی دلیل پنجم

اشکال اول

اشکالی متوجه این دلیل شده و آن اینکه مقتضای اصل جواز تملک است نه عدم جواز تملک. اصل این است که واجد می تواند این مال را تملک کند. چون آنچه که تصرف در آن جایز نیست، مال محترم است یعنی اگر مالی متعلق به یک مسلمان یا من فی حکمه مثل کافر ذمی باشد، قطعاً این مال احترام دارد و تصرف در آن جایز نیست. مال مسلم مثل دَمَش محترم است. مال کافر ذمی مثل دَمَش محترم است پس یقین داریم مال مسلم محترم است و تصرف در آن جایز نیست. غیر مسلم و غیر کافر ذمی هم مالش احترام ندارد پس احترام برای مال مسلم ثابت است و غیر مسلم مالش احترام ندارد. ولی اگر در مورد یک مالی شک کردیم که آیا این مال متعلق به مسلم است یا غیر مسلم، اینجا مقتضای اصل این است که

مسلم ید بر این مال نداشته است. یعنی ما الان شک می کنیم در احترام این مال، چون نمی دانیم از قبل مسلمانی ید خودش را بر این مال وضع کرده یا نه؟ آیا این اصلاً متعلق به مسلم بوده یا نبوده، اصل عدم دفع ید مسلم بر این مال است.

به عبارت دیگر اگر ما تعلق این مال به مسلم را احراز کردیم این مال احترام دارد. ولی ما شک داریم آیا مسلمانی سلطنت بر این مال پیدا کرده یا نه؟ آیا مسلمی یدش را بر این مال قرار داده یا نداده؟ مقتضای اصل عدم وضع ید مسلم علی هذا المال است پس چون احترام این مال برای ما محرز نیست استملاک واجد جایز است. پس اصل، اقتضای جواز تملک را می کند.

ان قلت: وقتی مالی در مملکت اسلامی پیدا شد و اثر اسلامی داشت حاکی از آن است که این مال، متعلق به یک مسلمان بوده یعنی با کشف این مال در ارض اسلامی و داشتن نشانه اسلامی ما می توانیم احراز کنیم که این مال متعلق به یک مسلمان بوده است.

قلت: بودن در ارض اسلامی و داشتن اثر اسلامی، اماره بر تعلق این مال به مسلم است ولی این یک اماره ظنیه است («والظن لا یغنی من الحق شیئاً»؛ فوقش یک ظن غیر معتبر برای ما ایجاد می کند).

پس این مستشکل در مقابل مستدل که می گفت اصل عدم جواز تملک است، ادعا می کند که اصل جواز تملک است.

پاسخ اشکال اول

در دفاع از اصل عدم جواز تملک می توان گفت که عقل و عقلا حکم می کنند به اینکه تصرف در مال غیر جایز نیست مگر به اذن مالک یا اذن کسی که صلاحیت اذن دارد. اصل احترام اموال یک اصل مسلمی است. لکن این تا جایی است که دلیل بر خلاف آن قائم شود. قدر مسلم این است که کافر حربی مالش محترم نیست. خداوند اذن به تملک مال کافر حربی داده است. چون اخذ مال کافر حربی ظلم نیست. اینکه چرا ظلم نیست یک بحث دیگری است. اینجا یک اختلاف مصداقی پیش می آید. در اینکه ظلم حرام است تردیدی نیست اما در اینکه اخذ مال کافر حربی ظلم محسوب می شود یا نه، شما می فرمایید ظلم است ولی کسانی که می گویند مال کافر حربی احترام ندارد، اخذ مال کافر حربی را از مصادیق ظلم نمی دانند.

پس مسلماً اصل احترام مال غیر و عدم جواز تصرف ثابت است. قدر مسلم از مواردی که از این اصل خارج شده به اعتبار اینکه از مصادیق ظلم نیست و عقل و عقلا- اخذ مال او را قبیح نمی دانند مال کافر حربی است. اگر ما جایی احراز کردیم مالی متعلق به کافر حربی است قطعاً از شمول اصل عدم جواز تملک خارج است. این اصل هم منوط به اسلام نیست یعنی اسلام شرط احترام اموال نیست بلکه کفر مانع آن است. فرق است بین اینکه ما کفر را مانع بدانیم یا اسلام را شرط بدانیم. اگر گفتیم اسلام شرط احترام اموال است، احترام اموال مختص به مسلم می شود و باید اسلام احراز شود. اگر ما گفتیم کفر مانع احترام است یعنی اصل این است که اموال احترام دارد الا اینکه مانعی پیش بیاید. مال کافر حربی احترام ندارد چون این مانع پیش آمده است. حال اگر اسلام شرط احترام اموال نبود و اصل احترام اموال منوط به اسلام نبود، چنانچه شک کنیم در مورد مالی که آیا متعلق به یک مسلم است یا متعلق به یک کافر حربی. آیا می توانیم در این مال تصرف کنیم یا نه؟ تا زمانی که احراز نشود تعلق این مال به یک کافر، احترام این مال بجای خودش باقی است. تا زمانی

که مانع یعنی کفر مع الحرب احراز نشود، این مال احترام دارد و تصرف در آن جایز نیست پس اصل مقتضی عدم جواز تصرف است و دلیل پنجم یعنی اصل عدم جواز تصرف، تمام است.

اشکال دوم

الاصلاً دلیلاً حیث لا دلیل؛ اصل دلیل است تا مادامی که دلیل نباشد اما ما اینجا دلیل داریم. صحیحه محمد بن مسلم و اطلاقات ادله کنز بر این مطلب دلالت می کنند و با وجود آنها نوبت به این اصل نمی رسد. لذا دلیل پنجم هم تمام نیست.

پس اشکال دلیل پنجم این است که این استصحاب مورد قبول است ولی به شرط اینکه دلیلی بر خلافش نباشد و ما اینجا دلیل بر خلاف آن داریم.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 426

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 24 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (ادله قول دوم - تفصیل) مصادف

با: 23 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 96

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد ملکیت کنز عرض کردیم دو قول وجود دارد؛ یکی قول به ملکیت کنز مطلقاً بود که به مشهور متأخرین نسبت داده شده، چهار دلیل بر این قول اقامه شد که از این چهار دلیل بعضی را پذیرفتیم و برخی را مورد اشکال قرار دادیم. دلیل اول و دلیل چهارم که صحیحه محمد بن مسلم بود اجمالاً مورد قبول قرار گرفت اما مسئله اماریت کون فی دار الاسلام و بودن اثر اسلامی بر آن مال و همچنین استصحاب مورد اشکال واقع شد. مجموعاً قول اول یعنی قول به ملکیت واجد للکنز مطلقاً با آن دو دلیل قابل قبول است.

اما قول دوم قول به تفصیل است؛ تفصیل بین کون فی دار الاسلام و کون فی غیر دار الاسلام. البته قدر متیقن از موردی که برخی قائل به عدم ملکیت واجد در آن مورد شده اند، کنزی است که در دار الاسلام باشد و اثر اسلامی هم در آن باشد لذا گفتند در این موارد کنز متعلق به واجد نیست بلکه احکام لقطه یا مجهول المالک بر آن بار می شود و این یا از این باب است که اساساً عنوان کنز بر آن صادق نیست یا از این باب است که احکام لقطه و مجهول المالک با حفظ آن عنوان در این موارد جاری می شود. در هر صورت مالی که در دار الاسلام پیدا شود و اثر اسلامی داشته باشد طبق نظر جماعتی حکم لقطه یا مجهول المالک دارد. پنج دلیل بر این تفصیل ذکر شد و نهایتاً معلوم شد هیچ یک از این پنج دلیل نمی تواند این قول را ثابت کند.

کلام محقق خوئی

محقق خوئی ضمن اینکه معتقد است در این مسئله حق با مشهور متأخرین است یعنی قائل به ملکیت واجد للکنز مطلقاً می باشد اما یک توضیح و بیانی در این رابطه دارند که به نوعی می تواند یک تفصیل در مسئله باشد. این مطلب همان طور که خود ایشان تصریح کرده مخالف نظر مشهور متأخرین نیست. تعبیر ایشان این است: «فالظاهر ان ما ذكره صاحب المدارك هو الصحيح» که همان مشهور بین

متأخرین هم است. حال بیان ایشان را نقل می کنیم و نهایتاً آن نکته ای که به عنوان تفصیل یا نوعی تفصیل در مسئله است معلوم خواهد شد.

دلیل بر این قول هم به نظر ایشان همین مطلب به اضافه صحیحه محمد بن مسلم است. اگر چه به نظر ایشان موثقه محمد بن قیس هم مربوط به باب کنز است ولی ایشان یک توجیهی برای موثقه دارد و لذا موثقه را از گردونه خارج می کند و الا موثقه فی نفسه و با قطع نظر از این توجیه ظهور در این دارد که مال مکشوفه در دار الاسلام حکم لقطه را ندارد لکن همان طور که گفته شد موثقه را ایشان با یک توجیهی از گردونه بحث خارج می کند.

ص: 427

به هر حال ایشان می فرمایند: با قطع نظر از موثقه به طور کلی اگر ما قرینه ای داشته باشیم که این مال متعلق به یک شخص مسلمان یا کافر ذمی است که مالشان محترم است یا حتی احتمال دهیم که متعلق به اینها است، مقتضای اصل، عدم جواز تصرف در آن مال است. لکن اگر یقین داشته باشیم آنچه که کشف شده مربوط به کسی است که از زمان های قدیم و طولانی این مال را پنهان و ذخیره کرده است به گونه ای که ما عادتاً احتمال حیات شخص ذخیره کننده را نمی دهیم مثلاً سکه ای است مربوط به دوره صفویه که بیش از چهارصد سال از آن زمان می گذرد، اینجا چون یقین داریم کسی که سکه را در این محل مخفی کرده است زنده نیست (فرقی هم نمی کند مسلمان باشد یا کافر باشد)، در این صورت با موت او قطعاً این کنز از ملک او خارج شده چون شخصی که حیات ندارد ملکیت هم برایش معنا ندارد.

حال تاره یقین داریم آن میت وارث محترم المالیه دارد یعنی وارثی دارد که مسلمان یا کافر ذمی است که بعد از چهار یا پنج نسل به او انتقال پیدا کرده، در این صورت باید جستجو کنیم و مالک را پیدا کنیم؛ چون ممکن است وارث را به عینه شناسیم ولی می دانیم وراثت آن خاندان زنده اند لذا اینجا باید فحص و جستجو کنیم. به هر حال این مال در این فرض داخل عنوان لقطه نیست چون لقطه مالی است که گم شده و لذا با وجود وارث محترم المال، تملک این مال جایز نیست.

اما اگر نتوانیم احراز کنیم که مال مکشوفه وارثی دارد (چنانچه نوع گنج هایی که مربوط به زمان های بسیار قدیم است غالباً این چنین هستند که معلوم نیست وارثی بالفعل دارند یا ندارند)، در این صورت مقتضای قاعده این است که این مال به امام انتقال پیدا کند چون از مصادیق «مَن مات و لم یکن له وارث» است که اموال این افراد داخل در ملک امام می شود. وجهش هم این است که ما در واقع الان شک داریم وارثی وجود دارد یا نه و با شک در وجود وارث، اصل عدم وجود وارث محترم اقتضا می کند که این مال داخل در ملک امام شود و از آنجا که امام این اموال را مباح کرده، این مال به ملکیت واجد در می آید که پس از تملک، خمس آن را هم باید بدهد.

ایشان سپس تنظیم می کند به آنچه که از اجزای بناهای قدیمی یافت می شود مثلاً چوب یا آجری که در بناهای قدیمی پیدا می شود به همین جهت قابل تصرف و استملاک است. مثل عمارت هایی که در کوفه است که اینها ملک بنی عباس یا بنی امیه بوده و حتی ممکن است متعلق به یک کافر ذمی محترم المال بوده ولی از آنجا که خود آنها از بین رفته اند و معلوم نیست وارثی هم برای آنها باشد، لذا ما شک می کنیم که اینها وارثی دارند یا نه؟ اصل عدم وارث به ما حکم می کند که این مال داخل در ملک امام می شود و از مباحاتی است که انتقال به امام پیدا می کند و ائمه هم این را برای شیعیان مباح کرده اند. لذا ایشان می گوید اگر کنز از این قبیل باشد در این صورت تملکش جایز است و خمسش هم باید داده شود.

پس تفصیلی که در این مقام از کلام ایشان می توان استفاده کرد، تفصیل بین صورت علم به موت مدّخر یعنی ذخیره کننده و علم به عدم

وجود وارث و بین آنجایی که مدّخر از دنیا رفته و علم به وجود وارث دارد. اگر یقین دارد وارثی هست ولو بشخصه معلوم نیست، اینجا
فحص واجب است اما اگر یقین ندارد که وارثی هست و احتمال وجود وارث می دهد در این

ص: 428

صورت با اصل عدم وارث این مال به امام منتقل می شود و از آنجا که امام این اموال را برای شیعیانشان مباح کرده اند، واجد می تواند مالک شود و خمس آن را بپردازد. پس در واقع حکم لقطه و حکم مجهول المالك بر آن بار نمی شود. (1)

بررسی کلام محقق خویی

ما اگر بخواهیم محقق خویی را در این دسته بندی هایی که گفتیم قرار دهیم، قطعاً جزء مفصلین نیست یعنی قائل به قول دوم که جماعتی به آن ملتزم شده اند نیست. ایشان تفصیل بین دارالاسلام و غیر دارالاسلام نداده بلکه جزء گروه اول است ولی در عین حال کأن حکم به ملکیت واجد مطلقاً نکرده است. می گوید باید ببینیم آیا وارثی هست یا نیست. اگر یقین داریم که وارث وجود دارد باید فحوص کنیم ولی اگر احتمال وجود وارث بدهیم در اینجا فحوص واجب نیست و به ملکیت واجد در می آید.

البته این مطلبی نیست که قائل به ملکیت واجد مطلقاً هم آن را رد کند. چون بر اساس قول هم وقتی مالک کنز از دنیا رفته باشد، علاقه مالک از این مال منقطع شده و لذا به ملکیت واجد در می آید یعنی کأن نبودن وارث را مفروغ عنه دانسته اند و الا اگر به هر یک از قائلین قول اول هم گفته شود این وارث دارد قهراً می گوید باید این را به صاحب مال برگرداند. لذا به نظر نمی رسد بیان محقق اشکالی داشته باشد و مطلبی باشد که بخواهیم مورد ایراد قرار دهیم.

دفع یک شبهه

ما سابقاً در مقام دوم در پنج جهت بحث کردیم؛ جهت پنجم پیرامون اعتبار مدت ستر بود. بحثی که مطرح شد این بود که آیا در صدق عنوان کنز یا جریان احکام کنز، طولانی بودن مدت ستر اعتبار دارد یا نه؟ یعنی مثلاً برای چند قرن باید مستور شده باشد تا عنوان کنز بر آن صدق کند یا اگر برای یک مدت کوتاهی هم مستور شده باشد، کافی است و عنوان کنز بر آن صادق است. ما گفتیم که مدت ستر در صدق عنوان کنز مدخلیت ندارد بلکه ملاک صدق عرفی است و اینکه عرف آن را کنز به حساب بیاورد، اگر چه غالباً کنز در مواردی است که یک مدت طولانی مستور شده باشد ولی به طور کلی مدت اعتبار ندارد.

حال آیا آن مطلب و این نظر قابل جمع است؟ یعنی آیا اگر ما این مطلب را بپذیریم منافاتی با آنچه که در سابق گفتیم دارد یا نه؟

به نظر می رسد منافاتی بین اینها نباشد چون در گنجی هم که برای مدت کوتاه مستور شده باشد اگر ما یقین به موت مدّخر داشته باشیم و یقین نداریم وارثی دارد و فقط صرف احتمال است، چه مانعی دارد اصل عدم وارث حتی در مورد کنزی که برای مدت طولانی پنهان نشده جاری شود؟! پس اگر ما اینجا سخن محقق خویی را بپذیریم و گفتیم اشکالی ندارد با آنچه که سابقاً گفتیم منافاتی ندارد.

کلام محقق همدانی

محقق همدانی از کسانی است که معتقد به تفصیل است. ایشان حتی یک دلیل بر این مطلب هم اقامه کرد که کنز موجود در دارالاسلام متعلق به واجد نیست و به ملکیت او در نمی آید بلکه حکم لقطه یا مجهول المالك دارد. ایشان فرمود به حکم

ص: 429

عقل یا عقلاً تصرف در مال غیر، بغیر اذنه حرام است و حتی اگر احتمال هم بدهیم این مال متعلق به غیر محترم است، تصرف و تملک آن مال جایز نیست.

ایشان با اینکه این تفصیل را داده، ولی می گوید آنچه ما گفتیم در موارد انقطاع علقه ملکیت بین مالک و مال جاری نیست. بلکه فقط در جایی است که ملکیت بین مالک و مال منقطع نشده، لذا این مطلب در حقیقت یک تبصره ای است که در ذیل آن قولشان ذکر می کنند.

ایشان می گوید: گاهی از اوقات بین مالک و مال به طور کلی علقه ملکیت منقطع می شود و این گاهی اختیاری است مثل اینکه مالک از مال اعراض می کند و گاهی قهری است مثل کنوز قدیمه که در سرزمین های متروک و خراب یافت می شود. مثلاً وقتی شهری از زیر خاک پیدا می شود، این معلوم است که مربوط به صدها سال قبل است و لذا اگر گنجی از آنجا پیدا شود، این گنج دیگر هیچ علقه ای با مالکش ندارد. این گنجی که برای چند صد سال قبل است، به طور کلی علقه آن با مالکش منقطع شده است. در این موارد که ارتباط بین مال و مالک عرفاً بعد از این زمان طولانی منقطع شده ایشان کأنّ می خواهد بگویند ملکیت واجد نسبت به این مورد اشکالی ندارد. پس هر چند ایشان تفصیل داده ولی در عین حال این تبصره را هم ذکر کرده است.

بحث جلسه آینده: مطلبی هم مرحوم آقای حکیم در اینجا دارند که در جلسه آینده ان شاء الله بیان و بررسی خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 25 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (بررسی کلام محقق همدانی) مصادف

با: 24 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 97

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

تتمه ای از بحث در جهت اولی از مقام سوم باقی مانده که این را عرض می کنیم و بعد وارد بحث از جهت ثانیه در مقام سوم می شویم.

عرض کردیم محقق همدانی بین آنجا که عرفاً علقه ملکیت بین مال و مالک منقطع شده مثل کنزهای قدیمی باشد و آنجا که عرفاً ملکیت منقطع نشده باشد مثل کنزهای جدید باشد تفصیل داده با تحفظ بر همان تفصیل اصلی بین دار الاسلام و غیر دار الاسلام. به نظر ایشان اگر کنز قدیمی باشد عرفاً بعد از این فاصله زمانی طولانی علقه ملکیت بین مال و مالک از بین می رود بنابراین تعلق این مال به واجد اشکالی ندارد چون دیگر مالکی از نظر عرف ندارد اما اگر کنز جدید باشد، عرفاً علقه بین مال و مالک منقطع نشده لذا نمی توانیم حکم به ملکیت واجد کنیم. چنانچه اشاره شد، این تفصیل یک تفصیلی است در ذیل اصل تفصیل بین دار الاسلام و غیر دار الاسلام.

کلام مرحوم حکیم

مرحوم آقای حکیم به مناسبتی در بحث از جمع بین موثقه اسحاق بن عمار و صحیحیه محمد بن مسلم، مطلبی گفته که می توان به نوعی آن را مقابل سخن محقق همدانی دانست. ایشان ادعا کرده موثقه اسحاق بن عمار بر کنزی که می دانیم متعلق به یک مسلم است، حمل می شود. قرینه این حمل هم این است که سخن از دراهمی است که در منازل مکه پیدا شده است. بر این اساس مرحوم آقای حکیم می گوید اگر معلوم شود کنز متعلق به مسلم است، حکم لقطه بر آن بار می شود و در این جهت فرقی بین جدید و قدیم نیست. سخن ایشان در این نقطه با نظر محقق همدانی تفاوت پیدا می کند. محقق همدانی معتقد است که اگر کنز متعلق به زمان های قدیم باشد، قهراً با انقطاع علقه ملکیت عرفاً، می توان آن را متعلق به واجد دانست. در حالی که ایشان می فرماید اگر معلوم شود که کنز متعلق به یک مسلمان است ولو قدیم باشد، طبق موثقه اسحاق بن عمار حکم لقطه بر آن جاری می شود یعنی کأن کنز قدیم در دار الاسلام با کنز جدید

به نظر می‌رسد بین کنز قدیم و کنز جدید فرق است. چون اگر کنز متعلق به زمانهای قدیم باشد، عرف این مال را بلا مالک به حساب می‌آورد. مثل آثار قدیمی که از گذشته طولانی باقیمانده است (و در کشورهای اسلامی کم نیستند) این مطلب اشکالی متوجه آن نیست و یک ملاکی است که با آن می‌توانیم ملکیت واجد را ثابت کنیم. اگر کنز متعلق به زمان های قدیم باشد ولو در دار الاسلام هم باشد، هر چند ما بدانیم متعلق به یک مسلم است، اما از آنجا که خود او منقرض شده و وارثی برای او نیست، این قهراً با آن ترتیبی که ما عرض کردیم به ملکیت واجد در می‌آید.

ص: 431

اشکال بعضی بزرگان به محقق همدانی

به هر حال این ملاک، یک ملاکی است که به نظر می‌رسد قابل قبول است. هر چند بعضی در این ملاک اشکال کرده‌اند. بعضی اشکال کرده‌اند ما در این مسئله نمی‌توانیم به عرف رجوع کنیم؛ چون ادله شرعیه که اسباب ملکیت را امضا کرده‌اند، مقدم بر نظر عرف است. نظر عرف در باب مفاهیم و معانی لفظی قابل قبول است یعنی یک مفهوم را معنا کند، متبع است اینکه مثلاً کنز، معدن، غوص چیست، تا مادامی که شرع نظر خاصی ابراز نکرده، مفاهیم و معانی الفاظ با نظر عرف تعیین می‌شود ولی در اینکه مثلاً اگر به یک سببی ملکیت حاصل شد و چیزی به ملکیت کسی در آمد، برای خروج از مالکیت صرفاً به عرف نمی‌توان اعتماد کرد مثلاً اگر به نظر عرف فاصله زمانی طولانی بین مالک و مال موجب انقطاع علقه ملکیت شود، دلیل نمی‌شود که در شرع هم اینگونه باشد و ما نمی‌توانیم به صرف وجود یک فاصله زمانی بین مال و مالک، حکم به ارتفاع ملکیت کنیم. اینجا نه تنها ادله شرعیه این را تأیید نمی‌کند بلکه دلیل بر خلافش داریم. حتی اگر دلیل هم بر خلافش نباشد اطلاقات ادله ملکیت اینجا به قوت خودش باقی است.

این اشکال بعضی از بزرگان به محقق همدانی است که صرف فاصله زمانی طولانی ولو از نظر عرف باعث انقطاع ملکیت باشد ولی این موجب نمی‌شود ما ادله شرعیه را حمل بر این معنا کنیم.

سؤال:

استاد: بحث عرف است فرض کنید کسی یک مالی را خریده است. این سبب، هم شرعاً و هم عرفاً موجب ملکیت است. حالا اگر ملکیت آن شخص از این مال منقطع شود یا اختیاراً به سبب انتقال مثل اینکه بفروشد یا به سبب اعراض، این مال از ملک او خارج می‌شود، این اسباب هم از نظر عرف مقبول است و هم شرع آن را تأیید می‌کند. حال اگر یک فاصله زمانی طولانی بین مال و مالک ایجاد شد. کسی مالی را خریده و این مال باقیمانده و هزار سال بعد کسی این مال را پیدا کند. اینجا نظر محقق همدانی این است که این اعراض قهری است و اعراض قهری موجب خروج این مال از ملک او است ولی مستشکل می‌گوید در این موارد نظر عرف متبع نیست.

مقایسه نظر محقق خوئی و محقق همدانی

سؤال: تفاوت نظر محقق خوئی با نظر محقق همدانی در چیست؟

استاد: فرقیان این است که محقق خوئی جزء گروه اول است. ایشان مطلقاً می‌گوید که این متعلق به واجد است و این تحلیل را در مطلق

کنز موجود در دارالاسلام که اثر اسلامی دارد بیان کرده است. می گوید اگر ما شک داریم که این مال متعلق به یک مسلمان است یا غیر مسلمان این متعلق به واجد است (با بیانی که عرض کردیم). لذا ایشان نظر مشهور متأخرین را تأیید می کند.

محقق همدانی بر اساس دلیلی که اقامه کرده یعنی همان حکم عقل و عقلا به طور کلی می گوید مال، ولو احتمال غیر محترم بودنش داده شود، ما حق تصرف در آن را نداریم یعنی به ملکیت واجد در نمی آید. این اختلافی است که اینجا وجود دارد. لکن محقق همدانی یک تبصره ای دارد و می گوید این حکم در موارد انقطاع صله ملکیت اعتباریه بین مال و مالک جاری نیست و این به جهت نظر عرف است. به نظر محقق خوئی اگر کسی از دنیا رفت و ما می دانیم وارثی ندارد، این قهراً به

ص: 432

ملکیت واجد در می آید اما اگر احتمال وارث دهیم، آن هم با اصل عدم وارث منتفی می شود. پس به طور کلی این متعلق به واجد می شود.

محقق همدانی کأن می خواهد بین کنز قدیم و جدید فرق بگذارد. محقق خوئی فرقی بین کنز جدید و قدیم نمی گذارد. حتی اگر کنز جدید هم باشد و مدّخر از دنیا برود و وارثی هم نداشته باشد، آن مال متعلق به واجد می شود.

نعم؛ البته می توان ملاکی که محقق همدانی ارائه داده، در کنز جدید هم پیاده کرد یعنی منحصر به کنز قدیم نیست. اگر از این زاویه نگاه کنیم سخن ایشان بر همان سخن محقق خوئی منطبق می شود. چون به نظر محقق همدانی هم اگر مسلم فوت کند و وارثی نداشته باشد، عرف حکم به انقطاع علقه ملکیت می کند و الا اگر وارث داشته باشد ایشان هم نمی گوید عرف حکم به انقطاع ملکیت می کند. به نظر محقق خوئی هم وقتی کسی مرد و وارثی نداشت، شرعاً مال او به امام می رسد و در دائره ملک امام قرار می گیرد و امام که اباحه می کند، شیعیان می توانند از آن مال استفاده کنند. البته محقق خوئی سخنی از عرف به میان نیاورده که بگوید اگر عرف علقه ملکیت را منقطع دانست این داخل در ملک واجد می شود. پس محقق خوئی و محقق همدانی از حیث نتیجه ممکن است سخنشان یکی باشد ولی محقق خوئی این ضابطه را ارائه نکرده است. محقق همدانی می گوید آن اصل عقلی و عقلایی اقتضا می کند مال غیر ولو احتمال غیر محترم بودن مال داده شود، لا يجوز التصرف فيه الا في موارد انقطاع علقه الملكيه بنظر العرف. چون تصریح می کند که در مورد کنوز قدیمه عرفاً بین مال و مالک بعد از این فاصله زمانی طولانی دیگر اضافه ملکیت وجود ندارد. پس تفاوت در این ضابطه و ملاکی است که ایشان گفته، اشکالی هم که بعضی از بزرگان کرده به همین ملاک است که حکم عرف به انقطاع ملکیت به واسطه یک فاصله زمانی طولانی موجب نمی شود ما ادله ملکیت شرعی را حمل بر این معنا کنیم. این اشکالی است که بعضی بزرگان وارد کرده اند (1) و خواسته اند نتیجه بگیرند که حتی در این موارد اطلاقات ادله بقاء ملکیت و حرمت تصرف در مال غیر تکلیفاً و وضعاً محکم است.

پاسخ اشکال بعضی بزرگان

این اشکال به نظر ما وارد نیست. درست است که اسباب ملکیت شرعاً معلوم است و هر آنچه که از نظر عرف مملک باشد و شارع آن را امضا کرده باشد، این مملک است. اسباب خروج از ملکیت و اینکه یک مالی به چه سببی و با چه وسیله‌های از ملک کسی خارج می شود، هم در عرف معلوم و هم در شرع مواردی را که امضا کرده معلوم است مثلاً بیع صبی شرعاً موجب انتقال مال و خروج مال از ملک مالک نیست اما از نظر عرف موجب انتقال می باشد ولی شرع آن را امضا نکرده است. پس هم اسباب ملکیت و هم اسباب خروج از ملکیت در عرف و شرع معلوم است. مواردی هم که شارع امضا نکرده باشد یا ردع کرده باشد قطعاً سببیتی برای انتقال ندارد.

در مورد حکم عرف به انقطاع ملکیت به سبب فاصله زمانی طولانی باید ببینیم آیا واقعاً از نظر صغروی مشکلی دارد؟ این مسئله صغریاً مشکلی ندارد یعنی واقعاً عرف حکم به انقطاع ملکیت در این موارد می کند.

اتّما الکلام در اینکه آیا این حکم عرف در شرع امضاء شده یا نه؟ آیا شارع این را تأیید و امضا می کند یا نه؟ به نظر مستشکل شارع برای خروج از ملکیت اسباب خاصی را ذکر کرده ولی وجود فاصله زمانی طولانی از دید شارع موجب

ص: 433

انقطاع ملکیت نیست. تنها دلیل مستشکل این است که ما دلیل بر خلاف این در بعضی از موارد داریم و اگر دلیل هم نداشته باشیم
اطلاقات ادله بقاء ملکیت به قوت خودش باقی است و لذا ما نمی توانیم از این اطلاقات دست برداریم.

اولاً اینکه ایشان می گوید دلیل بر خلافش در بعضی موارد داریم، نمونه ای ذکر نکرده که مقصودشان چیست. بعد هم می گوید اگر دلیل
شرعی هم بر این دلالت نکند، اطلاقات ادله بقاء ملکیت به قوت خودش باقی است. البته اطلاقات ادله بقاء ملکیت اقتضا می کند مالی
که متعلق به کسی است، این باقی است و فرقی هم بین قدیم و جدید نمی کند. ولی بینیم آیا واقعاً اگر یک مالی متعلق به یک مالک باشد
و او از دنیا رفته و منقرض شده و کسی هم از او باقی نمانده یا حداقل الان به هیچ وجه ما نمیدانیم کسی از او باقی مانده یا نه، آیا اینجا
اصلاً امکان ملکیت وجود دارد؟

اطلاقات ادله بقاء ملکیت درست است که اقتضا می کند این مال متعلق به مالک باشد چه در زمان کوتاه و چه در یک دوره طولانی اما
این تا وقتی این ادله جریان دارد که امکان آن باشد و به عبارت دیگر موضوع ملکیت منتفی نشده باشد در حالی که تحقق یک فاصله زمانی
طولانی و از بین رفتن مالک و وراث او امکان ملکیت نیست تا ادله بخواهد شامل آن شود. وقتی خودش از دنیا رفته است و وارثی ندارد،
قهرماً این مال بلا مالک می شود. ملکیت امری اضافی است که احتیاج به اطراف دارد یعنی از طرفی مالکی باید باشد و مالی موجود باشد تا
علقه بین آنها برقرار شود. اگر مالک نباشد دیگر ملکیت معنا ندارد. پس اطلاقات ادله بقاء ملکیت و حرمت تصرف در مال غیر، زمانی
محکم است که امکان بقاء ملکیت باشد لذا این اشکال به نظر ما وارد نیست.

نعم! ممکن است کسی بگوید نظر محقق همدانی اساساً به آنجا که مدّخر از دنیا رفته و وارثی هم ندارد نیست. یعنی ایشان به طور کلی
می خواهد بگوید فاصله زمانی طولانی، خودش از نظر عرف موجب انقطاع ملکیت است. صرف نظر از اینکه وارثی باشد یا نباشد و
صرف نظر از اینکه مالک باشد یا نباشد، قطعاً مالک نیست؛ وقتی فاصله زمانی طولانی می شود، مالک قطعاً وجود ندارد اما بعید به نظر
می رسد که نظر محقق همدانی این باشد که مالی که وارث دارد و وارث آن هم معلوم است به خاطر یک فاصله طولانی بین مال و مالک
ملکیت وارث از بین برود.

نتیجه

بنابراین در جهت اولی حق این شد که قول اول یعنی قول به ملکیت واجد مطلقاً قول حق است و ادله قول اول را ثابت می کند و قول به
تفصیل صحیح نیست. البته و إن كان الاحوط التعریف؛ احتیاط مستحب آن است که این مالی که به عنوان کنز کشف شده را تعریف کند
که اگر مالک یا وارثی داشت به مالک داده شود ولی این یک احتیاط مستحبی است و احتیاط واجب نیست.

بحث جلسه آینده: بحث در جهت دوم خواهد بود که ان شاء الله در جلسه آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 26 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (جهت دوم: موارد استثناء)

مصادف با: 25 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 98

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

جهت دوم: موارد استثناء

در مورد کنز در ابتدای بحث گفتیم در چند مقام بحث می کنیم. مقام اول پیرامون اصل و جوب خمس بود؛ مقام دوم درباره تفسیر کنز بود؛ مقام سوم درباره ملکیت کنز بود که گفتیم در دو جهت بحث داریم: یکی در مورد ملکیت واجد و اینکه به طور کلی در چه صورتی واجد، مالک میشود که دو قول در این رابطه ذکر شد و ادله قولین هم بیان شد. اما جهت ثانیه درباره مواردی است که از ملکیت واجد استثنا شده، عمده فرق بین جهت اولی و جهت ثانیه از این حیث است که در جهت اولی بحث پیرامون کنوزی بود که در اراضی غیر مملوکه یا به تعبیر دیگر اراضی عامه واقع شده و در جهت ثانیه بحث درباره کنوزی است که در اراضی مملوکه واقع شده است.

نوفاً مباحثی هم که در جهت اولی مطرح شد ناظر به کنوزی بود که در اراضی عامه واقع شده است. در متن تحریر هم به این مطلب اشاره شده: «الثالث الكنز و المرجع فی تشخیص مسماه العرف فإذا لم يعرف صاحبه سواء كان فی بلاد الکفار او فی الارض الموات او الخربه من بلاد الاسلام سواء كان علیه اثر الاسلام ام لا ففی جمیع هذا الصور یکون ملكاً لواجده و علیه الخمس»؛ اینکه صاحبش معلوم نیست از این جهت است که در زمین هایی واقع شده که صاحب نداشته یا اگر صاحب هم داشته، الان دیگر آن ارض و سرزمین خراب شده و صاحبش دیگر معلوم نیست. پس عمده مباحث در جهت اولی مربوط به کنوزی بود که در اراضی عامه واقع شده است.

اما در جهت دوم بحث در کنز هایی است که در اراضی مملوکه واقع شده است.

عبارت تحریر

متن تحریر این است: «نعم لو وجدته فی ارض مملوکه له یابتیاع و نحوه عرفه المالك قبله مع احتمال كونه له و ان لم يعرفه عرفه السابق الی

ان ینتهی الی من لا یعرفه او لا یحتمل انه له، فیکون له»؛ اگر واجد کنز را در ارضی که مملوک خود اوست پیدا کند اعم از اینکه آن ارض را خریداری کرده باشد یا مثلاً آرث به او رسیده است در این صورت می فرماید: باید به مالک قبلی اعلام کند البته به شرط اینکه احتمال تعلق کنز به مالک قبلی را بدهد. اگر مال مکشوفه متعلق به مالک قبلی بود فبها ولی اگر مالک قبلی این را نشناخت (یعنی متعلق به او نبود)، عرفه السابق، باید اعلام کند به مالک قبل از مالک قبلی و همین طور تا جایی برسد که کسی که این مال را شناسد یا به کسی که دیگر احتمال ملکیت او داده نمی شود، منتهی شود. قهراً اگر احتمال تعلق این مال به او را ندهد دیگر تعریف هم لازم نیست. تعریف وقتی لازم است که احتمال تعلق کنز به او را بدهد. این یک ضابطه کلی است که اگر گنج در ارض مملوک پیدا شود اگر احتمال تعلق این مال را به

ص: 435

کسی نمی دهد، اعلام لازم نیست اما اگر احتمال تعلق مال را به مالک قبلی یا مالک قبل از او و همین طور قبل از او را می دهد، باید اعلام کند. اگر به جایی رسید که آنها که احتمال می داد کنز متعلق به آنها باشد، اظهار بی اطلاعی کردند و دیگر کسی هم وجود ندارد که احتمال تعلق این مال به او باشد، اینجا می فرماید: «فیکون له» پس این مال متعلق به واجد است.

فرق این جهت با جهت اول در همین است که در جهت اول از همان ابتدا فرمود: «یکون ملکا لواجده» ولی در این جهت می فرماید: ابتدا باید اعلام کند. لذا ما عنوان بحث از جهت ثانیه را موارد استثناء قرار دادیم و مقصود هم استثناء از ملکیت واجد است.

اینجا بر اساس متن تحریر، واجد این مال را در ارض مملوک خودش پیدا کرده و به قرینه مقابله باید فرض قبلی را مربوط به جایی بدانیم که مال را در ارض غیر مملوک خودش پیدا کرده است، حال ارض غیر مملوک او اعم است از اینکه ارض مملوک غیر باشد یا غیر مملوک و از مباحات باشد لکن چون اگر زمین مملوک کسی باشد معمولاً کسی وارد آن نمی شود چراکه این غصب است و احکام خاص خودش را دارد، لذا به همین جهت عرض کردیم مباحثی که تا به حال در جهت اولی مطرح شد، مربوط به کنوزی بود که در اراضی عامه واقع شده است. مثل اراضی موات و غیر معموله و امثال اینها.

عبارت عروه

نظیر همین مسئله را مرحوم سید در عروه هم فرموده؛ عبارت ایشان این است: «ولو کان فی اراض مبتاعه مع احتمال کونه لاحد البایعین عرفه المالك قبله، فان لم یعرفه فالمالك قبله، و هكذا، فان لم یعرفه فهو للواجد و علیه الخمس» این عبارت همان مطلبی که در عبارت تحریر بیان شده را دلالت می کند و فرقی بین این دو عبارت نیست.

کأن در این جهت ثانیه بحث در این است که در مواردی واجد، مالک نیست و آن هم موردی است که این شخص در ملک خودش چیزی را پیدا کند که در این صورت باید برود سراغ ملاک قبلی و تعریف کند. اگر آنها شناختند، این مال متعلق به آنها می شود و نهایتاً اگر کسی پیدا نشد مال واجد است و باید خمس آن را بپردازد. در جهت اولی فرمود: «فقی جمیع هذا الصور یکون ملکاً لواجده» آنجا نه اعلام واجب بود و نه تعریف بلکه به محض الوجدان مالک کنز می شد اما اینجا به محض وجدان مالک نیست و باید تعریف کند و چنان چه کسی را پیدا نکرد، آن گاه مال خودش می شود.

ادله لزوم تعریف

حال چرا اگر واجد، کنزی را در ملک خودش پیدا کرد، باید اعلام کند؟ چند دلیل در این مقام ذکر شده است. باید این ادله را بررسی کرد و دید آیا این ادله وافی به مقصود است یا نه.

البته مشهور در اینجا همین مطلبی که در متن تحریر آمده را بیان کرده اند ولی معتقدند اگر نهایتاً پس از تعریف، مالک آن پیدا نشد، معامله مجهول المالک با این مال می شود یعنی باید به فقرا صدقه داده شود و دیگر داخل در عنوان کنز نیست چون یک مالک محترمی داشته و لذا باید نهایتاً بعد از پیدا نشدن مالک، صدقه داده شود.

ص: 436

دلیل مشهور بر لزوم اعلام و تعریف و رجوع به کسی که این مال از او منتقل شده (یعنی مثلاً فروشنده) قاعده ید است یعنی بر اساس این قاعده، این مال متعلق به مالک است و لذا باید تعریف شود. تقریب استدلال هم این است که یدی که بر این مال بوده، اماره ملکیت است. لذا باید به ذو الید (مالک قبلی) رجوع کند. اگر او این مال را شناخت و بعد از تعریف معلوم شد که این مال او است فبها و الا ید او بر اساس اعتراف به اینکه این مال، ملک او نیست از حجیت ساقط می شود و ید قبل از او (مالک قبل از قبلی) احیاء می شود چون ید او بر این مال در گذشته، اماره ملکیت او نسبت به این مال بوده و این ملکیت در صورتی ساقط می شود که ید او از این مال برداشته شود ولی وقتی مالک قبلی اعتراف می کند که این مال، متعلق به من نیست، این حاکی از آن است که ید مالک قبل از قبلی از این مال ساقط نشده پس ید او هم اماره ملکیت اوست. اگر او بپذیرد و بگوید این مال من است، متعلق به او می شود ولی اگر او هم اعتراف کند که این مال ملک او نیست، به مالک قبل از او رجوع می شود و هکذا تا برسد به جایی که مالک شناخته نشود. این یک دلیل است که مشهور اقامه کرده اند. این دلیل بر وجوب تعریف است ولی اینکه در آخر باید صدقه دهد یا ملک او می شود بحث دیگری است.

بررسی دلیل اول

سه اشکال به این دلیل وارد شده است:

اشکال اول

اشکال اول اینکه درست است که ید، اماره ملکیت است ولی اماریت آن متوقف بر تعریف و سؤال نیست. اگر کسی بر مالی ید داشت، ید او اماره ملکیت است و این دیگر نیاز به اعلام و تعریف ندارد و بدون تعریف و اعلام باید به مالک داده شود. اگر مستدل می گوید مالک قبلی به اعتبار یدی که بر این مال داشته، محتمل است مالک باشد و ید مالک قبلی را بر این مال اماره ملکیت او می داند باید برود و این مال را به او بدهد و دیگر تعریف و اعلام معنا ندارد. البته اگر او گفت این مال من نیست و از خودش نفی کرد این بحث دیگری است لکن بدون تعریف و فحص باید به مالک قبلی داده شود و اگر مالک قبلی در قید حیات نیست به وارث او داده شود. پس برای اثبات تعریف و لزوم اعلام نمی توان به قاعده ید تمسک کرد.

اشکال دوم

اشکال دوم که مهمتر از اشکال اول است این است که در اینجا ید مالک قبلی نسبت به این مال از بین رفته و لذا دیگر موضوع برای تمسک به قاعده ید باقی نمانده است. قاعده ید در صورتی اثبات ملکیت ذو الید می کند که ید ذو الید فعلیت داشته باشد. منظور از ید این است که مال تحت تصرف ذو الید باشد و روشن است که این ارض الآن تحت تصرف مالک قبلی نیست. مثلاً الآن خانه ای که در آن ساکن هستید، دست شماست و ید شما بر خانه تان ید فعلی است. ید فعلی اماره ملکیت است ولی مالک قبلی نسبت به این ارضی که شما خریده اید الآن ید فعلی ندارد. الآن ید واجد بر این ارض فعلیت دارد و ید مالک قبلی از آن زائل شده لذا او ید ندارد تا بخواهیم به استناد قاعده ید و اماریت ید بر ملکیت، ملکیت او را مفروض بگیریم و به او اعلام کنیم. لذا مشکل مهمتر این است که اساساً ید او از این مال زائل شده است. (1)

1- .المستند فى شرح العروه كتاب الخمس، ج 25، ص 86.

پاسخ به اشکال دوم این است که درست است که ید مالک قبلی از این ارض به سبب فروش زائل شده ولی او گنج و مال مدفون در این ارض را نفروخته تا یدش از آن هم زائل شود. چه بسا مالک قبلی این را پنهان کرده و یدش رفته است. به صرف فراموشی و نسیان او، یدش بر این مال زائل نشده پس ید مالک قبلی نسبت به این مال مدفون فعلی بوده و با فروش آن ارض یا خانه زائل نشده است. لذا اشکال دوم وارد نیست.

اشکال سوم

اشکال سوم این است که اصل ید مالک قبلی بر این مال مکشوف معلوم نیست نه اینکه ید داشته است و ما بحث کنیم که آیا یدش زائل شده یا هنوز فعلیت دارد. اشکال دوم این بود که ید مالک قبلی فعلیت دارد چون زمین را فروخته ولی گنج را نفروخته، اشکال سوم این است که اصل ید مالک قبلی بر این مال محرز نیست. آنچه مالک قبلی نسبت به آن ید داشته و اماره ملکیت او بوده خود ارض است. این ارض در اختیار مالک قبلی بوده و ید او بر ارض قبلی اماره ملکیت او است اما اگر کسی بر ارض یا خانه ای ید داشت، آیا لزوماً بر مافی جوف الارض هم ید دارد؟ آیا ید بر ارض به معنای ید بر بطن ارض هم هست؟ چه بسا این زمین را خریده و این گنج متعلق به مالکان قبلی بوده و همین طور باقیمانده است. پس ید بر زمین به معنای ید بر کنزی که در آن زمین مدفون شده، نیست.

پس اشکال سوم این است که اصل ید مالک قبلی بر این کنز محرز نیست تا بخواهیم با استناد به قاعده ید، ملکیت مالک قبلی را ثابت کنیم و ید او را اماره ملکیت او بدانیم.

نتیجه

سه اشکال به استدلال به قاعده ید وارد شد که اشکال اول و سوم قابل قبول است اما اشکال دوم به نظر می رسد که وارد نباشد. لذا مجموعاً دلیل اول بر وجوب اعلام و تعریف مردود است.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 29 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (جهت دوم: موارد استثناء)

مصادف با: 28 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 99

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله لزوم تعریف در کنزی بود که در مملوک واجد، پیدا شود؛ گفتیم اگر کنز در اراضی یا خانه ای یافت شود که مملوک و متعلق به واجد است اعم از اینکه به ابتیاع یا به اسباب قهری انتقال به او منتقل شده، باشد، امام (ره) و همچنین مرحوم سید می فرمایند: لازم است که به بایع تعریف کند و اگر بایع اطلاع نداشت به بایع قبلی و هکذا.

مشهور هم قائل به لزوم تعریف هستند لکن یک اختلافی بین امام و مرحوم سید و بین مشهور وجود دارد و آن اینکه اگر نهایت امر اگر کسی که این مال را بشناسد پیدا نشد، امام (ره) می فرماید که متعلق به واجد است اما مشهور معتقدند که این باید به عنوان مجهول المالک صدقه داده شود.

یک دلیل بر لزوم تعریف ذکر شد؛ قاعده ید اولین دلیل بر لزوم تعریف بود و عرض شد که این دلیل از چند جهت محل اشکال است.

دلیل دوم: اجماع

دلیل دوم اجماع است؛ بعضی از اصحاب از جمله مرحوم علامه (1) و صاحب جواهر (2)

ادعای اجماع کرده اند و گفته اند اینکه باید این مال تعریف شود، مجمع علیه است.

بررسی دلیل دوم

این اجماع هم محل اشکال است؛ چون:

اولاً: اجماع منقول است و اجماع منقول معتبر نیست.

ثانیاً: این اجماع محتمل المدرکیه یا مدرکی است؛ چون عمدتاً کسانی که این حکم را پذیرفته اند به استناد قاعده ید و بعضی روایات حکم به لزوم تعریف کرده اند. اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه نیز محل اشکال است، پس دلیل دوم هم تمام نیست.

ثالثاً: در مسئله مخالف وجود دارد چون بعضی معتقدند بدون تعریف و سؤال باید به بایع داده شود.

دلیل سوم: روایات

در این رابطه به چند روایت استدلال شده است؛ دو روایت از این روایات را مرحوم شیخ در کتاب الخمس ذکر کرده اند که بعضی از آنها را سابقاً ما نقل کردیم.

ص: 439

1- . منتهی المطلب، ج 1، ص 546.

2- . جواهر، ج 16، ص 31.

روایت اول: «عن عبدالله بن جعفر الحمیری قال: أَسَدُ اللَّهِ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى جَزُوراً أَوْ بَقْرَةً لِالأَصْحَابِ فَلَمَّا ذَبَحَهَا وَجَدَ فِي جَوْفِهَا صِدْقَةً فِيهَا دَرَاهِمٌ أَوْ دَنَانِيرٌ أَوْ جَوْهَرَةٌ لِمَنْ يَكُونُ ذَلِكَ فَوْقَ عَرْفِهَا البَايَعُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ يَعْرِفُهَا فَالْشَّيْءُ لَكَ رِزْقَكَ اللَّهُ إِيَّاهُ.» (1)

همین روایت را شیخ صدوق با یک تفاوت جرئی در من لا یحضره الفقیه نقل کرده است. (2)

شخصی به امام (ع) در مورد مردی که جزور یا بقره ای را خریده برای آنکه قربانی کند، نامه می نویسد (جزور به گوسفند یا شتری اطلاق می شود که برای ذبح کردن می خردند) و وقتی که آن را ذبح می کند در داخل شکم آن قربانی یک همیان و کیسه یا چیزی که در درون آن درهم یا دینار یا سنگ قیمتی است، پیدا می کند. سؤال شده که این برای چه کسی است؟ امام در پاسخ نوشتند: به بایع و فروشنده تعریف و اعلام کند. اگر متعلق به او بود فبها اما اگر بایع آن را نشناخت، آنچه که از جوف این حیوان به دست آمده متعلق به توست و خداوند این را روزی تو قرار داده است.

در روایتی که شیخ صدوق هم نقل کرده، همین مضمون وجود دارد.

تقریب استدلال: در این روایت اولین چیزی که امام فرموده لزوم تعریف است لکن اگر فروشنده اظهار بی اطلاعی کرد دیگر امام فرموده که به فروشنده قبلی مراجعه کند. این ممکن است به این جهت باشد که این جزور یا بقره از اول متعلق به این شخص بوده و آن را از شخص دیگری خریده تا لازم باشد سراغ فروشندگان قبلی هم برود. بعضی هم گفته اند منظور از «البایع» خمس بایع است نه خصوص بایع قبلی، در هر صورت لزوم تعریف از این روایت استفاده می شود.

سؤال: اگر بعد از تعریف آن را شناخت متعلق به کیست؟ آیا این مسئله در مورد ماهی تا صدفی که از دریا گرفته می شود، هم صدق می

استاد: در این صورت، مال مکشوف متعلق به فروشنده است البته فرع دیگری هم اینجا وجود دارد که امام در مقام آخر، در متن تحریر بیان می‌کنند و آن در مورد چیزهایی است که به کنز ملحق می‌شوند مثل چیزهایی که درون شکم اینها پیدا می‌شود یا مثلاً در مورد ماهی هم محتمل است که چیزی را خورده باشد. در آنجا این بحث است که آن چیزی که از شکم ماهی در می‌آید اگر مثل مروارید است که تکونش در خود دریا بوده این یک حکمی دارد و اما اگر مثل دینار و درهم است که تکونش در عمق دریا نبوده و حتماً کسی این را از بیرون آب به داخل دریا انداخته یا از دستش افتاده، این حکم دیگری دارد. آن مسئله را ما در مقام پنجم بیان می‌کنیم.

به این روایت برای اثبات لزوم تعریف کنزی که واجد آن را در مملوک خودش پیدا کرده، استدلال شده است. حال باید بحث کرد که آیا از این روایت لزوم تعریف کنز در مملوک واجد استفاده می‌شود یا نه؛ درست است که این روایت در مورد حیوان وارد شده ولی مستدل از این روایت لزوم تعریف کنز را استفاده کرده است به هر حال پیرامون مسئله حیوان، در مقام پنجم بحث خواهد شد.

ص: 440

-
- 1- . کافی، ج 5، ص 139، حدیث 9؛ وسائل الشیعه، ج 25، 452، کتاب اللقطه، باب 9، حدیث 1.
 - 2- . من لا یحضره الفقیه، ج 3، ص 189، حدیث 853؛ وسائل الشیعه، ج 25، 452، کتاب اللقطه، باب 9، حدیث 2.

روایت دوم: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبرَاهِيمَ عَ عَنْ رَجُلٍ نَزَلَ فِي بَعْضِ بِيُوتِ مَكَّةَ فَوَجَدَ فِيهَا نَحْوًا مِنْ سَبْعِينَ دِرْهَمًا مَدْفُونَةً فَلَمْ تَزَلْ مَعَهُ وَ لَمْ يَذْكُرْهَا حَتَّى قَدِمَ الْكُوفَةَ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَسْأَلُ عَنْهَا أَهْلَ الْمَنْزِلِ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَعْرِفُوهَا قَالَ يَتَصَدَّقُ بِهَا.» (1)؛ کسی در بعضی از خانه های مکه ساکن شده و سپس در آن خانه حدود هفتاد درهم یافته است. این دراهم هم در جایی مدفون شده بود. اینها را برداشته و همراه او بوده تا زمانی که به کوفه باز گشته یعنی فراموش کرده که این را از آنجا برداشته است. سؤال می کند که این مرد چه کاری انجام دهد؟ امام صادق (ع) می فرماید: از اهل آن منزل سؤال کند. چه بسا آنها این دراهم را بشناسند. مجدداً راوی سؤال می کند که اگر آنها اظهار بی اطلاعی کردند چه؟ امام می فرماید: صدقه بدهد.

تقریب استدلال: تقریب استدلال به این روایت هم واضح است چون، وقتی از امام سؤال می شود که این شخص چه کند؟ امام می فرماید: از اهل منزل سؤال کند چه بسا آنها این مال را بشناسد که یا متعلق به خودشان بوده یا متعلق به دیگری. لذا این روایت هم دال بر لزوم تعریف و سؤال است.

روایت سوم: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: فَضَى عَلِيٌّ (ع) فِي رَجُلٍ وَجَدَ وَرَقًا فِي خَرِبَةٍ أَنْ يُعْرِفَهَا فَإِنْ وَجَدَ مَنْ يَعْرِفَهَا وَإِلَّا تَمَتَّعَ بِهَا.» (2)

تقریب استدلال: در این روایت هم امام (ع) در مورد مالی که در خرابه ای یافت شده، حکم به تعریف کرده اند. لذا باید آن ورق را باید تعریف کند. این روایت هم دال بر لزوم اعلام و تعریف است.

همان طور که قبلاً هم گفته شد تفاوت این روایت با روایت قبلی، در ذیل این دو روایت است؛ چون در روایت اسحاق، امر به صدقه کرده ولی در این روایت حکم به جواز تمتع از این مال مکشوفه شده است.

به هر حال مستدل به استناد این سه روایت ادعا می کند اگر کسی کنزی در مملوک خودش پیدا کند، در درجه اول باید به بایع و بایعین قبلی تعریف کند تا جایی که منتهی شود به جایی که احتمال تعلق این مال به کسی نباشد.

بررسی دلیل سوم

دلالت این روایات بر مدعا باید بررسی شود که آیا واقعاً این روایات دلالت بر لزوم تعریف کنز می کند یا نه؟

بررسی روایت اول

اما روایت اول واضح است که به کنز مربوط نمی شود بلکه به عنوان یک مجهول المالک باید تعریف شود چون وقتی چیزی در شکم حیوان پیدا می شود مسلماً از بدو تولد در شکم او نبوده بلکه ظاهر امر نشان می دهد که این حیوان آن را بلعیده است و این بلعیدن هم مربوط به همین اواخر قبل از ذبح او بوده چون اگر برای مدت طولانی بود به طور طبیعی دفع می شد. پس وقتی حیوان را ذبح می کند و آن را داخل شکم آن حیوان پیدا می کند معلوم می شود که بلعیدن همیان مربوط به مدت کوتاهی قبل بوده و متعلق به کسی بوده است. البته درست است فروشنده لزوماً و یقیناً به عنوان مالک این

ص: 441

2- . وسائل الشيعه، ج 25، ص 448، كتاب لقطه، باب 5، حديث 5.

صره شناخته نمی شود ولی در بین همه کسانی که احتمال تعلق این کیسه به آنها وجود دارد، احتمال تعلق به او بیشتر از دیگران است. به عبارت دیگر تعلق این همیان به بایع اقرب الاحتمالات است.

حال چرا فقط به بایع باید مراجعه کرد؟ شما می گوئید احتمال تعلق به بایع وجود دارد و این احتمال از سایر احتمالات قوی تر است ولی باز هم در حد احتمال است پس چرا به دیگران رجوع نمی شود؟

پاسخ این است که ما این را تعبداً می پذیریم، یعنی لولا تعبد به این روایت و حکم به سقوط تعریف در مورد سایر کسانی که احتمال ملکیت آنها هست، باید به دیگران هم اعلام می شد. پس این صرفاً به واسطه تعبد به این روایت است و لولا این بیان امام که فرمود: «عرفه البایع» و تعریف را به بایع منحصر کرد، می بایست پیدا شدن این مال به همه کسانی که احتمال تعلقشان به این مال وجود دارد، اعلام می شد چنانچه در مورد مجهول المالک حکم، همین است. مجهول المالک باید اعلام شود، آن هم به همه کسانی که احتمال ملکیت آنها وجود دارد اما امام در این میان فقط رجوع و تعریف به بایع را فرموده و لزوم اعلام به بقیه افراد را منتفی کرده است. ما این را تعبداً می پذیریم و الا حکم مجهول المالک این نیست و امام هم به عنوان اینکه ولی است و حق تصرف در اموال مجهول المالک را دارد، این را به تملیک واجد در آورده و در آخر فرموده: «عرفه البایع فإن لم یکن یعرفها فالشیء لک»؛ امام این را به ملکیت واجد در آورده اند.

پس این روایت بر لزوم تعریف کنز موجود در مملوک واجد دلالت نمی کند. مستدل می خواست لزوم تعریف را به استناد این روایت اثبات کند ولی گفتیم این روایت به کنز مربوط نیست و لزوم تعریف از آن استفاده نمی شود.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 30 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (جهت دوم: موارد استثناء)

مصادف با: 29 جمادی الثانی 1436

سال پنجم جلسه: 100

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در دلیل سوم لزوم تعریف کنزی بود که واجد آن را در مملوک خود پیدا کرده است. گفتیم سه روایت مورد استناد قرار گرفته که هر سه روایت را نقل کردیم و تقریب به استدلال به آنها بیان شد.

استدلال به روایت اول مورد اشکال قرار گرفت. محصل اشکال این شد که این روایت مربوط به مال مجهول المالک است و ربطی به کنز ندارد.

ان قلت

اینجا ممکن است یک اشکالی به ذهن برسد که در مورد روایات بعدی هم قابل طرح است و آن اینکه:

لقائل ان يقول که درست است این روایت مربوط به حیوانی است که در درون شکم او چیزی پیدا شده ولی آن حیثی که در این روایت در این مقام مورد استدلال قرار گرفته، حیث کونه من مجهول المالک نیست (ما اصل روایت را نقل کردیم و تقریب استدلال هم بیان شد لکن در اشکال به استدلال گفتیم این روایت اصلاً به کنز مربوط نیست بلکه مربوط به مال مجهول المالک است) تا شما اشکال کنید که این روایت اجنبی عمّا نحن فيه است. اگر حیث مجهول المالک بودن و تعلق مال به مالک محترم مورد نظر مستدل بود، وجوب تعریف برای این حیثیت دارای خصوصیتی بود ولی اینجا یک حیث دیگری هم هست که وجوب تعریف مربوط به آن حیثیت است و آن حیثیت این است که بایع و فروشنده دارای ید تبعیت است نسبت به ما فی جوف الحيوان. توضیحاً عرض می کنم که ید بر دو قسم است: ید مباشرت و ید تبعیت؛ ید مباشرت یعنی آنچه که مستقیماً تحت تصرف انسان است. کسی که در خانه ای زندگی می کند، ید مباشرت بر

این خانه دارد و این خانه مستقیماً در تصرف او است. یک ید تبعیت هم داریم؛ ید تبعیت یعنی ید و تصرف در چیزی که مستقیم در اختیار و تصرف مالک نیست بلکه به تبع ید بر چیزی، ید بر تابع هم پیدا می کند مثل ید بر مافی جوف المکان.

مستشکل می گوید آنچه در این روایت مورد نظر است، حیثیت ید تبعیت داشتن بایع است یعنی فروشنده حیوان که ید بر خود حیوان داشته به تبع ید بر حیوان، ید بر مافی جوف الحیوان هم داشته است. لذا وقتی در مورد روایت تعریف واجب می شود، در کنز هم تعریف واجب می شود چون در ما نحن فیه هم مسئله همین طور است یعنی بایع به تبع ید بر مکان ید بر مافی جوف المکان داشته است.

البته توجه به یک نکته لازم است که فرق است بین قاعده ید و این روایت؛ ما گفتیم که قاعده ید بر حجیت ید تبعیت دلالت نمی کند بلکه اماریت ید بر ملکیت نهایتاً حجیت ید را نسبت به خود مکان ثابت می کند. اگر مکانی تحت تصرف

ص: 443

کسی باشد، این اماره ملکیت او بر خانه است. اما اماره ملکیت او بر مافی جوف المکان نیست. قاعده ید حجیت ید تبعیت را ثابت نمی کند. نهایت چیزی که از قاعده ید استفاده می شود، حجیت ید مباشرت است. اما روایت با قاعده فرق می کند. مستشکل می خواهد بگوید آنچه که از این موثقه فهمیده می شود، حجیت ید تبعیت هم است؛ اگر روایت بر این دلالت می کند که کسی که حیوان را قربانی کرده چنانچه در درون شکم او همیانی از درهم و دینار پیدا کند باید به بایع رجوع کند و به او اعلام و تعریف کند، به خاطر این است که بایع و فروشنده به تبع ید بر خود حیوان، ید بر مافی بطن الحیوان هم دارد. و این به این جهت نیست که این یک مالی است که مالکش معلوم نیست و ما به واسطه اینکه بایع اقرب الاحتمالات است در بین کسانی که محتمل است این مال متعلق به آنها باشد، به او رجوع می کنیم بلکه به این جهت است که ید تبعیت داشته، لذا مستشکل می خواهد نتیجه بگیرد که استدلال به این روایات تمام است.

پس محصل مطالب این شد که در مرحله اولی، مستدل بر لزوم تعریف در باب کنز به روایتی که مربوط به حیوان بود، استدلال کرد و گفت از این روایت فهمیده می شود اگر مالی در بطن خانه یافت شود، باید به فروشنده خانه اعلام شود، همان طور که این روایت در مورد حیوان هم این دلالت را دارد.

در مرحله دوم اشکال ما به این روایت این بود که این روایت بر این مدعا دلالت نمی کند چون اصلاً ربطی به باب کنز ندارد. اگر مسئله وجوب تعریف مطرح شده برای این است که مال مجهول المالک است و حکم مجهول المالک وجوب تعریف و اعلام است. اگر در مجهول المالک تعریف واجب بود معلوم نیست ما بتوانیم استفاده کنیم که در کنز هم تعریف واجب است. اینها ربطی به هم ندارند.

در مرحله سوم گفتیم مستشکل در دفاع از استدلال به موثقه و در رد پاسخ ما ادعا می کند که این روایت قابل استدلال است چون اگر حیث مورد استدلال آن چیزی بود که شما می گوید، اشکال شما وارد بود. یعنی اگر به این روایت استدلال شده بود برای وجوب تعریف و وجوب تعریف برای این بود که این مال، مجهول المالک است، قهراً اشکال شما وارد بود ولی در این روایت یک حیث دیگری وجود دارد که مستدل بر آن حیث تکیه کرده و آن هم حیث وجوب تعریف به بایع است برای اینکه ید تبعیت او معتبر است. چون این شخص ید داشته بر آن حیوان و به تبع ید بر حیوان، ید بر مافی بطن الحیوان هم داشته لذا اعلام به بایع از این جهت واجب است.

اگر این حیث در این روایت در نظر گرفته شود، می تواند مورد استدلال واقع شود چون در باب کنز هم همین طور است.

سؤال:

استاد: نکته اش این است که ما گفتیم احتمال تعلق این مال به بایع وجود دارد و لذا بما ان البایع مالک لهذا المال و اینکه این یک مال مجهول المالك است و ما احتمال می دهیم برای آن شخص باشد، باید اعلام و تعریف شود چون این احتمال از سایر احتمالات قویتر است و دلیل اینکه چرا سراغ سایر احتمالات نمی رویم تعبد است. بر این اساس معلوم شد این روایت ربطی به باب کنز ندارد بلکه مربوط به مجهول المالك است. اما سخن مستشکل در مقام رد اشکال ما این است که درست است که این روایت به حیوان مربوط است ولی در مورد این روایت دو حیث برای وجوب تعریف محتمل است:

ص: 444

یکی وجوب تعریف و اعلام به بایع از این جهت که ما فی جوف الحیوان من مجهول المالك است و ما چون احتمال می دهیم بایع مالک این مال باشد باید به او اعلام کنیم. طبق این حیث این روایت ربطی به بحث ما ندارد و اجنبی عمن نحن فیه.

احتمال دیگر این است که بایع صاحب ید تبعیت است و این با احتمال و حیث اول متفاوت است یعنی به طور کلی روایت دلالت می کند که صاحب ید تبعیت باید اعلام شود. فرقی هم نمی کند که ید تبعیت کجا باشد. ید تبعیت هر جا که بود، چه در حیوان و چه در ارض، باید اعلام شود. اینجا صاحب حیوان نسبت به خود حیوان که ید مباشرت داشته، نسبت به ما فی جوف الحیوان هم ید تبعیت دارد. پس این ید تبعیت اقتضا می کند که به او (صاحب حیوان و فروشنده حیوان) تعریف شود. اگر اصل وجوب تعریف مال برای صاحب تبعیت هر جا که احتمال دهیم این مال متعلق به اوست، لازم باشد، در مانحن فیه هم همین گونه است. فروشنده این خانه بر خود خانه ید مباشرت داشته است لذا ید او بر ما فی جوف المکان هم بالتبع ثابت می شود.

پس این روایت بر وجوب تعریف به صاحب ید تبعیت دلالت می کند و در این صورت با کنز ارتباط پیدا می کند.

آیا با این بیان می توانیم وجوب تعریف را ثابت کنیم؟ آیا با این بیان می توانیم لزوم اعلام به فروشنده این مکان را در ما نحن فیه ثابت کنیم یا نه؟

قلت

به نظر می رسد این مطلب تمام نیست چون:

اولاً: برای اینکه تفکیک بین این دو حیثیت و اینکه این روایت ناظر به حیثیت مورد نظر این مستدل است، کار ساده ای نیست. اگر به متن روایت رجوع کنیم، متن روایت این است که شخصی در مورد جزور که برای قربانی کردن خریده «فلما ذبحها وجد فی جوفها صره فیها دراهم او دنانیر او جوهره لمن یکون ذلک؟»، سؤال می کند این مال مکشوفه متعلق به کیست؟ آیا برای خریدار است یا برای فروشنده؟ امام (ع) می فرمایند: صره را باید به بایع و فروشنده اعلام کند. اینکه می فرمایند: «عرّفه البایع» به چه دلیل ادعا می شود که این وجوب تعریف برای این مال به عنوان صاحب ید تبعیت است؟ از کجا این مطلب فهمیده می شود؟! ما باشیم و این روایت، ظهور روایت در همان حیثیتی است که ما عرض کردیم. روایت ظهور در این دارد که یک مالی پیدا شده که مالک آن معلوم نیست، یعنی مجهول المالك است و چون مالک آن معلوم نیست، امام فرموده اعلام کند، نه از باب اینکه تعریف مال به صاحب ید تبعیت ثابت شود. انصافاً این مطلب از ظاهر این روایت به دست نمی آید.

ثانیاً: به علاوه اینکه اصل تبعیت ید بر ما فی جوف الحیوان از ید بر خود حیوان محل بحث است. چه کسی گفته کسی که بر چیزی ید داشته باشد بر ما فی جوفه هم ید دارد؟ ما فی جوف الحیوان متعلق به صاحب حیوان است؟

لذا اگر ما باشیم و این روایت، از این روایت وجوب تعریف به صاحب ید تبعیت استفاده نمی شود. این روایت ظهور دارد در اینکه تعریف مال به عنوان اینکه مجهول المالك است، لازم می باشد. به علاوه اصل اعتبار ید تبعیت محل تأمل است. تا وجوب تعریف به صاحب ید از این روایت استفاده شود. وجوب تعریف به ید تبعیت متفرع بر این است که اصل اعتبار ید

تبعیت موضوعاً ثابت شود. آنچه ثابت و معتبر است، ید بایع بر این مکان و ارض و خانه است اما اعتبار ید او بر ما فی جوف المکان ثابت نیست. لذا دیگر وجوب تعریف به صاحب ید تبعیت از روایت استفاده نمی شود.

نتیجه

فتحصل مما ذکرنا کله که روایت اول علی رغم این دفاعیه ای که از آن صورت گرفت، نمی تواند لزوم تعریف به بایع را اثبات کند.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 446

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 31 فروردین 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (جهت دوم: موارد استثناء)

مصادف با: 1 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 101

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

از روایاتی که در دلیل سوم برای وجوب تعریف کنزی که واجد در مملوک خودش پیدا کرده، مورد استناد واقع شد. روایت اول مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که روایت اول نمی تواند وجوب تعریف کنز به بایع را ثابت کند.

بررسی روایت دوم

اما روایت دوم روایت اسحاق بن عمار بود. روایت اسحاق بن عمار هم دلالت بر وجوب تعریف کنز ندارد و به عبارت دیگر اجنبی عمّا نحن فيه. دلیل بر این مسئله این است که مورد روایت دراهمی است که در منازل مکه پیدا شده و قبلاً هم گفتیم منازل مکه مخصوصاً برای سکونت زوّار و حجاج مهیا شده و ساکنین این منازل نوعاً کسانی هستند که برای انجام مناسک حج و عمره به مکه می آمدند. با توجه به طبیعت حال این منازل و ساکنین آن معلوم می شود این هفتاد درهمی که در این منازل پیدا شده، متعلق به کسانی است که قبل از واجد در آن منزل مسکن داشتند و از آنجا که اهل منزل و صاحب آن از سایرین اعراف به مال مکشوفه هستند امام (ع) فرمودند باید به اهل منزل و صاحب مسکن و کسانی که در آن مسکن منزل داشتند، تعریف شود. این نکته هم قابل توجه است که معمولاً کسانی که در این منازل ساکن می شوند، اهل فحوص و حفاری در اعماق زمین مسکن نمی باشند لذا بعید است که اساساً مربوط به کنز باشد. پس اگر در این روایت دقت شود معلوم می شود این روایت مربوط به مجهول المالک است. مالی که مالکش معلوم نیست و قهراً در مورد مجهول المالک همان طور که در جای خودش بیان شده، اعلام و تعریف برای کشف مالک و پیدا کردن مالک لازم و واجب است.

لذا این روایت قابل استدلال نیست؛ چون بحث ما در رابطه با کنز و مالی است که مدفون شده و کسی آن را پیدا کرده در حالی که روایت به مجهول المالک مربوط می شود و حکم مجهول المالک هم این است که باید اعلام کند و اگر مالکش پیدا نشد باید از طرف مالک صدقه دهد.

شاهد دیگری که عدم ارتباط این روایت به کنز را تقویت می کند، این است که دراهم ظاهراً مربوط به همان دوره ای بوده که مردم در آن زندگی می کردند. این دراهم در آن ایام و توسط خلفای اسلامی و سلاطین اسلامی برای داد و ستد مردم ضرب شده بود. قبل از آن ایام آن عنوان درهم مصطلح نبوده. بنابراین اگر این یک امر حادث و جدیدی بوده قهراً بعید است این را به عنوان ذخیره دفن کرده باشند تا از آن استفاده کنند. به عبارت دیگر، عنوان کنز بر آن دراهم صدق نمی کرده و سؤال راوی و ظاهر روایت هم نشان می دهد که مالی که در زمین دفن شده باشد، نبوده بلکه آن را در گوشه ای از خانه مخفی کرده بودند و شخصی آن را پیدا کرده است.

ص: 447

به عبارت دیگر شاهد بر اینکه مسئله کنز مطرح نبوده، بلکه مالی بوده که پیدا شده و صاحبش معلوم نبوده، ذکر درهم در روایت است که اشاره به سکه رایج بین مردم دارد. آن سکه ای که رایج بین مردم بوده، سکه هایی بوده که در عهد اسلامی ضرب شده بود و قبل از آن موجود نبوده و در واقع یعنی زمان زیادی از آن نگذشته بود که ما بگوییم این دفن شده بود و عنوان کنز بر آن صادق است.

لذا روایت دوم هم دالّ بر وجوب تعریف در محل بحث نیست.

بررسی روایت سوم

اما روایت سوم موثقه محمد بن قیس بود. در مورد موثقه محمد بن قیس هم قبلاً بحث کرده ایم. در جمع بین موثقه محمد بن قیس و صحیحه محمد بن مسلم، عرض کردیم موثقه محمد بن قیس ناظر به زمینی است که اهل آن زمین از آن اعراض نکرده اند و ذیل صحیحه محمد بن مسلم مربوط به زمینی است که اهلش از آن اعراض کرده اند. اگر ما صحیحه محمد بن مسلم را قرینه گرفتیم که مورد این موثقه، زمینی است که مُلاک آن، از آن زمین اعراض نکرده اند ولو الان مخروبه شده، در این صورت این زمین و آنچه که در آن است مالک دارد لکن معلوم نیست مالکش چه کسی است. پس آن ورقی که در این خربه پیدا شده، از مصادیق مجهول المالک می شود و ما عرض کردیم ظاهر روایت این است که این ورق علی سطح الارض بوده و کسی آن را پیدا کرده است. وجوب تعریف هم به خاطر این است که این مال، مجهول المالک است و در مجهول المالک تعریف واجب است. لذا این ربطی به باب کنز ندارد. پس روایت سوم هم قابل استدلال نیست.

بررسی دو مشکل در روایات

ما وقتی این سه روایت را با هم مقایسه می کنیم می بینیم هر سه مربوط به مجهول المالک است اما در عین حال یک تفاوت هایی با هم دارند و بعضی از مطالب این روایات با حکم مجهول المالک منطبق نیست.

اشکال اول

در روایت اول بعد از بیان لزوم تعریف، حکم به استملاک شده است. آخر روایت این بود: «فإن لم یکن یعرفها فالشیء لک»؛ در روایت دوم پس از بیان وجوب تعریف حکم به صدقه دادن شده است: «فإن لم یعرفوها قال یتصدق بها»؛ در روایت سوم هم مسئله جواز تمتع مطرح شده، «فإن وجد من یعرفها و الا تمتع بها»؛ اگر مورد این روایات مجهول المالک باشد، حکم مجهول المالک وجوب تعریف است و چنانچه از یافتن مالک مأیوس شود، باید صدقه دهد. فقط در لقطه بعد از یکسال تعریف، گفته اند می تواند تمتع شود مع الضمان. تفاوت بین لقطه و مجهول المالک این است که هر چند هر دو باید تعریف شوند اما در مورد لقطه بعد از یکسال تعریف گفته اند می تواند

صدقه دهد و هم می تواند متمتع شود مع الضمان. در مورد مجهول المالک مسئله تمتع مع الضمان مطرح نیست و باید صدقه دهد.

حل اشکال اول

مشکل این است که در روایت اول حکم شد که «فالشئ لک» در حالی که مجهول المالک باید صدقه داده شود. این را چگونه حل کنیم؟
گفتیم بر طبق این روایت در واقع امام (ع) به عنوان ولی عام مجهول المالک اجازه داده که واجد آن را مالک شود و این یک تعبد برای مورد خاص است. یعنی کأنّ ادله وجوب صدقه دادن مجهول المالک با این روایت

ص: 448

تخصیص می خورد. یعنی قاعداً باید آن را صدقه بدهد در حالی که در روایت حکم به استملاک شده، این یک مشکله ای است برای روایت اول لکن همان طور که گفتیم حل این مشکل به این است که بگوییم این یک حکمی است که در یک موضوع خاص وارد شده و در اینجا به دلیل خاص، بر خلاف قاعده که مجهول المالک باید صدقه داده شود، گفته اند: «فالشئ لک رزقک الله».

در روایت دوم مسئله صدقه مطرح شده که مشکلی ندارد.

در روایت سوم هم مسئله تمتع و استملاک مطرح شده که این هم مخالف با حکم مجهول المالک است چون در مجهول المالک تمتع مطرح نیست بلکه باید صدقه داده شود لذا این حکم بر خلاف قاعده است. پس دو روایت یعنی روایت اول و روایت سوم از این جهت مشکل دارند. پاسخ این است که جواز استملاک و تمتع این مال فقط در مثل همین مورد به واسطه روایت تعبداً ثابت می شود.

اشکال دوم

نکته دیگری که در این سه روایت وجود دارد مسئله شخص یا اشخاصی است که تعریف به آنها باید صورت بگیرد؛ در روایت اول تعریف به خصوص بایع مطرح شده و فرموده: «عرّفه البایع» و دیگر نگفته «ان لم یعرفوها فالبايع قبله و هكذا» طبق این روایت اگر در شکم حیوان چیزی پیدا شود باید به بایع و فروشنده حیوان اعلام کند. اگر متعلق به او نبود، دیگر رجوع به بایع قبلی مطرح نشده. پس وجوب تعریف به بایع اول منحصر شده است.

در روایت دوم وجوب تعریف به خصوص اهل منزل مطرح شده؛ فرموده: «یسئل عنها اهل المنزل لعلهم یعرفونها» و دیگر نگفته است مطلقاً اعلام کند.

در روایت سوم وجوب تعریف مطلق است و شخص یا اشخاص خاصی مطرح نیستند.

پس یک تفاوتی هم بین این سه روایت از حیث کسانی که باید به آنها اعلام شود وجود دارد.

مشکل این است حکم مجهول المالک این است که تعریف باید کلی باشد و خصوص شخص خاصی مطرح نیست. این هم یک اشکال که در دو روایت، وجوب تعریف منحصر به عده خاصی شده در حالی که در مجهول المالک باید به همه تعریف و اعلام شود.

حال با این دو روایت چه باید کرد؟ عرض کردم که روایت سوم مشکلی ندارد. در موثقه محمد بن قیس تعبیر این است: «قضی علی (ع) وجد ورقاً فی خربه ان یعرفها» تعریف کلی است و شخص و گروه خاصی را ذکر نکرده است. این مطابق با قاعده در باب مجهول المالک است. اما در روایت اول و دوم این مشکل وجود دارد که تعریف به شخص یا گروه خاصی واجب شده و این با حکم مجهول المالک منطبق نیست.

این را چگونه باید حل کنیم؟ چون خود این نکته می تواند یک مشکل و مبعّدی برای این دو روایت باشد که اینها مربوط به مجهول المالک نیستند.

در روایت اسحاق بن عمار (روایت دوم) اگر وجوب اعلام منحصر به صاحب مسکن یا ساکنین آن شده، به این جهت است که عادتاً تعلق مال به غیر آنها محتمل نیست، به قرینه دراهمی که جدید هستند و کسانی که در آن منزل رفت و آمد می کردند یا صاحب آن منزل بیشتر در مظان این هستند که این مال متعلق به آنها باشد، برای همین باید از آنها استعلام کنیم تا صاحب این مال معلوم شود.

اما چرا به دیگران تعریف نشود؟ ممکن است این مال مربوط به ساکنین فعلی نباشد بلکه متعلق به کسانی بوده که سالها قبل (پنجاه یا صد سال قبل) ساکن این خانه بودند. این احتمال هم تقریباً مقبول نیست؛ چون اولاً بین زمانی که مال در آن پیدا شده و زمان پنهان کردن مال ظاهراً یک فاصله طولانی نبوده و ثانیاً این گونه نبوده که این منزل همیشه معدّ برای ایجار و نزول حجاج بوده باشد. الان اگر شما به خانه ای بروید و آن را اجاره کنید، آیا لازمه اش آن است که این خانه از اول برای حجاج و زوار استفاده می شده؟ دلیل نداریم که این از اول برای اجاره بوده. آنچه مسلم است این است که الان برای زوار اجاره داده می شود و لذا صاحب منزل می تواند بفهمد که این متعلق به چه کسی است و اگر هم نفهمد باید صدقه دهیم.

پس اگر در روایت دوم وجوب تعریف منحصر می شود به صاحب مسکن و یا اهل منزل برای این است که مالک، اعرف است به این مال و اوست که می توان به وسیله او مالک را کشف کرد و صرفاً او می داند این مال محتمل است به کسانی متعلق باشد. پس عادتاً احتمال تعلق این مال به غیر وجود ندارد و به همین جهت وجوب تعریف به این گروه منحصر شده است.

در روایت اول هم که وجوب تعریف به خصوص بایع مطرح شده یا به این جهت است که عرفاً و عادتاً احتمال تعلقش به غیر بایع مطرح نیست و اگر هم باشد، باید بگوییم اینجا تعبداً تعریف به غیر بایع لازم نیست و یا آنکه بگوییم منظور از بایع جنس بایع است نه خصوص فرد همین بایع اخیر.

نتیجه

فتحصل مما ذکرنا کله که در مورد این روایات دو مشکل به نظر می رسید: یکی اینکه اگر این روایات را مربوط به مجهول المالک بدانیم اشکال این است که در روایت اول و سوم حکم به صدقه نشده بلکه مسئله استملاک و تمتع مطرح است. مشکل دیگر اینکه اگر ما مورد این روایات را مجهول المالک بدانیم، چرا در روایت اول و دوم تعریف به خصوص گروه خاصی واجب شده است در حالی که در مجهول المالک تعریف عمومی و کلی است. این دو اشکال نسبت به بعضی از این روایات وجود داشت و عرض کردیم این اشکالات به نوعی قابل حل و پاسخ است. لذا در مجموع به نظر می رسد روایات دالّ بر وجوب تعریف کنز نیست.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 1 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (جهت دوم: موارد استثناء)

مصادف با: 2 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 102

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد صورت اول از صوری که در متن تحریر استشنا شده، نتیجه این شد که هیچ یک از ادله ای که برای وجوب تعریف کنز اقامه شده، وافی به مقصود نیست. در متن تحریر درباره کنزی که واجد، آن را در ارض مملوک خود پیدا کند آمده: اول باید به بایع تعریف شود، فإن عرفه فیدفع الیه و الا به بایع قبلی و هکذا تا جایی که منتهی شود به کسی که این مال محتمل است به او متعلق باشد، وجود نداشته باشد. آن گاه بعد از یأس از پیدا کردن کسی که این مال متعلق به اوست، این به ملکیت واجد در می آید و باید خمسش را بدهد. لکن مشهور در بخش اول با این نظر موافقت، یعنی مشهور هم قائل به وجوب تعریفند اما در مورد ملکیت این مال می گویند پس از یأس، معامله مجهول المالك با آن شده و لذا باید صدقه داده شود و در عنوان کنز داخل نمی شود.

علی ای حال اینجا دو حکم در مسئله وجود دارد: یکی وجوب تعریف و دوم ملکیت واجد، موضوع بحث فعلا مسئله اول است. سه دلیلی که اقامه شد یعنی قاعده ید و اجماع و روایات هیچ کدام نتوانست وجوب تعریف این کنز را ثابت کند و هر سه محل اشکال واقع شد.

حق در مسئله

از آنجا که مشهور قائل به وجوب تعریف هستند چه بسا از باب احتیاط بتوان گفت تعریف واجب است یعنی احتیاط واجب آن است که تعریف شود. پس اینجا فتوی نمی توان داد چون ادله تمام نیست بلکه باید گفت احوط آن است که تعریف این مال واجب است کما اینکه بعضی از بزرگان در این مسئله احتیاط کرده اند. هر چند امام و مرحوم سید قائل به وجوب تعریف شده اند به تبعیت از مشهور.

محقق خوبی هم در حاشیه عروه فرموده: «الحکم بوجوب التعریف مبنی علی الاحتیاط». البته در مستند یک حاشیه دیگری هم دارد. آنجا که در متن عروه بحث از تعریف به میان آمده فرموده: «محل الکلام هو الكنز الذی لا یعرف له مالکٌ للفعل و فی مثله لا موجب للتعریفه بالنسبه الی احد البایعین فإن المفروض انقطاع یدهم عن الارض المبتاعه فحالهم حال غیرهم فی ذلک فالظاهر انه للواجد بلا حاجه الی التعریف»⁽¹⁾؛

موضوع کلام کنزی است که مالک بالفعل ندارد و در امثال این موارد وجهی برای لزوم تعریف نسبت به بایعین نیست. دلیل آن هم این است که ید بایعین از این ارض منقطع شده، پس ایشان وجوب تعریف را نفی می کند. پس در اینجا مسئله احتیاط را بیان نکرده بلکه فقط ناظر به ادله است یعنی می گوید

ص: 451

1- . مستند، کتاب الخمس، ص 85.

دلیلی بر وجوب تعریف نداریم ولی در حاشیه عروه به خاطر مشهور گفته احوط آن است که تعریف شود. در آخر هم فرموده: «فالظاهر انه للواجد». بدون آنکه نیازی به تعریف باشد. پس ایشان در حکم دوم مخالفتی با مرحوم سید ندارد بلکه اختلاف وی با سید فقط در وجوب تعریف است البته مرحوم سید در ادامه فرموده: «و علیه الخمس». اگر ما این را از باب کنز بدانیم قهراً خمس هم واجب است.

علی ای حال حق آن است که تعریف از نظر ادله واجب نیست ولی رعایتاً للمشهور باید گفت احوط آن است که تعریف واجب است. یعنی به خاطر رعایت مشهور یک احتیاط وجوبی در اینجا باید کرد.

پاسخ محقق همدانی به اشکال مربوط به قاعده ید

سؤال: اشکالی که به قاعده ید شده بود قابل جواب است و محقق همدانی به آن جواب داده است.

استاد: مشکلی که در مورد قاعده ید مطرح کردیم این بود که مقتضای قاعده ید این است که اگر ما ید را اماره ملکیت بدانیم باید مال را بدون تعریف و سؤال به ذی الید بدهیم. محقق همدانی از این اشکال این گونه جواب داده که درست است مقتضای قاعده ید این است که مال بدون تعریف به صاحب ید داده شود ولی چون اینجا ید بایع و فروشنده این مکان بر ما فی جوف المکان، ید تبعی است، در ید تبعی، تعریف لازم است و به همین جهت تعریف واجب شده است. یعنی کأنّ ایشان می خواهند فرق بگذارند بین ید مباشرت و ید تبعیت.

اما اینکه چرا در ید تبعیت تعریف لازم است، به این دلیل که اگر چیزی به تبع شیء دیگر تحت تصرف کسی قرار بگیرد، صرف ید به تنهایی برای ملکیت کافی نیست بلکه باید ادعای ملکیت او هم ضمیمه شود یعنی در مورد ید تبعی دو چیز باید باشد تا امارت آن تمام شود: یکی اصل ید تبعی و یکی هم ادعای او نسبت به این شیء. مخصوصاً در مثل محل بحث ما که فروشنده وقتی مکان و زمین را می فروشد اصلاً اطلاع از ما فی تحت الارض و ما فی جوف الارض ندارد. چون اگر اطلاع داشت خودش سراغ آن مال می رفت و آن را خارج می کرد. پس اینکه او به تبع مکان بر آن مال ید داشته باشد، به تنهایی اقتضای ید را بر او بدهیم بلکه اینجا باید به ید تبعیت او، قبول او هم ضمیمه شود؛ این دو اگر با هم بود به صاحب ید داده می شود و این با تعریف حاصل می شود. لذا اگر اینجا تعریف واجب است برای این است که ید، ید تبعی است.

پس محقق همدانی در واقع به اشکالی که به قاعده ید شده این طور پاسخ می دهد که درست است اگر ما با قاعده ید ملکیت کسی را ثابت کنیم بدون تعریف باید به او بدهیم ولی این مربوط به ید مباشرت است. در ید تبعی ما نیازمند یک ضمیمه ایم که اگر این دو باهم بود يُدْفَعُ الی صاحب الید التبعیه و تعریف برای همین جهت است. ضمیمه اش این است که او باید این را بپذیرد و ادعایی داشته باشد. به هر حال اگر این ادعا نباشد از کجا معلوم که این برای او است؟ این ادعا هم تنها با تعریف حاصل می شود. پس ما باید این کنز را به بائع تعریف کنیم و سپس به او بدهیم.

بررسی پاسخ محقق همدانی

به نظر ما این پاسخ تمام نیست؛ سخن محقق همدانی در صورتی صحیح است که ما اماریت ید تبعی را بپذیریم، یعنی اصل ید تبعی را قبول کنیم. به این معنا که بگوییم کسی که بر ارض و مکان ید دارد به تبع بر مافی جوف المکان هم ید دارد

ص: 452

ولی این خودش محل اشکال است. ما گفتیم ادله حجیت ید فقط اثبات می کند حجیت ید مباشرت را. ید مباشرت اماره ملکیت است، این فقط تحت تصرف ذوالید است. کسی که در خانه زندگی می کند و خانه تحت تصرف اوست، این اماره ملکیت اوست اما اینکه به تبع آن، یدی هم بر مافی جوف المکان داشته باشد محل اشکال است چون ادله حجیت ید، حجیت و اماریت ید تبعیت را اثبات نمی کند. لذا با توجه به این نکته پاسخ محقق همدانی تمام نیست.

سؤال: اگر سیره عقلا مبنای حجیت ید باشد قهراً حجیت ید تبعیت ثابت می شود.

استاد: این یک مسئله دیگر است. مبنای حجیت ید اگر سیره عقلا باشد، به این معناست که عقلا ید و تصرف شخص را نشانه و علامت و اماره ملکیت میدانند و شارع هم از این سیره و روش منع نکرده پس این از نظر شرع هم اماره ملکیت است. عقلا بر چه اساسی می گویند این ملک شما است؟ می گویند این چون در تصرف شما است پس مملوک شما است لذا ید را نشانه ملکیت می گیرند و احتمال ملکیت دیگران را ملغی می کنند. اگر ما سیره عقلا را دلیل حجیت ید بدانیم معنایش این است که چون این مال در دست شماست پس ملک شما است و احتمال اینکه این خانه ای که شما در آن نشسته اید، ملک دیگری باشد، از دید آنها کالعدم است و به آن احتمال توجه نمی کنند. ما می گوئیم مبنای حجیت ید هر چه که باشد (اگر سیره عقلا باشد که خیلی روشن است). تعبد هم که باشد، به هر حال ید مباشرت حجیتش ثابت می شود. وقتی کسی مالک این خانه است به تبع آن مافی داخل الدار هم متعلق به اوست. در مواردی تبعیت قهری ثابت است اما اینکه او به تبع یدی که بر خود ارض دارد بر مافی جوف الارض هم ید داشته باشد، این به نظر ما تمام نیست. چه ملازمه ای بین این دو است؟ لذا اشکال ما به محقق همدانی این است که اصل ید تبعیت نسبت به مافی جوف المکان احراز نشده تا گفته شود در باب ید تبعیت، تعریف لازم است.

پس نتیجه این شد که هیچ کدام از این ادله و وجوب تعریف کنز را ثابت نمی کند اما از آنجا که مشهور قائل به وجوب تعریف شده اند ما احتیاطاً واجب می کنیم رعایتاً للمشهور و می گوئیم احتیاطاً تعریف واجب است.

سؤال: به واسطه احتمال تعلق این مال به مالک محترم تعریف واجب است.

استاد: پاسخ با توجه به آنچه گفتیم معلوم است اگر قرار باشد احتمال تعلق به یک مالک محترم دلیل بر وجوب تعریف باشد چرا شما در کنزی که در اراضی موات و بلاد اسلامی پیدا می شود و دارای اثر اسلامی است نمی گوئید تعریف، واجب است با آنکه آنجا هم این احتمال وجود دارد؟ کسانی که تفصیل داده اند، گفته اند اگر مال در بلاد کفر پیدا شود چون مالکش محترم نبوده متعلق به واجد است. اما کنزی که در بلاد اسلامی پیدا شود و دارای اثر اسلامی باشد چون احتمال تعلق به یک مالک محترم دارد، متعلق به واجد نیست و احکام لقطه یا مجهول المالک در آن جریان پیدا می کند. آنها در اینجا می توانند این حرف را بزنند، اما مثل امام و مرحوم سید که مطلقاً حکم به ملکیت واجد کرده اند حتی در کنزی که در بلاد اسلامی پیدا شود و دارای اثر اسلامی باشد، نمی توانند به استناد احتمال تعلق این مال به مالک محترم حکم به وجوب تعریف کنند. وجوب تعریف برای مجهول المالک یا لقطه است.

پس احتمال تعلق به مالک محترم نمی تواند دلیل وجوب تعریف باشد.

به یک نکته هم توجه کنید و آن اینکه همه این مطالب در فرضی است که بر این مالی که در مکان مملوک واجد پیدا می شود عنوان کنز صادق باشد. ولی اگر فرض کنیم این مال مثلاً برای ده سال پیش است، دیگر قطعاً عنوان کنز بر آن صادق نیست و این از محل بحث ما خارج است. ما نمی توانیم عنوان کنز را بر مالی که مثلاً ما می دانیم مالک محترم دارد و بالفعل موجود است، حمل کنیم. لذا ملحق به مجهول المالک است و احکام مجهول المالک بر آن بار می شود که باید تعریف شود اما اگر عنوان کنز بر آن صادق باشد. احتمال وجود یک مالک محترم یا وارثش برای وجوب تعریف کافی نیست.

حال آیا این مال با توجه به این خصوصیتی که گفتیم متعلق به واجد است یا باید صدقه دهیم؟ در متن تحریر و عروه آمده که این مال متعلق به واجد است. ضمن اینکه گفته اند باید تعریف شود اما گفته اند بعد از آنکه از پیدا کردن مالک مأیوس شد فیکون له و علیه الخمس.

بحث جلسه آینده: آیا این حکم دوم صحیح است که ان شاء الله پاسخ آن را در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

هشیاری امام هادی علیه السلام در مجادلات به ظاهر فکری جامعه

ایام شهادت امام هادی (ع) است. امام هادی (ع) در شرایطی زندگی می کردند که جامعه اسلامی در معرض انواع و اقسام تهاجمات فکری بود. در آن دوران اتفاقی که رخ داده بود این بود که از زمان مأمون آثار غیر اسلامی و غیر عربی یعنی از یونان و هند و تا حدودی از ایران به زبان عربی ترجمه شده بود. آثار اندیشمندان و اهل فکر شرق و غرب عالم در محیط اسلامی وارد و باب جدیدی برای مسلمین باز شده بود. افکار تازه ای به واسطه ترجمه آثار سایر تمدن ها در محیط اسلامی منتشر شد. به موازات این مسئله، مسلمین هم در رفت و آمد با سایر ملل، با فرهنگ ها و افکار دیگر آشنا شدند. ضمن اینکه این مسئله آثار مثبتی داشت در عین حال یک تهدید جدی را هم متوجه محیط اسلامی می کرد. دوران سختی بود و در بین خود مسلمین مباحث جدی و عجیبی پیرامون جبر و تفویض و اختیار و... مطرح بود. هدایت معنوی این جامعه کار خیلی سختی بود. درست است که امام هادی (ع) در مقام ریاست ظاهری جامعه نبودند ولی بالاخره به عنوان امام وظیفه هدایت معنوی این جامعه را بر عهده داشتند.

یکی از بحث هایی که در آن دوران بین مسلمان ها شدیداً رواج پیدا کرده بود، خلق قرآن بود که منجر به درگیری های خونین بین مسلمین گردید به نحوی که از این مسئله به فتنه کبری تعبیر می کردند.

موضع امام درباره چنین مسئله ای که در جامعه اسلامی آن روز به شدت محل بحث و گفت و گو بود، خیلی مهم است. امام هادی (ع) در نامه ای به بعضی از پیروانشان در بغداد نوشتند:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ عَصَمَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ مِنَ الْفِتْنَةِ فَإِنْ يَفْعَلْ فَأَعْظَمَ بِهَا نِعْمَةً وَإِلَّا يَفْعَلْ فَهِيَ الْهَلَكَةُ نَحْنُ نَرَى أَنَّ الْجِدَالَ فِي الْقُرْآنِ بِدْعَةٌ اشْتَرَكَ فِيهَا السَّائِلُ وَالْمُجِيبُ فَتَعَاطَى السَّائِلُ مَا لَيْسَ لَهُ وَتَكَلَّفَ الْمُجِيبُ مَا لَيْسَ عَلَيْهِ وَلَيْسَ الْخَالِقُ إِلَّا اللَّهُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ وَ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ لَا تَجْعَلْ لَهُ اسْمًا مِنْ عِنْدِكَ فَتَكُونَ مِنَ الصَّالِينَ جَعَلْنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ مِنْ

الَّذِينَ يَخْتَفُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَ هُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ»⁽¹⁾؛ ایشان بعد از ذکر مقدمه ای فرمود: ما گمان می کنیم خود جدال در این مسئله در مورد قرآن بدعت است. (خود جدال بدعت است نه یک رأی خاص) اینکه قرآن مخلوق است یا مخلوق نیست و بدعتی است که هم سائل و هم مجیب هر دو در آن شریکند (این برای یک طرف نیست؛ آن کسی که سؤال می کند و آن کسی که جواب می دهد هر دو در این بدعت شریکند) سائل چیزی را می گوید و چیزی را واردش می شود که «لیس له» و مجیب خود را به تکلف می اندازد در چیزی که «لیس علیه». هر دو غلط است هم آنچه که سائل می گوید و هم آنچه که مجیب می گوید.

بعد امام خیلی روشن و صریح رأی خود را می فرمایند: «و لیس الخالق الا الله». خالق فقط خداست و ما سواه مخلوق است. قرآن هم غیر از کلام خدا چیزی نیست و از خودتان برای قرآن اسم نگذارید که آن وقت از گمراه شدگان خواهید بود.

این یک نمونه کوچک بود. گاهی بعضی از مجادلات و مباحثات (حتی علمی) تبدیل می شود به یک موضوعاتی که خودش بدعت است. چه آنهایی که دفاع می کنند و چه آنهایی که رد می کنند. این خیلی دقت می خواهد. مخصوصاً برای ما که مراقب باشیم به سرعت و با هر مناسبتی وارد بعضی از این مجادلات و مباحثات نشویم. این به معنای بی تفاوتی نیست. وظیفه ما این است که در برابر انحرافات و بدعت ایستادگی کنیم. تردیدی در این نیست چراکه ما پاسدار مرزهای فکری و دینی هستیم و باید بر این پاسداری افتخار کنیم اما این خیلی مهم است که مرز بین موضوعاتی که باید در آنها وارد شویم و موضوعاتی که نباید وارد آنها شویم را تمییز دهیم و به ادنی مناسبتی وارد بحث های جنجال های به ظاهر علمی نشویم.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 455

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 5 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (جهت دوم: بررسی صورت دوم از

موارد استثناء) مصادف با: 6 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 103

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

صورت اول از مواردی که به نظر مشهور از حکم کنز استثنا شده، ذکر شد؛ گفتیم اگر واجد، کنز را در مکان مملوک خودش پیدا کند، طبق نظر مشهور تعریف این مال به بایع واجب است و اگر او این مال را نشناخت به بایع قبلی و هکذا. بحث بعدی این بود که بعد الیأس من معرفه المالك آیا این مال به ملکیت واجد در می آید یا باید صدقه داده شود.

پس اینجا دو مسئله مطرح است: یکی بحث لزوم تعریف این مال به بایع و دیگری بحث از اینکه آیا مال مکشوفه به ملکیت واجد در می آید یا آنکه باید به عنوان صدقه از طرف مالک داده شود.

در حکم اول نتیجه این شد که به نظر ما هیچ یک از ادله مشهور نمی تواند لزوم تعریف مال مکشوفه را ثابت کند لکن از آنجا که مشهور فتوا به لزوم تعریف داده اند، ما به نحو احتیاط وجوبی تعریف را لازم می دانیم.

دلیل بر لزوم تصدق و بررسی آن

اما در بخش دوم عرض کردیم مشهور قائل به لزوم صدقه دادن هستند بر خلاف امام (ره) و مرحوم سید که قائل به ملکیت واجد شده اند. پس موضوع بحث این است که بعد از تعریف و یأس از پیدا شدن مالک، تکلیف این مال چه می شود؟ امام می فرماید: به ملکیت واجد در می آید و خمس آن باید داده شود.

وجه حکم مشهور به لزوم صدقه این است که این مال داخل در عنوان کنز نیست چرا که این مال مالک محترم داشته ولو اینکه این مالک

مجهول باشد و در جایی که ما بدانیم مالی مالک محترم دارد و این مالک هم مجهول است، با آن معامله مجهول المالک می شود و احکام مجهول المالک در آن جریان پیدا می کند. (در مورد مجهول المالک گفته اند اگر بعد از تعریف، مالک پیدا نشد باید از طرف مالک صدقه داده شود لذا مشهور حکم به وجوب تصدق علی الفقرا کرده اند در مقابل باید دید که وجه ملکیت واجد چیست.

با توجه به مطالبی که ما تا اینجا گفتیم تکلیف این مال معلوم می شود. مشهور عمدتاً بر این جهت تکیه دارند که این مال دیگر کنز نیست و لذا احکام مجهول المالک را بر آن بار کرده اند. ولی به نظر می رسد دلیلی بر خروج این مال از عنوان کنز نیست. اگر ما این مال را از مصادیق کنز دانستیم، قهراً همان گونه که در کنز حکم به ملکیت واجد شد، در اینجا هم باید حکم به ملکیت واجد شود و فرقی نمی کند بین مالی که در اراضی عامه پیدا شود و مالی که در مکان مملوک واجد پیدا شود. البته ما گفتیم طبق قاعده تعریف هم واجب نیست؛ چون ما باشیم و ادله، باید بگوییم این مالی که در مکان

ص: 456

مملوک واجد یافت شده نیاز به تعریف ندارد. تعریف این مال به صرف احتمال تعلق به مالک محترم یا به صرف ید یا با استناد به آن روایات، واجب نیست هر چند ما بنا بر احتیاط گفتیم که تعریف لازم است.

به هر حال این مالی است که حتی بعد از تعریف صاحبی برای آن پیدا نشده و فرض ما هم این است که این مال مثلاً برای مدت ده سال (کمتر یا بیشتر) در این مکان مدفون نشده است. لذا با توجه به صدق عنوان کنز و عدم مانع در برابر جریان حکم کنز، حکم به ملکیت این مال برای واجد می شود.

بله! اگر ما بدانیم این مال مثلاً ده سال پیش در این مکان دفن شده، اینجا عنوان کنز صدق نمی کند. لذا چون مالکی داشته که آن را در این مکان قرار داده، باید تعریف شود و پس از تعریف اگر مالکش پیدا نشود، باید صدقه داده شود چون از مصادیق مجهول المالک است و احکام مجهول المالک بر آن بار می شود اما مالی که برای مدت طولانی تری در این مکان مدفون شده و ما احتمال می دهیم مالک داشته باشد، به صرف احتمال مالک داشتن نمی توانیم آن را از دایره کنز خارج کنیم و از مصادیق مجهول المالک بدانیم.

لذا به نظر می رسد در این مسئله حق با امام (ره) و مرحوم سید است و فتوای مشهور مبنی بر لزوم صدقه علی الفقرا تمام نیست چون نظر مشهور مبتنی بر این است که از دید آنها این مال از عنوان کنز خارج است. وجهی هم برای احتیاط نیست چون آن شهرتی که در باب لزوم تعریف بود، در مسئله ملکیت این مال نیست. یعنی یک شهرت قویه ای که به واسطه آن بخواهیم در مورد صدقه دادن احتیاط کنیم وجود ندارد.

نتیجه بحث از صورت اول

پس در صورت اول نتیجه کلی بحث از استثناء مالی که در مملوک واجد پیدا شود این شد که استثناء این مورد از موارد کنز تمام نیست و به نظر می رسد محل اشکال است.

صورت دوم از موارد استثناء

صورت دوم در کلام امام (ره) بیان نشده ولی مرحوم سید در عروه به آن اشاره کرده است. ایشان در مسئله 15 عروه می فرماید: «لو علم

الواجد انه لمسلم موجود هو او وارثه في عصره مجهول ففي اجراء حكم الكنز او حكم مجهول المالک عليه و جهان و لو علم انه کان ملكاً لمسلم قديم فالظاهر جريان حكم الكنز عليه؛ اگر مالی که واجد پیدا کرده، یقین دارد متعلق به یک مسلمانی است که یا خودش و یا وارثش در آن زمان موجودند لکن شناخته شده نیستند، در این فرض دو وجه محتمل است: یکی اینکه حکم کنز بر آن جاری شود. یعنی حکم به ملکیت واجد برای کنز شده و خمس ثابت گردد یا حکم مجهول المالک جريان پیدا کند. پس مرحوم سید در این صورت توقف کرده و فرموده: «فقیه و جهان». بعد در ادامه می فرماید: ولی اگر بدانند این متعلق به یک مسلمانی است که مربوط به عصر قدیم است، ظاهراً حکم کنز بر او جريان پیدا می کند. پس در این مسئله دو فرض مطرح شده ولی اگر بخواهیم به صورت کامل فروض این مسئله را بیان کنیم باید سه فرض در این رابطه ذکر کنیم. از این سه فرض، حکم یک فرض معلوم است و مرحوم سید هم متعرض آن نشده اما در مورد دو فرض دیگر، ایشان نظرشان را بیان کرده اند.

ص: 457

فرض اول

فرض اول این است که واجد یقین دارد این مال متعلق به مسلمانی است که یا خودش موجود است و یا وراثش حضور دارند و شناخته شده هم هستند. یعنی کاملاً معلوم است که این مال متعلق به چه خانواده ای است. حال یا خود مالک و یا وراث او معلوم می باشند. حکم این فرض واضح است که باید به آنها دفع شود؛ این نه داخل در عنوان کنز است و نه داخل در عنوان مجهول المالک. تکلیف این مال کاملاً معلوم است چون مالی است که پیدا شده و صاحب آن معلوم است و تصرف در مال غیر بدون اجازه او صحیح نیست، لذا باید به او پس داده شود.

فرض دوم

فرض دوم جایی است که واجد می داند این مال متعلق به مسلمانی است که یا خودش و یا وراثش موجودند ولی شناخته شده نیستند و مجهول می باشند. یعنی ما می دانیم این مالک دارد ولی نمی دانیم مالک چه کسی است. این فرضی است که در عبارت مرحوم سید در قسمت اول به آن اشاره شده است.

اقوال

در این فرض اختلاف است و اجمالاً سه قول در این فرض وجود دارد:

بعضی قائل به جریان حکم کنز بر این مال شده اند و گفته اند این از مصادیق کنز است لذا احکام کنز بر آن جاری می شود یعنی به ملکیت واجد در می آید و خمس بر او واجب است. بعضی قائل به اجراء حکم مجهول المالک شده اند و چه بسا بتوان گفت اکثراً این نظر را پذیرفته اند. اما مرحوم سید در عروه توقف کرده است و همین مقدار گفته که «فقی اجراء الحکم الکنز او حکم مجهول المالک علیه وجهان».

دلیل بر بطلان توقف و حق در مسئله

آیا وجهی برای توقف مرحوم سید هست؟ اگر توقف باطل باشد، باید حکم مجهول المالک بر آن جاری کنیم یا حکم کنز را؟

دلیل بر اینکه این توقف در این مقام غیر قابل قبول است و به نظر ما حکم مجهول المالک بر این مال جاری می شود این است که هیچ یک از ادله ای که احکام کنز را در مورد این مال ثابت کند، تمام نیست و ادله مجهول المالک تمام است. به عبارت دیگر بیان ما در اینجا یک وجه سلبی و یک وجه ایجابی دارد.

وجه سلبی

وجه سلبی ناظر به شمول ادله کنز نسبت به این مورد است. اگر بخواهد در این مورد احکام کنز جاری شود، باید مستند آن معلوم شود. فرض این است که علم به وجود مالک داریم حال یا خود مالک یا وارث، لکن ما او را نمی شناسیم. در صورت اول استثناء، ما علم به وجود مالک نداشتیم در آن صورت بحث از مالی بود که در یک مکانی پیدا شده و اصل وجود مالک (یا خودش یا وراثش) برای ما معلوم نبود اما اینجا به وجود مالک علم داریم لکن مالک برای ما شناخته شده نیست.

بر این اساس ادله کنز شامل این مورد نیست تا به تبع آن احکام کنز ثابت شود. چون:

ص: 458

اولاً: چه بسا بتوان گفت موضوعاً این مال از مصادیق کنز محسوب نمی شود؛ چون در کنز یک خصوصیتی وجود دارد که علقه مالک به مال معلوم نیست. اتصال و ارتباط بین مالک این مال و مال محرز نیست. اگر مالک یک مال معلوم باشد، لعل نتوان آن را از مصادیق کنز دانست.

ثانیاً: سلمنا که عنوان کنز صادق باشد و بگوییم در صدق عنوان کنز معلوم بودن یا نبودن مالک، خصوصیتی ندارد ولی ادله دال بر ثبوت خمس در کنز از این مورد و امثال آن منصرف است به همان جهتی که عرض کردیم که این تصرف در مال غیر است. وقتی ما می دانیم این مال یک مالک محترم دارد هر چند مالک معلوم نباشد قهراً ادله کنز شامل آن نمی شود. چگونه ممکن است ما در مورد مالی که می دانیم مالک دارد، بگوییم دیگری می تواند مالک این مال شود. حتی در مورد لقطه هم که جواز تمتع از لقطه بیان شده، تمتع علی وجه الضمان است، نه اینکه به نحو مطلق بتواند از این مال استفاده کند. لذا با وجود علم به مالک محترم قطعاً ادله کنز که دال بر ملکیت واجدند، از این مورد منصرف است؛ چون وقتی مالک داشته باشد ولو آن مالک مجهول باشد، دیگر نمی توان حکم به ملکیت واجد کرد و این با حکم به ملکیت واجد منافات دارد.

پس در وجه اول که وجه سلبی است نتیجه این شد که این از موارد کنز نیست و لذا اجراء حکم کنز بر آن قابل قبول نیست.

وجه ایجابی

اما اینکه حکم مجهول المالک بر آن جاری می شود، برای این است که ادله مجهول المالک شامل اینجا می شود؛ طبق ادله مجهول المالک، مالی که مالک محترم داشته باشد، کسی نمی تواند مالک آن مال شود هر چند مالک آن نامعلوم باشد و لذا باید صدقه داده شود. اگر لقطه هم باشد همین گونه است. البته لقطه یک تفاوتی با مجهول المالک دارد؛ چون در لقطه تمتع همراه با ضمان جایز است اما در مجهول المالک همین هم جایز نیست و باید صدقه داده شود.

نتیجه

وقتی ادله کنز شامل این مورد نمی شود و در مقابل، ادله مجهول المالک شامل این مورد می شود، دیگر وجهی برای توقف نیست؛ اینکه مرحوم سید در این مورد فرموده: «فیه وجهان» به نظر می رسد وجهی برای آن نیست.

پس از سه قولی که در این مقام (فرض دوم) ذکر شده، هم نظر مرحوم سید مبنی بر توقف نادرست است و هم نظر کسانی که قائل به جریان حکم کنز بر این مال هستند. فالحق هو اجراء حکم مجهول المالک علیه.

فرض سوم

اما فرض سوم این است که علم دارد به اینکه این مال، متعلق به کسی است که الان نیست؛ «لو علم انه کان ملكاً لمسلم قديم»، اگر کسی بداند این متعلق به یک مسلمانی است که الان زنده نیست. اینجا مرحوم سید فرموده: «فالظاهر جریان حکم الکنز علیه»؛ در اینجا حکم کنز جاری می شود.

بحث جلسه آینده: اما اینکه چرا در فرض سوم حکم کنز جاری می شود و آیا مخالفی در این مسئله وجود دارد یا نه إن شاء الله در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد. «الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 6 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (جهت دوم: بررسی صورت دوم از

موارد استثناء) مصادف با: 7 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 104

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

گفته شد مجموعاً سه فرض در این مقام قابل بحث است که دو فرض آن در مسئله پانزدهم عروه مطرح شده، فرض اول از آن جهت که حکم آن واضح و روشن بوده، در این مسئله ذکر نشده است. به هر حال فرض اول و دوم مورد بررسی قرار گرفت.

فرض سوم

فرض سوم این است که واجد کنز علم دارد که این کنز و مالی که کشف کرده، متعلق به یک مالک محترم است (اعم از مسلم یا کافر ذمی) لکن این شخص الآن موجود نیست بلکه متعلق به زمانهای قدیم بوده و حتی وارثی هم از او موجود نیست. فرق این فرض با دو فرض قبلی این است که در دو فرض قبلی بحث در این بود که واجد علم دارد به اینکه این مال متعلق به یک مالک محترم است حال یا معلوم است و یا مجهول ولی اصل وجود مالک محترم در فرض اول و دوم مفروض عنه بوده اما در فرض سوم اصل تعلق به یک مالک محترم محرز است لکن واجد یقین دارد که مالک این مال و وارث او موجود نیستند. در این فرض چند قول وجود دارد:

در این فرض بعضی قائل به جریان حکم کنز شده اند از جمله مرحوم سید این نظر را پذیرفته و بعضی مثل مرحوم آقای حکیم معتقدند به اینکه حکم من لا وارث له در اینجا جریان پیدا می کند. ایشان در حاشیه عروه نوشته: «الاحوط اجراء حکم ما لا وارث له علیه».

ادله قول اول

حال باید ادله قول اول را بررسی کنیم و ببینیم که به چه دلیل حکم کنز در این مقام جریان پیدا می کند؟ چند دلیل برای قول اول یعنی

همان نظر صاحب عروه ذکر شده است.

دلیل اول

دلیل اول، ادله ثبوت خمس در کنز است؛ ما روایاتی را قبلاً ذکر کردیم که بر اساس آنها، کنز به ملکیت واجد در می آید و خمس در آن ثابت می شود؛ آن ادله شامل ما نحن فیه می شود؛ چون عنوان کنز بر این مال صادق است زیرا همه خصوصیات که برای صدق عنوان کنز لازم است در اینجا وجود دارد پس اطلاق ادله کنز شامل اینجا می شود.

بررسی دلیل اول

این دلیل مورد اشکال واقع شده؛ چون ادله مالکیت واجد و ثبوت خمس بر او، در صورتی که تعلق این مال به مالک محترم ثابت نباشد را اثبات می کند. اگر ما یقین داشته باشیم این مال متعلق به مالک محترم است ولو مالک الان موجود نباشد و

ص: 460

وارثی هم نداشته باشد، قهراً ادله کنز شامل آن نمی شود مگر اینکه ما همان سخنی که محقق همدانی فرمود را بپذیریم که با توجه به طولانی بودن این زمان و اینکه از نظر عرف علقه ملکیت بین این مال و مالک منقطع شده، کنز محسوب می شود. اگر آن حرف را بپذیریم قهراً اینجا دیگر تعلق به مالک محترم ندارد و ادله کنز شاملش می شود.

پس اطلاق ادله خمس در کنز، ملکیت واجد و ثبوت خمس بر او را در صورتی ثابت می کند که واجد نداند این مال متعلق به یک مالک محترم است. اگر مالک محترم داشته باشد به دلیل «لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه»، حق تصرف در مال را ندارد تا خمس بر او واجب شود. صرف کون هذا المال لمالك محترم، مانع تمسک به اطلاقات ادله خمس کنز است الا اینکه وقتی ما علم داریم به اینکه این متعلق به یک مالک محترم است ولی نه خود آن مالک و نه هیچ وارثی از او باقی مانده، در این صورت ادله می تواند شامل شود ولی اصل این مطلب باید پذیرفته شود که علقه ای بین مالک و مال از نظر عرف وجود ندارد.

البته اینها دائر مدار این است که ما قدیم بودن مال و نبودن وارث برای او و این بُعد زمانی را باعث انقطاع علقه ملکیت بدانیم یا ندانیم؛ آنها که به اطلاقات تمسک کرده اند غافل از این جهت بوده اند لذا بعضی به آنها اشکال می کرده و می گویند اصلاً تمسک به اطلاقات اینجا صحیح نیست چون این مال متعلق به یک مالک محترم است و اطلاقات ادله خمس شامل جایی که مال متعلق به مالک محترم باشد، نمی شود. هر چند ممکن است تمسک به اطلاق شود و کسی غفلت از این جهت داشته باشد.

علی ای حال اگر بگوییم با وجود قدیم بودن این مال، علقه ای بین مالک و مال وجود ندارد مشکلی در تمسک به اطلاق نیست و الا اگر این علقه باقی باشد و ما او را مالک بدانیم، دیگر اینجا جای تمسک به اطلاق نیست.

دلیل دوم

دلیل دوم روایات سه گانه ای است که قبلاً گفتیم (صحیح محمد بن مسلم، موثقه اسحاق بن عمار و موثقه محمد بن قیس) چون در آنها به نوعی حکم به ملکیت واجد شد. اشکالات این روایات هم بیان شد و عدم دلالت آن روایات بر جریان حکم کنز در مانحن فیه واضحت

است تا نسبت به اطلاعات ادله کنز.

دلیل سوم

دلیل سوم مطلبی است که محقق همدانی فرموده است. ما قبلاً به مناسبتی این مطلب را ذکر کردیم و الان هم برای توجیه تمسک به دلیل اول اشاره کردیم. ایشان می فرماید: وقتی زمان کشف این مال و زمان مالک و وراثت او یک زمان طولانی باشد و این متعلق به یک مالکی باشد که در زمانهای بسیار دور زندگی می کرده و الآن وارثی هم ندارد، صله مالکیت و علقه مالکیت بین این مال و مالک از بین می رود یعنی عرف این را ممّا لا مالک له حساب می کند، از چیزهایی که مالک ندارد محسوب می کند. قهراً وقتی مالی این خصوصیت را پیدا کرد، با حیازت واجد، به ملکیت واجد در می آید. پس اینجا حکم کنز بر آن جاری می شود چون عنوان کنز را دارد.

چنانچه سابقاً گذشت محقق همدانی جزء کسانی بود که با نظر مشهور متأخرین مخالف بود؛ گفتیم در باب ملکیت کنز دو قول وجود دارد: یکی قول به ملکیت مطلقاً است چه در دار الاسلام و چه غیر دارالاسلام، چه دارای اثر اسلامی باشد و چه

ص: 461

نباشد، در هر صورت طبق این قول آنچه را که واجد کشف می کند به ملکیت او در می آید. در مقابل بعضی بین کنز در دار الاسلام و دارای اثر اسلامی و کنز در دار الکفر تفصیل داده و گفته اند اگر کنز در دار الاسلام پیدا شود و دارای اثر اسلامی باشد، حکم مجهول المالک یا لقطه را دارد و واجد نمی تواند مالک این مال شود. محقق همدانی هم از کسانی بود که این نظر را داشت؛ ایشان معتقد بود اگر مالی مدفون فی الارض باشد و در دارالاسلام کشف شود و دارای اثر اسلامی باشد، دیگر احکام کنز بر آن جریان ندارد بلکه حکم مجهول المالک بر آن جاری می شود، لکن ذیل این قول ایشان یک تبصره ای داشت که الان بیان شد. کأنّ ایشان معتقد است اگر مالی که در دار الاسلام پیدا می شود و دارای اثر اسلامی است اگر متعلق به زمانهای بسیار دور باشد، اینجا دیگر حکم مجهول المالک را ندارد و بعید نیست بگوییم حکم کنز بر آن جاری می شود چون علقه ملکیت بین این مال و مالکش منقطع شده است.

آن مطلب می تواند به عنوان دلیلی باشد که بر جریان حکم کنز در ما نحن فیه اقامه شده یعنی مانحن فیه همان صورتی است که در کلام محقق همدانی به عنوان استثنا ذکر شده است.

بررسی دلیل سوم

حال آیا این دلیل تمام است؟ بعضی هم اشکال صغروی کرده اند و هم اشکال کبروی.

اشکال کبروی

اشکال کبروی این است که به چه دلیل با وجود قدمت زمان و فاصله طولانی بین کشف مال و وجود مالک، می گوئید علقه ملکیت منقطع می شود؟ علقه ملکیت بین مالک و مال هیچ وقت منقطع نمی شود حتی اگر زمان طولانی باشد.

اشکال صغروی

علاوه بر این اشکال کبروی یک اشکال صغروی هم کرده اند؛ گفته اند بر فرض ما بپذیریم وجود یک فاصله طولانی موجب انقطاع علقه ملکیت بین مال و مالک می شود، ولی مسئله این است که اگر علقه ملکیت بین مال و مالک منقطع شد، این مال چه سرانجامی پیدا می کند؟ مال کسی که خودش موجود نیست و هیچ وارثی هم از او باقی نمانده، به عنوان کسی که وارثی ندارد متعلق به امام است و کسی نمی تواند آن را تملک کند.

این دو اشکالی است که مطرح شده است. پس دلیل سوم این است که با وجود قدمت این مال و از بین رفتن مالک و وراثت او، علقه ملکیت بین این مال و مالک منقطع می شود لذا این مال با توجه به اینکه عنوان کنز بر آن صادق است و مالک محترمی هم ندارد، قهراً احکام کنز در مورد آن جاری می شود.

سؤال: واجد در اینجا چه نقشی دارد؟

استاد: هیچ نقشی ندارد. گویا اینکه یک مال لقطه یا مجهول المالک را پیدا کرده است.

پاسخ اشکال کبروی

حال آیا واقعاً در اینجا علقه ملکیت قطع می شود یا نه؟ به نظر می رسد در اینجا حق با محقق همدانی است یعنی علقه ملکیت بین این

مال و مالک از بین می رود. وقتی یک فاصله زمانی طولانی ایجاد می شود دیگر علقه ای بین مالک و مال نیست.

ص: 462

ملکیت یک امر اعتباری عقلایی است. اعتبار ملکیت دائر مدار امور است؛ این بحث ها مربوط می شود به مسئله اعتبار که اعتبار تا چه حدی دوام دارد. آیا منوط به بقاء معتبرین است و آیا منوط به امور دیگری هست یا نیست؟

بالاخره وقتی یک مالی مثلاً متعلق به چند صد سال قبل است و الان نه مالکی دارد و نه وارثی، اعتبار ملکیت بر چه اساسی باشد؟ ملکیت چه کسی و ملکیت چه چیزی؟ عرف علقه مالک را با این مال منقطع می بیند. این از مصادیق مآ لا وارث له نیست. ما لا وارث له یک مالی است که موجود است ولی بعد از موت شخص، کسی باقی نمانده که این مال به او منتقل شود. ما لا وارث له یعنی کسی که این مال بعد از موتش به او منتقل شود وجود ندارد. در ما نحن فیه مسئله این گونه نبوده و این مال به هر دلیلی مخفی مانده (به وارث انتقال پیدا شده اما وارث خبر نداشته) وقتی زمان طولانی می شود، دیگر ارتباط و نسبتی بین این مال و مالک یا وراث او وجود ندارد. فرض این است که الان نه مالک وجود دارد و نه وراث او، حداقل ما یقین داریم که اینها موجود نیستند و یک زمان طولانی هم از آن گذشته است. در اینجا عرف علقه ملکیت بین مال و مالک نمی بیند. لذا در اینکه علقه ملکیت از نظر عرف انقطاع پیدا می کند، به نظر می رسد حق با محقق همدانی است.

پاسخ اشکال صغروی

اما اینکه بعضی اشکال صغروی کرده اند که بر فرض وارث مسلمی هم نداشته باشد، این مال منتقل به امام می شود، باز بر فرض صدق عنوان من لا وارث له است. در صدق این عنوان هم جای بحث وجود دارد که این مال آیا واقعاً از مصادیق ما لا وارث له است؟ اگر ما آن کبری را پذیرفتیم که به طور کلی علقه ملکیت منقطع شده، دیگر نمی توانیم بگوییم این چون وارثی ندارد مثل سایر موارد منتقل به امام می شود. این اگر کنز باشد، ادله کنز اقتضا می کند که به ملکیت واجد در بیاید. لذا به نظر می رسد که دلیل سوم از این اشکالاتی که ذکر کرده اند مبرری باشد.

بحث جلسه آینده: برای این قول دلیل چهارمی هم وجود دارد که ان شاء الله در جلسه آینده بیان و بررسی خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 7 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (بررسی مورد دوم از موارد

استثناء) مصادف با: 8 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 105

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله قول اول در فرض سوم بود؛ فرض سوم این بود که اگر واجد علم داشته باشد که این کنز در زمانهای گذشته ملک مسلمانی بوده ولی الان نه خود او و نه وارث او موجود نیستند، در اینجا طبق نظر بعضی از جمله مرحوم سید، حکم کنز جریان پیدا می کند، یعنی واجد می تواند آن را تملک کند و در صورت تملک خمس بر او واجب می شود. چند دلیل بر این قول اقامه شده است. سه دلیل را ذکر کردیم.

دلیل چهارم

دلیل چهارم استصحاب است (این دلیل قبلاً به مناسبتی ذکر شد)؛ توضیح اینکه اگر این مال متعلق به مسلمانی بوده که الان موجود نیست و ما شک داریم آیا الآن وارثی از این مسلم موجود است یا نه (چون اگر وارث او موجود باشد داخل در فرض قبلی می شود و در این صورت این مال باید به وارث داده شود و اگر وارثی نداشته باشد آن وقت جای این بحث وجود دارد که آیا به ملکیت واجد در می آید یا نه). استصحاب عدم وارث می کنیم. می گوئیم این شخص قبل از این که از دنیا برود وارثی نداشت، الآن شک می کنیم که وارثی دارد یا نه، استصحاب عدم وارث می کنیم. با استصحاب، این مال می شود از اموالی که بدون وارث است، پس داخل در فیء می شود و به عنوان اینکه اموال من لا وارث له به امام منتقل می شود (چون امام طبق نصوص وارث من لا وارث له است) و امام هم این مال را به شیعیان اباحه کرده لذا این مال به ملکیت واجد در می آید (فیجری فی حکم الكنز). این دلیلی است که محقق خوبی هم آن را ذکر کرده است. (1)

بررسی دلیل چهارم

به این دلیل اشکال شده که ارث من لا وارث له به طور کلی قابل تملک نیست، یعنی بر فرض ما بپذیریم که این از موارد من لا وارث له است، (که همین گونه است) آیا ما مجازیم چنین مالی را تملک کنیم؟ آیا کسی می تواند به سراغ مالی برود و به عنوان اینکه این مال، وارث ندارد آن را حیات کند و به سبب حیات، مالک آن مال شود؟ مستشکل می گوید قطعاً تملک اموال کسی که وارث ندارد به واسطه حیات جایز نیست. مثلاً الآن این مال از شخصی مانده که وارثی ندارد ولی ما می دانیم که متعلق به چه کسی است، ما نمی توانیم آن را حیات کرده و سپس مالک این مال شویم چون اگر قرار باشد این مال، قابل تملک باشد باید به طور کلی بتوانیم هر مالی که وارثی ندارد را اخذ کرده و مالک شویم در حالی که چنین حکمی قطعاً صحیح نیست.

ص: 464

1- . مستند العروه، کتاب الخمس، ص 98.

ان قلت

سپس مستشکل یک ان قلت مطرح می کند و جواب می دهد که به حسب قاعده حق نداریم ارث من لا وارث له را تملک کنیم چون متعلق به امام است ولی از آنجا که خود ائمه اینها را برای ما تحلیل کردند (به واسطه اخبار تحلیل) می توان مالک شد. درست است که اینها در اختیار امام است ولی امام اینها را برای شیعیانشان حلال کرده اند.

قلت

وی پاسخ می دهد که از اخبار تحلیل چنین استفاده ای نمی شود؛ مورد و موضوع اخبار تحلیل معلوم است که چه چیزی را برای ما حلال کرده اند و بر فرض هم اخبار تحلیل این مال یا اموالی از این قبیل را برای ما حلال کرده باشند، دیگر حکم کنز در آن جاری نمی شود و خمس هم لازم نیست بدهیم بلکه کأن این مال یک هبه و بخششی از طرف امام است و عنوان کنز بر آن جاری نمی شود لذا ما نمی توانیم حکم کنز را بر این مال جاری کنیم. بلکه باید آن را تحویل حاکم شرع (امام یا نایب امام) دهیم که به طور کلی اموال مجهول المالک یا اموال کسی که وارث ندارد در اختیار او قرار می گیرد.

ان قلت (سؤال): با توجه به این اشکالی که بیان فرمودید، بیشتر کنزها از عنوان کنز بودن خارج می شوند و در عنوان من لا وارث له داخل شود.

قلت (استاد): بعضی از بزرگان این مطلب را فرموده و به آن ملتزم شده اند.

همان طور که اشاره کردند، پاسخی که می شود به این دلیل داد این است که اگر ما بخواهیم با این مال که به عنوان ارث من لا وارث له داخل در ملک امام شده، این گونه برخورد کنیم به طور کلی باید در اغلب موارد کنز باید به این مسئله ملتزم شویم. چون در بسیاری از موارد کنوز از این قبیل هستند که یک مالک مسلمان معلومی داشته اند و اگر بگوییم این جزء ارث من لا وارث له و داخل در ملک امام می شود لازمه اش آن است که چندان موردی برای کنز باقی نماند موارد بسیار قلبی باقی می ماند و صحیح نیست این همه روایاتی که در باب کنز وارد شده را حمل بر این موارد قلیل کنیم.

این پاسخی است که بعضی داده اند ولی به نظر ما این پاسخ تمام نیست؛ چون اغلب موارد کنز، مواردی است که مالکش معلوم نیست. مورد بحث ما (آنچه که در فرض سوم مورد بحث واقع شده)، جایی است که مالک علم دارد به کون الکنز لمالک مسلم، ولی موجود نیست و وارثی هم ندارد. یعنی علم دارد که این مربوط به یک مالک مسلمان است و فرض هم این است که مجهول هم نیست چون اگر مالک مجهول باشد در فرض دوم داخل می شود که بحث از آن گذشت. پس مفروض ما در فرض سوم، این است که واجد به اینکه این ملک یک مسلمان قدیم است، علم دارد و معلوم هم است (مجهول نیست) این موارد خیلی زیاد نیست. اغلب موارد از قبیل فرض دوم است (البته فرض دوم بنا به نظر ما داخل در مجهول المالک شد). این اشکال را آنجا می توانستیم مطرح کنیم ولی به نظر می رسد که نسبت به فرض سوم اشکال وارد نیست.

علی ای حال مجموعاً به نظر می رسد دلیل چهارم با توجه به مطالبی که گفته شد خالی از اشکال نیست.

محصل مطالب و ادله ای که برای قول اول ذکر شد این است که دلیل اول تنها طبق یک احتمال پذیرفته شد و دلیل دوم و چهارم هم مورد قبول واقع نشد. عمده دلیلی که می تواند مورد استناد قرار بگیرد و با اتکاء بر آن، دلیل اول هم تمام می شود این است که ما بگوییم وقتی یک زمان طولانی بین وجود مالک و این مال ایجاد می شود، این قدمت زمانی باعث می شود علقه و صله مالکیت بین این مال و مالک از بین برود لذا دیگر نمی تواند عنوان ارث من لا وارث له داخل در اموال امام شود. این یک مالی است که مالک ندارد و می تواند مالک شود مثل خیلی دیگر از اموال که ادله شرعی به ما حق داده که کسی که آن را پیدا کرد مالک می شود و باید خمس آن را بدهد. همان طور که حیازت و استخراج و احیاء معدن به حسب ادله موجب ملکیت می شود و به استناد آنها خمس واجب می شود، در اینجا هم همین گونه است. اینجا این مال مالی است که مالک ندارد (مثل سایر مباحات اصلیه بنابراینکه ما آنها را جزء انفال و از اموال امام به حساب نیاوریم). وقتی علقه مالکیت بین مال و مالک قطع می شود، ادله کنز هم ملکیت و هم خمس را در این موارد ثابت می کند. این چه اشکالی دارد؟

لذا به نظر ما از این چهار دلیل، دلیلی که می شود به استناد آن نظر مرحوم سید را تأیید کرد و پذیرفت همان سخنی است که محقق همدانی فرمود و به نظر ما سخن درستی است؛ اینکه علقه مالکیت بعد از این فصل طولانی بین این مال و مالک از بین می رود و کسی که این مال را پیدا کند به حسب ادله مالک می شود و خمس را هم باید بدهد چون این کنز است و واجد کنز می تواند مالک کنز شود و واجب است که خمس آن را بدهد.

سؤال:

استاد: در صدق عنوان کنز زمان مدخلیت ندارد ولی این هست که عرف این علقه و صله بین مالک را می بیند یا نه؟ از نظر صدق عنوان این مسئله به نظر ما دخیل است که عرف این علقه را بین مال و مالک ببیند یا نه؛ اگر برای یک زمان کوتاه باشد و عرف این علقه را نبیند، اینجا احکام کنز جاری است و اگر برای یک زمان طولانی باشد ولی عرف این علقه را ببیند، احکام کنز جاری نمی شود.

پس ما اگر بخواهیم مستند محکمی برای نظر سید ذکر کنیم که به نظرم همین خوب است. یعنی تلفیقی از دلیل اول و سوم است یعنی باید بگوییم چون از نظر عرف در اینجا بین مال و مالک انقطاع پدید می آید پس اطلاقات ادله کنز شامل آن می شود لذا واجد می تواند مالک شود و بر او هم لازم است که خمس آن را بدهد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی‌نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 8 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام سوم: ملکیت کنز (وجدان کنز در ارض مستأجره

یا مستعاره) مصادف با: 9 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 106

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

نتیجه بحث در مورد دوم از موارد استثنا و فروضی که در رابطه با آن مطرح بود، این شد که اگر واجد علم داشته باشد به وجود مالک یا وارث او، اگر مالک معلوم باشد يجب الدفع الیه و اگر مالک مجهول باشد، داخل در عنوان مجهول المالک است و احکام مجهول المالک در آن جریان پیدا می کند ولی اگر علم به کون هذا المال لمالک محترم باشد اما در عین حال یقین به عدم وجود مالک باشد و علم به وجود وارث نباشد، در این صورت حق آن است که حکم کنز بر آن جاری می شود و نظری که مرحوم آقای حکیم در اینجا ذکر کرده اند قابل قبول نیست.

بررسی قول دوم

مرحوم آقای حکیم در حاشیه عروه این گونه نظر دادند: «الاحوط اجراء حکم ما وارث له علیه» وجه بطلان این نظر هم روشن است چون اگر ما معتقد به انقطاع علقه ملکیت بین مال و مالک شدیم، دیگر جایی برای این نیست که ما بگوییم، این چون وارث ندارد پس احکام ما لا وارث له در آن جریان پیدا می کند. این در واقع می شود از اموالی که مالک ندارد، نه از اموالی که از کسی باقی مانده و وارث ندارد. فرق است بین اینکه ما مالی را به عنوان ما لا مالک له بدانیم یا از اموالی که کسی که لا وارث له؛ در واقع چیزی که مالک ندارد کأن مثل مباحات می شود که بالحیازه تملک آنها جایز است. همان طور که در مباحات اصلیه گفته شده، مثل باب اراضی موات، معادن، غوص و مانند آن که از مباحات اصلیه اند، در اینجا هم بالحیازه تملک حاصل می شود و مشمول ادله کنز قرار می گیرد و احکام کنز در آن جاری می شود.

ذکر این فرع که به نوعی مرتبط به این بحث است و در کلمات امام هم ذکر نشده، لازم است و آن اینکه اگر کنز در زمینی که به شخصی اجاره داده شده و یا به عاریه مورد استفاده قرار می گیرد پیدا شود، در اینجا تکلیف چیست؟

مرحوم سید در مسئله چهاردهم عروه، این فرع را مطرح کرده و فرموده: «لو وجد الكنز فی أرض مستأجره أو مستعاره و جب تعریفهما و تعریف المالك أيضا فإن نفيهما كلاهما كان له و عليه الخمس»؛ البته بر این فرع، فروع دیگری هم مترتب کرده اند که وارد آنها نمی شویم اما چون این فرع با بحث های گذشته ما مرتبط است، برای تکمیل بحث به آن اشاره می کنیم.

تا اینجا بحث هایی که ما داشتیم مربوط به کنزی بود که در اراضی عامه و مکان های عمومی پیدا شود (مثلاً در اراضی موات و مفتوحه عنوه). یک بخش از کنوز، هم کنوزی بود که در اراضی مملوکه پیدا شود.

اینجا سخن از وجدان کنز در ارض مملوک غیر است (این آخرین احتمالی است که در این مقام متصور است). تاره در اراضی عامه و اخری در ارض مملوک خود که بالابتیاع یا بالارث به او منتقل شده و یک فرض هم این است که این را در

ص: 467

ملک دیگری پیدا کند. یک صورت آن این است که این مال را در زمینی که دیگری اجاره کرده یا عاریه گرفته، پیدا کند. در اینجا تکلیف چیست؟

نظر مرحوم سید

مرحوم سید فرموده اگر واجد این را در زمین خودش پیدا نکند بلکه در زمینی که دیگری اجاره کرده است پیدا کند یا در زمینی که دیگری به عاریه گرفته پیدا کند، در اینجا باید به مستأجر یا مستعیر و به مالک تعریف کند و اگر نفی کردند آن گاه متعلق به واجد است و بر او واجب است خمس دهد.

حال با توجه به مطالبی که قبلاً گفتیم و بحث هایی که در فروض و فروع مختلف مطرح کردیم و آنچه ما اختیار کردیم، حکم این مسئله روشن می شود. طبق نظر ما در اینجا این مال متعلق به واجد است و خمس آن را هم باید بدهد.

اما آیا تعریف لازم است یا خیر؟ طبق آنچه ما قبلاً بحث کردیم، نه به مستأجر و نه به مستعیر و نه به مالک، تعریف واجب نیست و بر این شیء عنوان کنز صادق است و احکام کنز هم بر آن جاری می شود اما طبق نظر مرحوم سید و ادله ای که قائلین به لزوم تعریف ذکر کردند، تعریف واجب است. ولی اگر کسی که این مال متعلق به او باشد، پیدا نشود، آن گاه به ملکیت واجد در می آید.

پس طبق نظر مرحوم سید در درجه اول باید به این سه نفر تعریف کند و به اینها اعلام کند (مستعیر، مستأجر و مالک). وجه تعریف یا قاعده ید یا روایات است و ادله ای که قبلاً در بحث از کشف کنز در ارض مملوک واجد گفته شد.

فقط یک نکته ای وجود دارد و آن اینکه در آنجا گفتند ابتدا باید به بایع تعریف کند و اگر او انکار کرد و گفت برای من نیست «و هكذا الی ان ینتهی الی من لم یکن هذا المال له» آن گاه این مال به ملکیت واجد در می آید. ولی اینجا دیگر تعریف به ما قبل المالك را نگفته و فقط تعریف مستأجر و مستعیر و تعریف مالک را مطرح کرده است. این تفاوت در اینجا وجود دارد؛ سؤال این است که چرا بین این دو مورد

فرق گذاشته شده و در آنجا تعریف به قبل از بایع هم لازم است ولی در اینجا نگفته اند؟

چه بسا این عدم ذکر خصوصیت داشته باشد به این معنا که تعریف به قبل از آنها لازم نباشد و یحتمل از باب وضوح ذکر نکرده اند. اجمالاً وجه وجوب تعریف معلوم است چون از دید ایشان، مستعیر و مستأجر ید دارند و یدشان بر مال، ید فعلی است و بواسطه فعلیت ید قهراً باید تعریف شود.

بررسی نظر مرحوم سید

در اینجا باید توجه کرد که آیا اگر مستعیر یا مستأجر بر ارض ید داشته ولی آیا ید بر ارض ملازم با ید بر ما تحت الارض هم است یا نه؟ این همان نقطه ای است که باعث اختلاف ما با مشهور شد. درست است که مالک و مستعیر و مستأجر ید دارند اما ید آنها بر خود ارض است. اگر ید هم اماره ملکیت باشد که هست، این ملازم با ید تبعیت بر ما فی جوف الارض نیست و لذا نمی تواند ملکیت اینها را نسبت به این کنز ثابت کند و بر این مال حکم کنز جاری می شود چون از کنوز قدیمه است و صله ملکیت بین این مال و مالک آن منقطع شده و وقتی عنوان کنز دارد، طبق ادله متعلق به واجد است و بر او خمس لازم است.

ص: 468

امام (ره) هم با توجه به آنچه که سابقاً از ایشان نقل کردیم قاعداً نظرشان در این مسئله همین است چون مبناً کاملاً معلوم است. به علاوه ایشان در مسئله چهاردهم هم حاشیه ای ندارند و با نظر مرحوم سید موافقتند.

حق در مسئله

به نظر ما و با توجه به آنچه سابقاً گفتیم، اگر علقه ی ملکیت بین کنز و مالکش نباشد و ما علم به وجود مالک یا وارث آن نداشته باشیم، صرف وقوع در تحت ارضی که ید مالک یا مستعیر و یا مستأجر بر آن واقع شده دلیل بر این نیست که این متعلق به آنها است. همان نکته ای که ما در اراضی عامه گفتیم، در ارض مملوک للواجد هم جریان دارد و در این ارض هم کذالک. در کنز فرقی نمی کند بین کنزی که در اراضی مفتوحه عنوه واقع شده یا در اراضی موات و یا در ملک خراب و یا در ملک خود مالک و یا در ملک دیگری، ملاک یکی است و بر اساس این ملاک، ما قائل به جریان حکم کنز و ثبوت خمس بر واجد می شویم. لذا در این مسئله هم مثل مسئله گذشته به نظر می رسد این از موارد کنز است و نمی توانیم آن را داخل در مجهول المالک قرار دهیم مگر اینکه علم داشته باشیم بگونه لمالک محترم و آن مالک یا وراث او موجود باشند.

سؤال: عرفاً کسی که مالک زمین باشد مالک عمق چند متری زمین هم هست.

استاد: بله درست است. شما می خواهید بگویید که ید بر اراضی دلیل بر ید بر مافی جوف الارض است و بر مالکیت مافی جوف الارض را ثابت می کند. یعنی می خواهید بگویید بین معدن و کنز فرق است چون معدن در عمق غیر متعارف زمین است ولی کنز در عمق متعارف است یعنی کأن اشکال این است که کسی که بر ارض ید دارد نسبت به عمق چند متری (سه، چهار متری) زمین هم ید دارد. لذا می تواند این ید تبعی ثابت شود و اماره ملکیت باشد. اگر عرف تا عمق محدودی را تابع خود ارض می داند، این به این معناست که او حق دارد هر نوع تصرفی که می خواهد انجام دهد. مثلاً الان این گونه است، کسی که زمینی می خرد ممکن است چند طبقه گودبرداری کند. عرف می گوید این شخص هم مالک سطح زمین است و هم مالک عمق زمین است پس به دنبال ید بر ارض، ید بر مافی الارض هم هست. این با معدن فرق می کند چون در معدن چه بسا صد متر یا بیشتر باید بکنند تا به معدن برسند. پس اشکال این است که بین ما نحن فیه و معدن فرق است چون در معدن عرف قائل به تبعیت نبوده و ید بر معدن تابع ملکیت ارض و ید بر ارض نیست اما در مورد گنج که در عمق نه چندان زیاد زمین یافت می شود، اینجا عرف قائل به تبعیت است و این را نشانه ملکیت مالک ارض می داند.

ولی ما می خواهیم عرض کنیم که اگر کسی زمینی را می خرد و مالک زمینی است، درست است که نسبت به عمق چند متری زمین در حد متعارف ملکیت دارد اما گنج مورد غفلت مالک است و اصلاً مالک به آن توجه ندارد. آنچه از دید عرف در عمق زمین و به تبع زمین، ملکیت نسبت به آن پیدا می شود، چیزهای متعارفی است که عرف آن را می پذیرد اما فرض کنید اگر در عمق یک زمینی ده کوزه طلا پیدا شود آیا می تواند گفت این همان طور که ید بر ارض داشته، ید بر مافی جوف الارض هم دارد؟ مسئله اختیار تصرف در عمق زمین با اختیار نسبت به گنجی که در عمق زمین پیدا می شود، فرق می کند. عرف بین اینها فرق می گذارد. اینکه ما می گوئیم ید بر ارض، ید بر مافی جوف الارض است، در حد متعارف است (چیزهایی که در عمق زمین وجود دارد. ما نمی خواهیم بین گنج خطیر و غیر خطیر فرق بگذاریم یعنی گنجی که قیمت بالایی دارد و گنجی که قیمت کمی دارد).

گنج از نظر عرف و ادله ای که حکم کنز را بیان کرده، در واقع متعلق به واجد است مگر اینکه مالک داشته باشد که در این صورت ادله ملکیت مانع جواز تملک این مال است اما اگر مالک نداشته باشد، بر طبق ادله این متعلق به واجد است و تنها مانع آن یا قاعده ید و یا این روایات است. حرف این بود که ید بر ارض، ید بر مطلق مافی جوف الارض نیست لذا بین آنچه که در عمق زمین من الکنوز پیدا می شود که ما می گوئیم مالک نسبت به این ید ندارد و بین اختیار مالک نسبت به تصرف در این زمین به خاکبرداری و گودبرداری و امثال اینها، فرق دارد.

سؤال: این مصداق تملک غاصبانه است.

استاد: کسی را در نظر بگیرید که یک نقشه گنج پیدا کرده و هیچ تصرفی هم در زمین این شخص نمی کند و آسیبی هم به این زمین نمی زند بلکه از زیر زمین تونلی می زند و این گنج را خارج می کند؛ این شخص چه عمل غاصبانه ای انجام داده است؟

سؤال: مالک نسبت به این مال زیر زمین جهل داشته است.

استاد: درست است جهل مالک، مانع جریان قاعده ید نیست ولی می خواهم بگویم عرف در رابطه با کنز اینگونه نگاه نمی کند. کنز هر چند در عمق ناچیز زمین است ولی از دید عرف، نمی توانیم بگوئیم این اماریت دارد. اگر ما حتی سیره عقلا را هم دلیل بر قاعده ید بدانیم و اماریت ید را به استناد سیره عقلا ثابت کنیم معلوم نیست عقلا اماریت ید بر ارض را نسبت به مافی جوف الارض هم بپذیرند یعنی همان طور که ید بر ارض اماره ملکیت است ید بر مافی جوف الارض هم اماره ملکیت است.

سؤال:

استاد: چطور شما در باب معدن می گوئید کسی که معدن را احیا کند، مالک می شود هر چند در عمق زمین دیگری باشد. در آنجا گفتیم هیچ ملازمه ای بین ملکیت ارض و معدن نیست. اینجا هم نظیر همان را می گوئیم که اصلاً ادله اقتضا می کند واجد کنز، مالک کنز باشد و خمس هم باید بدهد و فرقی هم نمی کند که در اراضی مملوک غیر باشد یا در اراضی مملوک خودش باشد. آنجا که ارض مملوک خودش است و این آقا مالک می شود و تعریف هم لازم نیست، از این جهت نیست که او مالک است، بلکه چون واجد الکنز است در حالی که ما می دانیم مالکی وجود ندارد.

البته اگر بدانیم مالک دارد که از باب لا یحل لاحد ان یتصرف فی مال امرء المسلم الا بإذنه باید بدهیم به صاحبش. فرض این است که ما می دانیم مالکی ندارد. اگر ملاک این است که واجد الکنز مالک للکنز به شرط اینکه تعلق این کنز به کسی محرز نباشد و مالک و وارثی نداشته باشد و صرفاً یک احتمال باشد. در جایی هم که کنز در اراضی عامه پیدا می شود، احتمال تعلق به یک مسلم محترم وجود دارد ولی تعریف واجب نیست بلکه متعلق به واجد است. اتفاقاً همه حرف ما این است که مهم نیست این کنز کجا پیدا شود. در اراضی عامه باشد یا ارض مستأجره یا مستعیره باشد و یا مملوک خودش یا غیر باشد، در هر صورت کنز متعلق به واجد است و خمس هم دارد.

«هذا تمام الکلام فی مقام الثالث» اما «المقام الرابع فی اعتبار النصاب وعدمه» ان شاء الله در جلسه آینده بیان و بررسی خواهد شد.
«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 9 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام چهارم: نصاب کنز مصادف

با: 10 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 107

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم امام(ره) در متن تحریر درباره کنز پنج مطلب فرمودند که ما گفتیم این پنج مطلب را طی پنج مقام مورد بررسی قرار خواهیم داد. تا اینجا سه مطلب مورد بررسی قرار گرفت.

مقام اول درباره اصل وجوب خمس در کنز بود.

مقام دوم درباره تفسیر کنز و مقام سوم که مفصل تر از دو مقام قبلی بود درباره ملکیت کنز و اینکه در چه شرایطی کنز به ملکیت واجد در می آید و تحت چه شرایطی کنز به ملکیت واجد در نمی آید. فروع و اقوال مختلفی که در این مسئله بود را ذکر کردیم.

مقام چهارم: نصاب کنز

مقام چهارم درباره نصاب است. امام (ره) بعد از اینکه در فرع قبلی فرمودند: «و کان له و علیه الخمس» می فرماید: «اذا بلغ عشرين دیناراً فی الذهب و مائین درهم فی الفضة و بأیهما کان فی غیرهما»؛ اگر کنز به بیست دینار برسد، چنانچه طلا باشد و به دویست درهم برسد چنانچه نقره باشد و به یکی از این دو در غیر طلا و نقره، آنگاه خمس واجب است. پس خمس در کمتر از این مقدار واجب نیست. این نظر مرحوم امام (ره) است.

مرحوم سید هم در مسئله سیزدهم فرموده: «و یشرط فی وجوب الخمس فیہ النصاب و هو عشرون دیناراً»؛ در وجوب خمس در کنز بیست دینار شرط است یعنی نصاب معتبر است و نصاب هم بیست دینار است و دیگر بحث از مائین درهم نشده است.

نظیر این مسئله را ما در بحث معدن هم داشتیم. نصاب کنز همان نصاب معدن است. آنجا هم گفتیم اگر ما استخراج من المعدن به بیست دینار یا دویست درهم برسد، قهراً خمس واجب می شود.

ادله ای هم که می تواند مستند نظر مشهور قرار بگیرد تقریباً همان ادله ای است که در آنجا اقامه شده، ابتدا اجمالاً به اقوالی که در این مسئله وجود دارد اشاره می کنم و بعد یک مرور اجمالی بر ادله این قول خواهیم داشت.

اقوال

1. قول اول که همان قول امام (ره) و مرحوم سید و مشهور است، این است که نصاب بیست دینار یا دویست درهم در وجوب خمس معتبر است.

در مقابل این قول که حتی بعضی ادعای اجماع بر آن کرده اند، شیخ صدوق قائل شده به اینکه نصاب یک دینار است و آن را به امامیه نسبت داده است. وی ادعا کرده امامیه بر این عقیده اند که نصاب کنز یک دینار است ولی ظاهراً

ص: 471

1. دلیلی هم بر این قول اقامه نکرده و وجهش هم معلوم نیست الا اینکه یک روایتی است در باب معدن که قبلاً خواندیم اما آن هم ظهور در این ادعا ندارد. همان طور که در باب معدن هم گفتیم آن روایت دال بر اعتبار یک دینار به عنوان نصاب نیست به علاوه نسبتی هم که ایشان به امامیه داده، محل اشکال است.

البته ابن زهره در غنیه عبارتی دارد که شاید به نوعی بتوان اجماع را از آن استفاده کرد. اما اگر در عبارت غنیه دقت شود، این طور نیست؛ عبارت غنیه این است: «و يعتبر فی الكنوز بلوغ النصاب الذی تجب فیہ الزکاه، و فی المأخوذ بالغوص: بلوغ قیمه دینار فصاعداً بدلیل الاجماع المتکرر...»؛ ظاهر عبارت این است که اصل اعتبار نصاب در کنوز را بیان کرده (يعتبر فی الكنوز بلوغ النصاب) آن هم نصابی که زکات در آن واجب است. نصابی که زکات در آن واجب است همین بیست دینار یا دویست درهم در طلا و نقره است.

آن چیزی که در عبارت غنیه به عنوان یک دینار آمده در مورد غوص است؛ در غوص نصاب معتبر است و در آنجا در مورد غوص فرموده: «و فی المأخوذ بالغوص بلوغ قیمه دینار فصاعداً» بعد هم اجماعی که ادعا کرده در مورد غوص است و ربطی به کنوز ندارد. لذا آنچه که در امالی شیخ صدوق آمده، علی رغم اینکه قول به اعتبار نصاب به یک دینار را نسبت داده به امامیه، ولی ظاهراً کسی موافق با نظر شیخ صدوق نیست. بلکه تعداد زیادی در این مسئله ادعای اجماع کرده اند که نصاب کنز بیست دینار یا دویست درهم است.

علی ای حال این قول، قولی نیست که بتوان بر آن اعتماد کرد. نه دلیلی بر این مسئله وجود دارد و نه موافقی دارد. تنها دلیلی که می تواند مورد استناد قرار گیرد همان روایتی است که در باب معدن گفتیم. در باب معدن یک روایت بود که بر این دلالت می کرد که نصاب معدن یک دینار است. پاسخ این سخن و استدلال به این روایت را هم ما قبلاً گفتیم لذا نیاز به اعاده نیست.

ادله قول مشهور

اما در مورد قول مشهور و منهم الماتن (ره)، دو دلیل اقامه شده است:

دلیل اول: اجماع

دلیل اول اجماع است. این اجماع را ابن ادریس در سرائر، علامه در منتهی و تذکره و همچنین صاحب مدارک ادعا کرده اند. شیخ طوسی در خلاف هم ادعای اجماع کرده ولی نه اجماع بر بیست دینار بلکه تعبیر شیخ طوسی این است: «الاجماع علی اعتبار النصاب الذی تجب فیہ الزکات» یعنی مجمعٌ علیه بیست دینار نیست بلکه طبق تعبیر شیخ طوسی نصابی است که زکات در آن واجب است. قهراً اگر این نصاب را بخواهیم در نظر بگیریم همان بیست دینار است.

البته آنچه ادعای اجماع بر آن شده، بیست دینار است و دویست درهم را ذکر نکرده اند. اگر چه بعضی مثل شیخ طوسی گفته اند اجماع داریم بر نصابی که در آن زکات واجب است، نصاب زکات هم بیست دینار یا دویست درهم است. ولی عمدتاً معقد اجماع همان بیست دینار است.

بررسی دلیل اول

این اجماع، اجماع منقول و محتمل المدرکیه بلکه مدرکی است. حتی اگر منقول هم نباشد، مدرکی است و اگر اجماع مدرکی بود، طبق نظر بسیاری از بزرگان معتبر نیست. لذا دلیل اول قابل اتکا نمی باشد.

بحث جلسه آینده: پیرامون دلیل دوم یعنی روایات است که برای اعتبار نصاب و مقدار آن مورد استدلال قرار گرفته اند. این روایات را در جلسه آینده مورد اشاره و بررسی قرار خواهیم داد این شاء الله.

حق علی (ع) بر امت

امیرالمؤمنین (ع) شخصیتی است که به اذعان دوست و دشمن فضائلی دارد که در احدی یافت نمی شود. از آغاز ولادت تا شام شهادت، تمام و جزئیات و زوایای زندگی این حضرت قابل توجه و تأمل و پندآموزی است. در مورد ولادت حضرت که از آن اتفاق همه اطلاع دارید؛ در برخی منابع نقل شده که فاطمه بنت اسد در حالی که در نه ماهگی حمل بود، کنار دیوار کعبه ایستاد و دستها را رو به آسمان بلند کرد و خدا را قسم داد به حق مولودی که در شکم دارد و گفت: خدایا به حق این مولود، امر وضع حمل را برای من آسان بگردان. کسانی نشسته بودند شاهد ماجرا، نقل می کنند که دیوار کعبه شکافته شد و او وارد کعبه گردید و دیوار دوباره بسته شد. می گویند ما هر چه تلاش کردیم درب کعبه را باز کنیم و وارد کعبه شویم نتوانستیم. اینکه چه مدت در درون خانه بود خیلی مهم نیست. بعد از فراغ از حمل فاطمه بنت اسد در حالی که بچه ای در آغوش داشت از کعبه بیرون آمد. وقتی بشارت ولادت امیرالمؤمنین (ع) را به ابی طالب و آل او دادند همگی به سمت مسجد الحرام حرکت کردند تا این مولود را ببینند. در پیشاپیش جماعتی که به سمت خانه خدا می آمدند نبی مکرم اسلام (ص) بود. ایشان مولود مبارک را در آغوش گرفتند و دعا کردند. به هر حال اصل ولادت با این حادثه آغاز شد که نشان می دهد این امر خدا بوده؛ یکی از کسانی که ناظر این واقعه بود، می گوید ما هر چه تلاش کردیم درب را باز کنیم موفق نشدیم لذا فهمیدیم که هذا من امر الله.

زندگی و رشد و نمو این شخصیت هم تا آخر در آن مدت نه چندان طولانی زندگی نمونه کامل یک انسان در روی زمین بود. این افتخار برای مذهب اهل بیت (ع) و شیعیان امیرالمؤمنین (ع) است که چنین پیشوایی دارند. وقتی می خواهند جماعتی یا قومی یا امتی را معرفی کنند آنان را به رهبر آن امت می شناسانند. شیعیان به عنوان پیروان علی شناخته می شوند. این یک افتخار بزرگی است برای جامعه شیعی که رهبر و امامشان امیرالمؤمنین است. اگرچه این شخصیت اختصاص به شیعه ندارد و متعلق به کل اسلام و بلکه متعلق به کل بشریت است اما این مدال افتخار به ما اعطا شده و لذا مسئولیت سنگینی را متوجه ما می کند.

روایتی را مرحوم علامه مجلسی در بحار الانوار نقل می کند که پیامبر گرامی اسلام (ص) در مورد امیرالمؤمنین فرموده اند: «حق علی علی هذه الامه كحق الوالد علی الولد». حق امیرالمؤمنین بر این امت مثل حق پدر بر فرزند است.

در این روایت نسبت امیرالمؤمنین با امت بیان شده است. امیرالمؤمنین والد است و امت فرزند، در روایت دیگری پیامبر اکرم (ص) فرموده: «انا و علی ابوا هذه الامه»؛ من و علی، پدران این امتیم. قهراً به تعبیر خود پیامبر (ص) بعد از پیامبر کسی که این نقش را دارد، امیرالمؤمنین (ع) است.

اولاً ما این نسبت را باید درک کنیم. اینکه امیرالمؤمنین والد است و ما ولد هستیم. ماهیت این رابطه مطالب بسیاری را آشکار می کند. آن هم پدری که به تمام معنا، دلسوز و مراقب و اگر توصیه و نصیحت و تذکری به فرزندش می دهد، خودش در رأس عمل کنندگان به آن نصایح است. امیرالمؤمنین بهترین پدر است. بهترین پدر یعنی پدری که از نظر عاطفی به این

امت در اوج است. هیچ پدری نمی تواند ادعا کند محبت و عاطفه من نسبت به فرزندم بیشتری دارد از محبت و عاطفه امیرالمؤمنین به امت است. پس این نسبت باید خوب درک شود. ما به ماهیت این نسبت باید پی ببریم. این خودش یک حق است. حق شاید در ذهن ما این است که باید اطاعت کنیم. اما اطاعت به دنبال معرفت حاصل می شود. ابتدا باید معرفت باشد. معرفت به این که برترین پدر و راهبر و پیشوا و امام، نسبت به امت امیرالمؤمنین است. این بالاترین حق این والد بر ما است. این حق ابوت حضرت را بر خودمان بشناسیم.

و در مرحله دوم سایر حقوقی که والد بر ولد دارد؛ اطاعت، توجه به نصایح، پیروی از دستورات، مراقبت بر اینکه عصیان و نافرمانی نکنیم. آن چیزهایی را که یک پدر به عنوان تذکر و نصیحت به فرزندش می گوید را درک کنیم و عمل کنیم. اگر می خواهیم این پدر از ما راضی باشد باید طبق نظر او عمل کنیم. رضایت پدر از فرزند خیلی مهم است. همان طور که معرفت و اطاعت، یک حق است، رضایت کامل پدر از فرزند هم یک حق مهمی است. این رضایت چگونه حاصل می شود؟ شما چه زمانی از فرزندتان خیلی راضی می شوید؟ وقتی می بینید دقیقاً مطابق نظر شما عمل می کند (درس بخواند، اطاعت امر کند، معنویت داشته باشد)، شما احساس رضایت می کنید و این رضایت آثار وضعی دارد برای خود ولد.

امیرالمؤمنین (ع) پدر ما است و رضایت او در گرو مراقبت ما است. ما باید ببینیم او چه چیزی از ما می خواهد. ما به عنوان فرزندان او چگونه باید عمل کنیم تا او راضی شود و بدانیم رضایت او چه آثار وضعی برای ما دارد؟ رضایت او قطعاً برای ما آثار وضعی دارد و البته اطاعت از او، معرفت حق ابوت او، کسب رضایت او، همگی منوط به شناخت شخصیت امیرالمؤمنین در حد توانمان است. باید بشناسیم که او که بود؟ و چه کرد؟ و از ما چه می خواست؟ مطمئن باشید هر مسلمانی که از این دنیا برود، رضایت او که البته جلوه ای از رضایت خدا است برای ما تعیین کننده است. زیرا علی مدار حق است و رضایت او در سرنوشت ما تعیین کننده است. این حق امیرالمؤمنین (ع) را باید بشناسیم و او را والد خود بدانیم و دنبال رضایت او باشیم (رضایتی که در طول رضایت خدا است).

همه حقوقی که یک پدر بر فرزندش دارد او نیز در سطح وسعیت و عمیق تر بر ما دارد، سعی کنیم این حقوق را بشناسیم و رعایت کنیم.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی‌نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 15 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام چهارم: نصاب خمس کنز مصادف

با: 16 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 108

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اعتبار نصاب در وجوب خمس در کنز بود. عرض شد درباره اعتبار نصاب در کنز دو قول وجود دارد؛ یک قول، قول به نصاب بیست دینار است و قول دیگر، قول به نصاب یک دینار است. ظاهراً در مورد کنز، قول به عدم اعتبار نصاب مطرح نیست بر خلاف معدن که در آنجا به جمع زیادی از قدما نسبت داده شده که قائل به عدم اعتبار نصاب در معدن بودند.

علی ای حال، مشهور بر این عقیده اند که برای وجوب خمس، نصاب بیست دینار یا دویست درهم در کنز لازم است. ادله ای بر این قول اقامه شده که یک دلیل را در جلسه گذشته ذکر کردیم و آن دلیل اجماع بود که گفتیم دلالت ندارد.

دلیل دوم: روایت

دلیل دوم روایت است؛ روایت بزنی که قبلاً هم این روایت را در بحث معدن نقل کردیم: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَاعِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّا يَجِبُ فِيهِ الْخُمْسُ مِنَ الْكَنْزِ فَقَالَ مَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِي مِثْلِهِ فَفِيهِ الْخُمْسُ»⁽¹⁾؛ طبق این روایت، امام در مورد وجوب خمس در کنز فرموده اند اگر کنز به مقداری که زکات در آن مقدار واجب می شود، برسد، آن گاه خمس واجب می شود.

تقریب استدلال

چنانچه قبلاً گفتیم در مورد این روایت اختلاف است که آیا دلالت بر مماثلت در جنس و ماهیت می کند یا دال بر مماثلت از حیث مقدار و کمیت است. مشهور از این روایت مماثلت در مقدار و کمیت را استفاده کرده اند، یعنی می گویند راوی سؤال از کنزی کرده که در آن

خمس واجب است. چون «ما» در سؤال راوی «عما يجب فيه الخمس» موصوله است و «من الكنز» هم بیان برای «ما» است. طبق این احتمال، معنای روایت این است: "سألته عن الكنز الذي يجب فيه الخمس" لذا معنایش این است که سؤال از کنزی شده که خمس در آن واجب است، امام هم در جواب فرمودند: «ما يجب فيه الزكاة في مثله ففيه الخمس»؛ طبق این احتمال سؤال از مقدار است، جواب هم بر اساس سؤال راوی مختص به مقدار است یعنی همان مقداری که در آن زکات واجب می شود، همان مقدار موجب ثبوت خمس است. وصول به بیست دینار زکات را در طلا و وصول به دویست درهم زکات را در نقره واجب می کند. پس سؤال از مقدار است و جواب هم احاله شده به مماثلت

ص: 475

1- من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 21، حدیث 75؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 495، باب 5 از ابواب ما يجب فيه الخمس، حدیث 2.

در مقدار یعنی آن مقداری که موجب تعلق زکات است، اگر در کنز محقق شود موجب تعلق خمس است. لذا طبق این بیان، این روایت بر اعتبار بیست دینار دلالت می کند.

صاحب ریاض تصریح می کند که اصحاب از این روایت، مماثلت در مقدار را فهمیده اند یعنی مماثلت کنز با آنچه زکات در آن واجب می شود از حیث مقدار. مقدار هم بیست دینار است و این ملاک قرار گرفته در باب کنز و در اینجا هم ملاک بیست دینار است. (1)

نکاتی در اینجا وجود دارد که در ادامه عرض خواهیم کرد. اینکه ملاک خصوص بیست دینار است یا شامل دویست درهم، هم می شود، این را بعداً بررسی می کنیم. اجمالاً فعلاً فقط اصل مقدار نصاب (بیست دینار) که در کلام امام (ره) آمده و مرحوم سید هم ذکر کرده اند باید روشن شود تا به جزئیات بعدی برسیم.

این روایت با این تقریب بر اعتبار بیست دینار به عنوان نصاب وجوب خمس کنز دلالت می کند لکن بعضی از این روایت برداشت دیگری دارند که عرض می کنیم.

اشکال

محقق خوبی در دلالت این روایت اشکال کرده؛ ایشان معتقد است که این روایت دال بر اعتبار مماثلت از حیث ماهیت است نه از حیث مقدار. ایشان می فرماید: بر خلاف صحیحیه دیگر بزنطی که در باب معدن وارد شده و در آنجا بحث از مماثلت از حیث مقدار است، در این صحیحیه بزنطی بحث از مماثلت در ماهیت و جنس است نه مقدار و کمیت.

برای اینکه این مطلب واضح تر شود روایت دیگری که از بزنطی در باب معدن وارد شده را نقل می کنیم: «سألت ابا الحسن (ع) عَمَّا أُخْرَجَ الْمَعْدِنُ - مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ - حَتَّى يَبْلُغَ مَا يَكُونُ فِي مِثْلِهِ الزَّكَاةُ عَشْرِينَ دِينَاراً» (2)؛ طبق این صحیحیه، بزنطی سؤال می کند از آنچه معدن اخراج می کند که آیا در آن چیزی (حقوق مالی) ثابت است؟ امام (ع) می فرماید: چیزی ثابت نیست تا اینکه (آن چیزی که در مثل آن زکات است) به بیست دینار برسد.

در مورد این روایت یک بحثی مطرح شد و آن اینکه فاعل «یبلغ» چیست که ما فعلاً با آن کاری نداریم، عمده این است که محقق خوبی می گوید در این روایت سؤال از مقدار و کمیت آن چیزی است که از معدن خارج می شود. ایشان چند قرینه هم ذکر می کنند از

جمله «عما یخرج المعدن من قلیل او کثیر».

به هر حال به نظر ایشان در این صحیحیه بزنطی سؤال از مقدار و کمیت می کند یعنی سؤال از این است که معدن به چه اندازه اگر برسد خمسش واجب می شود؟ امام می فرماید: به بیست دینار اگر برسد خمس آن واجب است. در مورد این صحیحیه بین محقق خوئی و دیگران اختلاف نیست و همه معتقدند از این روایت مماثلت در مقدار و کمیت استفاده می شود اما در صحیحیه دیگر بزنطی که مربوط به کنز است اختلاف وجود دارد؛ محقق خوئی می گوید از صحیحیه بزنطی در باب کنز مسئله مقدار و کمیت استفاده نمی شود بلکه سؤال از جنس و ماهیت است و هیچ ملازمه ای نیست بین این دو صحیحیه

ص: 476

1- . ریاض، ج، ص 249 و 250.

2- . تهذیب، ج 4، ص 138، حدیث 391؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 494، باب 4 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 1.

که اگر صحیحه بزنی در باب معدن دلالت بر مماثلت از حیث مقدار و کمیت کند، حتماً صحیحه دیگر هم دلالت می کند بر مماثلت از حیث مقدار.

پاسخ اشکال

ما با نظر ایشان موافق نیستیم؛ ظاهر این روایت به همان بیانی که گفتیم، مماثلت از حیث مقدار و کمیت است چون «ما» موصوله است و «من الکنز» هم بیان «ما» است؛ «سألته عما يجب فيه الخمس من الکنز». یعنی: «سألته عن الکنز الذی يجب فيه الخمس» آن کنزی که خمس در آن واجب است چه مقدار است؟ امام می فرماید: همانی است که در زکات است. قرینه مهمی که تأیید می کند این سخن را و اینکه صحیحه بزنی در باب کنز دلالت بر مماثلت از حیث مقدار می کند، جواب امام (ع) در هر دو صحیحه است؛ مهمترین اشکال به محقق خوبی این است که چگونه شما یک جواب امام را با یک تفاوت مختصر در جایی حمل بر مماثلت از حیث جنس و ماهیت می کنید و در جای دیگر حمل بر مماثلت از حیث مقدار می کنید؟

جواب امام در صحیحه اول: «فقال: ما يجب فيه الزكاه في مثله ففيه الخمس»

جواب امام در صحیحه دوم: «قال: ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاه عشرين ديناراً»

تفاوت این دو جواب از دو جهت است: یکی از حیث اضافه بودن «یبلغ» در جواب در صحیحه دومی لکن در صحیحه اول کلمه یبلغ را ندارد. دیگری از حیث تصریح به «عشیرین دیناراً» که در روایت اول «عشیرین دیناراً» را نگفته و فقط گفته «ما يجب فيه الزكاه في مثله ففيه الخمس» اما در صحیحه دوم کلمه «عشیرین دیناراً» را آورده است. ذکر این قید از جهتی تأثیر دارد ولی در اصل مسئله، «ما یكون في مثله الزكاه» با «ما يجب الزكاه فيه الزكاه في مثله» یکی است. ما اگر روایت دوم را بر مماثلت در مقدار حمل می کنیم، قهراً صحیحه اول را باید به همین معنا بگیریم.

پس مسئله این است که ما نمی توانیم این جواب را در باب معدن حمل بر مماثلت از حیث مقدار و در باب کنز حمل بر مماثلت از حیث ماهیت کنیم.

مماثلت در ماهیت یعنی اینکه همان چیزی که زکات در آن واجب است، در کنز نیز متعلق خمس است. در باب زکات طلا و نقره مسکوک متعلق زکات است، یعنی درهم و دینار کنز هم همین گونه است. طبق بیان محقق خوبی در صورتی خمس در کنز واجب است که کنز از جنس طلا و نقره مسکوک باشد، یعنی غیر طلا و نقره مسکوک (درهم و دینار) اگر پیدا شود، خمس در آن واجب نیست یا طلا و نقره غیر مسکوک پیدا شود. اینجا به نظر محقق خوبی متعلق خمس نیست. اگر اشیاء عتیقه پیدا شود به نظر محقق خوبی متعلق خمس نیست چون این روایت بر اعتبار مماثلت در وجوب خمس در کنز و وجوب زکات از حیث ماهیت دلالت می کند. قبلاً هم گفتیم محقق خوبی اساساً کنز را فقط به درهم و دینار تفسیر می کند. مستند ایشان همین روایت است؛ کأن اگر غیر درهم و دینار از زمین کشف شود عنوان کنز بر آن صدق نمی کند. ما سابقاً در بحث معدن گفتیم این نظر باطل است؛ گفتیم به نظر ما مطلق هر چیز دارای ارزش و قیمت که در جایی پنهان شده، عنوان گنج دارد (می خواهد طلا و نقره مسکوک یا غیر مسکوک باشد و یا اصلاً غیر طلا و نقره باشد) اما محقق

خوبی اصطلاحاً کنز را به طلا و نقره مسکوک یعنی درهم و دینار اطلاق می کند و احکام کنز را فقط بر درهم و دینار جاری می دانند.

پس آنچه که به عنوان اشکال بر این دلیل مطرح شده به نظر ما وارد نیست و صحیحه بزنطی به عنوان یک روایتی که سنداً و دلالتاً مورد قبول است و بر اعتبار نصاب بیست دینار در باب کنز (طبق تقریبی که ما برای استدلال به این روایت گفتیم) دلالت می کند و اشکالی که به این روایت می تواند وارد شود همان استظهار محقق خوبی است که به نظر ما وارد نیست لذا حق با مشهور و امام (ره) است که نصاب بیست دینار برای وجوب خمس لازم است.

البته غیر از این روایت، روایت دیگری را هم شیخ مفید به صورت مرسل نقل کرده ولی چه بسا آن روایت همین صحیحه بزنطی باشد یعنی اینها دو روایت نیستند و مضمونشان یکی است. هر چند صاحب وسائل اینها را به عنوان دو روایت آورده است. اگر آن روایت شیخ مفید هم همین باشد که مشکلی ندارد و اگر مستقل باشد، آن روایت از نظر سندی اشکال پیدا می کند چون شیخ مفید به صورت مرسل نقل کرده است.

نتیجه

و کیف کان به نظر ما دلیل دوم می تواند اعتبار نصاب بیست دینار را در مورد کنز اثبات کند، یعنی خمس در کنز وقتی واجب است که ارزش آن به بیست دینار برسد.

شمول نصاب نسبت به دویست درهم

بحثی در اینجا وجود دارد که آیا در اینجا خصوص بیست دینار ملاک است؟ در عبارت امام (ره) به یک نحو مطرح شده و مرحوم سید به گونه ای دیگر بیان کرده است. اینجا یک اختلافی وجود دارد که آیا بیست دینار نصاب کنز است؟ یا بیست دینار و دویست درهم؟ یا بیست دینار برای طلا و دویست درهم برای نقره و اقلهما قیمة برای غیر طلا و نقره؟

اصل نصاب ثابت است اینکه فی الجملة بیست دینار نصاب وجوب خمس در کنز است ثابت شده اما نکاتی باید در اینجا مورد بررسی قرار بگیرد. اینکه دویست درهم هم نصاب محسوب می شود یا نه؟ آیا به دویست درهم می شود فتوا داد یا اینجا هم باید احتیاط کرد؟ آیا اقلهما قیمة قابل استفاده است یا نه؟ که إن شاء الله در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 16 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام چهارم: نصاب خمس کنز مصادف

با: 17 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 109

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

در جلسه گذشته بحث به اینجا رسید که اصل نصاب در باب کنز معتبر است و این نصاب بیست دینار است. بحث در این بود که آیا دویست درهم یا اقل النصابین هم معتبر است یا نه؟

مقایسه نظر امام (ره) در نصاب معدن و نصاب کنز

امام (ره) در تحریر می فرماید: اگر کنز طلا باشد نصابش بیست دینار و اگر نقره باشد نصابش دویست درهم و در غیر طلا و نقره به هر یک از این دو (بأیها کان) برسد در این صورت خمس واجب می شود. ظاهر عبارت این است که به هر کدام از بیست دینار یا دویست درهم برسد خمس واجب می شود.

ایشان در حاشیه بر عروه تقریباً همین عبارت را آورده اند. وی در ذیل عبارت مرحوم سید که نصاب کنز را بیست دینار ذکر کرده، نوشته است: «فی الذهب» یعنی این بیست دینار در طلا «و مأتی درهم فی الفضة و البلوغ الی احدهما فی غیرهما» و دویست درهم در نقره و اگر کنز غیر از طلا و نقره باشد، به یکی از این دو که رسید خمس واجب می شود.

این عبارت ها ظهور در این دارد که در غیر طلا و نقره به هر یک از این دو قیمت برسد خمس واجب می شود بلوغ الی احدهما یعنی به هر کدام که زودتر برسد و این قهراً همان اقلهما قیمه می شود. مثلاً فرض کنیم بیست دینار معادل هزار تومان و دویست درهم معادل هشتصد تومان است؛ قهراً اگر کنز غیر از طلا و نقره باشد (مثلاً مس باشد) و قیمت آن هشتصد تومان باشد در این صورت خمس آن واجب است. پس طبق این عبارت در غیر طلا و نقره ملاک اقلهما قیمه است یعنی اقل از یکی از بیست دینار یا دویست درهم. اگر ارزش بیست دینار

کمتر بود به بلوغ به بیست دینار خمس واجب می شود و اگر ارزش دویست درهم کمتر بود به بلوغ به دویست درهم خمس واجب می شود.

مرحوم سید در اینجا فقط همان بیست دینار را ذکر کرده و دویست درهم یا اقلهما قیمة را نگفته، ایشان یک ملاک داده که نصاب کنز بیست دینار است و فرقی هم بین طلا و نقره و غیرهما نگذاشته است. بر همین اساس بعضی از بزرگان بر کلام ایشان تعلیقه ای دارند که مبنای آن این است که چرا مرحوم سید دویست درهم را بیان نکرده و چرا بین طلا و نقره و غیر طلا و نقره تفکیک نکرده است. نظیر همین تعلیقه ها را در عبارت سید درباره نصاب معدن دارند. عبارت مرحوم سید در مورد معدن این بود: «بلوغ ما اخرجه عشرين دیناراً»؛ یعنی خمس در معدن واجب است زمانی که به بیست دینار برسد. از جمله کسانی که در باب معدن به سید اشکال کرده، امام (ره) است. تعلیقه امام در باب معدن این است: «او مأتی درهم عیناً»

ص: 479

او قیمة علی الاحوط و اذا اختلفا فی القیمة یلاحظ اقلهما قیمة علی الاحوط؛ بیست دینار یا دویست درهم، عیناً یا قیمة علی الاحوط و اگر بین بیست دینار یا دویست درهم اختلاف قیمت بود اقلهما قیمة ملاک قرار می گیرد.

امام در باب معدن بین طلا و نقره فرقی نگذاشتند به اینکه بیست دینار ملاک برای معدن طلا باشد و دویست درهم ملاک برای معدن نقره باشد و اقلهما قیمة برای غیر طلا- و نقره بلکه ایشان یک ضابطه کلی دادند (بیست دینار یا دویست درهم) لکن در مورد دویست درهم احتیاط کرده و فرمودند: «علی الاحوط».

شاید سؤال شود که علت اینکه در معدن امام (ره) احتیاط کرد چه بود در حالی که اینجا (در باب کنز) ما این احتیاط را نمی بینیم. در باب کنز ایشان در مورد دویست درهم احتیاط نکرده است ولی در باب معدن برای ذکر دویست درهم احتیاط کرده است.

شاید وجهش این باشد که مستند اعتبار نصاب خمس در باب معدن صحیحه بزنی است. طبق این صحیحه راوی سؤال می کند: «سألته عما اخرج المعدن من قليل او كثير هل فيه شیء؟» امام (ع) فرمود: «لیس فيه شیء حتی یبلغ ما یکون فی مثله الزکاة عشرين دیناراً»؛ در این صحیحه تصریح به عشرين دینار شده و امام که دویست درهم را علی الاحوط ذکر کرده اند چون بیست دینار به صراحت در روایت آمده و دویست درهم نیامده است. بر همین اساس فرمود یا بیست دینار یا دویست درهم علی الاحوط. پس در باب معدن چون مستند اعتبار نصاب روایت بزنی بود و در روایت بزنی صراحتاً «عشرين دیناراً» ذکر شده، لذا امام احتیاطاً دویست درهم را اضافه کرده اند. ولی دیگر فرقی بین معدن طلا و نقره نگذاشتند.

امام فرمودند بیست دینار برای معدن طلا و دویست درهم برای معدن نقره و اقلهما قیمة برای غیر آنها. بلکه به صورت کلی فرمودند: «او مأتی درهم عیناً او قیمة علی الاحوط و اذا اختلفا فی القیمة یلاحظ اقلهما قیمة علی الاحوط».

اما در باب کنز اولاً بین نصاب طلا و نصاب نقره فرق گذاشتند به اینکه بیست دینار در طلا و دویست درهم در نقره و در غیر این دو اقلهما قیمة را ملاک قرار دادند و ثانیاً در مورد دویست درهم احتیاط نکردند به خلاف باب معدن. شاید وجه اینکه در مورد دویست درهم به صورت احتیاطی فرموده، این باشد که در صحیحه بزنی مربوط به کنز اشاره ای به خصوص عشرين دینار نشده و کلی فرموده «ما یکون فی مثله الزکاة»، در کنز هم خمس واجب می شود. لذا دیگر جایی برای احتیاط دویست درهم نیست.

نظیر همین مسئله را مرحوم آقای بروجردی هم فرموده اند. ایشان یک احتیاطی در باب معدن کرده اند و همان احتیاط را در باب کنز دارند بلکه می گویند اشکال در باب کنز اشدّ از باب معدن است. عبارت ایشان در باب معدن در ذیل عبارت سید این است: «الاحوط فیه اخراج الخمس اذا بلغ قيمته نصاب احد النقدين فی الزکاه ذهباً کان المعدن او فضه او غیرهما». ایشان می گویند دلیلی ندارد خصوصاً عشرين دیناراً را ملاک برای نصاب معدن قرار دهیم. احوط آن است که خمس معدن واجب می شود هر گاه قیمت معدن به نصاب یکی از نقدین در باب زکات برسد (یا بیست دینار یا دویست درهم). فرقی هم نمی کند که معدن، معدن طلا باشد یا نقره. ایشان ملاک را اقلّهما قیمت قرار داده و این نظیر احتیاط امام است چرا که امام هم در باب معدن فرمودند یا بیست دینار یا دویست درهم و اگر قیمتشان فرق داشته باشد اقلّهما قیمت.

اما حاشیه آقای بروجردی در باب کنز این است: «الاحتیاط السابق فی المعدن جارٍ هنا ایضاً بل الاشکال هنا اشد»؛ می فرمایند: همان احتیاطی که آنجا کردیم، اینجا اشکال شدیدتر است. احتیاط ایشان در باب معدن این بود که اقلهما قیمة ملاک قرار بگیرد و فرقی هم بین طلا و نقره نیست. همان احتیاط اینجا هم هست.

اینجا اشکال اشد از آنجا است به خاطر اینکه در صحیحه بزنی مرتب به باب کنز حتی اشاره به عشرين دینار هم نشده اما در صحیحه مربوط به باب معدن عشرين دینار ذکر شده بود بنابراین ملاک می شود همان چیزی که در باب زکات است. یا بیست دینار یا دویست درهم.

پس سه مطلب اینجا بیان شد:

اول اینکه چرا امام در باب معدن دویست درهم را از باب احتیاط فرمود ولی اینجا دویست درهم را احتیاطاً فرمود.

دوم اینکه چرا به نظر مرحوم آقای بروجردی اشکال در باب کنز شدیدتر از اشکال در باب معدن است.

سوم اینکه امام (ره) در باب معدن بین معدن طلا و نقره فرقی نگذاشت و فرمود اگر معدن به بیست دینار یا دویست درهم یا اقلهما قیمة برسد خمسش واجب است. اما اینجا تصریح کرده اند کنز و گنج اگر طلا باشد و به بیست دینار برسد خمس آن واجب است و اگر نقره باشد دویست درهم نصاب آن است و اگر غیر طلا و نقره باشد، اقلهما قیمة. درست است که کلمه اقل نیاورده (در حاشیه عروه نوشته اند: «والبلوغ الی احدهما فی غیرهما»)) اما بلوغ به احدهما همیشه همان اقلهما قیمة می شود. در متن تحریر هم کلمه اقل نیامده بود ولی این انطباق قهری می شود که ملاک همان اقل است.

بررسی نظر امام (ره)

حال آیا این به نظر شما صحیح است؟ آیا وجهی برای این تفکیک است که بین کنز طلا و کنز نقره ما فرق بگذاریم و نصاب را در طلا بیست دینار و در نقره دویست درهم قرار دهیم؟ آیا امام (ره) در باب معدن واقعاً بین طلا و نقره فرق گذاشته اند و مطلق معدن را ذکر کرده اند؟ ظاهر عبارت این است چون نگفته که معدن اگر طلا باشد فلان مقدار و اگر نقره باشد فلان مقدار. پس چرا در اینجا فرق گذاشته اند؟

به نظر می رسد وجهی برای این فرق وجود ندارد یعنی این تفصیلی که امام هم در تحریر دارند و هم در حاشیه عروه که بیست دینار در مورد کنز طلا است و دویست درهم در مورد کنز نقره وجهی ندارد. در صحیحه بزنی سؤال از مقدار نصاب کرده و پاسخ امام هم مقدار است. درست است در زکات بیست دینار برای طلا و دویست درهم برای نقره است ولی مسئله این است که متعلق زکات در باب طلا و نقره فقط طلا و نقره مسکوک است. یکی از موارد تعلق زکات نقدین است یعنی طلا و نقره مسکوک (طلا و نقره مطلقاً زکات ندارد؛ مثلاً الآن سکه هایی که مردم خرید و فروش می کنند زکات ندارد). آن سکه ای متعلق زکات است که با آن معامله می شود. (این سکه ها امروزه خودش جنس است و خرید و فروش می شود یعنی خودش مبیع و مثنی است لذا اینها متعلق زکات نیست.)

اگر امام معصوم (ع) فرمودند اگر به مقداری که در آن زکات واجب می شود برسد، خمس کنز واجب می شود. مقدار زکات در طلا و نقره بیست دینار یا دویست درهم است اما اینکه ما خصوصیت بیست دینار را برای کنز طلا و دویست درهم را برای کنز نقره بخواهیم استفاده کنیم، از این روایت استفاده نمی شود. این فرقی با معدن ندارد و هر دو رکاز حساب می شود.

اگر قرار باشد تفکیک قائل شویم پس در باب معدن هم باید همین حرف را بزنیم و بگوییم نصاب معدن طلا بیست دینار و نصاب معدن نقره دویست درهم و در غیر آنها اقلهما قیمة ملاک است.

پس وجهی برای این فرق به نظر نمی رسد مگر اینکه بگوییم در باب معدن هم نظر امام همین است که اگر معدن طلا بود نصابش بیست دینار است و اگر نقره بود دویست درهم و اگر غیر اینها بود اقلهما قیمة ولی این با ظاهر عبارت امام نه در تحریر و نه در حاشیه عروه سازگار نیست.

بنابر این به نظر ما در مجموع در باب کنز ملاک همان بیست دینار یا دویست درهم است در صورتی که قیمتشان یکی باشد و اگر قیمتشان متفاوت باشد اقلهما قیمة ملاک است و وجهی برای تفصیل بین کنز طلا و کنز نقره نیست. این اشکالی است که در اینجا متوجه امام (ره) است.

بحث جلسه آینده: بحث بعد مقام پنجم است که درباره ما یلحق بالکنز است. مثل چیزهایی که در شکم یک حیوان (سکه، مروارید) پیدا می شود که در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد ان شاء الله.

اسارت لازمه ی افشای سرّ

امیرالمؤمنین می فرماید: «سِرُّكَ أَسِيرٌ فَإِنْ أَفْشَيْتَهُ صِرْتُ أَسِيرَهُ» (1)؛

سرّ شما اسیر شما است یعنی در بند و تحت اختیار و فرمان شما است. وقتی سرّ و رازی افشا نشده معنایش این است که در حبس و بند است اما وقتی افشا و آشکار می شود شما اسیر آن می شوید. چون وقتی سرّ آشکار شد، قهراً همیشه باید مراقب بود که مباد این راز توسعه پیدا کند و بر ملا شود. برای اینکه جلوی توسعه بیشتر سرّ را بگیرد ناچار است باج بدهد.

البته اینکه چه چیزی سرّ است بحث دیگری دارد ولی اجمالاً سرّ یعنی آن چیزی که صاحب سرّ مایل به کشف و افشاء آن نیست. سرّ یک چیز پنهانی است که در خزانه دل و قلب و فکر انسان است. گاهی بعضی از افراد در صحبت کردن به ادنی مناسبتی سرّشان را برای دیگران فاش می کنند مخصوصاً برای کسانی که اهلیت ندارند. یک موقع کسی در مقام مشورت و برای رهایی از استیصال و درماندگی، سرّی را به کسی می گوید اما اطمینان دارد که او امانت دار است و اهل افشا نیست این یک بحث دیگر است، اما اینکه به ادنی مناسبتی به هر کسی سرّ و راز را فاش کند از زمان افشاء سرّ، دیگر صاحب سرّ که تاکنون زندانبان سرّ بود، خودش می شود زندانی سرّ و آن گونه که دیگران و افشا کننده سرّ می خواهد باید رفتار کند. اگر انسان زندانی شود خیلی سخت است. چون ذاتاً و فطرتاً حر و آزاد آفریده شده و هر چیزی که این حرّیت و آزادی را از انسان سلب کند با روح انسان سازگار نیست. مثلاً اگر کسی بخواهد برای خوشایند دیگری حرفی بزند و یا برای وصول به مقام و ریاست بخواهد کاری را بکند در حقیقت اسیر است. باید مواظب بود که سرّ تا زمانی که سرّ است اختیارش دست انسان است و زمانی که فاش شد اختیار انسان در دست اوست. اگر هم زمانی مجبور شدید سرّتان را برای کسی بگویید به هر کسی نگوید.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 482

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 19 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام پنجم: ما يلحق بالکنز - ما وجد فی جوف الدابه مصادف

با: 20 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 110

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

محصل بحث در مقام چهارم

محصل بحث در نصاب کنز این شد که در مورد نصاب کنز چهار قول وجود دارد. دو قول را در ابتدای بحث ذکر کردیم و به دو قول هم در لابلای مباحث اشاره کردیم. به طور کلی اگر بخواهیم این اقوال را دسته بندی کنیم چهار قول در این رابطه وجود دارد:

یک قول، قول به نصاب بیست دینار است که عده ای از جمله مرحوم سید و بعضی دیگر به آن ملتزم شده اند.

قول دوم، قول به نصاب یک دینار است. این را هم مورد بررسی قرار دادیم و معلوم شد این قول دلیل قابل قبولی ندارد، البته بعضی ادعای اجماع کرده اند اما ما عرض کردیم این اجماع به هیچ وجه قابل قبول نیست. به تعبیر مرحوم صاحب جواهر اصل این ادعا غریب است و دعوی اجماع در این رابطه اغرب است. (1)

دو قول دیگر هم از لابلای مطالبی که از امام و مرحوم سید و حواشی که نسبت به نظر مرحوم سید مرقوم کرده اند به دست می آید. یکی اینکه اگر کنز طلا باشد نصابش بیست دینار و اگر نقره باشد نصابش دویست درهم است و اگر غیر از طلا و نقره باشد، احد الامرین یا اقلهما قیمة. این نظر امام (ره) بود که مورد اشکال قرار گرفت.

نظر چهارم هم این است که به طور کلی ملاک یا بیست دینار است یا دویست درهم و در این جهت فرقی بین طلا و نقره نیست یعنی کفایه احدهما (یا بیست دینار یا دویست درهم) بدون اینکه فرقی بین طلا و نقره و غیر طلا و نقره باشد.

از این چهار قول، قول سوم که مختار امام (ره) بود و همچنین قول دوم محل اشکال قرار گرفت. قول اول هم در ضمن مباحث معلوم شد که

تمام نیست. یعنی عشرين ديناراً به تنهایی دلیلی ندارد مگر اینکه بگوییم نصاب کنز عبارت است از عشرون ديناراً یا معادلش که دویست درهم است.

البته شاید بتوانیم به نوعی بین قول چهارم و قول اول جمع کنیم یعنی بگوییم اگر گفته شده ملاک وجوب خمس، وصول به بیست دينار است، این بیست دينار خصوصیت ندارد بلکه مقصود بیست دينار یا معادلش می باشد که دویست درهم است. ولی این با ظاهر عبارت سید سازگار نیست چون ظاهراً خود بیست دينار موضوعیت دارد نه قیمتش. به همین جهت بود که امام (ره) در بحث معدن کلمه «عیناً او قیمه» را اضافه کردند.

به هر حال با توجه به دلیلی که در مورد کنز وجود دارد (همان صحیحه بزنی)، حق قول چهارم است یعنی «کفایه احدهما»؛ یا بیست دينار یا دویست درهم. روایت هم می گفت: «ما یكون فی مثله الزکاه»؛ آن مماثلتی که در روایت وجود

ص: 483

1- . جواهر، ج 16، ص 26.

دارد را گفتیم که از حیث مقدار و کمیت است نه مماثلت از حیث نوع و نه مماثلت از حیث مقدار و نوع معاً؛ چون عده ای مماثلت را در هر دو جهت گفته اند. چنانکه قبلاً اشاره کردیم، محقق همدانی از کسانی است که معتقد است صحیحه بزنی دال بر مماثلت از حیث نوع و مقدار می باشد. ولی حق در مورد روایت بزنی همدانی است که ما گفتیم و اکثراً هم به همین قائلند که این روایت بر این دلالت می کند که نصاب کنز از حیث مقدار مثل نصاب زکات است، یعنی آن مقداری که در آن زکات واجب می شود، در همان مقدار در کنز، خمس واجب می شود بخلاف محقق خوبی که مماثلت را از حیث جنس و نوع می دانست لذا ایشان می فرمود کنز فقط به طلا و نقره مسکوک اطلاق می شود و خمس هم فقط در آن واجب می شود و بخلاف محقق همدانی که مماثلت را از حیث نوع و جنس با هم می دانست یعنی می گفت هم طلا و نقره و هم بیست دينار در طلا و دویست درهم در نقره.

نتیجه آنکه در مقام چهارم یعنی بحث از نصاب، حق آن است که احدهما (یعنی بیست دينار یا دویست درهم) برای وجوب خمس کافی است.

مقام پنجم: ما یلحق بالکنز

مقام پنجم به ما یلحق بالکنز مربوط است؛ امام (ره) این مطلب را در خاتمه مسئله مربوط به کنز با این عبارات بیان کرده اند: «و یلحق بالکنز علی الاحوط ما یوجد فی جوف الدابّه المشتره مثلاً فیجب فیه بعد عدم معرفه البایع و لا یعتبر فیه بلوغ النصاب بل یلحق به ایضاً علی الاحوط ما یوجد فی جوف السمکه بل لا تعریف للبایع الا فی فرض النادر. بل الاحوط الحاق غیر السمکه و الدابه من حیوان بهما»؛

در این مقام امام (ره) درباره چیزهایی که به کنز ملحق شده اند بحث می کند. حال این الحاق از چند جهت می تواند باشد. الحاق به این معنا نیست که در همه جهات مثل کنز باشد. ما باید این جهات را بررسی کنیم و ببینیم در چه جهات الحاق است و در چه جهتی الحاق نشده است. مثلاً در تعریف بایع الحاق صورت گرفته اما در مسئله نصاب، ملحق به کنز نیست. پس اینکه گفته اند «یلحق بالکنز» به این معنا نیست که همه احکام کنز در این موارد جاری شود. در عین حال از این عبارت استفاده می شود که عنوان کنز هم بر اینها منطبق

نیست چون عرفاً به چیزی کنز می گویند که مستتر فی الارض او نحوها باشد. یک جنس قیمتی که در قسمتی از زمین یا دیوار یا سقف پنهان شده باشد. معلوم است که چیزی که در شکم گوسفند و گاو یا ماهی پیدا می شود عرفاً ملاک ها و خصوصیات کنز را ندارد لذا عنوان کنز بر آن صادق نیست.

پس به طور کلی سه جهت در اینجا باید بررسی شود:

جهت اول: اصل وجوب خمس؛ اگر کسی چیزی را از شکم حیوانی پیدا کرد آیا خمس آن واجب است؟

جهت دوم: تعریف بایع؛ آیا اعلام و تعریف به فروشنده یا صیاد واجب است یا نه؟

جهت سوم: مسئله نصاب؛ آیا برای وجوب خمس نصاب معتبر است یا نه؟

این سه جهت در مورد دو نمونه مورد بررسی قرار می گیرد. یکی در مورد چهارپایان مثل گوسفند و گاو و یکی هم در مورد ماهی. علت اینکه اینها از هم تفکیک شده اند هم نصوصی است که در مورد هر یک بخصوصه وارد شده و همچنین شاید این جهت باشد که نوعاً و غالباً ما یوجد فی جوف الدابة چیزی است که حیوان آن را بلعیده و مالک داشته اما ما

یوجد فی جوف السمکه غالباً چیزهایی است که از عمق دریا بلعیده شده و مالک ندارند مثل مروارید و مرجان و جواهرات با ارزشی که در دریا وجود دارد. البته این مسئله را امام به نحو مختصر بیان کرده اند اما مرحوم سید در عروه آن را مفصل تر در قالب فروع متعدد مورد بررسی قرار داده اند. مثل اینکه انهار و رودخانه ها هم به دریا ملحق می شود یا نه؟

به طور کلی این مسئله، مسئله ای است که شاید تا حدودی مبتلا به هم باشد. ما ابتدا درباره مطلبی که امام فرمودند یک توضیح مختصری می دهیم و سپس اقوال و انظار و ادله را بررسی خواهیم کرد.

نظر امام (ره)

امام (ره)

می فرمایند: آنچه که در شکم دابه خریداری شده پیدا می شود علی الاحوط به کنز ملحق است، یعنی احتیاط واجب آن است که به کنز ملحق می شود. بعد می فرمایند: «فیجب فیه بعد عدم المعرفه البایع»، یعنی یجب الخمس بعد از آنکه بایع این را نشناخت. طبق این عبارت اولاً- تعریف بایع واجب است و ثانیاً خمس دارد. بعد می فرماید: «و لا یعتبر فیه بلوغ النصاب». با اینکه به کنز ملحق است و با اینکه تعریف بایع واجب است و خمس دارد اما نصاب در آن معتبر نیست.

ایشان در ادامه می فرمایند: همچنین به کنز ملحق می شود، چیزی که در شکم ماهی پیدا شود علی الاحوط. لکن اینجا با مورد قبلی یک تفاوتی دارد. می فرمایند: «لا تعریف فیه للبايع الا فی فرض النادر» اینجا تعریف به بایع واجب نیست ولی خمس دارد و نصاب هم در آن معتبر نیست. تنها تفاوتش با دابه در مسئله تعریف بایع است.

بعد امام (ره) از این دو مورد به سایر حیوانات تعدی می کنند و می فرمایند: احوط آن است که غیر سمکه و دابه از حیوانات دیگر هم به این ملحق می شوند. مثل پرند که اگر کسی آن را صید کرد و در شکمش چنین چیزی بود، ملحق به دابه و سمکه می شود.

نظر سید (ره)

مرحوم سید همین بیان را دارند الا اینکه بر خلاف امام احتیاط نکرده بلکه فتوا داده است. عبارت سید در مسئله هجدهم عروه این است: «اذا اشتری دابه و وجد فی جوفها شیئاً فحاله حال الكنز الذی یجده فی الارض المشتره فی تعریف البایع و فی اخراج الخمس ان لم یعرفه و لا یعتبر فیه بلوغ النصاب». می فرماید: اگر چهارپایی را خرید و در شکمش چیزی را پیدا کرد، حاله حال الكنز لکن کنزی که یجده فی الارض المشتره. در مسئله قبلی بحث در این بود که اگر کسی زمینی را بخرد یا به او منتقل شود و در آن زمین کنز پیدا کند باید به بایع تعریف کند و الا فهو للواجد و خمس آن هم واجب است. اینجا هم می فرمایند: دقیقاً وضع آن چیزی که در شکم حیوان پیدا شود مثل همان گنج است که اولاً باید به بایع تعریف کند و ثانیاً خمس آن را بدهد اگر صاحبش پیدا نشد، یعنی متعلق به اوست و در عین حال نصاب در آن معتبر نیست.

ایشان گرچه تعبیر به الحاق نکرده ولی معلوم است که عنوان کنز بر آن صدق نمی کند بلکه ملحق به کنز است. پس ما در اینجا سه مسئله را باید بررسی کنیم و یک جهت هم بحثی ندارد و آن هم این جهت است که عرفاً به این اموال کنز اطلاق نمی شود و به همین جهت عنوان ما یلحق بالکنز مطرح شده است.

اما آن سه مطلبی که باید بحث کنیم و بر اساس آن ما بحث در مقام چهارم را در سه جهت پیگیری می کنیم عبارتند از: وجوب خمس و تعریف بایع و عدم اعتبار نصاب. اینها را در مورد دابه بررسی می کنیم و بعد در مورد سمکه و سپس در مورد الحاق سایر حیوانات هم این بحث را داریم.

پس به طور کلی در این چند سطر سه فرع مطرح شده و در هر فرعی جهاتی وجود دارد:

فرع اول در مورد دابه است که سه جهت در آن قابل بحث است: یکی وجوب خمس و دیگری تعریف به بایع و سومی هم عدم اعتبار نصاب.

فرع دوم در مورد سمکه است که همین بحث ها با یک تفاوتی مطرح شده: وجوب خمس و عدم وجوب تعریف بایع الا فی فرض النادر و بعد هم مسئله عدم اعتبار نصاب.

و سر انجام راجع به الحاق سایر حیوانات به این دو مورد (دابه و سمکه) است. این یک فهرست کاملی از مطالبی بود که در این چند سطر بیان شد.

فرع اول: ما یجد فی جوف الدابه

جهت اول

جهت اولی درباره وجوب خمس است که چرا در چیزی که از جوف دابه پیدا می شود خمس واجب است.

مشهور قائل به وجوب خمس اند. مرحوم محقق در شرایع⁽¹⁾

می گوید: معروف بین اصحاب این است که خمس واجب است.

در مقابل بعضی می گویند در اینجا خمس واجب نیست. حال ما می خواهیم ببینیم آیا در اینجا واقعاً خمس واجب است؟

توجه داشته باشید موضوع بحث در اینجا این است که خمس بعنوان الكنز واجب است یا نه؟ ممکن است کسی بگوید اینجا خمس واجب ولی به عنوان فائده نه به عنوان کنز. اگر ما گفتیم خمس در چیزی که در شکم حیوان پیدا می شود به عنوان فائده واجب است نه به عنوان کنز، این دیگر موجب الحاقش به کنز نمی شود.

بحث جلسه آینده: پس موضوع بحث در اینجا (در جهت اولی) وجوب خمس فیما یوجد فی جوف الدابه بعنوان الكنز است. می خواهیم ببینیم آیا این دلیلی دارد یا ندارد که در جلسات آینده پیگیری خواهیم کرد ان شاء الله.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 486

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 20 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام پنجم: ما يلحق بالكنز - ما وجد في جوف الدابة (جهت اول: وجوب خمس) مصادف

با: 21 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 111

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ما يلحق بالكنز بود. عرض کردیم دو فرع در متن تحریر ذکر شده که در هر فرعی جهاتی باید مورد بحث قرار بگیرد. گفتیم در مورد چیزی که در جوف دابه خریداری شده پیدا شود یک جهت وجوب خمس است و جهت دوم بحث از لزوم تعریف بایع و جهت سوم مسئله اعتبار نصاب.

البته یک مسئله مهمی هم که در متن تحریر به صراحت نیامده ولی از کلمات ایشان قابل استفاده است و در ضمن این جهات باید مورد بحث واقع شود مسئله تملک است که این در ضمن بحث هایی که خواهیم داشت معلوم می شود.

جهت اول: وجوب خمس

در مورد وجوب خمس گفتیم محقق در شرایط این را به عنوان معروف بین اصحاب ذکر کرده ولی باید دید آیا دلیلی بر وجوب خمس وجود دارد یا خیر؟ آیا این مالی که از شکم چهارپا به دست می آید بعد از تحقق شرایط باید خمس آن داده شود یا نه؟

ادله ای که برای وجوب خمس ممکن است ذکر شود چند دلیل است؛ بعضی از این ادله در صددند که وجوب خمس را در ما یوجد فی جوف الدابة بعنوان الكنز ثابت کنند و برخی دیگر در صدد اثبات اصل وجوب خمسند لکن لا بعنوان الكنز چون ممکن است خمس واجب باشد ولی بعنوان کنز نباشد.

ادله وجوب خمس بعنوان الكنز

دلیل اول اجماع است؛ در کلمات بعضی از بزرگان در این رابطه ادعای اجماع شده از جمله در کفایه محقق سبزواری و حدائق محدث بحرانی، البته صاحب مدارک هم این را به عنوان مقطوع به بین الاصحاب ذکر کرده و هر چند این ادعای اجماع نیست ولی مُشعر به اجماع است. صاحب شرایع فرموده: «هو المعروف بین الاصحاب» لکن این بزرگان، بعضی صریحاً ادعای اتفاق و اجماع کرده و بعضی به عنوان مقطوع به بین الاصحاب ذکر کرده اند.

بررسی دلیل اول

این ادعا محل اشکال است چون:

اولاً: در اینکه بعضی از قدمای اصحاب در کتب خودشان به وجوب خمس فتوا داده اند، تردیدی نیست. شیخ مفید در مقنعه، شیخ طوسی در نهاییه، سلار در مراسم و بعضی دیگر فتوا به وجوب خمس داده اند ولی اینکه لزوماً فتوای قدما به وجوب

ص: 487

خمس از باب این باشد که ما فی جوف الدابه را به عنوان کنز محسوب کرده اند، معلوم نیست، در حالی که مدعا وجوب خمس به عنوان کنز است.

ثانیاً: به علاوه بعضی هم قائل به عدم وجوب خمس شده اند.

ثالثاً: مشکل دیگری که در اینجا وجود دارد این است که این اجماع، اجماع منقول است. بله! ما می توانیم این را به عنوان یک فتوایی که بین اصحاب مشهور است بپذیریم. اصل وجوب خمس به عنوان فتوای مشهور قابل انکار نیست ولی اینکه خمس بعنوان الکنز در این مسئله واجب باشد به هیچ وجه نمی توانیم این را استفاده کنیم.

پس دلیل اول (اجماعی که بعضی ادعا کرده اند) مبتلا به چند اشکال است؛ اولاً این اجماع منقول است و ثانیاً در مسئله مخالف وجود دارد و ثالثاً به درستی معلوم نیست که وجوب خمس در این مسئله به عنوان الکنز باشد.

بله! اصل وجوب خمس را می توانیم بگوییم مشهور است اما اینکه خمس من حیث انه کنز واجب باشد و به دنبال آن احکام کنز بر آن جاری شود، این را نمی توانیم از این دلیل استفاده کنیم.

دلیل دوم

اولاً این چیزی که از شکم دابه پیدا می شود مصداقی از مصادیق کنز و داخل در مفهوم کنز است یعنی عنوان کنز بر آن صدق می کند و به واسطه صدق عنوان کنز قهراً خمس در آن واجب می شود؛ چون در این صورت اطلاقات ادله خمس کنز شامل آن هم می شود.

و سلمنا که داخل در مفهوم کنز هم نباشد، ملحق به کنز است و الحاق هم موضوعی است.

پس دلیل دوم این است که یا حقیقتاً عنوان کنز شاملش می شود و به همین جهت اطلاقات خمس کنز، خمس را در این مورد واجب می

کند یا حکماً داخل در مفهوم کنز است، یعنی شبیه به کنز است و به همین جهت اطلاقات ادله کنز شاملش می شود.

بررسی دلیل دوم

به نظر می رسد این دلیل هم صحیح نیست چون همان طور که قبلاً هم اشاره کردیم، در اینکه عرفاً به این مورد اطلاق کنز نمی شود، تردیدی نیست. الان شما وقتی می شنوید شخصی یک گنج پیدا کرده چه چیزی به ذهنتان خطور می کند؟ از نظر عرف گنج به چیزی می گویند که مستور فی الارض او فی الجدار او فی السقف و نحوها باشد؛ اگر یک کسی از شکم حیوان چیزی را پیدا کرد، آیا عرف می گوید که گنج پیدا کرده؟ عرفاً مفهوم گنج شامل چنین موردی نمی شود.

اما اینکه ما این را ملحق به کنز بدانیم یعنی بگوییم حکماً کنز است، این ادعا دلیل می خواهد. اینکه حکماً چیزی را ما کنز بدانیم بدون جهت و دلیل نمی شود. صرف اینکه یک چیزی را از یک جای مستور ولو فی جوف الحیوان پیدا کنیم موجب نمی شود که ما این را ملحق به کنز بدانیم. اگر در دلیل و این الحاق صورت گرفته باشد. ما به واسطه دلیل آن را میپذیریم اما بدون دلیل نمی توان آن را ملحق به کنز کرد و آثار کنز را بر آن مترتب نمود. این الحاق به واسطه آثاری که بر آن مترتب می شود حتماً نیازمند دلیل و حجت است. بنابراین دلیل دوم هم به نظر می رسد که تمام نیست.

در این دو دلیل مستدل در صدد بود که خمس را در ما یوجد فی جوف الدابه بعنوان الکنز ثابت کند اما ملاحظه فرمودید که این دو دلیل وجهی ندارد.

ادله وجوب خمس لا بعنوان الکنز

دلیل اول

این دلیل در صدد اثبات خمس است ولی نه به عنوان کنز بلکه فقط می خواهد اصل وجوب خمس را در ما یوجد فی جوف الدابه ثابت کند. دلیل این است که:

درست است این چیزی که در شکم دابه پیدا شده، کنز نیست اما مصداق فائده و غنیمت است و لذا به عنوان یکی از مصادیق بارز و روشن غنیمت متعلق خمس است. به حسب آیه «فاعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمس» خمس در مطلق فائده ثابت می شود و این هم یک مصداق آشکار ما غنمتم است. کسی از درون شکم یک حیوان چیزی را پیدا کند فائده و غنیمت محض به حساب می آید و به مقتضای آیه خمس و روایات این متعلق خمس است.

بررسی دلیل اول

به نظر می رسد این دلیل مشکلی ندارد یعنی با این دلیل می توانیم خمس را در ما یوجد فی جوف الدابه ثابت کنیم ولی بعنوان الفائده. اگر خاطرتان باشد در بحث غنائم جنگی هم گفتیم چیزی که از دشمن سرقه و غیله اخذ شود به عنوان اینکه مصداق فائده و غنیمت است، متعلق خمس می باشد هر چند عنوان غنیمت جنگی بر آن صدق نمی کند، چون غنیمت در آیه معنای عامی دارد و منحصر در غنیمت جنگی نیست بلکه مطلق فائده را در بر می گیرد. روایات هم بر این مسئله دلالت داشتند. اینجا هم ما یوجد فی جوف الدابه یک فائده محسوب شده و به حسب ادله، خمس در آن واجب می شود. لذا این دلیل، یک دلیل قابل قبولیست.

فقط یک نکته ای باقی می ماند و آن اینکه اگر به عنوان فائده و غنیمت خمس در آن واجب باشد، آیا وجوب خمس فوری است یا بعد از استثناء مؤونه واجب است؟ ما این بحث را در ارباح مکاسب خواهیم داشت که خمس بعد از اخراج مؤونه سنه واجب است یعنی اگر کسی فائده و سودی به دست بیاورد، بعد از آنکه مؤونه سال خود را خارج کرد، اگر چیزی باقی ماند خمس آن واجب است اما در مورد غنیمت جنگی یا معدن این مسئله مطرح نیست. آنجا وجوب خمس فوری است یعنی این گونه نیست که بعد از یک سال اگر هزینه ها را انجام داد و چیزی اضافه آمد باید خمس آن را پردازید؛ بلکه در همان ابتدا خمس آن واجب است.

حال بحث در اینکه اگر ما خمس را در ما فی جوف الدابه به عنوان مطلق غنیمت واجب دانستیم آیا خمس آن فوراً واجب است یا مؤونه سنه استثناء می شود؟ اگر ما خمس را به عنوان کنز واجب بدانیم قبل استثناء المؤونه است، یعنی در کنز، خمس واجب فوری است، نه بعد از کسر هزینه ها، حال اگر به عنوان فائده و غنیمت خمس واجب شد، تکلیف چیست؟

اینجا اکثراً گفته اند خمس فوراً واجب است. هم در فتوای قدما و هم در فتوای متأخرین اکثراً استثناء مؤونه را مطرح نکرده اند؛ چون بعداً خواهد آمد که این مختص ارباح مکاسب است و این گونه نیست که در هر فائده و غنیمتی که نصیب انسان شود، مؤونه سنه استثناء شود؛ چون دلیل خاص داریم در مورد ارباح مکاسب که مؤونه سنه استثناء می شود. اما در اینجا وجوب خمس به نظر اکثر بزرگان فوری است. نظیر این را هم در مورد چیزهایی که به غنائم جنگی ملحق می شوند گفتیم

مثل اموالی که سرقتاً و غیله از کفار گرفته می شود در حالی که غنیمت جنگی هم نیست و در اصطلاح به اینها غنیمت جنگی نمی گویند اما ملحق به غنیمتند. ما در آنجا گفتیم که خمس واجب است ولی استثناء مؤونه سنه نکردیم چون بنا نیست که هر چیزی که عنوان فائده و غنیمت به معنای عام بر آن منطبق بود، مؤونه سنه از آن کسر شود. لذا ما نحن فیه هم به عنوان یک فائده و غنیمتی که نصیب واجد شده، خمس آن واجب می شود و وجوب خمس هم فوری است؛ به این معنا که هزینه های سال و مؤونه سنه از آن کسر و استثنا نمی شود. البته بعضی از بزرگان قائل به استثناء مؤونه سنه شده اند. این بحث در جای خودش باید بررسی شود که آیا استثناء مؤونه سنه مختص به ارباب مکاسب است یا خیر؟

پس به نظر می رسد دلیل سوم خالی از اشکال است.

دلیل دوم

دلیل دوم یک روایت طولانی است مربوط به ذکر بعضی از اموری که متعلق خمسنند؛ در این امور یک عنوانی را ذکر کرده که منطبق بر ما نحن فیه است. این روایت از علی بن مهزیار است و سند قابل اعتمادی هم دارد سابقاً به مناسبتی به این روایت اشاره شده است.

در این روایت وقتی سخن از غنائم به میان می آید در ذیل آیه: «واعلموا انما غنمتم» اموری را به عنوان غنائم ذکر می کند از جمله این می گوید: «و مثل مالٍ یؤخذ و لا یُعرف له صاحبٌ» (1)؛ طبق این روایت هر چیزی که اخذ شود و صاحبی نداشته باشد خمس آن واجب است.

بررسی دلیل دوم

اصل وجوب خمس با این روایت قابل اثبات است به شرط اینکه انطباق بر ما نحن فی پیدا کنند یعنی بگوئیم ما فی جوف الدابه هم یک مالی است که یؤخذ و لا یُعرف له صاحب یعنی چیزی که از دابه پیدا شده، صاحبش معلوم نیست. لکن بعید نیست در دلالت این روایت اشکال کنیم؛ چون معمولاً ما فی جوف الدابه از مصادیق مالا یُعرف له صاحب نیست چون چیزی که از جوف دابه کشف می شود ممکن است عنوان مجهول المالک یا لقطه را پیدا کند که در این صورت لازم است تعریف شود و در این مورد ظاهراً لزوم تعریف مورد اتفاق است. بنابراین چه بسا نتوان آن را از مصادیق ما لا یُعرف له صاحب دانست.

اما فی الجمله با قطع نظر از آن مشکلی که گفتیم حداقل می توانیم این روایت را به عنوان مؤید برای ثبوت خمس در ما نحن فیه ذکر کنیم.

بنابراین نتیجه در جهت اولی اجمالاً این شد که خمس در اینجا واجبٌ اما لا بعنوان الكنز بلکه بعنوان الفائده و الغنیمه. اما مسئله استثناء مؤونه سنه هم ان شاء الله در آینده به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 490

1- . تهذیب، ج 4، ص 141، حدیث 398؛ استبصار، ج 2، حدیث 198؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 501، باب 8 از ابواب وجوب الخمس، حدیث 5.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 21 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام پنجم: ما يلحق بالكنز - ما وجد في جوف الدابة (جهت دوم: لزوم تعريف به

بايع) مصادف با: 22 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 112

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد ما يوجد في جوف الدابة المشتراه عرض کردیم جهاتی باید مورد بررسی قرار بگیرد. جهت اولی درباره وجوب خمس بود و نتیجه بحث در جهت اولی این شد که خمس ما يوجد في جوف الدابة المشتراه واجب است لکن لا- بعنوان الكنز بل بعنوان مطلق الفائده و الغنيمه. لذا الحاق به كنز از این جهت در مورد ما يوجد في جوف الدابة منتفی است.

جهت دوم: لزوم تعريف به بايع

جهت دوم درباره لزوم تعريف به بايع است؛ امام (ره) فرمودند: تعريف واجب است. عبارت امام این بود: «يجب الخمس في ما يوجد في جوف الدابة بعد عدم معرفه البايع»؛ اصل وجوب خمس را ابتدا ذکر کردند لکن زمان وجوب و شرایط وجوب خمس را بیان خواهیم کرد. یکی از آن شرایط این است که بايع شناخته نشود. این نشان می دهد که باید اول به بايع تعريف شود و اگر بايع شناخته نشد آنگاه خمس آن واجب می شود. پس لزوم تعريف به بايع هم در متن تحرير ذکر شده است.

در متن عروه ابتداءً تعريف به بايع را مطرح کرده است «لو اشترى دابة و وجد في جوفها شيئاً له قيمة عرفه البايع فإن عرفه فهو له».

علی ای حال اصل لزوم تعريف ما يوجد في جوف الدابة به بايع، اختلافی نیست و بالاتفاق گفته اند باید به بايع تعريف شود.

ادله لزوم تعريف به بايع

ادله لزوم تعريف به بايع چیست؟ این مطلب در ضمن دو جهت قابل بیان است: یکی از حيث مقتضای قاعده و دیگری از حيث روایت

است. یعنی لولا نصّ خاص آیا قاعده اقتضای تعریف دارد؟ اگر ما یک چیزی را از شکم یک حیوان پیدا کردیم آیا به حسب قواعد، تعریف به بایع لازم است یا نه؟ منظور از قواعد یعنی عمومات و اطلاعات ادله که می تواند برای ما لزوم تعریف را اثبات کند، یعنی با قطع نظر از روایت و دلیل خاص. لذا ما بحث را در دو مقام دنبال می کنیم: یکی اینکه مقتضای قاعده در این رابطه چیست؟ و دیگر آنکه دلیل خاص کدام است؟

مقام اول: مقتضای قاعده

در این رابطه دو جهت قابل ذکر است:

وجه اول

قاعده اقتضا می کند تعریف واجب باشد، چون ما وجد فی جوف الدابه، مجهول المالك است و احتمال وجود مالک در آن هست. بنابراین یا به عنوان مصداق لقطه و یا به عنوان مصداق مجهول المالك باید تعریف شود چون عمومات ادله لقطه یا مجهول المالك شامل این مورد هم می شود. به عبارت دیگر مالی که پیدا شده و احتمال تعلقش به یک مالک محترم وجود

ص: 491

دارد باید تعریف شود، همان گونه که اگر مال، خارج از جوف حیوان پیدا می شد تعریف لازم بود. لذا ادله مجهول المالك یا لقطه شامل اینجا می شود و باید تعریف شود.

البته اگر پیدا کردن مالک محتمل باشد و الا اگر یقین دارد مالک پیدا نمی شود دیگر تعریف وجهی ندارد. پس از باب اینکه این ما وجد مجهول المالك است باید تعریف شود.

البته احتمالاتی در مورد اینکه چرا باید سراغ بایع برود و به بایع تعریف کند، متصور است که این احتمالات را خواهیم گفت چون لزوم تعریف در مجهول المالك یا لقطه، منحصر به تعریف به شخص خاصی نیست بلکه باید به همه تعریف شود. اما اینکه چرا در اینجا به خصوص بایع باید تعریف کند شاید از این جهت باشد که در مورد بایع به خصوص احتمال تعلق این مال به او بیشتر است یا حتی ممکن است کسی ادعا کند احتمال تعلق این مال به غیر بایع کالعدم است. معلوم است حیوانی که از بایع خریده و در درون شکمش سکه یا شیء قیمتی یافت شده نمی تواند مربوط به سالها قبل باشد بلکه باید جدید باشد و مربوط به روزهای قبل از فروش دابه باشد. لذا از باب اینکه بایع احتمال مالکیتش نسبت به این مال بیشتر است و چه بسا در مورد دیگران چنین احتمالی نیست، مسئله تعریف به بایع مطرح شده است در این رابطه بعداً بحث خواهد شد. پس عمومات و اطلاعات ادله لقطه یا مجهول المالك اقتضا می کند تعریف لازم است.

ولی اگر کسی ادعا کند که این مورد از مصادیق کنز است و مفهوماً کنز به حساب می آید، در مورد تعریف بایع دچار مشکل می شود همان طور که ما قبلاً در بحث از کنز در ارض مشتری هم به مناسبتی گفتیم اگر کنز باشد تعریف به بایع محل اشکال است.

وجه دوم

وجه دیگر برای لزوم تعریف به بایع با ملاحظه قواعد، مسئله ید است. یعنی ما اگر بخواهیم به حسب قواعد، لزوم تعریف به بایع را ثابت

کنیم تاره به واسطه اطلاعات عمومات است و اخری به قاعده ید. توضیح مطلب این است که:

ید اماره ملکیت است؛ از آنجا که این بایع بر این حیوان ید داشته و این مال در شکم این حیوان پیدا شده پس به تبع ید بر حیوان، ید بر این مال هم وجود دارد. لذا ممکن است به این اعتبار بگوییم چون بایع ید بر ما فی جوف الحیوان تبعاً داشته، تعریف به بایع لازم است.

بررسی وجه دوم

این وجه مورد قبول نیست چون:

اولاً: ید اماره بر ملکیت است و اگر ید اماره ملکیت باشد دیگر تعریف لازم نیست بلکه بدون تعریف باید مال را به صاحب ید داد پس لزوم تعریف به هیچ وجه از قاعده ید استفاده نمی شود.

ثانیاً: ید اصلی و فعلی بر مال اماره ملکیت است نه ید تبعی و غیر فعلی چون ید بر شیء ملازم با ید بر ما فی الشیء نیست. ید اماریت بر ملکیت ما فی الشیء ندارد. ید ملکیت شخص را نسبت به چیزی که در سلطه آن شخص نیست، اثبات نمی کند. ید کنایه از وقوع تحت سلطه است و آنچه که تحت سلطه و تصرف مالک است خود ارض و حیوان است. اما مال موجود در جوف دابه تحت سلطه و تصرف مالک نیست لذا ید اماره ملکیت نسبت به ما فی جوف الحیوان نیست. ما این را

ص: 492

هم در حیوان می‌گوییم و هم در ارض مشترک گفتیم اگرچه بعضی بین ما فی جوف الارض المشتراة و ما فی جوف الدابة، تفصیل داده اند و ید بر ارض را اماره ملکیت بر ما فی جوف الارض می‌دانند اما ید بر حیوان را اماره بر ملکیت بر ما فی جوف الحیوان نمی‌دانند. ولی به نظر ما فرقی بین این دو نیست. ید در هیچ یک اماره ملکیت نسبت به ما فی جوف الاشیاء نیست مخصوصاً اینکه شخص نسبت به ما فی جوف الشیء غافل است. وقتی غافل است که سلطه و تصرف و سلطنت بر مال معنا ندارد لذا در اینجا قاعده ید به ما کمکی نمی‌کند.

آنچه گفته شد با قطع نظر از دلیل خاص بود. حال باید دید آیا دلیل خاص اینجا دلالت بر لزوم تعریف دارد یا خیر؟

مقام دوم: دلیل خاص

اما به غیر از قواعد، دلیل خاص داریم برای لزوم تعریف به بایع. آن هم همان روایت عبدالله بن جعفر است که قبلاً نقل کردیم: «کتبت الی الرجل (ع) اسئله عن رجل اشتری جذوراً او بقره للاضاحی فلما ذبحها وجد فی جوفها صره فیها دراهم او دنانیر او جوهره لمن یكون ذلک فوق (ع) عرفه البایع فان لم یکن یعرفها فالشیء لک رزقک الله اياه»⁽¹⁾. این روایت را ما قبلاً در بحث کنز موجود در ارض مشترک خواندیم. در آنجا بعضی به این روایت استناد کردند مبنی بر ملکیت واجد للکنز که ما استدلال به آن را رد کردیم و گفتیم این روایت دلالت بر ملکیت واجد کنز در ارض مشترک ندارد.

بر اساس این روایت از امام زمان (ع) سؤال می‌شود درباره شخصی که چهار پای را برای قربانی کردن خریده است و بعد که ذبح می‌کند در شکم او یک همیانی را که شامل درهم یا دینار یا سنگ قمیتی است پیدا می‌کند؛ سؤال شده این متعلق به چه کسی است؟ امام (ع) مرقوم فرموده اند به بایع تعریف کند. پس به صراحت امر به تعریف شده است. این روایت به وضوح دلالت بر لزوم تعریف می‌کند و همین دلیل خاص برای ما کافی است و لزوم تعریف را اثبات می‌کند.

این روایت، روایتی است که مشایخ ثلاثه آن را نقل کرده اند و اصحاب هم به مضمونش فتوا داده اند لذا جای تردید نیست. اینکه ما گفتیم تردیدی در اصل لزوم تعریف به بایع نیست به خاطر این جهت است که هم قواعد اقتضا می‌کند و هم دلیل خاص داریم. دلیل خاص هم روایتی است که سنداً خوب است و بعضی از آن تعبیر به مصححه و بعضی تعبیر به صحیحه کرده اند.

در رابطه با این روایت چند نکته باید مورد بررسی قرار بگیرد.

نکته اول

نکته ای که لازم است به آن اشاره کنیم این است که لزوم تعریف منحصر به بایع است یا به غیر بایع هم می‌شود باید تعریف کرد؟

روایت فقط تعریف به خصوص بایع را ذکر کرده است.

در اینجا دو نظر وجود دارد. بعضی می‌گویند فقط به خصوص بایع باید تعریف کند و بعضی می‌گویند اگر به بایع تعریف کرد و او شناخت باید به دیگران تعریف کند. پس اینجا دو قول است.

ص: 493

1- . وسائل الشيعه، ج 25، ص 452، باب 9 از ابواب لقطه، حديث 1.

بحث جلسه آینده: در اینجا چند احتمال وجود دارد باید بررسی شود تا بینیم تعریف منحصر به بایع است یا به غیر بایع هم باید بشود. این یک مسئله است. مسئله دیگر هم نکته ای است که سؤال هم کردند و آن اینکه اگر این مال به عنوان لقطه یا مجهول المالک باید تعریف شود؛ مجهول المالک یا لقطه بعد از عدم معرفت بایع باید صدقه داده شود اما در این روایت بر خلاف قاعده حکم به ملکیت للواجد شده است. این را چگونه باید حل کنیم؟ این دو نکته در مورد این روایت است هر چند قبلاً بعضی را به مناسبت اشاره کرده ایم اما این دو مطلب را باید اینجا بررسی کنیم.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 494

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 22 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام پنجم: ما يلحق بالکنز - ما وجد فی جوف الدابه (جهت دوم: لزوم تعریف به

بایع) مصادف با: 23 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 113

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در مورد مصححه عبدالله بن جعفر دو مطلب لازم است مورد بررسی قرار بگیرد اول اینکه چرا لزوم تعریف در خصوص بایع ذکر شده البته این مطلب فقط مربوط به این روایت نیست بلکه به عنوان یک سؤال کلی می تواند مورد بررسی قرار بگیرد اما چون در این روایت به حسب ظاهر خصوص تعریف به بایع ذکر شده و ما آنچه در شکم دابه پیدا شود را از مصادیق مجهول المالک یا لقطه دانستیم سؤال این است که چرا تعریف به خصوص بایع منحصر شده است؛ چون در لقطه یا مجهول المالک لزوم تعریف کلی است بلکه به همه باید اعلام شود تا مالک احتمالی یافت شود.

گفتیم اینجا دو قول وجود دارد: بعضی معتقدند لزوم تعریف مختص به بایع است و لازم نیست به دیگران اعلام شود و بعضی معتقدند چنانچه احتمال وجود مالک باشد و معرفت مالک میسر باشد، تعریف منحصر به بایع نیست.

وجوه انحصار لزوم تعریف به بایع

حال اینکه چرا در این روایت خصوص بایع ذکر شده و اصولاً چرا به طور کلی تعریف به غیر بایع لازم دانسته نشده چند وجه و احتمال می توان برای آن ذکر کرد:

وجه اول

یک وجه اینکه بگوییم منظور از بایع در روایت جنس بایع است مقصود از «بایع هذا الحيوان» یک فرد نیست بلکه به بایع و بایع قبلی و

همچنین بایع قبل از قبلی هم باید اعلام شود تا به مالک برسد.

بررسی وجه اول

اولاً این وجه خلاف ظاهر روایت است چون در روایت وارد شده «اشتری جذوراً أو بقرهً للاًضحی» امام فرمود: «عرفه البایع» سخن از یک مشتری و یک بایع است لذا این وجه با ظاهر روایت سازگار نیست.

ثانیاً: به علاوه اگر قرار به اعلام باشد انحصار در جنس بایع هم وجهی ندارد بلکه به همه باید اعلام شود چرا به خصوص بایع باید اعلام شود؟ ممکن است همسایگان بایع مالی داشته اند که این حیوان آن را بلعیده است. پس وجه اول به نظر می رسد صحیح نیست.

وجه دوم

وجه دیگر اینکه آنچه در این روایت ذکر شده در واقع یک قضیه خارجی است نه قضیه حقیقیه یعنی اگر حکم به لزوم تعریف به بایع شده به این خاطر بوده که مالک حیوان در آن زمان منحصر به بایع بوده به این دلیل که در آن عصر و آن دوره فروشندگان دأبه از اهالی بوادی بودند و مثل این زمان نبود که حیوان به عنوان کالایی توسط واسطه ها به فروش برسد. لذا اساساً فرضی برای وجود مالک غیر از همان بایع در آن دوران نبوده، پس ذکر خصوص بایع در روایت از این جهت بوده که

ص: 495

بایع دیگری در کار نبوده و این روایت هم اشاره به همان واقعیت خارجی آن دوران می کند و آنچه که در این روایت بیان شده یک قضیه خارجی است و به همین جهت جای اشکال باقی نمی ماند.

بررسی وجه دوم

این وجه مشکل را در مورد این روایت برطرف می کند ولی مسئله این است که ما می خواهیم بدانیم به طور کلی در این موارد آیا لزوم تعریف به بایع ثابت است یا خیر؟ اگر قرار باشد این روایت ناظر به یک قضیه خارجی باشد، ما چگونه می توانیم لزوم تعریف به مالک را به طور کلی از این روایت استفاده کنیم؟ معمولاً روایاتی می توانند مستند احکام باشند که احکام در آنها به نحو قضیه حقیقیه بیان شده باشد یعنی منحصر به دوره و زمان خاصی نباشد. لذا این وجه چندان نمی تواند مورد اعتماد قرار بگیرد. پس هرچند با این توجیه به نوعی مشکل این روایت حل می شود ولی دیگر نمی توان حکم کلی را از این روایت بدست آورد.

البته ممکن است کسی بگوید با این بیان هرچند ما دلیل خاصی در این مسئله نخواهیم داشت ولی به عمومات و اطلاقات ادله لقطه یا مجهول المالک اکتفا می کنیم و مقتضای آن عمومات و اطلاقات لزوم تعریف است یعنی اصل لزوم تعریف ثابت می شود به حسب ادله لقطه یا مجهول المالک ولی دیگر این دلیل به عنوان دلیل خاص از دسترس ما خارج می شود.

وجه سوم

وجه سوم این است که به حسب عادت وقتی حیوان چیزی را می بلعد این از او دفع می شود. این گونه نیست چیزی را که یک حیوان می بلعد برای سالها و زمان طولانی در شکم او باقی بماند؛ عادتاً چیزهایی که حیوان می بلعد اگر قابل هضم نباشد به نوعی از او دفع می شود

پس اگر بعد از ذبح معلوم شد که در شکم این حیوان چیزی وجود دارد این نشان می دهد که این امر یک امر جدیدی است و در عرض همین چند روز اخیر اتفاق افتاده لذا احتمال تعلق به غیر بایع احتمال غیر عقلانی و غیر متعارف است به همین جهت است که امام (ع) فرموده اند به خصوص بایع تعریف شوند.

بررسی وجه سوم

این وجه، وجهی است که تا حدی قابل اعتماد است و اگر ما آن را بپذیریم قهراً به واسطه این دلیل باید حکم به لزوم تعریف به خصوص بایع بکنیم. آن گاه اینجا فقط یک تفاوتی بین مقتضای قواعد و مقتضای دلیل خاص پیش می آید چون مقتضای قواعد لزوم تعریف به همه می باشد اگر مالی مالک آن مجهول بود به حسب ادله باید تعریف شود ولی نه تعریف به شخص خاص اما به استناد این دلیل می گوئیم فقط باید به خصوص این بایع تعریف بشود و دیگر تعریف به دیگران لازم نیست. این یک تفاوتی است که بین نتیجه اخذ به قواعد و اخذ به دلیل خاص اینجا حاصل می شود.

حال اگر ما باشیم و قواعد و این دلیل خاص، ناچاریم به خصوص این روایت اخذ کنیم یعنی باید بگوئیم این روایت بر لزوم تعریف به خصوص بایع دلالت می کند هر چند قاعداً باید به همه اعلام شود اما به استناد این دلیل خاص ما می گوئیم فقط تعریف به بایع لازم است.

پس از بین این سه وجهی که برای توجیه انحصار لزوم تعریف به خصوص بایع ذکر کردیم به نظر می رسد وجه سوم قابل قبول باشد و آنچه امام (ره) در حکم به لزوم تعریف به بایع فرمودند به نظر می رسد قابل قبول است.

ص: 496

در مقابل ظاهراً بعضی به عدم لزوم تعریف بعد از اینکه بایع آن را نشناخت، اشکال کرده و گفته اند که اگر احتمال پیدا کردن صاحب این مال باشد و مقدور هم باشد بعید است بتوانیم به لزوم تعریف به خصوص بایع و عدم لزوم تعریف به دیگران حکم کنیم. این ادعا هر چند مطابق با قاعده است ولی اگر ما این روایت را صحیح می دانیم که صحیح است و مشایخ ثلاثه هم آن را نقل کرده اند ظاهر آن لزوم تعریف به خود بایع است بنابراین آنچه بعضی گفته اند مبنی بر لزوم تعریف به غیر بایع در صورتی که بایع آن را نشناخت، این با این روایت سازگار نیست هر چند مطابق قواعد باشد.

لذا ما باید به مضمون دلیل خاص و روایت اخذ کنیم و روایت هم تعریف به خصوص بایع را کر کرده و تعریف غیر دیگر لازم نیست. لذا به نظر می رسد در این جهت حق با مشهور است و منهم الامام (ره).

نکته دوم

مطلب دومی که لازم است مورد بحث قرار بگیرد این است که اگر مالی که در شکم حیوان پیدا شده به عنوان مجهول مالک یا لقطه مشمول ادله لقطه یا مجهول المالک واقع می شود، بر اساس آن ادله این مال باید صدقه داده شود در حالی که در این روایت حکم به ملکیت واجد شده؛ در پایان روایت این چنین آمده: «فإن لم یکن یعرفها فالشیء لک رزقک الله ایاه»؛ اگر بایع این مال را نشناخت این مال توست.

چگونه بین این دو جمع بکنیم؟ از طرفی خود ما گفتیم خمس این مال واجب است به عنوان الفائده و الغنیمه و از طرفی بر اساس ادله این مال به عنوان مال مجهول المالک شناخته شده و باید صدقه داده شود و از طرفی در خود روایت حکم به ملکیت واجد شده است. بالاخره اگر این مال مجهول المالک است باید صدقه داده شود. چرا در این روایت حکم به ملکیت واجد شده؟ این یک سؤال و مشکل مهمی است که برای حل این مشکل و پاسخ به این سؤال سه وجه می توان ذکر کرد:

وجه اول

یک وجه این است که بگوییم نسبت این روایت با ادله مجهول المالک یا لقطه از این جهت نسبت خاص و عام است یعنی این روایت ادله مجهول المالک یا لقطه را تخصیص می زند به این بیان که ادله مجهول المالک اقتضاء می کند هر مالی که مالک آن نامعلوم است بعد از تعریف صدقه داده شود (مقتضای آن ادله التصدق بعد التعریف است) لکن این روایت آن ادله را تخصیص می زند یعنی در خصوص این مورد دیگر صدقه دادن لازم نیست بلکه واجد بعد از عدم معرفت مالک می تواند مالک شود کأنّ این گونه گفته شده که "يجب التصدق الا فی دایه یوجد فی جوفها مالا" در همه اموال مجهول المالک بعد از عدم معرفت مالک، باید صدقه داده شود مگر در خصوص حیوانی که کسی آن را خریداری کرده و ذبح کرده و در شکم آن مالی پیدا کرده یعنی قائل به تخصیص شویم.

وجه دوم

راه دوم تخصص است؛ این راه و وجه در کلمات محقق خوئی هم آمده (1)

ایشان می فرماید بعید نیست ما بگوییم این تخصیص به منزله تخصص است یعنی خروج این حیوان از دایره مجهول المالک خروج موضوعی است نه خروج حکمی؛ اگر ما این روایت را مخصص ادله مجهول المالک بدانیم، خروج آن حکمی می شود یعنی با اینکه این مالی که در شکم این حیوان پیدا شده عنوان مجهول المالک دارد ولی از حکم لزوم صدقه خارج شده (خروج حکمی است). ولی اگر آن

را تخصصاً خارج بدانيم خروج آن

ص: 497

1- . مستند العروه، كتاب الخمس، ص 101.

موضوعی است به این معنا که بگوییم این مورد اساساً مجهول المالک محسوب نمی شود برای اینکه این صرّه بعد از آنکه دابه آن را بلعیده دیگر به منزله تالف است اگر به منزله تالف بود، این دیگر عنوان مجهول المالک بر آن صدق نمی کند و معامله تلف با آن می شود.

بعد تنظیم می کنند و می فرماید نظیر این را در جاهای دیگر هم داریم مثلاً اگر کشتی غرق شود و شخصی از راه غوص مالی از این کشتی بدست بیاورد این مال متعلق به واجد است چون این مال در حکم تالف است. درست است که حقیقتاً تلف نشده ولی حکماً چیزی که قابل دسترسی نباشد در حکم تالف است (مالک دیگر از آن مال قطع امید کرده) اینجا هم همین گونه است. مالی که توسط حیوان بلعیده شد از دید مالک از بین رفته و حکم تالف را دارد لذا کسی آن را پیدا کرده این مال او می شود. پس خروج مالی که از شکم حیوان پیدا می شود از عنوان مجهول المالک، خروج تخصصی یا موضوعی می شود لذا حکم لزوم صدقه را دیگر ندارد.

بررسی وجه دوم

دو اشکال به این وجه وارد است:

اولاً: اینکه بلعیدن این مال توسط حیوان واقعاً آن را در حکم تلف قرار نمی دهد یعنی قیاس اینجا با سفینه غرق شده قیاس مع الفارق است. آنها در حکم تالف است چون اصلاً امکان دسترسی نیست ولی اینجا مثل سایر اموال مفقود شده می ماند که مالک امید پیدا کردن آن را دارد لذا مالی که در جوف دابه می رود نمی توانیم مال تالف به حساب بیاوریم و خروج آن را از مجهول المالک خروج موضوعی بدانیم.

و الشاهد علی ذلک اینکه در خود این روایت حکم به تعریف شده (گفته شده باید به بایع تعریف شود) اگر در حکم تالف بود چرا در این روایت امر به تعریف شده؟! خود این نشان دهنده این است که این از عنوان مجهول المالک بودن خارج نشده است.

ثانیاً: اینکه در بعضی روایات باب لقطه است، وارد شده که بعد از تعریف اگر مالک پیدا نشد واجد می تواند متمتع شود (البته این متمتع علی وجه الضمان است ولی بالاخره در بعضی روایات لقطه هم مسئله متمتع را هم داریم). اگر این وجه را بپذیریم باید این متمتع و مالکیت را به یک نحو خاصی معنا کنیم که همان وجه سوم است که خواهد آمد.

در هر صورت وجه دوم هم به نظر می رسد که محل اشکال است.

وجه سوم

وجه سوم این است که اگر در روایت گفته «رزقک الله اياه» و حکم به ملکیت شده اینجا ملکیت به معنای اینکه کلاً متعلق به خود او بشود، نیست بلکه منظور ملکیت علی وجه الضمان است یعنی می تواند مالک بشود ولی ضامن نیز هست.

بررسی وجه سوم

ملکیت علی وجه الضمان خلاف ظاهر روایت است؛ چون در روایت آمده: «رزقک الله اياه» و قیدی همراه آن نیست لذا این هم خلاف ظاهر روایت است.

حق در مسئله

در بین این سه وجه، به نظر می رسد وجه اول قابل قبول است. تخصص و خروج موضوعی که قابل قبول نیست لذا حق آن است که قائل به تخصیص بشویم و بگوییم اموال مجهول المالک باید بعد از تعریف صدقه داده شود مگر در ما نحن فیه که به دلیل خاص حکم به ملکیت واجد می شود.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 498

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 23 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام پنجم: ما يلحق بالكنز - ما وجد في جوف الدابة (جهت سوم: اعتبار نصاب) مصادف

با: 24 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 114

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

جهت سوم: اعتبار نصاب

در مورد دابه ای که خریداری شده و پس از ذبح چیزی در شکم او پیدا شده، گفتیم چند حکم در متن تحریر ذکر شده است: یکی وجوب خمس بود و دیگری لزوم تعریف و سومین حکم، عدم اعتبار نصاب برای وجوب خمس بود احتیاطاً؛ امام به طور کلی این مورد را ملحق به کنز کرده و فرمودند: «علی الا-حوط» آنچه که در جوف دابه مشتری یافت شود يجب فيه بعد تعریف البایع، خمس در آن واجب است بعد از آنکه به بایع تعریف شود و بعد هم مسأله عدم اعتبار نصاب را مطرح کرده اند. ما در اصل احتیاط ایشان در الحاق اشکال کردیم و گفتیم اصل الحاق این مورد به کنز محل اشکال است هر چند خمس به عنوان الفائده و الغنیمه در این مال واجب می شود.

اگر این مبنا مورد قبول باشد قهراً وجه عدم اعتبار نصاب واضح و روشن است، یعنی طبق مبنایی که ما اختیار کردیم نصاب معتبر نیست؛ چون یک غنیمتی نصیب شخص شده و می تواند مالک شود و خمس آن را هم باید بدهد. نصاب فقط در بعضی از موارد مثل کنز و معدن واجب است و الا در سایر موارد نصاب واجب نیست.

اما طبق نظر امام (ره) که این مورد را ملحق به کنز کردند، عدم اعتبار نصاب محل اشکال است چون اگر الحاق به کنز موضوعاً یا حکماً ثابت شد، مثل کنز باید نصاب معتبر باشد. به عبارت دیگر نمی توان بین این دو مطلب جمع کرد که از یک طرف بگوییم خمس در ما یوجد فی جوف الدابة مشتری واجب بعنوان الكنز یا ما يلحق بالکنز و از طرف دیگر بگوییم نصاب در آن معتبر نیست. این دو مطلب با هم قابل جمع نیست. لذا خیلی از علما نسبت در این مسئله (در تعلیقه ای که بر عروه دارند) به مرحوم سید اشکال کرده اند.

علی ای حال یا باید اصل الحاق به کنز را انکار کنیم کما اخترناه که آن گاه وجوب خمس طبق قاعده است و عدم اعتبار نصاب طبق قاعده است و ملکیت و لزوم تعریف طبق روایت عبدالله بن جعفر حمیری است اما طبق مبنای امام این مشکل وجود دارد.

مرحوم سید هم قهراً نظرشان مورد اشکال است چون ایشان ما یوجد فی جوف الدابه المشتراه را مانند کنز در ارض مشتراه دانست که بحث از آن قبلاً گذشت (فرمود: «حاله حال الكنز الذی یوجد فی الارض المشتراه»)^۱ ایشان بحث الحاق را مطرح نکرد. بلکه بالاتر از آن را فرموده یا حداقل اگر الحاق هم مقصودشان باشد، دیگر احتیاط نکرده و فتوا داده است. لذا مشکل نسبت به کلام سید بیشتر از کلام امام (ره) است. اگر قرار است حال ما یوجد فی جوف الدابه حال کنز باشد و خمس به این

ص: 499

اعتبار در آن واجب باشد دیگر سخن از عدم اعتبار نصاب معنا ندارد. اما طبق نظر ما که این را به طور کلی از مسئله کنز منقطع دانستیم هیچ مشکلی در رابطه با عدم اعتبار نصاب وجود ندارد.

سؤال: شاید اینجا مسئله الحاق به این نحو که شما می گوئید مطرح نیست بلکه مقصود فقط الحاق در این دو حکم است.

استاد: بالاخره اگر الحاق موضوعی باشد که مشکل خیلی روشن است و اگر الحاق حکمی باشد معنایش این است که اینها هم حکم کنز را دارد و ملحق به کنز است که خمس در آن واجب است پس چرا نصاب در آن معتبر نباشد؟ چون نوعاً خمس را بعنوان الكنز در اینجا ثابت می دانند و اگر خمس بعنوان الكنز واجب نیست، صریحاً بگویند که اینجا خمس دارد ولی بعنوان الفائده.

تصریح به اینکه خمس بعنوان الكنز در اینجا ثابت است در عبارات خیلی از بزرگان وجود دارد و الا اگر اصل وجوب خمس باشد یا اصل لزوم تعریف، جای آن اینجا نیست. به چه عنوان در بحث کنز مطرحش کند؟ تناسبش با بحث کنز چیست؟ معلوم می شود که این قرابت در ذهنشان بوده و این را کأن به عنوان چیزی شبیه و نظیر کنز به حساب آورده اند و بر همین اساس اکثر محشین عروه به صاحب عروه اشکال کرده اند که چطور می شود از یک طرف ما این را کنز بدانیم یا ملحق به کنز بدانیم و از یک طرف بگوئیم نصاب در آن معتبر نیست. اگر کنز است پس باید نصاب هم معتبر باشد و اگر کنز نیست پس چرا شما به کنز ملحق کردید؟

فرع دوم: ما وجد فی جوف السمکه

در مقام پنجم یعنی فیما یلحق بالکنز گفته شد دو فرع مورد رسیدگی قرار می گیرد. فرع اول خودش سه جهت داشت. در فرع اول ما سه امر را مورد بررسی قرار دادیم: وجوب خمس، تعریف بایع و مسئله اعتبار نصاب.

نظر مرحوم امام (ره)

فرع دوم در رابطه با چیزی است که در شکم ماهی پیدا شود. امام می فرمایند: «بل یلحق به ایضاً علی الاحوط ما یوجد فی جوف السمکه بل لا تعریف فیہ الا فی فرض النادر».

بلکه ملحق می شود به کنز علی الاحوط آنچه که در شکم ماهی پیدا شود. همانطوری که ما یوجد فی جوف الدابه ملحق به کنز است، ما یوجد فی جوف السمکه هم ملحق به کنز است. بعد اضراب می کند و می فرمایند: «بل لا تعریف فیہ» اینجا با فرع قبلی یک تفاوتی دارد و آن اینکه تعریف لازم نیست مگر در فرض نادر. با توجه به عبارت امام (ره) اینجا هم در واقع سه حکم وجود دارد. وقتی می گوید: «بل یلحق به ایضاً» یعنی این هم مانند ما یوجد فی جوف الدابه به کنز ملحق می شود. پس هم مسئله وجوب خمس مطرح است و همچنین مسئله تعریف و نصاب، همان سه جهت در این فرع هم قابل پیگیری است لکن یک تفاوت هایی وجود دارد که خواهیم گفت.

به یکی از این تفاوت‌ها در متن تحریر اشاره شده است در این فرع هم مثل فرع قبلی وجوب خمس ثابت است و نصاب معتبر نیست ولی در لزوم تعریف با فرع قبلی فرق دارد. در ما یوجد فی جوف الدابه تعریف واجب بود اما در اینجا تعریف لازم نیست مگر در یک صورت که نادر است. پس دو حکم مثل قبلی است اما یک حکم متفاوت است.

ص: 500

مرحوم سید هم در اینجا این عبارت را دارند: «و کذا لو وجد فی جوف السمکه المشتره مع احتمال کونها لبایعها»؛ این قید را مرحوم سید آورده تا دقیقاً مشابهت در هر سه جهت کامل شود. یعنی آنچه که در شکم ماهی خریداری شده پیدا می شود مثل ما یوجد فی جوف الدابه است در وجوب خمس و در لزوم تعریف لکن در اینجا لزوم تعریف یک قید دارد. می گویند: «مع احتمال کونها لبایعها» تعریف مشروط است به احتمال تعلقش به بایع، در آنجا کلی فرمودند که تعریف به بایع لازم است؛ با اینکه در آنجا هم احتمال داشت که برای بایع نباشد. وقتی حیوانی خریداری می شود احتمال دارد آنچه که در جوف دابه یافت می شود برای بایع باشد و احتمال دارد برای بایع نباشد اما آنجا این احتمال را ذکر نکرد و مطلق فرمود که تعریف به بایع لازم است. اینجا تعریف به بایع را مقید کرد به احتمال تعلق به بایع.

تفاوت عبارت امام (ره) و سید (ره)

چرا مرحوم سید این قید را در اینجا آورده و در آنجا نیاورده؟ چرا امام فرمود: «بل لا تعریف فیہ الا فی فرض النادر»؟

چون در مورد ما یوجد فی جوف الدابه غالباً احتمال تعلق به بایع هست اما در مورد ما یوجد فی جوف السمکه غالباً احتمال تعلق به بایع نیست. برای همین است که امام فرمود الا فی فرض النادر. آن فرض نادر هم این است که کسی ماهی را خودش در یک حوض و استخری پرورش دهد. در آنجا اگر یک چیزی در جوف سمکه پیدا شود احتمال کون للبايع هست. البته اینکه می گویند نادر مربوط به زمان های قدیم است و الان دیگر نادر نیست؛ چون در گذشته نوعاً ماهی ها عمدتاً از دریا یا رودخانه گرفته می شدند لذا دیگر احتمال تعلق آن چیزی که در جوف دابه پیدا شود به بایع نیست. البته در دریا و رودخانه هم ممکن است ما یوجد فی جوف الدابه متعلق به شخصی باشد اما غالباً آنچه که در شکم ماهی دریا پیدا می شود در خود دریا تکون پیدا کرده است و معمولاً مالک ندارد و چیزی نبوده که کسی آن را گم کرده باشد.

پس وجه اینکه در مورد دابه مسئله لزوم تعریف به بایع را گفتند و در اینجا به صورت احتمال مرحوم سید گفته و امام هم حکم به عدم تعریف کرده، این است که غالباً اگر در شکم ماهی چیزی پیدا شود، متعلق به صید کننده نیست.

به هر حال همان سه جهتی که در بحث گذشته داشتیم اینجا هم هست؛ اصل وجوب خمس و مسئله تعریف و نصاب.

پس این مسئله با ابعادش اجمالاً روشن شد. حال باید این سه جهت را بحث کنیم که آیا خمس واجب است یا نه؟ اگر واجب است به چه عنوان؟ تعریف واجب است یا نه؟ ظاهراً مسئله سوم یعنی نصاب در اینجا بحثی ندارد.

پاداش یاری رساندن به برداران دینی

به مناسبت بیست و پنجم رجب روز شهادت باب الحوائج؛ موسی ابن جعفر (ع) به یک جهت بسیار مهم در زندگی ایشان اشاره می کنم که ان شاء الله سرلوحه زندگی ما قرار بگیرد و دیگران را هم تشویق به این امر کنیم. یکی از خصوصیات مهم امام کاظم (ع) احسان الی الاخوان بود. اینکه به درخواست یاری دیگران پاسخ دهد و اجابه المضطر کند. کسی که مشکلی پیدا می کرد، حضرت در جهت رفع نیاز او تلاش می کرد. برای رفع ظلم از مظلوم تلاش می کرد. مسئله احسان به مردم آن قدر مهم بود که وقتی به علی بن یقظین اجازه همکاری با حکومت هارون الرشید را داد برای این همکاری یک شرط گذاشت. اگر بخواهیم با یک تعبیر خاصی این را نقل کنیم می توانیم بگوییم

امام کاظم (ع) کفاره عمل و همکاری با دستگاه هارون را احسان الی الاخوان قرار دادند. فرمود: برو با آنها همکاری کن و از آنجا برای رفع حوائج و نیازهای مردم کوشش

ص: 501

کن. در همین رابطه به یک نامه ای که امام کاظم (ع) به حاکم ری نوشته و در آن یک نکته بسیار مهمی را مرقوم فرمودند اشاره می کنم:

شخصی آمد خدمت امام کاظم که از اهالی ری بود. در روایت نام او را به نام علی بن طائر صوری ذکر کرده اند. ظاهراً این شخص اموالی داشت که در ید حکومت ری بود و هر چه تلاش می کرد نمی توانست این اموال را از آنها بگیرد. این شخص فهمید حاکم ری شیعه است. تصمیم گرفت خدمت امام کاظم (ع) برسد و از ایشان کمک بگیرد. در سفر به مدینه خدمت امام کاظم (ع) رسید و شکایت کرد. امام (ع) یک نامه ای به والی ری نوشتند: «بسم الله الرحمن الرحيم اعلم انّ للهِ تحت عرشه ظلاً لا يسكنه الا من اسدى الى اخيه معروفاً او نفس عنه كربه او ادخل على قلبه سروراً و هذا اخوك والسلام». بدان برای خداوند در عرش یک سایه ای گسترده وجود دارد که تنها کسانی می توانند در زیر این سایه به سکونت و آرامش برسند که:

" به برادرش معروفی را نشان دهد و او را در مسیر معروف قرار دهد (معروف معنای عامی دارد)؛

" هم و غمی از او زائل کند؛

" سروری را به قلب مؤمن داخل کند.

اگر نشان دادن معروف به کسی یا برطرف کردن هم و غم دیگری مؤونه داشت، ادخال سرور به قلب دیگران که مؤونه ای ندارد! این کار نه توانایی مالی می خواهد و نه قدرت سیاسی و نه قدرت اقتصادی و نه موقعیت اجتماعی.

چنین انسان هایی در ظلّ عرش الهی ساکن می شوند. حال این سکونت در ظلّ عرش الهی چیست برای ما قابل درک نیست و فوق تصور ما است ولی اجمالاً معلوم می شود مقام مهمی است و از درجات قرب به ذات اقدس الهی است. این نشان از اهمیت این مسئله دارد و در آخر نامه هم نوشتند که این (شخص) برادر توست.

این شخص نامه را آورد خدمت حاکم ری و به او داد. در آخر از او سؤال کرد که «یا اخی هل سررتک؟» این امور مسرورت کرد؟ او هم جواب داد بله بیش از آنکه گمان می کردم.

انسان می تواند این کارها را انجام دهد بدون اینکه امکاناتی داشته باشد. اهتمام به امور مردم خیلی نزد خدا بالا است. شما ببینید اسلام و اهل بیت (ع) چقدر به این مسئله اهمیت می دادند و از هر فرصتی استفاده می کردند برای اینکه این حس را در روح اجتماع تقویت کنند. ان شاء الله خداوند به ما هم این توفیق را دهد که حداقل یکی از این کارها را انجام دهیم.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 27 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام پنجم: ما يلحق بالکنز- «ما

يوجد في جوف السمكه» مصادف با: 28 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 115

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در «ما يوجد في جوف السمكه المشتراه» بود؛ نظر امام (ره) و مرحوم سید و مشهور در این رابطه بیان شد و بررسی گردید و به اقوالی که در سه جهت مورد بحث وجود دارد اجمالاً اشاره شد. گفته شد که در این فرع هم در سه جهت بحث می شود: مسئله تعریف بایع، وجوب خمس و اعتبار نصاب. عمدتاً این مسئله را تنظیر به دابه مشتراه کردند و اکثراً تنها در یک جهت بین این دو مسئله فرق گذاشتند و آن هم در مورد تعریف بایع است. حال باید دید که آیا تعریف بایع در چنین فرضی لازم است یا خیر؟

جهت اول: لزوم تعریف

چیزی که در شکم ماهی پیدا می شود، بر اساس نظر برخی بر دو قسم است:

▪ تاره اثر ملکیت در آن است؛

▪ و اخری اثر ملکیت در آن نیست.

یعنی گاهی به گونه ای است که شواهد حکایت از مملوک بودن آن در گذشته برای شخصی می کند، مثل درهم و دینار و گاهی به گونه ای است که بر اساس قرائن در گذشته متعلق به شخصی نبوده است، مثل مروارید.

مرحوم آقای خوئی (ره) همین تقسیم را به نحو دیگری بیان کرده است: (1)

* گاهی آنچه که در شکم ماهی پیدا می شود در بحر متکون شده است؛

* و گاهی بنحوی است که احتمال تکون آن در دریا نبوده بلکه ملک کسی بوده ولی به دریا افتاده و ماهی آن را بلعیده است.

معلوم است که اگر تکون چیزی در دریا باشد نوعاً احتمال تعلق به مالک در آن نیست. مثل مروارید و مرجان، وقتی چنین چیزهایی در شکم ماهی پیدا می شود احتمال تعلق آن به مالک عادتاً وجود ندارد.

اما اگر مثلاً درهم یا دیناری در شکم ماهی پیدا شود، معلوم است که تکونش در دریا نبوده و احتمال اینکه قبلاً متعلق به مالک باشد وجود دارد، بلکه بالاتر از احتمال که حتماً این متعلق به یک شخص خاصی بوده است.

به هر حال برای آنکه این مسئله به نحو کامل مورد بررسی قرار بگیرد «ما یوجد فی جوف السمکه» را بر دو قسم می کنیم:

قسم اول آن است که احتمال تعلق آن به مالک وجود ندارد و نشانه ای از ملکیت در آن نیست.

ص: 503

1- . مستند العروه، کتاب الخمس، ص 103.

قسم دوم آن است که احتمال تعلق آن به مالک وجود دارد و نشانه ای از اثر ملکیت در آن هست.

حال باید در این دو قسم مستقلاً بحث کرد که آیا تعریف واجب است یا خیر؟

قسم اول: ما یتکون فی البحر

در آن چیزهایی که به طور طبیعی در دریا تکون پیدا کرده و اثر ملکیت در آنها وجود ندارد مثل مروارید و مرجان، بعضی قائل به وجوب تعریف شده و گفته اند این مال باید به فروشنده ای که این ماهی را صید کرده، تعریف شود و در مقابل عده ای تعریف را لازم نمی دانند.

دلیل لزوم تعریف

عمده دلیلی که در این رابطه ذکر شده مسئله حیازت تبعیه است، یعنی می گویند کسی که این ماهی را صید کرده، به اعتبار حیازش نسبت به ماهی، مالک سمکه شده و به تبع حیازت نسبت به ماهی، حیازت نسبت به ما فی جوف السمکه هم محقق شده است لذا با توجه به اینکه حیازت ماهی موجب ملکیت ماهی شده، به تبع آن حیازتی برای مالک نسبت به ما فی جوف السمکه هم حاصل می شود. بنابراین، صید کننده مالک ما فی جوف السمکه هم می گردد.

در مورد دابه مملوک بودن دابه نیاز به اثبات ندارد اما در ما نحن فیه باید اول ملکیت خود صید کننده نسبت به سمکه ثابت شود. این ملکیت از راه حیازت قابل اثبات است آن گاه به تبع آن، حیازت نسبت به «ما فی جوف السمکه» هم حاصل می شود و لذا به ملکیت صائد درمی آید.

پس از اینکه اصل ملکیت صید کننده ثابت شد در مقام بیع آنچه توسط صید کننده به فروش رسیده، خود ماهی است، یعنی مبیع خود

سمکه است اما ما فی جوف السمکه مورد بیع قرار نگرفته، لذا ما فی جوف السمکه، در ملکیت خود فروشنده یعنی صائد باقی می ماند و به همین جهت ما وجد فی جوف السمکه باید به بایع تعریف شود.

بررسی دلیل

این دلیل تمام نیست و دو اشکال متوجه آن است:

اشکال اول

اصل ملکیت صائد نسبت به ما فی جوف السمکه به واسطه حیازت تبعیه مورد اشکال است. درست است کسی که ماهی را صید می کند به واسطه استیلاء و حیازت بر ماهی، مالک خود ماهی می شود چون قصد حیازت هم دارد و در حیازت بنابر نظر مشهور قصد حائز معتبر است. صائد وقتی که ماهی را صید کرده، با توجه و التفات این کار را انجام داده، قصد حیازت داشته لذا از نظر عرف و همچنین شرع، صید کننده مالک ماهی شناخته می شود. (این واضح است که کسی که ماهی را صید می کند و قصد حیازت هم دارد مالک آن می شود چون ادله حیازت یا من سبق الی ما مالم یسبق الیه غیره فهو مالک، ملکیت او نسبت به ماهی را ثابت می کند.) اما نسبت به ما فی جوف السمکه نه تنها قصد حیازت نداشته بلکه اساساً نسبت به وجود چنین چیزی در شکم ماهی جاهل بوده است، آن گاه چگونه ممکن است بدون چنین قصدی و بدون التفات و توجه به وجود آن بتوان گفت حیازت نسبت به آن چیز، محقق شده و به دنبال آن مالک شده است؟! لذا اصل ملکیت صید کننده ماهی نسبت به ما فی جوف السمکه مورد اشکال است. چون حیازت تبعیه قابل قبول نیست به این جهت که

صید کننده

ص: 504

نسبت به آن غافل و جاهل بوده و قصد آن را نداشته است. این بدان معنا است که سبب ملکیت محقق نشده است. چیزی هم که مملوک صائد نباشد قابل فروش نیست و لذا اگر خریدار آن را پیدا کرد دلیلی ندارد به بایع اعلام کند.

اشکال دوم

سَلْمَنَا که به واسطه حیات نسبت به خود ماهی، حیات تبعیه نسبت به ما فی جوف السمکه هم محقق گردد و ملکیت صائد پذیرفته شود، آیا دیگر جایی برای تعریف باقی می ماند یا اینکه باید به صائد برگردانده شود بدون اینکه تعریف لازم باشد؟ وقتی با حیات تبعیه ملکیت صائد نسبت به ما فی جوف السمکه قطعی و حتمی شد، دیگر تعریف معنا ندارد؛ چه مالک، آن را بشناسد و چه نشناسد، در هر صورت باید به او برگردانده شود؛ چون ثابت شد که این ملک او است و لذا دیگر وجهی برای تعریف باقی نمی ماند.

پس اگر ما فی جوف السمکه از چیزهایی باشد که در دریا تکوّن پیدا کرده و اثری از ملکیت در آن وجود ندارد، تعریف آن به بایع وجهی ندارد. این اشکالی است که در این مقام به این دلیل وارد است.

ادله عدم لزوم تعریف

در عدم لزوم تعریف به سه دسته دلیل می توان استدلال کرد:

• دسته ای دلالت بر عدم لزوم تعریف مطلقاً می کنند؛

• دسته ای بر عدم لزوم تعریف به بایع دلالت دارند؛

• و دسته سوم بر عدم لزوم تعریف به غیر بایع دلالت می کنند.

دسته اول: دلیل عدم لزوم تعریف مطلقاً

روایاتی در باب دهم لقطه (باب آن من وجد فی جوف السمکه فهو له و لم یلزمه ان یعرفه البایع) وارد شده که می توان برای عدم لزوم تعریف مطلقاً به آن استدلال کرد. در این باب پنج روایت طولانی وجود دارد که به چند روایت اشاره می شود:

روایت اول:

«عَنْ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَجُلًا عَابِدًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ مُحَارَفًا

فَأَخَذَ غَرْلًا فَاشْتَرَى بِهِ سَمَكَةً - فَوَجَدَ فِي بَطْنِهَا لُؤْلُؤَةً - فَبَاعَهَا بِعِشْرِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ - فَجَاءَ سَائِلٌ فَدَقَّ الْبَابَ - فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ ادْخُلْ - فَقَالَ لَهُ حُذْ أَحَدَ الْكَيْسَيْنِ - فَأَخَذَ أَحَدَهُمَا وَانْطَلَقَ - فَلَمْ يَكُنْ بِأَسْرَعٍ مِنْ أَنْ دَقَّ السَّائِلُ الْبَابَ - فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ ادْخُلْ - فَدَخَلَ فَوَضَعَ الْكَيْسَ فِي مَكَانِهِ - ثُمَّ قَالَ كُلُّ هَيْنًا مَرِينًا - أَنَا مَلِكٌ مِنْ مَلَائِكَةِ رَبِّكَ - إِنَّمَا أَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُوكَ - فَوَجَدَكَ شَاكِرًا ثُمَّ ذَهَبَ.» (1)

تقریب استدلال به این روایت این است که لؤلؤ و مرجان در دریا تکوّن پیدا کرده ولی خریدار مالک آن شده و آن را به بیست هزار درهم فروخته است. در حالی که اصلاً بحث از تعریف در آن مطرح نشده است.

«عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ وَكَانَ مُحْتَاجًا - فَالْحَتَّ عَلَيْهِ امْرَأَتُهُ فِي طَلَبِ الرِّزْقِ - فَابْتَهَلَ إِلَى اللَّهِ فِي الرِّزْقِ - فَرَأَى فِي النَّوْمِ أَيَّمَا أَحَبِّ إِلَيْكَ - دِرْهَمَانِ مِنْ حِلٍّ أَوْ أَلْفَانِ مِنْ حَرَامٍ - فَقَالَ دِرْهَمَانِ مِنْ

ص: 505

1- . کافی، ج 8، ص 385، حدیث 585؛ وسائل الشیعه، ج 25، ص 453، باب 10 از ابواب لقطه، حدیث 1.

جِلِّ فَقَالَ تَحْتَ رَأْسِكَ فَأَنْتَبَهَ - فَرَأَى الدُّرْهَمَيْنِ تَحْتَ رَأْسِهِ - فَأَخَذَهُمَا وَاشْتَرَى بِدِرْهَمٍ سَمَكَةً وَأَقْبَلَ إِلَى مَنْزِلِهِ فَلَمَّا رَأَتْهُ الْمَرْأَةُ أَقْبَلَتْ عَلَيْهِ كَاللَّائِمَةِ وَأَقْسَمَتْ أَنْ لَا تَمَسَّهَا فَقَامَ الرَّجُلُ إِلَيْهَا فَلَمَّا سَقَّ بَطْنَهَا إِذَا بِدُرَّتَيْنِ فَبَاعَهُمَا بِأَرْبَعِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ. (1)

شخصی مشکل داشت و به خدا پناه برد برای رزق و روزی و در خواب دید که از او پرسیدند: چه چیزی برای دوست داشتی تر است؟ دو درهم حلال یا دوهزار درهم حرام؟ گفت دو درهم حلال برایم بهتر است. به او گفتند این زیر سرت است. از خواب بیدار شد و دو درهم زیر سرش پیدا کرد. بعد با یک درهم آن ماهی خرید. وقتی شکم ماهی را باز کرد، دو عدد دُر داخل شکم ماهی پیدا کرد و این را به چهل هزار درهم فروخت و مشکلاتش حل شد. در این روایت سوم مسئله تعریف مطرح نشده است.

نظیر این دو روایت را ابی حمزه از امام باقر (ع) هم نقل کرده است.

روایت چهارم در امالی شیخ صدوق از امام سجاد (ع) نقل شده و روایت پنجم از تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) نقل شده است. طبق این روایات آن چیزی که در جوف سمکه یافت شده از قبیل دُرّ و لؤلؤ و امثال اینهاست و در هیچکدام مسئله درهم و دینار مطرح نیست.

پس در هیچ یک از این روایات مسئله تعریف مطرح نشده است و هم از چیزهایی هستند که تکوّنشان و تشکیلشان در دریا به صورت طبیعی بوده و اثر ملکیت در اینها وجود ندارد. این روایات عدم لزوم تعریف مطلقاً را در جایی که ما یوجد فی جوف السمکه از قبیل لؤلؤ و دُرّ و مرجان باشد را تأیید می کند.

«الحمد لله رب العالمین»

ص: 506

1- . وسائل الشیعه، ج 25، ص 453، باب 10 از ابواب لقطه، حدیث 2؛ قصص انبیاء، ص 184، حدیث 224.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 28 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام پنجم: ما يلحق بالکنز- «ما

يوجد في جوف السمكه» مصادف با: 29 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 116

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در مورد ما يوجد في جوف السمكه مثل مورد دابه در سه جهت بحث می کنیم؛ جهت اول در مورد تعريف بايع است. ابتدا گفتیم آنچه که از جوف دابه یافت می شود بر دو قسم است: تاره از چیزهایی است که يتكوّن في البحر و اخري از چیزهایی است که لا يحتمل تكوّنه في البحر.

در قسم اول عرض کردیم دلیلی بر لزوم تعريف ذکر شده که به این دلیل دو اشکال وارد کردیم.

دسته بندی ادله عدم لزوم تعريف در قسم اول

در مقابل هم ادله ای بر عدم لزوم تعريف اقامه شده که این ادله چند دسته است:

یک دسته بر عدم لزوم تعريف مطلقاً دلالت می کند، یعنی چه نسبت به بايع و چه نسبت به غير بايع؛

دسته دوم بر عدم لزوم تعريف به بايع دلالت می کند؛

دسته سوم بر عدم لزوم تعريف به غير بايع دلالت می کند.

دسته اول در جلسه گذشته را بیان شد (روایات باب دهم از کتاب لقطه). ملاحظه فرمودید که مورد آن روایات چیزهایی بود که در بحر تكوّن پیدا کرده و مثل درهم و دینار نبود و هم چنین ملاحظه فرمودید که بحث از تعريف به دیگری مطلقاً مطرح نشده بود پس دلیل اول ما

یعنی روایات هر چند از نظر سند بعضاً محل اشکال است اما اجمالاً دلالت بر عدم لزوم تعریف دارند.

دسته دوم: دلیل بر عدم لزوم تعریف به بايع

دلیل اول

از آنچه که در اشکال به دلیل قائلین به لزوم تعریف گفتیم معلوم می شود که اصولاً خصوصیتی در بايع وجود ندارد تا بخواهیم این مال را به بايع تعریف کنیم. ملاک تعریف به بايع احتمال ملکیت اوست. یعنی ما باید احتمال ملکیت بايع را بدهیم و بعد به او تعریف کنیم تا اگر او مالک بود این مال را به او تقدیم کنیم.

ولی ما عرض کردیم که مالکیت بايع که در واقع خود صید کننده است نسبت به ما فی جوف السمکه منتفی است. درست است که صائد به واسطه حيازت مالک خود سمکه شده، اما ما حيازت تبعیه را نسبت به ما فی جوف السمکه رد کردیم پس سببی برای ملکیت او نسبت به ما فی جوف السمکه نیست. وقتی ما یقین داریم این مال ملک صائد یا فروشنده نشده، دیگر

ص: 507

تعریف به او وجهی ندارد، تعریف در جایی است که ما احتمال ملکیت را بدهیم و این احتمال در اینجا به نظر ما مردود است.

پس این هم یک دلیل بر عدم لزوم تعریف به خصوص بايع است. روایتی هم که نداریم تا به استناد آن بگوییم تعجباً باید به بايع تعریف کنیم. از روایت حمیری هم نمی توانیم استفاده کنیم چون درست است که در روایت حمیری تعریف به بايع را در مورد ما یوجد فی جوف الدابه لازم کرده بود ولی فرق عمده بین مورد دابه و سمکه این است که در خصوص سمکه (مخصوصاً در این قسمی که محل بحث ما است)، چیزی در شکم ماهی پیدا شده که تکوّنش در بحر بوده و عادتاً احتمال تعلقش به یک مالک وجود ندارد بخلاف دابه، که در آن درهم و دینار پیدا شده بود لذا احتمال تعلقش به بايع یک احتمال عقلایی است. پس از روایت حمیری هم نمی توانیم برای لزوم تعریف به بايع در فرض مذکور استفاده کنیم.

نتیجه آنکه از طرفی بايع خصوصیتی ندارد و مالک هم نشده و دلیل و نص خاصی هم که ما را متعبد به لزوم تعریف به بايع کند وجود ندارد و احتمال شمول روایت حمیری نسبت به فرض مذکور هم مردود است لذا نتیجه این می شود که تعریف به بايع لازم نیست.

سؤال: اگر مسئله عدم احتمال ملکیت مطرح است دیگر فرقی بین بايع و غیر بايع نیست، بلکه به طریق اولی در غیر بايع تعریف لازم نیست.

استاد: بالاخره علت اینکه بین بايع و غیر بايع تفکیک شده این است که در مورد دابه گفتیم مقتضای روایت حمیری این است که به بايع تعریف کند اما در مورد غیر بايع تعریف لازم نیست و اینکه چرا روایت، غیر بايع را ذکر نکرده، وجوهی را بیان کردیم ولی بالاخره فقها در مورد دابه فتوا به لزوم تعریف بايع داده اند و در مورد غیر بايع حکم به لزوم تعریف نکرده اند. علتش هم این است که اگر ما این مورد را از اموال مجهول المالک یا لقطه بدانیم طبق احکامی که در باب لقطه ثابت شده، تعریف به همه لازم است لکن در مورد دابه اکتفاء به تعریف به خصوص بايع شد چون نص خاص داشتیم. آن گاه ما به وزان بحث در دابه، این دو جهت را در مورد سمکه هم طرح کردیم. ممکن است یک جهت این باشد که شما می گوید که وقتی به بايع تعریف لازم نیست چون احتمال ملکیتش منتفی است به طریق اولی در مورد

غیر بایع احتمال ملکیتش منتفی است. این خودش یک دلیل مستقلی است نه اینکه داخل در آن بحث شود. ما اگر به این اولویتی هم که شما می گوئید استناد کنیم این یک دلیل مستقلی برای اثبات عدم لزوم تعریف نسبت به غیر بایع است.

دلیل دوم

دلیل دیگری که می تواند در اینجا مورد استناد قرار بگیرد و البته بین بایع و غیر بایع مشترک است، تمسک به اصل اباحه است به این بیان که ما شک داریم چیزی که از درون شکم ماهی پیدا شده از مباحات اصلیه است یا خیر؟ نمی دانیم این مال مانند دژ و مرواریدی است که خودمان از عمق دریا استخراج کنیم (یعنی از مباحات اصلیه است) یا وقتی درون شکم ماهی رفته از عنوان مباحات اصلیه خارج شده است. اگر از مباحات اصلیه باشد بالحاظه به ملکیت حائز در می آید اما اگر از مباحات اصلیه نباشد قهراً حیازت سبب ملکیت آن نیست و متعلق به مالکش می باشد. حال الان ما شک داریم این چیزی که در درون شکم ماهی پیدا شده، از مباحات اصلیه است یا خیر، می گوئیم قبلاً از مباحات اصلیه بود چون متعلق به مالکی

ص: 508

نمود و الان شک می کنیم که آیا با صید ماهی، صید کننده مالک این شیء شده یا خیر، اگر صید و حیازت را سبب ملکیت نسبت به ما فی جوف السمکه بدانیم دیگر از مباحات اصلیه خارج می شود اما اگر بگوییم صید و حیازت نسبت به ما فی جوف السمکه تحقق پیدا نکرده، تحت عنوان اباحه باقی می ماند و در شک در اینکه این از مباحات اصلیه است یا نه اصل، اباحه است چون حالت سابقه اش اباحه بوده است. به عبارت دیگر همان اباحه اصلیه سابق را استصحاب می کنیم و می گوئیم الان هم از مباحات اصلیه است.

لذا بر اساس این دلیل دیگر تعریف به بایع لازم نیست. پس این دو دلیل می تواند اثبات کند تعریف به بایع لازم نیست.

دسته سوم: ادله عدم لزوم تعریف به غیر بایع

اگر در و مرواریدی از درون شکم ماهی پیدا شد، به غیر بایع مثلاً اهالی آن محلی که در و مروارید در دریای آنجا پیدا شده، تعریف لازم است یا نه؟ در اینجا به دو دلیل می توانیم بگوییم که تعریف لازم نیست:

دلیل اول

دلیل اول همین دلیلی است که الان بیان شد؛ شک داریم که ما یوجد فی جوف السمکه از مباحات اصلیه است یا خیر، اینجا استصحاب بقاء این مال بر عنوان اباحه اصلیه را می کنیم چون شک داریم با صید ماهی از مباح بودن خارج شده و به ملکیت کسی در آمده یا نه. می گوئیم از عنوان اباحه اصلیه خارج نشده است. البته استصحاب عدم ملکیت احد را هم می توانیم کنیم. (این اصل به انحاء مختلف قابل تقریر است.)

دلیل دوم

دلیل دوم فحوای روایت حمیری که در مورد دابه وارد شده است. بر اساس روایت حمیری، تعریف به غیر بایع لازم نیست. آن روایت دلالت بر لزوم تعریف به بایع می کرد اما تعریف به غیر بایع از آن استفاده نمی شد. اگر تعریف به بایع در ما یوجد فی جوف الدابه به استناد روایت حمیری لازم نباشد، بالأولویه القطعیه و به طریق اولی دلالت بر عدم لزوم تعریف به غیر بایع در ما نحن فیه می کند؛ چون آنجا احتمال ملکیت بود بلکه ملکیت قطعاً حاصل شده بود چون در هم و دینار قطعاً مملوک کسی شده است. ولی در اینجا فرض این است که ملکیت محقق نشده و ما یقین داریم ملکیتی وجود ندارد، یعنی عادتاً ملکیت نسبت به چنین چیزی محقق نشده است. فقط یک احتمال وجود دارد و آن اینکه صیاد به خاطر حیازت مالک شده باشد. این هم به نظر ما منتفی است چون ما حیازت تبعیه را رد کردیم بنابراین مانعی برای شمول روایت حمیری در اینجا نیست. پس فحوای روایت حمیری یا اولویت قطعیه روایت حمیری دلالت بر عدم لزوم تعریف نسبت به غیر بایع می کند.

پس عدم لزوم تعریف به بایع و غیر بایع در قسم اول ثابت شد.

ملکیت ما یوجد فی جوف السمکه

اما در مورد ملکیت این مال باید دید که این برای چه کسی است؟ یک مرواریدی از شکم یک ماهی پیدا شده است و تعریف به بایع هم لازم نیست با توجه به آنچه که گفتیم معلوم می شود که این برای واجد است؛ عنوان «مَنْ سَبَقَ إِلَى شَيْءٍ لَمْ يَسْبِقْ إِلَيْهِ أَحَدٌ غَيْرَهُ فَهُوَ لَهُ» اقتضا می کند که به ملکیت واجد در بیاید. در واقع الان حیازت نسبت به این مال تحقق پیدا کرده و وقتی حیازت محقق شد به ملکیت

واجد در می آید مثل سایر مباحث اصلیه. پس ملک واجد است لا بعنوان الكنز،

ص: 509

بل بعنوان الفائده و الغنيمه. اگر خودش از کف دریا این مروارید را پیدا می کرد مالک می شد و الان هم که از شکم ماهی پیدا کرده مالک می شود مثل سایر مباحات اصلیه. دیگر کنز نیست که ادله کنز بخواهد ملکیت واجد را ثابت کند.

با توجه به آنچه گفته شد جایی برای احتیاط امام (ره) برای الحاق این مورد به کنز وجود ندارد. همان طور که ما نسبت به احتیاط امام (ره) در الحاق ما یوجد فی جوف الدابه به کنز اشکال کردیم، در اینجا هم همین اشکال را داریم. جایی برای احتیاط نیست. همچنین اشکال متوجه مرحوم سید هم است که ایشان فرمود و کذا ما یوجد فی جوف السمکه. این اصلاً نه کنز است و نه ما یلحق بالکنز، نه مفهوماً و نه حکماً. اگر هم حکم به ملکیت واجد می شود از این باب است که این یکی از مباحات اصلیه است که به ملکیت واجد در می آید همان طور که همه مباحات اصلیه اینگونه اند.

وجوب خمس در قسم اول

آیا خمس در اینجا واجب است یا نه؟ خمس بعنوان الكنز ثابت نیست. عرفاً این را هم گنج نمی گویند. چیزی که از درون شکم ماهی پیدا شود اصطلاحاً به آن کنز اطلاق نمی شود. این یک نعمت و مال و فائده ای است که غیر مترقبه، به شخص واصل شده و بعنوان مطلق الفائده و الغنيمه متعلق خمس است. پس در اینجا حکم به لزوم خمس می شود ولی لا بعنوان الكنز و لا بعنوان ما یلحق بالکنز.

حال آیا این خمس فوراً واجب است یا بعد از استثناء مؤونه سنه بحثی است که باید در جای خودش بررسی شود که ادله استثناء مؤونه سنه آیا مختص به خصوص ارباح مکاسب است یا مطلق فائده و غنیمه را در بر می گیرد.

مسئله اعتبار نصاب هم با توجه به این چیزهایی که گفتیم حکمش معلوم می شود و نصاب در اینجا معتبر نیست.

«هذا تمام الكلام فی القسم الاول (ما یتکون فی البحر)»

قسم دوم: ما لا یحتمل تکونه فی البحر

قسم دوم آن چیزهایی است که در درون شکم ماهی پیدا می شود اما لا یحتمل تکونه فی البحر، مثل درهم و دینار. معلوم است سکه ای که ضرب خورده، خود به خود در دریا که تکون پیدا نکرده یا انگشتر طلا یا یک نگین الماس. اینها اثر ملکیت دارد و در درون دریا تکون پیدا نکرده اند. ممکن است کسی کنار ساحل بوده و انگشترش در درون آب افتاده و ماهی آن را بلعیده است.

در این موارد چه باید کرد؟ در قسم دوم هم این بحث را داریم. همین جهاتی که در قسم اول بحث کردیم در اینجا هم مطرح است که اولاً تعریف لازم است یا نه؟ چه تعریف به بایع و چه غیر بایع. ثانیاً اینکه خمس دارد یا ندارد و مسئله اعتبار نصاب و البته در ضمن اینها مسئله ملکیت نسبت به این مال هم معلوم می شود إن شاء الله.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الثالث: الكنز) تاریخ: 29 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: مقام پنجم: ما يلحق بالكنز- «ما

يوجد في جوف السمكه» (قسم دوم)

مصادف با:

30 رجب 1436

سال پنجم جلسه: 117

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد ما يوجد في جوف السمكه گفتیم دو قسم وجود دارد. یک قسم ما يتكون في البحر است که در مورد آن سه جهت را مورد بحث قرار دادیم.

قسم دوم: ما لا يحتمل تكوُّنه في البحر

قسم دوم عبارت است از ما لا يحتمل تكوُّنه في البحر؛ چیزی که احتمال تكوُّنش در دریا وجود ندارد، مثل درهم و دینار که توسط ماهی بلعیده شده است. در قسم دوم هم همان جهات سه گانه باید بررسی شود:

جهت اول: لزوم تعریف

جهت اول اینکه آیا تعریف سکه یا درهم و دیناری که از شکم ماهی یافت شده لازم است یا نه؛ در جهت اولی هم در همان دو بخش که در قسم اول گفتیم، بحث می شود که اینکه آیا تعریف به بایع لازم است یا نه و دیگر اینکه تعریف به غیر بایع لازم است یا نه؟

ادله عدم لزوم تعریف

اینجا تعریف به بایع لازم نیست، یعنی اگر درهم و دیناری از شکم ماهی پیدا شد لازم نیست خریدار به فروشنده ماهی اعلام کند، یعنی درهم و دینار بر خلاف لؤلؤ و مرجان با اینکه معلوم است و مملوک کسی بوده اما در عین حال تعریف آن به بایع لازم نیست.

در این رابطه دو دلیل می توان ذکر کرد که یک دلیل بین بایع و غیر بایع مشترک و یک دلیل هم اختصاص به غیر بایع دارد و نهایتاً عدم لزوم تعریف به بایع و غیر بایع اثبات می شود.

دلیل اول

اینجا بایع خصوصیتی ندارد تا به او تعریف شود؛ اما اینکه می گوئیم بایع برای تعریف خصوصیتی ندارد چون نسبت بایع با دیگران علی السویه است. تنها در یک صورت است که احتمال تعلق این مال به بایع بیشتر است و چه بسا عرفاً و عادتاً احتمال تعلق به غیر بایع نباشد و آن هم جایی است که کسی در یک حوض یا استخری که خودش مهیا کرده، ماهی پرورش داده و از آنجا صید شده آن گاه در درون شکم ماهی صید شده از این حوض یا استخر پرورش ماهی سکه ای پیدا شود.

ص: 511

این همان فرض نادری است که در متن تحریر ذکر شده و در کلام سید هم به آن اشاره شده است. مرحوم سید فرمود تعریف لازم نیست مگر اینکه احتمال تعلق این شیء به بایع باشد. معلوم است که وقتی ماهی در یک استخر اختصاصی پرورش پیدا کرده باشد، اگر چیزی در شکم آن ماهی پیدا شود از غیر ناحیه بایع نیست.

حال با قطع نظر از این فرض نادر، ماهی که در دریا صید شده اگر در شکمش درهم و دینار یا یک انگشتی پیدا شود، هر چند اثر ملکیت در آن وجود دارد ولی مانند چیزی است که از آن اعراض شده یا به عبارت دیگر کالتالف است. وقتی چیزی مُعرض عنه باشد یا مثل تلف شده باشد، علقه ملکیت مالک با آن از بین می رود. پس کأنّ دیگر مالکی ندارد تا بخواهد به بایع به عنوان احتمال ملکیتش تعریف شود. مثل آنچه که در مورد کشتی گفتیم؛ گفتیم اگر کشتی غرق شد و اشیاء قیمتی و جواهراتی در آن وجود داشت، چنانچه این اموال توسط کسی پیدا شود، این به ملکیت واجد در می آید چون کالتالف است. اینجا ما می توانیم این سخن را بپذیریم اما در مورد دابه آن را رد کردیم هر چند محقق خوبی (ره) ما بوجد فی جوف الدابه را هم کالتالف محسوب کرد ولی ما گفتیم ما بوجد فی جوف الدابه کالتالف و کالمعرض عنه هم نیست چون فرض این است که مالک چیزی را گم کرده اما احتمال پیدا شدنش را می دهد اما وقتی سکه ای از دست او به دریا می افتد، دیگر از دید او تمام شده، یعنی دیگر نزد خودش حسابی برای پیدا شدن آن مال باز نمی کند و امیدی به دستیابی مجددش نسبت به این مال ندارد. لذا اینجا می توانیم بگوئیم درهم و دیناری که به دریا افتاد، کالتالف است. مثل آنچه که در کشتی غرق شده پیدا شود. لذا با توجه به این نکته و جهی برای تعریف به بایع باقی نمی ماند.

همان طور که گفته شد این دلیل مشترک است، یعنی هم اثبات می کند که تعریف به بایع لازم نیست و هم اثبات می کند که تعریف به غیر بایع لازم نیست. اگر یک انگشتی در شکم ماهی پیدا شد، همان طور که احتمال تعلق این مال به بایع هست، احتمال تعلقش به غیر بایع هم است. بلکه احتمال تعلقش به بایع کمتر است؛ چون فروشنده ماهی یا صید کننده ماهی برای صید رفته و این ماهی را صید کرده و در معرض فروش گذاشته ولی کسانی که حوالی آن ساحل زندگی می کنند و رفت و آمد دارند و کار می کنند احتمال اینکه این مال متعلق به آنها باشد بیشتر است لکن چه بایع و چه غیر بایع اگر هم تعلق این مال به آنها محتمل باشد ولی با توجه به نکته ای که گفتیم دیگر تعریف به آنها لازم نیست، یعنی با توجه به اینکه این مال با افتادن در دریا کالتالف است و کأنّ مالک از آن قطع امید کرده و دیگر علقه ملکیت بین

آن شیء و مالک وجود ندارد، می توانیم بگوییم تعریف به بایع لازم نیست.

لذا این دلیل هم می تواند عدم لزوم تعریف به بایع را ثابت کند و هم می تواند عدم لزوم تعریف به غیر بایع و در هر دو قابل استفاده است.

سؤال: آیا این مطلب در مورد اشیاء قیمتی و خاص که قطع امید از آن نمی شود و مالک دائماً در جستجوی آن می باشد هم صادق است؟

استاد: اگر یک چیزی است که بسیار قیمتی است و آن شخص وقتی آن را از دست می دهد، هیچ وقتی نا امید نیست. مثلاً جعبه سیاه یک هواپیما در دریا می افتد و برای اینکه علت سقوط هواپیما را بفهمند خرج زیادی می کنند تا آن را پیدا کنند.

ص: 512

این را نمی توانیم کالتالف بدانیم چون موضوعش فرق می کند. این چیزی که شما می گوید غیر متعارف است بحث ما درباره چیزهای متعارف است.

دلیل دوم

دلیل دوم اثبات عدم لزوم تعریف نسبت به غیر بایع می کند. دلیل اول هم اثبات عدم لزوم تعریف به بایع کرد و هم غیر بایع اما یک دلیل خاصی هم داریم که به استناد آن می توانیم بگوییم تعریف به غیر بایع هم لازم نیست و آن هم اولویت و فحوای روایت حمیری است. مستفاد از مصححه حمیری این بود که اگر از شکم حیوانی چیزی (درهم و دینار) یافت شد، فقط باید به بایع تعریف کند. اگر تعریف به غیر بایع در مورد دابه لازم نباشد، به طریق اولی تعریف به غیر بایع در سمکه لازم نیست با اینکه در قسم دوم فرض این است که احتمال ملکیت وجود دارد.

در قسم اول از ما یوجد فی جوف السمکه گفتیم چیزی که در دریا تکون پیدا کرده احتمال ملکیت کسی نسبت به این مال وجود ندارد. لذا گفتیم فحوای روایت حمیری عدم لزوم تعریف به غیر بایع را در قسم اول اثبات می کند. اما در قسم دوم یعنی ما لا یحتمل تکونه فی البحر مثل درهم و دینار، این بی شباهت به درهم و دیناری که در شکم چهار پا پیدا می شود، نیست. چه فرقی بین اینهاست؟! درهم و دینار اگر در شکم دابه پیدا شد طبق روایت حمیری تعریف آن به غیر بایع لازم نیست. حالا اگر همین درهم و دینار در شکم ماهی پیدا شد چگونه بالفحوی و الاولویه القطعیه از روایت حمیری استفاده می شود تعریف به غیر بایع لازم نیست. آیا در اینجا اولویت وجود دارد؟ یعنی به نوعی اشکال می شود که در اینجا اولویت در کار نیست. درهم و دینار غیر از لؤلؤ و مرجان است. آنجا اولویت قطعیه قابل استفاده بود اما اینجا چه فرقی بین درهم و دیناری که در شکم ماهی پیدا شده و درهم و دیناری که در شکم یک بقر پیدا شده است، می کند؟! پس اولویت قطعیه نیست. حال آیا با روایت حمیری می توانیم ثابت کنیم که تعریف به غیر بایع لازم نیست؟

اینجا دو راه پیش روی ما است یا تسری دهیم و بگوییم خود این روایت دلالت بر عدم لزوم تعریف به بایع در فرض مذکور می کند یا به نحوی اولویت را ثابت کنیم. اگر یکی از این دو کار را انجام دهیم، این دلیل می تواند عدم لزوم تعریف به غیر بایع را اثبات کند.

اما راه اول، آیا ظاهر این روایت می تواند اثبات کند عدم لزوم تعریف به غیر بایع را در درهم و دیناری که در شکم ماهی پیدا شده است. آیا می توانیم این را استفاده کنیم؟ در این روایت دو خصوصیت است. یکی قید «للاضحی» است، یعنی حیوانی که برای قربانی خریداری شده است. ظاهرش این است که این خصوصیتی ندارد. اینکه در آینده این حیوان قرار است قربانی شود، تأثیری در حکم مسئله ندارد. لذا قید و خصوصیت اول یعنی «للاضحی» مانعیتی برای تسری ندارد.

یک خصوصیت دیگر هم در این روایت هست و آن اینکه بحث از بقر و جذور و غنم و امثال این است؛ اینها همه حیوانات خشکیند و حیوان دریایی نیستند. اگر ما بتوانیم از مورد این روایت به سایر حیوانات تسری دهیم، فویش این است که به حیوانات برّی یا خشکی تسری دهیم. اما اینکه آن را شامل حیوانات بحری و دریایی هم بدانیم، این استفاده نمی شود چون این روایت ما را متعبد می کند به یک چیزی که خلاف قاعده است و آن الزام تعریف به بایع است ولی راجع به تعریف به غیر بایع چیزی نگفته تا از آن در ما نحن فیه استفاده کنیم.

در مورد تعریف به بایع هم ملاحظه فرمودید که اگر ما بخواهیم به این روایت تسمک کنیم، به استناد این روایت باید بگوییم در اینجا هم تعریف به بایع لازم است در حالی که مشهور فتوا به عدم لزوم تعریف به بایع داده اند. این نشان می دهد که این روایت مستند آنها نیست. بعید هم به نظر می رسد که نظر مشهور به این فرض نادر باشد. بحث در درهم و دیناری است که در شکم ماهی پیدا شده و این ماهی هم از دریا صید شده است.

علی ای حال خود این روایت را نمی توانیم دلیل بر عدم لزوم تعریف به غیر بایع قرار دهیم. لذا از این حیث تسری روایت و شمول روایت نسبت به سمکه محل بحث است.

اما راه دوم یعنی اولویت قطعیه، آیا فحوای روایت حمیری دلالت بر عدم لزوم تعریف به غیر بایع می کند؟ این اولویت را به گونه ای می توان استفاده کرد، به این بیان که این مال نشان ملکیت را دارد چون درهم و دینار است یا انگشتر است و معلوم است که اینها با لؤلؤ و مرجان فرق دارند و در دریا تکون پیدا نکرده اند اما فرقی با درهم و دینار یافت شده از شکم حیوان و چهار پا این است که اینجا، این مال کالتالف است یا معرض عنه است، اگر ما این را پذیرفتیم می توانیم بگوییم فحوای روایت حمیری دالّ بر عدم لزوم تعریف به غیر بایع است.

به عبارت دیگر با ملاحظه یک نکته این اولویت قطعیه ثابت می شود و الا ظاهراً فرقی بین درهم و دینار یافت شده از شکم گاو، با درهم و دینار یافت شده از شکم ماهی نیست. اگر گفتیم فرقی بین اینها نیست، قهراً فحوای این روایت دلالت بر عدم لزوم تعریف به غیر بایع ندارد. ولی چنانچه ما بین اینها فرق بگذاریم و بگوییم درهم و دینار اگر در شکم ماهی (که از دریا صید شده است) پیدا شود، آنوقت مثل مالی است که مالکش از آن اعراض کرده یا مثل مالی است که تلف شده، آن وقت بین این درهم و دینار با درهم و دینار دابه فرق پیدا می شود. اگر در آنجا به حسب روایت، تعریف به غیر بایع لازم نبود با این ضمیمه ای که عرض کردیم به طریق اولی در سمکه لازم نخواهد بود.

پس در واقع پایه و اساس این دلیل هم به همان دلیل اول برمی گردد. همان دلیلی که به طور مطلق تعریف را لازم ندانست نه به بایع و نه به غیر بایع و آن اینکه ما این درهم و دینار را با اینکه احتمال تعلقش به مالک هست، کالتالف و کالمعرض عنه حساب کنیم و الا اگر کالتالف و کالمعرض عنه نباشد مشکل است که بتوانیم بگوییم تعریف لازم نیست. ولی عرف این را کالتالف حساب می کند. عرف این را مالی حساب می کند که کأنّ مالک ندارد. این هم راجع به مسئله لزوم تعریف به بایع و غیر بایع در قسم دوم از چیزهایی که از شکم ماهی پیدا می شود.

جهت دوم: وجوب خمس

جهت دوم وجوب خمس است. (در قسم اول هم ما هر سه جهت را بحث کردیم) در قسم دوم هم همان بحث ها هست. این درهم و دیناری که از شکم ماهی پیدا شده، متعلق به واجد است چون هرچند از مصادیق «من سبق الی شیء لم یسبق الیه احدٌ فهو له» هم نیست ولی این مالی که از آن اعراض می شود مثل مالی است که مالک ندارد، یعنی مثل مباحات اصلیه می شود. لذا بالحیازه به ملکیت واجد در می آید. آن وقت خمس بر این شخص واجب است اما به عنوان الغنیمه و الفائده نه به عنوان الكنز.

اینجا همان اشکالی که در قسم اول گفتیم، مطرح می شود یعنی الحاق به کنز نه احتیاطاً و نه فتواً، نه موضوعاً و نه حکماً؛ وجهی ندارد بلکه خودش به عنوان مطلق فائده متعلق خمس است.

جهت سوم: اعتبار نصاب

ظهر مما ذكرنا که نصاب هم اعتبار ندارد.

فقط این نکته قابل توجه است که اینکه ما گفتیم اگر ماهی در دریا پیدا شود، دریا خصوصیت ندارد، نه‌های بزرگ هم همین گونه است و فرقی بین دریا و رودخانه نمی کند الا در جریانش که نحوه اش فرق می کند. لکن در استخرها و حوض های خصوصی حسابش فرق می کند.

«هذا تمام الكلام فيما يوجد في جوف السمكة»

«الحمد لله رب العالمين»

ص: 515

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الرابع: الغوص) تاریخ: 30 اردیبهشت 1394

موضوع جزئی: متن تحریر الوسيله - تبیین مسائل مصادف با: 1 شعبان 1436

سال پنجم جلسه: 118

«الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

ما يوجد في جوف غير الدابة و السمكه

امام (ره) بعد از ذکر حکم ما يوجد في جوف الدابة و ما يوجد في جوف السمكه می فرمایند: «بل الاحوط الحاق غير السمكه و الدابة من الحيوان بهما»؛ احوط آن است که غیر از ماهی و چهار پا هم ملحق به این دو می شوند.

ظاهر عبارت این است که حیوانات دریایی ملحق به سمکه می شوند و حیوانات خشکی ملحق به دابه می شوند؛ چون درست است که ایشان فرموده این حیوانات هم به آن دو ملحق می شوند ولی از آنجا که حداقل در یک جهت یعنی لزوم تعریف، حکم آن دو متفاوت بود لذا گفتیم حیوانات بحری به سمکه و حیوانات برّی به دابه ملحق می شوند. البته از جهت ملکیت و وجوب خمس و عدم اعتبار نصاب فرقی بین سمکه و ماهی نبود. امام در مورد دابه فرمودند: «فيجب بعد عدم معرفه البایع»؛ بعد از اینکه به بایع تعریف شد و او شناخت، خمس واجب می شود. پس تعریف به بایع در مورد دابه لازم و تعریف به غیر بایع به دلیل معتبره حمیری لازم نیست.

در مورد سمکه فرمودند که تعریف به بایع هم لازم نیست الا فی فرض النادر.

بنابر این اگر بخواهیم این جمله را معنا کنیم که احوط الحاق غير سمكه و دابه بهما است، یعنی حیواناتی که مثل ماهی در دریا زندگی می کنند ملحق به ماهی می شوند و حکم ما يوجد في جوفها مثل ما يوجد في جوف السمكه است و حیوانات خشکی به بقر و غنم ملحق می شوند و حکمشان هم همان حکم است؛ فقط تفاوت در آن حیث است که گفتیم.

ضابطه کلی در ما يوجد في جوف الحيوان

اگر بخواهیم یک ضابطه کلی برای همه حیوانات ذکر کنیم که فرقی بین دابه و سمکه و غیر دابه و سمکه نباشد، می توانیم بگوییم آن چیزهایی که از شکم حیوانات پیدا می شود اگر اثر ملکیت در آن نباشد، یعنی از قبیل ما يتكوّن في الطبیعه (چه در دریا و چه در خشکی)

باشد، وجهی برای تعریف به بایع هم ندارد؛ چون ممکن است حتی یک گاو یا یک گوسفند، چیزی را در بیابان و دشت بخورد که در ضمن آن یک قطعه طلائی باشد که در خود طبیعت تکوّن پیدا کرده و لذا فرقی با آنچه که در دریا تکوّن پیدا می کند ندارد.

به طور کلی با این ضابطه می توانیم مسئله لزوم تعریف به بایع و عدم لزوم آن را به دست بیاوریم. هر حیوانی چه برّی و چه بحری چیزی را که بلعیده اگر نشان و اثر ملکیت در آن نباشد و احتمال تعلقش به کسی وجود نداشته باشد، در اینجا تعریف لازم نیست اما اگر احتمال تعلقش به کسی باشد بلکه بالاتر از احتمال، اثر ملکیت در آن باشد قهراً در یک شرایطی تعریف لازم است. لذا در ماهی هم ملاحظه فرمودید که اگر در یک استخر مخصوص رشد کرده باشد، چیزی که از شکم او پیدا می شود باید به بایع تعریف شود؛ چون احتمال ملکیت در آنجا نسبت به موارد دیگر اقواست.

ص: 516

در هر صورت طبق عبارت امام، حیوانات برّی به دابه ملحق می شوند و حیوانات بحری به سمکه.

البته برای حیوانات برّی هم مسئله اینکه صلاحیت برای قربانی کردن را داشته باشند، مطرح نیست مثلاً یک حیوانی است که برای قربانی هم نمی شود از آن استفاده کرد، لکن در عین حال همین حکم را دارد چون در روایت حمیری سؤال این گونه مطرح شده که: «سألته عن رجل اشتری جذوراً او بقرّاً للاضحی» همان طور که دیروز هم گفتیم، این مسئله خصوصیت ندارد. فرقی نمی کند که قابلیت برای قربانی داشته باشد یا نداشته باشد.

اما وجه احتیاط ایشان که فرمود: «بل الاحوط الحاق غیر السمکه و الدابه من الحيوان بهما»، چیست؟ شاید از این باب است که در مورد غیر دابه و غیر سمکه روایت نداریم لذا می توانیم به نوعی همان مناطی که در این دو وجود دارد حکم را در سایر حیوانات هم جاری کنیم. البته ما در اصل احتیاط امام نسبت به الحاق دابه و سمکه به کنز، اشکال داشتیم و لذا اگر این احوط، ناظر به همان الحاق به کنز باشد، آن اشکال کماکان در اینجا وجود دارد که ما گفتیم این هیچ ارتباطی به کنز ندارد، نه مفهوماً و نه موضوعاً.

«هذا تمام الكلام فی الكنز»

الرابع: الغوص

ما تا اینجا سه مورد از چیزهایی که خمس در آن واجب است را بررسی کردیم: یکی غنائم جنگی، دوم معدن و سوم کنز.

چهارمین مورد از موارد که خمس در آنها واجب است، غوص می باشد. امام (ره) ابتدا یک کلیاتی در مورد غوص از حیث وجوب خمس و معنای غوص و نصاب و بعضی فروع آن مطرح کرده اند. در مورد نصاب مسائلی مطرح شده از جمله اینکه آیا اتحاد در نوع، لازم است یا لازم نیست؟ آیا در مورد نصاب باید آنچه از راه غوص بدست آمده، یک دفعه خارج شده باشد و یا اگر در دفعات متعدد هم باشد، این نصاب محقق می شود؟ اولین مسئله، اصل وجوب خمس در غوص است.

امام در تحریر می فرماید:

«فکل ما ینخرج به من الجواهر مثل اللؤلؤ والمرجان وغيرهما مما یتعارف باخراجها بالغوص ینجب فیہ الخمس اذا بلغ قیمته دیناراً

فصاعداً؛ چهارمین مورد از مواردی که خمس در آن واجب است غوص است؛ پس هرچه که بالغوص خارج شود، از سنگهای قیمتی مثل لؤلؤ و مرجان و غیر اینها از چیزهایی که خارج کردنش به وسیله غوص متعارف است، در همه اینها خمس واجب است البته به شرط اینکه قیمتش به یک دینار برسد، یعنی نصاب خمس در غوص، یک دینار است. در وجوب خمس هم فرقی نمی کند که آنچه که بالغوص خارج می شود از یک جنس و نوع باشد (مثلاً همه لؤلؤ باشد)، یا از یک نوع نباشد. اگر مجموع اینها به یک دینار برسد خمس واجب است. همچنین در وجوب خمس بین الدفعه و الدفعات فرقی نمی کند بلکه «اذا بلغ دیناراً» خمس واجب می شود، یعنی اگر طی چند عملیات خارج شد و قیمت مجموع به یک دینار رسید خمس واجب است. «فیضم بعضها الی بعض فلو بلغ المجموع دیناراً وجب الخمس»؛ بالاخره چه غوص هایی که نوعش یکی است و چه آنهایی که یک نوع نیستند، چه یکباره خارج شود و چه در چندبار، «یضم بعضها الی بعض» و اگر مجموع به قیمت یک دینار رسید خمس واجب می شود.

«واشتراک جماعه فی الاخراج ههنا کالاشتراک فی المعدن فی الحکم»؛ همچنان که در باب معدن این بحث را داشتیم که اگر چند نفر با هم از معدن استخراج کنند آیا سهم هر یک باید به بیست دینار برسد یا سهم مجموع؟ در اینجا هم همین بحث است که اگر چند نفر با هم مبادرت به غوص کنند، آیا مجموع با هم باید به یک دینار برسد یا سهم هر یک اگر به یک دینار رسید خمس واجب می شود، به هر حال حکم همان است که در باب معدن گفته شد. این کلیاتی بود که امام (ره) در اینجا ذکر می کنند.

مطالب تحریر

در این کلمات چند مطلب وجود دارد که باید در مورد آنها بحث شود.

مطلب اول: ابتدا اصل وجوب خمس را در غوص بحث می کنیم همان طور که در مورد کنز هم اول اصل وجوب خمس را بررسی کردیم.

مطلب دوم: اینکه غوص چیست؟ اینجا بیشتر نظر ما به این است که آن غوصی که متعلق خمس است را بشناسیم. یک وقت می گوئیم غوص در عرف و لغت این معنا را دارد، اما مسئله این است که در روایات تنها لفظ غوص به کار نرفته بلکه دو عنوان در روایات ذکر شده: یکی غوص و دیگری ما یستخرج من البحر. پس چون این دو عنوان در روایات وارد شده، ما باید درباره متعلق خمس بحث کنیم که ملاک کدام است؟ آیا خصوصیت اخراج معتبر است یا معتبر نیست؟ آیا حتماً باید بالغوص باشد یا به نحو خروج طبیعی (مثلاً دریا طوفانی شد و لؤلؤ و مرجان را بیرون آورد) هم اگر خارج شد، متعلق خمس است.

اینجا اختلاف زیاد است که این غوصی که می گویند متعلق خمس است، کدام است؟ این را باید با روایات و ادله به دست بیاوریم که متعلق خمس چه چیزی است.

مطلب سوم: مطلب سومی که اینجا مطرح شده مسئله اعتبار نصاب است؛ به چه دلیل نصاب غوص یک دینار است؟ آن وقت به دنبال آن تقریباً سه فرع مربوط به نصاب را مطرح می کنند.

پس اصل بحث سه مطلب است (اصل وجوب خمس، متعلق خمس، اعتبار نصاب) و در مقام سوم هم سه فرع مربوط به مسئله نصاب مطرح می شود. یکی اینکه آیا برای رسیدن به نصاب اتحاد نوع لازم است یا نه؟ دوم اینکه آیا برای نصاب خروج یکباره لازم است یا نه؟ سوم اینکه در جایی که به صورت گروهی مبادرت به غوص می کنند، آیا نصاب هر یک مستقلاً لحاظ می شود یا با هم لحاظ می شود.

نکته

قبل از بیان ادله به این نکته باید توجه کرد که غوص در واقع یک فعل است. غوص یعنی فرو رفتن و غوطه ور شدن. مثلاً وقتی می گویند غواص، منظور کسی است که درون آب می رود و جستجو می کند. غوص در بحر یعنی فرو رفتن در چیزی برای منظوری. غوص یک فعل است. خمس که به غوص تعلق نمی گیرد بلکه به ما یخرج بالغوص تعلق می گیرد. در مورد معدن هم این بحث را داشتیم و گفتیم که معدن اسم مکان است ولی با اعتبار ما یستخرج من المعدن، گفته اند خمس به معدن تعلق می گیرد، یعنی اطلاق المحل و اراده الحال؛ ما می گوئیم خمس در معدن واجب است در حالی که خود معدن چیزی

نیست که بخواهد خمس داشته باشد. در اینجا هم غوص یعنی فرورفتن و خارج کردن چیزی. عمل غوص که متعلق خمس نیست بلکه آنچه که متعلق خمس است ما یخرج بالغوص است. در مورد کنز هم همین طور بود. یعنی آن چیزی که نتیجه کنز و مال مکنوز است.

بحث جلسه آینده: در مقام اول بحث از اصل وجوب خمس در غوص مطرح خواهد شد.

تقویت روح بندگی و قبول عذر

امروز اول ماه شعبان است و سوم و چهارم و پنجم این ماه اعیاد مبارکی است. این ایام، ایام ارزشمندی است. اگر بخواهیم ماه های رجب و شعبان و رمضان را در کنار هم قرار دهیم، ماه رجب در حقیقت مرتبه و مرحله اولی است برای انسان و فرصتی است که زمینه را برای کمالات روحی و معنوی فراهم کند و ماه شعبان مرحله میانی و متوسط است و ماه رمضان مرحله عالی است. استعداد ورود به ماه رمضان در این دو ماه می تواند فراهم شود، همان طور که ذهن انسان در دریافت مطالب علمی اگر آمادگی داشته باشد، بهتر می تواند مطالب علمی را دریافت کند، روح انسان هم در دریافت کمالات معنوی اگر آمادگی و استعداد داشته باشد، بیشتر می تواند بهره برد. این در مورد جسم هم هست. یعنی جسم انسان هم اگر با آمادگی و استعداد قبلی وارد یک فعالیت بدنی شود تا اینکه بدون آمادگی وارد شود قهراً نتایج متفاوتی خواهد داشت. حال خود این ادعیه و اذکار و اعمالی که در ماههای رجب و شعبان توصیه به آن شده هم فی نفسه ارزشمند است و هم مقدمتاً لشهر رمضان. بالاخره کسی که در ماه شعبان و رجب این استعداد روحی را در خود فراهم کرده باشد و کم کم به سمت امتناع و امساک برود، قهراً دست آوردهای بیشتری را در ماه رمضان خواهد داشت. درهایی از نورانیت و عالم غیب و حقیقت در مقابل انسان باز می شود در حالی که اگر این آمادگی در ظرف وجودی انسان نباشد، اصلاً متوجه باز شدن این درها نمی شود.

این لطفی است که خداوند فرمود که در هر سال این زمینه را برای عموم بشر فراهم می کند که کارهایی که می تواند موجب تصفیه درونی باشد و زمینه آن تعالی روحی را فراهم کند بر ما واجب کرده است.

اگر ما صرفاً امساک در خوردن را مراعات کنیم، بدون مراقبت های لازم در شنیدن و دیدن و خطورات ذهنی و رعایت و احترام به دیگران فایده ای ندارد. اگر امساک در خوردن به همراه این امساک ها باشد، آن آمادگی را در بشر ایجاد می کند که بتواند وارد در آن مسیر شود.

من از بعضی از بزرگان شنیده ام که در حالات امام (ره) این را نقل می کردند که از ماه رجب به بعد، معلوم بود امام دارد تغییر می کند و آخر ماه رمضان کاملاً معلوم بود که ایشان ویژگی خاصی پیدا کرده است. کسانی که از نزدیک با امام (ره) مأنوس بودند می گفتند ما این تغییر و نورانیت را در چهره امام می توانستیم دریافت کنیم که در ماه رمضان یک اتفاق و چیز خاصی رخ داده است.

به هر حال ما نیز باید این آمادگی را در خودمان ایجاد کنیم. این آمادگی ها هم با تقویت روح عبودیت و بندگی است و هم در ارتباط با دیگران است.

یک روایت را به مناسبت می خوانم تا ببینیم اگر این عبادت ها و اعمال و اذکار این آثار را در ما نداشته باشد، ما باید در خودمان شک کنیم. اگر قرار باشد همان طور که قبلاً اهل گذشت نبودیم، الان هم نباشیم و همان طور که قبلاً اهل کینه و حسادت و امثال اینها بودیم، الان هم باشیم به اصطلاح عرفی در روی همان پاشنه بچرخد، معلوم می شود تغییری در ما روی نداده است؛ روایتی از امام زین العابدین (ع) است که فرمود:

«سمعت الحسین (ع) يقول: "لو شتمنی رجلٌ فی هذه الاذن و اومی الی الیمنی و اعتذر لی فی الاخری لقبلت ذلک منه" و ذلک انّ امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) حدّثنی انّه سمع جدّی رسول الله يقول: "لا یرد الحوض من لم یقبل العذر من محق او مبطل"».

امام زین العابدین (ع) فرمود: این را از پدرم شنیدم که می فرمود اگر کسی در یک گوش من، به من ناسزا بگوید و بعد بیاید در طرف دیگر من و در همین فاصله عذر خواهی کند، من این را حتماً از او قبول می کنم به این دلیل که امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب به من گفت که او از جدّ من رسول خدا شنیده که کسی که عذر دیگری را قبول نکند، در آن عملی که انجام داده چه حق باشد و چه نباشد، وارد بر حوض نخواهد شد.

اینها مسائل کمی نیست؛ کسی که اصرار دارد بر دشمنی و کینه خودش و نمی خواهد عذر رفیق و همسایه و دوست را بپذیرد معلوم می شود که هنوز آن منیتش سر جای خودش است. ممکن است کسی که صبح تا شب عبادت می کند، این عبادت برای تقویت منیتش باشد؛ اما آنجا که بخواهد پا روی هوای نفسش بگذارد برایش سخت است. اینها است که جوهر روح انسان را صیقل می دهد و تقویت می کند.

لذا این ماه ها، ماه عبادت و آمادگی برای ملاقات با خدا است ولی فکر نکنیم عبادت و خواندن قرآن به تنهایی این رفعت درجه و مقام را به ما عطا می کند. آنجا که انسان حس می کند باید خودش را بشکند و عذر بپذیرد و کینه نداشته باشد و اهل گذشت باشد و اهل انتقام نباشد، آنجا است که معلوم می شود که هویت انسانی انسان چقدر شکوفا شده است. این شاء الله خداوند به همه توفیق دهد که بتوانیم انسان شویم.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الرابع: الغوص) تاریخ: 2 خرداد 1394

موضوع جزئی: مقام اول: وجوب خمس در غوص مصادف با: 4 شعبان 1436

سال پنجم جلسه: 119

«الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعن على اعدائهم اجمعين»

در رابطه با غوص در متن تحریر امام (ره) چند مطلب فرموده که ما این مطالب را در طی چند مقام مورد بررسی قرار خواهیم داد.

مقام اول: وجوب خمس در غوص

مقام اول درباره اصل وجوب خمس در غوص است. با اینکه اصل وجوب خمس قطعی و مسلم دانسته شده اما ادله ای که در این رابطه قابل ذکر است را اجمالاً مرور می کنیم:

دلیل اول

آیه خمس است: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (1)

تقریب استدلال به این آیه همانند آنچه که در باب کنز و معدن گفتیم و همچنین در مورد غنیمت جنگی این است که غوص از مصادیق ما غنمتم است؛ چون «ما غنمتم» در تفسیری که ما از آیه خمس داشتیم عبارت از مطلق فائده و غنیمت است. لذا در آنجا ما به استناد این آیه یک اصلی تأسیس کردیم که در مطلق فائده و غنیمت، خمس واجب است و گفتیم اگر ما این عمومیت را در آیه خمس بپذیریم، در همه موارد می توان به این آیه برای اثبات وجوب خمس استناد کرد. لذا از آنجا که غوص از مصادیق «ما غنمتم» به حساب می آید به استناد این آیه شریفه می توانیم بگوییم خمس در غوص واجب است.

بررسی دلیل اول

اشکال

منظور از «ما غنمتم» در آیه، آن فواید و غنائمی است که بدون قصد و بدون احتساب نصیب انسان شود. شاهد بر این مطلب مکاتبه علی بن مهزیار است. در این روایت که طولانی است در ذیل آیه غنیمت آمده: «... و الغنائم و الفوائد یرحمک الله فہی الغنیمہ یغنمہا المرء و الفائدة یفیدہا و الجائزہ من الانسان للانسان التی لها خطر و المیراث الذی لا یحتسب من غیر آب و لا ابن...» (2)

از این روایت برخی استفاده کرده اند که مقصود آن چیزهایی است که بدون قصد و احتساب نصیب شخص می شود و مثال زده اند به ارث (ارث من حیث لا یحتسب) یا جوایز ارزشمند و هدایای ارزشمندی که به کسی می رسد. اینها همگی از فوایدی است که غانم قصدی نسبت به آنها نداشته و من حیث لا یحتسب و من حیث لا یشرع نصیب او شده است. لذا این آیه شامل غوص نمی شود چون غوص از فواید مقصود بها است؛ کسی که غواصی می کند برای اینکه لؤلؤ و مرجان از

ص: 521

1- «الانفال»: 41.

2- وسائل الشیعه، ج 9، ص 502، باب 8 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 5.

دریا استخراج کند، با قصد و با توجه این کار را انجام می دهد. بنابراین استدلال به این آیه به توجه مقتضای مکاتبه علی بن مهزیار تمام نیست؛ چون این آیه فقط شامل غنائم و فوایدی است که مقصود بها نباشد.

پاسخ

به نظر می رسد این اشکال وارد نیست چون درست است که در مکاتبه علی بن مهزیار مثالهایی ذکر شده که در آن قصد و توجه در کار نیست مثل ارث من حیث لا یحتسب یا جوایز خطیره ولی وجهی هم برای انحصار غنائم به این نوع از فواید وجود ندارد. وقتی مطلق فواید به عنوان متعلق خمس ذکر شده اختصاص آیه به این نوع از فواید تمام نیست.

در روایت علی بن مهزیار آمده: «وہی الفائدة التی یصیبہا المرء» و فائده ای که آن مرء آن را افاده می کند. از کجای این روایت استفاده می شود که این منحصر به فوایدی است که نسبت به آن قصد نشده باشد. جایزه ای که لها خطر، یعنی جایزه ای که با ارزش است و قیمت دارد و سپس مثال به ارث زده اما اگر یک مثال ذکر شده که در آن فائده من حیث لا یحتسب بوده دلیل نمی شود که مطلق فائده ای که در این روایت گفته شده از این قبیل باشد. می گوید فائده ای که «یفیدہا المرء». اصلاً از این روایت استفاده نمی شود که مقصود، فوایدی است که غیر مقصود بها باشد بلکه این اعم است و همه فواید را شامل می شود، چه قصد شده باشند و چه قصد نشده باشند. لذا به نظر نمی رسد که این اشکال به استدلال به آیه وارد باشد. این اشکال را آقای مرحوم آقای شیخ مرتضی حائری مطرح کرده اند. (1)

لذا به به نظر ما آیه دلالت بر تعلق خمس به ما یخرج بالغوص می کند همان طوری که در موارد گذشته هم ما به این آیه استدلال کردیم. البتہ استدلال به این آیه مبتنی بر استفاده عموم از آیه است اما اگر کسی مراد از غنیمت در آیه را خصوص غنائم جنگی بداند، قهراً از معرضیت للاستدلال خارج می شود.

دلیل دوم: اجماع

بعضی در این رابطه ادعای اجماع کرده اند از جمله ابن زہرہ (2).

و بعضی دیگر از بزرگان.

بررسی دلیل دوم

لکن این اجماع علاوه بر اینکه منقول است، محتمل المدرکیه بلکه مدرکی است چون روایات زیادی داریم که بر این مسئله دلالت می کند و بعضی در عبارات خودشان به این نکته تصریح کرده اند «و یدل علیه قبل الاجماع...».

لذا به نظر ما اجماع قابل قبول نیست. البته می توانیم به عنوان یک امر مسلم بین الاصحاب آن را پذیرفت اما با ادعای اجماع فرق می کند؛ ادعای اجماع با ادعای تسالم بین الاصحاب و حتی ادعای اتفاق بین الاصحاب هم فرق دارد. لذا به نظر ما دلیل دوم تمام نیست.

دلیل سوم: روایات

روایاتی در این مقام مورد استدلال قرار گرفته که می توان آنها را بر دو دسته تقسیم کرد: یک سری روایات عامه است و یک سری روایات خاصه است؛ منظور از روایات عامه، روایاتی است که دلالت بر وجوب خمس در عنوان عامی می کند که شامل غوص هم می شود و مقصود از روایات خاصه، روایاتی است که دلالت بر وجوب خمس در خصوص غوص می کند.

ص: 522

1- . کتاب الخمس (حائری)، ص 138.

2- . غنیه، ص 129.

3- . منتهی، ج 1، ص 547.

روایت عامه دو دسته هستند:

دسته اول از روایات دلالت می کند بر وجوب خمس در مطلق فائده. این روایات کم نیستند. در همان باب و بعضی از ابواب دیگر مثل آیه، دلالت می کنند بر وجوب خمس در مطلق فائده و غنیمت. اگر ما غوص را مصداق فائده و غنیمت دانستیم قهراً مشمول این روایات می شود و تقریب استدلال به این روایات همانند تقریب استدلال به آیه خمس (آیه غنیمت) است. لذا این بحثی ندارد.

دسته دوم از روایاتی که ما از آنها به عنوان روایات عامه یاد کردیم صحیحه زراعه است. ما قبلاً در بحث معدن این روایت را خواندیم. روایت این بود: «سألته عن المعادن ما فيها فقال (ع) كل ما كان ركازاً ففيه الخمس ...» (1).

این هم جزء روایات عامه است. تقریب استدلال به این روایت هم این است که رکاز یک معنای عامی دارد و به معنای ما یکون مستوراً است. هر چه که مستور باشد در آن خمس است. حال ممکن است چیزی مرکوز فی الارض باشد و ممکن است مرکوز فی الماء باشد. سؤال زراعه از معدن است که آیا در معدن چیزی واجب است یا نه؟ آیا به ما یخرج من المعدن چیزی تعلق می گیرد یا نه؟ امام (ع) یک جواب کلی دادند. هر چه که مرکوز باشد متعلق خمس است. معدن متعلق خمس است چون از مصادیق رکاز است. اما ممکن است یک چیزی از مصادیق رکاز باشد اما مرکوز فی الارض نباشد بلکه مرکوز فی الماء باشد مثل لؤلؤ و مرجان که مرکوز است لکن به جای اینکه در زمین باشد در آب است.

پس این بیان امام (ع) (کل ما كان ركازاً ففيه الخمس) شامل غوص هم می شود بنابراین با این روایت وجوب خمس را ثابت می شود.

بررسی روایات عامه

در مورد این روایت دو مسئله وجود دارد که با ملاحظه آن دو مسئله باید معلوم شود که آیا استدلال به این روایت تمام است یا نه؟

مسئله اول اینکه آیا واقعاً کلمه رکاز به معنای مطلق مستور است؟ اعم از اینکه در ارض باشد یا در آب؟

و مسئله دوم اینکه آیا مرکوز فقط اختصاص دارد به چیزی که خلقت اصلی اش مربوط به زمین باشد یا حتی اگر عرضاً هم مرکوز و مستور شده باشد، متعلق خمس است. این دو نکته در اینجا خیلی مهم است.

اولاً: در مورد مستوریت فی الارض و الماء به نظر می رسد حداقل از نظر لغت و عرف به چیزی که در عمق دریا باشد، اطلاق مرکوز نمی شود. به عبارت دیگر خصوصیت مستوریت فی الارض به نوعی در اطلاق کلمه رکاز دخالت دارد. یعنی منظور از رکاز این نیست که چیزی مستور باشد، هر چند تحت الماء باشد. بلکه ظهور در این دارد و عرف و لغت هم مساعد این معنا است که مرکوز در ارض باشد. اگر هم در عمق دریا است، باز تحت الارض باشد. به چیزی که کف آب افتاده ولی عیان و آشکار است نمی گویند مرکوز است.

اگر این را بگوییم قهراً استدلال به این دسته از روایات عامه تمام نیست.

1- . وسائل الشيعه، ج9، ص492، باب 3 از ابواب ما يحب فيه الخمس، حديث3.

اما در مورد خصوصیت دوم، خودش به ما نحن فیه ارتباطی ندارد. اینکه آیا معنای رکاز یعنی آنچه که به حسب خلقت اصلی مرکوز باشد یا اگر عرضاً هم مستور شده باشد، مشمول این روایت هست، به بحث گذشته (بحث کنز)، برمی گردد.

اگر ما گفتیم منظور از رکاز، مطلق مستور فی الارض است چه خلقتش در زمین باشد و چه کسی آن را در زمین پنهان کرده باشد. این شامل کنز هم می شود چون کنز هم چیزی است که مستور فی الارض است ولی کسی آن را پنهان کرده است. اگر گفتیم مرکوز معنای عام ندارد و کل ما کان رکازاً یعنی آنچه که به حسب خلق اصلی مستور باشد. این دیگر شامل کنز نمی شود و فقط اختصاص به معدن پیدا می کند. مثلاً طلا و نقره این گونه است که در خود زمین متکون شده است و لذا با طلا و نقره ای که در زمین پنهان شده باشد، فرق می کند.

بالا-خره در این رکاز دو قول است: بعضی رکاز را عام می دانند و شامل مطلق ما هو المستور فی الارض چه ذاتاً و خلقتاً و چه عرضاً و برخی این را فقط منحصر به چیزهایی می دانند که مستور فی الارض باشد خلقتاً لذا اختصاص به معدن پیدا می کند و شامل کنز نمی شود. این جهت دوم به بحث ما ارتباط ندارد اما آنچه که به بحث ما مربوط است این است که به روایت زراره نمی توانیم برای وجوب خمس در غوص استدلال کنیم چون کل ما کان رکازاً یعنی کل ما کان رکازاً تحت الارض، نه اعم از ارض و ماء.

بحث جلسه آینده: دسته دوم روایات خاصه است؛ روایاتی که دلالت می کند بر وجوب خمس در غوص. به طور خاص روایات متعددی مبنی بر اینکه غوص متعلق خمس است، داریم که این روایات را در جلسه آینده ان شاء الله بیان خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: القول فیما

يجب فيه الخمس (الرابع: الغوص) تاریخ: 3 خرداد 1394

موضوع جزئی: مقام اول: وجوب خمس در غوص مصادف با: 5 شعبان 1436

سال پنجم جلسه: 120

«الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته

عرض شد برای اثبات وجوب خمس در غوص به چند دلیل استدلال شده است؛ دلیل اول آیه شریفه خمس بود. دلیل دوم اجماع بود و دلیل سوم روایات بود. در مورد روایات گفتیم که به دو دسته از روایات استدلال شده است: روایات عامه و روایات خاصه؛ در مورد روایات عامه فقط یک دسته قابل استناد است اما آن دسته دیگر قابل قبول نیست.

روایات خاصه

روایات متعددی در این روابطه وارد شده است که چند نمونه از آن روایات را ذکر کنیم.

روایت اول

«عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيْسَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع قَالَ: الْخُمْسُ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الْغَنَائِمِ وَالْغَوْصِ - وَ مِنَ الْكُنُوزِ وَ مِنَ الْمَعَادِنِ وَالْمَلَاَحَةِ ... الْحَدِيثُ.» (1)

خمس از پنج چیز است: غنائم که محتمل است خصوص غنائم جنگی مقصود باشد یا مطلق غنائم هرچند به نظر ما مراد مطلق غنائم است ولی این جهت در بحث ما تأثیری ندارد و فوائد به علاوه غوص و کنز و معدن و نمکزار.

دلالت این روایت روشن است و به صراحت تعلق خمس به غوص را بیان کرده است.

روایت دوم

عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ رَوَاهُ لِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا ذَكَرَهُ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ قَالَ: الْخُمْسُ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءٍ مِنَ الْغَنَائِمِ - وَمِنْ الْغَوْصِ وَالْكُنُوزِ - وَمِنْ الْمَعَادِنِ وَالْمَلَا حَه. (2)

به نظر می‌رسد این روایت با روایت قبلی یکی است چون در هر دو غیر از اوائل و اواسط سند، و اواخر سند یکی است و متن روایت هم یکی است. لذا لعل این روایت همان روایت قبلی باشد، اگرچه صاحب وسائل اینها را به عنوان دو روایت در همین باب ذکر کرده با این تفاوت که در روایت اول یک قسمتی را نقل کرده است و در ادامه نوشته «الحديث» (یعنی ادامه دارد) اما در روایت دوم فقط همین قسمتی که نقل کردیم را آورده و به عنوان یک حدیثی که ادامه دارد نیاورده. اما تقریباً قطعی است که این روایت دوم بخشی از همان روایت اول است و روایت مستقلی محسوب نمی‌شود.

ص: 525

- 1- . کافی، ج 1، ص 453، حدیث 4؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 487، باب 2 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 4.
- 2- . وسائل الشیعه، ج 9، ص 488، باب 2 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 9؛ تهذیب، ج 4، ص 128، حدیث 346؛ استبصار، ج 2، ص 56، حدیث 185.

روایت سوم

مرفوعه است: «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا بَعْضُ أَصْحَابِنَا (=ابن ابی عمیر) رَفَعَ الْحَدِيثَ قَالَ: الْخُمْسُ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءٍ مِنَ الْكُنُوزِ - وَالْمَعَادِنِ وَالْمَغْنَمِ الَّذِي يُقَاتَلُ عَلَيْهِ - وَلَمْ يَحْفَظِ الْخَامِسَ الْحَدِيثَ.» (1)

ابن ابی عمیر نقل می‌کند که خمس از پنج چیز ثابت می‌شود: کنوز و معادن و غوص و غنیمت جنگی. در اینجا مطلق غنائم مطرح نیست بلکه غنائم جنگی است. پنجمی هم یادش نبوده و نگفته است.

نکته

ما تا اینجا سه روایت خواندیم که در هر سه، خمس در پنج چیز حصر شده است. در حالی که مواردی که در کتب فقهی به عنوان متعلقات خمس نام برده شده هفت چیز است. ما در گذشته یک بحثی داشتیم که وجه حصر خمس در پنج چیز، چیست؟ در آن روایاتی که غنائم را به صورت مطلق گفته، گفتیم می‌توانیم سایر عناوین را داخل در عنوان غنائم کنیم یعنی بگوییم منظور از غنائم یعنی آنچه که فائده و غنیمت حساب می‌شود. لذا ارباح مکاسب داخل در غنائم هستند یا مثلاً مال حلال مختلط به حرام داخل در غنیمت می‌شود. اما اینجا در روایت سوم مسئله غنیمت به صورت مطلق ذکر نشده چون می‌گوید: *والمغنم الذي يقاتل عليه*. خصوص غنیمت جنگی را می‌گوید. اینجا باید توجیه شود مطرح کنیم. خود صاحب وسائل این گونه توجیه کرده که حصر خمس در این اشیاء یک حصر اضافی است و یک حصر حقیقی نیست. اگر حصر حقیقی بود، جای اشکال بود که چرا با اینکه هفت مورد است، فقط پنج مورد ذکر شده اما اگر حصر اضافی باشد، یعنی حقیقتاً نمیخواهد همه موارد تعلق خمس را ذکر کند بلکه فی الجمله در مقام ذکر بعضی از موارد خمس است. لذا اگر حصر اضافی باشد مشکلی نخواهد بود.

روایت چهارم

در ذیل آیه خمس این روایت از سید مرتضی نقل شده: «عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُرْتَضَى فِي رِسَالَةِ الْمُحْكَمِ وَ الْمُشَابِهَةِ نَقْلًا مِنْ تَفْسِيرِ النُّعْمَانِيِّ بِإِسْمِ نَادِيهِ الْأُمِّيِّ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: وَأَمَّا مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ - مِنْ ذِكْرِ مَعَايِشِ الْخَلْقِ وَ أَسَدِ بَابِهَا - فَقَدْ دُعِيَ عَلَمَنَا سُبْحَانَهُ ذَلِكَ مِنْ خُمْسِهِ أَوْجُهُ وَجْهِ الْإِمَارَةِ وَ وَجْهِ الْعِمَارَةِ - وَ وَجْهِ الْإِجَارَةِ وَ وَجْهِ التَّجَارَةِ - وَ وَجْهِ الصَّدَقَاتِ فَأَمَّا وَجْهِ الْإِمَارَةِ - فَقَوْلُهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ - فَإِنَّ لِلَّهِ خُمْسَهُ وَ لِلرَّسُولِ - وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ - فَجُعِلَ لِلَّهِ خُمْسُ الْغَنَائِمِ - وَ الْخُمْسُ يُخْرَجُ مِنْ أَرْبَعَةِ وَجُوهِ - مِنَ الْغَنَائِمِ الَّتِي يُصِيبُهَا الْمُسْلِمُونَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ - وَ مِنَ الْمَعَادِنِ وَ مِنَ الْكُنُوزِ وَ مِنَ الْغَوْصِ.» (2)

این روایت در بحث معادن و کنوز هم مورد استناد قرار گرفته اما ذکر غوص در زمره چهار وجهی که متعلق خمس است مدعای ما را در این مقام اثبات می کند. این بحث که چرا در روایت فرموده: «والخمس يخرج من اربعة وجوه» در حالی که وجوه خمس بیش از اینها است. همان مطالبی که در توجیه روایت قبلی گفتیم، در اینجا هم قابل ذکر است یعنی بگوئیم یا غنائم معنای عامی دارد و شامل سایر موارد هم می شود یا بگوئیم حصر در اینجا یک حصر اضافی است.

ص: 526

-
- 1- . تهذیب، ج 4، ص 132، حدیث 369؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 489، باب 2 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 11.
 - 2- . رساله محکم و متشابه (سید مرتضی)، ص 57؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 489، باب 2 از ابواب ما یجب فی الخمس، حدیث 12.

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا يُخْرَجُ مِنَ الْبَحْرِ مِنَ اللَّوْلُؤِ وَالْيَاقُوتِ وَالزَّبَرْجَدِ وَعَنْ مَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ هَلْ عَلَيْهِ زَكَاتُهَا فَقَالَ إِذَا بَلَغَ قِيمَتُهُ دِينَاراً فَفِيهِ الْخُمْسُ.» (1) البته شیخ مفید همین روایت را به نحو مرسل از امام صادق (ع) نقل کرده است. (2)

این روایت به طرق مختلف نقل شده لکن عمده نقل ها به غیر از نقلی که گفتیم به صورت مرسل است. این نقل به صورت مرسل نیست. فقط یک مسئله وجود دارد و آن هم اینکه در اینجا عنوان غوص ذکر نشده است. در چهار روایت قبلی سؤال از تعلق خمس نسبت به غوص بود اما در اینجا از «عَمَّا يُخْرَجُ مِنَ الْبَحْرِ» سؤال شده و عنوان غوص نیست. بعد مثال می زند که «ما یخرج من البحر، من اللؤلؤ والیاقوت و الزبرجد».

این نکته ای است که ما باید در مقام دوم بررسی کنیم که متعلق خمس چیست؟ آیا ما یخرج بالغوص یا مطلق ما یخرج من البحر ولو لم یکن بالغوص. یک کسی باید فرورود در آب و این را خارج کند. یعنی خصوصیت اخراج معتبر است یا اینکه اگر مثلاً دریا طوفانی شد یا زیر دریا زلزله شد و سنگهای قیمتی از آب بیرون آمد هم متعلق خمس است؟ آیا این هم خمس دارد یا خمس فقط به عنوان الغوص تعلق می گیرد؟ این بحثی است که ما در مقام دوم باید پیگیری کنیم که متعلق خمس کدام است؟ به عبارت دیگر بحث کنیم غوصی که متعلق خمس است کدام است؟ آیا در آن خصوصیتی معتبر است یا نه؟

دو نکته در این روایت وجود دارد:

اولاً: طبق این نقل سؤال از زکات است «هل فیها زکاه» لکن جواب امام در مورد خمس است. چطور می شود این را معنا کرد؟

ثانیاً: برای وجوب خمس نصاب یک دینار ذکر شده است.

طبق این روایت در «ما یخرج من البحر» و معادن ذهب و فضه یک دینار به عنوان نصاب برای وجوب خمس معتبر است. ما این روایت را سابقاً در بحث نصاب خمس به عنوان مستند یکی از اقوال ذکر کردیم و گفتیم بعضی در معدن معتقد اند که نصاب عبارت است از یک دینار و دلیلشان هم همین روایت است. ما این را رد کردیم اما در باب غوص، همین روایت مورد استناد قرار گرفته برای اعتبار یک دینار به عنوان نصاب. این روایت کمی بحث دارد لکن چون بحث هایش از یک جهت مربوط به مقام دوم است و از جهتی مربوط به مقام سوم، باید در جای خودش بحث کنیم. من فقط اشاره کردم که توجه داشته باشید که این روایت باید از جهات مختلف مورد بررسی قرار بگیرد.

اما در این مقام فعلاً برای اثبات اصل وجوب خمس در غوص قابل استناد است.

ص: 527

1- . کافی، ج 1، ص 459؛ من لا یحضره الفقیه، ج 2، ص 21، ح 72؛ تهذیب، ج 4، ص 124، حدیث 356؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص

493، باب 3 از ابواب ما یجب فی الخمس، حدیث 5.

2- . مقنعه، ص 46.

«عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: فِيمَا يُخْرَجُ مِنَ الْمَعَادِنِ وَالْبَحْرِ وَالْغَنِيمَةِ - وَالْحَلَالِ الْمُخْتَلِطِ بِالْحَرَامِ إِذَا لَمْ يُعْرَفْ صَاحِبُهُ - وَالْكُنُوزِ الْخُمْسُ.» (1)

این روایت هم مثل روایت قبلی، مسئله ما یخرج من البحر را مطرح کرده و عنوان غوص را نیاورده است.

روایت هفتم همان روایت سوم است که از طریق دیگری نقل شده است. در آنجا عن بعض اصحابنا بود و اینجا اسم برده شده: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: الْخُمْسُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْكُنُوزِ - وَالْمَعَادِنِ وَالْغَوْصِ وَالْغَنِيمَةِ وَنَسَى ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ الْخَامِسَ.» (2)

«عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي سَيَّارٍ مَسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِزِّي كُنْتُ وُلِّيتُ الْغَوْصَ - فَأَصَبْتُ أَرْبَعِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ - وَقَدْ جِئْتُ بِخُمْسِهَا ثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ - وَكَرِهْتُ أَنْ أَحْسِبَهَا عِنْدَكَ - وَأَعْرَضَ لَهَا وَهِيَ حَقُّكَ - الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ فِي أَمْوَالِنَا - فَقَالَ وَمَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ - وَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمْسُ - يَا أَبَا سَيَّارٍ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا - فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا - قَالَ قُلْتُ: لَهُ أَنَا أَحْمِلُ إِلَيْكَ الْمَالَ كُلَّهُ - فَقَالَ لِي يَا أَبَا سَيَّارٍ قَدْ طَيَّبْنَاكَ لَكَ - وَحَلَّلْنَاكَ مِنْهُ فَضْمًا إِلَيْكَ مَالَكَ - وَكُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شَيْعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ - فَهُمْ فِيهِ مُحَلَّلُونَ - وَ مُحَلَّلٌ لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُومَ قَائِمُنَا - فَيَجْبِيهِمْ طَسَقَ مَا كَانَ فِي أَيْدِي سِوَاهُمْ - فَإِنَّ كَسَبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ - حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا - فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَيُخْرِجَهُمْ مِنْهَا صَغَرَةً.» (3)

می گوید من کار غواصی و خارج کردن لؤلؤ و مرجان از دریا داشتم و چهارصد هزار درهم سود کردم و خمسش را که هشتاد هزار درهم بود کنار گذاشتم، ولی دوست ندارم این را از شما حبس کنم و به شما ندهم.

اگر خاطرتان باشد، این روایت از روایاتی بود که به عنوان اخبار تحلیل خمس مطرح کردیم. چون امام این را فرمود: «فَقَالَ لِي يَا أَبَا سَيَّارٍ قَدْ طَيَّبْنَاكَ لَكَ - وَ حَلَّلْنَاكَ مِنْهُ فَضْمًا إِلَيْكَ مَالَكَ» ما کاری به این جهت نداریم و در جای خودش بحث کردیم اما این روایت دلالت می کند بر اینکه کأن مسئله اخراج خمس از غوص یک امر مسلم است و این خدمت امام عرضه شده و امام هم آن را تقریر و تأیید کرده اند چون فرمود این برای ما نیست. وقتی او می گوید این حق شما است که خدا در اموال ما قرار داده است، امام می فرماید: ما به شما بخشیدیم و برای شما پاک و پاکیزه و حلال قرار دادیم. پس اصلش ثابت می شود. حالا اینکه بعدش امام چه کرده است یک بحث دیگری است. لذا این روایت هم می تواند به عنوان یکی از روایات وجوب خمس در غوص مورد استناد قرار بگیرد.

1- . خصال، ص 290، حدیث 51؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 494، باب 3 از ابواب ما یجب فیہ الخمس، حدیث 6.

2- . وسائل الشیعه، همان، حدیث 7.

3- . تهذیب، ج 4، ص 144، حدیث 403؛ کافی، ج 1، ص 337، حدیث 3؛ وسائل الشیعه، ج 9، ص 548، باب 4، ابواب الانفال،

علی ای حال قد ظهر مما ذکرناه که اصل وجوب خمس مما لا یمكن انکاره. روایات خاصه قطعاً دلالت بر وجوب خمس در غوص می کند. بعلاوه آیه هم همانطور که گفتیم دلالت بر وجوب خمس در غوص دارد هر چند ما در دلیل اجماع اشکال کردیم اما گفتیم که این مسئله من المتسالم علیه بین الاصحاب است. لذا به نظر می رسد خمس در غوص واجب است و هذا مما لا یمكن انکاره، بل لا الشک فیه. نه تنها انکارش ممکن نیست، حتی شک هم در آن راه ندارد.

«هذا تمام الكلام فی المقام الاول»

بحث جلسه آینده: اما المقام الثانی اینکه غوصی که متعلق خمس است کدام است؛ به عبارت روشنتر تفسیر غوصی که متعلق خمس است کدام است، در سال تحصیلی جدید به بیان و بررسی آن إن شاء الله خواهیم پرداخت.

«الحمد لله رب العالمین»

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

