رسائل فقهية

بحث في مسائل فقهية مختلفة ومستحدثة
على ضوء الكتاب العزيز والسنة النبوية
ومصادر التشريع عند الفريقين

تأليف

آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني

الجزء السادس

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

رسائل فقهية

٦

رسائل فقهية

تبحث في مسائل فقهية مختلفة ومستحدثة
على ضوء الكتاب العزيز والسنة النبوية
ومصادر التشريع عند الفريقين



تأليف
الفقيه
جعفر السبحاني

الجزء السادس

السبحاني التبريزي، جعفر ١٣٤٧ ـ
رسائل فقهية / جعفر السبحاني . ـ قم : مؤسسة امام صادق عليه السلام، ١٤٣١
ق . = ١٣٨٨ .
ج .
ISBN 978 - 964 - 357 - 306 - 5 (دوره)
ISBN 978 - 964 - 357 - 430 - 7 (ج. ٦)
كتابنامه به صورت زير نويس.
أُنجزت الفهرسة طبقاً لمعلومات فيبا .
١ . فقه جعفرى ـ ـ قرن ١٥. الف. مؤسسة امام صادق عليه السلام. ب. عنوان.
٥ر ٢س / ١٨٣/٥ BP ٢٩٧ / ٣٤٢

اسم الكتاب: ..... رسائل فقهية
الجزء: ..... السادس
المؤلف: ..... الفقيه جعفر السبحاني
الطبعة: ..... الأُولى ـ ١٤٣١ هـ.ق
عدد النسخ: ..... ١٥٠٠ نسخة
المطبعة: ..... مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
الناشر: ..... مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
القطع: ..... وزيري
عدد الصفحات: ..... ٧٩٢ صفحة
التنضيد والإخراج الفني: ..... مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ السيد محسن البطاط

مركز التوزيع
قم المقدسة
ساحة الشهداء ؛ مكتبة التوحيد
☎ ٧٧٤٥٤٥٧ ؛ ٠٩١٢١٥١٩٢٧١
http://www.imamsadiq.org


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

أما بعد: فمرّة أُخرى نقدم لطلاب الفقه وروّاد الحقيقة الجزءَ السادس من موسوعتنا (رسائل فقهية)، آملين من الله سبحانه أن ينفعهم بها ويزيدهم بصيرة في الأحكام الشرعية والقوانين الإلهية، الّتي أنزلها سبحانه لضمان سعادة الدارين، ويتسلّحوا بها في مواجهة القوانين الوضعية والثقافية الغربية.

وليبلّغوا المغترّين بالتقدّم الصناعي أنّ السعادة تَكْمُن في اتباع المنهج الإلهي لا غير، إذ أن خالق الإنسان أعرف بمصالحه ومفاسده من غيره، قال سبحانه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1].

نعم إنّ ما جاء في هذه الأجزاء الستة رسائل متفرقة غير مرتبة على المنهج الموجود في الكتب الفقهية، غير أنّا سنسدُّ هذا الفراغ في آخر الجزء السابع وذلك بترتيب فهرسٍ موضوعي لما ورد في هذه الموسوعة، ليسهل على القارئ الوصول إلى ما يبتغيه، من أبواب الفقه.

---

١. الملك: ١٤.

والحمد لله الّذي تتم بنعمته الصالحات

والسلام على رسول الله وآله الأطهار

جعفر السبحاني

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

٢٨ من ذي الحجة الحرام ١٤٣٠ هـ. ق

الرسالة التسعون

الوصول إلى حدّ الترخّص

اتّفقت كلمة الفقهاء ـ إلّا من شذّ ـ على أنّه لا يجوز القصر إلّا بعد الضرب في الأرض والشروع في السفر تبعاً، لقوله سبحانه: ﴿وَإِذا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْض فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تقصرُوا مِنَ الصَّلاة﴾ [1].

نعم نقل عن عطاء أنّه قال: إذا نوى السفر جاز له القصر وإن لم يفارق موضعه. [2]

ونقل العلّامة في المختلف عن عليّ بن بابويه أنّه قال: «و إذا خرجتَ من منزلك فقصّر إلى أن تعود إليه». [3] والقولان شاذان وإن كان على مضمون الأخير رواية. [4]

أمّا ما هو حدّ الترخّص الذي يجوز القصر عند الوصول إليه فقال أهل السنّة: إنّ الحدّ مفارقة البنيان، قال الشيخ: إذا فارق بنيان البلد جاز له القصر، وبه قال جميع الفقهاء. [5] ويكفي في تحقّقه، التجاوز عن البلد بأقدام يسيرة والمعروف عند أصحابنا، هو خفاء الأذان والجدران كما سيوافيك نصوصهم، وبذلك يعلم أنّ ما ذكره الشيخ في الخلاف في مورد من أنّه: «إذا نوى السفر

---

١. النساء: ١٠١. ٢. الخلاف: ٥٧٣/١، المسألة ٣٢٤. ٣. مختلف الشيعة: ١١٠/٣.

٤. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩. والرواية مرسلة.

٥. الخلاف: ٥٧٣/١، المسألة ٣٢٥.

لا يجوز أن يقصر حتى يغيب عنه البنيان، ويخفى عنه أذان مصره، أو جدران بلده. وبه قال جميع الفقهاء»[١]. يحتاج إلى توضيح، فإن أراد بـ«غيبة البنيان»، خفاؤها فينطبق على فتوى الأصحاب ولكن لا يصحّ قوله: «و به قال جميع الفقهاء» لأنّه كلّما أطلقه أراد به فقهاء العامة لا الخاصّة؛ وإن أراد بـه مـفارقة البنيان، فهو ينطبق على فتوى العامة لكنّهم يقتصرون بمجرّد المفارقة، ولا يرون لزوم خفاء الأذان والجدران إلّا أن يريد ـ على خلاف الغالب ـ من قوله: «جميع الفقهاء» فقهاء الفريقين، ويكـون الحـدّ الأوّل لفـقهائهم، والخـفاءان لفقهائنا. ولقد أحسن العلّامة في التعبير عـن المـذاهب فـي التـذكرة فـقال معبراًعن رأي الطائفتين: «إنّما يباح القصر في الصلاة والصوم إذا توارى عنه جدران البلد أو خفى عنه أذانه ـ إلى أن قال: ـ وقال الشافعي: لا يجوز القصر حتى يفارقَ البلد الذي هو فيه ومنازله، ولم يشترط خفاء الجـدران والأذان. وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد وإسحاق، لأنّ بنيان بلده يـقطع اسـتدامـةَ سفره فكذا يمنع الابتداء.[٢] إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر شيئاً مـن نـصوص الأصحاب:

١. قال ابن أبي عقيل: على من سافر عند آل الرسـول عليهم السلام إذا خـلف حيطان مصره أو قريته وراء ظهره وغاب عنه صوت الأذان أن يصلّي صلاة السفر ركعتين.[٣]

---

١. الخلاف: ١ / ٥٧٣، المسألة ٣٢٤.

٢. التذكرة: ٤/٣٧٨.

٣. مختلف الشيعة: ٣/١٠٩ـ١١٠.

٢. وقال الصدوق: ويجب التقصير على الرجل إذا توارى من البيوت.[١]

٣. وقال المفيد: فلا يجوز له فعل التقصير في الصلاة والإفطار حتى يغيب عنه أذان مصره على ما جاء به الآثار.[٢]

٤. وقال السيد المرتضى: ابتداء وجوبه (أي التقصير للمسافر) من حيث يغيب عنه أذان مصره وتتوارى عنه أبيات مدينته.[٣]

٥. وقال الشيخ في النهاية: ولا يجوز التقصير للمسافر إلّا إذا توارى عنه جدران بلده وخفي عليه أذان مصره.[٤]

٦. وقال سلّار: ابتداء وجوب التقصير من حيث يغيب عنه أذان مصره.[٥]

٧. وقال ابن البراج: ومن سافر سفراً يلزمه فيه التقصير فلا يجوز له ذلك حتى يخفىٰ عليه أذان مصره أو يتوارى عليه جدران مدينته.[٦]

٨. وقال ابن إدريس: وابتداء وجوب التقصير على المسافر من حيث يغيب عنه أذان مصره المتوسط أو يتوارى عنه جدران مدينته. والاعتماد عندي على الأذان المتوسط دون الجدران.[٧]

٩. وقال المحقّق: لا يجوز للمسافر التقصير حتى يتوارىٰ جدران البلد

---

١. المقنع: ١٢٥. ٢. المقنعة: ٣٥٠. ٣. رسائل المرتضى: ٤٧/٣، رسالة جمل العلم والعمل.
٤. النهاية: ١٢٣. ٥. المراسم: ٧٥. ٦. المهذب: ١٠٦/١.
٧. السرائر: ٣٣١/١.

الذي يخرج منه أو يخفى عليه الأذان.[١]

١٠. وقال ابن سعيد: ويتم المسافر ما إذا سمع أذان مصره أو كان في بنيانه وإن طال ويقصر إذا غاب عنه الأذان، فإذا قدم من سفره فمثل ذلك.[٢]

هذه كلمات فقهائنا من القرن الرابع إلى القرن السابع وهم:

بين مقتصر على خفاء الأذان فقط كابن أبي عقيل، والمفيد، وسلّار، وابن إدريس، وابن سعيد.

إلى مشترط خفاء الأمرين معاً كالمرتضى، والشيخ.

إلى ثالث قائل بكفاية خفاء أحد الأمرين كالمحقّق في الشرائع.

إلى رابع، قائل بشرطية خفاء المسافر عن البيوت. فتلزم دراسة الروايات، وهي لا تتجاوز عن ثلاث، وغيرها إمّا مؤوّلة أو محمولة على التقية.

١. صحيح محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد السفر فيخرج، متى يقصّر؟ قال: «إذا توارى من البيوت».[٣]

و ظاهر الحديث شرطية خفاء المسافر عن البيوت وأهلها، لا العكس كما هو الوارد في كلمات الأصحاب.

٢. صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن التقصير؟ قال: «إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم، وإذا كنت

---

١. الشرائع: ١٠٢/١.
٢. الجامع للشرائع: ٩٢.
٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصّر، وإذا قدمتَ من سفرك فمثل ذلك».[١] والوارد فيه هو خفاء الأذان فقط من دون إيعاز إلى خفاء الجدران.

٣. صحيح حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سُمِعَ الأذان أتم المسافر».[٢] ومفهومه: أنّه إذا لم يسمع فلا يتم.

فالأُولى تركز على خفاء المسافر عن البيوت، والأخيرتان تركزان على خفاء الأذان، فليس هنا دليل على شرطية خفاء الجدران، ولو اقتصرنا بظاهر النصوص تكون النسبة بين الضابطتين، هو التساوي غالباً، فلو كان الحد، هو خفاء المسافر، فهو بما أنّه جسم صغير، يغيب عن أبصار أهل البيوت بأدنى ابتعاد يقارن خفاؤه خفاء الأذان، وهذا بخلاف ما لو قلنا بشرطية خفاء الجدران عن عيون المسافر، فإنّ الجدران لأجل كبرها وارتفاعها، لا تغيب عن العيون عند خفاء الأذان، بل يخفى الأذان، من دون أن تتوارى الجدران.

و بما أنّ النص هو تواري المسافر عن أهل البيوت، فيقارن خفاؤه خفاءَ الأذان.

و تكون النسبة بين الضابطتين هي التساوي ولو كان هناك تخلّف فهو نادر سيوافيك حكمه.

نعم يقع الكلام في سبب عدول الأصحاب عن لفظ النص إلى غيره، فيمكن أن يقال: إنّ الموضوع الواقعي لوجوب التقصير هو الابتعاد الخاص

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

عن البلد، الذي ينطبق عليه خفاء المسافر عن أهل البيوت وخفاء الأذان للمسافر ولما كان الوقوف على خفائه عن أهل البلد، أمراً متعذراً عدلوا إلى خفاء البيوت عليه، ليسهل للمسافر اختباره ويقف من خفائها على خفائه على أهل البيوت حيث إنّ خفاء البيوت على المسافر يلازم خفاؤه عليهم.

وهناك وجه آخر ذكره سيدنا المحقّق البروجردي، وهو أنّ المراد من البيوت هو البيوت الرائجة في عصر صدور الرواية من بيوت الأعراب وخيمهم التي لم يكن ارتفاعها أزيد من ارتفاع قامة الإنسان بكثير، فيلازم خفاؤها المسبب عن البعد، مع تواري المسافر عنها إذ المؤثر في سرعة الخفاء وبطئه هو طول الارتفاع وقصره، ولا دخالة لعرض الشيء في ذلك كما لا يخفى.[1]

غير أنّ المهم ثبوت كون البيوت في عصر صدور الروايات كان على طول قامة الإنسان أو أرفع بقليل، مع أنّ وضع الأبنية في البلاد كان غير وضعها في القرى وضفاف الأنهار والشطوط، ومعنى كلامه أنّه لم يكن يوم ذاك بيت له طابقان أو طوابق إلّا نادراً وهو كما ترى.

وهناك وجه ثالث وهو أنّ الميزان هو تواري الجدران، ولعلّ الأصحاب وقفوا على نصّ خاص يدلّ عليه ووصل إليهم ولم يصل إلينا ولكن الميزان هو خفاء صور البيوت لا أشباحها، ومن المعلوم أنّ الأُولى تخفى بالابتعاد اليسير، بخلاف الأشباح فإنّها ترى من بعيد، وعند ذاك تتفق الأمارات الثلاث وتتطابق:

---

١ . البدر الزاهر: ٣٠١، الطبعة الحديثة.

١. خفاء الأذان.

٢. تواريه عن البيوت.

٣. تواري الجدران عن المسافر. و هذا الوجه هو أمتن الوجوه.

ثمّ إنّ القوم لما جعلوا المقياس، خفاء الجدران والبيوت، دون خفاء المسافر على أهل البيوت جعلوا المقام من باب الشرطيتين المتعارضتين حيث إنّ مفاد قوله: «إذا خفي الجدران فقصّر» هو عدم التقصير إذا لم يخف الجدران سواء أخفي الأذان أم لا، كما أنّ مفهوم قوله: «إذا خفي الأذان فقصّر» هو عدم التقصير إذا لم يخف الأذان سواء أخفي الجدران أم لا، فيقع التعارض بين مفهوم كلّ مع منطوق الآخر، ورفع المعارضة يحصل بأحد الأمرين:

١. رفع اليد، عن الانحصار، مع الاعتراف بكون كل واحد علّة تامة وذلك يحصل بتقييد مفهوم كلٍ بمنطوق الآخر، لقوة دلالته فتكون النتيجة، هو أنّه إذا لم يخف الجدرانُ فلا تقصِّر إلّا إذا خفي الأذان، وإذا لم يخف الأذان فلا تقصر إلّاإذا خفيت الجدران، ومعنى ذلك، هو كفاية أحدهما.

فمن ذهب من الأصحاب إلى كفاية أحد الخفاءين لعلّه اعتمد على هذا الوجه.

٢. رفع اليد، عن العلّية التامة، وجعل كلّ من الخفاءين، جزء العلة، وذلك يحصل بتقييد منطوق كلّ بمنطوق الآخر، فيكون المعنى هو إذا خفي الجدران والأذان فقصر، ولعلّ من اشترط الأمرين اختار هذا الوجه.

والتصرف على الوجه الثاني وإن كان يرفع المعارضة إلّا أنّه لا موجبَ له لعدم التعارض بين المنطوقين، إذ لا ينافي ثبوتُ التقصير، عند خفاء الجدران، ثبوتَه عند خفاء الأذان، فلا جرم ينحصر رفع المعارضة بالوجه الأوّل فيكون خفاءُ أحدهما كافياً في ثبوت القصر.

وقد ذكر الأُصوليّون في باب المفاهيم وجوهاً خمسة لرفع التعارض، وأوضحنا حالها في محاضراتنا الأُصولية.

والتعارض ثمّ العلاج مبنيان على ورود خفاء الجدران على المسافر في النصوص، فلو كانت النسبة بين خفاء الأذان وتواري المسافر، وبين خفاء الجدران عموماً وخصوصاً مطلقاً يلزم لغوية الضابطة الثالثة، ولو كانت عموماً وخصوصاً من وجه يلزم التعارض في مورد الافتراق، ولكن الظاهر أنّ الأمارات الثلاث مطابقة إذا أُريد من خفاء الجدران على المسافر، خفاء صورها لا أشباحها، وأُريد من خفاء الأذان خفاء صوت الأذان لا خفاء فصوله مع سماع صوته.

ثمّ على القول بالتعارض لابدّ من رفعه بشكل آخر وهو الأخذ بكفاية خفاء الأذان وذلك لوجهين:

١. شهرته بين أصحاب الأئمّة: كما في رواية إسحاق بن عمّار حيث يذكر للإمام ويقول: أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه.[1]

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

٢. أنّ مقتضى عمومات الباب هو لزوم التقصير عند صدق السفر والضرب في الأرض ويتحقّق ذلك بترك البلد، وإن لم يخف الأذان أو المسافر عن أهل البيوت، فلو خفي الأذان ولم يتوار المسافر عن البيوت أو لم تتوار الجدران، فمقتضى إطلاقات العمومات في المقدار المتخلّل بين الخفاءين هو التقصير لدوران المخصص بين الأقل والأكثر، فيؤخذ بالمتيقّن. أمّا استصحاب التمام، فهو محكوم بالدليل الاجتهادي.

هذا من غير فرق بين القول بأنّ الشرط هو خفاء المسافر، أو خفاء الجدران ففي المقدار المتخلّل يرجع إلى عمومات التقصير.

في علاج بعض الروايات الواردة في المقام

الروايات الواردة في المقام على قسمين: قسم منها يحكي فعل المعصوم وربما يتراءى أنّه مخالف للمختار، وقسم يدلّ بظاهره على كفاية الخروج عن المنزل.

القسم الأوّل: وفيه روايات إليك بيانها :

١. صحيح عمرو بن سعيد المدائني الثقة، قال: كتب إليه جعفر بن محمد (أحمد) يسأله عن السفر في كم التقصير؟ فكتب عليه السلام بخطه وأنا أعرفه: «قد كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا سافر أو خرج في سفر قصّر في فرسخ».[1]

يمكن أن يقال: ليست الرواية صريحة في كون حدّ الترخص هو الفرسخ، وإنّما الإمام أخّره إلى ذلك الوقت وإن كان جائزاً قبله.

---

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

٢. خبر أبي سعيد الخدري قال: كان النبي ﷺ إذا سافر فرسخاً قصّر الصلاة.[١]

والعمل لا يدل على انحصار الترخّص في الفرسخ، وإنّما اختار النبي ﷺ هذا الفرد.

٣. خبر غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام أنّه كان يقصر الصلاة حين يخرج من الكوفة في أوّل صلاة تحضره.[٢]

فإنّ قوله: «حين يخرج» قابل للحمل على خفاء الأذان وتواري المسافر.

٤.خبر أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أنّ عليّاً كان إذا خرج مسافراً لم يقصّر من الصلاة حتى يخرج من احتلام البيوت، وإذا رجع لم يتم الصلاة حتى يدخل احتلام البيوت».[٣]

وما في نسخة «قرب الاسناد» أو الوسائل من الضبط بالاحتلام غلط، ولعلّ الصحيح: الأعلام، أو الأحلام، قال في القاموس: الأحلام: « الأجسام بلا واحد»، وفي هامش الوسائل من طبعة آل البيت ما يقضي العجب، قال في الهامش: الحُلْم بالضم الرؤيا «و نسبه إلى القاموس المحيط» مع أنّه لا يناسب مورد الحديث، قال في القاموس: وحلم به وعنه: رأى له رؤيا أو رآه في النوم، فكان عليه أن يرجع إلى ذيل كلامه فقد فسره بما نقلناه عنه.

---

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤ .

٢ . الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

٣ . الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٠.

وعلّق صاحب البحار بعد نقل الحديث قائلاً: ولا أعرف لاحتلام البيوت معنىً مناسباً في المقام، إلّا أن يكون كناية عن غيبة شبحها، فإنها بمنزلة الخيال، والمنام، أو يكون بالجيم بمعنى القطع.[١]

وعلى كلّ تقدير فالرواية حاكية لفعل قابل للحمل على ما هو المعروف في حدّ الترخص فالخروج من أجسام البيوت، قابل للانطباق على المورد الذي يخفى فيه الأذان وغيره.

هذا كلّه حول الروايات الحاكية للفعل، وبما أنّها لا لسان لها، تخضع للحمل على ما يطابق فتوى المشهور.

القسم الثاني: تُوجد هنا روايات تدل على كفاية الخروج من البيت وهو الذي أفتى به علي ابن بابويه قال: إذا خرجت من منزلك فقصر إلى أن تعود إليه.

وإليك هذه الروايات:

٥. مرسلة حماد، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج مسافراً قال: «يقصر إذا خرج من البيوت».[٢]

٦. مرسلة الصدوق قال: روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إذا خرجت من منزلك فقصّر إلى أن تعود إليه».[٣]

٧. رواية علي بن يقطين، عن أبي الحسن موسى عليه السلام في الرجل يسافر

---

١. راجع البحار: ٨٦ / ٢٩.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

في شهر رمضان أيفطر في منزله؟ قال: «إذا حدّث نفسه في الليل بالسفر، أفطر إذا خرج من منزله».[١]

و الروايتان الأُولتان، مرسلتان لا يحتج بهما، والثالثة محمولة على التقية، خصوصاً أنّ المخاطب كان مبتلى بها. أضف إليه أنّ الخارج من البيوت، غير الخارج عن البلد، لا يطلق عليه مسافر، لأنّه من السفر وهو البروز والخروج من البلد.

وهنا احتمال آخر، وهو أنّ الخروج من البيوت كناية عن الخروج عن البلد، وهو ينطبق على فتوى الشافعي وغيره.

***

الكلام في الإياب

قد تعرفت على حكم الذهاب، وانّ الأمارات الثلاث متطابقة ولو كان هناك تعارض، فالمحكَّم هو خفاء الأذان.

وأمّا الإياب فهناك أقوال:

١. المشهور انّ حكم الإياب حكم الذهاب، فلو قلنا هناك بشرطية الخفاءين أو بكفاية واحد منهما نقول بمثله في الإياب، فالراجع من سفره يقصر إلى تلك النقطة.

٢. ما ذهب إليه الشيخ علي بن بابويه وابن الجنيد والمرتضى من القول

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ١٠.

بالتقصير إلى المنزل. وهو خيرة صاحب الحدائق من المتأخّرين.

٣. ما يظهر من المحقّق فقد اكتفى في الذهاب بأحد الأمرين، وقال في الإياب بخفاء الأذان. وهو خيرة المدارك.

أمّا الأوّل فيدل عليه صحيح ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن التقصير؟ قال: «إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم، وإذا كنت في الموضع لا تسمع فيه الأذان فقصّر، وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك».[١] فانّه صريح في أنّ الإياب كالذهاب.

ويؤيّده إطلاق صحيح البرقي عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمع الأذان أتم المسافر».[٢] أي ذهاباً وإياباً.

هذا واستدلّ صاحب الحدائق بروايات:

١. مرسلة حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسافر يقصر حتى يدخل المصر».[٣]

والرواية مرسلة رواها صاحب الوسائل عن المحاسن، ولكن سقطت الواسطة بين حماد والإمام عن نسخة الوسائل قال في الحدائق: وروى البرقي في المحاسن في الصحيح عن حمّاد بن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله.[٤] فلا يحتج به في مقابل الصحيح.

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٦من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.
٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٦من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.
٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٦من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.
٤. الحدائق: ٤١١/١١.

٢. صحيح العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يزال المسافر مقصّراً حتى يدخل بيته».[١]

٣. صحيح معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أهل مكة إذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم أتموا، وإذا لم يدخلوا منازلهم يقصروا».[٢]

٤. صحيح إسحاق بن عمار، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون مسافراً، ثمّ يدخل ويقدّم ويدخل بيوت الكوفة أيتم الصلاة أم يكون مقصّراً حتى يدخل أهله؟ قال: «بل يكون مقصراً حتى يدخل أهله».[٣]

ويلاحظ على ثاني الأحاديث أنّه أيّ خصوصية لأهل مكة؟ وحمل التمام على إقامة الصلاة في مسجد الحرام، ينافي قوله: «و دخلوا منازلهم أتموا الصلاة».

ثمّ إنّ لأصحابنا حول هذه الروايات محاولات مختلفة، فذهب العلّامة إلى تأويلها بأنّ المراد الوصول إلى الموضع الذي يسمع الأذان ويرى الجدران، فإن وصل إلى هذا الموضع يخرج عن حكم المسافر فيكون بمنزلة من يصل إلى منزله.[٤]

يلاحظ عليه: أنّه يخالف صريح بعضها كصحيح العيص بأنّ المعيار، الدخول إلى البيت.

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.
٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.
٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.
٤. المختلف: ١١٢/٣.

وحكى في الحدائق: إنّ صاحب المدارك ومثله الفاضل الخراساني التجأوا في الجمع بين هذه الأخبار، وبين عجز صحيحة ابن سنان إلى القول بالتخيير، بمعنى أنّه بعد وصوله إلى محل الترخص من سماع الأذان الذي هو مورد الرواية، فإنّه يتخير بين القصر والإتمام إلى أن يدخل منزله.[1]

يلاحظ عليه: أنّه فرع كون الروايات متعادلة من حيث جهة الحجّية، لأنّها متروكة غير معمولة فلا يحتج بها في مقابل المشهور منها، على أنّ الحكم، بالقصر في نفس البلد حتى يدخل بيته لا يخلو من غرابة مع كونه غير مسافر ولا ضارب في الأرض.

***

إذا كان البلد في مكان مرتفع

إذا كان البلد في مكان مرتفع بحيث يُرىٰ من بعيد، أو كان في مكان منخفض يخفى بيسير، يقدّر في الموضع المستوي، إذ لو كان المقياس في أمثال المورد هو خفاء البلد، يلزم إقامة الصلاة تماماً حتى بعد قطع أربعة فراسخ، أو تقصير الصلاة بالبعد عن البلد بمقدار عدة أمتار، فلا محيص عن تقدير البلد في الموضع المستوي. و يؤيد ذلك أنّ المواراة طريق إلى قدر من الابتعاد، وليست لها موضوعية، ولأجل ذلك يقدر البلد في مكان غير مرتفع ولا منخفض حتى يتعيّن البعد المعين.

---

١. الحدائق: ١١/٤١٣ـ٤١٤.

قيام الخيام مكان البيوت

إذا لم يكن هناك بيوت ولا جدران يعتبر التقدير، كما إذا افترضنا كون البيوت تحت الأرض كالمخابئ، نعم في بيوت الأعراب تقوم الخيام مكان البيوت، إذ ليس للبيوت خصوصية، وبه يعلم حال الأذان فإذا لم يكن هناك أذان فيقدر.

ما هو الميزان في خفاء الأذان؟

إذا كان سماع الأذان شرطاً للتمام، كما في مرسلة حماد بن عثمان: «إذا سمع الأذان أتمّ المسافر»[١] وكان خفاؤه شرطاً للتقصير، كما هو الظاهر من صحيح عبد الله بن سنان: «إذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصّر».[٢] فما هو المقصود من سماعه وخفائه؟

يقع الكلام أوّلاً: في أنّه هل للأذان خصوصية، ولا تقوم مقامه قراءة القرآن أو الشعر بصوت عال أو لا؟ الظاهر هو الثاني، لمساعدة فهم العرف، من أنّ خفاءه كناية عن الابتعاد الخاص، فلو كان المؤذن يقرأ آيات من القرآن، أو أشعاراً قبل الأذان، بنفس الصوت الذي يُؤذن، فيكون سماعه وخفاؤه مؤثراً في الإتمام والقصر.

وثانياً: هل الموضوع سماع نفس الصوت وإن لم يتميز كونه أذاناً أو قرآناً أو شعراً، أو هو لكن مع تميز كونه أذاناً، أو قرآناً أو شعراً، وإن لم تتميز

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

فصوله أو آياته أو أبياته، أو هو مع تميز فصوله وجمله وكلماته، احتمالات؟ والظاهر عدم كفاية الأوّل، لعدم صدق سماع الأذان، بمجرّد سماع الصوت المشترك، وصدق سماعه إذا تميز الصوت عن غيره، وإن لم يميز فصوله، واحتمال شرطية تميز فصوله، ضعيف جدّاً، وعليه السيد المحقق البروجردي في تعليقته على العروة، حيث قال: لا يخلو من قوّة مع تميّز كونه أذاناً. وعلى كلّ تقدير لا عبرة بسماع صوت الأذان إذا كان خارجاً عمّا هو المتعارف في العلو أو الانخفاض حملاً للروايات على ما هو الغالب المعروف.

هل المناط أذان آخر البلد؟

قال السيد الطباطبائي: لو كانت البلدة متسعة فالمدار على أذان آخر البلد في ناحية المسافر. وأمّا إذا كانت صغيرة أو متوسطة فالمدار على أذان البلد وإن كان في وسط البلد على مأذنة مرتفعة.

أقول: ما ذكره السيد الطباطبائي في البلد المتسع صحيح إذ لو كان الميزان فيه هو أذان البلد لا آخر البلد، يلزم على المسافر التقصير ولو في داخل البلد، بخفائه قبل أن يترك البلد، وهو كما ترى.

نعم لو كانت المحلات منفصلة على نحو يعد كلّ محلّة مكاناً، فلكلّ محلّةٍ حكم نفسها.

أمّا البلد الصغير والمتوسط فالظاهر من السيد الطباطبائي وغيره أنّ المعيار أذان البلد ومعنى ذلك أنّه لو خفي أذان البلد، ولو سمع أذان آخر البلد

أنّه يقصر، مع أنّه يصدق عليه أنّه إذا سمع الأذان أتم المسافر.

والظاهر، هو أذان آخر البلد مطلقاً فلوكانت فيه مأذنة مرتفعة فالظاهر أنّ الميزان سماع أذانه وخفاؤه لا أذان البلد، وقد عرفت أنّ خفاء الأذان طريق إلى الابتعاد على قدر معين، فلو كان المدار في البلد الصغير والمتوسط على أذان البلد، وفي الكبير على أذان آخر البلد يلزم الاختلال في البعد المقدّر، والتفصيل بحمل الأذان في الأوّلين على الوسط وفي المتسع على آخره يحتاج إلى قرينة.

في اعتبار حدّ الترخص في محلّ الإقامة وعدمه

لا شكّ في اعتبار حدّ الترخص في الوطن خروجاً ودخولاً وعدم اعتباره في بعض الموارد التي حكم على المسافر بالتمام لفقدان بعض الشرائط، كما إذا ذهب لطلب الغريم بدون قصد المسافة ثمّ في أثناء الطريق قصد المسافة، أو إذا كان السفر حراماً، فعدل في الأثناء إلى الطاعة، أو إذا كان السفر لهوياً، فعدل في الأثناء إلى غيره.

وبالجملة ليست في المقام ضابطة على أنّ كلّ من حكم عليه بالتمام لا يقصر إلّا بعد الوصول إلى حدّ الترخّص، حتى يؤخذ بها إلّا إذا دلّ الدليل على التخصيص كما في تلك الموارد. نعم دلّ على شرطيته في الوطن وأمّا غيره، فمبني على استظهار الشمول للمقيم الخارج عن محلّ الإقامة.

وعلى كلّ تقدير فيقع الكلام في حكم الخروج من محلها تارة والدخول فيها أُخرى، وأمّا إذا أقام في محلّ ثلاثين يوماً، فالكلام فيه منحصر

في الخروج إذ لا يتصور للدخول معنى فيه صحيح كما لا يخفى.

أمّا الخروج في الإقامة، فاللازم دراسة الروايات واستظهار سعة مفادها وضيقه فيمكن استظهار السعة من الروايات التالية:

١. محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد السفر متى يقصر؟ قال: «إذا توارى من البيوت». [١] ولكنّه ظاهر في السفر الابتدائي فيختص بالخروج عن البلد.

٢. مرسلة حماد بن عثمان، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمع الأذان أتم المسافر». [٢] ورواه في الوسائل مسنداً بحذف «رجل». [٣] والحديث مرسل كما مرّ لا يحتج به مضافاً إلى ظهوره في السفر الابتدائي، فيختص بالخروج عن البلد.

٣. صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم، وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر، وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك». [٤]

والحديث ظاهر في السفر الابتدائي بل صريح فيه بقرينة الذيل: «فإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك».

٤. صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من قدم قبل التروية بعشرة أيّام وجب عليه إتمام الصلاة، وهو بمنزلة أهل مكة، فإذا خرج إلى منى وجب

---

١. الوسائل: ج٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

٢. المحاسن: ٢ / ٣٧١ برقم ١٢٧.

٣. الوسائل: ج٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

٤. الوسائل: ج٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

عليه التقصير، فإذا زار البيت أتم الصلاة وعليه إتمام الصلاة، إذا رجع إلى منى حتى ينفر».[١]

وجه الاستدلال هو أنّه نزّل المقيم منزلة المتوطّن.

يلاحظ عليه: بأنّ وجه التنزيل إنّما هو أظهر أحكامه وهو إتمام الصلاة، لا رعاية حدّ الترخص، أضف إلى أنّ الحديث متروك لوجهين:

أ. قوله: «فإذا زار البيت وأتم الصلاة» لماذا يتمّ؟! بعد إنشاء السفرمن محلّ الإقامة، اللّهمّ إلّا أن يحمل على الصلاة في المسجد الحرام فإنّه يجوز للمسافر فيه الإتمام.

ب. «وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتى ينفر» لماذا بعد إنشاء السفر من مكة إلى منى، إلى عرفات، إلى المشعر، فمنى، ثمّ إلى مكّة للطواف والسعي ثمّ إلى منى للمبيت.

هذا كلّه في الخروج، وأمّا الدخول فليس له دليل إلّاذيل صحيحة ابن سنان وقد عرفت ظهوره في السفر الابتدائي.

ثمّ إنّ السيد المحقّق الخوئي ﷺ فصّل بين كون الإقامة قاطعة لموضوع السفر أو قاطعة لحكمه فقال: لو بنينا على أنّ قصد الإقامة قاطع لموضوع السفر وموجب للخروج عن عنوان المسافر عرفاً، بحيث لا يعمه دليل التقصير في حدّ نفسه، لخروجه عنه بالتخصص، لا للتخصيص صحّ حينئذٍ ما نسب إلى الأكثر من الإلحاق بالوطن لاندراجه في صحيحة محمد بن مسلم:

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

الرجل يريد السفر متى يقصر؟ قال: «إذا توارى من البيوت» وأمّا إذا بنينا على عدم خروج المقيم من موضوع المسافر وانّ الحكم بوجوب التمام عليه تخصيص في أدلّة القصر لا تخصص، فهو مسافر يجب عليه التمام، كالمسافر في صيد اللهو، أو السفر الحرام، فحينئذٍ يطالب بالدليل على اعتبار حدّ الترخص في حقّه بعد أن كان مقتضى الإطلاق وجوب القصر لكلّ مسافر، والتقصير بمجرد الخروج من محل الإقامة ولو بخطوة أو خطوتين.[1]

يلاحظ عليه: أنّ مفهوم كون الإقامة قاطعة لموضوع السفر، خروجه عن كونه مسافراً عرفاً فيكون الحكم عليه بالتمام، بالنسبة إلى أدلّة القصر تخصصاً لا تخصيصاً.

ولكن هذا لا يكفي إلّا إذا ثبت أنّ كلّ من لم يكن مسافراً، لا يُقصِّر مالم يصل إلى حدّ الترخص، مع أنّ الثابت بمقتضى الروايات السابقة أنّ المتوطّن إذا خرج عن وطنه، لا يقصر إلّا إذا وصل حدّ الترخّص، وليس كلّ من لم يكن مسافراً فهو متوطّن.

وبالجملة مقتضى عموم المنزلة هو خروجه عن عنوان المسافر لا دخوله في عنوان المتوطّن، وما دلّ على لزوم رعاية حدّ الترخص، إنّما دلّ في حقّ المتوطّن وإن لم يرد عنوانه فيه، لكنّه ظاهر فيه ولم يدل شيء على حكم أوسع منه وان غير المسافر مطلقاً تجب عليه رعاية حدّ الترخص.

---

١. المستند:٨/٢١٤.

وعلى ضوء ما ذكرنا لم نعثر على دليل صالحٍ للزوم اعتبار حدّ الترخص للخروج أو الدخول في مورد الإقامة.

اللهمّ إلّاإذا كان العرف مساعداً لإلغاء الخصوصية وانّ الروايات تستهدف تحديد حدّ الترخص لكلّ من يجب عليه التمام ـ إلّا ما خرج بالدليل ـ بلا خصوصية للوطن عرفاً.

و مع ذلك فلا يترك الاحتياط فإذا ترك البيت فلا يصلّ حتى يصل إلى حدّ الترخص، كما أنّه إذا أراد الدخول فليؤخر الصلاة إلى المنزل. هذا كلّه حول الخروج والدخول عن محلّ الإقامة.

وأمّا المقيم متردّداً ثلاثين يوماً في مكان، فلو قلنا فيه برعاية حدّ الترخص، فإنّما نقول به عند الخروج لا في حال الدخول، لعدم تصوّر صحيح له، إذ كيف يتصوّر دخول الرجل في مكان يعلم أنّه يقيم فيه ثلاثين يوماً متردداً، فإنّه أشبه بتناقض الصدر مع الذيل، فالتردد لا يجتمع مع العلم بالإقامة ثلاثين. نعم يتصور ذلك في الخروج ولا دليل صالح إلّاصحيح إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن أهل مكة إذا زاروا، عليهم إتمام الصلاة؟ قال: «نعم والمقيم بمكة إلى شهر بمنزلتهم».[1] فإنّ تنزيل المقيم ثلاثين متردداً، منزلة أهل مكة ربما يعطي كونه مثلهم في جميع الأحكام حتى رعاية حدّ الترخص لو لم نقل بأنّ التنزيل لأجل أظهر الأحكام لا كلّها، والأظهر هو فرض الإتمام له، لا كلّ الأحكام.

---

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

لو شكّ في البلوغ إلى حدّ الترخص

لو شكّ في البلوغ إلى حدّ الترخّص بنى على عدمه، فيبقى على التمام في الذهاب، وعلى القصر في الإياب عملاً بالاستصحاب في كلّ مورد.

نعم لو صلّى الصلاة الثانية في نفس المكان الذي صلّى فيه الصلاة الأُولى يعلم إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين، لأنّه إمّا من الأمكنة التي لا يُسمع فيها الأذانُ فالأُولى باطلة، أو ممّا يسمع فالثانية غير صحيحة.

فلو قلنا: إنّ الموضوع هو الترخص المحرز، على وجه يكون العلم مأخوذاً في الموضوع على وجه الوصفية دون الطريقية، كما ربما يُستظهر.[١] ويؤيّد برواية زرارة: «في أنّ من أتم في موضع القصر، فقد أتى بوظيفته».[٢] فقد أتى بالواقع إذ لا واقع إلّا ما أحرز.

أمّا إذا شكّ في أنّ الموضوع هو الحدّ الواقعي أو الحدّ المحرز، فإذا دار أمر العلم بين كونه مأخوذاً على وجه الطريقية أو الوصفية، فقد أفاد بعضهم بأنّ مقتضاه عدم تأثير العلم الإجمالي، إذ لا يعلم إجمالاً بمخالفة إحدى الصلاتين لأنّه أتى بما هو وظيفته ويشك في وجوب إعادة إحداهما.

يلاحظ عليه: بأنّ مقتضى قاعدة الاشتغال قبل إقامة الصلاة هو تنجز العلم الإجمالي ولزوم الخروج عن عهدة التكليف بنحو اليقين إلّا إذا دلّ الدليل على الإجزاء، وانّ العلم مأخوذ بنحو الوصفية.

---

١ . السيد الاصفهاني على ما في تقريرات بعض تلاميذه:١٩٣.

٢ . الوسائل: الجزء ٥، الباب ١٧من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤ ، و هو منقول بالمعنى.

ولكن الظاهر أنّ العلم طريقي، وعلى ذلك فلا شكّ في تنجيز العلم الإجمالي في المقام ولأجل الفرار عنه، لو صلّى في الإياب في مكان آخر متقدم على المكان الذي صلّى فيه ذهاباً لا يتولد هناك علم إجمالي. نعم يبقى الكلام فيما إذا اتحد مكان الصلاتين عرفاً، فنقول للمسألة صور:

١. إذا شكّ في الذهاب وصلّىٰ تماماً عملاً بالاستصحاب وهو يعلم أنّه سيبتلى بنفس هذا الشك في الإياب ويصلّي قصراً بمقتضى الاستصحاب، فيعلم بفساد إحدى الصلاتين، فبما أنّه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين التدريجيات والدفعيات، فلا محيص له عن أحد أمرين، إمّا الجمع ذهاباً وإياباً، أو تقديم الصلاة الثانية على ذلك المكان، أو تأخيرها عنه على وجه يجزم بأنّه لم يدخل حدّ الترخص أو تجاوز عنه إلى جانب البلد.

٢. إذا شكّ في الذهاب وصلّى الظهر فيه تماماً واتّفق أنّه صلّى في ذلك المكان في الإياب من دون سبق علم وصلّى العصر قصراً فله صورتان:

الأُولى: أن يكون الوقت باقياً، كما إذا صلّى الظهر ذهاباً والعصر إياباً، فالاستصحابان متعارضان ومتساقطان فلا محيص عن التمسّك بقاعدة الاشتغال، فيعيد الظهرَ قصراً، والعصرَ تماماً.

ومع ذلك يمكن تصحيح صلاة الظهر بوجهين تاليين، وإن كان الأوّل غير تام:

١. إجراء قاعدة التجاوز فيها، فإنّ مرجع الشك في أنّ هذا المحل مصداق لحدّ الترخص أو لا، إلى أنّ الصلاة واجدة للشرط كالشكّ في دخول وقت صلاة الظهر.

إلّا أن يقال بعدم شمول الضابطة، للمورد لأنّه لم يكن في حالة العمل أذكر من حالة الشكّ، بل هو في كليهما شاك في كونه مصداقاً لحدّ الترخص أو ليس بمصداق.

٢. انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بفقدان ما صلّى عصراً قصراً شرطَ الصحة، لأنّه لو كان المكان المشكوك حدّ الترخص للقصر، فصلاة الظهر فاسدة، ويترتب عليه بطلان صلاة العصر قصراً، لأنّ صحّة العصر مشروط بترتبها على الظهر الصحيح والمفروض بطلان صلاة الظهر، ولو كان الموضع حدّ الترخص للتمام، فصلاة العصر فاسدة بنفسها، لأنّه صلّاها قصراً، وعلى كلّ تقدير فصلاة العصر باطلة.

الثانية: إذا خرج وقت الصلاة الأُولى، كما إذا صلّى الظهرين ذهاباً وصلاة العشاء إياباً، فالانحلال المذكور في الصورة الأُولى غير متصور في المقام لعدم شرطية ترتّب العشاء على الظهرين، فيبقى العلم الإجمالي على حاله.

ربما يقال بانحلال العلم الإجمالي وذلك للعلم بصحّة الظهرين تماماً على كلّ تقدير، سواء أكان ذلك الموضع حدّاً للترخص أم لا، أمّا الثاني فواضح فإنّ وظيفته هو الإتمام والمفروض انّه أتم، وأمّا الأوّل فلعموم ما دلّ على صحّة صلاة من أتم موضعَ القصر لعذر من الأعذار من جهل بالحكم أو موضوعه [1]، نظير من أتم بزعم أنّ المسافة لا تبلغ الثمانية ثمّ بان الخلاف،

---

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١. ولا إطلاق في سائر روايات الباب، فلاحظ.

وعلى ذلك فصحّة الظهرين تكون محرزة، ومعه لا حاجة للاستصحاب فيه بعد العلم التفصيلي بصحّة التمام، فيبقى الاستصحاب بلحاظ الإياب سليماًعن المعارض فيصلي العشاء قصراً ولا يحدث من ذلك العلم الإجمالي، ببطلان التمام أو القصر لصحّة الأوّل على كلّ تقدير.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الظاهر ممّا دلّ على «صحّة من أتم مكان القصر عن جهل» هوالجهل بالحكم لا بالموضوع ولا خصوصياته بشهادة أنّه جعل المعيار للصحة والبطلان هو قراءة آية التقصير وتفسيرها وعدمها. وسيوافيك بيانه في محلّه.

وثانياً: كيف يمكن الاستغناء عن الاستصحاب في الظهرين، مع أنّ الحكم بالإتمام مبني عليه ولولاه لما حكمنا عليه بالإتمام، غاية الأمر يكون طرف المعارضة هو الاستصحاب الجاري لدى الإتيان بالظهرين، مع الاستصحاب الجاري عند الإتيان بالعشائين؟

هذا ولا يمكن أيضاً تصحيح الظهرين لا بقاعدة التجاوز، ولا بقاعدة الحيلولة، أمّا الثانية فلاختصاص دليلها بما إذا شكّ في أصل الإتيان لا في صحّة المأتي به، وأمّا الأُولى فلأنّ استواء الحالتين في الأذكرية، وهذا هو الوجه في عدم جريان قاعدة التجاوز لا لاختصاص القاعدة باحتمال الخلل المستند إلى الفعل الاختياري المفقود في المقام، كما عليه السيد المحقّق الخوئي [1] لشمول القاعدة لكلّ شك يرجع إلى قيام المكلّف بالوظيفة،

---

١. المستند:٨/٢٢٣.

ولأجل ذلك لو صلّى إلى جهة، ثمّ شكّ في أنّه هل أحرزت جهة القبلة أو لا؟ فيحمل على الصحيح.

وبذلك اتّضح أنّه لا مجال للأُمور الثلاثة، في جانب الظهرين:

١. الانحلال، ٢. قاعدة التجاوز، ٣. قاعدة الشكّ بعد خروج الوقت، فيصل الأمر إلى الأُصول العملية وهو البراءة في الظهرين والاشتغال في العشاء.

أمّا الأُولى فلأنّ القضاء إنّما هو بأمر جديد، تعلّق بأمر وجودي وهو الفوت في صحيحة زرارة قال: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر قال: «يقضي ما فاته كما فاته»[1]، وهو غير محرز وجداناً لاحتمال صحّة الصلاة السابقة، ولا تعبداً، لأنّه أمر وجودي لا يثبت باستصحاب عدم الإتيان بالواجب، فيكون الأمر بالقضاء مشكوكاً فيه فيرجع فيه إلى البراءة، وأمّا العشاء فالمحكَّم فيه هو قاعدة الاشتغال فيجمع بين القصر والإتمام تحصيلاً للمؤمِّن.

لو صلّى قبل حدّ الترخص فوصل في الأثناء إليه

إذا كان في السفينة أو القطار فشرع في الصلاة بناء على صحّة الصلاة في حال السير قبل حدّ الترخص بنيّة التمام ثمّ في الأثناء وصل إليه، فللمسألة صور:

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

١. وصل إليه ولم يدخل في قيام الركعة الثالثة.

٢. وصل إليه وقد دخل فيه.

٣. وصل إليه وقد دخل في ركوع الركعة الثالثة.

أمّا الأُولى فلانقلاب الموضوع حيث كان حاضراً فصار مسافراً، وبما أنّ الأمر لم يسقط، والفريضة بعدُ لم يأت بها المكلف، فيأتي بها حسبَ ما تقتضيه وظيفته الفعلية بالنسبة إلى كيفيّة العمل من قصر أو إتمام فيشبه المقام بمن كان حاضراً أوّل الوقت وصار مسافراً حين الإتيان فيأتي بالصلاة قصراً.

فإن قلت: إنّه قصد الأمر بالإتمام، فكيف يصحّ قصراً مع أنّه لم يقصد أمره، فيكون من باب ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد؟

قلت: ما ذكر مبني على تعدّد الأمر وأنّ الأمر المتوجه إلى الحاضر، غير الأمر المتوجه إلى المسافر، مع أنّ الظاهر من الآية أنّ الأمر واحد، وإنّما الاختلاف في الكيفية أي في الطول والقصر، كصلاة المُصحِّ والمريض، قال سبحانه: ﴿**لاٰ جُناحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقصروا مِنَ الصَّلٰوة**﴾[1]، أي أن تقصروا نفس الصلاة المأمور بها في الحضر، فالمأمور به واحد، غير أنّه تختلف كيفيته طولاً وقصراً.

ويؤيد ذلك ما دلّ من الدليل على أنّ المسافر إذا نوى الإقامة في أثناء الصلاة وجب عليه الإتمام.[2] وهذا دليل على أنّ نيّة القصر لا تضر، وليس

---

١. النساء: ١٠١.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١و٢.

القصر ولا التمام من العناوين القصدية، بل يحصل المأمور به بنفس الإتيان بالصلاة قصراً أو تماماً إذا وافق الواجبَ في حقّه، بخلاف عنواني الظهر أو العصر، بل الأداء والقضاء، إذ الجميع من العناوين القصدية التي لا تصح الصلاة إلّا بقصدها، ولذلك يجب العدول من العصر إلى الظهر إذا ذكر أنّه لم يأت بالظهر، وتبطل صلاة العصر إذا أتى بها في الوقت المختص بالظهر، كلّ ذلك دليل على أنّ الصلاتين تتميزان بقصد واحد من العنوانين.

وعلى ضوء ذلك، فالمصلّي وإن قصد نية التمام، لكنّه غير مخلّ، وإنّما يجب عليه أن يراعي ما وظيفته حينَ ما توصف الصلاة بأحد الوصفين من القصر والإتمام فلو كان حين التشهد، في موضع يسمع فيه الأذان فيتم وإلّافيقصر.

نعم استشكل سيد مشايخنا المحقّق البروجردي في شمول قوله من صحيحة عبد الله بن سنان: «و إذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصّر»[١] لمثل المقام مدّعياً بأنّ المتبادر ثبوت القصر لمن وقع جميعُ صلاته في الموضع الذي لا يسمع فيه الأذان لا من وقع جميع صلاته ما عدا السلام مثلاً فيما صلى دون حدّ الترخص إلى أن وصل إليه....[٢]

يلاحظ عليه: بأنّ الكلام وارد مورد الغالب، فلا يزاحم سعة الحكم للمقام، أضف إليه أنّه لا قصور في إطلاق قوله في جواب من سأله عن زمان التقصير (متى يقصّر) فقال: «إذا توارى من البيوت».[٣]

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

٢. البدر الزاهر:٣١٧. ٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

و ممّا ذكر يعلم حكم الصورة الثانية، أعني: إذا وصل إلى حدّ الترخص وقد دخل في قيام الركعة الثالثة لما مرّ من انقلاب الموضوع وصيرورة الواجب في حقّه هو القصر، ولأجل ذلك يهدم القيام، فيتمها قصراً فتكون الزيادة، كالزيادة السهوية.

هذا وانّ الظاهر من العلّامة في «التذكرة» هو التمام قال: ولو أحرم في السفينة مثل أن تسير وهو في الحضر ثمّ سارت حتى خفي الأذان والجدران لم يجز له القصر لأنّه دخل في الصلاة على التمام.[1]

والظاهر أنّ مراده في قوله: «على التمام» هو نية التمام، لا وقوع جميع صلاته في الحضر، لأنّ الظرف متعلّق بقوله: «دخل» والمتبادر من عبارته أنّ القصر والتمام عنده من العناوين القصدية.

وأمّا الصورة الثالثة: إن دخل حدّ الترخص بعدما دخل في ركوع الركعة الثالثة، فذهب السيد الطباطبائي وتبعه المحقّق البروجردي إلى وجوب الإتمام، ثمّ إعادتها قصراً.

وقال السيد الحكيم ببطلان ما في يده من الصلاة وإعادتها قصراً.

لا إشكال أنّه لا يصح له القصر لاستلزامه زيادة الركن، إنّما الكلام في تصحيحها تماماً ومعه لا وجه للاحتياط وإلّا فلا مناص من ضمّ القصر إليه.

أمّا التصحيح وهو مبني على شمول قوله عليه السلام: «الصلاة على ما افتتحت عليه» لمثل المقام مع أنّ المتيقن منه هو الساهي الذي عدل من نية الأداء إلى

---

١. التذكرة: ٣٨٢/٤.

القضاء أو من الفريضة إلى النافلة ففي مثله يقال: « الصلاة على ما افتتحت عليه»، وأين هو من مقامنا الخالي عن أيّ سهو، سوى تبدّل الموضوع ولعلّ الاحتياط في مورده.

هذا كلّه في الذهاب وأمّا الإياب فكما إذا شرع في الصلاة في حال العود قبل الوصول إلى حدّ ترخص القصر، ثمّ وصل في الأثناء إليه. وليس له إلّا صورة واحدة وهي الوصول إليه قبل الدخول في قيام الركعة الثالثة، فاختار السيد الطباطبائي وجوب الإتمام، ثمّ احتاط استحباباً بإتمامها قصراً، ثمّ إعادتها تماماً.

يلاحظ عليه: أنّه إذا صحت الصلاة عنده تماماً كما هو ظاهر كلامه، فالحكم بإتمامها قصراً إبطال لها وهو على خلاف الاحتياط، ولو حاول الاحتياط كان عليه أن يقول: أتمها تماماً، ثمّ أعادها قصراً وتماماً أيضاً.

والظاهر صحّة الصلاة تماماً، لانقلاب الموضوع وأنّ الميزان في القصر والإتمام كونه في حال التشهد حاضراً أو مسافراً، والمفروض أنّه حاضر، ووظيفته الإتمام.

إذا اعتقد الوصول إلى الحد وصلّى وبان الخلاف

إذا اعتقد الوصولَ إلى الحدّ وصلّى وبان الخلاف، فللمسألة من حيث كونه ذاهباً أو جائياً، وكونه معتقداً للوصول إلى حدّ القصر والتمام صور أربع:

١. إذا اعتقد في الذهاب الوصولَ إلى حدّ القصر، فصلّى، ثمّ بان أنّه لم يصل إليه.

٢. إذا اعتقد في الإياب أنّه وصل إلى حدّ التمام، فصلّى تماماً، ثمّ بان أنّه لم يصل إليه.

٣. إذا اعتقد في الذهاب أنّه لم يصل إلى حدّ الترخص للقصر، فصلّى تماماً، ثمّ بان خلافه.

٤. إذا اعتقد في الذهاب أنّه لم يصل إلى حدّ التمام، فصلّى قصراً، ثمّ بان خلافه.

وإليك بيان أحكام الصور:

أمّا الصورة الأُولى: فقال السيد الطباطبائي: وجبت الإعادة أو القضاء تماماً، ووجهه واضح، لأنّ ما دلّ على معذورية الجاهل بالحكم في باب القصر والإتمام، فإنّما دلّ في مورد الجهل بالحكم دون الموضوع (و سيوافيك الكلام في الجهل بالموضوع في محلّه) على أنّه من المحتمل اختصاص النصّ بمن أتم في موضع القصر، لا من قصّر في موضع الإتمام كما هو المفروض في المقام، ثمّ إنّ الحكم بالتمام إعادة وقضاءً مبني على توقفه في ذلك المقام إلى خروج الوقت، وأمّا إذا سار ووصل إلى حدّ القصر، والوقت باق فإن انكشف الخلاف في الوقت يعيدها قصراً، وإن لم يُعد أو انكشف في خارجه يقضيها قصراً، لأنّ إعادة الصلاة من حيث القصر والتمام تابع للوقت الذي يعيدها فيه المفروض أنّه مسافر في حال إعادة الصلاة الباطلة، كما أنّ قضاءها تابع لما فاتته في آخر الوقت والمفروض أنّها فاتته وهو مسافر، فعلى كلا التقديرين يعيد ويقضي قصراً.

والحاصل: أنّه يعيد حسب حاله في الإعادة من السفر والحضر، وتقضى حسب ما فاتته في آخر الوقت قصراً أو تماماً.

الصورة الثانية: لو صلّى في العود تماماً باعتقاد الوصول إلى حدّ الترخص للتمام فبان عدمه، قال السيد الطباطبائي: وجبت الإعادة أو القضاء قصراً.

وكلامه مبني ـ كما عرفت ـ على توقّفه في ذلك المكان وانكشاف الخلاف في الوقت، فيعيدها قصّراً، لأنّه في حال الإعادة مسافر، كما أنّه يقضيها كذلك لأنّ الصلاة فاتته وهو مسافر، وأمّا لو سار ووصل إلى حدّ التمام وانكشف الخلاف، فيعيدها تماماً، لأنّه حاضر وقت الإعادة ويقضيها كذلك لأنّ الصلاة فاتته وهو حاضر آخر الوقت.

الصورة الثالثة: إذا اعتقد في الذهاب عدم الوصول إلى حدّ القصر فصلّى تماماً، ثمّ بان أنّه وصل إليه، يعيدها قصراً، لأنّه في حال الإعادة مسافر ويقضيها قصراً، لأنّه فاتته وهو مسافر، سواء توقف في ذلك المكان، أو سافر، إذ هو في كلتا الحالتين مسافر.

الصورة الرابعة: إذا اعتقد في الإياب أنّه لم يصل إلى حدّ التمام، فصلّى قصراً، ثمّ بان خلافه وانّه دخل إلى حدّه، يعيدها تماماً ويقضيها تماماً من غير فرق بين كونه متوقفاً فيه أو جائياً إلى جانب البلد.

وبذلك تقف على صحّة كلام السيد بشرط أن يفسّر كلامه على نحو ما ذكرناه.

ثمّ إنّ القول بالإعادة والقضاء في جميع الصور إنّما يتم على أحد القولين إمّا القول بتعدّد الأمر، أو لوحدته، ولكن مع القول بعدم الإجزاء في امتثال كيفية المأمور بالاستصحاب، وإلّافلو قلنا بوحدة الأمر ـ كما هو المسلم ـ وانّ الأمر بامتثال أمر المولى على النحو الذي أمر به من العمل من الأمارة والأُصول يدل عرفاً على كونه مكتفياً في أغراضه بما أدّى إليه الدليل، فالإجزاء في جميع الصور لا يخلو من قوة.

إذا وصل إلى حدّ الترخّص ثمّ وصل إلى ما دونه

إذا سافر من وطنه، وجاوز حدّ الترخّص، ثمّ وصل في أثناء الطريق إلى ما دونه، أي إلى نقطة يسمع فيها أذان البلد، إمّا لاعوجاج الطريق، أو لأمر آخر من قضاء حاجة ونحوها، وهنا صور:

١. إذا سافر من وطنه وجاز عن الحدّ ثمّ وصل إلى ما دونه.

٢. إذا سافر من محلّ الإقامة وجاز عن الحدّ، ثمّ وصل إلى ما دونه.

أمّا الصورة الأُولى فيقع الكلام فيها في أُمور:

أ. حكم الصلاة إذا أراد أن يصلّي فيما دون الحد.

ب. حكم الصلاة إذا صلّى بعدما جاوز الحدّ ثمّ وصل إلى ما دونه.

ج. ما هو المبدأ لاحتساب المسافة إذا رجع إلى ما دون حدّ الترخّص؟

أمّا الأوّل: فهو كما قال السيد الطباطبائي: فمادام هناك يجب عليه

التمام، عملاً بإطلاق صحيحة عبد الله بن سنان: «إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم».[١]

وأمّا الثاني: أعني حكم الصلاة إذا جاوز الحدّ ولم يصل إلى مادونه، فهل هو يقصر مطلقاً، أو فيما إذا لم يعلم برجوعه إلى ما دون المسافة؟ والثاني هو المتيقن من صحيح زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريده فدخل عليه الوقت، وقد خرج من القرية على فرسخين، فصلّوا وانصرف بعضهم في حاجة فلم يُقضَ له الخروج، ما يصنع بالصلاة التي كان صلاها ركعتين؟ قال: « تمّت صلاته ولا يعيد».[٢]

و قد مضى الكلام فيه، وقلنا بأنّ ما ورد في خبر سليمان بن حفص المروزي[٣] من الأمر بالإعادة محمول على الاستحباب، وصحّة القصر في المقام أولى من صحّته إذا بدا له في أصل السفر، وأمّا كونه هو المتيقن، فلأنّ الصحيح منصرف عمّا إذاكان عالماً بأنّه يرجع إلى دون الحدّ، إمّا لأجل الاستطراق، لكون الطريق معوجاً؛ أو لقضاء الحاجة، وسيوافيك تفصيل آخر فيمن يعلم أنّه يرجع فانتظر.

وأمّا الثالث: فهو عبارة عن تعيين مبدأ الاحتساب للمسافة، إذا دخل ما دون الحدّ، فهل يجب أن يكون بين هذا المحل والمقصد مسافة بأن يكون الباقي مسافة مع قطع النظر، عمّا قطع من البلد إلى ذاك المحل، أو يكفي كون

---

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث٣.

٢ . الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث١.

٣ . الوسائل: ج ٥، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث٤.

المجموع مسافة ولو بضمّ ما قطع؟ الظاهر هو الثاني، وذلك لأنّ مبدأ الاحتساب كما مرّ إنّما هو آخر البلد، لا بالتجاوز عن حدّ الترخص وإن كان التقصير منوطاً به لكن الاحتساب شيء، وجواز التقصير شيء آخر. وعلى ذلك فلا وجه لإلغاء البعد المتخلّل بين البلد والمحل الذي رجع إليه.

بل يمكن التفصيل بين كون الرجوع إلى ذلك، نتيجة طبيعية لطيّ الطريق كما إذا كان الطريق جبلياً، فيصعد نحوه ثمّ ينزل ويصل إلى ما دون حدّ الترخص، أو أراد العبور من إحدى الضفّتين للنهر الكبير إلى الضفّة الأُخرى فسار على إحداهما على وجه تجاوز حد الترخص ثمّ عبر عن الجسر، ونزل الضفّة الأُخرى وعاد ووصل إلى ما دون الترخّص، ففي مثل ذلك يحسب الجميع مسافة حتى الذهاب والرجوع إلى ما دون الترخّص، وبين كون الرجوع لأجل قضاء حاجة في ذلك المحل، فإنّ الرجوع لتلك الغاية يكون على الخط المستقيم، فلا وجه لمحاسبة مثل هذا الذهاب والإياب ولا يعد جزءاً للسفر.

ومنه يعلم، صحة القصر في ما إذا صلّى فوق حدّ الترخّص مع العلم بأنّه سوف يصل إلى مادون الحد لأجل اعوجاج الطريق أو وجود المانع، إذ لا وجه لانصراف صحيحة زرارة عن مثله، نعم لو صلّى، مع العلم بأنّه يرجع إلى دون الترخّص، لقضاء حاجة، فالأحوط وجوب الإعادة تماماً في ما أعاد دون الترخّص، وقصراً في ما أعاد فوقه.

وأمّا الصورة الثانية: أي إذا سافر من محل الإقامة وجاز عن الحدّ ثمّ وصل إلى ما دونه أو رجع في الأثناء لقضاء حاجة، فالظاهر أنّه يقصر، لأنّ

اعتبار التجاوز عن حدّ الترخص لو قلنا في الخروج عن محلّ الإقامة فإنّما يعتبر في السفر الأوّل لا مطلقاً، ولذلك لو سار إلى نهاية المسافة ثمّ رجع إلى محلّ الإقامة، يقصر قطعاً فضلاً عن الوصول إلى ما دون حدّ الترخّص الذي هو بين محلها وحدّ الترخّص.

في المسافة الدورية حول البلد

ذكرنا في كتابنا «ضياء الناظر في أحكام صلاة المسافر» وفي بيان حكم المسافة المستديرة على البلد[1] وأنّها تارة تلاصق نقطة منها البلد، فتكون المسافة المستديرة مع البلد شبه الدائرتين المتلاصقتين؛ وأُخرى تكون مستديرة على البلد، فلا شكّ أنّ أدلّة القصر تشمل الصورة الأُولى وقد تقدّم الكلام فيها، إنّما الكلام في دخول الثانية تحت الإطلاقات، والظاهر أنّ المدار هو السير ثمانية فراسخ، سواء كان إمتدادياً أو مستديراً، سواء ابتعد عن البلد بالمسافة الشرعية أو لا، فإنّ القصر هدية من اللّٰه للمسافر المتعب من غير مدخلية لكون السير امتدادياً، أو تلفيقياً، أو مستديراً.

نعم يقع الكلام في صورها:

١. أن يكون تمام الدور دون الترخّص.

٢. أن يكون تمام الدور فوق حدّ الترخّص بعد الخروج عن البلد.

٣. أن يكون بعضه دون حدّ الترخّص ولكن كان السابق قبل الوصول

---

١ . راجع : «ضياء الناظر في أحكام صلاة المسافر»: ٦٢ .

إلى دونه مسافة، وكان الباقي بعد الخروج عمّا دونه أيضاً مسافة.

٤. أن يكون بعضه دون حدّ الترخّص، ولكن كان واحد من السابق أو الباقي مسافة.

٥. أن يكون المجموع مسافة ولم يكن واحد من السابق والباقي مسافة.

لا إشكال في لزوم الإتمام في الأُولى، والقصر في الثانية، وفي كلّ من السابق والباقي في الثالثة لافتراض أنّ كلاً منهما مسافة ولا يُخلّ الوصول إلى ما دون الترخّص، لكون كلّ منهما مسافة، وخصوص ما كان مسافة من الصورة الرابعة.

بقي الكلام فيما إذا لم يكن مسافة شرعية من إحدى الصورتين للرابعة ونفس الصورة الخامسة.

وقد عرفت الحقّ انّ الوصول إلى ما دون الترخّص لأجل الاستطراق، لا يخرجه عن كونه مسافراً ويؤيّده أنّه لا يلزم أن يكون جميع المسافة فوق الحد، لما عرفت من أنّ مبدأ المسافة آخر البلد، والمسافة الواقعة بينه وبين حدّ الترخّص جزء من المسافة الشرعية وهي واقعة دون حدّ الترخّص، فيكون جميع الصور إلّا الأُولى يقصر فيها. واللّٰه العالم.

الرسالة الحادية والتسعون

في مَن وردت الرخصة في إفطارهم

وردت الرخصة في إفطار شهر رمضان لأشخاص بل قد يجب عليهم، وهم:

الأوّل والثاني: الشيخ والشيخة إذا تعذّر عليهما الصوم

تتضمن المسألة فروعاً:

١. هل الإفطار لهما رخصة أو عزيمة؟

٢. وجوب التكفير في صورتي التعذّر والمشقة.

٣. كفاية المد و الأفضل المدّان، كما أنّ الأفضل أن يكون من حنطة.

٤. وجوب القضاء إذا تمكن بعد ذلك.

ولنتاول كلّ واحد بالبحث.

١. هل الإفطار عزيمة أو رخصة ؟

هل يتخيّر معها المكلّف بين الإفطار والفدية، أو الصوم؟ محل الكلام فيما إذا كان الصوم أمراً شاقّاً عليهما لا متعذراً على نحو يكونان عاجزين عنه،

إذ لا كلام في هذه الصورة في تعيّن الفدية للعجز عن الصوم. لو قلنا بها فيها، كما سيوافيك:

إنّ دراسة الآيات الواردة حول الصوم في سورة البقرة تثبت أنّ الإفطار عزيمة لا رخصة، ومجموعها لا يتجاوز عن ثلاث آيات:

١. قال سبحانه: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.[١]

٢. ﴿أَيّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَريضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخر وَعَلَى الَّذِينَ يُطيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَإِنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُون﴾.[٢]

٣. ﴿شَهْرُ رَمضانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ القُرآن هُدًى لِلنّاسِ وَبَيِّنات مِنَ الهُدىٰ وَالْفُرقان فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كانَ مَريضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاٰ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا العِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلىٰ ما هَداكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون﴾.[٣]

فلنشرح هذه الآيات واحدة تلو الأُخرى.

أمّا الآية الأُولىٰ، فجاءت تخاطب المؤمنين وتفرض عليهم وجوب الصوم ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيام﴾، و تصرّح بأنّه ليس أمراً بديعاً، بل كان مكتوباً على الأُمم السابقة ﴿كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، وتُبيّن أنّ الغاية من هذه الفريضة هي التحلّي بالتقوىٰ.

---

١. البقرة:١٨٣. ٢. البقرة:١٨٤. ٣. البقرة: ١٨٥.

وأمّا الآية الثانية، فتتشكل من أربع فقرات بعد بيان أنّ الواجب لا يتجاوز عن كونه أيّاماً معدودات.

الأُولى: ﴿فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَريضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخر﴾.

الثانية: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطيقُونَهُ فِدْيَة طَعام مِسْكِين﴾.

الثالثة: ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾.

الرابعة: ﴿وَإِنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُون﴾.

وجاءت الفقرات الثلاث الأُول بصيغة الغائب بخلاف الأخيرة فجاءت بصيغة الخطاب.

فالفقرة الأُولى تصرح بأنّ الواجب على الصنفين هو الصيام في أيّام أُخر، وكأنّه لم يُكتب عليهم الصيام في شهر رمضان، بل كتب في تلك الأيّام، كما هو صريح قوله: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخر﴾.

وعلى ذلك فالمكلّف يُصنَّف إلىٰ حاضر ومسافر ومريض، فالحاضر وظيفته الصوم في شهر رمضان، والآخران واجبهما الصيام في أيام أُخر.

نعم ربّما يقدّر بعد قوله: ﴿فمن كان مريضاً أو على سفر﴾ لفظة «فافطر»[1] إشعاراً بأنّه يمكن للمسافر الصوم في شهر رمضان، لكن لو أفطر وجب عليه القضاء في أيام أُخر.

ولكن التقدير علىٰ خلاف الظاهر أوّلاً، وإنّما لتصحيح فتوى أهل السنة

---

١. تفسير الجلالين في تفسير الآية وغيره من سائر التفاسير.

ثانياً حيث يجوّزون الصوم للمسافر في شهر رمضان ، بل الحقّ انّ المتبادر هو أنّ المفروض من أوّل الأمر هو الصوم في أيّام أُخر.

وأمّا الفقرة الثانية، فهي أيضاً جاءت بصيغة الغائب تفرض على الذين يطيقون الصوم فدية طعام مسكين، فيقع الكلام في مفاد هذه الفقرة.

فقوله تعالى:﴿يطيقونه﴾ بمعنى من يقدر على الصوم بجهد ومشقة وببذل جميع طاقاته، وليس بمعنى الاستطاعة والقدرة كما ربما يتوهم.

قال ابن منظور: الطوق، الطاقة، أي أقصى غايته، و هو اسم لمقدار ما يمكن أن يفعله بمشقة منه.[١]

وفي النهاية عند تفسير شعر عامر بن فهيرة:

كل امرئ مجاهد بطوقه والثور يحمي أنفه بروقه

قال: أي أقصىٰ غايته، و هو اسم لمقدار ما يمكن أن يفعله بمشقة منه.[٢]

ومن هنا يعلم أنّ تفسير تلك الفقرة بغير هذا الوجه على خلاف الظاهر، حيث فسّرت بوجوه غير تامّة، نذكر منها اثنين:

الأوّل: أنّه سبحانه خيّر المطيقين من الناس كلّهم بين أن يصوموا ولا يكفّروا وبين أن يفطروا ويكفّروا عن كلّ يوم بإطعام مسكين، لأنّهم كانوا لم يتعودوا الصوم، ثمّ نسخ ذلك بقوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ .

---

١ . لسان العرب: ٢٢٥/٨، مادة «طوق».

٢ . النهاية: ١٤٤/٣، مادة «طوق».

يلاحظ عليه أوّلاً: بأنّ تفسير ﴿يطيقون﴾ بالمستطيعين والقادرين على الصوم خلاف ظاهر اللغة كما عرفت. وإن وافقهم الطبرسي في تفسيره، حيث قال: أطاقه: إذا قوي عليه، فلو صحّ هذا الاستعمال فهو استعمال غير ذائع، وإنّما الشائع هو ما ذكرنا أي من يقدر لكن ببذل جهد ومشقة كبيرة يلحقه في نظر العرف بالعاجز و إن لم يكن عاجزاً عقلاً.

وثانياً: أنّ هذا التفسير أشبه بالتفسير بالرأي، فلا يصحّ الاعتماد عليه إلّا إذا وجد عليه شاهد من الكتاب والسنّة. ولم نعثر على دليل يؤيد ذلك.

وثالثاً: أنّ الناظر في الآيات يقف على أنّها كسبيكة واحدة نزلت مرة واحدة لغايات تشريعية من دون أن يكون هناك ناسخ و منسوخ، أو تناف ومخالفة، ولازم القول بالنسخ وجود فاصل زماني بين المنسوخ والناسخ و هو ينافي ظهور الآيات بنزولها دفعة واحدة.

رابعاً: لو كانت هذه الفقرة ناظرة إلى عامة المسلمين القادرين، لما كان هناك وجه للعدول عن الخطاب إلى الغيبة حيث نرى أنّه سبحانه عندما يحكم على المؤمنين قاطبة يخاطبهم بقوله: ﴿**يا أيّها الّذين آمنوا كتب عليكم الصيام**﴾، فلو كان هذا الحكم في هذه الفقرة حكماً شمولياً لكلّ المستطيعين، لكان الأولى صياغة الحكم في قالب الخطاب، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ تلك الفقرة ترجع إلى صنف خاص وهم المتحمّلون للصوم بجهد ومشقة، فيكون هذا الصنف كالمسافر و المريض، صنفاً خاصاً يصلح لبيان الحكم في صيغة الغائب.

الثاني: أنّ تلك الفقرة ناظرة إلى الذين أفطروا بلا عذر ثمّ عجزوا،

ويؤيد ذلك رواية شاذة مرسلة.

روى ابن بكير عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَعَلى الّذينَ يُطِيقُونهُ فِدْية طَعامُ مِسْكِين﴾ قال: «الذين كانوا يطيقون الصوم وأصابهم كبر أو عطاش أو شبه ذلك، فعليهم لكلّ يوم مد».[١]

وهذا التفسير يشاطر التفسير السابق في كونه خلاف ظاهر الآية، لحاجتها إلى تقدير «افطروا».

فالتفسير الصحيح هو ما قدّمناه، و يؤيده روايات عديدة، منها :

١. صحيحة محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، و يتصدق كلّ واحد منهما في كلّ يوم بمد».[٢]

٢. صحيحة عبد الله بن سنان، قال: سألته عن رجل كبير ضعف عن صوم شهر رمضان؟ قال: «يتصدق كلّ يوم بما يجزي من طعام مسكين».[٣]

وبذلك تبيّن أنّ ظاهر الآية هو العزيمة حيث إنّ ظاهرها أنّ المكتوب على المطيقين هو الفدية لا غير، نظير ما ذكرنا في المريض و المسافر.

وأمّا الروايات فأكثرها أو جميعها بصدد بيان الفدية، وليست بصدد بيان كونها عزيمة أو رخصة. ومع ذلك تصحّ استفادة العزيمة وتعيّن الدية بالبيان

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٦.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١ .

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٥. ولاحظ الأحاديث :٢، ٣، ٤، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢من ذلك الباب.

التالي: انّ قوله : «يتصدّق كلّ يوم بما يجزي من طعام مسكين» في صحيحة ابن سنان، أو قوله: «ويتصدق كلّ واحد منهما في كلّ يوم بمُدٍّ من طعام» في صحيح محمد بن مسلم، ظاهر في كون التصدّق واجباً تعيينياً لا تخييرياً، إذ لو كان كذلك كان عليه أن يأتي بالعِدْل الآخر، فالسكوت مع كونه في مقام البيان آية كونه تعيينياً مع أنّه لم يرد في رواية ضعيفة فضلاً عن غيرها أنّه مخيّر بين الأمرين.

وبذلك لا يمكن الاعتماد على ظهور قوله في الرواية الأُولى: «لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان»، لأنّه ورد في محل توهم الحظر، فالهدف رفع ذلك التوهّم، أي لا يحرم الإفطار، وأمّا كونه واجباً أو رخصة فخارج عن مصب الكلام.

نعم ذهب جماعة منهم المحدّث البحراني وصاحب العروة إلى التخيير، قال في الحدائق: إنّ المراد من الآية هو من أمكنه الصوم بمشقة، فإنّه قد جوّز له الإفطار والفدية. [1] وقد عرفت مدلول الآية.

وأمّا الفقرة الثالثة، أي قوله: **﴿وَمَنْ تَطوّع خيراً فَهُو خَيْرٌ لَهُ﴾**، فهو بمعنى أنّ من زاد في الفدية فهو خير له، فلو زاد في الإطعام على مسكين واحد أو أطعم المسكين الواحد أكثر من الواجب فهو خير، والتطوع من الطوع بمعنى الانقياد، و المقصود من قوله : «خيراً» ما يقارب معنى المال، مثل قوله سبحانه: **﴿إِنْ تَرَكَ خَيراً الوَصيَّة للوالِدين والأَقْرَبين بِالمَعْرُوفِ حَقّاً عَلى المُتَّقين﴾**. [2]

---

١ . الحدائق: ٤٢١/١٣.

٢ . البقرة: ١٨٠.

ومن غريب القول تفسير تلك الفقرة بالصوم، وهو كما ترى لا صلة لها به.

وأمّا الفقرة الرابعة، أعني قوله: ﴿**وان تَصُومُوا خَيراً لَكُمْ**﴾، فقد وقعت ذريعة لطائفتين:

الأُولى: من قال بأنّ الإفطار رخصة للمطيق.

الثانية: من قال بأنّ الإفطار رخصة للمسافر.

ولكن الإمعان فيها يثبت أنّها تتعلّق بالآية الأُولى، أعني قوله سبحانه: ﴿**يا أيّها الّذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيام**﴾، والشاهد على ذلك ورودهما بصيغة الخطاب في كلا المقامين. فالفقرة ناظرة إلى أنّ التشريع الماضي بعامةخصوصياته خير لكم أيّها المؤمنون، فلو قلنا بأنّ الحاضر يصوم، والمريض والمسافر يصومان في أيّام أُخر، والمطيق ليس عليه صوم كلّ هذا من أجل خيركم وسعادتكم.

فلو كانت الفقرة الرابعة راجعة إلى المطيق أو المسافر والمريض، لكان الأنسب أن ترد الفقرة بصيغة الغائب، والحال أنّها جاءت بصيغة الخطاب مشعرة بأنّها تخاطب عامة المسلمين لا صنفاً خاصاً.

هذا كلّه حول الآية الثانية، وأمّا الآية الثالثة فتتشكّل من الفقرات التالية:

أ. ﴿**شهر رمضان الّذي أُنزل فيه القرآن هدى للنّاس وبيّنات من الهدىٰ وَالفُرقان**﴾ تريد الآية بيان تخصيص تلك الأيام بفريضة الصوم، وانّه شهر نزل فيه القرآن الذي فيه هدى للناس وآيات بيّنات واضحات فيها من الهداية والفرقان بين الحقّ والباطل.

ب. ﴿فَمَن شَهِد مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كانَ مَريضاً أَوْعَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَر﴾ أعاد سبحانه ذكر ما سبقه في الآية الثانية رداً على المتزمّتين الذين يظنون أنّ الإفطار غير جائز بحال، ولقد صدّق الخَبَرَ الخُبْرَ.

روى مسلم عن جابر بن عبد الله، أنّ رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان ، فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس، ثمّ دعا بقدح من ماء، فرفعه حتى نظر الناس إليه، ثمّ شرب، فقيل له بعد ذلك: إنّ بعض الناس قد صام ؟ فقال: «أُولئك العصاة، أُولئك العصاة».[١]

ج. ﴿يُرِيدُ اللّه بِكُمُ اليُسْر وَلاٰ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْر﴾ ، وهو بيان لحكمة رفع الصيام عن الأصناف الثلاثة الذين أُمروا بالإفطار، وتلك الحكمة طلب يسر الحياة لهم و دفع العسر عنهم من غير فرق بين المريض و المسافر و من يشقّ عليه الصيام.

وربما يستظهر منه بأنّ الإفطار رخصة حتى قال بعض المفسرين الشيعة بأنّه لولا الروايات الصحيحة عن أهل البيت عليهم السلام عن جدّهم رسول الله ﷺ لجزمنا بأنّ الإفطار في السفر رخصة لا عزيمة.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ الإرادة في الآية إرادة تشريعية، ومعنى ذلك أنّ المشروع هو الميسور لا المعسور، ومعه كيف يكون الصوم المعسور مشروعاً؟ كيف، و قد قال سبحانه: ﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبيكُمْ إِبْراهيمَ هُوَ سَمّاكُمُ المُسْلِمينَ مِنْ قَبْل﴾ [٣] ، فالمجعول هو الحكم الذي

---

١ . شرح صحيح مسلم للنووي: ٢٣٢/٧. ٢ . الكافي: ٢٨٥/١. ٣ . الحج: ٧٨.

ليس فيه حرج و ما على خلافه فليس بمجعول أي بمشروع.

د . ﴿وَلِتُكْمِلُوا العِدَّة﴾ ، وهي راجعة إلى لزوم القضاء للمريض والمسافر، أي أنّ الموضوع منهما هو حكم الصيام في شهر رمضان، وأمّا القضاء بعدد الأيام المعدودات فلا وقد عرفت معنى القضاء في المقام.

هـ. ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰه عَلى ما هَداكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون﴾، الفقرة غاية لوجوب عقد الصيام، واللّٰه سبحانه يطلب من عباده تكبيره في مقابل هدايتهم حتى يكونوا شاكرين لنعمه.

تمّ الكلام في الفرع الأوّل.

٢. وجوب الفدية وعمومه للعاجز والمطيق

اتّفقت كلمتهم على وجوب الفدية، إلّا ما يحكى عن أبي الصلاح حيث اختار القول بالاستحباب، وعليه فلا يجب عليه الفدية كما لا يجب عليه الصوم.[1] وهو قول شاذّ، مخالف لصريح الآية من جعل الفدية على ذمة المطيقين حيث يقول: ﴿وَعَلى الّذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ حيث تحكي عن ثبوتها عليهم، وما ربّما يستدل على قوله برواية إبراهيم الكوفي، فسيوافيك توضيحها عن قريب.

ثمّ اختلفوا ـ بعد ما اتفقوا على وجوب الفدية ـ في وجوبها على خصوص المطيق، أو عمومها له و للعاجز. الأشهر هو الثاني.

ذهب ابن أبي عقيل، و ابن الجنيد، وابن بابويه في رسالته، والصدوق

---

١ . عبارته في الكافي: ١٨٢ هكذا.

في المقنع، و الشيخ في النهاية والمبسوط والاقتصاد، وابن البراج، خلافاً للمفيد والسيد المرتضى وأبي الصلاح و سلّار و ابن إدريس، و العلّامة في مختلفه.[١]

وقد استدلّ على القول بالاختصاص بوجوه:

١.مقتضى الأصل هو البراءة وعدم الوجوب، وعلى القائل به إقامة الدليل عليه.

٢. أنّ الكفّارة إمّا بدل عن واجب، أو مسقطة لذنب صدر عن المكلف، وكلاهما منفيان.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ سبب إيجابها أعم منهما، إذ يمكن أن يكون سببها هو فوت المصلحة منهما، فتتدارك بالفدية.

٣. قوله سبحانه **﴿وَعَلى الّذين يُطيقُونه فدية طعام مسكين﴾** ، حيث دلّ بمفهومه على سقوط الفدية عن العاجز الذي لا يطيقه أصلاً.

يلاحظ عليه : أنّ المفهوم في الآية أشبه بمفهوم اللقب، فإنّ جعل الوجوب على المطيق لا يكون دليلاً على عدم وجوبه للعاجز.

والمهم في الاستدلال هو أصل البراءة كما مرّ.

وأمّا القول بالوجوب، فليس له دليل سوى توهّم وجود إطلاقات تعم كلا الصنفين، وهو موضع تأمّل، فإنّ العناوين الواردة فيها لا تتجاوز عمّا يلي:

---

١ . لاحظ الأقوال في المختلف:٣/٥٤٢.

٢ . المختلف:٣/٥٤٣.

١. «الشيخ الكبير» كما في حديثي محمد بن مسلم،[١] وحديث رفاعة.[٢]

٢. «الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم »كما في حديث عبدالملك بن عتبة[٣] الهاشمي. والظاهر أنّ الضعف قيد لكليهما لا لخصوص العجوز، بقرينة صحيح ابن سنان، عن رجل كبير ضعف عن صوم شهر رمضان، [٤] و صحيح الحلبي.[٥]

٣. «الشيخ الكبير الذي لا يستطيع أو لا يقدر» كما في مرسلة العياشي، [٦] ومعتبر أبي بصير،[٧] و خبره الآخر،[٨] ولا يبعد أن يكون المراد من القسم الثالث هو غير القادر عرفاً لا عقلاً، فيتحد مع القسم الثاني؛ إذ من البعيد أن يركز الحديث على العاجز، دون المطيق بجهد ومشقة، فتعيّن أن يكون المراد هو المطيق بمشقة، ولا جامع بين العاجز والقادر ليستعمل فيه.

وبذينك القسمين يقيد القسم الأوّل الذي كان الموضوع فيه هو الشيخ الكبير بوجه مطلق.

بقي الكلام في رواية إبراهيم الكرخي الذي رواها الشيخ في التهذيب

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١، ٣.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٨.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٤.
٤. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٥.
٥. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٩.
٦. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٧.
٧. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١١.
٨. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١٢.

عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن خالد الطيالسي ، عن إبراهيم بن أبي زياد الكرخي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء لضعفه ولا يمكنه الركوع والسجود؟ فقال: «ليؤم برأسه إيماء » ـ إلى أن قال: ـ قلت: فالصيام؟ قال: «إذا كان في ذلك الحد، فقد وضع الله عنه، فإن كانت له مقدرة فصدقة مدّ عن طعام بدل كلّ يوم أحب إلي، وإن لم تكن له يسار ذلك فلا شيء عليه».[1]

أمّا السند، ففيه الطيالسي التميمي؛ فقد عنونه النجاشي في رجاله، والشيخ أيضاً في رجاله من أصحاب الكاظم و لم يوثقاه.[2]

وأمّا إبراهيم الكرخي، فهو ثقة عندنا، لكونه من مشايخ ابن أبي عمير وصفوان ، له روايات في الكتب الأربعة.

وأمّا المتن فالرواية ظاهرة في العاجز دون المطيق، بقرينة قوله: «ولا يمكنه الركوع والسجود»، فلا مانع من الالتزام باستحباب الفدية في حقّه إذا كان له يسار، ولعله لأجل إدراك فضيلة شهر رمضان.

وبذلك يعلم أنّ الاستدلال بها على استحباب الفديةعلى المطيق في غير محله، لأنّ الموضوع هو العاجز، لا المطيق.

نعم لو قلنا بأنّ المراد هو المطيق بقرينة قوله «لضعفه»، فلا محيص من حمل «افعل» التفضيل على معنى لا ينافي الوجوب، مثل قول يوسف:

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١٠.

٢ . رجال النجاشي: برقم ٩١١؛ رجال الشيخ برقم ٢٦.

﴿رَبِّ السجن أحبّ إليّ مِمّا يدعونني إليه﴾.[١]

أي السجن محبوب دون الآخر، ومثله المقام وهو أنّ الفدية محبوبة دون تركها.

٣. الواجب مدّ لا مدّان

المشهور أنّ الواجب هو مدّ من طعام، ذهب إليه ابن عقيل و ابن الجنيد وابنا بابويه و السيد المرتضى وسلّار وابن إدريس. خلافاً للشيخ في المبسوط وابن البراج في المهذب، والطبرسي في المجمع، حيث قالوا بأنّ الواجب مدّان، فإن لم يتمكّن فمدّ واحد.[٢]

ولكن الأقوى هو القول الأوّل، وذلك لأنّه سبحانه يقول ﴿فدية طعام مسكين﴾، والفدية بمعنى البدل و العوض، وقوله ﴿طعام مسكين﴾ عطف تفسير لها، و المراد قدر ما يأكله في موعد، بل يوم واحد، وهو يعادل مدّاً في أغلب الأفراد.

وأمّا الروايات، فهي على أصناف ثلاثة:

أ: ما يُفسِّر قوله سبحانه: ﴿طعام مسكين﴾ بمدّ، كما هو الحال في مرسلة ابن بكير و المروي عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى.[٣]

ب: ما يدل على وجوب مدٍّ واحد، وعليه أكثر روايات الباب.[٤]

---

١. يوسف:٣٣.
٢. المختلف:٣/٥٤٥؛ مجمع البيان:١/٢٧٤.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٦، ١٢.
٤. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١، ٤، ٦، ١٠.

ج: ما يدل على وجوب مدّين من طعام، و هو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام بطريق محمد بن مسلم.[١]

وقد روى محمد بن مسلم مدّاً واحداً عن أبي جعفر عليه السلام كما مرّ، و على ذلك لا يمكن توحيد الروايتين، بزعم أنّ الخطأ نشأ من جانب الرواة، لأنّه إنّما يتم إذا روى عن إمام واحد، ولكنّه نقله عن إمامين، فلا محيص من حمل المدّين على الاستحباب؛ وأمّا حمل المدّ الواحد على العاجز عن المدين، فهو جمع تبرّعي.

جنس الطعام

لقد ورد في القرآن قوله سبحانه: ﴿**طعام مسكين**﴾، وقد ذكرنا[٢] أنّ الطعام ما يُتغذى به من الحنطة وغيره، وهو في العرف اسم لما يؤكل كالشراب لما يُشرب، ومقتضى الإطلاق كفاية كلّ ما يؤكل عادة غداءً و عشاءً.

نعم ورد التقييد بالحنطة في رواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي، وقد مرّ أنّه لم يوثق.

٤. وجوب القضاء إذا تمكّن

هل يجب القضاء لو تمكّنا من القضاء قبل حلول رمضان الآتي؟ ادّعى العلّامة في «المختلف» الإجماع على عدم الوجوب.[٣]

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢.

٢ . لاحظ كتابنا: الصوم في الشريعة الإسلامية الغرّاء: الجزء الأوّل، الفصل السادس، المسألة ٢٤.

٣ . المختلف: ٥٤٥/٣.

ومع ذلك يقول المحقّق في «الشرائع»: ثـمّ إن أمكـن القـضاء وجب. وعلّله في الجواهر بعموم من فاتته فريضة.[١]

يلاحظ عليه: عدم صدق الفوت وجوباً وملاكاً.

أمّا الأوّل فلما عرفت من عدم وجوبه عليه بل الواجب هو الفدية، وأمّا الملاك فلأنّه يُتدارك أو يحتمل تداركه بالفدية.

أضف إلى ذلك: أنّه يمكن استفادة عدم الوجوب من الوجهين التاليين:

أ: التصريح بعدم القضاء في صحيحة محمد بن مسلم.[٢]

ب: أنّه ورد في صحيحة الحلبي و ابن سنان أنّ الفـدية تـجزي عـن الصوم.

ففي صحيحة الحلبي يتصدق بما يجزي عنه (أي عن الصوم) طعام مسكين لكلّ يوم[٣]، فقوله: «**طعام مسكين**» فاعل الفعل يجزي، فكأنّ الفدية تقوم مقام الصوم.

ومثلها صحيحة عبدالله بن سنان، قال: يتصدّق كلّ يـوم بـما يـجزي [عنه] من طعام مسكين.[٤]

فقوله : «من طعام مسكين» بيان لفاعل الفعل، و الظاهر سقوط كـلمة «عنه»، وظاهر الروايتين كفاية الفدية عن الصوم، فلا يبقىٰ مجال للقضاء.

---

١ . الجواهر:١٤٧/١٧.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٣.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٩ .

٤ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٥.

الثالث: مَن به داء العطاش

إنّ مَن به داء العطش أي ذو العطاش (بضم العين)، وهو داء لا يروى صاحبه، محكوم بأحكام أربعة:

أ: يفطر في صورتي العجز والمشقة.

ب: يتصدّق بمدّ والأحوط مدّان.

ج: وجوب القضاء عند التمكّن.

د: الأحوط الاقتصار في الشرب على قدر الضرورة.

أمّا الأوّل، فالعاجز خارج عن محطّ البحث لعدم القدرة كخروجه عن قوله: ﴿**وَعَلى الّذينَ يُطيقُونهُ فِدية طَعام مِسْكِين**﴾، فالأولى التركيز على صورة المشقة، وجواز إفطاره مورد اتفاق، لقوله سبحانه:﴿**لا يُكَلِّفُ اللّه نَفْساً إلاّوُسعَها**﴾[1]، وقوله سبحانه:﴿**ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَج مِلَّةَ أَبيكُمْ إبْراهيم هُوَ سَمّاكُمُ المُسْلمين مِنْ قَبْل**﴾.[2]

من غير فرق بين من يرجىٰ برؤه و بين من لا يرجى، لأنّ الملاك هو المشقة وبرؤه وعدم برئه في المستقبل غير دخيل في الحكم.

أمّا الثاني، أي وجوب الكفّارة، فقد اتّفقت كلمتهم على وجوبها فيمن لا يرجىٰ بُرؤه، ولم يخالف فيه أحد إلّا ما نقل عن سلّار.

نعم إنّما الاختلاف فيمن يرجىٰ برؤه ويتوقع زواله.

---

١ . البقرة:٢٨٧.

٢ . الحج:٧٨.

فمن قائل بأنّه داخل في قوله سبحانه: ﴿فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَريضاً أَوْعَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخر﴾ فحكم عليه بوجوب القضاء دون الفدية، كما هو حال كلّ مريض. و هو خيرة المفيد والسيد المرتضى وابن إدريس والعلّامة في المختلف.[١]

إلى آخر قال بأنّه داخل في قوله: ﴿وَعَلى الّذينَ يُطيقُونَهُ﴾ فحكم عليه بالفدية، وأمّا القضاء فسيوافيك.

والحقّ هو القول الثاني، وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ المراد من المريض المحكوم بالإفطار، من يضرّه الصوم فيوجب طولَ برئه أو شدّة مرضه، والصوم بالنسبة إلى داء العطاش ليس كذلك وإنّما هو يوجب المشقة عليه، لأنّه يسكن بشرب الماء، والصوم يخالفه، فلذلك يكون خارجاً عن عنوان المريض.

نعم لو قال الطبيب بأنّ الصوم يضرّ بهذا الداء، فهو موضوع جديد يحكم عليه بما حكم على المريض، ولكنّه نادر أو غير واقع.

الوجه الثاني: أنّ الظاهر من الروايات أنّ من به داء العطاش غير المريض.

١. صحيحة محمد بن مسلم عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سَتّينَ مِسْكيناً﴾ (أي في الظهار) قال: من مرض أو عطاش.[٢]

---

١. مختلف الشيعة:٣/٥٤٧ ـ ٥٤٨.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٣.

٢. خبر داود بن فرقد، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام: فيمن ترك صوم ثلاثة أيّام في كلّ شهر، فقال: «إن كان من مرض فإذا برئ فليقضه، وإن كان من كبر أو عطش فبدل كلّ يوم مدّ».[١]

٣. وخبره الآخر عن أخيه وفيه: «إن كان من مرض فإذا قوي فليصمه، وإن كان من كبر أو عطش فبدل كلّ يوم مدّ».[٢]

وأمّا الثالث، أي وجوب القضاء عند التمكن، فقد ظهر عدم وجوبه وإن ذهب صاحب العروة إلىٰ وجوبه، وقد مضى أنّ من قال به فقد جعله من أقسام المريض، وأمّا من جعله من أقسام غير المطيق فقد جعل الواجب عليه الفدية دون القضاء، وعلى أيّ تقدير فقد جاء التصريح بعدم القضاء في ذي العطاش في صحيح محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام، يقول: «الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان ويتصدّقا كلّ واحد منهما في كلّ يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما».[٣]

وأمّا الرابع وهو الاقتصار في الشرب بقدر الضرورة، فلم نجد له دليلاً صالحاً، نعم يكره التملّي من الشراب والغذاء، وهو غير الاقتصار بقدر الضرورة، وما استدل به عليه غير ظاهر.

١. روى عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصيبه العطاش حتى

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ١٠ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ١١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ٨.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١.

يخاف على نفسه ؟ قال: «يشرب بقدر ما يمسك رمقه، ولا يشرب حتى يروى».[١]

٢. وما رواه المفضل بن عمر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ لنا فتيات وشباناً لا يقدرون على الصيام من شدّة ما يصيبهم من العطش، قال: «فليشربوا بقدر ما تروىٰ به نفوسهم وما يحذرون».[٢]

وجه عدم الدلالة واضح، فإنّ الحديثين ناظران إلى من يصيبه العطش لأجل حرارة الجو وغيره فرخّص في الشرب بمقدار الضرورة ، وهو غير من به داء العطش طول العمر، فلا يمكن الاحتجاج بها عليه.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ من أصابه العطش يبقى على صومه إلّا بمقدار الضرورة، بخلاف من به داء العطاش فهو يفطر.

نعم لا يتملّىٰ كسائر من رُخِّص لهم بالإفطار.

الرابع: الحامل المقرب الّتي يضرّها الصوم

الحامل المقرب التي يضرّ الصوم بأحدهما حكم عليها بالأحكام الأربعة:

الإفطار أوّلاً، و القضاء ثانياً، والتصدّق من مالها ثالثاً، بمقدار المدّ أو المدّين رابعاً. والظاهر من صاحب العروة كغيره أنّها عنوان مستقل غير داخل

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢.

«فيما لا يطيقون»، وإلّا يكفي التصدّق ولا يجب القضاء، ولا في عنوان المريض وإلّا يلزم القضاء فقط دون التصدّق، فإيجابهما معاً يكشف عن كونه عنواناً مستقلاً عند صاحب العروة وغيره ممن وافقه في القضاء والتصدّق.

أمّا الأوّل، أي الإفطار فموضع وفاق في كلتا الصورتين، فإذا أضرّ الصوم بالأُمّ يكفي في جواز الإفطار ما دلّ على أنّ الصوم المضرّ للصائم يفطر، وقد قلنا في محلّه: إنّ الموضوع إضرار الصوم بالصائم لا المريض، سواء أكان مريضاً أو لا، فالصوم المضر موجب لجواز الإفطار، وأمّا إذا أضرّ بالحمل فتفطر لتقديم الأهم على المهم من حفظ النفس المحترمة. فعلىٰ ذلك لو لم يكن للمسألة أصل تكفي القواعد العامّة في إثبات جواز الإفطار، مضافاً إلى وجود النص.

وأمّا الثاني، أي وجوب القضاء، فلم يعرف فيه خلاف سوى ما نقل عن ابن بابويه، و سوى ما نقله العلّامة في «المنتهى»[1] عن سلّار.

قال ابن بابويه: المرأة الحامل... فعليهم جميعاً الإفطار والتصدّق عن كلّ يوم بمدّ من طعام و ليس عليهم قضاء.[2]

قال العلّامة: و هذا الكلام يشعر بسقوط القضاء في حقّ الحامل والمرضع، والمشهور بين علمائنا وجوب القضاء عليهم.[3]

ويدلّ على وجوب القضاء صحيحة محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: « الحامل المقرب و المرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما أن

---

١. المنتهى: ٢ / ٦١٩، الطبعة الحجرية. ٢. المقنع: ١٩٤. ٣. مختلف الشيعة: ٣ / ٥٤٩.

تفطرا في شهر رمضان، لأنّهما لا تطيقان الصوم، وعليهما أن تتصدق كلّ واحد منهما في كلّ يوم تفطر فيه بمدّ من طعام، وعليهما قضاء كلّ يوم أفطرتا فيه تقضيانه بعد».[١]

ولعل ابن بابويه اعتمد في نفي القضاء على قوله: «لا تطيقان الصوم» في نفس الرواية، فأدخله في «**وعلى الّذين يطيقونه**»، ولكنّه إشعار لا يقابل مع التصريح الوارد فيها على القضاء.

ثمّ إنّه ربّما يستدل على عدم وجوب القضاء بصحيحة عبدالله بن مسكان، عن محمد بن جعفر، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ امرأتي جعلت على نفسها صوم شهرين، فوضعت ولدها وأدركها الحبل فلم تقو على الصوم؟قال: «فلتصدّق مكان يوم بمدّ على مسكين».[٢]

وجه الدلالة: عدم تعرضه للقضاء، ولكنّه غير تام، إذ غايته الإشعار و هو لا يعادل التصريحَ الوارد في صحيحة محمد بن مسلم السابقة، مضافاً إلى ورودها في مورد النذر، فلا يقاس عليه شهر رمضان، هذا كلّه حول الدلالة. وأمّا السند فطريق الصدوق إلى ابن مسكان و إن كان صحيحاً، لكن محمد بن جعفر الذي يروي عنه عدّة، مثل ابن مسكان و إبراهيم بن هاشم و أبي العباس الكوفي مجهول لم يُعرف، فلا يصلح للاستدلال.

وأمّا الثالث، أي وجوب التصدّق فهو محل وفاق فيما إذا أضرّ بالولد، وأمّا إذا أضرّ بنفس الحامل فهو محل خلاف.

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢.

قال العلّامة في «المنتهى»: الحامل المقرب و المرضع القليلة اللبن إذا خافتا على أنفسهما أفطرتا وعليهما القضاء، وهو قول فقهاء الإسلام و لا كفّارة عليهما؛ ولو خافتا على الولد من الصوم فلهما الإفطار أيضاً، وهو قول علماء الإسلام، و يجب عليهما القضاء إجماعاً، إلّا من سلّار من علمائنا، ويجب عليهما التصدّق في كلّ يوم بمدّ من طعام، ذهب إليه علماؤنا.

ويظهر من الشهيد في «الدروس» أنّ التفصيل هو مذهب الأصحاب، وهو خيرة المحقق الثاني في حاشية الإرشاد، حتى أنّ المتقدمين كالشيخ المفيد في «المقنعة» والطوسي في «المبسوط» وابن إدريس في «السرائر» ذكروا خصوص الخوف على الولد فأوجبوا الإفطار والقضاء والفدية في ذلك، وأمّا الخوف على أنفسهما فلم يذكروا حكمه، وجعلوه من قبيل سائر الأمراض، فاستندوا في حكمه إلى عموم أخبار المرض من وجوب الإفطار والقضاء خاصة.[١]

ولكن ذهب المحقّق في «الشرائع» و«المعتبر» إلى القضاء والفدية معاً، وعليه صاحب العروة، والدليل على وجوب الفدية إطلاق صحيح محمد بن مسلم الماضي.

وربما يقال بانصراف الصحيح إلى ما إذا أضرّ الصوم بالحمل بقرينة تقييد الحامل بالمقرب، والمرضعة القليلة اللبن وكلاهما مظنة الضرر به لا بنفسها. وإلّا لكان التقييد بهما لغواً.[٢]

---

١ . لاحظ في الوقوف على مصادر هذه الأقوال: الحدائق الناضرة: ١٣/٤٢٧ـ ٤٢٨.

٢ . مستند العروة:٢/٥٦.

يلاحظ عليه: من أين نعلم أنّ صوم المقرب يضرّ بالولد، لا بالأُمّ؟ فإنّ هذه الحالة من أخطر الحالات على الأُمّ والولد معاً، لا الولد وحده. نعم لوحصل الوثوق من قول الطبيب وغيره أنّ الصوم يضرّ بالأُمّ، سواء أكانت حاملاً أم لا على نحو لا يكون للحمل أيّ تأثير في طروء الضرر، فلا مانع من إلحاقها بالمريض والحكم بالقضاء وحده كما يأتي في المرضعة القليلة اللبن.

فإن قلت: إنّ النسبة بين الآية المباركة وصحيح الحلبي، عموم وخصوص من وجه، فإنّها تشمل ما يضرّ به الصوم حاملاً كانت أو حائلاً، بخلاف الصحيح فإنّه مختص بالحامل، لكنّه أعم من أن يضرّ بالأُمّ أو الولد، فتصدق الآية في مورد غير الحامل، دون الصحيح، كما أنّه يصدق فيما أضرّ بالولد وحده، دون الأُمّ في الآية، ويجتمعان في الحامل الّتي يضر الصوم بها دون الولد، فمقتضى الآية هو كفاية القضاء، لكن مقتضى الصحيح ضم الفدية إليه فيتساقطان ويرجع في مورد الاجتماع إلى أصل البراءة.

يلاحظ عليه: أنّ مقتضى القاعدة هو تقدّم صراحة النصّ في لزوم الفدية على ظهور الآية في عدم وجوبها من خلال سكوتها فيها، وعلى ذلك فالأحوط لو لم يكن الأقوى ضمّ الكفارة إذا كان يضرّ بالأُم وحدها.

وأمّا الرابع، أعني: مقدار الفدية من مالها فهو المدّ، كما في الصحيح، ولا وجه لاحتمال المدّين لتصريح الصحيح بأنّ الواجب هو المدّ، نعم جاء المدّان في الشيخ والشيخة في بعض الروايات، و قد عرفت أنّه محمول على الاستحباب .

ثمّ إنّ الظاهر أنّها تخرج المدّ من مالها لا من مال زوجها وانّها ليست

من النفقة و هو بعدُ موضع نظر، لأنّ الكفّارة إحدى حاجاتها الضرورية كالدواء، مضافاً إلى أنّ الزوج أيضاً دخيل في لزومها عليها و كون الواجب هو بذل المسكن والمطعم و الملبس، محمول على الغالب، إذ لا تنحصر نفقاتها الضرورية أو ما تناسب حالها بها كما لا يخفى. وقد أوضحنا حالها في كتاب النفقات من النكاح.[١]

الخامس: المرضعة القليلة اللبن

حكم المرضعة القليلة اللبن حكم الحامل في كلتا الصورتين، أي سواء أضرّ الصوم بها أو بولدها، في أنّها تفطر أوّلاً، و تقضي ثانياً، وتكفّر من مالها ثالثاً، من غير فرق بين كون الولد لها أو متبرعة برضاعه أو مستأجرة، والدليل الوحيد هو إطلاق الصحيح المتقدّم الذي يعمّ الأصناف الثلاثة.

وربما يقال بانصراف الصحيح بقرينة «القليلة اللبن» إلى ما إذا أضرّ بالولد من خلال قلّة اللبن، ضرورة عدم الفرق في الخوف على النفس بين كونها قليلة اللبن أو كثيرته، مرضعة كانت أو غير مرضعة، فإنّ الخوف المزبور متى عرض ولأيّ شخص تحقّق، فهو داخل في عنوان المريض، و محكوم بالإفطار والقضاء دون الفداء.[٢]

قلت: مرّ الكلام فيه في أنّه لو ثبت أنّ الصوم يضرّ بالأُم مطلقاً، مرضعة كانت أو لا، قليلة اللبن كانت أو لا، فهي خارجة عن النص، و أمّا إذا كان لهذه الحالة أي كونها مرضعة، تأثير في إضرار الصوم بها دون ما إذا لم يكن كذلك

---

١. النكاح في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ٢ / ٣٦٢.

٢. مستند العروة: ٢ / ٥٨.

فهو داخل تحت الصحيح. إنّما الكلام في اختصاص الحكم بصورة عدم وجود المندوحة من مرضعة أُخرى أو الانتفاع من حليب الدواب أو الحليب المجفف.

يظهر اشتراط عدم المندوحة من الشهيدين في الدروس والروضة.

قال الأوّل: لا فرق بين المستأجرة والمتبرعة إلّا أن يقوم غيرها مقامها، ـ ثمّ قال: ـ لو قام غير الأُم مقامها، روعي صلاح الطفل، ... ثمّ بالأجنبية فالأقرب عدم جواز إفطارها، هذا مع التبرع أو تساوي الأُجرتين، ولو طلبت الأجنبية زيادة لم يجب تسليمه إليها وجاز الإفطار. وقال ثاني الشهيدين: لو قام غيرها مقامها متبرعاً أو أخذ مثلها أو أنقص امتنع الإفطار.[1]

واستدلّ على ذلك مضافاً إلى وجوب المقدمة التي لا تقتضي ضرراً أو قبحاً، بمكاتبة علي بن مهزيار التي رواها صاحب الوسائل عن ابن إدريس في «مستطرفات السرائر» نقلاً عن كتاب «مسائل الرجال» رواية أحمد بن محمد بن الجوهري وعبد الله بن جعفر الحميري جميعاً، عن علي بن مهزيار، قال: كتبت إليه ـ يعني: علي بن محمد عليه السلام ـ أسأله عن امرأة ترضع ولدها وغير ولدها في شهر رمضان فيشتدّ عليها الصوم وهي ترضع حتى يُغشىٰ عليها، ولا تقدر على الصيام، أترضع و تفطر وتقضي صيامها إذا أمكنها، أو تدع الرضاع وتصوم، فإن كانت ممّن لا يمكنها اتّخاذ من يرضع ولدها فكيف تصنع؟!

فكتب: «إن كانت ممن يمكنها اتخاذ ظئر استرضعت لولدها وأتمت

---

١. الدروس: ٢٩٢/١؛ الروضة البهية: ١٣٠/٢.

صيامها، وإن كان ذلك لا يمكنها أفطرت وأرضعت ولدها وقضت صيامها متى ما أمكنها».[١]

والحديث ـ لو صحّ ـ دليل على شرطية عدم المندوحة، و في الوقت نفسه دليل على سقوط الكفّارة فيما إذا أضرّ الصوم بالأُمّ ، كما أشرنا إليه في مورده.

لا غبار على دلالة الرواية للتفصيل إنّما الكلام في سندها، فإنّها أخذت من كتاب مسائل الرجال ومكاتباتهم مولانا أبي الحسن علي الهادي ـ سلام اللّٰه عليه ـ والأجوبة عن ذلك. وقد روى تلك الأسئلة والأجوبة عن أصحابه عليه السلام اثنان:

١.أحمد بن محمد بن عبيد اللّٰه بن الحسن بن عياش الجوهري الذي عرّفه النجاشي بقوله: رأيت هذا الشيخ و كان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعّفونه، فلم أرو عنه وتجنّبته، مات ٤٠١هـ.[٢]

٢. عبد اللّٰه بن جعفر الذي يصفه النجاشي بقوله : شيخ القميين ووجههم، قدم الكوفة سنة نيف وتسعين ومائتين، صنف كتباً كثيرة.[٣]

قال الشيخ الطوسي: ثقة، له كتب. وذكره أيضاً في رجال الإمام الرضا والهادي عليهما السلام .

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٣.

٢ . رجال النجاشي: ٢٢٥/١، برقم ٢٠٥.

٣ . رجال النجاشي: ١٨/٢ برقم ٥٧١.

وبما أنّ الإمام الرضا عليه السلام توفّي عام ٢٠٣ هـ، فيكون من المعمّرين، لأنّه قدم الكوفة كما عرفت سنة نيف وتسعين ومائتين.

وبذلك يعلم أنّ الراويين غير معاصرين لطول الفاصل الزماني، والأوّل لم يوثّق بخلاف الثاني.

ثمّ إنّهما رويا في ذلك الكتاب أجوبة الإمام الهادي عليه السلام وجواباته لكتب أصحابه، وممّن سأله أو كتب إليه:

١. أيوب بن نوح.

٢. أحمد بن محمد.

٣. علي بن الريان.

٤. داود الصرمي.

٥. بشر بن البشار.

٦. علي بن مهزيار.

٧. محمد بن علي بن عيسىٰ.

إلى غيرهم ممّن نقلوا الأسئلة والأجوبة مباشرة أو بتوسيط رجال آخرين.[1]

هذا هو حال الكتاب، ومع ذلك ففي الاحتجاج به إشكال.

أوّلاً: الظاهر أنّه لم يكن لابن إدريس سند إلى تلك المجموعة وإنّما نقل عنها بالوجادة، إذ لو كان له سند لذكره.

---

١. لاحظ كتاب السرائر: ٢٨١/٣ للاطّلاع على خصوصيات هؤلاء.

وثانياً: لم يعلم أنّ المكاتبة هل نقلها كلاهما أو نقلها واحد منهما؟ وإن كان الظاهر ممّا ذكره ابن إدريس في مقدمة كتابه انّها من رواياتهما.

مضافاً إلى أنّ إلزام الأُم بإرضاع ولدها بلبن الدواب أو الحليب المجفّف أمر حرجيّ على الأُمّ لا تطيبه نفسها، إذ كيف تترك لبن ثديها وترضعه بلبن غيرها؟!

ولو عملنا بالرواية فلابدّ من حمل المتبرعة على مَنْ وجب عليها الإرضاع عيناً، للانحصار، وإلّا فلا يجوز لها الإفطار مع قيام أُمّ الولد أو غيرها بالإرضاع .

الرسالة الثانية والتسعون

شرطية العمد و الاختيار

في بطلان الصوم

في هذه المسألة فروع أربعة:

١. يعتبر في غير البقاء على الجنابة ـ على التفصيل المذكور ـ العمد والاختيار في الإفطار، فلو صدر بدونهما سواء صدر بلا قصد إلى فعل المبطل، كما إذا قاء بلا اختيار، أو احتلم، أو سبق ماء المضمضة، أو صدر مع القصد إليه، لكن ناسياً صومه.

٢. لا فرق في ذلك الحكم بين أقسام الصوم من الواجب المعيّن والموسع والمندوب.

٣. لا فرق في البطلان بين الجاهل بالحكم ـ تقصيراً أو قصوراً ـ والعالم.

٤. لا فرق بين المكره وغيره، إلّا إذا لم يصدق العمد كما إذا وُجر في حلقه.

وإليك دراسة الفروع واحداً تلو الآخر.

أمّا الأوّل: أي إذا صدر عنه الفعل بلا قصد. فيدلّ على عدم كونه مفطراً، الأُمور التالية:

١. تقييد القيء بالعمد مثل قوله: «إن ذرعه من غير أن يتقيّأ»و« أو تقيأ من غير عمد».[1]

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١و٢ وغيرهما.

٢. ما جاء في تعليل عدم مفطرية الاحتلام من أنّ «النكاح فعله، والاحتلام مفعول به».[١]

٣. ما ورد في سبق ماء المضمضة أنّه: «إن تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فليس عليه شيء، وقد تمّ صومه».[٢]

٤. ما دلّ على أنّه لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال.[٣] وهو ظاهر في الاجتناب عن اختيار.

٥. ما دلّ على صحّة صوم الناسي، مع كونه متعمداً وقاصداً إلى ذات الفعل. ففيما لا قصد فيه إلى الفعل يكون صحيحاً بطريق أولى.

والمجموع يشرف الفقيه على القطع بالحكم مضافاً إلى كونه أمراً متسالماً عليه.

وأمّا إذا قصد الفعل، ولكن نسي كونه صائماً، فيدلّ عليه ما مضى في محله من صحّة صوم الناسي إذا تناول المفطر أو جامع ناسياً[٤] و في بعضها: «إنّما هو شيء رزقه اللّه فليتم صومه، أو شيء أطعمه اللّه إياه».

وربّما يستدل بما دلّ على القضاء في مَن أفطر متعمداً. وقد استشكل عليه: بأنّ القيد ورد في أربعة مواضع[٥] في سؤال الرواة، ومورد واحد في

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، جميع أحاديثه.

٥. الوسائل: ج ٧، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١، ٢، ٤، ١٣.

جواب الإمام[١]. فالأوّل: لا يحتج به، لأنّ اختصاص سؤاله بالعمد لا يدل على اختصاص الجواب به. وأمّا الثاني: فقد جاء في الجواب : «من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً فعليه عتق رقبةمؤمنة ويصوم يوماً بدل يوم» فالجزاء فيها مجموع الحكمين: القضاء والكفّارة، فلا تدل على تقييد القضاء به.

يلاحظ عليه: أنّ ورود القيد في كلام الرواة غير مرة يدل على وجود ارتكاز عندهم على صحّة صوم غير العامد، وإلّا فلا معنى لوروده مرة بعد أُخرى، مضافاً إلى عدم تعرض الإمام إلى سعة الحكم وانّ العمد لا مدخلية له في الحكم.

أمّا الثاني: أي عدم الفرق بين أقسام الصوم، فيدل عليه إطلاق رواية الحلبي،[٢] وعمار بن موسى،[٣] و الزهري،[٤] ومحمد بن قيس،[٥] و عمار الساباطي،[٦] وخصوص رواية أبي بصير في النافلة،[٧] والتعميم في مرسلة الفقيه،[٨] مضافاً إلى الاتّفاق المحكي وعدم الخلاف.

أمّا الثالث: أي عدم الفرق بين العالم والجاهل مقصراً أو قاصراً، فهذا ما سنطرحه تالياً.

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١١.
٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١ .
٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢ .
٤ . الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٧ .
٥ . الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٩ .
٦ . الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١١ .
٧ . الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٠ .
٨ . الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

عموم الحكم للعالم والجاهل

قد تقدمت شرطية العمد والاختيار في مفطرية الأُمور الماضية، بقي الكلام في شرطية العلم بالحكم وعدمها، فالمشهور على عدم اشتراطه، وانّ العالم والجاهل في الوضع والتكليف سيّان، واستدلوا على ذلك بالأُمور التالية:

١. عموم أدلّة المفطرات وشمولها للعالم والجاهل.

٢. أنّ تخصيص الأحكام بالعالم، أمر مشكل حتى قيل إنّه يستلزم الدور.

يلاحظ عليه: أنّه غير صحيح، لإمكان تخصيصه به بدليل ثان غير الدليل الأوّل المتضمن لتشريع الحكم.

٣. أنّ تعلّق العلم والجهل بالأحكام، دليل ارتكازي على عمومه لهما، وإلّا يكون التقسيم غير صحيح.

ثمّ إنّ البحث في المقام، يرجع إلى الجاهل المقصر التارك للفحص، وأمّا القائم بالفحص وعدم العثور على دليل ومع استقلال عقله بالبراءة أو حكم الشرع عليه بالرفع فهو خارج عن مصبِّ الحكم داخل في مبحث الإجزاء والتعبد بالأحكام الظاهرية.

نعم خرج عن تحت القاعدة الموارد التالية:

١. من جهر في موضع المخافتة وخافت في موضع الجهر.

٢. من أتم في موضع القصر، ولا عكس.

٣. من تزوّج في العدة بلا دخول وكان جاهلاً بالتحريم.[١]

وأمّا ما عدا ذلك، فالجاهل والعالم سيّان عملاً بالإطلاقات إلّا ما خرج بالدليل.

وذهب صاحب الحدائق في المقام (وتبعه السيد الحكيم في خصوص الجاهل المقصر غير المردّد) إلى اختصاص البطلان بالعالم بالحكم مستدلّين بالروايتين التاليتين:

١.موثقة زرارة وأبي بصير قالا جميعاً: سألنا أبا جعفر عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان و أتى أهله وهو محرم وهو لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له؟ قال: «ليس عليه شيء».[٢]

وجه الاستدلال: أنّ بين مفاد الإطلاقات والموثقة عموماً وخصوصاً من وجه؛ فالأُولى عامة من حيث شمولها العالم والجاهل، وخاصة باختصاصها بالقضاء؛ والثانية عامة لشمول النفي، القضاء والكفارة، وخاصة باختصاصها بالجاهل، فيتعارضان في الجاهل في مورد القضاء ويتساقطان، ويكون المرجع الأصل العملي، وهو البراءة من وجوبه.

وأُجيب عن الاستدلال: بأنّ المنفيّ في ظرف الجهل إنّما هو الأثر المترتّب على الفعل وأنّه ليس عليه شيء من ناحية الفعل الصادر عن جهل لا

---

١ . دلت عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، راجع الوسائل: ج ١٤، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٤.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٢.

ما يترتب على الترك، ومن المعلوم أنّ الأثر المترتّب على الفعل، أعني: الإفطار، إنّما هو الكفّارة فقط، فهي المنفي؛ وأمّا القضاء، فليس هو من آثار الفعل، وإنّما هو من آثار ترك الصوم، وعدم الإتيان به في ظرفه على وجهه، فهو أثر للعدم لا للوجود.

نعم لأجل الملازمة بين الأمرين، أعني : الإفطار وترك الصوم، صحّ اسناد أثر أحدهما إلى الآخر مجازاً وبنحو من العناية فيقال: الإفطار موجب للقضاء مع أنّ الموجب لازمه وهو ترك الصوم.[١]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره دقة فلسفية لا يلتفت إليه العرف، ولذلك نرى أنّ القضاء في بعض الروايات، رتب على نفس الإفطار، بدون تجوّز وعناية.[٢]

والأولى أن يقال: إنّ المدّعى صحيح، ولكن وجه اختصاص الموثقة بالكفّارة هو انّ المرتكز في ذهن الرواة في هذه الموارد، هو ترتّب الكفّارة وعدمها، (لا القضاء) وكأنّ القضاء كان أمراً مسلّماً، ويدل على ذلك رواية الصدوق عن أبي جعفر عليه السلام: «انّ رجلاً أتى النبي فقال: هلكت وأهلكت فقال: ما أهلكك؟ فقال: أتيت امرأتي في شهر رمضان وأنا صائم فقال النبي: اعتق رقبة».[٣]

وبما أنّ السؤال كان عن كيفية الخروج عن المهلكة أشار النبي إلى

---

١ . مستند العروة الوثقى: كتاب الصوم: ٢٥٤/١.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

الكفارة دون القضاء وكأنّه كان أمراً مسلماً، وعليه فالرواية ناظرة لمثل هذه الحادثة.

٢. ما رواه عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: جاء رجل يلبّي حتى دخل المسجد وهو يلبّي وعليه قميصه، فوثب إليه ناس من أصحاب أبي حنيفة، فقالوا: شُقَّ قميصك وأخرجه من رجليك، فإنّ عليك بدنة وعليك الحجّ من قابل، وحجّك فاسد. فطلع أبو عبد اللّه عليه السلام على باب المسجد فكبّر واستقبل الكعبة، فدنا الرجل من أبي عبد اللّه عليه السلام وهو ينتف شعره ويضرب وجهه، فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام: «اسكن يا عبد اللّه» فلمّا كلّمه ـ وكان الرجل أعجمياً ـ فقال: ما تقول؟ قال: كنت رجلاً أعمل بيدي، فاجتمعت لي نفقة فجئت أحج لم أسأل أحداً عن شيء، فأفتوني هؤلاء أن أشقّ قميصي وأنزعه من قبل رجلي وانّ حجّي فاسد وانّ عليّ بدنة فقال له: «متى لبست قميصك أبعد ما لبيّت أم قبل؟» قال: قبل أن أُلبّي، قال: «فاخرجه من رأسك، فانّه ليس عليك بدنة وليس عليك حجّ من قابل . أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه. طف بالبيت سبعاً وصلّ ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام واسع بين الصفا والمروة، وقصّر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهلّ بالحج، واصنع كما يصنع الناس».[1]

يلاحظ عليه: أنّ لُبس ثوبي الإحرام واجب ولكن لا يبطل الإحرام بتركه، وفي المدارك: ولو أخل باللُّبس ابتداءً، فقد ذكر جمع من الأصحاب أنّه

---

١ . الوسائل: ج ١٠، الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام من كتاب الحج، الحديث ٣.

لا يبطل إحرامه وإن أثم، وهوحسن، لإطلاق ما دلّ على حصول الإحرام بالنية والتلبية.[١]

وعلى فرض شرطية الثوب في صحّة الإحرام، فالرجل قد كان واجداً لهذا الشرط، وإن كان مقروناً بالمانع وهو لبس المخيط تحته، فعلى هذا فلم يفته شيء من الفريضة، أمّا الإحرام فقد أحرم، وأمّا سائر الأعمال فقد أمر الإمام بالإتيان بها ولم يفته شيء، ولذلك أمر الإمام بالاستمرار على العمل.

فقوله: «أي رجل ركب أمراً لجهالة فلا شيء عليه»، يريدمثل هذا الرجل الذي لم يفته من الفريضة شيء، غير أنّه يحتمل لزوم الكفّارة عليه فنفاها الإمام بحجّة أنّها للعالم لا للجاهل، وليس لقوله: «أي رجل ركب...» مطلق الجاهل الذي ترك الفريضة وأبطلها، كما لا يخفى.

وأمّا الفرع الرابع فهو ما يلي ضمن أمرين:

١. لا فرق بين المكره وغيره

لو أُكره على الإفطار فأفطر مباشرة فراراً عن الضرر المترتب على ترك ما أُكره عليه، بطل صومه، وذلك لإطلاق أدلّة المفطرات، ولا وجه لانصرافها عن الإفطار عن إكراه بعد كونه فعلاً اختيارياً وإن لم يكن بطيب النفس عليه.

ويؤيده ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام بطرق متعددة: «إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله».[٢]

---

١. الجواهر: ١٨/٢٣٤.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

يلاحظ عليه: بما ذكرنا سابقاً من نظائر المقام، وهو أنّه إذا قلنا بالإجزاء في مورد امتثال أمر المولى بالأمر الظاهري أو الواقعي الثانوي، كالتقية والإكراه والإضطرار، أو أصل البراءة عند الجهل، يكون الإجزاء موافقاً للقاعدة، فإذا أفطر في جزء من الزمان وأمسك الباقي، يكون أشبه بمن ترك جزء الصلاة، جهلاً أو نسياناً أو اضطراراً وقد امتثل أمر المولى في عامة الزمان، إلّا في جزء خاص، فإذا كان الإفطار مرفوعاً، وكان الإفطار كلا إفطار، صحّ صومه، ولولا ظهور الاتفاق على القضاء وما عرفت من المرسلة لكان القول بعدم القضاء أوجه.

والظاهر من الشيخ الطوسي صحّة الصوم وعدم وجوب القضاء والكفّارة قال: مَن أُكره على الإفطار لم يُفطِر، ولم يلزمه شيء، سواء كان إكراه قهرٍ، أو إكراه على أن يفعل باختياره.

وقال الشافعي: إن أُكره إكراه قهر مثل أن يصبّ الماء في حلقه لم يفطر، وإن أُكره حتى أكل بنفسه فعلى قولين.

ثمّ استدل بحديث الرفع.[1]

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي استقرب البطلان بالبيان التالي: إنّ الأمر بالصوم قد تعلّق بمجموع التروك من أوّل الفجر إلى الغروب، وليس كلّ واحد من هذه التروك متعلّقاً لأمر استقلالي، بل الجميع تابع للأمر النفسي الوجداني المتعلّق بالمركب، فإذا تعلّق الإكراه بواحد من تلك الأجزاء، فمعنى رفع الأمر

---

١. الخلاف: ١٩٥/٢، كتاب الصوم، المسألة ٤٦.

به، رفع الأمر النفسي المتعلّق بالمجموع المركب، لعدم تمكنه حينئذٍ من امتثال الأمر بالاجتناب عن مجموع هذه الأُمور، فإذا سقط ذلك الأمر، بحديث الرفع، فتعلّق الأمر حينئذٍ بغيره يحتاج إلى الدليل.[1]

ومن المعلوم أنّ حديث الرفع شأنه الرفع لا الوضع. فهو لا يتكفّل لنفي المفطرية عن الفعل الصادر عن إكراه ليُنتج كون الباقي مأموراً به ومجزياً.

يلاحظ عليه: أنّه ليس للأوامر الضمنية واقعية سوى انبساط الأمر الوحداني على الأجزاء من خلال تعلّقه بالعنوان الذي هونفس الأجزاء في ثوب الوحدة، كما أنّ الأجزاء عبارة عن نفس العنوان في مرآة الكثرة. وعلى ذلك فليس تعلّق الأمر النفسي بكلّ جزء رهن تعلّقه بالجزء الآخر وإلّا يكون من قبيل الواجب بشرط شيء، وهو خلاف المفروض، بل الواجب كلّ جزء من الأجزاء في حال وجوب الجزء الآخر.

فلو دلّ الدليل على سقوط الأمر عن جزء خاص، فلا يكون دليلاً على سقوطه عن الجزء الآخر.

ويظهر ذلك بما ذكرناه في محلّه من أنّ دعوة الأمر إلى كلّ جزء بنفس دعوته إلى الكل، لا بدعوة خاصة وانّ الإتيان بكلّ جزء، امتثال للأمر النفسي، لا للأمر الضمني الموهوم، وبما أنّ ماهية المأمور به أمر تدريجي، يكون امتثاله أيضاً تدريجياً.

---

١. مستند العروة الوثقى: كتاب الصوم: ٢٥٨/١.

٢. الإيجار في حلقه

لو أُجِر في حلقه من غير مباشرة لم يبطل لعدم صدق الإفطار عن اختيار.

إذا أكل ناسياً فظنّ فساد صومه فأفطر

قال الشيخ: إذا أكل ناسياً فاعتقد أنّه أفطر، فجامع، وجب عليه الكفّارة.

وقال الشافعي في الأُمّ: لا كفّارة عليه.

دليلنا: انّه وطء في صوم صحيح في شهر رمضان يجب أن تلزمه الكفّارة لدخوله تحت عموم الأخبار الواردة في هذا المعنى.[١]

أقول: المسألة مزيجة من النسيان والجهل، وقد تقدم أنّ الإفطار في صورة النسيان، لا يبطل كما أنّه في صورة الجهل بالحكم يبطل، فيقع الكلام فيما إذا اجتمع النسيان مع الجهل، كما إذا أكل ناسياً، فظن فساد صومه ـ جهلاً ـ فأفطر عامداً. فهو ملحق بالجاهل، لأنّ الإفطار الأوّل وإن كان مستنداً إلى النسيان، لكنّ الثاني مستند إلى الجهل بالحكم حيث زعم فساد صومه، فأفطر مع أنّ صومه كان صحيحاً وكان عليه الإمساك إلى الليل، فيشمله حكم الجاهل من لزوم القضاء.

نعم هنا فرق بين المقام وما تقدم من الجاهل بالحكم، حيث إنّ الثاني يعتقد بكونه صائماً ويجهل بكون الارتماس مثلاً مفطّراً، بخلاف المقام

---

١. الخلاف: ١٩٠/٢، كتاب الصوم، المسألة ٣٩.

حيث يعتقد فيه بأنّه غير صائم، ويعلم أنّ ما يتناوله ـ لو كان صائماً ـ مفطر.

ولكن هذا المقدار من التفاوت لا يؤثر في الحكم، فكلّ واحد تناول المفطر بزعم أنّه حلال، غير أنّ المبدأ لارتكابه يكون تارة الجهل بكونه مفطراً، وأُخرى الجهل بحكم صومه الذي أفطره نسياناً، فمقتضى إطلاقات أدلة المفطرات هو بطلان صومه وعليه القضاء.

ثمّ إنّ السيد الحكيم ﷺ حاول إبداء الفرق بين الصورتين، وقال بأنّه لو قلنا بدخول الصورة الأُولى تحت موثقة زرارة أو صحيحة عبد الصمد، فلا وجه لإدخال الثانية تحتهما، وحاول السيد الخوئي مساواتهما أمامهما وانّ الفرق غير فارق.

ونحن في غنى عن الأمرين لما عرفت من أنّهما غير ناظرين إلى سقوط القضاء عن الجاهل بالحكم، بل تدلّان على نفي الكفّارة عنه.

ثمّ إنّ لفظة «فظن» بمعنى الاطمئنان والعلم العرفي، وإن شئت قلت: بمعنى «اعتقد»، و إلّا فلو كان بمعنى الظن المقابل لليقين يكون البطلان واضحاً غير محتاج إلى البحث لصدق التعمد بخلاف صورة القطع، إذ يكون للبحث فيه مجال.

الإفطار تقية خوفاً من الظالم

التقيّة من ظالم في شهر رمضان يتصور على وجهين:

١. التقيّة في كيفية الصيام بإتيان ما لا يرونه مفطراً كالإفطار قبل ذهاب

الحمرة و الارتماس في الماء، كلّ ذلك تقية.

٢. التقية في ترك الصوم كالإفطار يوم العيد.

هل يبطل الصوم في كلتا الصورتين اعتماداً على أدلّة القضاء، أو يصحّ مطلقاً اعتماداً على نصوص مشروعية التقية، أو يفصّل بينهما بالصحّة في الأُولى والبطلان في الثانية، كما هو المحكيّ عن «نجاة العباد» من الإجزاء إذا تناول ما ليس مفطراً عندهم، أو أفطر قبل الغروب تقية، ووجوب القضاء فيما لو أفطر بما هو مفطر عندهم، وجوه ثلاثة:

والمهم دراسة أدلّة التقية، ومقدار دلالتها على الإجزاء.

وحاصل الفرق: أنّه لو صام على طريقتهم كما إذا اجتنب عن الأكل والشرب والجماع ولم يجتنب عن الارتماس، فهو جدير بالبحث، وأنّ أدلّة التقية هل تتكفل بإضفاء الصحّة على العمل؟ وأمّا لو أفطر بشيء اتّفق الفريقان على كونه مفطِّراً كالأكل في آخر شهر رمضان وقد حكم حاكم الجور بكونه يوم الفطر وكانت المخالفة مظنة الضرر، فلا موضوع للبحث عن الإجزاء، لأنّه لم يصم ولم يأت بعمل عبادي، حتى يقوم الناقص مكان الكامل، نظير ما إذا لم يصلّ تقية من الكافر.

أقول: قد تقدّم الكلام في المكره من أنّه إذا صام طول النهار وأُكره على الأكل في فترة منه، فقد قلنا بقيام العمل الناقص مكان الكامل، وليس هذا مثل ما إذا لم يأت بعمل بتاتاً وفي المقام، لو أفطر بمقدار ارتفعت به التقية، وصام إلى الليل، فيقع البحث في إقامة العمل الناقص مكان الكامل.

وعلى كلّ تقدير فسواء أكان البحث مركزاً على القسم الأوّل أو عامّاً يعم القسمين، يقع الكلام في مفاد أحاديث التقية.

أمّا صحّة العمل الجاري على وفق التقية، كما إذا فقد الشرط أو الجزء واقترن بالمانع، فتدل عليه الروايات في الأبواب التالية، ونقتصر في كلّ باب برواية واحدة.

١. وجوب غسل الرجلين تقية

عن داود بن زربي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء؟ فقال لي: «توضأ ثلاثاً، ثلاثاً»، قال: ثمّ قال لي : «أليس تشهد بغداد وعساكرهم؟» قلت: بلى، قال: فكنت يوماً أتوضأ في دار المهدي، فرآني بعضهم وأنا لا أعلم به، فقال:كذب من زعم أنّك فلاني وأنت تتوضأ هذا الوضوء قال: فقلت: لهذا والله أمرني.[١]

٢. جواز الصلاة خلف المخالف تقية

روى حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من صلّى معهم في الصفّ الأوّل، كان كمن صلّى خلف رسول الله في الصفّ الأوّل».[٢]

روى عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت :إنّي أدخل المسجد

---

١ . الوسائل: ج ١، الباب ٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١. و لاحظ الحديث ٢و٣و ٤.

٢ . الوسائل: ج٥، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١. ولاحظ: الحديث: ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠.

وقد صلّيت، فأُصلّي معهم فلا احتسب بتلك الصلاة؟ قال: «لا بأس، وأمّا أنا فأُصلّي معهم وأُريهم أنّي أسجد وما أسجد».[١]

عن سماعة قال: سألته عن رجل كان يصلّي فخرج الإمام وقد صلّى الرجل ركعة من صلاة فريضة؟ قال: «إن كان إماماً عدلاً فليصلّ أُخرى، وينصرف، ويجعلهما تطوّعاً، وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إمام عدل، فليبن على صلاته كما هو، ويصلّي ركعةً أُخرى ويجلس قدرَ ما يقول: أشهد أن لاإله إلّا اللّه وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثمّ ليتمّ صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقية واسعة».[٢]

٣. الاتّباع في الفطر والأضحى

روى أبو الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام انّا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلمّا دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحّي فقال: «الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحّي الناس، والصوم يوم يصوم الناس».[٣]

نعم القدر المتيقن من الرواية هو عدم تبيين الخلاف بقرينة قوله: إنّا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، ولا يعمّ العلم بالخلاف، لكن في سائر الروايات وما يأتي غنى وكفاية.

---

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٨ وغيره.

٢ . الوسائل: ج ٥، الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٧.

هذا بعض ما ورد من الروايات الواردة في أبواب خاصة.

ثمّ إنّ هنا روايات، يستفاد منها مضيّ كلّ عمل أتى به المكلّف عن تقية:

١. روى الكليني بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام أنّه يقول: «التقية في كلّ شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحلّه اللّه له». [١] والسند ينتهي إلى الأكابر من أصحاب الإمام أبي جعفر عليه السلام، كإسماعيل بن جابر الجعفي الذي وثّقه الشيخ والعلّامة، ومعمر بن يحيى بن سالم ـ كما في نسخة الوسائل، أو ابن سام كما في نسخة رجال النجاشي، أومسافر كما في رجال ابن داود و قال: كذا رأيته بخط الشيخ أبي جعفر رحمه الله عرّفه النجاشي بقوله: كوفي عربي، صميم، ثقة متقدم ـ ومحمد بن مسلم وزرارة .

والمراد من قوله: «أحلّه اللّه» هو الحلية الوضعية مثل قوله سبحانه: **﴿إِنَّما الْبَيعُ مِثْل الرِّبا وَأَحلَّ اللّهُ البيعَ وحرّمَ الرِّبا﴾**. [٢] فإذا كان نافذاً، وضعاً يكون حلالاً شرعاً ومعنى تنفيذه انّه يترتب عليه آثار الصحة وسقوط القضاء والإعادة.

وليس المراد مجرّد الحلية التكليفية فقط، إذ لم تكن الحلية به بهذا المعنى أمراً خفياً على شيعتهم إذا عملوا بالتقية وأعادوا العمل في الوقت أو خارجه، وإنّما الخفي هو قيام ذلك العمل الموافق لمذهب المخالف، مكانَ العمل الموافق للمذهب الحقّ.

---

١ . الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٢.
٢ . البقرة:٢٧٥.

وقد روى الكليني عن زرارة، عن أبـي جـعفر عليه السلام : « التـقية فـي كـلّ ضرورة وصاحبها أعلم بها حين تنزل به».[١]

وروى البرقي في المحاسن عن معمر[٢] بن يحيى بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام : «التقية في كلّ ضـرورة».[٣] والمـجموع روايـة واحـدة لاتـحاد المروي عنه راوياً وإماماً، وقد نقلت الأخيرتان غير كاملتين وإذا دار الأمر بين النقيصة والزيادة السهويين، فالنقيصة أولى، لكثرة النقيصة السهوية ونـدرة الزيادة كذلك.

٢. روى الكليني بسند صحيح عن هارون بن مسلم السرمن رائي الثقة، عن مسعدة بن صدقة ـ الزيدي البتريّ الذي يقول في حقّه العلّامة المامقاني: والإنصاف انّ الرجل ثقة ـ عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث طويل: «فكلّ شيء يعمل المؤمن ، بينهم لمكان التقية مما لا يؤدّي إلى الفساد في الدين فـإنّه جائز».[٤]

وطريق الاستدلال واحد.

ثمّ إنّ هناك طريقاً آخر لإثبات إجزاء العمل الصادر عن تقية، وهو أنّ الروايات الكثيرة الهائلة الباعثة إلى العمل بالتقية في كلّ شؤون الدين على نحو يقول الإمام: «لا دين لمن لا تقية له» .[٥] تدل بالملازمة العادية على أنّ

---

١ . الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ١ .

٢ . وفي الوسائل المطبوع عمر مكان معمر وهو تصحيف.

٣ . الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٨ .

٤ . الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٦.

٥ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

الشارع اكتفى في امتثال أوامره ونواهيه في ظروف الاضطرار والخوف على النفس والعرض والمال، بأداء العمل على النهج المألوف بين أهل الخلاف، إذ لو كان العمل غير مجز كان عليه التصريح بلزوم الإعادة والقضاء ولو مرّة واحدة مع أنّك لا تجد بين هذه الروايات الكثيرة التي يبلغ عددها إلى أربع وخمسين رواية[١] ما يدلّ على لزوم الإعادة والقضاء، وقد قلنا في مبحث الإجزاء من علم الأُصول أنّ في الأمر بالعمل بالأمارة في الأجزاء والشرائط والموانع، دلالة واضحة على أنّ الشارع اكتفى في امتثال سننه وفرائضه ومكروهاته ومحظوراته على ما يصل إلى المكلّف من خلال الأمارة وسائر الحجج الشرعية، والقول بعدم الإجزاء في مورد التقية مطلقاً أو الاقتصار في القول بالاجتزاء بباب الطهارة والصلاة ، كما عليه السيد المحقّق الخوئي في مستند العروة، كأنّه في غير محلّه.

ثمّ إنّ السيد الحكيم ﷺ استدل برواية لا دلالة لها على الإجزاء قال: ظاهر جملة من النصوص الواردة في الأمر بالتقية: صحّة العمل الجاري على طبق التقية وإن وجد مانعاً أو فقد شرطاً أو جزءاً، مثل المصحح عن أبي عمر الأعجمي: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمر أنّ تسعة أعشار الدين التقية. ولا دين لمن لا تقية له. والتقية في كلّ شيء، إلّا في النبيذ، والمسح على الخفين».[٢] فإنّ استثناء المسح على الخفين يقتضي شمول المستثنى منه

---

١ . جامع أحاديث الشيعة: ج ١٤، الباب ١ من أبواب وجوب التقية، ولاحظ سائر الأبواب.

٢ . الوسائل: ج ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣؛ والباب ٢٥ من هذه الأبواب، الحديث ٣.

للحكم الوضعي، ومصحّح زرارة: «قلت له: في مسح الخفين تقية؟ فقال عليه السلام: «ثلاثة لا أتّقي فيهن أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفين، ومتعة الحجّ»[١] [٢].

وأورد عليه السيد الخوئي قدس سره بأنّ الرواية قاصرة الدلالة، فإنّ الاستثناء في قوله: «التقية في كلّ شيء إلا...» استثناء عما ثبت، والذي ثبت، هو الوجوب بقرينة: «انّ من لا تقية له لا دين له» ويكون معنى الرواية أنّ التقية واجبة إلّا في هذه الثلاثة، وأين هذا من الدلالة على الإجزاء؟![٣]

والظاهر أنّ الرواية قاصرة الدلالة من جهة أُخرى، وهي أنّها بصدد حدّ التقيّة في الإفتاء، وأنّه يجب الإفتاء بالتقية في عامة المسائل إلّا في هذه المسائل الثلاث، ولذلك قال الإمام عليه السلام في الرواية الثانية: «ثلاثة لا أتّقي فيهنّ أحداً» وليست في مقام بيان حدّ التقية في العمل في مقام العمل، ولعلّ عدم اتّقائه فيها في مقام الإفتاء هو كونها من المسائل المختلف فيها وليس للمخالفين فيها رأي واحد.

وبذلك تُعلم صحّة العمل الجاري على وجه التقية من غير فرق بين الأجزاء والشرائط، وغيرهما كما إذا أفطر يوم فطرهم عن تقية وأمسك عنه إلى المغرب، فهو محكوم بالصحّة والإجزاء، لأنّ الصوم عمل مستمر من الفجر إلى المغرب وقد ابتلى بالتقية في جزء من النهار واقتصر بالمقدار الذي

---

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٥.

٢. مستمسك العروة الوثقى:٣٢٠/٨.

٣. مستند العروة الوثقى: كتاب الصوم: ٢٦٥/١.

يرتفع به التقية، ولكنّه صام تمام النهار فهو من مصاديق قوله: كلّما اضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه اللّٰه له وأباحه إيّاه.

وأمّا ما ورد من قوله: «إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر علي من أن يضرب عنقي ولا يعبد اللّٰه».[١] فقد تقدّم أنّه ورد في رواية واحدة وهي مرسلة لا يحتجّ بها ولم يرد في سائر الروايات.

إذا غلب على الصائم العطش

في المسألة فروع:

١. إذا غلب على الصائم العطشُ بحيث خاف من الهلاك، فيجوز له أن يشرب، بل يجب للزوم صيانة النفس عن الهلاك، ولعلّ التعبير بالجواز، لدفع توهم الحظر، ومثله إذا كان حرجاً أو خاف ضرراً فيجوز الشرب لدليل نفي الحرج، والضرر على القول بأنّ المراد منهما عدم جعل حكم ضرري أوحرجيّ، كما هو الظاهر في الثاني دون الأوّل.

٢. يقتصر على مقدار الضرورة، لأنّها تتقدّر بقدرها، وهو مقتضى موثقة عمار،[٢] وخبر المفضّل.[٣]

ففي الأوّل في الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه؟ قال عليه السلام: «يشرب بقدر ما يُمسِك رمقَه، ولا يشرب حتى يروي». وفي نسخة الوسائل:

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

٢. الوسائل: ج٧، الباب ١٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج٧، الباب ١٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢.

«العطاش» ولكنّه تصحيف، سواء أكان بكسر الفاء فهو جمع العطشان، ولا يصحّ اسناد الإصابة إليه، أو بضمها فهو داء يصيب الإنسان فيشرب الماء ولا يروي والمفروض أنّه يروي، وهذا يكشف عن كون النسخة غلطاً، والصحيح : العطش كما في التهذيب،[1] وعليه عنوان الباب في الوسائل.

٣. يفسد صومه بذلك قيل لاستعمال المفطِّر اختياراً وأدلّة رفع الاضطرار لا تدل على صحة الصوم، لأنّها إنّما ترفع الحكم التكليفي، فغايته جواز الشرب الذي كان محرماً في نفسه، وأمّا صحّة الصوم ليجزي بالإمساك عن الباقي، فلا دليل عليها.

يلاحظ عليه بأمرين:

أ. الملازمة العرفية بين تجويز الإفطار بمقدار الضرورة، وصحّة صومه وقد مرّ نظيره.

ب. أنّ الصحّة مقتضى إطلاق دليل الفريضة، حيث ينطبق عليه عنوان الصوم، نظير الإفطار عن نسيان أو تقيّة كما مرّ، ويؤيّد ذلك سكوت الإمام عن القضاء، واحتمال أنّ سكوته لأجل كون المخاطب عارفاً به، أوّلاً، لأنّه لم يكن في مقام البيان، كما ترىٰ.

٤. يجب عليه الإمساك بقية النهار: تدلّ عليه الموثقة الماضية، ومن المعلوم عدم الفرق بين النهي عن الارتواء وسائر المفطرات، وقد مرّ الإمساك

---

١ . التهذيب: ٢٤٠/٤، باب العاجز عن الصيام، الحديث ٩.

التأدبي في مَن أفطر يوم الشك من رمضان ثمّ تبين أنّه من رمضان.

٥. هل يختص الإمساك بشهر رمضان كما هو المتبادر من الموثقة، أو يعمّ الواجب المعيّن؟ فعلى ما سلكناه من الصحّة لا كلام في وجوب الإمساك في الصيام المعيّن، وعلى القول ببطلانه فلا دليل على وجوبه في غير رمضان، لأنّ الموثقة وخبر مفضل منصرفة إلى شهر رمضان، بشهادة أنّه يقول: إنّ لنا فتيات وشبّان لا يقدرون على الصيام. ومثله الموثقة، فهي إمّا منصرفة، أو مهملة من هذه الجهة، فلا يمكن التمسك بإطلاقها.

عدم جواز الذهاب إلى مكان يضطر فيه إلى الإفطار

لا يجوز للصائم أن يذهب إلى المكان الذي يعلم أنّه يُكْره على الإفطار بإيعاد فيختار الإفطار دفعاً للضرر، لصدق الاختيار والإفطار عن عمد، لما عرفت من أنّ الفعل الصادر عن إكراه من مصاديق الاختيار.

ومثله ما لو اضطر إلى الإفطار، مثلاً يعلم أنّه إن يذهب إلى مكان يغلب عليه العطش على نحو لو لم يشرب الماء لهلك.

بل يمكن أن يقال: إنّه بمجرد القصد إلى الذهاب يبطل صومه، لكونه ناوياً للقاطع، هذا ممّا لا سترة عليه.

إنّما الكلام فيما إذا ذهب إلى مكان يعلم أنّه يضطر إلى الإفطار بنحو الإيجار، فلا شكّ أنّه لو ذهب وأُوجر، يكون صومه باطلاً، لأنّ الايجار وإن كان فعلاً غير اختياري لكنّه بالنسبة إلى مقدّماته اختياري بوسعه أن لا يذهب.

هل يبطل صومه هذا بمجرّد القصد إلى ذلك، أو لا؟ مال السيد الحكيم إلى الوجه الثاني، قائلاً بأنّه غير مفطِّر نظير الاحتلام، لأنّه مفعول به، فالعمد إليه ليس عمداً إلى المفطِّر حتى يكون حراماً، فالعمد إليه بالذهاب ليس عمداً إلى الحرام كما إذا علم أنّه إذا نام يحتلم، أو إذا أكل في الليل شيئاً احتلم.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: لا نسلّم أنّ الإيجار على وجه الإطلاق غير مفطر وإنّما هو كذلك إذا لم يكن اختيارياً ولو باختيار ما ينتهي إليه من المقدمة، وأمّا معه فهو فعل اختياري تسبيبيّ ومفطِّر قطعاً.

وثانياً: وجود الفرق بين الاحتلام والإيجار، بأنّ الاحتلام ليس من المفطرات، وإنّما المفطر هو الجماع، أو الاستمناء أو البقاء على الجنابة، فلا يكون شرب الدواء حراماً وإن انتهى إلى الاحتلام، وهذا بخلاف الأكل والشرب فإنّهما من المفطرات إذا صدرا عن اختيار، ومناطه كون الفعل أعمّ من أن يكون بنفسه أو مقدّماته اختيارياً.

---

١. المستمسك: ٣٢٥/٨.

الرسالة الثالثة والتسعون

في شرائط وجوب الزكاة

يشترط في وجوب الزكاة أُمور:

الأوّل: البلوغ

اتّفقت كلمة الأصحاب على عدم وجوب الزكاة لغير البالغ في النقدين، وإنّما الخلاف بينهم في الغلات والأنعام على تفصيل سيوافيك.

وأمّا أهل السنّة فالمشهور بينهم هو أنّ مال الصبي مثل مال البالغ تجب فيه الزكاة. وهو المروي عن مالك، والليث بن سعد، وابن أبي ليلى، وأحمد، والشافعي، وعدّة من الصحابة والتابعين؛ غير أنّ الأوزاعي والثوري قالا بأنّه تجب الزكاة في ماله ولكن لا يجب الإخراج، بل تحصىٰ حتى إذا بلغ، عرّفوه مبلغ ذلك فيُخرجه بنفسه، وبه قال عبد اللّه بن مسعود، (وبه قال ابن حمزة من أصحابنا كما سيوافيك).

نعم ذهب ابن شبرمة وأبو حنيفة وأصحابه إلى عدم الوجوب من دون تفصيل.[1]

وأمّا أصحابنا فاختلفوا إلى أقوال:

١. عدم تعلّق الزكاة بمال الصبي. و به قال ابن أبي عقيل، وابن الجنيد، والسيد المرتضى في الجمل. وسلّار، و ابن إدريس.

---

١ . الخلاف:٢/٤٠، كتاب الزكاة، المسألة ٤٢.

٢. عدم تعلّقها به إلّا في الغلّات والمواشي. وبه قال الشيخان، و أبو الصلاح، وابن البراج. ونقله السيّد في الناصريات عن أكثر أصحابنا.

٣. تلزم الزكاة في ماله، ولا يجب أداؤها. وهو ظاهر ابن حمزة في وسيلته قال: ومن لا تجب عليه وتلزم في ماله وهو الصبي.[١]

٤. ليس في مال اليتيم زكاة إلّا أن يتّجر به، فإن اتّجر به ففيه زكاة والربح لليتيم.[٢]

أقول: المراد من «اليتيم» في الروايات هو غير البالغ، سواء أمات أبوه أم لا. و لندرس أدلّة الأقوال:

دليل القول بعدم التعلّق

استدلّ على القول الأوّل بوجوه:

١. قوله سبحانه:﴿**خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها**﴾[٣]، فإنّ الخطاب للمكلّفين بقرينة عدّ الزكاة تطهيراً لذنوبهم، وما ربّما يقال من أنّ الخطاب ـ حسب السياق ـ للمنافقين بقرينة قوله سبحانه : ﴿**وَآخَرونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِم خَلَطُوا عَملاً صالِحاً وآخَر سيِّئاً عسَى اللّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحيم**﴾[٤]، ليس بتام، فإنّ المورد غير مخصّص، والحكم لمطلق المكلّفين على غرار قوله:﴿**فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجواكُمْ صَدَقَةً ذلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وأَطْهَرُ**﴾.[٥] وهو خطاب للمؤمنين.

---

١. الوسيلة:١٢١.
٢. مختلف الشيعة: ٣ / ١٥١ ـ ١٥٢.
٣. التوبة: ١٠٣.
٤. التوبة: ١٠٢.
٥. المجادلة: ١٢.

نعم يرد عليه أنّه يثبت وجوب الصدقة على المكلّف، ولا يدلّ على عدم وجوبها على غير البالغ، بل هو ساكت عنه، ولو تمّ دليل المخالف على وجوبها على غير البالغ في مورد الغلات و المواشي لا يكون مزاحماً له، لكون الحكمين مثبتين.

٢. قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: الصبي حتى يحتلم ....»[١] وإطلاق الحديث يقتضي رفع مطلق القلم من غير فرق بين قلم التكليف أو الوضع، وكون المرفوع في حقّ النائم هو قلم التكليف لا الوضع لا يكون قرينة على الانصراف إلى التكليف، لأنّ المرفوع في المجنون هو مطلقه. نعم منصرف الحديث إلى ما إذا لم يكن الرفع موجباً لتضرر الآخرين، وإلّا فالحديث منصرف عنه، ولذلك يتعلّق الضمان بمال الصبي، في قيم المتلفات وأُروش الجنايات. ويمكن أن يقال: إنّ رفع وجوبها على خلاف الامتنان بالنسبة إلى الفقراء كما في صحيح ابن مسكان عن أبي عبد الله ﷺ: «إنّ الله عزّوجلّ جعل للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم، ولولا ذلك لزادهم».[٢]

ولأجل ذلك فالمهم في المقام هو الروايات المتضافرة التي تتجاوز العشر وفيها الصحاح، وقد عمل بها كثير من الفقهاء، وقد تضافر عنهم قولهم: «ليس على اليتيم زكاة» ، أو: «ليس في مال اليتيم زكاة».

١. صحيحة الحلبي،عن أبي عبد الله ﷺ ، قال: قلت له: في مال اليتيم

---

١ . الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٩.

عليه زكاة؟ فقال: «إذا كان موضوعاً فليس عليه زكاة، فإذا عملت فأنت له ضامن والربح لليتيم».[١]

وقوله: «موضوعاً» بمعنى الثابت في مقابل ما يُتّجر به.

٢. صحيحة أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ليس على مال اليتيم زكاة، وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه فيما بقي حتى يُدرك، فإذا أدرك فإنّما عليه زكاة واحدة، ثمّ كان عليه مثل ما على غيره من الناس».[٢]

قوله: «فليس عليه لما مضى زكاة» ردّ لما روي عن الأوزاعي والثوري حيث قالا بالتعلّق ولكن يخرج عند البلوغ.

ثمّ إنّ قوله: «ليس على مال اليتيم زكاة» ورد في غير واحد من الأحاديث ربّما تبلغ ثمانية، وإليك بيانه.

٣. صحيحة محمد بن القاسم بن الفضيل قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الوصي أيزكّي زكاة الفطر عن اليتامى إذاكان لهم مال؟ قال عليه السلام: «لا زكاة على يتيم».[٣] ومورد السؤال هو زكاة الفطرة لكن العبرة بعموم الجواب.

٤. ما رواه البزنطي في جامعه عن عاصم بن حُميد، عن أبي بصير

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.

المرادي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس على مال اليتيم زكاة».[١]

٥. صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام : قال: سألته عن مال اليتيم؟ فقال: «ليس فيه زكاة».[٢]

٦. صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : قال: «ليس في مال اليتيم زكاة».[٣]

٧. خبر[٤] مروان بن مسلم، عن أبي الحسن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أبي يخالف الناس في مال اليتيم: ليس عليه زكاة».[٥]

٨. خبر أحمد بن عمر بن أبي شعبة، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن مال اليتيم، فقال: «لا زكاة عليه إلّا أن يعمل به».[٦]

٩. خبر العلاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام هل على مال اليتيم زكاة؟ قال: «لا».[٧]

إلى غير ذلك من الروايات التي تفيد القطع بصدور مضمونها من الإمام.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٦.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٨.
٤. لوقوع علي بن يعقوب الهاشمي في سنده ولم يوثق.
٥. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٩.
٦. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١٠.
٧. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١٢.

فإن قلت: إنّ النسبة بين هذا «ليس في مال اليتيم زكاة» وما دلّ على وجوب الزكاة بصورة الحكم الوضعي في كلّ من الأنعام، والغلات والنقدين عموم من وجه، ففي الأنعام نظير قوله: «في كلّ أربعين شاة، شاة»[١]، و في الغلّات: «في الزكاة ما كان يعالج بالرشاء والدوالي والنضح ففيه نصف العشر، وإن كان يسقى من غير علاج بنهر أو عين أو بعل أو سماء ففيه العشر كاملاً»[٢]، وفي زكاة النقدين في الذهب في كلّ عشرين ديناراً نصف دينار[٣]؛ فإذا قيس قوله: «ليس في مال اليتيم» إلى كلّ واحد من هذه الأدلّة المتعرّضة للحكم الوضعي الشامل للبالغ وغيره تكون النسبة عموماً من وجه، حيث إنّ الأوّل (ليس في مال اليتيم زكاة) عامّ يعمّ مورد كلّ واحد وغيره، وخاص باليتيم، كما أنّ كلّ واحد منها عامّ يعمّ البالغ وغيره وخاص بمورده فيتعارضان.

قلت: أوّلاً: إنّ ما دلّ على وجوب الزكاة في الأنعام والغلات والنقدين بمنزلة دليل واحد وُزّع على الأبواب المختلفة، فعندئذٍ تنقلب النسبة إلى الخصوص المطلق. فكأنّه قال: «في الغلات والأنعام والنقدين زكاة بشرائطها» وعندئذ يصبح قوله: «ليس على مال اليتيم زكاة» مخصصاً له.

ثانياً: سلّمنا لكن قوله: «ليس على مال اليتيم زكاة» حاكم لكونه متعرّضاً لما لم يتعرّض له دليل المحكوم، من كون اليتم مانعاً من تعلّقها بماله.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب زكاة الغلات، الحديث ٥.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

وبعبارة أُخرى: ما دلّ على وجوب الزكاة في الأُمور الثلاثة مقتض، واليتم مانع عنه.

ثالثاً: سلّمنا أنّ النسبة عموم من وجه، فيعامل معهما معاملة المتعارضين فيتساقطان ويرجع إلى الأصل وهو عدم وجوب الزكاة على اليتيم.

دليل القول بتعلّقها بغلّات اليتيم ومواشيه

أوجب الشيخان وأبو الصلاح وابن البراج الزكاة في غلّات الأطفال والمجانين ومواشيهم[1]، واستدلّوا بصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم أنّهما قالا: ليس على مال اليتيم من الدين والمال الصامت شيء، فأمّا الغلات فعليها الصدقة واجبة.[2]

والوارد فيها وإن كان الغلات، لكن المواشي، تلحق بها لعدم القول بالفصل، إذ ليس هنا من يقول بوجوبها في الأُولى دون الثانية.

ومقتضى القاعدة تخصيص ما تضافر من أنّه «ليس على مال اليتيم زكاة»، بالصحيحة لكن المشهور من المتأخرين توقّفوا عن التخصيص، وذلك لوجوه:

١. موثّقة[3] أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سمعه يقول: «ليس في

---

١. مختلف الشيعة:١٥٦/٣.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

٣. لأجل علي بن الحسن بن فضّال في السند، والعباس الوارد في السند هو العباس بن معروف الثقة.

مال اليتيم زكاة، وليس عليه صلاة، وليس على جميع غلّاته من نخل أو زرع أو غلّة زكاة، وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك، فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة، وكان عليه مثل ما على غيره من الناس»[١].

وهي تنفي الزكاة في نفس ما تثبته الصحيحة، والسند لا غبار عليه، غير أنّ الأُولى صحيحة وهذه موثقة، وقد عمل الأصحاب بأحاديث أبناء فضّال، وإن كانوا فطحيّين.

٢. احتمال صدور صحيح زرارة تقيّة، لذهاب جمهور فقهاء السنة إلى الوجوب غير أبي حنيفة.

ويؤيّد ذلك خبر أبي الحسن [٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أبي يخالف الناس في مال اليتيم: ليس عليه زكاة».[٣]

٣. حمل قوله: «واجبة» على مطلق الثبوت بأنّ الوجوب بمعنى الثبوت الأعم من الوجوب والاستحباب.

ثمّ إنّ الشيخ لمّا عمل برواية زرارة، حاول الجمع بينها و بين رواية أبي

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١١.

٢. المردّد بين الإصفهاني والأنباري، وكلاهما يرويان عن أبي عبد الله ولم يرد في حقّهما توثيق، ويحتمل أن يكون المراد أبو الحسن الليثي لما في الفهرست من أنّ لأبي الحسن الليثي كتاباً يروي عنه هارون بن مسلم؛ وعلى هذا، ففي السند تصحيف حيث بُدّل هارون بـ «مروان». وسيأتي نظيره في باب عدم الزكاة على الحليّ، والله العالم.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٩.

بصير بحمل الثانية على نفي الوجوب في جميع الغلات فلا ينافي ثبوتها في بعض الأربع.

يلاحظ عليه: أنّ غير اليتيم أيضاً كذلك، حيث لا زكاة عليه في جميع الغلات وإنّما هي في بعض الأربع، فما هو الوجه لتخصيص اليتيم به؟!

وربما تضعَّف رواية أبي بصير بأنّ الشيخ أخذها من كتاب علي بن الحسن بن فضّال، وفي سنده إليه في المشيخة: «ابن عبدون (المتوفّى ٤٢٣هـ) سماعاً، وإجازة عن علي بن محمد بن الزبير (المتوفّى٣٤٨هـ) عن علي بن الحسن بن فضال» ولم يرد توثيق في حقّهما.

يلاحظ عليه: أنّ الأوّل من مشايخ النجاشي حيث قال في حقّه: أبو عبد الله شيخنا المعروف بابن عبدون،له كتب.[١]

وقال الشيخ: أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، أجاز لنا بجميع ما رواه، مات سنة ٤٢٣ هـ.[٢] ومشايخ الإجازة في غنى عن الوثاقة، والنجاشي لا يروي إلّاعن ثقة.

نعم لم يرد في حقّ الثاني إلّا قول النجاشي في ترجمة ابن عبدون: وكان قد لقي علي بن محمد القرشي المعروف بابن الزبير، وكان علوّاً في الوقت.[٣] وربما استظهر من قوله: «كان علواً في الوقت» وثاقته وجلالته، لكن الظاهر أنّ المراد هو العلو في الاسناد، حيث إنّه يروي عن علي بن

---

١. رجال النجاشي: ١/ ٢٢٨، برقم ٢٠٩.

٢. رجال الطوسي: ٤١٣، برقم ٥٩٨٨.

٣. رجال النجاشي: ٢٢٨/١ برقم ٢٠٩.

الحسن بن فضّال الذي كان شيخ العياشي، وليس هذا دليلاً على وثاقته.

ولو افترضنا عدم صحّة الاحتجاج برواية أبي بصير، لكن رواية زرارة لا تقاوم الإطلاقات المتضافرة، لأنّ تخصيص مثلها بخبر الواحد أمر مشكل، و ـ لذلك ـ استشكلنا في حقّ المارّة لمخالفته الإطلاقات المتضافرة في أنّه لا يحلّ مال امرئ إلّا بطيب نفسه .

فالحقّ ما عليه المشهور من عدم تعلّقها بمال اليتيم مطلقاً.

في اعتبار ابتداء الحول

يقع الكلام في مقامين:

١. فيما يعتبر في تعلّق الزكاة به، مرور الحول كالنقدين والأنعام.

٢. فيما لا يعتبر فيه سوى كونه بالغاً حين انعقاد الحب وصدق الاسم كالغلّات الأربع.

المقام الأوّل: ما يعتبر فيه الحول

فلا شكّ في عدم تعلّق الزكاة إذا ملك وكان تمام الحول غير بالغ، لقوله: «ليس على مال اليتيم زكاة» ، إنّما الكلام إذا ملك سنة وبلغ في أثناء السنة كأوّل النصف الثاني من السنة، فهل يتعلّق به الزكاة ، أو لا؟

وبعبارة أُخرى: هل الملفّق ممّا قبل البلوغ وبعده، موضوع أيضاً أو لا؟ فيه وجوه:

١. عدم الاحتساب، وإنّ مبدأ السنة هو مبدأ البلوغ.

٢. الاحتساب، فلو ملك بدء السنة و بلغ أثناءها حسب ما قبله أيضاً، ويكون المبدأ للسنة مبدأ مالكيته.

٣. التفصيل بين البلوغ قبل الشهر الثاني عشر، فيحسب، وإلّا فلا، لأنّ الحول في الزكاة يتحقّق بحلول الشهر الثاني عشر.

أمّا الأوّل، فهو المعروف بين المتأخّرين، وقد استدلّ له بوجهين:

١. انّ المتبادر من قولهم: «ليس على مال اليتيم زكاة» أنّ البلوغ جزء الموضوع، لا شرط الحكم، فكأنّه قال: المالك البالغ إذا حال عليه الحول، يزكّي ماله،والمفروض عدمه، لأنّه حال عليه الحول دون أن يكون الموضوع بجزئيه محقّقاً، فليس عليه شيء.

وهذا نظير قوله ﷺ: «لا صدقة على الدين، ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك».[1] ومعنى ذلك انّ الموضوع للزكاة هو المال الحاضر، الواقع تحت سلطة المالك، وأمّا غيره فليس موضوعاً له.

وذهب المحقّق السبزواري في كتابيه: «الذخيرة» و «كفاية الأحكام» إلى كفاية البلوغ في أثناء السنة حيث قال: إذ المستفاد من الأدلّة، عدم وجوب الزكاة على الصبي ما لم يبلغ، وهو غير مستلزم لعدم الوجوب حين البلوغ بسبب الحول السابق بعضه عليه، إذ لا يستفاد من أدلّة اشتراط الحول، كونه [جميع الحول] في زمان التكليف.[2]

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٦.

٢ . الذخيرة، كتاب الزكاة، ص ٤ و المطبوع غير مرقم.

يلاحظ عليه: أنّ المتبادر من قوله: «ليس على مال اليتيم زكاة» هو خروجه عن كونه موضوعاً لوجوب الزكاة وتعلّقه، فيصير الموضوع بحكم عدم الواسطة اليتيم و البالغ، هو مال المالك البالغ، وعليه يجب مرور سنة على الموضوع، والحول الملفّق من الزمانين ليس مصداقاً له، فإذا كان في النصف الأوّل من السنة غير بالغ، فقد حالت شهور على المال لا السنة الكاملة.

وربّما يستدلّ على عدم الاحتساب بما رواه الشيخ عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سمعه يقول: «ليس في مال اليتيم زكاة، وليس عليه صلاة، وليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلّة زكاة، وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك، فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة، وكان عليه مثل ما على غيره من الناس».[1]

وجه الاستدلال: أنّ قوله : «وإن بلغ اليتيم» جملة شرطية، وقوله: «فليس عليه لما مضى» جزاء الشرط، والمراد من الموصول «الزمان» قليله أو كثيره فيشمل السنة وبعضها، فلو كان يتيماً كلّها أو بعضها، فليس عليه في تلك البرهة زكاة، فلو ضم ذلك البعض إلى البعض الذي بلغ فيه لكان مخالفاً لإطلاق الرواية.

يلاحظ عليه: أنّ مورد الرواية لا يحتمل ذلك المعنى لورودها في الغلات التي لا يعتبر فيها شيء سوى كون المالك بالغاً حين انعقاد الحب

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة ، الحديث ١١. ورواه الكليني عن أبي بصير بمتن يختلف مع ما نقله الشيخ.

وصدق الاسم، ففي مثله، لا تتعلّق الزكاة إلّا إذا كان المالك بالغاً أوان تعلّقها وهو انعقاد الحبّة وصدق الاسم، وأمّا ما يعتبر فيه حيلولة الحول منذ كونه مالكاً فهل يعتبر فيه البلوغ في تمام السنة، أو يكفي التلفيق؟ فلا دلالة للحديث على واحد من الأمرين.

ثمّ إنّ المحقّق الهمداني[1] ذكر في تفسير الحديث وجوهاً أربعة وزاد بعض المعاصرين وجهاً خامساً، أوجد تعقيداً في تفسيره، ولكن الظاهر أنّ المراد من الموصول هو الزمان، ولكنّه خاص بما لا يعتبر فيه السنة كما لا يخفى.

المقام الثاني: ما لا يعتبر فيه الحول

أمّا ما لا يعتبر فيه الحول من الغلّات الأربع فالمناط البلوغ وقت التعلّق، وهو انعقاد الحب وصدق الاسم، وما في متن العروة بأنّ المناط هو البلوغ قبل وقت التعلّق مبنيّ على اعتباره شرطاً فيعتبر تحقّقه قبله، و أمّا على القول بأنّ اليتم مانع فيكفي عدمه حين انعقاد الحبّ.

الشرط الثاني: العقل

الأقوال في المجنون بين الأصحاب نفسها في الصبي وقد عطف الشيخ المجنونَ على الصبي، ثمّ ذكر الأقوال التي تعرّفت عليها في مورد اليتيم فلا نعيد.

---

١. مصباح الفقيه:١٤/١٣.

وهكذا الأمر عند السنّة فالمجنون والصبي عندهم سواسية، قال الخرقي: الصبي والمجنون يُخرج عنهما وليّهما. ثمّ نقل وجوب الإخراج عن عدّة من الصحابة والتابعين.

نعم نقل عن الحسن البصري وسعيد بن المسيّب وسعيد بن جبير وأبي وائل والنخعي وأبي حنيفة أنّه لا تجب الزكاة في أموالهما، كما حكي عن ابن مسعود والثوري والأوزاعي أنّه: «تجب الزكاة ولا تُخرج حتى يبلغ الصبي ويفيق المعتوه».[١]

هذه هي الأقوال والمشهور بين الإمامية خصوصاً المتأخّرين عدم وجوب شيء على المجنون، سواء أكان ممّا تعتبر فيه السنة أم لا. ويدلّ عليه أُمور:

الأوّل: انصراف أدلّة التشريع تكليفاً ووضعاً عن المجنون فهو بالحيوان أقرب منه إلى الإنسان.

الثاني: إطلاق حديث رفع القلم، فالمجنون حسب هذا الإطلاق لم يكتب عليه شيء من التكليف والوضع وتخصيص الرفع بالإثم على خلاف الإطلاق.

وأمّا ضمان أُروش الجنايات وقيم المطلقات فهو لأجل أنّ الحديث حديث امتنان ولا امتنان، في رفع الضمان في هذه الموارد، وأمّا غيرهما وما أشبههما فالقلم مرفوع على الإطلاق.

---

١. المغني: ٥١٩/٢.

الثالث: اشتراك المجنون مع الصبي في غالب الأحكام، ولكن في «الجواهر» عدم دليل معتدّ به على هذه التسوية إلّا مصادرات لا ينبغي للفقيه الركون إليها.[١]

ويمكن أن يقال: إنّ ملاك الاستدلال في المقام هو قياس الأولوية، فإذا كان وجوب الزكاة مرفوعاً عن الشاب المراهق فأولى أن يكون مرفوعاً عن المجنون.

الرابع: ما يظهر من السيد الخوئي من أنّه سبحانه خاطب العقل بقوله: «إيّاك أُثيب وإيّاك أُعاقب»[٢] ولكن في صحّة الاستدلال نظر ظاهر، لأنّ العقل جُعل ملاك المثوبة والعقوبة لا ملاك التكليف الوضعي، أي تعلّق الحقّ بالمال الزكوي كتعلّق نفقة الأقارب والزوجات وأُروش الجنايات وقيم المطلقات بماله.

الخامس: صحيحة عبدالرحمن بن حجاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأة من أهلنا مختلطة ، أعليها زكاة؟ فقال: «إن كان عمل به فعليها زكاة، وإن لم يعمل به فلا».[٣] وموضع الاستشهاد هو الشق الثاني.

السادس: معتبرة موسى بن بكر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة مصابة ولها مال في يد أخيها، هل عليه زكاة؟ قال: «إن كان أخوها يتّجر به فعليه زكاة».[٤] وموضع الاستشهاد هو مفهوم القضية الشرطية.

---

١ . الجواهر: ٢٨/١٥.

٢ . الوسائل: ج ١، الباب ٣ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٢؛ و لاحظ روايات الباب.

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١ .

٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

وسند الحديث لا غبار عليه، وقد روي بطريقين في أحدهما سهل بن زياد، و قد قيل فيه: « الأمر في سهل سهل»، وفي الثاني «محمد بن الفضيل» والمراد منه محمد بن الفضيل بن كثير الأزدي الكوفي الصيرفي الذي عدّه المفيد في الرسالة العددية من الفقهاء والرؤساء الأعلام الذين يؤخذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام ولا يطعن عليهم بشيء.

وقال الأردبيلي في جامعه: إنّ المراد من محمد بن الفضيل عند الإطلاق هو محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة، واحتمله التفريشي في رجاله.

وعلى كلّ تقدير فالسند لا غبار عليه.

ومنصرف الروايتين وإن كان هو النقدين لكن القيد المفهوم(النقدان) من الرواية ليس احترازياً، بل لأجل أنّ الاتّجار يتحقّق به غالباً فكان الموضوع مال المجنون على وجه الإطلاق. فيعمّ النقدين والغلّات والمواشي، لأنّ عدم الاتّجار أعمّ من عدم القابليّة فيشمل الجميع.

وعلى ضوء هذه الأدلّة فالموضوع للوجوب هو البالغ العاقل الذي حال الحول على ملكه في مورد النقدين، وكونه كذلك عند انعقاد الحبّة والتسمية في غيرهما.

حكم الجنون الآني

لا فرق في خروج المجنون عن الموضوع للوجوب إطباقياً كان أو إدوارياً، وذلك لصدق المجنون، إنّما الكلام في الجنون الآني كما إذا جنّ دقيقة أو خمس دقائق ثمّ أفاق، فهل يضر بوجوب الزكاة أو لا؟

مال صاحب العروة إلى عدم كونه مخلاً به، قائلاً بأنّه يصدق أنّه كان عاقلاً طول السنة أو عاقلاً حين انعقاد الحبة وصحة التسمية.

لكنّ المتأخّرين من المحقّقين لم يرتضوا هذا الرأي، وذلك لأنّ الميزان هو الدقة العرفية في مقابل الدقة الفلسفية لا المسامحة العرفية، فلا مجال للثاني في الفقه البتة.

فإذا كان كذلك فلا شكّ أنّه لا يصدق عليه أنّه كان عاقلاً طول السنة، ومثل هذا عامة التحديدات الشرعية، مثل عدّة الوفاة والمسافة الشرعية والكر وأيّام الاعتكاف وأقل الحيض، فالميزان في الجميع هو الدقة العرفية؛ فلو تزوجت قبل انقضاء العدة ولو بساعة، أو غمس يده النجسة في الماء الكر الذي ينقص عنه بغرفة، لحرمت الزوجة أبداً وصار الماء القليل نجساً.

والحاصل: أنّ الميزان هو صدق الموضوع المحدّد على المورد بدقّة على المستوى العرفي.

نعم ربّما تقوم القرينة على أنّ المراد غير المصداق الدقيق، وهذا كما إذا باع كرّاً من حنطة، فلو دفع بالخليط من تراب غير المنفك عنه في الخارج فقد وفى بعقده وعهده، وذلك لأنّه قلّما يتفق أن تخلص الحنطة من التراب.

فتلخص من ذلك أنّ الميزان هو تطبيق المفهوم على المورد بدقة عرفية إلّا إذا قام الدليل على التوسعة في مقام التطبيق كما مثلنا.

الشرط الثالث: الحرية

فلا زكاة على العبد وإن قلنا بملكه من غير فرق بين القن والمدبّر وأُمّ الولد والمكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤد شيئاً من مال الكتابة، وأمّا المبعّض فيجب عليه إذا بلغ ما يتوزع على بعضه الحر النصاب.

إنّ عدم الابتلاء بموضوع المسألة يغنينا عن إفاضة الكلام فيه، فلنعطف عنانه إلى ما هو اللازم.

الشرط الرابع: المالكية

لا شكّ أنّ الزكاة ضريبة على مال المالك مضافاً إلى قوله سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً﴾[1]، وقولهم عليهم السلام: «إنّما الزكاة على صاحب المال»، وقوله عليه السلام: «لا تجب عليه الزكاة إلّافي ماله» إلى غير ذلك من الأحاديث.[2]

والمتبادر من الآية والروايات هو الملكية الشخصية، وأمّا الملكية العامّة فهي على أقسام:

أ: إذا تمّ تأسيس شركة مساهمة على نحو يكون المالك هو عنوان الشركة تديرها هيئة من ذوي السهام أو من غيرهم، فلا شكّ أنّه تجب الزكاة

---

١. التوبة: ١٠٣.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١، ٢، ٣.

حينئذٍ. لأنّ الملكية وإن كانت بالجهة لكنّها عنوان رسمي وقانوني، والمالك الحقيقي هو مُلّاك السهام. وهذا ما يفهم من الأدلّة بإلغاء الخصوصية.

ب: إذا كانت الملكية العامة وقفاً على جهة خاصة كعلماء البلد أو ساداتهم فبلغ نصيب كلّ واحد حدّ النصاب، فهل تجب الزكاة على كلّ واحد؟

الظاهر عدم تعلّق الزكاة، لأنّه يتعلّق على من يكون مالكاً حين انعقاد الحبة وصدق التسمية، والمفروض أنّ النصاب في هذه الحالة لم يكن ملكاً شخصياً لأحد وإنّما يصير ملكاً شخصياً بعد القبض، وهو لا يفيد، لأنّ الملكية حصلت بعد تعلّق الزكاة.

والعجب من السيد المحقّق الخوئي حيث يقول بوجوب الزكاة في هذا المورد(الوقف) بعد القبض، وإليك نصّ عبارته: وعلى الجملة فمثل هذه الأوقاف التي هي وقف على الجهات العامة بنحو الصرف أو ملكية العنوان لا زكاة فيها إذا لم يقبضها شخص معين. نعم بعد القبض و حصول الملكية للشخص ـ على القول بأنّ الوقف تمليك ـ وجبت الزكاة حينه.[1]

ثمّ إنّه أفتىٰ في مقام آخر بخلاف ما ذكره هنا، حيث قال: أمّا الوقف فلا تجب الزكاة فيه لقصور الملك من الأوّل، فإنّ الوقف وإن تضمّن التمليك على الصحيح إلّا أنّه نوع ملكية محدودة مقصورة من جهة الانتفاع وليس للموقوف عليه السلطنة على العين من حيث البيع أو الهبة أو الرهن ونحو

١ . مستند العروة الوثقى، كتاب الزكاة:٣٦/١.

ذلك ممّا يتمتع الملّاك بأملاكهم. فأدلّة الزكاة منصرفة عن مثل هذه الملكية.[١]

وعلى كلّ تقدير فبما أنّ هذا الشرط من الشروط الواضحة فلابدّ أن يكون ذكره لغرض آخر، وهو إخراج الموارد الثلاثة التي ذكرها صاحب العروةفي كلامه كما سيوافيك.

ثمّ إنّ المحقّق الحلي ذكر هذا الشرط بقوله: والملك شرط في الأجناس كلّها ولابدّ أن يكون تاماً.

وقد اختلف الشرّاح في تفسير هذا القيد، والظاهر أنّ نظر المحقّق إلى إخراج العين المرهونة لأجل تعلّق حقّ الغير به، أوالوقف الخاص لأجل تعلّق البطون اللاحقة به. و سيوافيك الكلام فيهما في الشرط الخامس.

وأمّا صاحب العروة فقد ذكر هذا الشرط لأجل إخراج الصور الثلاث:

١. الموهوب قبل القبض.

٢. الموصى به قبل القبول.

٣. القرض قبل القبض.

أمّا الأوّل، أعني: الموهوب قبل القبض، فلا تجب الزكاة على الموهوب له، لأنّ القبض جزء السبب المملك فلا ملكية للمتهب قبله، فكيف تجب عليه الزكاة ولا يصدق أنّه ماله؟ فالقبض إمّا ناقل أو كاشف ولكن كشفاً حكمياً بمعنى عدم حصول الملكية إلّاعند الإجازة ولكن يترتّب

١. مستند العروة الوثقى، كتاب الزكاة: ١/٤٣ـ٤٤.

على ما مضى أثر مالكية الموهوب له، وترتيب الأثر غير كونه مالكاً والزكاة على المالك.

وعلى ما ذكرنا تقف على أحكام الفروع التالية:

١. إذا وهب لشخص أحد النقدين البالغين حدّ النصاب ولم يُقبض لم يجر الحول على الموهوب له إلّا بعد القبض.

٢. إذا حال الحول بعد العقد وقبل القبض وجبت الزكاة على الواهب، لأنّه حال الحول في ملكه لما عرفت من أنّ القبض مملّك أو كاشف كشفاً حكمياً.

٣.لو مات الواهب قبل القبض انتقل إلى وارثه دون الموهوب له فلا تجب الزكاة عليه، بل تجب على وارث الواهب إن كان واجداً للشرائط، وإلّا فلا تجب عليهما.

٤. لو فرضنا أنّ شخصين ملك كلّ منهما كمية من الدنانير غير بالغة حدّ النصاب فوهباه من زيد ولم يقبض، فإنّه لا تجب الزكاة على الموهوب له لعدم القبض، ولا على الواهب لعدم بلوغ حصة كلّ منهما النصاب على الفرض، وسيوافيك أنّ النصاب معتبر في ملك كلّ شريك على حدة.

هذا هو المعروف بين الأصحاب وربما احتمل كون القبض كاشفاً حقيقياً عن الملكية من حين العقد أو شرطاً للزوم العقد، فعندئذٍ تختلف أحكام الفروض السابقة لكن الاحتمالين الأخيرين ضعيفان، والتفصيل موكول إلى محلّه.

وأمّا الثاني، أي الموصى به قبل القبول، فلا تجب الزكاة فيه إلّا إذا حال الحول بعد قبول الموصى له مال الوصية، لأنّ القبول شرط مالكيته.

ثمّ إنّ السيد الطباطبائي ذكر وراء القبول قبض الموصى له أيضاً مع أنّه لا يشترط فيه القبض وإنّما يشترط القبول فقط، ولعلّه أراد من القبض القبول الفعلي.

هذا كلّه بناء على أنّ الوصية التمليكية من قبيل العقود، فالإيجاب من الموصي قبل الوفاة، والقبول من الموصى له بعد وفاته، وهذا هو المشهور.

قال السيد الطباطبائي في كتاب الوصية: أمّا التمليكية فالمشهور على أنّه يعتبر فيها القبول جزءاً وعليه تكون من العقود أو شرطاً على وجه الكشف أو النقل فيكون من الإيقاعات.[١] ولكنّه احتمل قوياً عدم اعتبار القبول فيها بل يكون الرد مانعاً وعليه تكون من الإيقاع الصريح.

وما احتمله صاحب العروة أخيراً هو الأقوى، فإنّه كيف يمكن أن يكون من العقود مع وجود الفصل الطويل بين إنشاء التمليك وقبوله الذي ربما يبلغ الفصل عشرة أعوام ولا يجوز مثل ذلك في حال الحياة.

وعلى ذلك فالزكاة على الموهوب له ويجري الحول من حين تمليكه. اللّهمّ إلّا أن يكون غير متمكن من التصرف فعندئذٍ يفتقد الشرط الخامس.

وممّا يؤيد عدم الحاجة إلى القبول ما ورد في الروايات من أنّه إذا مات الموصى له قبل القبول يعطىٰ لورثته.[٢] وهذا يدل على أنّ الوصية التمليكية

---

١ . العروة الوثقى: ٢ / ٨٧٧، كتاب الوصية.

٢ . الوسائل: ج ١٣، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ١ و ٢.

يكفي فيها التمليك، غاية الأمر أنّ للموصى له حقّ الرد، فما ورد في الرواية على وفق القاعدة بخلاف الهبة، فلو مات الموهوب له قبل القبول يرد الموهوب إلى الواهب كما مرّ.

وأمّا الثالث، أي القرض قبل القبض، فلا تتعلّق الزكاة بالمقترض إلّا بعده، ويدلّ عليه لفيف من الروايات:

١.صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل دفع إلى رجل مالاً قرضاً، على مَن زكاته، على المقرض أو المقترض؟ قال: «لا، بل زكاتها ـ إن كانت موضوعة عنده حولاً ـ على المقترض».[١]

٢. صحيحة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين والثلاث أو ما شاء الله ،على مَن الزكاة، على المقرض أو المستقرض؟ فقال: «على المستقرض، لأنّ له نفعه وعليه زكاته».[٢]

هذا كلّه إذا كان النصاب باقياً، وأمّا إذا صرفه أو اشترى به ما لا يتعلق به الزكاة فحكمه واضح .

الشرط الخامس: تمام التمكّن من التصرف في المال

المراد التمكّن طول السنة لا خصوص آخرالحول، لأنّ التمكّن منه فيه شرط لوجوب الأداء. ثمّ إنّ صاحب العروة رتّب عليه موارد سبعة يكون عدم

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.

التمكّن في أربعة منها، تكوينياً، كالغائب الذي لم يكن المال في يده، ولا في يد وكيله، والمسروق والمجحود (بالدال المهملة) غصباً أو اشتباهاً، والمدفون في مكان منسي؛ وفي ثلاثة منها، يكون عدم التمكّن تشريعياً: كالعين المرهونة إذا جعلها المرتهن بعد الرهن عند الراهن، والموقوفة ـ بناء على أنّ العين الموقوفة ملك للموقوف عليهم ـ و منذور التصدّق من النقدين أو الأنعام . فلو رهن أثناء السنة أو وقف أو نذر كذلك لا تجب الزكاة لعدم التمكّن شرعاً من التصرف وإن كان متمكناً خارجاً.

فلو صحّ كون الموضوع هو عدم التمكّن تكويناً أو تشريعاً، كان لما ذكر وجه، وإلّا فلو كان الموضوع عدم التمكّن من التصرّف تكويناً كما إذا كان خارجاً عن يده وسلطته كما في الموارد الأربعة، فيختص عدم الوجوب بها، وأمّا الموارد الثلاثة فيبحث فيها على ضوء القواعد.

فيجب علينا دراسة كلمات العلماء أوّلاً، ولسان الروايات ثانياً.

أمّا كلمات العلماء

١. قال الشيخ: من كان له مال دراهم أو دنانير فغُصبت أو سرقت أو جحدت، أو غرقت أو دفنها في موضع ثمّ نسيها وحال عليه الحول، فلا خلاف أنّه لا يجب عليه الزكاة منها، لكن في وجوب الزكاة فيه خلاف فعندنا لا تجب فيه الزكاة ؛وبه قال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وهو قول الشافعي في القديم؛ وقال في الجديد: تجب الزكاة فيه. و به قال زفر.[1]

---

١ ـ الخلاف: ٣٠/٢، كتاب الزكاة، المسألة ٣٠.

٢. وقال في المقنعة: ولا زكاة على مالٍ غائبٍ عن صاحبه إذا عدم التمكّن من التصرف فيه والوصول إليه.[١]

٣. وقال في النهاية: ولا زكاة على مال غائب إلّا إذا كان صاحبه متمكّناً منه أيّ وقت شاء، فإن كان متمكّناً منه لزمته الزكاة... ومن ورث مالاً ولا يصل إليه إلّابعد أن يحول عليه حول أو أحوال فليس عليه زكاة إلّا أن يصل إليه ويحول عليه حول.[٢]

٤. وقال في المهذب: من ورث مالاً ، ولم يصل إليه ولا يتمكّن من التصرف فيه إلّا بعد الحول لم يلزمه زكاته في ذلك الحول.[٣]

٥. وقال في الغنية: وأمّا شرائط وجوبها في الذهب والفضة: فالبلوغ، وكمال العقل، وبلوغ النصاب، والملك له، والتصرّف فيه بالقبض أو الإذن، وحؤول الحول عليه وهو كامل في الملك.[٤]

٦. وقال في السرائر: ولا زكاة على مال غائب إلّا إذا كان متمكّناً منه أي وقت شاء بحيث متى مارامه قبضه، فإن كان متمكّناً منه لزمته الزكاة، وقد ورد في الروايات: إذا غاب عنه سنين ولم يكن متمكّناً منه فيها ثمّ حصل عنده يخرج منه زكاة سنة واحدة وذلك على طريق الاستحباب دون الفرض والإيجاب.[٥]

---

١ . المقنعة: ٢٣٩، باب زكاة الغائب.

٢ . النهاية: ١٧٥، باب ما تجب فيه الزكاة.

٣ . المهذب: ١٦٠/١، باب زكاة الذهب.

٤ . الغنية:١١٨/٢، الفصل الأوّل. تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام .

٥ . السرائر: ٤٤٣/١ باب ما تجب فيه الزكاة.

٧. وقال في إصباح الشيعة: ومن كان عنده نصاب فغصب منه أو غاب أو ضلّ ولا يتمكّن منه ثم عاد إليه في أثناء الحول، استأنف به الحول غير معتد بما سبق.[١]

٨. وقال في الشرائع: والتمكّن من التصرّف في النصاب معتبر في الأجناس كلّها.[٢]

٩. وقال في الجامع للشرائع: ومن خلّف ذهباً أو فضة نفقة لعياله وهو حاضر فعليه الزكاة، وإن كان غائباً بحيث لا يتمكّن منه فلا زكاة عليه.[٣]

إلى غير ذلك من الكلمات الظاهرة في كون الشرط هو التمكّن الخارجي ، مقابل العاجز عنه تكويناً، لا الممنوع شرعاً.

وبذلك يعلم أنّ ادّعاء الإجماع على عنوان مطلق التمكّن عقلاً أو شرعاً، غيرتام بعد ظهور كلمات القدماء في قسم واحد منه.

وأمّا النصوص، فهي لا تتجاوز عن هذا الحدّ، نذكر منها المهم:

١. صحيح العلاء بن رزين، عن سَدير بن حكم الصيرفي (الذي قد روى الكشي في مدحه وقدحه روايات ، غير أنّ في نقل الأجلاء عنه دلالة على وثاقته، حيث نقل عنه: ابن مسكان، وفضالة بن أيوب، والحسن بن محبوب) قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به

---

١ . إصباح الشيعة: ١١٤، الفصل الثالث.

٢ . الجواهر:١٥/ ٤٨، قسم المتن.

٣ . الجامع للشرائع: ١٢٤.

فدفنه في موضع، فلمّا حال عليه الحول، ذهب ليخرجه من موضعه، فاحتفر الموضع الذي ظن أنّ المال فيه مدفون فلم يصبه، فمكث بعد ذلك ثلاث سنين، ثمّ إنّه احتفر الموضع الذي في جوانبه كلّها، فوقع على المال بعينه كيف يزكّيه؟ قال: «يزكّيه بسنة واحدة، لأنّه كان غائباً عنه وإن كان احتبسه».[١]

وما دلّ على تزكيته لسنة واحدة محمول على الاستحباب لما سيوافيك في زكاة العين المدفونة أو الغائبة.[٢]

٢. موثّقة إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد، فيغيب بعض ولده فلا يدري أين هو، ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من أبيه؟ قال: «يعزل حتى يجيء»، قلت: فعلى ماله زكاة؟ قال: «لا حتى يجيء» قلت: فإذا هو جاء أيزكّيه؟ قال: «لا حتى يحول عليه الحول في يده».

ورواها أيضاً يونس، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي إبراهيم عليه السلام فهما رواية واحدة[٣] تدلان على عدم وجوب التزكية مطلقاً حتى لسنة واحدة فتكون قرينة على حمل الأوّل على الاستحباب.

٣. صحيح رفاعة بن موسى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يغيب عنه ماله خمس سنين ثمّ يأتيه فلا يردّ[٤] رأس المال كم يزكّيه؟ قال:

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

٢. راجع ص ٢٠٤.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣.

٤. أن يخسر في تجارته ولا يردّ رأس المال.

«سنة واحدة».[١] و الذيل محمول على الاستحباب جمعاً بين ما دلّ على وجوب شيءٍ وما دلّ من الزكاة لسنة واحدة كما سيوافيك في زكاة العين المدفونة أو الغائبة.

٤. معتبرة[٢] عيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل أخذ مال امرأته فلم تقدر عليه، أعليها زكاة؟ قال: «إنّما هو على الذي منعها».[٣]

إنّ إيجاب الزكاة على الآخذ قرينة على أنّه أخذه قرضاً مع اجتماع سائر الشرائط.

٥. صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صدقة على الدين، ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك».[٤]

٦. موثّقة عبد الله بن بكير، عمّن رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه؟ قال: «فلا زكاة عليه حتى يخرج، فإذا خرج زكّاه لسنة لعام واحد، فإن كان يدعه متعمّداً وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكلّ ما مرّ به من السنين».[٥]

٧. صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام:

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.

٢ . السند لا غبار عليه وأمّا علي بن سندي فنقل الكشي عن نصر بن الصباح انّه وثقه وروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى في نوادره و لم يستثنه ابن الوليد، له ٨٤ رواية في الكتب الأربعة.

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥ .

٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٦.

٥ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل إليهما ثمّ يأخذهما متى يجب عليه الزكاة؟ قال: «إذا أخذهما ثمّ يحول عليه الحول، يزكّي».[١]

٨. ما في «قرب الاسناد» عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: «كان أبي يقول: إنّما الزكاة في الذهب إذا قرّ في يدك».[٢]

٩. موثّقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يشتري الوصيفة[٣] يثبتها عنده لتزيد و هو يريد بيعها أعلى ثمنها زكاة ؟ قال: «لا حتى يبيعها»، قلت: فإن باعها أيزكّي ثمنها؟ قال: «لا،حتى يحول عليه الحول وهو في يده».[٤]

١٠. ما دلّ على عدم الزكاة فيما تركه لأهله نفقة و غاب عنهم.[٥]

هذا مجموع ما وقفنا عليه من الروايات وتجمعها المحاور التالية:

١. المال المدفون المجهول مكانه، الحديث ١.

٢. مال الوارث الغائب، الحديث ٢.

٣. المال الغائب عن الإنسان، سائر الروايات.

والجميع ظاهر فيما إذا كان هناك بين المالك والمال، مانع خارجي يمنعه عن إعمال السلطة، وأين هو من المال الذي هو تحت يده لكن يمنعه

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٠.

٣ . الوصيفة مؤنث الوصيف، وهو الغلام دون المراهق.

٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٤ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٤.

٥ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٧ من أبوا ب زكاة النقدين.

عن التصرّف حكم الشرع، كما في مورد الرهن والوقف، ومنذور التصدّق؟!

فلو قلنا بفهم العرف عدم الخصوصية ولو بمناسبة الحكم والموضوع فهو، وإلّا يختص عدم الوجوب بالعجز الخارجي، ولابدّ عندئذٍ من عرض ما لم يتمكّن من التصرّف لأجل المنع الشرعي، على سائر القواعد، فنقول:

١. العين المرهونة

هل تتعلّق الزكاة بالعين المرهونة إذا حال الحول مطلقاً أو لا؟ أو يفصّل بين التمكّن من الفك وعدمه فتتعلّق في الأوّل دون الثاني؟ فالكلّ محتمل .

قال الشيخ: ومتى رهن قبل أن تجب فيه الزكاة، ثمّ حال الحول وهو رهن وجبت الزكاة وإن كان رهناً. لأنّ ملكه حاصل ثمّ ينظر فيه، فإن كان للراهن مال سواه، كان إخراج الزكاة فيه؛ وإن كان معسراً ، فقد تعلّق بالمال حق المساكين يؤخذ منه،لأنّ حقّ المرتهن في الذمّة بدلالة انّه إن هلك المال، رجع على الراهن بماله ثمّ يليه حقّ الرهن الذي هو رهن به.[1] و هو صريح في وجوب تعلّقها مطلقاً، لكن قوله : بأنّ حق المرتهن في الذمة، غير تام بل حقّه محصور في العين المرهونة مادام موجوداً، نعم لو هلك يرجع إلى ذمة الراهن لا أنّ حقه من أوّل الأمر على ذمة الراهن.

ولكنّه ﷺ أفتى في «الخلاف» بعدم التعلّق مطلقاً قال: إذا كان له ألف فاستقرض ألفاً غيرها، ورهن هذه عند المقرض، فإنّه يلزمه زكاة الألف التي

---

١ . المبسوط:٢٠٨/١.

في يده إذا حال عليه الحول دون الألف التي هي رهن.[١]

والظاهر عدم تعلّقها لما عرفت في الشرط من انصراف الأدلّة إلى الملكية التامة، وهي في المقام ناقصة، لتعلّق حقّ الغير به على نحو لو لم يف دينه فللمرتهن بيعه واستيفاء حقّه، وقد قلنا فيما سبق من أنّ قيد التمامية في عبارة الشرائع، ناظر إلى إخراج العين المرهونة وإن أبيت فالأحوط التفصيل بين التمكّن من الفك وغيره.

٢. العين الموقوفة

هل العين الموقوفة ملك للّه سبحانه أو للواقف، أو للموقوف عليهم، أو ليس ملكاً بل فكّ ملك؟

لا سبيل إلى الأوّل، لأنّه إن أُريد منه القسم التكويني، فليس هذا من خصوصيات الوقف، فهو سبحانه مالك الملك والملكوت بما أنّه خالق لما سواه. وكون الوقف للّه، بمعنى كون الغاية منه التقرّب إلى اللّه سبحانه لا أنّه ملك للّه تعالى.

ومثله الثاني، لأنّ الغاية من الوقف، إخراج العين الموقوفة عن سلطانه وحوزة سلطنته، فكيف تبقى على ملكه، ثمّ إنّه كيف يملك وهو رميم في التراب، ليس منه عين ولا أثر مع بقاء العين الموقوفة عبر القرون؟!

ويليه في الضعف، الرابع، لأنّ لازمه جواز استيلاء كلّ فرد عليها، من غير فرق بين الموقوف عليه وغيره. فتعيّن الثالث، وهو الذي اختاره المحقّق

---

١. الخلاف:٢/١١٠، كتاب الزكاة، المسألة ١٢٩.

في «الشرائع» حيث قال: الوقف ينتقل إلى ملك الموقوف عليه، لأنّ فائدة الملك موجودة فيه، والمنع من البيع لا ينافيه كما في أُم الولد وقد يصح بيعه على وجه.[١]

وعلى ذلك فلو تعلّقت الزكاة بنفس الرقبة الموقوفة، كما إذا وقف على أولاده أربعين شاة للانتفاع بنمائها، فلا تتعلّق بها الزكاة، لأنّ الغاية من الوقف هو ما جاء في كلامه ﷺ: «حبس الأصل و سبل الثمرة» والتحبيس ينافي التصرّف فيه.

وأمّا إذا تعلّقت بنمائها، كما إذا وقف بستاناً مع نخيلاته فلا وجه لعدم تعلّقها إذا بلغ نصاب كلّ واحد من الموقوف عليهم حدّ النصاب، وقد صرّح بما ذكرناه الشيخ في «المبسوط» في الأنعام والغلّات فقال: وإن وقف على إنسان أربعين شاة وحال عليها الحول لا تجب فيه الزكاة، لأنّها غير مملوكة والزكاة تتبع الملك فإن ولدت وحال على الأولاد الحول وكانت نصاباً وجب فيها الزكاة إذا كان الواقف شرط انّ جميع ما يكون منها للموقوف عليه؛ و إن ذكر أنّ الغنم وما يتوالد منها وقف فإنّما لهم منافعها من اللبن والصوف، لا تجب عليهم الزكاة، لما قلنا من عدم الملك.[٢]

وقال ـ قبل ذلك ـ: إذا كان وقف على إنسان واحد أو جماعة ضيعة فدخل منها الغلّة وبلغت نصاباً، فإن كان لواحد (وبلغ النصاب) تجب فيه الزكاة، وإن كان لجماعة وبلغ نصيب كلّ واحد النصاب كان عليهم الزكاة ـ إلى

---

١. الشرائع: ٤٥٠/٢، كتاب الوقف، النظر الثالث.

٢. المبسوط: ٢٠٥/١، والأولى أن يقول بعدم تمامية الملك.

أن قال: ـ و إنّما أوجبنا الزكاة لأنّهم يملكون الغلّة و إن كان الوقف غير مملوك.[١] وسيأتي الكلام في الوقف لاحقاً.[٢]

٣. منذور التصدّق

سيأتي البحث عنه لاحقاً.[٣]

ثمّ إنّ المدار في التمكّن هو العرف، لأنّه المخاطب إنّما الكلام إذا شكّ فيه فهل يصحّ التمسّك عند الشكّ بإطلاق ما دلّ على وجوب الزكاة أو لا؟ وعلى فرض عدم الصحة فما هو المرجع؟

فنقول: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الموضوع للتعلّق وعدمه هو التمكّن من إعمال السلطة والتصرّف في المال وعدمه دون الغيبة والحضور، وذلك لأنّه ربما يكون غائباً ولكن يتعلّق بماله الزكاة، كما إذا أمكن إعمال السلطة عن طريق الهاتف وغيره، وربّما يكون المال حاضراً في يده ولكن يعجز عن التصرّف في ماله خوفاً من الظالم، فيكون التمكّن وعدمه ملاكاً للحكم.

وعلى ذلك فلو شكّ في التمكّن وعدمه فهل المرجع إطلاقات أدلّة الزكاة أو الأُصول العملية؟ الأقوى هو الثاني، وذلك لأنّ الشبهة شبهة موضوعية وفيها لا يصح التمسك لا بالمخصِّص ولا بالمقيِّد، ولا بالعام والإطلاق.

---

١. المبسوط: ٢٠٥/١.

٢. راجع ص ١٦٨.

٣. راجع ص ١٩٠.

أمّا عدم جواز التمسّك بالمخصّص والمقيِّد، أعني: عدم وجوب الزكاة في المال الذي لا يتمكّن المالك من التصرّف فيه، فلأنّ المورد يكون شبهة مصداقية للدليل ولا يتمسّك به في مورد الشكّ، فلو شككنا أنّ زيداً العالم عادل أو فاسق لا يمكن التمسك بالمخصص : لا تكرم العالم الفاسق.

وأمّا عدم جواز التمسّك بإطلاقات أدلّة الزكاة وعموماتها، فلما قرّر في محلّه من أنّ المخصّص إذا كان منفصلاً وإن كان لا يزاحم ظهور عموم العام لكنّه يزاحم حجّية عموم العموم في مورد عنوانه، فيسقط عموم العام عن الحجية في المقام فتكون النتيجة في مورد البحث هي سقوط العام والمخصص عن الحجّية.

وإن شئت قلت: الموضوع لوجوب الزكاة مركّب من عنوانين: المال الزكوي، المتمكن منه.

والقيد الأوّل وإن كان محرزاً لافتراض أنّ المال زكوي، لكن القيد الثاني غير محرز، فلا مناص من الرجوع إلى الأُصول العملية، فلو كانت للمال حالة سابقة يعمل بها، لتقدّم الاستصحاب على سائر الأُصول، وإلّا فالمرجع هو البراءة.

وبذلك يعلم أنّه مع عدم العلم بالحالة السابقة فالأولى الإخراج لا أنّه الأحوط، كما ذهب إليه صاحب العروة.

هذا وللمسألة ذيل يأتي في مسألة حكم المتمكّن من تخليص المغصوب [1]، فانتظر.

---

١. راجع ص ١٦٩.

الشرط السادس: اعتبار النصاب

النصاب هو القدر المعتبر في تعلّق الزكاة، وفسّر في اللغة بالأصل، والمرجع ، أوّل كلّ شيء، مقبض السكين[١]، و يظهر من المنجد أنّه كلمة دخيلة، والظاهر أنّه من النصب بمعنى العلامة، وكأنّ وصول الشيء للمقدار المعلوم علامة تعلّقها به، ثمّ إنّ شرطيّة النصاب من ضروريات الفقه و في «الجواهر» إجماعاً بل ضرورة المذهب إن لم يكن الدين.[٢] وفي الأخير تأمل واضح.

استحباب إخراج الزكاة من غلات غير البالغ

أفتى السيد الطباطبائي تبعاً لغيره باستحباب إخراج الزكاة من غلات غير البالغ دون النقدين، ولكن في إخراجها من مواشيه إشكال. قد تقدّم الكلام في ذلك عند البحث في الشرط الأوّل، أعني: البلوغ وانّ الشيخين وأبا الصلاح وابن البراج أوجبوا الزكاة في غلات غير البالغ ومواشيه دون النقدين.

أمّا النقدان فلم يقل بوجوب الزكاة فيهما أحد منّا، ولم يرد به نص؛ وأمّا الآخران، فقد ورد النصّ في الغلات، دون المواشي، وإلحاق الثاني بالأوّل لا يخلو من إشكال.

وأمّا الغلات، ففي صحيح زرارة ومحمد بن مسلم ـ على نقل الشيخ ـ

---

١. المصباح المنير: مادة «نصب». ٢. الجواهر: ٧٦/١٥.

عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليه السلام «فأمّا الغلّات فعليها الصدقة واجبة».[١]

نعم ربّما ينافيه صحيح أبي بصير: «وليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلّة زكاة».[٢]

وقد اختلفت كلمتهم في علاج التعارض إلى وجوه:

١. الجمع الدلالي: وأنّ المراد من قوله: «واجبة» هو «ثابتة» وهي أعمّ من الوجوب والاستحباب، وحمل الرواية الثانية على نفي الوجوب فلا تعارض بينهما. وقد اختار هذا كلّ من قال باستحباب الإخراج.

٢. حمل صحيحة زرارة على التقية، لما عرفت من اتّفاقهم على وجوبها في أمواله إلّا أبا حنيفة، وهو خيرة صاحب الوسائل.

يلاحظ عليه: أوّلاً: بأنّ الرجوع إلى المرجّحات فرع عدم إمكان الجمع العرفي، وإلّافيقدم الجمع على الطرح لأجل التقية، وعليه جرى الأصحاب.

وثانياً: أنّ التفصيل بين الغلات وغيرها ليس مذهب أحد من العامّة وقد عرفت مذاهبهم عند البحث في شرطية البلوغ.

٣. أنّ الحديثين من أقسام المتعارضين، وذلك لأنّ صحيح زرارة تضمن ثبوت الزكاة في غلّات اليتيم، وصحيح أبي بصير يدلّ على عدم ثبوتها فيها حيث يقول: «ليس على غلّاته زكاة» فيكونان من قبيل المتعارضين، فإن أمكن الترجيح بواحد من المرجحات، وإلّافيتعارضان

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١١.

ويتساقطان فيرجع إلى إطلاقات الباب، أعني: «ليس على مال اليتيم زكاة» وبذلك يشكل إثبات استحباب الإخراج.

وهناك وجه رابع وهو أنّ الإمام عليه السلام في صحيح زرارة ليس بصدد بيان الحكم الشرعي، بل بصدد بيان ما كان يسود في أعصارهم حيث إنّ الحكام كانوا يطلبون الزكاة من أصحاب الأموال، التي كانت بمرأى ومسمع منهم، أعني: الغلّات والمواشي، دون النقدين لإمكان إخفائهما، ففي هذه الظروف قال عليه السلام: «ليس على مال اليتيم من الدين والمال الصامت شيء، فأمّا الغلات فعليها الصدقة» ثابتة مطلقاً رضي صاحب المال أم لا.

فتكون النتيجة عدم استحباب الإخراج مطلقاً على الوجوه الثلاثة الأخيرة، وعلى فرض ثبوته، فالحكم بالاستحباب بملاك الطفل، وبما أنّه غير مكلّف خوطب الولي بالإخراج وأُسند الاستحباب إليه. وسيأتي الكلام في أنّه إذا لم يؤدّ الولي فيؤدّيه إذا بلغ، وما هذا إلّا لأنّه المخاطب حقيقة.

ثمّ إنّ الوارد في لسان الروايات هو اليتيم، لكن لا خصوصية لليتيم، بل الموضوع غير البالغ وإن لم يكن يتيماً، ويشهد على ذلك صحيحة يونس بن يعقوب الماضية.[1]

إذا اتّجر الولي بمال اليتيم

و للفرع صور:

١. إذا اتّجر بمال اليتيم له وكان الاتّجار سائغاً.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.

٢. إذا اتّجر بمال اليتيم لنفسه، كما إذا استقرض الولي من ماله و كان جائزاً لكونه مليّاً.

٣. إذا اتّجر بمال اليتيم وكان الاتّجار غير سائغ وكان الاتّجار لليتيم.

٤. تلك الصورة وكان الاتّجار لنفسه.

أمّا الصورة الأُولى: فالقول باستحباب الإخراج هو المشهور والقول بالوجوب قول نادر، وعليه الشيخ المفيد في مقنعته قال: لا زكاة عند آل الرسول عليهم السلام في صامت أموال الأطفال والمجانين من الدراهم والدنانير إلّا أن يتّجر الولي لهم أو القيّم عليهم بها، فإن اتّجر بها وحرّكها وجب عليه إخراج الزكاة منها.[١]

ولمّا كان القول بالوجوب بعيداً قال الشيخ في شرحه على المقنعة: مراد الشيخ المفيد رحمه الله بالوجوب هنا الاستحباب دون الفرض الذي يستحقّ بتركه العقاب.[٢]

وجه البعد أنّه إذا كان إخراج الزكاة للبالغ في مورد التجارة أمراً مندوباً، فمن البعيد أن يكون إخراجه لغير البالغ واجباً.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الشيخ اعتمد في الإفتاء بالوجوب على روايات الباب الظاهرة في الوجوب كصحيح محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : هل على مال اليتيم زكاة؟ قال: «لا، إلّا أن يتّجر به ويعمل به».[٣]

---

١. المقنعة:٢٣٨.

٢. تهذيب الأحكام:٢٧/٤ في ذيل الحديث ٦٤.

٣. الوسائل : ج ٦، الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

وخبر محمد بن الفضيل، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن صبية صغار، لهم مال بيد أبيهم أو أخيهم هل يجب على مالهم زكاة؟ فقال: «لا يجب في مالهم زكاة حتى يعمل به، فإذا عمل به وجبت الزكاة، فأمّا إذا كان موقوفاً فلا زكاة عليه».[١]

ووصفه بالخبر لأجل محمد بن الفضيل، لتردّده بين محمد بن الفضيل بن كثير الأزدي الكوفي الصيرفي الذي ضعّفه الشيخ ولم يوثّقه النجاشي، وبين محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة، قال النجاشي: ثقة هو وأبوه وعمه العلاء وجدّه الفضيل، روى عن الرضا عليه السلام، له كتاب.[٢]

وظهور هذه الروايات محمول على الاستحباب المؤكّد لإعراض المشهور عن ظهوره على أنّه لو كان الإخراج واجباً لاشتهر وبان.

وأمّا الصورة الثانية: إذا اتّجر الولي بمال اليتيم لكن لنفسه لا لليتيم بأن استقرض ماله وكان الاستقراض جائزاً أو ذات مصلحة، فالزكاة على المقترض لكون التجارة له.

و يدلّ عليه صحيح أبي العطارد الحنّاط، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «مال اليتيم يكون عندي فأتّجر به؟ فقال: «إذا حرّكته فعليك زكاته»، قال: قلت: فإنّي أُحرّكه ثمانية أشهر وأَدعه أربعة أشهر، قال: «عليك زكاته».[٣]

فبما أنّ الزكاة على التاجر فهي تعرب عن اتّجاره لنفسه تجارة سائغة

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.

٢. رجال النجاشي: ٢ / ٢٦٤ برقم ٩٧٤.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣.

كالاستقراض من مال اليتيم وإلّافلو كانت التجارة غير سائغة لما وجبت الزكاة على التاجر.

قال الأردبيلي: يجوز للوليّ تملّك المال بالقرض ونحوه إذا كان ملياً والتجارة به وكان الربح له والزكاة عليه ومال الطفل عليه.

وقالوا: إنّما يشترط الملاءة ـ يعني: وجود المال للولي بقدر ما أخذ من مال الطفل ـ بعد مستثنيات الدين حتى قوت اليوم والليلة إذا لم يكن أباً ولا جدّاً (بأن كان وصياً من قبلهما أو قبل أحدهما).[١]

ويدلّ على شرطية الملاءة في صحّة الاستقراض معتبر منصور الصيقل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به؟ قال: فقال: «إذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وأنت ضامن للمال، وإن كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وأنت ضامن للمال».[٢]

والحديث يدلّ على اشتراط الملاءة في صحة الاستقراض، ولذلك لو عمل به وليس له مال فالربح للغلام والتاجر ضامن .

الصورة الثالثة: إذا اتّجر بمال اليتيم له وكان الاتّجار غير سائغ لعدم كونه ولياً فربح، فتكون التجارة فضولية تحتاج إلى إجازة الولي، فلو أجاز لما فيه مصلحة اليتيم يكون الربح لليتيم والزكاة عليه.

و يدلّ عليه صحيح زرارة وبكير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس على

---

١ . مجمع الفائدة والبرهان:١٣/٤ ثمّ استشكل في اشتراط الملاءة بأنّه غير مفيد في موارد.

٢ . الوسائل : ج ٦، الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧ .

مال اليتيم زكاة إلّا أن يتّجر به ، فإن اتّجر به ففيه الزكاة، والربح لليتيم، وعلى التاجر ضمان المال».[١]

فالحكم بكون الربح لليتيم والزكاة عليه، مع ضمان التاجر محمول على كون التجارة غير سائغة، وإلّا فلا وجه للضمان.

ثمّ إنّ الظاهر من المحقّق الخوئي عدم الحاجة إلى إجازة الولي، لصدورها من الولي الأصلي وهو الشارع بمقتضى الروايات الواردة في المقام المتضمنة أنّ الربح لليتيم والخسران على المتّجِرَ التي تدلّ بالالتزام على صحّة المعاملة المساوقة لحصول الإجازة كما لا يخفى فتشمله حينئذٍ إطلاقات استحباب الزكاة في مال اليتيم.

ولكنّه مبني على كون الحديث بصدد بيان تلك الناحية أيضاً، وإلّا فسكوت الحديث عن شرطية إجازة الولي لا يدلّ على عدمها.

قال المحقّق الأردبيلي: ولو لم يكن ولياً واتّجر بعين مال الطفل، فالظاهر أنّها باطلة أو موقوفة على إذن الولي أو الطفل بعد صلاحيته لذلك لو جاز الفضولي فيه، ويكون ضامناً، ولا زكاة على أحد.[٢]

الصورة الرابعة: إذا اتّجر بمال اليتيم لنفسه مع كون التجارة غير سائغة فلا شكّ أنّ التجارة فضولية ووقوعها لليتيم بحاجة إلى إجازة الولي، فحكم هذه الصورة حكم الصورة السابقة فالربح لليتيم والزكاة عليه، والضمان على

---

١ . الوسائل : ج ٦، الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٨ .

٢ . مجمع الفائدة والبرهان: ١٥/٤.

التاجر، ولا يمكن أن يحكم مضافاً إلى الضمان بإخراج الزكاة؛ كيف وفي موثّقة سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يكون عنده مال اليتيم فيتّجر به، أيضمنه؟ قال: «نعم»، قلت: فعليه زكاة؟ فقال: «لا، لعمري، لا أجمع عليه خصلتين: الضمان والزكاة».[١]

ثمّ إنّ ما ذكرنا من الأحكام فيما إذا اتّجر بمال اليتيم بأن جعل الثمن نفس مال اليتيم؛ وأمّا إذا اتّجر بثمن في الذمة ثمّ دفع في مقام أداء الدين مال اليتيم، فتقع المعاملة للتاجر ويكون الربح له والزكاة عليه ويصير ضامناً لمال اليتيم.

وما ذكرنا من التفصيل خاص بالصورة الرابعة، وأمّا الصورة الثالثة فبما أنّه اتّجر لليتيم فلا يتفاوت كون الثمن شخصياً أو في الذمة.

وإلى ما ذكرنا يشير المحقّق الأردبيلي بقوله: ولو اتّجر لنفسه في الذمّة يكون الربح له وعليه الزكاة ويكون ضامناً لمال اليتيم.[٢]

إلى هنا تمّ حكم الصور الأربع، وربّما نسب إلى الأردبيلي نفي الاستحباب في الصورتين الأخيرتين، قائلاً: بأنّ المتيقّن أو الظاهر من الأدلّة أن تكون التجارة بمال اليتيم لليتيم نفسه، و أمّا إذا لم تكن له وإن رجعت النتيجة إليه فأدلّة الاستحباب منصرفة عنه، فإذاً إخراج الزكاة يحتاج إلى الدليل ولا دليل على الاستحباب.[٣]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.

٢. مجمع الفائدة والبرهان: ١٥/٤.

٣. مستند العروة الوثقى: ٦٥/٩.

وقد أشار إليه الأردبيلي في كلامه السابق.

ولكن الظاهر بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع هو تعلّق الزكاة بالربح المتعلّق باليتيم بعقد صحيح حدوثاً أو بقاءً.

عدم دخول الحمل في موضوع الحكم

هل الحمل محكوم بنفس الحكم الموجود في غير البالغ؟ قال صاحب العروة بعدم دخوله ولا يستحب إخراج زكاة غلاته ومال تجارته.

والدليل هو انصراف العنوان عنه، فإنّ العناوين الواردة لا تتجاوز عن عنوان اليتيم ، صبية صغار، وهما لا يصلحان للحمل، فالمرجع هو أصل البراءة.

المتولّي لإخراج الزكاة

إنّ المتولّي لإخراج الزكاة في مال اليتيم هو الولي كما هو المتولّي لسائر أعماله، ومع غيبته فالحاكم الشرعي. وفي «مجمع الفائدة» انّ المتولّي للإخراج هو الولي، وعلى تقدير عدم حضوره يمكن التوقّف حتى يوجد أو يبلغ فيقضي، ويحتمل جواز الأخذ لآحاد العدول والمستحقين.[1]

ولا يخفى تقدّم الرجوع إلى الحاكم الشرعي على الرجوع إلى آحاد العدول. ولو تعدّد الولي جاز لكلّ واحد منهم ذلك، كما في الجدّ والأب،

---

١. مجمع الفائدة والبرهان:١٢/٤.

نظير ذلك نكاح الجد والأب فينفذ المتقدّم منهما .

ولو تشاحّا في الإخراج وعدمه، ليس للآخر أن يمنع المخرج.

إذا لم يؤدّ الولي

إذا لم يؤدّ الولي إلى أن بلغ المولّىٰ عليه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة إليه. وذلك لأنّ المحكوم بأداء الزكاة واقعاً هو الطفل، وبما انّه لا يمكن له القيام بالمباشرة يقوم الولي بالعمل من جانبه، فعدم تأدية الولي لا يوجب سقوط الحكم الشرعي كما هو واضح.

في إخراج زكاة مال التجارة للمجنون

يقع الكلام في المجنون في موردين:

١. تعلّق الزكاة بغلاته ومواشيه دون النقدين إذا كانا صامتين، لماعرفت من ثبوته في الصبي، لاشتراكهما في كثير من الأحكام.

يلاحظ عليه أوّلاً: عدم ثبوتها في المقيس عليه، فإنّ ما يدلّ على الثبوت كصحيح زرارة، معارض بصحيح أبي بصير الدالّ على عدم الثبوت، وعندئذٍ يسقطان ويرجع إلى البراءة. وقد تقدّم الكلام في الجمع بين الروايتين.

وثانياً: لو ثبت في المقيس عليه فلا دليل على ثبوتها في المقيس إلّا القياس المردود.

٢. تعلّق الزكاة بتجارة المجنون كالصبي وهو ثابت، وقد عقد صاحب الوسائل لذلك باب ذكر فيه روايتين:

صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : امرأة من أهلنا مختلطة أعليها زكاة؟ فقال: «إن كان عمل به فعليها زكاة، وإن لم يعمل به فلا».[١]

وخبر[٢] موسى بن بكر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة مصابة ولها مال في يد أخيها، هل عليه زكاة؟ قال: «إن كان أخوها يتّجر به فعليه زكاة».[٣]

ثمّ إنّ ظاهر الحديثين، هو الوجوب نظير ما مرّ من الصبي، لكن يحمل على الاستحباب للإجماع أوّلاً، وبُعد كونه واجباً على المجنون، ومستحبّاً على البالغ. والظاهر انّ الزكاة تتعلّق بماله وأمّا خطاب الولي بالأداء، فلأنّه الفرد الصالح للتصرّف في أمواله، فإذا لم يؤدّ، يستحبّ للمجنون عندما أفاق، أداؤها.

في وجوب الزكاة على المغمى عليه

لا خلاف في وجوب الزكاة على النائم والسكران، فلا يلحقان بالمجنون، إنّما الكلام في المغمى عليه والأدلّة من الجانبين غير مقنعة.

استدلّ العلّامة على عدم التعلّق بأنّه تكليف وليس المغمىٰ عليه من أهله.[٤]

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

٢ . لوقوع محمد بن الفضيل في سنده، وهو مختلف فيه.

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

٤ . التذكرة:٥/١٦.

يلاحظ عليه: إن أراد من التكليف، الحكم التكليفي الذي يعبّر عنه بخطاب التكليف، فهو أمر مشترك بين النائم والساهي والسكران، والمغمى عليه، وإن أراد الحكم الوضعي فليس الإغماء، كالنوم مانعاً عن تعلّقها بماله كما هو مفهوم الوضع.

ويمكن الاستدلال أيضاً بما رواه موسى بن بكر قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: الرجل يُغمى عليه يوماً أو يومين أو الثلاثة أو الأربعة، أو أكثر من ذلك؟ قال: «ألا أُخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء، كلّ ما غلب اللّه عليه من أمر فاللّه أولى بالعذر».[1]

يلاحظ عليه: أنّ المتيقن منه ما إذا استغرق العذر تمام الوقت المكلَّف فيه بأداء الواجب، كما إذا أُغمي عليه حين التعلّق وبقى على تلك الحالة حتى مات، وأمّا إذا أفاق بينهما، فيجب الأداء كما إذا أفاق قبل الغروب، فتجب الصلاة عليه، هذا كلّه في الغلّات، وأمّا ما اعتبر فيه العام كالنقدين والمواشي فالقدر المتيقن من كونه مانعاً أن يكون مغمى عليه تمام العام، لا بعضه.

وربما يستدلّ على التعلّق تارة بإطلاق قوله: «فيما سقته السماء العشر».

يلاحظ عليه: أنّه بصدد بيان ما يجب، وليس بصدد بيان مَن يجب عليه الأداء حتى يتمسّك بإطلاقه.

وأُخرى بوجود الفرق بين المغمى عليه والمجنون، بأنّ الثاني من قبيل فقد المقتضي والملاك، بخلاف الأوّل فالملاك فيه موجود، فإذا ارتفع المانع يخاطب بالأداء.

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٣ من أبواب صلاة القضاء، الحديث ٨.

يلاحظ عليه: أنّه رجم بالغيب، فمن أين نعلم بوجود المقتضي فيه دون المجنون؟!

وبذلك ظهر أنّ الأدلّة من الطرفين غير مقنعة، فالمرجع هو الأصل، أعني: البراءة.

الشك في سبق البلوغ والتعلّق بصورهما المختلفة

و قبل الخوض في تفاصيل المسألة نذكر صورها بصورة موجزة، وأساس التقسيم هو أنّ الشكّ تارة يتعلّق بوجود الشيء عند العلم بالحادث الآخر، وأُخرى بسبقه عليه أو تأخره عنه.

١. إذا علم بالبلوغ، وشكّ في هذه الحالة، في انعقاد الحبة وعدمه الذي يعبّر عنه بالشكّ في التعلّق، وفي هذا القسم تعلّق الشكّ بأصل وجود الحادث.

٢. إذا علم بالبلوغ وتاريخه، وشكّ في سبق انعقاد الحبة عليه، أو تأخّره عنه.

وفي هذين القسمين، علم وجود البلوغ وتاريخه، وجهل الآخر، أعني: التعلّق، وجوداً أو تقدّماً وتأخّراً.

ولو انعكس الأمر، بأن علم انعقاد الحبة (التعلّق) وشك في وجود البلوغ حين التعلّق أو تقدّمه أو تأخّره، فيتولّد قسمان آخران، أعني:

٣. لو علم بالتعلّق، وفي هذه الحالة شك في أصل البلوغ وتحقّقه.

٤. لو علم بالتعلّق وتاريخه، وشكّ في تقدّم البلوغ عليه أو تأخّره عنه.

٥. إذا جهل تاريخ كلا الحادثتين.

هذه صور خمس، تحصل من مقارنة البلوغ الذي هو أحد الشرائط العامة، مع التعلّق الذي هو عبارة عن انعقاد الحبة في مورد الغلات .

ولك أن تلاحظ العقل الذي هو أيضاً من الشرائط العامة، مع التعلّق غير أنّ البلوغ إذا شكّ فيه يكون مسبوقاً بالعدم؛ بخلاف العقل، فتارة يشك فيه عند التعلّق ويكون مسبوقاً بالجنون، وأُخرى يشك فيه عند التعلّق ويكون مسبوقاً بالعقل، وثالثة تجهل الحالة السابقة عند التعلّق وأنّها الجنون أو العقل. وإليك البيان:

٦. إذا كان مسبوقاً بالجنون وشكّ في طروء العقل حين العلم بالتعلّق . ومثله ما إذا شك في تقدّمه على التعلّق وتأخّره عنه. ولأجل وضوح حالهما وحكمهما جعلنا الشك في الوجود و السبق صورة واحدة.

٧. وإن كان مسبوقاً بالعقل: فتارة يكون طروء الجنون مجهول التاريخ، والتعلّق معلومه، وأُخرى على العكس. ففي الأوّل يكون المورد، مجرى لاستصحاب العقل، وفي الآخر مجرى لاستصحاب عدم التعلّق، وتختلف النتيجة بالوجوب في الأوّل وعدمه في الثاني.

٨. يكون مسبوقاً بالعقل، ولكن يكون طروء الجنون والتعلّق مجهول التاريخ.

٩. يعلم بطروء الحالتين، مع الجهل بالحالة السابقة وانّها الجنون أو لا.

فناهزت الصور إلى تسع [١]، وإليك تفاصيلها:

الصورة الأُولى: أعني: إذا شكّ ـ حين العلم بالبلوغ ـ في انعقاد الحبة، أو في: احمرار التمر أو اصفراره.

أمّا البلوغ فبما أنّه معلوم التاريخ لا يجري الأصل فيه، لأنّ الاستصحاب عبارة عن إطالة عمر المتيقن في عمود الزمان، وبما أنّه معلوم التاريخ وأنّه حدث يوم الخميس، لا سترة في الواقع حتى يزيله الأصل. وتصور أنّه بالقياس إلى الحادث الآخر من حيث التقدّم والتأخّر عنه، مشكوك فيه بالوجدان، غير مفيد إذ ليس كلّ شك موضوعاً لحفظ اليقين وعدم نقضه. بل الشكّ الذي يحوم حول الشيء ويجعله مغموراً ومخفياً في نظر الإنسان من حيث قصر عمره أو طوله، والمفروض أنّ معلوم التاريخ ليس فيه أي خفاء وكونه بالقياس إلى الحادث الآخر مشكوكاً فيه، لا يُضفي للشيء بالذات، خفاءً وستراً حتى يزيله الاستصحاب.

والحاصل: أنّ الاستصحاب شُرّع لأجل رفع الإبهام عن واقع الشيء، والمعلوم تاريخه لا إبهام فيه في واقع وجوده.

فالمجرىٰ للاستصحاب هو مجهول التاريخ، أعني: انعقاد الحبة الذي نعبّر عنه بالتعلّق على ذلك فلو قلنا بحجيّة أصل خاص باسم «أصالة تأخّر الحادث» برأسه من دون إرجاعه إلى أُصول أُخرى، يجب إخراج الزكاة لثبوت الموضوع، أعني: كون التعلّق بعد البلوغ، لكن المحقّقين من عصر الشيخ الأعظم ﷺ رفضوا هذا الأصل وأنّه ليس عليه دليل، فينحصر الأصل في

---

١. راجع العروة الوثقى: ٢ / ٢٦٦، في شرائط وجوب الزكاة، المسألة ٥.

الاستصحاب وهو عدم حدوث التعلّق إلى وقت البلوغ، فلو كان له أثر يترتب عليه وإلّا فهو لا يثبت كون التعلّق بعد البلوغ أو حينه خلافاً لصاحب العروة ، فإذا كان الأصل مثبتاً، يكون المرجع البراءة وإنّما احتاط صاحب العروة خروجاً عن شبهة حجّية أصالة تأخر الحادث.

الصورة الثانية: إذا علم وقت البلوغ وشكّ في تقدّم التعلّق عليه أو تأخّره عنه فالكلام فيها نفس الكلام في الصورة الأُولى، فصاحب العروة احتاط فيها أيضاً لأجل الخروج عن شبهة حجّية أصالة تأخّر الحادث، ولكن الحقّ عدم حجّيته؛ وأمّا الأصل الآخر، فقد عرفت أنّه لا يثبت التقارن ولا التأخّر.

الصورة الثالثة: عكس الصورة الأُولى، يشك ـ حين العلم بالتعلّق ـ في البلوغ و عدمه ،و قد أفتى السيد الطباطبائي بعدم الوجوب جازماً، و ذلك لأنّه لا موجب للاحتياط على كلّ تقدير، إذ لو قلنا بحجية أصالة تأخّر الحادث، فلازمه، تأخّر البلوغ من التعلّق ويكون دليلاً على عدم الوجوب، خلافاً للصورتين الماضيتين، والمفروض أنّ الشرط تقدّم عليه، أو تقارنهما.

وأمّا الأصل الآخر، وهو أصالة عدم حدوث البلوغ إلى وقت التعلّق، فيكفي في نفي موضوع الوجوب، ومعه لا حاجة إلى التمسّك بالأصل الحكمي، أعني: أصالة عدم الوجوب. وبالجملة لا وجه للاحتياط هنا.

الصورة الرابعة: عكس الصورة الثانية ،علم التعلّق وشكّ في تقدّم البلوغ عليه أو تأخّره عنه، فالكلام فيها نفس الكلام في الثالثة، وهو أنّه لا وجه للاحتياط.

وربما يقال: لا يصحّ التمسّك بالاستصحاب لإثبات عدم البلوغ حال الشك في البلوغ في كلتا الصورتين، لعدم إحراز حجّية الاستصحاب في حقّه، نعم لو شكّ بعد القطع بالعقل والبلوغ في حصولهما حال التعلّق أمكن التمسّك به إن كان له أثر.

وكذا يجوز لغيره استصحاب عدم البلوغ بالنسبة إليه إن كان له أثر.

الظاهر أنّ مراد السيد الطباطبائي هو ما ذكره في ذيل كلامه من أنّ المجتهد ينوبه في استخراج ما هو الحجّة في حقّه كسائر الموارد بالنسبة إلى البالغين حيث إنّ جريان الأصل مشروط بشروط لا يتمكّن العامي من تحصيلها فينوبه المجتهد. ويستخرج الحكم الشرعي المشترك بين الجميع في هذه الواقعة.

الصورة الخامسة: أعني: ما لو علم بالبلوغ والتعلّق وشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر لأجل الجهل بالتاريخين، فأصالة تأخّر الحادث ـ لو قلنا بها ـ متعارضة كما أنّ الاستصحاب في كلّ من الجانبين متعارض ، فلم يحرز موضوع الوجوب ومعه لا حاجة إلى البراءة.

فتلخّص ممّا ذكرنا: عدم وجوب الإخراج في جميع الصور الخمس. وأنّه لا وجه للاحتياط في الصورتين الأُوليين.

الصورة السادسة: إذا شكّ في وجود العقل حين التعلّق وكانت الحالة السابقة الجنون حيث ولد ونشأ مجنوناً وإن صار بعده عاقلاً ولكن لا يدري هل طرأ العقل حين التعلّق أو لا، ومثله ما إذا شكّ في سبقه على التعلّق أو

تأخّره عنه، فهناك جنون واحد، وعقل كذلك، لكن شكّ في وجوده حين التعلّق أو في تقدّمه وتأخّره عنه، فالصورتان محكومتان بحكم واحد، وهو جريان الأصل في جانب المجهول وهو الجنون والحكم ببقائه إلى زمان التعلّق، وهو كاف في نفي الوجوب بنفي موضوعه، ولمّا كانت الصورتان متحدتان دليلاً و حكماً جعلناهما صورة واحدة تبعاً لصاحب العروة. وشُبّه المقام بالشك في البلوغ مع العلم بزمان التعلّق حيث إنّ استصحاب الجنون، نظير استصحاب عدم البلوغ كافٍ في نفي الوجوب بنفي موضوع الوجوب.

الصورة السابعة: تلك الصورة ولكن كانت الحالة السابقة هو العقل، فنشأ عاقلاً ثمّ طرأ عليه الجنون وشكّ في وجوده حين التعلّق، أو شكّ في سبقه عليه أو تأخّره عنه. فقد فصّل السيد الطباطبائي بين كون التعلّق معلوم التاريخ والجنون مجهوله، فيستصحب بقاء العقل إلى زمان التعلّق ويحرز موضوع الوجوب؛ وبين العكس، أي كون التعلّق مجهوله، والجنون معلومه وشك في سبق التعلّق أو تأخره، فالأصل عدمه، لأصالة بقاء عدم التعلّق إلى زمان الجنون، فيكفي في رفع الوجوب، عدم ثبوت موضوعه، وهو التعلّق في زمان العقل. هذا.

وأورد عليه السيد الخوئي ﷺ بعدم الفرق بين القسمين وأنّه تجب الزكاة فيهما قائلاً: بل مقتضى الأصل هو الوجوب فإنّ استصحاب بقاء العقل إلى زمان التعلّق (القسم الأوّل) يترتب عليه وجوب الإخراج، وأمّا استصحاب عدم التعلّق إلى زمان الجنون (القسم الثاني)، فلا يترتب عليه كون المال حال التعلق مال المجنون، وما لم يثبت ذلك يجب الإخراج، لأنّ الخارج عن دليل

وجوب الزكاة، هو ما كان مال المجنون.[١]

وحاصل كلامه: أنّ الأصل الجاري في كلا القسمين، هو استصحاب بقاء العقل إلى زمان التعلّق، وذلك لأنّ استصحاب بقاء العقل إلى زمان التعلق، يثبت موضوع الوجوب فيتعلّق به من غير فرق بين كون التعلّق، معلوم التاريخ، والعقل مجهوله أو العكس، بناء منه على جريانه في المعلوم تاريخه.

وأمّا الأصل الآخر، أعني : استصحاب عدم التعلّق إلى زمان الجنون، فلا يثبت موضوع عدم الوجوب وهو كون المال مال المجنون، لأنّه بالنسبة إليه مثبت.

يلاحظ عليه: أنّه لم يرد في النصّ كون الخارج من الوجوب «هو مال المجنون»، وإنّما فهم من سكوت الإمام عليه السلام عنه، وعن عنايته ببيان حكم ماله عند التجارة [٢]، وعلى ذلك فبما أنّه لا واسطة بين العقل والجنون فلو كان الخارج مال المجنون، كان الباقي مال العاقل، فلو كان استصحاب عدم التعلّق، لا يثبت كون المال، مال المجنون؛ فهكذا استصحاب بقاء العقل لا يثبت كون المال، مال العاقل. فلاحظ.

الصورة الثامنة: تلك الصورة يكون الفرد مسبوقاً بالعقل ولكن جهل تاريخ الحالتين: الجنون والتعلّق: فإنّ الأصلين: أصالة عدم التعلّق إلى زمان

---

١ . العروة الوثقى: ٢ / ٢٦٦، شرائط وجوب الزكاة، المسألة ٥، تعليقة السيد الخوئي في الهامش برقم ٦ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١، ٢.

الجنون، وأصالة عدم الجنون إلى زمان التعلّق، متعارضان متساقطان، فلم يثبت موضوع الوجوب وهو كاف في نفيها.

وعلى ما ذكره السيد الخوئي، يجري أحد الأصلين: أصالة عدم الجنون إلى زمان التعلّق، فيجب عليه الزكاة؛ دون الآخر: أصالة عدم التعلّق إلى زمان الجنون، إذ لا يترتّب عليه كون المال حال التعلّق مال المجنون . وقد عرفت نظرنا في كلامه.

الصورة التاسعة: إذا جهل التاريخان، مع الجهل بالحالة السابقة، فالأُصول متعارضة، ويكون المرجع هو أصل البراءة عن الوجوب.

هذا كما إذا علم وقت التعلّق وانّه يوم الخميس وعلم بتوارد الجنون والعقل عليه في نفس الأُسبوع، وشكّ في المتقدّم والمتأخّر، فأصالة بقاء العقل إلى زمان التعلّق معارض ببقاء الجنون فيتعارضان ويتساقطان على القول بالجريان والتساقط وإن كان الحقّ عدم جريانهما فلا تصل النوبة إلى التعارض والتساقط، لانصراف أدلّة الأُصول عن أطراف العلم الإجمالي.

وأمّا من ملك شيئاً في فترة من الزمان، وشكّ بعدها أنّه هل كان عاقلاً فيها أو مجنوناً؟ فالأصل هو السلامة وأنّه كان عاقلاً.

ثبوت الخيار لا يمنع عن تعلّق الزكاة

ذكر الفقهاء في أحكام الخيار مسألتين:

١. هل المبيع ينتقل إلى المشتري بالعقد، أو به وبانقضاء الخيار معاً؟ فيه أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: العقد هو السبب التام للانتقال من دون توقّف على انقضاء الخيار.

القول الثاني: التوقّف على انقضاء الخيار، وهو المحكي عن ابن الجنيد والشيخ الطوسي، وربّما ينسب إلى ابن سعيد لكن كلامه في الجامع يشهد على خلاف ذلك.[١]

القول الثالث: التفصيل بين خيار المشتري وحده وغيره، فيخرج عن ملك البائع في الأوّل دون غيره، والأوّل هو المشهور وتشهد عليه سيرة العقلاء وعمومات الكتاب والروايات الصحيحة.[٢]

٢. هل يجوز لغير ذي الخيار التصرّف فيما انتقل إليه تصرّفاً متلفاً أو ناقلاً أو لا؟ فيه أقوال:

أ. الجواز مطلقاً.

ب. عدم الجواز كذلك.

ج. الفرق بين الخيار الأصلي كخيار المجلس والحيوان، والخيار المجعول كخيار الشرط. فيجوز في الأوّل دون الثاني. حيث إنّ المتبادر من الثاني، هو الالتزام بإبقاء العين إلى انقضاء مدّته.

د. الفرق بين ما يكون ثابتاً بالفعل وما يكون ثابتاً فيما بعد، فلا يجوز في الأوّل ويجوز في الثاني، مثل خيار التأخير والرؤية والغبن.

---

١. الجامع للشرائع:٢٤٨.

٢. لاحظ المختار في أحكام الخيار:٦٠٣ـ ٦١٠.

والمشهور هو القول الأوّل وانّه يجوز له التصرّف المانع عن استرداد العين عند الفسخ، ومبنىٰ ذلك تعلّق الخيار بالعقد لا بالعين فلذي الخيار حل العقد. وبعد حلّه فإن كان باقياً في ملك المشتري فيأخذه، وإلّا ـ كما إذا صار معدوماً أو منتقلاً إلى الغير ـ يأخذ المثل أو القيمة.

نعم لو قلنا بأنّ لذي الخيار ـ وراء حل العقد ـ حقّاً في العين أيضاً فلا يجوز للآخر التصرف.

فإن قلت: إنّ الخيار حقّ يتعلّق بالعقد، المتعلّق بالعوضين من حيث إرجاعهما بحل العقد إلى ملكهما السابق، فالحقّ في النتيجة متعلّق بالعين التي انتقلت منه إلى صاحبه، فلا يجوز أن يتصرّف فيها بما يبطل ذلك الحقّ بإتلافها أو نقلها إلى شخص آخر، وجواز الفسخ مع التلف بالرجوع إلى البدل، لا يوجب جواز الإتلاف، لأنّ الحقّ متعلّق بالعين وإن كان ينتقل إلى بدلها لو تلفت كلّها أو بعضها كما في العين المرهونة.

قلت: الإجابة عنه واضحة بملاحظة ما ذكره الشيخ بقوله: إنّ الثابت من خيار الفسخ بعد ملاحظة جواز التفاسخ في حال تلف العينين، هي سلطنة ذي الخيار على فسخ العقد المتمكّن في حالتي وجود العين وفقدها، فلا دلالة في مجرّد ثبوت الخيار على حكم التلف جوازاً ومنعاً فالمرجع فيه أدلّة سلطنة الناس على أموالهم.

إلى أن قال: فالحاصل أنّ عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» لم يعلم تقييده بحق يحدث لذي الخيار يزاحم به سلطنة المالك فالجواز لا

يخلو عن قوة في الخيارات الأصلية، فأمّا الخيارات المجعولة بالشرط فالظاهر من اشتراطها إرادة إبقاء الملك ليستردّه عند الفسخ، بل الحكمة في أصل الخيار هو إبقاء السلطنة على استرداد العين، إلّا أنّها في الخيار المجعول علّة للجعل، ولا ينافي ذلك بقاء الخيار مع تلف العين.[1]

إذا علمت ذلك فبما أنّ الحقّ عدم توقّف الملك على انقضاء الخيار وأنّ المشتري له حقّ التصرّف في العين وإن كان للبائع الخيار ، ذهب المشهور إلى أنّ ثبوت الخيار للبائع ونحوه لا يمنع من تعلّق الزكاة إذا كان في تمام الحول ولا يعتبر ابتداء الحول من حين انقضاء زمان الخيار، لما عرفت من أنّ الملكية تامة وله التصرّف فيما ملك، وعلى ذلك فلو اشترى نصاباً من الغنم أو الإبل مثلاً وكان للبائع الخيار، يحسب الحول من حين العقد لا من حين انقضائه .

فإن قلت: ما الفرق بين الخيار وحق الرهن حيث إنّ الخيار غير مانع عن تعلّق الزكاة، وبين كون العين رهناً عند آخر حيث لا يجوز التصرّف في العين المرتهنة لكونها متعلّقة لحقّ الغير كالمقام؟

قلت: الفرق واضح، لأنّ الحقّ في المقام متعلّق بالعقد لا بالعين، بخلاف العين المرهونة، فإنّ حقّ المرتهن متعلّق بالعين وله بيعها عند امتناع الراهن من أداء الدين.

ثمّ إنّ هذا كلّه في مطلق الخيار سواء كان أصلياً كخيار المجلس

---

١ . المتاجر، أحكام الخيارات:٢٩٥ـ ٢٩٦.

والحيوان والغبن والتدليس، أو جعلياً كخيار الشرط من غير تقييد بردّ الثمن، وأمّا الخيار المشروط برد الثمن الذي يعبر عنه ببيع الخيار في فقه الإمامية وبيع الوفاء في فقه أهل السنّة فهو قسم من خيار الشرط، وقد استثناه لفيف من المحقّقين من الحكم فإنّ مثل هذا البيع مشروط بحسب الارتكاز بالتحفّظ على العين وعدم التصرّف فيها ليتمكّن ذو الخيار من استردادها خلال تلك المدة المضروبة، فعندئذٍ لا يكون للمشتري ملكية تامة صالحة للتصرف.

ومن مصالح تشريع هذا النوع من البيع صدّ الناس عن أكل الربا، حيث إنّه ربما تمسّ الحاجة إلى النقود ولا تتحصل إلّا بالربا، فيبيع داره بإرادة جدية بثمنه الواقعي أو أقلّ منه كما هو الغالب حتى ينتفع هو بثمنها، والمشتري بالمبيع بالإسكان والإيجار، ولكنّه ربما لا يريد أن يقطع علقته تماماً عن المبيع، لأنّه ربما يحتاج إليه في المستقبل خصوصاً مع شيوع أزمة السكن فيشترط على المشتري أنّ له استرجاع المثمن برد الثمن في مدة مضبوطة، وهذا ما يسمّيه فقهاء أهل السنّة ببيع الوفاء ولهم فيه دويّ.

ثمّ إنّ الفرق بين هذا الخيار وبين مطلق خيار الشرط هو:

١. اشتراط ردّ الثمن في الفسخ في المقام دون خيار الشرط.

٢. أنّ التصرّف في الثمن في غيره موجب لانتفاء الخيار بخلاف هذا القسم، لأنّه شُرّع لانتفاع البائع بالثمن والمشتري بالمبيع فلو سقط به لزمت لغوية المعاملة.

ثمّ ربما يقال بأنّ المنع من التصرّف في الخيار المشروط بردّ الثمن حكم تكليفي لا يستوجب قصراً في الملك ولا نقصاً في الوضع والسيطرة على العين بل غايته العصيان لو خالف لا البطلان، والشرط الارتكازي المزبور المتعلّق بالمحافظة على العين لا يتضمن إلّا الحكم التكليفي بوجوب الإبقاء وإلّا فالعين تحت يد المشتري وفي قبضته وتصرفه فإنّها ملكه.[1]

يلاحظ عليه: أنّ المقام أشبه بتعلّق حق المرتهن بالعين المرهونة، فالعين متعلق لحقّ البائع في المقام مع كونه ملكاً للمشتري.

وإن أبيت إلّا عن عدم تعلّق حقّ البائع بالعين فنقول: كونه ممنوعاً شرعاً وقانوناً من التصرّف يورث نقصاً في المالكية وإن كان العين ملكه، فليس المشتري مبسوط اليد قانوناً في التصرّف في العين.

حكم الأعيان الزكوية المشتركة

إذا كانت الأعيان الزكويّة مشتركة بين اثنين أو أزيد يعتبر بلوغ النصاب في حصّة كلّ واحد، فلا تجب في النصاب الواحد إذا كان مشتركاً.

وإجمال الكلام فيه: أنّ المتبادر من قوله سبحانه : ﴿**خذ من أموالهم صدقة**﴾ هو انحلال الحكم حسب آحاد المكلفين، فإذا قورن هذا الخطاب بما دلّ على شرطية النصاب تستنتج منه شرطية بلوغ النصاب في حصة كلّ

---

١. مستند العروة الوثقى: ٨١/١، كتاب الزكاة.

واحد من الشركاء مضافاً إلى ما ورد في غير مورد ما يؤيد ذلك.

روىٰ زرارة، عن أبي جعفر في حديث... قلت له: مائتي درهم بين خمس أُناس أو عشرة، حال عليها الحول وهي عندهم، أ يجب عليهم زكاتها؟ قال: «لا هي بمنزلة تلك ـ يعني: جوابه في الحرث ـ ليس عليهم شيء حتى يتمّ لكلّ إنسان منهم مائتا درهم» قلت: وكذلك في الشاة والإبل والبقر والذهب والفضة وجميع الأموال؟ قال: «نعم».[1]

هل تجب الزكاة في العين الموقوفة؟

وجهه: أنّ من شرائط الزكاة كون العين الزكوية ملكاً يتمكّن المالك من التصرّف فيه تمام التصرّف و العين الموقوفة إذا افترضنا كونها ملكاً للموقوف عليه لا يجوز التصرّف فيه تكليفاً ووضعاً فليس للموقوف عليه سلطنة فيها بالتصرّف والإتلاف.

هذا من غير فرق بين كون الوقف عاماً أو خاصاً لقوله ﷺ: «حبِّس الأصل وسبِّل الثمرة» إنّما الكلام في النماء؛ فقد فصّل السيد الطباطبائي بين نماء الوقف العام فلا تجب، ونماء الوقف الخاص فتجب على كلّ من بلغت حصته حدّ النصاب.

وجهه: أنّ النماء في الأوّل ملك للجهة الكلية كالفقراء والعلماء، وإنّما يملكه الفرد من هذا العنوان بالقبض، سواء انحصر الكلي في فرد أو لا،

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

والزكاة على من كان مالكاً حين التعلّق لا بعده. والمفروض أنّ القبض بعده.

وأمّا الوقف الخاص فيملكه الموقوف عليه من حين ظهور النماء الذي يلازم انعقاد الحبة فيجب عليه الزكاة.

اللّهمّ إلّا إذا وقفه على نحو المصرفية لا الملكية بأن ينتفع الموقوف عليه في حاجاته من دون أن يملك شيئاً من النماء فالحكم بالزكاة عليه غير صحيح.

حكم المتمكّن من تخليص المغصوب

قد تقدّم في الشرط الخامس أنّ الموضوع للتعلّق هو التمكّن من إعمال السلطنة والتصرّف في المال عرفاً دون الغيبة والحضور، إذ ربما يكون المال غائباً ولكن يتمكّن من التصرّف فيه بسهولة عن طريق وكيله بالأمر به عن طريق المكاتبة أو الهاتف، وربما يكون حاضراً لكن لا يتمكّن من التصرّف فيه خوفاً من الظالم إذا حذّره منه.

و على هذا فالموضوع لوجوب الزكاة ما يكون المال تحت سلطته بالفعل لا بالقوة.

وهو الظاهر من صحيح عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «لا صدقة على الدين، ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك».[1] فمعناه أن يكون تحت سيطرته وسلطته بالفعل، نظير قوله سبحانه: ﴿قُلْ لِمَنْ

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٦.

في أَيديكُمْ مِنَ الأَسرىٰ إِنْ يَعْلم اللّٰهُ في قُلُوبِكُمْ خَيراً يُؤْتِكُمْ خَيراً مِمّا أُخِذَ مِنْكُمْ ...».[١]

لكن الظاهر من موثقة عبد اللّٰه بن بكير كون الموضوع أعمّ من السلطنة الفعلية أو القريبة منها . روى ابن بكير، عن زرارة، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام أنّه قال: في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال: «فلا زكاة عليه حتى يخرج، فإذا خرج زكّاه لعام واحد، فإن كان يدعه متعمداً، وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكلّ ما مرّ من السنين».[٢]

أمّا السند فلا غبار عليه، نعم في بعض النسخ كالاستبصار : عبد اللّٰه بن بكير عمّن رواه، فيكون مرسلاً، والظاهر أنّه تصحيف، وذلك :

أوّلاً: أنّ المذكور في الوافي[٣] روايته عن زرارة.

وثانياً: أنّ عبد اللّٰه بن بكير يروي كثيراً عن عمّه «زرارة» وربما يبلغ ثلاثة وسبعين مورداً.

وهذا قرينة على أنّ اللفظ مصحف «عن عمّه زرارة»، ولعلّ التشابه الخطّي صار سبباً لهذا التصحيف، وعلى ذلك.

أمّا الدلالة فيدلّ على أنّ الموضوع ما يكون تحت سلطته بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل.

وذلك لأنّ المفروض في الرواية صورتان:

---

١ . الأنفال: ٧٠.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

٣ . الوافي: ١١٤/١٠ برقم ٩٢٥٧.

الأُولى: في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه، فقال: فلا زكاة عليه.

الثانية: في رجل يدع ماله عمداً فهو مع كونه غائباً عنه قادر على أخذه، وكأنّه يريد بالترك الفرار عن الفريضة، فأجاب بقوله: «فعليه الزكاة لكلّ ما مرّ من السنين».

وعلى ذلك، يكفي وجود السلطة الفعلية أو القوة القريبة منها.

وعلى ضوء ما ذكرنا يعلم أحكام ما ورد من حيث التعلّق وعدمه.

١. إذا تمكّن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المجحود بالاستعانة بالغير أو البينة أو نحو ذلك بسهولة فقال السيد الطباطبائي: فالأحوط إخراج زكاتها، ولعلّ وجهه وجود السلطة القريبة من الفعل منه.

لكن الأقوى عدم التعلّق؛ فإنّ الاستعانة بالغير أو بإقامة البيّنة، تحصيل للقدرة، ومعه لا يصدق على العين أنّها في متناول المالك وتحت يده، إذ غاية ما يمكن أن يقال وجوب الزكاة فيما لا يتوقف على مؤونة بحيث يراه العرف مقتدراً ومسلّطاً على ماله.

٢. تمكّن من أخذه سرقة لكن من دون مشقة ولا مهانة ولا بأس به.

٣. أمكن تخليصه ببعضه، بإيهاب بعض ماله للظالم حتى يردّ عليه البعض مع انحصار طريق التخلّص بذلك أبداً لكن الأقوى عدم الوجوب وانصراف ما دلّ على شرطية المتمكن عن هذه الصورة.

٤. في المرهون إن أمكن فكّه بسهولة، والأقوى أيضاً عدم التعلّق،

لانصراف أدلّة التمكّن عمّا إذا كان المالك معذوراً شرعاً في عدم استعادة ماله إلى سلطته، فعدم الوجوب في جميع هذه الصور لا يخلو من قوة، إلّا السرقة بلا مشقة ولا مهانة.

إذا أمكنه استيفاء الدين ولم يفعل

الفرق بين هذه المسألة والمسألة التالية: «زكاة القرض على المقترض بعد قبضه» واضح، فإنّ الدين في المقام عبارة عن المال الكلّي في ذمّة المديون على نحو لو أدّى، تعلَّق به الزكاة مع اجتماع الشرائط كالنقدين والأنعام سواء كان استيلاء المديون عليه عن طريق الاستقراض والتصرّف فيما استقرض بالإتلاف أو النقل، أو عن طريق اشتراء شيء نسيئة وجعل الثمن من قبيل النقدين في ذمّته.

وهذا بخلاف القرض في المسألة التالية، فالكلام فيها فيما إذا كان عين ما استقرضه من الدينار أو الدرهم باقياً عند المستقرض على نحو حال عليه الحول وهو عنده وهو مالكه.

ولذلك عبر المحقّق عن المسألة الأُولى بالدين وعن الثانية «بالقرض حتى يرجع إلى صاحبه» مشعراً ببقاء العين المستقرضة في الثاني. قال: ولا تجب الزكاة في القرض حتى يرجع إلى صاحبه ولا على الدين.[1]

وعلى أي تقدير ففي المسألة أقوال:

١. لا زكاة على الدين مطلقاً، لا على الدائن ولا على المدين. وهو خيرة

---

١. الجواهر: ١٥/٥٧ـ ٥٨ قسم المتن.

ابن إدريس في السرائر[١]، والعلّامة في المختلف[٢]، ووصفه في الجواهر: بالشهرة العظيمة بل عليه إجماع المتأخّرين.[٣]

٢. لا زكاة على الدين إلّا إذا كان تأخّره من جهة صاحبه. وهو قول المفيد في المقنعة[٤]، والشيخ في الخلاف.[٥]

٣. الزكاة على المديون. وهذا هو الظاهر من النهاية قال: وإن أداره (القرض) في تجارة كان عليه مثل ما لو كان المال له ملكاً، وتسقط زكاته عن القارض.[٦]

٤. الزكاة على المستدين (بمعنى الدائن) إلّا إذا ضمن المدِين وعندئذٍ لم يكن للمستدين شيء. و هو قول ابن البرّاج.[٧]

وأمّا السنّة فقال أبو حنيفة والشافعي في القديم: لا زكاة في الدين، ولم يفصِّلا؛ و قال الشافعي في عامّة كتبه : إنّ فيه الزكاة.[٨]

ويدلّ على القول الأوّل ـ مضافاً إلى ما مرّ في ضمن الشرط الخامس من أنّه لا زكاة فيما ليس في يده أو ليس عنده ـ طوائف ثلاث من الروايات:

---

١. السرائر:١/٤٤٤.
٢. المختلف: ٣/١٦١.
٣. الجواهر: ١٥/٥٩.
٤. المقنعة: ٢٣٩.
٥. الخلاف: ٢ / ٨٠، كتاب الزكاة، المسألة ٩٦.
٦. النهاية: ٣١٢، كتاب الدين.
٧. المختلف: ٣/١٦١.
٨. الخلاف: ٢ / ٨٠، كتاب الزكاة، المسألة ٩٦.

الأُولى: ما يدلّ على عدم الزكاة في الدين من دون تقييد بشيء، نظير:

١. صحيح عبد الله بن سنان: «لا صدقة على الدين، ولا على المال الغائب عنك».[١]

٢. موثّق الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ليس في الدين زكاة؟ قال: «لا».[٢]

والحديثان وإن وردا مطلقين لكن منصرفهما ما يأتي في الطائفة الثانية وهو «ما لم يقبض».

الثانية: ما يدلّ على عدم الزكاة ما لم يقبض فإذا قبض، فهل تتعلّق الزكاة حين القبض أو بعد حيلولة الحول، الظاهر هو الثاني، كما هو صريح لفيف من الروايات و ما دلّ على الأوّل يحمل على الاستحباب، نظير:

٣. موثّقة إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الدين عليه زكاة؟ قال: «لا حتى يقبضه» قلت: فإذا قبضه أيزكّيه؟ قال: «لا حتى يحول عليه الحول في يده».[٣]

٤. موثّقة سماعة قال: سألته عن الرجل يكون له الدين على الناس تجب فيه الزكاة؟ قال: «ليس عليه فيه زكاة حتى يقبضه، فإذا قبضه فعليه الزكاة، وإن هو طال حبسه على الناس حتى يمرّ لذلك سنون فليس عليه زكاة،

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣.

حتى يخرج، فإذا هو خرج زكّاه لعامه ذلك».[١] ولعلّ المراد العام المتحقّق بعد القبض.

٥. صحيح أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل يكون نصف ماله عيناً، ونصفه ديناً فتحلّ عليه الزكاة؟ قال: «يزكّي العين، ويدع الدين»، قلت: فإنّه اقتضاه بعد ستة أشهر، قال: «يزكّيه حين اقتضاه»[٢] والاقتضاء طلب الدين وأخذه.

والحكم بالتزكية حين الاقتضاء قبل مرور عام عليه، محمول على الاستحباب، ويؤيد ذلك ذيل الحديث الذي أورده صاحب الوسائل في الباب ٤٩ من أبواب المستحقين، الحديث ٤.

الثالثة: ما يدلّ على عدم وجوبه وإن تساهل من أخذه وكان التأخير من جانب صاحبه.

٦. روى علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «ليس على الدين زكاة إلّا أن يشاء ربّ الدين أن يزكّيه».[٣] وإطلاقه يعمّ صورة التساهل.

٧. وروى عنه عليه السلام أيضاً، قال: سألته عن الدين يكون على القوم المياسير إذا شاء، قبَضَه صاحبه، هل عليه زكاة؟ قال: «لا، حتى يقبضه ويحول عليه الحول».[٤]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٦.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٩.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١٤.
٤. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١٥.

وهذه الطوائف الثلاث تؤكد على عدم الوجوب عند التساهل بإطلاقها أو بتصريحها على ما إذا تساهل صاحب المال في أخذه وقبضه.

استدلّ للقول الثاني، أعني: عدم الوجوب إلّا إذا كان هناك تأخير من صاحب المال بروايات:

١. خبر عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس في الدين زكاة إلّا أن يكون صاحب الدين هو الذي يؤخّره، فإذا كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى يقبضه».[١]

وعمر بن يزيد مشترك بين بيّاع السابري الثقة الجليل، وظبيان الصيقل الذي له كتاب ولم يرد في حقّه توثيق، فلا يحتج بالخبر، لكن احتمل السيد الخوئي قدس سره أنّه كلّما ذكر عمر بن يزيد فالمراد منه بيّاع السابُري ولم يذكر لمختاره دليلاً مقنعاً.

٢. خبر عبد العزيز، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الدين أيزكّيه؟ قال: «كلّ دين يدعه هو إذا أراد أخذه، فعليه زكاته، وما كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة».[٢]

والمراد من «عبد العزيز» هو عبد العزيز العبدي الذي هو من رجال الإمام الصادق عليه السلام ولكن لم يوثّق؛ ومن المحتمل تطرّق التصحيف إلى السند بتبديل «بن» إلى «عن» والصحيح ميسرة بن عبد العزيز الذي وثّقه الكشّي، ويؤيّد ذلك أنّ ميسرة من رجال الإمام الباقر والصادق عليهما السلام وتوفّي في عصر

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥.

الإمام الصادق عليه السلام، فمن البعيد أن يروي عن «عبد العزيز العبدي» المتأخّر عنه زماناً وإن كان شيئاً قليلاً، فتأمّل.

٣. خبر الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل ينسئ أو يعير فلا يزال ماله ديناً كيف يصنع في زكاته؟ قال: «يزكّيه».[١]

نعم ظاهر هذه الرواية وجوب إخراج الزكاة حتى من الدين المؤجل أو الحال ولكن لم يقبض ولم يتساهل، ولكن يحمل بشهادة الروايات السابقة على ما لم يقبض ولكن تساهل في قبضه.

ومقتضى القاعدة هو الجمع بين ما دلّ على عدم وجوب الزكاة ما لم يقبض سواء تساهل صاحب الدين أو لا، وبين ما دلّ على وجوب الزكاة فيما إذا تساهل وذلك بحمل المطلق (ما دلّ على القول الأوّل بالطوائف الثلاث من الروايات) على المقيد، ومع ذلك كلّه فالمشهور بين المتأخّرين هو عدم الزكاة ما لم يقبض، وذلك:

أوّلاً: عدم نقاوة سند ما دلّ على القول الثاني.

وثانياً: احتمال ورودها استحباباً لا وجوباً.

وثالثاً: احتمال ورودها تقية لما عرفت من أنّ الشافعي ذهب في عامّة كتبه إلى أنّ فيه الزكاة. والشافعي وإن كان متأخراً عصراً عن عصر صدور الروايات، لكن كان لفتاواه جذور في كلام من تقدّم عليه من التابعين وغيرهم.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١١.

ورابعاً: حملها على زكاة التجارة.

وخامساً: معارضتها لما في خبر الحميري[١]، خصوصاً الثاني منه حيث ورد في المياسير.

وسادساً: بُعْد تقييد المطلقات المتضافرة، فإنّ تقييد المطلق بالمقيد المنفصل عنه وإن كان أمراً دارجاً لكنّ وُرود المطلقات بصورة التضافر من دون قيد ربما يورث الاطمئنان بكون الموضوع مطلقاً غير مقيد، ولذلك قلنا في محله أنّه لا يمكن تقييد المطلقات المتضافرة بخبر الواحد والمفروض ورود المطلقات من دون تقييد بعدم التساهل في الأخذ في المقام.

وأمّا القولان الأخيران ـ أعني: قول الشيخ في النهاية من أنّ الزكاة على المديون، أو قول ابن البراج من أنّ الزكاة على الدائن إلّا إذا ضمن المديون ـ فلم نجد شيئاً صالحاً للأوّل منهما و أمّا الثاني منهما(الرابع) هو نفس القول الثاني بإضافة سقوطه عن ذمّة الدائن إذا ضمن المديون، فالقول الأوّل هو المشهور المنصور.

ويؤيّد موقف المشهور أُمور:

١. ما دلّ من الأخبار على وجوب الزكاة إذا حال عليه الحول، ففي صحيحة الفضلاء زرارة بن أعين و محمد بن مسلم و أبي بصير و بريد العجلي والفضيل بن يسار، عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام قالا: «وكلّ ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه، فإذا حال عليه الحول وجب عليه».[٢]

---

١. برقم٧ من الطائفة الثالثة. ٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

ومن الواضح ظهور حيلولة الحول في العين الشخصية لا في الكلّي المضمون في الذمة المعدوم ظاهراً وواقعاً، فلا يطلق عليه حيلولة الحول أوّلاً ولا كونه عند المالك ثانياً.

٢. ما في الجواهر من أنّه لو كان الدين حيواناً فأولى بعدم الوجوب لعدم صدق السوم ـ ثمّ قال: ـ و لعلّه لذا صرّح بنفيها في محكي المبسوط الذي قد سمعت القول منه في الوجوب في كتاب الخلاف.

٣. المراد من الدين في المقام، هو الدين الحالّ الذي يجوز للدائن مطالبته، ويتمكّن من الوصول إليه لا الدين المؤجّل الذي لا يجوز للدائن مطالبته، فضلاً عن تمكّنه من التحصيل.

وعلى ضوء ذلك فلو تعلّقت الزكاة بالدين الحالّ، المتمكّن من تحصيله، لم يبق فرق بين العين والدين، لما عرفت من أنّه إذا تمكّن من تخليص المغصوب بسهولة،[1] يجب إخراج زكاته، فيكون التركيز في الروايات على الدين أمراً لغواً مع أنّ الظاهر منها، انّ للدين مدخلية في الحكم، قال: «ليس على الدين زكاة» أو «يُزكّي العين ويدع الدين».

فلو قدمنا الروايات المثبتة للزكاة على النافية يلزم ذلك المحذور، بخلاف العكس إذ لم يلزم منه إلّا حمل المثبتة على الاستحباب وهو أمر رائج.

ثمّ إنّ هناك سؤالاً يطرح نفسه، وهو أنّه ما الفرق بين هذا المقام الذي

---

١. راجع ص ١٦٩.

ذهب المشهور إلى عدم وجوب التزكية وإن سهل أخذه من المديون وبين المغصوب الذي يمكن استيفاؤه واسترداده بسهولة حيث قيل فيه بوجوب الزكاة؟

هذا هو السؤال، وقد أجاب عنه صاحب العروة بقوله: الفرق بينه و بين ما ذكر من المغصوب، هو أنّ الملكية حاصلة في المغصوب ونحوه، بخلاف الدين فإنّه لا يدخل في ملكه إلّا بعد قبضه.

وأورد عليه السيد الخوئي بقوله: ولكن الفرق كما ترى بل لا يرجع إلى محصل، لحصول الملك في كلتا المسألتين غايته أنّ المملوك هنا شخصي وفي المسألة الآتية كلّي في ذمّة الغير، ومجرّد ذلك لا يستوجب الاختلاف في الحكم ما لم يقم برهان على اعتبار الملك الشخصي في تعلّق الزكاة، فكما أنّ المملوك الكلّي يتعلّق به الخمس مثل ما لو كان له مال في ذمة الغير فاتّجر وربح فإنّه يجب تخميسه بلا إشكال فهلّا تكون الزكاة أيضاً كذلك.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الظاهر من الأدلّة أنّ الزكاة تتعلّق بالعين الخارجية لا بالكلّي في الذمة وهكذا الخمس يتعلّق بالعين الخارجية لا بالكلّي في الذمم، وأمّا ما مثّل به من تعلّق الخمس بالعكس في الذمم إذا اتّجر وربح ففيه أنّ الخمس لا يجب ما لم يقبض. وقد أوضحنا حاله في كتاب الخمس، فما ذكره صاحب العروة فارق صحيح بين البابين على مبناه.

نعم على ما اخترناه لا يجب الخمس في كلا الموردين كما مرّ.

---

١ . مستند العروة الوثقى:٨٧/١

ثمّ إنّه لو قلنا باختصاص الزكاة بالنقدين: الذهب والفضة المسكوكين فقط، و لا تعمّ الأوراق الرائجة، تكون المسألة في أعصارنا فاقدة للموضوع؛ لعدم وجودهما أوّلاً، وعلى فرض وجودهما، ليسا رائجين، بحيث يقعان ثمناً للمبيع، كما لا يخفى.

وأمّا الأنعام الثلاثة، فقدعرفت فقد الشرط ـ أعني: السوم في الصحراء ـ إذ لا يوصف ما في الذمّة بها.

نعم لو قلنا بإلغاء الخصوصية وانّها تتعلّق بالأوراق الرائجة كالريال والدولار، تكون للمسألة ثمرة فلاحظ.

زكاة القرض على المقترض بعد قرضه

الكلام فيما إذا استقرض أحد الأعيان الزكوية وبقيت عنده حتى حال عليه الحول وكان بالغاً حدّ النصاب، وأمّا إذا استقرض وتصرّف فيه قبل حيلولة الحول فلا زكاة فيه لا على المستقرض، ولا على القارض ـ عند حلول الأجل ـ لما عرفت من عدم تعلّق الزكاة على الدين الحالّ إلّا إذا قبض.

و المسألة مورد اتفاق، قال الشيخ في الخلاف:

لا خلاف بين الطائفة أنّ زكاة القرض على المستقرض دون القارض.[1]

قال العلّامة: ولا زكاة على المقرض مطلقاً أمّا المستقرض فإن ترك

---

١. الخلاف:١١١/٢، كتاب الزكاة، المسألة ١٢٩.

المال بعينه حولاً وجبت الزكاة عليه وإلّا فلا. وهو اختيار ابن أبي عقيل، والشيخ في النهاية في باب الزكاة والخلاف، والمفيد في المقنعة، والشيخ علي بن بابويه في الرسالة، وابن إدريس.[١]

وفي الجواهر بلا خلاف كما عن الخلاف والسرائر وغيرهما، بل في التنقيح هو مذهب الأصحاب مشعراً بالإجماع عليه، ولعلّه كذلك بشهادة التتبع وكلمات الأصحاب، فإنّي لا أجد فيها خلافاً في ذلك كالنصوص.[٢]

والاتّفاق مستند إلى النصوص المتضافرة، ففي صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل دفع إلى رجل مالاً قرضاً على مَن زكاته، على المقرِض أو على المقترض؟ قال: «لا، بل زكاتها إن كانت موضوعة عنده حولاً على المقترض» قال: قلت: فليس على المقرض زكاتها؟ قال: «لا يُزكى المال من وجهين في عام واحد، وليس على الدافع شيء لأنّه ليس في يده شيء إنّما المال في يد الآخر، فمن كان المال في يده زكّاه».[٣]

وحاصل التعليل: أنّ الزكاة تتعلّق بمال المالك والعين الزكوية ملك للمقترض فعليه زكاته.

وفي صحيح يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين والثلاث أو ما شاء الله على مَن الزكاة؟

---

١. المختلف:٣/١٦٣.

٢. الجواهر: ١٥/ ٥٧.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

على المقرض أو على المستقرض؟ فقال: «على المستقرض، لأنّ له نفعه وعليه زكاته».[١]

إنّما الكلام في الفروع الواردة في المسألة وهي عبارة عن:

١. هل يصحّ أن يؤدّي المقرض الزكاة عنه تبرعاً؟

٢. هل يصح تبرّع الأجنبي أيضاً؟

٣. هل يلزم الاستئذان من المقترض في التبرع عنه؟

٤. هل يصحّ أن يشترط المقترض الزكاة على المقرض؟

٥. هل تبرأ ذمته بنفس الاشتراط أو يتوقّف على أداء المقرِض؟ وإليك الكلام في هذه الفروع واحداً تلو الآخر.

الأوّل: تبرّع المقرض عن المقترض

الكلام فيه يقع في موضعين:

أحدهما: مقتضى القاعدة الأُولى.

الثاني: مقتضى النصّ.

أمّا الموضع الأوّل، فإنّ مقتضى القاعدة الأُولى هو لزوم المباشرة في الأعمال العبادية فإنّ سقوط العبادة بفعل الغير يحتاج إلى دليل، بل ربما يمكن أن يقال: إنّ مقتضى التكليف هو المباشرة عبادياً كان أو توصلياً إلّا إذا عُلم كفاية النيابة أو حصول المقصود بفعل غير المكلّف.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٥. ولاحظ الحديث ٧.

هذا مقتضى القاعدة الأُولى وأمّا مقتضى النصّ فقد دلّ الدليل على كفاية أداء المقرض عن المقترض، روي عن منصور بن حازم بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل استقرض مالاً، فحال عليه الحول وهو عنده، قال: «إن كان الذي أقرضه يؤدّي زكاته فلا زكاة عليه، وإن كان لا يؤدّي أدّى المستقرض».[١]

وإلزام المستقرض على أداء الزكاة ـ إذا لم يؤدّ المقرض ـ دليل على توجّه الخطاب إليه، غير أنّه إذا قام المقرض بالأداء تبرعاً، يسقط عنه وإلّا يتعيّن عليه. وقد فسّر العلّامة الحديث في «المختلف» بذلك، فقال: إنّا نقول بموجب الحديث فإنّ المقرض لو تبرّع بالأداء سقط عن المستقرض.[٢]

ويحتمل وروده في مورد اشتراط المستقرض الزكاة على المقرض، لكن مجرّد الشرط لا يُبرئ ذمّة المكلّف الأصيل (المستقرض) إذا أدّى وإلّا يتعين عليه الأداء. وصحّة الاشتراط دليل على كونه قابلاً للنيابة، فيدلّ ضمناً على صحّة التبرع.

وعلى كلّ تقدير فسواء أكان مورد الحديث هوالتبرّع أو الاشتراط؟ فالحديث كافٍ في سقوط الزكاة بفعل الغير.

ثمّ إنّ العلّامة استدلّ في «المنتهى» على جواز تبرّع المقرض بما ورد من جواز التبرّع بالدين فقال: لو أدّى القارض الزكاة عن المقترض برأت

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

٢ . المختلف: ١٦٤/٣.

ذمته، لأنّه بمنزلة قضاء الدين عنه.[1] ثمّ ذكر الصحيح مؤيداً للحكم.

وقد أورد عليه المحقّق الخوئي بأنّه قياس مع الفارق من ناحيتين:

إحداهما: من ناحية المالك، فإنّه في الدين شخص معين وهو الدائن فيجري فيه التبرّع بمقتضى القاعدة، إذ للمالك إسقاط حقّه ابتداءً بلا عوض بإبراء ونحوه، فمع العوض الذي يتسلّمه من المتبرّع بطريق أولى فيجوز الدفع إليه تفريغاً لذمّة المديون وتبرأ ذمته بطبيعة الحال.

وأمّا المقام فالمالك كلّي الفقير لا شخص معين، ولذلك ليس لأحد من الفقراء إبراء من عليه الزكاة وإسقاط الحقّ عنه لعدم كونه مالكاً كي يسوغ له ذلك، ولأجله لا أثر للتبرّع (يريد الإبراء) من الفقير في حصول البراءة لمن اشتغلت ذمّته بالزكاة.

الثانية: من ناحية المملوك فإنّه في الدين كلّي في الذّمّة قابل للانطباق على كلّ ما كان مصداقاً له ولو كان حادثاً من التبرع، وهذا بخلاف الزكاة فإنّها متعلّقة بالعين الزكوية على الخلاف في كيفية التعلّق من كونها بنحو الإشاعة أو الكلّي في المعين أو الشركة في المالية ،وعلى أي حال فمتعلّق الحقّ هي تلك العين الخارجية فلابدّ و أن يدفع النصاب منها.

نعم قام الدليل الخارجي على أنّ من عليه الزكاة يجوز له دفع مقدار النصاب من ماله الآخر ولا يلزمه الدفع من نفس العين ولم يقم مثل هذا الدليل بالنسبة إلى شخص آخر ليسوغ التبرع منه بماله حتى ولو كان ماله من

---

١ . المنتهى: ٤٧٧/١، الطبعة الحجرية.

الأعيان الزكوية، فالاجتزاء بدفعه بدلاً عمّا تعلّقت به الزكاة على خلاف مقتضى القاعدة. فاتّضح أنّه لا وجه لإلحاق الزكاة بالدين في صحّة التبرع بعد وجود الفرق بينهما من هاتين الناحيتين.[١]

يلاحظ عليه: أنّ كلاً من الوجهين غير مؤثر في نفي جواز التبرّع.

أمّا الوجه الأوّل فحاصله: أنّ للمالك إسقاط دينه ابتداءً بلا عوض، فمع العوض بطريق أولى، بخلاف الزكاة إذ ليس للفقير إبراء من عليه الزكاة .

يلاحظ عليه: أنّه لا ملازمة بين جواز إبراء المالك، وجواز تبرّع الأجنبي، حتى يستدلّ بجواز الإبراء في الدين على صحّة التبرّع وبعدمه في مورد الزكاة على عدم صحّة التبرّع.

وذلك لأنّ في إبراء الفقير ذمّة المالك، ضرر على أصحاب الزكاة فلا يجوز له ذلك، بخلاف قبول الزكاة من المقرض تبرعاً من ناحية المالك، ففيه تمويل للفقير، لا سلب حقّ له.

وأمّا الثاني، فلأنّ قيام الدليل على أنّه يجوز للمالك تبديل العين الزكوية بثمنها، دليل عرفاً على أنّ الغرض المنشود من تشريع الزكاة، هو تمويل الفقير من هذا الطريق من غير فرق بين قيام المالك بذلك مباشرة، أو قيام الآخر عنه نيابة، فاعمال التعبّد بأنّه لا يكفي الثاني وتجب مباشرة المالك مبني على أنّه يشترط المباشرة في التكاليف، وقد عدلنا عنه بصحيحة منصور بن حازم، فلاحظ.

---

١ . مستند العروة :٩٩/١ـ ١٠٠، كتاب الزكاة.

الثاني: تبرع الأجنبي

هل يختص التبرّع بالمقرض أو يصحّ من الأجنبي؟ الظاهر عدم الفرق بين المقرض وغيره لانقطاع صلة المال عن المالك، فالمالك والأجنبي سواسية، ومن قال بجواز تبرّع المقرض فعليه القول بجواز التبرّع هنا.

الثالث: لزوم الاستئذان من المقترض عند التبرّع عنه

مقتضى إطلاق صحيحة منصور بن حازم عدم لزوم الاستئذان، حيث قال: «إن كان الذي أقرضه يؤدّي زكاته فلا زكاة عليه».[1] إلّا أن تحمل الرواية على صورة الاشتراط فيكون الإذن متحقّقاً.

ويمكن الاستدلال على عدم لزوم الاستئذان بما ورد من شرعية العبادات التي يقوم بها الإنسان عن الوالدين.

روى الكليني عن محمد بن مروان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما يمنع الرجل منكم أن يبرّ والديه حيّين وميّتين، يصلّي عنهما، ويتصدّق عنهما ويحجّ عنهما ويصوم عنهما، فيكون الذي صنع، لهما، وله مثل ذلك، فيزيده الله عزّوجلّ ببره وصلته خيراً كثيراً».[2]

نعم لو كان تبرّع الأجنبي عن المقترض إهانة له أو سبباً لإيذائه فلا يجوز.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

الرابع: اشتراط المقترض الزكاة على المقرض

هل يجوز أن يشترط المقترض الزكاة على المقرض؟ فينقسم إلى قسمين:

الأوّل: أن يقصد توجّه خطاب الزكاة إليه.

الثاني: أن يقصد قيام المقرض بأداء الزكاة عنه.

أمّا الأوّل فهو باطل لوجهين:

أ. أنّه على خلاف الكتاب والسنّة، لأنّ الزكاة حسب ما مرّ من الروايات على المقترض، فكيف يشترط توجهه ابتداءً إلى المقرض؟

و ربّما يقال: إنّ هذا النوع من الشرط ليس شرطاً مخالفاً للكتاب والسنّة، لأنّ الشرط المخالف عبارة عمّا إذا كان الفعل في حدّ نفسه ـ لولا الشرط ـ ممّا يمكن أن يصدر عن المشروط عليه وأن يفعله وأن لا يفعله، فيحكم بوجوب صدوره منه مع الشرط إلّا إذا تعلّق بفعل حرام أو ترك واجب ممّا خالف الكتاب والسنّة، مثل أن يشترط أن لا يصلّي صلاة الفجر أو يفطر شهر رمضان أو يشرب الخمر، وهذا غير منطبق على المقام لوضوح أنّ تعلّق الوجوب وتوجيه الخطاب بالزكاة فعل من أفعال الشارع وخارج عن قدرة المشروط عليه واختياره بالكلية فلا يمكن صدوره من هذا الشخص بتاتاً كي يكون موافقاً للكتاب والسنّة ومخالفاً أُخرى. فعدم نفوذ هذا الشرط لكونه خارجاً عن الاختيار.[1]

---

١. مستند العروة الوثقى: ١٠٣/١، كتاب الزكاة.

يلاحظ عليه: أنّه لا مانع أن يكون باطلاً من كلتا الجهتين ولا يشترط في الشرط المخالف أن يكون فعلاً من أفعال البائع أو المشتري. كيف، وقد عدّ في غير واحد من الروايات جعل الولاء لغير من أعتق من الشروط المخالفة لقضاء اللّه وحُكْمه، وذلك عندما اشترطت عائشة أن يكون ولاء بريرة لها لا لمعتِقِها فقال رسول اللّه ﷺ ـ ردّاً لشرطها ـ: «قضاء اللّه أحق، وشرط اللّه أوثق، وإنّما الولاء لمن أعتق».[١]

وقد ورد في غير واحد من الروايات، انّ جعل الطلاق بيد المرأة من الشروط المخالفة للكتاب والسنّة.[٢] والمراد أن يكون لها هذا الحقّ شرعاً وقانوناً.

وأمّا القسم الثاني ـ أعني: اشتراط النيابة عنه ـ، فالظاهر الصحة لعموم «المؤمنون عند شروطهم»، ولم يخالف إلّا العلّامة في «المختلف»: قال الشيخ في باب القرض من النهاية: وتسقط زكاته عن القارض إلّا أن يشترط المستقرض عليه أن يزكّيه عنه فحينئذٍ تجب الزكاة على القارض دون المستقرض.[٣]

وأورد عليه العلّامة وقال: إنّه ملك المستقرض فالزكاة عليه والشرط غير لازم، لأنّه اشتراط للعبادة على غير من وجبت عليه وأنّه باطل، كما لو شرط غير الزكاة من العبادات.

---

١. صحيح البخاري: ١٩٢/٣، باب الشروط في الولاء، الحديث ١.

٢. لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٥؛ و الباب ١٣ من تلك الأبواب، الحديث ٢.

٣. النهاية: ٣١٢، كتاب الديون، باب القرض وأحكامه.

ويظهر من العلّامة في «المنتهى» أنّ للشيخ قولاً آخر وهو عدم الجواز، قال العلّامة: الرابع: قال الشيخ: لو اشترط المقترض الزكاة على القارض فليس بوجه، والأقرب وجوب الزكاة على المقترض شرط أو أطلق.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ الدليل على الصحّة هو عموم قوله : «المؤمنون عند شروطهم» بعد ما تبيّن قبوله للنيابة.

الخامس: عدم براءة ذمّته بنفس الاشتراط

ثمّ إنّ الاشتراط لا يوجب انتقال الزكاة من ذمّة المقترض إلى ذمّة القارض، فلو أدّى عن جانبه سقط وإلّا يبقى على ذمّة المقترض. وذلك لأنّ المكلّف الواقعي بالأداء هو المقترض، فهو في ذمّته إلى أن يحصل الأداء، فإذا خالف المقرِض، بقيت الزكاة على ذمّته وليس الاشتراط بنفسه ناقلاً الزكاة من ذمّته إلى ذمّة المقرِض.

إذا نذر التصدّق بالعين الزكويّة

في المسألة فروع

١. إذا نذر أن يتصدّق بالعين الزكوية، قبل حلول الحول ـ قبل تعلّق الزكاة ـ من دون أن يحدِّد الوفاء بالنذر بوقت خاص ولا مشروطاً بحدوث شيء ـ كبرء المريض المعلوم ـ و بعبارة أُخرى: لم يكن في المقام إلّا النذر قبل الحول.

---

١. المنتهى: ٤٧٧/١، الطبعة الحجرية.

٢. تلك الصورة لكن نذر بعد حلول الحول وتعلّق الزكاة ، فلم يكن في المقام لا توقيت ولا تعليق إلّا النذر بعد تعلّق الزكاة. والناذر، ينذر في جميع الصور قبل حلول الحول، إلّافي هذه الصورة، فإنّما ينذر، بعد تعلّق الزكاة بالمال الزكوي، فليُحفظ ذلك يفيدك في الإحاطة بالصور على وجه صحيح.

وهاتان الصورتان راجعتان إلى صورة النذر المطلق غير المؤقّت والمعلّق؛ وأمّا الصورة المؤقّتة غير المعلّقة فلها صور أربع، فالنذر في الجميع قبل حلول الحول؛ لكن التوقيت أي العمل بالنذر تارة يكون ظرفُه، قبل الحول، وأُخرى بعده مع تقدّم النذر على الحول. وإليك صوره:

٣. إذا نذر التصدّق قبل الحول، وكان الوفاء مؤقتاً بما قبل الحول و فرضنا أنّه وفى بنذره قبله.

٤. تلك الصورة أي نذر قبل الحول و كان الوفاء مؤقّتاً بما قبله، ولكن لم يف بنذره، وقلنا بوجوب القضاء وانّ عدم الإتيان بالمنذور المؤقّت في وقته، لا يكون سبباً لسقوط التكليف.

٥. تلك الصورة وقلنا بسقوط التكليف بالقضاء.

وهذه الصور الثلاث راجعة إلى توقيت الوفاء بالنذر بما قبل الحول، على وجه يكون النذر فعلياً، والوفاء استقبالياً محدَّداً بما قبل الحول.

٦. إذا نذر قبل الحول ولكن جعل الوفاء بالتصدّق بما بعد الحول فالنذر فعليّ والوفاء به استقبالي محدّد بما بعد الحول.

هذه الصور الأربع راجعة إلى النذر الفعلي المؤقّت وفاءً، وأمّا المعلّق فصوره ثلاث:

٧. إذا نذر قبل الحول، معلّقاً على حصول شيء وحصل المعلّق عليه قبله.

٨. تلك الصورة وحصل المعلّق عليه بعد الحول.

٩. تلك الصورة وحصل المعلّق عليه مقارناً لتمام الحول.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفاصيل الصور فنقول:

أمّا الصورة الأُولى فقال صاحب العروة: إنّه لا تجب الزكاة فيها وإن لم تخرج عن ملكه بذلك ـ و علّله ـ بعدم التمكّن من التصرّف فيها، سواء تعلّق بتمام النصاب أو بعضه .

إنّ تحقيق ما ذكره يتوقّف على تحليل معنى النذر، فنقول هنا احتمالات:

الأوّل: أنّ النذر تمليك العمل المنذور للّٰه سبحانه حيث إنّ اللام في قوله «للّٰه» لام التمليك، فإذا قال: «للّٰه عليّ أن أتصدّق ذلك النصاب للفقراء» فقد ملّك عملَ التصدق به للّٰه سبحانه، فيكون العمل من الناذر مملوكاً للّٰه سبحانه وعهدة الناذر (عليّ) ظرف له ، والظرف (للّٰه)خبر مقدّم، والفعل(أن أتصدّق) مؤوّل بالمصدر مبتدأ له، كأنّه يقول: للّٰه عليّ التصدّق به، فكأنّه يُنشئ ملكية العمل للّٰه، فإذا صار العمل ملكاً للّٰه، يكون النصاب موضوع حقّ له سبحانه.

يلاحظ عليه ـ مضافاً إلى أنّ تمليك العمل بما هوهو أمر غير متعارف بين العقلاء وإنّما يتعلّق التمليك عندهم بالأعيان، أو بالأعمال القائمة بها كتمليك الأجير عمله للموجر ـ: أنّ ما ذكره غير متبادر من الجملة، ولا هو مقصود الناذر، إذ لا معنى لأن يملِّك العبدُ، عملَه الضئيل لمالكَ الملك والملكوت.

نعم يصحّ للّه سبحانه أن يخبر عن مالكيته للخمس ويقول: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيءٍ فَإِنَّ للّه خُمُسَهُ**﴾[1]، أو يطلب القرض من عباده ويقول ﴿**مَنْ ذَا الَّذي يُقرِضُ اللّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضاعِفَهُ لَهُ**﴾[2]، تلطّفاً لدعوة العباد إلى فعله، وتأكيداً للجزاء عليه، وأين هو من أن يُملِّك العبد خالقه الذي يملكه وما ملك؟! وإن كنت في شك فاسأل الناذرين العرب الأقحاح عن معنى الجملة المذكورة.

الثاني: أنّ مفهومه تعجيز الناذر نفسه من التصرّف فيه بالإتلاف والبيع وغيرهما التي كانت سائغة له قبل النذر.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره غير متبادر من الصيغة، والتعجيز من أحكام النذر ولوازمه، فإنّ حبس شيء في مورد يمنع بطبعه عن استعماله في مورد آخر.

الثالث: نوع عقد واتّفاق من العبد مع اللّه سبحانه على أن يفعل كذا.

يلاحظ عليه: أنّ العقد والاتّفاق من الطرفين يتوقّف على إيجاب من

---

١. الأنفال: ٤١.
٢. الحديد: ١١.

أحد الطرفين وقبول من الطرف الآخر على أنّ المناسب لهذا المعنى ، هو استخدام لفظ عاهدت اللّه، لا «للّه علي».

الرابع: هو أنّ النذر، هو التزام الإنسان بعمل قاصداً به كسب رضاه وقربه فهو يلتزم أن يعمل كذا، لأجله، فإذا كان النذر جامعاً للشرائط وراجحاً في نفسه أمضاه سبحانه، ويجب عليه الوفاء، وهذا هو المتبادر من قول امرأة عمران حيث قالت: **﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما في بَطْني مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ العَلِيم﴾**[1]، أي أوجبت لك بأن اجعل ما في بطني خادماً للبيعة.

وممّا يدلّ على أنّ النذر ليس تمليكاً للّه، إنّه لو كان كذلك، لما كان لقوله: «محرّراً» وجه، وإنّما يتناسب ذلك مع كونه التزاماً نفسياً، غير أنّ متعلّقه يختلف وهو في الآية كونه محرّراً.

إذا عرفت ذلك يظهر وجه ما أفاده صاحب العروة حيث إنّ مثل هذا النذر وإن لم يُخرج المنذور (النصاب) عن ملك المالك، لكنّه يمنع عن تعلّق الزكاة لعدم التمكّن من التصرّف فيه من البيع ولا الإتلاف ولا غير ذلك، وقد عرفت أنّ من شرائط تعلّق الزكاة تمكّن المالك من التصرّف، إلّاعلى قول من خصّ التمكّن، بالتمكّن التكويني بأن كانت العين تحت يده، وقد عرفت أنّ المنع التشريعي مثله، لأنّه يوجب انصراف دليل الزكاة عن مورده .

هذا من غير فرق بين تعلّق النذر بتمام النصاب أو بعضه. أمّا الأوّل فيمنع عن تعلّقه بتاتاً، وأمّا الثاني فإنّما يمنع إذا كان الباقي غير بالغ حدّ

---

١ . آل عمران: ٣٥.

النصاب بعد الوفاء، وأمّا لو بلغ إلى حده ـ حتى بعد الوفاء ـ تتعلّق الزكاة بالباقي إذ ليس ممنوع التصرّف فيه.

الصورة الثانية: لو نذر ـ بعد تعلّق الزكاة بالنصاب بحولان الحول ـ أن يتصدّق به؛ فقد أفتى صاحب العروة بأنّ النذر اللاحق، لا يؤثر في رفع وجوب الزكاة بعد تعلّقه، بمال جامع للشرائط، فعليه إخراج زكاتها أوّلاً، ثمّ الوفاء بالنذر.

أقول: إنّ ما ذكره واضح في موردين:

١. إذا نذر بعد حيلولة الحول، التصدّق بما عدا مقدار الزكاة.

٢. إذا نذر بعد الحيلولة، النصابَ بلا استثناء لكن كان القدر المتيقّن من نيّته، هو العمل به بعد الزكاة على نحو لو كان ملتفتاً بأن نذر الجميع، يستعقب إخراج الزكاة من مال آخر، لما نذر.

إنّما الكلام في غير هاتين الصورتين، فربما يحتمل أنّه يجب عليه الجمع بين إخراج الزكاة من غير العين والوَفاء بالنذر بعامّتها. فإنّ علمه بالحكم الشرعي بأنّه لا يصحّ الوفاء بالنذر بالمال الزكوي، ربما يشكّل قرينة على التزامه بإخراج الزكاة من غيرها والوفاء بالنذر بالنصاب. وعلى كلّ تقدير فالمعتبر هو إحراز قصد الناذر، وإلّا فيؤدّي الزكاة من العين ثمّ يفي بما بقي.

أقسام المؤقّت

إلى هنا تمّ قسم المطلق، غير المؤقّت وغير المعلّق، وإليك أقسام

المؤقّت، والمراد منه كون الوفاء بالنذر مؤقّتاً لا نفس النذر.

الصورة الثالثة: إذا نذر قبل الحول و كان الوفاء مؤقّتاً بما قبله و وفى بالنذر فلا تجب الزكاة، إذ لم يبق بعد ذلك موضوع للزكاة.

الصورة الرابعة: إذا نذر قبل الحول وكان الوفاء مؤقّتاً بما قبل الحول لكنّه عصى ولم يف بنذره وكان النصاب باقياً بحاله وقلنا بوجوب القضاء، وانّ وجوب الوفاء بالنذر المؤقّت لا يسقط بالمخالفة ، لم تجب الزكاة وذلك لانقطاع الحول بالعصيان، أو انقطاعه بالنذر وبحكم الشارع بالوفاء به قبل الحول، حيث إنّه لم يكن متمكّناً من التصرّف طول الحول لأجل النذر.

نعم لو قلنا بأنّ المخل هو المنع التكويني لا التشريعي وجبت الزكاة، لكنّك عرفت أنّ المنع التشريعي كالمنع التكويني، أضف إلى ذلك: أنّه يمكن أن يقال: إنّه ليس من مصاديق غير المتمكّن بل خطاب الشارع بالوفاء بالنذر قبل الحول و بعده يشكّل قرينة على انصراف وجوب الزكاة عن هذه الصورة.

الصورة الخامسة: تلك الصورة ولكن قلنا بعدم وجوب القضاء إذا فات وقت الوفاء، فقد عطف السيد الطباطبائي هذه الصورة إلى ما قبلها، وذلك لانقطاع الحول بخطاب الشارع بالوفاء بالنذر قبل المخالفة.

وقد عرفت عند البحث في الشرط الخامس أنّ المراد من التمكّن هو التمكّن طول السنة، ويكفي في انقطاع الحول، إيجاب الوفاء بالنذر قبل حولان الحول أداءً وإن لم يكن إيجاب، قضاءً ، لعدم القضاء في عصيان النذر المؤقّت.

الصورة السادسة: إذا نذر قبله مؤقّتاً الوفاء به بعد الحول فحكمه حكم النذر المطلق، لأنّ العبرة بتقدّم الوجوب على تعلّق الزكاة فيصدق أنّه غير متمكّن من التصرّف بالإعدام والبيع، فيشكّل أيضاً قرينة على انصراف دليل وجوبها عن هذه الصورة، فإنّ الإيجاب في المقام أشبه بالواجب المعلّق فالوجوب فعلي والواجب استقبالي.

أقسام المعلّق

إن نذر معلّقاً على شرط فله أقسام ثلاثة، تشكّل الصور الثلاث الباقية، وإليك تفاصيلها.

الصورة السابعة: إذا نذر قبل الحول وعلّقه على شرط وحصل الشرط قبل الحول، كان حكمها حكم النذر المطلق، فإنّ المشروط بعد حصول شرطه كالمطلق، وكأنّه لم يعلّق على شيء، لأنّه بإيجاب الوفاء عليه بعد حصول المعلّق عليه، صار ممنوع التصرّف شرعاً، ومع هذا الوصف لا يؤثر حولان الحول في وجوب الزكاة إلّا أن يُمنع تأثير المنع الشرعي في المقام واقتصر بما إذا لم يتمكّن عقلاً ولا عرفاً.

الصورة الثامنة: إذا نذر قبل الحول معلّقاً على برء مريضه ولكن حصل المعلّق عليه، بعد الحول؛ فقد أفتى السيد الطباطبائي بوجوب الزكاة، لأنّه وجبت الزكاة جامعة للشرائط ولم يكن هناك أي منع شرعي من التصرّف قبل حصول المعلّق عليه.

غير أنّ كثيراً من المعلّقين على العروة اختاروا عدم وجوبها قائلين بأنّ

إنشاء النذر قبل الحول ـ و إن لم يحصل المعلّق عليه ـ سلب عنه التمكّن من التصرّف، قال المحقّق الخوئي: الظاهر عدم الفرق بين حصول المعلّق عليه قبل الحول أو بعده في المانعية عن تعلّق الزكاة، فلو بنينا على أنّ الحكم التكليفي، أعني: وجوب الصرف في الصدقة، يمنع عن تعلّق الزكاة لم يفرق فيه بين الصورتين.[١]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني على كون الوجوب فعلياً قبل حصول المعلّق عليه، و عندئذٍ تكون العين المنذورة طرفاً للحق ولا يتمكّن من التصرّف، وأمّا لو قلنا بأنّ الوجوب إنشائي، إذ لا بعث ولا إلزام بالوجدان، قبل حصول المعلّق عليه.[٢] والغاية من جعل الحكم الإنشائي هو صيرورته فعلياً في ظرف وجود المعلّق عليه، وربما لا يتمكّن الإنسان من الإنشاء في هذا الظرف، و لعلّ القائلين بوجوب الوفاء بالنذر خلطوا بين المؤقّت و المعلّق، فإنّ الوجوب في الأوّل فعلي، دون المقام، وما ذكره المحقّق الخوئي من أنّ المعلّق هو الوفاء بالنذر دون الوجوب، أمر غير ظاهر. بل الظاهر أنّ المعلّق عليه هو المنشأ أي وجوب الصرف.

وأقصى ما يمكن أن يقال: إنّ المعلّق عليه لو كان فعلاً اختيارياً للناذر، أو غير اختياري ولكن يعلم تحقّقه في ظرفه ففي هاتين الصورتين يجب الوفاء بالنذر، لأنّه نظر العرف محكوم بحفظ المال وعدم التصرّف فيه إلى ظرف المعلّق عليه.

---

١. مستند العروة الوثقى: ١١١/١.

٢. لاحظ المحصول: ٥١٢/١تجد فيه تحقيق المسألة.

الصورة التاسعة: إذا حصل المعلّق عليه مقارناً لتمام الحول فقد ذكر السيد الطباطبائي فيها وجوهاً: وجوب الزكاة ، وجوب الوفاء بالنذر، التخيير بين تقديم أيّهما شاء من الزكاة والصدقة، والقرعة. وكان عليه أن يضيف احتمالاً خامساً وهو الجمع بين الأمرين بأداء الزكاة من غير العين.

أمّا الأوّل فلأنّه كان متمكّناً من التصرّف في العين عبْر السنة، إلّا في وقت قصير تقارن انقضاء السنة مع حصول المعلّق عليه، وهو لأجل قلّته يتسامح فيه العرف ويعدّه متمكّناً من التصرّف طول السنة.

يلاحظ عليه: أنّ التسامح إنّما يصحّ فيما إذا لم يكن هناك تحديد من الشارع، وأمّا إذا كان هناك تحديد منه فلا وجه للمسامحة وعدّ ما ليس مصداقاً للتمكّن مصداقاً له.

وأمّا الوجه الثاني فلما مرّ في الصورة الثامنة من أكثر المعلّقين من أنّ تقدّم الوجوب يمنع عن تعلّق الوجوب بالعين.

يلاحظ عليه: بما عرفت من أنّ الوجوب إنّما يمنع عنه إذا كان فعلياً، لا إنشائياً، فإنّ وجوب الوفاء بالنذر والتعهّد مشروط بحصول المعلّق عليه والمفروض عدمه.

وأمّا التخيير فلأنّ المقام من قبيل المتزاحمين حيث إنّ العمل بكلّ من الواجبين أمر غير ممكن فيتخير. وليس المقام من قبيل التخيير بين الخبرين المتعارضين، لأنّه فيما إذا كان بين الخبرين من النسب، التباين لا العموم من وجه كما في المقام حيث إنّ بين دليلي إيجاب الزكاة وإيجاب الوفاء بالنذر عموم من وجه.

وربما يقال بخروج المقام عن المتزاحمين، فإنّ جريان أحد الدليلين يرفع موضوع الدليل الآخر فلا طريق إلى إحراز الملاكين.

يلاحظ عليه: أنّه إن أُريد من رفع الموضوع وجود التنافي بين العمل بكلا الدليلين فهو من مقوّمات التزاحم، وإن أُريد وجود التنافي بين الوجوبين حيث إيجاب كلّ يوجب عدم بقاء الموضوع للدليل الآخر، فهو غير لازم لإمكان أداء الزكاة من غير العين.

وأمّا القرعة فموردها هو الشبهات الموضوعية لا الحكمية كما في المقام.

وأمّا الجمع بأداء الزكاة من غير العين والعمل بالنذر بدفع العين فلم نجد له دليلاً صالحاً، مضافاً إلى استلزامه الضرر على المالك.

ولعلّ التخيير أوجه الوجوه، والله العالم.

استطاعة الحج بالنصاب

صور المسألة ثلاث:

١. إذا تمّ الحول قبل التمكّن من الذهاب.

٢. إذا تمكّن من الذهاب، قبل تمامية الحول.

٣. إذا تقارن التمكّن منه مع زمان حلول الحول.

والمراد من التمكّن من الذهاب هو سير القافلة وخروج الرفقة، وفي العصر الحاضر صدور الجواز وتأشيرة الدخول وسماح الدولة بالخروج من

البلد مع القوافل المشخّصة. وإليك تفاصيلها:

الصورة الأُولى: إذا تمّ الحول قبل سير القافلة وخروج الرفقة، تجب الزكاة لاجتماع شرائط الوجوب والتمكّن من التصرّف في العين بعد السنة، لافتراض أنّه تمّ الحول قبل أن يجب الحجّ لعدم تحقّق شرطه وهو التمكّن من السفر، ولا يجب الحجّ، لانتفاء الاستطاعة لعدم التمكن من السفر.

هذا على القول بأنّ وجوب الحجّ يتوقّف ـ مضافاً إلى الزاد والراحلة وتخلية السرب ـ على التمكّن من السفر؛ وأمّا على القول بكفاية الثلاثة الأُول وإن لم يتمكّن من السفر فيكون ممنوعاً من التصرّف لوجوب حفظ المال للحج للعلم بتمكّنه في المستقبل، فيجب الحجّ دون الزكاة، لكن المشهور انّ التمكّن من السفر جزء الاستطاعة ومن مقوماتها، فلا يعد مستطيعاً إلّا به، وهو يختلف حسب اختلاف الأوضاع السياسية والاجتماعية في البلاد، وعلى ذلك فإن أخرج الزكاة وبقيت الاستطاعة وجب الحجّ وإلّافلا.

الصورة الثانية: إذا تمكّن من الذهاب قبل تمامية الحول، قال السيد الطباطبائي: وجب الحجّ وسقط وجوب الزكاة.

أمّا الأوّل: لتحقّق شرطه وهو الاستطاعة بأجزائها الأربعة : الزاد، والراحلة، وتخلية السرب، والتمكّن من السفر.

وأمّا الثاني: فلفقد موضوعه، أي المال المتمكن من التصرّف فيه عقلاً وشرعاً بعد وجوب حفظه للحج.

هذا إذا خرج إلى الحجّ ثمّ حال الحول، وأمّا إذا تمكّن وكان الفاصل الزماني بين التمكّن وتمامية الحول، قليلاً، فلو بدّل العين الزكوية قبل حيلولة الحول، وجب الحجّ وسقط وجوب الزكاة، وأمّا لو ترك التبديل وحال الحول فهل يجب الحجّ؟ أو تجب الزكاة؟ يظهر من غير واحد من المعلّقين، منهم: السيد البروجردي، وجوب الزكاة مطلقاً.

قال العلّامة في القواعد: لو استطاع بالنصاب وجب الحجّ ثمّ مضى الحول على النصاب، فالأقرب عدم منع الحجّ من الزكاة.[١]

وقال في الجواهر: لو استطاع الحجّ بالنصاب وكان مضي الحول متأخراً عن أشهر الحجّ وجب الحجّ بلا إشكال، فلو عصى ولم يحجّ حتى الحول وجبت الزكاة واستقر الحجّ في ذمّته وإن ذهبت الاستطاعة بتقصيره.[٢]

وهناك من فصّل بين توقّف الحجّ على صرف عين المال، فلا تجب الزكاة، وإن حال الحول، سواء حجّ أم لا، لأنّه إذا وجب الحجّ، وجب حفظ المال مقدّمة له وحرم التصرّف فيه فينتفي شرط وجوب الزكاة بعد حولان الحول، لأنّ وجوب الدفع مشروط بالتمكّن من التصرف، المنتفي بوجوب الحجّ المقتضي لحفظ المال عن التلف.

وبين ما لا يتوقّف على صرف عينه، فإن بدّل العين الزكوية بغيرها فهو وإلّا فإن بقيت بحالها وحال الحول عليها وجبت الزكاة، وحينئذٍ إذا كان وجوبها موجباً لثلم الاستطاعة سقط وجوب الحجّ.[٣]

---

١. إيضاح القواعد: ١٧٠/١ قسم المتن. ولاحظ التذكرة: ٢٦/٥.

٢. الجواهر: ٤٧/١٥.

٣. المستمسك: ٤٤/٩ـ ٤٥.

وحاصله: أنّه إذا كان الحجّ غير متوقف على صرف عين المال كان في وسع المكلّف الجمع بين الحجّ وعدم تعلّق الزكاة، بأحد الوجهين:

١. أن يحجّ قبل حولان الحول.

٢. إذا أخّر إلى أن حال الحول، لكن كان في وسعه قبل الحول أن يبدّل العين الزكوية بغيرها ممّا لا تتعلّق به الزكاة. فإنّ في التبديل جمعاً بين حفظ المال للحج، والصد عن تعلّق الزكاة لأجل التبديل، فإذا قصّر، تجب عليه الزكاة لاستجماع شرائطها، فيسقط وجوب الحجّ:

« وربما يحتمل وجوب الزكاة والحجّ معاً. أمّا الزكاة فلما مرّ؛ وأمّا الحجّ فلأنّ فوات الاستطاعة يكون مستنداً إلى تقصيره من عدم التبديل، وإذا استند فوات الاستطاعة إلى تقصير المكلّف استقر عليه الحجّ ووجب ولو متسكعاً».[١]

يلاحظ عليه: أنّ إيجاب الزكاة في المقام غفلة عمّا هو الشرط لوجوبها، فإنّ الشرط ليس التمكّن من مطلق التصرّف ولو بالتبديل، بل الشرط كما مرّ تمام التمكّن من التصرّف بالإتلاف والهبة والبيع وهو غير موجود في المقام لوجوب حفظ مالية المال للحجّ ولو بالتبديل ومعه كيف تجب الزكاة؟

الصورة الثالثة: إذا تقارن خروج القافلة مع تمام الحول، قال السيد الطباطبائي: وجبت الزكاة لتعلّقها بالعين بخلاف الحجّ.

---

١. المستمسك:٩/٤٤ـ ٤٥.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه لا يتم فيما إذا توقّف الحجّ على صرف خصوص العين الزكوية كما هو الحال في النقدين في العصور السابقة.

وثانياً: أنّ تعلّقها بالعين إنّما يفيد إذا لم يكن ممنوع التصرّف فيها والمفروض انّه بالاستطاعة صار ممنوع التصرّف للزوم حفظ الاستطاعة، وما يقال من أنّ الممنوعية في جزء يسير لا يضر في صدق التمكّن قد عرفت ما فيه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ وجوب الحجّ فرع إحراز كون المال مختصاً بالمالك، حتى تصدق الاستطاعة وهو بعدُ غير محرز لاحتمال وجوب الزكاة، وأمّا الزكاة فهي تتعلّق بالعين من غير إناطة بشيء فتأمّل.

في زكاة العين المدفونة أو الغائبة أو مجهولة المكان

لا خلاف في أصل الحكم، قال الشيخ في النهاية : فإن لم يكن متمكّناً وغاب عنه سنين ثمّ حصل عنده يُخرج زكاتَه سنة واحدة.[١]

وقد مضى كلامه في الخلاف[٢] في الشرط الخامس .

وقال في الشرائع: فإن مضى عليه سنون و عاد زكّاه لسنة استحباباً.[٣]

وقال في المنتهى: إذا عاد المغصوب أو الضالّ إلى ربه استحب له أن

---

١ . النهاية: ١٧٥، باب ما تجب فيه الزكاة.

٢ . الخلاف: ٢ / ٣٠، كتاب الزكاة، المسألة ٣٠.

٣ . الجواهر:٥٧/١٥، قسم المتن.

يزكّيه بسنة واحدة. ذهب إليه علماؤنا. وقال مالك: يجب.[١]

وقد مرّ في الشرط الخامس ما يدل على وجوب الزكاة في مثل المورد، وعليه فلو دلّ دليل على الزكاة يحمل على الاستحباب كما في الروايات التالية:

١. موثّقة ابن بكير، عمّن رواه، وعن زرارة ـ وقد مرّ أنّ الثاني أقرب ـ عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه، قال: «فلا زكاة عليه حتى يخرج، فإذا خرج زكّاه لعام واحد».[٢]

٢. صحيح رفاعة بن موسى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغيب عنه ماله خمس سنين ثمّ يأتيه فلا يردّ رأس المال، كم يزكّيه؟ قال: «سنة واحدة».[٣]

٣. حسنة سدير الصيرفي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع، فلمّا حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه، فاحتفر الموضع الذي ظن أنّ المال فيه مدفون فلم يصبه؟ فمكث بعد ذلك ثلاث سنين ثمّ إنّه احتفر الموضع الذي من جوانبه كلّه فوقع على المال بعينه، كيف يزكّيه؟ قال: «يزكّيه لسنة واحدة لأنّه كان غائباً عنه وإن كان احتبسه».[٤]

---

١. المنتهى: ٤٧٥/١.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٧.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.

٤. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ١.

فيحمل الجميع على الاستحباب جمعاً بينها و بين ما دلّ على أنّه لا زكاة فيه، وقد مرّ في الشرط الخامس.

ومع ذلك كلّه ففي الروايات احتمال آخر وهو لزوم أداء الزكاة، بعد مرور سنة من وقت التمكّن،ولا يلزم منه إيضاح الواضح، لأنّه بصدد نفي ماعليه «مالك» وأمثاله من وجوب الزكاة على السنوات الماضية، ولذلك أكّد على سنة واحدة بعد التمكّن لأجل الردّ على القائل بوجوبها فوراً لما مضى من السنين.

إنّما الكلام في موردين:

الأوّل: هل الحكم مختص بالمال الغائب الوارد في روايتي زرارة ورفاعة والمال الضالّ الوارد في رواية سدير، أو يعم كلّ ما لم يتمكّن منه فيعم المغصوب؟ الظاهر هو الثاني لإلغاء الخصوصية، ويؤيّده التعليل الوارد في حسنة سدير «لأنّه كان غائباً عنه». وليس المراد من الغيبة عدم الحضور، بل الحيلولة بينه و بين ماله.

الثاني: هل الحكم مختص بما إذا لم يتمكّن ثلاث سنين فما فوق ـ كما في حسنة سدير ـ أو يعم الأقلّ والوارد في النصوص بين ثلاث سنين وخمس سنين و سنتين، والاختلاف يعرب عن عدم خصوصية للكثرة وإنّما ذكر من باب التأكيد على عدم الزكاة للسنوات الماضية، وعلى ذلك يكفي عدم التمكّن سنة واحدة كما عليه صاحب العروة حيث قال: بل يقوى استحبابها بمضي سنة واحدة أيضاً.

إذا لم يتمكن من التصرّف بعد تعلّق الزكاة

لا شكّ انّ التمكّن من التصرّف الإتلافي أو الانتقالي أو ما أشبههما عبر السنة شرط لتعلّق الزكاة على ماله. كما مرّ في الشرط الخامس. وهناك شرط سادس وهو التمكّن من الأداء ـ و هو وراء الشرط الخامس ـ لكن الكلام في أنّه هل هو أيضاً شرط التعلّق والوجوب على نحو لو تمت السنة جامعة للشرائط، لكن لم يتمكّن من الأداء للمستحقّ، لا تتعلق بماله الزكاة، أو أنّه شرط الضمان بعد التعلّق مطلقاً تمكّن من الأداء أو لا، فالظاهر من المحقّق في «الشرائع» والعلّامة في «المنتهى»، كون التمكّن من الأداء شرط الضمان، لا التعلّق والوجوب.

قال المحقّق: وإمكان أداء الواجب معتبر في الضمان لا في الوجوب.[١]

وقال العلّامة: وليس التمكّن من الأداء شرط في الوجوب (التعلّق). ذهب إليه علماؤنا أجمع ، و به قال أبوحنيفة، وقال مالك: التمكّن شرط فيه، وللشافعي قولان. لنا: قوله: لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول، فجعل حولان الحول غاية للوجوب (وقد حصلت الغاية وإن لم يتمكّن من الأداء).[٢]

وممّا ذكرنا يظهر أنّ الأولى التعبير عن المسألة، بما عبّر به المحقّق وابن

---

١ . الجواهر:١٥/٥١، قسم المتن.

٢ . المنتهى:١/٤٩٠.

أُخته، دون ما في المتن، وكان على السيد الطباطبائي أن يقول: «إذا عرض عدم التمكّن من الأداء بعد تعلّق الزكاة (كما في الغلات) أو بعد مضي الحول متمكّناً فقد استقرّ الوجوب (التعلّق...).

وذلك لأنّ عدم التمكّن من الأداء، أعم مطلقاً من عدم التمكّن من التصرف، فتارة يجتمعان، كما إذا غُصب أو سرق بعد حولان الحول، وأُخرى يتمكّن من التصرّف من البيع والهبة، لكن لا يتمكّن من الأداء لعدم وجود المستحق، أو منع الجائر من العمل بالشريعة فالملاك في المقام عدم التمكّن من الأداء، سواء أوافق مع عدم التمكّن من التصرّف أو فارق.

والدليل على ذلك ، مضافاً إلى النبوي: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول» عدم الدليل على كون الوجوب والتعلّق مشروطاً بإمكان الأداء، وراء اشتراطه بإمكان التصرّف عبر السنة.

فإن قلت: كيف تجب الزكاة عليه، بعد مضي الحول متمكّناً مع أنّه غير متمكّن من الامتثال، أعني: الأداء؟

قلت: الوجوب في المقام، وجوب وضعي بمعنى تعلّق الزكاة بماله، وشركة المستحق معه في المال بنحو من الأنحاء هو غير متوقّف على إمكان الأداء.

فإذا وجبت عليه الزكاة بمضي السنة متمكّناً ، فلو عرض عدم التمكّن من الأداء بالمعنى الأعم، يدخل تحت قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي» فيكون ضامناً عند التفريط دون غيره.

لكن الظاهر من بعض الروايات أنّ دائرة الضمان أوسع من التفريط، فلو أخّر في الأداء من دون تفريط، كما إذا أخّر ـ مع وجود المستحق ـ للدفع إلى الأفضل والآكد، ضمن.

ففي صحيح محمد بن مسلم: «إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن حتى يدفعها».[١]

وفي صحيح زرارة : «إن عرف لها أهلاً فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها».[٢]

وجوب الزكاة على الكافر

في المسألة فروع:

١. يجب إخراج الزكاة على الكافر.

٢. لا تصح مادام كافراً.

٣. للإمام أو نائبه أخذ الزكاة منه قهراً.

٤. إذا أتلف الكافر الزكاة فهو لها ضامن.

وكان عليه تذييلها بفرع خامس وهو أنّه إذا أسلم الكافر ـ بعد ما وجبت عليه الزكاة ـ سقطت عنه وإن كانت العين موجودة. وإليك دراستها تفصيلاً:

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٢.

الفرع الأوّل: يجب إخراج الزكاة على الكافر

هل الإسلام شرط في التكليف أو لا؟ ذهب المشهور إلى أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كما أنّهم مكلّفون بالأُصول.

قال العلّامة في «المنتهى»: الكفّار مخاطبون بفروع العبادات في الأمر والنهي معاً، خلافاً للحنفية مطلقاً ولبعض الناس في الأوامر.[١]

وقال ابن قدامة: فأمّا الكافر فلا خلاف في أنّه لا زكاة عليه.[٢]

وخالفهم من الأُصوليّين المحقّق الأردبيلي، وصاحب الذخيرة، وسيد المدارك كما سيوافيك نقله؛ و من المحدّثين : الأمين الاسترابادي[٣]، والمحدّث الكاشاني[٤]، وصاحب الحدائق[٥]، ووافق هؤلاء من المتأخّرين ـ على ما حكي ـ: الشيخ محمد هادي الطهراني، والمحقّق الخوئي في شرح العروة.[٦]

وقد استدلّ على مختار المشهور بالأدلّة الأربعة:

الاستدلال بعموم الآيات

١. أنّ الاستدلال بعموم الآيات على وجوه تعلّق الخطاب بعنوان الناس مكان تعلّقه بعنوان المسلمين أو المؤمنين، كاشف عن كون الموضوع هو

---

١ . منتهى المطلب:١٨٨/٢.
٢ . المغني: ٥١٩/٢.
٣ . الفوائد المدنية:٢٢٦.
٤ . الوافي: ٨٢/٢، باب معرفة العباد.
٥ . الحدائق: ٣٩/٣.
٦ . مستند العروة الوثقى:١٢٤/١، كتاب الزكاة.

الأعم، قال سبحانه: ﴿وَلِلّٰهِ عَلى النّاس حِجُّ البَيت﴾[١]، وقوله: ﴿يا أَيُّها النّـاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَة﴾[٢]، إلى غير ذلك من عموم الآيات.

٢. قال سبحانه: ﴿ما سَلَكَكُمْ في سَقَر * قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلِّين * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ المِسْكـين * وَكُـنّا نَـخُوضُ مَـعَ الخـائِضينَ * وَكُـنّا نُكَـذِّبُ بِـيَومِ الدِّين﴾[٣]، فإنّ تكذيبهم بيوم الدين دليل على أنّ المراد من المجرمين هم الكفّار. وقد علّل سلوكهم في سقر بترك الصلاة.

٣. قال سبحانه: ﴿فَلاٰ صَدَّقَ وَلا صَلّى * وَلٰكِنْ كَـذَّبَ وَتَـولّىٰ﴾[٤]. فـإنّ التنديد بترك الصدقة والصلاة دليلٌ وجوبهما عليهم.

٤. قال سبحانه: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكين * الَّذينَ لا يؤْتُون الزَّكاة وَهُمْ بِالآخرة هُمْ كافِرون﴾.[٥]

وقد أورد على الاستدلال ببعض هذه الآيات بأنّ المراد من قوله: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلّين﴾ أي أنّا لو آمنّا وصرنا مكلّفين بالصلاة وصلّينا لنجونا ولكن لم نك من المصلّين لعدم كوننا من المسلمين.

وكذا قوله تعالى: ﴿فَلاٰ صَدَّقَ وَلا صَلّى﴾ لا يدلّ على التكليف بالصلاة في حال عدم التصديق، بل مثل هذه العبارة يقال في المرتب، فإنّه إذا قيل لزيد: «أضف عمراً» فإذا أضفته أعطه درهماً، فإنّ وجوب الإعـطاء مشـروط

---

١. آل عمران: ٩٧.
٢. النساء: ١.
٣. المدثّر: ٤٢ ـ ٤٦.
٤. القيامة: ٣١ ـ ٣٢.
٥. فصّلت: ٦ ـ ٧.

بالضيافة، فإذاترك زيد كليهما يقال: لا أضاف ولا أعطى ولا يلزم وجوب كلّ منهما مطلقاً.[١]

وإلى ذلك الجواب يشير السيد الخوئي بقوله: لا دلالة في الآيتين على تكليف الكفّار بالفروع، لجواز كون المراد من عدم الكون من المصلّين ومطعمي المسكين، الإشارة إلى عدم اختيار الإسلام والتكذيب بيوم الدين كما في ذيل الآية الأُولى، وكذا يراد من عدم إيتاء الزكاة تركها بترك الإسلام والكفر بالآخرة كما في ذيل الآية المباركة، فلا تدلّ على تعلّق العقاب بترك هذه الفروع بأنفسها.[٢]

يلاحظ عليه: أنّه لو كان المراد ما ذكره القائل يجب تقديم تكذيب يوم الدين على ترك الصلاة، مع أنّا نرى أنّه سبحانه ذكر كلّ واحد من المحرمات بواو العطف وذكر التكذيب بيوم القيامة في آخر الآيات، فقال: **﴿لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلّين * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ المِسْكين * وَكُنّا نَخُوضُ مَعَ الخائِضين * وَكُنّا نُكَذِّبُ بِيَوم الدِّين * حَتّى أَتانا اليَقين﴾**.[٣]

كما أنّه سبحانه يقول: **﴿فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلّىٰ * وَلٰكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلّىٰ﴾** ولو كان المراد ما ذكره القائل لكان الأنسب أن يقول: كذّب و تولّى فلا صدّق ولا صلّى. كلّ ذلك يدلّ على أنّ الجواب على خلاف المتبادر من الآيات، خصوصاً قوله: **﴿ما سَلَككم في سقر﴾** حيث يعلّل وجه سلوكهم في سقر،

---

١. العناوين:٧١٦/٢، العنوان ٩١.

٢. مستند العروة الوثقى: ١٢٥/١.

٣. المدّثّر: ٤٣ ـ ٤٧.

بقوله: ﴿لم نك من المصلّين﴾ أي ترك الصلاة وغيرها جرّنا إلى الدخول في سقر.

الاستدلال بالروايات

استدلّ للقول بعمومية التكليف بروايات:

١. ما رواه صفوان وأحمد بن محمد بن أبي نصر قالا: ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته، فقال: «من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده».

إلى أن قال: «وما أُخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبّله بالذي يرى، كما صنع رسول الله ﷺ بخيبر...، وعلى المتقبلين سوىٰ قبالة الأرض، العشر ونصف العشر في حصصهم» الحديث.[1]

وجه الدلالة: أنّ النبي وضع على المتقبلين من يهود خيبر سوى الخراج، العُشر أو نصفه الذي هو الزكاة.

ومع ذلك كلّه فهناك احتمال يسقطه عن الدلالة، وذلك لاحتمال أن يكون وجوب العشر بمقتضى الشرط في ضمن العقد الواقع على قبالة الأرض وهو أجنبي عن تعلّق الزكاة عليهم ابتداءً الذي هو محلّ الكلام.

٢. ما رواه علي بن أبي حمزة قال: سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام عن الدين الذي افترض الله عزّوجلّ على العباد مالا يسعهم جهله، ولا يقبل فيهم غيره، ما هو؟

---

١. الوسائل: ج ١٠، كتاب الجهاد، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

فقال: «شهادة أن لا إله إلّا اللّه، وأنّ محمّداً رسول اللّه، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان، والولاية».[١]

فأي تصريح أصرح من قوله: «افترض اللّه عزّوجلّ على العباد».

٣. روى سليمان بن خالد، قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: أخبرني عن الفرائض التي فرض اللّه على العباد، ما هي؟ فقال: « شهادة أن لاإله إلّا اللّه، وأنّ محمّداً رسول اللّه، وإقام الصلوات الخمس، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، والولاية، فمن أقامهنّ وسدّد وقارب، واجتنب كلّ مسكر، دخل الجنة».[٢]

الاستدلال بالعقل

إنّ العقل يستقل بحسن العدل وقبح الكذب إلى غير ذلك من المستقلات العقلية الكاشفة عن حكم الشرع، والموضوع لحكم العقل هو الإنسان المختار وهو يعم المسلم والكافر، فكيف يمكن لنا تخصيص الأحكام الشرعية المستكشفة عن طريق العقل، بالمسلم وإخراج الكافر مع أنّ الموضوع عند العقل والشرع مطلق الفاعل المختار؟!

---

١. الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٢.

٢. الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٧.

الاستدلال بالإجماع

قد ادّعى غير واحد من علمائنا الاتّفاق على عمومية الحكم للكافر والمؤمن. وقد مرّ كلام العلّامة في «المنتهى».

يقول صاحب الجواهر عند قول المحقّق: «والكافر تجب عليه الزكاة» بلا خلاف معتد به فيه بيننا، لأنّه من الفروع التي قد حكي الإجماع في كتب الفروع والأُصول على خطابه بها للعموم وغيره.[١]

وقد عرفت مخالفة الأمين الاسترابادي والمحدّث الكاشاني وصاحب الحدائق أيضاً.

أدلّة القائلين بالاختصاص

استدلّ القائل باختصاص التكاليف بغير الكفّار بوجوه:

الأوّل: الاستدلال بالكتاب

قال سبحانه: ﴿الزّاني لا يَنْكِحُ إِلّا زانيةً أَوْ مُشرِكَةً وَالزّانِيةُ لا يَنكِحُها إِلّا زانٍ أَو مُشْرِكٌ وَحُرِّم ذلِكَ عَلى المُؤْمِنينَ﴾.[٢]

وجه الاستدلال: أنّ المراد بالنكاح ليس هو العقد قطعاً لعدم جوازه بين المسلمة والمشرك، أو المسلم والمشركة باتّفاق المسلمين قاطبة، بل المراد

---

١. الجواهر: ١٥/٦١ـ٦٢.

٢. النور: ٣.

الوطء الخارجي فتشير الآية إلى ما هو المتعارف خارجاً بمقتضى قانون السنخية من أنّ الزاني لا يجد من يزني بها إلّا زانية مثله أو مشركة، فإنّ الطيور على أشكالها تقع، والجنس إلى الجنس يميل، وإلّا فالمؤمنة لا تطاوعه علىٰ ذلك أبداً، وكذا الحال في الزانية، ثمّ قال تعالى: ﴿**وَحُرِّم ذلك عَلى المؤمنين**﴾ فخصّ سبحانه حرمة الزنا بالمؤمن دون الكافر.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: لو صحّ تفسير الصدر بما ذكره من التعارف الخارجي، فليكن الذيل أيضاً على هذا المنوال، وهو أنّ المؤمن حسَب إيمانه وميله الباطني يجتنب عن الزانية والمشركة، وعندئذٍ لا تبقىٰ دلالة على اختصاص التحريم بالمؤمنين. إذ ليس المراد من التحريم، التكليف الشرعي.

وثانياً: أنّ ما ذكره من الدليل إنّما يتم لو قلنا بمفهوم اللّقب وهو كما ترى، إذ لا مفهوم للّقب.

وثالثاً: أنّ تفسير الآية يتوقّف على بيان المراد من الزاني والزانية اللّذين تبنّت الآية بيان حكمهما، فنقول:

المراد منهما هو المتلبس بالمبدأ (الزنا) وجُلد، ولكن لم تظهر منهما التوبة.

وأمّا كون الموضوع هو المجلود، فلورود الآية بعد بيان حدّ الزاني والزانية، قال سبحانه قبل تلك الآية: ﴿**الزّانِيَةُ والزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ...**﴾.[2]

---

١. مستند العروة الوثقى: ١/١٢٥ـ ١٢٦. ٢. النور: ٢.

أمّا كون الموضوع مقيداً بعدم التوبة، فلوضوح انّ التائب من ذنبه كمن لا ذنب له، فمن البعيد أن يصفها القرآن بالزنا فإنّه يبعد من أدب القرآن ودأبه في التائب .

إذا علمت ذلك فالظاهر أنّها لبيان الحكم الشرعي، و انّ الزاني المجلود، غير التائب يحرم عليه أن ينكح أيّ امرأة سوى الزانية أو المشركة، كما أنّ الزانية بالوصف السابق يحرم نكاحها على أي إنسان، إلّا إذا كان العاقد زانياً أو مشركاً.

وهذا هو المفهوم من الآية ويؤيّده ما روي من شأن نزولها .

قال الطبرسي في شأن نزول الآية : المراد بالنكاح العقد ونزلت الآية على السبب، وهو انّ رجلاً من المسلمين استأذن النبي ﷺ في أن يتزوّج «أم مهزول» وهي امرأة كانت تسافح ولها راية على بابها تعرف بها، فنزلت الآية وهو مروي عن عبد الله بن عباس وابن عمر ومجاهد وقتادة والزهري.

وعن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام أنّهما قالا: «هم رجال ونساء كانوا على عهد رسول الله ﷺ مشهورين بالزنا، فنهى الله عن أُولئك الرجال والنساء والناس على تلك المنزلة، فمن شهر بشيء من ذلك وأُقيم عليه الحدّ فلا تزوّجوه حتّى تعرف توبته».[1]

نعم لازم مفاد الآية جواز النكاح بين المسلم الزاني، والزانية المسلمة والمشركة، أو بين المسلمة الزانية، والزاني المسلم والمشرك، ولكن الجواز

---

١ . مجمع البيان:١٢٥/٤.

منسوخ بقوله سبحانه: ﴿وَلاٰ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ... ولا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكينَ حَتّٰى يُؤْمِنُوا﴾.[1]

هذا هو الصدر، و أمّا الذيل فهو صريح في تحريم تلك الأنكحة على الطاهرين من الأُمّة. فلا يجوز للمسلم الطاهر أن ينكح الزانيةَ والمشركةَ، كما لا يجوز للمسلمة الطاهرة أن تنكح الزاني والمشرك؛ فالموضوع في الذيل ليس مطلق المؤمن، بل القسم الخاص من المؤمنين والمؤمنات.

وممّا ذكرنا يعلم وجه تخصيص الحكم بالمؤمنين، لعدم إمكان جعل الحكم المشترك بين المؤمن والمشرك، وذلك لدخول الكافر بل المؤمن المجلود غير التائب في الصدر، والكلام في اشتراك المسلم والمؤمن في الأحكام في موارد يصلح جعل الحكم للمؤمن والكافر كما لا يخفى.

الثاني: الاستدلال ببعض الروايات

١. ما رواه الكليني في «الكافي» من الأخبار الدالّة على توقّف التكليف على الإقرار والتصديق بالشهادتين، فقد روي في الصحيح عن زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق؟

فقال: «إنّ اللّه بعث محمداً صلى الله عليه وآله إلى الناس أجمعين رسولاً وحجة للّه على خلقه في أرضه، فمن آمن باللّه وبمحمد رسول اللّه واتّبعه وصدّقه، فإنّ

---

١. البقرة: ٢٢١.

معرفة الإمام منّا واجبة عليه؛ ومن لم يؤمن باللّه وبرسوله ولم يتّبعه ولم يصدّقه ويعرف حقهما، فكيف يجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن باللّه ورسوله ويعرف حقهما؟!».

وجه الاستدلال: فإنّه متى لم تجب معرفة الإمام قبل الإيمان باللّه ورسوله، فبطريق أولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقاة من الإمام، وقد ذكر المحدّث الكاشاني بعد نقل الحديث : «انّ فيه دلالة على أنّ الكفّار ليسوا مكلّفين بشرائع الإسلام كما هو الحق خلافاً لما اشتهر بين متأخّري أصحابنا».[١]

وقد سبقه في الاستدلال: الأمين الاسترابادي في فوائده حيث قال: إنّ حكمة اللّه تعالى اقتضت أن يكون تعلّق التكاليف بالناس على التدريج بأن يكلّفوا أوّلاً بالإقرار بالشهادتين، ثمّ بعد حدوث الإقرار عنهم يُكلّفون بسائر ما جاء به النبي، ثمّ ذكر الرواية.[٢]

وإلى ذلك يشير المحقّق الخوئي يقول: مضافاً إلى ورود رواية معتبرة عن «الكافي» تضمّنت أنّ الكافر يؤمر أوّلاً بالإسلام ثمّ بعده بالولاية، فإذا لم يكن مكلّفاً حال كفره بالولاية التي هي أعظم الفروع وأهمها، وإنّما يؤمر بها بعد اختيار الإسلام، فما ظنّك بسائر الأحكام.[٣]

يلاحظ عليه: أنّ الرواية بصدد بيان الترتيب الطبيعي للمعرفة وهو تقدّم

---

١ . الوافي: ٨٢/٢ ولاحظ الحدائق: ٤٠/٣.

٢ . الفوائد المدنية:٢٢٦.

٣ . مستند العروة الوثقى:١٢٦/١.

معرفة الله والرسول على معرفة الإمام، كتقدّم معرفة الله على معرفة الرسول لا أنّ معرفة المتأخّر مشروطة بحصول معرفة المتقدّم، فكم فرق بين القول بالترتيب الطبيعي بين المعارف، وبين القول بأنّ المعرفة المتأخّرة حسب الطبع مشروطة بحصول المعرفة المتقدّمة، وإلى ما ذكرنا من الجواب يشير صاحب العناوين ويقول:

بل المراد منه الترتيب في المطلوب بمعنى كون معرفة الله والرسول مطلوبة قبل معرفة الإمام، لا أنّ معرفة الإمام عليه السلام طلبها مشروط بحصول معرفتهما.[1]

٢. ما رواه صاحب الاحتجاج عن أمير المؤمنين في حديث الزنديق الذي جاء إليه مستدلاً بآي من القرآن قد اشتبهت عليه، حيث قال عليه السلام: «فكان أوّل ما قيّدهم به الإقرار بالوحدانية والربوبية والشهادة أن لا إله إلّا الله، فلمّا أقرّوا بذلك تلاه بالإقرار لنبيّه صلى الله عليه وآله بالنبوة والشهادة بالرسالة، فلمّا انقادوا لذلك فرض عليهم الصلاة ثم الصوم ثمّ الحج».[2]

يلاحظ عليه: بأنّ المراد هو الإشارة إلى تدريجية التشريع وانّه فرض أوّلاً كذا وثانياً كذا، لا مشروطية التشريع الثاني بالأوّل.

على أنّ الحديث مرسل لا يحتج به في مثل هذه المسألة.

---

١. العناوين:٧١٩/٢.

٢. الاحتجاج: ٦٠١/١، ط الأوقاف والشؤون الخيرية.

الثالث: الاستدلال بالسيرة

وذلك ببيانين:

١. احتج في الحدائق وقال: إنّه لم يعلم منه ﷺ أنّه أمر أحداً منهم بالغسل من الجنابة بعد الإسلام مع أنّه قلّما ينفك أحد منهم من الجنابة في تلك الأزمنة المتطاولة، ولو أمر بذلك لنقل وصار معلوماً كغيره؛ وأمّا ما رواه في «المنتهى» عن قيس بن عاصم وأسيد بن حصين ممّا يدلّ على أمر النبي ﷺ بالغسل لمن أراد الدخول في الإسلام فخبر عامي لا ينهض حجة.[١]

يلاحظ عليه: بما ذكره صاحب العناوين بأنّ الظاهر أنّ الاغتسال بعد الإسلام كان من الأُمور المعتادة الواضحة كما يكشف عنه طريقتنا في زماننا هذا.

مضافاً إلى كفاية الأمر العام في ذلك فلا يحتاج إلى الأمر بالخصوص.[٢]

٢. ما ذكره المحقّق الخوئي متمسكاً بالتاريخ وهو أنّه لم ينقل في التاريخ رواية عن النبي ﷺ أو أحد المعصومين عليهم السلام المبسوطة أيديهم جباية الزكوات من الكفّار ومطالبتهم إيّاها،ولو كان لبان ونقل إلينا بطبيعة الحال، بل كانوا يُقرّون على مذاهبهم كما يقرّون على سائر أموالهم وإن لم يكن مالاً بنظر الإسلام ، كثمن الخمر والخنزير وما يكسبون من الربا والقمار

---

١. الحدائق: ٤٢٠/٣.
٢. العناوين: ٧٢٠/٢.

وما يرثونه على خلاف قانون الإسلام ممّا يثبت في أديانهم، ونحو ذلك ممّا لا يخفى.[١]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح في الكافر الذمّي دون الحربي، فقد جرت السيرة على أنّ حُكّام الإسلام كانوا مكتفين بما ضرب عليهم في عقد الذمة لا غير، وذلك لأنّ مفاد عقد الذمة أنّه لا يؤخذ منهم سوى ما ذكر في الجزية، فللحكام ضرب الجزية عليهم مع العشر أو نصف العشر، كما فعل النبي بمتقبلي أراضي خيبر على ما مرّ.[٢] وله أن يقتصر بغير ذلك، وبما أنّ الكفّار الذين كانوا تحت سلطة المسلمين كانوا من أهل الذمة لم يؤخذ منهم سوى ما عقد، ويدلّ على ذلك بعض الروايات:

منها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألته عن أهل الذمة ماذا عليهم ممّا يُحقنون به دماءهم وأموالهم؟ قال: «الخراج وإن أخذ من رؤوسهم الجزية، فلا سبيل على أرضهم، وإن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رؤوسهم».[٣]

ومنها: صحيحة أُخرى له عن أبي جعفر عليه السلام في أهل الجزية يؤخذ من أموالهم ومواشيهم شيء سوى الجزية، قال: «لا».[٤]

ولعلّ هذا هو الوجه لعدم إرسال الجابي إلى مزارعهم ومرابطهم لأخذ

---

١. مستند العروة الوثقى: ١٢٧/١.

٢. الوسائل: ج ١٠، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ١١، الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

٤. الوسائل: ج ١١، الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣. وفي الباب ما يدل على ذلك سوى ما ذكرنا.

الزكاة، لأنّ عقد الذمة كان بمعنى أنّه ليس عليهم ضريبة سوى الجزية، فأخذ الزكاة من النقود والأنعام والغلّات يخالف العقد إلّا إذا جعل الزكاة جزءاً من الجزية كما مرّ.

الرابع: الاستدلال بالعقل

وذلك لوجهين:

١. لو وجبت الصلاة لكانت إمّا حال الكفر أو بعده. والأوّل باطل لامتناعه، والثاني باطل للإجماع على سقوط القضاء لما فات حالة الكفر، ولأنّه لو كان واجباً لوجب القضاء كالمسلم، والجامع تدارك المصلحة المتعلّقة بتلك العبادات.[١]

وإلى هذا الاستدلال يشير صاحب العناوين بقوله:

لا يمكن صدور العمل من الكافر على وجه يوافق الأمر أصلاً، بل إمّا الشرط (الإسلام) منتف وإمّا الأمر (القضاء) منتف، فلا معنى لقولنا الكافر مكلّف بالفروع.[٢]

نجيب عن الأوّل بأنّ امتثال الفروع أمر مقدور، بمقدورية مقدّمتها وهو الإسلام، ويكفي في الأمر مع العلم بعدم قيام المكلّف به، ترتّب الأثر عليه، وهو ترتّب العقاب.

ونجيب عن الثاني بالفرق بين المسلم الذي فاتت منه الصلاة، وبين

---

١. المنتهى:١٨٩/٢، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد. ٢. العناوين:٧١٧/٢، العنوان ٩١.

الكافر، وذلك لأنّ أمر الأوّل بالقضاء لا يوجب التنفير بخلاف الكافر فإنّ أمره بالقضاء يوجب ابتعاده وعدم إيمانه.

٢. الاستدلال باستهجان الخطاب عرفاً، إذ يقبح تكليف من لا يعتقد بالأُصول، بالفروع، فخطاب الكافر المنكر للّه أو رسالة الرسول بالصلاة وغيره والزكاة يعد أمراً قبيحاً عند العقلاء.

لا أقول إنّه تكليف بغير المقدور، لما عرفت من أنّ المقدور بالواسطة مقدور، وإنّما ادّعي عدم حسن الخطاب.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ القبيح على فرض التسليم، هو الحكم التكليفي، وأمّا الحكم الوضعي كالجنابة وشركة الفقراء في أموالهم إلى غير ذلك من الأحكام الوضعية التي لا تختص بالمسلم كالغرامات والضمانات والعقود والإيقاعات والأسباب الفعلية من حيازة وإحياء موات فليس بقبيح.

وثانياً: إنّما يقبح خطاب الكافر بالخصوص، وأمّا إذا جعل الحكم على عنوان يعم المسلم والكافر ويشملهما بما انّه إنسان أو ناس فلا قبح، فعندئذٍ تتم الحجة على كلّ من صدق عليه عنوان الناس وغيره، وإلّا فلو قلنا بقبح الخطاب يلزم قبح خطاب العاصي أيضاً، لأنّا نعلم أنّه لا ينبعث ولا ينزجر من الحكم ومع ذلك فالحكم يعم المطيع والعاصي.

إلى هنا تمّ ما يمكن أن يستدلّ به لهذا القول، وقد علمت أنّ الحقّ هو عمومية الأحكام التكليفية والوضعية للمؤمن والكافر. وإليك دراسة الفروع الثلاثة الباقية.

الفرع الثاني: عدم الصحة عند الأداء

هذا هو الفرع الثاني الذي عبر عنه السيد الطباطبائي بقوله: « ولكن لا تصحّ منه إذا أدّاه» وهو أيضاً نفس تعبير الشرائع.[١]

وليس المراد من الصحّة مطابقة المأتي به للمأمور به لإمكان تحصيله للكافر حتى قصد القربة إذا كان مؤمناً باللّه سبحانه فيدفع الزكاة إلى الفقير تقرباً إلى اللّه تعالى، وإنّما المراد من الصحّة هو القبول، ويدلّ على ذلك أُمور:

قوله سبحانه: ﴿وما مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ نَفقاتُهُمْ إِلّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا باللّهِ وبِرَسُولِهِ ولاَ يَأْتُونَ الصَّلاةَ إِلّا وَهُمْ كُسالىٰ وَلا يُنْفِقُونَ إِلّا وَهُمْ كارِهُونَ﴾.[٢]

فإذا كان قبول العبادة مشروطاً بالولاية كما تضافرت عليه الروايات[٣]، فأولى أن يكون مشروطاً بالإيمان والإسلام.

الفرع الثالث: للإمام أخذ الزكاة قهراً

وقد أشار إليه السيد الطباطبائي بقوله: نعم للإمام أو نائبه أخذها منه قهراً.[٤]

إذا كان وجوب الزكاة مزيجاً من الحكم الوضعيّ والتكليفي، فبما أنّ الفقراء شركاء المالك في ماله بنحو من الأنحاء فهو حكم وضعي، وبما أنّه

---

١. المسالك: ٣٦٢/١، قسم المتن. ٢. التوبة: ٥٤.

٣. الوسائل: ج ١، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات.

٤. العروة الوثقى: ٢ / ٢٧٢، شرائط وجوب الزكاة، المسألة ١٦.

يجب عليه إخراجه للّه سبحانه فهو حكم تكليفي، والحاكم واقف على أنّ الكافر لا يمتثل الحكم التكليفي فعليه أن يستوفي حق الفقراء من ماله ويدفعه إليهم عملاً بالحسبة، كما هو الحال في المسلم الممتنع فإنّ الحاكم يأخذ منه قهراً، وسيوافيك في ختام كتاب الزكاة ضمن المسائل المتفرقة أنّه يجوز للحاكم أخذ الزكاة من الممتنع كرهاً ويكون هو المتولّي للنية.[١]

قال الشهيد الثاني عند قول المحقّق: «فإذا تلفت لا يجب عليه (الكافر) ضمانها و إن أهمل»: لا تظهر فائدته مع إسلامه لما عرفت من أنّه تسقط عنه و إن بقي المال، بل إنّما تظهر فائدة التلف فيما لو أراد الإمام أو الساعي أخذ الزكاة منه قهراً، فإنّه يشترط فيه بقاء النصاب، فلو وجده قد أتلفه لم يضمنه الزكاة وإن كان بتفريطه، ولو تلف بعضه سقط منها بحسابه وإن وجده تاماً أخذها كما يأخذ من المسلم الممتنع من أدائه، ويتولّى النية عند أخذها منه ودفعها إلى المستحق.[٢]

والعبارة صريحة في أنّ للفقيه أخذها منه قهراً، وأمّا عدم ضمانه عند التلف فلعلّ وجهه ما يلي:

إنّ دليل الضمان هو قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»، فالمحكوم بالضمان من يتمكّن من الأداء فإذا لم يتمكّن منه فلا يحكم عليه بالضمان.

يلاحظ عليه: بما مرّ من أنّه متمكّن من الأداء بالإسلام والإيمان فلا

---

١. العروة الوثقى: ٢ / ٣٥١، كتاب الزكاة، ختام فيه مسائل متفرقة، المسألة السابعة والثلاثون.

٢. المسالك: ٣٦٣/١.

محذور في الحكم عليه بالضمان عند التلف إذا كان فيه تفريط.

الفرع الرابع: ضمانها عند الإتلاف

وقد أشار السيد الطباطبائي إلى هذا الفرع بقوله: «ولو كان قد أتلفها، فله أخذ عوضها منه»[١]، وقد تبيّن وجهه ممّا ذكرنا فإنّ دليل الضمان يعمّ التلف والإتلاف، فإذا كان ضامناً عند التلف ففي صورة الإتلاف بطريق أولى، ولعلّ من قال بعدم الضمان فدليله هو نفس الدليل في التلف وهو عدم التمكّن من الأداء، وقد عرفت تمكّنه منه.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا الأُمور التالية:

١. أنّ الكافر محكوم بالفروع كما هو محكوم بالأُصول.

٢. أنّ الكافر محكوم بأداء الزكاة كالمسلم.

٣. إذا كان الكافر ذمّياً ولم يذكر في عقد الذمّة العشر ولا نصفه ولا مضاعفه (الخمس) كما في بعض الروايات[٢] لا يجب عليه أداء الزكاة.

٤. الكافر الحربي تؤخذ منه الزكاة قهراً.

---

١ . العروة الوثقى: ٢ / ٢٧٢، شرائط وجوب الزكاة، المسألة ١٦ .

٢ . منها: رواية ابن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أرأيت ما يأخذ هؤلاء من هذا الخمس من أرض الجزية ويأخذ من الدهاقين جزية رؤوسهم أما عليهم في ذلك شيء موظف؟ فقال: كان عليهم ما أجازوا على أنفسهم، وليس للإمام أكثر من الجزية إن شاء الإمام وضع ذلك على رؤوسهم وليس على أموالهم شيء، وإن شاء فعلى أموالهم وليس على رؤوسهم شيء. (الوسائل : ج ١١، الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢). فإنّ المراد من الخمس هو ضعف العشر الذي هو من مقادير الزكاة.

٥. كلّ من وجب عليه أداء الزكاة فهو ضامن عند التلف والإتلاف من غير فرق بين المسلم والكافر.

في سقوط الزكاة عن الكافر بعد إسلامه

نصّ على السقوط جماعة من أصحابنا، قال الشيخ الطوسي:

قسم منهم إذا لم يُخرجوا ما يجب عليهم من الزكاة، كان ثابتاً في ذمّتهم، وهم جميع من كان على ظاهر الإسلام؛ والباقون هم الذين متى لم يُخرجوا ما يجب عليهم من الزكاة، لم يَلْزمهم قضاؤه وهم جميع من خالف الإسلام، فإنّ الزكاة وإن كانت واجبة عليهم بشرط الإسلام ولم يخرجوها لكفرهم، فمتى أسلموا لم يلزمهم إعادتها.[١]

وقال أيضاً في «المبسوط»: فأمّا شرائط الضمان فاثنان: الإسلام، وإمكان الأداء. لأنّ الكافر وإن وجبت عليه الزكاة لكونه مخاطباً بالعبادات، فلا يلزمه ضمانها إذا أسلم.[٢]

وقد خصّ في « الشرائع» السقوط بما إذا تلفت وقال: فإذا تلفت لا يجب عليه ضمانها وإن أهمل.[٣]

قد ادّعى غير واحد الإجماعَ على السقوط مطلقاً سواء أتلفت أم لا، قال المحقّق الأردبيلي: فلو كان المسلم متمكّناً من الأداء بمعنى أنّ المستحق موجود وليس هنا شيء يمنع الإعطاء شرعاً، فما أعطى، استقر الضمان في

---

١. النهاية:١٧٤، باب وجوب الزكاة ومعرفة من تجب عليه.

٢. المبسوط:١/١٥٠.

٣. الجواهر:١٥/٦٣، قسم المتن.

ذمّته ولزمه الأداء مطلقاً، بقي المال أو تلف.

أمّا لو كان صاحب المال كافراً وجبت عليه على ما هو رأي الأصحاب، فلو أسلم لم يضمن، يعني: يسقط عنه الزكاة، كأنّه للإجماع والنص، مثل «الإسلام يجبّ ما قبله».

وكذا لو تلفت مع عدم الإمكان كعدم المستحق، ولو تلف البعض فمثل الكلّ كما مرّ.[١]

وقال صاحب الجواهر: وتسقط عنه بالإسلام، كما نصّ عليه غير واحد، بل لم نجد فيه خلافاً ولا توقّفاً قبل الأردبيلي والخراساني وسيد المدارك، بل ليس في كلام الأوّل على ما قيل سوى قوله: كان ذلك للإجماع والنص مثل: «الإسلام يجبّ ما قبله»، و هو خال عن التوقّف فضلاً عن الخلاف، فانحصر ذلك فيهما.[٢]

وقال العاملي في «مفتاح الكرامة»: نص عليه المفيد في كتاب «الإشراف» والشيخ وابن إدريس وكذا ابن حمزة وسائر المتأخّرين، وما وجدنا مَن خالف أو توقّف قبل صاحب المدارك وصاحب الذخيرة ـ إلى أن قال: ـ بل في «المعتبر» و«التذكرة» و«كشف الالتباس» و«المسالك» إنّها تسقط عنه بالإسلام وإن كان النصاب موجوداً، وهو قضية كلام الدروس فيما سيأتي.[٣]

---

١ . مجمع الفائدة والبرهان:٤/٢٦. ٢ . الجواهر:١٥/٦١.

٣ . مفتاح الكرامة:٢/٣٠، كتاب الزكاة، ط مصر.

وقد استدلّوا على السقوط بوجوه:

الأوّل: قوله سبحانه: **﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنْتَهُوا يُغفَرْ لَهُم ما قَدْ سَلف وإِن يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الأَوّلِين﴾**.[١]

بتقريب أنّه سبحانه أمر نبيَّه بدعائهم إلى التوبة والإيمان وقال: قل يا محمد للذين كفروا إن ينتهوا ويتوبوا عمّا هم عليه من الشرك ويمتنعوا منه، يغفر لهم ما قد سلف و مضى من ذنوبهم.

ولكنّ هنا وجهاً آخر للآية ولعلّه أظهر من الأوّل، وهو إن ينتهوا عن المحاربة إلى الموادعة يغفر لهم ما قد سلف من المعاقبة، وإن يعودوا إلى القتال فقد مضت سنة الله في آبائكم وعادته في نصر المؤمنين وكبت أعداء الدين والأسر والاسترقاق.[٢]

ويفسر العلّامة الطباطبائي الآية على هذا النحو و يقول: قل لهم أن ينتهوا عن المحادة لله ولرسوله يغفر لهم ما قد سلف، وإن يعودوا إلى مثل ما عملوا فقد علموا بما جرى على سابقتهم.[٣]

وعلى ذلك فليست الآية بمعنى رجوع الكافر إلى الإسلام حتى تغفر ذنوبه أو تسقط ما وجب عليه من الأحكام، بل هي بمعنى الانتهاء عن المحادة والمحاربة واللجوء إلى الصلح، ويؤيده انّه سبحانه يقول بعد تلك

---

١. الأنفال: ٣٨.

٢. مجمع البيان:٥٤٢/٢، ط صيدا.

٣. الميزان: ٧٤/٩.

الآية: ﴿وقاتِلُوهُمْ حَتّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ ويَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للّهِ فَإنِ انْتَهَوْا فَإنَّ اللّهَ بِما يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.[1]

فإنّ المراد من قوله: ﴿فإن انتهوا﴾ هو الانتهاء عن المقاتلة لا الورود إلى حظيرة الإسلام.

الثاني: الحديث المعروف بحديث «الجب» أعني قوله ﷺ: «الإسلام يجبّ ما قبله».

والجَبّ ـ بفتح العين ـ مصدر جبّه: قطعه وغلبه.

وقد ورد الحديث بلفظه ومضمونه في مواضع مختلفة يورث الاطمئنان بصدوره بلفظه أو بمعناه إذ من البعيد التواطؤ على الكذب مع وروده في مجالات مختلفة، نذكر منها ما يلي:

١. أخرج مسلم في صحيحه عن عمرو بن العاص، قال: فلمّا جعل اللّه الإسلام في قلبي أتيت النبي ﷺ فقلت: أبسط يمينك فلأبايعك، فبسط يمينه، قال: فقبضت يدي قال: «مالكَ يا عمرو؟»، قال: قلت: أردت أن اشترط قال: «تشترط بماذا؟» قلت: أن يغفر لي، قال: «أما علمت أنّ الإسلام يهدم ما كان قبله، وأنّ الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأنّ الحجّ يهدم ما كان قبله».[2]

٢. روى أحمد بن حنبل عن أبي شماسة، قال: إنّ عمرو بن العاص قال: لمّا ألقى اللّه عزّ وجلّ في قلبي الإسلام، قال: أتيت النبي ﷺ ليبايعني فبسط

---

١. الأنفال: ٣٩.

٢. صحيح مسلم: ٧٨/١، باب أنّ الإسلام يهدم ما قبله.

يده إليّ، فقلت: لا أُبايعك يا رسول الله حتى تغفر لي ما تقدّم من ذنبي، قال: فقال لي رسول الله ﷺ: «يا عمرو أما علمت أنّ الهجرة تجبّ ما قبلها من الذنوب، يا عمرو أما علمت أنّ الإسلام يجبّ ما كان قبله من الذنوب».[١]

٣. وروي أيضاً أنّه ﷺ قال: «إنّ الإسلام يجبّ ما كان قبله، وإنّ الهجرة تجبّ ما كان قبلها».[٢]

٤. وروى ابن الأثير: قال: وروى محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جدّه، كنت جالساً مع رسول الله منصرفاً من الجعرّانة، فأطلع هبّار بن الأسود أتى من باب رسول الله ـ إلى أن قال : ـ فقال رسول الله ﷺ: «فقد عفوت عنك، وقد أحسن الله إليك حيث هداك الله إلى الإسلام، والإسلام يجبّ ما قبله».[٣]

٥. وروى ابن شهر آشوب في مناقبه، قال: جاء رجل إلى عمر، فقال: إنّي طلقت امرأتي في الشرك تطليقة وفي الإسلام تطليقتين، فما ترى؟ فسكت عمر، فقال له الرجل: ما تقول؟ قال: كما أنت حتى يجيء علي بن أبي طالب، فجاء علي عليه السلام فقال: قصّ عليه قصتك، فقصّ عليه القصة، فقال علي عليه السلام: «هدم الإسلام ما كان قبله، هي عندك على واحدة».[٤]

٦. روى الحلبي في سيرته: انّ عثمان شفّع في أخيه ابن أبي سرح،

---

١. مسند أحمد بن حنبل:٢٠٥/٤.

٢. مسند أحمد بن حنبل:١٩٩/٤.

٣. أُسد الغابة:٥٣/٥.

٤. مناقب ابن شهر آشوب:٣٦٤/٢، فصل في ذكر قضاياه عليه السلام في عهد عمر.

قال ﷺ: «أما بايعته وأمّنته؟»، قال: بلىٰ ولكن يذكر ما جرى منه معك من القبيح ويستحيي.

قال ﷺ: «الإسلام يجبّ ما قبله».[١]

٧. وروى أيضاً في حوادث غزوة وادي القرىٰ: أنّ خالد بن الوليد وعمرو بن العاص و عثمان بن طلحة جاءوا إلى النبي ﷺ مسلمين، وطلبوا منه أن يغفر اللّٰه لهم، فقال لهم ﷺ: «إنّ الإسلام يجبّ ما قبله».[٢]

٨. روى الشيخ عن جعفر بن رزق اللّٰه، قال: قدم إلى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة وأراد أن يقيم عليه الحدّ فأسلم، فقال يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانه شركه وفعله وقال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يفعل به كذا و كذا، فأمر المتوكل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وسؤاله عن ذلك، فلمّا قدم الكتاب كتب أبو الحسن عليه السلام: «يُضرب حتى يموت»، فأنكر يحيى بن أكثم وأنكر فقهاء العسكر ذلك، وقالوا: يا أمير المؤمنين سله عن هذا فإنّه شيء لم ينطق به كتاب ولم تجئ به السنّة، فكتب: أنّ فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا وقالوا: لم تجئ به سنّة ولم ينطق به كتاب، فبيّن لنا بما أوجبت عليه الضرب حتى يموت؟

فكتب: بسم اللّٰه الرحمن الرّحيم، ﴿فَلَمّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنّا بِاللّٰهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّةَ اللّٰهِ الَّتِي

---

١. السيرة الحلبية:٧٧٨/٣ في غزوة وادي القرى، ط دار المعرفة.

٢. السيرة الحلبية:٧٧٨/٣ في غزوة وادى القرى، ط دار المعرفة.

قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الكافِرُونَ﴾[١]، قال: فأمر به المتوكل فضرب حتى مات.[٢]

ويظهر من الرواية أنّ «حديث الجبّ» كان أمراً مسلّماً في عصر الإمام الهادي عليه السلام.

٩. نقل ابن أبي الحديد أنّ المغيرة بن شعبة، وفد مع جماعة من بني مالك على المقوقس ملك مصر، فلمّا رجعوا قتلهم المغيرة في الطريق، وفرّ إلى المدينة مسلماً، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أمّا إسلامك فقد قبلته، ولا نأخذ من أموالهم شيئاً ولا نخمّسها لأنّ هذا غَدْر، والغدر لا خير فيه» فأخذني ما قرب وما بعُد فقلت: يا رسول الله إنّما قتلتهم وأنا على دين قومي، ثمّ أسلمتُ حين دخلتُ إليك الساعة، فقال عليه السلام: «الإسلام يجبّ ما قبله».[٣]

١٠. وقال ابن الأثير في «النهاية» في مادة «جبب» ومنه الحديث: إنّ الإسلام يجبّ ما قبله، والتوبة تجبّ ما قبلها، أي يقطعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر والمعاصي والذنوب.[٤]

وعبارته صريحة في أنّ ما ذكره من التفسير من عند نفسه، فما في مجمع البحرين في تلك المادة في الحديث «الإسلام يجبّ ما قبله» و«التوبة

---

١. غافر: ٨٤ ـ ٨٥.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٣٦ من أبواب حد الزنا، الحديث ٢.

٣. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠ / ٩ ـ ١٠ في شرح الكلمة ٤١٣ من كلمات الإمام علي عليه السلام.

٤. النهاية: مادة «جبّ».

تجبّ ما قبلها من الكفر والمعاصي والذنوب» خلط منه بين الحديث وتفسيره بشهادة أنّ ابن الأثير ذكره بصورة التفسير و قال: «أي».

هذه مصادر عشرة جاء فيها ذكر الحديث، والمتتبع يجده في غير تلك المواضع أيضاً، ولعلّ هذا المقدار منه يثبت تضافره وصدوره في غير واحد من الموارد.

إنّما الكلام في مدلول الحديث.

مدلول الحديث

إنّ في الحديث في بدء الأمر احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أنّ الإسلامَ يمحو الكفر.

الثاني: أنّ الإسلام يرفع آثار الكفر.

الثالث: أنّ الإسلام يرفع كلّ ما صدر من الكافر من الخطيئات، من ترك الواجبات واقتراف المحرمات، وبالتالي يرفع ما يتبعها من التعزير والحدّ، والقضاء والضمان، والحاصل يفرض كأنّه لم يصدر منه الخطيئة.

فالاحتمال الأوّل كأنّه توضيح للواضح، ونظيره الاحتمال الثاني فإنّ الحكم ينتفي بانتفاء موضوعه؛ فلو قلنا بنجاسة بدن الكافر، فإذا أسلم تنتفي النجاسة لانتفاء الموضوع، وهذا أمر كالبديهي، فتعيّن الثالث، والمراد انّ العقوبات الثابتة في الإسلام لمن ارتكب الحرام أو ترك الواجب مسلماً كان أو كافراً إذا أسلم ترتفع وتنتفي، والإسلام يقطع بين الحالتين ويرفع تلك العقوبات.

ويؤيد ذلك موارد الروايات التي مرّت، ففي الحديث الثاني، قال عمرو بن العاص للنبي ﷺ: لا أُبايعك يا رسول اللّه حتى تغفر لي ما تقدّم من ذنبي...

وفي الحديث الرابع ارتكب هبّار جريمة وهو أنّه عرض لزينب بنت رسول اللّه ﷺ في نفر من سفهاء قريش حين أرسلها زوجها أبو العاص إلى المدينة، فأهوى إليها هبّار و ضرب هودجها ونخس الراحلة وكانت حاملاً فأسقطت، فقال رسول اللّه ﷺ: «إن لقيتم هبّاراً هذا فأحرقوه بالنار ثمّ اقتلوه، فإنّه لا يعذب بالنار إلّا رب النار».[1]

كما أنّ الحرمة الأبدية بعد طلقات ثلاث، عقوبة من الشارع على الزوج، لأنّه يهتك حرمة الزوجة ،وهو جريمة، فإذا أسلم ارتفعت تلك العقوبة، كما في الحديث الخامس.

كما أنّ المغيرة بن شعبة ارتكب جريمة لا تغتفر بقتله رفقة سفره من دون جرم، ولذا أسماه النبي ﷺ بالغدر وهو محرم، ولو ارتكبها المسلم لعوقب، فإذا كان الفاعل كافراً وأسلم رفعت تلك الجريمة. إلى غير ذلك من الموارد.

وربما يقال بأنّ المكاتبة (٨) صريحة في عدم اعتناء الإمام بمضمون حديث الجب وإنّما هو أمر معروف ولم يثبت عندنا، والمسألة التي تضمّنتها الرواية محرّرة في الفقه، وقد أفتى الأصحاب بعدم سقوط الحد عن الزاني،

---

١. أُسد الغابة:٥/٥٣.

سواء أسلم قبل صدور الحكم من الحاكم أم بعده.[١]

يلاحظ عليه: بأنّ عدم عمل الإمام بحديث الجبّ في المقام لم يكن لأجل عدم حجّية القاعدة، بل لأجل عدم كون المسألة من مصاديقها، لأنّ المراد من الإسلام الذي يجبّ ما قبله هو الإسلام النابع من صميم الإرادة والاختيار لا النابع من الخوف و الفرار من الحد كما في المقام، حيث إنّ النصراني لمّا رأى انّه يجرى عليه الحد أسلم لإسقاط الحدّ، فيكون إسلامه إسلاماً غير نابع من صميم الذات، بل للفرار من الحد، وهو لا يجبّ ما قبله.

وعلى ذلك فكلّ ما صدر منه من الخطيئات بين ترك الفريضة أو اقتراف الجريمة، يُفرض كأنّه لم يصدر عنه، وبالتالي العقوبات المترتبة على الفاعل المختار ومنه الكافر إذا أسلم فتسقط، ومنه يعلم عدم سقوط الأُمور التالية:

١. أحكام الأحداث والنجاسات: فإنّ إمكانها ليست من قبيل العقوبات، بل أحكام نابعة من صميمها تابعة لمصالح ومفاسد في مكامنها.

٢. العقود والإيقاعات والديون ونحوها ممّا لا يرتفع بالإسلام فلو أعتق الكافر عبداً بقي على حريته بعد إسلامه، ولو استدان مالاً بقي على ذمته بعد الإسلام، فإنّ هذه الالتزامات العقلائية التي أمضاها الشارع أيضاً ليست عقوبة.

---

١. مستند العروة: ١٣٥/١، كتاب الزكاة.

كما أنّه لو باع خمراً أو اشتراه، أو باع ربوياً، أو مجهولاً، فبما أنّ هذه المعاملات تستعقب عقوبة إسلامية أقلّها بطلان تصرفاتهم ترتفع بالإسلام، خصوصاً بالنظر إلى ما ورد في مورد الربا ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ ما سَلَفَ﴾[1]، وقوله في مورد الجمع بين الأُختين: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلّا ما قَدْ سَلَفَ﴾.[2]

بقي الكلام في الزكاة فلو لم يؤدّ الزكاة حتى تلفت أو أتلفها، فقد ترك الواجب الذي يستعقب ضماناً؛ فإذا أسلم يفرض كأنّه لم يصدر منه الخلاف، وبالتالي يرتفع الضمان.

ولذلك قلنا بالضمان عند التلف والإتلاف مالم يسلم.

نعم، لو أسلم والنصاب موجود فلا وجه لسقوط الزكاة، فإنّ إيجابها لم يكن عقوبة حتى تسقط وإنّما كان حكماً شرعياً وتعاوناً اجتماعياً أوجبها سبحانه على كلّ فاعل مختار، فلا وجه لسقوطها بعد الإسلام، كما لا وجه لخروج حولان الحول في زمان الكفر أو الإسلام عن التأثير.

وبذلك يظهر أنّ قول السيد الطباطبائي: «سقطت عنه وإن كانت العين موجودةً» غير تام.

هذا بعض ما يمكن أن يقال في القاعدة والتفصيل موكول إلى محلّه.

---

١. البقرة: ٢٧٥.

٢. النساء: ٢٣.

حكم شراء تمام النصاب من الكافر

والحكم على وفق القاعدة فإنّ الزكاة حقّ ثابت في العين بنحو من الأنحاء، فلا وجه لسقوطها بانتقالها من الكافر إلى المسلم.

وإنّما قيّده بتمام النصاب، لأجل أنّ تعلّق الزكاة بالنصاب من قبيل الكلّي في المعين، فلو بقي عند البائع مقدار يفي بالواجب، فلا شيء على المشتري أخذاً بحكم الكلّي من المعين، نعم لو قلنا بأنّ تعلّق الزكاة بالنصاب من قبيل الإشاعة، وأنّ أصحاب الزكاة شركاء في كلّ جزء من النصاب، فلا يكون هناك فرق بين شراء تمام النصاب أو بعض منه غاية الأمر يجب على المشتري حسب ما اشتراه.

وتؤيد ذلك صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل لم يزكّ إبله أو شاته عامين فباعها، على مَن اشتراها أن يزكّيها لما مضى؟ قال: «نعم، تؤخذ منه زكاتها ويُتَّبعُ بها البائع أو يؤدِّي زكاتها البائع».[1]

نعم، ورد في باب الخمس بأنّ انتقال ما فيه الخمس ممّن لا يعتقد وجوبه لا يؤثر في وجوب الخمس على الآخذ لأحاديث التحليل، وأمّا في باب الزكاة فلم يرد فيه شيء.

نعم أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يكن يخرج الزكاة من غنائم الكفّار بعد جمعها،

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

ويحتمل أن يكون ذلك لأجل عدم إحراز شروط وجوبها من حولان الحول وبلوغ نصيب كلّ فرد حدّ النصاب، أو كان لأجل الولاية التشريعية في صرف الزكاة أيضاً في مصارف الغنائم.

وعلى كلّ تقدير لا يجوز لنا أن نرفض القاعدة المذكورة بفعل لم يُعلم وجهه.

الرسالة الرابعة التسعون

زكاة الفطرة

قبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أُموراً:

١. الفطرة واجبة إجماعاً من المسلمين

اتّفقت الإمامية على أنّ الفطرة واجبة كوجوب الزكاة بلا خلاف عندهم، وأمّا السنّة فقد اختلفوا إلى أقوال أربعة:

١. واجبة كوجوب الزكاة، قال ابن قدامة في شرحه على متن الخرقي: إنّ زكاة الفطرة تجب على كلّ مسلم مع الصغير والكبير والذكورية والأُنوثية في قول أهل العلم عامّة.[١]

٢. ذهب أبو حنيفة إلى أنّها واجبة وليست بفرض .[٢] والفرق بين الواجب والفرض أنّه حيث يخصّ الفرض بما ثبت بدليل مقطوع به، والواجب بدليل مظنون.

٣. وقال بعض أصحاب مالك: هي سنّة مؤكّدة .[٣] والفرق بينها وبين الندب هو أنّه يخصّ السنّة بما إذا استمر عمل النبي، والمندوب بما إذا لم يكن كذلك.

---

١. المغني: ٢ / ٦٤٦ .
٢. المبسوط: ٣ / ١٠١.
٣. بداية المجتهد: ٣ / ١٣١ .

٤. أنّ زكاة الفطرة منسوخة بالزكاة.[١]

وعلى كلّ تقدير فممّن نقل الإجماع ـ مضافاً إلى ما سمعته من ابن قدامة ـ العلّامة الحلّي في «التذكرة» و «المنتهى».

قال في «التذكرة»: زكاة الفطرة واجبة بإجماع العلماء. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أنّ صدقة الفطر فرض، وقال إسحاق: هو كالإجماع من أهل العلم.[٢]

وقال في «المنتهى»: قد أجمع العلماء كافّة على وجوب الفطرة إلّا ما نقل عن داود وبعض أصحاب مالك من أنّها سنّة، واختلفوا هل هي فرض أم لا؟ فقال الموجبون: إنّها فرض، إلّا أبا حنيفة فإنّه جعلها واجبة غير فرض. ويدلّ على الوجوب: النص والإجماع قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ قال علماء أهل البيت: المراد زكاة الفطرة، ومثله سعيد بن المسيب وعمر بن عبدالعزيز.[٣]

وتدلّ صحيحة هشام على أنّ الفطرة فرضت قبل الزكاة حيث روى عن الصادق عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «نزلت الزكاة وليس للناس أموال وإن كانت الفطرة».[٤]

ولو صحّ الحديث، يجب تفسير ما نزل من الآيات حول الزكاة قبل العمرة بزكاة الفطرة وهو بعيد، لأنّ اهتمام الذكر الحكيم بإيتاء الزكاة كاهتمامه

---

١. المصدر نفسه. ٢. التذكرة: ٥ / ٣٦٥. ٣. المنتهى: ١ / ٥٣١.
٤. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

بإقامة الصلاة، والفطرة لا تستحق ذلك الاهتمام الهائل لقلّتها، ولعلّ للرواية معنى آخر.

٢. أنّها تدفع الموت

روى الصدوق عن إسحاق بن عمّار، عن معتّب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اذهب فأعط عن عيالنا...» .[١] والمراد كونه مقتضياً لدفع الموت، لا علّة تامّة، نظير سائر الصدقات.

٣. أنّها من تمام الصوم وكماله

روى الصدوق بسند صحيح عن أبي بصير وزرارة جميعاً قالا: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إنّ من تمام الصوم، إعطاء الزكاة...» .[٢] والمراد من الزكاة فيه هو الفطرة .

بقرينة أنّ: «من صام ولم يؤدّ الزكاة فلا صوم له».

٤. المراد من قوله: «تزكّى» هو إخراج الفطرة

دلّ غير واحد من الروايات على أنّ المراد من التزكية في قوله سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ هو إخراج الفطرة.

قال العروسي في «نور الثقلين»: روى الصدوق في «من لا يحضره

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب الفطرة، الحديث ٥ .

الفقيه»: وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ قال: «من أخرج الفطرة». قيل له: ﴿وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ قال: «خرج إلى الجبّانة فصلّى».[١]

٥. معنى الفطرة

احتمل صاحب العروة أن تكون الفطرة بمعنى الخلقة، فزكاة الفطرة زكاة البدن، أو بمعنى الدين أي زكاة الإسلام والدين، أو بمعنى الإفطار لكون وجوبها يوم الفطر. وقد ذكر المعاني الثلاثة في «الحدائق» كما ذكر مؤيّداً لكلّ من المعنيين الأوّلين.[٢]

٦. فهرس المسائل وفصولها

إنّ البحث عن الفطرة وأحكامها يكون ضمن فصول خمسة، وإليك عناوينها:

الفصل الأوّل: في شرائط وجوبها.

الفصل الثاني: في مَن تجب عنه.

الفصل الثالث: في جنسها وقدرها.

الفصل الرابع: في وقت وجوبها.

الفصل الخامس: في مصرفها.

وإليك دراسة هذه الفصول واحداً تلو الآخر.

---

١. نور الثقلين: ٥ / ٥٥٦، الحديث ١٩.

٢. الحدائق: ١٢ / ٢٥٧.

الفصل الأوّل

في شرائط وجوبها

الأوّل: التكليف

هنا فرعان:

١. لا يجب على الصبي والمجنون وإن كانا موسرين.

٢. لا يجب عليهما بالنسبة إلى عيالهما.

فلندرس الفرعين واحداً بعد الآخر.

أمّا عدم وجوبها على الصبيوالمجنون فمورد اتّفاق بين الأصحاب، كما أنّ المشهور عند الآخرين هو الوجوب.

قال المحقّق في «المعتبر»: تجب الفطرة على البالغ العاقل الحرّ. أمّا اشتراط البلوغ فعليه علماؤنا أجمع. وبه قال محمد بن الحسن، وقال الباقون: تجب في مال اليتيم ويخرجها عنه الولي.[١]

قال العلّامة في «التذكرة»: البلوغ شرط في الوجوب، فلا تجب على الصبي قبل بلوغه، موسراً كان أو معسراً، سواء كان له أب أو لا، وإن وجبت

---

١. المعتبر: ٢ / ٥٩٣.

على الأب عنه عند علمائنا أجمع، وبه قال محمد بن الحسن.

وقال الحسن والشعبي: صدقة الفطر على من صام من الأحرار والرقيق.

إلى أن قال: وأطبق باقي الجمهور على وجوب الزكاة في ماله ويُخرج عنه الولي؛ لعموم قوله: «إنّ رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كلّ حرّ وعبد، ذكر وأُنثى. ثمّ ردّه بأنّ لفظ «الناس» منصرف إلى المكلّفين، لقوله سبحانه: ﴿وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾.[1]

وقال في «المنتهى»: ولا يجب إلّا على المكلّفين ويسقط عن الصغير والمجنون، ذهب إليه علمائنا أجمع. وبه قال الحسن البصري والشعبي ومحمد بن الحسن الشيباني، وأطبق الجمهور على وجوبها على اليتيم ويخرج عنه الولي.[2]

وقال ابن قدامة في «المغني»: إنّ زكاة الفطرة تجب على كلّ مسلم تلزمه مؤونة نفسه، صغيراً كان أو كبيراً، حرّاً أو عبداً، ذكراً أو أُنثى لقول ابن عمر: إنّ رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كلّ حرّ وعبد، ذكر أو أُنثى من المسلمين. وهذا قول عامّة أهل العلم وتجب على اليتيم ويُخرج عنه وليّه من ماله، لانعلم أحداً خالف فيه إلّا محمد بن الحسن قال: ليس في مال الصغير صدقة. وقال

---

١. التذكرة: ٥ / ٣٦٦، المسألة ٢٧٤.

٢. المنتهى: ١ / ٥٣١.

الحسن: صدقة الفطر على من صام من الأحرار وعلى الرقيق، وعموم حديث ابن عمر يقتضي وجوبها على اليتيم والصغير مطلقاً، ولأنّه مسلم فوجبت فطرته كما لو كان له أب.[1]

وقد تعرفت على ضعف دليله الأوّل، أعني: التمسّك بإطلاق لفظ الناس.

وأمّا دليله الثاني من أنّه مسلم تجب فطرته فمثل الأوّل، لأنّ الكلام في وجوبه على كلّ مسلم ومحكوم بالإسلام هو غير ثابت، لاحتمال شرطية البلوغ؛ وأمّا فرضها على أبيه عندما كان له أب، فلا يكون دليلاً على وجوبها عليه في ماله.

دليل شرطية البلوغ

ويدلّ على شرطية البلوغ أُمور:

١. أنّ إيجاب زكاة الفطرة على الصبي لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون على نحو التكليف، أو على نحو الوضع.

أمّا الأوّل فالمفروض أنّه غير مكلّف وغير مخاطب بشيء، وخطاب الولي من جانبه يحتاج إلى دليل.

وأمّا الثاني فمبني على أن تكون الفطرة ثابتة في ذمّته كالغرامات، لكنّه فرع وجود الدليل على اعتبار الفطرة في ذمّة الصغير.

---

١. المغني: ٢ / ٦٤٦.

والظاهر من الدليل أنّه حكم تكليفي، كما هوالمتبادر من قول الإمام الصادق عليه السلام لمعتّب: «اذهب فأعط عن عيالنا الفطرة وعن الرقيق أجمعهم، ولاتدع منهم أحداً».[١]

٢. حديث رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتّى يحتلم، وعن المجنون حتّى يفيق، وعن النائم حتّى يستيقظ.[٢]

فإنّ مقتضى إطلاق الحديث هو رفع القلم مطلقاً تكليفاً كان أو وضعاً، إلّا ما إذا كان على خلاف الامتنان، كإتلاف مال الغيرأو التعزيرات الّتي فيها المنّة عليه وعلى الآخرين.

وربّما يحتمل اختصاص الحديث بالحدود بمعنى سقوط الحدود عن الثلاثة، وهو تخصيص بلا دليل، والاحتجاج به على سقوط الحدّ عن المجنون في نفس الرواية لا يكون دليلاً على التخصيص.

٣. مارواه الشيخ في «التهذيب».

روى الشيخ عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن القاسم بن فضيل البصري، قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الوصي يزكّي زكاة الفطرة عن اليتامى إذا كان لهم مال فكتب عليه السلام: «لا زكاة على مال اليتيم».[٣]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

٢. الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

٣. التهذيب: ١ / ٤٠، باب زكاة أموال الأطفال والمجانين، الحديث ١٥.

وروى الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن القاسم بن الفضيل، قال: كتبت إلى أبي الحسن أسأله عن الوصي أيزكّي زكاة الفطرة عن اليتامى إذا كان لهم مال؟ قال: فكتب عليه السلام: «لا زكاة على يتيم».[١]

فالرواية على كلا السندين صحيحة.

ورواه في «الوسائل» عن «الكافي» بالسند المزبور.[٢] فقد أخذه صاحب الوسائل من «الكافي» عن المصدر المذكور.

وأمّا الصدوق فقد رواه، بقوله: وكتب محمد بن القاسم بن فضيل البصري إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن الوصي يزكّي زكاة الفطرة عن اليتامى إذا كان لهم مال؟ فكتب عليه السلام: «لا زكاة على يتيم».[٣]

وسند الصدوق إلى محمد بن القاسم قابل للاعتماد، لأنّ الحسين بن إبراهيم الملقّب بـ «المؤدّب»، «المكتّب»، «الكاتب» الذي وقع في مشيخة الفقيه هو من مشايخ الصدوق ترضّى عليه في جميع الموارد، وهذا المقدار يكفي في الاعتماد، وما نقلناه عن المصادر الثلاثة كلّها على لفظ واحد ولا يشتمل على شيء آخر.

هذا كلّه حول الفرع الأوّل، وإليك الكلام في الفرع الثاني.

---

١. الكافي: ٣ / ٥٤١، باب زكاة مال اليتيم، رقم ٨.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.

٣. الفقيه: ٢ / ١١٥، الباب ٥٩ باب الفطرة، الحديث ٥.

سقوطها عن عياله

كان الكلام في الفرع السابق سقوط الفطرة عن الصبي، وأمّا سقوطها عن عياله فيدلّ عليه إطلاق الصحيح السابق، وللأولوية، فإذا لم يجب عليه زكاة نفسه فأولى أن لا يجب على من يعوله.

نعم ورد في ذيل الحديث السابق على حسب نقل «الكافي» في مكان آخر ما يدلّ على وجوبها عليه لمن يعوله، والسند كالتالي: محمد بن الحسين، عن محمد بن القاسم بن الفضيل البصري، عن أبي الحسن قال: كتبت إليه: الوصي يزكّي عن اليتامى زكاة الفطرة إذا كان لهم مال؟ فكتب: «لا زكاة على يتيم».

وعن مملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد آخر وفي يده مال لمولاه ويحضر الفطر، أيزكّي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى؟، قال: «نعم».[1]

والرواية مع هذا الذيل تختص بالكافي وليس في «التهذيب»، مع أنّ الكليني ـ كما مرّ ـ رواه في باب زكاة مال اليتيم بلا هذا الذيل، والسند المشتمل على الذيل لا يخلو عن إرسال، لأنّ الكليني لا يروي عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب (المتوفّى عام ٢٦٢ هـ) بلا واسطة، وإنّما يروي عنه بواسطة محمد بن يحيى، كما هو الحال في باب زكاة مال اليتيم. وعندئذٍ فلو قلنا بوحدة الرواية وانّ الكليني حذف الذيل في باب زكاة مال اليتيم، لعدم

---

١ . الكافي: ٤ / ١٧٢، باب الفطرة، الحديث ١٣ .

الحاجة إليه فتكون الرواية مسندة، وقد سقط محمد بن يحيى عن أوّل السند.

وأمّا لو قلنا بأنّهما روايتان، والرواية الثانية المشتملة على الذيل رواية مستقلة، فيشكل الإفتاء على ضوئها للإرسال في صدر السند.

ويشهد على التعدّد أنّ الصدوق نقل الحديثين بصورة روايتين مستقلّتين.

فروى المضمون الأوّل في باب الفطرة رقم ٥، وروى نفس الذيل في ذلك الباب برقم ١٣.

وأمّا صاحب الوسائل [١] فرواها عن «الفقيه» وقال: ورواه الكليني وحملها على موت المولى بعد الهلال.

وعندئذٍ تكون الرواية حسب نقل الكليني مرسلة، ولكنّها حسب ما نقله الصدوق معتبرة؛ لما قلنا من أنّ الحسين بن إبراهيم من مشايخ الصدوق، وقد قلنا: إنّ الرواية معتبرة، ومع ذلك كلّه فالإفتاء على مضمونها غير خال عن الإشكال، لمخالفته للأُصول أوّلاً، ولإعراض الأصحاب عنه ثانياً. قال في «الجواهر»: بل قد يقوى سقوطها عنهما بالنسبة إلى من يعولون به أيضاً لذلك لا أنفسهما خاصة، وذيل المكاتبة المزبورة مع مخالفته لما دلّ على عدم جواز التصرّف لغير الولي لم أجد عاملاً به، فلا يصلح دليلاً لما خالف الأُصول.[٢]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

٢. الجواهر: ١٥ / ٤٨٥.

الثاني: عدم الإغماء

فلا تجب على من أهلّ شوال عليه وهو مغمىٰ عليه.

وقد أفتى بذلك المحقّق في «الشرائع»[١] والعلّامة في «التذكرة»[٢]، لكن مجرّداً عن الدليل.

وقال في «المدارك»: إنّه مقطوع به في كلام الأصحاب، ذكره العلّامة وغيره مجرّداً عن الدليل، وهو مشكل على إطلاقه. نعم، لو كان الإغماء مستوعباً لوقت الوجوب اتّجه ذلك.[٣]

والمسألة غير منصوصة، ولذلك خلت عبارة «المقنعة» و «النهاية» عن هذا الشرط.

قال في الأوّل: وزكاة الفطرة واجبة على كلّ حر بالغ.[٤]

وقال في «النهاية»: الفطرة واجبة على كلّ حر بالغ مالك لما تجب عليه فيه زكاة المال.[٥]

ولم يذكره المحقّق في «المعتبر»[٦] مع أنّ كتابه ليس مقتصراً على الفقه المنصوص، فلابدّ من الرجوع إلى القواعد.

الظاهر أنّ هناك فرقاً بين الجنون والإغماء، فالإغماء نوع مرض يطرأ على الإنسان، وهو حالة متوسطة بين الجنون والنوم.

يقول الجرجاني: النوم حالة طبيعية تتعطّل معها القوى، مع سلامتها،

---

١. الشرائع: ١ / ١٧١.
٢. التذكرة: ٥ / ٣٦٨.
٣. المدارك: ٥ / ٣٠٨.
٤. المقنعة: ٢٤٧.
٥. النهاية: ١٨٩.
٦. المعتبر: ٢ / ٥٩٣.

فبينه وبين الإغماء اشتراك في تعطّل القوى، واختلاف في أنّ الإغماء من المرض والنوم مع السلامة.[١]

وعلى ذلك فالإغماء مرض يزيل القوى ويستر العقل، بخلاف الجنون فهو إزالة للعقل.

وقال السيد الطباطبائي في باب من تجب عليه الزكاة: الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه في أثناء الحول وكذا السكران، فالإغماء والسكر لا يقطعان الحول فيما يعتبر فيه. ولا ينافيان الوجوب إلّا عرضاً حال التعلّق في الغلّات.[٢]

والظاهر من الأصحاب عطف الإغماء على الجنون في غير واحد من الأبواب:

١. سقوط قضاء الصلاة مع الإغماء المستوعب للوقت

قال المحقّق: أمّا السبب فمنه ما يسقط معه القضاء وهو سبعة: الصغر والجنون والإغماء على الأظهر.

وفي «الجواهر»: الأشهر كما في الروضة، بل هو المشهور نقلاً وتحصيلاً.[٣]

---

١. التعريفات للجرجاني، مادة «نام».

٢. العروة الوثقى: ٢ / ٢٦٥، كتاب الزكاة، شرائط وجوب الزكاة.

٣. الجواهر: ١٣ / ٤.

٢. عدم صحّة صوم المغمى عليه

يقول المحقّق: ولا يصحّ صوم المجنون ولا المغمى عليه.

وأضاف في «الجواهر»: وغيره ممّن فقد العقل الّذي هو شرط في التكليف المعتبر في صحّة العبادة، ضرورة كونه حينئذٍ كالمجنون، وإلى ذلك أشار في محكي المنتهى في الاستدلال على ذلك بأنّه بزوال عقله سقط التكليف عنه وجوباً وندباً، فلا يصحّ منه الصوم مع سقوطه.[١]

٣. بطلان وكالة المغمى عليه

يقول المحقّق: كذا تبطل بالجنون والإغماء من كلّ واحد منهما.

وأضاف صاحب الجواهر قوله: بلا خلاف أجده، بل في المسالك موضع وفاق، ولعلّه العمدة في ذلك.[٢]

٤. عدم وجوب الزكاة على المغمى عليه

قال العلّامة: وتجب الزكاة على النائم والساهي والمغفل دون المغمى عليه، لأنّه تكليف وليس من أهله.[٣]

وربّما يظهر من الأصحاب في موارد أُخرى خلاف ذلك.

١. قال المحقّق في شرائط تعلّق الزكاة: وقيل: «حكم المجنون حكم الطفل». ولم يذكر المغمى عليه.

---

١. الجواهر: ١٦ / ٣٢٨. ٢. الجواهر: ٢٧ / ٣٦٢. ٣. التذكرة: ٥ / ١٦.

٢. حكى في «الجواهر» عن «المدارك»: وانّ في الفرق بين النوم والإغماء نظراً.[١]

٣. أضاف صاحب الجواهر وقال: والظاهر مساواة الإغماء للنوم، لأنّا لم نجد خلافاً من غيره في الأوّل.[٢]

إذا عرفت ذلك، فالحقّ هو عدم الوجوب، لما عرفت من أنّ وجوب زكاة الفطرة حكم تكليفي وهو فرع صلاحية المكلّف للخطاب، وإخراج الولي عنه يحتاج إلى دليل، وهذا بخلاف زكاة المال إذ يمكن أن يقال انّه من قبيل الوضع كما هو الظاهر من قوله: في أربعين شاة، شاة، وإن قوّينا عدم الوجوب في محلّه.[٣]

وبذلك يعلم أنّ العبرة هو وقت الوجوب وهو وقت رؤية الهلال، فلو زال الإغماء قبل الزوال فالأصل البراءة من الوجوب، والله العالم.

الثالث: الحرية

هنا فروع ثلاثة:

١. حكم وجوب زكاة الفطرة على العبد.

٢. حكم العبد المكاتب.

٣. المكاتب الّذي تحرر منه شيء.

---

١. الجواهر: ١٥ / ٢٩.
٢. الجواهر: ١٥ / ٢٩.
٣. راجع الجزء الأوّل من كتابنا الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ٥٣.

وإليك دراسة الفروع واحداً بعد الآخر.

١. هل تجب زكاة الفطرة على العبد أو لا؟

المشهور بين الفقهاء هو عدم الوجوب من غير فرق بين الشيعة والسنّة.

قال الشيخ: العبد لا تجب عليه الفطرة، وإنّما يجب على مولاه أن يخرجها عنه. وبه قال جميع الفقهاء.

وقال داود: تجب على العبد، ويلزم المولى إطلاقه، ليكتسب ويخرجها عن نفسه.

استدلّ الشيخ بأنّه لا تجب الفطرة إلّا على من يملك نصاباً تجب في مثله الزكاة، والعبد لا يملك شيئاً فلا تجب عليه الفطرة.[1]

يلاحظ عليه: أنّ العبد يملك وإنّما يُمنع من التصرف بلا إذن مولاه، وقد مرّ سابقاً.

والظاهر أنّ المسألة مورد اتّفاق، قال في «الحدائق»: ولا أعلم فيه مخالفاً سوى الصدوق في «من لا يحضره الفقيه» بالنسبة إلى المكاتب. وسيوافيك الكلام فيه.

واعلم أنّ مصبّ البحث في وجوب زكاة الفطرة على العبد وعدمه فيما إذا لم يكن عيالاً على مولاه، وإلّا فلا شكّ في عدم وجوبها عليه، بل على مولاه كسائر من يعول من زوجة وولد وخادم.

---

١. الخلاف: ٢ / ١٣٠، كتاب الزكاة، المسألة ١٥٨.

وبذلك يعلم أنّ الاستدلال في المقام ـ على عدم الوجوب على العبد ـ بما دلّ على أنّ زكاة العبد على مولاه، في غير محله، فإنّ مصب تلك الروايات فيما إذا كان العبد عيالاً على المولى وهو خارج عن البحث، وعلى ذلك الاستدلال بالرواية التالية ونظائرها خروج عن مصبّ البحث.

١. صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن رجل يُنفق على رجل ليس من عياله إلّا أنّه يتكلّف له نفقته وكسوته أتكون عليه فطرته؟ فقال: «لا، إنّما تكون فطرته على عياله صدقة دونه، وقال: العيال: الولد والمملوك والزوجة وأُمّ الولد».[١]

٢. صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تصدّق عن جميع من تعول من حرّ أو عبد أو صغير أو كبير من أدرك منهم الصلاة».

قال في «الوسائل»: المراد صلاة العيد.[٢]

أمّا عدم صحّة الاستدلال، فلأنّ مصبّ السؤال والجواب في هذه الروايات هو وجوبه على المولى من حيث العيلولة ووجوب الإنفاق، كسائر تلك الأفراد المعدودة معه، كما نصّ به في «الحدائق».[٣] والكلام في وجوب الفطرة على العبد من حيث العبودية لا من حيث العيلولة، وهذه الروايات ليست ناظرة لما نحن فيه.

والأولى أن يستدلّ بانصراف الأدلّة عن العبد، إمّا لعدم كونه مالكاً، لكن عرفت ضعفه، أو لكونه محجور التصرّف، والأدّلة الدالّة على وجوب الفطرة

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

٢. المصدر نفسه، الحديث ٦. ٣. الحدائق: ١٢ / ٢٦٠.

على كلّ مكلّف ناظرة إلى مَن يتمكّن من التصرّف. فلا تجب على العبد المالك غير المتمكّن.

٢. العبد المكاتب

مقتضى انصراف الأدلّة عن غير المتمكّن من التصرف في ماله، عدم الفرق بين المكاتب وغيره، لكن ظاهر الصدوق في «الفقيه» [١] أنّ فطرة المكاتب على نفسه، مستدلاً بالصحيح عن علي بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى عليه السلام عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان أو على من كاتبه؟ وتجوز شهادته؟ قال: «الفطرة عليه ولا تجوز شهادته».[٢]

أقول: لو كان قوله: «لا تجوز شهادته» إخباراً فهو معرض فيه، لكن يحتمل أن يكون إنشاء بصورة الاستفهام الإنكاري، أي كيف تجب عليه الفطرة ولا تجوز شهادته؟!

وعلى كلّ تقدير فالرواية دالّة على كون فطرة المكاتب، عليه.

نعم تعارضه روايتان قاصرتان.

١. خبر حمّاد بن عيسى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يؤدّي الرجل زكاة الفطرة عن مكاتبه، ورقيق امرأته، وعبده النصراني والمجوسي، وما أغلق عليه بابه».[٣]

---

١. الفقيه: ٢ / ١١٧، رقم ٥٠٢.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٣.

والرواية قاصرة سنداً لكون علي بن الحسين بن الحسن الضرير الراوي عن حماد، مهملاً في الرجال لم يرد في حقّه توثيق.

وأمّا دلالة، فلظهور الرواية فيما إذا كان المكاتب عيالاً على المولى بقرينة ذكره مع رقيق المرأة والعبد النصراني والمجوسي وما أغلق عليه بابه.

٢. مرفوعة محمد بن أحمد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يؤدّي الرجل زكاة الفطرة عن مكاتبه، ورقيق امرأته، وعبده النصراني والمجوسي، وما أغلق عليه بابه».[١]

والرواية قاصرة سنداً للرفع، ودلالة لظهورها فيما إذا كان المكاتب عيالاً على المولى.

٣. حكم المكاتب المتحرّر منه شيء

هذا فيما إذا كان قنّاً لم يتحرّر منه شيء، وأمّا إذا تحرّر منه شيء ففيه احتمالات:

١. لا تجب عليه الفطرة إذا تحرّر منه شيء، وتجب على سيده بمقدار ما بقي منه. وهو خيرة الشيخ في الخلاف.[٢]

٢. لا تجب الفطرة عليه ولا على سيّده. وهو خيرة الشافعي على ما في «الخلاف».

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٩.

٢. الخلاف: ٢ / ١٣٠، المسألة ١٥٨ من كتاب الزكاة.

٣. وجبت عليه وعلى المولى بالنسبة. وهو خيرة صاحب العروة، وهو ظاهر المحقّق حسب ما أوضحه صاحب الجواهر.[١]

٤. وجوبها على العبد فقط. وهذا هو الأقوى، وذلك لأنّ مصب البحث هو إذا لم يكن عيالاً على المولى وإلّا تكون فطرته عليه بلا كلام.

وبذلك يظهر أنّه لا وجه للقول الأوّل، أعني: وجوب الزكاة على مولاه بمقدار ما بقي منه، كما لا وجه للثالث، أعني: وجوبها عليهما بالنسبة.

نعم إذا ملك من التصرف في ماله ولو لأجل تحرير البعض، كان مقتضى القاعدة هو وجوبها عليه، ومقتضى ذلك عدم صحّة الوجه الثاني أيضاً، أعني: عدم الوجوب مطلقاً.

وبذلك ظهرت قوة الوجه الرابع.

أضف إلى ذلك: أنّ مقتضى الصحيح السابق وجوبها عليه، لأنّه إذا وجبت الزكاة عليه عندما لم يتحرّر منه، يكون وجوبها عليه عند تحرّر شيء أولى منه.

الرابع: الغنى

يقع الكلام في هذه المسألة في أُمور:

١. اشتراط الغنى.

٢. ما هو حدّ الغنى ؟

---

١. الجواهر: ١٥ / ٤٨٧.

٣. هل الدين مانع عن صدق الغنى؟

٤. إخراج الفطرة لمن ملك عين أحد النصب.

٥. إخراج الفطرة لمن زاد على مؤونة يومه وليله، صاع.

وإليك دراسة هذه الأُمور واحداً بعد الآخر.

١. اشتراط الغنى

إنّ المشهور عند الأصحاب هو اشتراط الغنى وعدم وجوبه على الفقير، وسيوافيك المراد من الغنى في الفرع الثاني.

١. قال المفيد: زكاة الفطرة واجبة على كلّ حرّ بالغ، كامل بشرط وجود الطول لها.[١]

٢. وقال المحقّق: ولا تجب على الفقير، وهو مذهب علمائنا، ونعني به من يستحقّ أخذ الزكاة.[٢]

٣. وقال في «الشرائع»: الثالث: الغنىٰ، فلا تجب على الفقير، وجعل ضابط الفقر من لا يملك قوت سنة له ولعياله، وقال: وهو الأشبه.[٣]

وقال العلّامة: يشترط فيه الغنى، فلا يجب على الفقير، ولا يكفي في وجوبها القدرة عليها عند أكثر علمائنا.[٤]

وقال في «المختلف»: المشهور أنّ الفطرة لا تجب على الفقير، ذهب إليه أكثر علمائنا.

---

١. المقنعة: ٢٤٧. ٢. المعتبر: ٢ / ٥٩٣. ٣. الشرائع: ١ / ١٧١. ٤. التذكرة: ٥ / ٣٦٩.

ولم ينقل الخلاف إلّا عن قليل، قال الشيخ في «المبسوط»: إنّ في أصحابنا من قال: تجب الفطرة على الفقير، والصحيح انّه مستحب.[١]

ونقل المحقّق الخلافَ عن ابن الجنيد وأنّه قال: تجب على من فضل من مؤونته ومؤونة عياله ليوم وليلة، صاع.[٢]

ونقل العلّامة عنه أيضاً أنّه قال: زكاة الفطرة على الغني... وعلى الفقير إذا تصدّق عليه بما يتجاوز قوت يومه أن يخرج ذلك عنه إلى غيره.[٣]

هذا ما لدى الشيعة وأمّا لدى السنّة فالظاهر اشتراط الغنى عند الحنفية.

قال القرطبي: وقال أبو حنيفة، وأصحابه: لا تجب على من تجوز له الصدقة، لأنّه لا يجتمع أن تجوز له وأن تجب عليه، وذلك بيّن.[٤]

وقال العلّامة بعد بيان اشتراط الغنى عند أصحابنا: وبه قال أصحاب الرأي؛ لقوله ﷺ: «لا صدقة إلّا عن ظهر غنى» والفقير لا غنى له، فلا تجب عليه.[٥]

وأمّا غير الحنفية فالظاهر منهم كفاية مالكية صاع زائد على مؤونة يومه وليله، قال الخرقي في متن المغني: ويلزمه أن يخرج عن نفسه وعن عياله إذا كان عنده فضل عن قوت يومه وليلته.[٦]

وقال الشافعي: إذا فضل صاع عن قوته وقوت عياله ومن يموّنه يوماً

---

١. المبسوط: ١ / ٢٤١. ٢. المعتبر: ٢ / ٥٩٣. ٣. المختلف: ٣ / ٢٦١.
٤. بداية المجتهد: ٣ / ١٣٣. ٥. التذكرة: ٥ / ٣٦٩، المسألة ٢٧٨. ٦. المغني: ٢ / ٦٧٠.

وليلة وجب ذلك عليه. وبه قال أبو هريرة، وعطاء والزهري ومالك، وذهب إليه كثير من أصحابنا.[١]

ويدلّ على المشهور المختار روايات:

١. صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن رجل يأخذ من الزكاة، عليه صدقة الفطرة؟ قال: «لا» .[٢]

وفي «المدارك» بعد نقل الحديث: والمراد بأخذ الزكاة أخذها من حيث الفقر والمسكنة، لأنّه المتبادر.[٣] لا أخذها من باب العاملين، أو سبيل الله كالإحجاج وغيره.

٢. صحيحة صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمّار الفطحي قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: على الرجل المحتاج صدقة الفطرة؟ قال: «ليس عليه فطرة».[٤]

٣. صحيحة أبان بن عثمان، عن يزيد بن فرقد النهدي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يقبل الزكاة، هل عليه صدقة الفطرة؟ قال: «لا» .[٥]

إلى غير ذلك من الروايات الّتي نقلها في «الوسائل» في الباب الثاني من أبواب زكاة الفطرة، وبإزائها روايات نشير إلى المهم منها:

---

١. الخلاف: ٢ / ١٤٧، كتاب الزكاة، المسألة ١٨٣ .

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ .

٣. المدارك: ٥ / ٣١١ .

٤. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٦ .

٥. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

١. ما رواه الشيخ في «التهذيب» عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أعلى مَنْ قَبِلَ الزكاةَ زكاة؟ فقال: «أمّا من قبل زكاة المال فإنّ عليه زكاة الفطرة».[١]

وحمله الشيخ على الاستحباب، وحمله صاحب الوسائل على حصول الغنى بعد قبول زكاة المال.

وقال في «المدارك» الرواية ضعيفة لوجود إسماعيل بن سهل الدهقان في طريقه، قال النجاشي: ضعّفه أصحابنا، فتكون الرواية ضعيفة.[٢]

أقول: رواه الشيخ بسند آخر وليس في طريقه، إسماعيل بن سهل، والمتعيّن هوالحمل على الاستحباب.

٢. ما رواه الكليني بسند صحيح عن زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الفقير الّذي يُتصدق عليه هل عليه صدقة الفطرة؟ فقال: «نعم يعطي ممّا يتصدّق به عليه».[٣] والحديث محمول على الاستحباب.

إلى هنا تمّ ما يرجع إلى الفرع الأوّل من اشتراط الغنى في وجوب زكاة الفطرة، إنّما الكلام في تحديد الغنى والفقر.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٠.

٢. المدارك: ٥ /٣١٣.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

٢. ما هو حدّ الغنى ؟

المشهور عند الأصحاب أنّ الغني هو من يملك قوت سنة له ولعياله فعلاً أو قوة، ويقابله الفقير وهو من لا يملك ذلك، غير أنّ الظاهر من جماعة من الأصحاب تفسير الغنى في المقام بمن يملك أحد النُّصُب الزكوية أو قيمتها، نذكر منهم ما يلي:

١. قال الشيخ في «النهاية»: الفطرة واجبة على كلّ حرّ بالغ مالك لما تجب عليه فيه زكاة المال.[١]

٢. وقال في «الخلاف»: تجب زكاة الفطرة على من ملك نصاباً تجب فيه الزكاة أو قيمة نصاب. وبه قال أبو حنيفة وأصحابه.[٢]

٣. قال في «المبسوط»: لا تجب الفطرة إلّا على من ملك نصاباً من الأموال الزكوية، والفقير لا تجب عليه وإنّما يستحبّ له ذلك.[٣]

٤. وقال ابن حمزة: إنّما تجب على من فيه أربعة أوصاف:.... اليسار بكونه مالك النصاب، ممّا تجب فيه الزكاة.[٤]

وعلى ذلك من ملك أحد النُّصب الزكوية ـ وإن لم يملك قوت سنته، بالفعل أو بالقوة ـ تجب عليه زكاة الفطرة، فلو فسّر الغنى والفقر بما جاء فيها،

---

١. النهاية: ١٨٩.

٢. الخلاف: ٢ / ١٤٦، كتاب الزكاة، المسألة ١٨٣.

٣. المبسوط: ١ / ٢٤٠.

٤. الوسيلة: ١٣٠.

لما كانت الروايات منافية لهذا القول، إذ يكون معنى الفقير والمحتاج هو غير المالك لأحد النصب.

واستدلّ لهذا القول بوجهين:

١. في قول الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به» .[١] بادّعاء ظهور الرواية في دوران الغنى مدار ملك النصاب، ولكنّه مرفوض، لأنّها بصدد بيان وجوب الزكاة على الأغنياء لا بصدد تفسير الغنى بمن يملك أحد النصب الزكوية.

٢. ما نقله المحقّق عن أبي حنيفة أنّ زكاة المال تجب عليه، ولا تجب إلّا على الغني، فيلزمه الفطرة.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ للغنى عرضاً عريضاً فمرتبة منه، تجب عليه الزكاة، ولا يحرم أخذها، ومرتبة منه، تجب عليه الزكاة ويحرم أخذها، فلا وجه لتفسيره بحد واحد.

وللمحقّق في المقام ردّ على تلك النظرية قال: وما ذكره الشيخ لا أعرف به حجة ولا قائلاً من قدماء الأصحاب، وبعض المتأخّرين ادّعى عليه الإجماع، وخصّ الوجوب بمن معه أحد النصب الزكاتية ومنع القيمة، وادّعى اتّفاق الإمامية على قوله، ولا ريب أنّه وهم. ولو احتجّ بأنّ مع ملك النصاب تجب الزكاة بالإجماع منعنا ذلك فإنّ من مَلك النصاب ولا يكفيه لمؤونة

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

٢. المعتبر: ٢ / ٥٩٤.

عياله، يجوز له أن يأخذ الزكاة، وإذا أخذ الزكاة لم تجب عليه الفطرة، لرواية الحلبي وغيرها.[١]

٣. هل الدين مانع عن التعلّق؟

قد تقدّم أنّ الغارم أحد المصارف، وهوالعاجز عن أداء دينه، سواء أكان فقيراً بالنسبة إلى المؤونة أو غنياً، وذلك لجعله قسيماً للفقير والمسكين، لا قسماً لهما؛ وعلى ذلك فلو كان غنياً بالنسبة إلى المؤونة قادراً على دفع صاع لنفسه ولمن يعوله لم يمنعه الدين عن وجوب الدفع، لما عرفت من أنّ الفطرة للغنى، والمفروض أنّه غني ـ حسب ما عُرِّف الغنى ـ فلا يكون الدين مانعاً من وجوبه.

نعم لو كان الدين مطالباً ودار الأمر بين أداء الدين أو الفطرة، قدّم الأوّل، لأنّ أداء الدين من المؤونة ومع كونه مطالباً فهو ليس بغنيّ فلا يتعلّق به الوجوب، ولم أعثر على هذا التفصيل في كلمات المعلّقين على العروة ولا في غيرهم، ولكنّه موجود في متن المقنع قال: «ولا يمنع الدين وجوب الفطرة إلّا أن يكون مطالباً به» وعلّل عدم المنع في شرحه الكبير بكلام لا يتفق مع أُصولنا في وجوب الفطرة على الفقير.[٢] وقد عرفت وجه عدم المنع عند عدم المطالبة، والمنع معها.

---

١. المعتبر: ٢ / ٥٩٥.

٢. الشرح الكبير، ذيل المغني: ٢ / ٦٥٧.

٤. إخراجه إذا كان مالكاً لأحد النصب

قد احتاط صاحب العروة فيما إذا كان مالكاً بعين أحد النُّصُب الزكوية أو قيمتها وإن لم يكفه لقوت سنته، وذلك لما تقدّم من الشيخ في تفسير الغني بمالك أحد النصب، لا المالك لقوت سنته، وقد عرفت ضعفه.

٥. إذا زاد صاع على مؤونة يوم

والاحتياط في هذا الموضع كالاحتياط فيما سبق لأجل الخروج عن مخالفة ابن الجنيد، حيث أفتى بوجوبها إذا ملك صاعاً زائداً على مؤونة يومه وليلته وفاقاً لغيرنا وليس له دليل.

***

هل تجب زكاة الفطرة إذا لم يكن مقدارها زائداً على المؤونة؟

هل يشترط ملك الصاع أو مقدار الفطرة زيادة على ملك مؤونة السنة فعلاً أو قوة في وجوب الفطرة، أو لا؟ فيه خلاف.

يظهر من غير واحد اعتباره، نذكر منهم ما يلي:

١. قال المحقّق: فالذي يجيء عليه، وجوبها على من كان كسبه أو صنعته تقوم بأوده وأود عياله مستمراً وزيادة صاع.[1]

٢. قال العلّامة في تعريف الغنى: الغنى الموجب للفطرة من ملك قوت

---

١. المعتبر: ١ / ٥٩٤.

سنته له ولعياله، أو يكون ذا كسب، أو صنعة يقوم بأوده وأود عياله سنة وزيادة مقدار الزكاة.[١]

٣. ويقرب ما ذكره في «التحرير».[٢]

٤. وقال الشهيد: وتجب على المكتسب قوت سنته، إذا فضل عنه صاع.[٣]

٥. وقال أيضاً في «البيان»: ولو كان له كسب يقوم به فهو غني، فيجب عليه إن فضل معه ما يخرجه.[٤]

وهناك من ينفي اعتبار ذلك نذكر منهم ما يلي:

٦. قال الشهيد الثاني: ولا يشترط أن يفضل عن قوت سنته أصواع بعدد من يخرج عنه مع احتماله.[٥]

٧. وقال صاحب المدارك: ومقتضى ذلك[٦] أنّه لا يعتبر ملك مقدار زكاة الفطرة زيادة على قوت السنة، وبه قطع الشارح.[٧] ومراده من الشارح هو جده صاحب المسالك لكنّه ﷺ لم يقطع بل رجح، لمكان قوله: «مع احتمال».

٨. وقال صاحب الجواهر: فمقتضى إطلاق النص والفتوى ومعقد الإجماع، عدم اشتراط ملك الصاع أو مقدار الفطرة زيادة على ملك مؤونة السنة فعلاً أو قوّة في وجوب الفطرة لإطلاق الأدلّة.[٨]

---

١. المنتهى: ١ / ٥٣٢.
٢. التحرير: ١ / ٤٢٠.
٣. الدروس: ١ / ٢٤٨.
٤. البيان: ٢٠٦.
٥. المسالك: ١ / ٤٤٤.
٦. تفسير الغني بمن يملك قوت سنته...
٧. المدارك: ٥ / ٣١٣.
٨. الجواهر: ١٥ / ٤٩٢.

أمّا إطلاق النص الّذي تمسّك به صاحب الجواهر فهو ظاهر ما رواه الشيخ المفيد في «المقنعة» عن يونس بن عمّار قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة، وتجب الفطرة على من عنده قوت السنة».[١] ونظيرها غيرها ممّا هو ظاهر في عدم الاعتبار.

ولا دليل للقول الأوّل إلّا ما ذكره صاحب الحدائق: إذا لم يكن مالكاً للصاع أو لمقدار الفطرة يصير فقيراً بإخراج زكاة الفطرة لقصور قوت السنة بذلك فيلزم أن يكون فقيراً يجوز له أخذ الزكاة، فلا معنى لوجوبها عليه ثمّ جواز أخذه لها بخلاف ما إذا اشترط ملك مقدار زكاة الفطرة زيادة على قوت السنة.[٢]

يلاحظ عليه: أنّه لا مانع من وجوب الزكاة عليه، مع جواز أخذه الزكاة، كما إذا ملك إحدى الغلّات مع عدم كفايته لمؤونة سنته، إذ يجب عليه إخراج الزكاة، مع جواز أخذها أيضاً من محلّ آخر، وليكن المقام نظيره.

وما ربما يقال من أنّ الوجوب لو ثبت انقلب الغني فقيراً فينتفي الموضوع ويلزم من الوجوب عدمه، فغير تام، لأنّ الموضوع لوجوب الفطرة من يملك المؤونة، مع قطع النظر عن تعلّق الزكاة، لا معه والمفروض أنّه غنيّ بهذا المعنى، قبل التعلّق وبعده.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١١.
٢. الحدائق: ١٢ / ٢٦٥.

وجوب زكاة الفطرة على الكافر

هنا فروع:

١. تجب الفطرة على ا لكافر كالمسلم، لكن لا يصحّ أداؤها منه. وقد مرّ الكلام فيه في كتابنا «الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء»، فلاحظ [١].

٢. إذا أسلم الكافر بعد الهلال سقط عنه؛ لحديث الجبّ المعروف، وصحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مولود ولد ليلة الفطر، عليه فطرة؟ قال عليه السلام: «لا قد خرج الشهر»، وسألته عن يهودي أسلم ليلة الفطر، عليه فطرة؟ قال عليه السلام: «لا» .[٢]

وأمّا ما ربّما يقال من أنّ إيجاب الفطرة على الكافر مشكل، لأنّه في حال كفره لا تصحّ وإذا أسلم بعد الهلال سقط عنه للإجماع وحديث الجبّ، فما فائدة هذا الإيجاب؟ فقد مرّت الإجابة عنه بأنّه يكفي في صحّة الخطاب أنّه لو أسلم لكفي الخطاب الأوّل، إذ الموضوع للوجوب الإنسان العاقل البالغ المتمكّن وهو محفوظ في كلتا الحالتين، غاية الأمر أنّ الكفر مانع عن القبول وإذا أسلم يرتفع المانع دون أن يتبدّل الموضوع إلى موضوع آخر، فلا يكون الخطاب الأوّل لغواً.

على أنّ هنا فائدة أُخرى وهي ولاية الحاكم على أخذها منه في حال

---

١ . الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ١ / ١٠٥ و ١١٩ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

كفره كما هو الحال في زكاة المال. اللّهمّ إلّا أن يكون هناك اتفاق بين الحاكم والذمّيّ على عدم وجوب شيء سوى الجزية.

في نية القربة

زكاة المال والبدن فريضة مالية وفي الوقت نفسه عمل قربي يُرجى به رضا الرب ونيل الثواب، فلا يُثاب الإنسان بعمله هذا إلّا أن يقصد به وجه الله سبحانه، وهذا أمر متّفق عليه، وهل هو شرط لصحّة العمل أيضاً ـ وراء كونه شرطاً لترتّب الثواب ـ؟ وجهان:

المشهور أنّه شرط الصحّة أيضاً، ويحتمل أن يكون شرطاً لترتّب الثواب فقط، وقد مرّ الكلام فيه.

وأمّا عدم صحّته من الكافر فلا يدلّ على كونه شرط الصحّة، بشهادة أنّ الكافر لو قصد بعمله رضا الرب، كما إذا كان كتابياً معتقداً بالأعمال القربية فلا يصحّ منه أيضاً، بل عدم الصحّة لأجل أنّ الكفر مانع.

في استحباب إخراج زكاة الفطرة للفقير

الغاية من عقد هذه المسألة هي تصحيح إخراج الفطرة لمن لا يملك إلّا صاعاً واحداً وله عيال، وهذا النوع من الاحتيال من خصائص الفقه الإمامي لم نجد به نصاً في غير هذا الفقه .

قال الشيخ في «النهاية»: ومن لا يملك ما يجب عليه فيه الزكاة، يُستحبّ له أن يخرج زكاة الفطرة أيضاً عن نفسه وعن جميع من يعوله، فإن

كان ممّن يحلّ له أخذ الفطرة، أخَذَها ثم أخرجها عن نفسه وعن عياله، فإن كان به إليها حاجة فليُدر ذلك على من يعوله حتّى ينتهي إلى آخرهم، ثمّ يخرج رأساً واحداً إلى غيرهم، وقد أجزأ عنهم كلّهم.[١]

وقال المحقّق: ويُستحبّ للفقير إخراجها، وأقلّ ذلك أن يدير صاعاً على عياله ثمّ يتصدّق به.[٢]

وقال العلّامة في «التذكرة»: يستحبّ للفقير إخراجها عن نفسه وعياله ولو استحقّ أخْذَها، أخَذَها ودفعها مستحبّاً، ولو ضاق عليه أدار صاعاً على عياله ثمّ تصدّق به على الغير؛ للرواية.[٣]

وقال الشهيد في «الدروس»: ويستحبّ للفقير إخراجها ولو بصاع، يديره على عياله بنية الفطرة من كلّ واحد، ثمّ يتصدّق به على غيرهم.[٤]

وقال في «البيان»: ولو أدار الفقير صاعاً بنية الإخراج على عياله ثمّ تصدّق به الآخر منهم على أجنبي تأدّى الاستحباب.[٥]

ولعلّ هذا المقدار يكفي في إثبات كون الاستحباب أمراً مفتىً به، إنّما الكلام في دليله وكيفية إخراجه.

فاعلم أنّ المفهوم من كلمات الأعلام أنّ الإخراج يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن يتصدّق الّذي يملك الصاع كالوالد، إلى زوجته، فإذا ملكتْ

---

١. النهاية: ١٩٠.
٢. الشرائع: ١ / ١٧١.
٣. التذكرة: ٥ / ٣٧١.
٤. الدروس: ١ / ٢٥٠.
٥. البيان: ٢٠٩.

ما أخذتْ، تُخرجها فطرة عن نفسها وتدفعها إلى أحد أولادها، فإذا تملّكها القابض يخرجها فطرة ويدفعها إلى الآخر ولو بمباشرة الوليّ، وهكذا حتى يتم الدور ؛ فعندئذٍ فالفرد الأخير يخرجها فطرة ويدفعها إلى المستحق الأجنبي.

الثاني: أن يدور الأمر كذلك غير أنّ الفرد الأخير يدفع ما أخذه إلى من تصدّق به أوّلاً.

الثالث: نفس الصورة غير أنّه يدفعه إلى أحد أعضاء الأُسرة غير الفرد الأوّل.

هذه هي الصور المتصوّرة في المقام، إنّما الكلام في تعيين ما هو المستفاد من الرواية.

ففي موثّقة إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل لا يكون عنده شيء من الفطرة إلّا ما يؤدّي عن نفسه وَحْدها، أيعطيه غريباً عنها أو يأكل هو وعياله؟

قال: «يعطي بعض عياله، ثمّ يعطي الآخر عن نفسه، يتردّدونها فيكون عنهم جميعاً فطرة واحدة».[1]

فلابدّ من إمعان النظر في تعبير الرواية.

فهناك احتمالات:

١. يتصدّق به في آخر الأمر على أجنبي، وهذا هو الّذي نصّ به الشهيد

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

في «البيان» كما عرفت.[١] وهو المتبادر من عبارة المحقّق في «الشرائع» كما سيوافيك.

وردّ عليه في «المدارك» بأنّه لا يطابق معنى الإدارة الّتي ذكرها هو وغيره.[٢]

فإنّ مقتضى الإدارة أن ينتهي الأمر إلى من بُدئ به، وإخراجه إلى الأجنبي نقض للتدوير.

والّذي يسهل الخطب أنّه لم يرد لفظ الإدارة في النص وإنّما الوارد «التردّد» كما مرّ، وقد اعترف به أيضاً في «المدارك».

٢. يدفع إلى المتصدّق الأوّل، وهذا هو خيرة «المدارك» جموداً على لفظ الإدارة، وقد عرفت عدم ظهور النصّ فيه وقد اعترف به أيضاً .

٣. يدفع إلى أحد أعضاء الأُسرة، وهذا ممّا لا شاهد عليه.

وكيف كان فالظاهر من قوله: «فتكون عنهم جميعاً فطرة واحدة»، هو الوجه الأوّل، إذ الفطرة الواحدة عن الجميع لا يكون إلّا بالدفع بعد انتهاء الدور إلى الأجنبي وإلّا لم يخرج عنهم وعاد إليهم، وما ذكرناه هو الظاهر من عبارة المحقّق أيضاً حيث قال: «ويستحبّ للفقير إخراجها، وأقلّ ذلك أن يدير صاعاً على عياله ثمّ يتصدّق به»، فإنّ المتبادر من قوله: «يتصدّق به» أي إلى خارج العائلة.

وبذلك يعلم أنّ ما ذكره الشهيد الثاني أوّلاً في تفسير عبارة المحقّق هو

---

١. البيان: ٢٠٩.

٢. المدارك: ٥ / ٣١٥.

المتّبع دون ما ذكره ثانياً حيث قال: معنى الإدارة أن يأخذ صاعاً ويدفعه إلى أحد عياله المكلّفين ناوياً به عن نفسه، ثمّ يدفعه الآخذ عن نفسه إلى الآخر وهكذا، ثمّ يدفعه الأخير إلى المستحقّ الأجنبي.

ولو دفعه إلى أحدهم جاز أيضاً، بل هو الظاهر من الإدارة.[١]

فما ذكره صاحب العروة [٢] من أنّ الدفع إلى الأجنبي هو الأولى، والأحوط هو الأقوى.

إذا كان في العائلة صغير أو مجنون

إذا كانت العائلة الفقيرة لا تملك إلّا صاعاً واحداً ويريد الولي إخراجَ الفطرة عن الجميع بصاع واحد، يظهر هنا إشكال، وهو أنّه إذا دفع الفطرة إلى الصغير أو المجنون فملكاها فكيف يسوغ للولي أن يخرجها عنهما فطرة مع عدم وجوبها عليهما، فإنّ مثل هذا يعدّ تصرّفاً في مال القاصر مع عدم وجود الغبطة؟ هذا هو الإشكال، وقد حاول صاحب العروة حلّه بوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: أن يتولّى الوليّ له، الأخذَ له والإعطاءَ عنه.

وبعبارة أُخرى: أن يأخذ الولي للصغير ويعطي عنه، وهذا الوجه بظاهره تقرير للإشكال، فإنّ الكلام في تصرّف الولي في مال الصغير الّذي ملكه فطرة، بإخراجه عنه من باب الفطرة مع عدم وجوبه عليه.

وقد أجاب عنه الشهيد الأوّل في «المسالك» بما حاصله:

---

١. مسالك الأفهام: ١ / ٤٥.

٢. العروة الوثقى: ٢ / ٣٥٤، زكاة الفطرة، المسألة ٤.

إنّ الإشكال اجتهاد في مقابل النصّ، فإنّ النصّ قد جوز تصرّف الولي فيما ملكه الطفل أو المجنون بعنوان الفطرة بالإخراج عن ملكهما تزكية عنهما، حيث قال: ولا يشكل إخراج ما صار ملكاً له بعد النصّ، وثبوت مثله في الزكاة المالية.[١]

وأوضحه المحقّق الخوئي بقوله: إنّ الغالب في العوائل تشكيلها من الصغار، بل لعلّ عددهم يكون في الأغلب أكثر من الكبار، فإذا كان هذا أمراً عادياً والإمام عليه السلام في مقام بيان طريق يوصل إلى الإعطاء عن الجميع فنفس هذا إجازة من صاحب الشرع والمولى الحقيقي في الأخذ للصغير والإعطاء عنه، إذ فرض أنّ العيال بأجمعهم كبار نادر الوجود قليل الاتّفاق، فنفس هذه الرواية وافية بالإذن والإجازة، والتشكيك في إطلاقها ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه.[٢]

وقد أجاب عنه في «الجواهر» بوجه آخر: بأنّ غير المكلّف إنّما ملكه على هذا الوجه، أي على أن يخرج عنه صدقة.[٣]

وصحّة الجواب مبنيّة على صحّة هذا النوع من الاشتراط في التمليك أو نيّته، وهو يحتاج إلى التأمّل، والأولى التمسّك بالنصّ، وقد أشار هو رحمه الله إلى هذا الجواب بقوله: إنّه اجتهاد في مقابل النصّ والفتوى.

الثاني: ما أشار إليه (السيد الطباطبائي) بقوله: أن يتملّك الولي لنفسه ثمّ يؤدّي عنهما.

---

١. المسالك: ١ / ٤٤٥. ٢. مستند العروة الوثقى: ٢٤ / ٣٨٦. ٣. الجواهر: ١٥ / ٤٩٣.

وتوضيحه: أن يعطي الزوج فطرته لزوجته، ثمّ الزوجة بعد تملّكها تدفعها إلى الزوج بعنوان الفطرة عن نفسها، فيملكها الزوج ثانياً ثمّ يدفعها عن الصغير الأوّل إلى الزوجة فتتملّكها الزوجة فتملّكها الزوجَ ثانياً، ثمّ هو يدفعها فطرة عن الصغير الثاني إلى زوجته أيضاً، فتتملّك هي وتملّكها زوجها ثالثاً، فيكون الزوج مالكاً لها، وهكذا حتى يتم الإخراج عن الجميع بهذا النحو.

نعم يرد على هذا الاحتيال: أنّ ما تدفعه الزوجة إلى الزوج في المرتبة الأُولى وإن كان فطرة، لكنّها في الدرجة الثانية ليست فطرة لافتراض إخراج فطرة نفسها في الدفعة الأُولى، فلا محيص أن يكون دفعها إلى الزوج هبة وتبرعاً ليقوم بهذا على إخراج الفطرة عن الأوّلاد الصغار، وهذا خلاف ظاهر النص من التردّد بين أفراد العائلة بعنوان الفطرة لا بعنوان آخر .

ولمّا كان الوجهان غير مرضيّين عند صاحب المدارك خصّ الأمر بكبار العائلة لا بصغارها، وقال: إنّ الحديث قاصر عن إفادة ذلك، بل ظاهره اختصاص الحكم بالمكلّفين، والأصحّ اختصاص الحكم بهم لانتفاء ما يدلّ على تكليف ولي الطفل بذلك.[١]

وتبعه السيد الحكيم في شرحه، وقال: وبذلك تظهر قوّة ما في «المدارك» من أنّ الأصحّ اختصاص الحكم بالمكلّفين.[٢]

---

١ . المدارك: ٥ / ٣١٥ .

٢ . المستمسك: ٩ / ٣٩٤ .

ما هو المدار في وجوب زكاة الفطرة؟

قد تعرفت على شرائط الوجوب الأربعة: ١. التكليف، ٢. عدم الإغماء، ٣. الحرية، ٤. الغنىٰ. فمن أدرك غروب ليلة العيد جامعاً للشرائط فيجب عليه الفطرة على النحو الّذي سيأتي تفصيله في المسائل القادمة، وعلى ضوء ذلك فمن فقد عامّة الشرائط أو واحداً منها غروب ليلة العيد وإن كان واجداً لها قبل الغروب أو بعده إلى زوال يوم العيد فلا تجب عليه الفطرة، هذا هو المدّعى. وقبل أن نبحث في الروايات نذكر بعض الكلمات:

قال الشيخ في «النهاية»: وإن رزق ولداً في شهر رمضان، وجب عليه أيضاً أن يُخرج عنه، فإن ولد المولود ليلة الفطر أو يوم العيد قبل صلاة العيد، لم يجب عليه إخراج الفطرة عنه فرضاً واجباً. ويستحبّ له أن يُخرج ندباً واستحباباً.

وكذلك من أسلم ليلة الفطر قبل الصلاة، يُستحبّ له أن يُخرج زكاة الفطرة، وليس ذلك بفرض. فإن كان إسلامه قبل ذلك، وجب عليه إخراج الفطرة.[١]

٢. وقال في «المبسوط»: إذا أسلم قبل هلال شوال بلحظة لزمه الفطرة، وإن أسلم بعد الاستهلال لا يلزمه وجوباً، وإنّما يستحبّ له أن يصلّي صلاة العيد.[٢]

٣. وقال ابن حمزة في «الوسيلة»: ويستحبّ إخراج الفطرة عن المولود

---

١. النهاية: ١٨٩ ـ ١٩٠. ٢. المبسوط: ١ / ٢٤١.

بعد استهلال شوال إلى وقت صلاة العيد، وروي إلى وقت الزوال.[١]

٤. وقال المحقّق: من بلغ قبل الهلال أو أسلم أو زال جنونه أو ملك ما يصير به غنياً، وجبت عليه. ولو كان بعد ذلك ما لم يُصلّ العيد استحبّت. وكذا التفصيل لو ملك مملوكاً، أو وُلد له.[٢]

٥. وقال الشهيد في «الدروس»: تجب زكاة الفطرة عند هلال شوال على البالغ العاقل الحرّ غير المغمى عليه، المالك أحد نصب الزكاة أو قوت سنته على الأقوى.[٣]

٦. قال المحدّث البحراني: الظاهر أنّه لا خلاف في أنّ من بلغ قبل الهلال أو أسلم أو زال جنونه أو ملك ما يحصل به الغنى، فإنّه تجب عليه زكاة الفطرة ؛ وكذا من ولد له مولود أو ملك مملوكاً، أمّا لو كان بعد ذلك فإنّه لا تجب وإن استحب له الإخراج إلى الزوال .[٤]

ومقتضى أكثر العبارات هو كون الملاك للوجوب هو اجتماع الشرائط قبل هلال شوال أو عنده، خلافاً للسيد الطباطبائي حيث جعل الملاك الاجتماع حين الغروب.

هذا ما لدى الشيعة، وأمّا السنّة فلم نجد عبارة في مورد الضابطة، لكن يمكن استفادتها من تحديد وقت الوجوب، حيث إنّ طبع الأمر يقتضي لزوم اجتماع الشرائط في وقت الوجوب.

---

١. الوسيلة: ١٣٢.
٢. الشرائع: ١ / ١٧٢.
٣. الدروس: ١ / ٢٤٨.
٤. الحدائق: ١٢ / ٢٧٧.

قال ابن قدامة: فأمّا وقت الوجوب فهو وقت غروب الشمس من آخر يوم من رمضان، فإنّها تجب بغروب الشمس من آخر شهر رمضان، فمن تزوّج أو ملك عبداً أو ولد له ولد أو أسلم قبل غروب الشمس فعليه الفطرة، وإن كان بعد الغروب لم تلزمه، ولو كان حين الوجوب معسراً ثمّ أيسر في ليلته تلك أو في يومه لم يجب عليه شيء، ولو كان في وقت الوجوب موسراً ثمّ أعسر لم تسقط عنه اعتباراً بحالة الوجوب، ومن مات بعد غروب الشمس ليلة الفطر فعليه صدقة الفطر. نصّ عليه أحمد .

وبما ذكرنا في وقت الوجوب قال الثوري وإسحاق ومالك في إحدى الروايتين عنه، والشافعي في أحد قوليه.

وقال الليث وأبو ثور وأصحاب الرأي: تجب بطلوع الفجر يوم العيد، وهو رواية عن مالك، لأنّها قربة تتعلّق بالعيد، فلم يتقدّم وجوبها يوم العيد، وهو رواية عن مالك كالأضحية.[1]

وما ذكره ابن قدامة هو رأي الحنابلة، وأمّا غيرهم فقد اختلفوا في وقت الوجوب، وأشار إلى تفصيله ابن رشد في «بداية المجتهد» حيث قال:

اختلفوا في تحديد الوقت: فقال مالك في رواية ابن القاسم عنه: تجب بطلوع الفجر من يوم الفطر.

وروى عنه أشهب: أنّها تجب بغروب الشمس من آخر يوم من رمضان. وبالأوّل قال أبو حنيفة، وبالثاني قال الشافعي.

---

١ . المغني: ٢ / ٦٦٦ ـ ٦٦٧ .

وسبب اختلافهم: هل هي عبادة متعلّقة بيوم العيد؟ أو بخروج شهر رمضان؟ لأنّ ليلة العيد ليست من شهر رمضان.

وفائدة هذا الاختلاف في المولود يولد قبل الفجر من يوم العيد، وبعد مغيب الشمس، هل تجب عليه أم لا تجب؟[١]

الاستدلال على الرأي المشهور

قد استدلّ على مقالة المشهور برواية معاوية بن عمّار، الّتي رواها الصدوق بسند ضعيف فيه علي بن أبي حمزة؛ ورواها الشيخ بسند صحيح، والظاهر أنّها رواية واحدة رويت بسندين وليست بروايتين، كما هو ظاهر أكثر من استدلّ بها، إذ من البعيد أن يسأل معاوية بن عمّار، عن موضوع واحد، مرّتين.

روى الصدوق عنه، عن أبي عبدالله عليه السلام: في المولود يولد ليلة الفطر، واليهودي والنصراني يَسْلم ليلة الفطر؟ قال: «ليس عليهم فطرة، وليست الفطرة إلّا على من أدرك الشهر».[٢]

وروى الشيخ باسناد صحيح عن معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مولود ولد ليلة الفطر، عليه فطرة؟ قال: «لا، قد خرج الشهر»، وسألته عن يهودي أسلم ليلة الفطر، عليه فطرة؟ قال: «لا». ورواه الكليني أيضاً بسند صحيح.[٣]

---

١. بداية المجتهد: ٣/ ١٤٠.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

والحديث يدلّ على لزوم اجتماع خصوص الشرطين الحياة والإسلام في جزء من شهر رمضان حتى يصدق عليه أنّه أدرك الشهر، ولم يخرج الشهر مع أنّ المدّعىٰ هو اجتماع عامّة الشرائط حتى البلوغ والغنى وعدم الإغماء، حين الغروب أو قبل الغروب فإن أمكن إلغاء الخصوصية يحمل عليها الشرائط الباقية، وإلّا فهناك احتمالان:

١. ما ذكره المحقّق الخوئي من كفاية حصول الشرائط بعد الغروب بحلول الليل، بل إلى ما قبل صلاة العيد، عملاً بالإطلاقات فيما عدا شرط الحياة والإسلام، فإنّ اللازم حصولهما لدى الغروب بل قبله ولو بجزء يسير بمقدار إدراك الشهر على ما نطقت به صحيحة معاوية بن عمّار.[1]

٢. إجراء البراءة عن وجوب الفطرة في غير ما اتّفق عليه المشهور، بحجّة أنّ الإطلاقات ليست بصدد بيان وقت هذه الشروط.

نعمّ أنّ مفاد الصحيح لا ينطبق على مقالة المشهور، فإنّ الميزان عندهم اجتماع الشرائط حين الغروب، ولكن الصحيح يجعل الشرط إدراك الشهر ولو إدراك جزء منه، فعليه يجب أن يعبّر عن الشرائط بحصولها قبل الغروب على نحو يصدق عليه أنّه أدرك الشهر.

استحباب الإخراج لو كان بعد الغروب

لو كان اجتماع الشرائط بعد الغروب فقد ورد به الرواية الظاهرة في الوجوب.

---

١. مستند العروة: ٢٤ / ٣٩٠.

روى الصدوق باسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عمّا يجب على الرجل في أهله من صدقة الفطرة؟ قال: «تصدّق عن جميع من تعول من حرّ أو عبد أو صغير أو كبير من أدرك منهم الصلاة».[١]

والمراد من الصلاة، صلاة العيد كما فسّرها الشيخ الحر العاملي.

وفي مرسلة الشيخ قال: قد روي أنّه «إن ولد له قبل الزوال يخرج عنه الفطرة، وكذلك من أسلم قبل الزوال».[٢]

وقد فصّل ابن بابويه في «المقنع» بين الولادة قبل الزوال، فيدفع عنه الفطرة؛ وبعد الزوال، فلا فطرة عليه. ومثله الإسلام .

وحمله في «المدارك» على الاستحباب بقرينة كلامه في «الفقيه» .[٣]

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٦.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣ .

٣ . المدارك: ٥ / ٣٢٢ .

الفصل الثاني

في مَن تجب عنه

في مَن يجب الإخراج عنه

كان الكلام في السابق في مَن تجب عليه زكاة الفطرة، والكلام فعلاً في مَن يجب أن يخرج عنه، وإليك بعض الكلمات:

١. قال المفيد: يخرجها عن نفسه، وعن جميع من يعول: من ذكر وأُنثى، وحر وعبد، وعن جميع رقيقه من المسلمين، وأهل الذمة في كلّ حول مرّة.[١]

٢. وقال الشيخ: ويلزمه أن يخرج عنه ـ عن نفسه ـ وعن جميع من يعوله من ولد ووالد وزوجة ومملوك ومملوكة، مسلماً كان أو ذمّيّاً، صغيراً كان أو كبيراً.[٢]

٣. وقال ابن حمزة: خمسة أصناف: نفسه، وجميع عيال من تجب عليه الفطرة من الوالدين وإن علوا، والولد وإن سفلوا، والزوجة والمماليك وخادمة الزوج، ومملوكه إذا عالهما.[٣]

---

١. المقنعة: ٢٤٨.
٢. النهاية: ١٨٩.
٣. الوسيلة: ١٣١.

٤. وقال في «الغنية»: تجب فيه الزكاة عنه، وعن كلّ من يعول من ذكر وأُنثى.[١]

٥. وقال المحقّق: ومع الشروط يخرجها عن نفسه، وعن جميع من يعوله، فرضاً أو نفلاً، من زوجة وولد وما شاكلهما، وضيف وما شابهه.[٢]

٦. قال في «المنتهى»: ويجب أن يخرج الفطرة عن نفسه ومن يعوله أي يموّنه، ذهب إليه علماؤنا أجمع وهو قول أكثر أهل العلم.[٣]

٧. وقال في «المدارك» بعد نقل كلام الشرائع: هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب.[٤]

إلى غير ذلك من الكلمات الّتي تتضمّن عنوان العيلولة وبيان بعض المصاديق.

هذا ما لدى الشيعة، وأمّا السنّة فيظهر من «المنتهى» أنّ الموضوع عندهم هو العيلولة إلّا أبا حنيفة فإنّه اعتبر الولاية، قال: العيلولة قول أكثر أهل العلم إلّا أبا حنيفة فإنّه اعتبر الولاية الكاملة، فمن لا ولاية له عليه، لا تجب عليه فطرته، فلم يوجب على الأب فطرة ابنه البالغ وإن وجبت عليه نفقته، وكذا لم يوجب على الابن فطرة أبيه وإن وجب عليه نفقته اعتباراً بالولاية.[٥]

ويظهر من «التذكرة» أنّ الميزان هو العيلولة الواجبة عندهم فلا يعمّ العيلولة المستحبة، قال في «التذكرة»: لا فرق بين أن تكون العيلولة واجبة أو

---

١. الغنية: ٢ / ١٢٧.
٢. الشرائع: ١ / ١٧٢.
٣. المنتهى: ١ / ٥٣٣.
٤. المدارك: ٥ / ٣١٥.
٥. المنتهى: ١ / ٥٣٣.

تبرعاً، مثل أن يضمّ أجنبياً أو يتيماً أو ضيفاً ويهلّ الهلال وهو في عياله، عند علمائنا أجمع ـ إلى أن قال: ـ وقال باقي الجمهور: لا تجب، بل تستحب؛ لأنّ مؤونته ليست واجبة، فلا تلزمه الفطرة عنه، كما لو لم يَعُله.[١]

الموضوع لوجوب الفطرة في رواياتنا هو العيلولة لا كونه عيالاً للشخص حتّى لا يشمل العيلولة المؤقتة، ويكفي كونه ممّن يعوله ولو في مدّة مؤقتة، ويظهر ذلك من الروايات الواردة في المقام.

١. صحيحة عمر بن يزيد، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من إخوانه فيحضر يوم الفطر، يؤدي عنه الفطرة؟ فقال: «نعم، الفطرة واجبة، على كلّ من يعول من ذكر أو أُنثى، صغير أو كبير، حرّ أو مملوك».[٢]

فقد جعل الموضوع كلّ من يعول دون خصوص العيال.

٢. وروى الصدوق باسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عمّا يجب على الرجل في أهله من صدقة الفطرة، قال: «تصدّق عن جميع من تعول من حرّ أو عبد أو صغير أو كبير من أدرك منهم الصلاة».[٣]

٣. روى الكليني بسند صحيح عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام

---

١. التذكرة: ٥ / ٣٧٦.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٦.

قال: «كل من ضممت إلى عيالك من حرّ أو عبد أو مملوك، فعليك أن تؤدّي الفطرة عنه».

٤. وقال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة العيد يوم الفطر: «أدّوا فطرتكم فإنّها سنّة نبيّكم، وفريضة واجبة من ربّكم، فليؤدّها كلّ امرئ منكم عن عياله كلّهم، ذكرهم وأُنثاهم، وصغيرهم وكبيرهم، وحرّهم ومملوكهم، عن كلّ إنسان منهم صاعاً من تمر، أو صاعاً من بر، أو صاعاً من شعير».[٢]

٥. وفي صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «صدقة الفطرة على كلّ رأس من أهلك».[٣]

٦. وفي خبر حماد بن عيسى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يؤدّي الرجل زكاة الفطرة عن مكاتَبه، ورقيق امرأته، وعبده النصراني والمجوسي، وما أغلق عليه بابه».[٤]

إلى غير ذلك من الروايات.

والعناوين الواردة فيها عبارة عن الأُمور التالية، والجميع يشكل موضوعاً واحداً، وهو العيلولة.

١. «على كلّ من يعول» (الحديث الأوّل).

٢. «عن جميع من تعول» (الحديث الثاني).

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٨.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٧.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٠.

٤. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٣.

٣. «كل من ضممت إلى عيالك» (الحديث الثالث).

٤. «فليؤدّها كلّ امرئ منكم عن عياله كلّهم» (الحديث الرابع).

٥. «على كل رأس من أهلك» (الحديث الخامس).

٦. «ما أغلق عليه بابه» (الحديث السادس).

هذه هي العناوين العامّة، وأمّا العناوين الخاصة فهي كالتالي:

مكاتبه، رقيق امرأته، أو مملوك، وقد ورد في غير واحد من الروايات عنوان الولد والزوجة وأُمّ الولد وغيرها.

والجميع يشير إلى عنوان العيلولة.

وهل يختص بالعيلولة السائغة، أم تعمّ المحرّمة كالمحبوس عنده ظلماً؟ مقتضى الإطلاق هو الثاني، ولعلّ إلى الثاني يشير إليه قوله: «وما أغلق عليه بابه».

في وجوب إخراج زكاة الفطرة عن الضيف

اتّفقت كلمتهم على وجوب الإخراج عن الضيف على وجه الإجمال، ولكن اختلفوا في حدّ الاستضافة إلى أقوال ذكرها العلّامة في «المختلف» وإليك بيانها:

١. من أضاف غيره طول شهر رمضان يجب عليه إخراج الفطرة عنه.[١]

٢. من أضاف إنساناً طول شهر رمضان وتكفّل بعيلولته لزمته فطرته.[٢]

---

١. الانتصار: ٨٨.

٢. الخلاف: ٢ / ١٣٣.

٣. من أضاف مسلماً طول شهر رمضان أو في النصف الأخير منه .[١]

٤. كل ضيف أفطر عنده شهر رمضان.[٢]

٥. كلّ ضيف يفطر معه في شهر رمضان .[٣]

وعلى القولين الأخيرين يكفي كونه ضيفاً ليلة واحدة، ولمّا كان مقتضى ذلك كفاية استضافة ليلة واحدة ولو في أثناء شهر رمضان فهو ممّا لم يقل به أحد، بادر ابن إدريس وأضاف شرطاً آخر وقال: فأمّا إذا أفطر عنده ثمانية وعشرين يوماً ثمّ انقطع باقي الشهر فلا فطرة على مضيِّفه فإن لم يفطر عنده إلّا في محاق الشهر وآخره بحيث يتناوله اسم ضيف فإنّه يجب عليه إخراج الفطرة عنه، ولو كان إفطاره في الليلتين الأخيرتين فحسب.[٤]

هذه هي كلمات فقهائنا وأمّا النصّ فهي صحيحة عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من إخوانه فيحضر يوم الفطر، يؤدّي عنه الفطرة؟ فقال: «نعم، الفطرة واجبة على كلّ من يعول من ذكر أو أُنثى، صغير أو كبير، حرّ أو مملوك».[٥]

فهل الموضوع هو الضيف أو الموضوع هو كونه ممّن يعال؟ استظهر صاحب الجواهر كفاية صدق الضيف، واستدلّ على ذلك بأنّ إجابة حكم

---

١. المقنعة: ٢٦٥.

٢. الوسيلة: ١٣١.

٣. المهذب لابن البراج: ١ / ١٤٧.

٤. السرائر: ١ / ٤٦٦.

٥. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

الضيف تمّ بقوله: «نعم» وما أتى بعده من قوله: «الفطرة واجبة على كلّ من يعول» جملة مستقلة لا صلة لها بالضيف.[١]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خلاف الظاهر، فإنّ السؤال لمّا كان عن الضيف أجاب الإمام بكلمة «نعم» حتّى يكون جواباً إجمالياً، ثمّ أشار إلى الضابطة الكلية الّتي يدخل فيها الضيف.

وبذلك يعلم أنّ الضيافة بعنوانها ليست موضوعاً، وإنّما الموضوع هو العيلولة.

وعلى ذلك فإذا كان الميزان هو العيلولة، فلا تجب الفطرة على ربّ البيت في الموارد التالية:

١. إذا نوى الضيف الأكل من متاعه لا من طعام المنزل، فلا يعدّ ضيفاً ولا ممّن يعوله صاحب البيت.

٢. لو أعطى المال لشخص أو أباح له التصرّف في ماله بمقدار نفقته، فلا يصدق كونه عيالاً للمعطي.

وإلى ذلك يشير صحيح ابن الحجاج قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله إلّا أنّه يتكلّف له نفقته وكسوته، أتكون عليه فطرته؟ قال عليه السلام: «لا، إنّما تكون فطرته على عياله صدقة، دونه».[٢]

---

١. الجواهر: ١٥ / ٤٩٧.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

٣. من دعي لمأدبة عشاء أو للإفطار في الوليمة، سواء حضر قبل الغروب أو حينه أو بعده، إذ لا يصدق عليه أنّه يعوله، فإنّ العيلولة تتوقّف على بذل الطعام والشراب وما يحتاج إليه مدة مديدة يصدق أنّ نفقته عليه.

وبذلك يعلم صحّة ما ذكره السيد الطباطبائي من لزوم صدق العيلولة عليه عند دخول ليلة الفطر بأن يكون بانياً على البقاء عنده مدّة ولو كانت قصيرة، وأمّا من يرتحل بعد ما أفطر، فلا يعد ممّن يعوله.

الضيف النازل بعد دخول الليلة

ذهب المشهور إلى أنّ الضيف النازل بعد دخول الليلة لا تجب عنه الزكاة، لعدم صدق كونه ضيفاً أو عيلولة بعد الغروب على القول بكون الموضوع هو اجتماع الشرائط عند الغروب.

وأمّا على القول بعدم لزوم اجتماع الشرائط عند الغروب ولا قبله، بل يكفي صدقه ولو قبل صلاة العيد، فعندئذٍ لو نزل الضيف بعد الغروب أو تزوّج بعد الغروب وجاء بها إلى البيت يجب عليه زكاتهما، وقد عرفت أنّ الأقوى هو القول الأوّل.

ثمّ إنّ السيد الحكيم ﷺ أفاض الكلام في مفهوم الضيف وشرائط صدقه من عنوان التابعية والمتبوعية وغير ذلك، وقد عرفت أنّ الموضوع هو العيلولة والضيف لا موضوعية له.

إذا ولد له ولد أو تزوّج امرأة قبل غروب ليلة الفطر

هذه المسألة من فروع الضابطة الكليّة الّتي مضى البحث عنها، فإذا كان الموضوع استجماع الشرائط قبل هلال شوال أو قبل انقضاء شهر رمضان ؛ فكلّ ولد ،ولد، أو مملوك مُلك، أو امراة تزوجت في هذه الظروف، وجبت الفطرة عنه إذا كانوا عيالاً للرجل ؛ وأمّا إذا تحقّق واحد منها بعد غروب الشمس أو بعد رؤية الهلال أو مضي رمضان، فلاتجب.

هذا على مبنى المشهور، وأمّا على مسلك من فرق بين الشرائط فأفتى بلزوم استجماع بعض الشرائط كالحياة والإسلام قبل الهلال دون عامّتها، فيكفي عندئذٍ استجماع الباقي قبل صلاة العيد، أو قبل الزوال، ولكنّه رأي شاذ، والمشهور كما سبق لزوم اجتماع الشرائط عند الغروب حسب تعبيرهم، أو قبل الهلال حسب تعبير الآخرين، أو قبل انقضاء شهر رمضان حسب تعبير الروايات.

وعلى فتوى المشهور فلو تولد أو ملك أو تزوّج بعد الغروب أو بعد الهلال، فيستحب إخراج الزكاة، ويدلّ عليها رواية محمد بن مسلم [1] ومرسلة الشيخ .[2]

مَن وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه وإن كان غنياً

في المسألة فروع:

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٦ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣ .

١. إذا وجبت فطرته على غيره سقطت بإخراجه .

٢. لو كان عيالاً لشخص ثمّ صار عيالاً لغيره وقت الخطاب يسقط بإخراجه .

٣. لو وجبت فطرته على غيره ولم يخرج عنه عصياناً أو نسياناً فهل تجب على نفسه؟

٤. إذا كان المعيل فقيراً والمعال غنياً فهل تجب على المعال؟

٥. تلك الصورة ولكن تكلّف المعيل الفقير بالإخراج فهل هو يكفي؟

وإليك دراسة الفروع واحداً تلو الآخر.

الأوّل: إخراج المعيل يسقط عن العيال

إذا وجبت فطرته على غيره فأخرج فطرته فيسقط عنه، وذلك لظهور الروايات في أنّها تتعلّق بالمعيل أوّلاً، وبالذات فهو يقوم بواجبه مباشرة دون نيابة عن غيره، خصوصاً إذا كان في العيال غير مكلّف كالصغير والصبي، وبما أنّ لسان الروايات في عامّة الموارد واحد، فيكون الوجوب متوجّهاً إلى المعيل أصالة لا نيابة عن عياله، وإليك العناوين الدالّة عليه .

١. تصدّق عن جميع من تعول من حرّ أو عبد...

٢. كلّ من ضممت إلى عيالك من حرّ أو مملوك، فعليك أن تؤدّي الفطرة عنه.

٣. يؤدّي الرجل زكاة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته.[١]

إلى غير ذلك من الروايات الظاهرة في أنّ هنا وجوباً واحداً تعلّق بالمعيل وجوباً عينيّاً، فلو قام بواجبه لم يبق هناك موضوع للامتثال ثانياً.

نعم نسب إلى ابن إدريس القول بوجوبها على الضيف والمضيف، نسبه إليه الشهيد في «البيان» وقال: ولم نعثر عليه في «السرائر» مع الفحص في مظانّه.[٢]

الثاني: إذا صار عيالاً لغيره

لو كان عيالاً لشخص في شهر رمضان ولكنّه عند وقت اجتماع الشرائط صار عيالاً لغيره تكون فطرته على الغير وتسقط بسقوطه، لأنّ الحكم تابع لوجود الموضوع، فلو كان الوضع السابق مستمراً كانت الفطرة على الأوّل، ولمّا انقطع وصار عيالاً لشخص آخر، يتبع الحكم موضوعه الثاني.

الثالث: لو لم يخرج عنه عصياناً أو نسياناً

إذا كانت فطرته على الغير بمعنى أنّه كانت مكتوبة عليه من أوّل الأمر ولكنّه بخل بماله ولم يخرج عصياناً، أو نسي الفطرة حكماً أو موضوعاً، أو جهل بهما فزعم أنّ العيد هو اليوم الآتي، إلى غير ذلك من أسباب الجهل،

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٦، ٨، ١٣.

٢. البيان: ٢٠٩؛ السرائر: ١ / ٥٦٦.

فيقع الكلام في وجوبها على العيال إذا كان متمكّناً من الإخراج، فقد أفتى السيد الطباطبائي بالسقوط مطلقاً، غير أنّه احتاط احتياطاً استحبابياً بالإخراج عن نفسه، واحتاط السيد الحكيم بعدم الترك؛ وفصّل السيد الخوئي بين الترك لعصيان فلا يجب على العيال الغني، والترك لنسيان فيجب عليه.

هذه هي الأقوال الموجودة في المسألة فنقول: هل المرجع في المقام هو عموم العام، أو إطلاق المخصّص؟ وعلى ذلك يجب علينا معرفة العام، والمخصص.

أمّا العام فهو ما يدلّ على أنّه يجب على كلّ مكلّف مسلم، حر، غني، مدرك أن يخرج زكاة بدنه نظير قول الإمام علي عليه السلام في خطبة العيد يوم الفطر: «أدّوا فطرتكم فإنّها سنّة نبيّكم، وفريضة واجبة من ربّكم، فليؤدّها كلّ امرئٍ منكم عن عياله كلّهم».[1]

وفي رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن فطرة شهر رمضان، على كلّ إنسان هي، أو على من صام وعرف الصلاة؟[2]

فالمكلّف الحرّ الغني المدرك مكتوب عليه الفطرة بلا شكّ، وهذا هو مقتضى القاعدة الأُولى.

ما يدلّ على خروج طائفة عن تلك الضابطة، وهي من كان عيالاً للغير،

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٧.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٤.

فالواجب عندئذٍ على المعيل دون العيال، فكأنّ الوجوب كتب على عاتق الغير لا على عاتق العيال.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام فيما إذا عصى الغير بواجبه فلا دليل على وجوبه على العيال وإن كان متمكّناً على وجه لو انفرد لوجبت الفطرة عليه، لما عرفت من أنّ الروايات ظاهرة في كون الوجوب عند العيلولة مكتوباً على المعيل رأساً لا أنّه يقوم عن جانب العيال نيابة. فإنّ عصيان المكلّف لواجبه لا يثبت تكليفاً على الغير وإن كان بين الشخصين صلة ورابطة العيلولة، ومع ذلك كلّه فقد احتمل في «المسالك» وجوبه على العيال حيث قال:

لا فرق بين علمه بإخراج من وجبت عليه وعدمه مع احتمال الوجوب عليه لو علم بعدم إخراج المكلّف بها.[1]

والحاصل: أنّ المرجع في المقام هو إطلاق المخصّص لا عموم العام.

نعم يمكن توجيه وجوبه على العيال بوجهين:

١. أنّ الوجوب كان مكتوباً على العيال غير أنّ المعيل ينوب عنهم في أداء الفريضة، فإذا تخلّف النائب بقي وجوبه على العيال بحاله.

يلاحظ عليه: بما عرفت من أنّ بعض العيال كالصبي والمجنون غير مكلّفين، أضف إلى ذلك أنّ النيابة خلاف ظاهر الأدلّة .

٢. أنّ الجمع بين دليل وجوب الفطرة على المعيل ودليل وجوب الفطرة على العيال الجامع للشرائط بضميمة ما يستفاد: من أنّ لكلّ إنسان

---

١. المسالك: ١ / ٤٤٧.

فطرة واحدة، أن يكون الوجوب عليهما من قبيل الوجوب الكفائي الّذي تحقّق في محلّه أنّ الواجب فيه واحد، والواجب عليه متعدّد، إذ لا مانع من اشتغال ذمم متعدّدة بواجب واحد، لأنّ الوجود الذمّي اعتباري، ولامانع من أن يكون للواحد وجودات متعدّدة اعتبارية.[١]

يلاحظ عليه: أنّ الحمل على الوجوب الكفائي خلاف ظاهر الروايات، فإنّ الأصل في الأمر كونه عينياً لا كفائياً، تعيينياً لا تخييرياً، نفسياً لا غيرياً.

فظهر ممّا ذكرنا عدم الوجوب على العيال مطلقاً، سواء أخرج المعيل أم لا.

بقي الكلام في التفصيل بين العصيان والنسيان الّذي ذهب إليه السيد الخوئي، وحاصل ما أفاد على وجه التفصيل هو: أنّ الفطرة مجرّد حقّ إلهي والمجعول في موردها حكم تكليفي محض من غير أن يتضمّن الوضع بوجه ومن غير أن تكون الذمّة مشغولة بشيء ولا مدينة للفقراء، فبما أنّ هذا التكليف مرفوع حتّى واقعاً كما هوالمفروض فلم يكن ثمة وجوب في حق المعيل، كي يكون مسقطاً عن المعال عنه ومخصّصاً لعموم وجوب الفطرة على كلّ مكلّف. إذن فتبقى العمومات الشاملة للمعال عنه كسائر آحاد المكلّفين على حالها، لسلامتها عندئذٍ عن المخصّص فيحكم بمقتضاها بوجوب الفطرة عليهم.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ مقتضى القاعدة هو سقوطه عن العيال حتّى في صورة

---

١. المستمسك: ٩ / ٤٠٠.

٢. مستند العروة الوثقى: ٢٤ / ٤٠٢.

النسيان، وذلك لأنّ الخارج عن تحت القاعدة الأُولى هو العيال وأنّ فطرته على معيله، فمقتضى إطلاق المخصّص هو سقوطه عن ذمّته، بل عدم ثبوته في حقّه من أوّل الأمر، فإخراج صورة النسيان عن تحت المخصّص وإرجاعه إلى العموم يحتاج إلى دليل مع إنّ خروجه وبقاءه تحت المخصّص لا يستلزم تخصيصاً زائداً للعام.

والحاصل: انّا نشك في خروج صورة النسيان عن تحت المخصص ومقتضى إطلاقه شموله له، وما أفاده من عدم تعلّق التكليف بالناسي حتّى في صقع الواقع فغير تام، لأنّ الناسي كالجاهل مكلّف غير أنّ النسيان عذر لا أنّه غير مكلّف، وإلّا يلزم عدم شمول الأحكام لعامّة الأصناف.

الرابع: إذا كان المعيل فقيراً دون من يعوله

إذا كان المعيل فقيراً دون من يعوله فهل يسقط عنهما، أو يجب على الثاني إذا كان قادراً، فقد أفتى صاحب العروة بوجوبها على نفسه وجعلها الأقوى، وذلك لأنّ المتيقّن من خروج المعيل عن القاعدة الأُولى هو المعيل الغني القادر على إخراج النفقة، وأمّا المعيل المعسر فلم يكتب عليه لا فطرة نفسه ولا فطرة من يعوله بمشقة وعسر. فالمرجع هو العمومات من وجوب الفطرة على كلّ مكلّف حرّ غني.

الخامس: لو تكلّف المعيل الفقير بالإخراج

قد عرفت أنّ الفطرة واجبة على المعيل الغني دون الفقير، فلو تكفّل

المعيل الفقير بالإخراج فهل يسقط الواجب عن عياله الغني؟ الظاهر لا، لأنّ الخارج عن العمومات هو المعيل القادر على دفع الفطرة، وأمّا المعيل الفقير فلم يكتب عليه فطرة عياله، فيكون المرجع هو القاعدة الأُولى.

وقد ذكر الشهيد لعدم الإجزاء وجهاً آخر، فقال: لو تبرع المعسر بإخراجها عن الضيف مستحباً لم يجز، وقد احتمل العلّامة في «المختلف» الإجزاءَ، لأنّ هذه زكاة الضيف وقد ندب الشرع إليها. وقال: ولمانع أن يمنع الندب في هذا وإنّما المنصوص استحباب إخراجها للفقير عن عياله ونفسه، والمفهوم من عياله، الفقر. [1] يريد أنّ المستحبّ إخراج المعيل الفقير عن عياله الفقير ولا يعمّ العيالُ الغنيّ.

في وجوب إخراج الفطرة عن الزوجة

هل وجوب الفطرة يدور مدار العيلولة، أو الزوجية والمملوكية مع وجوب الإنفاق، أو نفس العنوانين وإن لم تجب نفقتهما على الزوج والمالك؟ في المسألة فروع:

١. فطرة الزوجة والمملوك عند العيلولة.

٢. فطرتهما إذا وجبت نفقتهما على الزوج والمالك مع عدم العيلولة.

٣. فطرتهما مع عدم وجوب الإنفاق والعيلولة.

الأوّل: تجب الفطرة عن الزوجة لملاك العيلولة، ولأجل ذلك لا فرق

---

١. البيان: ٢٠٩.

في الزوجة بين كونها دائمة أو منقطعة، واجبة النفقة أو لا، لنشوز أو لصغر، وكذا المملوك وإن لم تجب نفقته على المالك.

الثاني: إذا كانت الزوجة واجبة النفقة ولكن لم يُعلها الزوج ولا غيره، فهل تجب عليها الفطرة؟

يظهر من المحقّق الميلُ إلى كون فطرتها على زوجها، قال: الزوجة والمملوك تجب الزكاة عنهما ولو لم يكونا في عياله إذا لم يعلهما غيره.

قيل: لا تجب إلّا مع العيلولة وفيه تردد.

قال الشهيد الثاني في شرح عبارة المحقّق: منشؤه هو الشكّ في كون السبب هو العيلولة أو الزوجية والمملوكية، وظاهر النصوص هو الثاني فيجب عنهما وإن لم يعلهما غيره.[1]

وكان الأولى بالشهيد أن يقول: هل السبب هو العيلولة أو وجوب الإنفاق مكان الزوجية والمملوكية؟

قال المحدّث البحراني: المشهور فطرتها على الزوج، لأنّها تابعة لوجوب النفقة، ثمّ قال: وإنّ النصوص صريحة في إناطة الوجوب بالعيلولة زوجة كانت أو غيرها من تلك الأفراد المعدودة في الأخبار.[2]

وقد اختار صاحب العروة عدم الوجوب عليه أخذاً بالملاك وهو العيلولة، فلمّا انتفى انتفى ما يترتّب عليه.

لكنّه قال: الأحوط الإخراج خصوصاً مع وجوب نفقتهم عليه.

---

١. المسالك: ١ / ٤٤٦ ـ ٤٤٧.

٢. الحدائق: ١٢ / ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

أقول: ما اختاره المحقّق مبني على أن يكون المراد من العيلولة هو وجوب الإنفاق، سواء أنفق أم لم ينفق، فبما أنّ الزوجة ممّن يجب عليه أن ينفق عليها فتجب فطرتها عليه.

وإن أبيت إلّا على دوران وجوب الفطرة مدار العيلولة، فالأولى التفريق بين ترك الإنفاق عن طوع ورغبة وتركه عن عصيان، إذ القول بسقوط وجوب الفطرة لأجل عصيانه بعدم الإنفاق، أمر غريب.

الثالث: إذا كانت الزوجة غير واجبة الإنفاق لنشوز أو لصغر مانع عن الاستمتاع مع عدم العيلولة، فهل تجب فطرتها على الزوج أو لا؟ ومثلها العبد إذا خرج عن الطاعة؟ ففيه خلاف بين المشهور وابن إدريس، فالمشهور سقوط وجوب الفطرة، لفقدان الملاك أي العيلولة أو وجوب الإنفاق حسب الملاك عند المحقّق.

نعم ذهب ابن إدريس إلى أنّ للزوجية والمملوكية موضوعية في الحكم، بخلاف الولد والوالد فإنّ الملاك فيهما العيلولة.

قال في «السرائر»: يجب إخراج الفطرة عن عبده، سواء كان آبقاً أو غير آبق، لعموم أقوال أصحابنا وإجماعهم على وجوب الفطرة عن العبيد؛ وكذلك يجب إخراج الفطرة عن الزوجات، سواء كنّ نواشز أو لم يكنّ، وجبت النفقة عليهنّ أم لم تجب، دخل بهن أو لم يدخل، دائمات أو منقطعات ؛ للإجماع والعموم من غير تفصيل من أحد من أصحابنا.[1]

---

١. السرائر: ١ / ٤٦٦.

أقول: قد استدلّ ابن إدريس بوجهين:

١. الإجماع.

٢. العموم.

أمّا الإجماع فغير ثابت، بل الثابت خلافه. قال المحقّق: قال بعض المتأخّرين: الزوجية سبب لإيجاب الفطرة لا باعتبار وجوب مؤونتها، ثمّ تخرج فقال: يخرج عن الناشز والصغيرة الّتي لا يمكن الاستمتاع بها، ولم يُبد حجة عدا دعوى الإجماع من الإمامية على ذلك. وما عرفنا أحداً من فقهاء الإسلام فضلاً عن الإمامية أوجب الفطرة على الزوجة من حيث هي زوجة، بل ليس تجب الفطرة إلّا عن من تجب مؤونته أو يتبرع بها عليه، فدعواه إذاً غريبة عن الفتوى والأخبار، وهو جيد.[١]

وأمّا العموم فيلاحظ على ما ذكره ابن إدريس: أنّه ليس فيما استدلّ به من العمومات ما يشير إلى أنّ الملاك عنوان الزوجية والمملوكية، بل تضافرت العمومات على أنّ الإيجاب باعتبار العيلولة كما مرّ.

نعم يمكن الاستدلال على موضوعية الزوجية والمملوكية بروايتين إحداهما صحيحة دون الأُخرى.

١. صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله إلّا أنّه يتكلّف له نفقتَه وكسوتَه، أتكون عليه فطرته؟ قال: «لا، إنّما يكون فطرته على عياله صدقة دونه، وقال:

---

١. المعتبر: ٢ / ٦٠١.

العيال: الولد والمملوك والزوجة وأُمّ الولد».[١]

٢. ما رواه إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفطرة ـ إلى أن قال: ـ وقال: «الواجب عليك أن تعطي عن نفسك وأبيك وأُمّك وولدك وامرأتك وخادمك».[٢]

فإنّ ظاهر الروايتين أنّ المرأة بعنوانها موضوع لوجوب الإخراج عنها وهكذا المملوك.

يلاحظ عليه: أنّه لو دلّ على ذلك لدلّ في الوالد والولد أيضاً، فيجب على كلّ، إخراجُ زكاة الآخر عنه مطلقاً مع أنّه لم يقل به أحد، إذ لا تجب فطرة الولد ولا الوالد على الآخر إلّا عند العيلولة.

أضف إلى ذلك: أنّ الرواية بصدد بيان مصاديق من يعوله الإنسان في حياته، وليس منه من تكلّف له، من دون الإشارة إلى موضوعية هذه العناوين على وجه الإطلاق.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا تجب فطرة الزوجة على الزوج إلّا عند العيلولة، إلّا فيما إذا كان عدم الإنفاق عن عصيان فإنّ القول بالسقوط مشكل كما مرّ.

في سقوط الفطرة عن الولي وعن الصغير والمجنون

لو أنفق الولي على الصغير أو المجنون من مالهما سقطت الفطرة عنه وعنهما.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

أمّا السقوط عن الولي فلعدم كونهما عيالاً له، وأمّا السقوط عنهما فلأجل عدم وجوب الفطرة عليهما، لما مرّ من اشتراط البلوغ والعقل.

وبذلك يعلم أنّ التعبير بالسقوط غير صحيح، إذ لم تكن فطرتهما واجبة حتّى تسقط بإنفاق الولي.

جواز التوكيل في دفع الزكاة إلى الفقير

يجوز التوكيل في دفع الزكاة إلى الفقير من مال الموكّل ويتولّى الوكيل النيّة، والأحوط نيّة الموكّل أيضاً على حسب ما مرّ في زكاة المال. ويجوز توكيله في الإيصال ويكون المتولّي حينئذٍ هو نفسه، ويجوز الإذن في الدفع عنه أيضاً لا بعنوان الوكالة، وحكمه حكمها، بل يجوز توكيله أو إذنه في الدفع من ماله بقصد الرجوع عليه بالمثل أو القيمة، كما يجوز التبرع به من ماله بإذنه أو لا بإذنه وإن كان الأحوط عدم الاكتفاء في هذا وسابقه.

وقد تقدّم الكلام في هذه المسألة في زكاة المال، وقلنا: إنّ الوكيل تارة يكون وكيلاً في الإخراج وأُخرى في الإيصال، وذكرنا حكم كلّ واحد بالنسبة إلى نيّة القربة فيما مضى، فلاحظ.

مَن وجبت عليه فطرة غيره لا يجزئه إخراج الغير عن نفسه

قد تقدّم أنّ زكاة الفطرة عبادة مالية والأمر فيها متوجّه للمُعيل فهو المسؤول عن تلك الفريضة، فلو قام بها الغير فلا يجزيه إخراج ذلك الغير، فهو كمن صلّى صلاة الغير وصام صومه وهو بعد حي.

واستثنى صاحب العروة صورة واحدة، وهي: لو قصد التبرّع بها عن الغير، فأفتى بالإجزاء على الأقوى وإن كان الأحوط العدم، وهو بعد غير خالٍ عن الإشكال، لما عرفت من أنّ الخطاب العبادي المالي متوجّه للمُعيل فكيف يتقرّب به غيره؟

فإن قلت: إنّ من موارد صرف الزكاة هو أداء دين الغارم، فقد مضى أنّه يجوز لمالك الزكاة أداء دين الغير تبرعاً فليكن المقام مثله.

قلت: إنّ القياس مع الفارق فإنّ الواجب على المَدين إفراغ ذمّته مطلقاً من دون اعتبار نيّة القربة، فإذا تبرع به الغير فرغت ذمّته، وهذا بخلاف المقام فإنّ الواجب على المعيل هو أداء زكاة الغير متقرباً إلى الله سبحانه، وفي مثله لا يحصل الفراغ بأداء الغير حتّى لو نوى القربة، لأنّ الواجب هو نيّة القربة للمالك.

في حرمة فطرة غير الهاشمي على الهاشمي

تحرم فطرة غير الهاشمي على الهاشمي، وذلك لدخولها تحت عنوان الصدقة، فقد ورد في غير واحد من الروايات حرمة الصدقة على أبناء عبد المطلب.

وفي رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تحلّ الصدقة لولد العباس ولا لنظرائهم من بني هاشم».[1] فلا قصور في الروايات في شمولها لزكاة المال وزكاة الفطرة، فإنّ الجميع من أقسام الصدقة.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣.

ويشهد على ما ذكرنا التعبير بالزكاة المفروضة الّتي تشمل كلتا الزكاتين؛ ففي رواية زيد الشحام، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الصدقة الّتي حرمت عليهم؟ فقال: «هي الزكاة المفروضة، ولم يحرّم علينا صدقة بعضنا على بعض». [١]

نعم رواه في «الجواهر» بالنحو التالي: سألته عن الصدقة الّتي حرمت عليهم؟ فقال: هي الصدقة المفروضة المطهرة للمال.[٢]

وليس لقوله: «المطهرة للمال» في «الوسائل» عين ولا أثر.

بقي الكلام فيما هو الموضوع في المقام، فهل الاعتبار في جواز دفع الزكاة للسيد بالمعيل أو المعال؟ فلو كان المعيل سيداً دون المعال فيجوز على الأوّل دون الثاني، ولو كان بالعكس انعكس.

والّذي تقتضيه القاعدة هو أنّ الموضوع هو المعيل، لأنّه المخاطب بالأداء وإن كان يدفع الزكاة عن المعال، فتكون العبرة بحال المعطي لا المعطى عنه.

نعم ذهب صاحب الحدائق بأنّ العبرة بحال المُعال عنه وقال: لأنّه هو الّذي تضاف إليه الزكاة، فيقال: فطرة فلان وإن وجب إخراجها عنه على غيره، لمكان العيلولة وأُضيفت إليه أيضاً من هذه الجهة، وإلّا فهي أوّلاً وبالذات إنّما تضاف إلى المعال.

وممّا يؤيد ما قلناه قول الصادق عليه السلام لمعتّب: «اذهب فأعط عن عيالنا

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٣٢ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٤.

٢. الجواهر: ١٥ / ٤١٢.

الفطرة وأعط عن الرقيق بأجمعهم، ولا تَدَع منهم أحداً، فإنّك إن تركت منهم إنساناً تخوفت عليه الفوت». [١] فإنّه ظاهر كماترى في كون الزكاة الواجب عليه إخراجها إنّما هي زكاة الغير وفطرته وهم عياله، وإنّما وجبت عليه من حيث العيلولة، فهي منسوبة إليهم ومتعلّقة بهم، ولهذا خاف عليهم الفوت مع عدم إخراجها عنهم.

ثمّ استشهد ﷺ بروايات أُضيف فيها الفطرة إلى المعال، ففي صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: بعثت إلى أبي الحسن الرضا ﷺ بدراهم لي ولغيري وكتبت إليه أُخبره أنّها من فطرة العيال، فكتب بخطه: «قبضت وقبلت». [٢]

إلى أن قال: وممّا يؤيد ما قلناه ما ورد من العلة في تحريم الزكاة على بني هاشم من أنّ الزكاة أوساخ الناس إشارة إلى قوله عزّوجل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [٣] فكأنّها مثل الماء الّذي يغسل به الثوب الوسخ فينتقل الوسخ إلى الماء، وهذا المعنى إنّما يناسب المعال من جهة حديث معتب الدال على أنّ من لم يخرج عنه الزكاة يخاف عليه الموت، فهي في قوة المطهرة له والدافعة للبلاء عنه ولا مدخل للمعيل في ذلك. [٤]

وقد كان لكلام صاحب الحدائق تأثير في نفس السيد الحكيم حيث

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

٣. التوبة: ١٠٣.

٤. الحدائق الناضرة: ١٢ / ٣١٧ ـ ٣١٨.

قال في آخر كلامه: إلّا أن يقال التعليل: بأنّ الزكاة أوساخ أيدي الناس يناسب كون المدار على المعال به، لأنّها فداء عنه لا عن المعيل.[١]

ويمكن أن يقال: إنّ للزكاة إضافة إلى من وجب عليه كالمعيل وهو المخاطب، كما أنّه له إضافة إلى من يخرج عنه كالصبي والمجنون، والمعال عنه كما أنّ لها ـ في زكاة المال ـ إضافة إلى الجنس الّذي تخرج زكاته ويقال: زكاة الحنطة أو زكاة الإبل والنقدين.

فهذه الأُمور الثلاثة ممّا لا إشكال فيها إلّا أنّ الكلام فيما هو الملاك لتمييز زكاة الهاشمي عن غيرها، فبما أنّ المخاطب في عامّة الموارد هو المعيل فهو المسؤول عن أداء هذه الزكاة، يتبادر إلى الذهن بأنّه الملاك، وهذا لا ينافي أن ينتفع بفعل المعيل الصبي والمجنون وسائر المكلّفين، لأنّه يدفع الزكاة بغية دفع البلاء عنهم .

وبعبارة أُخرى: فالميزان هو مالك الزكاة، فهو إن كان هاشمياً يجوز أن يدفع إلى الهاشمي لا ما إذا كان المالك غير هاشمي والمعال هاشمياً. وعلى الرغم من ذلك فالأحوط عدم الدفع إلى الهاشمي إلّا إذا كان كلّ من المعيل والمعال هاشمياً.

في حكم الغائب

لا فرق في العيال بين أن يكون حاضراً عنده ـ وفي منزله أو منزل آخر ـ

---

١. المستمسك: ٩ / ٤٠٥.

أو غائباً عنه، فلو كان له مملوك في بلد آخر لكنّه ينفق على نفسه من مال المولى يجب عليه زكاته، وكذا لو كانت له زوجة أو ولد كذلك، كما أنّه إذا سافر عن عياله وترك عندهم ما ينفقون به على أنفسهم يجب عليه زكاتهم. نعم لو كان الغائب في نفقة غيره لم يكن عليه، سواء كان الغير موسراً ومؤدياً أو لا، وإن كان الأحوط في الزوجة والمملوك إخراجه عنهما مع فقر العائل أو عدم أدائه. وكذا لا تجب عليه إذا لم يكونوا في عياله ولا في عيال غيره، ولكن الأحوط في المملوك والزوجة ما ذكرنا من الإخراج عنهما حينئذٍ أيضاً.

وهذا مطابق للقاعدة، لأنّ الملاك هو العيلولة وهي محفوظة في جميع الموارد.

مضافاً إلى ورود نصّ خاص وهو صحيح جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يعطي الرجل عن عياله وهم غيّب عنه، ويأمرهم فيعطون عنه وهو غائب عنهم».[1]

والغائب عن عياله الذين في نفقته يجوز أن يخرج عنهم، بل يجب إلّا إذا وكّلهم أن يخرجوا من ماله الّذي تركه عندهم، أو أذن لهم في التبرّع عنه.

وهذا مطابق للقاعدة لما مرّ من أنّه يجوز التوكيل في الزكاة إخراجاً وإيصالاً بشرط الوثوق على أنّهم يؤدّون عنه وإلّا فمجرّد التوكيل لا ينفع.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ .

في فطرة المملوك المشترك بين مالكين

هنا فروع ندرسها واحداً بعد الآخر:

اذا كان العبد مشتركاً وكان في عيال المالكَين فله صور:

أ. إذا كان الشريكان موسرين.

ب. إذا كان أحدهما موسراً دون الآخر.

ج. إذا كانا معسرين.

وإليك التفصيل:

الأُولى: إذا كان المملوك مشتركاً بين مالكين موسرين وكان في عيالهما معاً، تكون زكاته عليهما بالنسبة تمسّكاً بإطلاق قوله: «الفطرة واجبة على كلّ من يعول».[1] فبما أنّ كلّاً من المالكين مخاطب بإخراج الفطرة عنه لملاك العيلولة، هذا من جانب، ومن جانب آخر، لا يخرج عن المعال أزيد من فطرة واحدة، تكون النتيجة: أنّ الفطرة عليهما بالتقسيط، وإلّا فالأمر يدور بين إخراج كلّ فطرة مستقلة وهي خلاف ما اتّفقوا عليه، من عدم وجوب أزيد من فطرة واحدة، أو عدم إخراجهما أصلاً، وهو خلاف الإطلاق، أو إخراج واحد، دون الآخر، وهو ترجيح بلا مرجّح.

فالتقسيط موافق للقاعدة ولا نحتاج معها إلى دليل آخر وربّما يؤيّد بمكاتبة محمد بن القاسم بن الفضيل البصري أنّه كتب إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن المملوك يموت عنه مولاه وهو عنه غائب في بلدة

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

أُخرى وفي يده مال لمولاه وتحضره الفطرة أيزكّي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامي؟ قال: «نعم» .[١] وإنّما يصحّ التأييد إذا حمل الحديث على موت المولى قبل الهلال، ليكون العبد مِلْكاً مشتركاً لليتامى عند الهلال، فيكون المخرج من المال المشترك بينهم؛ وأمّا إذا حمل على موت المولى بعد الهلال، يكون العبد ملكاً طلقاً للمولى عند الهلال لا مشتركاً بين اليتامى.

وربما يقال بعدم الوجوب إذا لم يكمل لكلّ شريك رأس ولو مع الشركة مستدلّاً بخبر زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: عبد بين قوم عليهم فيه زكاة الفطرة؟ قال: «إذا كان لكلّ إنسان رأس فعليه أن يؤدّي عنه فطرته، وإذا كان عدّة العبيد وعدّة الموالي سواء وكانوا جميعاً فيهم سواء أدّوا زكاتهم لكلّ واحد منهم على قدر حصّته، وإن كان لكلّ إنسان معهم أقلّ من رأس فلا شيء عليهم».[٢]

يلاحظ عليه: أنّ السند لا يحتجّ به، فقد ورد فيه منصور بن العباس الّذي قال في حقّه النجاشي: أبو الحسين الرازي، سكن بغداد ومات بها، كان مضطرب الأمر، له كتاب نوادر كبير. نعم وثّقه السيد الخوئي في المعجم لوروده في أسانيد كامل الزيارات، والعجب أنّه ضعّفه في محاضراته كما سيوافيك نصّه.

كما ورد فيه، إسماعيل بن سهل الّذي عرّفه النجاشي بقوله: الدهقان الكاتب، ضعّفه أصحابنا، له كتاب.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ .

وقال الطوسي: روى عن أبي جعفر، وروى عنه في كامل الزيارات ٣٠ مورداً.

ومع الوصف فقد ضعّفه السيد الخوئي في محاضراته قال: مضافاً إلى اشتمال السند على عدّة من الضعفاء والمجاهيل، كسهل بن زياد ومنصور بن العباس وإسماعيل بن سهل.[١]

وكان عليه أن يصفهم جميعاً بالضعف دون الجهل، فإنّ المجهول عبارة عمّن حكم عليه أهل الرجال بالجهالة وعدم المعرفة، وهؤلاء ليسوا كذلك.

الثانية: إذا كان العبد مشتركاً بين مالكين: أحدهما موسر والآخر معسر وكان في عيالهما، تسقط عن المعسر لفقدان الشرط ـ أعني: الغنى ـ دون الآخر، وتبقى حصة الآخر، ضرورة أنّ تكليف كلّ بإعطاء حصته ليس منوطاً بتكليف الآخر، حتّى يسقط بسقوط أحدهما فعندئذٍ يقوم بواجبه.

الثالثة: تلك الصورة مع إعسارهما فتسقط عنهما، لفقدان شرط التعلّق.

هذا كلّه إذا كان العبد المشترك في عيالهما، وأمّا إذا كان في عيال أحدهما دون الآخر، فالصور المتصوّرة وإن كانت كثيرة لكن المهم، هو كون المعيل موسراً أو معسراً، سواء كان الآخر (غير المعيل) موسراً أو غير موسر لسقوط زكاة الفطرة عنه بعدم العيلولة، وإليك الكلام فيهما.

الرابعة: إذا كان العبد المشترك عيالاً لأحدهما دون الآخر وكان المعيل

---

١. مستند العروة الوثقى: ٢٤ / ٤١٢.

موسراً، وجبت عليه زكاة الفطرة تماماً مع يساره، وكونه مشتركاً لا يضرّ ما دام هو معيلاً له دون الآخر، فيصبح العبد كالخادم الحرّ الّذي يعوله ربّ البيت.

الخامسة: إذا كان العبد المشترك عيالاً لأحدهما دون الآخر، وكان المعيل معسراً، سقط عنه لإعساره وعن الآخر لعدم العيلولة، من غير فرق بين كون الآخر موسراً أو معسراً.

السادسة: إذا لم يكن العبد المشترك في عيال الشريكين سقطت عنهما.

نعم الاحتياط في هذه الصورة وما قبلها هو إخراج الزكاة لمن كان موسراً.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من أمر التقسيط مبني على أنّ المناط هو العيلولة المشتركة بينهما، وإن كان وقت الغروب في نوبة أحدهما فإنّ الفطرة بحكم العيلولة المشتركة، عليهما بالنسبة، وأمّا لو كان المناط صدق العيلولة في زمان الوجوب لا مطلقاً فالعبد في صورة المهاياة [1] عيال لمن يقع في نوبته ولا عبرة بالعيلولة المشتركة، لكن الظاهر هو الأوّل وقياسه على الضيف قياس مع الفارق، إذ لا يتصوّر فيه العيلولة المشتركة، إذ هو عيال للمضيف في فترة خاصة، بخلاف العبد المشترك.

السابعة: لا شكّ أنّه يعتبر اتّحاد المخرج عندما كان المعيل واحداً لظهور قول أبي الحسن الرضا عليه السلام: «تعطى من الحنطة صاع، ومن الشعير

---

١. المراد من المهاياة هو توافق الشريكين في كيفية تقسيم خدمة العبد بأن يكون يوم عند شريك، ويوم آخر عند شريك آخر، أو أكثر.

صاع، ومن الأقط صاع» .[1] في أنّ الواجب صاع من أحد هذه العناوين، فالملفّق منهما، صاع ولكن ليس صاعاً من أحدها، إنّما الكلام فيما إذا كان المعيل متعدّداً فهل يجزي الملفّق من الشريكين، أو يجب أن يكون المخرج من جنس واحد؟ الأحوط هو الثاني والأقوى هو الأوّل، لأنّ الواجب على كلّ واحد، نصف صاع من أحد هذه العناوين، فإذا أخرج فقد أدّى واجبه، وإلزام الآخر، على أن يُخرج من هذا الجنس يحتاج إلى الدليل، ويؤيّده أنّه لو أخرج أحدهما دون الآخر، سقط عنه التكليف بإخراج نصف صاع من جنس واحد. ويمكن أن يقال: يجب عليهما التعاون في إخراج صاع من أحد الأجناس، فيلزم عليهما الاتّفاق على أحدها، نظير ما إذا وجب على شخصين إنقاذ غريق واحد، فيجب عليهما التعاون في كيفية الإنقاذ.

إذا كان شخص في عيال اثنين معاً

إذا كان شخص في عيال اثنين بأن عالاه معاً، فهنا صورتان:

أ. أن يكونا موسرين فيجب عليهما بالنسبة.

ب. أن يكون أحدهما موسراً دون الآخر فيجب على الموسر في حصته، فإذا شارك في أداء الفطرة فهل يشترط الاتفاق في جنس المخرج أو لا؟ مضى الكلام في ذلك في المسألة السابقة.

ثمّ إنّه ربما يتصوّر سقوط الفطرة عنهما، ولا وجه له إلّا دعوى ظهور الأدلّة في العيلولة المختصة.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

وربّما يقال بالوجوب عليهما كفاية، وقد مرّ ضعفه لظهور الأمر في العيني دون الكفائي، بقي الكلام في قول السيد الطباطبائي: «فالحال كما مرّ في المملوك بين شريكين إلّا في مسألة الاحتياط المذكور فيه» فما هو المراد من الاحتياط في المقام؟

والظاهر عدم الموضوع لهذا الكلام في المقام، فإنّ صاحب العروة احتاط في المسألة السابقة في موردين:

١. إذا عال العبدَ أحدُ المالكين وهو معسر. فذكر صاحب العروة أنّ الأحوط إخراج المالك الآخر إذا كان موسراً وإن لم يكن معيلاً، لاحتمال كفاية مجرد الملكية في وجوب الإخراج دون العيلولة، وهذا الاحتمال منتف في المقام لعدم الملكية، بل الملاك هو العيلولة، فإذا عال أحد الشريكين وهو معسر، فيسقط عن كلا الشريكين معاً؛ أمّا المعيل المعسر فلأجل عدم الغنىٰ، وأمّا الآخر فلعدم العيلولة فلا وجه للاحتياط.

٢. ما إذا لم يكن في عيال واحد منهما فذكر أنّ الأحوط حينئذٍ إخراج المالك مع يساره لاحتمال كون الملاك هو الملكية، وهذا الاحتياط غير جار في المقام، لأنّه إذا لم يكن الشخص في عيال واحد منهما لا يكون هناك أيُّ موضوع للفطرة، على أنّه خلاف فرض المسألة، لأنّه فيما إذا كان شخص في عيال اثنين.

و لعلّ هذه الجملة صدرت سهواً كما احتمله المحقّق الخوئي ﷺ.

في فطرة الرضيع

إذا كان الملاك في وجوب الإخراج هو العيلولة، فلا فرق بين الذكر والأُنثى، والصغير والكبير، والرضيع وغيره.

وفي رواية إبراهيم بن محمد الهمداني أنّ أبا الحسن صاحب العسكر عليه السلام كتب إليه ـ في حديث ـ: «الفطرة عليك وعلى الناس كلّهم ومن تعول، ذكراً كان أو أُنثى، صغيراً أو كبيراً، حرّاً أو عبداً، فطيماً أو رضيعاً، تدفعه وزناً ستة أرطال برطل المدينة، والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً، يكون الفطرة ألفاً ومائة وسبعين درهماً».[1]

وعلى ضوء ذلك فالرضيع إمّا يتغذّى بالحليب الجاف فهو عيال لمن ينفق غذاءه والغالب هو الأب، وإن كان يتغذّى بالإرضاع فهو عيال من ينفق على مرضعته، سواء كانت المرضعة أُمّاً له أو أجنبية.

وأمّا الجنين فإنّما يجب إذا تولّد قبل هلال شوال، ولو تولّد بعده يستحبّ الإخراج عنه.

روى الصدوق عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في المولود يولد ليلة الفطر واليهودي والنصراني يسلم ليلة الفطر؟ قال: «ليس عليهم فطرة، وليس الفطرة إلّا على من أدرك الشهر».[2]

وأمّا الاستحباب إذا ولد قبل الزوال فلمرسلة الشيخ، قال: وقد روي أنّه

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ و٢ .

إن ولد له قبل الزوال تخرج عنه الفطرة. [١]

هل يشترط الإنفاق من المال الحلال؟

الظاهر عدم اشتراط كون الإنفاق من المال الحلال، فلو أنفق على عياله من المال الحرام ـ من غصب أو نحوه ـ وجب عليه زكاتهم.

وجهه: أنّ الموضوع لوجوب الإخراج هو العيلولة، وهي صادقة في كلتا الصورتين، وعلى ذلك فيجب على الظالم إخراج الفطرة عن عائلته وإن كان الإنفاق عليهم من الحرام.

نعم يجب أن تكون الفطرة من المال الحلال ليكون جائز التصرّف للفقير.

عدم اشتراط صرف عين ما يعطى للنفقة أو قيمته

الملاك في وجوب إخراج زكاة الفطرة هو العيلولة وكون المعال تحت تكفّل المعيل ورعايته، وعلى ضوء ذلك فلا فرق بين الصور الثلاث التالية:

أ.إذا صرف المعال نفس ما أنفقه المعيل من الحبوب واللحوم والأدهان وغيرها من الحاجات.

ب.إذا دفع المعيل قيمة الحاجات المذكورة واشترى المعال بها ما يحتاج إليه.

---

١ . الوسائل:ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣ .

ج. إذا دفع المعيل قيمة الحاجات المذكورة ولكن المعال لم يصرف ما أخذه في حاجاته، بل ادّخره وصرف غيره مكانها، فيصدق في الجميع أنّ القابض معال للدافع.

لو ملّك شخصاً مالاً وهو أنفقه على نفسه

إذا لم يكن الشخص تحت تكفّل الإنسان ورعايته، ولكنّه ربّما يهب أو يهدي إليه مالاً بمقدار مؤونة سنته فلا يعد مثله عيالاً للمنفق.

وهذا بخلاف ما لو كان الشخص عيالاً على المنفق خارجاً وتحت تكفّله فيهدي له بين الفينة والأُخرى شيئاً يكفي مؤونة شهره أو سنته أو أكثر، فهو عيال على المنفق.

والحاصل: أنّ الميزان في وصف الشخص بالعيال هو العرف، ففيما إذا أصبح الشخص خارجاً عن دائرة العائلة غير أنّ المعيل ربما ينفق عليه شيئاً بعد شيء، فهذا لا يعدّ عيالاً، إذ لا مسؤولية له بالنسبة إليه لا شرعاً ولا عرفاً، وهذا بخلاف ما لو تكفّل شخصاً أو تعهد قضاء حوائج عائلة، فالإعطاء لهم هبة أو صلحاً أو هدية أو غير ذلك يجعلهم عيالاً عليه.

لو استأجر شخصاً واشترط أن تكون نفقته عليه

إذا استأجر الموجر شخصاً، فتارة يشترط الأجير أن يدفع له وراء الأُجرة مقداراً ينفقه في حاجاته على نحو يكون الشرط جزءاً من الأُجرة، وأُخرى يستأجره الموجر بأُجرة ويشترط الأجير أن تكون نفقته عليه، سواء

أنفق نفس ما يحتاج إليه، أو قيمته، فيعد الأجير عيالاً على الموجر، فيجب عليه إخراج النفقة.

والفرق بين الصورتين واضح، فإنّ دفع مقدار النفقة جزء من الأُجرة في الصورة الأُولى لأجل أنّ الأجير لا يرضى بالدينار حتّى يضم إليه شيئاً ينفقه في حاجاته اليومية؛ بخلاف الصورة الثانية فإنّ الأجير يدخل في دائرة العيال، فتارة ينفق عليه نفس ما يحتاج إليه، وأُخرى قيمته.

إذا نزل عليه نازل قهراً ومن غير رضاه

في هذه المسألة فروعاً ثلاثة كلّها صور مختلفة للعيلولة غير الاختيارية.

أ.إذا نزل عليه نازل قهراً ومن غير رضاه، وحلّ ضيفاً عنده مدة.

ب. عال شخصاً بالإكراه والجبر.

ج. العامل الذي يرسله الظالم لأخذ مال منه فينزل عنده مدة ظلماً وهو مجبور في طعامه وشرابه.

فلا يجب إخراج الفطرة في الصور الثلاث، لظهور الأدلّة أو انصرافها إلى العيلولة الاختيارية وأن يكون تكفّله عن رضاً واختيار.

ففي صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «نعم، الفطرة واجبة على كلّ من يعول».[1]

وفي صحيحة عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «كلّ من

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

ضممت إلى عيالك من حرّ أو مملوك، فعليك أن تؤدّي الفطرة عنه».[1]

ولو افترضنا إطلاق الأدلّة وشمولها للإعالة القهرية وغير الاختيارية، فحديث رفع الإكراه كافٍ في رفع وجوب الفطرة في هذه الصورة.

توضيحه:

إنّ الإنفاق على وجه الإطلاق صار موضوعاً لوجوب إخراج الفطرة عن المنفق عليه، من غير فرق بين حالتي الرضا والإكراه، فيصح رفع وجوب إخراج الفطرة عند الإكراه بقوله: رفع عن أُمّتي ما استكرهوا عليه. وهذا نظير الإفطار الذي وقع موضوعاً للكفّارة، فلو كان لدليل الكفّارة إطلاق بالنسبة إلى حالتي الرضا والإكراه، فيكفي في رفع الوجوب حديث الرفع.

فإن قلت: إنّ الموضوع لوجوب الإخراج هو العيلولة لا الإنفاق بعنوان التكفّل والرعاية.

قلت: العيلولة عبارة أُخرى عن قيام الرجل بتكفّل شخص آخر لإنجاز حاجاته في شهر أو سنة أو أكثر، فلا فرق بين التعبير بالعيلولة أو الإنفاق.

وبذلك يعلم عدم تمامية ما أفاده المحقّق الخوئي ﷺ حيث منع جريان حديث الرفع في المقام، وأفاد في وجهه ما هذا حاصله:

إنّ مفاد الحديث رفع الحكم المتعلّق بالفعل أو المترتّب عليه، أي كلّ فعل كان متعلّقاً أو موضوعاً لحكم شرعي فهو مرفوع في عالم التشريع إذا صدر عن الإكراه أو الاضطرار ونحوهما، وأمّا الآثار غير المترتّبة على فعل

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٨.

المكلّف، بل على أمر آخر جامع بينه وبين غيره، وقد يجتمع معه ـ كالنجاسة المترتّبة على الملاقاة التي قد تستند إلى الفعل الاختياري، وقد لا تستند ـ فهي غير مرفوعة بالحديث بوجه. ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ الفطرة مترتّبة على عنوان العيلولة التي قد تكون اختيارية وقد لا تكون ـ مع الغض عمّا مرّ من انصراف النصوص إلى الأوّل ـ فإنّ الموضوع كون شخص عيالاً للآخر الذي هو عنوان جامع بين الأمرين، ومثله لا يرتفع بالحديث لاختصاصه بالأحكام المتعلّقة أو المترتّبة على الفعل الاختياري كما عرفت.

وممّا يؤكد ذلك أنّا لو فرضنا أنّ العيلولة كانت اضطرارية فألجأته الضرورة الملحّة على اتّخاذ العيال، أفهل يحتمل حينئذ أن لا تجب فطرته عليه لحديث رفع الاضطرار؟فيقال بأنّ العيلولة الاضطرارية كالإكراهية مرفوعة بالحديث، والسر ما عرفت من اختصاص الحديث بما يتعلّق أو يترتّب على الفعل الاختياري دون غيره.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ المقامين من واد واحد، فكما أنّ الإفطار فعل اختياري يعرضه طيب النفس تارة والإكراه أُخرى، فهكذا العيلولة بمعنى التكفّل لقضاء حوائج شخص آخر فيعرضه طيب النفس تارة والإكراه أُخرى، والتعبير في الروايات«بمن يعول»عبارة أُخرى عمّا ذكرنا.

وثانياً: أنّ عدم الرفع في صورة الاضطرار لكون الرفع هناك على خلاف الامتنان، فلو اضطر الشخص لمعالجة طفله أن يبيع حاجات البيت،

---

١. مستند العروة الوثقى: ٢٤ / ٤٢١.

فالمعاملة صحيحة لازمة غير مرفوعة، لأنّ الرفع فيه على خلاف الامتنان، فهكذا المقام فإنّ الاضطرار الملحّ على اتّخاذ العيال يكون نابعاً عن عامل عاطفي يدفعه إلى أخذ الشخص عيالاً على نفسه ككونه ولد صديقه أو جاره أو غير ذلك، فرفع العيلولة يخالف الامتنان في المقام فلا يعمّه.

إذا مات قبل الغروب من ليلة الفطر

هنا فرعان:

١.إذا مات الرجل قبل الغروب، فلا يجب إخراج الفطرة من تركته، لعدم إدراكه زمان الوجوب، وهو كونه حيّاً عاقلاً متمكّناً عند رؤية الهلال.

٢.إذا مات بعد الغروب أو بعد رؤية الهلال، فأفتى السيد الطباطبائي بوجوب إخراجه من تركته عنه وعن عياله، وإن كان عليه دين وضاقت التركة قسّمت عليها بالنسبة.

قال المحقّق في«الشرائع»: لو مات المولى وعليه دين، فإن كان بعد الهلال، وجبت زكاة مملوكه في ماله. وإن ضاقت التركة قسّمت على الدين والفطرة بالحصص. وإن مات قبل الهلال لم تجب على أحد إلّا بتقدير أن يعوله.[١]

ويظهر من «الجواهر»ارتضاؤه حيث يصف الحكم الأوّل(قسّمت على الدين والفطرة بالحصص)بقوله: على نحو الديون بلا خلاف ولا إشكال، ولا

---

١ . الشرائع: ١ / ١٧٢ .

فرق بين المملوك وغيره في ذلك وإنّما خصّه السيد الطباطبائي بالذكر تنبيهاً على عدم تعلّقها برقبته.[١]

ولكن المسألة مبنية على أنّ تعلّق زكاة الفطرة على الإنسان كتعلّقها بالمال غير أنّ ظرف أحدهما الذمّة والآخر النصاب.

فإذا مات بعد تعلّق الوجوب ينتقل الدين إلى تركته فيساوى مع سائر الديون ويقتسمون التركة بالنسبة، ولكن هناك احتمال آخر أشار إليه المحقّق الخوئي ﷺ بأنّ الفطرة من قبيل التكليف المحض كالصلاة، والمشهور أنّ الواجبات الإلهية لا تخرج من أصل المال ماعدا الحجّ للنص، وممّا يرشد إلى ذلك أنّه لو لم يخرج الفطرة إلى أن مضى وقتها كما بعد الزوال أو غير ذلك، فالمشهور أنّها تسقط حينئذ.[٢]

وقد مرّ بيان ذلك في البحوث السابقة، فلاحظ.

المطلّقة الرجعية فطرتها على زوجها دون البائن

إنّ الرجعية لمّا كانت زوجة أو بمنزلة الزوجة ينفق عليها ما دامت في العدة، فإذا انقضت العدة فقد بانت منه، فتكون عيالاً على الزوج فيجب إخراج فطرتها عنها؛ بخلاف البائن، فإنّ العلقة منقطعة فلا ينفق عليها شيئا،إلّا إذا كانت حاملاً فينفق عليها لأجل الحمل، فتخرج عن العيلولة إلّا في صورة الحمل، حيث إنّ الإنفاق ولو لأجل الحمل يجعل المرأة البائنة عيالاً عليه.

---

١. الجواهر: ١٥ / ٥١٢ ـ ٥١٣.

٢. مستند العروة: ٢٤ / ٤٢٢.

وبذلك يعلم أنّ الحكم غالبي والموضوع العيلولة، فلو كان الطلاق رجعياً وانتفت العيلولة لأجل نشوزها المستمر أو لغير ذلك أو كانت بائنة ولكن كانت في دائرة العيلولة، يخرج عنها، وعلى ذلك فلا فرق بين الرجعية والبائن مع العيلولة وعدمها كما لا يخفى.

إذا كان غائباً عن عياله وشك في حياتهم

إنّ وجوب الفطرة مترتّب على الموضوع المركّب:أحدهما:كون المعال حياً، والآخر: كونه عيالاً عليه. فلو أحرز الجزآن بالعلم الوجداني، أو أحدهما بالعلم الوجداني والآخر بالتعبّد، أو كلاهما به يترتّب الأثر. مثلاً: إذا كانت المرأة وكيلة في طلاق نفسها على النحو البائن، فشك في أنّها هل طلّقها أو لا مع العلم بحياته؟ففي المقام الحياة محرزة بالوجدان وإنّما الشكّ في الجزء الآخر وهو كونها في عياله أو لا، فيستصحب ويقال:كانت المرأة سابقاً عيالاً عليه والأصل بقاؤها على ما كانت.

الفصل الثالث

في جنسها وقدرها

هذا الفصل منعقد لبيان جنس الفطرة أوّلاً، وقدرها ثانياً. ولنقدّم الكلام في الأوّل ثمّ الثاني فنقول:

«القوت» في اللغة ما يأكله الإنسان ويقتاته، سواء اقتصر عليه كما في الحنطة والأرز، أم لا كما في الجبن واللبن والزبيب، فالمعيار هو ما يأكله غالب الناس في غالب الأوقات.

نعم لأصحابنا أقوال نذكرها تباعاً.

١. الاقتصار على الأجناس الأربعة

ذهب ابن بابويه في رسالته وولده الصدوق في مقنعه وهدايته وابن أبي عقيل إلى أنّ: صدقة الفطرة صاع من حنطة، أو صاع من شعير، أو صاع من تمر، أو صاع من زبيب.[1]

٢. الاقتصار على الأجناس الخمسة

اقتصر صاحب المدارك على الأجناس الخمسة، وهي الأربعة

---

١. المختلف: ٣ / ٢٨١.

المذكورة مضافاً إلى الأقط وهو الجبن، وإنّما اقتصر عليه لصحّة أسانيد ما دلّ على الخمسة، ولو كان الملاك هو صحة الأسانيد فعليه أن يضيف على الخمسة اللبن، لوروده في رواية صحيحة؛ وهي ما رواه الشيخ عن زرارة وعبد اللّه بن مسكان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «الفطرة على كلّ قوم ممّا يغذّون عيالهم من لبن أو زبيب أو غيره». (١)

قال صاحب الحدائق: وكان على سيد المدارك أن يضيف إلى الأجناس الخمسة، الذرة أيضاً، لورودها في رواية صحيحة، وهي ما رواه الشيخ عن أبي عبد الرحمن الحذّاء ـ وهو أيوب بن عطية ـ عن أبي عبد اللّه عليه السلام: أنّه ذكر صدقة الفطرة، إلى أن قال: «أو صاع من شعير أو صاع من ذرة» (٢). (٣)

يلاحظ عليه: ما ذكره صاحب الحدائق: أنّ الرواية ضعيفة، لأنّ المكنّى بـ «أبي عبد الرحمن الحذّاء» شخصان:

١. أيّوب بن عطية، قال النجاشي: أيوب بن عطية، أبو عبد الرحمن الحذّاء، ثقة، روى عن أبي عبد اللّه عليه السلام. (٤)

٢. أبو عبد الرحمن الحسن الحذّاء، وهو مجهول، لم يعنون في الرجال. والمراد به في المقام هو الثاني بشهادة أنّ الصدوق رواها في «العلل» عن الحسن الحذّاء مصرّحاً باسمه. (٥)

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٠.

٣. الحدائق: ١٢ / ٢٨١ ـ ٢٨٢.

٤. رجال النجاشي: ٢٥٦/١ برقم ٢٥٣.

٥. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، ذيل الحديث ١٠.

وعلى أي تقدير فالاقتصار على الأربعة أو الخمسة أو الستة ليس قولاً تاماً، لما سيوافيك من الأدلّة على خلافها.

٣. الاقتصار على الأجناس السبعة

يظهر من كلمات لفيف من أصحابنا منهم الشيخ في كتاب«الخلاف» و«المبسوط»، الاقتصار على الأجناس السبعة:

أ. قال في«الخلاف»: يجوز إخراج صاع من الأجناس السبعة: التمر، أو الزبيب، أو الحنطة، أو الشعير، أو الأرز، أو الأقط، أو اللبن.ثمّ استدلّ على لزوم الاقتصار على السبعة بأنّه لا خلاف فيها أنّها تجزئ، وما عداها ليس على جوازها دليل.(١)

ب. قال في«المبسوط»: والفطرة تجب صاع وزنه تسعة أرطال بالعراقي وستة أرطال بالمدني من التمر أو الزبيب أو الحنطة أو الشعير أو الأرز أو الأقط أو اللبن. (٢)

ج. وقال المفيد في«المقنعة»: وهي فضلة أقوات الأمصار على اختلاف أقواتهم في النوع من: التمر، والزبيب، والحنطة، والشعير، والأرز، والأقط، واللبن، فيخرج كلّ مصر فطرتهم من قوتهم.(٣)

د. وقال ابن زهرة: ومقدار الواجب صاع من كلّ رأس من فضلة ما

---

١. الخلاف:٢/١٥٠، كتاب الزكاة، المسألة ١٨٨.

٢. المبسوط: ١ / ٢٤١. ٣. المقنعة: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

يقتات به الإنسان، سواء كان حنطة أو شعيراً أو تمراً أو زبيباً أو ذرّة أو أرزاً أو أقطاً أو غيرها.[١]

ولو لا قوله: «أو غيرها» لعدّ من القائلين بالاقتصار على السبعة.

هـ. قال الكيدري: يخرج من الفطرة: التمر، أو الزبيب، أو الحنطة، أو الشعير، أو الأرز، أو الأقط، أو اللبن أيّها شاء.[٢]

ويمكن أن يقال:إنّ اقتصارهم على السبعة من باب المثال، وإلّا فالميزان عندهم هو القوت الغالب، وكأنّ القوت الغالب يومذاك كان هذه الأجناس السبعة، ولذلك ترى أنّ الشيخ في«المبسوط»بعد عدّ السبعة يقول:إنّ أفضله أقوات البلد، الغالب على قوتهم.[٣]

٤. القوت الغالب

يظهر من كلمات غير واحد من الأصحاب أنّه لا خصوصية في جنس دون جنس، والميزان ما هو غالب ما يتغذّى به الناس، وإليك بعض كلماتهم:

أ. قال ابن الجنيد: ويخرجها من وجبت عليه من أغلب الأشياء على قوته من حنطة أو شعير أو تمر أو زبيب أو سلت ـ نوع من الشعير ـ أو ذرة. قال العلّامة بعد نقل هذا الكلام من ابن الجنيد: وبه قال أبو الصلاح، وهو الأقرب.[٤]

---

١. الغنية: ١٢٧/٢.
٢. إصباح الشيعة: ١٢٥.
٣. المبسوط:٢٤١/١.
٤. المختلف:٢٨٢/٣.

ب. قال المحقّق: والضابط إخراج ما كان قوتاً غالباً، كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والأرز والأقط واللبن، وهو مذهب علمائنا. [١]

ج. وقال العلّامة: الجنس في الفطرة ما كان غالباً، كالحنطة... [٢]

وقد عبر بنفس هذا اللفظ في «تحرير الأحكام». [٣]

هذه كلمات أصحابنا وأمّا فقهاء السنّة، فالظاهر من ابن رشد أنّهم على قولين:

أ. قوم ذهبوا إلى أنّها تجب إمّا من البرّ أو التمر أو الشعير أو الزبيب أو الأقط، وأنّ ذلك على التخيير.

ب. وقوم ذهبوا إلى أنّ الواجب عليه هو غالب قوت البلد، أو قوت المكلّف إذا لم يقدر على قوت البلد. [٤]

وقد جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية تفاصيل المذاهب. [٥]

هذه هي كلمات العلماء وفقهاء الإسلام، وأمّا الروايات فهي على أصناف، ويمكن إرجاع الجميع إلى صنفين:

١. الضابطة في الإخراج هو ما يقتاته المزكّي أو أهل بلده فيجب أن يخرج من هذا النوع.

٢. الواجب الإخراج من أجناس خاصة دون أن تكون هي ضابطة، وهو على طوائف، وإليك نقل روايات كلا الصنفين.

---

١. المعتبر:٢/ ٦٠٥. ٢. التذكرة: ٣٠٨/٥. ٣. لاحظ تحرير الأحكام: ١ / ٤٢٥.
٤. بداية المجتهد: ١ / ١٣٦. ٥. الموسوعة الفقهية الكويتية: ٢٣ / ٣٤٤.

الصنف الأوّل: ما يقتاته المزكّي

والروايات الدالة على ذلك لا تتجاوز عن ثلاث:

١.صحيحة يونس، عن زرارة وابن مسكان جميعاً، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «الفطرة على كلّ قوم ممّا يغذون عيالهم من لبن أو زبيب أو غيره». [١]

٢. مرسلة يونس، عمّن ذكره، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك هل على أهل البوادي، الفطرة؟قال: «الفطرة على كلّ من اقتات قوتاً، فعليه أن يؤدّي من ذلك القوت». [٢]

ويحتمل اتّحاد الحديثين بحذف ما صدّر به الحديث الثاني من الأوّل، فيكون المرسل عنه في كلا الحديثين هو زرارة،إذ من البعيد أن يروي يونس متناً واحداً تارة عن زرارة وابن مسكان وآخر عن غيرهما.

٣.ما يذكر القوت الغالب لكلّ قطر، وهو مكاتبة إبراهيم بن محمد حيث كتب إلى أبي الحسن صاحب العسكر عليه السلام يسأله عن ذلك، فكتب: «إنّ الفطرة صاع من قوت بلدك، على أهل مكة واليمن والطائف وأطراف الشام واليمامة والبحرين والعراقين وفارس والأهواز وكرمان تمر، وعلى أهل أوساط الشام زبيب، وعلى أهل الجزيرة والموصل والجبال كلّها برّ أو شعير، وعلى أهل طبرستان الأرز، وعلى أهل خراسان البرّ»الحديث.[٣] فإنّ

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤ .

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

الاختلاف في الجنس لأجل اختلاف الأقطار فيما يقتات به، فمن لاحظ هذه الروايات الثلاث يستنبط منها الضابطة الكلّية، وهي القوت الغالب لكلّ بلد.

الصنف الثاني: ما يقتصر على ذكر أجناس خاصة

وهذا الصنف يتشعب إلى طوائف:

الطائفة الأولى: الحنطة والشعير والتمر والزبيب

وهذه الطائفة تقتصر على الأجناس الأربعة، وقد وردت بأسانيد صحيحة، وإليك الإشارة إلى الأحاديث الصحيحة الخالية عن أي شذوذ:

١. رواية سعد بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.[١]

٢. رواية ياسر القمّي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.[٢]

٣. رواية فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه للمأمون.[٣]

٤. رواية الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام.[٤]

الطائفة الثانية: التمر والزبيب والشعير والأقط

قد وردت هذه الأجناس الأربعة في صحيحة عبد اللّه بن ميمون.[٥]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٨.

٤. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢٠.

٥. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١١.

الطائفة الثالثة: التمر والزبيب والشعير

وقد ورد جواز الإخراج من هذه الأجناس الثلاثة في روايتين:

١. رواية معاوية بن وهب، عن أبي عبد اللّه عليه السلام. [١]

٢. رواية سلمة بن أبي حفص، عن أبي عبد اللّه عليه السلام. [٢]

الطائفة الرابعة: الحنطة والتمر والزبيب

وقد جاء ذكر الأجناس الثلاثة في رواية صفوان الجمّال. [٣]

الطائفة الخامسة: التمر والزبيب والشعير والذرة

وقد جاء ذكر الأجناس الأربعة بالنحو المذكور في رواية الحذّاء. [٤]

الطائفة السادسة: الحنطة والشعير والأقط

وقد جاء ذكر الثلاثة بالنحو المذكور في رواية عبد اللّه بن المغيرة، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام. [٥]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٨.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٩.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

٤. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٠.

٥. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

الطائفة السابعة: الحنطة والشعير

وقد ورد الجنسان في رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد اللّه عليه السلام.[١]

الطائفة الثامنة: التمر والبر

وقد ورد الجنسان المذكوران في رواية جعفر بن معروف، وقد عطف عليهما قوله: «وغيره».[٢]

الطائفة التاسعة: الأقط

وقد جاء ذكر خصوص الأقط في رواية معاوية بن عمّار فخصّه بأصحاب الإبل والغنم والبقر.[٣]

هذه هي أصناف الروايات وطوائفها وفي الحقيقة ترجع إلى صنفين كاملين، الأوّل ما يذكر الضابطة، والثاني ما يذكر مصاديق لها مع الاختلاف في بيان المصاديق.

إذا عرفت ذلك فنقول: يقع الكلام في موردين:

الأوّل: في رفع التعارض بين الطوائف التسع من الصنف الثاني، حيث إنّها بين مقتصر على جنس واحد أو جنسين أو ثلاثة أو أربعة مع اختلافها في نفس الأجناس.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٣.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

والظاهر أنّه لا تعارض بينها، لأنّ الإمام في الجميع بصدد بيان ما يجزئ في مقام الإخراج لا في مقام بيان لزوم الحصر والاقتصار على ما ورد في كل رواية.

والذي يبيّن ذلك أنّه لو كان الواجب هو الإخراج من الأربعة المعروفة في لسان الفتاوى التي هي الطائفة الأُولى من الصنف الثاني، يجب أن تكون مجتمعة في رواية واحدة مع أنّه لم ترد رواية بهذا المضمون، وإنّما اتّفقت كلمتهم على إجزائها لأجل صحة أسانيد ما دلّ على وجوب الإخراج منها.

ولأجل ذلك أضاف صاحب المدارك إلى الأربعة الأقط لصحّة سنده، ونحن أيضاً أضفنا إليها اللبن لصحّة سند ما دلّ على الاجتزاء به.

فإن قلت: جاءت الأربعة المذكورة مجتمعة في رواية سعد بن سعد الأشعري حيث قال: سألته(الرضا عليه السلام)عن الفطرة كم يدفع عن كلّ رأس من الحنطة والشعير والتمر والزبيب؟قال: «صاع بصاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم».[1]

قلت: قد جاء ذكرها مجتمعة في كلام الراوي لا في كلام الإمام، نعم طرحها من قبل الراوي يدلّ على أنّ الإخراج منها كان أمراً مسلّماً بين الأصحاب في عصر أبي الحسن الرضا عليه السلام.

فإن قلت: ربما يستشم من بعض أحاديث الصنف الثاني الحصر، فقد جاء في رواية ياسر القميّ عن الرضا عليه السلام قوله: «الفطرة صاع من حنطة، وصاع من شعير، وصاع من تمر، وصاع من زبيب، وإنّما خفّف الحنطة معاوية».[2]

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥ .

قلت: إنّ الحديث بصدد بيان الكمية وإنّه يجب أن لا تنقص الفطرة عن الصاع لا بصدد الحصر على الأجناس الأربعة، بشهادة تكرار لفظة«صاع»عند ذكر كلّ جنس ليلفت الراوي إلى أنّ الواجب هو الصاع، وإنّما جاء النقص في زمن معاوية حيث خفف الأمر في الحنطة وقال بمساواة نصف صاع من الحنطة صاعاً من الشعير.

ويظهر من رواية معاوية بن وهب أنّ البدعة ظهرت في عصر عثمان، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول في الفطرة: «جرت السنّة بصاع من تمر، أو صاع من زبيب، أو صاع من شعير، فلمّا كان زمن عثمان وكثرت الحنطة قوّمه الناس، فقال: نصف صاع من بر بصاع من شعير». [1]

إلى هنا تبيّن أنّه لا تعارض بين الطوائف التسع حيث إنّ الجميع محمول على بيان المثال من دون الدلالة على الاقتصار على ما جاء فيها.

بقي الكلام في رفع التعارض بين هذه الطوائف وما ورد في الصنف الأوّل الدالّ على أنّ الضابطة هي القوت الغالب، فإنّ النسبة بين الصنفين عموم وخصوص من وجه، وذلك لدلالة الطوائف التسع أو خصوص ما صحّ سندها على إجزاء ما ذكر من الأجناس، سواء أكان من القوت الغالب أم لا، ودلالة أحاديث الصنف الأوّل على لزوم كون الفطرة من القوت الغالب، سواء أكان من هذه الأجناس أم لا، فيقع التعارض في موردين:

أ.إذا كان المخرج من هذه الأجناس ولم يكن قوتاً غالباً كالتمر في

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٨ .

البلاد الباردة والزبيب في البلاد الحارة، فلا يجزي على القول بالضابطة ويجزئ على غيرها.

ب.إذا كان المخرج قوتاً غالباً ولم يكن من هذه الأجناس كالأرز في طبرستان، فتجزي على الضابطة ولا تجزي على غيرها.

وأمّا كيفية الجمع فهناك آراء:

١.ما اختاره المحقّق النراقي من الأخذ بالإطلاقين في كلا الجانبين، ومقتضاه هو التخيير في موضع التعارض، فيتخيّر المكلف بين إخراج أحد الأجناس الخمسة وإن لم تكن قوتاً غالباً كالتمر في البلاد الباردة، وإخراج قوته الغالب.[١]

يلاحظ عليه: أنّه كيف يمكن الأخذ بكلا الإطلاقين مع صلاحية كلّ لتقييد الآخر؟!فالأخذ بإطلاق الضابطة يلازم كفاية الإخراج من الأرز في طبرستان مع أنّ إطلاق القسم الآخر ينفيه، لأنّه ليس من الأُمور الخمسة أو الستة أو السبعة، كما أنّ الأخذ بإطلاق ما دلّ على إجزاء الأجناس الخمسة يستلزم كفاية التمر في البلاد الباردة مع أنّ الضابطة تنفي الإجزاء ومعه كيف يمكن القول بالتمر؟!

نعم لو قلنا بأنّ ما دلّ على التخيير في باب الخبرين المتعارضين يعمّ تعارض التباين وتعارض العموم والخصوص من وجه، كان لما ذكره من التخيير وجه، لكنّه غير ثابت فإنّ التخيير راجع إلى التعارض على نحو

---

١. مستند الشيعة: ٩ / ٤٠٨.

التباين، وأمّا التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه فهو خارج عن مصب الروايات العلاجية للخبرين المتعارضين، وقد أوضحنا برهانه في محلّه.

٢.ما احتمله بعضهم من تقييد إطلاق كل بالآخر، فتكون النتيجة هو كفاية الأجناس الخمسة بشرط أن يكون القوت الغالب، وكفاية القوت الغالب بشرط أن يكون من هذه الأجناس.

يلاحظ عليه: أنّ مفاد ذلك عدم كفاية الأرز في بلاد طبرستان، لأنّه وإن كان قوتاً غالباً لكنّه خارج من تلك الأجناس، وهو كما ترى لا يلتزم به الفقيه مع وروده في الرواية عن أبي الحسن العسكري عليه السلام.

٣.إنكار الإطلاق في روايات الصنف الثاني وحمل الجميع على المثال وإراءة نماذج من القوت الغالب، وعلى ذلك تكون الضابطة هي المحور في الباب، فلو صار التمر والزبيب في بعض البلاد قوتاً غير غالب فلا يجزي.

وهذا هو الأوفق، لقوة دلالة الضابطة، وكون المتبادر من الروايات هو المثال لا الانحصار، والإشكال مبني على دلالة رواية الصنف الثاني على الحصر، وأمّا لو أنكرنا ذلك فلا موضوع للإشكال حتّى يجاب عنه بالجوابين السابقين.

إكمال

ربّما يتوهّم التعارض بين صحيحة زرارة وابن مسكان الدالّة على أنّ الميزان في الفطرة ما يغذّي به المزكّي عياله، وبين مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني الدالّة على أنّ الميزان هو ما يقوته أهل كلّ بلد أو كلّ قطر، ولذلك صار الإمام بصدد بيان ما هو القوت الغالب في أقطار مختلفة.

والجواب هو أنّ ما يقوته المزكّي طريق إلى ما يقوته أهل البلد،إذ قلّما يتّفق أن تتخلّف أُسرة في مأكلها وملبسها عمّا هو الرائج في البلد، وعلى ذلك فالميزان هو القوت الغالب على البلد.

فإذا كان هو الميزان فلا فرق بين هذه الأجناس ما صحّ سندها كالأجناس الأربعة بإضافة الأقط واللبن، وما لم يصحّ، لأنّ مستند الاجتزاء بالقوت الغالب هو صحيحة زرارة وابن مسكان لا الروايات الخاصة الواردة في كلّ جنس.

الاحوط الاقتصار على: الحنطة والشعير والتمر والزبيب

وجه الاحتياط هو التسالم على إجزائها، لأنّ من اقتصر على الخمسة كصاحب المدارك، أو على السبعة كالشيخ في «الخلاف» و «المبسوط» وغيره، ذكر الأربعة الأُولى في ضمنها.

مضافاً إلى وجود القول بالاقتصار عليها من الصدوق وأبيه.

ولكن القول بكون الأربعة هو الموافق للاحتياط مطلقاً، غير تام، وإنّما

يكون موافقا معه إذا كان القوت الغالب كالبرّ، وإلّا فلو خرج عن كونه قوتاً غالباً مع وروده في ضمن الأجناس السبعة، فالأحوط العدول عنه إلى القوت الغالب.

في كفاية الدقيق والخبز والماش والعدس في جنس الفطرة

وجه الكفاية دخول الجميع في القوت الغالب الذي هو الميزان للاجتزاء مضافاً إلى خبر الفضلاء(حمّاد وبريد ومحمد بن مسلم)عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهم السلام قالوا: سألناهما عن زكاة الفطرة؟، قالا: «صاع من تمر أو زبيب أو شعير أو نصف ذلك كلّه حنطة أو دقيق أو سويق أو ذرة أو سلت، عن الصغير والكبير، والذكر والأُنثى، والبالغ، ومن تعول في ذلك سواء». [1]

نعم، الاجتزاء بالنصف في الحنطة والدقيق وغيرهما صدر تقية، وقد مرّ أنّ التنصيف حدث في زمن عثمان، وروّجه معاوية في عصره بعدما اندرس في عصر الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

ثمّ إنّ الإخراج من الدقيق على وجهين:

الأوّل: إذا كان نفس الدقيق صاعاً فالإخراج عندئذ بلا إشكال،إذ احتمال أن تكون للصورة النوعية للحنطة مدخلية في الفريضة بعيد عن الأذهان، بل هو أنفع بحال الفقراء.

الثاني: إذا طحن صاعاً كاملاً من حنطة فصار دقيقه أقل من صاع

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٧ .

فأخرجه بعنوان الفطرة، فمقتضى القاعدة عدم الاجتزاء، لكونه أقل من صاع والواجب هو الصاع.

اللّهم إلّا أن يكون المخرج بعنوان الفطرة هو صاع من حنطة وقام بطحنه لينتفع به الفقراء، غير أنّ الظاهر من صحيحة عمر بن يزيد أنّه يجوز إعطاء الدقيق الأقل من صاع لأجل الطحن بعنوان الفطرة من غير حاجة إلى الاحتيال بجعل الفطرة صاعاً من حنطة، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام نعطي الفطرة دقيقاً مكان الحنطة؟ قال: «لا بأس يكون أجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق». [1]

هذا كلّه حول الدقيق، وأمّا الخبز فيتصوّر على صور:

١.إذا كان أصله صاعاً من دقيق فعجنه وطبخه.

٢.إذا كان أصله صاعاً من حنطة فطحنه وعجنه وطبخه.

٣.إذا كان الأصل أقلّ من صاع من حنطة ولكن الخبز بلغ صاعاً.

فتجزئ الصورتان الأُوليان حسب ما عرفت في الدقيق دون الثالثة، لظهور الروايات في لزوم كون الأصل صاعا والمفروض في المقام خلافه.

اللّهمّ إلّا أن يخرج الخبز بعنوان القيمة لو قلنا بجواز الإخراج من غير النقدين.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥ .

في أفضلية إخراج التمر ثم الزبيب ثم القوت الغالب

عدّ صاحب العروة التمر أفضل الأجناس ثمّ الزبيب ثمّ القوت الغالب، وما ذكره ﷺ من الترتيب موافق لما ذكره المحقّق في«الشرائع»، قال: والأفضل إخراج التمر، ثمّ الزبيب، ويليه أن يخرج كلّ إنسان ما يغلب على قوته. (١)

لكن الأفضل عند الشيخ الطوسي هو ما كان غالباً على قوت البلد، متمسّكاً بمكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني في تصنيف أهل الأمصار إلى أصناف، كلّ يخرج قوت بلده، وذلك يدلّ على أنّ المراعى غالب قوت أهل البلد. (٢)

ووافقه المحقّق في «المعتبر» حيث قال: وأفضل هذه الأجناس التمر وبعده الزبيب، وقيل: بعد التمر، البرّ، وقال آخرون:أعلاها قيمة، وقال آخرون: ما يغلب على قوت البلد، ولعلّ هذا أجود لرواية العسكري المتضمّنة لتمييز الفطرة وما يستحبّ أن يخرجه أهل كلّ إقليم.(٣) وذيل تلك العبارة يدلّ على عدوله عمّا ذكره في«الشرائع».

وعلى كلّ تقدير فالذي يمكن أن يستدلّ به على قول الشيخ في«الخلاف» والمحقّق في «المعتبر» ما دلّ من الروايات على أنّ الفطرة ممّا يغذّون عيالهم (٤) كما في صحيحة زرارة وابن مسكان، أو أنّها ممّا اقتات

---

١ . الشرائع: ١ / ١٧٤ .
٢ . الخلاف:١٥٠/٢، كتاب الزكاة، المسألة ١٨٩ .
٣ . المعتبر: ٢ / ٦٠٦ .
٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ .

قوتاً [١]، أو قوت البلد كما في مكاتبة إبراهيم بن محمد.[٢]

فعلى ضوء هذه الروايات فالإخراج من القوت الغالب هو في المرتبة الأُولى، فكيف يمكن جعله في المرتبة الثالثة كما جعله صاحب العروة تبعاً للشرائع؟!

والعجب أنّ صاحب الحدائق أصرّ على أفضلية التمر ونقل عن بعضهم إضافة الزبيب إلى التمر، فقال:لا معدّل بعد هذه الأخبار عن القول الأوّل، وأمّا من ذهب إلى القوت الغالب فالظاهر أنّه اعتمد على رواية الهمداني ويونس وابن مسكان، والجمع بين الأخبار يقتضي حمل ما اشتملت عليه هذه الروايات من القوت الذي يقتاتون به، على المرتبة الثانية في الفضل بعد التمر كما دلّت عليه عبارة الشرائع المتقدّمة.[٣]

أقول: ما ذكره من الحمل تبرعي لا شاهد له، وقد تقدّم أنّ ما يغذّي به الإنسان عياله، يلازم غالباً القوت الغالب، فالروايات الثلاث ناظرة إلى أمر واحد وهو القوت الغالب للبلد، فلو تعبّدنا بالترتيب الثلاثي كما يصرّ عليه صاحب الحدائق يلزم تقديم التمر والزبيب على سائر الأجناس حتّى ولو لم يكونا من القوت الغالب، كالتمر في البلاد الباردة والزبيب في نجد وحواليه وهو كما ترى.

والحقّ أن يقال: إنّ الواجب هو القوت الغالب ويرجّح التمر والزبيب

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

٣. الحدائق: ١٢ / ٢٨٨.

على سائر الأجناس في الأقطار التي يكونان فيها من القوت الغالب، وإلّا فلا يجزءان فضلاً عن كونهما أفضل من سائر الأجناس.

اللّهم إلّا أن يكون الإخراج بعنوان القيمة لا الأصل، وفيه بحث سيوافيك، وحاصله: أنّ القيمة يجب أن تكون من غير الأُصول، فانتظر.

عدم إجزاء المعيب ولا غير المصفّى في الفطرة

هنا فرعان:

الأوّل: عدم إجزاء المعيب عن الصحيح.

الثاني: عدم إجزاء غير المصفّى.

قال الشهيد:لا يجزئ المعيب ولا غير المصفّى إلّا بالقيمة. [1]

واستدلّ في«الجواهر»على عدم إجزاء الأوّل بانسباق الصحيح وعلى الثاني (أي الممزوج بما لا يتسامح فيه)بفقد الاسم المتوقّف عليه الامتثال، أو المنساق منه عند الإطلاق خصوصاً مع ملاحظة عدم إجزاء ذات العوار والمريضة من الزكاة المالية وإن كان هو من القوت الغالب.

أقول: لو كان العيب بمثابة يسقطه عن الانتفاع به في التغذّي إلّا للطيور والدواجن فهو غير مجزئ قطعاً، وأمّا إذا لم يكن بهذه المثابة على نحو يغذّي به الإنسان عياله فالظاهر كفايته للإطلاق، ولعلّ ما في«المستمسك»من التأمّل في الانسباق راجع إلى هذا القسم. [2]

---

١. الدروس: ١ / ٢٥١.

٢. المستمسك ٩ / ٤١٨.

وأمّا غير المصنَّف فلو كان الخليط خارجاً عن المتعارف كالتبن الكثير أو الغبار الوافر لكن بلغ خالصه بعد التصفية صاعاً فيجزئ قطعاً وإلّا فلا، لأنّ الواجب هو صاع من حنطة والمفروض أنّه أقلّ منه.

نعم المزيج القليل الذي يتعارف وجوده في الأجناس لا يمنع من الاجتزاء.

في إجزاء إخراج قيمة أحد الأجناس المذكورة في الدراهم والدنانير

إخراج القيمة من أحد هذه الأجناس ممّا اتّفقت عليه كلمة الأصحاب، وإليك شيئاً من نصوصهم:

قال الشيخ: يجوز إخراج القيمة في الزكاة كلّها، وفي الفطرة أي شيء كانت القيمة، وتكون القيمة على وجه البدل لا على أنّها أصل. [١]

وقال المحقّق: ومن غير ذلك (الأجناس) يخرج بالقيمة السوقية. [٢]

وقال العلّامة: ويجوز إخراج القيمة، وهو قول علمائنا أجمع. وبه قال أبو حنيفة والثوري والحسن البصري وعمر بن عبد العزيز، ومنع الشافعي ومالك وأحمد. [٣]

وذكر مثل تلك العبارة في «التذكرة» وأضاف: لأنّ معاذاً طلب من أهل اليمن العرض، وكان عمر بن الخطاب يأخذ العروض في الصدقة. [٤]

---

١. الخلاف: ٥٠/٢، كتاب الزكاة، المسألة ٥٩.
٢. الشرائع: ١٧٤/١.
٣. المنتهى: ٥٣٨/١.
٤. التذكرة: ٥ / ٣٨٦.

إلى غير ذلك من الكلمات المتضافرة على جواز دفع القيمة مكان الأصل، ويدلّ على ذلك صحاح الروايات:

١.صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع، قال: بعثت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام بدراهم لي ولغيري وكتبت إليه أخبره أنّها من فطرة العيال، فكتب بخطه: «قبضت». (١)

٢.صحيحة عمر بن يزيد قال: سألته(أبا عبد اللّه عليه السلام): يعطي الرجل الفطرة دراهم ثمن التمر والحنطة يكون أنفع لأهل بيت المؤمن، قال: «لا بأس». (٢)

إنّما الكلام في كفاية غير الأثمان الرائجة من الألبسة والأواني وغيرهما إذا أخرجها قيمة للأجناس المفروضة المنصوص عليها، فقد اختلفت كلمة الأصحاب في الجواز وعدمه.

قال الشيخ في«المبسوط»: يجوز إخراج القيمة عن أحد الأجناس التي قدّمناها، سواء كان الثمن سلعة أو حبّاً أو خبزاً أو ثياباً أو دراهم أو شيئاً له ثمن بقيمة الوقت. (٣)

ووافقه العلّامة في «المختلف» واستدلّ على الجواز بوجهين:

١. عموم الأمر بجواز إخراج القيمة من غير تعيين، كما في موثّقة

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

٣ . المبسوط: ١ / ٢٤٢ .

إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام قال: «لا بأس بالقيمة في الفطرة».

٢. أنّ المطلوب ليس هو الصاع من أحد الأجناس بعينه، وإلّا لما جاز التخطّي إلى القيمة، بل المطلوب، المالية المشتملة على هذا القدر، وهو ثابت في كلّ قيمة. (١)

يلاحظ على الأوّل: بانصراف القيمة إلى الأثمان الرائجة، والعملة المتداولة.

ويلاحظ على الثاني: بأنّه أشبه بالأخذ بالمناط من غير وروده في الشرع، ولذلك خالفه المحقّق الأردبيلي فخصّ الجواز بالنقدين. (٢)

ويؤيّد ذلك أنّ الوارد في الروايات هو ألفاظ «الدرهم» و«الفضة» و«الورق» و «القيمة» والجميع منصرف إلى الأثمان الرائجة دون الأعيان التي لا تقع ثمناً إلّا في ظروف خاصة، أعني: الأمكنة والبلاد التي يندر فيها تداول العملة.

فإن قلت: إذا كان سائر الأجناس أنفع بحال الفقير دخل تحت قوله: «نعم، إنّ ذلك أنفع له، يشتري ما يريد». (٣)

قلت: المراد من هذه العبارة هو سعة القدرة الشرائية بقرينة قوله: «يشتري ما يريد» وهي غير موجودة في الأجناس.

---

١. المختلف: ٣ / ٢٩٢.

٢. مجمع الفائدة والبرهان: ٤ / ٢٥٩.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث٦.

وربّما يستدلّ على عدم جواز الإخراج من الأجناس بغير النقدين بما رواه سليمان بن جعفر المروزي قال: سمعته يقول:إن لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلاة، والصدقة بصاع من تمر، أو قيمته في تلك البلاد دراهم. (١)

يلاحظ على التأييد بأنّ القيد وارد مورد الغالب، ولو كان له مفهوم لزم عدم كفاية الإخراج بالدينار أو سائر العملات الرائجة.

عدم إجزاء نصف صاع من الجنس الجيد

اتّفقت كلمتهم على أنّه لا يجزئ نصف صاع من الحنطة إذا كانت الحنطة هو الأصل في الإخراج، وقد تقدّم أنّ الاجتزاء بالأقل من بدع عثمان،إنّما الكلام إذا كان الإخراج بعنوان القيمة فجوّزه صاحب العروة، وإليك بعض الكلمات:

قال العلّامة في«التذكرة»:إجزاء أقلّ من صاع من جنس أعلى إذا ساوى صاعا من أدون، كنصف صاع من حنطة يساوي صاع شعير، لأنّ القيمة لا تخصّ عيناً، ولأنّ في بعض الروايات: «صاع أو نصف صاع حنطة» وإنّما يحمل على ما اخترناه. (٢)

وقال في«المختلف»: لو كان قيمة صاع الشعير بقدر قيمة نصف صاع من حنطة أو زبيب أو غيرهما من الأجناس فأراد إخراج نصف صاع الحنطة

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث٧.

٢ . التذكرة: ٥ / ٣٩٠.

عن صاع الشعير أجزأه إذا قصد إخراج القيمة، ولو لم يقصد إخراج القيمة لم يجزئه أقلّ من صاع حنطة. (١)

هذا وخالفه بعض من تأخّر عنه، كالشهيد في «البيان»، وسيد المدارك في «المدارك»، وصاحب الجواهر في كتابه.

قال الشهيد: وظاهر الشيخ أنّه يجزئ نصف صاع حنطة عن صاع شعير وغيره، بالقيمة، ونصره في «المختلف»، والأقرب أنّ الأُصول لا تكون قيمة. (٢)

وقال في «المدارك»: الأصح عدم الإجزاء كما اختاره في «البيان»، لأنّ هذه الأُصول لا تكون قيمة. (٣)

وقال في «الجواهر»: لظهور كون قيمة الأُصول من غيرها، خصوصاً وليس في الأدلّة التخيير بين الصاع من كلّ نوع وقيمته حتّى يدّعى ظهوره في تناول القيمة للنوع الآخر، وإنّما الموجود فيها ما عرفت ممّا هو ظاهر فيما ذكرنا. (٤)

وحاصل ما استدلّ به الشهيد وتبعه غيره: أنّ المتبادر من الإخراج بالقيمة هو كونها وراء هذه الأُصول بمعنى أنّ المكلّف مخيّر بين هذه الأُصول وقيمتها التي تعدّ شيئاً وراءها، لا أنّه يجوز دفع الأُصول تارة بنحو الأصل وأُخرى بعنوان القيمة.

---

١. المختلف: ٣ / ٢٩٣.
٢. البيان: ٢١٢.
٣. المدارك: ٥ / ٣٣٧.
٤. الجواهر: ١٥ / ٥٢٠.

أضف إلى ذلك: أنّ المورد ممّا أنكره الإمام في غير واحد من الروايات.[١]

كيف وقد أفتى عثمان وبعده معاوية بجواز دفع نصف صاع من الحنطة إذا كانت قيمته تساوي قيمة صاع من شعير؟!فقد زيّفه الإمام على وجه الإطلاق، من غير فرق بين كون المعطى أصلاً أو قيمة.

والحاصل: أنّ تبرير جواز المحظور بالقيمة يعد تلاعباً بالنصّ.

الاستدلال على جواز الإخراج بنصف الصاع

وربّما يستدلّ على الجواز بروايتين:

الأُولى: ما روي عن الفضلاء ـ بسند ضعيف ـ عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهما السلام قالا: «أو نصف صاع ذلك كلّه حنطة أو دقيق أو سويق أو ذرة أو سلت».[٢]

يلاحظ عليه: أنّها رواية متروكة أعرض عنها الأصحاب ولم يعمل بها الموافق والمخالف، لأنّه جوّز في مورد الحنطة فقط لا في غيرها من الدقيق والسويق والذرة والسلت.

الثانية: ما روي بسند صحيح عن عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام: نعطي الفطرة دقيقاً مكان الحنطة؟ قال: «لا بأس، يكون

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥، ٨، ٩.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٧.

أجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق». [١]

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال إنّما يتمّ إذا كان المخرج هو الدقيق بعنوان القيمة فهو أقلّ من صاع لكن يساوي قيمته قيمة صاع من حنطة، ولكنّ الظاهر أنّ المخرج هو الحنطة وكان صاعاً تامّاً، وإنّما قام بطحنه ليسهل الانتفاع به للفقراء.

وعلى فرض ظهور الرواية في أنّ المخرج بعنوان الفطرة هو الدقيق لا أصله (الحنطة)، فعندئذ تكون الرواية على خلاف القاعدة فيقتصر على موردها.

عدم إجزاء الصاع الملّفق من جنسين

قال الشيخ في «المبسوط»: لا يجوز أن يخرج صاعاً واحداً من جنسين، لأنّه يخالف الخبر. [٢]

وقال قطب الدين الكيدري: لا يجوز إخراج صاع واحد من جنسين،إلّا على جهة القيمة. [٣]

وقال العلّامة في «المختلف»: والأقرب عندي جواز ذلك أصلاً وقيمة، واستدلّ على مقاله بوجوه مخدوشة مبنية على تنقيح المناط مكان الرجوع إلى ظواهر النصوص، وإليك الإشارة إليها وما فيها:

١. أنّ المطلوب شرعاً إخراج صاع القوتي وليس تعيّن الأجناس معتبراً

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

٢ . المبسوط: ١ / ٢٤١ . ٣ . إصباح الشيعة: ١٢٥ .

في نظر الشارع، وإلّا لما جاز التخيير فيه، وهو ثابت في الجنسين.[١]

يلاحظ عليه: أنّه اجتهاد في مقابل النصّ، فإنّ الفريضة حسب الروايات هي صاع من حنطة أو صاع من شعير والملفق من الجنسين ليس واحداً منهما.

٢. يجوز إخراج الأصواع المختلفة من الشخص الواحد، فكذا الصاع الواحد.[٢]

يلاحظ عليه: أنّه قياس مع الفارق، لأنّه يصدق على الأوّل أنّه أخرج لهذا الفرد من العائلة صاعاً من حنطة ولذلك صاعاً من شعير وهكذا، بخلاف المقام فإنّه لا يصدق عليه أنّه أخرج له صاعاً من جنس واحد.

إلى غير ذلك من الوجوه الضعيفة، فالأقوى عدم جواز الإخراج من جنسين، لعدم صدق عنوان الواجب، أي صاع من حنطة عليه.

فإن قلت: يصدق على المخرج من جنسين أنّه ممّا يغذون به عيالهم،[٣] أو ما غلب قوتهم،[٤] أو اقتات قوتاً.[٥]

قلت: إنّ الإمام ليس بصدد بيان كون المخرج من جنس أو جنسين حتّى يتمسك بإطلاقه بل بصدد بيان أنّ المخرج يجب أن يكون من القوت الغالب دون النادر، وأين هذا من الإخراج من جنسين؟!

فإن قلت: قد مرّ فيما إذا كان العبد مشتركاً بين مالكين أنّه يجوز للمالك الآخر أن يختار غير ما اختاره المالك الأوّل فإذا دفع المالك الأوّل نصف

---

١. المختلف: ٣ / ٢٩٤.
٢. المختلف: ٣ / ٢٩٤.
٣ ـ ٥. تقدّم تخريجها.

صاع من الحنطة فللآخر أن يدفع نصف صاع من الشعير، فما هو الفرق بينه وبين المقام؟

قلت: الفرق بينهما واضح، لأنّ المكلّف في المقام واحد، وهو مخاطب بقوله: صاع من حنطة أو صاع من شعير، فيجب عليه الإخراج من جنس واحد حتّى يصدق أنّه أخرج صاعاً من حنطة، بخلاف المقيس عليه فإنّ المخاطب فيها متعدّد، فلكلّ أن يأخذ بأحدهما، فتكون النتيجة جواز الإخراج من جنسين.

وأمّا الإخراج بعنوان القيمة فقد اختاره المحقّق الخوئي تبعاً للكيدري مع أنّه منع الإخراج من الأُصول بعنوان القيمة ولكنّه تبع الجواهر في المقام. وقد فرّق في المقام بين السابق واللاحق بما هذا حاصل كلامه:

إنّ المركب من الجنسين بما هو مركب لا يندرج لا في صاع من هذا الجنس ولا في صاع من الجنس الآخر، فهو بما هو كذلك لا يعدّ من جنس الفطرة وإن كان أبعاضه يعد من أجزائها. وعليه فلا مانع من احتسابه بعنوان القيمة، وبذلك يفترق عن المسألة السابقة التي تقدّم المنع فيها.[1]

يلاحظ عليه: أنّ المتبادر من الروايات أنّ جنس الفطرة شيء والقيمة شيء آخر، فعلى هذا يجب أن تكون القيمة شيئاً مغايراً مع جنس الفطرة، وعندئذ لا فرق بين إخراج نصف صاع من الحنطة الأجود بعنوان القيمة وإخراج صاع مركب من الحنطة والشعير بعنوانها، فالعرف لا يفرّق بين

---

١. مستند العروة: ٢٤ / ٤٤٨.

الأمرين ويرى ما أخرج بعنوان القيمة في كلا المقامين جنس الفطرة مع أنّ متلقّى العرف مغايرة القيمة مع جنس الفطرة كلّاً أو جزءاً.

المدار قيمة وقت الإخراج لا وقت الوجوب

الغرض من عقد هذه المسألة بيان أمرين:

الأوّل: أنّه لا تقدير في القيمة بل تتبع السعر الرائج في كلّ صقع وزمان، وأمّا ما في بعض الروايات، كموثّقة إسحاق [1] من تقديرها بالدرهم فمحمول على كون قيمة صاع من حنطة مثلاً يومذاك، درهماً.

الثاني: أنّ المعتبر في تعيين القيمة من حيث الزمان هو وقت الإخراج لا وقت الوجوب، كما أنّ المعتبر من حيث المكان هو قيمة بلد الإخراج لا وطنه ولا بلد الجنس الذي يملكه، وذلك لأنّ الذمّة إلى وقت الإخراج مشغولة بنفس الجنس لا قيمته ـ كما هو الحال في المثليات ـ ولا تفرغ الذمة منه إلّا بإخراج قيمتها فما لم يخرج فهو مسؤول عن نفس الجنس، فإذا حاول إفراغ الذمّة بالقيمة يتعيّن طبعاً قيمة زمان الإخراج ومكانه، لأنّ تعيين غيرهما يحتاج إلى دليل.

فإن قلت: إنّ صاحب العروة ذهب في المسألة السادسة من مسائل الشرط الأوّل من شرائط زكاة الأنعام إلى التفصيل بين العين التالفة فالملاك قيمة بلد الإخراج، والموجودة فالمدار هو قيمة البلد الذي فيه الجنس

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١١.

والمال، ولكنّه اختار في المقام مكان الإخراج مطلقاً، فما هو الفرق بين المسألتين؟

قلت: الفرق واضح، لأنّ زكاة المال متعلّقة بالعين لا بالذمّة، فيحتمل فيها التفصيل المذكور في كلام السيد الطباطبائي في محله وإن لم نرتضه كما مرّ، بخلاف المقام فإنّ الزكاة تتعلّق بالذمّة، فلا معنى لملاحظة مكان المال والجنس الذي يملكه، بل عامّة الأمكنة، سواء أكان له فيها مال وجنس أو لا، بالنسبة إلى المزكّي سواء.

عدم اشتراط اتحاد الجنس في إخراج زكاة الفطرة

هنا فرعان:

١.إذا أخرج الفطرة عن نفسه وغيره لا تشترط وحدة المخرج عنهما، فيمكن أن يخرج عن نفسه من الحنطة وعن عياله من الشعير، أو بالعكس.

٢.إذا أخرج الفطرة عن عياله لا يشترط وحدة المخرج عنهم، فيجوز أن يخرج عن بعضهم من الحنطة وعن الآخر من الشعير.

والدليل على الفرعين واضح، لأنّ وجوب كلّ فرد ـ من غير فرق بين نفسه وعياله وبين العيال بين فرد وآخر ـ وجوب استقلالي، فهو في كلّ مورد مخير بين الأجناس كما أنّه مخيّر بينها وبين القيمة، والمسألة من الوضوح بمكان، ولذلك طرحها العلّامة في «المختلف» وأرسلها إرسالاً مسلّماً.[1]

---

١. المختلف: ٣ / ٢٩٤.

تمّ الكلام في الجنس المخرج، بقي الكلام في المقدار المخرج، وهذا هو الذي نتناوله بالبحث.

في المقدار الواجب

المشهور أنّ القدر الواجب هو الصاع في غير اللبن، وقد ادّعى الإجماع عليه غير واحد من الأصحاب.

١. قال المحدّث الكاشاني: قدرها صاع بالإجماع والصحاح المستفيضة، وما دلّ منها على نصف صاع من الحنطة فمحمول على التقية.(١)

٢. قال المحدّث البحراني: الظاهر أنّه لا خلاف بين أصحابنا ـ رضوان اللّه عليهم ـ في أنّ القدر الواجب عن زكاة الفطرة، صاع.(٢)

٣. وقال صاحب الرياض: وأمّا قدرها فهي من جميع الأجناس صاع، وهو تسعة أرطال بالعراقي بإجماعنا الظاهر المصرّح به في عبائر جماعة.(٣)

٤. وقال النراقي: القدر الواجب في الأجناس المذكورة في زكاة الفطرة صاع بالإجماع المحقّق والمحكي في كلام الجماعة.(٤)

٥. وقال في «الجواهر»بعد كلام المحقّق«الفطرة من جميع الأقوات صاع»: بلا خلاف أجده.(٥)

---

١. مفاتيح الشرائع: ١ / ٢١٨. ٢. الحدائق: ١٢ / ٢٩٢. ٣. الرياض: ٥ / ٢١٦.
٤. مستند الشيعة: ٩ / ٤١٦. ٥. جواهر الكلام: ١٥ / ٥٢٢.

والظاهر أنّ اتّفاقهم على الصاع نتيجة تضافر الروايات عليه، فربّما يناهز عددها إلى سبع عشرة، ست منها صحاح، والباقي دون الصحاح ولكن يعضد بعضها بعضاً.

وأمّا السنّة ففي «بداية المجتهد»: اتّفق العلماء على أنّه لا يؤدّي في زكاة الفطرة من التمر والشعير أقلّ من صاع، لثبوت ذلك في حديث ابن عمر، واختلفوا في قدر ما يؤدّي من القمح، فقال مالك والشافعي:لا يجزئ منه أقلّ من صاع، وقال أبو حنيفة وأصحابه: يجزئ من البرّ نصف صاع.

والسبب في اختلافهم تعارض الآثار، وذلك أنّه جاء في حديث أبي سعيد الخدري أنّه قال: «كنّا نخرج زكاة الفطر في عهد رسول اللّه ﷺ صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من زبيب؛ [وذلك بصاع النبي ﷺ] وظاهره أنّه أراد بالطعام القمح.

وروى الزهري أيضاً عن ابن أبي صعير، عن أبيه أنّ رسول اللّه ﷺ قال: «اخرجوا في صدقة الفطر صاعاً من بر بين اثنين، أو صاعاً من شعير، أو تمر عن كلّ واحد». (١)

إذا عرفت ذلك فلنقتصر على الصحاح الست المبثوثة في الباب الخامس والسادس من أبواب زكاة الفطرة من «الوسائل»:

١.صحيحة صفوان الجمال قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الفطرة؟ فقال: «على الصغير والكبير والحر والعبد، عن كلّ إنسان منهم صاع من

١ . بداية المجتهد:١٣٧/٣. ولاحظ المغني: ٢ / ٦٤٨ .

حنطة، أو صاع من تمر، أو صاع من زبيب». [١]

٢.صحيحة عبد اللّه بن ميمون، عن أبي عبد اللّه، عن أبيه عليه السلام قال: «زكاة الفطرة صاع من تمر، أو صاع من زبيب، أو صاع من شعير، أو صاع من أقط». [٢]

٣.صحيحة سعد بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الفطرة كم يدفع عن كلّ رأس من الحنطة والشعير والتمر والزبيب؟ قال: «صاع بصاع النبي صلى الله عليه وآله». [٣]

٤.صحيحة محمد بن عيسى وفيها: عليك أن تخرج عن نفسك صاعاً بصاع النبي صلى الله عليه وآله وعن عيالك. [٤]

٥.صحيحة معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول في الفطرة: «جرت السنّة بصاع من تمر، أو صاع من زبيب، أو صاع من شعير، فلمّا كان زمن عثمان وكثرت الحنطة، قوّمه الناس، فقال: نصف صاع من برّ بصاع من شعير». [٥]

٦.صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن صدقة الفطرة؟ فقال: «على كلّ من يعول الرجل، على الحرّ والعبد، والصغير والكبير، صاع من

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١١ .

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٦.

٥ . الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٨.

تمر، أو نصف صاع من بر، والصاع أربعة أمداد». [١]

هذه هي الصحاح الست، وأمّا غيرها فلنقتصر على الإشارة إلى مواضعها في الهامش. [٢]

وأمّا ما يتضمن الاجتزاء بنصف صاع فهو على قسمين:

١. ما يتضمن الاجتزاء بنصف صاع في جنس واحد وهي الحنطة أو البر.

٢. ما يضم إلى الحنطة، الشعير أو سائر الأجناس.

فمن الأوّل صحيحة الحلبي وفيه: صاع من تمر أو نصف صاع من برّ. [٣]

وصحيحة منصور بن حازم وفيه: صاع من تمر، أو نصف صاع من حنطة. [٤]

فهذا القسم محمول على التقية، لما ورد في غير واحد من الروايات

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٢.

٢. لاحظ الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣، ٤، ٥، ٧، ٩، ١٠، وذيل الحديث ١٢؛ والسند فيها ينتهي إلى عبد اللّه بن المغيرة وجعفر بن معروف وياسر القميّ وإبراهيم بن يحيى وسلمة والحذّاء وابن سنان؛ ولاحظ أيضاً الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة الحديث ٧ للمروزي، والباب ٨ من هذه الأبواب، الحديث ٢ للهمداني؛ والباب العاشر من هذه الأبواب، الحديث ٣ لمنصور بن حازم، والحديث ٦ من نفس الباب لزيد الشحّام.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٢.

٤. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٥.

من أنّ الاجتزاء بالنصف إحدوثة حدثت في عهد عثمان ثمّ اندرست ثمّ أعادها معاوية.[١]

ولهذا نرى أنّ الإمام يصر على صاع النبي ﷺ ويقول: «صاعاً بصاع النبي ﷺ».[٢] فكأنّ الإمام التجأ إلى حديث النبي ﷺ ليجعله واجهة لرد حجّة الخصم.

وأمّا ما يضم إلى الحنطة، الشعير أو سائر الأجناس فقد أعرض عنها الأصحاب مع كثرتها.سواء أصحّ حملها على التقية أم لا، لعدم القائل بالنصف من المخالف في غير الحنطة.[٣]

إلى هنا خرجنا بالنتيجة التالية وهي: أنّ الواجب هو الصاع من عامّة الأجناس دون فرق بين الحنطة وغيرها من سائر الأجناس.

القدر الواجب في اللبن

اختلفت كلمة الأصحاب في مقدار الواجب عند الإخراج من اللبن، المشهور أنّه أيضاً صاع، قال العلّامة في «المختلف»: قال المفيد: الواجب صاع عن كلّ رأس من جميع الأجناس ولم يفصّل، وكذا قال ابن الجنيد والسيد المرتضى في الجمل والانتصار والمسائل المصرية، وسلّار، وابن البراج، وأبو الصلاح، وابن زهرة، وهو قول الشيخ في الخلاف.[٤]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥، ٧، ٨، ٩، ١٠.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١، ٦.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١١، ١٣، ١٤، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٣.

٤. المختلف: ٣ / ٢٨٧.

قال الشيخ في «الخلاف»: زكاة الفطرة صاع من أي جنس يجوز إخراجه. (١)

وأمّا القائل بالتفصيل بين اللبن وسائر الأجناس فعدّة من مشايخ الشيعة، نذكر منهم ما يلي:

١. قال الشيخ في «النهاية»: الواجب صاع من الأجناس، وأمّا اللبن فمن يريد إخراجه أجزأه أربعة أرطال بالمدني أو ستة بالعراقي. (٢)

٢. وقال في «المبسوط»: الفطرة صاع واللبن يجزئ منه أربعة أرطال بالمدني. (٣)

٣. وقال ابن حمزة: الواجب صاع قدره تسعة أرطال بالعراقي،إلّا اللبن فإنّه تجب فيه ستة أرطال. (٤)

٤. وقال ابن إدريس: الواجب صاع عن كلّ رأس قدره تسعة أرطال بالبغدادي وستة بالمدني،إلّا اللبن فيجزئ منه ستة أرطال بالبغدادي وأربعة بالمدني. (٥)

٥. وقال المحقّق: الفطرة من جميع الأقوات المذكورة صاع. والصاع أربعة أمداد، فهي تسعة أرطال بالعراقي، ومن اللبن أربعة أرطال، وفسّره قوم بالمدني. (٦)

٦. وقال العلّامة: ويجزئ من اللبن أربعة أرطال بالمدني، هي ستة

---

١. الخلاف:١٤٨/٢، كتاب الزكاة، المسألة ١٨٧.

٢. النهاية: ١٩١.

٣. المبسوط: ١ / ٢٤١.

٤. الوسيلة: ١٣١.

٥. السرائر: ١ / ٤٩٩.

٦. الشرائع: ١ / ١٧٤.

بالعراقي، لخلوصه من الغش وعدم احتياجه إلى مؤونة.[١]

وعلى ضوء ذلك فالأقوال في اللبن اثنان أو ثلاثة:

أ.صاع كسائر الأجناس.

ب.أربعة أرطال بالمدني وستة بالعراقي.

ج.أربعة أرطال بالعراقي يوهمه كلام المحقّق حيث نسب كونه بالمدني إلى قوم.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في موردين:

١. ما هو الدليل على الاستثناء في اللبن؟

٢. بيان نسبة أربعة أرطال إلى الصاع.

المورد الأوّل: ما هو الدليل على الاستثناء في اللبن؟

استدلّ على الاستثناء بروايتين، إحداهما مرفوعة والأُخرى معرض عنها.

أمّا المرفوعة فهي ما رفعه إبراهيم بن هاشم إلى أبي عبد اللّه عليه السلام قال: سئل عن رجل في البادية لا يمكنه الفطرة؟قال: «يتصدّق بأربعة أرطال من لبن».

وبنفس هذا اللفظ مرفوعة القاسم بن حسن.[٢]

---

١. التذكرة: ٥ / ٣٨٩.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

يلاحظ عليه: أنّ الرواية ضعيفة لا يحتج بها أوّلاً، والأرطال مطلقة ثانياً، والاجتزاء بها يختصّ بمن لا يمكنه الفطرة فيجزئه أقلّ من صاع من اللبن، وأين هو من إجزائه في حقّ المتمكّن من الصاع؟

وأمّا المعرض عنها فهي مكاتبة محمد بن الريان قال:كتبت إلى الرجل أسأله عن الفطرة وزكاتها كم تؤدى؟فكتب:أربعة أرطال بالمدني. [١]

والرواية مع صحّة سندها غير مختصّة باللبن، بل تعمّ سائر الأجناس فتكون معرضة عنها، وقد حاول الشيخ تصحيح الرواية وقال:إنّ هذا الخبر يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّه أراد أربعة أمداد فبدّله الراوي بالأرطال، وثانيهما:أراد أربعة أرطال من اللبن والأقط. [٢]

والتفسير الأوّل حدس لا دليل عليه، والثاني حمل بلا شاهد، ولكن حملها على صورة عدم التمكّن من الصاع أولى لشهادة الخبر السابق عليه، فلا مانع من الإفتاء بالاستحباب في حقّ غير المتمكّن.

ثمّ كيف يجب في اللبن المكثف(كالأقط)أربعة أمداد التي يساوي تسعة أرطال وفي غيره أربعة أرطال مع أنّ مقتضى الحكمة كون اللبن ـ لا أقلّ ـ مثل المكثف لا أقل منه.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

٢ . التهذيب: ٤ / ٨٤.

المورد الثاني: نسبة أربعة أرطال إلى الصاع

قد عرفت أنّ الصاع عبارة عن تسعة أرطال بالرطل العراقي، وستة أرطال بالرطل المدني، فالرطل المدني يعادل رطلاً ونصفاً بالعراقي، فلو قلنا بحجّية الروايتين، فإن كان المراد من أربعة أرطال هو الرطل المدني فهو يساوي ٢ كيلو غرام، لأنّ كلّ رطل مدني يساوي نصف كيلو أو(٥٠٠)غرام، ولو أخرجا بالرطل العراقي فبما أنّ ثلاثة أرطال يساوي كيلو غرام، فأربعة أرطال يساوي $\frac{1}{3}$ ١ كيلو غرام.

ما هو مقدار الصاع بالوزن المتعارف في الوقت الحاضر؟

الصاع أربعة أمداد، وهي تسعة أرطال بالعراقيّ، فهو ستّمائة وأربعة عشر مثقالاً وربع مثقال بالمثقال الصيرفيّ، فيكون بحسب حقّة النجف ـ الّتي هي تسعمائة مثقال وثلاثة وثلاثون مثقالاً وثلث مثقال ـ نصف حقّة ونصف وقيّة وأحد وثلاثون مثقالا إلّا مقدار حمصتين وبحسب حقّة الإسلامبول ـ وهي مائتان وثمانون مثقالاً ـ حقّتان وثلاثة أرباع الوقيّة ومثقال وثلاثة أرباع المثقال، وبحسب المنّ الشاهي ـ وهو ألف ومائتان وثمانون مثقالاً ـ نصف منّ إلّا خمسة وعشرون مثقالاً وثلاثة أرباع المثقال.

والمثقال الشرعي يساوي أربعة غرامات وستة أعشار الغرام (٦ / ٤ غم).

وقد بحثنا عن هذا الموضوع بشكل مفصّل في كتابنا الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء، فلاحظ.[1]

---

١. لاحظ الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ١ / ٢٨٣ ـ ٢٩٠ و ٣٤٣ ـ ٣٤٥.

الفصل الرابع

في وقت وجوبها

هنا جهات من البحث:

الأُولى: مبدأ وجوبها، بمعنى أنّ من لم يدركه جامعاً للشرائط السابقة لا تجب عليه.

الثانية: سعة وجوبها ومنتهى وقتها، بمعنى أنّه لا يجوز له التأخير عنه في مقام الامتثال.

الثالثة: جواز تقديمها على وقتها(دخول ليلة العيد مثلاً) كإخراجها في شهر رمضان. [1] والمراد من الإخراج هو دفعها إلى الفقير وصرفها إلى المستحقّ وليس المراد منه العزل. وإليك البحث في هذه الجهات واحدة بعد الأُخرى.

الجهة الأُولى: في مبدأ وقت وجوبها

اختلفت كلمة الأصحاب في تحديد مبدأ وجوبها إلى أقوال ثلاثة:

١.تجب بغروب شمس آخر يوم من شهر رمضان جامعاً للشرائط.

---

١ . وتأتي الجهة الثالثة ضمن المسألة ١، فلاحظ .

تجب بطلوع الفجر من يوم الفطر جامعاً للشرائط.

٣.تجب بطلوع الفجر من يوم الفطر بشرط أن يكون جامعاً للشرائط عند غروب ليلة العيد. والأخير قول جديد وهو خيرة النراقي حيث حاول الجمع بين القولين ودليليهما، فجعل المبدأ هو طلوع الفجر بشرط أن يكون حائزاً للشرائط في غروب ليلة العيد. (١)

وعلى كلّ تقدير فتظهر الثمرة في موارد:

أ.لو مات بعد غروب ليلة العيد جامعاً للشرائط، يجب الإخراج من تركته على القول الأوّل دون الثاني، بناء على أنّ الفطرة كزكاة المال حقّ مالي متعلّق بالذمّة.

ب.إذا كان غروب ليلة العيد غنياً فليس له تقويت أمواله قبل طلوع الفجر، لتنجز الوجوب؛ بخلاف الثاني، فلا يجب عليه حفظ القدرة قبل الوجوب، أي قبل طلوع الفجر.

ج.لو بلغ الصبي أو تحرر العبد أو زال الجنون أو عال شخصاً أو صار غنياً بعد الغروب أثناء الليل، فتجب الفطرة على القول الثاني دون الأوّل.

وأمّا الأقوال فالظاهر من الشيخ الطوسي هو القول الأوّل، قال: وقت وجوب هذه الزكاة إذا طلع هلال شوال وآخره عند صلاة العيد. (٢)

وأمّا نسبة هذا القول إلى«النهاية» و«الخلاف» و«المبسوط»فغير

---

١ . مستند الشيعة: ٩ / ٤٢٢ .

٢ . الجمل والعقود:٢٩٢؛ الاقتصاد: ٢٨٤ .

صحيح، لأنّه فيها بصدد بيان وقت الإخراج لا بصدد بيان مبدأ الوجوب.

قال في «النهاية»: الوقت الذي يجب فيه إخراج الفطرة يوم الفطر قبل صلاة العيد، ولو أنّ إنساناً أخرجها قبل يوم العيد بيوم أو يومين أو من أوّل الشهر إلى آخره، لم يكن به بأس، غير أنّ الأفضل ما قدّمناه.(١)

وقال في «الخلاف»: وقت إخراج الفطرة يوم العيد قبل صلاة العيد، فإن أخرجها بعد صلاة العيد كانت صدقة.(٢)

وقال في «المبسوط»: والوقت الذي يجب فيه إخراج الفطرة قبل صلاة العيد، فإن أخرجها قبل ذلك بيوم أو يومين أو من أوّل الشهر إلى آخره كان جائزاً.(٣)

وقال ابن حمزة:إذا طلع هلال شوال إلى أن يتضيّق وقت صلاة العيد.(٤)

وقال المحقّق: تجب الفطرة بغروب شمس آخر يوم من شهر رمضان. وقال ابن الجنيد وجماعة من الأصحاب: تجب بطلوع الفجر يوم العيد.(٥)

وقال في «الشرائع»: وتجب بهلال شوال.(٦)

وقال العلّامة في «التذكرة»: تجب الفطرة بغروب الشمس من آخر يوم من شهر رمضان.(٧)

---

١. النهاية: ١٩١.

٢. الخلاف:١٥٥/٢، كتاب الزكاة، المسألة ١٩٨.

٣. المبسوط: ١ / ٢٤٢.

٤. الوسيلة: ١٣١.

٥. المعتبر: ٢ / ٦١١.

٦. الشرائع: ١ / ١٧٥.

٧. التذكرة:٣٩١/٥، المسألة ٢٩٦.

هذا وقد ذهب إلى القول الآخر جماعة من أصحابنا نسبه في «المختلف» إلى ابن الجنيد والمفيد في «المقنعة» والسيد المرتضى وأبي الصلاح وابن البراج وسلار وابن زهرة. (١)

هذا كلّه عند الأصحاب.

وأمّا فقهاء السنّة:

فيقول ابن رشد: وأمّا متى يجب إخراج زكاة الفطرة؟ فإنّهم اتّفقوا على أنّها تجب في آخر رمضان، لحديث ابن عمر: «فرض رسول اللّه ﷺ زكاة الفطر من رمضان».

واختلفوا في وقت تحديد زكاة الفطر، فقال مالك في رواية ابن القاسم عنه:

تجب بطلوع الفجر من يوم الفطر.

وروى عنه أشهب أنّها تجب بغروب الشمس من آخر يوم من رمضان.

وبالأوّل قال أبو حنيفة، وبالثاني قال الشافعي. (٢)

ونقل العلّامة في «التذكرة»أقوالهم بالنحو التالي: تجب الفطرة بغروب الشمس من آخر يوم من شهر رمضان ـ وبه قال الشافعي في الجديد، وأحمد وإسحاق والثوري ومالك في إحدى الروايتين ـ لقوله عليه السلام: «فرض زكاة الفطر طهرة للصائم» ولا يصدق عليه يوم العيد اسم الصوم. (٣)

وعلى كلّ تقدير فقد استدلّ للقول الأوّل بروايتين:

---

١. المختلف: ٣ / ٢٩٧ ـ ٢٩٨. ٢. بداية المجتهد: ٣ / ١٤٠. ٣. التذكرة: ٥ / ٣٩١.

١.ما رواه الصدوق عن علي بن أبي حمزة، عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في المولود يولد ليلة الفطر واليهودي والنصراني يسلم ليلة الفطر؟ قال:

«ليس عليهم فطرة، ليس الفطرة إلّا على من أدرك الشهر». [١]

وقد أورد عليها بأنّ السند ضعيف بعلي بن أبي حمزة؛ وأمّا الدلالة فأقلّ ما يستفاد منها انّ الإدراك شرط للوجوب، وأمّا أنّه المبدأ فلا يمكن أن يكون مبدأ الوجوب هو الطلوع بشرط إدراك الغروب كما عرفت من صاحب مستند الشيعة.

يلاحظ عليه: أنّ التفكيك وإن كان صحيحاً عقلاً، لكنّه خلاف المتبادر عرفاً في نظائر المقام، فإذا قيل: «لا صلاة لمن لم يبلغ»يفهم منه عرفاً أنّ مبدأ الوجوب هو البلوغ.

٢.صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن مولود ولد ليلة الفطر، عليه فطرة؟قال: «لا، قد خرج الشهر».

وسألته عن يهودي أسلم ليلة الفطر، عليه فطرة؟قال: «لا». [٢]

وأُورد عليها بمثل ما أورد على الأُولى من أنّها بصدد بيان نفي الوجوب لمن لم يدرك الشهر وأنّه يجب لمن أدركه، وأمّا أنّ إدراك الشهر مبدأ الوجوب فلا تدلّ عليه.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢ .

يلاحظ عليه: بما تقدّم حول الإشكال على الرواية الأُولى من أنّ التفكيك بين الأمرين صحيح عقلاً لا عرفاً، لأنّ المتبادر عند العرف من أمثال هذه التعابير هو أنّ إدراك الشهر مبدأ الوجوب وحمل الروايتين على أنّهما بصدد بيان شرط الوجوب لا مبدأه مبني على أنّ السؤال عن الشرط لا المبدأ ولا عن كليهما، وهو خلاف الظاهر، فإنّ المتبادر من الرواية أنّ السائل بصدد التعرف على الموضوع كلّه لا على خصوص شرطه فقط.

وإذا أُضيف إلى الحديثين ذهاب جلّ الفقهاء إلى أنّ مبدأه غروب ليلة العيد، يكون القول الأوّل أوثق وأكثر اطمئناناً من الثاني. واختاره الشيخ في كتبه كما مرّ، وتبعه ابن حمزة في «الوسيلة» [١]، والحلي في «السرائر» [٢]، والمحقّق في «المعتبر» [٣]، والعلّامة في «المنتهى» [٤]، ومعظم المتأخّرين.[٥]

ثمّ لو قلنا بتمامية دلالة الحديثين فلا تصل النوبة إلى استصحاب عدم تعلّق الوجوب إلى طلوع الفجر، والعجب أنّ السيد الخوئي أطنب الكلام في تثبيت الاستصحاب في المقام مع أنّه من الاستصحابات الحكمية التي لا يقول هو بحجيتها.[٦]

---

١. الوسيلة: ١٣١.

٢. السرائر: ١ / ٤٦٩.

٣. المعتبر: ٢ / ٦١١.

٤. المنتهى: ١ / ٥٣٩.

٥. الجواهر: ١٥ / ٥٢٧.

٦. مستند العروة: ٢٤ / ٤٦٤.

الاستدلال للقول الثاني

استدلّ للقول الثاني بصحيح العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الفطرة، متى هي؟فقال: «قبل الصلاة يوم الفطر»، قلت: فإن بقي منه شيء بعد الصلاة؟قال: «لا بأس نحن نعطي عيالنا منه ثمّ يبقى فنقسّمه».[1]

يلاحظ عليه:أوّلا: أنّ السؤال إنّما هو عن وقت أداء الفطرة، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّه قبل الصلاة يوم الفطر، وعندئذ فكيف يستنبط منه أنّ مبدأ الوجوب هو قبل الصلاة أو طلوع الفجر من يوم العيد؟ ويشهد على ذلك قوله:

«نحن نعطي عيالنا منه»،إذ ليس المراد هو الإعطاء لغاية الصرف، لأنّه لا يجوز صرف الفطرة في العيال فضلاً عن صرف الإمام فطرته فيهم، بل الإعطاء من باب الأمانة لتبقى عندهم حتّى تقسم في الوقت المناسب.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الرواية بصدد بيان وقت الإخراج والأداء والدفع إلى الفقراء لا بصدد بيان وقت الوجوب ومبدئه.

وثانيا: لا دلالة لها على التوقيت بطلوع الفجر وإن حاول المحقّق النراقي [2] أن يطبق الرواية على هذا القول ببيان غير تام،إذ كيف يمكن أن يستدلّ بقوله:

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

٢ . مستند الشيعة: ٩ / ٤٢١ .

«قبل الصلاة يوم الفطر»على أوّل الفجر.

ونظير الصحيحة في عدم الدلالة خبر إبراهيم بن ميمون قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «الفطرة إن أُعطيت قبل أن تخرج إلى العيد فهي فطرة، وإن كانت بعد ما يخرج إلى العيد فهي صدقة».[1] وذلك لأنّ الحديث بصدد بيان وقت الإخراج والدفع إلى الفقير وأنّه يحسب فطرة إذا أخرج قبل الصلاة وصدقة إذا أخرج بعدها، وأين هي من الدلالة على أنّ مبدأ الوجوب هو طلوع الفجر؟!

وبالجملة لم نجد دليلاً صالحاً على هذا القول، أي كون المبدأ طلوع الفجر.

وأمّا دليل القول الثالث الذي هو خيرة النراقي في «مستند الشيعة»فقد اتّضح بما ذكرنا حيث زعم تمامية دلالة صحيحة العيص على أنّ المبدأ طلوع الفجر، وعندئذ حمل رواية معاوية بن عمّار الدالّة على أنّ المبدأ هو غروب ليلة العيد، على أنّ الإدراك جامعاً للشرائط شرط من الشرائط على نحو الشرط المتقدّم. فالوجوب متأخّر والشرط متقدّم، وقد عرفت ضعف كلا الادّعاءين.

إلى هنا تمّ بيان مبدأ الوجوب، وقد عرفت أنّ الأقوى هو غروب ليلة الفطر، بقي الكلام في بيان منتهى الوجوب وأمده على نحو لو أخرج الفطرة بعده يكون قضاء أو غير واجب على الاختلاف الآتي، وإليك تبيينه.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

الجهة الثانية: في منتهى وجوبها

لمّا كان إخراج الفطرة واجباً موسّعاً لكن مؤقّتاً، فهنا أقوال ثلاثة:

أ.يمتد الوجوب إلى إقامة صلاة العيد.

ب.يمتد إلى الزوال.

ج.يمتد إلى غروب يوم العيد.

وإليك دراسة الأقوال واحداً تلو الآخر:

ا. امتداده إلى إقامة الصلاة

والمعروف بين القدماء هو القول الأوّل عدا ابن الجنيد والسيد المرتضى منهم، ومن المتأخّرين العلّامة في «المختلف».[١] وإليك بعض كلماتهم:

١. قال الصدوق: وهي زكاة إلى أن تصلّي العيد، فإن أخرجتها بعد صلاة العيد، فهي صدقة.[٢]

٢. قال المفيد: وقت وجوبها يوم العيد بعد الفجر منه قبل صلاة العيد.[٣]

٣. قال السيد المرتضى: وقت وجوب هذه الصدقة طلوع الفجر من يوم الفطر قبل صلاة العيد، وقد روي أنّه في سعة من أن يخرجها إلى زوال

---

١. المختلف، ٣ / ٢٩٩.
٢. المقنع: ٦٧.
٣. المقنعة: ٢٤٩.

الشمس من يوم الفطر.[١] والظاهر أنّ مختاره هو ما جاء في صدر كلامه.

٤. وقال الشيخ: الوقت الذي يجب فيه إخراج الفطرة، يوم الفطر قبل صلاة العيد.[٢]

٥. وقال أبو الصلاح: فإن أخّرها إلى بعد الصلاة كان قاضياً.[٣]

٦. وقال سلّار: وأمّا وقت هذه الزكاة فهو عيد الفطر من بعد الفجر إلى صلاة العيد.[٤]

وقال ابن البراج: ويتضيّق الوجوب كلّما قرب وقت صلاة العيد.[٥]

واستدلّ لهذا القول بوجوه:

١.خبر إبراهيم بن منصور، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «الفطرة إن أُعطيت قبل أن تخرج إلى العيد فهي فطرة، وإن كانت بعد ما يخرج إلى العيد فهي صدقة».[٦]

والخروج إلى العيد كناية عن إقامة صلاته، وعلى هذا فالإخراج قبل الصلاة يحسب فطرة وبعدها صدقة مندوبة، وهو يلازم امتداد وقت الفطرة إلى إقامة الصلاة.

٢.صحيحة عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال:

---

١. جمل العلم والعمل: ٨٠.
٢. النهاية: ١٩١.
٣. الكافي في الفقه: ١٦٩.
٤. المراسم: ١٣٦.
٥. المهذب: ١ / ١٧٦.
٦. الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

«وإعطاء الفطرة قبل الصلاة أفضل، وبعد الصلاة صدقة». [١]

ولا يخفى عدم الانسجام بين الصدر والذيل، فإنّ مقتضى صيغة«أفعل» بقاء الوقت إلى ما بعد الصلاة، غير أنّ الإخراج قبلها أكثر فضيلة، كما أنّ مقتضى عدّها بعد الصلاة صدقة مندوبة، انتهاء وقتها بإقامة الصلاة وإلّا لم تنقلب الفطرة إلى الصدقة، بل تبقى على ما كانت عليها.

وبما أنّ ظهور الذيل كونها صدقة أقوى من ظهور«أفعل»في بقاء الوقت، يقدّم الثاني على الأوّل وتكون صيغة: «أفعل»مجردة عن التفضيل، مثل قوله سبحانه: ﴿رَبِّ اَلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمّٰا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾[٢]، وقوله: ﴿قُلْ أَذٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ اَلْخُلْدِ اَلَّتِي وُعِدَ اَلْمُتَّقُونَ﴾[٣]، ومن المعلوم أنّه لا خير في مقابل الجنة الذي هو الجحيم.

٣.صحيح الفضلاء، عنهما عليهما السلام أنّهما قالا: «على الرجل أن يعطي عن كلّ من يعول من حرّ وعبد، وصغير وكبير، يعطي يوم الفطر قبل الصلاة فهو أفضل، وهو في سعة أن يعطيها من أوّل يوم يدخل من شهر رمضان إلى آخره». [٤]

إنّ الضمير في قوله: «فهو أفضل»يرجع إلى الإعطاء قبل الصلاة فهو أفضل من الإعطاء قبل ذلك اليوم بقرينة قوله: «وهو في سعة من أن يعطيها

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

٢ . يوسف: ٣٣ .

٣ . الفرقان: ١٥ .

٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤ .

من أوّل يوم يدخل من شهر رمضان»فيكون مضمون الرواية التأكيد على كون الإخراج قبل الصلاة أو قبل عدّة أيام.

٤.ما رواه السيد ابن طاووس قال: روينا باسنادنا إلى الصادق عليه السلام قال:

«ينبغي أن يؤدّي الفطرة قبل أن يخرج الناس إلى الجبّانة، فإن أدّاها بعد ما يرجع فإنّما هو صدقة وليست فطرة». [١] الجبّانة بالتشديد هي الصحراء وتطلق على المقبرة أيضاً، ولكن المراد هنا هو الأوّل، لأنّ صلاة العيد يؤتى بها في الصحراء.

٥.ما رواه العياشي عن سالم بن مكرم الجمال، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال:

«أعط الفطرة قبل الصلاة ـ إلى أن قال: ـ وإن لم يعطها حتى ينصرف من صلاته فلا يعد له فطرة». [٢]

٦.مفهوم موثّقة إسحاق بن عمّار وغيره قال: سألته عن الفطرة؟فقال: «إذا عزلتها فلا يضرّك متى أعطيتها، قبل الصلاة أو بعد الصلاة». [٣]

فإنّ مفهوم وجود السعة عند العزل هو عدمها عند عدم العزل.

وما ذكرنا من الروايات يشرف الفقيه على القول بانتهاء الوقت بصلاة العيد، فإنّ بعضها وإن كان ضعيفاً سنداً ولكن يشدّ بعضها بعضاً.

إلى هنا تمّ الاستدلال على القول الأوّل، وإليك الكلام في القول الثاني.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٧.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٨.

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

٢. امتداد الوقت إلى الزوال

قد ذهب لفيف من الفقهاء إلى امتداد وقته إلى الزوال، نذكر منهم ما يلي:

١. قال ابن الجنيد:أوّل وقت وجوبها طلوع الفجر من يوم الفطر وآخره زوال الشمس منه، والأفضل في تأديتها من بين طلوع الفجر إلى أن يخرج الإنسان إلى صلاة العيد، وهو في سعة أن يخرجها إلى زوال الشمس. [١]

٢. وقال المرتضى في ذيل كلامه السابق: وروي أنّه في سعة من أن يخرجها إلى زوال الشمس من يوم الفطر.[٢] وقد مرّ أنّ المختار عنده غير هذا.

٣. وقال العلّامة في «المختلف»:إنّ هذا القول هو الأقرب، واستدلّ عليه بقوله:إنّها تجب قبل صلاة العيد، ووقت صلاة العيد ممتد إلى الزوال فيمتد الإخراج إلى ذلك الوقت. [٣]

٤. وقال الشهيد: ولا يجوز تأخيرها عن الزوال إلّا لعذر فيأثم بدونه.[٤]

استدلّ على هذا القول بوجوه:

أ.ما نقلناه عن العلّامة الحليّ في «المختلف»، ولا يخفى ضعفه، فإنّ لازم كلامه خروج وقتها بالصلاة مهما صلّى، لا امتداد وقتها إلى الزوال وإن

---

١. المختلف: ٣ / ٢٩٨.
٢. جمل العلم والعمل: ٨٠.
٣. المختلف: ٣ / ٢٩٩.
٣. المختلف: ٣ / ٢٩٩.
٤. البيان: ٢١٠.

صلّى، والكلام في المقام في مَن صلى صلاة العيد، وأمّا من لم يصلّ فسيأتي الكلام فيه.

ب. صحيح العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الفطرة متى هي؟فقال: «قبل الصلاة يوم الفطر». (١)

وجه الاستدلال: هو حمل لفظ الصلاة على وقت الصلاة، فكأنّه قال:إذا كان قبل وقت الصلاة. (٢)

يلاحظ عليه: أنّه تأويل بلا شاهد، مضافاً إلى أنّه لا يجري في الروايات الدالّة على أنّ الميزان هو كون الإخراج قبل الصلاة وبعده.

ج.ما رواه السيد في «الإقبال» نقلاً من كتاب عبد اللّه بن حمّاد الأنصاري عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «أدّ الفطرة عن كلّ حرّ ومملوك، فإن لم تفعل خفت عليك الفوت»، قلت: وما الفوت؟قال: «الموت». قلت:أقبل الصلاة أو بعدها؟

قال: «إن أخرجتها قبل الظهر فهي فطرة، وإن أخرجتها بعد الظهر فهي صدقة، ولا تجزيك».

قلت: فأُصلّي الفجر وأعزلها فيمكث يوما أو بعض يوم آخر ثمّ أتصدّق بها؟ قال: «لا بأس، هي فطرة إذا أخرجتها قبل الصلاة»، قال: وقال: هي واجبة على كلّ مسلم محتاج أو موسر يقدر على فطرة». (٣)

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

٢ . المختلف: ٣ / ٢٩٩ .

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٦ .

يلاحظ عليه: أنّ الحديث لا يمكن الاحتجاج به، لوجود الاختلاف بين صدره وذيله، حيث إنّ الصدر يدلّ على أنّ الميزان هو الإخراج قبل الظهر وبعده، ولكن الذيل يدلّ على أنّ الميزان هو الإخراج قبل الصلاة وبعدها، ولأجل وجود التهافت احتمل صاحب الحدائق أنّ لفظ «الظهر» في الصدر وقع سهواً من الراوي أو غلطاً من الناسخ، والصحيح هو الصلاة.[1]

فاتّضح بذلك عدم قيام دليل صالح على القول الثاني، فلندرس القول الثالث.

٣. امتداده إلى آخر اليوم

ومن الفقهاء من ذهب إلى امتداده إلى آخر يوم العيد، منهم العلّامة في «المنتهى» حيث قال: والأقرب عندي جواز تأخيرها عن الصلاة وتحريم التأخير عن يوم العيد، وقد استدلّ له بوجهين:

١. ما رواه الشيخ في الصحيح عن العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الفطرة متى هي؟ قال: «قبل الصلاة يوم الفطر» قلت: فإن بقي منه شيء بعد الصلاة؟ فقال: «لا بأس نحن نعطي عيالنا منه ثمّ يبقى فنقسّمه».[2]

حيث إنّ ذيل الحديث يدلّ على جواز تأخيرها عن الصلاة، بناء على أنّ المراد من الإعطاء للعيال هو دفعها إليهم للصرف في حاجاتهم.

يلاحظ عليه: أنّ هذا الاحتمال باطل قطعاً، فإنّ عيال الإمام يعطى عنهم

---

١. الحدائق: ١٢ / ٣٠٤.
٢. المنتهى: ١ / ٥٤١.

الفطرة ولا يعطى لهم الفطرة، فكيف تحمل الفقرة على ذلك الاحتمال؟! وعلى ذلك لا محيص من تفسير الرواية بأحد وجهين:

أ.ما ذكره صاحب الوسائل حيث قال: المراد بإعطاء العيال هو عزل الفطرة عنهم قبل الصلاة.

ب.إعطاء الفطرة المعزولة لهم ليبقى عندهم أمانة لغاية الإيصال إلى المستحق.

٢.صحيحة عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام ـ في حديث ـ: «وإعطاء الفطرة قبل الصلاة أفضل، وبعد الصلاة صدقة». [١]

يلاحظ عليه: أنّ صيغة: «أفعل»خالية عن فعل التفضيل بقرينة قوله: «بعد الصلاة صدقة».

حكم من لم يصلّ صلاة العيد

قد عرفت امتداد وقت الوجوب إلى وقت الصلاة لمن صلّاها، بقي الكلام في مَن لم يصل، فربّما يتصوّر بقاء وقتها إلى الزوال لما رواه السيد في «الإقبال» عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «إن أخرجتها قبل الظهر فهي فطرة، وإن أخرجتها بعد الظهر فهي صدقة». [٢]

يلاحظ عليه: بضعف السند أوّلاً، إذ لم يعلم سند السيد ابن طاووس

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٦ .

إلى كتاب عبد اللّه بن حماد الأنصاري؛ والتناقض في مضمونه ثانياً، كما مرّ عند الاحتجاج به على القول الثاني.

حكم من خرج الوقت ولم يخرجها

إذا خرج الوقت ولم يخرجها، سواء أكان الوقت هو الصلاة أو الزوال أو الغروب، فهنا صورتان:

الأُولى: إذا عزل الفطرة قبل الصلاة فلا خلاف بين الأصحاب في أنّه متى عزل الفطرة وعيّنها في مال مخصوص قبل الصلاة فإنّه يجوز إخراجها متى شاء وإن خرج الوقت، فتكون أمانة في يد المخرج كسائر الأمانات، حيث إنّ المكلّف يكون كالولي عن المستحق فيقوم قبضه واستيلاؤه مقام قبض المستحق واستيلائه، ولذا ينوي التقرب بالعزل المزبور. [1]

وقد تضافرت الفتاوى كالروايات على مشروعيته وأرسلوه إرسال المسلّم.

وستوافيك الفتاوى والنصوص في الجهة الثالثة.

الثانية: إذا خرج الوقت ولم يعزلها فهل تسقط تماماً أو لا؟ وعلى الثاني تعطى أداء، أو تعطى قضاء، أو تعطى من غير تعرض للأداء والقضاء؟أقوال:

وإليك دراسة الأقوال :

---

١. الجواهر: ١٥ / ٥٣٤.

الأوّل: سقوط الفطرة

ذهب ابنا بابويه، والمفيد، وأبو الصلاح، وابن البراج، وابن زهرة، والمحقّق في «الشرائع» إلى سقوط الفطرة أساساً، ولا تؤدّى لا قضاء ـ كما نسب إلى المشهور ـ ولا أداء ـ كما هو خيرة ابن إدريس ـ ودونك نصوص القائلين بالسقوط:

١. قال الصدوق: وإن أخرجها بعد الصلاة صدقة. (١)

٢. وقال المفيد: ومن أخّرها إلى بعد الصلاة فقد فاته الوقت وخرجت عن كونها زكاة الفرض إلى الصدقة والتطوّع. (٢)

٣. وقال ابن البراج: فإن أخرجها بعد هذه الصلاة لم تكن واجبة، وجرت مجرى الصدقة المتطوّع بها. (٣)

٤. وقال المحقّق: وإن لم يكن عزلها قيل: سقطت، وقيل: يأتي بها قضاء، وقيل: أداء. والأوّل أشبه. (٤)

استدلّ لهذا القول بما يلي:

١.ما رواه أهل السنّة عن النبي صلى الله عليه وآله من أنّ اللّه عزّ وجلّ فرض زكاة الفطرة طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين، فمن أدّاها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، ومن أدّاها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات. (٥)

---

١. المقنع: ٢١٢. ٢. المقنعة: ٢٤٩. ٣. المهذب: ١ / ١٧٦.

٤. الشرائع: ١٧٥/١. ولاحظ المعتبر: ٦١٤/٢، ومختصر النافع: ٦٢.

٥. سنن ابن ماجه: ٥٨٥/١، برقم ١٨٢٧.

٢. ما رواه إبراهيم بن منصور، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «الفطرة إن أُعطيت قبل أن يخرج إلى العيد فهي فطرة، وإن كانت بعد ما يخرج إلى العيد فهي صدقة». (١)

٣. أنّ زكاة الفطرة عبادة مؤقّتة فات وقتها فيتوقّف وجوب قضائها على دليل من خارج، ولم يثبت.

أقول: لا حاجة إلى الدليل الثالث، بل لا موضوع له، لأنّ موضوعه الشك في السقوط وعدمه، ومع قيام الدليل الاجتهادي ـ أعني: الروايتين ـ على السقوط، لا شك حتّى يرجع إلى تلك القاعدة.

كما أنّه لا وجه للإشكال على الرجوع إلى القاعدة بأنّ البقاء مقتضى الاستصحاب بناء على جريانه في الأحكام الشرعية الكلّية، لما عرفت من أنّه لا شكّ حتّى يرجع إلى القاعدة، أو يستشكل عليها بالاستصحاب.

فالاستدلال على البقاء بالقاعدة أو الإشكال عليه بالاستصحاب فاقد للموضوع.

إلى هنا تمّ القول الأوّل، وإليك دراسة القول الثاني.

الثاني: وجوب الإخراج قضاء

ذهب العلّامة في «المختلف» (٢) والشهيد في «الدروس» (٣) إلى وجوب الإخراج قضاء. وقد استدلّ عليه بوجهين:

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

٢. المختلف: ٣ / ٣٠٤. ٣. الدروس: ١ / ٢٥٠.

١. أنّ المقتضي للوجوب تام والمانع لا يصلح للمانعية.

أمّا وجوب المقتضي فالدليل عليه العموم الدالّ على وجوب إخراج الفطرة عن كلّ رأس بصاع؛ وأمّا عدم المانع فلأنّه ليس إلّا خروج وقت الأداء، لكنّه لا يصلح للمعارضة،إذ خروج الوقت لا يسقط الحقّ، كالدين وزكاة المال والخمس وغيرها.

يلاحظ على الاستدلال: أنّه مبني على أن يكون في مورد الفطرة ـ وراء التكليف بالإخراج ـ اشتغال الذمّة بمقدار الفطرة على وجه الدين، فعندئذ لا يزاحم خروج الوقت ثبوته في الذمّة.

وأمّا لو أنكرنا ذلك كما هو اللائح من الأدلّة وقلنا بأنّه ليس في المقام إلّا حكم تكليفي مؤقت دون أن تشتغل الذمة بشيء، فخروج الوقت يوجب انتفاء الحكم التكليفي بانقضاء وقته.

اللّهمّ إلّا أن يتمسّك بالاستصحاب، وهو غير هذا الدليل.

٢.ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي عبد اللّه عليه السلام في رجل أخرج فطرته فعزلها حتّى يجد لها أهلاً، فقال: «إذا أخرجها من ضمانه فقد برئ، وإلّا فهو ضامن لها حتى يؤدّيها إلى أربابها». [1]

وجه الاستدلال: أنّ المراد من الإخراج في قوله: «إذا أخرجها»هو العزل، وعلى ضوء ذلك يكون مع قوله: «وإلّا»هو إن لم يعزلها فهو لها ضامن حتّى يؤدّي إلى أربابها.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

يلاحظ عليه: أنّ ما استدلّ به مبني على تفسير الرواية بالنحو الذي ذكره المستدلّ، لكنّه خلاف الظاهر،إذ الموضوع المسؤول عنه في كلا الشقين هو الزكاة المعزولة ولا بحث في غيرها، كما هو ظاهر لمن تأمّل في الرواية، وعلى هذا يتغيّر معنى الرواية ويكون المراد من قوله: «إذا أخرجها» ومقابله، هو صرفها في الفقراء وأداؤها إلى أهلها وعدم صرفها فيهم، فلا ضمان في الأوّل، لأنّ المفروض أنّه صرفها في الفقراء؛ بخلاف الصورة الثانية فيضمنها حتّى يؤدّيها إلى أربابها، فالمراد من الضمان هو كونه مكلّفاً ومسؤولاً عن الإيصال إلى أهلها لا كونها مضمونة بالمثل أو القيمة.

الثالث: الإخراج أداء

ذهب ابن إدريس إلى لزوم إخراجها أداء، قائلاً: بأنّ الزكاة المالية والرأسية تجب بدخول وقتها، وإذا دخل وجب الأداء ولا يزال الإنسان مؤدياً لها، لأنّ بعد دخول وقتها هو وقت الأداء في جميعه.[1]

يلاحظ عليه: أنّ وجوب إخراج الفطرة وجوب مؤقّت محدّد من كلا الجانبين، فإذا خرج الوقت ينتفي كون إخراجها أداء، بل لو كان دليل على القضاء يصبح قضاء.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّه لا دليل على وجوب الإخراج بعد خروج الوقت، فالسقوط أوفق بالقواعد.

نعم الاحتياط بإخراجها بلا تعرض للأداء والقضاء حسن .

---

١ . السرائر: ١ / ٤٧٠ .

الجهة الثالثة: في تقديمها على وقتها

هل يجوز تقديم زكاة الفطرة على وقتها في شهر رمضان؟فيه خلاف بعد الاتّفاق على أمرين:

أ. لا يجوز تقديمها على شهر رمضان وإخراجها بعنوان الفطرة.

ب. يجوز تقديمها بعنوان القرض ثمّ احتساب الدين فطرة عند وجوبها، بشرط بقاء المقترض واجداً لشرط أخذ الزكاة عند الاحتساب.

إنّما الكلام في تقديمها في شهر رمضان على وقت الوجوب، وإخراجها فطرة ودفعها إلى المستحقّ قبل غروب شمس يوم العيد.

نسب الجواز إلى المشهور، فنذكر منهم ما يلي:

١. قال الشيخ في «النهاية»: ولو أنّ إنساناً أخرجها قبل يوم العيد بيوم أو يومين أو من أوّل الشهر إلى آخره لم يكن به بأس.[١]

٢. وقال في «المبسوط»: فإن أخرجها قبل ذلك بيوم أو يومين أو من أوّل الشهر إلى آخره كان جائزاً، غير أنّ الأفضل ما قدمناه.[٢]

٣. وقال في «الخلاف»: وقت إخراج الفطرة يوم العيد قبل صلاة العيد، فإن أخرجها بعد صلاة العيد كانت صدقة، فإن أخرجها من أوّل الشهر كان جائزاً.[٣]

---

١. النهاية: ١٩١. ٢. المبسوط: ١ / ٢٤٢.

٣. الخلاف:١٥٥/٢، كتاب الزكاة، المسألة ١٩٨.

٤. وقال ابن البراج: وقد ورد جواز تقديم إخراجها في شهر رمضان، والأفضل إخراجها في الوقت المضروب لوجوبها.[١]

٥. وقال ابن حمزة: ويجوز تعجيلها من أوّل شهر رمضان.[٢]

٦. وقال ابن سعيد: ويجوز تعجيل الفطرة من أوّل الشهر.[٣]

٧. وقال المحقّق في «المعتبر»: ويجوز تقديمها من أوّل الشهر. وبه قال الشافعي، لأنّ سبب الصدقة الصوم، والفطر عنه، فجاز التقديم لوجود أحد السببين، كتقديم زكاة المال بعد كمال النصاب وقبل الحول.[٤]

وقال العلّامة في «التذكرة»: «يجوز تقديم الفطرة من أوّل رمضان ـ لا عليه ـ عند أكثر علمائنا. وبه قال الشافعي، لأنّ سبب الصدقة الصوم والفطر عنه، فإذا وجد أحدهما جاز تعجيلها، كزكاة المال بعد ملك النصاب.[٥]

ولأجل هذه الأقوال نسب الشهيد الجواز إلى المشهور في «الدروس».[٦]

والعجب أنّ صاحب المدارك نسب المنع إلى المشهور.[٧]

نعم اختار المحقّق في «الشرائع»عدم الجواز.[٨]

وقال ابن قدامة: يجوز تقديم الفطرة قبل العيد بيومين لا يجوز أكثر من

---

١. المهذب: ١ / ١٧٦.
٢. الوسيلة: ١٣١.
٣. الجامع للشرائع: ١٣٩.
٤. المعتبر: ٢ / ٦١٣.
٥. التذكرة: ٥ / ٣٩٧.
٦. الدروس: ١ / ٢٥٠.
٧. المدارك: ٥ / ٣٤٥.
٨. الشرائع: ١ / ١٧٥.

ذلك، وقال ابن عمر:كانوا يعطونها قبل الفطر بيوم أو يومين، وقال بعض أصحابنا: يجوز تعجيلها من بعد نصف الشهر.

وقال أبو حنيفة: ويجوز تعجيلها من أوّل الحول.

وقال الشافعي: ويجوز من أوّل شهر رمضان، لأنّ سبب الصدقة الصوم والفطر عنه، فإذا وجد أحد السببين جاز تعجيلها كزكاة المال بعد ملك النصاب. (١)

وبالرغم من ذهاب المشهور من علمائنا إلى الجواز فإنّ مقتضى القاعدة هو عدم الجواز، فإنّ إيجاب الفطرة في أوّل شهر رمضان قبل حصول شرط الوجوب ـ أعني: رؤية الهلال ـ على خلاف القاعدة وخلاف ما ارتكز عليه العرف، وتصحيح الجواز عن طريق الشرط المتأخّر وإن كان أمراً ممكناً لكنّه يحتاج إلى دليل.

ويمكن أن يستأنس للمنع بما ورد في تقديم زكاة المال على وقت وجوبها، فقد تضافر المنع عليه وشبّهه الإمام بالصلاة قبل الوقت. (٢)

فلم يبق في المقام ما يمكن أن يستدلّ به على الجواز إلّا صحيحة الفضلاء لكن ذيلها مشتمل على جواز إخراج نصف صاع من الحنطة مكان صاع من الشعير.

عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهما السلام أنّهما قالا: على الرجل أن يعطي عن

---

١ . المغني: ٢ / ٦٦٨ .

٢ . لاحظ الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء (للمؤلّف): ٢ / ٤٢٨ المسألة ٤ من الفصل التاسع .

كلّ من يعول من حر وعبد، وصغير وكبير، يعطي يوم الفطر قبل الصلاة فهو أفضل، وهو في سعة أن يعطيها من أوّل يوم يدخل من شهر رمضان.[١]

نعم حملها المانعون على القرض، ولكنّه ليس بتام، لأنّ الإقراض غير محدّد بشهر رمضان، بل يجوز قبله، والأولى أن يقال:إنّ اشتمال الصحيح على الحكم الشاذّ، وإنّ حكم زكاة الفطرة كحكم زكاة المال يصدّان الفقيه عن الإفتاء على وفقها.

في جواز عزلها من مال مخصوص

في المسألة فروع خمسة هي:

١. جواز عزل زكاة الفطرة في مال مخصوص من الجنس والنقد.

٢. النيّة حين العزل والدفع.

٣. عزل أقلّ من صاع.

٤. عزلها في مال أزيد من الفطرة بحيث يكون المعزول مشتركاً بينه وبين الزكاة.

٥. عزلها في مال مشترك بينه وبين غيره.

وإليك دراسة هذه الفروع واحداً تلو الآخر:

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤؛ ونقل الذيل في الباب ٦، الحديث ١٤ .

ا. عزلها في مال مخصوص

لقد تضافرت الروايات كالفتاوى على مشروعية العزل وأرسلوه إرسال المسلّم.

قال الشيخ في «المبسوط»: فإذا كان يوم الفطر أخرجها وسلّمها إلى مستحقّها، فإن لم يجد له مستحقّاً عزلها من ماله، ثمّ يسلّمها بعد الصلاة أو من غد يومه إلى مستحقّها، فإن وجد لها أهلاً وأخّرها كان ضامناً، وإن لم يجد لها أهلاً وعزلها لم يكن عليه ضمان.(١)

وقال المحقّق: فإن خرج وقت الصلاة وقد عزلها، أخرجها واجباً بنية الأداء.(٢)

وقال في «المعتبر»: فإن كان عزلها أخرجها مع الإمكان.(٣)

وقال العلّامة: يجوز العزل كزكاة المال، فإذا عزلها ولم يخرجها مع القدرة ضمن، وإن لم يتمكّن فلا ضمان.(٤)

وقال في «المنتهى»: يصحّ العزل إذا عزلها المالك كزكاة المال.(٥)

وقال في «المدارك»: المراد بالعزل: تعيينها في مال بقدرها، وإطلاق عبارات الأصحاب تقتضي جوازه مع وجود المستحق وعدمه.(٦)

وقال في «الحدائق»: الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب ـ رضوان اللّه

---

١. المبسوط: ١ / ٢٤٢.
٢. الشرائع: ١ / ١٧٥.
٣. المعتبر: ٢ / ٦١٣.
٤. التذكرة: ٥ / ٣٩٧.
٥. المنتهى: ١ / ٥٤١.
٦. المدارك: ٥ / ٣٤٩.

عليهم ـ في أنّه متى عزل الفطرة، أي عيّنها في مال مخصوص قبل الصلاة، فإنّه يجوز إخراجها حينئذ بعد ذلك وإن خرج وقتها. (١)

إلى غير ذلك من الكلمات المتضافرة.

وأمّا الروايات فهي أيضاً متضافرة نكتفي منها بما يلي:

١.ما رواه الصدوق عن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الفطرة؟ قال: «إذا عزلتها فلا يضرك متى أعطيتها، قبل الصلاة أو بعدها». (٢)

٢. ما رواه الشيخ عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «في الفطرة إذا عزلتها وأنت تطلب بها الموضع أو تنتظر بها رجلاً فلا بأس به». (٣)

٣. ورواية سليمان بن حفص المروزي قال: سمعته يقول:إن لم تجد من تضع الفطرة فيه، فاعزلها تلك الساعة قبل الصلاة. (٤)

٤. وفي الصحيح عن زرارة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في رجل أخرج فطرته فعزلها حتّى يجد لها أهلاً؟ فقال: «إذا أخرجها من ضمانه فقد برئ، وإلّا فهو ضامن لها حتّى يؤدّيها إلى أربابها». (٥)

ثمّ إنّ ظهور الروايات في العزل من الجنس لا يعمّ العزل من القيمة،

---

١ . الحدائق: ١٢ / ٣٠٧.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤ .

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥ .

٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١ .

٥ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢ .

ولكن العزل منها تابع لحكم الفطرة بما هي فطرة، فإذا جاز دفعها من القيمة جاز عزلها منها أيضاً.

هذا وانّ المهم هو عزل المالية المشتركة بين الجنس والقيمة، وهو حاصل في تلك الصورتين.

٢. النية حين العزل والدفع

إذا كان العزل بمعنى تعيين الزكاة في مال مخصوص فيحتاج إلى النية لتعيين ما عزل في الفطرة، وهو يحصل بالنية حين العزل، والأحوط بقاؤها إلى حين الدفع أو تجديد النية حينه.

٣. عزل أقل من صاع

هل يجوز عزل الأقل من صاع أو لا؟

قال في «المسالك»: ولو عزل أقلّ منها، اختص الحكم به. [١]

ويستأنس للجواز بوجهين:

أ. ولاية المالك على التعيين التي لا فرق فيها بين الكلّ والجزء.

ب. المراد من عزل الفطرة عزل الجنس الصادق على الجزء والكلّ.[٢]

وقد تأمّل في الوجهين، ولعلّ وجه التأمّل في الأوّل أنّ للمالك الولاية في

---

١. المسالك: ١ / ٤٥٢.

٢. المستمسك: ٩ / ٤٣٣.

تعيين ما يصدق عليه أنّه فطرة، أي الصاع من بين الأصوعة الكثيرة، لا تعيين ما لا يصدق عليه الفطرة كنصف صاع.

وعلى الثاني المتبادر من الروايات تعيين الفطرة التي ليست بأقلّ من صاع والأقل من صاع ليس فطرة.

وأمّا الولاية على القدر المشترك بين الكلّ والجزء فلم تثبت.

٤. عزلها في مال أزيد من الفطرة بحيث يكون المعزول مشتركاً بينه وبين الزكاة

لو عزل صاعين على أن يكون أحدهما فطرة دون الآخر على وجه الإشاعة، أو عزل صاعين مشتركين بينه وبين شخص آخر.

قال في «المسالك»: ومن تحقّق العزل مع زيادته عنها احتمال، ويضعف بتحقّق الشركة وانّ ذلك يوجب عزلها في جميع ماله، وهو غير المعروف من العزل.

وأورد عليه في «الجواهر»بأنّ المدار هو صدق العزل عرفاً، ولا ريب في عدم صدقه في جميع المال.[1]

أقول: لعلّ كلمة العزل لا تساعد الشركة، بل تطلب لنفسها تعين الفطرة في مال مخصوص، ومع الشركة لا تعيين، فالأحوط تركه.

٥. وممّا تقدّم يعلم حكم عزلها في المال المشترك بينه وبين غيره، فلا نعيد.

---

١. الجواهر: ١٥ / ٥٣٥.

إذا عزلها وأخّر دفعها إلى المستحقّ

إذا عزل الزكاة وتلفت، فإن تمكّن من الدفع إلى المستحق وأخّر وتلف فهو ضامن، وإلّا فليس ضامناً.

والروايات المفصّلة بين التمكّن وعدم التمكّن في الضمان ناظرة إلى زكاة المال ففي صحيح محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: رجل بعث بزكاة ماله لتقسّم فضاعت، هل عليه ضمانها حتّى تقسم؟فقال: «إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن». وبهذا المضمون رواية زرارة.[1] فلو قلنا بإلغاء الخصوصية وانّ الحكم راجع إلى طبيعة الزكاة، يكون للتفصيل في المقام وجه، وإلّا فيكون المرجع هو القواعد العامّة، وهو أنّ المالك يضمن عند التعدّي والتفريط دون غيرهما، وتظهر الثمرة أنّه إذا أخّر الدفع لغاية عقلائية كدفعها لمن فيه مرجح كالرحم والجار وغيرهما وتلف فلا يضمن على القاعدة، لعدم التعدّي والتفريط، بخلاف ما إذا قلنا بالملاك السابق وهو تأخير الدفع مع وجود المستحق.

والظاهر أنّ التفكيك بين الزكاتين مع دخولهما تحت عنوان الصدقات أمر بعيد، فما ذكره صاحب العروة[2] هو الأقوى، إلّا إذا دلّ الدليل على تفريق البابين، كما في بعض المسائل الآتية، وهذا هو الظاهر من كثير من الأصحاب ودونك كلماتهم:

---

١. الوسائل:٦، الباب ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ١ و ٢.

٢. العروة الوثقى: ٢ / ٣٦٣، كتاب الزكاة، فصل في وقت وجوبها، المسألة ٣.

قال الشيخ في «المبسوط»: فإن وجد لها(الفطرة) أهلاً وأخّر كان ضامناً، وإن لم يجد لها أهلاً وعزلها لم يكن عليه ضمان.[١]

وقال ابن حمزة في «الوسيلة»: فإن لم يجد المستحق وعزل عن ماله وتلف لم يضمن.[٢] فإنّ مفهومه هو الضمان عند التمكّن من المستحق.

وقال ابن إدريس: فإن لم يجد لها مستحقاً عزلها من ماله ثمّ سلمها إليه إذا وجده، فإن وجد لها أهلاً وأخّرها وهلكت كان ضامناً إلى أن يسلّمها إلى أربابها، فإن لم يجد لها أهلاً وأخرجها من ماله لم يكن عليه ضمان.[٣]

وقال ابن سعيد في جامعه: فإن لم يحضر مستحقّها، عزلها وانتظر المستحقّ، فإن تلفت بغير تفريط فلا ضمان عليه.[٤]

وقال المحقّق: وإذا أخّر دفعها بعد العزل مع الإمكان، كان ضامناً، وإن كان لا معه لم يضمن.[٥]

وستوافيك كلمة ابن البراج في المسألة الثانية التي نزّل فيها عزل الفطرة ونقلها منزلة زكاة الأموال في العزل والنقل.

كلّ ذلك يورث الاطمئنان بأنّ الزكاتين تندرجان تحت باب واحد، إلّا إذا دلّ الدليل على الفرق، كما في الإعطاء للمستضعف فإنّه يجوز في المقام دون زكاة الأموال على ما مرّ.

---

١. المبسوط: ١ / ٢٤٢.
٢. الوسيلة: ١٣١.
٣. السرائر: ١ / ٤٧٠.
٤. الجامع للشرائع: ١٣٩.
٥. الشرائع: ١ / ١٧٥.

هل يجوز نقلها بعد العزل إلى بلد آخر؟

هذا هو المورد الثاني من الموارد التي عطف الأصحاب فيها زكاة الرؤوس على زكاة الأموال فقالوا بجواز النقل مع الضمان إذا كان هناك مستحق، وإليك بعض الكلمات:

١. قال الشيخ: ولا يجوز حمل الفطرة من بلد إلى بلد آخر إلّا مع الضمان. (١)

وقال ابن البراج: والحكم في حملها من بلد إلى آخر كالحكم فيما ذكرنا في زكاة الأموال، وكذلك الحكم في عزلها. (٢)

هذا ويظهر من الشيخ في «النهاية» عدم الجواز إذا كان هناك مستحق.

٣. قال الشيخ: لا يجوز حمل الفطرة من بلد إلى بلد، وإن لم يوجد لها مستحق من أهل المعرفة جاز أن تعطى المستضعفين من غيرهم. (٣)

٤. وقال المحقّق في «المعتبر»: ولو قال الصدقة لا تحمل إلى غير بلدها وإنّما تحمل الجزية، قلنا: ولعلّه لم يجد هناك مستحقاً فجاز حملها لذلك. (٤)
والعبارة تحكي عن عدم الجواز إذا كان هناك مستحق.

٥. وقال في «الشرائع»: ويجوز الحمل مع عدم المستحق، ومفهومه عدم الجواز مع وجوده. (٥)

---

١. المبسوط: ١ / ٢٤٢.
٢. المهذب: ١ / ١٧٥.
٣. النهاية: ١٩٢.
٤. المعتبر: ٢ / ٦٠٩.
٥. الشرائع: ١ / ١٧٥.

٦. وقال العلّامة: ويجوز نقلها إلى غير البلد مع عدم المستحق فيه لا مع وجوده فيه. (١)

وعلى الرغم من ذلك يمكن التوفيق بين هذه الكلمات من تفسير عدم الجواز بالحكم الوضعي وهو الضمان لو تلف وإن كان بعيداً عن ظاهرها.

هذه هي كلمات الأصحاب، وقد عرفت أنّ المتبادر من الروايات أنّ الحكم لطبيعة الزكاة وأنّ المورد غير مخصّص من دون فرق بين زكاة وزكاة.

نعم بقيت روايتان إحداهما موثّقة والأُخرى صحيحة.

أمّا الأُولى فهي موثّقة الفضيل، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، وجاء فيها: «ولا تنقل من أرض إلى أرض، وقال: الإمام يضعها حيث يشاء ويصنع فيها ما رأى». (٢)

وأمّا الأُخرى فهي رواية علي بن بلال وجاء فيها: «ولا يوجّه ذلك إلى بلدة أُخرى وإن لم يجد موافقاً». (٣)

والحديثان وإن كانا ظاهرين في الحرمة، إلّا أنّ القائلين بجواز النقل حملوهما على الكراهة، ويمكن أن يقال: إنّ النهي كان نهياً مؤقتاً، لأجل وجود المفسدة في نقل الزكاة من بلد إلى بلد مع وجود الفقراء في جيران الرجل.

---

١. التذكرة: ٥ / ٣٩٧.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

٣. المصدر نفسه، الحديث ٤.

ويؤيّد ذلك رواية إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: سألته عن صدقة الفطرة أعطيها غير أهل ولايتي من فقراء جيراني؟قال: «نعم الجيران أحقّ بها لمكان الشهرة». [١]

فإنّ جيران الرجل كانوا من غير أهل الولاية وكانوا يتوقّعون وصول الزكاة إليهم، فنقلها إلى مكان آخر يثير الشكوك واشتهار الرجل بهذا الأمر المورث لمشاكل عديدة.

وممّا يؤيّد كون النهي للكراهة أو لوجود مفسدة مؤقتة في النقل، هو جواز نقل زكاة الفطرة إلى الإمام، فقد بعث محمد بن إسماعيل بن بزيع زكاته إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام، فكتب الإمام بخطه: «قبضت». [٢]

في أفضلية أداء زكاة الفطرة في بلد التكليف

هنا فرعان:

الأوّل: الأفضل أداؤها في بلد التكليف بها وإن كان ماله في بلد آخر، ويدلّ عليه ما عرفت من موثّقة الفضيل وصحيحة علي بن بلال الماضيتين.

الثاني: إذا كان بلد التكليف مغايراً لبلد المال لكن عين الفطرة في ذلك المال، فلو نقلها عن ذلك البلد إلى بلد التكليف أو بلد آخر، فحكمه حكم

---

١ . المصدر نفسه، الحديث ٢.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١؛ ولاحظ الحديث ٢ .

مطلق النقل من عدم الضمان إذا لم يتمكّن من دفعه إلى المستحق وضمانها مع وجود المستحق في بلد المال.

إذا عزلها في مال معين لا يجوز له تبديلها

إذا عزلها في مال معين فليس له التبديل، لأنّ الفطرة تعيّنت فيه، وليس له الولاية على التبديل وإن كان له الولاية على العزل.

نعم إذا اقتضت مصلحة الفقير التبديل، فيقوم به بإذن الحاكم، وإلّا فبإذن عدول المؤمنين.

الفصل الخامس

في مصرفها

هنا فروع ثلاثة:

الأوّل: مصرف زكاة الفطرة، هو مصرف زكاة المال.

الثاني: يستثنى من هذه القاعدة أنّه يجوز إعطاء الفطرة للمستضعفين من أهل الخلاف عند عدم وجود المؤمن دون زكاة المال. والأحوط الاقتصار على فقراء المؤمنين ومساكينهم من الأصناف الثمانية.

الثالث: ويجوز صرفها على أطفال المؤمنين أو تمليكها لهم بدفعها إليهم.

وإليك دراسة الفروع واحداً بعد الآخر.

الأوّل: مصرفها

اشتهر بين الأصحاب أنّ مصرف الزكاتين واحد، قال في الحدائق: المشهور في كلام الأصحاب أنّ مصرفها مصرف الزكاة المالية من الأصناف الثمانية. [1]

---

١. الحدائق: ١٢ / ٣١٠.

قال الشيخ في «الخلاف»: مصرف زكاة الفطرة مصرف زكاة الأموال إذا كان مستحقّه فقيراً مؤمناً، والأصناف الموجودة في الزكاة خمسة: الفقير، والمسكين، والغارم، وفي سبيل اللّه، وابن السبيل. [١] وقد خصّ الجواز من بين الأصناف الثمانية بالخمسة.

وقال في «النهاية»: والمستحقّ لها هو كلّ من كان بالصفة التي تحلّ له معها الزكاة وتحرم على كلّ من تحرم عليه زكاة الأموال. [٢] وقد أطلق ولم يقيّده بالأصناف الخمسة.

وقال ابن البراج: الذي يستحقّ أخذ زكاة الفطرة هو كلّ من يستحقّ أخذ زكاة الأموال. [٣]

وقال ابن حمزة: من يستحقّ زكاة الفطرة؟يستحقّها من يستحقّ زكاة الأموال. [٤]

وقال المحقّق: مصرفها هو مصرف زكاة المال. [٥]

وقال ابن سعيد: ومستحقّها من كان على صفة يحلّ له معها الزكاة وتحرم على غيره. [٦]

وقال العلّامة في «التذكرة»: مصرف زكاة الفطر مصرف زكاة المال، لعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ الآية، ولا يجوز دفعها إلى من لا يجوز دفع زكاة المال إليه. [٧]

---

١. الخلاف: ٢/١٥٤، كتاب الزكاة، المسألة ١٩٦.

٢. النهاية: ١٩٢.
٣. المهذب: ١ / ١٧٥.
٤. الوسيلة: ١٣١.
٥. الشرائع: ١ / ١٧٥.
٦. الجامع للشرائع: ١٤٠.
٧. التذكرة: ٥ / ٣٩٨.

وقال في «المنتهى»: وتصرف الزكاة إلى من يستحقّ زكاة المال، وهم ستة أصناف: الفقراء والمساكين والغارمين وفي الرقاب وفي سبيل اللّه وابن السبيل، لأنّها زكاة تصرف إلى من تصرف إليه سائر الزكوات، ولأنّها صدقة تدخل تحت قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾.[١]

ومقتضى الاستدلال بالآية المباركة عموم للأصناف الثمانية لا تخصيصها بالخمسة كما في «الخلاف»، ولا في الستة كما في «المنتهى»؛ بل يجوز صرفها في الأصناف الثمانية كما عليه العلّامة في «التذكرة» حيث يقول: ويجوز صرفها في الأصناف الثمانية، لأنّها صدقة فأشبهت صدقة المال.[٢]

ولعلّ من اقتصر على الستة لعدم الحاجة إلى العاملين عليها، وسقوط سهم المؤلّفة قلوبهم في هذه الأزمنة، وإلّا فلو عيّن الحاكم عاملاً لجمع الفطرة، أو كان هناك من يلزم تأليف قلوبهم، فيصرف في الأصناف الثمانية لا سيّما عموم قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾.

نعم يظهر من بعض الروايات اختصاص الفطرة ببعض الأصناف.

ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «صدقة الفطرة على كلّ رأس من أهلك ـ إلى أن قال: ـ عن كلّ إنسان نصف صاع من حنطة أو شعير، أو صاع من تمر أو زبيب لفقراء المسلمين».[٣]

---

١. المنتهى: ١ / ٥٤١.

٢. التذكرة: ٥ / ٣٩٩.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١١. ولكنّه نقله في الباب ١٤، الحديث ١، على غير هذا الوجه، والصحيح هو ما نقله في الباب المتقدّم لكونه موافقاً للتهذيب.

ولكن الاعتماد على هذا الحديث في تخصيص الآية أمر مشكل للأسباب التالية:

أوّلا: لعدم جواز تخصيص الآية بخبر الواحد حسب ما اخترناه في الأوّل.

وثانيا: اشتمال الحديث على شذوذ حيث يصرّح بكفاية نصف صاع من حنطة.

ويمكن أن يقال: إنّ تخصيص فقراء المسلمين بالذكر من باب الاهتمام بحالهم، نظير ما ورد في زكاة الأموال.

روى زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد اللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إنّ اللّه عزّ وجلّ فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم». [1]

وربّما يتوهّم من عبارة المفيد اختصاصها بالفقراء والمساكين قال: ومستحق الفطرة هو من كان على صفات مستحق الزكاة من الفقر أو لا، ثمّ المعرفة والإيمان. [2]

وربّما يؤيّد بالخبرين:

١.خبر الفضيل، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قلت: لمن تحلّ الفطرة؟ فقال: «لمن لا يجد». [3]

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٢.

٢ . المقنعة: ٢٥٢ .

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٩ .

٢. وخبره الآخر قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام:أعلى من قبل الزكاة زكاة؟ فقال: «أمّا من قبل زكاة المال فإنّ عليه زكاة الفطرة، وليس على من يقبل الفطرة فطرة». (١)

الظاهر عدم صحّة الاستظهار لا من كلام المفيد ولا من الخبرين.

أمّا عبارة الأوّل فإنّها بصدد بيان شرائط خصوص صنف الفقراء ـ إذا صرفت فيها ـ ولذا قال بعد العبارة المزبورة: «ولا يجوز إخراج الفطرة إلى غير أهل الإيمان، لأنّها من مفروض الزكاة»لا بصدد حصر الصرف في الفقراء.

ومنه يظهر حال الخبرين، فإنّهما أيضاً بصدد بيان شرط الصرف في صنف الفقراء وأنّه يشترط فيه أن لا يجد شيئاً، وإنّما اهتمّ ببيان شرائط هذا الصنف لكونه المصرف الأعظم للفطرة، ككونه كذلك في زكاة المال على ما عرفت.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّ مصرف زكاة الفطرة والمال واحد، ومصارفهما للأصناف الثمانية.

الثاني: جواز إعطائها للمستضعفين من أهل الخلاف

قد ذكرنا في كتابنا «الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء» في فصل أوصاف المستحقّين أنّه لا تصرف الزكاة فيمن يعتقد خلاف الحق من فرق المسلمين حتى المستضعفين منهم، إلّا من سهم المؤلّفة قلوبهم وسهم سبيل

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٠.

اللّه في الجملة(كما إذا كان الصرف على المخالف لمصلحة المؤمن، لأنّه في الحقيقة صرف على المؤمن لا على المخالف) ومع عدم وجود المؤمن والمؤلّفة وسبيل اللّه يحفظ إلى حال التمكّن.[١]

ولكن الشيخ في «النهاية» و «المبسوط» ذهب إلى جواز إعطائها للمستحقّين من أهل الخلاف عند عدم وجود المستحق، ونسبه في «الحدائق»إلى الشيخ وأتباعه.[٢] ولم أقف على من وافق الشيخ من الفقهاء قبل المحقّق، سوى الكيدري في «إصباح الشيعة»، وجلّ من تأخّر عن الشيخ ومن تقدّم عليه كأُستاذه المفيد قالوا بالمنع، وإليك كلمات المجوّزين ثمّ المانعين:

١. قال في «النهاية»: ولا يجوز إعطاؤها لمن لا معرفة له،إلّا عند التقية أو عدم مستحقّيها من أهل المعرفة.[٣]

٢. قال في «المبسوط»: ولو لم يوجد لها مستحق، جاز أن يعطي المستضعفين من غيرهم.[٤]

٣. وقال الكيدري: فإن فقد المستحق في البلد جاز أن يعطي المستضعفين من غيرهم.[٥]

وأمّا كلمات المانعين فإليك قسماً منها:

٤. قال المفيد: لا يجوز إخراج الفطرة إلى غير أهل الإيمان، لأنّها من مفروض الزكاة.[٦]

---

١. لاحظ الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ٢ / ٢٠٦، فصل أوصاف المستحقّين، الشرط الأوّل.
٢. الحدائق: ١٢ / ٣١٤. ٣. النهاية: ١٩٢. ٤. المبسوط: ١ / ٢٤٢.
٥. إصباح الشيعة: ١٢٥. ٦. المقنعة: ٢٥٢.

٥. وقال ابن البراج: ولا يجوز دفعها إلى من لا يجوز دفع زكاة الأموال إليه إلّا في حال التقية. (١)

٦. وقال ابن زهرة: والمستحقّ لها هو المستحقّ لزكاة الأموال. (٢)

٧. وقال ابن إدريس بعد نقل كلام الشيخ في «النهاية»: وهذا غير واضح، بل ضد الصواب، والصحيح والصواب ما ذكره في جمله وعقوده أنّه لا يجوز أن يعطى إلّا لمستحق زكاة المال، فإن لم يوجد عزلت وانتظر بها مستحقّها. (٣)

٨. وقال العلّامة في «المنتهى» و«التذكرة»: ولا يجزي أن يعطى غير المؤمن من الفطرة، سواء أوجد المستحق أو لا ، وينتظر بها، ويحملها من بلده ـ مع عدمه ـ إلى الآخر، ولا يعطى المستضعف خلافاً للشيخ. (٤)

هذا وقد نسب العلّامة المنع في «المختلف» إلى ابن أبي عقيل وابن الجنيد وأبي الصلاح. (٥)

ثمّ إنّ مقتضى الضابطة المصطادة من أنّ مساق زكاة الأبدان، هو مساق زكاة الأموال، هو وحدة الحكم وبالتالي عدم الجواز، بل الانتظار حتى يوجد المستحقّ، أو ينتقل إلى بلد فيه المستحقّ الجامع للشرائط، لكنّ الشيخ اعتمد في المقام على روايات يمكن تصنيفها إلى أصناف:

---

١. المهذب: ١ / ١٧٥.
٢. الغنية: ٢ / ١٢٨.
٣. السرائر: ١ / ٤٧١.
٤. المنتهى: ١/٥٤١؛ التذكرة: ٥ / ٣٩٩.
٥. المختلف: ٣ / ٢٠٧.

أ. جواز دفعها تقية

روى إسحاق بن عمّار، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: سألته عن صدقة الفطرة أعطيها غير أهل ولايتي من فقراء جيراني؟ قال: «نعم الجيران أحقّ بها لمكان الشهرة».[1]

وآية التقية في الرواية واضحة، لأنّ اهتمام السائل كان منصبّاً على معرفة جواز الدفع إلى غير أهل الولاية، وأمّا كون المدفوع إليه من جيرانه لم يكن موضع عنايته، ومع ذلك أجاب الإمام بأنّ الجيران أحقّ بها، ضارباً الصفح عمّا هو المطلوب له.

ثمّ أشار إلى أنّ التجويز لأجل الشهرة، أي لئلّا تشتهر بالرفض، لأجل إعطاء فطرتك للبعيد مع وجود جيرانك.

وبما ذكرنا يظهر الحال في رواية إسحاق بن المبارك ـ في حديث ـ قال:

سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن صدقة الفطرة أعطيها غير أهل الولاية من هذا الجيران؟ قال: «نعم الجيران أحقّ بها».[2] فقد كان اهتمام السائل منصبّاً على معرفة جواز الإعطاء لغير أهل الولاية وكونه جاراً من دواعي الاختيار على الآخر، فأجاب بأنّ الجيران أحقّ، مع أنّ الحكم الكلّي (الجيران أحقّ) لم يكن خافياً عليه.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

ولأجل ذلك لا يبعد كون التجويز لأجل التقية وحفظ وحدة الكلمة.

ب. جواز دفعها مطلقاً

روى إسحاق بن عمّار أنّه سأل أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن الفطرة؟ فقال: «الجيران أحقّ بها، ولا بأس أن يعطي قيمة ذلك فضة». [١] فيدلّ على جواز الدفع إلى مطلق الجار من غير فرق بين أهل الولاية وعدمه، خصوصاً بالنظر إلى تلك الأعصار التي يعيش الموالف والمخالف غالباً في حيّ واحد.

ولكن من المحتمل أنّ هذه الرواية،لإسحاق بن عمّار هي نفس ما سبق في الطائفة الأُولى له، وذلك لاستبعاد أن يسأل إسحاق أبا إبراهيم عن موضوع واحد مرّتين.

وفي مكاتبة علي بن بلال البغدادي ـ الذي وصفه الإمام العسكري:إنّه الثقة، المأمون، العارف بما يجب عليه ـ: تقسّم الفطرة على من حضر، ولا يوجّه ذلك إلى بلدة أُخرى وإن لم يجد موافقاً.[٢] ولكنّها قاصرة الدلالة، غاية ما تدلّ عليه أنّه لا تنقل إلى بلدة أُخرى عند عدم وجود الموافق، وأمّا أنّها تقسّم بين غير الموافق فليست صريحة فيه.

ج. جواز دفعها عند عدم المستحق

ففي صحيحة الفضيل، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «كان جدّي صلى الله عليه وآله

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٧.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

يعطي فطرته الضعفة، ومن لا يجد، ومن لا يتولّى»، قال: وقال أبو عبد اللّه عليه السلام: «هي لأهلها إلّا أن لا تجدهم، فإن لم تجدهم فلمن لا ينصب».[١]

وفي صحيحة علي بن يقطين أنّه سأل أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن زكاة الفطرة، هل يصلح أن تعطى الجيران والظؤورة ممّن لا يعرف ولا ينصب؟ فقال: «لا بأس بذلك إذا كان محتاجاً».[٢]

د. جواز دفعها إذا كان مستضعفاً

صحيحة مالك الجهني قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن زكاة الفطرة؟فقال: «تعطيها المسلمين، فإن لم تجد مسلماً فمستضعفاً، وأعط ذا قرابتك منها إن شئت».[٣]

وقد استند الشيخ الطوسي على هذه الرواية، فأفتى بجواز الدفع إلى المستضعف من أهل الخلاف.

ولكن الدلالة مبنية على أنّ المراد من المسلمين هم أهل الولاية، فيكون المراد من المستضعف هو قسم من أهل الخلاف الذين لم يبلغهم حديث الولاية ودلائلها على نحو يعيشون في غفلة عن هذه الأُمور ولا يخطر ببالهم أنّ هناك شيئاً وراء ما يعتقدوه.

فاتّضح بذلك أنّ ما يدلّ على بعض مراد الشيخ هو حديث الفضيل،

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

٢. المصدر نفسه، الحديث ٦. ٣. المصدر نفسه، الحديث ١.

والاعتماد عليه أمام الإطلاقات المتضافرة على عدم جواز صرف مطلق الزكاة في غير أهل الولاية مشكل جداً.[١]

ولعلّه لهذه الوجوه، ذهب الجلّ إلى عدم الجواز، فالأحوط المكث دون الدفع إليهم.

اللّهمّ إلّا أن يكون حفظه أمراً شاقاً، فأقرب الموارد للصرف هو المستضعف كما ذكرناه أيضاً في زكاة الأموال.

ثمّ إنّ العلّامة أطنب الكلام في هذه الروايات المجوّزة بوجه غير تام.[٢] كما حاول صاحب الحدائق توجيه الروايات بوجهين.[٣]

الثالث: صرف الفطرة على أطفال المؤمنين

يجوز صرف زكاة الفطرة على أطفال المؤمنين أو تمليكها لهم بدفعها إلى أوليائهم، وقد مرّ في باب زكاة الأموال نظيره، قال السيد الطباطبائي فيه: تُعطى الزكاة من سهم الفقراء لأطفال المؤمنين إمّا بالتمليك بالدفع إلى وليّهم، وإمّا بالصرف عليهم مباشرة، أو بتوسيط أمين إن لم يكن لهم ولي شرعي، وبما أنّ الزكاتين من باب واحد، يجري ما ذكرنا هناك من الأدلّة في المقام فلا نطيل.[٤]

---

١. لاحظ الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب المستحقّين للزكاة.

٢. المختلف: ٣ / ٣٠٨.

٣. الحدائق: ١٢ / ٣١٦.

٤. لاحظ العروة الوثقى: ٢ / ٣١٧، كتاب الزكاة، فصل (٧) في أوصاف المستحقين، المسألة ١.

هل يشترط عدالة مَن يدفع إليه ؟

هنا فروع:

أ.لا تشترط العدالة، ويجوز دفع الفطرة إلى فسّاق المؤمنين.

ب. الأحوط عدم دفعها إلى شارب الخمر والمتجاهر بالمعصية.

ج.لا يجوز دفعها إلى من يصرفها في المعصية.

قد ذكرنا في كتابنا الزكاة الأُمور الدالة على عدم اشتراط العدالة الّتي منها: بأنّنا لو قلنا باشتراط العدالة يلزم حرمان أكثر الفقراء من هذه العطية، ومنها: إطلاق الكتاب الكريم حيث يقول سبحانه: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ... ﴾[1] حيث بيّن مواردها من غير تقييد بالعدالة في سهم الفقراء والمساكين، ومنها: سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام حيث كانوا يقسّمون الزكاة بين المسلمين من دون أن يتفحّصوا عن عدالة القابض وعدمها، ومنها: إطلاق الروايات الآمرة بدفع الزكاة إلى أهل الولاية والنافية لبعض الأصناف كالمجبّرة والمجسّمة والكافر والمنافق والناصب ؛ كما ناقشنا أدلّة القائلين باشتراطها، ومن أراد التفصيل فليرجع إليه.[2]

هذا كلّه حول الفرع الأوّل.

وأمّا عدم جواز دفعها إلى شارب الخمر والمتجاهر بالمعصية فلما ورد

---

١ . التوبة: ٦٠ .

٢ . الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ٢ / ٢٣٧ ـ ٢٥٨، الفصل التاسع في أوصاف المستحقين عند الكلام في الوصف الثاني.

في خبر الصرمي قال: سألته عن شارب الخمر يعطى من الزكاة شيئاً؟ قال: «لا». [١]

وأمّا المتجاهر الذي ربّما يعبر عنه بالمقيم على الكبائر، فقد ذكرنا أنّه المتيقّن من أدلّة المانعين، وهو كون الرجل متهتّكاً متظاهراً بالفسق على وجه يشمئزّ أهل الإيمان من مخالطته ومجالسته.

وأمّا عدم جواز دفعها إلى من يصرفها في المعصية فقد تقدّم وجهه في مبحث زكاة المال، ويستدلّ عليه بوجوه:

١. قوله سبحانه: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [٢].

٢. أنّ الزكاة شرّعت لرفع الحاجة، والمعاصي ليست من الحاجات.

٣. لا يُقضى الدين الّذي صرف في المعصية من الزكاة، فصرفها في نفس المعصية يكون أشدّ منعاً وأوضح حرمة. [٣]

يجوز للمالك أن يتولّى دفعها مباشرة أو توكيلاً

قال السيد الطباطبائي في مبحث زكاة الأموال : الأفضل، بل الأحوط نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة، سيّما إذا طلبها، لأنّه

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٧ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ١.

٢ . المائدة: ٢ .

٣ . الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ٢ / ٢٣٨ .

أعرف بمواقعها، لكن الأقوى عدم وجوبه، فيجوز للمالك مباشرة أو بالاستنابة والتوكيل تفريقها على الفقراء وصرفها في مصارفها.[١]

يظهر من المفيد وجوب إخراج الزكاة إلى الإمام، قال: وفرض على الأُمّة حملها إليه بفرضه عليها طاعته، ونهيه لها عن خلافه، والإمام قائم مقام النبي صلى الله عليه وآله، فإذا غاب الخليفة كان الفرض حملها إلى من نصبه من خاصته لشيعته، فإذا عدم السفراء بينه وبين رعيّته وجب حملها إلى الفقهاء المأمونين من أهل ولايته، لأنّ الفقيه أعرف بموضعها ممّن لا فقه له في ديانته.[٢] وإطلاق كلامه يقتضي كون حكم الفطرة هو حكم زكاة الأموال.

ووافقه ابن البرّاج في مهذّبه، قال: وإذا كان الإمام عليه السلام ظاهراً وجب على من وجبت عليه الفطرة حملها إليه ليدفعها إلى مستحقّها، ولا يتولّى هو ذلك بنفسه، فإن لم يكن الإمام ظاهراً كان عليه حملها إلى فقهاء الشيعة ليضعها في مواضعها لأنّهم أعرف بذلك.[٣]

ولكن المشهور بين الأصحاب استحباب حملها إلى الإمام مع وجوده، قال الشيخ: يستحبّ حمل زكاة الأموال الظاهرة والباطنة وزكاة الفطرة إلى الإمام ليفرّقها على مستحقّها، فإن فرّقها بنفسه جاز.[٤]

وقال ابن حمزة: والأولى أن يحملها إلى الإمام إن حضر، وإلى الفقهاء

---

١. العروة الوثقى: ٢ / ٣٢٣، الفصل (٨) في بقية أحكام الزكاة.

٢. المقنعة: ٢٥٢.

٣. المهذّب: ١ / ١٧٥.

٤. الخلاف:٢/١٥٥، كتاب الزكاة، المسألة ١٩٧.

إن لم يحضر ليضعوها مواضعها. وإن قام بنفسه بذلك جاز إذا علم مواضعها.[١]

قال ابن إدريس: وينبغي أن تحمل الفطرة إلى الإمام ليضعها في مواضعها حيث يراه، فإن لم يكن هناك إمام، حملت إلى فقهاء شيعته ليفرقوها في مواضعها فإنّهم أعرف بذلك.[٢]

قال المحقّق: يجوز أن يتولّى المالك صرفها إلى المستحق، وهو اتّفاق العلماء، لأنّها من الأموال الباطنة، وصرفها إلى الإمام أو من نصبه أولى، ومع التعذر إلى فقهاء الإمامية فإنّهم أبصر بمواقعها، ولأنّ في ذلك جمعاً بين براءة الذمة، وإظهار أداء الحقّ.[٣]

وقال العلّامة: يجوز أن يتولّى المالك تفريق الفطرة بنفسه إجماعاً، أمّا عندنا فظاهر، وأمّا عند المخالف فلأنّها من الأموال الباطنة.لكن يستحبّ صرفها إلى الإمام أو نائبه، لأنّه أعرف بمواقعها؛ فإن تعذر صرف إلى الفقيه المأمون من فقهاء الإمامية، لأنّهم أبصر بمواقعها، ولأنّهم نواب الإمام عليه السلام.[٤]

هذا وقد ذكرنا ما هو الحقّ عند البحث في زكاة الأموال، وحاصله: أنّ هناك أدلّة تشهد بأنّ طبيعة التشريع في الزكاة تفترق عن بقية الديون والكفّارات والنذورات حيث إنّ أمر الزكاة حوّل إلى الحاكم القائم بالأُمور الجامع للشرائط الخاصة، ولكن هناك نصوصاً تدلّ على جواز تولّي المالك

---

١. الوسيلة: ١٣١.
٢. السرائر: ١ / ٤٧١.
٣. المعتبر: ٢ / ٦١٥.
٤. التذكرة: ٥ / ٤٠١ ـ ٤٠٢.

بنفسه أو بالتوكيل وذكرنا تلك النصوص. [١]

فما ورد في المقام من أنّ أمر الفطرة للإمام يهدف إلى أنّ طبيعة التشريع هي دفعها إلىٰ الإمام مع قطع النصوص المجوزة؛ ففي خبر أبي علي ابن راشد، قال: سألته عن الفطرة، لمن هي؟قال: «للإمام»، قال: قلت له: فأخبر أصحابي، قال: «نعم، من أردت أن تطهّره منهم». وقال: «لا بأس بأن تعطي وتحمل ثمن ذلك ورقاً». [٢]

والذيل دليل على الترخيص ـ إذا كان المراد من الإعطاء، هو تولّي المالك الصرف بنفسه ـ وعليها تحمل رواية الفضيل عن أبي عبد اللّه عليه السلام، ففيها: «الإمام يضعها حيث يشاء ويصنع فيها ما رأى». [٣]

في أقل ما يدفع للفقير

لا شكّ في أنّه يجوز أن يدفع إلى شخص واحد أكثر من صاع،إنّما الكلام في جانب القلّة فهل يجوز أن يدفع إليه أقلّ من صاع؟

ذهب المشهور إلى عدم الجواز تبعاً للنصوص، ولم يخالف في ذلك إلّا المحقّق.

قال المفيد:أقلّ ما يعطى الفقير صاع، ولا بأس بإعطائه أصواعاً. [٤]

---

١ . راجع الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ٢ / ٣٣٩، الفصل الثامن، المسألة الأولى .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

٤ . المقنعة: ٢٥٢ .

وقال الشيخ: ولا يجوز أن يعطى أقل من زكاة رأس واحد لواحد مع الاختيار.[١]

قال ابن البراج: أقلّ ما ينبغي دفعه إلى المستحقّ لها، هو أن يدفع إلى الواحد ممّا ذكرناه ما يجب إخراجه عن رأس واحد.[٢]

وقال ابن حمزة: ويجوز أن يعطى مستحق أصواعاً، فإن كان له صاع واحد وحضر جماعة من المستحقّين جاز له أن يفرقه عليهم.[٣]

وقال ابن إدريس: ولا يجوز أن يعطى أقلّ من زكاة رأس واحد، لواحد مع الاختيار على ما ورد به الأخبار.[٤]

إلى غير ذلك من الكلمات.

وقال العلّامة في «المختلف»: قال ابن بابويه: لا يجوز لمن يعطي ما يلزم الواحد لاثنين، ونص أكثر علمائنا نحوه حيث قالوا: أقلّ ما يعطى الفقير صاع واحد، ذكره السيد المرتضى والمفيد وابن الجنيد والشيخان وسلّار وابن إدريس وابن حمزة وابن زهرة، حتّى أنّ السيد المرتضى قال في «الانتصار»: ممّا انفردت به الإمامية القول بأنّه لا يجوز أن يعطى الفقير الواحد أقل من صاع، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك.[٥]

نعم خالف المحقّق في «المعتبر» حيث قال: ولا يعطى الواحد أقلّ من صاع، وبه قال الشيخان وكثير من فقهائنا وأطبق الجمهور على خلافه،إلى أن

---

١. النهاية:١٩٢؛ المبسوط ١ / ٢٤٢. ٢. المهذب: ١ / ١٧٦. ٣. الوسيلة: ١٣٢.
٤. السرائر: ١ / ٤٧٢. ٥. المختلف: ٣ / ٣٠٩ ـ ٣١٠.

قال: فإن احتجّ المانعون بما رواه أحمد بن محمد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «لا يعطى أحد أقل من رأس». قلنا: الرواية مرسلة فلا تقوى أن تكون حجة، والأولى أن يحمل ذلك على الاستحباب تفصياً من خلاف الأصحاب.[١]

والعجب أنّ العلّامة لم يذكر مخالفة المحقّق في «المعتبر»، في «المختلف» بل نسبه إلى قول شاذ للشيخ في «التهذيب»مع أنّه ذكر حجّة المحقّق في «المعتبر»من دون أن ينسبها إليه، ثمّ أجاب عنه، ولعلّه لم يصرّح بخلافه ونقد دليله تأدّباً.

وعلى كلّ حال يدلّ على ذلك الحكم مرسلتان:

ما نقله المحقّق عن أحمد بن محمد، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «لا تعطي أحداً أقل من رأس».[٢]

٢.ما ذكره الصدوق في «الفقيه»، قال: وفي خبر آخر:لا بأس أن تدفع عن نفسك وعن من تعول إلى واحد، [ولا يجوز أن تدفع ما يلزم واحداً إلى نفسين].[٣]

والاستدلال بالحديث الثاني مبني على أن يكون قوله: «ولا يجوز أن تدفع» جزءاً من الحديث ولا يكون من كلام نفس الصدوق، كما استظهره الفيض في «الوافي» وتبعه صاحب الحدائق، قال: وصاحب الوافي نقلها إلى

---

١. المعتبر: ٢ / ٦١٥ ـ ٦١٦.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

ما قبل قوله: «ولا يجوز» بناء على أنّ «ولا يجوز» من كلام المصنّف (الصدوق) وهو الظاهر إلّا أنّ هذه العبارة إنّما أخذها المصنّف من كتاب الفقه الرضوي وأفتى بها كما عرفت في غير موضع منه ومن أبيه في رسالته إليه، وحينئذ فيكون قوله: «ولا يجوز» جزءاً من المرسلة المتقدّمة.

وأمّا الإفتاء بعدم الجواز فمبني على أنّ عمل المشهور جابر لضعف الرواية، خصوصاً أنّ الصدوق أفتى بها، فالأولى أن يقال: «الأحوط» كما عبر به السيد الطباطبائي. وقد ردّ صاحب الحدائق على المحقّق في هذا المقام وبسط الكلام فيه.[1]

وقد استدلّ للجواز بحديث إسحاق بن المبارك قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن صدقة الفطرة يعطيها رجلاً واحداً أو اثنين؟ فقال: «تفرّقها أحبّ إليّ»، قلت: أعطي الرجل الواحد ثلاثة أصيع وأربعة أصيع؟ قال: «نعم».[2]

والاحتجاج مبني على وجود الإطلاق في قوله: «تفرقها أحب إليّ» فكأنّ الإمام بصدد بيان محبوبية التفريق أوّلاً وكيفيته ثانياً، ولكن الحقّ أنّ الإمام كان بصدد بيان أصل التفريق، وأمّا الكيفية على نحو صاع أو أقلّ من صاع فليس بصدد بيانها، بل يمكن أن يقال: إنّ الرواية ظاهرة في كيفية تفريق ما هو زكاة فطرة وهو الصاع بأن يدفع لكلّ شخص صاعاً مقابل دفعه لكلّ شخص أزيد من صاع، ويشهد له سؤاله الثاني حيث يقول: (أعطي الرجل

---

١. لاحظ الحدائق: ١٢ / ٣١٢ ـ ٣١٤.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

الواحد ثلاثة أصيع وأربعة أصيع، قال: نعم) وهذا يقابل التفريق.

جواز إعطاء فقير واحد أكثر من صاع

ويدلّ عليها النصوص المتضافرة، نذكر منها ما يلي:

١. موثّقة علي بن بلال قال: كتبت إلى الطيب العسكري عليه السلام، هل يجوز أن يعطى الفطرة عن عيال الرجل وهم عشرة، أقل أو أكثر، رجلاً محتاجاً موافقاً؟ فكتب: «نعم، إفعل ذلك». [١]

وقد عرفت ما في رواية إسحاق بن المبارك. [٢]

استحباب تقديم الأرحام

قد ذكر السيد الطباطبائي في زكاة المال أنّ الأرجح تقديم الأعدل فالأعدل، والأفضل فالأفضل، والأحوج فالأحوج. وقلنا في ذلك المقام: إنّه لا دليل على ذلك الترتيب، [٣] وأمّا المقام فجعل السيد الطباطبائي الأرجح تقديم الأرحام، ثمّ الجيران، ثمّ أهل العلم والفضل.

وقد ورد النص في تقديم كلّ واحد، لكن لا دليل على الترتيب المذكور إلّا أن يقال: إنّ علاقة القرابة أولى من قرابة الجار، وعندئذ لا وجه لكون الثالث مترتّباً عليها.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١٦ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١، ولاحظ غيرها في ذلك الباب.

٣. الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ٢ / ٢٥٧، الفصل السابع، المسألة التاسعة.

وعلى كلّ تقدير الذي يدلّ على تقديم الرحم قوله عليه السلام: «لا صدقة وذو رحم محتاج». [١]

وأمّا تقديم الجار فقد مرّ قوله في رواية إسحاق بن عمّار: «الجيران أحقّ بها».

وأمّا الثالث فيدلّ عليه قوله في رواية عبد اللّه بن عجلان السكوني قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّي ربما قسمت الشيء بين أصحابي، أصلهم به فكيف أعطيهم؟ قال: «أعطهم على الهجرة في الدين والفقه والعقل». [٢] وليست الرواية صريحة في مورد الزكاة، بل يحتمل أن يكون الإعطاء من باب صلة الأرحام، ولكن العرف يساعد إلغاء الخصوصية، فلاحظ.

والأولى أن يقال: إنّ الملاك بعد انتفاء ملاك القرابة والجوار، هو تقديم الأهم، وهو يختلف حسب اختلاف المقامات.

إذا دفعها إلى شخص باعتقاد كونه فقيراً فبان خلافه، فالحال كما في زكاة المال. فإن كانت العين باقية استرجعها منه، وكذا مع التلف إذا كان القابض عالماً بكونها زكاة الفطرة.

وإن كان جاهلاً بحرمتها للغني، أمّا إذا كان جاهلاً بكونها زكاة الفطرة فلا ضمان عليه.

أمّا الدافع فإذا لم يتمكّن من أخذ العوض ولم يتمكن من استرجاع

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢٠ من أبواب الصدقة، الحديث ٤، ولاحظ سائر روايات الباب.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٢٥ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

الزكاة فهوضامن وعليه الزكاة مرة أُخرى. نعم لو كان الدافع هو المجتهد أو المأذون منه فلا ضمان عليه، ولا على المالك.

مرّ تفصيل الكلام في المسألة في كتابنا «الزكاة» الفصل السادس من فصول زكاة المال، المسألة الثالثة عشرة، فلاحظ.[١]

في وجوب نية القربة في زكاة الفطرة

هنا فروع:

أ.تجب نيّة القربة مثل زكاة الأموال.

ب.يجب التعيين إذا كان عليه حقوق مالية أُخرى.

ج.لا يجب تعيين من يزكّى عنه.

أقول: قد ذكرنا في زكاة الأموال في الفصل العاشر من كتابنا «الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء»[٢] من أنّ المعتبر قطعاً أو احتمالاً أُمور أربعة:

١. اعتبار صدور الفعل عن قصد وإرادة.

٢. الإتيان بالفعل لامتثال أمره أو لأجله سبحانه إذا كان الفعل حسناً بالذات.

٣. قصد عنوان الواجب المنطبق على الفعل من كونه زكاة أو كفّارة.

---

١. لاحظ الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ٢ / ٧٦.

٢. الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ٢ / ٤٤١.

٤. قصد الوجه وكونه واجباً أو مندوباً ـ إذا كان وصفاً ـ أو لأجل وجوبه واستحبابه إذا كان غاية.

لا شكّ في اعتبار الأوّل، فإنّ إخراج الفطرة ليس من الأُمور التوصلية حتّى يكفي فيها وقوع الفعل خارجاً عن الاختيار.

كما لا شكّ في اعتبار الثاني أيضاً، فإنّ الزكاة من الأُمور العبادية أو من الأُمور القربية ـ على الفرق بين الأُمور العبادية والقربية ـ.

ففي رواية جميل بن درّاج عن أبي عبد اللّه عليه السلام: الصدقة للّه.[١]

وفي رواية الحكم عن أبي عبد اللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إنّما الصدقة للّه عزّ وجلّ فما جعل للّه عزّ وجلّ فلا رجعة فيه».[٢]

هذا كلّه ممّا لا غبار عليه،إنّما الكلام في اعتبار الثالث ـ أي قصد عنوان الفطرة، سواء أكان عليه حقّ مالي آخر أو لا ـ فقد فصّل صاحب العروة بين تعدّد ما عليه من الحقوق المالية من كفّارة وغيرها وعدم التعدّد، فحكم بوجوب التعيين في التعدّد دون الثاني.[٣]

أمّا إذا لم يكن عليه حقّ مالي وانحصر في الفطرة فيكفي إتيانها بقصد ما في الذمّة من الحق الواجب، وليس الحقّ الواجب عليه سوى الفطرة، ولا دليل على لزوم قصد عنوان الفطرة، بل تكفي الإشارة إليها بقصد ما في الذمّة.

---

١. الوسائل: ج ١٣، الباب ٤ من كتاب الوقوف والصدقات، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ١٣، الباب ١١ من كتاب الوقوف والصدقات، الحديث ١.

٣. العروة الوثقى: ٢ / ٣٣٠، كتاب الزكاة، الفصل ١٠.

إنّما الكلام إذا كان عليه حقّ مالي مثله كما إذا نذر صاعاً من حنطة للفقراء، فهل يجب عليه قصد عنوان الفطرة أو لا؟

الظاهر أنّه لا دليل عليه بشهادة أنّه لو دفع صاعين مستقلّين في زمان واحد أو في زمانين، يصدق عليه أنّه أتى بواجبه وفرضه؛ ولو دفع صاعاً واحداً دون الآخر، يبقى عليه صاع آخر.

وأمّا تعيين المزكّى عنه فلم يدلّ عليه دليل، فإذا قصد الرجل إخراج الفطرة عن عياله، فيكفي إخراجها عنهم جملة واحدة، كعشرة أصوع عن عيال عشر.

الرسالة الخامسة والتسعون

الخمس في الأرض

الّتي اشتراها الذمي من المسلم

التصديق الفقهي لما ورد في هذه المسألة يتوقف على الوقوف على آراء فقهاء السنّة فيها في زمن صدور روايات المسألة، إذ كما أنّ للآيات شأن نزول، فهكذا لأكثر روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام سبب صدور، يكون كالقرينة المتصلة لفهم المراد من الرواية، وإليك تفاصيل آرائهم في المسألة:

١. آراء الفريقين في المسألة

قال أبو عبيد في كتاب الأموال:

١. أخبرني محمد (المراد محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة) عن أبي حنيفة قال: إذا اشترى الذمي أرض عُشر تحوّلت أرض خراجٍ.

٢. وقال أبو يوسف: يضاعف عليه العُشْر. وحكي عن جماعة من الناس أنّهم كانوا يأخذون من الذمي بأرض البصرة العُشْر مضاعفاً.

٣. كان سفيان بن سعيد يقول: عليه العُشر على حاله. وكان محمّد بن الحسن يقول: مثل قول سفيان.

٤. وقال مالك: لا شيء عليه فيها لأنّ الصدقة إنّما هي على المسلمين

زكاة لأموالهم وطهرةٌ لهم، ولا صدقة على المشركين في أراضيهم ولا مواشيهم إنّما الجزية على رؤوسهم.

٥. وروى بعضهم عن مالك، أنّه لا عُشْرَ عَليه، ولكنّه يُؤمَر ببيعها لأنّ في ذلك إبطالاً للصدقة.

٦. قال الحسن بن صالح: أنّه لا عُشْر عليه ولا خَراج إذا اشتراها الذمي من مسلم وهي أرض عُشْرٍ وقال: هذا بمنزلته لو اشترى ماشية، أفلست ترى أنّ الصدقة قد سقطت عنه فيها. وقد حُكي عن شريك بن عبد الله شيء شبيه بهذا.[١]

وعلى ما نقله أبو عبيد عن مالك، فقد ذهب هو إلى سقوط العشر لا مضاعفته على المشتري، نعم نقل أصحابنا عنه القول بالمضاعفة، وعلى كلّ تقدير فالمراد من المضاعفة تبديل العُشْر إلى العُشْرَين (الخمس) من عوائد الأرض وفوائدها ومصرفه مصرف الزكاة، لا وجوب الخمس (العُشرين) من نفس الأرض المشتراة.

وأمّا الأصحاب: فقال المفيد في المقنعة: الذمّي إذا اشترى من المسلم الأرض فعليه فيها الخمس.[٢] وبهذه العبارة عبّر الشيخ في النهاية.[٣] وقال في المبسوط: إذا اشترى ذمّي من مسلم أرضاً كان عليه فيها الخمس.[٤]

وهذه العبائر، ظاهرة بتعلّق الخمس بالرقبة لا بالعوائد.

نعم الظاهر من عبارة الشيخ في الخلاف تعلّقه بالعوائد. قال في كتاب

---

١. الأموال: ١٠١ـ١٠٢. ٢. المقنعة: ٤٦. ٣. النهاية: ١٩٧. ٤. المبسوط: ٢٣٧/١.

الزكاة: إذا اشترى الذميّ أرضاً عُشرية وجب عليه فيها الخمس.

وبه قال أبو يوسف فإنّه قال: عليه فيها عُشران. وقال محمّد: عليه عشر واحد. وقال أبو حنيفة: تنقلب خراجية. وقال الشافعي: لا عشر عليه ولا خراج. دليلنا: إجماع الفرقة، فإنّهم لا يختلفون في هذه المسألة، وهي مسطورة لهم منصوص عليها، وروى ذلك أبو عبيدة الحذّاء، قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: «أيّما ذمي اشترى من مسلم أرضاً فانّ عليه الخمس»[1].[2]

وذلك لأنّه عدّ أبا يوسف موافقاً لمختاره، حيث قال: «وبه قال أبو يوسف» فمقتضاه هو تعلّق الخمس بالعوائد، وأمّا إذا كان ملاك الموافقة هو القول بالخمس الأعم من أن يتعلّق بالعين أو بالفائدة كان مقتضاه تعلّقه بالعين، وعندئذٍ يتّحد مع ما أفاده في النهاية والمبسوط.

وأمّا بعض المتأخرين: فقد أفتى بمضمون الرواية.

قال المحقّق: السادس: إذا اشترى الذمي أرضاً من مسلم وجب فيها الخمس.[3]

قال العلّامة في التذكرة بعد نقل القول بالمضاعفة عن أهل البصرة وأبي يوسف والحسن وعبيد بن الحسن العنبري : وعند علمائنا قريب منه فإنّهم أوجبوا على الذمي الخمس إذا اشترى أرضاً من مسلم سواء وجب فيها الخمس كالمفتوحة عنوة أو لا، كأرض من أسلم أهلها طوعاً وأرض الصلح.

---

١ . الوسائل: ج ٦ ، الباب ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

٢ . الخلاف: ٧٣/٢، كتاب الزكاة، المسألة ٨٥

٣ . الشرائع: ١٨٠/١.

وقال محمد بن الحسن: العشر بحاله. وقال أبوحنيفة: تصير أرض الخراج. وإنّما أوجب أصحابنا الخمس لإجماعهم وهو قول الباقر عليه السلام.[1]

وعلى أي حال فالرواية خالية عن لفظة «فيها» وعبارات الأصحاب المعبّر فيها بلفظ الحديث مشتملة عليها وهي أظهر في تعلّقه بالرقبة، وعلى أيّ تقدير ففي الرواية عدّة احتمالات:

١. أنّ المراد من الخمس، العُشران من العوائد، فيحمل على التقية لموافقته فتوى أهل الخلاف.

يلاحظ عليه: أنّ مجرد الموافقة لا يسوِّغ الحمل على التقية، بل المسوّغ هو تعارض الروايتين، لا ما إذا لم يكن هناك أيّ تعارض واختلاف كما في المقام.

٢. هذا المعنى لكن لبيان الحكم الواقعي وأنّ حكمه هو دفع العُشرين من العوائد.

يلاحظ عليه: أنّه لو كان المراد هذا لما كان وجه للعدول من العُشْرين إلى الخمس، ومصرف الأوّل هو مصرف الزكاة دون مصرف الخمس، فلو كان المراد هو دفع العُشرين من باب الزكاة كان عليه التعبير بما يدلّ عليها عرفاً.

٣. حملها على ما فهمه الأصحاب من تعلّقه بنفس الرقبة، ولعلّ وجه التعلّق هو تقليل رغبة الذمي إلى شراء أراضي المسلمين لانتهائه إلى ضعفهم

---

١. التذكرة: ٢٢/٢.

وتسلّط الكفّار عليهم فهذه فلسطين المحتلّة فقد تسلّط عليها اليهود من خلال شراء أراضي المسلمين منهم أوّلاً، ودعوة اليهود من أقطار العالم ثانياً، ثمّ الثورة على المسلمين ثالثاً.

وأمّا السند، فقد رواه الشيخ بإسناده إلى سعد بن عبد اللّٰه القمي الثقة، وسنده إليه صحيح في المشيخة والفهرست، وأمّا باقي السند فالكل ثقات، فرواه سعد ،عن أحمد بن محمّد المردّد بين الثقتين، لكن المراد منه هو ابن عيسى، لأنّ الشيخ رواها في التهذيب عن أبي جعفر الّذي هو كنية ابن عيسى، عن الحسن بن محبوب الثقة، عن أبي أيّوب الخزاز الثقة وهو إبراهيم بن غياث أو إبراهيم بن عيسى، وكفى في صحّتها اعتماد الأصحاب على الرواية من عصر المفيد إلى الأزمنة المتأخرة، فتبين أنّ الظاهر هو ما فهمه المشهور من الرواية وهو تعلّق الخمس بالرقبة.

٢. هل الحكم مختص بأرض مزروعة أو لا؟

هل الحكم مختص بأرض مزروعة أو يعمّ أرض مسكن أو أرض دكان وخان أو غيرها؟ وجهان، من إطلاق الرواية، ومن أنّ موضع البحث في زمان صدور الرواية بين الفقهاء هوالأرض الزراعية فيكون قرينة متصلة على أنّ المراد منها هو أرض مزروعة.

نعم لا شكّ في اختصاص الرواية بما إذا كانت الأرض هي المقصودة من الشراء لا البناء ولا هي معه، فلو اشترى حماماً أو دكاناً وكان البناء رميماً شملته الرواية دون ما إذا كان عامراً.

والحاصل: أنّ الظاهر من الرواية كون الأرض هي المقصودة من الشراء وكان الباقي تبعاً لها، فلو كان كل من الأرض والبناء مقصوداً كان خارجاً عن مدلولها، وبذلك يظهر ضعف ما أفاده المحقّق الخوئي حيث اكتفى بكون الأرض مقصودة في عرض البناء وقال: إنّ الدار والبستان اسم لمجموع الأرض والبناء، وكذا الخان والدكان، كما أنّ البستان اسم لمجموع الأرض والأشجار فكلّ منهما مقصود بالذات وملحوظ بحياله في مقام الشراء من غير تبعية، وإنّما يصحّ ادّعاء التبعية في الأسلاك والمصابيح.[1]

يلاحظ عليه: أنّ المدّعىٰ انصراف الرواية إلى ما كانت الأرض تمام المقصود لا جزءه، وليس القائل بالانصراف مدّعياً بأنّ الأرض في مثل الخان المعمور والدار المعمورة مقصود بالتبع حتى يقال: إنّها مقصودة في عرض البناء. بل يعترف بكونها مقصودة بالذات، لكن ليس تمام المقصود، بل جزءه، والموضوع هو المقصود بالذات وتمام المقصود، لا جزؤه.

٣. مصرفه مصرف الخمس

إنّ مصرف الخمس في المقام مصرف غيره من الأقسام، لأنّه المتبادر من لفظة الخمس في لسان الصادقين، ولو كان مصرفه، غير مصرف الآخرين، كان عليه التعبير بلفظ آخر.

---

١. مستند العروة: ١٧٧، كتاب الخمس.

٤. اختصاص الحكم بالشراء أو عمومه

هل يختص الحكم بما إذا اشترى الذمي الأرض أو يعمّ مطلق الانتقال إليه ولو بغير الشراء من سائر المعاوضات؟ والأوّل خيرة السيد الحكيم، وهو مقتضى ظاهر الرواية، ومقتضى احتمال كون الحكمة هو المنع من تسلّط الكفّار على أراضي المسلمين هو الثاني، ويكون قرينة على إلغاء الخصوصية من لفظة «الشراء».

ثمّ إنّ صاحب العروة ذكر اشتراط دفع الخمس على الذمي، وهي ناظرة إلى ما إذا انتقل إليه بغير الشراء، لا في صورة الشراء وقال: فالأحوط اشتراط مقدار الخمس عليه في عقد المعاوضة وإن كان القول بوجوبه في مطلق المعاوضات لايخلو عن قوة، وعلى ذلك يجب عليه الخمس إمّا لأجل نفس المعاوضة أو للشرط.

ويظهر من السيد الحكيم إرجاع الاشتراط إلى أصل المسألة، أعني: صورة الشراء، لا إلى خصوص المنتقلة إليه بغيره كما هو الظاهر حيث قال: الأحوط الاقتصار في أخذ الخمس على صورة الاشتراط، إذ الظاهر أنّه لا إشكال في جواز البيع بدون اشتراط ذلك.[1]

ثمّ إنّه ﷺ تأمّل في صحّة الاشتراط، ولعلّ وجهه، أنّ الاشتراط إمّا أن يكون على نحو شرط النتيجة، أو بنحو شرط الفعل، والأوّل باطل، لأنّ الملكية تحتاج إلى سبب خاص والمفروض عدمه، وليس إلّا الاشتراط وهو

---

١. مستمسك العروة الوثقى:٥٠٨/٩.

ليس سبباً شرعياً لحصول الملكية؛ والثاني، لا يفيد في المقام، لإمكان أن يتخلف عن الشرط، ولا يترتّب عليه سوى تسلّط البائع على الفسخ.

وعلى كلّ تقدير يجب الخمس في مطلق الانتقال إلى الذمي والمقام أشبه بمنع بيع العبد المسلم من الكافر، حيث يساعد العرف على إلغاء الخصوصية وأنّ ذكر البيع من باب الفرد الغالب والموضوع انتقاله إليه بأي سبب كان.

٥. متعلّق الخمس هو الأرض دون ما عليها

لا يتعلّق الخمس إلّا برقبة الأرض دون الأشجار والأبنية الموجودة في الأرض الزراعية لظهور النص في كون متعلّقه هو الأرض، والذمّي مخيّر بين دفع العين أو قيمة الخمس كسائر الموارد التي يتعلّق بها الخمس، حيث إنّ لصاحبها التبديل إلى القيمة، ولو دفع العين فوليّ الخمس مخيّر بين بيعه من الذمي أو غيره أو إيجاره إذا اقتضت المصلحة ذلك.

التخيير بين البيع والإيجار

ثمّ إنّ متولي الخمس يتخيّر بين بيع خمس الأرض من الذمي أو إيجاره منه. نعم ربّما يقال: بأنّ التخيير بين البيع والإيجار يختصّ بسهم الإمام عليه السلام من الخمس حيث إنّ كيفية التصرف فيه منوط برضا الإمام عليه السلام، فلو كان الإيجار مقروناً بالصلاح دون البيع أقدم بإيجاره، وأمّا النصف الآخر الذي هو ملك للسادة فبما أنّ المالك هو الكلي فالمقدار الثابت من ولاية الحاكم

الشرعي ولايته على القبض عنهم والصرف عليهم، وأمّا الولاية على التصرّف فيه بإيجار ونحوه فيحتاج إلى دليل آخر يثبت له هذه الولاية زائداً على ولايته على القبض والصرف، وليس لنا ذلك، إذاً فتصدّيه للإيجار مشكل، نعم يجوز له أخذ أُجرة المثل للمدّة المنصرمة قبل أداء الخمس إذ لا تذهب تلك المنافع هدراً على أربابها وهم السادة سواء استوفاها الذمي أم لا، لثبوت ضمان اليد على التقديرين.[1]

يلاحظ عليه: أنّه لا قصور في أدلّة ولاية الفقيه في الأُمور التي ليس لها مسؤول بالخصوص، فعندئذٍ يقوم بها الحاكم الشرعي فهو مخيّر بين الأُمور الثلاثة: البيع، والإيجار، وأخذ أُجرة المثل فيعمل بما هو الأصلح.

٦. ليس لصاحب الخمس قلع الشجر

تعلّق الخمس بالأرض المبنيّة أو المغروسة فرع شمول الرواية لمثلها، ولو قلنا بانصرافها إلى ما إذا كانت الأرض تمام المقصود لا جزءه، لا يتعلّق الخمس للأرض المشغولة بالبناء والشجر ويختص بالأراضي الخالية، أو ما كان البناء رميماً غير مقصود أصلاً.

وعلى فرض التعميم فالذمي تارة يدفع الخمس من نفس الأرض وأُخرى من قيمتها.

فعلى الأوّل ليس لصاحب الخمس، قلع الغرس والبناء، بل عليه إبقاؤهما بالأُجرة جمعاً بين الحقّين.

---

١. مستند العروة الوثقى: ١٨٠، كتاب الخمس.

وليس لصاحب الخمس الإبقاء في خمس الأرض مجّاناً كما هو الحال في كلّ أرض نقلت إلى آخر شاغلة بالبناء والغرس فمقتضى الجمع بين الحقّين هو الإبقاء مع الأُجرة.

وإن شئت قلت: إنّ الذمي اشترى الأرض المغروسة أو المشغولة بالبناء ولم يشتر الأرض الخالية، فله حقّ إبقاء الغرس والبناء، ومن جانب آخر، إنّ خمس الأرض لأصحابه فلا يملك الذمّي الإبقاء فيه مجّاناً، فيكون مقتضى الجمع بين الحقّين هو الإبقاء مع الأُجرة.

وعلى الثاني أي إذا أراد دفع القيمة وكانت الأرض مشغولة بأحدهما فلابدّ أن تقوّم الأرض بما هي مشغولة بأحدهما مع الأُجرة ،فيؤخذ منها خمسها، وذلك لأنّ تقويم الأرض خالية عن الأشجار والبناء على خلاف الواقع، لأنّ الذمي اشترى حديقة أو فندقاً لا أرضاً خالية، كما لا تقوّم مشغولة بأحدهما بلا أُجرة، لما عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الحقّين هو دفع الأُجرة، فيتعيّن الثالث الذي هو الحدّ الوسط بين التقويم بلا إشغال، والتقويم به مجّاناً.

٧. لا نصاب ولا يعتبر فيه القربة

ولا نصاب في هذا القسم من الخمس لإطلاق الدليل، كما لا نصاب في الغنيمة والحلال المختلط بالحرام وأرباح المكاسب.

ولا يعتبر فيه القربة لا من الدافع لعدم تمشّيه منه مع الكفر، ولا من الحاكم حين الأخذ منه أو حين الدفع إلى مصارفه لعدم كونه مالكاً ومكلّفاً

بدفع الخمس وإن كان الأحوط نيّته القربة حين الدفع.

في حكم الأراضي المفتوحة عنوة إذا بيعت تبعاً للآثار

لا شكّ أنّ الأراضي المفتوحة عنوة ملك للمسلمين إلى يوم القيامة لا يباع ولا يورث إلى يوم القيامة، كما نصّ به الإمام عليه السلام في أراضي العراق.

عن محمد الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: «هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد».[1]

ولكن ربّما يصحّح بيع الأرض بوجوه ذكر صاحب العروة[2] منها ثلاثة وإن كان المتصور أربعة:

١. إذا بيعت الأرض تبعاً لبيع الآثار، وقد أشار إليه بقوله: وبيعت تبعاً للآثار.

٢. إذا بيعت الآثار كالأشجار والأبنية قائمة على حالها، وعندئذٍ يثبت للمشتري حقّ الإبقاء ونحو اختصاص، وهذه هي الصورة الثانية في كلامه، وأشار إليه بقوله: وإن قلنا بعدم دخول الأرض في البيع وأنّ المبيع هو الآثار....

٣. إذا اقتضت المصلحة بيع الأراضي المفتوحة عن طريق الحاكم الشرعي، ولعلّه إلى هذا القسم والقسم الآتي يشير السيد الطباطبائي، بقوله:

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ١٨ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

٢ . العروة الوثقى: ٢ / ٣٨٧، في ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤٠ .

وأمّا إذا قلنا بدخولها فيه فواضح.

٤. إذا باع أهل الخمس من الذمي سهامهم، على القول بأنّه يتعلّق بالمنقول وغيره من المغنم، وقد حكم السيد الطباطبائي في جميع الصور بلزوم الخمس، وتأييده مشكل.

أمّا الأوّل: فقد أثبت السيد الطباطبائي فيه الخمس، ولعلّه لكفاية صدق الشراء عناية ومسامحة. ولكنّه ممنوع صغرى وكبرى، أمّا الصغرى: فلعدم جواز بيعها على وجه الاستقلال أو تبعاً للآثار لأنّها ملك للمسلمين إلى يوم القيامة، وأمّا الكبرى: فلأنّه لو فرضت صحّة بيعها تبعاً فلا يشمله دليل الخمس، لما عرفت من انصراف الرواية إلى ما إذا كانت الأرض مشتراة حقيقة لا مسامحة كما هو المفروض، سلّمنا لكن يجب الخمس فيما إذا كانت الأرض تمام المقصود لا جزءه كما في المقام.

أمّا الثاني: فلأنّه خارج عن مدلول الرواية، لأنّ الأرض فيه غير مشتراة، وإنّما ثبت له حقّ اختصاص مادامت الآثار باقية.

وأمّا الثالث: فلو صحّ بيعها عند اقتضاء المصلحة يتعلّق بها الخمس إذا بيعت من الذمي، فالحاكم الشرعي وإن لم يكن مالكاً لها لكنّه مالك لأمر بيعها للولاية.

وأمّا الرابع: فهي ممنوعة كبرى، لعدم تعلّق الخمس في الغنائم الحربية إلّا على المنقول دون الأراضي .

إذا خربت الأرض المفتوحة عنوة

فهنا صورتان:

١. إذا عادت الأراضي المفتوحة عنوة إلى الخراب فأحياها أحد من المسلمين، فإن قلنا بأنّها بخرابها تخرج عن ملك المسلمين وتدخل في ملك المحيي لقوله ﷺ: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له».[1] وأنّه يشمل حتى الأرض المفتوحة عنوة، يتعلّق بها الخمس إذا بيعت من الذمّي لصدق شراء الأرض من المسلم.

٢. وإن قلنا بعدم الخروج، غاية ما في الباب أنّه يتعلّق به حقّ الاختصاص، فالمحيي يملك الآثار لا الرقبة، فلا يتعلّق بها الخمس إذا باع الآثار من الذمّي لعدم صدق شراء الأرض ويمكن أن يكون قول السيد الطباطبائي: «وأمّا إذا قلنا بدخولها فيه» ناظراً إلى صورة الإحياء بعد صيرورتها خربة.

ثبوت الخمس في الأرض المشتراة بمجرّد الشراء

إنّ الخمس يثبت في الأرض المشتراة بمجرّد الشراء سواء بقيت على ملكه أو خرجت منه بنحو من الأنحاء الأربعة:

أ. باعها الذمّي من مسلم آخر.

ب. مات الذمّي وانتقلت إلى وارثه المسلم.

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٥و٦.

ج. استقالة الذمّي بإقالة البائع المسلم فردّ الأرض وأخذ الثمن.

د. فسخ البائع المسلم، العقد فأخذ المبيع وردّ الثمن.

وفي جميع هذه الصور يثبت الخمس في الأرض المشتراة، ولا يكون الانتقال سبباً لعدم وجوبه على الذمّي.

وهذا الحكم على إطلاقه ـ لو صحّ ـ لا صلة له بمسألة تحليل الخمس للشيعة في موارد خاصّة .

نعم هنا نحو خامس ، وهو أنّه إذا باع الذمّي الأرض من مسلم، أو انتقل منه إلى المسلم قبل أن يدفع الخمس، فهل يتعلّق الخمس بالرقبة أو على ذمّة الذمّي؟ فربّما يفصَّل بين كون المنتقل إليه شيعياً، أُبيح له التصرّف في المال غير المخمّس وبين كونه غير شيعي، ففي الأوّل يتعلّق بالثمن الذي أُخذ إذا كان موجوداً أو بذمّته إذا كان تالفاً، بخلاف الثاني فإنّ البيع يكون بالنسبة إلى مقدار الخمس فضولية غير نافذة، فللحاكم الرجوع إليه أو إلى المشتري في مقدار الخمس.

نعم لو كان الانتقال إلى المسلم الشيعي بنحو الوراثة، فلا موضوع للخمس لعدم البيع حتّى يتعلّق بالثمن ولا حياة للذمّي حتى يتعلّق بذمّته.

كلّ ذلك يرجع إلى إيضاح كلام صاحب العروة، لكن في ثبوت الخمس في الصورتين الأخيرتين تأمل واضح، لانصراف النصوص إلى بقاء العقد بحاله، وما ذكرنا من الانصراف غير ما يدّعيه صاحب الجواهر من انصرافه إلى العقد اللازم دون الجائز، فإنّ ما ذكره من الانصراف ممنوع، لعدم

كون العقد الجائز فرداً نادراً استعمالاً ووجوداً حتى يصحّ الانصراف.

فتكون النسبة بين القولين عموماً وخصوصاً من وجه، فيثبت في الأوّلين على كلا القولين، ولا يثبت إذا استقال المشتري عندنا لعدم البقاء، ويثبت عنده، وينعكس إذا كان جائزاً ولم يفسخ حتى قضى الأجل فيثبت عندنا لبقاء العقد، ولا يثبت عنده.

بل ثبوت الخمس فيما إذا انتقل إلى المسلم الشيعي بأحد الأنحاء الخمسة، محلّ تأمّل فإنّ التحليل للشيعة يتصوّر على وجهين:

١. جواز تصرفه في الرقبة وانتقال الخمس إلى ذمّة الذمّي.

٢. إبراؤه من تعلّق الخمس بماله لمصلحة من المصالح. وعلى هذا لا موضوع له بعد الإبراء.

في شراء الذمّي الأرض واشتراطه عدم الخمس

إنّ اشتراط عدم تعلّق الخمس بالأرض أو تعلّقه بالبائع شرط على خلاف السنة الصحيحة، وأمّا اشتراط دفع مقدار الخمس على البائع بمعنى قضاء دينه الشرعي فهو من قبيل شرط الفعل فيجوز كسائر الشرائط، فلو دفع يسقط عن ذمّة الذمّي وإلّا يبقى في ذمّته غاية الأمر للذمّي خيار تخلّف الشرط.

فإن لم يفسخ يستقرّ على ذمّته لا على ذمّة المشروط عليه، إذ لم يكن في ذمّته سوى الفعل أي الأداء، لا كونه مديوناً لأصحاب الخمس، وبالجملة

كان الشرط، هو شرط الفعل لا النتيجة، ومع ذلك يظهر من تعليقة السيد الحكيم على العروة عدم سقوط الخمس بالدفع أيضاً، ولعلّه إمّا بقياسه بتولّي الغير له تبرعاً، مع وجود الفرق بين تولي المتبرّع وتولي البائع فإنّ السقوط في الأوّل خلاف مقصود الشارع من تقسيم الثروة بخلاف الثاني، إذ المشتري عند اشتراط الخمس على البائع يشتريه بثمن غال، وإمّا لعدم كونه قابلاً للنيابة، لكونه من الأُمور العبادية المشروطة بالنيّة وقصد القربة، وهو لا يتمشى إلّا عمّن وجب عليه الخمس ابتداء، لا عمّن يؤدي عنه المال نيابةً.

ولكنّه غير تام أيضاً، إذ ليس أداء الخمس من الأُمور التي يشترط فيها المباشرة، بل يكفي كون الأداء مستنداً إليه، كما في المقام، حيث إنّ أداء البائع مستند إلى اشتراطه لا إلى تلقاء نفسه.

لو اشترى الذمي من مسلم ثم باعها منه

أمّا تعدّد الخمس فلتعدّد السبب، أعني: شراء الأرض من مسلم، إنّما الكلام في متعلّق الخمس، فلا شكّ في أنّ متعلّقه في الشراء الأوّل هو تمام الأرض، وإنّما الكلام في الشراء الثاني، فقد أفتى صاحب العروة بتعلّقه فيه بأربعة أخماس نظراً إلى أنّ الذمّي لم يكن مالكاً إلّا لأربعة أخماس، والعقد على الزائد عليها كان فضولياً غير نافذ إلّا بإجازة الحاكم الشرعي، والمفروض عدم تنفيذه، والمفروض اشتراؤه ثانياً ما باعه قبلاً وهو بعد لم يبع إلّا أربعة أخماس.

نعم هنا نكتة تفطّن لها بعض المحقّقين، وهو أنّ ما ذكره صاحب

العروة، إنّما يصحّ إذا كان المشتري مسلماً غير شيعي وأمّا إذا كان مسلماً شيعيّاً فيصحّ البيع الثاني في تمام الأخماس لإحلالهم حقوقهم لشيعتهم، غاية الأمر أنّ الخمس ينتقل إلى الثمن إذا كان هناك معاوضة أو إلى الذمة إذا كانت هبة مجردة.

وعلى ذلك يكون المبيع في بيع الذمّي من المسلم أوّلاً هو العين كلّها كما يكون المبيع في بيع المسلم من الذمّي ثانياً هو العين كلّها فيتعلّق الخمس بتمامها، لا بأربعة أخماس كما لا يخفى.

لو أسلم الذمّي بعد الشراء فهل يسقط الخمس؟

حاصل الكلام ، إنّ هنا فرعين:

الأوّل: إذا أسلم الذمي بعد الشراء فلا يسقط الخمس، لشمول الدليل له عند ما كان ذمّياً، فلا وجه لسقوطه بالإسلام، إلّا قوله ﷺ: «الإسلام يجبُّ ما قبله».[1] وهو غير مروي عن طرقنا، وعلى فرض ثبوته فهو ناظر إلى التكليفية من الأحكام من العصيان والخلاف وعبادة غير اللّه تعالى وارتكاب المعاصي، وأمّا الحقوق والغرامات والديون والضمانات فهي باقية على ذمّته.

فإن قلت: ما الفرق بين الزكوات والأخماس التي تسقط عن ذمّته بإسلام الكافر؟

قلت: وجود الفرق بين الواجبين ، فالأوّل يطلب منه بنحو العموم كالصلاة والزكاة، والخمس في غير هذا المورد فلا يطلب منه ظاهراً، إمّا لعدم

---

١ . كنز العمال:٦٦/١، رقم الحديث ٢٤٣.

وجوبه عليه كما عليه بعض الفقهاء، أو كون السقوط مقتضى كونه ذمّياً، فيسقط عنه كلّ شيء إلّا الجزية، أو لأجل الإجماع على السقوط وإن لم يعلم وجهه، وأمّا المطلوب منه بالخصوص بقيد أنّه ذمّي فلا يسقط كما في المقام، وهذا نظير الجزية التي تطلب منه بقيد كونه كافراً.

الثاني: لو كانت المعاملة ممّا يتوقّف الملك فيها على القبض كما في الهبة، فوهبها المسلم للذمي وأسلم قبل القبض، فهل يجب عليه الخمس أم لا؟ الظاهر، لا، لأنّ الشراء في النص ـ على القول بإلغاء الخصوصية منه ـ كناية عن حصول الملكية للذمّي وهو كافر، والمفروض أنّها غير حاصلة له إلّا بعد القبض وهو في هذا الحال مسلم، اللّهمّ إلّا أن يكتفى بإنشاء التمليك وإن لم يحصل المنشأ حقيقة إلّا بعد القبض، وربّما يقال بابتناء المسألة على كون القبض ناقلاً أو كاشفاً، والظاهر أنّ القبض في الهبة، كالقبض في السلف، والتقابض في النقدين جزء السبب فهو لا ناقل ولا كاشف بل وزانه وزان القبول، إذا انضم إلى الإيجاب.

نعم المسألة مبنية على إلغاء الخصوصية من لفظة الشراء، وهو غير بعيد كما مرّ فلاحظ.[1]

ولو اشترى له من المسلم فأجاز بعد الإسلام، فهل يبتني وجوب الخمس على كون الإجازة كاشفة فيجب الخمس أو ناقلة فلا يجب؟ الظاهر التفصيل بين كون الإجازة كاشفة بالمعنى المشهور، وكونها كاشفة على

---

١ . مستند العروة: ١٨٨، كتاب الخمس.

المختار، فلو فُسِّر الكشف بالمعنى المعروف من ثبوت الملكية الحقيقيّة له قبل الإجازة التي كشف عنها الإجازة لم يسقط، لأنّه ملكه عندما كان كافراً، ولكن الكشف بهذا المعنى، تناقض في التقنين أوّلاً، لأنّ معنى ذلك عدم اعتبار الإذن والرضا وهو خلاف ظاهر الأدلّة، ومستلزم لاعتبارين متضادين ثانياً، فيكون المبيع ملكاً لشخصين، البائع والمشتري في زمان واحد.

وأمّا لو فسر الكشف بأنّ الإجازة تنشئ ملكية جديدة في المبيع فيما مضى بعد زوال ملكية المالك الأوّل فيعتبر كونه المالك فيما مضى، ويكون له النماء، فيسقط الخمس عنه، لأنّ لازمه هو مالك للأرض بعد الإسلام، لأنّه حكم بمالكيته فيما سبق بعد ما أسلم، فإنشاء الملكية بالإجازة بعد الإسلام وإن كان أثره المالكية فيما سبق.

لو تملّك ذمّي من مثله بعقد مشروط

الفرق بين هذه المسألة وما تقدمها ـ بعد اشتراكهما في أنّ للقبض دوراً في حصول الملكية على وجه لولاه ، لما كان الإنشاء كافياً في حصولها ـ هو أنّ الناقل في المسألة السابقة كان مسلماً والمنقول إليه (الموهوب له) كان ذمّياً فأسلم قبل القبض، فوقع الكلام في تعلّق الخمس به وعدمه، باعتبار تخلل الإسلام بين العقد والقبض، وقد عرفت عدمه لتعلّق الخمس بالانتقال إلى الذمّي من المسلم والمفروض عدمه إلّا بالقبض، والمفروض أنّه أسلم قبله فلا يصدق الانتقال من المسلم إلى الذمّي.

وأمّا المقام فالناقل والمنقول إليه ذمّيان وقد وهب أحدهما للآخر،

الأرض، لكن أسلم الناقل قبل القبض، فيقع الكلام في تعلّق الخمس وعدمه، والظاهر تعلّقه لأنّ الشراء ـ كما مرّ ـ كناية عن الانتقال والمفروض أنّ الأرض انتقلت إليه في حال كون الناقل مسلماً والموهوب له كافراً.

نعم يمكن أن يقال: انصراف النص إلى ما إذا وقع جميع أجزاء العقد المملِّك من العقد والقبض في حال كون الناقل مسلماً والمنقول إليه كافراً، وهو خلاف المفروض، لأنّ القبض وإن وقع في حال كون الناقل مسلماً، لكن العقد وقع في حال كونه ذمّياً.

عدم سقوط الخمس بشرط البائع على الذمّي

وجه عدم السقوط، أنّ الخمس مترتّب على شراء الذمّي من مسلم وهو متحقق، واشتراط بيعهما من مسلم، لا يكون سبباً لسقوط ما ثبت.

ثمّ إنّ في صحّة هذا الشرط كلاماً معروفاً[1] وحاصله: أنّ القول بالصحّة يستلزم الدور، لأنّ بيعه من مسلم يتوقف على ملكيته للمبيع، المتوقفة على بيعه، أي العمل بالشرط، فيدور.

يلاحظ عليه: أنّ بيعه منه يتوقّف على ملكيته المتزلزلة، وهي غير متوقّفة على بيعه من مسلم، بل يتوقّف على إنشاء البيع وقبوله، والمفروض حصوله، نعم لزومه يتوقّف على العمل بالشرط فلا دور.

---

١. لاحظ: التذكرة: ١٠ / ٢٤٨.

إذا اشترى المسلم من الذمّي أرضاً ثم فسخ

ليس الفسخ معاوضة ولا مملّكاً وإنّما هو حلّ للعقد السابق عليه وإزالة للسبب وجعله كأن لم يكن، والنص منصرف إلى ما إذا كان السبب باقياً بحاله، وإن انتقل منه إلى غيره بإرث أو بعقد، وأمّا ما إذا زيل فلا.

وإن شئت قلت: إنّ الفسخ موجب لعود كلّ مال إلى صاحبه الأوّل، لا من حين الفسخ بل من حين العقد، وتكون النتيجة عدم انتقال الأرض إلى الذمّي حتّى يشمله النص.

من بحكم المسلم بحكم المسلم

يريد أنّ الصغير والمجنون والسفيه والغائب من المسلمين ولقيط دار الإسلام محكومون بالإسلام، فالبيع عنهم بيع من مسلم، وبذلك يعلم أنّ من بحكم الكافر محكوم بالكفر، فيُعدّ البيعُ من صغير الكفّار وسفيههم وغائبهم واللقيط في دار الكفر بيعاً من الكافر فيتعلّق به الخمس أخذاً بإطلاق الدليل.

لو بيع خمس الأرض الّتي اشتراها الذمّي عليه

للمسألة فرضان:

١. إذا أدّى الذمي خمس العين من نفسها ثمّ اشتراه من أصحابه، يجب عليه أداء الخمس، لأنّه موضوع جديد من غير فرق بين القول بتعلّق الخمس بالعين، بنحو الإشاعة أو الكلّي في المعيّن أو كون تعلّقه بالعين من قبيل تعلّق

الحقّ بها والعين أخماسها ملك للمشتري.

٢. وأمّا إذا لم يؤد من العين وإنّما حاول تملّك الخمس عن طريق قيمة الخمس إلى أصحابه ليكون خمسها له فيختلف الحكم حسب اختلاف المباني، فعلى القولين الأوّلين يكون تملّك الخمس بأداء القيمة موضوعاً جديداً لتعلّق الخمس أيضاً لأنّه به يتملّك الخمس[1]، ولاكذلك ، على القول بأنّ التعلّق على العين من قبيل تعلّق الحقّ لأنّ المفروض أنّ العين بأخماسها خمسه للمشتري وقد دفع خمسها بإخراج القيمة، غاية الأمر أنّ العين رهن أو مثل رهن لأصحابه فإذا أدّى تحرّر خمس العين من الرهانة.

ولو قلنا بالشركة لكن في المالية بمعنى أنّ مالية الأرض لا شخصها مشترك بين أصحاب الخمس والذمّي، وأنّ السادة لايملكون من الأرض إلّا خمس ماليّتها لا خمس عينها، فحينئذٍ يكون دفع القيمة موجباً لتملّك خمس ماليتها لا نفسها وشخصها، ومثله ليس مشمولاً للدليل.

---

١ . فعلى هذا لا يتملك الرقبة إلّابدفع الخمس مرة، وخمس الخمس مرة أُخرى. وهذا أمر غريب، وبطلان النتيجة دليله على بطلان المبنى وهو تعلّق الضريبة على العين بأحد الوجهين.

الرسالة السادسة والتسعون

الخمس في المعادن

يقع الكلام في أُمور:

١. الركاز وما يراد منه

قد ورد التعبيرعنه تارة بالركاز، وأُخرى بالمعدن، أمّا الأوّل فقد روى الشيخ في التهذيب بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس. وقال: ما عالجته بمالك، ففيه ما أخرج اللّه سبحانه منه من حجارته مصفى، الخمس».[١]

وقد ورد نفس اللفظ عن طرق أهل السنّة، غير أنّهم اختلفوا في معناه، فهل هو أعمّ من المعدن والمال المدفون كما عليه العراقيون، أو خصوص الكنز كما عليه الحجازيون؟ و الأوّل هو الحقّ، روى أبو هريرة ، قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: «العجماء جرحها جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس».[٢] وقد جاء المعدن في مقابل الركاز فخصّ الخمس بالركاز وهو الكنز.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

٢ . الأموال: ٣٣٢، والعجماء الدابة المتروكة و«جبار» هدر، و المراد لا ضمان على صاحب الدابة إذا ضربت آخر، كما لا ضمان على من يحفر المعدن في ملكه أو موات، فيسقط فيه أحد المارة فيموت .

أقول: يمكن أن يراد من الركاز المعنى الأعم، وبما أنّ الخمس في مطلق الركاز لا في خصوص المعدن عدل عنه إلى الركاز.

ويؤيده ما روي من أنّ المزني، سأل رسول الله ﷺ عن اللقطة توجد في الطريق العامر، أو قال: الميْتاء؟ فقال: «عرّفها سنة، فإن جاء صاحبها، وإلّا فهي لك»، قال: يا رسول الله فما يوجد من الخرب العاديّ؟ قال: «فيه وفي الركاز الخمس».[1]

والمراد من «الخرب العادي» الخرابات المنسوبة إلى عاد القبيلة المعروفة التي أُرسل إليها هود عليه السلام.

فقد استدل أبو عبيد، بهذه الرواية على أنّ الركاز استعمل في مقابل المال المدفون، فقال ﷺ: «فيه وفي الركاز الخمس» فيكون بمعنى المعدن ولم يرتض محقّق الكتاب ذاك التفسير من أبي عبيد ورماه بالتكلّف في فهم الحديث، وقال: كلّ من الركاز والمال المدفون غير المعدن، فالركاز هو المال القديم الذي تكون سكّته من ضرب الجاهلية، والمال المدفون (فما يوجد في الخرب العادي) هو النقود التي يُخبئها أصحابها في الخربات وتكون سكّتها مضروبة في الإسلام، فجعل حكمها حكم الركاز في وجوب الخمس، لأنّ كلّاً منهما حصل بلا نفقة ولا عمل.

وقد خفي على المحقّق بأنّه لم يكن وقت صدور الحديث أيّ سكّة

---

١. الأموال: ٣٣٢؛ والميتاء، الطريق المسلوكة وقد وردت هذه اللفظة في أحاديث العترة عليهم السلام، فلاحظ: الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

إسلامية وعندئذٍ كيف يمكن تفسير «الخرب العادي» بما يخبأ من النقود الإسلامية فيه؟!

ولقد أحسن أبو عبيد، وقال: فقد تبيّن لنا أنّ الركاز سوى المال المدفون لقوله ﷺ: «وفيه وفي الركاز» فجعل الركاز غير المال ،فعلم بهذا أنّه المعدن، وقد روي عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه جعل المعدن ركازاً في حديث يروى عنه مفسّراً.

وقد روى أبو عبيد، عن الحرث بن أبي الحرث الأزدي، أنّ أباه كان من أعلم الناس بالمعدن، وأنّه أتى على رجل قد استخرج معدناً فاشتراه منه بمائة شاة مُتْبِع، فأتى أُمّه، فأخبرها ، فقالت: يا بنيّ إنّ المائة ثلاثمائة، أُمهاتها مائة، وأولادها مائة، وكفاتها مائة، فارجع إلى صاحبك فاستقله، فرجع إليه، فقال: ضع عنّي خمس عشرة فأبى ذلك. قال فأخذه، فأذابه فاستخرج منه ثمن ألف شاة، فقال له البائع: رُدّ عليّ البيع. فقال: لا أفعل، فقال: لآتينّ علياً فلأثيننّ[1] عليك، فأتى عليّاً ـ يعني علي بن أبي طالب ـ فقال: إنّ أبا الحارث أصاب معدناً، فأتاه علي فقال: «أين الركاز الذي أصبت؟» فقال: ما أصبت ركازاً إنّما أصابه هذا فاشتريته منه بمائة شاة متّبع، فقال له علي: «ما أرى الخمس إلّا عليك»، قال: فخمس المائة شاة.

قال أبو عبيد: أفلا ترى أنّ علياً عليه السلام قد سمّى المعدن ركازاً، وحكم عليه بحكمه، وأخذ منه الخمس. ونقل عن ابن شهاب أنّه سئل عن الركاز

---

١ . يقال: أثيت بالرجل إلى السلطان والمراد أسعىٰ.

والمعادن، فقال: يخرج من ذلك كلّه الخمس.[١]

وعلى كلّ تقدير، فقد نقل أبو عبيد اختلاف العراقيين مع الحجازيين في معنى الركاز، وأنّ أهل العراق يقولون بأنّه الأعم بخلاف الحجازيين فهو المال المدفون خاصة عندهم، ونصر أبو عبيد مذهب العراقيين ونقد مذهب الحجازيين وفي مقدمهم، مالك، حيث كان يقول: المعدن بمنزلة الزرع يؤخذ منه الزكاة كما تؤخذ من الزرع حين يحصد، وقال: هذا ليس بركاز، إنّما الركاز دفن الجاهلية الذي يوجد من غير أن يطلب بمال ولا يتكلف له كبير عمل، وهذا رأي مالك وأهل المدينة، وأمّا الآخرون فيرون المعدن ركازاً ويجعلون فيه الخمس بمنزلة المغنم.[٢]

وعلى قول العراقيين يصرف الخمس فيما يصرف فيه خمس المغنم بخلاف ما إذا ألحقناه بباب الزكاة، فإنّ مصرف الزكاة ومقدار ما يخرج منها يخالف الخمس كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الرواية على تفسيرها بالمعدن دليل على وجوب الخمس فيه، وهو مذهب الشيعة.

وأمّا أهل السنّة فلم يقل أحد بالخمس في المعدن إلّا أبـاحنيفة عـلى التفصيل الذي نقله الشيخ عنه في الخلاف[٣]، والشافعي في أحد أقواله على ما نقله العلّامة في التذكرة.[٤]

---

١. الأموال: ٣٣٥ـ ٣٣٦.
٢. الأموال: ٣٣٤.
٣. الخلاف: ١١٦/٢، كتاب الزكاة، المسألة ١٣٨، سيوافيك نصه.
٤. التذكرة: ٤١١/٥.

هذا كلّه حول الركاز، وإليك الكلام في العنوان الآخر ، أعني المعدن:

٢. المعدِن وما يراد منه

١. قال في اللسان: المعدن من عدن بالمكان، أقام فيه؛ وعدنتُ البلد، توطّنته؛ ومركز كلّ شيء معدنه؛ واسم «عدنان» من «العدن»، وهو أن تلزم الإبل المكان فتألفه ولا تبرحه، وإنّما سمّي المعدن معدناً، إمّا لأنّه المكان الذي يثبت فيه الناس لأنّ أهله يقيمون فيه ولا يتحولون عنه شتاءً ولا صيفاً، وإمّا لإنبات اللّه فيه جوهراً وإثباته إيّاه في الأرض حتى عدن أي ثبت فيها.[١]

٢. وقال أحمد بن فارس في المقاييس: «عدن» العين والدال والنون أصل صحيح يدل على الإقامة. وقال الخليل: العدن، إقامة الإبل في الحَمض خاصة، تقول: عدنتْ الإبل، تعدِن، عدناً، والأصل الذي ذكره الخليل هو أصل الباب، ثمّ قيس به كلّ مقام، فقيل: جنّة عدن، أي إقامة، ومن الباب المعدن معدن الجواهر، و يقيسون على ذلك فيقولون: هو معدن الخير والكرم.[٢]

٣. وقال الفيروز آبادي في القاموس، بعد الإشارة إلى أنّه في الأصل من الإقامة : والمعدن كمجلِس: منبت الجواهر من ذهب ونحوه لإقامة أهله فيه دائماً أو لإنبات اللّه عزّ وجلّ إيّاه فيه، ومكان كلّ شيء فيه أصله.[٣]

والظاهر من كلماتهم أنّ المعدن كلّ ماله أصل في الأرض، سواء كان

---

١ . اللسان:٢٧٩/١٣.

٢ . معجم مقاييس اللغة:٢٤٨/٤، مادة «عدن».

٣ . القاموس المحيط: ٢٤٦/٤ ـ ٢٤٧، مادة «عدن».

من الفلزّات أم من غيره سواء كانت في أعماق الأرض أم في ظاهرها، كما أنّ الظاهر أنّه اسم للمحلّ، ولكن الظاهر من الروايات أنّه اسم للحالّ أيضاً، وكأنّه من باب تسمية الحال باسم المحل ثمّ صار حقيقة.

ولكن الكلام في أنّ المراد منه ماهو؟ هل هو مركز كلّ شيء، أو شيء خاص؟ وعلى الثاني، فهل المراد خصوص الذهب والفضة، أو بإضافة مطلق الفلزات التي تقبل الانطباع والصياغة بالحرارة، أو مطلق ما خرج عن اسم الأرض وتبدّل منها إلى صورة نوعية خاصة كما في القير والنفط والزئبق، أو مطلق ما اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وإن لم يخرج عن حقيقة الأرض كما في الأحجار الكريمة؟

ولا يظهر من اللغويين تحديد واضح، واللازم الرجوع إلى كلمات الأصحاب وأحاديث الباب حتى تظهر سعة الموضوع وضيقه.

كلمات الأصحاب

١. قال المحقّق: المعادن سواء كانت منطبعة كالذهب والفضة والرصاص، أو غير منطبعة كالياقوت والزبرجد والكحل، أو مائعة كالقير والنفط والكبريت.[١]

٢. قال العلّامة في «المنتهى»: يجب الخمس في كلّ ما يطلق عليه اسم المعدن، سواء كان منطبعاً بانفراده كالرصاص والنحاس والحديد أو مع غيره

---

١. الشرائع: ١٧٩/١.

كالزئبق، أو غير منطبع كالياقوت والفيروزج والعقيق، أو مائعية كالقير والنفط والكبريت.[١]

٣. وقال في «التذكرة»: المعادن، وهي: كلّ ما خرج من الأرض ممّا يخلق فيها من غيرها ممّا له قيمة، سواء كان منطبعاً بانفراده كالرصاص والصفر والنحاس والحديد، أو مع غيره كالزيبق، أو لم يكن منطبعاً كالياقوت والفيروزج والبلخش والعقيق و البلور والسَّبَج والكحل والزاج والزرنيخ والمغرة والملح، أو كان مائعاً كالقير والنفط والكبريت.[٢]

ولولا التمثيل بالأحجار الكريمة، لكان المعدن عندهم عبارة عن كلّ ما خرج عن حقيقته الأرضية، ويتخذ المحلُّ صورة نوعية خاصة غير أنّ التمثيل بها يصدّنا عن النسبة، لأنّ الأحجار من جنس الأرض ومسمّاها لكنّها من أعلاها تبذل بإزائها الأموال.

٤. وقال في «الدروس»: المعادن على اختلاف أنواعها حتى المغرّة والجص، والنورة، وطين الغسل، والعلاج وحجارة الرحى والملح والكبريت.[٣]

٥. وقال الشهيد الأوّل في «البيان»: المعادن واشتقاقها من عدن إذا قام لإقامتها في الأرض، سواء كانت منطبعة كالنقدين والحديد والصفر والرصاص، أم غير منطبعة كالياقوت والعقيق والبلخش والفيروزج، أم سائلة كالقار والنفط والكبريت والملح وألحق به حجارة الرحىٰ وكلّ أرض فيها

---

١. المنتهى: ٥٤٥/١.
٢. التذكرة: ٤٠٩/٥.
٣. الدروس: ٢٦٠/١.

خصوصية تعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة والجصّ.[١]

أقول: لا شكّ أنّ تخصيص المعدن بالفلزات فضلاً عن تخصيصه بالذهب والفضة لا دليل عليه بعد تفسير المعدن بكلّ ما ثبت وركز في الأرض، فيشمل كلّ ما خرج بإشراق الشمس ونزول الأمطار عن حقيقته الأرضية كالملح والنفط، سواء كان مائعاً أو لم يكن مائعاً.

إنّما الكلام في شموله: لكلّ ما يعظم الانتفاع به وإن كان يعدّ أرضاً سواء قبل عملية الإحراق كالجص، أو لا كأحجار الرحى والرخام المستعملة في الأبنية، فإنّ صدق المعدن وأحرزت وحدة المفهوم في زماننا وعصر صدور الروايات فهو، وإلّا فالمتّبع النصوص، وإن شكّ فيرجع إلى مقتضى القواعد، وسيوافيك مقتضاها. وإليك النصوص البيانية.

المعدن في النصوص

اختلف لسان الروايات من حيث السعة والضيق على طوائف:

١. ما يخصّه بالفلزات كالذهب والفضة والصفر والحديد والرصاص.

روى محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن معادن الذهب والفضة والصفر، والحديد، والرصاص فقال: «عليها الخمس جميعاً».[٢]

ومثله صحيح الحلبي.[٣]

---

١. البيان: ٢١٤.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

٢. ما خرج عن حقيقة الأرض وأخذ لنفسه صورة نوعية غيرها.

روى محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الملّاحة؟ فقال: «وما الملّاحة؟» فقلت: أرض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً، فقال: «هذا المعدن فيه الخمس» فقلت : والكبريت والنفط يخرج من الأرض؟ قال: فقال: «هذا وأشباهه فيه الخمس».[١] وما جاء في هذه الرواية بجمعها خروجه عن حقيقة الأرض.

ويمكن تعميمه إلى ما يخرج عنها ابتداء كالنفط، أو انتهاءً وهذا كالجص والنورة فإنّهما بعد الإحراق لا يصدق عليهما الأرض.

٣. ما يدلّ على شرطية وجود جذر له في الأرض.

ففي صحيح زرارة سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس» وقال: « ما عالجته بمالك ففيه ـ ما أخرج اللّٰه سبحانه منه من حجارته مصفى ـ الخمس».[٢]

وعلى ذلك، فمثل الملاحة بالمعنى الوارد في الحديث ليس بمعدن ويلحق به حكماً ويؤيده أنّ الصدوق رواه بالنحو التالي: «هذا مثل المعدن فيه الخمس».

فخرجنا بالنتيجة التالية: إنّ المعدن عبارة عمّا خرجت في ظلّ عوامل طبيعية عن الصورة الأرضية وكان لها جذر في الأرض، فيشمل الزبرجد والياقوت والعقيق.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

نعم أحجار الرحى وأمثالها التي ينتفع بها أكثر مما ينتفع بغيرها ليست من المعادن، كالطين الأحمر .

والحاصل: أنّه مادام تصدق عليه الأرض ولم يخرج عن صورتها النوعية وإن كانت ذات فوائد كثيرة ليست بمعدن، فلو شكّ في مورد، فالمرجع ، هو العموم، إلّا إذا ثبت كونه معدناً.

والمراد من العموم هو قوله: «الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من قليل أو كثير من جميع الضروب».[1] وعلى ذلك يتعلّق الخمس بالمشكوك، وإن لم يبلغ النصاب الخاص للمعدن، ولا يتعلّق الخمس إلّا بما زاد عن مؤونة السنة، لو قلنا بتعلّقه بكلّ فائدة وعدم اختصاصه بالتجارة والكسب، كما هو الحقّ على ما سيوافيك.

فإن قلت: إنّ التمسك بالعموم في مورد المشكوك، تمسّك بالعام في مورد الشبهة المصداقية للخاص وهو غير جائز.

قلت: إنّ إجمال المخصص مفهوماً إنّما يسري إلى العام إذا كان متّصلاً به مثلاً إذا قال: أكرم العلماء غير الفسّاق، وشكّ في أنّ مرتكب الصغيرة، فاسق أو لا، فلا يمكن التمسك في مورده لا بالعام ولا بالخاص، لا ما إذا كان منفصلاً، فلا يسري إجماله إلى العام فلو قال: أكرم العلماء، ثمّ قال في مقام آخر، بأنّه لا تكرم فساق العلماء، ففي مورد الشكّ يتمسّك بعموم العام ويحكم بوجوب إكرام مرتكب الصغيرة من العلماء، وذلك لأنّ العام حجّة

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

في تمام أفراده إلّا إذا ورد دليل ظاهر على إخراج فرد أو نوع ممّا لم تدل حجّة على خلافه يؤخذ به، والتفصيل في الأُصول.

إلى هنا تبين وجوب الخمس في المعدن بالمعنى الذي عرفت.

وأمّا أهل السنّة فلم يقل بوجوب الخمس في المعادن إلّا أبو حنيفة والشافعي في أحد قوليه، وأمّا الباقون فقالوا بوجوب الزكاة إذا بلغ المخرَج حدّ النصاب.

قال الشيخ في «الخلاف»: المعادن كلّها يجب فيها الخمس من الذهب والفضة. إلى أن قال:

وقال الشافعي: لا يجب في المعادن شيء إلّا الذهب والفضة، فإنّ فيهما الزكاة وماعداهما ليس فيه شيء انطبع أو لم ينطبع.

وقال أبو حنيفة: كلّما ينطبع مثل الحديد والرصاص والذهب والفضة ففيه الخمس، وما لا ينطبع فليس فيه شيء، مثل الياقوت والزمرّد والفيروزج، فلا زكاة فيه، لأنّه حجارة.[1]

وقال العلّامة: الواجب في المعادن الخمس لا الزكاة، عند علمائنا. وبه قال أبو حنيفة وخصّه بالمنطبعة. وقال الشافعي: لا يجب إلّا في معدن الذهب والفضّة خاصّة على أنّه زكاة، لأنّه مال مقوّم مستفاد من الأرض فأشبه الطين.[2]

---

١. الخلاف:١١٦/٢، كتاب الزكاة، المسألة ١٣٨.

٢. التذكرة:٤١٠/٥.

والصحيح أن يقول: فأشبه الزرع، كما قال مالك على ما رواه أبو عبيد في الأموال.[١]

في وجوب إخراج خمس المعادن على كل حال

هنا فروع:

١. لا فرق في المعدن بين كونه واقعاً في أراضي مباحة أو مملوكة لإطلاق الأدلّة، ويتملّك المعدن تبعاً للأرض في الأراضي المملوكة على الحدّ الذي يعدّ تبعاً للأرض وإلّا فلا، وبالإحياء والحيازة في الأرض المباحة، ويشترط الإذن من الإمام عليه السلام أو نائبه في القسم الثاني الذي يعدّ من الأنفال، وثبوت الإذن العام للشيعة في زمان الغيبة بلا حاجة إلى الاستئذان من الفقيه، مشكل.

٢. لا فرق بين كون المعدن تحت الأرض أو ظهرها، لصحيحة محمّد بن مسلم[٢] الماضية بشرط أن يكون مدخراً طبيعياً لا مطروحاً، فلو وجد شيء من المعدن في الصحراء فأخذه فلا خمس فيه من باب المعدن. نعم يمكن أن يقال بوجوبه لعدم الموضوعية للاستخراج والملاك هو العثور على المعدن كما سيوافيك.

٣. لا فرق بين أن يكون المخرِج مسلماً أو كافراً ذمياً ولو حربياً، أمّا المسلم فواضح، وأمّا الكافر فهو مبني على أحد أمرين:

---

١. الأموال: ٣٤٢.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

١. كونه مكلّفاً بالفروع كتكليفه بالأُصول وإن كان لا يقبل منه، لأنّ الأداء مشروط بالإيمان.

٢. كون الخمس حقّاً مالياً للغير متعلّقاً بماله كتعلّق الأروش والديات بماله، وعلى الجملة، فهو ضريبة متعلّقة بالمال ولا عبرة بالمالك كالضمان والجناية، والكفّار وإن لم يكونوا مكلّفين بالفروع ولا يتوجّه إليهم تكاليف لكن الضرائب والغرامات والضمانات بل كلّ الأُمور الوضعية ليست إلّا أُموراً وضعية لها أسباب شرعية أو عقلائية، فالعبرة هناك بالأسباب والمسبّبات دون الأفراد والأشخاص، فلو قتل الكافر خطأً أو جرح إنساناً أو غير ذلك يتعلّق بذمّته أو ماله الدية، ويؤيّده ظهور الآية، فهي ظاهرة أنّ الخمس من الغنيمة ملك للمستحق من غير فرق بين كون المالك مسلماً أو كافراً.

وما ذكر من التقريب صحيح لولا أنّ النصوص صريحة في عدم وجوب شيء آخر للذمي سوى الجزية على الأموال أو الرؤوس؛ روى الكليني بسند صحيح عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في أهل الجزية يؤخذ من أموالهم ومواشيهم شيء سوى الجزية ؟ قال: «لا».[1]

ثمّ إنّ التفريق بين الزكاة فيشترط في وجوبها، البلوغ؛ والخمس، فلا يشترط، ويجب على الولي تخليص ماله من الحقّ الثابت فيه، يحتاج إلى الدليل، حيث قالوا في الزكاة: لا تجب على غير البالغ في تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول، ولا على غير بالغ في بعضه اعتماداً على ما ورد من النص : «ليس على مال اليتيم زكاة، وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة، ولا عليه

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٣.

فيما بقي حتى يدرك»[١] والزكاة والخمس من باب واحد، كلاهما فريضة ماليّة، يجب إيصالها إلى أصحابها، والتقريب المذكور في مورد الكافر، جار في الصبي والمجنون، لولا حديث رفع القلم عن ثلاثة[٢]، فإنّ مقتضى إطلاق رفع قلم التكليف عنهما، هو عدم تعلّق تكليف فيهما لا وضعاً ولا تكليفاً ومعه لا ينتفي الاستدلال المذكور.

وممّا ذكرنا يعلم النظر في ما ذكره صاحب العروة حيث قال: ولا بين أن يكون بالغاً أو صبيّاً، أو عاقلاً أو مجنوناً فيجب على وليهما إخراج الخمس.[٣]

كما يظهر النظر في قوله: ويجوز للحاكم الشرعي إجبار الكافر على دفع الخمس ممّا أخرجه وإن كان لو أسلم سقط عنه مع عدم بقاء عينه،[٤] لما عرفت من ظاهر الأدلّة عدم وجوب شيء عليه سوى الجزية.

في نصاب المعدن

اختلفت كلمة أصحابنا في بلوغ ما أخرج من المعدن إلى حدّ خاص إلى أقوال خمسة كما سيوافيك، لكنّ الظاهر من أبي حنيفة أنّه يجب الزكاة في قليله وكثيره خلافاً للشافعي ومالك، وإليك نصّ الشيخ:

قال الشيخ في «الخلاف»: قد بيّنا أنّ المعادن فيها الخمس ولا يراعى فيها النصاب. وبه قال الزهري وأبو حنيفة كالركاز سواء.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١١.

٣ و ٤. العروة الوثقى: ٢ / ٣٦٩ ـ ٣٧٠، في ما يجب فيه الخمس، المسألة ٥.

قال ابن قدامة في كتاب الزكاة: الفصل الثالث في نصاب المعادن، وهو ما يبلغ من الذهب عشرين مثقالاً ومن الفضّة مائتي درهم، أو قيمة ذلك من غيرهما. وهذا مذهب الشافعي.[١] وأوجب أبوحنيفة الخمس في قليله وكثيره من غير اعتبار نصاب بناء على أنّه ركاز لعموم الأحاديث التي احتجّوا بها عليه، ولأنّه لا يعتبر له حول فلم يعتبر له نصاب كالركاز.[٢]

وقال ابن رشد في كتاب الزكاة: المسألة الخامسة: وهي اختلافهم في اعتبار النصاب في المعدن وقدر الواجب فيه، فإنّ مالكاً والشافعي راعيا النصاب في المعدن، وإنّما الخلاف بينهما أنّ مالكاً لم يشترط الحول واشترط الشافعي، وكذلك لم يختلف قولهما أنّ الواجب فيما يخرج منه، هو ربع العشر، وأمّا أبو حنيفة فلم ير فيه نصاباً ولا حولاً، وقال: الواجب هو الخمس.[٣]

وأمّا أقوال أصحابنا ـ رضوان اللّه تعالى عليهم أجمعين ـ فلهم أقوال خمسة:

١. عدم اعتبار النصاب: اختاره الشيخ في «الخلاف» وقدعرفت عبارته؛ وأطلق ابن البرّاج وقال: وأمّا المعادن التي ذكرناها، فإنّه يجب فيه الخمس في كلّ شيء منها.[٤]

وحكى ابن سعيد الحلي، في «الجامع للشرائع» القولين بلا ترجيح، وقال: ولا يعتبر قدره (النصاب) في المعادن على قول، وعلى قول آخر يعتبر

---

١. ما ذكره الشافعي من النصاب وقدر الواجب راجع إلى الزكاة فإنّه لا يقول في المعادن إلّا بالزكاة.

٢. المغني: ٢٤/٣.　　٣. بداية المجتهد: ٢٥٠.　　٤. المهذّب: ١٧٨/١.

نصاب الزكاة، وقيل: يعتبر فيها دينار.[١]

وحكى هذا القول عن الشيخ في اقتصاده، وقال العلّامة في «المختلف»: وأطلق ابن الجنيد وابن عقيل والمفيد والسيد المرتضى وابن زهرة وسلّار واختار ابن حمزة الأوّل (اعتبار النصاب) واختار ابن البرّاج قوله في الخلاف وهو قول ابن إدريس.[٢]

أقول: قد عرفت أنّ ابن البرّاج في «المهذّب» قد أطلق ولم يُصرِّح بعدم النصاب، وعلى ذلك فلم يظهر اختيار ذاك القول إلّا من الشيخ في خلافه واقتصاده وإلّا من ابن إدريس، ويظهر الميل إليه من المحقّق في شرائعه كما سيجيء.

٢. بلوغه ديناراً واحداً: اختاره أبوالصلاح في الكافي، قال: وما بلغ من المأخوذ من المعادن والمخرج بالغوص قيمة دينار فمازاد.[٣]

وقال في «المختلف»: رواه ابن بابويه في المقنع ومن لا يحضره الفقيه.

٣. بلوغه عشرين ديناراً: أفتى به الشيخ في النهاية، والمبسوط.

قال في النهاية: ومعادن الذهب والفضة لا يجب فيها الخمس إلّا إذا بلغت إلى القدر الذي تجب فيه الزكاة.[٤]

وقال في المبسوط: وجميع ما ذكرناه يجب فيه الخمس قليلاً أو كثيراً، ومعادن الذهب والفضّة فإنّه لا يجب فيها الخمس إلّا إذا بلغت إلى القدر الذي يجب فيه الزكاة.[٥]

---

١. الجامع للشرائع:١٤٩. ٢. المختلف :٣١٨/٣، كتاب الخمس. ٣. الكافي : ١٧٠.
٤. النهاية:١٩٧. ٥. المبسوط:٢٣٧/١.

والتعبير في كلا الكتابين مأخوذ من الرواية، ونقله المحقّق، احتمالاً في المسألة وقال: ويجب فيه الخمس بعد المؤونة، وقيل: لا يجب حتى يبلغ عشرين ديناراً وهو المروي والأوّل أكثر.

ومثله العلّامة في «التذكرة» قال: يجب الخمس في المعدن بعد تناوله وتكامل نصابه إن اعتبرناه. [١]

ويقرب منه قوله في «المنتهى».[٢] والظاهر أنّ مراده من النصاب هو بلوغ العشرين.

واختاره صاحب المدارك ونسبه إلى عامة المتأخّرين.

وقال في المسالك: إنّه المروي والعمل على المروي.

وقال في الحدائق: اختاره ابن حمزة وعليه جمهور المتأخّرين.[٣]

٤. اعتبار أقلّ الأمرين من نصاب النقدين: أي بلوغه إمّا إلى عشرين ديناراً أو مائتي درهم، وهو للفقهاء المعاصرين.

٥. نقل الشهيد الثاني في المسالك اكتفاء الشهيد وجماعة ببلوغه مائتي درهم، لأنّها كانت قيمة عشرين ديناراً في صدر الإسلام.[٤]

هذه هي الأقوال، وليست المسألة إجماعية، والآراء مستندة إلى الروايات، فيجب دراستها:

أمّا القول الأوّل: فقد تمسّك له بإطلاق روايات دلّت على الخمس في

---

١. التذكرة: ٤١١/٥.
٢. المنتهى: ٥٤٥/١.
٣. الحدائق: ٣٣٠/١٣.
٤. مسالك الأفهام: ٤٥٩/١.

المعدن من دون ذكر النصاب، كرواية عمّار بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز، الخمس».[١]

ومرسل ابن أبي عمير: الخمس على خمسة أشياء على: الكنوز، والمعادن، والغوص، والغنيمة. ونسي ابن أبي عمير الخامس.[٢]

والجواب عنه واضح، لأنّ الإطلاق فيهما في مقام بيان أصل الحكم دون شرائطه أوّلاً، وإمكان تقييدهما بما دلّ على النصاب ثانياً.

وقد عرفت أنّ القائل به مثل الشيخ اضطربت كلماته، وأنّ الآخرين غير ابن إدريس أطلقوا، والإطلاق ليس دليلاً على النفي.

وأمّا القول الثاني: فقد استدل بصحيح البزنطي، عن محمّد بن علي بن أبي عبد الله، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عمّا يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد، وعن معادن الذهب والفضّة هل فيها زكاة؟ فقال عليه السلام: «إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس»[٣]، وبما أنّ الياقوت والزبرجد من المعادن، كالذهب والفضة، وكأنّه قال: اللؤلؤ، والمعادن الأربعة إذا بلغت قيمتها ديناراً ففيها الخمس.

ثمّ إنّ الراوي سأل عن تعلّق الزكاة، والإمام أجاب بتعلّق الخمس، والرواية معمول بها في باب الغوص، فلا يمكن ردّها من جهة الإعراض،

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٧.
٣. الوسائل: ج٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث٥.

وقد عمل بمجموعها أبو الصلاح الحلبي في الكافي كما عرفت. ثمّ إنّه أُجيب عن الرواية بوجوه:

١. تخصيصه بما يرويه نفس البزنطي ـ كما سيوافيك ـ في خصوص المعدن من لزوم بلوغه عشرين ديناراً، فتكون النتيجة اختصاص الرواية الأُولى بالغوص.[١]

يلاحظ عليه: أنّ التخصيص إنّما يصحّ لو كان الوارد في الرواية الأُولى لفظاً جامعاً يعمّ الغوص والمعدن بعنوان واحد لا ما إذا ورد فيهما نوعان كاللؤلؤ والمعادن، إذ يكون إخراج المعادن معارضاً لا مخصصاً، وهذا نظير ما إذا قال: أكرم زيداً وعمراً ثمّ قال: لا تكرم زيداً.

٢. جهالة الراوي، أعني: محمّد بن علي بن أبي عبد اللّه.

يلاحظ عليه: أنّ الراوي عنه هو البزنطي، وهو لا يروي إلّا عن ثقة، لأنّه أحد الثلاثة الذين نصّ الشيخ عليهم في العدة بالخصوص.[٢]

٣. احتمال سقوط لفظ «عشرين» من الرواية، وكأنّه قال: إذا بلغت قيمته عشرين ديناراً.

يلاحظ عليه: لازمه أنّ سقوطها عن الحجّية في باب الغوص، وهم قد عملوا بها فيه.

---

١. يظهر ذلك الجمع من الشيخ في تهذيبه حيث قال: لا تضاد بين الخبرين، لأنّ الأوّل تناول حكم المعدن والثاني حكم ما يخرج من البحر، ولعلّ الباعث إلى هذا الحمل وقوع ما يخرج من البحر في صدر الحديث الحاكي عن عناية الراوي به، فيحمل الجواب على مهمّته وهو كما ترى.

٢. عدة الأُصول: ١٥٤/١، حجّية خبر الواحد، تحقيق محمد رضا الأنصاري.

٤. حملها على الاستحباب في خصوص المعدن، فيستحب إخراج خمسه إذا بلغ ديناراً وإنّما يجب في العشرين ديناراً.

يلاحظ عليه: بأنّ لازمه التفكيك في المدلول بمعنى القول بوجوب الخمس في الغوص إذا بلغ ديناراً، واستحبابه في المعدن إذا بلغ هذا المقدار.

نعم ما يمكن أن يقال: كان هنا روايتان: رواية في الغوص ونصابه دينار واحد، ورواية في المعدن ونصابه عشرون ديناراً، وقد جمعها الراوي في رواية واحدة فحصل الاشتباه.

ويؤيد ذلك أمران:

أ. إفراد الضمير وتذكيره في «قيمته» الظاهر في رجوعه إلى الغوص، وعلى ذلك فالجواب يرجع إلى الغوص فقط.

ب. اختلاف التعبير من السؤالين، فقد عبّر في الأوّل بقوله: «عمّا يخرج» وفي الثاني بقوله: «هل فيها زكاة».

أضف إلى ذلك: أنّ الراوي عن الإمام ليس له في مجموع الفقه إلّا روايات ثلاث، وهو يشهد على بعده عن نقل الحديث والأُنس مع نقلته[1]، وليس من البعيد عن مثله خلط الروايتين.

وأمّا القول الثالث: فاستدل له بما رواه البزنطي بسند صحيح، قال:

---

١ . لاحظ معجم رجال الحديث:٣٠٦/١٦ رقم الراوي ١١٢٦٧، فله حديث في الكافي في كتاب الصلاة باب «النوادر» الحديث ١٢، وحديثان في التهذيب باب الخمس والغنائم ، الحديث ٣٥٦، وباب كيفية الصلاة، الحديث ٤٥٢.

سألت أبا الحسن عليه السلام عمّا أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال: «ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً».[١]

والاستدلال به يتوقّف على بيان فقه الحديث:

١. أنّ قوله: «من قليل أو كثير» قرينة على أنّ السؤال إنّما عن النصاب لا عن أصل الوجوب.

وبعبارة أُخرى: أنّ السائل كان عالماً بأنّه يجب عليه شيء في ما أخرج المعدن، ولكن لا يعلم أنّه من قليله أو كثيره، ولأجل ذلك جاء الجواب مطابقاً للسؤال.

٢. المراد من «شيء» في السؤال هو الخمس بقرينة الجواب، ولولاه لكان مبهماً متردّداً بين الزكاة والخمس.

٣. فاعل الفعل في قوله: «يبلغ» هو الضمير العائد إلى «ما أخرج المعدن».

٤. مفعول الفعل هو «ما يكون» والمراد من الموصول هو حدّ النصاب.

٥. قوله: «عشرين ديناراً» عطف تفسير للموصول.

٦. قوله: «ما يكون في مثله الزكاة»، بيان للحدّ الذي يجب فيه «شيء» وأنّه إذا بلغ الحدّ الذي يجب في مثله الزكاة يجب فيه الشيء الذي ورد في السؤال، وهذا قرينة على أنّ الواجب في المقام غير الزكاة، وإلّا لكان الإتيان

---

١. الوسائل: ج٦، الباب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

«بمثله» زائداً وكان له أن يقول ما يجب فيه الزكاة، وعلى هذا يكون حاصل الجواب، أنّ الحدّ الذي يجب في مثله الزكاة يجب فيه شيء وليس ذاك الشيء إلّا الخمس لعدم خروج الواجب عن كلا العنوانين، ويكفي في رفع إبهام الشيء ما قلناه من أنّ المراد من «شيء» في السؤال هو الخمس بقرينة ما في الجواب، فالسؤال كان عن النصاب والإمام عليه السلام أجاب عنه بعطف المسألة على باب الزكاة وأنّه في البابين واحد، فكما لا يجب الزكاة في النقدين إلّا إذا بلغ عشرين ديناراً، فهكذا لا يجب الخمس فيما يخرج من المعادن كلّها ذهباً كان أو فضّة أو غيرهما إلّا إذا بلغ ذلك المخرج من حيث القيمة ذلك الحدّ.

ويؤيّد ذلك ما فهمناه من الرواية، روايته الثالثة في مورد الكنز عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز؟ فقال: «ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس».[1]

فإنّ كلّاً من السؤال والجواب يصلح قرينة على رفع الإبهام من الآخر، فالإبهام الموجود في سؤال الرواية الأُولى (هل فيه شيء) يرتفع، بما ورد من التصريح بالخمس في سؤال الرواية الثانية.

كما أنّ الإبهام الموجود في جواب الرواية الثانية (حيث لم يصرح بأنّ النصاب هو العشرون) يرتفع بما جاء صريحاً في جواب الرواية الأُولى من التصريح بالعشرين، وإليك كلا السؤالين:

١. عمّا أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟

---

١. الوسائل: ج٦، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

٢. سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز.

وإليك الجوابين:

١. ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً.

٢. ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس، فبالمقارنة يرتفع الإبهام.

وبذلك يعلم أنّ ما جاء في رواية الغوص والمعادن من التعبير بالزكاة حيث قال: «هل فيها زكاة» يحمل على التزكية اللغوية مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها﴾[1]، أو المراد منه مطلق الواجب مشيراً إليه باللفظ الغالب، أعني: الزكاة.

ثمّ إنّ المحقّق الهمداني صاحب المصباح أورد على الاستدلال بالحديث وجوهاً نذكر ملخّصها:

١. إعراضهم عن النص المزبور مع صحّته وصراحته في نفي وجوب شيء عليه مالم يبلغ النصاب.

٢. ما حكي عن الشافعي وغيره من العامة القول بوجوب الزكاة في معدن الذهب والفضّة وإشعار الرواية بإرادتها، فتكون الرواية على هذا التقدير جارية مجرى التقية.

٣. لو كان المقصود أنّه بعد بلوغ النصاب يكون فيه الخمس، لكان محتاجاً إلى بيان زائد؛ بخلاف ما لو كان المراد به الزكاة، فإنّه يفهم من سوق التعبير.

---

١. التوبة:١٠٣.

٤. إنّ صحيحة محمّد بن مسلم تصرّح بوجوب الخمس في الملح المتّخذ من الأرض السبخة المالحة التي يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً، وتنزيلها على ما إذا بلغ هذا الحدّ لا يخلو من بعد.[1]

والكلّ غير تام، أمّا حديث الإعراض، فقد عرفت أنّ الشيخ أفتى بمضمونه في النهاية والمبسوط، واختاره ابن حمزة في الوسيلة؛ وأمّا القدماء فقد أطلقوا ولم يصرّحوا بعدم لزوم النصاب، كما لاحظت العبارة التي نقلناها عن المهذّب، وصرّح العلّامة في المختلف بإطلاق كلامهم.

أمّا كونها واردة مجرى التقية وأنّها بصدد بيان الزكاة في المعادن، فبعيد عن ظاهر الرواية، إذ لو كان هذا هو المراد، لما جاء بلفظ «مثله» وكان الأنسب أن يقول: أن يبلغ المخرج القدر الذي يكون فيه الزكاة.

وأمّا الثالث: فالظاهر أنّ الأمر بالعكس، لو أراد منه الخمس لكانت العبارة وافية، ولو أراد منه الزكاة لكانت العبارة مغلقة، لتدخل كلمة «مثله».

وأمّا الرابع: فلأنّ دخول الملح المجتمع في الأرض المالحة في المعادن حكمي لا موضوعي، إذ ليس له ثبات وركاز في الأرض إلّا إذا كان له جذور في الأرض وبلوغه لعشرين ديناراً ليس بعيداً، وبالجملة لا يجوز رفع اليد عن الصحيحة بهذه الوجوه.

ثمّ إنّ المحقّق الهمداني، حاول الإجابة عن الإشكالات التي طرحها بوجوه غير تامة، فلاحظ.

---

١ . مصباح الفقيه: ٢٦، كتاب الخمس، الطبعة الحديثة.

وأمّا القول الرابع: فقد استدلّ له بأنّ الملاك في صحيح البزنطي هو البلوغ إلى الحدّ الذي يكون في مثله الزكاة، والحدّ الذي يكون فيه الزكاة في الذهب عشرون ديناراً وفي الفضة مائتا درهم، وعلى ذلك فلو بلغت قيمة المخرج أحد الحدّين لصدق عليه قوله: «حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة»، وعلى ذلك يكون قوله: «عشرين ديناراً» محمولاً على التمثيل.

قال الشيخ الأنصاري: وهل يجزي بلوغ قيمته مائتي درهم، أم لابدّ من بلوغه عشرين ديناراً؟ قولان منشؤهما: ظهور قوله عليه السلام: «ما يجب في مثله الزكاة» في الأوّل، وظهور الاقتصار ـ في بيانه ـ على عشرين ديناراً مع أنّ الأصل في نصاب الزكاة، الدراهم، واعتبر بالدنانير لأنّها عِدل الدراهم ـ كما في غير واحد من الأخبار ـ في الثاني.[1]

ولكن العرف يساعد الوجه الأوّل، ويحمل العشرين على أنّه من باب التمثيل.

ويؤيد كون «العشرين ديناراً» من باب التمثيل، عدم وروده في رواية الكنز فقد اكتفى فيه بقوله : «ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس».

وأمّا القول الخامس: فقد ذكرنا وجهه عند نقل الأقوال.

الخمس بعد إخراج المؤونة والتصفية

هنامسألتان:

إحداهما: هل الخمس يتعلّق بمجموع ما أخرجه من المعدن حتى بما

---

١. كتاب الخمس:٣٢.

صرفه في إخراجه وتصفيته، أو يتعلّق بما يبقى بعد استثناء المؤن المصروفة في سبيلهما؟

ثانيتهما: هل يكفي في تحقّق النصاب، بلوغه له قبل استثناء المؤونة، أو لا يكفي إلّا إذا بلغه بعد استثنائه؟ فلو كان الخارج من المعدن ثلاثين ديناراً وكانت المؤونة خمس عشرة ديناراً، فعلى الأوّل يتعلّق الخمس بالباقي بعنوان المعدن، بخلافه على القول الثاني فلا يتعلّق به إلّا بعنوان الفوائد المطلقة.

وإليك الكلام في كلتا المسألتين:

المسألة الأُولى: قال الشيخ في «الخلاف»: وقت وجوب الخمس في المعادن حين الأخذ، ووقت الإخراج حين التصفية والفراغ منه، ويكون المؤونة وما يلزم عليه من أصله والخمس فيما يبقى. وبه قال أبو حنيفة، والأوزاعي، وللشافعي فيه قولان ـ إلى أن قال: ـ وأمّا احتساب النفقة من أصله فعليه إجماع الفرقة.[1]

وقال يحيى بن سعيد: وما أوجب أصحابنا فيه الخمس، أُخرج من الغنم في الحال وبعد إخراج ما خرّج على المعدن.[2]

وقال المحقّق في «الشرائع» في المقام: ويجب فيه الخمس بعد المؤونة.[3]

وعلّق الشهيد في «المسالك» بقوله: إنّ أكثر الأصحاب لم يعتبروا

---

١. الخلاف:١١٨/٢، كتاب الزكاة، المسألة ١٤٠. ٢. الجامع للشرائع:١٤٩. ٣. الشرائع :١٧٩/١.

نصاباً، بل أوجبوا الخمس في الزائد عن المؤونة.[١]

وقال المحقّق في «الشرائع» في آخر الفصل الأوّل: الفرع الرابع: الخمس يجب بعد المؤونة التي يفتقر إليها إخراج الكنز والمعدن من حفر وسبك وغيره.[٢]

وقال العلّامة في «التذكرة»: يعتبر النصاب بعد المؤونة، لأنّها وصلة إلى تحصيله وطريق إلى تناوله، فكانت منهما كالشريكين؛ وقال الشافعي وأحمد: المؤونة على المخرج لأنّه زكاة وهو ممنوع.[٣]

ويدلّ على الحكم المتسالم عليه أُمور:

١. أنّ الخمس ضريبة على الفوائد، وهي الباقية بعد استثنائها لا قبلها.

٢. قوله عليه السلام في صحيح زرارة: «ما عالجته بمالك ففيه ـ ممّا أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفّى ـ الخمس».[٤]

فإنّ الظاهر أنّ المراد من المصفّى هو ما يبقى بعد استثناء المؤونة، قال في الحدائق: الظاهر أنّ معنى آخر الخبر أنّ الخمس إنّما يجب فيما عولج بعد وضع مؤونة العلاج ومرجعه إلى تقديم إخراج المؤونة على الخمس، وبه صرّح جملة من الأصحاب.[٥]

وأمّا تفسيره بالتصفية، فمعناه عدم تعلّق الخمس على المعدن إلّا بعد

---

١. المسالك:١/٤٥٩.
٢. الشرائع:١/١٨١.
٣. التذكرة:٥/٤٢٧.
٤. الوسائل:ج٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.
٥. الحدائق:١٢/٣٢٩.

التصفية وهو أمر شاذ، لأنّ مقتضى ذلك إلغاء الخمس في جلّ المعادن، لأنّ المخرج يباع قبل التصفية، وليس على المشتري الخمس، لأنّه لم يتملّكه بالإخراج بل بالاشتراء.

٣. ما ورد في قوله عليه السلام: إنّ الخمس بعد المؤونة كما في توقيع الرضا عليه السلام.[١] وفي مكاتبة ابن أبي نصر قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام الخمس أُخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة؟ فكتب: «بعد المؤونة».[٢]

وقد حكى محمد بن الحسن الأشعري[٣] مكاتبة بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك؟ فكتب بخطّه: «الخمس بعد المؤونة».[٤]

والظاهر أنّ المراد من المؤونة، هو مؤونة سنته، لا مؤونة الإخراج والتصفية، فقد وردت الفقرات التالية:

١. الخمس بعد المؤونة[٥] ٢. الخمس ممّا يفضل من مؤونته[٦] ٣. إذا

---

١. الوسائل: ج٦، الباب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج٦، الباب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.
٣. ابن أبي خالد المعروف به «شنبولة».
٤. الوسائل: ج٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.
٥. لاحظ: الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.
٦. لاحظ: الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

أمكنهم بعد مؤونتهم [١] ٤. الخمس بعد مؤونته (الرجل) ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان.[٢]

وما ورد في رواية علي بن مهزيار: «وعلى الصُّنّاع» فهو مصحّف «الضياع» بقرينة رواية الهمداني حيث حكى مكاتبة علي بن مهزيار بقوله: «على أصحاب الضياع».[٣]

والجمع منصرف إلى مؤونة سنته، لكن فيما ذكرنا من المناسبة وصحيح زرارة غنىً وكفاية.

وأمّا المسألة الثانية: هل يكفي البلوغ قبل الاستثناء، أو لا يكفي إلّا إذا بلغه المعدن بعد استثناء المؤن، فلولم يبلغ المصفّى ذاك الحدّ فلا يجب الخمس وإن بلغ قبل الإخراج؟

قال في «المدارك»: فهل يعتبر النصاب بعد المؤونة أم قبلها فيخرج منه ما بقي بعد المؤونة؟ وجهان أظهرهما الثاني.[٤] واختاره المحقّق الخوئي في تعليقته وقال: الظاهر كفاية بلوغ المخرج عشرين ديناراً قبل استثناء المؤونة وإن كان ما يجب فيه الخمس بعد استثنائها.

استدلّ للقول الأوّل بوجهين:

١. أنّ الظاهر من صحيح البزنطي وجوب الخمس في نفس العشرين،

---

١ . لاحظ : الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٣.

٢ . لاحظ : الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٤.

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤، قال: «أقرأني عليٌّ كتاب أبيك ـ والمراد علي بن مهزيار ـ فيما أوجبه على أصحاب الضياع ـ إلى أن قال: ـ وأنّه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤونته... إلخ».

٤ . المدارك:٥/٣٩٢.

ولو اعتبر النصاب قبل المؤونة كان متعلّق الخمس أقلّ من العشرين، وهو خلاف مفاد الصحيح.

قال الشيخ الأنصاري: وهل يعتبر النصاب قبل المؤونة أو بعدها ؟ الأقوى الثاني، إلى أن قال: لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «ليس شيء فيه حتى يبلغ عشرين ديناراً» هو وجوب الخمس فيه إذا بلغ عشرين بأن يكون الخمس في نفس العشرين، ولا يتأتىٰ ذلك إلّا إذا اعتبر العشرون بعد المؤونة.[1]

وبعبارة أُخرى: ظاهر الصحيحة اعتبار النصاب بعد المؤونة، لأنّها تدل على ثبوت الخمس في مجموع النصاب، فلو اعتبر قبل إخراج المؤونة لم يكن الخمس في مجموعه بل الباقي منه بعد المؤونة.

توضيحه: أنّ قوله: «حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً» ، يحتاج إلى متمم، أعني نظير : «فإنّ فيه الخمس»،والضمير المجرور يرجع إلى نفس العشرين، وظاهر أنّ في مجموع العشرين الخمس، ولو قلنا بكفاية بلوغ العشرين قبل إخراج المؤونة يكون الخمس في بعضه لما سبق من أنّه لا يتعلّق الخمس بالمؤونة، وهو خلاف ظاهر الحديث.

٢. أنّ الظاهر، المتبادر أنّ النصاب، نصاب للمعدن بما هو غنيمة ولا يوصف بها إلّا بعد استثناء المؤن، فجعله معياراً قبل الاستثناء يستلزم أن يكون نصاباً أعم من أن يكون غنيمة أو لا وهو خلف.

واستدل على القول الآخر بإطلاق البلوغ في صحيح البزنطي،

---

١. الخمس:١٢٧.

سواء كان قبل إخراج المؤونة أو لا.

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ الإطلاق ـ بقرينة كون النصاب متعلّق الخمس ـ محمول على كونه نصاباً بعد الاستثناء، وإلّا فلو كان نصاباً قبله، يلزم التغاير بين النصاب ومتعلّق الخمس.

وثانياً: إنّك عرفت عدم تعلّق الخمس بالمؤونة، فعلى هذا لابدّ من تقييد القضية به على أحد الوجهين، إمّا في جانب الموضوع بأن يقال:إذا بلغ بعد المؤونة ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً ففيه الخمس، فيكون المفاد خروج المؤونة عن متعلّق الخمس أوّلاً، وعن دخالتها في تحقّق النصاب ثانياً.

أو في جانب المحمول بأن يقال: «إذا بلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً ففيه الخمس بعد المؤونة، فيكون مفاده خروجها عن تعلّق الخمس عليه لا خروجها عن دخالتها في تحقّق النصاب، ومع هذا العلم الإجمالي يسقط الإطلاق عن الحجّية وليس لنا دليل سواه، فيكون المرجع أصالة البراءة من تعلّق الخمس بعنوان المعدن إلّا إذا بلغ حدّ النصاب بعد استثناء المؤونة.

والظاهر قوّة القول المنسوب إلى المشهور، وأنّ التفريق بين المسألتين مشكل، فالمؤونة لا يتعلّق بها الخمس أوّلاً كما هي ليست جزءاً من النصاب.

في الإخراج والمستخرج والمخرَج

ثمّ إنّ في المقام فروعاً وتدور حول الأُمور التالية:

١. وحدة الإخراج.

٢. وحدة المستخرَج.

٣. وحدة المخرَج.

فإليك البيان:

١. هل يشترط في الإخراج أن يبلغ النصاب دفعة واحدة، فلو أخرج دفعات وكان المجموع نصاباً لا يجب الخمس أو لا يشترط؟

٢. لو شاركوا في استخراج المعدن، فهل يشترط بلوغ سهم كل مستخرج إلى النصاب، أو يكفي بلوغ سهم المجموع إليه؟

٣. هل يشترط اتحاد جنس المخرَج، فلو اشتمل المعدن على جنسين أو أزيد وبلغ قيمة المجموع نصاباً، لا يجب إخراجه، أو لا يشترط؟

وإليك بيانها واحداً بعد الآخر.

١. وحدة الإخراج

لا شكّ في تعلّق الخمس إذا بلغت قيمة الكمية الخارجة من المعدن في الإخراج الأوّل عشرين ديناراً، إنّما الكلام إذا بلغت أقلّ منه، فهل ينضمّ الإخراج الثاني إلى الأوّل في تشكيل النصاب أو لا؟ الظاهر هو الأوّل، لأنّ

الرائج في الأزمنة السابقة بالنظر إلى الأدوات الرائجة في ذلك الزمان، هو عدم بلوغ الخارج في الدفعة الأُولى حدّ النصاب بخلاف اليوم فإنّ المكائن الكبيرة تخرج بعمل واحد أكثر من الحدّ المزبور، وعلى ذلك فيضم الدفعات بعضها إلى بعض، هذا.

نعم اشترط كثير من المعلّقين على العروة، الوحدة العرفية في الإخراج بأن تعدّ الدفعات إخراجاً واحداً، لا إخراجين، وعلى ذلك لو وقع بين الإخراجين فصل طويل، فلا تُضمّ الدفعات بعضها إلى بعض. هذا من غير فرق بين بقاء ما أخرجه في الدفعة الأُولى وعدمه، لأنّ الملاك كون الإخراج واحداً أو متعدداً، فلو عدّه العرف واحداً لما ضرّ بيع ما أخرجه في الدفعة الأُولى، لأنّ العملين بمنزلة العمل الواحد وانتفاء السابق لا يؤثر فيه، إلّا أن يدّعى انصراف الأدلّة إلى صورة البقاء.

والظاهر عدم الدليل على اعتبار الوحدة العرفية في الإخراج، ولا وجه لانصراف الأدلّة إليها وإطلاق صحيحة البزنطي هو المحكّم،والميزان هو ما أخرج المعدن من قليل أوكثير[١]، أو قوله: ما عالجته بمالك ففيه ـ ممّا أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى ـ الخمس[٢]، وبذلك يعلم حكم الفرع التالي.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

لو أخرج أقل من النصاب فأعرض ثم عاد

لو قلنا باعتبار الوحدة العرفية في الإخراج، هل الإعراض مضرّ بها مطلقاً كما عليه العلّامة والشيخ الأعظم، أو فيما إذا عدّ عملاً استئنافيّاً لا إعراضاً عن الإعراض السابق كما عليه المحقّق الهمداني، أو فيما إذا كان هناك ـ مع الإعراض ـ الفصل الطويل بين الإخراجين كما عليه السيد الحكيم، أو فيما إذا لم يبق ما أخرجه في الدفعة الأُولى أوّلاً فيضم ـ كما احتملناه سابقاً ـ، وجوه؟

قال العلّامة في «المنتهى»: يعتبر النصاب فيما أخرج دفعة واحدة أو دفعات لا يترك العمل بينهما ترك إهمالٍ، فلو أخرج دون النصاب وترك العمل مهمِلاً له ثمّ أخرج دون النصاب وكملا نصاباً، لم يجب عليه شيء، ولو بلغ أحدهما نصاباً أخرج خمسه ولا شيء عليه في الآخر، أمّا لو ترك العمل لا مهملاً بل للاستراحة أو لإصلاح آلة أو طلب أكل وما أشبه ذلك، فالأقرب وجوب الخمس إذا بلغ المنضم النصاب.[1]

وفصّل المحقّق الهمداني في مصباحه: بين ما إذا عدّ العود بعد الإعراض عملاً استئنافيّاً عرفاً من غير ارتباط بين الفعلين، وما إذا كان العود بمنزلة الإعراض عن إعراضه السابق فللعملان نصاب واحد.[2]

اعتبر السيّد الحكيم في تحقّق الإعراض من الإهمال مدّة طويلة بحيث يصدق تعدّد الإخراج.[3]

---

١. المنتهى: ٥٤٩/١. ٢. مصباح الفقيه: ٣٥/١٤. ٣. مستمسك العروة الوثقى: ٤٦٠/٩.

ويمكن أن يقال: إنّ وحدة العمل إنّما يعتبر عند عدم بقاء ما أخرجه في الدفعة، وأمّا إذا كان باقياً فيضمّ الباقي اللاحق سواء عدّ العملان إخراجاً واحداً أو إخراجين أخذاً بظاهر الصحيحة.

وعلى كلّ تقدير، فاعتبار وحدة العمل أو وحدة المعدن ليس له دليل واضح سوى بعض الاعتبارات العرفية، وعليه لا يضرّ الإعراض مطلقاً، فيضمّ الدفعات بعضاً إلى بعض.

٢. في وحدة المستخرج

ولكنّهم اتّفقوا على خلافه في باب الزكاة ، قال السيد الطباطبائي: إذا كانت الأعيان الزكويّة مشتركة بين اثنين أو أزيد يعتبر بلوغ النصاب في حصّة كلّ واحد، فلا تجب في النصاب الواحد إذا كان مشتركاً.[١]

قال في الحدائق: لو اشترك جماعة في استخراج المعدن، اشترط بلوغ نصيب كلّ واحد منهم النصاب، وظاهر النصّ العدم، وتتحقّق الشركة بالاجتماع على الحيازة والحفر.[٢]

أقول: إنّ الاشتراك يتصوّر على قسمين:

الأوّل: تشارك جماعة في العمل في الحيازة والحفر، ولكن يتملّك كلّ ما استخرجه من دون أن يكون هناك شركة بين المستخرجين، فالقول بكفاية بلوغ المجموع نصاباً في إيجاب الخمس في غاية البعد، وذلك لما عرفت

---

١ . العروة الوثقى: ٢ / ٢٦٧ ، كتاب الزكاة، المسألة ٧.

٢ . الحدائق:١٢/٣٣١.

من أنّ متعلّق الخمس هو النصاب، ومعنى ذلك إذا ملكت النصاب فاخرج خمسه، والمفروض أنّ كلّ واحد لم يملك على حدّ النصاب وما بلغ حدّ النصاب ليس ملكاً لواحد منهم فكيف يؤمر بالخمس؟

وبعبارة أُخرى: أنّ الخمس ليس ضريبة على المعدن حتى يقال: إنّ الميزان هو الإخراج سواء كان لشخص واحد أو لا، بل هو ضريبة على الغنيمة التي يحوزها الإنسان من المعدن، وهذا يوجب أن يبلغ نصيب كلّ، حدّ النصاب، ويؤيد ذلك أنّ الإمام شبّه المقام بالزكاة وقال: «ما يكون في مثله الزكاة» وقد اتّفقت كلمتهم فيها على بلوغ نتاج كلّ واحد حدّ النصاب.

الثاني: تأسيس شركة لها شخصية حقوقية لها هيئة أُمناء ومدير عامل يديرها بحيث تعدّ الشركة مالكاً للمعدن، والأفراد ليس لهم دور سوى الانتفاع ، ففي مثل ذلك يمكن أن يقال: بكفاية بلوغ ما يخرج حدّ النصاب وإن كان المخرج بالنسبة إلى السهام غير بالغ حدّ النصاب، وذلك، لأنّ الشركة تعد ذاتاً شخصية حقوقية، تملك وتبيع وتشتري حسب اعتبار العقلاء، وفي مثله صحيح أن يقال: إنّ مالك النصاب هو الشركة وهي تُكلّف بإخراج خمسها.

٣. في وحدة المخرَج

عملية الاستخراج إمّا تنحصر بمعدن واحد أو بأكثر، وعلى الأوّل إمّا أن يكون المخرج عنصراً واحداً كالذهب فقط أو الفضّة كذلك أو متعدداً؛ فعلى

الأوّل فالحكم واضح. وعلى الثاني فهل الملاك بلوغ كلّ عنصر نصاباً معيّناً أو كفاية بلوغ المجموع؟ الظاهر هو الثاني، لأنّ الموضوع هو «ما أخرج المعدن» أو استفادة الإنسان من المعدن، وعلى كلّ تقدير فإذا بلغ الاغتنام حدّ النصاب يجب عليه الخمس، وليس الموضوع العناصر التي تخرج منها حتى يكون كلّ عنصر موضوعاً مستقلاً، يظهر هذا بعد الاطلاع على أنّ غالب المعادن تشتمل على عناصر مختلفة وإنّما يسمّى بالعنصر الغالب، وهذا هو معدن النفط يشتمل على عناصر مختلفة تجمعها كلمة النفط، ومعدن الذهب يشتمل على عناصر أُخرى من النحاس والحديد.

هذا كلّه إذا كانت عملية الاستخراج منحصرة بمعدن واحد؛ وأمّا إذا كانت المعادن متعددة ، فهي إمّا أن تكون متقاربة عرفاً، أو متباعدة ؛ وعلى الثاني، إمّا أن تُعدّ عرفاً معدناً واحداً، أو متعدداً؛ وعلى الجميع إمّا أن يكون المخرَج عنصراً واحداً، أو أكثر .

لو كان هناك معادن متعددة

فهناك احتمالات:

١. كفاية بلوغ المجموع في جميع الصور، لأنّ الموضوع هو الاستغنام من المعدن من غير فرق بين وحدته وتعدّده وعلى فرض التعدّد كانا قريبين أو بعيدين، تعدّد جنس المخرَج أم اتّحد.

٢. بلوغ كلّ من المعدنين النصاب، سواء كان الخارج جنساً واحداً أم

جنسين، سواء تقاربا أم تباعدا، لأنّ ذلك مقتضى الانحلال وظهور القضية في كونها حقيقية بعد فرض تعدّد المعدن.

٣. ذاك القول إلّا أنّه إذا تقاربا وكان جنس المخرج منهما واحداً.

فالحقّ عدم اعتبار الاتحاد لما عرفت من أنّه ضريبة على الانتفاع من المعدن، ودعوى انسباق الاتحاد ممنوعة ودعوى الانحلال وأنّ لكلّ معدن حكماً خاصاً أوّل الكلام.

والذي يؤيده هو كفاية بلوغ المجموع حدّ النصاب في زكاة الأنعام، يقول السيد الطباطبائي: إذا كان ملك المالك الواحد متفرقاً ولو متباعداً يلاحظ المجموع، فإذا كان بقدر النصاب وجبت ولا يلاحظ كلّ واحد على حدة.

في استمرار تكوّن المعدن ودوامه

لا يعتبر استمرار التكوّن ودوامه، فلو كان معدن فيه مقدار ما يبلغ النصاب فأخرجه ثمّ انقطع جرى عليه الحكم بعد صدق كونه معدناً.

وهو مقتضى الإطلاق بعد صدق المعدن بعد اختلاف المعادن غالباً في المواد قلّة وكثرة، لكن في كشف الغطاء: أنّه لو حصل شيء من قليل من المعدن في مكان فاستنبطه مرّة بمقدار النصاب ثمّ انقطع ففي دخوله في حكم المعدن إشكال.[1]

واستقربه في الجواهر، ولكن استدرك بقوله: وإن كان الأقوى في النظر

---

١. كشف الغطاء: ٣٦٠.

وجوبه لإطلاق الأدلّة المقتضي دخول ذلك، ولأنّ بعض المعدن ينفد أو ينهدر إلى طرف آخر من الأرض كما في المعادن السيّالة، بل يختلف قلّة أو كثرة.

لو أخرج خمس تراب المعدن

لو أخرج خمس تراب المعدن لم يجزه لجواز اختلافه في الجوهر، ولو علم التساوي جاز.

وجه التفصيل: هو الأخذ بقاعدة الاشتغال، إذ في صورة اشتمال الأجزاء الباقية على الجوهر الزائد يشكّ في الخروج عن عهدة التكليف. وهو المختار لصاحب المدارك.[١]

ولكن في «الجواهر»: الإشكال في الإجزاءحتى فيما علم التساوي أو الاشتمال على الزيادة، قائلاً بظهور صحيح زرارة في تعلّق الخمس بعد التصفية وظهور الجوهر، بل قد يدّعى ظهور غيره في ذلك أيضاً، بل لعلّه المتعارف، ولذا صرّح الأُستاذ في كشفه بعدم الإجزاء.[٢]

ومراده من صحيح زرارة قوله عليه السلام: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس» وقال: «ما عالجته بمالك ففيه ـ ما أخرج الله سبحانه من حجارته مصفّى ـ الخمس».[٣]

وقال الشيخ الأعظم: الظاهر أنّ أوّل وقته بعد التصفية فيما يحتاج إليها

---

١. مدارك الأحكام:٣٦٨/٥.
٢. الجواهر:٢١/١٦.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب مايجب فيه الخمس، الحديث ٣.

لظاهر صحيحة زرارة : «ما عالجته بمالك ففيه ـ ما أخرج الله سبحانه من حجارته مصفّى ـ الخمس».[١]

والقول بتعلّق الخمس حين التصفية خلاف الظاهر من الأصحاب، قال الشيخ: وقت وجوب الخمس في المعادن حين الأخذ ووقت الإخراج حين التصفية والفراغ منه.[٢]

والقول بأنّه يتعلّق عند التصفية يلزمه عندما نقله إلى آخر ببيع أو صلح ونحوه قبل التصفية، عدم وجوب الخمس على أحدهما، أمّا على الأوّل: فلإخراجه عن ملكه قبل تعلّق الخمس به، وأمّا على الثاني: فلانتقاله إليه بسائر الأسباب غير الموجبة للخمس.[٣]

وقد مرّ أنّ قوله عليه السلام : «مصفّى» يحتمل أنّ المراد منه هو وضع المؤونة واستثناؤها،لا إخراج حجارتها وترابها وجعلها جوهراً خالصاً كما تصور؛ ويشهد على ذلك، أنّ المعادن على قسمين: قسم يحتاج إلى التصفية، وقسم منه لا يحتاج إلى التصفية كالأحجار الكريمة وما شابهها؛ فيلزم التفصيل بين ما يحتاج إلى التصفية فوقت تعلّقه هو بعد التصفية، وما لا يحتاج فهو قبلها وهو ممّا ترى.

ولو فرضنا أنّ المراد من «مصفّى» هو التصفية، فالمراد أنّه يدفع الخمس من خالصه لا من الخليط لا أنّ وقت تعلّقه هو وقت التصفية، وهو ظاهر عند التأمّل.

---

١ . كتاب الخمس:٣٦.

٢ . الخلاف:٢/١١٨، كتاب الزكاة، المسألة ١٤٠.

٣ . مصباح الفقيه:١٤/ ٣٨.

لو وجد مقداراً من المعدن مطروحاً في الصحراء

قال كاشف الغطاء: «ولو وجد شيئاً من المعدن مطروحاً في الصحراء فأخذه فلا خمس عليه» وعلّله في «الجواهر» باحتمال ظهور الأدلّة في اعتبار الإخراج في وجوب الخمس، والمفروض أنّه لم يخرجه بل استولى على ما أخرج.[1]

أقول: يقع الكلام في مقامين:

الأوّل: ما إذا كان عامل الإخراج غير صالح للتملّك، كالزلزال والسيل والأعصار.

الثاني: ما إذا كان عامل الإخراج له قابلية التملّك.

أمّا المقام الأوّل، فله صور:

أ. لو وجده مطروحاً ولم يأخذه وقد مرّ عليه.

ب. إذا أخذه بقصد التملّك.

ج. إذا أخذه لا بقصد التملّك، بل بقصد التصرّف والاقتناء والانتفاع.

د. إذا أخذه بقصد الرؤية ثمّ وضعه مكانه.

لا شكّ في عدم وجوب الخمس في الوجه الأوّل، لعدم تحقّق الاستيلاء بوجه من الوجوه:

إنّما الكلام في الوجه الثاني، أي إذا أخذه بقصد التملّك فلا شكّ أنّه

---

١. الجواهر: ٢٢/١٦؛ راجع كشف الغطاء: ٣٦٠.

يتملّكه بالحيازة، ولكن يقع الكلام في وجوب الخمس عليه من باب خمس المعدن وعدمه.

والمسألة مبنية على بيان ما هو الموضوع لوجوب الخمس، فهل الموضوع ما استخرجه من معدنه، أو أنّ الموضوع ما استولى عليه بعد خروجه منه؟

ذهب المحقّق الأردبيلي وتبعه المحقّق الخوئي إلى اعتبار الإخراج في تعلّق الخمس.

فقال الأوّل عند البحث عن العنبر المأخوذ من الماء: إنّ المتبادر من الأدلّة من استخرج من معدنه لا مثل ذلك إلّا أن يكون معدن العنبر وجه الماء.[١]

وقال الثاني: إنّ المعدن في اللغة منبت الجوهر إلّا أنّ في إسناد الخمس إليه تجوّزاً فيراد به ما يخرج منه تسمية للحال باسم المحلّ بعد وضوح عدم تخميس نفس المنبت، فخصوصية الإخراج وإفصال الحالّ عن محلّه ملحوظة في هذا الإطلاق.[٢]

أقول: الظاهر عدم شرطية التملّك عن طريق الإخراج، بل يكفي الاستيلاء على ما أخرج، وذلك لأنّ لسان الأدلّة على قسمين:

قسم علّق الخمس على نفس المعدن، قال: سألته عن معادن الذهب

---

١. مجمع الفائدة والبرهان: ٣٦/٤.

٢. مستند العروة الوثقى: ٥٥، كتاب الخمس.

والفضة، قال: «عليها الخمس».[١]

وقسم آخر علّق الخمس فيه على «ما يخرج» أو «فيما يخرج» أو «عمّا أخرج المعدن».[٢]

وبما أنّ المعدن مالم يخرج عن منبته لا يتعلّق به الخمس، فالموضوع هو ما جاء في النصوص الأخيرة، والعناية فيها على المخرَج لا على المستخرج، فسواء استولى على ما أخرجه بنفسه أو استولى على ما أخرجه غيره.

والذي يدل على ذلك وجوب تعلّق الخمس إذا أخرجه الفضولي أو الغاصب بعد استيلاء المالك على ما أخرجاه، أضف إلى ذلك: أنّ مناسبة الحكم والموضوع يقتضي إلغاء شرطية الإخراج، لأنّ الخمس ضريبة على الأموال التي خلقها اللّه تعالى تحت الأرض، فإذا اغتنمها الإنسان فعليه الخمس، فالموضوع هو الاغتنام والإخراج طريق غالبي لا دائمي.

وقد فصّل المحقّق الهمداني بين ما استخرجه الفضولي أو الغاصب أو الجاهل بزعم أنّ الأرض ملكه ثمّ انكشف الخلاف، فالخمس على المالك بعد الاستيلاء؛ وبين ما أخرجه السيل والزلزال وطرحه في مكان آخر فلا يجب الخمس.[٣]

يلاحظ عليه: أنّ التفريق بلا وجه، فإنّ الموضوع لوجوب الخمس أحد

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١و٢و٣.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥و٦، والباب ٤ ، الحديث ١.

٣ . مصباح الفقيه: ١٤/ ٣٦ـ ٣٧، كتاب الخمس.

أمرين، إمّا استناد الإخراج إلى الدافع مباشرة أو تسبيباً أو الاستيلاء على ما أخرج.

فعلى الأوّل لا يجب الخمس في جميع الأقسام، وعلى الثاني يجب في جميعها فالتفريق بلا وجه.

هذا كلّه في الصورة الثانية، وأمّا الصورة الثالثة أي الأخذ للتصرف والاقتناء لا للتملّك أو الأخذ للرؤية ثمّ طرحه في مكانه، فالظاهر وجوب الخمس عليه من باب أداء مال الغير إليه. فإنّ خمس المطروح لأصحابه وقد استولى عليه إمّا بقصد الاقتناء أو بقصد الرؤية فخوطب بأداء مال الغير إلى الغير، فيجب عليه دفع الخمس، وله اغتنام أربعة أخماس أيضاً.

هذا كلّه في المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني، وهو ما إذا كان عامل الإخراج صالحاً للتملّك، فله صور خمس:

أ. إذا حفر الأرض بقصد إخراج الماء ثمّ ظهر المعدن فأخرجه بلا قصد الحيازة وطرحه في الصحراء.

ب. إذا قصد إخراج المعدن فحازه وتملّكه ثمّ طرحه في الصحراء معرضاً عنه.

ج. تلك الصورة، ولكنّه حمله معه ثمّ ضاع في الطريق.

د. تلك الصورة، ولكنّه وضعه في نقطة معينة ليرجع إليه فيما بعد ولكن لم يتمكّن من الرجوع.

هـ . إذا حاز في الصحراء على قطعة من المعدن ولم يعلم قصد المخرج بوجه من الوجوه .

فلنذكر حكم جميع الصور:

أمّا الأُولى فيجب عليه الخمس بالحيازة، وقد علمت عدم شرطية الإخراج، فعليه دفع الخمس وتملّك أربعة أخماس.

ومنه يظهر حكم الصورة الثانية على القول بأنّ الإعراض يخرج الشيء عن الملكيّة.

وأمّا الصورتان الثالثة والرابعة فعليه إخراج الخمس، وأمّا أربعة أخماسه فهي لقطة على الصورة الثالثة ومجهول المالك على الصورة الرابعة.

وأمّا الصورة الخامسة فيجب دفع الخمس إذا علم بعدم دفعه أو شكّ لما عرفت من وجوب إيصال المال المضمون إلى صاحبه.

إنّما الكلام في جواز تملّك الأربعة أخماس، لأنّها مردّدة بين كونها قابلة للحيازة كما إذا كان المخرج عاملاً قسرياً أو إنساناً غير قاصد للحيازة أو معرضاً عن الملكية، وبين كونه لإنسان مالك لها مردّد بين اللقطة وغيرها.

فقد ذهب السيد الخوئي إلى جواز التملّك لاستصحاب عدم سبق اليد عليه.

ولكن الظاهر عدم الجواز، لأنّ طبع المال يقتضي الحرمة، والحلّية بحاجة إلى الدليل فلو أمكن حفظه فهو، وإلّا فيتصرّف فيه بإذن المالك بنيّة ردّ القيمة إذا وجد صاحبها.

حكم المعدن في الأرض المملوكة

المسألة تشير إلى أمرين:

الأوّل: أنّ المعدن ملك لمالك الأرض بتبعها.

الثاني: أنّه لو استخرجه غيره لم يملكه، وإنّما المُخرَج للمالك وعليه الخمس بلا استثناء مؤونة، وهو متفرّع على الأمر الأوّل، ولو ثبت لثبت، إنّما الكلام في أنّ الإنسان يملك المعدن بتبع الأرض، أو أنّه من الأنفال من غير فرق بين كونه في الموات أو في المعمورة، أو أنّه من المباحات الأصلية، أو التفصيل بين المركوز في الأنفال فمنها، والمركوز في المعمورة حال الفتح فللمسلمين.

والتفصيل موكول إلى كتاب إحياء الموات، ويظهر من قول الشهيد في المسالك أنّ في المسألة أقوالاً ثلاثة، وإليك عبارتها ممزوجة مع عبارة المحقّق:

١. ومن فقهائنا من يقول باختصاص المعادن ظاهرها وباطنها بالإمام، وهو المفيد وسلّار مفوِّضاً الإصابة فيها على إذنه مع حضوره لا مع غيبته.

٢. وقيل يختصّ بما كان في أرضه كالموات لا ما كان في المحياة، لأنّه يلزم من ملكها ملك ما فيها.

٣. وأكثر الأصحاب على أنّ المعادن للناس شرّع عملاً بالأصل مع ضعف المخرِج عنه، وهذا هو الأقوى.

وحصيلة الأقوال:

١. المعدن كلّه ظاهره وباطنه للإمام عليه السلام، ولا يملكه الإنسان إلّا بإذنه في حضوره وبإذن الفقيه في غيبته على القول بسعة ولايته. وهذا خيرة المفيد وسلّار.

قال المفيد: الأنفال: كلّ أرض فتحت من غير أن يوجف عليها ـ إلى أن قال : ـ و الآجام والبحار والمفاوز والمعادن وقطائع الملوك... وليس لأحد أن يعمل في شيء ممّا عددناه من الأنفال إلّا بإذن الإمام العادل، فمن عمل فيها بإذنه فله أربعة أخماس المستفاد منها، وللإمام عليه السلام الخمس، ومن عمل بغير إذنه، فحكمه حكم العامل فيما لا يملكه بغير إذن المالك من سائر المملوكات.[١]

قال سلّار في المراسم: والأنفال له أيضاً خاصة ـ إلى أن قال ـ: والأرض الموات وميراث الحربي، والآجام والمفاوز والمعادن والقطائع، وليس لأحد أن يتصرّف في شيء من ذلك إلّا بإذنه، فمن تصرّف فيه بإذنه فله أربعة أخماس المستفاد منها وللإمام عليه السلام الخمس.[٢]

٢. إنّها من المباحات الأصلية العامة التي فيها الناس شرع، قال العلّامة في القواعد: والأقرب اشتراك المسلمين فيها.[٣]

وقال الشهيد في الدروس: المتأخّرون على أنّ المعادن للناس شرع، إمّا لأصالة الإباحة، وإمّا لطعنهم في أنّ الموات للإمام عليه السلام، وإمّا لاعترافهم به

---

١. المقنعة: ٤٥. ٢. المراسم: ١٤٠،طبع بيروت. ٣. مفتاح الكرامة:٤١/٧.

وتخصيص المعادن بالخروج عن ملكه، والكل ضعيف.[١]

ويترتّب على القولين ثمرة فقهية، وهي: أنّه يجوز للإمام عليه السلام إقطاع المعادن على الأوّل، إذ هي للإمام عليه السلام فله إقطاعها، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المسلمين مشتركون، إذ لا يجوز منع بعضهم عن حقّه.

وقد حكي هذا القول، وعدم جواز الإقطاع، الملازم لعدم كونه من الأنفال، واشتراك الناس فيها ،عن عدّة كتب، كالمبسوط والمهذّب والسرائر وجامع الشرائع والتذكرة والتحرير والإيضاح والقواعد والدروس واللمعة وجامع المقاصد والمسالك والروضة، وهو ظاهر الوسيلة، والإرشاد، بل قد يظهر من المبسوط والسرائر، نفي الخلاف عن ذلك فإنّ فيهما : ليس للسلطان أن يقطع مشارع الماء بلا خلاف، وكذا المعادن الظاهرة.

وقد صرّح ـ بأنّ الناس فيها شرع سواء ـ في المبسوط والمهذّب والوسيلة والسرائر وجامع الشرائع، واللمعة في موضعين منها، وجامع المقاصد والمسالك والقواعد، وهو ظاهر الشرائع والتذكرة، ونفى عنه البعد في الكفاية، وفي الدروس نسبته إلى المتأخرين، وفي جامع المقاصد أنّه المشهور بين المتأخرين، وفي الكفاية أنّه المشهور، وفي المسالك والكفاية والمفاتيح أنّه مذهب الأكثر، ولعلّ مستندهم عموم ﴿**خَلَقَ لَكُمْ مٰا فِي الْأَرْضِ جَميعاً**﴾[٢] وأنّ فيه زيادة مشقّة بالتوقّف في الأخذ منها على إذنه عليه السلام إذا كان ظاهراً، وأنّه لا دليل على الاختصاص.[٣]

---

١ . المصدر السابق:٣٠/٧ عند البحث عن إقطاع الإمام المعادن.

٢ . البقرة: ٢٩.

٣ . مفتاح الكرامة:٢٩/٧ـ ٣٠.

٣. التفصيل بين معادن الموات فهي للإمام ومعادن المفتوحة عنوة فهي للمسلمين تبعاً للأرض، فالموات للإمام ومعادنه له؛ والمفتوحة عنوة للمسلمين، فالمعادن لهم. استحسنه في الروضة، وهو الذي حكاه في الإيضاح عن السرائر.[١]

ويظهر من المحقّق صحّة هذا التفصيل، حيث قال في نقد القول الأوّل:إن كان يريد به أنّ ما يكون في الأرض المختصّة (الأنفال) أمكن، أمّا ما يكون في أرض لا تختص بالإمام عليه السلام، فالوجه أنّها لا تختصّ به، لأنّها أموال مباحة تستحق بالسبق إليها والإخراج بها. والقائل بالقول الأوّل يطالب بدليل ما أطلقه.[٢]

ومقتضى هذه الأقوال أن تكون المعادن كلّها للإمام عليه السلام أو للمسلمين، أو التفصيل بين ما في ملكه عليه السلام فهو له، وما في غيره للمسلمين، وأمّا المعادن المركوزة في الملك الشخصي فهي له وليس لأحد التعدي عليها، ولو لم يستلزم تصرّفاً في ملكه، كما إذا استولى عليه من طريق النقب، ولكن لابدّ من تقييده بما تعدّ من توابعها عرفاً وأمّا الخارج عنها فلا يملك، كالمعادن المركوزة في عمق مائة متر أو أزيد، فلو استولى عليه غير المالك، فلا يملكه مالك الأرض لخروجه عن التبعية، من غير فرق بين كون الاستيلاء عن طريق النقب أو الحفر في أرض المالك. إذا عرفت هذا فالأولى عطف عنان الكلام لبيان حال الأقوال السابقة فنقول:

---

١ . مفتاح الكرامة:٢٩/٧ـ ٣٠.

٢ . مفتاح الكرامة: ٢٩/٧.

أدلّة القول بأنّها من الأنفال

استدل على القول بأنّ المعادن ظاهرها وباطنها من الأنفال، فلا تستخرج إلّا بإذن الإمام عليه السلام أو الحاكم العادل، إلّا ما جرت السنّة على استخراجه بلا إذن، كما إذا كانت الأرض مالحة بظاهرها، بروايات:

الأُولى: ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، عن إسحاق بن عمّار، ونقسم الرواية إلى مقاطع ثلاثة:

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال؟ فقال:

١. هي القرى التي خربت وانجلى أهلها، فهي لله وللرسول صلى الله عليه وآله، وما كان للملوك فهو للإمام عليه السلام.

٢. وما كان من الأرض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وكلّ أرض لا ربّ لها، والمعادن منها.

٣. و من مات وليس له مولى فماله من الأنفال.[1]

أمّا فقه الحديث فقد اشتمل على فقرتين:

الأُولى: هي القرى التي قد خربت وانجلى عنها أهلها فهي لله وللرسول، وما كان للملوك فهو للإمام.

فقوله: «هي» مبتدأ، وما يليه، أعني: «القرى التي خربت وانجلى أهلها...» خبره، وقوله: «فهي لله وللرسول» كالنتيجة للجملة، أي إذا كانت القرى بهذا

---

١. الوسائل: ج٦، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٠.

الوصف من الأنفال فهي ملك للّه والرسول.

كما أنّ الجملة الثانية، أعني قوله: «وما كان للملوك فهو للإمام»، جملة تامّة كالجملة السابقة.

إنّما الكلام في المقطع الثاني، أعني: «و ما كان من الأرض...» فالموصول أعني: «وما كان» مبتدأ عطف عليه أمران، أعني:

١. وكلّ أرض لا ربّ لها.

٢. والمعادن.

وخبر الجميع قوله: «منها» وكأنّه قال:

«ما كان من الأرض... وكلّ أرض... والمعادن، من الأنفال» فيدلّ على أنّ المعادن من الأنفال.

وما ربّما يقال: من أنّه لو كان الضمير راجعاً إلى الأنفال لكان المناسب أن يصرح بالمرجع ويقول: من الأنفال، لا أن يضمر، بشهادة أنّه صرّح في آخر المقطع وقال: «فماله من الأنفال»، مدفوع، بأنّ المتكلّم ليس في مقام إلقاء الخطابة، بل يجري في كلامه كجريه في سائر المقامات. مضافاً إلى أنّ احتمال كون الرواية منقولة بالمعنى لا بعين اللفظ.

وهناك احتمال آخر وهو: أنّ ضمير«منها» من متعلّقات المعادن، والضمير يرجع إلى الأرض التي لا ربّ لها، فتكون النتيجة: المعادن المتّخذة من أرض لا ربّ لها، من الأنفال لا كلّ معادن، كالمتخذة من المفتوحة عنوة،

أو من الملك الشخصي، والخبر محذوف بقرينة ما سبق «أي فهي للّه وللرسول أو فهي للإمام».

ويؤيده ما في بعض النسخ من لفظة «فيها» مكان «منها» كما نقل المحقّق الهمداني.

الثانية: روى العياشي مرسلاً، عن أبي بصير، قال: قال عليه السلام: «لنا الأنفال»، قلت: وما الأنفال؟ قال: «منها المعادن والآجام...».[١]

الثالثة: روى العياشي أيضاً، عن داود بن فرقد، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث قال: قلت: وما الأنفال؟ قال: «بطون الأودية ورؤوس الجبال والآجام والمعادن...».[٢]

الرابعة: روى في المستدرك، عن كتاب عاصم بن حميد الحنّاط، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ولنا الصفي» ـ إلى أن قال: ـ قلت له: وما الأنفال؟ قال: «المعادن منها والآجام وكلّ أرض لا ربّ لها».[٣]

ولعلّ هذا القول أوضح، ويؤيد ذلك جريان السيرة في الحكومات على عدّها من الأموال العامة التي تتولّاها الحكومات ولا يجعلونها فريسة لكل شحيح وطعمة لكلّ طامع.

نعم لا يمكن إنكار جريان السيرة في المعادن الموجودة في الأملاك الشخصية على تبعيتها للملك إذا كان على وجه يصحّ عدّها جزء منه،

---

١. الوسائل: ج٦، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٨.

٢. الوسائل: ج٦، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٣٢.

٣. المستدرك: ٢٩٥/٧، كتاب الخمس، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١.

كالمعادن الواقعة في عدة أمتار، وأمّا المعادن الواقعة في أعماق الأرض التي لا تعدّ جزءاً من الملك ولا تبعاً له فليست السيرة ثابتة ولا معقولة حسب ما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿لِكَي لاٰ يَكونَ دولَةً بَيْنَ الأَغْنياء﴾.[١]

وأمّا نصوص الفقهاء من أنّ المعدن الواقع في الأملاك الشخصية تابع لها فمنصرفة إلى الوجه المتعارف الذي تصح عند العرف عدّ الشخص مالكاً له، لا الواقعة في أغوار الأرض وأبعادها.

أدلّة القول بأنّ المعادن من المباحات العامّة

واستدلّ على كون المعادن من المباحات العامة بروايات لا مساس لها بالمعادن، وقد ورد فيها أنّ الماء والنار والكلاء والملح من المباحات:

١. روى محمّد بن سنان، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن ماء الوادي، فقال: «إنّ المسلمين شركاء في الماء والنار والكلاء».[٢]

والمراد من الماء، ماء السماء والأنهار التي لا مالك لها، والكلاء المباح، ونار الشجر الذي يحطبه الناس.

٢. وعن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنّه قال: «لا يحلّ منع الملح والنار».[٣]

٣. وروى المتقي الهندي في كنز العمّال: قوله صلى الله عليه وآله: «المسلمون شركاء

---

١. الحشر: ٧.

٢. الوسائل: ج١٧، الباب ٥ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج١٧، الباب ٥ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

في ثلاث: في الماء، والكلاء، والنار». وقوله ﷺ: «ثلاث لا يمنعن: الماء والكلاء والنار». وقوله ﷺ: «خصلتان لا يحلّ منعهما: الماء والنار».[١]

ولم يرد في واحد من النصوص كون المعادن منها، وأمّا التمسك بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[٢] فكما ترى، فإنّه وارد في بيان الغاية، وأمّا كيفية التصرّف والانتفاع فيطلب من دليل آخر.

أدلّة القول بأنّ المعدن تابع للأرض

قد عرفت أنّ القول الثالث، أعني: أنّ المعادن في كلّ أرض تابعة لها، ففي الأنفال، أنفال، وفي المفتوحة عنوة، ملك للمسلمين، وفي الملك الشخصي ملك لصاحبها، لا وجه له، غير رواية «إسحاق بن عمّار» من إرجاع الضمير في «منها» إلى الأرض التي لا ربّ لها، وغير جريان السيرة، من استفادة كلّ إنسان من المعدن الموجود في ملكه، والدليل إمّا غير تام كما ذكرناه في تفسير الرواية، والسيرة مقبولة في المقدار الخاص الذي يعدّ جزءاً من الأرض وتبعاً له، وسيوافيك توضيحه.

هذا خلاصة البحث، وبذلك يظهر الحال في المسألة، فنقول: صور المسألة أربع:

الأُولى: أن يستخرج المعدن من ملكه الشخصي.

الثانية: أن يستخرجه من ملك الغير المختص به.

---

١. كنز العمّال: الحديث ٩٦٣٥، ٩٣٢٢، ٩٦٣٨.

٢. البقرة:٢٩.

الثالثة: أن يستخرجه من الأراضي المفتوحة عنوة.

الرابعة: أن يستخرجه من أراضي الأنفال.

وقد تعرّض السيد الطباطبائي ﷺ للصورتين الأُولتين في هذه المسألة، ولأخيرتين في المسألة الآتية، وإليك البيان على ضوء الأقوال التي تعرفت عليها.

أمّا على القول بأنّها من المباحات، فواضح لأنّه يتملّك بالحيازة، ومثله القول بأنّه جزء الملك، فمن ملك شيئاً يملك توابعه فلا يحتاج إلى الإجازة من الإمام أو الحاكم الإسلامي.

وبذلك يعلم، أنّ ما أطلقه المحقّق في كتاب الإجارة من «أنّ من أحيا أرضاً فظهر فيها معدن ملكه تبعاً لها لأنّه من أجزائها» محمول على ما يعدّ تبعاً للأرض.

وأمّا على القول بأنّها من الأنفال، فقد جرت السيرة على استفادة كلّ إنسان من المعادن الواقعة في ملكه الشخصي لكنّها موجودة في الأبعاد المتعارفة وفي غيرها يحتاج إلى الإذن.

إذا أخرجه غير المالك، فعلى ما ذكرناه، لا يملكه إذا كان المخرَج ممّا يعدّ من توابع الأرض عرفاً، ويكون المخرَج لصاحب الأرض وعليه الخمس من دون استثناء المؤونة، لأنّه لم يصرف عليه مؤونة.

وأمّا إذا كان من غير ذلك القسم فلا يملك إلّا بالإجازة، سواء قلنا بأنّها من الأنفال أو من المباحات، أمّا على كونها من الأنفال فواضح، وأمّا على

القول بأنّها من المباحات، فإنّ الظاهر أنّ عدم الحاجة في الأُمور الثلاثة، أعني: الماء والكلاء والنار، دون الثروات الطائلة التي توجد السيطرة عليها، الشقّة، وهو خلاف المطلوب للشارع الحكيم حيث قال سبحانه: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دولَةً بَيْنَ الأَغْنِياءِ مِنْكُمْ﴾[1]، أي تدور بين الأُمّة ولا تكون الثروة دولة بين خصوص الأغنياء.

استخراج المعدن من الأرض المفتوحة عنوة

هذه هي الصورة الثالثة، أعني: استخراج المعدن من الأرض المفتوحة عنوة، فقد أفتى السيد الطباطبائي بأنّ المستخرج إذا كان مسلماً يملكه وعليه الخمس، دون الكافر، ففرّق في الأراضي العامرة من المفتوحة عنوة بين كون المستخرج مسلماً أو كافراً، دون الموات، كما سيوافيك.

يلاحظ عليه: بأنّ إطلاق كلامه لا ينطبق مع القواعد، إذ لو كانت المعادن من الأنفال ، فلا تملك إلّا بإذن الحاكم، فكيف أفتى بأنّها تملك من دون تقييد بإذن الحاكم؟ ولو كانت من المباحات العامة ـ مع احتياجها إلى إذن الحاكم ـ فالمسلم والكافر أمامها سواء، فيكون التفريق بين المسلم والكافر الذمّي غير تام، ولو كانت تابعة للأرض فهي وما وقع تحتها كلّها للمسلمين، فكيف يملك الشخص ما هو ملك لجميعهم؟

قال الشيخ : الذمّي إذا عمل في المعدن يمنع منه، فإن خالف وأخرج شيئاً منه ملكه، ويؤخذ منه الخمس. وبه قال أبو حنيفة، والشافعي.[2] وإطلاق

---

١ . الحشر:٧.

٢ . الخلاف: ١٢٠/٢، كتاب الزكاة: المسألة ١٤٤.

كلامه يعمّ ما إذا أخرج في المعمورة حال الفتح.

ويرد عليه: أنّ المنع من العمل لا يجتمع مع القول بالملكية إذا استخرج، فإنّ التملّك آية كونه ليس ملكاً للإمام عليه السلام أو المسلمين، بشهادة أنّه يملك مع نهي الإمام وعدم رضاه، والمنع آية كونه ملكاً له أو لهم، فكيف يجتمع؟

والقول بأنّ النهي سياسي لئلّا يتوسّعوا في الأموال، كما ترى، وإلّا يجب المنع عن الاتّجار والزراعة والصناعة، ولم يقل به أحد.

والحقّ أنّه إذا كان من الأنفال يحتاج إلى إذن الحاكم، كما أنّه كذلك إذا كان من المباحات، لأنّ أُمورها بيد الحاكم، فلو كان الاستخراج موافقاً للمصلحة يأذن له فيملك، وإلّا يمنع من الاستخراج ولا يملك لو عصى، من غير فرق بين كونها في الأراضي المفتوحة عنوة أو غيرها، وكون الأرض للمسلمين لا يقتضي كون ما فيها من المعادن لهم ولا ما يعدّ جزءاً من الأرض.

استخراج المعدن من الأرض الموات

هذه الصورة الرابعة، وهي استخراج المعدن من الموات الذي يعدّ من الأنفال، ولم يفرق بين المسلم والكافر في هذا القسم، مع أنّه لا فرق بين الصورتين إذا قلنا بكونها من الأنفال أو من المباحات فلا يملك الكافر إذا كان هناك منع أو عدم إذن.

فإن قلت: لماذا لا يشمل إطلاق قوله: «أيُّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمّروها فهم أحقّ بها» للمقام، و قال ﷺ: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له».[١] وقد وردت النصوص في تملّك الذمي إذا أحيا الأرض؟[٢]

قلت: إنّ الإحياء عبارة عن إجراء المياه وغرس الأشجار فيها، وأمّا استخراج المعادن فليس إحياء للأرض كما لا يخفى.

فإن قلت: لماذا لا يشمله قوله: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد فهو أحقّ به»؟[٣]

وكذلك ما رواه السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل أبصر طيراً فتبعه حتى وقع على شجرة فجاء رجل فأخذه ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «للعين ما رأت ولليد ما أخذت».[٤]

قلت: الروايات ناظرة إلى الأشياء المباحة بالذات كالماء والكلاء الباقيين على الإباحة الأصلية لا إلى ما كان مملوكاً للإمام عليه السلام بما أنّه إمام، فالتملّك بالإخراج بلا إذن منه يحتاج إلى دليل غيرتلك الإطلاقات.

والظاهر أنّ الإمام عليه السلام لو رأى أنّ في الإقطاع للكافر مصلحة تعود على الإسلام والمسلمين جاز له الإقطاع ويملك المخرِج، وإلّا فيتوقف تملّكه على الإذن.

---

١ . الوسائل:ج١٧، الباب ١ من أبواب الإحياء، الحديث ١و٥.

٢ . الوسائل: ج١٧، الباب ٤ من أبواب الإحياء، الحديث ١.

٣ . سنن أبي داود: ١٧٧/٣، كتاب الخراج والإجارة، الحديث ٣٠٧١.

٤ . الوسائل: ج١٦، الباب ٣٨ من أبواب الصيد، الحديث ١.

فتلخص لزوم الإذن في المخرِج في الأراضي المفتوحة عنوة والأنفال من غير فرق بين المسلم والكافر.

استيجار الغير لإخراج المعدن

صور المسألة:

١. إذا أخرج الأجير المعدن من الأرض التي يملكها المستأجر.

٢. إذا أخرجه من الأرض التي للمستأجر حقّ اختصاص بها، عن طريق التحجير.

٣. إذا أخرجه من أرض ميتة.

٤. ثمّ إنّ متعلّق الإجارة تارة يكون إخراج المعدن وحفره، وأُخرى إخراجه بقصد أن يتملّكه المستأجر.

٥. وعلى كلا التقديرين فمورد الإجارة تارة يكون عمله الخاص الذي سيوجد، وأُخرى يكون كلياً في ذمّته.

ثمّ إنّ بعض المشايخ لا يقول بكونه ملكاً للمستأجر إلّا إذا كانت الأرض له، أو ما كان له فيها حقّ اختصاص، وبعضاً آخر كالسيد الحكيم يقول بالصحّة إذا كانت الإجارة على منفعته الشخصية دون ما في الذمّة، وإليك البيان:

لا شكّ في أنّ المخرَج للمستأجر، سواء نوى الوفاق أو الخلاف، فيما إذا كان المعدن واقعاً في الملك الشخصي على الشرط المذكور في المسألة

السابقة، أو كان له حقّ اختصاص، إنّما الكلام فيما إذا كان واقعاً في المفتوحة عنوة، أو في الموات الأنفال، وربّما يقال بعدم قبول الحيازة للنيابة وبالتالي لا يملكه المستأجر.

قال المحقّق في ضابط ما لا تدخل فيه النيابة: إنّ ضابطه ما تعلّق قصد الشارع بإيقاعه من المكلّف مباشرة كالطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف والحجّ مع القدرة والأيمان والنذور والغصب والقسم بين الزوجات، والظهار واللعان، وقضاء العدّة والجناية والالتقاط والاحتطاب والاحتشاش.[1] ولتعلّق غرض الشارع بصدورها من نفس الفاعل.

يلاحظ عليه: أنّ في انطباق الضابطة على الأُمور الثلاثة الأخيرة خفاءً، إذ من أين علم تعلّق قصد الشارع بإيقاعها من المكلّف مباشرة؟

فإن قلت: إنّ الحائز يتملّك بمجرّد الحيازة لقوله ﷺ: «من حاز ملك» فلا يبقى مجال للنيابة.

قلت: إنّما يتملّك بالحيازة إذا لم يملك الغير عملَه الخارجي وبالتالي منفعته، أي المحوز، وإلّا فلا يملك لمجرّد الحيازة.

وعلى ذلك فلو آجر نفسه على الحيازة ـ كما هو المرتكز عرفاً ـ يكون ما حازه ملكاً للمستأجر لا للأجير، لأنّ المستأجر يملك نفس عمل الأجير وهو الحيازة، وملكيتها عبارة أُخرى عن ملكية ما حازه، إذ تملّك العمل لغاية

---

١ . الشرائع: ١٩٥/٢، كتاب الوكالة. ولكن الظاهر منه في كتاب الشركة أنّ الاحتطاب و الاحتشاش والاصطياد قابلة للنيابة؛ لاحظ: الشرائع: ١٣٤/٢، كتاب الشركة، المسألة التاسعة.

تملك ما يحصل منه كما لا يخفى، ولأجل ذلك قال السيد الطباطبائي: وإن قصد الأجير تملكه لم يملك لسبق مالكية المستأجر عمله وأثره بالعقد الصحيح الشرعي.

والحاصل: أنّه إذا كان المعدن واقعاً في غير الملك الشخصي، أو في غيرما للموجر نحو اختصاص له، فهو يملك أفعال الأجير وحركاته، والمراد من السيطرة على أفعاله، تملّك ما يحصل منها، وبذلك يظهر النظر في ما أفاده السيدالمحقّق البروجردي في تعليقته على هذه المسألة، من قوله: إنّ صرف كون عمله الخاص أوجميع أعماله للمستأجر لا يجعله كأحد مخازنه الجمادية كلّما دخل فيه صار تحت استيلائه قهراً، بل هو بعد إنسان له عمل وإرادة وعناوين أعماله تابعة لإرادته.

ما ذكره صحيح لولا أنّه باختياره سلّط المستأجر على أفعاله ونتائجها فلا يؤثر الخلاف بعد صحة العقد.

في حكم المخرِج إذا كان عبداً

يظهر وجهه ممّا حرّرناه في مسألة الأجير، فلاحظ.

إذا عمل فيما أخرجه عملاً يوجب زيادة قيمته

لا شكّ أنّ الملاك في تعلّق الخمس هو بلوغ مادّته حدّ النصاب، فلو لم تبلغ المادة حدّه وإنّما بلغت مع الهيئة العارضة لها فلا يتعلّق به الخمس أخذاً بظاهر الدليل من «بلوغ ما يخرج منها» أو «ما يجب في مثله الزكاة».

إنّما الكلام، في قدر الإخراج، فهل يخرج خمس قيمة المادة، أو يخرج خمس قيمة المادة والهيئة؟ احتمالان مبنيان على تعلّق الخمس بالعين بنحو الإشاعة، أو الكلي في المعيّن، فيلاحظ الكل لأنّ العمل لمّا وقع فضولياً في سهم أصحاب الخمس لا يستحقّ العامل في مقابله أُجرة بالنسبة إلى سهمهم، اللّهمّ إلّا إذا استجاز من الحاكم، ورأى الحاكم مصلحة في تأخير الإخراج فأجاز له العمل في السبوك.

وأمّا على القول بتعلّق الخمس بالعين على وجه تعلّق الحق، أو أنّه يتعلّق بالذمّة، فتلاحظ المادة، وتختصّ الصورة للعامل، ولا مانع من تملّك الصورة تبعاً لتملّك المادة كما هو الفرض.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي ذهب إلى أنّ الهيئة من حيث هي لا مالية لها ولا يقسَّط الثمن عليها ولا شأن لها، غير أنّها توجب ازديادَ مالية المادة المتلبسة بها ولأوفرية رغبة العقلاء إليها بالإضافة إلى المجردة منها، ولأجلها يبذل بازائها أكثر ممّا يبذل بازاء العاري عن تلك الصفة، من غير أن يكون لنفس تلك الهيئة حظٌّ من المالية.

ثمّ استنتج ممّا ذكره بأنّ تعليل ما ذكره في المتن بأنّ الصفة لعاملها في غير محلّه فإنّها ليست لأحد، لا للعامل ولا لغيره، لعدم ماليتها بوجه، فضلاً عن أن تكون ملكاً لأحد.[1]

إنّ ما ذكره مبني على ما أفاده الشيخ الأنصاري ـ في غير موضع من

---

١ . مستند العروة:٦٨ـ٦٩، كتاب الخمس.

متاجره ـ من أنّ الثمن لا يقسط على الأوصاف والشروط، ولذلك قال: إن تعلّق الأرش في تخلّف الجزء مطابق للقاعدة دون وصف الصحة ، وإنّ تعلّقه عند تخلفها من باب التعبّد، وبقي الباقي كأوصاف الكمال من الكتابة وغيرها والشروط تحت المنع.

ولكنّه مخالف لارتكاز العقلاء، إذ ربّما يتعلّق الغرض بالعوارض دون الجواهر، كبذل الثمن للأمة المغنية لحسن صوتها، أو للفرس لأجل كونه عربياً، ولأجل ذلك قلنا بصحّة أخذ الأرش في عامة التخلّفات من أوصاف الصحّة والكمال والشروط.

وما استدل به على مختاره، من عدم جواز بيع المادة دون الهيئة أو العكس أو شركة شخص في العين على أن تكون المادة لأحدهما والهيئة للآخر، كما ترى، إذ لا ملازمة بين الأمرين، وعدم بذل الثمن في مقابل الهيئة.

في حكم الاتّجار فيما أخرجه

لا شكّ أنّ لمستخرج المعدن وغيره ولاية في تبديل الجنس إلى النقد وأدائه إلى أصحاب الخمس وهو أمر لا سترة فيه، ولكن هل له نقله إلى الذمّة حتى إذا نوى الأداء من غيره يكون لنيته تأثير في اختصاص العين به، وتمحص الربح له، أو لا؟ الظاهر، لا، ولأجل ذلك لا أثر لنيّة الإخراج وعدمه، فليست المسألة مبنيّة على نيّة الإخراج وعدمها، بل هي مبنيّة على كيفيّة تعلّق الخمس بالعين بنحو الإشاعة، أو الكلي في المعيّن، أو تعلّقه بالذمّة أو بالعكس ،لكن على نحو تعلّق حقّ المرتهن بها؛ فعلى الأوّلين يكون الربح

مشتركاً حسب السهام إذا لحقه الرضا من وليّ الأمر، وإلّا تكون المعاملة باطلة بالنسبة إلى سهم أرباب الخمس ويكون للمشتري خيارتبعّض الصفقة؛ وأمّا على الثالث، تصحّ مطلقاً ويكون الربح له؛ وعلى الرابع، تكون المعاملة فضولية بالنسبة إلى سهم أرباب الخمس ولا تتنجّز إلّا بالفك وهو أداء حقّهم، هذا هو حكم المسألة حسب المباني.

ثمّ إنّه ربّما يستدل بولاية الإنسان على بيع الخمس بلا إجازة من وليّه برواية «الحارث بن حصيرة الأزدي» قال: وجد رجل ركازاً على عهد أمير المؤمنين عليه السلام فابتاعه أبي منه بثلاثمائة درهم، ومائة شاة مُتْبِع، فلامته أُمّي وقالت: أخذت هذه، بثلاثمائة شاة أولادها مائة، وأنفسها مائة وما في بطونها مائة، قال: فندم أبي، فانطلق ليستقيله، فأبى عليه الرجل فقال: خذ منّي عشرة شياه، خذ منّي عشرين شاة، فأعياه فأخذ أبي الركازَ وأخرج منه قيمة ألف شاة، فأتاه الآخر فقال: خذ غنمك وأتني ما شئت فأبى فعالجه فأعياه، فقال: لأضرّن بك، فاستعدى أمير المؤمنين عليه السلام على أبي، فلمّا قصّ أبي على أمير المؤمنين عليه السلام ، أمره، قال لصاحب الركاز: «أدّ خمس ما أخذت، فانّ الخمس عليك فإنّك أنت الذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء، لأنّه إنّما أخذ ثمن غنمه».[1]

وظاهر الرواية ولاية البائع في بيع ما تعلّق به الخمس بلا إجازة من ولي أصحاب الخمس.

---

١ . الوسائل: ج٦، الباب ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١، ورواه أبو عبيد في كتاب الأموال كما مرّ عند البحث في معنى المعدن والركاز فلاحظ.

ولكنّ الرواية ضعيفة للإرسال وغيره، وأمّا الحارث بن حصيرة فقد عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الصادقين عليهما السلام، وقال ابن حجر في تقريبه: صدوق يخطئ، ورمي بالرفض.[1] وعليه فالحديث معلّق أيضاً مضافاً إلى الإرسال في أثناء السند.

ولعلّ أمر الإمام عليه السلام بدفع الخمس من ثمن المعدن لأجل تنفيذه المعاملة، لمصالح أعرف بها، فلاحظ.

لو شك في بلوغ النصاب

قال السيد الطباطبائي في كتاب الزكاة: تتعلّق الزكاة بالدراهم والدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب، ولو شكّ في بلوغه ولا طريق للعلم بذلك ـ ولو للضرر ـ لم تجب، وفي وجوب التصفية ونحوها للاختبار إشكال، أحوطه ذلك، وإن كان عدمه لا يخلو عن قوّة.[2]

فالأقوى عند السيّد الطباطبائي في كلا البابين هو عدم الوجوب، ولا شكّ في كونه أحوط، ومع ذلك علّق عليه السيد الخوئي في المقام: «والأظهر عدمه» و هو غير ظاهر، ولعلّه تصوّر أنّ المتن، الأقوى الاختبار، فعلّق عليه: الأظهر عدمه.

واستدل صاحب الجواهر على وجوب الاختبار بوجوه:[3]

---

١. تقريب التهذيب:١/١٤٠ برقم ١٢٨.

٢. العروة الوثقى: ٢ / ٢٨٧، كتاب الزكاة، فصل زكاة النقدين، المسألة ٣.

٣. الجواهر:١٥/١٩٦.

١. إذا عُلّق الوجوب على شرط كالاستطاعة، في الحجّ، فالشرط هو وجوده الواقعي لا وجوده العلمي، فليس له الاقتصار في انتقال التكليف بصورة العلم بهما، بل التكليف يدور مدار وجود الشرط عالماً أو شاكاً.

يلاحظ عليه: أنّه لا يُثبت وجوب الفحص، لأنّ الشك في وجود الشرط، موجب لدخول المقام في الشكّ في التكليف وهو مجرى البراءة ولو كان الشرط موجوداً في الواقع فهو معذور في المخالفة.

٢. إنّ فيه إسقاطاً لكثير من الواجبات.

يلاحظ عليه: إذا كانت مخالفة الواقع ناشئةً عن إعمال القواعد والأُصول فهو في مخالفته معذور، والمفروض في المقام كذلك، لأنّ المورد من قبيل الشكّ في التكليف للشكّ في شرط الوجوب.

٣. خبر زيد الصائغ في الدراهم المغشوشة: «إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة فزكّ ما كان لك فيها من الفضّة الخالصة، من فضّة، ودَعْ ما سوى ذلك من الخبيث». قلت: وإن كنت لا أعلم أنّ ما فيها من الفضّة الخالصة إلّا أنّي أعلم أنّ فيها ما يجب فيه الزكاة، قال: فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث، ثمّ تزكّي ما خلص من الفضة لسنة واحدة».[1]

ولكنّه خارج عن محطّ البحث، لأنّ الكلام فيما إذا شكّ في أصل التعلّق لا في مقداره والالتزام بالاختبار فيه، فلا يكون دليلاً على لزومه في الأوّل.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

ثمّ إنّ القائل بعدم لزوم الاختبار استدل ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ بأنّه لو وجب الفحص، لوجب في باب النجاسات، مع اتفاقهم على عدم وجوبه فيها، مضافاً إلى صحيحة زرارة حيث سأله بقوله: فهل عليّ إن شككت أنّه أصابه شيءأن أنظر فيه؟ قال: «لا ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع فيك».[1]

يلاحظ عليه: أنّ قياس باب الحقوق والفرائض المالية، بباب النجاسة، غير تام للعلم بوجود التسهيل فيها دونهما.

٤. الرجوع إلى الاستصحاب بمفاد العدم الناقص، كما إذا كان الاستخراج تدريجياً حيث يشير إلى ما استخرجه أوّلاً، بأنّه لم يكن بالغاً حدّ النصاب في الوجبة الأُولى ويشكّ في بقائه بعد استخراج الوجبة الثانية والأصل بقاؤه على ما كان، أو الاستصحاب الأزلي، كما لو شكّ في بلوغ النصاب في نفس الوجبة الأُولى.

---

١ . الوسائل: ج ٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الرسالة السابعة والتسعون

أقسام الحج

هنا أُمور:

١. تقسيم الحجّ إلى أقسام ثلاثة.

٢.تفسير الأقسام الثلاثة على ضوء روايات أهل البيت عليهم السلام.

٣. الإفراد والقران وظيفة الحاضر، والتمتع وظيفة النائي.

٤. ما هو المراد من الحاضر والنائي؟

وإليك دراسة الفروع واحداً تلو الآخر.

الأوّل: تقسيم الحجّ إلى أقسام ثلاثة

اتّفق المسلمون إلّا من شذّ على أنّ الحجّ على ثلاثة أقسام: تمتع، وقران، وإفراد. فالأوّل فرض من لم يكن من حاضري المسجد الحرام ـ وسوف يوافيك تفسيره ـ والقران والإفراد فرض من كان من حاضري المسجد الحرام، فهؤلاء لا يجب عليهم التمتع.[1]

وقال الشيخ في «النهاية»: الحجّ على ثلاثة أضرب: تمتع بالعمرة إلى الحج، وقران، وإفراد. فأمّا التمتع ، فهو فرض اللّه تعالى على جميع المكلّفين

---

١ . المبسوط:٣٠٦/١.

ممّن ليس هو من أهل مكّة وحاضريها، وأمّا الإفراد والقران فهو فرض أهل مكة وحاضريها.[١]

وقال في «الخلاف»: فرض المكي ومن كان من حاضري المسجد الحرام القران والافراد. ومَن ليس من حاضري المسجد الحرام فرضه التمتّع.[٢]

والملاك في هذا التقسيم وطن المكلّف باعتبار بعده أو قربه من مكة، فالبعيد وظيفته التمتّع، والقريب باعتبار سوق الهدي مع الإحرام وعدمه ينقسم إلى قران وإفراد.

إلى غير ذلك من الكلمات المتماثلة لأصحابنا الحاكية عن عدم الخلاف بين العلماء.[٣]

روى الشيخ بسند صحيح عن معاوية بن عمّار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الحجّ ثلاثة أصناف: حجّ مفرد، وقران، وتمتع بالعمرة إلى الحجّ، وبها أمر رسول الله صلى الله عليه وآله، والفضل فيها، ولا نأمر الناس إلّا بها».[٤]

الثاني: تفسير الأقسام على ضوء روايات أهل البيت

أمّا التمتّع فهو ما يحرم فيه للعمرة المتمتّع بها إلى الحجّ فيقصد مكة فإذا أتى بالعمرة، فيحل ثمّ يحرم للحج، فالعمرة فيه داخلة في الحج بمعنى

---

١. النهاية:٢٠٦ بتلخيص. ٢. الخلاف:٢٧٢/٢، المسألة ٤٢، ٤٣.

٣. الحدائق:٣١١/١٤.

٤. الوسائل: ج ٨، الباب ١ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١.

إتيانهما معاً بشرط التحلّل بهما، وأمّا الإفراد والقران فهما وظيفة الحاضر، فالكلّ يهلّ بالحج من دويرة أهله ويقصد عرفات، فإذا فرغ من الحجّ، أحلّ، ثمّ يحرم للعمرة من أدنى الحلّ ـ كما سيأتي ـ و يأتي بالعمرة المفردة، ثمّ إنّه لو ساق الهدي من دويرة أهله إلى المشاعر فهو قارن وإلّا فهو مفرد.

هذا ما لدى أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وأمّا الآخرون فعندهم تفسير آخر وهو أنّ الحجّ له ثلاث كيفيات، وهي:

أ. الإفراد: وهو أن يهلّ الحاج ـ أي ينوي الحج فقط عند إحرامه ـ ثمّ يأتي بأعمال الحجّ وحده.

ب. القران : وهو أن يهلّ بالعمرة والحج جميعاً، فيأتي بهما في نسك واحد.

ج. التمتع: وهو أن يهلّ بالعمرة فقط في أشهر الحج، ويأتي مكة فيؤدّي مناسك العمرة، ويتحلّل. ويمكث بمكة حلالاً، ثمّ يحرم بالحجّ ويأتي بأعماله. ويجب عليه أن ينحر هدياً بالإجماع.[1]

وقال ابن رشد: والمُحرمون، إمّا مُحرم بعمرة مفردة، أو مُحرم بحجّ مفرد، أو جامع بين الحجّ والعمرة، وهذان ضربان: إمّا متمتع وإمّا قارن.[2]

فالقارن عند السنّة هو النائي، غاية الأمر إن أحل بين العمرة والتمتّع فهو متمتع، وإلّا فهو قارن، ووصفه بالقران لجمعه بين العمرة والحجّ في إحرام واحد.

---

١ . الموسوعة الفقهية الكويتية:١٧/٤٢ـ ٤٣.

٢ . بداية المجتهد:٣/٢٩٣.

وهذا بخلاف القران عندنا فهو وظيفة الحاضر، فلو ساق الهدي يكون قارناً وإلّا مفرداً.

وبعبارة أُخرى: المفرِد والقارن عندنا وظيفة الحاضر دون النائي، يقدّمان الحجّ على العمرة ويفرّقان بينهما، غير أنّ القارن يسوق إلى إحرامه الهدي، وشذّ ابن عقيل من الشيعة في تفسير القران ففسّر القارن بنفس ما فسّر به أهل السنّة وقال: القارن يلزمه اقران الحجّ مع العمرة، لا يحل من عمرته حتّى يحلّ من حجّه، ولا يجوز قران العمرة مع الحجّ إلّا لمن ساق الهدي.[١]

وإليك بعض النصوص:

١. روى الكليني عن منصور الصيقل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الحجّ عندنا على ثلاثة أوجه: حاج متمتّع، وحاج مفرد سائق للهدي، وحاج مفرد للحج».[٢]

٢. روى الصدوق عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير وزرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الحاج على ثلاثة وجوه: رجل أفرد الحج وساق الهدي، ورجل أفرد الحج ولم يسق الهدي، ورجل تمتّع بالعمرة إلى الحج».[٣]

ترى أنّ الروايات تؤكّد على أنّ القارن هو المفرد، غاية الأمر يقارن

---

١. مختلف الشيعة: ٢٤/٤.

٢. الوسائل: ج ٨، الباب ١ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٢.

٣. الوسائل: ج ٨، الباب ١ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٣.

إحرامه سوق الهدي لا أنّه يقارن العمرة بالحج، كما هو المعروف عند أهل السنّة.

الثالث: ما هو المراد من الحاضر وا لنائي؟

قال سبحانه: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدي فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ العِقاب﴾.[1]

فقوله سبحانه: ﴿ذلك﴾ بحكم كونه إشارة للبعيد،يرجع إلى قوله: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلى الْحَجِّ﴾، فهو واجب من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، وأمّا الحاضر فواجبه غير التمتّع، أي الإفراد والقران.

واختلفت كلمة الفقهاء في تفسير الحاضر، فلنذكر قول أهل السنة.

قال الجصّاص: اختلف النّاس في ذلك على أربعة أوجه:

فقال عطاء ومكحول: من دون المواقيت إلى مكّة، وهو قول أصحابنا، إلّا أنّ أصحابنا يقولون: أهل المواقيت بمنزلته من دونها.

وقال ابن عبّاس ومجاهد: هم أهل الحرم.

وقال الحسن وطاووس ونافع وعبد الرحمن الأعرج: هم أهل مكّة، وهو قول مالك بن أنس.

---

١ . البقرة:١٩٦.

وقال الشافعي: هم من كان أهله دون ليلتين، وهو حينئذٍ أقرب المواقيت، و ما كان وراؤه فعليهم المتعة.[١]

وقال القرطبي: اختلف الناس في حاضر المسجد الحرام بعد الإجماع على أنّ أهل مكّة وما اتّصل بها من حاضريه. قال الطبري: بعد الإجماع على أهل الحرم. قال ابن عطيّة: وليس كما قال بعض العلماء: من كان يجب عليه الجمعة فهو حضري، ومن كان أبعد من ذلك فهو بَدَوي، فجعل اللّفظة من الحضارة والبَداوة. وقال مالك وأصحابه: هم أهل مكّة وما اتّصل بها خاصة، وعند أبي حنيفة وأصحابه: هم أهل المواقيت ومَنْ وراءها من كلّ ناحية، فمن كان من أهل المواقيت أو من أهل ما وراءها فهم من حاضري المسجد الحرام. وقال الشافعي وأصحابه: هم من لا يلزمه تقصير الصلاة من موضعه إلى مكّة، وذلك أقرب المواقيت.[٢]

وأمّا أصحابنا فقد اختلفوا على قولين:

١. الحاضر: كلّ من كان بينه و بين المسجد الحرام اثنا عشر ميلاً من أربع جهات.

٢. الحاضر: من يكون بمكة، أو يكون بينه و بينها ثمانية وأربعون ميلاً؛ والنائي: من كان خارج هذا .

والأوّل خيرة الشيخ في «المبسوط» [٣] ، و «الاقتصاد» [٤] ،

---

١ . أحكام القرآن:٢٨٩/١.
٢ . الجامع لأحكام القرآن:٤٠٤/٢.
٣ . المبسوط:٣٠٦/١.
٤ . الاقتصاد:٢٧٨.

و «الجمل»[١]، وأبي الصلاح في «الكافي»[٢]، وابن إدريس في «السرائر».[٣]

واختاره من المتأخّرين المحقّق والعلّامة.

قال المحقّق: الإفراد والقران فرض أهل مكة وما بينه و بينها دون اثني عشر ميلاً من كلّ جانب.[٤]

وقال العلّامة في «القواعد»: وأمّا القران والإفراد فهما فرض أهل مكة وحاضريها وهو من كان بينه و بين مكة دون اثني عشر ميلاً من كلّ جانب.[٥]

هذا كلّه حول القول الأوّل.

وأمّا الثاني فاختاره من القدماء، ابنا بابويه[٦] ؛ ومن المتأخّرين: العلّامة في «المختلف» و«التذكرة»، والشهيد في «الدروس»، والشهيد الثاني في «المسالك»، والنراقي في «المستند». وإليك كلماتهم.

١. قال العلّامة بعد نقل القولين : الأقرب هو ثمانية وأربعون ميلاً.[٦]

٢. وقال في «التذكرة»: وأمّا أهل مكة وحاضريها ـ و هو من كان بينه وبين مكة دون ثمانية وأربعين ميلاً ـ فإنّ فرضهم القران أو الإفراد دون التمتع.[٧]

٣. قال الشهيد: التمتع عزيمة في النائي عن مكة بثمانية وأربعين ميلاً من كلّ جانب، وأمّا قسيماه فلمن يقصر عنها. ثمّ نقل عن المبسوط والحلبي

---

١. الجمل والعقود: ١٢٩.
٢. الكافي في الفقه: ١٩١.
٣. السرائر:١/٥٢٠.
٤. الشرائع:١/٢٣٩.
٥. القواعد:١/٣٩٩.
٦. المقنع:٦٧.
٦. مختلف الشيعة:٤/٢٦.
٧. التذكرة:٧/١٦٩.

وابن إدريس اثنا عشر ميلاً وقال: ولا نعلم مستنده.[١]

٤. وقال الشهيد الثاني: الأصح اعتبار ثمانية وأربعين ميلاً. والتقدير ـ على التقديرين ـ من منتهى عمارة مكة إلى منزله.[٢]

٥. وقال في «المستند»: حدّ البُعد الموجب للتمتع ثمانية وأربعون ميلاً من كلّ جانب، وفاقاً للمحكيّ عن عليّ بن إبراهيم في تفسيره والصدوقين والشيخ في التهذيب والنهاية، والنافع والمعتبر والمختلف والتذكرة والمنتهى والتحرير والمسالك والدروس واللمعة والروضة والمدارك والذخيرة، وغيرهم من المتأخّرين، بل عند أكثر الأصحاب كما في الأخيرين وفي شرح المفاتيح: أنّه المشهور، وفي المعتبر: أنّ القول الآخر شاذ نادر.[٤]

والعجب أنّ المحقّق اختار في «المعتبر» ثمانية وأربعين ميلاً مع أنّه أفتى في «الشرائع» بالأقل، أي اثني عشر ميلاً.[٥]

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الأصحاب لم يتّفقوا على كلمة واحدة، وليس أحد القولين على وجه يجعل القول الآخر شاذاً أو مهجوراً، فالعمدة دراسة أدلّة المسألة.

ومع ذلك فقد قال المحدّث البحراني في حق القول الأوّل و لم نقف للقائلين بهذا القول على دليل وقد اعترف بذلك ـ جملة من الأصحاب منهم: ـ المحقّق في المعتبر، والشهيد في الدروس.

---

١. الدروس:١/٣٣٠.
٢. المسالك:٢/٢٠٢.
٤. مستند الشيعة:١١/٢١٨.
٤. المعتبر:٢/٧٨٤.

وقال في المختلف: وكأنّ الشيخ نظر إلى توزيع الثمانية والأربعين من الأربع جوانب فكان قسط كلّ جانب ما ذكرناه. وقال في المدارك[١]: ليس بجيد، لأنّ دخول ذات «عرق» و «عسفان» في حاضري مكة ينافي ذلك.[٢] وإليك دراسة الروايات، ونسرد ما ورد في المقام تحت عناوين:

الطائفة الأُولى: من كان بينه و بين مكة ثمانية وأربعون ميلاً

يدلّ بعض الروايات على أنّ من كان أهله في مسافة لا تتجاوز ثمانية وأربعين ميلاً، فهو يفرد، وإلّا فيتمتّع، وقد جاء التصريح بذلك في روايتين :

١.صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام : قول اللّه عزّ وجلّ في كتابه: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرامِ﴾ قال:

يعني أهل مكة ليس عليهم متعة، كلّ من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً، ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل هذه الآية، وكلّ من كان أهله وراء ذلك فعليهم المتعة».[٣]

أمّا السند فلا غبار عليه، وأمّا المتن فقد تشكّل من مقاطع:

الف: دون ثمانية وأربعين ميلاً.

ب: ذات عرق وعسفان.

ج: كما يدور حول مكة...

---

١ . المدارك:١٦٢/٧.　　٢ . الحدائق:٣٢٢/١٤.

٣ . الوسائل: ج ٨، الباب٦ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث٣.

د: وكلّ من كان أهله وراء ذلك.

وهل لفظة«دون» بمعنى الأقل كما يقال: هذا دون هذا، أو بمعنى «وراء» كما يقال: هذا أمير على دون جيحون؟ الظاهر هو الأوّل، فإنّ الإمام اتّخذ مكة، موضوعاً للحكم، فكلّ موضع كانت المسافة بينه و بين مكة أقل من ٤٨ ميلاً، فوظيفة ساكنيه الإفراد والقران.

وأمّا مَن كان أهله وراء ذلك الحدّ، فعليه المتعة كما في ذيل الحديث.

ثمّ الظاهر: انّ قوله: «ذات عرق وعُسْفان» بدل من قوله: «دون ثمانية وأربعين ميلاً» فالمنطقتان واقعتان في أقل من الثمانية وأربعين ميلاً، فليس عليهم متعة.

ويدلّ على ذلك أمران:

١. خبر أبي بصير، قال: قلت لأهل مكة متعة؟ قال: «لا، ولا لأهل بستان، ولا لأهل ذات عرق، ولا لأهل عُسفان متعة».[١]

٢. ما ذكره ياقوت في «معجم البلدان» قال: عسفان: بضم أوّله، وسكون ثانيه ثمّ فاء، وآخره نون...، قرية جامعة بها منبر ونخيل ومزارع على ستة وثلاثين ميلاً من مكة، وهي حد تهامة.[٢]

لكن الظاهر من الفيروز آبادي في «القاموس»، أنّهما واقعان على رأس مرحلتين حيث قال: إنّ عسفان على مرحلتين وهي تساوي ستة عشر فرسخاً

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب٦ من أبواب أقسام الحج، الحديث١٢.

٢. معجم البلدان:١٢٢/٤.

المعادل لثمانية وأربعين ميلاً.

وأمّا اللوحة الإرشادية المنصوبة في الطريق فتشير إلى أنّها تقع على رأس خمسين كيلومتراً.

وقال في «القاموس»:

والذي يسهل الخطب أنّه لم يثبت أنّ ما يقطعه المسافر في كلّ يوم هو ثمانية فراسخ، لأنّ قطع الطريق قلة وكثرة، تابع لكون الطريق مذلّلاً وعدمه وبما يقع في بعض الأيام أقل من ثمانية لصعوبة الطريق، أو للورود على الماء والعشب المقتضي لإلقاء الرحل والاستراحة أو غير ذلك.

وعلى فرض كون المرحلة مساوية لثمانية فراسخ، لم تكن أدوات التحديد يوم ذاك دقيقة لا تخطئ، فعُسفان عند صاحب «معجم البلدان» ستة وثلاثين ميلاً، وعند صاحب« القاموس» على مرحلتين أي ثمانية وأربعين ميلاً.

فالرواية حجة، وليس هنا شيء يصدنا عن الأخذ بها.

٢. خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرامِ﴾ قال: ذلك أهل مكة، ليس لهم متعة، ولا عليهم عمرة. قال: قلت: فما حدّ ذلك؟

[الف]: قال: «ثمانية وأربعين ميلاً من جميع نواحي مكة.

[ب]: دون عسفان ، ودون ذات عرق».[1]

والظاهر وحدة الحديثين، لوحدة الراوي والمروي عنه؛ والحديث الأوّل رواه عبد الرحمن، عن حمّاد بن عيسى ، عن حريز، عن زرارة؛ وهذا الحديث رواه علي ابن السندي، عن حمّاد إلى آخر السند.

وأمّا الاختلاف في المتن ففي موارد ثلاثة:

١. ففي الأوّل: دون ثمانية وأربعين ميلاً.

وفي الثاني: ثمانية وأربعين ميلاً.

٢. في الأوّل: ذات عرق وعسفان.

وفي الثاني: دون ذات عرق وعسفان.

٣. ذُيِّل الأوّل: وكل من كان أهله وراء ذلك.

وقد سقطت في الثاني: هذه الجملة .

والاختلاف في المتن يورث الاختلاف في الأُمور التالية:

١. فالميزان على الصحيحة، هو دون الثمانية والأربعين، وعلى الخبر، نفس الثمانية والأربعين؛ فمن سكن الحد، له المتعة على الأُولى، دون الثاني.

٢. انّ واجب أهل«ذات عرق» أو «عسفان» هو الإفراد على الصحيحة، والمتعة على الخبر حيث ورد فيه: «دون عُسفان» و «دون ذات عرق».

ولكن الترجيح مع الصحيحة لصحة سندها، دون الخبر، إذ في سنده علي ابن السندي الذي لم يوثّقه إلّا الكشي ناقلاً عن نصر بن الصباح.

---

١ . الوسائل: ج ٨، الباب٦ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث٧.

مضافاً إلى اشتمال الصحيحة على ما لا يشتمل عليه الخبر، فيكشف عن أنّ الراوي لم يكن ضابطاً.

الطائفة الثانية: التصريح ببعض الأمكنة

هناك روايات تصرح بأنّه ليس لأهل بعض الأمكنة متعة، وهي كالآتي:

أ. ليس لأهل مكّة متعة

تضافرت الروايات على أنّه ليس لأهل مكة متعة، وفي بعضها عطف «وحاضريها» عليها، نظير:

١. روى علي بن جعفر قال: قلت لأخي موسى بن جعفر عليه السلام: لأهل مكة أن يتمتّعوا بالعمرة إلى الحجّ؟ فقال: لا يصلح أن يتمتّعوا، لقول اللّه عزّ وجل: **﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾**».[1]

نعم ورد في روايات أُخرى حكم أهل مكة، منضماً إلى سائر المناطق، ونذكرها في العنوان الثالث.

ب. ليس لأهل سرف ومرّ، متعة

٢. روى الحلبي وسليمان بن خالد وأبو بصير كلّهم، عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «ليس لأهل مكة، ولا لأهل مرّ، ولا لأهل سَرِف متعة،

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب٦ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث٢. لاحظ أيضاً الحديث٨، ٩، ١٠.

وذلك لقول اللّه عزّ وجلّ: ﴿**ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام**﴾».[١]

قال في «الوافي»: «السرف» ككتف، موضع قرب التنعيم؛ «والمرّ» ويقال له: «مرّ الظهران» موضع على مرحلة من مكة.[٢] والمرحلة عبارة عمّا يقطعها المسافر طول يومه، والمعروف أنّه ثمانية فراسخ تعادل أربعة وعشرين ميلاً، ولو افترضنا وجود التسامح في بيان المرحلة، إذ ربّما يقطع المسافر في بعض الأيام أقل من ذلك لصعوبة الطريق أو طلب المزيد من الاستراحة، فلا يكون التسامح أكثر من أربعة أو ستة أميال، وعلى كلّ تقدير فهذه الأمثلة ترد القول الآخر.

٣. صحيح سعيد الأعرج قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «ليس لأهل سرف، ولا لأهل مرّ، ولا لأهل مكة، متعة، يقول اللّه تعالى: ﴿**ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام**﴾».[٣] والحديث يقرب لفظه ومضمونه من الحديث الثاني.

ج. ليس لأهل بستان، وذات عرق وعسفان متعة

هناك روايات جاء فيها ذكر نفس الأمكنة أو أهاليها وهي خبر أبي بصير[٤]، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قلت: لأهل مكة متعة؟ قال: «لا، ولا لأهل

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب٦ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث١.
٢. الوافي: ٤٤٧/١٢.
٣. الوسائل: ج ٨، الباب٦ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث٦.
٤. لوقوع علي بن أبي حمزة في الطريق.

بستان، ولا لأهل ذات عرق، ولا لأهل عسفان ونحوها».[١]

في الوافي: «البستان» بستان أبي عامر قرب مكة مجتمع النخلتين اليمامة والشامية... وقد مرّ توضيح «ذات عرق» و«عسفان»

ثمّ إنّ كلّ ثمانية وأربعين ميلاً يساوي ٨٦,٤٠٠كم وذلك بالبيان التالي:

إنّ كلّ ميل يساوي ٤٠٠٠ ذراع، وكلّ ذراع يساوي ٤٥ سنتيمتراً فيكون كلّ ميل يساوي ٨٠٠ , ١ كم، فإذا ضربنا ٨٠٠ , ١×٤٨ ميلاً تكون النتيجة ٤٠٠ , ٨٦كم. وإليك صورة المسألة رياضياً.

٤٠٠٠×٤٥سم =٠٠٠ , ١٨٠سم =٨٠٠ , ١كم

٨٠٠ , ١×٤٨ميل = ٤٠٠ , ٨٦كم

الطائفة الثالثة: مَن كان منزله دون الميقات

وهناك روايات تدلّ على أنّ الميزان حضوره بعد الميقات:

أ. ما رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في ﴿حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ قال: «ما دون المواقيت إلى مكة، فهو من حاضري المسجد الحرام، وليس لهم متعة».[٢]

وقد أخذ الشيخ الحديث عن كتاب أبي الحسن النخعي وهو علي بن النعمان الأعلم النخعي. وثّقه النجاشي، وقال الشيخ : له كتاب وله أكثر من

---

١ . الوسائل: ج ٨، الباب ٦ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث١٢.

٢ . الوسائل: ج ٨، الباب٦ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث٤.

ثلاثمائة وثلاث وسبعين رواية في الكتب الأربعة.

ب. صحيح حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في «حاضري المسجد الحرام» قال: «ما دون الأوقات إلى مكة».[١]

ويمكن تفسير الروايتين بأنّ المقصود دون كلّ المواقيت فأقربها إلى مكة ذات عرق، وهو على المشهور حوالي ٤٨ ميلاً، وإلّا فلو أُريد كلّ واحد من المواقيت فأين الجحفة من ذات عرق؟ فإنّ الأُولى تبعد عن مكة حوالي ١٩٠كيلومتراً.

ويحتمل حملها على التقية، لما عرفت من القول به في فتاوى العامّة .

الطائفة الرابعة: كفاية البُعد باثني عشر ميلاً

قد عرفت أنّ الشيخ وعدّة من القدماء والمحقّق في «المعتبر» ذهبوا إلى اعتبار الاثني عشر ميلاً، مع أنّه ليس لهم دليل في الروايات، وكأنّ الشيخ نظر إلى توزيع الثمانية والأربعين من الأربع جوانب فكان قسط كلّ جانب ما ذكرناه.

ويشهد على ذلك قول ابن إدريس في «السرائر»، قال: فالتمتع هو فرض من نأى عن الحرم، وحدّه ، من كان بينه وبين المسجد الحرام، ثمانية وأربعون ميلاً، من أربعة جوانب البيت، من كلّ جانب اثنا عشر ميلاً.[٢]

وقال في «الجواهر»: ولعلّه استشعره ممّا في محكيّ «المبسوط»، وهو

---

١ . المصدر نفسه، الحديث٥. ٢ . السرائر:٥١٩/١.

كلّ من كان بينه و بين المسجد الحرام اثنا عشر ميلاً من جوانب البيت، و«الاقتصاد» من كان بينه وبين المسجد من كلّ جانب اثنا عشر ميلاً، وما عن الحلبي «وأمّا القران و الإفراد ففرض أهل مكة وحاضريها ومن كان داره اثني عشر ميلاً من أي جهاتها كان»، وأصرح من ذلك ما عن التبيان «ففرض التمتع عندنا هو اللازم لكلّ من لم يكن من حاضري المسجد الحرام،وهو من كان على اثني عشر ميلاً من كلّ جانب إلى مكة ثمانية وأربعين ميلاً».[١]

دعم صاحب الجواهر هذا القول

ثمّ إنّ صاحب الجواهر دعم كون الحد هو اثنا عشر ميلاً بوجوه، ونحن نذكرها بتحليل:

١. أنّ مقتضى جملة من الأخبار وجوب التمتع على كلّ أحد، والقدر المتيقّن الخارج منها من كان دون الحد المذكور (الاثنا عشر ميلاً) وإلى هذا الوجه أشار في «الجواهر» بقوله: يؤيد ما قلناه من الرجوع إلى إطلاق ما دلّ على وجوب التمتع مع الاقتصار على الفرد المتيقّن من الملحق بالحضور، وهو في الاثني عشر ميلاً فمادون.[٢]

وقد أجاب عنه السيد الطباطبائي بأنّ الأصل مقطوع بما دلّ على الحدّ بثمانية وأربعين ميلاً، فلا يبقى مجال للتمسّك بالإطلاق أو الأخذ بالقدر المتيقّن.

---

١ . الجواهر:٩/١٨.

٢ . الجواهر:٩/١٨.

٢. أنّ الحاضر ـ المعلّق عليه وجوب غير المتمتع ـ أمر عرفي والعرف لا يساعد على أزيد من اثني عشر ميلاً.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ مقتضى الجمود على ظاهر «حاضري المسجد الحرام» هو اختصاصه بمن سكن مكة المكرّمة دون الخارج عنها، وإذا قام الدليل على التوسعة، فلا فرق بين الحدين، فلو صحّ إطلاق الحضور على من بَعُدَ عنها باثني عشر ميلاً، لصحّ على الأكثر.

وثانياً: ما دلّ على من كان بين مكة والميقات وظيفته الإفراد ، حاكم على الآية حيث يفسّرها بذلك الحد وإن كان اللفظ بنفسه لا يساعدها.

٣. المراد من ثمانية وأربعين، التوزيع على الجهات الأربع، فيكون في كلّ جهة اثنا عشر مِيلاً ، كما مرّ نقله عن جملة من الأعلام، منهم ابن إدريس.

يلاحظ عليه: أنّ أخبار الطائفة الأُولى آبية عن هذا الحمل خصوصاً بعد التمثّل بـ«عسفان، وذات عرق» الواقعتين في مسافة أكثر من اثني عشر ميلاً.

٤. انّ التمتّع فرض من لم يكن حاضري المسجد الحرام، ومقابل الحاضر، المسافر، وحدّه أربعة فراسخ التي تساوي اثني عشر ميلاً.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ حدّ المسافر هو ثمانية فراسخ لا أربعة.

وثانياً: منع كون الحاضر مقابل المسافر، وإنّما هو اصطلاح طارئ، بعد نزول الآية.

وثالثاً: أنّ النصوص المتضافرة، فسرت الحضور ومعه لا يبقى لهذا الاحتمال وجه.

الطائفة الخامسة: كفاية ثمانية عشر ميلاً عن جهاتها الأربع

هناك ما يدلّ على أنّ حدّ البعد ثمانية عشر ميلاً عن جهاتها الأربع وهي صحيحة حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ذلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِرِي المَسْجِدِ الحَرام﴾ قال: «مَن كان منزله على ثمانية عشر ميلاً من بين يديها، وثمانية عشر ميلاً من خلفها، وثمانية عشر ميلاً عن يمينها، وثمانية عشر ميلاً عن يسارها، فلا متعة له، مثل «مرّ» وأشباهه».[1]

والظاهر أنّ الحديث بصدد التحديد ولكن صاحب الوسائل حمله على غيره وقال: هذا غير صريح في حكم مازاد عن ثمانية عشر ميلاً، فهو موافق لغيره فيها وفيما دونها، فيبقى تصريح حديث زرارة وغيره بالتفصيل، سالماً عن المعارض.

ويحتمل تطرق التحريف إلى الحديث، بتبديل الأربعين إلى عشر، وكان الأصل ثمانية وأربعين، والله العالم.

وعلى كلّ تقدير فالرواية معرض عنها، والعمل بالطائفة الأُولى هو المتعيّن.

هل يعتبر الحدّ المذكور من مكّة أو المسجد الحرام ؟

هنا فروع أربعة هي:

١. في مبدأ حساب المسافة، فهل هو المسجد الحرام أو مكة؟

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب٦ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١٠.

٢. من كان على نفس الحدّ ـ أي الثمانية والأربعين ميلاً ـ فهل وظيفته التمتع أو لا؟

٣. ما هو الميزان في منتهى المسافة، فهل هو الدار التي يسكنها المكلّف أم البلدة التي يكون فيها منزله؟

٤. لو شكّ في كون منزله في الحدّ أو خارجه، فهل يجب الفحص؟

وإليك دراسة هذه الفروع واحداً بعد الآخر.

أمّا الفرع الأوّل: فربّما يقال بأنّ مبدأ المسافة هو المسجد الحرام، وهذا هو الظاهر من المفيد في المقنعة[١] وذلك بوجهين:

الأوّل: ما ورد في صحيح زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿**ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام**﴾؟ قال: يعني: أهل مكة ليس عليهم متعة، كل من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً، ذات عرق وعسفان».[٢]

وجه الدلالة: أنّ الآية مشتملة على ذكر المسجد الحرام فالتحديد بثمانية وأربعين ميلاً ـ بعد ذكر الآية و بيان المراد منها ـ ظاهر في كون التحديد بالنسبة إلى المسجد، ولو احتمل كون التحديد بالنسبة إلى البلد باعتبار وجود المسجد الحرام فيه تكون الآية مجملة، لعدم ظهورها في كون التحديد بالنسبة للبلد أو المسجد.[٣]

---

١. المقنعة:٣٨٩.

٢. الوسائل: ج ٨، الباب ٦من أبواب أقسام الحج، الحديث٣.

٣. المعتمد:٢/ ١٩٣.

يلاحظ عليه: بأنّ قوله: «**حاضري المسجد الحرام**» كناية عن السكن فيه، ومن المعلوم أنّ المكيّ لا يسكن المسجد لا هو ولا أهله وإنّما يسكن البلد، ولذلك فسّر الإمام الآية بقوله: «أهل مكة ليس عليهم متعة» وعند ذلك يتبادر إلى الذهن أنّ المبدأ هو البلد.لأنّه إذا كانت الجملة (حاضري المسجد الحرام) كناية عن ساكني مكة، فلا وجه لاتّخاذ المسجد مبدأً، لأنّ العناية في الكناية بالمكنّى عنه لا المكنّى به.

وبذلك يعلم دفع الإشكال الثاني، وهو صيرورة الآية مجملة بالنسبة إلى البلد أو المسجد، وذلك لما ذكرنا من أنّ حضور المسجد الحرام كناية عمّن يسكن مكة ،وإنّما عُبّر عن ساكني مكة، بساكني المسجد الحرام لشرف الجزء، وكأنّ مكّة كلها، مسجد الحرام.

وممّا يؤيد ذلك أنّ أمين الإسلام الطبرسي فسر الآية بنحو يكون المبدأ هو مكة، قال:

إنّما هو لمن يكن من حاضري مكة وهو من يكون بينه و بينها أكثر من اثني عشر ميلاً من كلّ جانب.[1]وعلى ضوء ذلك فمن بعد عن المسجد الحرام بأكثر من ثمانية وأربعين ميلاً ولكن كان الفصل بينه و بين مكة أقلّ من هذا الحدّ، لوجب عليه الإفراد أخذاً بظهور الآية في كون المبدأ هو البلد فيكون محكوماً بالإفراد .

الثاني: إذا كان الشك عالقاً بالذهن في أنّ المبدأ هو المسجد الحرام أو

---

١ . مجمع البيان:٢٩١/١.

نهاية البلد على نحو لو كان المبدأ في بعض الأمكنة هو البلد يكون داخل المسافة، وأمّا لو كان المبدأ هو المسجد، يكون خارجها، فمقتضى القاعدة، هو التمتع أخذاً بإطلاق العام عند إجمال المخصص وتردّده بين الأقل والأكثر، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم الفسّاق منهم، وتردّد الفاسق بين كونه مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منها ومن الصغيرة، ففي مورد الصغيرة يتمسّك بإطلاق العام، أعني: «أكرم العلماء».

فيقال في المقام بأنّ مقتضى قوله في صحيحة الحلبي: «فليس لأحد إلّا أن يتمتّع»[1] هو وجوب التمتّع على كلّ الناس، خرج عنه من كان دون المسافة، كما إذا كان بيته على كلا التقديرين في داخل المسافة، وأمّا من كان بيته في داخلها إذا كان المبدأ هو مكة، وخارجها إذا كان المبدأ هو المسجد الحرام ففي شمول المخصّص لمثل هذا الفرض إبهام وشك لإجماله من حيث المفهوم فيرجع إلى عموم قوله في صحيحة الحلبي: «فليس لأحد إلّا أن يتمتع».

يلاحظ عليه: بأنّ الكلام في مفاد الدليل الاجتهادي لا في حكم صورة الشك وربما لا تصل النوبة إلى هذا الفرض بعد ظهور الآية في سكان مكة وأنّ المبدأ هو البلد.

بقي الكلام في أنّ الميزان ـ على القول بأنّ المبدأ هو مكة ـ هو مكة القديمة، أو الحديثة، وجهان: مقتضى إطلاق الروايات هو انّ من وقع بين مكة وبين ثمانية وأربعين، فوظيفته الإفراد، ومعلوم أنّ البلاد تتوسّع، عبر

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ٣ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢.

الأزمنة، والميزان صدق كونه بينها وبين الحد المذكور، ولهذا يختلف حكم بعض الأمكنة، حيث كان خارجاً في عصر الرسول والأئمّة عليهم السلام عن هذا الحد، وداخلاً بعد التوسّع ولا مانع منه، حيث إنّ الأحكام تابعة لصدق الأسماء والحدود.

ويؤيد ذلك،عدم ورود السؤال عنه مع توسّع مكة في عصر الإمام الصادق عليه السلام، كما في بعض الروايات.[1]

ومع ذلك كلّه فالجزم بذلك أمر مشكل، ولابدّ من الاحتياط، وسيوافيك بيانه في الفرع الرابع.

الفرع الثاني: من كان منزله على نفس الحد ـ أي على رأس الثمانية والأربعين ـ فهل يجب عليه التمتع أو الإفراد؟ الظاهر هو الأوّل، لأنّ الموضوع هو الأقلّ من ثمانية وأربعين ميلاً، فلا يعمّ نفس الحدّ

الفرع الثالث: هل العبرة بالتحديد بمنزله وبيته الذي يسكنه أو بمبدأ بلده؟ الظاهر هو الثاني، وإلّا ربّما يختلف حكم سكان بلدة واحدة باعتبار اختلاف منازلهم قرباً وبُعداً. وهذا قرينة أُخرى على أنّ المبدأ هو بلد مكة، لا المسجد الحرام، فالميزان هو البعد الخاص بين البلدين، فلو كان البعد أقل من ٤٨ ميلاً فيُفرد وإن كان البعد بين البلد ومنزله أكثر، لأنّه لا يضرّ.

الفرع الرابع: لو شكّ في كون منزله داخل المسافة أو خارجها، فهل يجب عليه الفحص أو لا؟ هنا أُمور:

---

١ . الوسائل: ج ٩، الباب٤٣ من أبواب الإحرام، الحديث١.

١. لو شكّ في كون منزله في الحدّ أو خارجه، يجب الفحص.

٢. إذا لم يتمكّن من الفحص يحتاط.

٣. يمكن القول بوجوب التمتّع حين الشكّ في كون المنزل في الحد أو خارجه.

وإليك دراسة الأُمور المذكورة:

الأوّل: وجوب الفحص عند الشكّ في كون منزله في الحد أو خارجه، وذلك لما قلنا من أنّ الواجب على المولى هو بيان الكبرىٰ، وأمّا الموضوع أو الصغرى فهو على ذمّة المكلّف ولا تقوم الحجة على المولى بصرف الشكّ فيه، بل بعد الفحص المتناسب للموضوع وعدم وجدانه، ولذلك قالوا بوجوب الفحص في بلوغ المال، حدّ النصاب، أو الاستطاعة، أو غير ذلك من الأُمور التي يسهل العلم بحال الموضوع؛ وأمّا النجاسة، فلا يجب الفحص عنها، لأنّ الحكم بالطهارة معلّق على الشكّ، وهو كاف في الحكم بالطهارة.

الثاني: مع عدم تمكّنه يحتاط بين حجّ التمتع والإفراد، وبما أنّهما من المتباينين يشكل الاحتياط التام بينهما، وقد ذكر للاحتياط طرق أسهلها ما يلي:

أن يحرم من الميقات قاصداً للجامع بين العمرة والحجّ فيدخل مكة ويأتي بأعمال العمرة ثمّ يحرم للحج، فإن كان الواجب عليه التمتع فقد أتى بأعماله، وإن كان حجّه الإفراد فقد أحرم له من الميقات، ويكون الإحرام الثاني للحجّ ملغى، و ـ بعد الفراغ عن الحجّ ـ يأتي بعمرة مفردة، فعلى كلّ من التقديرين تفرغ ذمّته.

نعم يبقى الكلام في التقصير، فأمره دائر بين الوجوب والحرمة، لكن مقتضى الجمع بين العملين يقصر لأجل التمتع، ويكفّر لأجل احتمال الإفراد.

الثالث: يمكن القول بأنّه يجب عليه في حال الشكّ حج التمتّع، وحاصله: إنّ هنا عاماً، وخاصاً.

أمّا العام ففي صحيح الحلبي في تفسير قوله تعالى: ﴿**فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي**﴾ «فليس لأحد إلّا أن يتمتع، لأنّ اللّه أنزل ذلك في كتابه وجرت به السنّة من رسول اللّه صلى الله عليه وآله». (١)

وأمّا الخاص، فقد خرج عن تحته حاضرو المسجد الحرام لقوله عليه السلام: لا يصلح [لأهل مكة] أن يتمتعوا، لقول اللّه عزّ وجلّ: ﴿**ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام**﴾ فالإفراد معلّق على عنوان الحاضر، وهو مشكوك، نظير الشكّ في السفر الشرعي، لأنّ الحكم العام هو التمام و القصر معلّق على السفر ومع الشكّ فيه يرجع إلى حكم العام.

يلاحظ عليه: أنّ التقرير أشبه بالشكّ بالعام في الشبهة المصداقية، وقد قرر في محلّه عدم جوازه، وذلك لأنّ العام وإن كان ظاهراً فيه لكنّه حجّة في غير عنوان المسافر، وفي غير عنوان الحاضر، وهما غير محرزين فلم يحرز عنوان العام في كلا الموردين بما هو حجّة فيه.

فإن قلت: أي فرق بين المقام وبين المقام السابق، أعني: إذا شكّ في أنّ

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ٣ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢.

المبدأ هو المسجد أو مكة، فقد مرّ أنّه يتمسّك بالعام عند الشك.

قلت: الفرق واضح بأنّ الشبهة في الفرع السابق كانت حكمية نابعةً من إجمال المخصص، ففيه يرجع إلى العام إذا كان المخصص منفصلاً بخلاف المقام فإنّ الشبهة مصداقية، فالحجّة قد تمّت على المكلّف فلابدّ من إحراز كلا الجزأين: عنوان العام، وعدم عنوان الخاصّ.

فإن قلت: لا مانع من إحراز عدم عنوان المخصص بالاستصحاب الأزلي، كاستصحاب عدم القرشية، فيقال: لم يكن قبل أن يتولد حاضراً فيشكّ في انقلابه إلى الوجود فيستصحب عدمه.

قلت: قد ثبت في محله أنّ الأصل مثبت، لأنّ العدم المحمولي الجامع مع عدم الموضوع لا يثبت العدم النعتي الذي لا يصدق إلّا مع وجود الموضوع.

نعم لو قيل بعدم تحقّق الحضور بمجرد التولّد، بل يحتاج إلى قصد التوطّن فيصح الاستصحاب على نحو العدم النعتي، لم يكن عندما تولد حاضراً فيشك في بقائه فالأصل هو بقاؤه.

الحج الندبي والحج الواجب بالنذر وأقسام الحج الثلاثة

هنا فرعان:

١. الإفراد فرض الحاضر والتمتّع فرض النائي إنّما هو بالنسبة إلى حجة الإسلام، وأمّا بالنسبة إلى الحجّ الندبي، فيجوز لكلّ من البعيد والقريب الأقسام الثلاثة، لكن الأفضل اختيار التمتّع.

٢. حكم الواجب بالنذر كالحجّ المندوب.

وإليك دراستهما:

الفرع الأوّل: الإفراد فرض الحاضر والتمتّع فرض النائي

اختصاص الحاضر بالإفراد والنائي بالتمتع إنّما هو بالنسبة إلى حجّة الإسلام، وأمّا بالنسبة إلى غيرها فيجوز لكلّ منهما اختيار كلّ من الأقسام الثلاثة. فيجوز للنائي الإفراد، وللحاضر التمتّع .

قال الشهيد: ثمّ التمتّع عزيمة في النائي عن مكة... ويتخيّر المكّي بين القسمين والقران أفضل، ويتخيّر الحاج ندباً في الثلاثة، وكذا الناذر وشبهه.[١]

قال المحقّق: ومن أحرم بالمفردة ودخل مكة، جاز أن ينوي التمتع، ويلزمه دم.[٢] وعبارته إن كانت مطلقة تعم الفرض والندب لكن القدر المتيقن هو الثاني، ولذلك قال الشهيد الثاني في شرح العبارة: «إنّما يجوز ذلك إذا لم تكن المفردة متعينة عليه بسبب من أسباب التعيين، وإلّا لم يصحّ».[٣]

فإذا جاز العدول بعد الإحرام والدخول في مكة لجاز من بدء الأمر، ومع ذلك الأفضل هو التمتّع.

هذا وقد ورد النصّ على الجواز في كلا الطرفين وكون الأفضل هو التمتع، نقتصر بالقليل من الكثير.

---

١ . الدروس:١/٣٣٠، الدرس ٨٦ ٢ . الشرائع: ١/٣٠٣، كتاب العمرة. ٣ . المسالك: ٢/٤٩٨.

جواز التمتع للحاضر

يدلّ على جواز التمتع للحاضر صحيح موسى بن القاسم البجلي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «ربّما حججت عن أبيك، وربّما حججت عن أبي، وربّما حججت عن الرجل من إخواني، وربّما حججت عن نفسي، فكيف أصنع؟ فقال: «تمتّع» فقلت: إنّي مقيم بمكة منذ عشر سنين، فقال: «تمتّع».[١]

وجه الدلالة: أنّ المقيم بمكة عشر سنين، من مصاديق الحاضر وواجبه هو الإفراد، لكن لمّا أتى به سابقاً بشهادة قوله: «ربّما حججت عن نفسي» أمر بالتمتع.

جواز الإفراد للنائي

ويدلّ على جواز الإفراد ـ إذ أتى بحجة الإسلام ـ روايات:

١. صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ونحن بالمدينة إنّي اعتمرت في رجب وأنا أُريد الحجّ فأسوق الهدي، أو أُفرد الحج، أو أتمتّع؟ قال: «في كل فضل، وكلّ حسن».[٢]

٢. صحيحة ابن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي قرنت العام وسقت الهدي، قال: «ولم فعلت ذلك؟ فالتمتع والله أفضل، لا تعودنّ».[٣]

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ٤ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ٨، الباب ٤ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١٨.

٣. الوسائل: ج ٨، الباب ٤ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١٧.

الفرع الثاني: في جواز الثلاثة للناذر

إذا نذر أن يحجّ، دون أن يقيده بقسم من الأقسام، فيجوز له الامتثال بواحد من الأقسام الثلاثة، لأنّ فرض النائي هو التمتع، لكن في الفرض بالذات، لا بالعرض، بل يجب في الثاني الوفاء بما نذر، والمفروض أنّه مطلق، نعم لو كان المنذور مقيداً وجب الوفاء به بشرط أن يكون مشروعاً.

مَن كان له وطنان

في المسألة فروع ثلاثة:

١. لو كان للرجل وطنان أحدهما في الحد والآخر في خارجه، لزمه فرض أغلبهما.

٢. لو تساويا وكان مستطيعاً من كلٍ منهما يتخيّر بين الوظيفتين.

٣. إذا كان مستطيعاً من أحدهما دون الآخر، يلزم عليه فرض وطن الاستطاعة.

وإليك دراسة الفروع:

الفرع الأوّل: قال المحقّق في «الشرائع»: «ولو كان له منزلان بمكةوغيرها من البلاد، لزمه فرض أغلبهما عليه».[1] وهو منصوص، حيث روى زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة، لا متعة له»، قلت لأبي جعفر عليه السلام: أرأيت إن كان له أهل بالعراق وأهل بمكة، قال:

---

١. الشرائع: ١/٢٤٠.

«فلينظر أيُّهما الغالب عليه فهو من أهله».[١]، و السند مثل الدلالة لا غبار عليه.

الفرع الثاني: إذا تساويا وافترضا أنّه صار مستطيعاً من كلّ منهما، فهنا قولان:

١. ما اختاره السيد الطباطبائي بأنّه يتخير بين الوظيفتين. كما عليه المحقّق حيث قال: ولو تساويا كان له الحجّ بأي الأنواع شاء.[٢]

ووصفه في «الجواهر» بقوله: «بلا خلاف أجده فيه أيضاً، سواء كان ـ حصلت الاستطاعة ـ في أحدهما أو في غيرهما».[٣] ولكن صار مستطيعاً من كلّ منهما .

٢. ما اختاره السيد الخوئي حيث قال: الأحوط الإتيان بالإفراد أو القران فيه وفي مابعده(الفرع الثالث) وسيأتي كلامه .

يستدلّ على القول الأوّل بوجوه:

أ. عدم المرجّح لأحد النوعين على الآخر.

ب. ما دلّ على لزوم نوع واحد فهو ظاهر في من له منزل واحد، لا في من له منزلان.

ج. لو سُلِّم اندراجه في النوعين كان المتّجه التخيير أيضاً، بعد العلم بانتفاء وجوب الجمع عليه بعد سنتين، كالعلم بعدم سقوط الحجّ عنه.

---

١ . الوسائل: ج ٨، الباب ٩ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١.

٢ . الشرائع: ١/٢٤٠.

٣ . الجواهر: ١٨/٩٤.

قال المحدّث البحراني: وأمّا التخيير بالنسبة إلى متساوي الإقامة فالظاهر أنّه لا إشكال فيه، لأنّه لا جائز أن يأخذ أحدهما بخصوصه بغير دليل ولا مرجح، ولا يجوز إلغاؤهما معاً، الموجب لسقوط الغرضين، فلم يبق إلّا الأخذ بهما معاً على جهة التخيير.[١]

وعلى أي تقدير فالأقوى هو التخيير، سواء أكان حال حصول الاستطاعة في أحدهما، أم في الخارج منهما.

وعلى ضوء ذلك فلو كان له منزل في العراق وآخر بمكة واستطاع من كلا المنزلين، وهو في العراق يجوز له الإفراد، وكذلك العكس ، فلو حصلت له الاستطاعة من كلا المنزلين وهو في داخل الحد ـ الثمانية والأربعين ـ يجوز له التمتع، وذلك لانطباق عنواني الحاضر والنائي عليه وإن كان في حال حصول الاستطاعة في واحد منهما.

ومع ذلك فقد اختار السيد الطباطبائي ـ تبعاً لصاحب الجواهر ـ أنّ الأفضل اختيار التمتّع لاستفاضة النصوص، بل تواترها في الأمر به على وجه يقتضي رجحانه على غيره.[٢]

الفرع الثالث: إذا كان مستطيعاً من أحدهما دون الآخر، لزمه فرض وطن الاستطاعة، لأنّ أمره يدور بين أحد العنوانين، فهو إمّا آفاقي مستطيع وحاضر غير مستطيع، أو بالعكس فيعمل في كلّ مورد بحكمه.

---

١ . الحدائق:١٤/٤٣٠.

٢ . لاحظ الوسائل: ج ٨، الباب ٤ من أبواب أقسام الحجّ.

إلى هنا تمّ بيان أحكام الفروع الثلاثة ولكن للسيد المحقّق الخوئي كلام وهو أنّ الأحوط الإتيان بالإفراد في الفرعين الأخيرين، أي فيما إذا تساويا، سواء أكان مستطيعاً من كلّ منهما أم من أحدهما، وذلك بالبيان التالي:

يقول: إنّ مقتضى الأدلّة هو وجوب التمتّع على من لم يكن حاضر المسجد ولم يكن من أهالي مكة، ووجوب الإفراد والقران على من كان حاضراً، وكان من أهالي مكة، فموضوع أحد الواجبين إيجابي وموضوع الآخر سلبي ولا يمكن التخيير في مثل ذلك.

نعم إذا كان موضوع كلّ واحد منهما إيجابياً وكان المورد مجمعاً بين العنوانين لأمكن التخيير بينهما بخلاف ما إذا كان موضوع أحدهما سلبيّاً وموضوع الآخر إيجابياً، فحينئذٍ لا يمكن الجمع بينهما، فلا مورد للتخيير بين الأمرين.

والمفروض أنّ موضوع حجّ التمتع من لم يكن حاضراً وهو العنوان السلبي وموضوع الإفراد من كان حاضراً وهو العنوان الإيجابي، وكلّ من الدليلين مطلق من حيث اتّخاذ وطن آخر أم لا.

فمن كان من أهالي مكة وصدق عليه الحاضر لا يصدق عليه العنوان السلبي لاستحالة الجمع بين النقيضين فلا يتحقّق موضوع حجّ التمتّع، وحيث يصدق عليه العنوان الإيجابي وهو الحضور يتعيّن عليه القران أو الإفراد، ولا أقلّ من أنّ الإتيان بالإفراد أو القران بالنسبة إليه أحوط.[1]

---

١ . المعتمد:١٩٩/٢.

يلاحظ عليه بأمرين:

الأوّل: أنّ موضوع أحد الحكمين وإن كان إيجابياً والآخر سلبياً وهما لا يجتمعان فيما إذا أُخذا على وجه الإطلاق، وأمّا إذا أُخذا نسبيين فيصدق عليه حضري وآفاقي بالنسبة إلى المحلّين اللّذين يسكنهما، ولذلك قلنا بالتخيير.

الثاني: أنّ ما أفاده من أنّ الحكم بوجوب الإفراد أو القران بحجة أنّ موضوعه إيجابي فإذا صدق عليه أنّه من أهالي مكة وصدق عليه الحاضر لا يصدق عليه العنوان السلبي مقلوب عليه، حيث يقال: إنّ موضوع التمتع هو العنوان السلبي، فإذا صدق عليه أنّه ليس بحاضر لا يصدق عليه أنّه حضري. وبعبارة أُخرى: إنّ إثبات أحد العنوانين يلازم سلب عنوان الآخر، فما هو الوجه في الأخذ بأحدهما دون الآخر؟ ولابدّ من مزيد تأمّل في كلامه حتّى يعلم ما هو مراده.

مَن كان من أهل مكة وخرج إلى بعض الأمصار ثم رجع إليها

قد تقدّم أنّ الإفراد والقران فرض أهل مكة وحاضريها وأنّه لا يجوز لهم التمتّع، إلّا أنّ بعض الأصحاب ذهب إلى أنّ من وظيفته الإفراد، إذا خرج إلى بعض الأمصار ثمّ رجع يجوز له التمتّع، وأنّه في الحجّ الواجب مخيّر بين الوظيفتين؛ وممّن أفتى به الشيخ في نهايته ومبسوطه.

قال في الأوّل: ومن كان من أهل مكة أو حاضريها، ثمّ نأى عن منزله إلى مثل المدينة أو غيرها من البلاد، ثمّ أراد الرجوع إلى مكة وأراد أن يحجّ متمتعاً، جاز له ذلك.[1]

---

١. النهاية:٢٠٦.

وقال في «المبسوط»: ومن كان من أهل مكة وحاضريها، ثمّ نأى عن منزله إلى مثل المدينة أو غيره من البلاد، ثمّ أراد الرجوع إلى مكـة وأراد أن يحجّ متمتعاً، جاز له ذلك.[١]

وقال المحقّق: وأمّا جواز التمتع للمكّي فيدل عليه: انّه إذا خرج عـن مكة إلى مصر من الأمصار، ومرّ على ميقات، صار ميقاتاً له ولحقه أحكام ذلك الميقات. ويدلّ على ذلك ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج.[٢] وهو خيرة العلّامة في «المنتهى».[٣]

وخالف ابن أبي عقيل مستدلاً بأنّه ليس لأهل مكة متعة، وذلك أنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿**ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام**﴾.[٤]

لا شكّ أنّ مقتضى القواعد، هو الإفراد لا التمتّع، إلّا أنّ الشيخ اعـتمد على صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث قال: سألته عن رجل من أهل مكة يخرج إلى بعض الأمصار ثمّ يرجع إلى مكة، فيمرّ ببعض المواقيت أله أن يتمتع؟ قال: «ما أزعم انّ ذلك ليس له ، لو فعل، وكان الإهلال أحبّ إلي».[٥]

ورواه الشيخ عن موسى بن القاسم، عن صفوان بن يحيى، عن عـبد الرحمن بن الحجاج وعبد الرحمن بن أعين قالا: سألنا أبا الحسن موسى عليه السلام

---

١ . المبسوط:١/٣٠٨.　　٢ . المعتبر:٢/٧٩٨.

٣ . المنتهى:١٠/١٤٧، تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد ـ ١٤٢٤ هـ.

٤ . المختلف:٤/٣٣.

٥ . الوسائل: ج ٨، الباب٧ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٢ .

عن رجل من أهل مكّة خرج إلى بعض الأمصار، ثمّ رجع فمرّ ببعض المواقيت التي وقّت رسول اللّه ﷺ هل له أن يتمتّع؟ فقال: «ما أزعم أنّ ذلك ليس له، والإهلال بالحجّ أحبّ إليّ».

ورأيت من سأل أبا جعفر عليه السلام وذلك أوّل ليلة من شهر رمضان فقال له: جعلت فداك، إنّي قد نويت أن أصوم بالمدينة، قال: «تصوم، إن شاء اللّه تعالى»، قال له: وأرجو أن يكون خروجي في عشر من شوال، فقال: «تخرج إن شاء اللّه»، فقال له: قد نويت أن أحجّ عنك أو عن أبيك، فكيف أصنع؟ فقال له: «تمتّع»، فقال له: إنّ اللّه ربّما منّ عليّ بزيارة رسوله ﷺ، وزيارتك، والسلام عليك، وربّما حججت عنك، وربما حججت عن أبيك، وربّما حججت عن بعض إخواني أو عن نفسي، فكيف أصنع؟ فقال له: «تمتّع»، فرد عليه القول ثلاث مرّات، يقول: إنّي مقيم بمكّة وأهلي بها، فيقول: «تمتّع».

فسأله بعد ذلك رجل من أصحابنا فقال: إنّي أُريد أن أفرد عمرة هذا الشهر ـ يعني: شوال ـ، فقال له: «أنت مرتهن بالحجّ»، فقال له الرجل: إنّ أهلي ومنزلي بالمدينة، ولي بمكّة أهل ومنزل، وبينهما أهل ومنازل، فقال له: «أنت مرتهن بالحجّ»، فقال له الرجل: فإنّ لي ضياعاً حول مكّة، وأُريد أن أخرج حلالاً، فإذا كان إبّان الحجّ حججت.[1]

وقبل الخوض في الاستدلال بالصحيحين، نذكر شيئاً ممّا يرجع إلى الحديث الثاني:

١. قد أخذ الشيخ الحديث عن كتاب موسى بن القاسم، الذي هو حفيد

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ٧ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١.

معاوية بن عمار، وهو ثقة، وطريق الشيخ إلى كتابه في «التهذيب» صحيح.

٢. انّ الحديث الثاني مؤلّف من أحاديث ثلاثة جمعها «موسى بن القاسم» فالأوّل منها، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام، والثاني والثالث عن أبي جعفر الجواد عليه السلام، وتصوّر أنّ المراد هو أبو جعفر الباقر عليه السلام ـ كما في تقريرات السيد الخوئي ـ غير صحيح.

٣. أُشير إلى الثاني بقوله: «ورأيت من سأل أبا جعفر وذلك أوّل ليلة من شهر رمضان»، وقد رواه الكليني عنه في باب الطواف والحجّ عن الأئمّة، ومرّ الحديث عند البحث عن الحجّ عن الأحياء والأموات.[1]، وفيه: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: إنّي أرجو أن أصوم بالمدينة شهر رمضان، وهو ظاهر أنّ السائل هو نفسه، بخلاف المنقول في المقام فهو ظاهر أنّ السائل غيره حيث قال: «ورأيت من سأل أبا جعفر وذلك أوّل شهر رمضان...» وتعدّد الواقعة بعيد.

٤. انّ الحديث الثالث الذي أُشير إليه بقوله: فسأله بعد ذلك رجل من أصحابنا، نقله الشيخ في «التهذيب» في باب الزيادات في فقه الحجّ.[2] وفيه: «أخبرني بعض أصحابنا أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام في عشر شوال» و هو ظاهر في أنّه لم يكن حاضراً في مجلس السؤال ، بخلاف المنقول في المقام.

٥. انّ الحديث الأوّل في كلا النقلين: نقل الكليني والشيخ ظاهر في أنّ مورد السؤال هو الحجّ الواجب لوجهين:

---

١ . الوسائل: ج ٨، الباب ٢٥ من أبواب النيابة في الحج، الحديث ١.

٢ . التهذيب:٤٨٢/٥،برقم ١٦٤.

ألف: انّ جواز التمتّع للمفرد في الحجّ المندوب أمر معروف بين الأصحاب، فلو كان مورد السؤال هو الحجّ المندوب، لكان الأنسب أن يصرح الإمام بالجواز، دون أن يقول: «ما أزعم أنّ ذلك ليس له»، فإنّ هذا التعبير لا يناسب الحج المندوب المعروف جواز التمتّع فيه بين الأصحاب.

ب: انّ استدراك الإمام الجملة السابقة، بقوله: «نعم الإهلال بالحجّ أحبّ إليّ» شاهد على أنّ مورد السؤال هو الحجّ الواجب، ومعناه أنّ الحاضر إذا خرج «يجوز له التمتع»، لكن الأولى الإهلال بالحجّ ـ أي حج الإفراد ـ مكان الإهلال بالعمرة، والاستدراك يصح في الواجب دون المستحب، لأنّ أفضلية التمتّع في الحجّ المندوب للنائي والحاضر أمر مفروغ عنه.

٦. انّ الحديث الثاني وإن كان ظاهراً في الحجّ المندوب، لكنّه لا يصلح أن يكون قرينة على التصرف في الحديث الأوّل، لعدم اتّصاله به حين الصدور، وإنّما هو من قبيل جمع الراوي.

٧. قد حمل صاحب الرياض الحديث الأوّل على الحج المندوب، وقد مرّ أنّه يجوز لكلّ من الحاضر والنائي في الحجّ المندوب، العمل بوظيفة الآخر، والشاهد على هذا الجمع ذيل الحديث الثاني.

قال في «الرياض»: وليس نصّاً في حجة الإسلام، فيحتمل الحمل على التطوع، سيّما مع بُعد بقاء المكي بغيرها ـ إلى أن يخرج من مكّة ويرجع إليها ـ عادة، مع أنّ له تتمة ربّما تشعر بوروده في التطوع دون الفرض كما أشار إليه بعض.[1]

---

١. رياض المسائل:١٢١/٦.

واستنتج السيد الطباطبائي أنّ في الحديث الثاني قرينتين على حمله على الندب:

١. بُعْد بقاء المكي في بلده مع عدم الإتيان بالفريضة.

٢. إنّ ذيل الحديث يُشعر بكون الحجّ مندوباً، حيث جاء في ذيله: ربّما حججت عنك، وربّما حججت عن أبيك، وربّما حججت عن بعض إخواني أو عن نفسي، فكيف أصنع؟ فقال له: «تمتع» فإنّ الحجّ عن الغير لا يصحّ إلّا بعد فراغ الذمّة عن الحجّ الواجب.[١]

أقول: أمّا الثانية فغير صحيحة، لأنّها رواية أُخرى جاءت في ذيل الرواية الأُولى، كما عرفت، وأمّا الأُولى فهي استبعاد محض لا يعتمد عليه.

فلو عملنا بالرواية، يخصّص أو يقيّد بها قوله سبحانه: ﴿**ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام**﴾، وقوله عليه السلام: «ليس لأهل مكة متعة».

هذا ما تقتضيه صناعة الفقه، لكنّ هنا أمراً وراء الفقه وهو أنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد أو تقييده أمر مشكل، ولذلك توقّف في جوازه لفيف من الأُصوليين، كالمحقّق الحلّي في معارجه[٢]، وهذا يقتضي الأخذ بالكتاب دون الرواية، وبالتالي الإفتاء بالإفراد احتياطاً.

ولو لم نجزم بأحد الأمرين: تخصيص الكتاب بالرواية أو الأخذ بإطلاق الكتاب، تصل النوبة إلى الأصل، وهو أصالة بقاء الاشتغال لو تمتّع،

---

١. راجع: العروة الوثقى: ٢ / ٥٣٧، فصل في أقسام الحج، المسألة ٢.

٢. نقله صاحب المعالم في باب العام والخاص: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

لأنّ الأمر دائر بين التخيير والتعيين، ومقتضى الاشتغال هو الثاني، خصوصاً إذا كان مستطيعاً حال كونه في مكة، فخرج قبل الإتيان بالحج، فإنّ مقتضى الاستصحاب في حقّه هو الإفراد.

بل احتمل السيد الطباطبائي بأنّ محلّ كلامهم صورة حصول الاستطاعة بعد الخروج عنها، وأمّا إذا كان مستطيعاً فيها قبل خروجه منها فيتعين عليه فرض أهلها.

نعم استشكل السيد المحقّق الخوئي في كون الأصل هو الاشتغال فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير، فقال: إنّ الشك في التعيين والتخيير إنّما يقتضي الاشتغال في مورد التزاحم، وفي موارد الشكّ في الحجّية، وأمّا في موارد الشك في التكليف كالقصر والإتمام التي يدور أمر الواجب بين التعيين والتخيير فمقتضى الأصل هو البراءة عن التعيين، لأنّ المورد من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فإنّ الطبيعي الجامع معلوم الوجوب، وتقييده بخصوص أحدهما مشكوك فيه وهو أمر زائد والأصل يقتضي البراءة عنه، فما ذكروه من أنّ الشكّ في التعيين والتخيير يقتضي الاشتغال، لا أساس له.[1]

وإن شئت قلت: إنّ الشكّ في بقاء الاشتغال بعد الإتيان بحجّ التمتّع ناشٍ عن احتمال أخذ إحدى الخصوصيتين من التمتّع والإفراد، في ناحية الواجب وبجريان البراءة عن وجوب إحداهما بالخصوص يرتفع الشك عن ناحية المسبب.

---

١. المعتمد:٢/٢٠٤.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من جريان البراءة عن الخصوصية، مبني على أنّ متعلّق الوجوب في الواجب التخييري هو الجامع فيكون هو القدر المتيقّن، والخصوصية مشكوكة، وأمّا لو قلنا بأنّ خصال التخيير بخصوصياتها متعلّقة للوجوب كالواجب العيني، لكن على نحو لو أتى بواحد منها، يحصل الغرض ويسقط الوجوب، ففي صورة الشكّ ـ كما في المقام ـ يدور الأمر بين التعيين والتخيير، فيكون المرجع هو الاشتغال.

الآفاقي إذا صار مقيماً في مكة

للمسألة صور ثلاث:

١. إذا استطاع في بلده ثمّ أقام في مكة أو توطّن بها، فالاستطاعة المتقدّمة تحسب صورة واحدة من غير فرق بين قصد الإقامة أو التوطّن، بخلاف الاستطاعة المتأخّرة، فإنّ حكم الإقامة يفارق حكم التوطّن كما سيوافيك.

٢. إذا أقام في مكة ثمّ استطاع.

٣. إذا توطّن في مكة ثم استطاع.

والفرق بين الإقامة ـ التي يعبّر عنها بالمجاورة أيضاً ـ والتوطّن واضح، فالمقيم يريد الرجوع إلى وطنه بعد مدّة بخلاف الثاني، فإنّه يعرض عنه ويتوطّن في المكان الثاني.

وإليك دراسة الصور الثلاث:

الصورة الأُولى:

إذا كان مستطيعاً ثمّ أقام وجاور أو توطّن بمكة، فاتّفقت كلمتهم على وجوب التمتع عليه وعدم انقلاب فريضته، من غير فرق بين التوطّن والمجاورة، ومن غير فرق بين الإقامة بسنتين أو أزيد.

والمسألة مبنية على عدم شمول الأخبار الآتية الدالّة على انتقال الفرض بعد سنتين لهذه الصورة أو شمولها، فلو قلنا بالإطلاق فينتقل فرضه إلى القسمين وإن خصصناها بما إذا استطاع بعد الإقامة أو التوطّن، فيكون المرجع هو الاستصحاب، فإنّه قبل الإقامة أو التوطّن كان محكوماً بالتمتّع، والأصل بقاؤه وإن جاور أزيد من سنتين.

و ذهب الشهيد الثاني في «المسالك» إلى عدم الانتقال حيث قال: وهذا كلّه إذا تجدّدت الاستطاعة في زمن الإقامة، فلو كانت سابقة في النائي لم ينتقل الفرض وإن طالت الإقامة لاستقرار الأوّل.[1]

وقال سبطه في «المدارك»: ذكر الشارح(يريد جدّه ـ من والدته ـ الشهيد الثاني، مؤلف مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام) وغيره أنّ انتقال الفرض إنّما يتحقّق إذا تجدّدت الاستطاعة بعد الإقامة المقتضية للانتقال، فلو كانت سابقة لم ينتقل الفرض وإن طالت المدة، لاستقرار الأوّل.

وقد قطع الأصحاب بأنّ من هذا شأنه إذا أراد حج الإسلام يخرج إلى الميقات مع الإمكان فيُحرم منه بعمرة التمتع، فإن تعذّر خرج إلى أدنى الحل،

---

١. المسالك:٢/٢٠٨.

فإن تعذّر أحرم من مكة. ثمّ قال: وفي استفادة ذلك من الأخبار نظر.[١]

وقال في «الحدائق» بعد ذكر كلام «المدارك»: وهو جيّد، فإنّ المفهوم من الأخبار المتقدّمة هو انتقال حكمه من التمتّع إلى قسيميه بعد السنتين مطلقاً، سواء تجددت الاستطاعة أو كانت سابقة.[٢]

ومع ذلك فقد ذهب صاحب الجواهر إلى عدم الانتقال فقال: فما في المدارك من التأمل فيه، في غير محله.[٢]

والقضاء الحاسم في هذه الصورة رهن دراسة الروايات الدالّة على انتقال فرض الآفاقي، فهل تختص بمن طرأت عليه الاستطاعة بعد الإقامة بمكة، أو يعمّ الاستطاعة المتقدّمة على الإقامة أيضاً؟ فانتظر.

الصورة الثانية:

إذا أقام في مكة ثمّ استطاع، فاتّفقوا على انقلاب وظيفته إلى الإفراد والقران إذا مضت مدّة معيّنة، واختلفوا في حدّها إلى أقوال:

١. إذا مضت سنتان، فإذا جاور سنتين كان قاطناً وليس له أن يتمتع. وهو المشهور المنصور.

٢. إذا مضت سنة كاملة ودخل في الثانية. حكي عن ظاهر الدروس. وستوافيك عبارته.

---

١. المدارك:٧/٢١٠.
٢. الحدائق:١٤/٤٢٩.
٢. الجواهر:١٨/٨٢.

٣. إذا مضت تمام ثلاث سنين. وهو خيرة الشيخ في النهاية والمبسوط، وابن إدريس في السرائر.

٤. إذا مضت ستة أشهر أو خمسة أشهر. وبهذا المضمون روايات لم يعلم القائل بها.

وإليك دراسة الأقوال واحداً بعد الآخر.

الأوّل: إقامة سنتين

إذا مضت سنتان تنقلب وظيفته إلى الإفراد والقران ،وليس له أن يتمتع بعد ذاك.

وهذا هو مختار الشيخ في كتابي التهذيب[١] والاستبصار.[٢]

وخيرة المحقّق في «الشرائع » قال: فإن دخل في الثالثة مقيماً ثمّ حج، انتقل فرضه إلى القران والإفراد.[٣]

واستقواه العلّامة في «المختلف».[٤] والشهيد الثاني في «المسالك» وقال: هذا هو المشهور بين الأصحاب، وعليه دلّت النصوص.[٥]

وقال في «الجواهر» بعد عبارة المحقّق: كما صرح به جماعة، بل نسبه غير واحد إلى المشهور، بل ربما عُزِيَ إلى علمائنا عدا الشيخ.[٦]

---

١. التهذيب:٣٤/٥، ذيل الحديث ١٠٠.
٢. الاستبصار:١٥٩/٢، ذيل الحديث ٥١٨.
٣. الشرائع:٢٤٠/١.
٤. المختلف:٣١/٤.
٥. المسالك:٢٠٧/٢.
٦. الجواهر:٨٧/١٨ـ ٨٨.

ويدلّ عليه صحيحتان:

١. صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكّة لا متعة له». فقلت لأبي جعفر عليه السلام: أرأيت إن كان له أهل بالعراق وأهل بمكة؟ قال: «فلينظر أيّهما الغالب عليه فهو أهله».[١]

٢. صحيحة عمر بن يزيد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحجّ إلى سنتين، فإذا جاوز سنتين كان قاطناً وليس له أن يتمتع».[٢]

فقوله: «يتمتع إلى سنتين» أي يجوز له التمتّع في امتثال ما يجب بعنوان حجّة الإسلام، وإن لم يتمتّع ينقلب فرضه من التمتع إلى الإفراد.

و السند مثل الدلالة في الإتقان. نعم احتمل الفاضل الاصبهاني في «كشف اللثام» أنّ المراد انتقال الفرض في السنة الثانية جمعاً بينهما وبين ما دلّ على كفاية السنة.[٣] وهو تأويل بعيد جداً وإن وافقه في الجواهر.[٤]

الثاني: كفاية السنة الواحدة

كفاية إقامة سنة واحدة استظهرها الشهيد في «الدروس» من أكثر الروايات من دون أن ينسبها إلى قائل، قال: ولو أقام النائي بمكة سنتين، انتقل

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٨، الباب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢.

٣. كشف اللثام:٥/٦٤.

٤. الجواهر:١٨/٨٩.

فرضه إليها في الثالثة، كما في «المبسوط» و«النهاية»، ويظهر من أكثر الروايات أنّه في الثانية.[١]

ويدلّ عليه الروايات التالية:

١. صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام :لأهل مكة أن يتمتعوا؟ فقال: «لا، ليس لأهل مكة أن يتمتعوا»، قال: قلت: فالقاطنين بها، قال: «إذا أقاموا سنة أو سنتين، صنعوا كما يصنع أهل مكة، فإذا أقاموا شهراً فإنّ لهم أن يتمتعوا»، قلت: من أين؟ قال: «يخرجون من الحرم»، قلت: من أين يهلّون بالحج؟ فقال: «من مكة نحواً ممّا يقول الناس».[٢]

٢. صحيحة حمّاد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أهل مكة ، أيتمتعون؟ قال: «ليس لهم متعة»، قلت: فالقاطن بها؟ قال: «إذا أقام بها سنة أو سنتين صنع صنع أهل مكّة»، قلت: فإن مكث الشهر؟ قال: «يتمتّع»، قلت: من أين؟ قال: «يخرج من الحرم»، قلت: من أين يهل بالحجّ؟ قال: «من مكة نحواً ممّا يقول الناس».[٣]

وفي «ملاذ العباد» في شرح التهذيب: انّ الصحيح: نحو ما يفعل الناس.

٣. خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المجاور بمكة سنة يعمل عمل أهل مكة ـ يعني: يُفرد الحجّ مع أهل مكة ـ و ما كان دون السنة فله أن يتمتّع».[٤]

---

١. الدروس: ١/٣٣١.
٢. الوسائل: ج ٨، الباب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٣.
٣. الوسائل: ج ٨، الباب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٧.
٤. الوسائل: ج ٨، الباب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٨.

٤. مرسل حريز، عمّن أخبره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من دخل مكّة بحجّة عن غيره ثمّ أقام سنة فهو مكّي، فإذا أراد أن يحجّ عن نفسه أو أراد أن يعتمر بعدما انصرف من عرفة فليس له أن يحرم من مكة، ولكن يخرج إلى الوقت وكلّما حُوِّل رجع إلى الوقت». [١] المراد: كلّ ما أتى عليه الحول، نظير قوله: «كلما أحال عليه الحول» رجع إلى الوقت.

والروايات ضعيفة لإعراض المشهور عنها، ولم يعمل بها أحد حتّى الشهيد في «الدروس»، نعم حاول صاحبا: «كشف اللثام» و«الجواهر» الجمع بينها، وما دلّ على مرور سنتين بأنّ المراد من سنتين هو الدخول في الثانية فيرتفع الخلاف بينها، وقد عرفت بُعْد هذا الجمع.

ثمّ إنّ السيد الطباطبائي أيّد القول الأوّل في مقابل هذا القول بالاستصحاب (أي استصحاب وجوب التمتّع عليه).

الثالث: إقامة ثلاث سنين

كفاية إقامة ثلاث سنين. هو خيرة الشيخ في النهاية والمبسوط.

قال في «النهاية»: ومن جاور بمكة سنة واحدة أو سنتين، جاز له أن يتمتّع فيخرج إلى الميقات ويحرم بالحج متمتّعاً. فإن جاور بها ثلاث سنين لم يجز له التمتّع، وكان حكمه حكم أهل مكة وحاضريها. [٢]

وقريب منها عبارة «المبسوط». [٣]

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٩.

٢. النهاية:٢٠٦.

٣. المبسوط:٣٠٨/١.

واختاره ابن إدريس وقال: من جاور بمكة سنة واحدة أو سنتين كان فرضه التمتع، فيرجع إلى ميقات بلده ويحرم بالحج متمتعاً، فإن جاور بها ثلاث سنين، لم يجز له التمتع، وكان حكمه حكم أهل مكة وحاضريها على ما جاءت به الأخبار المتواترة.[١]

وأورد عليه السيد الطباطبائي **أوّلاً**: أنّه لا دليل عليه إلّا الاستصحاب، وهو مقطوع بالدليل الاجتهادي على كفاية السنتين.

وثانياً: إمكان حمل ثلاث سنين على القول المشهور بأنّ المراد من ثلاث هو اكتمال السنتين والدخول في السنة الثالثة، فيرجع إلى القول الأوّل. لكن الحمل المذكور خلاف ظاهر عباراتهم.

الرابع: إقامة ستة أو خمسة أشهر

هناك روايات تدلّ على كفاية إقامة خمسة أو ستة أشهر، ولم يعمل بها أحد، ويدلّ عليه :

١. صحيح حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام في المجاور بمكّة يخرج إلى أهله ثمّ يرجع إلى مكّة بأيّ شيء يدخل؟ فقال: «إن كان مقامه بمكّة أكثر من ستة أشهر فلا يتمتّع، وإن كان أقلّ من ستة أشهر فله أن يتمتّع».[٢]

٢. رواية الحسين بن عثمان وغيره، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام

---

١ . السرائر:٥٢٢/١.

٢ . الوسائل: ج ٨، الباب ٨ من أبواب اقسام الحج، الحديث٣ .

قال: «من أقام بمكة خمسة أشهر فليس له أن يتمتّع».[١]

وبما أنّ الشهرة أحد المرجّحات فالقول الأوّل هو المختار، وما روي على خلافها إمّا مؤوّل أو يرجع علمها إلى قائليها.

وقد تحيّر المحدّث البحراني في توجيه هذه الروايات وقال: ولا يحضرني الآن وجه وجيه تحمل عليه هذه الأخبار إلّا التقية وإن لم ينقل ذلك عن العامة، لما حقّقناه في مقدّمات الكتاب وأشرنا إليه في مطاوي الأبحاث المتقدّمة، وكفى بإعراض الأصحاب قديماً وحديثاً عنها، ضعفاً لها.[٢]

والظاهر تعارض الروايات، فالمرجع ما دلّ على أنّ وظيفة النائي هو التمتّع ولم يثبت العدول إلّا في سنتين كاملتين.

الصورة الثالثة: الإقامة بقصد التوطّن

ما مرّ من لزوم إقامة سنتين في انقلاب الفرض إلى الإفراد والقران من أحكام المقيم غير المتوطّن، وأمّا إذا أقام بقصد التوطّن، فالظاهر أنّه خارج عن مفاد الصحيحين (صحيح زرارة وعمر بن يزيد)، فلو أقام مدّة صَدَق عليه أنّه متوطّن فهو يعد من أهل مكة وأنّ أهله من حضّار المسجد الحرام فيحكم عليه بما يحكم للمكي من عدم المتعة لأهل مكة بعد إقامة مدّة يصدق عليه انّه متوطّن كما هو الحال في غير هذا المورد، لأنّ الإقامة يوماً أو يومين لا تصحّح صدق التوطّن.

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ٨ من أبواب اقسام الحج، الحديث ٥.

٢. الحدائق: ٤٢٨/١٤.

فالقول بدخول هذه الصورة تحت الصحيحين غريب، كما أنّ القول باختصاصها بهذه الصورة أغرب، ويشير السيد الطباطبائي إلى الغرابة الأُولى بقوله: «فما يظهر من بعضهم من كونها أعم، لا وجه له» وإلى الغرابة الثانية بقوله: «ومن الغريب ما عن آخر من الاختصاص بما إذا كانت بقصد التوطّن». والقول الأخير حكاه في «الجواهر» عن بعض الحواشي. [1]

اختصاص الانقلاب بالفرض أو عمومه للشرط

هل يختص الانقلاب بفرض الحجّ فتنقلب وظيفته من التمتّع إلى الإفراد فقط أو يعم الشروط، فلا يشترط الاستطاعة من بلد النائي، بل يكفي من مكة المكرّمة؟

هذا ما طرحه صاحب الجواهر واستظهر اختصاص الانقلاب بالفرض. قال:أمّا بالنسبة إلى غير ذلك(انقلاب الفرض) من أحكام الحج فقد احتمله بعضهم، فلا يشترط في وجوب الحج عليه الاستطاعة المشروطة له ولو إلى الرجوع إلى بلده، بل يكفي فيه استطاعة أهل مكة، لإطلاق الآية وكثير من الأخبار.

ثمّ أورد عليه بأنّ المنساق من الروايات إرادة نوع الحج، فيبقى عموم أدلّة استطاعة النائي بحاله، وكذا استصحابها بل وأصل البراءة ، ودعوى أنّ تلك الاستطاعة شرط للتمتع ولا تمتع هنا، يدفعها أنّها شرط وجوب الحج على النائي مطلقاً وتعيّن المتعة أمر آخر.

---

١ . الجواهر:٩٠/١٨.

ثمّ إنّه استثنى صورة التوطّن وانّ الانقلاب يعم الفرض والشرط، قال: نعم الظاهر أنّه كذلك مع قصد التوطّن، لصدق كونه حينئذٍ من أهلها وإن وجب عليه التمتع قبل السنة أو السنتين للأدلة الشرعية.[١]

والظاهر عمومية الانقلاب إلى الفرض والشرط لما تقرر في الأُصول من أنّ الدليل الحاكم ربّما يوسّع موضوع الدليل المحكوم كما في قوله ﷺ: «التراب أحد الطهورين»، فإنّ مقتضى الجمع بينه و بين قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور» هو تعميم الطهور إلى المائي والترابي. وهكذا المقام فإنّ مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: «وأهل مكة لا متعة لهم»[٢]، هو اختصاص الحكم بالمتوطّن ومن يُعدّ من أهل مكّة بالذات؛ وأمّا المقيم فيها سنتين فلا يُعدّ من أهلها، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة» يُوسِّع موضوع الحكم ويعمِّمه إلى المتوطّن والمقيم سنتين تماماً وإن كان ربّما يترك مكة ويعود إلى وطنه.

فتنزيل المقيم منزلة أهل مكة ظاهر في عموم المنزلة لا في خصوص تبدّل الفرض، وحاصله: أنّ المقيم محكوم بنفس ما حكم به على أهل مكة فرضاً وشرطاً، والتفكيك بينهما والقول بالانقلاب بالفرض دون الشروط خلاف إطلاق التنزيل، وعلى ضوء ذلك تكفي الاستطاعة من مكة المكرمة وإن لم يستطع من بلده، كما أنّه لا يُعتبر مؤونة العودة إلى بلده إذا حاول مغادرة مكة إلى وطنه بعد إقامة الفريضة.

---

١. الجواهر:١٨/٩٠ـ٩١.

٢. الوسائل: ج ٨، الباب ٦ من أبواب أقسام الحج، الحديث٩.

هذا هو الحقّ القراح، ويمكن التفصيل بين المبدأ والمنتهى، أمّا المبدأ فيكفي فيه الاستطاعة من مكة وإن لم يكن مستطيعاً من بلده، و ذلك لأنّه لا يعتبر في الآفاقي الاستطاعة من بلد خاص، بل المعتبر حصولها من أي بلد كان، فلو سافر العراقي إلى المدينة واستطاع فيها، وجب عليه الحجّ وإن لم يكن مستطيعاً في بلده.

وأمّا المنتهى فلو حاول أن يغادر مكة بعد مضي سنتين وإنجاز فريضة الحج على نحو لو صرف المال في المناسك لم يتمكّن من العود إلى بلده، ففي هذه الصورة لا يجب عليه الحجّ مطلقاً من غير فرق بين التمتع والإفراد لافتراض أنّه لو حاول صرف ماله في حج الإفراد لما تمكّن من العود، والتمكّن من العود أشبه بالرجوع إلى الكفاية من تجارة أو زراعة.

الاستطاعة بعد الإقامة وقبل السنتين

ثمّ إنّ السيد الطباطبائي أشار إلى فرع آخر وهو إذا حصلت الاستطاعة بعد الإقامة في مكة، ولكن قبل مضيّ السنتين، فقال بأنّ حكمه حكم الصورة الأُولى، أعني: ما إذا حصلت في بلده ثمّ أقام في مكة فيجب عليه التمتع ولو بقيت إلى السنة الثالثة أو أزيد فالمدار في الاستطاعة، على حصولها قبل انقلاب الفرض وبعده، ففي الأُولى يتمتع ولو أقام أزيد من سنتين، بخلاف ما إذا حصلت بعد الانقلاب.

والدليل على عدم دخول هذه الصورة، والصورة الأُولى تحت الروايات، هو انصرافها عنهما أوّلاً، وكون التمتّع مقتضى الاستصحاب ثانياً.

خروج المكي إلى الأمصار

إذا خرج المكي إلى الأمصار فإن توطّن فيها فينقلب فرضه إلى التمتّع، لأجل انقلاب الموضوع وخروجه عن كونه متوطّناً في مكة، فيكون حكمه، حكم النائي في وجوب الإحرام من ميقات أهله؛ وأمّا إذا أراد الإقامة فلا دليل لانقلاب فرضه إلى فرض النائي، فحكمه حكم المكي، ما لم يتوطّن، فلو أحرم لحجة الإسلام فاللازم عليه هو الإفراد أو القران. نعم يجوز للمكّي إذا خرج إلى بعض البلدان ورجع إلى مكة، التمتّع إذا كان الحجّ ندباً، وإن كان الأفضل هو الإفراد.[1]

تحديد ميقات إحرام عمرة التمتع للمقيم بمكة

قد تقدّم أنّ المستطيع في بلده إذا أقام في مكة أو المقيم فيها إذا استطاع قبل سنتين كاملتين يجب عليه التمتع ولا يجوز له الإفراد، فإذا أراد أن يحجّ حجّة التمتّع (حجة الإسلام) فمن أين يحرم؟ فهناك أقوال ثلاثة:

الأوّل: الإحرام من ميقات أهله

أنّه يخرج من مكة إلى ميقات أهله ومهلِّ أرضه، ذهب إليه جماعة وربما يُسند إلى المشهور، نقله صاحب العروة عن «الحدائق»، ولا أقلّ انّه أشهر من القول الثاني، ونقله في الجواهر عن الشيخ وأبي الصلاح ويحيى بن

---

١ . راجع الوسائل: ج ٨، الباب ٧ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١و٢.

سعيد والمحقّق في النافع والفاضل في جملة من كتبه.[١] والذي وقفنا عليه كالتالي:

١. قال المفيد: والمجاور بمكة إذا أراد الحجّ والعمرة خرج منها إلى ميقات أهله فأحْرم منه، فإن لم يتمكّن من ذلك أحرم من خارج الحرم.[٢]

٢. قال الشيخ: المجاور بمكة إذا أراد الحجّ أو العمرة خرج إلى ميقات أهله إن أمكنه، وإن لم يمكنه فمن خارج الحرم.[٣]

٣. وقال أبو الصلاح: وميقات المجاور ميقات بلده، ويجوز له أن يحرم من الجعرّانة(الذي هو أدنى الحلّ).[٤]

٤. قال ابن سعيد: ومن جاور بمكة سنتين فبحكمهم، وإن جاور دونها تمتع من ميقات أهله.[٥]

٥. وقال المحقّق: والمجاور بمكة إذا أراد حجة الإسلام خرج إلى ميقاته فأحرم منه، ولو تعذر خرج إلى أدنى الحل.[٦] وقريب منه في «المعتبر».[٧]

٦. وقال العلّامة في «المنتهى»: ومن كان من أهل الأمصار فجاور بمكة ثمّ أراد حجة الإسلام، خرج إلى ميقات أهله فأحرم منه، فإن تعذّر خرج إلى أدنى الحل، ولو تعذّر أحرم من مكة.[٨]

---

١. الجواهر:١٨/٨٢.
٢. المقنعة: ٣٩٦.
٣. الخلاف:٢/٢٨٥، المسألة ٦٠.
٤. الكافي: ٢٠٢.
٥. الجامع للشرائع:١٧٨.
٦. المختصر النافع:١/٨٠.
٧. المعتبر:٢/٧٩٩.
٨. المنتهى:١٠/١٤٨، الطبعة الحديثة.

وقريب منه في «التحرير»[١]، و«التذكرة»[٢].

٧. وقد بالغ صاحب الحدائق في تشييد هذا القول فقال: إنّ اتّفاق الأصحاب ـ ولا سيّما أصحاب الصدر الأوّل ـ ممّا يؤذن بكون ذلك مذهب أهل البيت عليهم السلام، فإنّ مذهب كلّ إمام إنّما يعلم بنقل شيعته وأتباعه، وأقوال أصحاب الصدر الأوّل وإن لم تصل إلينا سوى عبارة الشيخ المفيد في «المقنعة» إلّا أنّ من تقدّمنا من الأصحاب الذين وصلت إليهم الأقوال ممّن تقدّمهم ووقعت بأيديهم مصنّفاتهم ـ ولا سيّما من تصدّى منهم لضبط الأقوال والخلاف في المسائل ـ لو اطّلعوا على ما خالف هذا القول الذي اتّفقت كلمتهم عليه لنقلوه، كما هي العادة الجارية والطريقة المستمرة في نقل الأقوال والتنبيه على الخلاف والوفاق في كلّ مسألة.[٣]

هذا ما وقفنا عليه من القائلين بلزوم الإحرام من ميقات أهله إلى عصر العلّامة الحلّي (٦٤٨ـ ٧٢٦هـ).

استدلّ على لزوم الخروج إلى ميقات أهله بوجوه:

الأوّل: الأخبار العامّة الدالّة على تقسيم المواقيت وتخصيص كلّ أُفق بميقات على حدة.[٤] فإنّه يجب بمقتضى ذلك على أهل كلّ أرض، الإحرام من الميقات الذي عين لهم في الروايات، سواء كان بالمرور، أو الرجوع إليه، خرج منه طائفتان:

١. المتوطّن بمكة مدة توجب انتقال فرضه إلى فرض المكي.

---

١. التحرير: ٥٥٩/١، المسألة ١٩١٨.
٢. التذكرة: ٢٨٢/٧، المسألة ١٣٥.
٣. الحدائق: ٤١٨/١٤ـ ٤١٩.
٤. الوسائل: ج ٨، الباب ١ من أبواب المواقيت.

٢. من مرّ على غير ميقاته.

وبقي الباقي تحتها.

يلاحظ عليه: أنّ مورد الروايات هو من أراد الحجّ من خارج مكة، لا من داخلها ، فاستفادة حكم الثاني من الأوّل أشبه بالقياس.

أضف إلى ذلك: أنّ الروايات ليست بصدد إعمال التعبّد، وأنّه ليس للعراقي إلّا هذا الميقات لا غير، بل هي بصدد بيان أسهل المواقيت لأهل كلّ قطر وأقربها إليهم، كما سيوافيك. فإنّ أقرب المواقيت لأهل اليمن هو «يلملم»، ولأهل طائف هو «قرن المنازل»، وهكذا، وبذلك يعلم أنّ إجزاء الإحرام من غير ميقات أهله، عند المرور عليه ليس تخصيصاً، بل لسان الروايات لسان التسهيل لا الحصر.

الثاني: الأخبار الدالة على أنّ من دخل مكة ناسياً للإحرام أو جاهلاً به فإنّه يجب عليه الخروج إلى ميقات أهل أرضه.[١]

يلاحظ عليه: بأنّ موردها هو الحجّ من خارج مكة غير أنّه نسي الإحرام أو جهل به، ومورد البحث هو الحجّ من داخلها، أضف إلى ذلك: أنّ قوله في هذه الروايات: «يرجع إلى ميقات أهل بلاده» أو «ميقات أهل أرضه » ففي صحيحي الحلبي، إرشاد للناسي والجاهل إلى أسهل المواقيت التي يمكن أن يرجع إليها، فتراه تارة يقيد الميقات بما ذكر، وأُخرى يطلق كما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فترجع إلى الوقت فلتحرم منه».[٢]

---

١. الوسائل:ج ٨، الباب ١٤ من أبواب المواقيت، الحديث١و٧. ٢. المصدر نفسه، الحديث٤.

وهذان الدليلان اعتمد عليهما صاحب الحدائق[١] وذكرهما السيد الطباطبائي، وقد عرفت ضعفهما.

الثالث: موثّقة سماعة، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المجاور أله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال: «نعم يخرج إلى مهلِّ أرضه فيلبّي، إن شاء».[٢]

وليس في السند من يُغمض عليه إلّا معلّى بن محمد البصري، فقد وصفه النجاشي بأنّه مضطرب الحديث، وقال ابن الغضائري: «ويجوز أن يخرج شاهداً»، ولكن كثرة رواياته البالغ عددها ٧١٢ حديثاً، يشهد على أنّه كان رجلاً ممارساً للحديث.

وقد أورد على الاستدلال بأنّ الإمام عليه السلام علّق الخروج إلى مهلّ أرضه بالمشيئة وقال: إن شاء .

يلاحظ عليه: أنّ الشرط يحتمل أن يتعلّق بأحد الأفعال الثلاثة:

١. أله أن يتمتع؟

٢. يخرج إلى مهلِّ أرضه.

٣. يلبّي.

أمّا الثالث فلا وجه له، لأنّ التلبية واجبة مطلقاً، غير مقيدة بالمشيئة.

وأمّا الثاني فبما أنّ الخروج على جميع الأقوال واجب، فلا وجه لتعليقه على المشيئة، فتعيّن الأوّل، وذلك لأنّ السائل سأل: أله أن يتمتع؟ فأجاب: «نعم...، إن شاء» .

---

١ . الحدائق:١٤/٤١٣ـ ٤١٤.

٢ . الوسائل: ج ٨، الباب٨ من أبواب أقسام الحج، الحديث١.

نعم يرد على الاستدلال بأنّ جواب الإمام لبيان أسهل الطرق إلى الإحرام للسائل، فإنّه أعرف بميقات أهله من غيره لمروره عليه، لا أنّه يخرج إليه ولا يخرج إلى غيره.

فتلخّص أنّه يدلّ الدليل بوجه قاطع على لزوم الخروج إلى مهلّ أرضه.

الثاني: كفاية الإحرام من مطلق المواقيت

والقول الثاني ـ كفاية الإحرام من مطلق المواقيت التي عيّنها رسول الله ﷺ ـ فقد ذهب إلى ذلك القول جماعة، منهم:

١. الشيخ في «النهاية» حيث قال: ومن جاور بمكة سنة واحدة أو سنتين، جاز له أن يتمتّع فيخرج إلى الميقات ويُحرم بالحج متمتّعاً.[١]

٢. قال المحقّق: ولو أقام من فرضه التمتع بمكة سنة أو سنتين لم ينتقل فرضه، وكان عليه الخروج إلى الميقات إذا أراد حجة الإسلام. ولو لم يتمكّن من ذلك، خرج إلى خارج الحرم، فإن تعذّر أحرم من موضعه.[٢]

٣. قال العلّامة: وينتقل فرض المقيم ثلاث سنين إلى المكي ودونها يتمتع فيخرج إلى الميقات إن يمكن وإلّا فخارج الحرم، ولو تعذر أحرم من موضعه.[٣]

وقد استدلّ لهذا القول بوجوه:

---

١. النهاية: ٢٠٦.
٢. الشرائع: ٢٤٠/١.
٣. الإرشاد: ٣٠٩/١.

١. ما دلّ على أنّ كلّ واحد من المواقيت، ميقات لمن أتى عليه ومن مرّ به للنص الصريح[١]، والإجماع، فعند وصول المجاور إلى الميقات يصدق عليه أنّه أتى عليه فيكون ميقاتاً له بالعموم.

وهذا الوجه هو الذي اعتمد عليه السيد الخوئي وبالغ في توضيحه وقال: إنّ المرور على المكان هو الاجتياز عليه، وهذا المعنى يصدق على من يقصد التمتع من مكة فيجوز له الخروج إلى أي ميقات شاء، فإنّه عندما يصل ذلك المكان ويجتازه يصدق عليه أنّه مرّ عليه من غير فرق بين أن يريد التمتع من مكة أو من خارجها.[٢]

يلاحظ عليه: ـ مضافاً إلى أنّ مورد الروايات هو من يريد الحجّ من خارج مكة، لا من داخلها ـ أنّ محل البحث هو تعيين وظيفة من تهيّأ للخروج ليُحرم للتمتع، فهل واجبه الخروج إلى ميقات أهله، أو مطلق المواقيت، أو أدنى الحل؟ فلابدّ من إقامة الدليل على كفاية الخروج إلى أحد المواقيت في هذه الحالة، لا بعد خروجه من مكة، وتجاوزه الميقات، متوجهاً إلى مكّة، إذ لا شكّ عندئذٍ أنّه يجب عليه الإحرام قطعاً لحرمة الدخول في الحرم بلا إحرام.

٢. موثّق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «... وإن اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحج فليس بمتمتّع، وإنّما هو مجاور أفرد العمرة، فإن هو أحبّ أن يتمتّع في أشهر الحج بالعمرة إلى الحجّ، فليخرج

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ١٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١و٢.

٢. المعتمد: ٢/٢١٨.

منها حتّى يجاوز ذات عرق، أو يجاوز عسفان، فيدخل متمتّعاً بالعمرة إلى الحجّ».[١]

وجه الدلالة: انّ الإمام خيّر السائل في الخروج إلى أحد هذين الميقاتين، فإنّ الظاهر انّ ذكر هذين الميقاتين إنّما خرج مخرج التمثيل.

إنّما الإشكال في أنّ الخبر تضمن أنّه يتجاوز عسفان وليس ثمة ميقات من المواقيت المخصوصة. ويحتمل أن يكون المراد من التجاوز من عسفان إلى جانب الجحفة، ففي «معجم البلدان»: عسفان: منهلة من مناهل الطريق بين الجحفة ومكة.[٢] وفرض إجمال «عسفان» لا يسبب رفع اليد عن دلالة الحديث بكفاية أحد المواقيت وعدم كفاية الخروج إلى أدنى الحلّ.

٣. مرسلة حريز، عمّن أخبره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من دخل مكة بحجّة عن غيره ثمّ أقام سنة فهو مكي، فإذا أراد أن يحج عن نفسه أو أراد أن يعتمر بعد ما انصرف من عرفة فليس له أن يحرم من مكة، ولكن يخرج إلى الوقت وكلّما حول رجع إلى الوقت».[٣]

وقد مرّ أنّ الخبر من الروايات الدالّة على كفاية مضي السنة في انتقال الفرض إلى الإفراد، وعليه لا مساس له بالمقام، لأنّ البحث في المقيم الذي لم ينقلب فرضه من التمتّع إلى غيره، والوارد في الرواية، من انقلب فرضه من التمتّع إلى الإفراد، فلا يستدلّ بما ورد في من صار مكياً على من ليس بمكّي، اللّهمّ إلّا أن يستدلّ بالأولوية.

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ١٠ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٢.

٢. معجم البلدان: ١٠٧/٤.

٣. الوسائل: ج ٨، الباب ٩ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٩.

٤. خبر إسحاق بن عبد الله قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المقيم بمكة، يجرّد الحجّ أو يتمتع مرّة أُخرى؟ فقال عليه السلام: «يتمتع أحب إليّ، وليكن إحرامه من مسيرة ليلة أو ليلتين».[١]

ولا يصحّ شاهداً لهذا القول، إذ ليس في المواقيت ما هو مسيرة ليلة واحدة. فإنّ أقرب المواقيت بينها و بين مكة ليلتان قاصدتان.

فتلخّص انّ الصالح للدلالة على هذا القول هو رواية سماعة، وأمّا الثاني والثالث فمضافاً إلى الإشكال في المضمون، هما خبران لا يحتجّ بهما، نعم ربما يصلحان للتأييد.

وعلى كلّ تقدير فهذا القول أقوى، و إن كان الأوّل أحوط.

الثالث: الخروج إلى أدنى الحلّ

هذا هو القول الثالث، وعدّه في «المدارك» أقوى المحتملات وقال: ويحتمل قويّاً، الاكتفاء بالخروج إلى أدنى الحل مطلقاً.[٢]

واستدلّ له بروايات، منها:

١. صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام :لأهل مكة أن يتمتّعوا؟

قال عليه السلام: «لا، ليس لأهل مكة أن يتمتّعوا» قلت: فالقاطنون بها، قال: «إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة، فإذا أقاموا شهراً فإنّ لهم أن

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ٤ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢٠.

٢. المدارك:٢٠٦/٧.

يتمتعوا» قلت: من أين؟ قال: «يخرجون من الحرم» قلت: من أين يهلّون بالحج؟ فقال: «من مكة نحواً ممّا يقول الناس».[١]

٢. صحيح حمّاد: قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أهل مكة: أيتمتّعون؟ قال: «ليس لهم متعة»، قلت: فالقاطن بها؟ قال: « إذا أقام بها سنة أو سنتين صنع صُنع أهل مكة».

قلت: فإن مكث الشهر؟ قال: «يتمتع». قلت: من أين؟ قال: «يخرج من الحرم». قلت: من أين يهل بالحج؟ قال: «من مكة نحواً ممّا يقول الناس».[٢]

ويمكن الجمع بين الصحيحين وما مرّ من ميقات أهله أو مطلق الميقات بوجوه:

١. التصرّف في ما دلّ على القول الثالث بتقييد قوله: «يخرجون من الحرم»، أو قوله: «يخرج من الحرم » أعني: ما استدلّ به على كفاية الخروج لأدنى الحلّ بأخبار المواقيت متعيّناً أو مخيّراً كما هو الأقوى .

٢. التصرّف فيها أيضاً بالحمل على صورة التعذّر، وهو خيرة الحدائق.[٣]

وهذا جمع تبرعي. نعم مر في كلمات الأصحاب، الإحرام من أدنى الحل عند تعذر الإحرام من الميقات.

---

١ . الوسائل: ج ٨، الباب ٩، من أبواب أقسام الحج، الحديث٣.

٢ . الوسائل: ج ٨، الباب ٩ من أبواب أقسام الحج، الحديث٧.

٣ . الحدائق:١٤/٤١٥.

٣. التصرف في أخبار القول الأوّل والثاني بحملها على الاستحباب بشرط عدم إعراض الأصحاب عن العمل بإطلاق الصحيحين. وهذا خيرة المحقّق الخوئي.[١]

وقد تقدّم أنّه يجوز لأهل مكة، التمتّع ـ بعد أداء حجة الإسلام ـ مستحباً أو وجوباً بنذر وغيره، إنّما الكلام في ميقاتهم من هذه الصورة.

إنّ أهل مكة يحرمون لحج الإفراد والقران، من مكة، ومن كان في خارجها، يحرم من منزله الواقع بينها وبين الميقات.

إنّما الكلام في إحرامهم لحجّ التمتع ـ عندما يجوز لهم التمتّع ـ فهل يحرمون من مكة أو من منزلهم؟

أو أنّ ميقاتهم، ميقات المقيم قبل إكمال سنتين، فيخرجون إلى الميقات وإلّا فإلى أدنى الحلّ؟

والمسألة مبنية على أنّ الخروج إلى الميقات من أحكام التمتّع من غير فرق بين المقيم والمكي والمتوطّن، أو هو من أحكام المقيم، والمسألة لا تخلو من إبهام.

إذا لم يتمكن المقيم من الخروج إلى المواقيت

قد ذكرنا في الفرع السابق، أعني: إذا أراد المقيم حجّ التمتع قبل سنتين، فبما أنّه اختار الخروج إلى أحد المواقيت، قلنا بأنّ الخروج إلى الميقات

---

١. المعتمد:٢/١٧٥.

يجب عند التمكّن منه، وأمّا إذا لم يتمكّن فيخرج إلى أدنى الحل عملاً بصحيحي الحلبي وحمّاد الماضيين، والأحوط منه الرجوع إلى ما يتمكّن من خارج الحرم ممّا هو دون الميقات وتجديد التلبية في أدنى الحل.

وإن لم يتمكّن من الخروج إلى أدنى الحلّ أحرم من موضعه كالناسي والجاهل، والأحوط الخروج من موضعه بمقدار ما يتمكّن وتجديد التلبية عند الوصول إلى موضعه، كلّ ذلك عملاً بالاحتياط.

الرسالة الثامنة والتسعون

مسائل حول الطواف

ورمي الجمرات

تُثار بين الحين والآخر، مشاكل فقهيّة على الصعيد العملي في فريضة الحجّ فقمنا برفعها إلى سماحة آية اللّٰه الشيخ جعفر السبحاني (دام ظلّه) لإبداء الحلول المناسبة لها، فتفضّل بالجواب مشكوراً.

وإليك نصّ الأسئلة والأجوبة:

«مجلة الميقات»

السؤال ١

حدود الطواف، وما يسبّبه ضيق المطاف من حرج. هلّا حدثتمونا عن هذه المسألة بشكلها الفقهي؟ علماً بأنّ هذه المسألة (الطواف بين البيت والمقام) ليس لها أثر مهمّ في دائرة الفقه السنّي لسعة دائرة المطاف عندهم، وإنّما هي مسألة يبدو أنّها مختصّة بالفقه الشيعيّ.

الجواب

إنّ المطاف هو الحدّ الفاصل بين الكعبة ومقام إبراهيم عليه السلام، وهو يقرب من نحو ١٢ متراً، فعلى الطائف أن لا يخرج عن هذا الحدّ في الجوانب الأربعة للكعبة.

غير أنّ مبدأ هذا الحدّ في الأضلاع الثلاثة هو جدار الكعبة.

وأمّا الضلع الذي يتصل به حجر إسماعيل، فهل يُحسب الحد الفاصل من جدار الكعبة كما هو المشهور بين أكثر فقهائنا، أو يحسب من جدار الحجر إلى نهاية اثني عشر متراً، كما عليه لفيف من المتقدّمين والمعاصرين؟

فلو قلنا بالاحتمال الأوّل فبما أنّ الحجر خارج عن المطاف حيث لا يجوز السلوك فيه، يكون مقدار المسافة للطواف نحو ثلاثة أمتار وهو سبب الحرج في أكثر الأوقات، ولازم ذلك أن يكون المطاف في الأضلاع الثلاثة هو ١٢ متراً وفي الضلع المتصل به حجر إسماعيل ثلاثة أمتار.

وأمّا لو قلنا بالاحتمال الثاني، فبما أنّ مبدأ المسافة هو خارج الحجر، يكون المطاف نظير سائر الأضلاع، وبذلك يزول الحرج في غالب الأوقات.

إنّما الكلام في استظهار أحد القولين من الأدلّة.

والدليل الوحيد في المقام هو رواية محمد بن مسلم المضمرة ـ والإضمار من مثله غير ضائر ـ قال: سألته عن حد الطواف بالبيت، الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت؟ قال: «كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبيت والمقام، وأنتم اليوم تطوفون ما بين المقام و بين البيت، فكان الحد، من موضع المقام اليوم، فمن جازه فليس بطائف، والحدّ قبل اليوم، واليوم واحد قدر ما بين المقام و بين البيت[١] من نواحي البيت كلّها، فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد[٢] من مقدار ذلك، كان طائفاً بغير البيت بمنزلة

---

١ . في التهذيب: «ومن».

٢ . في التهذيب: «أكثر».

من طاف بالمسجد لأنّه طاف في غير حدّ، ولا طواف له».[١]

والاستدلال بالحديث رهن صحّة السند وإتقان الدلالة.

أمّا الأوّل أي السند فكلّ من ورد في طريق الحديث ثقة غير «ياسين الضرير» فإنّه لم يوثّق، بل هو مهمل من ذلك الجانب وإن لم يكن مجهولاً، ومع ذلك فحديثه معتبر.

قال النجاشي: «ياسين الضرير» الزيّات البصري، لقي أبا الحسن عليه السلام لمّا كان بالبصرة، وروى عنه، ثمّ ذكركتابه وسنده إليه. كما ذكره الشيخ وكتابَه وسندَه إليه أيضاً، وللصدوق أيضاً إلى كتابه سند.

وبما أنّ المعنونين في رجال النجاشي إماميون إلّا أن يصرِّح على الخلاف فيمكن استظهار كون الرجل إمامياً، فعناية المشايخ الثلاثة بذكره وذكر كتابه واستحصال السند إليه، تعرب عن صلاحية كتابه للاحتجاج، فالرواية صالحة له.

وجاء السند في «الكافي» بالنحو التالي:

عن محمد بن يحيى وغيره، عن محمد بن أحمد(بن يحيى بن عمران الأشعري)، عن محمد بن عيسى، عن ياسين الضرير، عن حريز بن عبد اللّه، عن محمد بن مسلم.[٢]

نعم رواه الشيخ في «التهذيب» بسند لا يخلو من تشويش، قال: محمد

---

١ . الكافي:٤/٤١٣، باب حدّ الطواف؛ ولاحظ الوسائل: ج ٩، الباب ٢٨ من أبواب الطواف، الحديث١.

٢ . الكافي :٤/٤١٣، باب حدّ الطواف.

بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن غير واحد، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ياسين الضرير.[١]

وعليه فالسند مشتمل على مجهول، وبما أنّ مصدر نقل الشيخ هو «الكافي» فالظاهر تطرق التحريف إلى سند التهذيب.

هذا كلّه حول السند.

وأمّا الثاني أي إتقان الدلالة فقد ذهب المشهور من فقهائنا إلى أنّ الحدّ الفاصل يحتسب في عامّة الجوانب من جدار البيت أخذاً بظاهر قوله: «قدر ما بين المقام وبين البيت من نواحي البيت كلّها فمن طاف فتباعد من نواحيه أكثر من مقدار ذلك، كان طائفاً بغير البيت».

وعلى ذلك يكون المطاف في الأضلاع الثلاثة، اثني عشر متراً، إلّا الضلع المتصل به حجر إسماعيل، فبما أنّ الحجر مستثنى من المطاف ينحصر المطاف بالباقي بعده وهو لا يزيد على ثلاثة أمتار التي تساوي ستة أذرع ونصف.

أقول: إنّ الرواية لأوّل وهلة تحتمل أحد معنيين، ولا يتعيّن المقصود النهائي إلّا في الإمعان في الغرض الذي سيقت له، فإليك الاحتمالين:

١. أنّ الرواية بصدد بيان حدي المسافة، ويكون غرضها مصروفاً إلى بيان المبدأ والمنتهى.

٢. أنّ الرواية بصدد بيان مقدار المسافة التي يطوف فيها الطائف بحيث

---

١ . التهذيب:١٢٦/٥، باب الطواف برقم ٢٣.

لو تجاوز عنها في جانب المقام لبطل طوافه. وإنّما ذكر المبدأ ليتيسّر له ذكر المسافة التي لو خرج عنها الطائف لبطل طوافه.

فإذا كان المقصود هو الأوّل، لكانت الرواية مؤيدة للقول المشهور، غير أنّ القرائن المتوفرة تشهد بأنّ الغرض هو بيان مقدار المسافة التي لا يجوز الخروج عنها، وأمّا المبدأ فهو وإن تعرضت إليه الرواية بقولها: « قدر ما بين المقام و بين البيت من نواحي البيت كلّها» إلّا أنّه لم تصب اهتمامها عليه، وإنّما جاء ذكره ليكون مقدّمة لبيان حدّ المسافة التي لا يجوز للطائف الخروج عنه.

وقبل أن نذكر القرائن نود أن نقدّم لمحة تاريخية عن مقام إبراهيم، وما طرأ عليه من النقل عبْر التاريخ.

روى الصدوق بسنده في «علل الشرائع»، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لما أوحى الله تعالى إلى إبراهيم أن أذّن في الناس بالحجّ، أخذ الحجر الذي فيه أثر قدميه وهو المقام فوضعه بحذاء البيت لاصقاً بالبيت بحيال الموضع الذي هو فيه اليوم ـ إلى أن قال : ـ فلمّا كثر الناس وصاروا إلى الشر والبلاء ازدحموا عليه فرأوا أن يضعوه في هذا الموضع الذي هو فيه اليوم ليخلو المطاف لمن يطوف بالبيت، فلمّا بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وآله ردّه إلى الموضع الذي وضعه فيه إبراهيم، فمازال فيه حتّى قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وفي زمن أبي بكر وأوّل ولاية عمر، ثمّ قال عمر: قد ازدحم الناس على هذا المقام فأيّكم يعرف موضعه في الجاهلية؟ فقال له رجل: أنا أخذت قدره بقدر قال: والقدر عندك، قال: نعم، قال: فائت به، فجاء

به فأمر بالمقام فحمل وردّ إلى الموضع الذي هو فيه الساعة».[١]

فالحديث يدلّ على أنّه لم يكن في عصر الإمام أيّ تشويش فكري بالنسبة إلى المبدأ، فلو كانت هناك بلبلة في الفكر، فإنّما هي في جانب المقام لما طرأ عليه من النقل من مكان إلى آخر.

إذا عرفت ذلك، فلنشر إلى القرائن المؤيدة لما اخترناه من المعنى للحديث، فنقول : إنّ هناك قرائن، نشير إليها تباعاً:

أ. نفس سؤال الراوي حيث ركّز على الحدّ الذي لا يجوز الخروج عنه وقال: سألته عن حدّ الطواف بالبيت الذي «من خرج عنه» لم يكن طائفاً بالبيت، فلابدّ أن يكون الجواب ناظراً إلى تلك الجهة، أي بيان الحدّ الذي لايجوز الخروج عنه.

ب. أنّ الإمام عليه السلام يبيّن كيفية طواف الناس أيّام رسول اللّه بالبيت والمقام، ثمّ يبيّن انقلاب الأمر بعده حتى صار الناس يطوفون بين البيت والمقام، ثمّ يؤكد بأنّ ذلك لا يؤثر في تغيير الحدّ بقوله: «فكان الحدّ، موضعَ المقام اليوم فمن جازه فليس بطائف» ، فهذه التعابير تشير كلّها إلى أنّ المقصود الأصلي في الرواية هو بيان المسافة التي يطاف فيها ولا يجوز الخروج عنها. وإن نقل المقام في العهدين لا يؤثر في ذلك.

ج. «فالحد قبل اليوم واليوم واحد، قدر ما بين المقام و بين البيت» وهو ظاهر في أنّ تغيير مكان المقام لا يؤثر في تحديد المسافة ومقدارها فهي في

---

١ . علل الشرائع:٤٢٣/٢، طبعة النجف؛ وفي طبعة الأعلمي:١٢٨/٢ سقط فلاحظ.

جميع الظروف واحدة لا تتغير، وإن ذُكر المبدأ(بين البيت) فلأجل أن يتيسّر له بيان حدّ المسافة التي لا يجوز الخروج عنه

وقد لخّص العلّامة المجلسي في شرحه الغرض من الحديث و قال: والحاصل أنّ المعتبر دائماً مقدار ما بين الموضع الذي فيه المقام الآن وبين البيت سواء أكان المقام فيه أم لم يكن.[١]

وعلى ضوء ذلك فالرواية تركز على بيان الحدّ الفاصل الذي لا يجوز الخروج عنه في عامة الجوانب لا على مبدئه.

فإذا كانت الرواية ظاهرة في تبيين المسافة التي يسلكها الطائف وتساويها في جميع الأضلاع فيجب الأخذ بها في عامة الجوانب.

لكن الأخذ به واضح في الأضلاع الثلاثة. إنّما الكلام في الأخذ به في الضلع المتصل بحجر إسماعيل، فهو يتحقّق بأحد أمرين:

الأوّل: أن يكون الحجر جزءاً من المسافة والمطاف فيجوز للطائف سلوكه.

الثاني: أن لا يكون الحجر جزءاً منها بل خارجاً عنها.

وبما أنّ الروايات المتضافرة تمنع عن دخول الحجر في الطواف والسلوك فيه، فينتفي الاحتمال الأوّل، و يتعيّن الاحتمال الثاني، فيكون المبدأ خارج الحجر إلى نهاية ١٢ متراً.

ثمّ إنّ المشهور وإن ذهب إلى أنّ المبدأ هو البيت في ذلك الضلع

---

١. ملاذ الأخيار:٣٩٣/٧.

الخاص، غير أنّ جماعة من الفقهاء اختاروا ما ذكرناه، وإليك مقتطفات من كلماتهم:

١. قال الشهيد الثاني في «الروضة»: وتحتسب المسافة من جهة الحجر من خارجه وإن جعلناه خارجاً من البيت.[١]

٢. وقال أيضاً في «المسالك»: وتجب مراعاة هذه النسبة من جميع الجهات فلو خرج عنها ولو قليلاً بطل، ومن جهة الحجر تحتسب المسافة من خارجه بأن ينزله منزلة البيت وإن قلنا بخروجه عنه.

ثمّ إنّه ﷺ تردد فيما ذكر و قال: مع احتمال احتسابه(الحجر)منها على القول بخروجه وإن لم يجز سلوكه.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ المتبادر من الرواية جواز السلوك في المسافة المحدّدة في عامة الجوانب، فلو كان الحجر جزءاً من المسافة جاز السلوك فيه مع تضافر الروايات على المنع.

٣. وقال سبطه في «المدارك»: وقد قطع الأصحاب بأنّه يجب مراعاة قدر ما بين البيت والمقام من جميع الجهات، وفي رواية محمد بن مسلم دلالة عليه ، وتحتسب المسافة من جهة الحجر من خارجه وإن كان خارجاً من البيت، لوجوب إدخاله في الطواف، فلا يكون محسوباً من المسافة.[٣]

٤. وقال المحقّق السبزواري في «الذخيرة»: وقد ذكر جماعة من

---

١ . الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية:٢/٢٤٩.

٢ . مسالك الأفهام:٢/٣٣٣. ٣ . مدارك الأحكام:٨/١٣١.

المتأخّرين أنّه يحتسب المسافة من جهة الحجر من خارجه، ومنهم من قال: وإن كان خارجاً من البيت، ومنهم من علّله بوجوب إدخاله في الطواف فلا يكون محسوباً من المسافة.[١]

٥. كما نقله المحقّق النراقي عن جماعة من المتأخّرين[٢].

٦. وقال في «الجواهر»: نعم لا إشكال في احتساب المسافة من جهة الحجر من خارجه، بناءً على أنّه من البيت، بل في «المدارك» وغيرها وإن قلنا بخروجه عنه لوجوب إدخاله في الطواف فلا يكون محسوباً من المسافة.[٣] وإن استشكل في ما ذكره وزعم أنّه خلاف ظاهر الخبر.

ويؤيد ذلك أنّ النبي ﷺ طاف في عمرة القضاء مع أصحابه الذين صدّهم المشركون في العام الماضي، فهل يمكن أن يطوف هذا الجمّ الغفير في مسافة قليلة لا تتجاوز عن ثلاثة أمتار.

قال ابن هشام: ثمّ استلم النبي ﷺ الركن وخرج يهرول ويهرول أصحابه معه حتّى إذا واراه البيت منهم واستلم الركن اليماني مشى حتّى يستلم الركن الأسود، ثمّ هرول كذلك ثلاثة أطواف ومشى سائرها.[٤]

وقد شارك النبي في غزوة الحديبية حوالي ٧٠٠ رجل ولما صُدُّوا في ذلك العام، قضوا عمرتهم في السنة القادمة، والظاهر أنّهم شاركوا في القضاء بلا استثناء.

---

١. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد:٦٢٨.
٢. مستند الشيعة:٧٦/١٢.
٣. الجواهر:٢٩٨/١٩.
٤. السيرة النبوية:٣٧١/٢،عمرة القضاء.

قال ابن إسحاق: خرج معه المسلمون ممن كان صدّ معه في عمرته تلك، وهي سنة سبع، فلمّا سمع به أهل مكة خرجوا عنها.[١]

جواز الطواف خارج المقام عند الضرورة

قد عرفت أنّ مقدار المسافة في عامّة الأضلاع واحد دون أن يكون المطاف في الأضلاع الثلاثة أوسع من الآخر، لكن الكلام في أشهر الحجّ عند وجود الحجاج في أوائل شهر ذي الحجة الحرام، فالمسافة المذكورة لا تسع لهذا العدد الهائل من الحجيج، فهل يجوز الطواف في خارج المقام للضرورة أو يجوز مطلقاً على كراهة؟ قولان:

الأوّل: أنّه يجوز الطواف خارج المقام اختياراً على كراهة، وقد اختاره قليل من الفقهاء ، منهم:

١. الصدوق في الفقيه، حيث روى بسند صحيح عن أبان بن عثمان، عن محمد بن علي الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطواف خلف المقام، قال: «ما أحب ذلك وما أرى به بأساً، فلا تفعله إلّا أن لا تجد منه بُدّاً».[٢]

فلو قلنا بأنّ قوله عليه السلام: «ما أحب ذلك» ظاهر في الكراهة، وهي تزول مع الضرورة، يكون دليلاً على أنّ الصدوق ممّن يجوِّز الطواف خارج المقام اختياراً وإن كان مكروهاً، وتزول الكراهة في الضرورة.

٢. وقال المحقّق الأردبيلي بعد نقل الرواية المذكورة: فإنّها ظاهرة في

---

١ . السيرة النبوية:٢/٣٧٠. ٢ . الفقيه: ٢ / ٣٩٩، الباب ٢١٩، ما جاء في الطواف خلف المقام.

الجواز خلف المقام على سبيل الكراهة، وتزول مع الضرورة، ولكن قال في المنتهى: وهي تدلّ على ذلك مع الضرورة والزحام وشبهه.

وأنت تعلم أنّ دلالتها على ما قلناه(جواز الطواف خلف المقام اختياراً) أظهر إلّا أن يقال: إنّه لا قائل به فيحمل على ما قاله في «المنتهى». على أنّ أبان الظاهر انّه ابن عثمان، وفيه قول فلا يقبل منه ما ينفرد به.[١]

يلاحظ عليه: أنّ أبان بن عثمان من أصحاب الإجماع وقد اتّفقوا على وثاقة هؤلاء.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الصدوق والأردبيلي ذهبا إلى جواز الطواف خلف المقام اختياراً، وأمّا غيرهما كابن الجنيد وغيره فقد اختاروا الجواز عند الضرورة.

الثاني: اختصاص الجواز بصورة الضرورة والزحام، وعليه ابن الجنيد والعلّامة في بعض كتبه، وإليك كلامهما:

١. قال العلّامة في «التذكرة» بعد ما نقل خبر الفقيه: وهو يعطي الجواز مع الحاجة كالزحام.[٢]

٢. وقال في «المختلف»: المشهور أنّه لا يجوز إدخال المقام في الطواف، وقال ابن الجنيد: يطوف الطائف بين البيت والمقام الآن، وقدره من كلّ جانب فإن اضطر أن يطوف خارج المقام أجزأه.[٣]

---

١. مجمع الفائدة والبرهان:٨٧/٧.
٢. التذكرة:٩٣/٨.
٣. المختلف:١٨٣/٤.

وهناك دليل آخر على الجواز حين الزحام، وحاصله:

أنّه سبحانه يأمر مجموع الحجيج الحاضرين في المسجد بالطواف بقوله: ﴿وَلْيَطوفوا بِالبيت العتيق﴾[١] هذا من جانب.

ومن جانب آخر يقول سبحانه: ﴿وما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّين مِنْ حَرَج﴾.[٢]

فمقتضى دعوة الحاضرين في المسجد إلى الطواف مع رعاية عدم تسبب الحرج، هو كون المطاف في هذه الظروف أوسع من الحدّ المذكور مع ملاحظة الأقرب فالأقرب.

السؤال ٢

تكرّرت الحوادث المفجعة حين رمي الجمرات خاصّة في السنوات الأخيرة... لأسباب منها سوء الإدارة والتنظيم، أو جهل الناس بأحكامهم، أو لعجلتهم في أداء هذا المنسك. إلّا أنّ هناك من يلقي باللوم على الفقهاء في أنّهم عسّروا على الناس الشريعة وهي السهلة السمحاء، بل ولم يعلّموا الناس أحكامهم.

فهلّا وضّحتم الموقف الفقهي بشكل جليّ لهذه المسألة؟ وهل هناك مجال أو حلّ شرعيّ يساهم في درء مثل هذه الحوادث أو تقليلها؟

---

١. الحج:٢٩.

٢. الحج:٧٨.

الجواب

إنّ لتكرر الحوادث المفجعة حين رمي الجمرات سبباً آخر غير مذكور في السؤال وهو ظاهرة «الافتراش» فإنّ كثيراً من البدويين يسدون طريق الحجيج من خلال افتراشهم أرض الجمرات، الأمر الذي يفرض على الحكومة السعودية أن تُجليهم عن المكان وتتخذ لهم أماكن سكن مناسبة.

وهناك أُسلوب آخر لحلّ الأزمة وهو استغلال اختلاف الفتاوى بالنحو التالي:

إنّ أصحاب المذاهب الأربعة يخصّون جواز الرمي في اليوم العاشر من ذي الحجة بما قبل الظهر، كما أنّهم يخصّونه في الحادي عشر والثاني عشر بما بعد الظهر، فعلى الشيعة لا سيما غير الأقوياء أن تستغلّ هذا الظرف المناسب من خلال الرمي في اليوم العاشر بعد الظهر و في اليومين الأخيرين قبله.

على أنّ الأقوى هو جواز الرمي من فوق الجمرات عبر الجسر الجديد الذي يمتد فوقها.

هذا هو الحلّ العاجل غير أنّه لابدّ من حلّ الأزمة جذرياً دون أن يمس أصل الحكم الشرعي.

السؤال ٣

غالباً ما يكون الذبح خاصّة في السنوات الأخيرة خارج منىٰ.

فما هي حدود منى؟ وهل تتّسع بكثرة الحجيج؟ وهل يصحّ الذبح خارج منىٰ كأن يكون في بلد الحاج، إذا لم تتوفر شروط الذبح الشرعية بشكل كامل؟

الجواب

منىٰ بلدة قريبة من مكّة وهي أقرب المواقع الرئيسية إلى مكّة ثمّ المزدلفة ثمّ عرفة، فإذا دخلت منىٰ من مكّة كانت أوّل جمرة، هي جمرة العقبة، وحدّ منىٰ هي ما بين جمرة العقبة ووادي محسِّر طولاً، وأمّا عرضاً فهو ما بين الجبلين أو الجبال الشاهقة، فوادي محسِّر أبعد من مكة من منىٰ وإنّما يقع بينها و بين المزدلفة.

وأمّا مسألة الذبح فيجوز تأخير الذبح إلى اليوم الثاني عشر من ذي الحجة، فإذا أمكن الذبح في هذه المدة بمنىٰ فيقدم ذلك، فإذا لم يتمكن كما هو السائد عند كثرة الحجيج فيجب الذبح خارج منىٰ في وادي محسِّر مع الأخذ بنظر الاعتبار الأقرب فالأقرب، ولا يجزي الذبح في بلد الحاج وكالة،وقد قال سبحانه: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْناها لَكُمْ مِنْ شَعائِرِ اللّٰهِ لَكُمْ فِيها خَيْر﴾[1] وهو لا يتحقّق إلّا أن يكون الذبح في الأماكن المقدسة.

السؤال ٤

كيف ترون مناسك الحجّ وأداءها مستقبلاً مع كثرة عدد القادمين

---

١. الحج:٣٦.

لأداء هذه الشعيرة المقدّسة ، واحتمال إجراء تغييرات عمرانيّة تتناسب وهذه الكثرة، فهل يكون للفقه الزمكاني أثر يذكر في هذه المسألة؟

الجواب

قد ذكرنا في رسالة مستقلة[1] دور الزمان والمكان في الاستنباط وأشرنا إلى بعض الروايات الواردة في هذا الموضوع عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام والتي تناهز العشرين رواية ، كما ذكرنا كلمات الفقهاء من عصر الصدوق إلى يومنا هذا من الفريقين، وذكرنا أنّ الظروف الطارئة لا تمس كرامة الأحكام الواقعية ولا تحدث أي خدشة فيها ولكن تؤثر في أساليب تنفيذ الأحكام، فالأحكام ثابتة وأساليب تنفيذها متغيّرة، ومنها الحج،ولابدّ أن يكون كل تغيير عمراني تقتضيه كثرة الحجيج خاضعاً لهذا الإطار، أي أن يكون الحكم الواقعي ثابتاً وأسلوب إجرائه متغيراً.

وإليك نماذج أُخرىٰ وقعت موضوعاً لأحكام شرعية نظير :

١. الاستطاعة: قال سبحانه: ﴿**وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً**﴾[2].

٢. الفقر: قال سبحانه: ﴿**إِنّما الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَالمَساكِينِ... وَ ابْنِ السَّبِيلِ**﴾[3].

---

١. لاحظ رسائل و مقالات: ٢ / ٤١ ـ١١٣.
٢. آل عمران:٩٧.
٣. التوبة:٦٠.

٣. الغنى: قال سبحانه: ﴿وَمَنْ كانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِف وَمَنْ كانَ فَقيراً فليَأكُل بِالمَعْرُوفِ﴾[١].

٤. بذل النفقة للزوجة: قال سبحانه: ﴿أسكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سكَنتُم مِنْ وُجِدْكُمْ﴾[٢].

٥. إمساك الزوجة بالمعروف: قال سبحانه: ﴿فَامْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[٣].

ومن الواضح أنّ مصاديق هذه الموضوعات تتغيّر حسب تغيّر أساليب الحياة، فالإنسان المستطيع بالأمس للحجّ، لا يعد مستطيعاً اليوم، لكثرة حاجات الإنسان في الزمان الثاني دون الأوّل ، وبذلك يتضح حال الفقر والغنى، فربّ غني بالأمس فقير اليوم.

كما أنّ نفقة الزوجة في السابق كانت منحصرة في الملبس والمأكل والمسكن، وأمّا اليوم فقد ازدادت حاجاتهاعلى نحو لو لم يقم الرجل ببعض تلك الحاجات يعد عمله بخساً لحقها، وامتناعاً من بذل نفقتها.

السؤال٥

منافع الحجّ، السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة... كثيرة، والحديث عنها لا ينتهي، فهلّا تفضّل سماحتكم بالحديث عنها؟

---

١ . النساء:٦.
٢ . الطلاق:٦.
٣ . البقرة:٢٣١.

الجواب

الإمعان والدقة في الآيات الواردة حول الحجّ ومناسكه وما روي حوله عن النبي الأكرم ﷺ والعترة الطاهرة عليهم السلام من الروايات، وما استقرت عليه سيرة المسلمين في القرون الأُولى ، يعرب عن أمرين مهمين، يُعرّفان ماهية الحجّ وحقيقته وأهدافه وهما: أنّ الحجّ عمل عبادي، وفي الوقت نفسه ملتقى سياسي للمسلمين، ويطيب لي أن أذكر كلا الأمرين بعبارات موجزة مستشهداً بآيات الذكر الحكيم، وما أثر في ذلك المجال.

الحج عمل عباديّ

والذي يدل على أنّ الحجّ عمل عبادي هو:

١. أنّ الحجّ عمل يقصد به الإنسان كسب رضاه سبحانه تلبية لنداء الخليل عليه السلام حيث قام بدعوة الناس إلى الحجّ الذي أقامه بعد انهيار، وعمّره بعد خراب، كما قال سبحانه: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالاً وَعَلىٰ كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فجٍّ عَميق...**﴾ [١] .

٢. الحجّ تذكار وذكر للّه سبحانه في كافة مراحله ومواقفه ومراسمه ومشاهده، وقد أمر سبحانه في غير واحد من الآيات حجّاج بيته أن يذكروه في جميع المواقف، قال سبحانه: ﴿**فَإِذا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفاتٍ فَاذْكُروا اللّه عِنْدَ الْمَشْعَرِالحَرامِ وَاذْكُرُوه كَما هَداكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضّالِّين * ثُمَّ أَفيضُوا**

---

١ . الحج: ٢٧.

مِنْ حَيْثُ أَفاضَ النّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحيمٌ* فَإِذا قَضَيْتُمْ مَناسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ آباءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً﴾[١].

و يقول سبحانه: ﴿وَاذْكُرُوا اللّٰهَ في أَيّامٍ مَعْدُوداتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ في يَوْمَيْنِ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقىٰ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[٢].

٣. الحجّ تطهير للنفس من دنس الأقذار الخلقية وتوجيهها إلى المثل العليا، وكبح للنفس عن اللذائذ الدانية النفسانية، قال سبحانه: ﴿الحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فيهِنَّ الحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِي الحَجِّ وَما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ ...﴾[٣].

ولأجل أنّ الحجّ تطهير للنفوس سميت أعماله مناسكاً، وهو من نسك ثوبه أي غسله، فكأنّ تلك الأعمال تغسل ما عليها من صدأ الذنوب ودرن الآثام، قال سبحانه: ﴿فَإِذا قَضَيْتُمْ مَناسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ﴾[٤].

٤. الحجّ تدريب وتربية للنفس للغلبة على الهوى وتحصيل التقوى الذي هو خير الزاد للإنسان، قال سبحانه في ثنايا آيات الحجّ: ﴿فَإِنَّ خَيْرَ الزّادِ التَّقْوىٰ وَاتَّقُونِ يا أُولي الأَلْبابِ﴾[٥].

٥. قد كان الهدف الأسمى من تجديد بناء البيت بيد بطل التوحيد، دعوة الناس إلى عبادة اللّٰه وحده ورفض عبادة الأنداد والشرك بألوانه، قال

---

١. البقرة: ١٩٨ـ٢٠٠.
٢. البقرة: ٢٠٣.
٣. البقرة: ١٩٧.
٤. البقرة: ٢٠٠.
٥. البقرة: ١٩٧.

سبحانه: ﴿وَعَهِدْنا إِلى إِبْراهيمَ وَإِسماعيلَ أَنْ طَهِّرا بَيْتي لِلطّائفينَ وَالعاكِفينَ والرُّكَّعِ السُّجُود﴾[١]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنّاسِ لَلَّذي بِبَكَّةَ مُباركاً وهُدىً لِلْعالَمين﴾ [٢] ولأجل ذلك كان شعار الخليل عليه السلام عند بناء البيت ورفع قواعده هو الطلب من اللّه سبحانه أن يجعل ذرّيته أُمّة مسلمة ويريهم مناسكهم ويتوب عليهم بالرحمة. قال سبحانه حاكياً عنه عليه السلام: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْراهيمُ القَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْماعِيلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّميعُ الْعَليمُ﴾ [٣].

٦. أنّ الخليل أنزل أُسرته بأرض قاحلة عند البيت المحرّم لغاية إقامة الصلاة، وفي الوقت نفسه طلب من اللّه سبحانه أن يوجّه أفئدة الناس إلى هذا البيت لتلك الغاية السامية، قال سبحانه حاكياً عن الخليل: ﴿رَبَّنا إِنّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتي بِوادٍ غَيْرِ ذي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنا لِيُقيمُوا الصَّلاةَ فَاجعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النّاسِ تَهْوي إِلَيْهِمْ﴾ [٤].

٧. الحجّ تزهيد عن الدنيا واكتفاء من زخرفها وزبرجها بثوبين يرتدي بأحدهما ويتّزر بالآخر، ويردد في جميع الحالات الشكر والثناء امتثالاً لأمره سبحانه: ﴿لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ [٥].

٨. الحجّ عمل رمزي لكثير من العبادات والطقوس الواردة في الشريعة المفروضة في ظروف خاصّة، فصار الحجّ بمفرده مظهراً لها و مجسّداً لكثير منها حيث نجد فيه الأعمال التالية المعربة عن جانبه العبادي، أعني: النيّة، الطهارة من الحدث والخبث، الصلاة، الصوم، الطواف بالبيت، الذبح للّه،

---

١. البقرة: ١٢٥. ٢. آل عمران: ٩٦. ٣. البقرة: ١٢٧.
٤. إبراهيم: ٣٧. ٥. إبراهيم: ٣٧.

إطعام القانع والمعتر من اللحوم، الاعتكاف الذي يجسده الوقوف في المشاعر، ورجم الشيطان العدو الوحيد للإنسان الذي يوسوس في صدور الناس.

كلّ ذلك يعرب عن أنّ الحجّ عبادة للّه وتقرب إليه يصل به الإنسان إلى مدارج الكمال.

الحجّ ملتقى سياسيّ

إنّ كون الحجّ أمراً عبادياً أو مجسّداً لأكثر العبادات لا ينافي أن يشتمل على بعد آخر فيه حياة للمسلمين وقوام لعيشهم وإقامة لشؤونهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية والحكومية، وهذا ما نعبّر عنه بكون الحجّ ملتقى سياسياً تجتمع فيه هذه الآثار الحيوية، وهذا ما يدعمه أيضاً الذكر الحكيم وتؤيّده السنّة النبوية وعمل المسلمين في القرون الإسلامية الأُولى.

أمّا الآيات التي ترمز إلى تلك الأبعاد فنكتفي منها بما يلي:

الف. قال سبحانه: ﴿وَإِذْ جَعَلْنا الْبَيْتَ مَثابَةً لِلنّاسِ وَأَمْناً﴾ [١] والمراد من كونه مثابة كونه مرجعاً للناس والمسلمين عامّة، ولأجل أنّ الحجّ عمل اجتماعي يجب أن يخيّم عليه الأمن ويعمّه السلام، حتى يقوم الناس بعمل اجتماعي لأهداف اجتماعية، قال سبحانه: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً﴾ [٢]، وقال تعالى حاكياً عن خليله: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذا بَلَداً آمِناً﴾ [٣].

فالحجّ بما أنّه أمر اجتماعي و ملتقى للشعوب المختلفة، بحاجة إلى

---

١. البقرة: ١٢٥. ٢. آل عمران: ٦٧. ٣. البقرة: ١٢٦.

استتباب الأمن والهدوء حتى يقوم كلّ مسلم ببيان فكرته ونظريته ولا يخاف من إنسان ولا دولة، ويتجلّى الحجّ كمنبر حرّ للمسلمين كلّهم، وهذا ما نعبّر عنه بكونه عملاً اجتماعياً.

وفي جانب ذلك فالحجّ ملتقى ثقافي يلتقي فيه المفكّرون الكبار والعلماء في شتّى الحقول، فيقومون بعرض الأطروحات والتجارب على الصعيد الثقافي والعلمي والاقتصادي كي تتعرف كلّ طائفة على ما عند الأُخرى من الأفكار القيّمة والنظريات المفيدة فيؤدي ذلك إلى التقاء الأفكار والاحتكاك بينها.

إذن الحجّ عمل اجتماعي وملتقى ثقافي وفي الوقت نفسه مؤتمر سياسي سنوي يجتمع فيه قادة المسلمين فيتشاورون في مهام الأُمور بغية التنسيق والتعاون فيما بينهم، ولعلّ إلى تلك الجوانب الثلاثة يشير قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ قِياماً لِلنّاسِ﴾ [1].

فسواء كان القيام بمعنى القوام وما به حياة المسلمين، أو كان بمعنى ضدّ القعود، فالآية تتضمن نكتة مهمة وهي أنّ كيان المسلمين معقود بناصية الحجّ فبه يقومون وفي ظلّه قوام حياتهم، فالآية نظير قوله سبحانه: ﴿وَلاٰ تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِياماً﴾ [2].

فوصف سبحانه أموال الناس بكونها قياماً لهم أي بها يقومون في

---

١. المائدة: ٩٧.

٢. النساء: ٥.

الحياة، أو بها قوام حياتهم الاجتماعية، فاقتران الآيتين يعرب عن كون الحجّ ركناً في حياة المسلمين وبقاء كيانهم. ويشير أيضاً إلى تلك الجوانب قوله سبحانه: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّهِ فِي أَيّامٍ مَعْلُوماتٍ عَلىٰ ما رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الأَنْعامِ﴾ [1] فكانت الغاية من دعوة كلّ راجل وراكب إلى الاجتماع في أيّام الحجّ خصوصاً في المواقف و المشاهد، حيازة المنافع الكبيرة التي يحتوي عليها الحجّ. فما جاء في الآية تعبير جامع يتضمن كلّ نفع يرجع إلى المسلمين في ذلك الملتقى، ولا يصحّ لنا تخصيصه بالنفع المعنوي بإخراج النفع المادي، أو تخصيصه بنفع دون نفع، ففي ذلك الوفود إلى اللّه سبحانه منافع كثيرة يحصل عليها المسلمون حسب قابلياتهم وصلاحياتهم.

هذا ما لخّصناه للقارئ الكريم من الذكر الحكيم، وأمّا السنّة الشريفة فيكفي في ذلك أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر الإمام علياً عليه السلام بأن يتلو آيات البراءة في يوم الحجّ الأكبر. قال سبحانه: ﴿وَأَذانٌ مِنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ...﴾ [2] وهل يشك ذو مسكة في أنّ البراءة ورفع الأمان عن المشركين وإمهالهم أربعة أشهر عمل سياسي قام به قائد الإسلام أيّام رسالته وازدهار دعوته، حتى يكون ذلك قوّة للمسلمين في الأجيال اللاحقة؟

هذا هو الإمام الطاهر الحسين بن علي عليهما السلام أطاح بطاغية عصره ففضحه

---

١. الحج: ٢٨.

٢. التوبة: ٣.

بعرض جناياته وأعماله المخزية على الصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان في موسم الحجّ في أرض منىٰ، وقد اجتمع تحت منبره قرابة ثمانمائة منهم، وأبان في خطابه موقف أهل البيت من الإسلام، ثمّ ذكر مظالم الجهاز الأموي الحاكم، وطلب من الجميع أن يحملوا خطابه وهتافه إلى إخوانهم وأوطانهم حتى يقفوا على فداحة الكارثة التي ألمّت بهم من جراء تسلّم بني أُمية لمنصة الحكم، وقد جاءت خطبته في كتب السير و التاريخ، فمن أراد فليرجع إليها.

وبعد ذلك أنّ في سيرة المسلمين دليلاً واضحاً على أنّ الحجّ ملتقى سياسي وراء كونه عملاً عبادياً، فإنّ الإصلاحات الجذرية التي قام بها المفكّرون المسلمون قد انعقدت نطفها في الأراضي المقدسة وفي موسم الحجّ، فحملوا الفكرة التي تبنّوها في جوار بيت اللّٰه الحرام وفي ذلك المحتشد العظيم، ثمّ غذّوها بفكرتهم وتجاربهم إلى أن أُتيحت لهم الفرص لبناء مجتمع طاهر أو حكومة عادلة أو ثورة عارمة في وجه الطغاة والظالمين، وبذلك يتضح أنّ الحجّ الإبراهيمي ليس مجرد طقوس وسنن يقوم بها الفرد أو الجمع في أيّام معلومات، بل فيه آية العبادة وشارة السياسة وفيه منافع للمسلمين في عاجلهم وآجلهم، فيجب على المسلمين إحياء هذه السنة الكريمة، الحجّ الحقيقي الذي وضع حجره الأساس إبراهيم الخليل عليه السلام.

الرسالة التاسعة والتسعون

زيارة النساءِ للقبور

زيارة النساء للقبور

في الشريعة الإسلامية

لقد أسعفني الحظ هذا العام (١٤٢١هـ) بزيارة بيت الله الحرام لأداء العمرة المفردة، والتشرّف بزيارة النبيّ ﷺ وأئمّة البقيع عليهم السلام وبقية المشاهد المباركة، وقد استرعىٰ انتباهي عند زيارتي البقيع منع النساء من دخوله من قبل السلطات السعودية، و ذلك بفتوىٰ بعض فقهاء الحنابلة مع أنّ الأدلة الشرعية على خلافها، وهي تدلّ على كون الرجال والنساء في ذلك سواسية، ومن حسن الحظ فقد التقيت بأحد الآمرين بالمعروف في البقيع ودار حوار بيني وبينه حول زيارة النساء للقبور، وقد تبادلنا فيه بعض الرسائل، ولذلك عزمت علىٰ كتابة رسالة مفصلة في هذا الموضوع استعرض فيها أدلّة الموافق والمخالف على وجه لا يبقىٰ لمشكّك شك، ولا لمرتاب ريب.

هذه هي الرسالة التي أُقدّمها لطلّاب الفقه في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة عسى أن تنال رضاهم.

زيارة القبور في الشريعة الإسلامية

اتّفق المسلمون على استحباب زيارة القبور تأسّياً بالنّبي الأكرم ﷺ في قوله وفعله.

«قال النووي تبعاً للعبدري والحازمي وغيرهما: اتّفقوا على أنّ زيارة القبور للرجال جائزة.

نعم حكي عن ابن أبي شيبة وابن سيرين وإبراهيم النخعي والشَّعبي،الكراهة، حتّى قال الشعبي: لولا نهي النبي ﷺ لزرت قبر ابنتي... وكأنّ هؤلاء لم يبلغهم الناسخ».[1]

وسيوافيك تضافر الأدلّة على استحبابها لما فيها من الأمر والبعث والأثر البنّاء، أعني تذكّر الآخرة، والزهد في الدنيا. وما أبعد هذا القول عمّا حكي عن ابن حزم أنّ زيارة القبور واجبة ولو مرّة واحدة، لورود الأمر بها، وبما أنّ استحبابها للرجال أمر متّفق عليه إلّا من شذّ من الذين لم يبلغهم قول النبي ﷺ وفعله، فلا نطيل الكلام فيها.

إنّما الكلام في استحبابها أو جوازها للنساء، فأكثر أهل السنّة على الاستحباب.

قال ابن حجر: واختلف في النساء، فقيل: دُخلن في عموم الإذن، وهو

---

١. فتح الباري: ١٤٨/٣.

قول الأكثر. وقيل: الإذن خاص بالرجال، ولا يجوز للنساء زيارة القبور، وبه قال الشيخ أبو إسحاق في المهذب.[١]

وقال السندي في شرحه على سنن النسائي عند شرح قوله ﷺ: «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها». فيه جمع بين الناسخ والمنسوخ، والإذن بقوله «فزوروها»، قيل: يعمّ الرجال والنساء، وقيل: مخصوص بالرجال، كما هو ظاهر الخطاب، لكن عموم علّة التذكير الواردة في الأحاديث قد يؤيد عموم الحكم، إلّا أن يمنع شمول قوله «وتذكر الآخرة» للنساء لكثرة غفلتهن.[٢]

ونقل النووي في شرحه على «صحيح مسلم» أقوالاً ثلاثة:

أ. الحرمة ، ب. الكراهة،ج. الجواز.[٣]

هذه الكلمات تعرب عن اختلاف الآراء وإن كان الأكثر على الجواز، وهو الحقّ المتعيّن للأدلة التالية:

١. حديث عائشة

أخرج النسائي في سننه عن عائشة، أنّها قالت: ألا أُحدِّثكم عنّي و عن النبي ﷺ ؟ قلنا: بلى، قالت: لمّا كانت ليلتي التي هو عندي ـ تعني: النبي ﷺ ـ انقلب فوضع نعليه عند رجليه، وبسط طرف إزاره على فراشه، فلم يلبث إلّا ريثما ظن قد رقدتُ، ثمّ انتعل رويداً، وأخذ رداءه رويداً، ثمّ

---

١. فتح الباري: ١٤٨/٣.
٢ . سنن النسائي، بشرح السيوطي والسندي: ٨٩/٤
٣. شرح صحيح مسلم للنووي: ٤٩/٧.

فتح الباب رويداً، وخرج رويداً، وجعلت درعي في رأسي واختمرت وتقنعت إزاري، وانطلقت في أثره، حتّى جاء البقيع، فرفع يديه ثلاث مرات فأطال، ثمّ انحرف فانحرفت، فأسرع فأسرعت، فهرولَ فهرولتُ، فأحضرَ فأحضرتُ، وسبقته فدخلتُ فليس إلّا أن اضطجعتُ، فدخل فقال : ما لك يا عائشة حشيا رابية؟.

قالت: لا، قال: لِتُخْبِرَنِّي أو لِيُخْبِرَنِّي اللطيف الخبير، قلت: يا رسول اللّٰه: بأبي أنت وأُمّي فأخبرته الخبر، قال: فأنتِ السواد الذي رأيت أمامي، قالت: نعم. فلهزني في صدري لهزة أوجعتني، ثمّ قال: أظننت أن يحيف اللّٰه عليك ورسوله، قلت: مهما يكتم الناس فقد علمه اللّٰه.

قال : فإنّ جبرئيل أتاني حين رأيت ولم يدخل عليَّ، وقد وضعت ثيابك فناداني فأخفى منك، فأجبته فأخفيته منك، فظننت أن قد رقدتِ وكرهتُ أن أُوقظك وخشيتُ أن تستوحشي، فأمرني أن آتي البقيع فأستغفر لهم، قلت: كيف أقول يا رسول اللّٰه؟

قال: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، يرحم اللّٰه المستقدمين منّا والمستأخرين، وإنّا إن شاء اللّٰه بكم لاحقون.[1]

وجه الدلالة: أنّ تعليم الزيارة آية جوازالعمل بها.

مضافاً إلى أنّ قوله: «وكرهت أن أُوقظك» مشيراً إلى أنّه ﷺ

---

١. سنن النسائي: ٩١/٤، الأمر بالاستغفار للمؤمنين؛ صحيح مسلم: ٦٤/٣، باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها. واللفظ في المتن للنسائي، وبين النقلين اختلاف طفيف. قوله «حَشْيا»: مرتفعة النفس.

كره إيقاظها لتشاركه في زيارة البقيع.

نعم ليس في الرواية ما يدلّ على دخولها البقيع، وإنّما خرجت من بيتها للاطلاع على حال الرسول، وأنّه إلى أين ذهب، لكن الاستدلال ليس منصبّاً على دخولها البقيع وزيارتها مع النبي، بل هو منصبّ على أنّه ﷺ علّمها الزيارة، وعندئذٍ لا يخلو الحال من صورتين:

الصورة الأُولى: علّمها وكانت الزيارة للنساء مستحبة أو جائزة.

الصورة الثانية: علّمها وكانت الزيارة لهنّ محرمة.

فعلى الأُولى يثبت المطلوب، وعلى الثانية يلزم اللغوية كما هو واضح، لأنّه ﷺ كيف يعلمها الزيارة المحرمة، وهذا أشبه بتعليم الحرام؟!

وربما يتصوّر: إنّما تعلّمت لتزور البقيع من بعيد، ولكن هذا التصوّر من السخافة بمكان، لأنّ الزيارة عبارة عن حضور الزائر لدى المزور، فما معنى الزيارة من بعيد؟! ولو كانت الغاية من التعليم هو ذاك النوع من الزيارة كان عليه ﷺ أن ينبهها ويأمرها بذلك.

على أنّ معنى قولها: «كيف أقول؟» أي: كيف أقول عند زيارتي البقيع كزيارتك إيّاه؟ فعلّمها الرسول نفس ما كان يقوله عند زيارته.

٢. حديث بريدة

أخرج مسلم في صحيحه، عن بريدة، قال: قال رسول اللّه ﷺ: نهيتُكم عن زيارة القبور فزوروها.[1]

---

١. صحيح مسلم:٦٥/٣، باب استئذان النبي ربّه في زيارة قبر أُمّه.

وأخرجه النسائي في سننه عنه مثل ذلك، وزاد : فمن أراد فليزر ولا تقولوا هجراً.[١]

٣. حديث أبي هريرة

وأخرج ابن ماجة في سننه، عن أبي هريرة، قال: قال رسول اللّه ﷺ: «زوروا القبور فإنّها تذكّركُم الآخرة».

وفي نقل آخر: «فزوروا القبور فإنّها تذكّركم الموت».[٢]

٤. حديث ابن مسعود

أخرج ابن ماجة في سننه، عن ابن مسعود، انّ رسول اللّه ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، فإنّها تُزهّد في الدّنيا وتذكّر الآخرة».[٣]

قال ابن حجر: وقد أخرج مسلم حديث بريدة، وفيه نسخ النهي عن ذلك، ولفظه : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» وزاد أبو داود والنسائي في حديث أنس: «فإنّها تذكر الآخرة»، وللحاكم من حديث فيه: «وترقُّ القلب وتدمع العين، فلا تقولوا هجراً» أي كلاماً فاحشاً.

وله من حديث ابن مسعود: «فإنّها تزهد في الدّنيا»، ولمسلم من

---

١. سنن النسائي: ٨٩/٤، باب زيارة القبور.

٢. سنن ابن ماجة: ٥٠١/١، حديث ١٥٧٢.

٣. سنن ابن ماجة: ٥٠١/١، حديث ١٥٧١.

حديث أبي هريرة مرفوعاً: «زوروا القبور فإنّها تذكّر الموت».[١]

وجه الاستدلال: هو عموم الخطاب للرجال والنساء ولا يضرّ تذكير الضمير، لما ثبت في محلّه من أنّ خطابات القرآن والسنّة تعمّ الصنفين إلّا ما خرج بالدليل، وقوله سبحانه: ﴿وَأَقيمُوا الصَّلاة وآتُوا الزَّكاة﴾[٢]؛ ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوّي وَعَدُوَّكُمْ أَولياء﴾[٣]؛ ﴿أَنْ لا تشركُوا بِهِ شَيئاً﴾[٤] إلى عشرات الأمثال، يعم الصنفين بلا ريب ومنه هذا الحديث.

أضف إلى ذلك: أنّ التعليل في الحديث آية الشمول، لأنّ قوله: «فإنّها تذكّركم الآخرة» لا يقبل التخصيص، وقد قرر في علم الأُصول أنّ العلّة تعمّم وتخصّص، وهل يصحّ في منطق العقل الصريح، اختصاص ما يذكّر الآخرة بالرجال وحرمان النساء منه؟!

٥. حديث أنس بن مالك

أخرج البخاري في صحيحه، عن أنس بن مالك، قال: مرّ النبي ﷺ بامرأة تبكي عند قبر، فقال: اتقي اللّه واصبري، قالت: إليك عنّي فإنّك لم تُصب بمصيبتي ولم تعرفه.

فقيل لها: إنّه النبيّ ﷺ، فأتت باب النبي ﷺ فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: إنّما الصبر عند الصدمة الأُولى.[٥]

---

١. فتح الباري: ١٤٨/٣.
٢. البقرة: ١١٠.
٣. الممتحنة: ١.
٤. الأنعام: ١٥١.
٥. صحيح البخاري: ٧٩/٢، باب زيارة القبور

قال ابن حجر في تفسيره: قوله : «الصدمة الأُولى» في رواية الأحكام «عند أوّل صدمة» ونحوه مسلم، والمعنى إذا وقع الثبات أوّل شيء يهجم على القلب من مقتضيات الجزع، فذلك هو الصبر الكامل الذي يترتب عليه الأجر، وأصل الصدم ضرب الشيء الصلب بمثله، فاستعير للمصيبة الواردة على القلب.[1]

وجه الدلالة: أنّ النبي ﷺ أوصاها بالتقوى والصبر، وكأنّها قالت في كلامها شيئاً يخالف التقوى.

قال القرطبي: الظاهر أنّه كان في بكائها قدر زائد من نوح أو غيره، ولهذا أمرها بالتقوى.

قال ابن حجر: ويؤيده أنّ في مرسل يحيى بن كثير: «سمع منها ما يكره فوقف عليها» فلو كان وقوفها على القبر وزيارتها له أمراً محرماً كان عليه أن يردعها عنه، مع أنّه ﷺ أمرها في كلا اللقاءين بالصبر.

٦. زيارة عائشة قبر أخيها

أخرج الترمذي في سننه، عن عبد الله بن أبي مليكة، قال: توفّي عبد الرحمن بن أبي بكر بـ«حبشىٰ»، قال: فحمل إلى مكة فدفن فيها ، فلمّا قدمتْ عائشة، أتت قبر عبدالرحمن بن أبي بكر، فقالت:

وكنّا كندماني جذيمة حِقْبةً من الدهر حتى قيل : لن يتصدعا

---

١. فتح الباري: ١٤٩/٣، باب زيارة القبور.

فـــلما تـــفرقنا كـأنّي ومـالكا لطول اجتماع لم نَبِتْ ليلة معا

ثمّ قالت: واللّه لو حضرتك ما دفنت إلّا حيث متَ، ولو شهدتك ما زرتك.[١]

والمتبادر من العبارة أنّها لمّا قدمت مكة ذهبت إلى زيارة قبر أخيها لا انّها مرّت عليه عفواً في طريقها إلى مكة.

وأمّا قولها: ولو شهدتك لما زرتك، فهو بمعنىٰ انّي لم أؤدّي حقّك في حال حياتك، فلذلك أزورك بعد مماتك ولو كنت مؤدية لحقّك لما تحمّلت عبء زيارتك.

٧. زيارة السيدة فاطمة عليها السلام قبر حمزة

أخرج الحاكم في مستدركه، عن علي بن الحسين، عن أبيه: أنّ فاطمة عليها السلام بنت النبي صلى الله عليه وآله كانت تزور قبر عمّها حمزة كلّ جمعة وتبكي عنده.

قال الحاكم بعد نقل هذا الحديث: رواته عن آخرهم ثقات.[٢]

هذه الروايات العديدة الصحيحة تدل بوضوح على جواز الزيارة للنساء، ومن أمعن النظر فيها يقف على أنّ المسألة من الوضوح بمكان، غير أنّه إكمالاً للبحث نذكر دليل المخالف، وهي ليست إلّا شبهاً طارئة.

---

١. سنن الترمذي: ٣٧١/٣، باب ما جاء في الرخصة في زيارة القبور، الحديث ١٠٥٥.

٢. مستدرك الحاكم: ١ / ٣٧٧، كتاب الجنائز.

دليل من لم يجوّز للنساء زيارة القبور

احتجّ المخالف بوجوه:

الأوّل: بما أخرجه الترمذي، عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ لعن زوّارات القبور.[١]

وأخرجه ابن ماجة عن حسّان بن ثابت، وعن ابن عباس واللفظ في الجميع واحد.

قال الترمذي صاحب السنن: وقد رأى بعض أهل العلم أنّ هذا كان قبل أن يرخّص النبي في زيارة القبور، فلمّا رخّص دخل في رخصته الرجال والنساء.

وقال بعضهم: إنّما كره زيارة القبور للنساء لقلة صبرهنّ وكثرة جزعهنّ.[٢]

قال الشنقيطي: واختلفوا فيمن رخص له، فقيل للرجال دون النساء...، وقيل: هو عام للرجال والنساء... وبعد أن ذكر دليل المانعين والمجيزين، قال: فعلىٰ صيغة المبالغة: «زوّارات» لا تشمل مطلق الزيارة، وإنّما تختص للمكثرات، لأنهن بالإكثار لا يسلمن من عادات الجاهلية من تعداد مآثر الموتىٰ المحظور في أصل الآية [يعني قوله تعالى: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾[٣]]،

---

١. سنن الترمذي: ٣٧١/٣، باب ما جاء في كراهية زيارة القبور للنساء من كتاب الجنائز، الحديث ١٠٥٦.

٢. المصدر نفسه.

٣. التكاثر: ١.

أمّا مجرد زيارة بدون إكثار ولا مكث، فلا.[١]

أقول: إنّ أمر هذا الحديث دائر بين كونه منسوخاً أو مخصصاً، فلو ورد قبل الترخيص كان عموم الترخيص «فزوروا» ناسخاً والحديث منسوخاً، وإن ورد بعد الترخيص يكون مخصّصاً، فإذا دار أمره بين كونه متروكاً أو معمولاً به فلا يحتج به.

الثاني: ما أخرجه ابن ماجة عن إبن الحنفية، عن علي، قال: خرج رسول الله ﷺ فإذا نسوة جلوس، فقال: ما يجلسكنّ؟ قلنَ: ننتظر الجنازة.

قال: هل تغسلن؟ قلن: لا، قال: هل تحملن؟ قلن: لا.

قال: هل تدلين فيمن يدلي؟ قلن: لا.

قال: فأرجعنَ مأزورات غير مأجورات.[٢]

إنّ الحديث قاصر سنداً ودلالة.

أمّا السند ففيه دينار أبو عمر (ابن عمر).

قال أبو حاتم في حقّه: إنّه ليس بالمشهور، وقال الأزدي: متروك، وقال الخليل في الإرشاد: كذّاب، وقال ابن حبان: يخطئ.

فهل يمكن أن يستدل بحديث كهذا؟!

وأمّا الدلالة ففيها أوّلاً: أنّ النبيّ ﷺ يذم النسوة اللواتي لم يكن لهنّ أيّة مسؤولية في تجهيز الميّت، وإنّما جلسنَ للنظر والمشاهدة، وإلّا فلو كان لهنّ مهمة معينة فتنعكس القضية، ويكنّ مأجورات لا مأزورات، ولذلك

---

١. أضواء البيان: ٩ / ٧٩.

٢. سنن ابن ماجة: ٥٠٢/١، باب ما جاء في اتباع النساء الجنائز، الحديث ١٥٧٨.

سألهن النبي ﷺ عن وجه جلوسهن فلمّا علم حالهنّ ندد بهنّ.

وثانياً: أنّ غاية ما يمكن حمل الرواية عليه هو النهي عن اتّباع النساء الجنائز، وقد نقله الترمذي أيضاً تحت هذا العنوان وهو أمر مكروه بالاتّفاق، ويدلّ عليه حديث أُمّ عطية حيث قالت: «نهينا عن اتّباع الجنائز، ولم يعزم علينا».[١]

قولها: «ولم يُعزم علينا» أي ولم يوجب علينا، والمراد أنّه لم يقطع علينا بالنهي ليكون حراماً فهو مكروه تنزيهاً.[٢]

وأين هذا ممّا نحن فيه من زيارة القبور للنساء حيناً بعد حين؟!

وختاماً نلفت نظر القارئ إلى نكتة، وهي: أنّ الإسلام دين الفطرة، والشريعة السهلة السمحة.

قال ﷺ: «إنّ هذا الدين لمتين فأوغلوا فيه برفق».

فمنع المرأة المؤمنة الصالحة التي دفنت فلذة كبدها تحت ركام من التراب عن زيارة قبر ولدها على طرف النقيض من الشريعة السهلة السمحة، التي لا تجبر أحداً على كبت أحاسيسه وعواطفه في قلبه دون إظهارها.

الآن حصحص الحقّ وبان بأجلى مظاهره وتبين أنّ القول بالجواز هو القول الحقّ المتعيّن.

أرجو من الله سبحانه أن يحقّ الحقّ ويبطل الباطل ويجمع شمل المسلمين، ويرزقهم توحيد الكلمة كما رزقهم كلمة التوحيد، والمسلمون ـ

---

١. سنن ابن ماجة: ٥٠٢/١، باب ما جاء في اتباع النساء الجنائز، الحديث ١٥٧٨.

٢. سنن ابن ماجة: ٥٠٢/١، باب ما جاء في اتباع النساء الجنائز، الحديث ١٥٧٨.

مع تفرّقهم في الفروع والأحكام ـ تجمعهم مشتركات عديدة.

ولنعم ما قال شاعر الأهرام:

إنّا لتجمعنا العقيدة أُمّة ويضمّنا دين الهدى اتباعا

ويؤلّف الإسلام بين قلوبنا مهما ذهبنا في الهوى أشياعا

وفي الختام نعكس رأي الإمامية في مسألة زيارة القبور للنساء ونكتفي بكلمة العلّامة الحلي في كتاب «منتهى المطلب» الذي ألّفه في الفقه المقارن، قال:

الرابع: يجوز للنساء زيارة القبور، وعن أحمد روايتان: إحداهما: الكراهة.

لنا: ما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزورها» وهو بعمومه يتناول النساء.

وعن ابن أبي مليكة انّه قال لعائشة: يا أُمّ المؤمنين من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمن بن أبي بكر، فقلت لها: أليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن زيارة القبور؟ قالت: نعم، قد نهى ثمّ أمر بزيارتها.[1]

ومن طريق الخاصة: ما رواه الشيخ عن يونس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ فاطمة عليها السلام كانت تأتي قبور الشهداء في كلّ غداة سبت، فتأتي قبر حمزة و تترحم عليه وتستغفر له»[2].[3]

---

١. المستدرك للحاكم: ٣٧٦/١؛ سنن البيهقي: ٧٨/٤.

٢. مرّ مصدر الرواية ولاحظ التهذيب للشيخ الطوسي: ٤٦٥/١ برقم ١٥٢٣.

٣. منتهى المطلب: ٤٣٠/٧.

الرسالة المائة

أحكام المعاطاة

المعاطاة

المعاطاة: لغة مصدر عاطىٰ، عطاء، ومعاطاة؛ بمعنى ناوله إياه، وفي مصطلح الفقهاء: أن يُعطي كل من الطرفين عوضاً عمّا يأخذه من الآخر.

وما ذكر من التفسير يختصّ بالمعاطاة نقداً، ولكن الأَولى تفسيرها بالنحو **التالي**: إعطاء أحد الطرفين مع أخذ الآخر، سواء أعطى الطرف الآخر شيئاً أو لا، حتّى يعمّ المعاطاة نسيئة أو سلفاً فلا يلزم التعاطي بالفعل من الطرفين، فيكون الإعطاء من المعطي بمنزلة الايجاب وأخذ الآخر بمنزلة القبول، ويكون الإعطاء منه للعوض بعد ذلك من باب الوفاء.[1] وسيوافيك تفصيله في التنبيه الثاني من التنبيهات العشرة الّتي عقدها الشيخ في نهاية المطاف.

وقد اختلفت كلماتهم في أنّها هل تفيد الإباحة أو الملكية؟ وعلى القول بالملكية هل تفيد الملكية المتزلزلة أو الملكية اللازمة؟ وتحقيق المقام يقتضي البحث في أُمور:

١. ما هو محل النزاع ؟

اختلفت كلماتهم في بيان محل النزاع إلى أقوال نأتي بها تالياً:

---

١. تعليقة السيد الطباطبائي: ٦٦.

١. قصد الطرفين الإباحة المطلقة بالأفعال والتسليط على التصرف نحو التسليط بالبيع وغيره ممّا يفيد الملك، بل ربما يذكر لفظ البيع ونحوه مريداً به الدلالة على هذا القسم من الإباحة، لا أن المراد منه الملك والتمليك البيعي، وهذه الصورة تسمى بالمعاطاة، ومفادها إباحة مطلقة للمال بعوض كذلك.

٢. قصد البيع بذلك على إرادة النقل البيعي من غير تعرض للوازم البيع من اللزوم وعدمه.

٣. أن يقع الفعل من المتعاطيين من غير قصد البيع ولا تصريح بالإباحة المزبورة.

٤. أن يقصد الملك المطلق [١].

والأوّل هو خيرة صاحب الجواهر، والثاني هو خيرة الشيخ الأنصاري وقد استظهره من كلمات الأصحاب، والثالث خيرة سيدنا الأُستاذ الحجة الكوهكمري ﷺ على ما في مذكّراتي من درسه الشريف .

والظاهر أنّ محل النزاع هو القول الثاني خصوصاً في الأُمور الجليلة.

وأمّا الأوّل فنادر جدّاً بالنسبة إلى القول الثاني، وأمّا القول الثالث أي إرادة مجرد التعاطي، والرابع أي إرادة مجرد الملك فلا أظن أن يكونا محلاً للنزاع، وإن كان السيد الحجة ﷺ مصرّاً على الثالث.

والشاهد على ما ذكرنا أنّهم يتدارسون المعاطاة المتداولة بين الناس،

---

١ . الجواهر: ٢٢ / ٢١٨ ـ ٢٢٧ .

ومن المعلوم أنَّ المتداول منها هو على ضوء القول الثاني ، وهم يقصدون التمليك والتملّك، وأمّا اللزوم وعدمه فهو من الأحكام الشرعية للبيع، فالبيّعان على الخيار ما لم يفترقا، فإذا افترقا وجب البيع.

ويشهد على ما ذكرنا عبارة الشيخ في الخلاف والمحقّق في الشرائع والعلّامة في التذكرة حيث ذكروا المعاطاة بعد القول باعتبار الصيغة في البيع، وهذا يدلّ على أن المعاطاة جامعة لعامة شرائط البيع سوى الصيغة.

قال في الخلاف: إذا دفع قطعة إلى البقلي، أو إلى الشارب، وقال: أعطني بقلاً أو ماء، فأعطاه، فإنّه لا يكون بيعاً، وكذلك سائر المحقّرات، وإنّما يكون إباحة، له أن يتصرف كل واحد منهما فيما أخذه، تصرفاً مباحاً من غير أن يكون ملكه. وفائدة ذلك، أن البقلي إذا أراد أن يسترجع البقل، أو أراد صاحب القطعة أن يسترجع قطعته كان لهما ذلك، لأنّ الملك لم يحصل لهما. وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: يكون بيعاً صحيحاً وإن لم يوجد الإيجاب والقبول، قال ذلك في المحقّرات دون غيرها.

دليلنا: إنّ العقد حكم شرعي، ولا دلالة في الشرع على وجوده هاهنا، فيجب أن لا يثبت. فأمّا الاستباحة بذلك فهو مجمع عليه، لا يختلف العلماء فيها.[1]

فإنّ الاستدلال على عدم الملكية بأنّ العقد حكم شرعي ولا عقد هنا دليل على أنّ المورد جامع لعامة الشرائط، أعني: إرادة الملكية سوى العقد،

---

١ . الخلاف: ٣ / ٤١ .

ولو كان غير قاصد للملكية كان على الشيخ أن يستدل به لا بعدم العقد، لأنّ الاستدلال بالذاتي مقدّم على الاستدلال بغيره.

وقال المحقّق: العقد هو اللفظ الدال على نقل الملك من مالك إلى آخر بعوض معلوم ولا يكفي التقابض من غير لفظ، وإن حصل من الأمارات ما يدل على إرادة البيع في الحقير أو الخطير.[١]

وقال العلّامة: الأشهر عندنا: أنّه لابدّ منها [الصيغة]، ولا تكفي المعاطاة في الجليل والحقير، مثل: أعطني بهذا الدينار ثوباً، فيعطيه ما يرضيه، أو يقول: خُذ هذا الثوب بدينار، فيأخذ ـ وبه قال الشافعي مطلقاً ـ لأصالة بقاء الملك، وقصور الأفعال عن الدلالة على المقاصد. وبعضُ الحنفية وابن سريج في الجليلة.

وقال أحمد: ينعقد مطلقاً ـ ونحوه قال مالك؛ فإنّه قال: بِعْ بما يعتقده الناس بيعاً ـ لأنّه تعالى أحلّ البيع ولم يبيّن الكيفية، فتُحال على العرف كالقبض، والبيع وقع في زمانه ﷺ كثيراً ولم ينقل اللفظ، وإلّا لتواتر.

والجواب: المعاطاة تثبت في غير البيع، فيجب عود النص إلى غيرها. ونمنع عدم التواتر، والاستغناء بالإباحة عنه.[٢]

٢. الأقوال في المسألة

ذكر الشيخ الأنصاري أنّ الأقوال في المعاطاة ستة:

---

١. شرائع الإسلام: ٢ / ٧.
٢. تذكرة الفقهاء: ١٠ / ٧.

١. اللزوم على وجه الإطلاق، وهو منقول عن المفيد في المقنعة، واستظهر الشيخ الأنصاري وجود القائل به عند الأصحاب غير المفيد أيضاً بشهادة أنّ العلّامة قال: «الأشهر عندنا أنّه لابد من الصيغة». ويقابله المشهور أنّ الصيغة غير لازمة.

٢. اللزوم بشرط كون الدال على التراضي أو المعاملة لفظاً. حكاه الشهيد الثاني عن بعض مشايخه، ثم استجوده إلّا أنّه قال بعده: إنّه مخالف لمقتضىٰ الأصل.[١]

٣. أنّ المعاطاة تفيد الملكية الجائزة. وهو خيرة المحقّق الثاني وقد حمل عليه كلمة القائلين بأنّ المعاطاة تفيد الإباحة،[٢] إلّا أنّ الحمل غريب عن مساق كلمات القائلين بالإباحة.

٤. المعاطاة تفيد إباحة جميع التصرفات حتّى المتوقّفة على الملك مع بقاء كل من العينين على ملك صاحبه، إلّا أنّه يحصل الملك اللازم بتلف إحدى العينين، أو ما هو بمنزلة التلف، بل قال في المسالك: إنّ كلّ من قال بالإباحة قال بإباحة جميع التصرفات.[٣]

٥. أنّ المعاطاة تفيد إباحة جميع التصرفات إلّا ما يتوقّف على الملك كالوطء والعتق والبيع وهو الظاهر من المبسوط.[٤]

٦. المعاطاة معاملة فاسدة. وهو خيرة العلامة في نهاية الأحكام.[٥]

---

١. مسالك الأفهام: ٣ / ١٤٧.
٢. جامع المقاصد: ٤ / ٥٨.
٣. مسالك الأفهام: ٣ / ١٤٧.
٤. المبسوط: ٣ / ١٥.
٥. نهاية الأحكام: ٢ / ٤٤٨.

٧. أنّها معاملة مستقلة مفيدة للملكية وليست بيعاً وإن كانت في مقامه. وهو خيرة كاشف الغطاء على ما حكاه السيد الطباطبائي في حاشيته.[١] واحتمله الشهيد الثاني في المسالك.[٢]

٨. ما اختاره المحقّق الشيخ هادي الطهراني، وحاصله: أنّ المعطي يعرض عن ماله ويتملّكه الآخذ بفعله، وذلك لأنّ الإعراض على قسمين:

قسم يكون إعراضاً مطلقاً لا في مقابل شيء فالناس فيه شرع سواء.

وقسم يكون في مقابل شيءٍ آخر بمعنىٰ أنّ إعراضه عنه في مقابل إعراض الآخر عن ماله. فالمعطي بإعراضه عن ماله أباح للآخر الأخذ والتصرّف.[٣]

قد عرفت أقوال الأصحاب وأنّها ثمانية، والجميع يشتركون في القول بالصحة إلّا القول السادس ـ أعني: خيرة العلامة في «نهاية الأحكام» ـ فهو قائل بالفساد، ولكنّه قول غير صحيح لانعقاد الإجماع على الصحّة بين المسلمين، ولم يقل به أحد لا قبله ولابعده، وسيوافيك البحث فيه تحت عنوان أدلّة القائلين بلزوم الصيغة في صحة البيع. فالذي يَهُمّنا للدراسة هو بقية الأقوال، وهي بين ما يرى أنّ المعاطاة تفيد الإباحة، وأُخرى تفيد الملكية؛ فنقدم البحث عن القول بالإباحة ثم نرجع إلى القول بإفادتها للملكية.

---

١. تعليقة السيد الطباطبائي: ٦٨.
٢. المسالك: ٣ / ١٥١.
٣. هذا ما حكاه عنه سيدنا الأُستاذ الحجة الكوهكمري في درسه الشريف على ما في مذكّراتي ـ المؤلف.

٣. حكم المعاطاة على القول بالإباحة

إنّ القول الرابع والخامس يشتركان في أنّ المعاطاة تفيد الإباحة غير أنّ الرابع يقول بإباحة كل شيء حتّى المتوقّفة على الملك، ولكن الخامس يخصّها بما لا يتوقّف عليه كالعتق والبيع، فنقول:

الّذي يمكن أن يكون أساساً للقول بالإباحة هو أحد الأمرين :

١. قصد المتعاطين الإباحة .

٢. قصد الإعطاء مجرداً عن قصد الملكية أو قصد الإباحة، وكان السيد المحقّق الكوهكمري ﷺ يصرّ على أنّ محل النزاع هو الثاني وكان يستشهد ببعض الكلمات، كما قال الشيخ في الخلاف: مثلاً إذا دفع قطعة إلى البقلي أو الشارب فقال: أعطني بها بقلاً أو ماءً فأعطاه فإنّه لا يكون بيعاً... الخ، وقال ابن إدريس: فإذا دفع قطعة إلى البقلي أو الشارب فقال: أعطني، فإنّه لا يكون بيعاً ولا عقداً، لأنّ الايجاب والقبول ما حصلا... الخ. إلى غير ذلك من الكلمات الظاهرة في أنّ محل النزاع فيما إذا صدر من الطرفين الإعطاء من دون أن يكون هناك قصد الإباحة أو قصد الملكية، وبما أنّ الإباحة هي القدر المتيقّن قيل: إنّ المعاطاة مفيدة للإباحة.

وكلا الأمرين منتفيان **أمّا أوّلاً**: فلأنّ موضوع البحث هو المعاطاة المتداولة بين الناس، المقرونة بقصد التمليك لا قصد الإباحة ولا مجرد الإعطاء والأخذ من دون أن يقترن بأحدهما، ولو صحّ فإنّما يصحّ في المحقّرات على احتمال، كالبقل وغيره .

وثانياً: أنّ ما أُشير إليه من الكلمات وإن كانت ظاهرة فيما يدّعيه ولكن ذيل هذه الكلمات دال على أنّ النزاع فيما إذا اجتمعت عامة الشروط إلّا الإيجاب والقبول وقد مرّ الإيعاز إليه، فكيف يمكن أن يكون محط النزاع في الإعطاء المجرد عن الإباحة والتمليك؟

والّذي يمكن أن يقال في نقد هذا القول هو: إنّ الإباحة إما شرعية، وإما مالكية.

أمّا الأُولى: فكالوضوء من الأنهار الكبيرة، وقد أباح الشارع الانتفاع بها حتّى وإن لم يكن المالك راضياً.

وأمّا الثانية: فهي على قسمين تارة يكون التصرف موقوفاً على إحراز الرضا فقط كصلاة الضيف في بيت مضيفه بلا استئذان لأنّه يعلم برضاه.

وأُخرى يتوقّف على الإذن بشرط الكاشف بأن يكون الموضوع هو الإذن المقترن به، وهذا كالوكالة فإنّها قائمة بإذن الموكّل مع قرينة كاشفة عن إذنه، وهذا ما يسمّى بالعقود الإذنية أو العقود الجائزة، والكاشف هو أعمّ من القول أو الفعل.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ القول بالإباحة لا يخلو عن أحد هذه الوجوه الثلاثة: أمّا الإباحة الشرعية فهي منتفية جدّاً، إذ لم تصدر أيةُ إباحة من الشارع في مورد المعاطاة.

وبذلك يظهر ضعف ما أفاده المحقّق الخوئي من أنّ مراد القائلين من الإباحة هو الإباحة الشرعية وموضوعها التعاطي الخارجي والمقصود به

الملك، وقد حكم بها الشارع عند تحقّق موضوعها كما حكم بإباحة أموال الناس من المتضررين عند المخمصة والمجاعة.[١]

يلاحظ عليه: أنّ الإباحة الشرعية عبارة عما ورد فيه دليل خاص كما في الأنهار الكبيرة، ونظيرها ما أشار إليه من أكل أموال الناس عند المخمصة والمجاعة بشرط الضمان، ولم يرد في مورد المعاطاة دليل خاصّ يدل عليها، فالقول بالإباحة الشرعية أضعف الأقوال.

وأمّا الإباحة المالكية بكلا المعنيين فتكون محددة بالمقدار المنكشف ومقدار ما أحرزت رضايته فربما يكون المنكشف جواز التصرفات غير المتوقّفة على الملك، وأُخرى يكون أوسع من ذلك، ولكن تسمية ذلك معاملة أو بيعاً غير صحيح، بل لا يحتاج إلى البحث، إذ من المعلوم أنّ المأذون يتصرف في مال الآذن بمقدار رضاه.

تأويل الإباحة بالملكية المتزلزلة

ثم إنّ القول بالإباحة مع قصد المتعاطيين الملكية لمّا كان أمراً غريباً، قام المحقّق الثاني بتأويل كلماتهم، فقال: «وما يوجد في عبارة جمع من متأخّري الأصحاب: من أنّها تفيد إباحة، وتلزم بذهاب إحدى العينين، يريدون به: عدم اللزوم في أوّل الأمر، وبالذهاب يتحقّق اللزوم، لامتناع إرادة الإباحة المجردة عن أصل الملك، إذ المقصود للمتعاطيين إنّما هو الملك،

---

١. مصباح الفقاهة: ٢ / ١٠٣ ـ ١٠٤.

فإذا لم يحصل كانت فاسدة ولم يجز التصرف في العين، وكافّة الأصحاب على خلافه».[١]

ولا يخفىٰ أنّ القول بالإباحة مع قصد المتعاطيين التمليك وإن كان غريباً، ولكن حمل الإباحة على الملكية المتزلزلة أغرب، لأنّها تخالف ظاهر كلماتهم في غير مورد.

لزوم تأسيس قواعد جديدة على القول بالإباحة

إنّ الشيخ الأكبر كاشف الغطاء نصر المحقّق الثاني في شرحه [٢] على قواعد العلّامة قائلاً بأنّ القول بالإباحة المجردة مع قصد المتعاطيين التمليك وحصول الملكية بالتصرف مستلزم لتأسيس قواعد جديدة، وذكر منها ما يلي:

١. العقود تابعة للقصود، فالقول بالإباحة مع قصد المتعاطيين التمليك، يناقض تلك الضابطة.

٢. أنّ القول بالإباحة يلزمه الالتزام بأحد الأمرين على سبيل مانعة الخلو، وهما:

أ. الالتزام بأنّ إرادة التصرف في المأخوذ بالمعاطاة، مملّكة.

ب. الالتزام بأنّ التصرف بنفسه من المملّكات، وكلّ من الأمرين بعيد.

٣. تعلّق الخمس بما في يد أحد المتعاطيين ـ إذا زادت عن المؤونة ـ مع أنّه ليس بمالك ونظيره الزكاة.

---

١. جامع المقاصد: ٤ / ٥٨.

٢. مخطوط لم ير النور.

٤. كون التصرف من جانب مملّكاً للجانب الآخر.

٥. كون التلف السماوي من جانب مملكاً للجانب الآخر.

٦. يجوز للآخذ بالمعاطاة أن يتصرف في النماء الحادث من المأخوذ بالمعاطاة قبل التصرف فيما أخذ (العين).

فإن قلنا: إنّ حدوث النماء مملّك للنماء فقط لا للأصل فهو بعيد. إذ لا وجه للتفكيك.

وإن قلنا: بأنّ حدوث النماء مملك للفرع وللأصل فهو بعيد أيضاً، لأنّ ظاهر أكثر الفقهاء توقّف ملكية الأصل على التصرف فيه .

وإن قلنا: بأنّ التصرف في النماء مستند إلى إذن المالك، فهو بعيد، لأنّ مالك الأصل لم يأذن للمباح له .

ثم إنّ الشيخ الأنصاري ومن جاء بعده أجابوا عن هذه الإشكالات، ونحن في غنىً عن الخوض فيها وما قيل حولها، لما عرفت من عدم صحة القول بالإباحة، فالدفاع عن فرضية غير صحيحة أمر غير ملزم.

الأُمور الملزمة على القول بالإباحة

ثم إنّ القائلين بأنّ المعاطاة مفيدة للإباحة قالوا بانقلابها إلى اللزوم بالأُمور التالية:

١. تلف العينين.

٢. تلف أحدهما.

٣. نقل العينين أو أحدهما بعقد لازم.

٤. امتزاجهما بغيرهما من أموال البائع والمشتري امتزاجاً يمنع التراد، أو امتزاج أحدهما كذلك.

٥. التصرف المغيّر للصورة كطحن الحنطة وفصال الثوب ـ كل ذلك على مبنى الملكية الجائزة أو الإباحة ـ وسيوافيك البحث عن ملزمات المعاطاة على القول بالإباحة في التنبيه السادس .

هذا كلّه حول القول بالإباحة الّتي عليها القول الرابع والخامس.

٤. المعاطاة مفيدة للملكية اللازمة والاستدلال عليها بوجوه سبعة

إنّ القول بأنّ المعاطاة تفيد الملكية يتصوّر على وجهين:

١. المعاطاة مفيدة للملكية اللازمة كما حُكي عن المفيد وغيره من علماء أهل السنّة.

٢. أنّها مفيدة للملكية الجائزة .

فلندرس القول الأوّل، وأمّا الثاني فقد مرّ الكلام فيه نقلاً عن المحقّق الثاني.

وأساس القول: إنّ المعاطاة بيع كالبيع اللفظي وتشاركه في عامّة الاحكام حتّى اللزوم، ويدل على ذلك الأُمور السبعة التالية:

١. انّ المعاطاة هي الأصل، والبيع بالصيغة فرع لها

إنّ أساس حياة الإنسان منذ أن وجد على سطح هذا الكوكب هو التعاون ورفع الحاجات عن طريق المعاطاة، خصوصاً عندما كانت الحياة بسيطة، فكان يعطي ما اصطاده من السمك مقابل الحنطة الّتي زرعها الآخرون .

ولم تكن المعاطاة مختصة بمورد دون مورد، بل كانت تعم موارد الإجارة والهبة والرهن إلى غير ذلك من الموارد.

فبساطة الحياة ، ومحدودية الممتلكات، ألزمت الناس للتعامل بهذا النوع من العقود من دون استخدام لفظ أو إيجاب وقبول.

ولمّا اتّسعت الحضارة وكثرت الممتلكات ـ خاصة ما لا يقبل النقل ـ حل البيع اللفظي والإيجاب والقبول مكان الإعطاء والأخذ، إذ رب متملّك غير خاضع للإعطاء باليد والأخذ بها . وربما لا يقتصرون بالمقابلة اللفظية إلّا مع ضم الكتابة إليه. فلو كان الفرع ـ أعني: البيع بالايجاب والقبول ـ مفيداً للملكية اللازمة فليكن الأصل كذلك.

والظاهر أنّ مسألة المعاطاة طرحت في القرن الثاني من الهجرة، وزعم كثير من فقهاء السنّة أنّ الأصل في البيع هو الإيجاب والقبول، فصار هذا سبباً للاختلاف في المعاطاة، ولمّا دخلت هذه المسألة في كتبنا الفقهية وأخذها الأصحاب بالبحث والدراسة ظهرت بينهم آراء، ولو أنّ الفقهاء تدارسوا تاريخ اقتصاد المجتمع البشري ووسائلهم في رفع حاجاتهم لربما توصلوا

إلى ما روي عن المفيد وغيره من أنّ المعاطاة مفيدة للملكية اللازمة، وأنّها لو لم تكن أَولى من البيع بالصيغة فليست أقل منه.

٢. وجود المعاطاة في عصر الرسالة

قد كانت المعاطاة رائجة في عصر النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام حتّى أنّ «مارية» وُهبت للنبي صلى الله عليه وآله من دون أن يكون هناك إيجاب لفظي وقبول مثله، حيث إنّ النجاشي ملك الحبشة أرسلها إلى النبي صلى الله عليه وآله، ولم يرد في التاريخ ولا في الحديث أنّه كان هناك إيجاب وقبول.

هذا ولم يرد في آية ولارواية حكم حول المعاطاة مع كثرة الابتلاء به، فلو كان للمعاطاة حكم خاص وراء البيع عند الشرع لزم التنبيه عليه.

٣. السيرة المستمرة بين العقلاء

السيرة المستمرة بين المسلمين من زمان النبي صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا على إجراء أحكام البيع على المأخوذ بالمعاطاة ولا يفرقون بينه وبين المأخوذ بالصيغة، ولعمري أنّه ممّا لا يقبل الإنكار ودعوى أنّه مبني على عدم المبالاة كماترى، بل من المعلوم أنّ الأئمة وأصحابهم بل سائر الناس من العلماء والعوام كانوا يتصرّفون في الهدايا والعطايا تصرف الملّاك ولم يعهد من أحد منهم إجراء الصيغة فيها، مع أنّه لا فرق بينها وبين البيع بناء على اعتبارها في الملكية، فتدبر .

ومن هنا يُعلم ضعف ما أفاده الشيخ الأنصاري حول هذا الاستدلال حيث قال:

وأمّا ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث فهي كسائر سيرهم الناشئة عن المسامحة وقلة المبالاة في الدين ممّا لا يحصى في عباداتهم ومعاملاتهم وسياساتهم كما لا يخفى.[1]

أقول: لو كان ملاك الاستدلال بالسيرة المستمرة بين المتشرعة بما هي هي لكان لما ذكره الشيخ وجه، ولكن ملاك الاستدلال في الواقع هو وجود السيرة المستمرة من عصر النبي والأئمة عليهم السلام مع عدم ردع منهم على تلك السيرة، فاحتمال صدور المتشرعة عن المسامحة. وإن كان غير منتفٍ لكن سكوت أئمة أهل البيت عليهم السلام في المقام يكشف عن كونها سيرة صالحة.

وأمّا اهتمام العقلاء في جلائل الأُمور باللفظ بل بالكتابة لأجل دفع بعض الشكوك التي تعتري مورد المعاملة حتّى أنّ كثيراً منهم لا يكتفي باللفظ في بيع غير المنقول فضلاً عن المعاطاة، بل لا يقنع إلّا بالكتابة؟ إمّا بخط العلماء الذين يرجع الناس إليهم في معاملاتهم وأنكحتهم، أو بالتسجيل في المكاتب الرسمية.

٤. إجماع العلماء على الصحّة

أجمع العلماء على جواز التصرفات حتّى المتوقفة على الملك، إلّا العلّامة في كتاب النهاية فقد منع عنه، إلّا أنّه رجع عن ذلك في غيره.

---

١. المتاجر: ٨٣، طبعة تبريز.

٥. جريان البراءة عن شرطية الصيغة

إنّ المسألة راجعة إلى الشك في شرطية الصيغة على انعقاد البيع ولا دليل عليها، وعدم الدليل في مثل هذه المسألة دليل العدم لأنّه لو كان لبان، ووجب على الشارع البيان، وما استدل به من الروايات على لزوم الإيجاب والقبول لا دلالة فيه على ما يرتؤون، كما سيوافيك.

٦. البيع طبعه اللزوم

المعاملات الرائجة بين الناس على قسمين: قسم يقتضي طبعها اللزوم، لأنّ الغاية المتوخاة منها لا تحصل إلّا إذا كان لازماً، وهذا كالبيع والنكاح والإجارة والمضاربة والمساقاة فإنّ طبعها هو اللزوم، وعروض الخيار كأنّه استثناء أو تخصيص، فما لم يكن هناك دليل على عدم اللزوم يؤخذ بهذا الأصل.

وقسم آخر يقتضي طبعها عدم اللزوم، كالوكالة والعارية والهبة والوديعة والأمانة، وهذا ما يسمّى بالعقود الإذنية فإنّ بناءها على الجواز وإنّما يلزم بالعرض.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المعاطاة من البيع، وقد مرّ أنّ طبع البيع هو اللزوم إلّا ما خرج بالدليل.

٧. الاستدلال بالآيات الثلاث: على الصحة واللزوم [١]

أ. قوله سبحانه: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾.

ب. قوله سبحانه: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[٢].

ج. قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

وإليك دراستها، واحدة تلو الأُخرى.

الآية الأُولى:

آية حلّ البيع

قال سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٣].

الاستدلال بالآية يتوقّف على بيان أُمور:

---

١. الغاية من الاستدلال بالآيات هو إثبات لزوم المعاطاة بعد ثبوت صحتها، والمهم في المقام هو إثبات اللزوم، فتدبر.

٢. النساء: ٢٩.

٣. البقرة: ٢٧٥.

الأوّل: ما هو معنى أحلّ في الآية لغةً؟

استعمل هذه اللفظ في الذكر الحكيم في المعاني التالية:

أ. الحلّ: النزول، كقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللهِ كُفْرًا وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾[١].

ب. الحل: الفتح في مقابل الشد، كقوله تعالى: ﴿وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾[٢].

ج. الحلّ: الرخصة في مقابل الحرمة بمعنى المنع، وهذا هو المتبادر في الموارد الّتي يقع فيها هذا اللفظ في مقابل الحرمة، نظير قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ﴾[٣].

هذه هي موارد استعمال «أحلّ» في القرآن الكريم[٤]، إنّما الكلام في تعيين المراد منه في الآية الكريمة.

يظهر من المحقّق الاصفهاني: أنّ الحل في الآية من الحلول بمعنىٰ القرار، والمراد أنّه تعالى أحلّه محله وأقرّه مقرّه ولم يجعله كالقمار.[٥]

وأورد عليه السيد الخوئي بأنّ أحل من الحلول وإن وقع في الاستعمالات العرفية الصحيحة الفصيحة بل في الكتاب العزيز: ﴿أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾[٦]، إلّا أنّ هذا المعنى لا يناسب الحلّ بمعنىٰ الإطلاق

---

١. إبراهيم: ٢٨. ٢. طه: ٢٧. ٣. التحريم: ١.
٤. لاحظ في ذلك، المقاييس لابن فارس.
٥. تعليقة المحقّق الاصفهاني: ٢٥. ٦. إبراهيم: ٢٨.

والإرسال الّذي ورد في بعض الآيات. ثم إنّه ﷺ اختار أنّ الحل في المقام بمعنى الإرسال، وأنّ الله قد رخّص في إيجاد البيع وأطلقه وأرسله ولم يمنع عن تحقّقه في الخارج.[1]

يلاحظ على الأمرين: أنّ أحلّ في الآية الكريمة: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ لا بمعنى الإحلال ولا بمعنى الإطلاق والإرسال، بل المراد به هو الحلّية بقرينة مقابله، أعني قوله تعالى: ﴿وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾، فالآية بصدد بيان أنّ البيع حلال والربا حرام.

وهذا نظير قوله سبحانه حاكياً عن بعضهم: ﴿وَ لاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَ هَذَا حَرَامٌ﴾[2].

الثاني: هل الآية في مقام البيان؟

الاستدلال بالآية على مورد المعاطاة ـ بل في سائر الموارد ـ مبني على أنّ تكون الآية في مقام البيان بأنّ البيع بعامة شقوقه وصوره وموارده حلال، وربّما يتصوّر أنّ الآية ليست في مقام بيان حلية البيع بعامة أشكاله، بل بصدد بيان نفي التسوية بين البيع والربا، حيث إنّ المشركين ساوّوا بينهما وقالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾، وأنّ الربح العائد إلى الإنسان من جانب الربا، كالربح العائد من جانب البيع، فنزل الوحي بنفي هذه التسوية وأنّهما ليسا بمتساويين وقال: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾، وربما يستظهر ذلك المعنى

---

١. مصباح الفقاهة: ٢ / ١٠٧.

٢. النحل: ١١٦.

من الإمعان في الآية صدراً وذيلاً. ويؤيد ذلك أنّ حلية البيع لم تكن محط كلامهم حتّى ينزل الوحي بحليته.

وقد أجاب المحقّق الاصفهاني عن الإشكال بما هذا لفظه :

إنّ منع الإطلاق في المقام بما يشترك معه سائر الإطلاقات مخدوش باشتهار التمسّك به من علماء الإسلام في موارد الشك، بل يظهر من بعض الأخبار أنّه أمر مسلم مفروغ عنه ؛ كما في الفقيه بسنده عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جُعلتُ فداك إنّ الناس يزعمون أنّ الربح على المضطر حرام وهو من الربا؟ قال: «وهل رأيت أحداً يشتري ـ غنياً أو فقيراً ـ إلّا من ضرورة[1]، يا عمر قد أحل الله البيع وحرّم الربا فأربح ولا تربي»، قلت: وما الربا؟ قال: «دراهم بدراهم مثلين بمثل» [2]. والظاهر أنّه إشارة إلى الآية الشريفة، وليس الربح على المضطر بأظهر ولا بأغلب من المعاطاة ليمنع عن شمولها بإطلاقها.[3]

وحاصل كلامه: أنّ الإمام عليه السلام استدل بإطلاق ﴿حَرَّمَ الرِّبَا﴾ على حرمته على المضطر، وشمول حرمة الربا للمضطر ليس بأظهر من شمول حلية البيع للمعاطاة.

ويمكن الجواب أيضاً عن الإشكال بوجهين آخرين:

---

١ . قوله: «غنياً أو فقيراً» عطف بيان لقوله: «أحداً» والتقدير: هل رأيت أحداً ـ غنياً كان أو فقيراً ـ يشتري إلّا من ضرورة، فالضرورة لا تبيح الربا.

٢ . الوسائل: ج ١٢، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١ .

٣ . تعليقة المحقّق الاصفهاني على المتاجر .

الأوّل: ما أفاده سيدنا الأُستاذ ﷾ وهو أنّ ردع القائلين تارةً يكون ببيان عدم التسوية، بأن يُقال: إنّهما غير مثلين، فإنّ أحدهما حلال، والآخر حرام.

وأُخرى يكون ببيان حكم الموضوعين ليكون ردعاً لهم بلازم الكلام، نحو الآية الشريفة، فإنّها ردع لهم ببيان حكم الموضوعين، فحينئذ تكون في مقام بيان حكمهما، ليترتّب عليه ردعهم، وهذا لا يضرّ بالإطلاق.[1]

وحاصل كلامه: أنّه لو كان سبحانه في مقام نفي التسوية لكان عليه أن يقول: ليس البيع مثل الربا، أو: ليسا بمتساويين نظير قول امرأة عمران: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾[2]. مع أنّا نرى أنّه في مقام نفي التسوية، أتى بشيء زائد وهو حليّة البيع وحرمة الربا فأفاد ضمناً نفي التسوية، فيُعلم من ذلك أنّ الغاية ليست نفي التسوية فقط بل هي أمر ضمني والمقصود هو الحكم بتشريع أحدهما وعدم تشريع الآخر.

الثاني: التمسك بإطلاق الحكم، وذلك لأنّه سبحانه يحكي بالجملة الماضوية عن جعل الحلية للبيع والحرمة للربا في الزمان الماضي فتكون الآية حاكية عن التشريع، لا مشرعة بالفعل، وبما أنّ الآية تحكي عن حلية البيع بلا قيد نستكشف عن كون المحكي أيضاً بلا قيد.

على أنّ الإشكال مخالف لفهم الفقهاء منذ العصور الأُولى إلى يومنا هذا فهم يستدلّون بإطلاق الآية في مقامات مختلفة.

---

١. كتاب البيع: ١ / ٩٨.

٢. آل عمران: ٣٦.

الثالث: المراد، الحلية الوضعية لا التكليفية

اختلفت كلماتهم في مفاد الآية، فهل هو بصدد بيان الحكم التكليفي ـ أعني: حلّية التصرفات ـ دون حصول التمليك والتملك كما عليه الشيخ الأنصاري، أو بصدد بيان الحكم الوضعي وأنّ البيع مشروع والربا ممنوع، وبالتالي حصول مضمونه أي التمليك والتملّك في البيع وعدمه في الربا أو بصدد بيان كلا الحكمين التكليفي والوضعي، كما هو الظاهر من المحقّق الخوئي ؟[1]

الظاهر هو المعنى الثاني، للفرق بين تعلّق لفظ «أحلّ» بالأعيان أو الأفعال كالكذب، وتعلّقه بالأسباب والأدوات.

أمّا الأوّل ـ أعني: تعلّق الحكم بالأعيان ـ فإنّ المتبادر من تعلّق النهي بالأعيان الخارجية هو حرمة التصرف والانتفاع بها . كقوله سبحانه: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْق**﴾[2].

وأمّا الثاني ـ أعني: تعلق الحلّية بالسبب ـ فإنّ البيع وإن كان اسماً للمسبّب أي المبادلة الحاصلة بالسبب القولي تارة والفعلي أُخرى لكن السبب والمسبّب معاً أداة وسبب لما يتوخّاهُ الطرفان من البيع، أعني:

---

١ . مصباح الفقاهة: ٢ / ١٠٥ .

٢ . المائدة: ٣ .

التمليك، والتملّك، ومن المعلوم أنّ السبب بهذا المعنى، إذا تعلّقت به الحلّية يراد به الحلّيّة الوضعيّة فتكون ملازمة للصحّة وتحقّق ما يتوخّاه الطرفان من العقد من حصول التمليك والتملّك .

نعم افترض بعضهم تبعاً للشيخ أنّ المراد من الحلّية، هو القسم التكليفي وحاصل كلامه ـ مع ما فيه من الإطناب ـ أنّ الآية لا تدل على التمليك والتملّك ـ على خلاف ما اخترناه ـ وذلك أنّ الحلية لا تتعلّق بالبيع لأنّه إنشاء تمليك عين بمال وحلّيته لا تحتاج إلى البيان، فلابدّ من تفسير الآية بتعلّق الحلية بالتصرفات، فالآية تدل على إباحة جميع التصرفات حتّى المتوقّفة على الملك غير أنّها تدل على الملكية في غير مورد المعاطاة لأجل قيام الاجماع على الملازمة بين حلية التصرفات والملكية، وأمّا المعاطاة فأقصى ما يمكن أن يقال: إنّ جواز التصرّفات المتوقّفة على الملك تتوقف على تقدير ملك قبل التصرف لا حصوله من أوّل الأمر، وعلى هذا فالمعاطاة لا تفيد الملكيّة بل إباحة التصرفات، غاية الأمر إذا انتهى التّصرف إلى ما لا يجوز إلّا في الملك يتملّكه المشتري عندئذ.

يلاحظ عليه: الظاهر دلالة الآية على حصول التمليك والتملّك من دون حاجة إلى الإجماع كما في غير المعاطاة، أو انتهاء الأمر إلى ما لا يجوز التصرّف إلّا في الملك من غير فرق بين كون الحلّية وضعية أو تكليفية.

أمّا على الأُولى فلأنّ المراد من الحلّية هو الحلّية الوضعية بقرينة تعلقها بالأدوات ـ فيكون ملازماً للصحة وتحقق مضمون البيع (أي التمليك) من لدن إنشائه.

أمّا على الثانية فالمراد من الحلية هو الحلية التكليفية المتعلّقة

بالتصرفات فلأن حلّية جميع التصرفات بما فيها الموقوفة على الملك تدل عرفاً على حصول الملك بالفعل،[١] من دون حاجة إلى ضم ما أفاده ﷺ من الإجماع أو انتهاء الأمر إلى ما لا يجوز إلّا في الملك .

وبذلك ظهرت دلالة الآية على التمليك والتملّك ، لأنّهما من لوازم إمضاء مقصود المتعاطيين .

الرابع: المعاطاة بيع عرفاً

كانت الأُمور الثلاثة راجعة إلى الكبرى وتحديد مفاد الآية، وهذا الأمر يبحث عن الصغرى وهي أنّ المعاطاة بيع بلا إشكال، ومن تردّد فيه فقد شك في أمر واضح لا سترة فيه، فحينئذ تنطبق عليه الآية المباركة ويكون المعنى أنّ المعاطاة بيع فله من الأحكام ما لسائر أنواع البيوع من حصول التمليك والتملّك اللازمين.

الآية الثانية:

آية التجارة

قال سبحانه: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾[٢].

الاستدلال يتوقّف على بيان أُمور:

---

١ . تعليقة المحقّق الاصفهاني: ٢٥، ولاحظ خيارات الشيخ الأنصاري: ٢١٦ . ٢ . النساء: ٢٩ .

الأوّل: ليس المراد من الأكل المعنى اللغوي بل هو كناية عن أحد أمرين:

أ. التملّك .

ب. مطلق التصرفات المتوقّفة على الملكية.

فلو قلنا بالأوّل يكون مفاد الآية في جانب المستثنى والمستثنى منه: لا تتملّكوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن يكون التملّك ناشئاً عن تجارة عن تراض، فتكون التجارة بالتراضي تفيد الملكية. فيكون مفاد الاستثناء بيان الحكم الوضعي.

ولو قلنا بالثاني يكون مفاد الآية في جانب المستثنى والمستثنى منه: لا تتصرفوا في أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن يكون التصرف ناشئاً عن تجارة. ومن المعلوم أنّ تجويز عامة التصرفات حتّى المتوقفة على الملك يلازم حصول المتوقَّف عليه.

وعلى كلّ تقدير فالتجارة عن تراضٍ إمّا مفيدة للملكية أو مفيدة لجواز التصرف الملازم للملكية.

الثاني: الظاهر أنّ الاستثناء منقطع لعدم دخول التجارة عن تراضٍ في المستثنى منه، وإلّا يلزم أن تكون جميع التجارات داخلة في الباطل موضوعاً وخارجة منه حكماً وجائزة تكليفاً، وهذا على خلاف البلاغة، فإنّ المتبادر من الآية أنّ التجارة عن تراضٍ خارج عن الباطل موضوعاً لا حكماً فقط.

وأمّا تصوير كون الاستثناء متصلاً بالنحو التالي: (لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بكل سبب ـ فإنّه باطل ـ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) فبعيد عن

الأذهان، والاستثناء المنقطع شائع في لغة العرب وكلمات البلغاء.

نعم ربما يقال بظهور الثمرة في كون الاستثناء متصلاً أو منقطعاً باستفادة الحصر على الأوّل دون الثاني، فقولنا: جاء القوم إلّا زيداً، يفيد الحصر، دون قولنا: جاء القوم إلّا حمارهم، فعلى الأوّل تدخل المعاطاة في المستثنى، لأنّه إذا لم يكن داخلاً في المستثنى منه ـ للاتّفاق على جواز الأكل فيها ـ ويكون داخلاً في المستثنى ، وعلى الثاني يحتمل أن يكون قسماً آخر غير داخل فيه.

ثم إنّ صاحب «البلغة» أقام دليلاً على أنّ الاستثناء منقطع وليس متصلاً وبذلك أبطل لزوم كون المعاطاة داخلة في «التجارة عن تراض» بل يحتمل أن تكون قسماً ثالثاً نظير أُروش الجنايات. وحاصله:

أنّ حمله على الاتصال ـ المستلزم للحصر ـ يستلزم كثرة التخصيص المستهجن لعدم حصر أسباب الحل والجواز بالمستثنى وهو التجارة عن تراض ضرورة أنّه ـ كما يحل بذلك ـ يحل بالهبات والوقوف والصدقات والوصايا وأُروش الجنايات وسائر النواقل الشرعية، والإباحات بقسميها الشرعية والمالكية. فكيف يكون مطلق غير التجارة عن تراض أكلاً بالباطل، ولا كذلك على المنقطع لرجوعه إلى ذكر السبب الخاص لا حصر الأسباب به. وعليه لا يتم الاستدلال بالآية على المدّعى .[1]

يلاحظ عليه بوجهين:

١. أنّ قسماً من المذكورات داخل في التجارة، أعني: ما يتوقّف على

---

١ . بلغة الفقيه: ٢ / ١٠٤.

القبول كالهبات والصدقات والوصايا، وإنّما تخرج أروش الجنايات ولا مانع من خروجها لندرتها. وهذا لا يستلزم الاستهجان في التخصيص.

٢. أنّ كون المعاطاة من أقسام التجارة عن تراض، أمر وجداني يحكم به كل من تدبر في الآية، وعليه فلا يتوقّف الاستدلال على استفادة الحصر من المستثنى، بل يكفي كون المعاطاة من مصاديق المستثنى وجداناً.

الثالث: أنّ الباء في قوله: ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ بمعنى السبب، فنهى عن أكل الأموال بسبب باطل، وأخرج منه التجارة عن تراضٍ. وهذا يدل على أنّ المراد بالباطل ما وراء التراضي وذلك كالقمار والسرقة والخيانة، إلّا أنّ تكون الأموال أموال تجارة، أي حاصلة بالتجارة.

وقد سبق أنّ الحكم الشرعي إذا تعلّق بالسبب يكون ظاهراً في الحكم الوضعي جوازاً ومنعاً، فتكون الآية ظاهرة في الصحة الوضعية [1] فمعنى الآية أنّ الأكل بالتجارة ، مرخّص فيه لكونها حقاً ثابتاً وطريقاً صحيحاً لتحصيل الأموال، فإذا كانت التجارة عن تراضٍ مرضية عند الشرع ومرخصة تكون المعاطاة من مصاديقها، لأنّها تجارة مرضية بين الطرفين وليست من الأسباب الباطلة، خصوصاً إذا قلنا بأنّ التجارة عن تراضٍ لا تختص بالبيع، بل تعم كلّ التجارات كالصلح والإجارة والحيازة والصيد .

فإن قلت: إنّما يتم الاستدلال بالآية إذا كان المراد بالباطل، هو الباطل العرفي كما في السرقة والخيانة والغش، وعندئذ تكون كل تجارة مقرونة

---

١ . تقدّم أنّه لو قلنا بأنّ مفاد الآية هوالحكم التكليفي لدلّت أيضاً على صحة المعاطاة وإفادتها للتمليك والتملّك.

بالتراضي خارجة عن المستثنى منه وداخلة في المستثنى. وأمّا إذا اريد به الباطل الشرعي (كالربا)، تكون الآية مجملة، إذ من المحتمل أن تكون التجارة بالمعاطاة من الباطل الشرعي وإن لم تكن كذلك عند العرف نظير الربا فهو باطل شرعاً وليس باطلاً عرفاً، وقد نقل في «مجمع البيان» عن أبي جعفر عليه السلام، أنّ الربا من مقولة الأكل بالباطل.[١]

قلت: إنّ الآية بصدد تعليم الناس التجارة المحلّلة وتمييزها عن المحرّمة فلابدّ أن تكون الآية واضحة المراد، مبيّنة المقصود، فلو أُريد به الباطل عند الشرع، تصبح الآية مجملة غير مفيدة.

وبذلك يعلم ضعف ما يظهر من المحقّق الأردبيلي حيث قال: فالآية تدلّ على عدم جواز التصرف في مال الغير بغير إذن صاحبه مالم يرد في الشرع إذن، ففي الآية إجمال.[٢]

والظاهر أنّ الآية ليس فيها إجمال، والمراد ما ليس باطلاً عرفاً، وأمّا عدّ الربا منه في الرواية، فهو داخل في الآية حكماً وتعبّداً، لا موضوعاً. نعم هو منقول في المجمع عن أبي جعفر عليه السلام مرسلاً. ورواه في الوسائل عن أبي عبدالله عليه السلام مسنداً[٣].

ودلالة الآية على الصحة واضحة، وأمّا دلالتها على اللزوم فلأنّ استرجاع المبيع بغير رضا المشتري بالفسخ، يعدّ أكلاً بغير رضاً، وهو أكل بالباطل.

---

١. مجمع البيان: ٣ / ٥٩.
٢. زبدة البيان: ٤٢٧.
٣. الوسائل: ج ١٢، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الآية الثالثة:

آية الوفاء بالعقود

قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[١].

الاستدلال بالآية على صحة المعاطاة ولزومها بالتفرق، رهن إيضاح أُمور:

الأوّل: ما هو المراد من العقد؟

الثاني: ما هو المراد من العهد؟

الثالث: ما هو المراد من الوفاء؟

الرابع: ما هي الصلة بين قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وقوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾[٢].

أمّا الأوّلان فقد تمت دراستهما في كتابنا «البيع في الشريعة الإسلامية الغرّاء»[٣]، بقي الكلام في الثالث والرابع. وإليك دراستهما:

ما هو المراد من الوفاء بالعقود؟

الإيفاء أو التوفّي، هو إعطاء الشيء وافياً غير منقوص، كقوله سبحانه:

---

١. المائدة: ١. ٢. المائدة: ١.

٣. راجع البيع في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ١ / ٤٨ ـ ٥٤.

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾[١]، فيكون المراد منه العملُ بالالتزامات بلا نقيصة، ذلك لأنّ العمل بالالتزامات أساس الحياة ولا غنى للإنسان في حياته عنه أبداً، من غير فرق بين التزام والتزام، ومن مصاديقها عقود المصالحات والمهادنات في الحروب، والتعاقد على نصر المظلوم، وعلى هذا فكلّ التزام بين بالغين عاقلين عن طيب نفس على أي شيء، كان عقداً يجب الوفاء به حسب الآية، شريطة أن لا يُحرّم حلالاً، ولا يحلّل حراماً.

ثم إنّ الوفاء بالعقد بمعنىٰ الالتزام يختلف العمل به حسب اختلاف المورد، ففي مورد النذر، الوفاء بالنذر يتحقق بدفع الصدقة إلى الفقير، وفي مورد البيع الوفاء به عبارة عن تسليم العوضين قاطعاً كلّ صلته بما دفع، فالبائع يقطع صلته بالمبيع والمشتري بالثمن.

وبهذا ظهر أنّ قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ على إيجازها عظيمة النفع، حيث تتضمن تشريع أصل يعدّ أساساً في العلاقات الاقتصادية في حياة الإنسان.

ما هي الصلة بين الجملتين؟

يقول سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، ويقول بعدها: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾، والظاهر أنّ الجملة الثانية، جملة مستأنفة، تمهيداً لما يرد بعدها من الأحكام المحلّلة والمحرّمة.

***

١. النساء: ١٧٣.

فلنرجع إلى بيان دلالة الآية على صحة المعاطاة ولزومها.

اعلم أنّه يمكن بيان دلالة الآية على صحّة المعاطاة ولزومها بوجهين :

الأوّل: ما أفاده المحقّق الخوئي وقال: المراد من الأمر بالوفاء بالعقد، هو الإرشاد إلى لزومه وعدم انقسامه بالفسخ، إذ لو كان الأمر بالوفاء أمراً تكليفياً لكان فسخ العقد حراماً، وهو واضح البطلان وعليه فمفاد الآية أنّه يجب الوفاء بكل ما صدق عليه عنوان العقد عرفاً، ومن الواضح جداً أنّ المعاطاة عقد عرفي كسائر العقود فتكون مشمولة بعموم الآية [١] .

الثاني: ما تقدّم من أنّ الحكم إذا تعلّق بالأسباب ـ لا بالأعيان ولا بالأعمال ـ يكون ظاهراً في الإرشاد، ويكون وجوب الوفاء بالعقد، كناية عن الالتزام العملي بمفاد العقد، وهو في مورد البيع عبارة عن كون المثمن ملكاً للمشتري، والثمن ملكاً للبائع ملكية قطعية وهو لا ينفك عن الصحة واللزوم من غير فرق بين البيع بالصيغة، والبيع بالمعاطاة.

ثم إنّ الفاضل المعاصر الشيخ محمد علي التوحيدي ﷺ [٢] في تقريره لبحوث السيد الخوئي ذكر أنّ الشيخ الأنصاري لم يستدل بآية وجوب الوفاء في المقام وذكر له وجهاً، وهو :

أنّ الآية تدلّ على لزوم العقد دلالة مطابقية، فإذا دلّت الآية على لزومه

---

١ . مصباح الفقاهة: ٢ / ١٥٩ .

٢ . كان ﷺ عالماً فاضلاً تقيّاً شجاعاً في إبداء الرأي، وكان لنا معه صلة قديمة ترجع جذورها إلى أيام تواجدنا في تبريز في مدرسة «الطالبية» .

بالمطابقة دلّت على صحته بالالتزام، ولمّا سقطت الدلالة المطابقية في المقام ـ لأجل انعقاد الإجماع على عدم لزوم المعاطاة ـ سقطت الدلالة الالتزامية، أي الدلالة على صحة المعاطاة، لوضوح تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية فإذا سقطت دلالة الآية بالمطابقة على لزوم المعاطاة سقطت دلالتها الالتزامية على صحّتها.[١]

يلاحظ عليه: أنّ مفاد الآية بالدلالة المطابقية هو وجوب الوفاء وأمّا اللزوم والصحة فهما من المداليل الالتزامية لوجوب الوفاء فليس أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، بل كلاهما في عرض واحد.

نعم أنّ الشيخ لم يستدلّ بالآية بالمباشرة، ولكنّه نقل الاستدلال وقال: وقد يستدل بعموم قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾.[٢]

كلام للمحقّق النائيني

ثم إنّ المحقّق النائيني ذهب إلى أنّ التعاطي بقصد التمليك يفيد الملك الجائز ولا يفيد اللزوم. أمّا إفادته الملكية فلأنّ تبديل أحد طرفي الإضافة بمثله كما يتحقّق بالقول كذلك يتحقّق بالفعل، غاية الأمر يتوقّف تحقّقه به على قصد التمليك منه، والدليل عليه صدق البيع عليه عرفاً، فيدلّ على صحّة جميع الأدلّة الدالّة على صحّة البيع بالقول.

---

١. مصباح الفقاهة: ٢ / ١١٨، والكلام للمقرر لا للسيد الخوئي.

٢. المتاجر: ٨٥.

وأمّا عدم اللزوم وهوالتزام كل من المتعاقدين بما أوجدا من التبديل ومن هذه الجهة يسمّىٰ التبديل القولي عقداً وعهداً مؤكّداً، وهذا المعنى لا يمكن أن يتحقّق بالفعل الّذي يحصل به التبديل، لأنّه ليس للفعل دلالة الالتزام، نعم قد يوجد ذلك المعنى بفعل آخر كالمصافقة كما هو المتعارف بين الدلّالين أو المالك والمشتري.[1]

يلاحظ عليه:

١. ما عرفت من أن العقد في مقابل الحلّ وإنّما يستعار لمطلق الاتفاقيات والالتزامات من غير فرق بين التزام والتزام آخر، فالقول: «بأنّ العقد هوالعهد المؤكّد ـ كما في كلامه ـ» فاقد للدليل.

٢. أنّ ظاهر كلامه أنّ المضمون في البيع وسائر الالتزامات على وزان واحد، والّذي يُضفي على العقد تأكيداً هو إيجاده باللفظ، ففيه أنّه إذا قال: بعت وقال الآخر: اشتريت، فأي تأكيد في مقام الإنشاء. وإنّما دور اللفظ هو إبراز ما في النفس من المقصود، من دون دلالة على التأكيد . وليكن الفعل كذلك.

٣. يلزم عليه التفصيل بين اقتران المعاطاة بالمصافقة فتكون لازمة، وعدمه فتكون جائزة، وهو كما ترى.

٤. إذا كانت المصافقة مفيدة للتأكيد، فالقرائن الحافّة في المعاطاة الرائجة على أنّ الطرفين بصدد البيع والشراء اللازمين أقوى من المصافقة.

---

١ . منية الطالب: ١ / ٤٩، بتلخيص منا.

٥. الاستدلال بالنبويات على اللزوم

ثم إنّه ربّما استدلّ على أنّ المعاطاة مفيدة للملكية اللازمة لا الجائزة بالنبويات الأربعة، وإليك دراستها.

الأوّل: سلطنة الناس على أموالهم

اعلم أنّه استدلّ بالنبوي المذكور تارة على إفادة المعاطاة الملكية، وأُخرى على إفادتها اللزوم، وقد استدلّ به الشيخ في كلا المقامين. وأشكل في المقام الأوّل على الاستدلال دون الثاني. وإليك بيانه ووجه التفصيل في كلا الموضعين.

الاستدلال بالنبوي على إفادة المعاطاة الملكية

قال الشيخ الأنصاري وأمّا قوله ﷺ: «الناس مسلّطون على أموالهم» فلا دلالة فيه على المدّعى، لأنّ عمومه باعتبار أنواع السلطنة وهو يجدي فيما إذا شُكّ في أنّ هذا النوع من السلطنة ثابتة للمالك وماضية شرعاً في حقّه أو لا، أمّا إذا قطعنا بأن سلطنة خاصّة كتمليك ماله للغير نافذة في حقّه ماضية شرعاً لكن شُكّ في أنّ هذا التمليك الخاص هل يحصل بمجرد التعاطي مع القصد أو لا، أو لابد من القول الدال عليه؟ فلا يجوز الاستدلال على سببية المعاطاة في الشريعة للتمليك بعموم تسلط الناس على أموالهم.[1]

وبعبارة أُخرى: أنّ النبوي ليس مشرّعاً وإنّما هو بصدد بيان سلطنة

---

١. المتاجر: ٨٣.

الناس على ضوء القواعد والضوابط المعلومة، فإذا شُك في أنّ التمليك هل يحصل بالمعاطاة أو لا أو يحصل بالكتابة أو لا، فلا يكون النبوي مفيداً في ذلك المجال. وإلى هذا الإشكال أشار سيدنا الأُستاذ في كتاب البيع، قائلاً: بأنّ ما لدى العرف في إنفاذ المعاملات يتوقف على أمرين:

أحدهما: سلطنة المالك على ماله، فمثل المجنون والطفل غير المميز ليس له سلطان لدى العقلاء فلابدّ في إنفاذ المعاملة من السلطنة على المال.

ثانيهما: إيقاع المعاملة على طبق المقررات العقلائية، فبيع المجهول المطلق بمجهول مطلق ليس نافذاً لديهم، لا لقصور في سلطنة المالك، بل لمخالفته للمقرّر العقلائي، فتسلّط الناس على أموالهم شيء، ولزوم تبعية العاقد للمقررات العقلائية شيء آخر، وليست المقررات العقلائية ناشئة عن السلطنة، وليست من شؤونها، بل هي قواعد لديهم لتنظيم الأُمور وسدّ باب الهرج.[1]

الاستدلال بالنبوي على إفادة المعاطاة اللزوم

استدلّ الشيخ بالنبوي على إفادة المعاطاة اللزوم من دون أن يعترض عليه بما أورده في المقام الأوّل، فقال: ويدل على اللزوم مضافاً إلى ما ذُكر عموم قوله ﷺ: «الناس مسلّطون على أموالهم»، فإنّ مقتضى السلطنة لا يخرج عن ملكيته بغير اختيار فجواز تملّكه عنه بالرجوع فيه من دون رضاه

---

١. كتاب البيع: ١ / ١٢٣.

منافٍ للسلطنة المطلقة، فاندفع ما ربّما يتوهم من أنّ غاية مدلول الرواية سلطنة الشخص على ملكه، ولا نسلّم ملكية له بعد رجوع المالك الأصلي.[١]

وحاصل الاستدلال: أنّه ـ بعد تسليم كون المعاطاة مفيدةً للملكية ـ يقال: إذا كانت المعاطاة مفيدةً لها فسلطنة كل من البائع على الثمن والمشتري على المثمن ـ بعد المعاطاة ـ تقتضي بقاء مال كُلٍّ في ملكه فلا يجوز لغيره أن يزاحمه في تصرفاته فيُخرجه عن ملكه ولو بالفسخ فإنّ ذلك منافٍ لسلطنة المالك الفعلية.

ثم إنّ الفرق بين المقامين واضح، فإنّ الاستدلال في الأوّل لغاية إثبات أن المعاطاة مفيدة للملكية ومعناه إثبات أنّ السبب الفعلي يقوم مقام السبب القولي في النتيجة، وبما أنّه غير ثابت فلا يمكن الاستدلال بسلطنة الإنسان على ماله على تسلّطه على الضوابط والقواعد وإنّ السبب الفعلي كالسبب القولي، وما هذا إلّا كون دليل السلطنة ليس مشرعاً.

بخلاف المقام الثاني فإنّ أصل الملكية معترف بها لا غبار عليها، إنّما الكلام في جواز تصرف كلّ من البائع والمشتري في ملك الآخر، ودليل السلطنة ينفي ذلك الجواز من دون أن يكون مشرعاً.

وبهذا يظهر عدم التناقض في كلمات الشيخ ووجه التفريق بين المقامين.

هذا ما يمكن أن يقال في الاستدلال بالنبوي، ومع ذلك كلّه ففيه نظر:

---

١. المتاجر: ٨٥.

وذلك لأنّ السلطنة تابعة لكون كل من الثمن والمثمن للبائع والمشتري، فمع ثبوت كلّ منهما ملكاً لصاحبه لا يجوز مزاحمة الغير له.

وأمّا إذا شككنا في بقاء الملكية بعد الفسخ حيث نحتمل تأثيره، لأنّ الملكية لو كانت جائزة يكون للفسخ مجالٌ وتأثير، ولو كانت لازمة فلم يكن له تأثير وبذلك نشك في بقاء كل منهما في ملك صاحبه وعندئذ يكون التمسّك بدليل السلطنة تمسّكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

ولعله إلى ما ذكرنا يشير السيد الخوئي بقوله: وأيضاً لا دلالة فيه على استمرار السلطنة الفعلية للمالك وبقائها حتّى بعد رجوع المالك الأوّل في مورد المعاطاة.[1]

الثاني: الضابطة المعروفة: لا يحل مال امرئ إلّا عن طيب نفسه[2]

روى سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من كانت عنده أمانة فليؤدّها إلى من ائتمنه عليها، فإنّه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفس منه»[3]. والرواية موثقة بسماعة وزرعة.

---

١. مصباح الفقاهة: ٢ / ١٥٩، ولا يخفى أنّ له إشكالاً آخر على الاستدلال يرجع إلى المقام الأوّل، ولا مساس له بمقامنا هذا، وكان عليه أن يذكر الإشكال الأوّل في المقام الأوّل والإشكال الثاني في هذا المقام.

٢. ورد مضمون هذه الضابطة في التوقيع الشريف عن محمد بن عثمان العمري عن صاحب الزمان عجل الله فرجه، قال: «ولا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه». انظر الاحتجاج: ٢ / ٥٥٩، برقم ٣٥١.

٣. الوسائل: ج ٣، الباب ٣ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١. والاستثناء يرجع إلى الأخير.

إلى غير ذلك من الروايات الّتي تثبت صحة المضمون .

وكيفية الاستدلال على نحو ما عرفت في النبوي السابق، من أن المعاطاة مفيدة للملكية بالاتفاق فيصير الثمن ملكاً ومالاً للبائع، والمثمنُ ملكاً للمشتري، وعندئذ لا يجوز لآخر مزاحمته إلّا بطيب نفسه ومن المزاحمة جواز الفسخ.

يلاحظ عليه : أنّ التمسّك بالحديث بعد الفسخ تمسّك بالعام في الشبهة المصداقية للشك في كونه مالاً للمالك السابق بعد الفسخ.

الثالث: قوله ﷺ: البيّعان بالخيار

روى محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «البيّعان بالخيار حتّى يفترقا». ورواه أيضاً زرارة بن أعين عن أبي عبدالله عليه السلام .

وروى فضيل عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: قلت له: ما الشرط في غير الحيوان؟ قال: «البيّعان بالخيار مالم يفترقا، وإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما».

وروى الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أيّما رجل اشترى من رجل بيعاً فهما بالخيار حتّى يفترقا، فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما».[1]

وجه الدلالة: أنّ المعاطاة بيع والمتعاطيان بيّعان فتدخل المعاطاة تحت هذه القاعدة، فإذا افترقا افتراقاً يكشف عن رضاهما بالبيع فلا خيار لهما.

---

١ . راجع في هذه الأحاديث الوسائل: ج ١٢، الباب ١ من أبواب الخيار، الحديث ١، ٢، ٣، ٤ .

وليس التمسّك في المقام من قبيل التمسّك بالشبهة المصداقية للعام، وذلك لأنّ الموضوع هو البيعان وهو صادق بعد الفسخ أيضاً. نعم ربّما قيل: إنّ اللزوم في الرواية لزوم نسبي أي اللزوم من ناحية خيار المجلس فقط لا من جميع النواحي، ولكنّه غير تام جداً، لأنّ ظاهر الروايات أنّ البيع لازم على وجه الإطلاق، وليس لأحد من المتبايعين نقض البيع. نعم خرج بيع الحيوان وغيره من الموارد الّتي ثبت فيها الخيار.

الرابع: المؤمنون عند شروطهم

روى عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المسلمون عند شروطهم، إلّا كل شرط خالف كتاب الله عزوجل فلا يجوز». [١]

استدلّ به الشيخ على صحة المعاطاة ولزومها، فإن الشرط ـ لغة ـ: مطلق الالتزام ويشمل ما كان بغير اللفظ، ومعنى الرواية هو أنّ المؤمن ملزم بشرطه وأنّ شرطه لا يزول بالفسخ. [٢]

واعترض عليه: بأنّ الشرط في اللغة بمعنى الربط بين شيئين، وقد حكي عن صاحب القاموس بأنّه قال: الشرط هو الالتزام في بيع ونحوه [٣]. فالشروط الابتدائية خارجة عن حدود الرواية.

ويؤيد ذلك أنّ ابن فارس في المقاييس قال: أصل يدل على علم

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ١. ولاحظ سائر الروايات في هذا الباب.
٢. المتاجر: ٨٥.
٣. مصباح الفقاهة: ٢ / ١٥٨.

وعلامة ومن ذلك أشراط الساعة، ومن هذا الباب الشريط وهو خيط يربط به البهم، وإنّما سمي بذلك لأنها إذا ربطت به صار لذلك أثر.[١] فكأنّه أخذ في مفهومه الربط فلا يشمل الحديث الالتزامات الابتدائية.

قلت: والّذي يدل على أنّ الشرط هو الالتزام في ضمن الالتزام أنّ أغلب الروايات الواردة في المقام هي على هذا النحو، مثلاً ما رواه منصور بزرج عن عبد صالح عليه السلام أنّه قال: قلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأة ثمّ طلّقها فبانت منه، فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلّا أن يجعل لله عليه أن لا يطلّقها ولا يتزوج عليها، فأعطاها ذلك، ثمّ بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال عليه السلام: «بئس ما صنع، وما كان يدُريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار، قل له فليفِ للمرأة بشرطها، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المؤمنون عند شروطهم».[٢]

ترى أنّ الشرط هناك هو الالتزام في ضمن عقد النكاح وهكذا غيرها من الروايات الواردة في أبواب المهور،[٣] وأبواب المتعة[٤].

وأمّا ما في بعض الروايات من قوله: «شرط الله قبل شرطكم»[٥] حيث إنّ شرط الله لم يكن في ضمن العقد بخلاف شرط المتعاقدين، فلا دلالة فيه على أنّ الشرط في لغة العرب بمعنى مطلق الالتزام، لأنّ التعبير عن حكم الله

---

١. المقاييس: ٣ / ٢٦٠، مادة «شرط».

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

٣. كما في الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٠ من أبواب المهور، الحديث ٢.

٤. الوسائل: ج ١٤، الباب ٣٢ من أبواب المتعة، الحديث ٩.

٥. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٦.

سبحانه بالشرط من باب المشاكلة، لأنّ ما التزمه الطرفان لمّا كان شرطاً في ضمن العقد عبّر عن حكمه سبحانه بالشرط، وهكذا سائر الروايات الواردة على هذه الشاكلة.

ومع الاعتراف بذلك إلّا أنّ هنا كلاماً هو أنّ لزوم الالتزام بالشرط في ضمن العقد هل هو أمر تعبدي أو أنّ الملاك هو احترام الإنسان لما تعهد به، سواء أكان في ضمن العقد أو غيره، فعندئذ يعم كلا الالتزامين: الابتدائي وغيره. فلو قيل بالثاني لشملت الروايات، المعاطاة.

مضافاً إلى ما ورد في استعمال الشرط في الالتزام الابتدائي في دعاء الندبة وفيه: بعد أن شرطت عليهم الزهد في درجات هذه الدنيا الدنيّة وزخرفها وزبرجها فشرطوا لك ذلك وعلمت منهم الوفاء به .

٦. أدلة القائلين بعدم صحة المعاطاة أو لزومها

استدلّ بطوائف من الروايات على عدم صحة أو لزوم المعاطاة، والمراد من عدم الصحة، عدم إفادتها إباحة التصرف وقد ورد الترديد في كلام الشيخ [1]، وبما أنّ القول بعدم إفادتها إباحة التصرّف شاذ، فالأَولى الاستدلال بها على عدم اللزوم، وإليك هذه الروايات:

الأُولى: ما ورد في كيفية شراء المصحف

روى عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ

---

١. المتاجر: ٨٦.

المصاحف لن تشترى فإذا اشتريت فقل: إنّما اشتري منك الورق، وما فيه من الأديم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا».[١]

يلاحظ عليه: أنّ هذه الطائفة الدالة على أنّه يجب أن يقول كذا ولا يقول كذا، بصدد صيانة كرامة القرآن وحرمته وأنّه فوق أن يبذل بإزائه ثمن، فلابد من أن يكون المبيع هو الورق والجلد فقوله: «قل كذا ولاتقل كذا» ورد إرشاداً لما هو المبيع عند بيع المصحف لا أن للفظ مدخلية في صحة الشراء، فلو اتّفق الطرفان على كون المبيع هو الجلد والورق، كما إذا نُصِب لوح أمام المصاحف على أنّ المبيع هو الورق مثلاً فلا فرق بين البيع بالصيغة والبيع بالمعاطاة.

الثانية: ما ورد في بيع الكلي في المعيّن

روى بريد بن معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل اشترى من رجل عشرة آلاف طن [٢] قصب في أنبار بعضه على بعض من أجمة واحدة، والأنبار فيه ثلاثون ألف طن، فقال البائع: قد بعتك من هذا القصب عشرة آلاف طن، فقال المشتري: قد قبلت واشتريت ورضيت، فأعطاه من ثمنه ألف درهم، ووكل المشتري من يقبضه، فأصبحوا وقد وقع النار في القصب فاحترق منه عشرون ألف طن وبقي عشرة آلاف طن، فقال: «العشرة آلاف

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١. وبهذا اللفظ وردت روايات أُخرى في نفس الباب فلاحظ.

٢. الطن: هو حزمة من القصب.

طن الّتي بقيت هي للمشتري، والعشرون الّتي احترقت من مال البائع» .[١]

والشاهد هو في قوله: قد بعتك من هذا القصب عشرة آلاف طن، فقال المشتري: قد قبلت .

يلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية هو صحة البيع بالصيغة، وأمّا عدم صحته بغيرها فلا تدل عليه.

ثانياً: أنّ المورد لمّا كان من قبيل بيع الكلي في المعيّن «عشرة آلاف طن ضمن ثلاثين طناً» وهذا لا تجري فيه المعاطاة، ولم يكن محيص في تعيين المبيع من البيع بالصيغة.

الثالثة: قوله عليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام...»

روى الشيخ في التهذيب عن أبن أبي عمير، عن يحيى بن الحجاج، عن خالد بن الحجاج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يجيء فيقول إشتر هذا الثوب، وأربحك كذا وكذا، قال: «أليس إن شاء ترك، وإن شاء أخذ؟» قلت: بلىٰ، قال: «لا بأس به إنّما يحلّل الكلام، ويحرّم الكلام».[٢] ورواه في الكافي عن خالد بن نَجيح .[٣] والكافي أوثق من «التهذيب».

---

١ . الوسائل: ج ١٢ الباب ٢٠ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ١٢، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤ .

٣ . الكافي: ٥ / ٢٠١، الحديث ٦ .

قلت: إنّ السند لا غبار عليه، أمّا خالد بن الحجاج الكرخي فقد ذكره النجاشي في ترجمة أخيه يحيى بن الحجاج ويروي عنه أبن أبي عمير بواسطة حفص بن البُخْتري ـ وهو كما قال النجاشي: كوفي ثقة ـ، كما يروي عنه صفوان بن يحيى بواسطة محمد بن حكيم، فالقرائن أيضاً تشهد على وثاقته ، مضافاً إلى إتقان المتن وتضافر المضمون في سائر الروايات.

وأمّا خالد بن نجيح فهو المشهور بالجوّان، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، ويروي عنه المشايخ الثلاثة باسناد صحيح ـ أعني: ابن أبي عمير وصفوان بسند فيه أحمد بن عبدالله، من مشايخ الكليني، وعثمان بن عيسىٰ ـ فالقرائن تشهد على وثاقته.

وقد ذكر الشيخ في تفسير الرواية احتمالات أربعة، فقال:

١. ان يراد من الكلام في المقامين، اللفظ الدال على التحريم والتحليل بمعنى أنّ تحريم شيء وتحليله لا يكون إلّا بالنطق بهما، فلا يتحقّق بالقصد المجرد عن الكلام، ولا بالقصد المدلول عليه بالأفعال دون الأقوال.

٢. أن يراد بالكلام، اللفظ مع مضمونه وأنّ المطلب الواحد يختلف حكمه الشرعي حلّاً وحرمة باختلاف المضامين المؤداة بالكلام: مثلاً المقصود الواحد وهوالتسليط على البضع مدة معينة يتأتى بقولها: «ملكتك بضعي»، وبقولها: «متعت نفسي» فالأخير موجب للتحليل دون المتقدم.

٣. أن يراد بالكلام في الفقرتين؛ الكلام الواحد، ويكون تحريمه وتحليله باعتبار وجوده وعدمه، فيكون وجوده محللاً وعدم وجوده محرّماً.

ولو صحّ ذلك لكان ذريعة على بطلان المعاطاة بأن يقال صيغة البيع تحلل وعدمها يحرّم وإن كانت هناك معاطاة.

٤. أن يراد من الكلام المحلّل خصوص المقاولة والمواعدة، ومن الكلام المحرّم إيجاب البيع وإيقاعه.[1]

ثم إن الشيخ ناقش المعنى الأوّل والثاني ثم قال: فتعيّن المعنى الثالث أو الرابع. وكان عليه أن يعطف الثالث على الأوّلين ويجعل الرابع هو المتعيّن.

أقول: لا يخفىٰ أنّ تكثير الاحتمالات حول مفاد الحديث أمر غير مرغوب، بل يجب تفسير الحديث بالنظر إلى مورده والقرائن الموجودة فيه والاحتمالان الأوّلان لا يمتّان بصلة بالنسبة إلى مورد الحديث، لأنّ مورد الحديث عبارة عن السمسار الّذي يضع الناس عنده أموالهم وممتلكاتهم ليبيعها لهم، فيأتي المشتري إلى السمسار فيقول له: اشتر هذا الثوب الّذي أُوْدِع عندك للبيع، من مالكه ثم بعه لي أُربحك مبلغ كذا، ففي هذا المورد يقول الإمام عليه السلام: «أليس إن شاء ترك وإن شاء أخذ» والضمير في قوله: «إن شاء» يرجع إلى المشتري الّذي جاء إلى السمسار، والمعنى هل هو بعد هذه المقاولة مختار بين الأخذ والترك أو لا؟ فإن لم يكن مختاراً فالبيع باطل لأنّك بعتَه ما لم تملك، وأمّا إذا كان مختاراً في الأخذ والترك فالذي وقع هو مجرد المقاولة والمذاكرة دون أن يكون هناك إيجاب وقبول، فإذا اشتريتَه وعرضتَ

---

١. المتاجر: ٨٦.

عليه المبيع فإن أخذه عن اختيار فهو صحيح لأنّك بعتَه بعدما ملكتَ.

ويشهد لهذا المعنى ما رواه الحلبي قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يجيئني يطلب المتاع، فأُقاوِله على الربح، ثم اشتريه فأبيعه منه؟ فقال: «أليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك؟» قلت: بلى، قال: «لا بأس به». فقلت: فإنَّ من عندنا يفسده، قال: «ولِمَ؟» قلت: باع ماليس عنده. قال: «فما تقول في السلف قد باع صاحبه ماليس عنده؟» فقلت: بلى. قال: «فإنّما صلح من قبل أنهم يسمونه سلفاً. إنّ أبي كان يقول: لا بأس ببيع كل متاع كنت تجده في الوقت الّذي بعته فيه». [1]

فالحديث وإن لم يكن مشتملاً على قوله: «إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام» لكنّه يصلح لتفسير الحديث السابق بقوله: فأُقاوله على الربح ثم اشتريه ثم أبيعه منه. فيكون مفاد الضابطة أنّه إذا اتفق السمسار والمشتري على المقاولة والمذاكرة وانّه بعدما يشتري من مالكه يبيعه منه وهو يكون مختاراً في الأخذ والترك تكون المعاملة محلّلة، وأمّا إذا نجّز البيع من المشتري قبل اشترائه من المالك فهو يحرم، فالكلام (المقاولة والمذاكرة) يحلّل، والكلام (تنجيز البيع قبل اشترائه من المالك) يحرّم أي لا يحلّل.

ويظهر من الحديث الثاني أنّ بين أهل السنّة مَنْ لم يجوز حتّى بصورة المقاولة، فردّه الإمام بأنّه ليس من مقولة باع ماليس عنده، وإنّما يكون منه إذا نجّز البيع قبل اشترائه من المالك، ثم أجابه بالنقض بالسلف والسلم. ولعل

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣.

حاصل النقض عبارة عن وجود الفرق بين البيع الشخصي قبل أن يمتلك وبين الكلّي قبل أن يمتلك، فالأوّل غير جائز لاختلاف الأعيان الموجودة في الصفات والخصوصية فيما إذا كان غائباً لا مشاهداً فلا يجوز بيعه قبل أن يمتلك بخلاف الكلي فإنّه مشخص ببيان الصفات والخصوصيات. وإن لم يكن موجوداً عند البيع لكنّه موجود في وقت التسليم.

وحصيلة الكلام: أنّ الضابطة لا صلة لها بلزوم اللفظ في صحة البيع وإنّما هي ناظرة إلى بيع العين من شخص ثالث قبل أن يمتلك فله صورتان: صورة تحلّل، وصورة تحرّم كما عرفت.

إنّ لسيدنا الأُستاذ الحجة الكوهكمري ﷺ بياناً في المقام ذكره في درسه الشريف، وإليك إجماله، قال:

لو قال زيد لعمرو: اشتر لي مال بكر ولك من الربح بالمائة عشرة، فلا يخلو ثبوتاً عن أحد احتمالات ثلاثة:

١. أن يوكّله في الشراء من بكر، وما جعله من الربح يكون أُجرة لعمله في الوكالة.

٢. أن يكون هذا الكلام بمنزلة بيع عمرو مال بكر على زيد، وبمنزلة القبول منه.

٣. أن يكون هذا الكلام لمجرد المقاولة والمذاكرة من دون بيع ولا توكيل.

والأوّل صحيح بلا كلام والثاني باطل لأنّه من قبيل من باع ما ليس

عنده، والثالث صحيح أيضاً. والفرق بين الثاني والثالث هو قطعية المعاملة على الثاني بحيث لا يكون لزيد الخيار في القبول وعدمه، بل ليس له إلّا طريق واحد، بخلاف الثالث فإنّه مجرد مذاكرة من دون أن توصف المعاملة بالقطعية، ولذلك قال الإمام عليه السلام: «أليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك؟»، قلت: بلى.[1] فكونه مختاراً في القبول والرد دليلٌ على أنّ عمراً لم يكن وكيلاً ولم تكن المعاملة قطعية بل كانت مقاولة ومذاكرة، وبذلك يتضح معنىٰ الحديث وهو أنّ صحة المعاملة وعدمها تابعة لكيفية الكلام فتارة يحلل الكلام إن لم يكن قصدُه بيعَ ما ليس عنده. وأُخرى يحرّم لو كان تعبيراً عن قطعية المعاملة. وعلى هذا ليس في الحديث إشارة إلى شرطية اللفظ في تحقّق البيع. بل هو بصدد بيان أمر آخر وهو أن الكلام الدائر بين السمسار والمشتري إن كان بيعاً يفسد وإن كان مقاولة يصح.

تنبيهات عشرة

ثم إنّ الشيخ بعد ما أنهى البحث في حقيقة المعاطاة وأحكامها، عقد في المقام تنبيهات عشرة، والقائل بالملكية اللازمة في غنى عن بعض هذه التنبيهات كالبحث في ملزمات المعاطاة وغيرها. ولذلك نذكرها بايجاز:

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٧ من أبواب احكام العقود، الحديث ٣.

التنبيه الأوّل:

اعتبار شروط البيع

في المعاطاة

هل تشترط في المعاطاة نفس شروط البيع أو لا؟

الحق أنّه يختلف حسب اختلاف المباني، فللمسألة صور أربع:

١. إذا قلنا بأنّ المعاطاة من مقولة الإباحات الشرعية كالتوضّؤ من الأنهار الكبيرة، وأكل المارّة من ثمار البستان، فلا يشترط فيه سوى كون العوضين معلومين، لأنّه القدر المتيقن من الإباحة الشرعية، يخرج عن الإباحة فيما إذا كان أحد العوضين أو كلاهما مجهولاً.

٢. إذا قلنا بأنّ المعاطاة من مقولة الإباحات المالكية الّتي تدور مدار الإذن مع وجود الكاشف فلو أذن في الانتفاع غير المتوقّف على الملكية يقتصر عليه كلبس الثوب، وأمّا لو أذن في الأعم حتّى المتوقّف على الملكية كالبيع والإتلاف، فلا تجوز له تلك التصرفات، لأنّها متوقفة على الملك والمفروض عدمه.

نعم يمكن أن يقال: إنّه إذا أباح المالك جميع التصرفات الّتي هي له لا لغيره يكون ذلك عبارة أُخرى عن التمليك بحيث لو صرح مع ذلك بعدم

التمليك يُعد كلامه تناقضاً، فمرجع تلك الإباحة المطلقة إلى التمليك بالعوض، وهو عبارة أُخرى عن البيع.[١]

أمّا الشرط، فلا شك في اعتبار معلومية العوضين للنهي عن الغرر الشامل للبيع وغيره بناءً على أنّ النهي تعلّق بمطلق الغرر لا ببيع الغرر، ولو شك في اعتبار غيره من الشروط، كتساوي العوضين كيلاً ووزناً في معاوضة المتجانسين، فقد قال الشيخ الأنصاري: إنّه يُرجع إلى الأدلّة الدالّة على صحة هذه الإباحة العوضية من خصوص أو عموم، وحيث إنّ المناسب لهذا القول التمسّك في مشروعيته بعموم «الناس مسلّطون على أموالهم» كان مقتضىٰ القاعدة هو نفي شرطية ما ثبتت شرطيته، كما أنّه لو تمسّك لها بالسيرة كان مقتضىٰ القاعدة العكس، والحاصل أنّ المرجع على هذا ـ عند الشك في شروطها ـ هي أدلة هذه المعاملة سواء أعتبرت في البيع أو لا.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ أدلة السلطنة ليست مشرعاً، ولو شُك في مشروعية إباحة مجردة عن الشرط فلا يمكن التمسّك بها على نفي اعتباره.

وقد مر أنّه لو شك في إفادة المعاطاة الملكية، لا يصحّ التمسّك به بدليل السلطنة لإثباتها، لأنّ التسلّط على المال غير التسلّط على الضوابط العقلائية في إنشاء الملكية، وعليه فلو شك في مشروعية إباحة مجردة عن شرط التساوي فلا يمكن التمسّك بدليل السلطنة على عدم اعتباره.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّه إذا كانت المعاملة المجردة عن الشرط أمراً عقلائياً

---

١. كتاب البيع للسيد الأُستاذ: ١ / ١٥٥ ـ ١٥٦.

٢. المتاجر: ٨٧.

وكانت موجودة في عصر الرسالة وما بعده فهي ممضاة بسكوت الشارع وعدم ردعه. ولكن هذا الفرض خارج عن محط البحث.

٣. إذا قلنا ـ بما نقل عن الشهيد ـ من أنّها معاوضة مستقلة، ونقله السيد الطباطبائي في تعليقته [١] على المتاجر عن بعضهم، فيشترط فيه شرائط المعاوضة المطلقة ؛ نظير معلومية العوضين، وتساويهما كيلاً ووزناً إذا كانا من جنس واحد، إلى غير ذلك من شرائط مطلق المعاوضة.

وأمّا لزوم التقابض في النقدين وخيار المجلس فلا، لأنّهما من أحكام البيع لا مطلق المعاوضة.

٤. إذا قلنا بأنّ المعاطاة بيع حقيقي وأنّ الأسباب الفعلية كالأسباب القولية فيشترط فيها مضافاً إلى ما يشترط في معاملة العوضين، التقابض في المجلس إذا كان الثمن والمثمن من النقدين، وخيار المجلس، وخيار الحيوان.

ودعوى انصراف «البيعان» إلى العقد اللفظي لا وجه له، لأنّ منشأ الانصراف أحد الأمرين إمّا كثرة الاستعمال أو كثرة الوجود، وكلاهما منتفيان.

وبما أنّ المختار هو الاحتمال الرابع فيشترط فيها كل ما يشترط في البيع بالصيغة .

---

١ . تعليقة السيد الطباطبائي اليزدي: ٦٨، نقله عن كاشف الغطاء.

التنبيه الثاني:

اشتراط التعاطي من الطرفين وعدمه

قال الشيخ: إنّ المتيقن من مورد المعاطاة هو حصول التعاطي فعلاً من الطرفين، فالملك والإباحة في كلٍّ منهما بالإعطاء فلو حصل الإعطاء من جانب واحد ولم يحصل ما يوجب إباحة الآخر أو ملكيته، فلا تتحقّق المعاوضة ولا الإباحة رأساً، لأنّ كلّاً منهما ملك أو مباح في مقابل ملك الآخر أو إباحته.[1]

أقول: لم يرد عنوان المعاطاة ولا التعاطي في لسان دليل شرعي، حتّى نسير على ضوئه، وإنّما يجب السير حسب دليل الأقوال والآراء.

فإن قلنا بأنّ المعاطاة من قبيل الإباحة الشرعية فالقدر المتيقّن من دليلها ما إذا كان هناك عطاء من الطرفين، وإلّا فيحكم بالفساد.

وأمّا لو كان من مقولة الإباحة المالكية فيتبع في الاشتراط وعدمه مقدارُ ما أذن، فإن كان الإذن مقيّداً بالعطاء بالفعل فيفسد، وإلّا فيصح.

وأما لو قلنا بأنّها مفيدة للملكية اللازمة وأنّها بيع وعقد، فعندئذٍ يقع الكلام في اشتراط التعاطي أو كفاية العطاء من طرف واحد.

أقول: إنّ البيع بغير صورة التعاطي يقع على قسمين:

١. ما يكون المثمن نقداً والثمن نسيئة.

---

١. المتاجر: ٨٨.

٢. ما يكون على العكس كما في بيع السلف والسلم.

وربما يتصوّر لزوم التعاطي في الموردين إذا كان بصورة المعاطاة لا بصورة البيع بالصيغة، وذلك لأنّ هناك فرقاً بين البيع بالصيغة في مورد النسيئة وبيع السلم وبين المعاطاة كذلك، ففي مورد البيع بالصيغة وإن كان أحد العوضين نقداً والآخر غير نقد لكن المشتري بقبوله يُكمل أركانَ العقد، وأمّا المعاطاة فبما أنّ العطاء من جانب دون أن يصدر من الجانب الآخر فعلٌ، حتّى يكون بمنزلة القبول، يلزم عدم تحقّق واقع البيع.

قلت: إنّ الإعطاء في المعاطاة من جانب البائع إيجاب والأخذ من جانب المشتري قبول، وأمّا إعطاء الثمن ولو بعد شهر فليس قبولاً، بل وفاء بما التزم.

فتحصّل من ذلك أنّه يجري في المعاطاة ما يجري في البيع بالصيغة. فعدم العطاء من الجانب الآخر لا ينافي واقع البيع .

فإن قلت: إنّ الإعطاء إذا كان مقروناً بعطاء الآخر يُضفي على الفعل ظهوراً في المعاوضة المالية، وأمّا إذا كان مجرداً عن عطاء الآخر لا يكون للفعل ظهور في العطاء المعاوضي .

قلت: يكفي في ذلك المقاولة بين الطرفين قبل المعاطاة في إعطاء الظهور للفعل وأنّه من مقولة المعاوضة.

ثم إنّ الشيخ ادّعى انعقاد المعاطاة بمجرد إيصال الثمن وأخذ المثمن من غير صدق إعطاء أصلاً فضلاً عن التعاطي، وذلك في الأمثلة التالية:

أ. أخذ الماء مع غيبة السقّاء ووضع الثمن في المكان المعدّ له.

ب. اخذ الخضروات ونحوها ووضع الثمن في المكان المعدّ له.

ج. دخول الحمام للاستحمام ووضع الأُجرة في المكان المعدّ لها.

وما ذكره مبني على أنّ الملاك هو الوصول إلى الطرفين، لا الإعطاء والأخذ.

التنبيه الثالث:

تمييز البائع عن المشتري

إنّ حقيقة البيع قائمة بالتمليك والتملّك، فالقائم بأمر التمليك لفظاً هو البائع، والقائم بأمر التملّك كذلك هو المشتري ، هذا إذا كان الإيجاب والقبول باللفظ، وأمّا إذا كان بالفعل فتمييز البائع عن المشتري يحتاج إلى دراسة، فنقول هنا صور:

الأُولى: إذا كان أحد العوضين عيناً والآخر نقداً، فلا شك أنّ صاحب العين هو البائع وصاحب النقد هو المشتري .

الثانية: إذا كان كلٌّ من العوضين نقداً أو كان كلاهما متاعاً، فيُنظر إذا كان غرض أحد المتعاملين من المعاملة حفظ مالية ماله في ضمن أي متاع كان، مع كون غرضه أيضاً في ذلك هو تحصيل الربح والمنفعة وكان نظر الآخر إلى رفع حاجته، فالأوّل يسمّىٰ بائعاً والثاني مشترياً، مثلاً إذا ذهب صاحب

الحنطة إلى القصّاب ومعه مقدار من الحنطة يساوي درهماً ليأخذ لحماً، فيعد الأوّل مشترياً والثاني بائعاً.

الثالثة: إذا كان غرض كلٍّ من المتعاملين في حفظ مالية المال ضمن أي متاع كان، أو كان غرضهما رفع الحاجة، فقد ذكر الشيخ هناك وجوهاً أربعة وقال:

١. كونه بيعاً وشراءً بالنسبة إلى كلّ منهما. لكن لا تترتّب عليهما أحكام البائع ولا المشتري لانصرافها إلى مَن اختصّ بصفة البيع فقط أو الشراء كذلك.

٢. كونه بيعاً بالنسبة إلى مَنْ يعطي أوّلاً لصدق الموجب عليه، وشراءً بالنسبة إلى الآخذ.

٣. أن يكون ذلك صلحاً معاطاتياً، لأنّ المصالحة بمعنىٰ التسالم، ومن الواضح أنّ كلّ واحد من المتعاطيين تسالم على تبديل ماله بمال صاحبه، ومن هنا حملوا الرواية الواردة في قول أحد الشريكين لصاحبه: «لك ما عندك ولي ما عندي» [١] على الصلح.

٤. أن يكون معاوضة مستقلة من غير أن يدخل تحت أحد العناوين المتعارفة.[٢]

والظاهر هو الأخير، أمّا الأوّل فلإن القول به لا يثمر ثمرة لاعتراف

---

١. الوسائل: ج ١٣، الباب ٥ من أبواب كتاب الصلح، الحديث ١.

٢. المتاجر: ٨٨.

الشيخ بأنّه لا تترتّب عليه الأحكام المترتّبة على البائع أو المشتري، والغرض من دراسة هذا الموضوع هو تمييز البائع عن المشتري، ليرتب عليها آثارهما.

وأمّا الثاني فهو منقوض بالسلم والسلف مع أنّه لا يسمّىٰ دافع الثمن بائعاً.

وأمّا الثالث فإنّ الصلح إنّما يتصوّر فيما إذا كان هناك تخاصم ونـزاع، والمفروض عدمه، فتعيّن الرابع.

التنبيه الرابع:

أقسام المعاطاة حسب قصد المتعاطيين

إنّ واقع المعاطاة هو إعطاء مال في مقابل مال آخر، ومـع ذلك ذكـر الشيخ أنّ للمعاطاة حسب قصد المتعاطيين أقساماً أربعة، ولكن الأقسام أكثر ممّا ذكره الشيخ، وقد أضاف السيد الطباطبائي إلى ما ذكـره الشـيخ صـوراً أُخرى.[1]

وإليك الصور الّتي ذكرها الشيخ:

أحدها: أن يقصد كلّ منهما تمليك ماله بمال الآخر فيكون الآخذُ في أخذه قابلاً ومتملكاً بإزاء ما يدفعه فلا يكون في دفعه العوض إنشاء تمليك بل دفعاً لما التزمه على نفسه بإزاء ما تملّكه، فيكون الإيجاب والقبول بدفع

١. لاحظ تعليقة السيد الطباطبائي اليزدي على المتاجر: ٧٧.

العين الأُولى وأخذها، فدفع العين الثانية خارج عن حقيقة المعاطاة، فلو مات الآخذ قبل دفع ماله، مات بعد تمام المعاطاة.

ثانيها: أن يقصد كُلٌّ منهما تمليك الآخر ماله بإزاء تمليك ماله إيّاه، فيكون تمليك بإزاء تمليك، فالمقابلة بين التمليكين لا الملكين، والمعاملة متقوّمة بالعطاء من الطرفين فلو مات الثاني قبل الدفع لم تتحقّق المعاطاة.

ثالثها: أن يقصد الأوّلُ إباحةَ ماله بعوض ويقبل الآخر بأخذه إيّاه فيكون الصادر من الأوّل الإباحة بالعوض ومن الثاني ـ بقبوله لها ـ التمليكُ، كما لو صرّح بقوله: أبحت لك كذا بدرهم.

رابعها: أن يقصد كلّ منهما الإباحة بإزاء إباحة (الآخر) أُخرىٰ ، فيكون إباحةٌ بإزاء إباحةٍ، أو إباحةٌ بداعي إباحةٍ .[1]

وإليك دراسة هذه الأقسام:

أمّا القسم الأوّل فلا غبار عليه، نعم أورد عليه السيد الطباطبائي اليزدي ﷺ بأنّ هذه الصورة أقل بالنسبة إلى الصورة الشائعة، وهي إنشاء القبول بدفع العوض أيضاً بأن يكون أخذ المعوض من باب الاستيفاء لا بعنوان القبول.[2]

أقول: ما ذكره الشيخ هو الأوفق بالقواعد، لما مرّ من أنّ حقيقة البيع ـ عقداً كان أو معاطاة ـ قائمة بالبائع أي صاحب المعوض، وأنّه ليس

---

١ . المتاجر: ٨٩.

٢ . تعليقة السيد الطباطبائي اليزدي: ٧٧.

للمشتري سوى إمضاء عمل البائع وعلى ذلك فيكون أخذ المعوض تمام البيع، وأمّا دفع العوض فليس قبولاً لما أوجبه البائع بقول أو فعل، بل وفاء لما قبله وهو تبديل مال بمال.

بقي الكلام في الأقسام الثلاثة الباقية .

أمّا القسم الثاني ، ففيه احتمالات:

أ. أنّه من مقولة البيع .

يلاحظ عليه: أنّ البيع مبادلة مال بمال، لا تمليك بتمليك.

ب. أنّه من مقولة الهبة المعوّضة

يلاحظ عليه: أنّ مفهوم الهبة هو نفس مفهوم العطية والتكريم، وهو غير موجود في المقام.

ج. أنّه من مقولة الصلح

يلاحظ عليه: أنّه أخذ في مفهوم الصلح التسالم بعد التنازع، وليس هناك أي تنازع ثم تسالم.

والأولى جعل هذا القسم معاملة مستقلة، وقد عرفت عدم انحصار المعاملات الصحيحة في المعاملات الرائجة في عصر الرسالة فقط.

أضف إلى ذلك: أنّه يمكن إرجاع هذا القسم إلى القسم الأوّل بجعل التمليك طريقاً إلى مبادلة مال بمال، فالتعبير بمبادلة التمليكين عبارة أُخرى عن مبادلة المالين.

وأمّا القسم الرابع ـ أعني: الاباحة بإزاء إباحة ـ: فيأتي فيه ما ذكرناه في القسم الثاني من الاحتمالات والإشكالات.

فالمهم إذن هو البحث عن القسم الثالث، وقد ذكر فيه الشيخ إشكالين:

١. كيف يبيح المالك جميع التصرفات للآخذ حتّى المتوقّفة على الملك، مع أنّه لا يجوز، إذ التصرف الموقوف على الملك لا يسوغ لغير المالك بمجرد إذن المالك، فإذن المالك ليس مشرعاً.

٢. أنّ الإباحة بإزاء التمليك ـ الّتي ترجع إلى عقد مركب من إباحة وتمليك ـ خارجة عن المعاوضات المعهودة شرعاً وعرفاً، وفي صدق التجارة على هذه المعاوضة تأمّل، فضلاً عن صدق البيع عليها، فإذاً لا تكون مشمولة لآية التجارة عن تراض ولا غيرها.[1]

أقول: المهم هو الإشكال الأوّل ـ أعني: إباحة ما يتوقّف على الملكية، وأمّا الإشكال الثاني فغير مهم، إذ تكفي في ذلك قاعدة السلطنة. إذ يجوز لكل واحد منهما التمليك والإباحة فاختار أحدهما الإباحة والآخر التمليك، فإذا جاز كلّ واحد منفرداً جاز مجتمعاً.

إباحة ما يتوقف على الملكية

هذا الإشكال هو المهم في المقام وهو مشترك بين القسم الثالث والرابع، وقد بسط الشيخ فيه الكلام، وقد اشتهر بينهم أنّ الوطء والبيع والعتق

---

١. المتاجر: ٨٩.

موقوفة على الملك، فكيف يجوز للمالك أن يبيح شيئاً مشروطاً بالملكية وهي غير موجودة؟!

أقول: أمّا الأوّل وهو توقّف الوطء على الملك فهو ظاهر قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾[1].

فالآية صريحة في توقّف الوطء على تملّك الأمة، عيناً أو منفعة ـ كما هو الحال في تحليل الأمة ـ إنّما الكلام في توقّف البيع والعتق على الملك، وقد اشتهر بينهم «لا بيع إلّا في ملك» و «لا عتق إلّا في ملك».

ثم إنّه أُجيب عن هذا الإشكال بالحلّ تارة، والنقض أُخرى، أمّا الحلّ فقالوا: إنّ تحليل البيع والعتق للمباح له مقتضى عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» الدالّ على جواز هذه الاباحة المطلقة.

وضعفه واضح، لما عرفت سابقاً أنّ عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» إنّما يدلّ على تسلّط الناس على أموالهم لا على أحكامهم، فمقتضاه إمضاء الشارع لإباحة المالك كلّ تصرّف جائز شرعاً، فالإباحة وإن كانت مطلقة إلّا أنّه لا يباح بتلك الإباحة المطلقة إلّا ما هو جائز بذاته في الشريعة.[2]

وأمّا النقض فقد ذكروا له موارد:

---

١. المؤمنون: ٥ ـ ٦.

٢. المتاجر: ٨٩.

١. يجوز للمالك أن يقول لزيد: أبحت لك أن تبيع مالي لنفسك، فالبيع صحيح واقع عن المباح له من دون أن يملك.

٢. إذا قال: اعتق عبدي عن نفسك، فاعتقه فالعتق صحيح وواقع عن المخاطب مع أنّه لم يملك.

٣. إذا قال: بع مالي عني والثمن لك، حيث إنّه يملك الثمن مع أنّه لم يكن مالكاً للمثمن.

وأُجيب عن هذه النقوض: بأنّ مقتضى دلالة الاقتضاء هو تمليك المبيع أو العبد للمباح له بنحو من الأنحاء.

أمّا الأوّل فالظاهر أنّه يوكل المخاطب أن يتملّك المال ثم يبيعه لنفسه.

وأمّا الثاني فإنّه ظاهر في توكيل المخاطب تملّك العبد ثم عتقه عن نفسه.

وأمّا الثالث فالظاهر أنّه يوكل المخاطب في بيع ماله عن المالك ثم نقل ماله إلى نفسه.

وبذلك يجمع بين صحّة هذه الإباحات وبين ما دلّ على لزوم الملك في البيع والعتق.

يلاحظ عليه: أنّ هذا الجواب لو صحّ في موارد النقض لا يصحّ في مورد البحث، إذ لا توكيل في المقام حيث إنّ المبيح يُبيح عامّة التصرفات دون أن يوكّله في نقل المبيع إلى نفسه ثم يتصرف فيه، ولابدّ من حل الإشكال من باب آخر.

والحق أن يقال: الظاهر عدم اشتراط الملكية في البيع والعتق، فأمّا قولهم: لا بيع إلّا في ملك ولا عتق إلّا في ملك، فهي من القواعد الدائرة على ألسنة الفقهاء استنبطوها من أخبار الباب فلابدّ من دراستها.

روى أهل السنة أنّه: لا يبيع إلّا ما يملك، ولا يطلق إلّا ما يملك، ولا يعتق إلّا ما يملك.[١]

وأمّا من طرقنا فقد ورد في العتق والطلاق والتصدّق ما يلي:

أ. روى الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سُئلَ عن رجل قال: كلّ امرأة أتزوّجها ما عاشت أُمّي فهي طالق؟ فقال عليه السلام: «لا طلاق إلّا بعد نكاح، ولا عتق إلّا بعد ملك».[٢]

ب. روى محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق، وإن اشتريت فلاناً فهو حر، وإن اشتريت هذا الثوب فهو في المساكين، فقال عليه السلام: «ليس بشيء، لا يطلق إلّا ما يملك، ولا يعتق إلّا ما يملك، ولا يصدّق إلّا ما يملك».[٣]

ج. روى أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان الذين من قبلنا يقولون لا عتاق ولا طلاق إلّا بعد ما يملك الرجل».[٤]

د. روى معمر بن يحيى بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألناه عن

---

١. مسند أحمد: ٢ / ٢٠٧؛ سنن أبي داود: ١ / ٤٨٧ برقم ٢١٩٠.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحديث ١.

٣. نفس المصدر: الحديث ٢.

٤. نفس المصدر: الحديث ٦.

الرجل يقول: إن اشتريت فلاناً أو فلانة فهو حرّ، وإن اشتريت هذا الثوب فهو في المساكين، وإن نكحت فلانة فهي طالق؟ قال: «ليس ذلك بشيء، لا يطلق الرجل إلّا ما ملك، ولا يعتق إلّا ما ملك، ولا يتصدق إلّا بما ملك».[١]

هـ. روى معمر بن يحيى بن سالم أنّه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا يطلق الرجل إلّا ما ملك، ولا يعتق إلّا ما ملك، ولا يتصدق إلّا بما ملك».[٢]

إلى غير ذلك من الروايات الّتي تدلّ على أنّ العتق والطلاق والصدقة لا تصح بدون الملك. إلّا أنّ دلالة هذه الروايات على اشتراط الملكية المصطلحة في صحّة هذه الأُمور محل نظر، والظاهر أنّ المراد من الملكية هو السلطنة والقدرة الشرعية بشهادة أنّ الطلاق لا يشترط فيه سوى هذه، ووحدة السياق في الروايات تقتضي أن يكون المراد من الملك في البيع والصدقة هو نفس الملك في الطلاق حيث إنّ الإمام جمع الجميع في رواية واحدة وقال ـ كما في رواية أبي بصير ـ لا عتاق ولا طلاق إلّا بعد ما يملك الرجل، فيكون المصحّح للجميع هو المعنى الجامع بمعنىٰ كون المتصدّق والبائع ذا سلطنة وقدرة، وإلّا يلزم التفكيك في تفسير الملك بين الموردين.

والّذي يؤيد ما ذكرنا الأُمور التالية:

١. أنّ هذه الروايات وردت في مقابل ما عليه أهل السنّة من جواز الطلاق والتصدّق والعتق قبل أن يتسلّط الرجل على المورد.

٢. اتّفاق العلماء على كفاية السلطة والقدرة في بيع الحاكم الزكاة، كما

---

١. نفس المصدر: الحديث ١٠.

٢. نفس المصدر: الحديث ١١.

أنّ لمتولي الوقف بيع الموقوف عند شرائطه مع أنّهما ليسا بمالكين.

٣. اتّفاق الفقهاء في باب البيع على أنّ البائع لابد أن يكون مالكاً أو مأذوناً منه أو من الشارع، فإنّ العطف بـ«أو» يدلّ على أن الثلاثة في رتبة واحدة.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه إذا أباح المالك جميع التصرفات في مقابل عوض يجوز للمباح له كل التصرفات حتّى البيع والعتق والتصدّق، خرج منه الوطء فإنّه فرع الملك المصطلح حسب ظاهر الآية، أو ملك المنفعة كما هو الحال في تحليل الأمة.

بقي هنا سؤال وهو ما ذكره العلّامة من أنّ معنى البيع هو دخول الثمن في ملك مَنْ خرج المثمن عن ملكه، ولو صحّت المعاطاة بصورة الإباحة لزم دخول الثمن في ملك المُبيح للمثمن، وهو غير من خرج المثمن عن ملكه.

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ البيع عبارة عن المبادلة بين المالين في مقابل الهبة. وأمّا دخول الثمن في ملك من خرج المثمن عنه فقاعدة غالبية وليس ضابطة كلية، بل ربما يدخل الثمن في ملك من سلّط الآخر على عينه.

التنبيه الخامس:

جريان المعاطاة في غير البيع

هل تجري المعاطاة في البيع فقط، أو أنّها جارية في بقية العقود، أو فيه تفصيل؟

هذه المسألة معنونة في غير واحد من الكتب الفقهية لفقهاء الطائفة منهم العلمان التاليان:

١. المحقّق الثاني حيث قال في «جامع المقاصد»: إنّ في كلام بعضهم ما يقتضي اعتبار المعاطاة في الإجارة وكذا في الهبة، وذلك لأنّه إذا أمره بعمل على عوض معيّن، عمله واستحق الأجر، ولو كان هذا إجارة فاسدة لم يجز له العمل، ولا يستحق أُجرة مع علمه بالفساد، وظاهرهم الجواز بذلك، وكذا إذا وهب بغير عقد فإنّ ظاهرهم جواز الإتلاف، ولو كانت هبة فاسدة لم يجز، ومنع من مطلق التصرف، وهو ملخّص وجيه.[1]

٢. صاحب الجواهر حيث قال: إنّما المهم بيان حكم المعاطاة في الصورة الثانية في باقي العقود، كالقرض والرهن والضمان والحوالة والكفالة والمزارعة والمساقاة والصلح والإجارة والجعالة والوصية والوقف ونحوها، وبيان فائدة الصيغة في بعضها مع فرض جريانها فيها، كالقرض والضمان وأنّها اللزوم كما في المقام، فيجوز الرجوع فيما كان بالمعاطاة منها قبل

---

١. جامع المقاصد: ٤ / ٥٩.

حصول ما يقتضي لزومها بناء على مساواتها لمعاطاة البيع أيضاً فيما تلزم به، بخلاف ما لو كان بالصيغة أو غيرها، كل ذلك ونحوه غير محرر في كلامهم كما أنّ النصوص وغيرها خالية عن ذلك وليس إلّا السيرة الّتي يمكن دعوى حصولها في الجميع على وجه يلحقها اسم تلك المعاملة القائمة مقامها وحكمها عدا ما كان مختصاً بالصيغة منها كاللزوم.[1]

أقول: هناك احتمالات:

١. لو قلنا بانحصار العقود والايقاعات بالألفاظ وأنّ السبب الفعلي لا يقوم مقام السبب القولي، لم تجر المعاطاة إلّا في مورد قام دليل خاص على جريانها فيه كما في البيع، فيرجع إلى القاعدة. وعلى هذا فالبحث عن جريان المعاطاة في غير البيع يصبح عديم الفائدة.

٢. ولو قلنا بأنّ المعاطاة من العقود الجائزة بالذات فلاتجري فيما طبعه اللزوم كالنكاح والوقف والرهن والقرض والمضاربة، وعلى هذا يكون البحث في جريانها في هذه الموارد أمراً بلا طائل لوضوح عدم جريانها فيها لمخالفة المعاطاة مع طبعها.

٣. وإن قلنا بأنّ السبب الفعلي كالسبب القولي في كلّ العقود، إلّا أنّ هناك أُموراً لا يقوم الفعل مكان القول في إنشائها وإثباتها، وهذا هو الّذي أشار إليه صاحب الجواهر في صدر كلامه، وهذا هو المهم في المقام.

ثم إنّهم مثلوا لهذا القسم من العقود الّذي لا يقوم الفعل ـ فيه ـ مقام القول بأُمور نذكرها:

---

١. الجواهر: ٢٢ / ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

١. النكاح

استدلّ الشيخ الأعظم ﷺ على لزوم العقد في النكاح، بأنّه لولاه لم يبق فرقٌ بين النكاح والسفاح، إذ الثاني أيضاً يقع غالباً بالتراضي.[١]

يلاحظ عليه: أنّ النكاح ميثاق بين الزوجين وتعاهد من الطرفين على أمر له آثار شرعية وعرفية، بخلاف السفاح فإنّه لا يتجاوز نفس العمل وسفح الماء والتناكر بعده، فالفرق بين النكاح والسفاح يرجع إلى أمر جوهري لا صلة له باللفظ. نعم لو قصد بالوطء تحقّق النكاح بالمعاطاة فهو سفاح باطل، وإنّما ينشأ النكاح ببعض الأفعال المتقدّمة على الوطء، كما إذا تقاول الزوجان وقصدا الزواج ثم أنشأته المرأة ـ بذهابها إلى بيت المرء ـ وقبل المرء ذلك بتمكينها في البيت فعندئذ تحقّقت الزوجية المعاطاتية وترتّبت عليها أحكامها من جواز النظر والوطء ووجوب النفقة وغيرها.[٢]

وبذلك يُعلم ما ربما يُقال: عدم إمكان تصوّر المعاطاة في النكاح، وذلك لأنّ نفس المعاطاة في النكاح مصداق للسفاح أو الحرام، لأنّ هذا المصداق لم يكن عملاً ناشئاً عن زوجية وكان حراماً، وهذا بخلاف المعاطاة في البيع فإنّ القبض والإقباض الأوّل وإن لم يكن ناشئاً عن الملكية الجديدة لكنّه ليس حراماً.

يلاحظ عليه: أن المقصود من المعاطاة في النكاح هو إحلال عمل آخر مكان العقد اللفظي، مثلاً إذا اجتمع أقارب الرجل والمرأة وأظهر كلا الطرفين رضاه

---

١. كتاب النكاح للشيخ الانصاري: ٧٧.

٢. البيع للسيد الأُستاذ: ١٨٠.

بالزوجية، فعندئذٍ تتحقّق الزوجية بالأهازيج تارة، والتبريك ثانياً، وإهداء الهدية من جانب الزوج إلى الزوجة، ونهاية توقيع الزوجين في محضر الزواج.

وربّما يستدلّ على جريان المعاطاة في النكاح بما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن نوح بن شعيب، عن علي بن حسان، عن عبدالرحمن بن كثير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاءت امرأة إلى عمر فقالت: إنّي زنيت فطهّرني، فأمر بها أن ترجم، فأُخبر بذلك أمير المؤمنين عليه السلام فقال: كيف زنيت؟ قالت: مررت بالبادية فأصابني عطش فاستقيت أعرابياً فأبى أن يسقيني إلّا أن أُمكنه من نفسي، فلمّا أجهدني العطش وخفت على نفسي سقاني فأمكنته من نفسي، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تزويجٌ ورب الكعبة».[1] يظهر جريان المعاطاة في النكاح.

أقول: لا يحتج بهذه الرواية، لأنّها ضعيفة سنداً ودلالة.

أمّا السند: ففيه علي بن حسان وهو غالٍ فاسد الاعتقاد، وهو يرويها عن عمّه عبدالرحمن بن كثير الضعيف، وقيل: إنّه كان يضع الحديث.

أمّا الدلالة: فلأنّه كيف يكون تزويجاً مع أنّ الرجل لم يقصد إلّا السفاح، وإطفاء الشهوة، والمرأة مكّنت نفسها منه اضطراراً؟!

ويؤيّده ما رواه الصدوق والشيخ عن محمد بن عمرو بن سعيد، عن بعض أصحابنا قال: أتت امرأة إلى عمر... وساق نفس القصة الّتي مرت في

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٢١ من أبواب المتعة، الحديث ٨.

الرواية الأُولى، لكن الإمام عليه السلام برّر عمل المرأة بالاضطرار لا بالتزويج، وقال: هذه هي الّتي قال الله عزوجل: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ﴾[١] هذه غير باغية ولا عادية.[٢]

نعم الرواية ضعيفة للارسال في آخرها ولولا الإرسال فرجالها عدول ثقات .

عدم جريان المعاطاة في النكاح

الظاهر عدم جريان المعاطاة في النكاح لما يلي:

وهو وجود الفرق الواضح بين النكاح وسائر أبواب المعاملات. وذلك لأنّ المرتكز بين الناس من عصر الرسول بل قبله أنّ النكاح والطلاق ـ بما لهما من الأهمية البالغة في تشكيل الأُسرة ـ لا ينعقدان إلّا باللفظ بل اللفظ المخصوص كما في الطلاق،[٣] وكذلك في المتعة [٤].

ومن هذه الروايات في الأبواب الخاصة بالمتعة ما جاء عن الأحول أنّه قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام : ما أدنى ما يتزوج الرجل به المتعة؟ قال عليه السلام: «كفّ من بُسرّ يقول لها: زوجيني».

ويظهر ممّا ورد في تزويج الرسول صلى الله عليه وآله خديجة أنّ أبا طالب خطب

---

١ . البقرة: ١٧٣ .

٢ . الوسائل: ج ١٨، الباب ١٨ من أبواب حد الزنا، الحديث ٧ .

٣ . الوسائل: ج ١٥ ، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه.

٤ . الوسائل: ج ١٤، الباب ١٨ من أبواب المتعة، الحديث ١ و ٣ و ٦ .

وعقدت خديجة، ويظهر من الروايات الواردة فيه أنّ النكاح انعقد باللفظ، وإليك بعض ما ورد:

١. روى الكليني في «الكافي» في حديث طويل: لما أراد رسول الله ﷺ أن يتزوّج خديجة بنت خويلد، أقبل أبو طالب في أهل بيته ومعه نفر من قريش حتّى دخل على ورقة بن نوفل عم خديجة، فابتدأ أبو طالب الكلام فقال: الحمد لرب هذا البيت الّذي جعلنا من زرع إبراهيم... إلى أن قال: ثم إنّ ابن أخي هذا (يعني رسول الله) ممّن لا يوزن برجل من قريش إلّا رجح به، ولا يُقاس به رجلٌ إلّا عظم عنه، ولا عدل له في الخلق وإن كان مقلّاً في المال. فإنّ المال رفد جار وظل زائل وله في خديجة رغبة ولها فيه رغبة.

فقالت خديجة مبتدأة: يا عمّاه إنّك وان كنت أولى بنفسي مني في الشهود فلست أولى بي من نفسي قد زوجتك يا محمد نفسي، والمهر عليّ في مالي.[١]

٢. روى الكازروني في المنتقى أنّ أبا طالب خطب يومئذٍ، فلمّا أتمّ خطبته تكلم ورقة بن نوفل فقال: فاشهدوا عليّ معاشر قريش بأنّي قد زوجت خديجة بنت خويلد من محمد بن عبدالله على أربعمائة دينار.[٢]

وعلى هذا فالذي أجرى الصيغة هو ورقة بن نوفل.

والرائج أيضاً بين المسلمين عبر القرون هو إجراء النكاح مع العقد اللفظي.

---

١. الكافي: ٥ / ٣٧٤، كتاب النكاح، الحديث ٩ من أبواب خطب النكاح.

٢. بحار الأنوار: ١٦ / ١٩.

نعم لو كان النكاح على وجه المعاطاة شائعاً في بعض المجتمعات فلا يحكم عليه بالفساد ولاعلى الوطء، بأنّه وطء بالشبهة ولا محيص عن اعتباره أخذاً بقوله ﷺ: «لكلّ قوم نكاح» [١]، فلاحظ.

٢. القرض

هل تجري المعاطاة في القرض؟

ربما يقال بعدمه، لأنّ تأثير الفعل مشروط بالقبض الخارجي، وعليه فلو انعقد القرض بمجرد الفعل ـ أعني به : القبض والإقباض ـ لزم منه اتحاد المقتضي والشرط وهو محال ضرورة أنّ المقتضي يغاير الشرط في الوجود، وإذا فرضنا اتحادهما لزم منه اجتماع الضدين .[٢]

وحاصله: أنّ القرض الصحيح مركب من أمرين:

إنشاء القرض أوّلاً، وقبض المبلغ ثانياً، وليس في المعاطاة إلّا فعل واحد وهو القبض فأين الانشاء.

يلاحظ عليه:

بالنقض أوّلاً: إذ لو صحّ ذلك الاشكال لجرى في الهبة وبيع الصرف والسلم، إذ ليس فيهما إلّا فعل واحد .

وبالحل ثانياً: وذلك لأنّ ما ذكر من باب خلط الاعتباريات بالحقائق، وحيث إنّ المقتضي في التكوين غير الشرط، وأمّا في عالم الاعتبار فيمكن أن يقال: إنّ للقبض الدائر بين الدائن والمديون حيثيتين، من حيث إنّه عطاء فهو

---

١ . التهذيب: ٧ / ٤٧٢ برقم ١٨٩١ .

٢ . مصباح الفقاهة: ٢ / ١٩٤ .

إنشاء القبض ومن حيث إنّه أَخذٌ يكون شرطاً لصحة القبض.

ومنه يُعلم حال الهبة والصرف والسلم والرهن أيضاً، فإنّ الجميع من باب واحد فهناك إعطاء وأخذ.

ومع ذلك كلّه لا يتمحّض الفعل في هذه الأُمور إلّا أن يقترن بقرائن أو مذاكرات متقدّمة تصلح لأن تعطي للفعل ظهوراً في القرض والهبة والصرف والسلم، وإلّا فنفس الفعل بما هو فعل لا يكون له ظهور في نفس الأفعال.

فلو منع القائل جريان المعاطاة في هذه العقود لأجل أنّ الفعل المجرد عن كلّ شيء لا يتمحّض في العنوان المقصود فهو صحيح، وأمّا لو أراد أنّ الفعل لا يتمحّض حتّى بعد القرائن الحافّة كما هو المعمول فليس بصحيح.

٣. الوقف

الوقف على قسمين: وقف عام ووقف خاص.

أمّا الوقف العام فهو يشارك في الإشكال مع ما سبق من الهبة والصرف والسلم والرهن، في أنّ مقوّمه أمران: إنشاء وقبض، فليس في الوقف المعاطاتي إلّا أمر واحد.

ويمكن أن يقال بتعدّد الأمر وهو أنّه إذا اشترى سجادّة للمسجد وفرشها فيه فهو إنشاء للوقف، وإذا صلّى عليها ركعتين فهو بمنزلة القبض، فليس الوقف إلّا تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة.

نعم الوقف الخاص للأولاد على نحو تنتفع كلّ طبقة منهم بعد سابقتها

ـ فهو ـ رهن الإنشاء باللفظ ولا يقوم مقامه الفعل، لأن دفع العين الموقوفة إلى الطبقة الأُولى. وإن كان ظاهراً ـ ولو بالمذاكرات قبل الدفع ـ في الوقف، لكن لا يدلّ على انتفاع كلّ طبقة بعد سابقتها فمثل هذا رهن الإنشاء باللفظ.

ثم إنّ المحقّق الخوئي ﷺ قد اتعب نفسه الشريفة في بيان جريان المعاطاة في الضمان والتدبير والوصية، فلو قلنا بصحة ما ذكره لكن ليس كلّ فعل أو إشارة ونحوها يمكن أن يكون سبباً، بل لابدّ في الأسباب أن تكون عقلائية، ففي مثل الوصية للعتق بعد الموت أو التمليك بعده وإن أمكن إفهامها بالإشارة ونحوها، لكن صحّتها رهن كل تلك الأفعال أسباباً عقلائية.

التنبيه السادس:

في ملزمات المعاطاة

لو قلنا بأنّ المعاطاة بيع حقيقي وعقد والتزام عملي وأنّ السبب الفعلي يقوم مقام السبب القولي، فالمعاطاة بيع وعقد لازم لا ينفسخ بفسخ أحد الطرفين كسائر العقود اللازمة، وعلى ذلك فلا موضوع لهذا التنبيه على هذا القول.

وإنّما يصح عقد هذا التنبيه على القول بالملكية المتزلزلة أو الإباحة الشرعية أو المالكية، فقد ذهب المشهور إلى أنّ الأُمور التالية ملزمة للمعاطاة:

١. تلف العينين.

٢. تلف إحداهما.

٣. نقل العينين أو أحدهما بعقد لازم.

٤. امتزاجهما ـ أو امتزاج إحداهما ـ بغيرهما من أموال البائع والمشتري امتزاجاً يمنع التراد.

٥. التصرف المغيّر للصورة كطحن الحنطة وفصال الثوب.

إنّما الكلام على دليل اللزوم في هذه الموارد.

والّذي يمكن أن يقال هو أنّ الجواز على قسمين:

١. جواز عقدّيٌ قائم بالعقد.

٢. جواز بمعنى تراد العينين وإرجاع كلّ عين إلى صاحبها.

فلو كان الجواز عقدياً وكان لأحدهما أو لكليهما خيار فهذه الأُمور الخمسة المذكورة لا تؤثر في نفي الجواز وصيرورة العقد لازماً، وذلك لأنّ الجواز قائم بالعقد، والعقد له وجود اعتباري ثابت مالم يقدم أحد الطرفين على الفسخ، ولذلك لا يكون تلف إحدى العينين أو كليهما من الملزمات، بل يبقىٰ العقد بحاله فإن لم يفسخ أحد الطرفين فهو، وإلّا فيرجع عند عدم امكان الردّ إلى المثل والقيمة .

ولذلك (الجواز قائم بالعقد) لو تلف المبيع تحت يد المشتري وكان للبائع خيار الفسخ، فإذا فسخ ردّ الثمن إلى المشتري، ويلزم عليه دفع المبيع عيناً ـ وهو غير ممكن ـ فينتقل إلى المثل أو القيمة.

ومن ذلك يعلم أنّ مَنْ عدّ المعاطاة من العقود الجائزة ومع ذلك أفتىٰ بلزوم المعاطاة بأحد هذه الأُمور الخمسة فقد جمع بين أمرين متناقضين، وذلك لأنّه إذا كان الجواز (عقدياً) قائماً بالعقد فلا يؤثر تلف العينين في نفي العقد فالعقد باق، فيحق عندئذٍ لأحد الطرفين فسخه، فإذا كانت العين موجودة يأخذها، وإلّا فيرجع إلى المثل أو القيمة، دون أن يكون التلف ملزماً، ومعه كيف يقول إنّ هذه الأُمور الخمسة من ملزمات المعاطاة.

وأمّا إذا كان الجواز غير قائم بالعقد، بل قائماً بالعينين فإذا تلفت إحداهما أو نقلت إلى الغير بعقد لازم أو امتزجت أو تغيّرت صورتها، امتنع التراد بانتفاء موضوعه فلا تصل النوبة إلى المثل والقيمة.

وإن شئت قلت: إنّ الجواز بمنزلة العرض القائم بالعينين، وهما كالموضوع له، فإذا لم يكن هناك موضوع في الخارج فلا يعقل للجواز بقاء في عالم الاعتبار لانتفاء موضوعه.

وبذلك يعلم أنّ التعبير باللزوم أو ملزمات المعاطاة مسامحة في التعبير.

أضف إلى ذلك: أنّه لو بقي الجواز وأمكن لأحد الطرفين إلزام الآخر بردّ المثل أو القيمة لأدّى ذلك إلى التنازع بين الناس، فإنّ كثيراً من المعاملات الرائجة تتحقّق بالمعاطاة، وهذا يدل على لزومها عند طروء أحد هذه الأُمور الخمسة.

التنبيه السابع:

المعاطاة

وجريان الخيارات فيها

هل الخيارات المصطلحة تجري في المعاطاة أو لا؟

قبل الخوض في المقصود نشير إلى أُمور:

الأوّل: أنّ الخيارات على أقسام ثلاثة:

١. ما يختصّ بالبيع، كخياري المجلس والحيوان، فإنّ الدليل الدالّ عليهما يُخصصهما بالبيع، ولا يشملان غيره.

٢. ما يعم البيع وغيره وذلك كخيار تخلّف الشرط، والعيب، والتدليس، والغبن.

ومرجع الخيار فيها إمّا لوجود شرط صريح أو ضمني في المعاملة .

والأوّل كما إذا شرط أن يكون المبيع كذا وكذا، أو شرط أحد المتبايعين على الآخر أن يفعل كذا وكذا وآل الأمر إلى التخلّف عن وجود الوصف أو العمل بالشرط، وهذا ما يسمّى عند التخلّف بخيار الشرط أي تخلّفه.

والثاني كما في خيار العيب والتدليس والغبن فإنّ الخيار فيها رهن تخلّف شرط ضمني بين المتبايعين مبني عليه العقد وإن لم يصرّحا به، كاشتراط الصحة في المبيع في خيار العيب، واشتراط كون جميع أجزاء

المبيع على صفة واحدة في خيار التدليس، واشتراط مساواة العوضين في القيمة في خيار الغبن، فالشرط في هذه الموارد الثلاثة وإن لم يكن مذكوراً صريحاً ـ كالقسم الأوّل ـ لكنّه أمر اتّفق عليه المتبايعان وبنيا العقد عليه.

٣. الخيار المجعول من قبل المتبايعين وهذا ما يسمّىٰ بخيار الشرط، كما إذا جعل أحد المتبايعين خيار الفسخ إلى شهر .

الثاني: أنّ البحث في جريان الخيارات في المعاطاة على القول بأنّها بيع حقيقي وعقد واقعي لا يحتاج إلى دراسة وبحث، لأنّه يكون من أقسام البيع فما يجري في البيع اللفظي من الخيارات ـ أعني: الأقسام الثلاثة ـ يجري في البيع غير اللفظي ـ أعني: المعاطاة ـ بلا كلام.

وإنّما يصح عقد هذا التنبيه على القول بأنّ المعاطاة مفيدة للملكية الجائزة ، كما عليه المحقّق الثاني، أو مفيدة للاباحة كما عليه المشهور.

الثالث: يمكن أن يقال: إنّ عقد البحث في المقام إنّما هو بعد لزوم المعاطاة بأحد الوجوه الخمسة الماضية، كتلف العينين أو إحداهما أو نقلهما أو نقل أحدهما بعقد لازم أو طروء التغيير في المبيع.

وأمّا قبل طروء اللزوم فالبحث عن جريان الخيارات فيها أمر لا طائل تحته، إذ لكلّ من المتعاطيين الرجوع إلى ما دفع ومعه لا حاجة للبحث عن الخيار العارض. ومع ذلك يمكن أن يقال بأنّه ربّما يترتب على الخيارات المذكورة أثر غير موجود في المعاطاة قبل اللزوم، وهو أخذ الأرش دون الرد فهو من آثار خيار الغبن لا مطلق جواز المعاملة.

إذا عرفت ذلك فنقول:

أمّا على القول بأنّ المعاطاة بيع من أوّل الأمر فتجري أحكام عامة الخيارات فيها، إنّما الكلام على القول بالإباحة إذا طرأ على المبيع أحد الملزمات، فالحق فيها التفصيل بين الخيار المختص بالبيع والخيار غير المختص به .

أمّا المختص فلا يجري، فلو تلف الثمن والمتعاطيان غير متفرقين فليس له فسخ المعاطاة بردّ المبيع والرجوع إلى ثمنه، لما عرفت من أنّ خيار المجلس من مختصات البيع، وهكذا خيار الحيوان فلو عطب الحيوان ضمن ثلاثة أيام فليس للمشتري الفسخ والرجوع إلى الثمن.

وأمّا غير المختص فلا مانع من جريان الخيارات فيها حتّى على القول بالإباحة فلو كان أحد المتعاطيين مغبوناً أو كان المبيع معيباً أو كان في المعاطاة تدليسٌ، فلصاحب الخيار إعماله على النحو المعروف، اللّهمّ إلّا إذا دلّ الدليل على سقوط الخيار بالتصرف عالماً أو جاهلاً.

ومثله إذا حصل التخلّف من أحد الطرفين كما إذا شرط عليه خياطة الثوب فلم يقم به فله الخيار في إبقاء الإباحة أو إبطالها، غاية الأمر إذا تلف أحد العوضين يرجع فيها إلى المثل أو القيمة.

التنبيه الثامن:

حكم العقد الفاقد لبعض الشرائط إذا تعقَّبته المعاطاة

قال الشيخ: لا إشكال في تحقّق المعاطاة المصطلحة الّتي هي معركة الآراء بين الخاصة والعامة فيما إذا تحقّق إنشاء التمليك أو الإباحة بالفعل وهو قبض العينين (أو أحدهما)، أمّا إذا حصل بالقول غير الجامع لشرائط اللزوم، فهاهنا أقوال ثلاثة:

١. رجوع ذلك الإنشاء القولي إلى حكم المعاطاة مطلقاً .

٢. رجوع ذلك الإنشاء القولي إلى المعاطاة بشرط تحقّق القبض والإقباض .

٣. عدم رجوعه إليها بل هو من البيوع الفاسدة.

ولنذكر قبل الخوض في المقصود أُموراً:

الأوّل: المقصود من فقد الشرط، ما يرجع إلى شروط العقد فقط، كالماضوية على القول بها، وتقدّم الإيجاب على القبول، والتنجيز، إلى غير ذلك من الشروط المعتبرة في العقد.

وأمّا إذا كان الشرط المفقود راجعاً إلى شروط العوضين ككونه معلوماً لا مجهولاً، أو راجعاً إلى المتعاقدين ككونهما بالغين فهو خارج عن مصبِّ البحث، لبطلان المعاملة على كل تقدير.

الثاني: أنّه إذا قلنا: إنّه لا يعتبر في العقد بالصيغة سوى كون الكلام ظاهراً في إنشاء البيع وأداء المقصود فلا موضوع لهذا البحث، إذ لا يعتبر فيه سوى كون اللفظ ظاهراً في إنشاء البيع ولا تعتبر الماضوية ولا تقدّم الإيجاب على القبول، نعم لا يقع بالكنايات البعيدة الّتي لا تكون ظاهرة في إنشاء البيع، وسيوافيك الكلام فيه .

وأمّا لو قلنا باعتبار هذه الشروط فيقع البحث في أنّه إذا فسد العقد وتعقّبته المعاطاة فهل يلحق بالمعاطاة أو لا ؟

الثالث: صور المسألة

ذكر الشيخ للمسألة صوراً أربع، وإليك خلاصتها:

١. إذا وقع التقابض بعد فساد العقد بغير رضاً من كل منهما في تصرف الآخر بل حصل قهراً عليهما، أو على أحدهما وإجباراً على العمل بمقتضىٰ العقد.

٢. إذا وقع التقابض على وجه الرضا الناشئ عن بناء كلّ منهما على ملكية الآخر اعتقاداً أو تشريعاً.

٣. إذا وقع التقابض بعد الإعراض عن أثر العقد وتقابضا بقصد إنشاء التمليك ليكون معاطاةً صحيحة عقيب عقد فاسد.

٤. إذا تقابضا وحصل الرضا بالتصرف بعد العقد من دون ابتنائه على استحقاقه للعقد السابق ولا قصد إنشاء التمليك بل وقع مقارناً لاعتقاد الملكية

الحاصلة بحيث لولاها كان الرضا أيضاً موجوداً.[1] وإليك دراسة هذه الصور.

أمّا الصورة الأُولى: فلا إشكال في بطلانها، لأنّ العقد فاسد والتقابض وقع قهراً.

وأمّا الصورة الثانية: فهي أيضاً كالسابقة، وذلك لأنّ الرضا ناشٍ عن الاعتقاد بملكية كُلٍّ لما في يده بحيث لو وقفا على الفساد لما حصل الرضا بالتصرف، وهذا الوجه جارٍ في كل قبض صدر عن اعتقاد الصحة بحيث لو عُلم عدم صحّته لما رضي بالتصرف. وتصحيح هذه الصورة بتعدّد المطلوب غير تام فيها، لافتراض أنّه لو وقفا على فساد العقد لما رضيا .

وأمّا الصورة الثالثة: فلا شك في صحّتها، لأنّ التقابض تحقّق لا بعنوان الوفاء بالعقد السابق، بل بعنوان إنشاء التمليك من جديد مع غض النظر عن العقد السابق.

إنّما الكلام في الصورة الرابعة: وهي كفاية وجود الرضا التقديري بالتصرف ـ بمعنىٰ لو سُئِلَ كُلٌّ منهما عن رضاه بتصرف صاحبه على تقدير عدم التمليك ـ أو الفعلي ـ بعد تنبيهه على عدم حصول الملك ـ كان راضياً، فهل هذا يدخل تحت المعاطاة؟ فيه وجهان:

الأوّل: حصول المعاطاة لأجل كفاية الرضا التقديري فضلاً عن الفعلي كما في بعض الشقوق، وعدم اشتراط الإنشاء في المعاطاة وكفاية مجرد الرضا، مع وصول كلٍّ من العوضين إلى الآخر.

---

١ . المتاجر: ٩٣ .

الوجه الثاني: عدم حصولها، فإنّ محلّ الكلام في المعاطاة هو الإنشاء الحاصل من التقابض، وعلى هذا لابدّ من وجود الإنشاء الفعلي ـ مقابل القولي ـ في المعاطاة.

والظاهر هو الثاني، لأنّ المعاطاة من أقسام البيع، والبيع أمر إنشائي وهو لا يحصل إلّا بالقصد والمفروض في المقام عدمه، وإنّما الموجود الرضا التقديري ـ لو وقف على فساد العقد ـ أو الرضا الفعلي إذا وقف على الفساد ورضي ـ ومجرد الرضا بالتصرف يورث الإباحة لا الملكية؛ وما ذكره الشيخ من النقوض من أنّ بناء الناس على أخذ الماء والبقل من دكاكين أربابهما مع عدم حضورهم ووضع الثمن في الموضع المعدّ له، وعلى دخول الحمام مع عدم حضور صاحبه ووضع الأُجرة في كوز الحمامي، فالمعيار في المعاطاة وصول المالين أو أحدهما مع التراضي بالتصرف [1]، غير تام.

وذلك لأنّه لو أراد بالمعاطاة الّتي هي من أقسام البيع فهو لا ينفك عن الإنشاء، وإن أراد بالمعاطاة إباحة التصرف وإن لم يكن بيعاً فهو صحيح، والظاهر أنّ الأمثلة المذكورة من قبيل إباحة التصرف مقابل دفع الثمن.

***

١. المتاجر: ٩٣.

التنبيه التاسع:

الإنشاء بالكتابة والإشارة

في حال الاختيار

هل يجوز إنشاء البيع بالكتابة خصوصاً إذا وقع عليها التوقيع كما هو الرائج في أيامنا هذه أو لا؟ فيه خلاف. والبحث في المقام مركّز على صورة الاختيار.

قال العلّامة: لابد في العقد من اللفظ، ولا تكفي الإشارة ولا الكتابة مع القدرة وإن كان غائباً.[١]

وقال المحقّق الكركي: إنّ النطق معتبر في العقود اللازمة بالإجماع، إذ يمكن وقوعها عبثاً أو لغرض آخر.[٢]

وقال صاحب الجواهر في باب الوصية: وكذا الكلام في الكتابة فإنّه لا شك ـ كما عن جامع المقاصد الاعتراف به ـ في الاكتفاء بها مع العجز عن النطق والقرينة الدالة على إرادة الوصية منها، بل عن التنقيح أنّه لا خلاف فيه، بل عن الإيضاح الإجماع على ذلك... ثم قال: نعم عن التذكرة احتمال الاكتفاء بها مع الاختيار في أوّل كلامه، بل لعلّه الظاهر من النافع، وفي

---

١. تحرير الاحكام: ٢ / ٢٧٥.

٢. جامع المقاصد في شرح القواعد: ٥ / ٣٠٩.

الرياض أنّه لا يخلو من قوة مع قطعية دلالة القرينة .[١]

هذا ما لدى الشيعة وأمّا السنّة فالظاهر أنّ الأحناف والمالكية قائلون بكفاية الكتابة .

قال السمرقندي: وكذا الكتاب على هذا بأن كتب إلى رجل وقال: أمّا بعد، فقد بعت عبدي فلاناً منك بألف درهم فلمّا بلغه الكتاب وقرأ وفهم ما فيه، قال في مجلسه ذلك: اشتريت أو قبلت، ينعقد البيع .[٢]

والإشكال في كفاية الكتابة من وجوه:

الأوّل: الإجماع على عدم كفاية الكتابة .

الثاني: احتمال العبث فيها.

الثالث: عدم اتحاد المجلس وذلك فيما إذا كان المتعاقدان غائبين فأرسل أحدهما رسالة وكتب فيها: بُعت الشيء الفلاني لك بكذا، فوصلت الرسالة إليه بعد عدة أيام وقال: قبلت أو اشتريت، فهل يصح مع عدم اتحاد مجلس الإيجاب والقبول.

والمجموع غير مفيد، **أمّا الأوّل** ـ أعني: الإجماع ـ : فالمنقول منه غير طائل، والمحصّل منه غير حاصل، وليس مثل هذا الإجماع كاشفاً عن دليل وصل إلى المجمعين ولم يصل إلينا.

---

١ . جواهر الكلام: ٢٨ / ٢٤٩ .

٢ . تحفة الفقهاء: ٢ / ٣٢ .

وأمّا الثاني ـ أعني: احتمال العبثية ـ: فهو مردود إذا تحقّقت الكتابة في مكان معتمد عند الناس، كما لو كتب على ورقة رسمية موقّعة من قبل شهود، أو تمت الكتابة في المحاكم.

وأمّا الثالث ـ أي اتحاد المجلس ـ: فهو يختص بما لو كان المتعاقدان غائبين، يعني إذا كان كلّ في مدينة، وأمّا لو كانا حاضرين في مجلس العقد فالبائع يكتب والآخر يقبل بالكتابة فاتحاد المجلس واضح، وأمّا إذا وقع البيع بالمراسلة فمجلس العقد عبارة عن مجلس بلوغ الكتاب إلى المشتري.

والّذي يدل على اعتبار الكتابة مطلقاً ما ورد في الكتاب العزيز حول كتابة الدين، قال سبحانه: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾**[1].

فلو لم تكن الكتابة معتبرة لما أمر الله سبحانه بها، ومورد الآية ـ وإن كان هو الدين ـ ولكن المتلقّىٰ من الآية هو اعتبارها في كلّ مورد معرّض للاحتجاج، وأنّ الدين ليس له مدخلية في مقبولية الكتابة، بل الاعتبار كلّه للكتابة.

أضف إلى ذلك قوله ﷺ: «ما ينبغي لامرئ مسلم أن يبيت ليلة إلّا ووصيته تحت رأسه».[2]

على أنّ السيرة المستمرة بين العقلاء هو الاهتمام بالكتابة عند شراء ما

---

١ . البقرة: ٢٨٢.

٢ . الوسائل: ج ١٣، الباب ٢٠ من أبواب وجوب الوصية، الحديث ٧ .

له قيمة كبيرة، كالدار والبستان.

بل يمكن أن يقال: إنّ الكتابة وقعت موقع العقد اللفظي وصارت محوراً لعامة الانتقالات من البيع وغيره، وربما لا يكتفون في المعاملات الضخمة بالعقد اللفظي، بل يلتزمون بالكتابة والتوقيع، وليس ذلك لأجل عدم كفاية العقد اللفظي ثبوتاً بل لأجل الاحتجاج على المالكية إثباتاً عند ظهور الاختلاف.

وأمّا البيع بالإشارة فهو أمر رائج في العالم خصوصاً فيما إذا اختلف لسان البائع مع المشتري، فيشير البائع إلى ثمن المبيع بأصابعه، كما أنّ المشتري يشير إلى المبيع كيفاً وكمّاً، فينعقد البيع من دون شك وريب.

إنّ الإشارة عند العرف معتبرة في مقام التفاهم، فلتكن كذلك في مقام الإنشاء فتقوم مقام الفعل ـ أعني: العطاء والأخذ ـ فيكون فرعاً للمعاطاة، أو مقام اللفظ فيكون نظيراً لها، كل ذلك في حال الاختيار، وأمّا في حال العجز فهذا ما بحثناه في كتابنا: «أحكام البيع في الشريعة الإسلامية الغرّاء»، فلاحظ.[1]

إنّ بعض الفقهاء تعاملوا مع البيع وسائر المعاملات نظير تعاملهم مع العبادات، حيث إنّ العبادات أُمور توقيفية فلا محيص هناك من السماع من الشارع.

وأمّا المعاملات فهي أُمور عرفية وليس للشارع فيها تأسيس ولا

---

١. لاحظ: أحكام البيع في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ١ / ١٦٨.

تصرف ، فالجميع ممضىٰ من الشرع إلّا ما شمله التحريم .

والّـذي يـدلّ عـلى أنّـه ليس للشـارع إلّا بـيان المـحرّمات لا بـيان المحلّلات، قوله سبحانه: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَـيَّ مُـحَرَّمًا عَـلَى طَـاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِـلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]، فظاهر الآية هو أنّ وظيفة الشارع بيان المحرّمات لا المحلّلات من غير فرق بين بـاب اللحوم وغيره .

التنبيه العاشر:

حكم النماء في المعاطاة

إذا قلنا: إنّ المعاطاة بيع لازم فنماء كل من الثمن والمثمن لمن انتقل إليه.

وكذا لو قلنا بأنّه ملك جائز فالنماء أيضاً تابع للملك فلو فسخه ترجع العين إلى الفاسخ دون نمائها، لأنّ الفسخ فسخ من حينه لا من أصله، فـقد حدث النماء في ملك المفسوخ عليه فيكون له.

وأمّا على القول بالإباحة فالعين والنماء للمبيح، نعم ما أتلفه المباح له من النماء ليس بضامن.

---

١ . الأنعام: ١٤٥ .

الرسالة الواحدة بعد المائة

المحرّمات النسبية

في النكاح

ذكر المحقّقون أنّ للتحريم، واحداً وعشرين سبباً، وقد ذكر المحقّق منها ستة أسباب، وهي:

١. النسب .

٢. الرضاع.

٣. المصاهرة.

٤. استيفاء العدد.

٥. اللعان.

٦. الكفر.

ونحن في هذه الرسالة نبحث عن السبب الأوّل وهو الحرمة النسبية، فنقول:

يحرُم بالنسب نساء سبع، وإليك البيان:

١. المحرّمات النسبية السبع

تحرم بالنسب صنوف سبعة، ذكرها الذكر الحكيم وقال:﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ وَ بَناتُ الأَخِ وَ بَناتُ الأُخْت**﴾. [1]

---

١ . النساء:٢٣.

وهؤلاء السبع هنّ المحرّمات بالنسب، وقد روي عن ابن عبّاس أنّه قال: «حرّم الله من النساء سبعاً بالنسب» وإليك توضيح الأصناف:

١. **الأُمّ**: من اتصل إليها نسب الإنسان بالولادة كمن ولدته من غير واسطة أو بواسطة كوالدة الأب أو الأُمّ فصاعداً.

٢. **البنت**: من اتصل نسبها بالإنسان بسبب ولادتها منه كالمولودة من صلبه بلا واسطة أو معها كبنت الابن والبنت فنازلاً.

٣. **الأُخت**: من اتصل نسبها بالإنسان من جهة ولادتهما معاً من الأب أو الأُمّ، أو منهما جميعاً بلا واسطة.

٤. **العمّة**: أُخت الأب وكذا أُخت الجدّ من جهة الأب أو الأُمّ.

٥. **الخالة**: أُخت الأُمّ وكذا أُخت الجدّة من جهة الأب أو الأُمّ.

٦. **بنات الأخ**: سواء كان لأب أو لأُمّ أو لهما، وهي كلّ امرأة تنتمي بالولادة إلى أخ الإنسان بلا واسطة أو معها فتحرم عليه بنت أخيه، بنت ابنه، بنت ابن ابنه، وبنت ابنته، وبنت بنت ابنته، وبنت ابن ابنته.

٧. **بنات الأُخت**: كلّ أُنثى تنتمي إلى أُخته بالولادة على النحو الذي ذكر في بنات الأخ.

والمراد بتحريم الأُمّهات وما يتلوها، حرمة نكاحهنّ على ما تفيده مناسبة الحكم والموضوع، كما في قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ**﴾، أي أكلهما.

٢ . النسب يثبت بأمرين

الأوّل: النكاح الصحيح: والمراد من النكاح هنا هو الوطء لا العقد حتى يعمّ الوطء بملك يمين، أو التحليل فإنّ الوطء في الجميع صحيح لأجل الأسباب الشرعية، والمراد من الوطء الصحيح هو الصحيح في نفس الأمر ونفس الواقع، لا الصحيح ظاهراً وغير الصحيح باطناً.

وإن شئت قلت: الوطء عن استحقاق في نفس الأمر بما هو هو سواء حرّم لأجل العناوين العارضة، كالصوم والاعتكاف والحيض والإحرام والحلف والنذر، أو لا.

وبالجملة الوطء الحلال بما هو هو، سواء حرّم بالعرض أو لا، وسواء علم بالحلّ أو لا، كما إذا وطأ حليلته باعتقاد أنّها أجنبيّة، أو وطأ من زوّجها وكيله ولم يعلم، أو ظنّ العقد فاسداً لكون العاقد فضولياً مع كونه مجيزاً، فالكلّ من أقسام النكاح الصحيح، أي الوطء الذي يستحقه الواطئ من حيث هو هو.

الثاني: الوطء بشبهة: لاشك أنّ الوطء بالشبهة يثبت به النسب، إنّما الكلام في تعريفه:

٣ . تعريف الوطء بالشبهة

تعريفه إجمالاً: هو الوطء الذي لا يكون الواطئ مستحقاً له في نفس الأمر، لكن الواطئ:

١ . إمّا قاطع بالاستحقاق، استحقاقاً قطعيّاً.

٢ . أو ظانّ بالاستحقاق مع كون ظنّه حجّة شرعية.

٣ . أو شاكّ مع كون جهله عذراً شرعياً.

٤ . أو غافل مع كون غفلته عذراً كذلك.

٥ . أو غير مختار كما إذا كان مكرهاً.

والأوّل: أعني ما إذا كان قاطعاً بالحلّية والاستحقاق ولم يكن في الواقع كذلك، مقابل الزنا.

والثاني: كما إذا اعتمد على حجّة شرعية مع عدم علمه بالواقع، كما إذا أخبرت المرأة بعدم الزوج، أو بانقضاء العدّة، أو اعتمد على شهادة العدلين على كونها مطلقة، أو على موت زوجها، فبانت الأمارة مخالفة للواقع.

والثالث: كما إذا اشتبه المحرّم في عدة غير محصورة من النساء فتزوّج واحدة منهن فبانت محرّمة، ولمّا كان العلم الإجمالي غير منجّز في تلك الصورة، كانت الجهالة عذراً.

الرابع: كما في المجنون والنائم والسكران بشيء حلال، فإنّ الغفلة وعدم التوجّه عذر فلا يعدّ العمل زنا.

والحاصل: إذا كان الوطء مقروناً بحجّة عقلية قاطعة للعذر كما في الجهل المركّب والنائم والمجنون والسكران بأمر محلّل، أو بحجّة شرعية كذلك، وسوى ذلك إمّا نكاح شرعي أو زنا لا غير.

والخامس: كالتهديد بشيء يصعب تحمّله لا مطلق التهديد، ولتحديد الإكراه وتبيين مورده محلّ آخر.

وأمّا وطء السكران بمحرّم كشرب الخمر، فالظاهر جريان حكم الزنا عليه، لأنّه ارتكب بما ينتهي إليه بالاختيار، والامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار كما لا يخفى، وادّعى في الجواهر، أنّه يستفاد من النصوص أنّ السكران في أفعاله بمنزلة الساهي في أفعاله، فيترتّب ما يترتب عليه من قِود، وحدّ، ونفي ولد، وهو معنى قولهم عليهم السلام: «إنّ الخمر مفتاح كلّ شرّ» [1]، وعدم توجيه الخطاب إليه باعتبار ارتفاع قابليته لذلك لاينافي ترتّب الأحكام ولو للخطاب السابق على حال السكر.

والفرق بين المعذور وعدمه هو الذي يستفاد من روايات باب الحدود، فقد سأل أبو عبيدة الحذّاء، أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تزوّجت رجلاً ولها زوج ـ فذكر الإمام حكمها ـ ثمّ قال السائل: فإن كانت جاهلة بما صنعت؟ قال: فقال: «أليس هي في دار الهجرة؟» قلت: بلى، قال: «فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أنّ المرأة المسلمة لايحلّ لها أن تتزوّج زوجين، قال: ولو أنّ المرأة إذا فجرت قالت: لم أدر، أو جهلت أنّ الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحدّ إذاً لتعطّلت الحدود». [2]

وتقرب منه صحيحة الكناسي، حيث سأل أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تزوّجت في عدّتها ـ وذكر الإمام حكمها ـ ثمّ سأل وقال: أرأيت إن كان ذلك

---

١ . مستدرك الوسائل : ج ١٧، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٩.

٢ . الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

منها بجهالة؟ قال: فقال: «ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أنّ عليها عدّة في طلاق أو موت ولقد كنّ نساء الجاهلية ليعرفن ذلك». [١]

كلّ ذلك يعرب عن الفرق بين الجاهل القاصر والمقصّر، بين المعذور وعدمه، بين من أقدم عن بيّنة وحجّة شرعية ومن أقدم بدونها، ولاشكّ في وجود العذر في الخامسة دون السادسة، أعني: السكران بمحرّم.

٤ . إذا وطأ ظانّاً بالاستحقاق

قد عرفت أنّ الوطء بشبهة لايصدق إلّا إذا أقدم عن عذر شرعي معتبر، ولكن ربّما يستظهر ـ كما في الجواهر ـ بأنّه يكفي ظنّ الاستحقاق وإن لم يكن معتبراً، بل عن المسالك تعريفها بالوطء الذي ليس بمستحق مع عدم العلم بالتحريم، وهو يقتضي حصولها بمجرّد الاحتمال، وإن كان مساوياً أو مرجوحاً فكيف بالاحتمال الراجح ، وقد استشهد في الجواهر ببعض عبارات الفقهاء كعبارة النهاية والخلاف وغيرهما الظاهرة في الاكتفاء بمطلق الظنّ، وفي دلالتها على مطلوبه نظر يظهر من الإمعان في المنقولات، وإليك بيان بعضها:

قال الشيخ في نهايته: وإذا نعي الرجل إلى امرأته أو أخبرت بطلاق زوجها لها واعتدّت وتزوّجت ورزقت أولاداً، ثمّ جاء زوجها الأوّل وأنكر الطلاق وعلم أنّ شهادة من شهد بالطلاق شهادة زور، فرّق بينها وبين الزوج

١ . الوسائل: ج ١٨، الباب٢٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث٣.

الأخير، ثمّ تعتد منه وترجع إلى الأوّل بالعقد المتقدّم، ويكون الأولاد للزوج الأخير دون الأوّل [١].

ويقال: إنّ الموضوع هو مطلق النعي إلى الزوجة سواء كان قول الناعي حجّة أو لا، ولكن العبارة منصرفة إلى حصول الاطمئنان وهو علم عرفي، فلا إطلاق لكلامه، وليس هو بصدد بيان هذه الجهة.

وعلى ذلك يحمل كل ما نقله من غيره واستظهر الإطلاق لأجل عدم تقييدهم الظن بكونه معتبراً أو بما إذا اعتقد جواز العمل شرعاً إذ لا إطلاق لكلماتهم لعدم كونهم في مقام البيان من هذه الجهة.

أضف إليه: أنّ من المحتمل أن يكون الظن بمعنى الاطمئنان الذي هو علم عرفي. والحقّ أن يقال: إنّ الفروج لاتستباح إلّا بإذن شرعي، ففي موارد الظن بالاستحقاق إن كان الظنّ حجّة، أو اعتقد كونه حجّة وإن لم يكن كذلك في الدوافع، فهو ملحق بالوطء بالشبهة، وإلّا فبما أنّه ليس مسوّغاً شرعيّاً للوطء، لايكون وطأً بشبهة، والمفروض أنّه ليس بنكاح صحيح.

وأمّا الروايات التي رواها صاحب الجواهر فلايستفاد منها ما يمكن دعم مقالته، وإليك بيانها:

١ . عن أبي عبد اللّه عليه السلام: سئل عن رجل أصاب جارية من الفيء فوطأها قبل أن يقسّم؟ قال: «تقوّم الجارية وتدفع إليه بالقيمة، ويحطّ له منها ما يصيبه من الفيء، ويجلد الحدّ، ويدرأ عنه من الحدّ بقدر ما كان له فيها». [٢]

---

١ . النهاية:٥٠٦.

٢ . الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث٦.

أمّا الحدّ، فلأجل أنّه أقدم على الوطء قبل أن يقسّم ،وأمّا درء الحدّ عنه بقدر ما كان له فيها، فلاستحقاقه بهذا القدر من الفيء المتمثّل في المرأة، فلا دلالة له بما يدّعيه من كفاية مطلق الظن، وإن لم يكن حجّة.

٢ . روى زرارة: إذا نعي الرجل إلى أهله أو أخبروها أنّه طلّقها فاعتدّت ثمّ تزوّجت فجاء زوجها الأوّل، فإنّ الأوّل أحقّ بها من هذا الأخير دخل بها الأوّل أو لم يدخل بها، وليس للآخر أن يتزوّجها أبداً، ولها المهر بما استحلّ من فرجها. (١)

٣ . روى محمّد بن قيس، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل حسب أهله أنّه قد مات أو قتل فنكحت امرأته وتزوّجت سريّته، فولدت كلّ واحد منهما من زوجها فجاء زوجها الأوّل ومولى السرية؟ قال: فقال: «يأخذ امرأته فهو أحقّ بها ويأخذ سريّته وولدها ويأخذ عوضاً عن ثمنه». (٢)

ولايخفى، أنّه إذا نعي الرجل إلى أهله أو أخبرت بالطلاق تطمئنّ المرأة به ولاتقوم بالعدّة إلّا بعد الطمأنينة وحصول السكينة، ولو أخبرت للخاطب بأنّها غير مزوّجة جاز للآخر تزويجها، فعدم إجراء الحدّ لأجل حصول الاطمئنان للمرأة والرجل معاً أو اعتماد الرجل على قول المرأة في هذا المورد. إلى غير ذلك من الروايات التي لم يقيد الظن والحسبان فيها بما يعول عليه، لأنّها لم تكن في مقام البيان، وقد درأ الحدّ عن الواطئ بشهادة

---

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث٦.

٢ . الوسائل: ج ١٥، الباب٣٧ من أبواب العدد، الحديث٣، هكذا في الكافي وغيره وفي الوسائل «رضا» مكان «عوضاً».

الحال باعتقاد الرجل بأنّها غير ممنوعة، أو لأنّ القاضي لم يحرز كون اقتحامه بلاعذر شرعي، فما في خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ عليّاً قضى في الرجل الذي تزوّج امرأة لها زوج، فرجم المرأة وضرب الرجل الحدّ قال: «لو علمت أنّك علمت لفضخت رأسك بالحجارة»، [١] لايدلّ على أنّ الرجم مخصوص بصورة العلم بعدم الاستحقاق حتّى يعذر عند احتمال الاستحقاق أو الظنّ به، وإن لم يكونا حجّتين وذلك لأنّ القيد (علمت) وارد مورد الغالب وهو العلم بعدم الاستحقاق.

تحليل كلام صاحب الجواهر

قال صاحب الجواهر رحمه الله بأنّ الوطء مع عدم العلم بالحلّ وانتفاء الظنّ المعتبر وإن كان محرّماً لما ذكر أنّ الفروج لاتستباح بالاحتمال، لكن لم لا يجوز أن يثبت به النسب مع ظنّ الاستحقاق، نظراً إلى إطلاق النصّ والفتوى، وأيّ مانع من القول بتحريم الوطء وثبوت النسب معه إذا اقتضته الأدلّة الشرعية، ولعلّ المناط في الزنا وانتفاء الشبهة ، العلم بعدم الاستحقاق مع انتفائه. [٢]

يلاحظ عليه : أنّ التفكيك بين حرمة الوطء حرمة ذاتية وبين نفي النسب بعيد جدّاً، وما ذكره من إطلاق الفتوى والنص قد عرفت حاله، وأنّ الروايات لم تكن في مقام البيان. نعم يجب على القاضي في نفي النسب

---

١ . الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث٧.

٢ . الجواهر: ٢٥٢/٢٩.

إحراز الموضوع، وأنّه اعتمد على ما لايعتمد مع علمه بكونه كذلك، وإلّا فلو شكّ في أنّه هل كان عالماً بأنّه لايعتمد عليه أو لا؟ يدرأ عنه الحدّ، وأمّا سائر الأحكام من ثبوت النسب والمهر والميراث فيرجع فيه إلى القواعد.

وعلى ذلك فيعرّف الوطء الصحيح بأنّه الوطء المستحق شرعاً بعقد صحيح، أو تحليل، أو ملك، والوطء بشبهة بأنّه الوطء غير المستحق شرعاً مع كونه معذوراً عقلاً وشرعاً في فعله. وأمّا على مختار الجواهر فهو الوطء الذي ليس بمستحق شرعاً مع ظنّه أو احتماله أنّه مستحق.

٥ . الوطء بالزنا و عدم ثبوت النسب

وأمّا الوطء بالزنا فهو وطء المكلّف من يحرم عليه بالأصالة مع علمه بالتحريم فلا يثبت به النسب، فلا يكون أولاد الزاني إخوة ولا أخوات للمتولّد من الزنا ولا إخوته وأخواته أعماماً وعمّات له، ومثله أولاد الزانية وإخوتها وأخواتها ولعلّ خصوص ذلك الحكم مورد للاتفاق، إنّما الإشكال في ترتّب سائر أحكام الأولاد مثل:

١ . تحريم نكاحه فيحرم على الزاني نكاح المخلوقة من مائه، وعلى الزانية نكاح المتولّد منها بالزنا.

٢ . تحريم حليلته على الزاني.

٣ . عدم جواز القود بقتله.

٤ . الانعتاق القهري فيما إذا ملك المولود عن زنا أحد أبويه الزانيين بحجّة أنّ الإنسان لايملك العمودين.

٥ . عدم جواز شهادته على الأب.

٦. يحرم زوج البنت المولودة عن زنا على أُمّها.

٧ . الجمع بين الأُختين من الزنا أو إحداهما منه.

٨ . حبس الأب من دين ابنه إن منع منه.

٩ . الإرث.

١٠ . قطع يده إذا سرق من ماله.

إلى غير ذلك من أحكام الأجانب المنتفية في مجال الآباء والأمّهات والأولاد.

٦ . في ترتّب أحكام الأولاد و عدمه

المنقول عن المشهور هو التفصيل بين حرمة النكاح وغيره، فيثبت الأوّل دون غيره.

أمّا الأوّل فلم ينقل الخلاف إلّا عن الشافعي، ولذلك أنكر الزمخشري على الشافعي تجويز نكاح البنت المتولّدة من الزنا، بقوله:

وإن شافعياً قلت، قالوا بأنّني أُبيح نكاح البنت والبنت محرّم

مضافاً إلى صدق البنت لأنّ الولد لغة حيوان يتولد من نطفة ذكر من نوعه والأصل عدم النقل وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية.

وأورد عليه الشهيد الثاني، بأنّ المعتبر إن كان لحوق الولد لزم ثبوت

باقي الأحكام الشرعية على الولد، كإباحة النظر وعتقه على القريب وتحريم حليلته وعدم القود من الوالد بقتله ونحو ذلك ؛ وإن كان الميزان لحوقه شرعاً فاللازم انتفاء الجميع، فالتفصيل غير واضح. [١]

والعجب من صاحب الحدائق، أنّه وجّه فتوى المشهور بأنّ المعتمد في تخصيص التحريم« تحريم نكاحه» دون غيره من متفرعات البنت، إنّما هو الإجماع أوّلاً، والاحتياط ثانياً. [٢]

يلاحظ عليه: أنّ ادّعاء الإجماع في هذه الأحكام التي اختلفت فيها الآراء بعيد جدّاً، وأمّا الاحتياط فهو يختلف حسب الموارد، فليس سلب الأحكام مطابقاً للاحتياط، فسلب جواز النظر وإن كان يوافق الاحتياط لكن سلب حرمة تزويج حليلته ليس كذلك، وقس عليه غيرها.

أضف إليه: أنّه إذا دخلت البنت المتولدة من زنا في قوله: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ**﴾ [٣] حرم نكاحها أو في قوله تعالى: ﴿**وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ**﴾ [٤]، حرم نكاحها للأب ويجوز إبداء الزينة له .

وأمّا الاستدلال على سلب جميع الأحكام بقوله: «وللعاهر الحجر» أي لايكون نصيبها إلّا الحجر، فالظاهر أنّه مخصوص بمن تولّد من الزنا في

---

١ . الحدائق: ٣١٢/٢٣.

٢ . الحدائق: ٣١٢/٢٣.

٣ . النساء: ٢٣.

٤ . النور: ٣١.

فراش غيره ولم يعلم تولّده من الزاني أو من صاحب الفراش، فالولد يلحق بصاحب الفراش لابالزاني، وهو خارج عن البحث.

ولايبعد الفرق بين الأحكام المتعلّقة بالولد بما هو ولد من غير فرق بين شريعة وأُخرى وقوم دون أُخر، وما يترتّب عليه في خصوص الشريعة الإسلامية، فتحريم النكاح وجواز النظر ووجوب النفقة من القسم الأوّل، وأمّا تحريم الاقتصاص وعدم جواز تملّك العمودين إلى غير ذلك من الأحكام فهي من خصائص الشريعة الإسلامية، وذلك لأنّ المنساق من أدلّة القسم الأوّل هو ترتّب الأحكام على ما هو المرتكز عند العرف من الولد أعني المخلّق من ماء الإنسان ، بخلاف المنساق من القسم الثاني، فالظاهر أنّ الموضوع هو المحكوم شرعاً بكونه ولداً، والمولود عن زنا ليس ولداً شرعياً،وهذه الضابطة حاكمة إلّا ما خرج بالدليل كالإرث فإنّه عرفاً يتبع الولد العرفي وقيّده الإسلام بالولد الشرعي كما لايخفى، واللّه العالم.

٧. إذا اجتمع الوطء الصحيح مع الوطء عن شبهة

قد مرّ أنّ النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالوطء بشبهة، هذا إذا تفردا، وأمّا إذا اجتمعا كما إذا وطأ زوجته ثمّ وطأها آخر بشبهة فأتت بولدٍ، أو إذا طلّق زوجته فوطئت شبهة فهنا صور:

١ . أن لا يمكن إلحاقه بالثاني وأمكن بالأوّل كما إذا وضعت لأقلّ من ستة أشهر من وطء الثاني، ومن تسعة أشهر فما دون إلى ستة أشهر عن وطء الأوّل فيلحق بالأوّل لعدم إمكان إلحاقه بالثاني لعدم مضيّ مدة يمكن ولادته

منه مع إمكان ولادته من الأوّل وهو زوجها في هذه المدّة.

٢ . أن لا يمكن إلحاقه بالأوّل وأمكن بالثاني، كما إذا وضعت لستة أشهر فصاعداً إلى أقصى الحمل من وطء الثاني ؛ وللزائد عن أقصى الحمل من وطء الأوّل، فيلحق بالثاني لعدم إمكان إلحاقه بالأوّل.

٣ . أن لا يمكن إلحاقه بواحد منهما، كما إذا وضعت لأقل من ستة أشهر من وطء الثاني ولأكثر من أقصى الحمل من الأوّل، فينتفي عنهما لفقد شرط اللحوق بواحدٍ منهما.

٤ . إذا أمكن اللحوق بكليهما، كما إذا وضعت لستة أشهر فصاعداً إلى ما دون اقصىٰ الحمل من وطء الثاني، ولأقصى مدّة الحمل فما دون من وطء الأوّل حيث يمكن تولّده منهما.

ذهب الشيخ إلى أنّه يخرج بالقرعة لأنّها مخصوصة لكلّ أمر مشكل حيث إنّ لكلّ واحد منهما فراشاً، [1] وذهب المشهور إلى أنّه يلحق بالثاني قائلاً بأنّ فراش الأوّل قد زال بالطلاق وفراش الثاني ثابت.

يلاحظ عليه بأمرين:

١ . أنّه يصحّ في المورد الثاني أعني: ما إذا طلقت زوجته فوطئت بالشبهة حيث يزول فراش الأوّل بالطلاق، لا في المورد الأوّل كما إذا وطأ زوجته ثمّ وطأها آخر بالشبهة فأتت بولد.

٢ . أنّ كلاً منهما ذو فراش بالنظر إلى حال الاجتماع، والمراد منه من

---

١ . المبسوط: ٥ / ٢٤٦ .

كان وطؤه صحيحاً إمّا بالزوجية أو بالشبهة، وإن كان بالنظر إلى الزمان الفعلي يختلف ففيما إذا وطأت زوجته ثمّ وطئت بالشبهة، فالفراش الفعلي للزوج لا للواطئ شبهة، وأمّا إذا طلقت ووطئت شبهة فلا فراش أصلاً، أمّا الزوج فلزوال زوجيته، وأمّا الثاني فلزوال الشبهة، على أنّ المتبادر من الفراش هو الزوجة أو النازل منزلتها كالأمة.

نعم يمكن الاستدلال على هذا القول، ببعض الروايات الواردة فيما إذا كان العقد الثاني فاسداً فولدت على وجه يمكن لحوقها بهما، روى الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا كان للرجل منكم الجارية يطأها فيعتقها فاعتدّت ونكحت، فإن وضعت لخمسة أشهر فإنّه من مولاها الذي أعتقها وإن وضعت بعد ما تزوّجت لستة أشهر فإنّه لزوجها الأخير».[1]

فإنّ الظاهر من قوله: «فإن وضعت بعد ما تزوّجت لستة أشهر» أنّه يلحق بالثاني وإن أمكن اللحوق بالأوّل أيضاً، لأنّ الخروج عن العدّة ربّما يتحقق بشهر أو شهرين ونظيره مرسل زرارة،[2] وغيره. نعم وهذه الروايات واردة فيما إذا كان الواطء الثاني عاقداً، وإلحاق غيره به يحتاج إلى تنقيح المناط، وعلى كلّ تقدير فالعمل بقول المشهور أوفق.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٥٨ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٧ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ١١ ولاحظ الحديث ١٢، والباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١٤.

بقيت هنا صورتان

١ . صورة الجهل بتاريخ الوطء بحيث احتمل أن يكون المورد من ممكن اللحوق بهما أو بواحد منهما أو عدم إمكان اللحوق أصلاً فيلحق بالثاني أيضاً.

ويدلّ عليه خبر الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: وسئل عن رجل اشترى جارية ثمّ وقع عليها قبل أن يستبرئ رحمها، قال: «بئس ما صنع يستغفر الله ولايعود»، قلت: فإنّه باعها من آخر ولم يستبرئ رحمها ثمّ باعها الثاني من رجل آخر ولم يستبرئ رحمها فاستبان حملها عند الثالث؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر».[1] والمراد الأخير الذي عنده الجارية.

٢ . أن لايكون هناك فراش فعلي كما إذا وطأ الجميع عن شبهة ، فلا مورد لقاعدة «الولد للفراش» فالمرجع عند المخاصمة هو القرعة، ويؤيّده ما رواه معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر فولدت فادّعوه جميعاً، أقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده».[2]

---

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب٥٨ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٣ ولاحظ الحديث٤.

٢ . الوسائل: ج ١٤، الباب ٥٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء ، الحديث ١ ولاحظ الحديث ٢ ـ ٤.

الرسالة الثانية بعد المائة

في المطلقة وشروطها

إنّ للطلاق أربعة أركان، وهي: المطلِّق، المطلَّقة وشروطها، الصيغة، والإشهاد على الطلاق. ونبحث في هذه الرسالة عن الركن الثاني أي المطلَّقة، ولها شروط:

الأوّل: أن تكون زوجةً

المراد إخراج المحلّلة والمنكوحة شبهةً، فإنّ حلّية الأُولى تنتهي بتمام وقت التحليل، والثانية بانكشاف الحال. نعم؛ إنّ التأكيد في الروايات على أنّ الطلاق بعد النكاح ـ بعد كونه من الواضحات ـ لأجل؛ ردّ ما عليه فقهاء عصر الأئمّة عليهم السلام من صحّته مشروطاً بالزواج.

قال الشيخ في «الخلاف»: لاينعقد الطلاق قبل النكاح ولايتعلّق به حكم؛ سواء عقده في عموم النساء أو خصوصهنَّ أو أعيانهنَّ؛ وسواء كانت الصفة مطلقَةً أو مضافةً إلى ملك... و به قال في الصحابة: علي عليه السلام وابن عباس وعائشة، وفي الفقهاء: الشافعيّ وأحمد وإسحاق. وذهبت طائفة إلى أنّه ينعقد قبل النكاح في عموم النساء وخصوصهنّ.[1]

وإلى ذلك تشير ما تضافر من الروايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وإليك بعضها:

---

١. الخلاف ٤/٤٣٢، المسألة ١٣، كتاب الخلع.

١ . مضمرة سماعة قال: سألته عن الرجل يقول: يوم أتزوّج فلانةً فهي طالق؟ فقال: «ليس بشيء، إنّه لايكون طلاق حتّى يملك عُقْدَة النكاح».[١]

٢. روى الحلبي عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث أنّه سئل عن رجل قال: كلّ امرأةٍ أتزوّجها ما عاشت أُمّي فهي طالق، فقال: «لاطلاق إلّا بعد نكاحٍ ولاعتقَ إلّا بعد ملك».[٢]

٣ . وفي رواية عن عليّ بن الحسين عليه السلام في رجل سمّى امرأةً بعينها وقال: يوم يتزوّجها فهي طالق ثلاثاً، ثمّ بدا له أن يتزوّجها، أيصلح ذلك؟ قال: فقال: «إنّما الطلاق بعد النكاح».[٣] إلى غير ذلك من الروايات. ومن ألطف الاستدلال على المسألة ما رواه الطبرسي عن عليّ بن الحسين عليه السلام ، فقال له رجل: إنّي قلت: يوم أتزوّج فلانةً فهي طالق، فقال: «إذهب فتزوّجها، فإنّ اللّه بدأ بالنكاح قبل الطلاق، فقال: ﴿إِذا نَكَحْتُمُ المؤمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾».[٤]

الثاني: أن يكون العقد دائماً

لايقع الطلاق بالمستمتع بها، ولو كانت حرةً بلا خلاف، ودلّت الروايات على عدم وقوع طلاقها . مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن الصيقَل، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قلت: رجلٌ طلّق امرأته طلاقاً لاتحلُّ له حتّى تنكح زوجاًغيره، فتزوّجها رجل متعةً أتحلّ للأوّل؟ قال: «لا، لأنّ اللّه

١ . الوسائل: ج ١٥ ، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث٥.
٢ . الوسائل: ج ١٥، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث١ .
٣ . الوسائل: ج ١٥، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٣.
٤ . الوسائل: ج ١٥، الباب١٢ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث١٣.

يقول: ﴿فإنْ طَلَّقَها فلاتحلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حتّى تنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ فإنْ طَلَّقَها﴾ والمتعة ليس فيها طلاق».[١]

وروى محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في المتعة ليست من الأربع لأنّها لاتطلَّق ولاترث وإنّما هي مستأجرة.[٢]

وصريح هذه الروايات؛ أنّ المستمتع بها لاتقبل الطلاق، وما ذكره الشهيد في «المسالك» من الاعتماد على الاتّفاق وإلّا فتعدُّد الأسباب ممكن؛ فغير تامٍّ وإنْ تبعه صاحب الجواهر حيث قال: «وإن لم يحضرني من النصوص ما يدلّ على عدم وقوع الطلاق بالمستمتَع بها، نعم؛ فيها ما يدلّ على حصوله بانقضاء المدّة وبهبتها، ولكنّ ذلك لايقتضي عدم صحّته عليها؛ لإمكان تعدُّد الأسباب».[٣] وقد عرفت النصوص الدالّة على عدم وقوع طلاقها، وما نقلناه عن العَلَمَين في غاية العجب.

الثالث: أن تكون طاهرة من الحيض و النفاس

اتّفقت كلمتهم على أنّه يجب أن تكون المطلّقة في حال الطلاق طاهرة عن الحيض والنفاس بلا خلاف، ولكن اختلفوا في أنّ الطهارة هل هي شرط الصحّة والإجزاء، أو شرط الكمال والتمام؟ وبعبارة أُخرى: هل هي حكم تكليفي متوجّه إلى المطلّق، بمعنى أنّه يجب أن يُحلَّ العقدة في حال كونها

---

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ٩ من أبواب أقسام الطلاق الحديث ٤.

٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ٤٣ من أبواب المتعة، الحديث ٢.

٣. الجواهر: ٣٢ / ٢٨.

طاهرة من الحيض والنفاس، فلو تخلّف أثم وصحَّ الطلاق، أو هي حكم وضعي قيد لصحّة الطلاق، ولولاه كان الطلاق باطلاً ؟

فالإمامية وقليل من سائر المذاهب الفقهية على الثاني، وأكثر المذاهب على الأوّل. وإليك بعض كلماتهم:

قال الشيخ الطوسي في «الخلاف»: الطلاق المحرّم، هو أن يطلّق مدخولاً بها غير غائب عنها غيبة مخصوصة، في حال الحيض أو في طهر جامعها فيه، فما هذا حكمه فإنّه لا يقع عندنا، والعقد ثابت بحاله، وبه قال ابن عليَّة، وقال جميع الفقهاء: إنّه يقع وإن كان محظوراً. ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه ومالك والاوزاعي والثوري والشافعي .

دليلنا : إجماع الفرقة، وأيضاً الأصل بقاء العقد، ووقوع الطلاق يحتاج إلى دليل شرعي، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فطلِّقوهنَّ لعدَّتهنَّ﴾ وقد روي لقبل عدّتهنّ، ولا خلاف أنّه أراد ذلك، وإن لم تصحّ القراءة به، فإذا ثبت ذلك دل على أنّ الطلاق إذا كان من غير الطهر محرّماً، منهياً عنه، والنهي يدلّ على فساد المنهي عنه [1].

وستوافيك دلالة الآية على اشتراط الطهارة من الحيض والنفاس.

وقال ابن رشد في حكم من طلّق في وقت الحيض: فإنّ الناس اختلفوا في ذلك في مواضع، منها: أنّ الجمهور قالوا: يُمضى طلاقه، وقالت فرقة:

---

١ . الخلاف : ٤ / ٤٤٦ ، كتاب الطلاق المسألة ٢. وما ذكره من تقدير «قبل» إنّما يتم على القول بكون العبرة في العدَّة بالحيض فيكون قبلها هو طهرها من الحيض والنفاس فتتم الدلالة.

لاينفذ ولا يقع، والذين قالوا: ينفذ، قالوا: يؤمر بالرجعة. وهؤلاء افترقوا فرقتين: فقوم رأوا أنّ ذلك واجب، وأنّه يجبر على ذلك، وبه قال مالك، وأصحابه؛ وقالت فرقة: بل يندب إلى ذلك ولا يجبر، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة والثوري وأحمد [١].

وقد فصّل الجزيري وبيّن آراء الفقهاء في كتابه [٢].

هذه هي الأقوال، غير أنّ البحث الحرّ يقتضي نبذ التقليد والنهج على الطريقة المألوفة بين السلف حيث كانوا يصدعون بالحق ولا يخافون لومة المخالف، وكانوا لا يخشون إلّا اللّٰه، فلو وجدنا في الكتاب والسنّة ما يرفض آراءهم فهما أولى بالاتّباع.

الاستدلال بالكتاب:

قال اللّٰه تعالى: ﴿**يا أَيُّها النَّبيُّ إذا طَلَّقتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنّ لِعدَّتِهنَّ وأحْصوا العِدَّةَ واتَّقوا اللّٰهَ رَبَّكُم**﴾ [٣].

توضيح دلالة الآية يتوقّف على تبيين معنى العدَّة في الآية، فهل المراد منها الأطهار الثلاثة، أو الحيضات الثلاث؟ وهذا الخلاف يتفرّع على خلاف آخر هو تفسير «قروء» في الآية بالأطهار أو الحيضات.

توضيحه: أنّ الفقهاء اختلفوا في معنى قوله سبحانه: ﴿**والمُطلَّقاتُ يَتَربَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثلٰثةَ قُروء**﴾ [٤]، فذهبت الشيعة الإمامية إلى أنّ المراد من

---

١. بداية المجتهد: ٦٤/٢.
٢. الفقه على المذاهب الأربعة: ٢٩٧/٤ـ٣٠٢.
٣. الطلاق: ٢.
٤. البقرة: ٢٢٨.

القروء هو الأطهار الثلاثة، وقد تبعوا في ذلك ما روي عن علي عليه السلام: روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له إنّي سمعت ربيعة الرأي يقول:إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة بانت منه و إنّما القرء ما بين الحيضتين، وزعم أنّه أخذ ذلك برأيه، فقال أبو جعفر عليه السلام: «كذب لعمري ما قال ذلك برأيه و لكنّه أخذه عن علي عليه السلام» قال: قلت له: و ما قال فيها عليّ عليه السلام ؟ قال: «كان يقول: إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فقد انقضت عدتها و لا سبيل له عليها و إنّما القرء ما بين الحيضتين»[1].

روى زراره قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: سمعت ربيعة الرأي يقول من رأيي إنّ الأقراء التي سمّى اللّه عز و جلّ في القرآن إنّما هو الطهر فيما بين الحيضتين، فقال: «كذب لم يقل برأيه، ولكنّه إنّما بلغه عن علي عليه السلام». فقلت: أكان علي عليه السلام يقول ذلك؟ فقال: «نعم، إنّما القرء الطهر الذي يقرأ فيه الدم فيجمعه فإذا جاء المحيض، دفعه» [2].

وذهب أصحاب سائر المذاهب إلّا قليل ـ كربيعة الرأي ـ إلى أنّ المراد منها هي الحيضات. ولسنا في مقام تحقيق ذلك إنّما الكلام في بيان دلالة الآية على كلا المذهبين على اشتراط الطهارة في حال الطلاق، بعد الوقوف على أنّ من جوّز الطلاق في الحيض قال بعدم احتساب تلك الحيضة من «القروء» فنقول:

إن قلنا بأنّ العدّة عبارة عن الأطهار فتكون اللام في قوله : ﴿**لعدّتهنّ**﴾

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ١٥، أبواب العدد، الحديث ٤، و لاحظ الحديث١.

٢ . الوسائل : ج ١٥، الباب ١٤ من أبواب العدد، الحديث ٤.

بمعنى «في» ويكون المراد: فطلقوهنّ في عدّتهنّ، نظير قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذي أَخرَجَ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتابِ مِنْ دِيارِهِم لأَوَّلِ الحَشْرِ﴾ [١] أي طلقوهنّ في عدّتهن أي في الزمان الذي يصلح لعدّتهن [٢]، أو هي بمعنى الغاية، فيكون المعنى: طلّقوهنّ لأن يعتددن بعد الطلاق بلا فصل، وعلى كلا الوجهين تدلّ الآية بالملازمة على شرطية الطهارة في الطلاق.

وإن قلنا بأنّ العدّة عبارة عن الحيضات الثلاث يكون المراد ﴿فطلّقوهنّ﴾ مستقبلات ﴿لعدّتهنّ﴾ كما تقول: لقيته لثلاث بقين من الشهر، تريد مستقبلاً لثلاث [٣]. فبما أنّ العدّة على هذا الفرض هي الحيض، فيكون قُبيله هو ضدّه، أعني: الطهارة.

وعلى كلّ تقدير فالآية ظاهرة في شرطية الطهارة في صحّة الطلاق.

ثمّ إنّ أحمد محمد شاكر ذكر الحكمة في المنع من الطلاق في الحيض، فقال: إنّ ذلك يطيل على المرأة العدة، فإنّها إن كانت حائضاً لم تحتسب الحيضة من عدّتها، فتنتظر حتى تطهر من حيضها وتتم مدّة طهرها ثمّ تبدأ العدة من الحيضة التالية [٤].

هذا على مذهب أهل السنّة من تفسير «القروء» وبالتالي العدّة بالحيضات، وأمّا على مذهب الإمامية من تفسيرها بالأطهار، فيجب أن يقال:

---

١. الحشر: ٢.
٢. مفاتيح الغيب: ٣٠/٣.
٣. الكشاف: ١٣٧/١، ط بيروت. وهذا ما أشار إليه الشيخ الطوسي في الخلاف من أنّ المعنى: قبيل عدتهن، ولاحظ: المصباح المنير مادة «عدّ» وقد عقد الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل باباً في أنّ الأقراء في العدّة هي الأطهار (لاحظ: الوسائل: ج١٥، الباب ١٤ من أبواب العدد).
٤. نظام الطلاق في الإسلام: ٢٧.

... فإنّها إن كانت حائضاً لم تحتسب الحيضة من عدتها فتنتظر حتى تطهر من حيضها وتبدأ العدّة من يوم طهرت.

وعلى كلّ تقدير، فبما أنّهم اتّفقوا على أنّ الحيضة التي وقع الطلاق فيها لا تحسب من العدّة إمّا لاشتراط الطهارة أو لعدم الاعتداد بتلك الحيضة، تطيل على المرأة، العدّة سواء كان مبدؤها هو الطهر أو الحيضة التالية.

الاستدلال بالسنّة:

إنّ الروايات تضافرت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام على اشتراط الطهارة. روى الكليني بسند صحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «كلّ طلاق لغير العدّة (السنّة) فليس بطلاق، أن يطلّقها وهي حائض، أو في دم نفاسها، أو بعد ما يغشاها قبل أن تحيض، فليس طلاقه بطلاق» [١].

هذا ما لدى الشيعة وأمّا ما لدى السنّة فالمهم لديهم في تصحيح طلاق الحائض هو ما روي عن عبد الله بن عمر، حيث طلّق زوجته وهي حائض، وقد نقلت المسألة بصور مختلفة نأتي بها [٢]:

الأُولى: ما دلّ على عدم الاعتداد بتلك التطليقة وإليك البيان:

١. سئل أبو الزبير عن رجل طلّق امرأته حائضاً؟ قال: طلّق عبد الله بن عمر امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ عبد الله بن عمر طلّق امرأته وهي حائض؟ فقال

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٩، وغيره.

٢. راجع في الوقوف على تلك الصور، السنن الكبرى للبيهقي: ٧/ ٣٢٤ـ ٣٢٥.

النبي ﷺ: ليراجعها، فردّها عليّ وقال: إذا طهرت فليطلّق أو ليمسك، قال ابن عمر: وقرأ النبيّ ﷺ: ﴿**يا أيُّها النَّبيُّ إذا طَلَّقتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنّ لِعدَّتِهنَّ**﴾ أي في قبل عدّتهنّ.

٢ . روى أبو الزبير قال: سألت جابر عن الرجل يطلّق امرأته وهي حائض؟ فقال: طلّق عبد الله بن عمر امرأته وهي حائض، قال: فأتى عمر النبي ﷺ فأخبره بذلك، فقال رسول الله ﷺ: «ليراجعها فإنّها امرأته».

الثانية: ما يتضمّن التصريح باحتساب تلك التطليقة طلاقاً صحيحاً وإن لزمت إعادة الطلاق. وإليك ما نقل بهذا المضمون:

١ . يونس بن جبير قال: سألت ابن عمر قلت: رجل طلّق إمرأته وهي حائض؟ فقال: تعرف عبد الله بن عمر؟ قلت: نعم ، قال: فإنّ عبد الله بن عمر طلّق امرأته وهي حائض، فأتى عمر النبيّ ﷺ فسأله، فأمره أن يراجعها ثمّ يطلّقها من قبل عدّتها. قال، قلت: فيعتدّ بها؟ قال: نعم، قال: أرأيت إن عجز واستحمق.

٢. يونس بن جبير قال: سألت ابن عمر قلت: رجل طلّق امرأته، وهي حائض؟ قال: تعرف ابن عمر؟ إنّه طلّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبيّ ﷺ فأمره أن يراجعها، قلت: فتعتد بتلك التطليقة؟ قال: فمه؟ أرأيت إن عجز واستحمق.

٣. يونس بن جبير قال: سمعت ابن عمر قال: طلّقت امرأتي وهي حائض. فأتى عمر بن الخطاب النبيّ ﷺ فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ:

«ليراجعها، فإذا طهرت فليطلّقها»، قال: فقلت لابن عمر: فاحتسبت بها؟ قال: فما يمنعه؟ أرأيت إن عجز واستحمق.

٤ . أنس بن سيرين قال: سمعت ابن عمر يقول: طلّقت امرأتي وهي حائض، قال: فذكر ذلك عمر للنبيّ ﷺ قال: فقال: «ليراجعها فإذا طهرت فليطلقها». قال: فقلت له ـ يعني لابن عمر ـ: يحتسب بها؟ قال: فمه؟

٥ . أنس بن سيرين: ذكر نحوه غير أنّه قال: فليطلّقها إن شاء. قال: قال عمر : يا رسول اللّٰه أفتحتسب بتلك التطليقة؟ قال: نعم.

٦. أنس بن سيرين قال: سألت ابن عمر عن امرأته التي طلّق؟ فقال: طلّقتها وهي حائض. فذكر ذلك لعمر فذكره للنبيّ ﷺ فقال: «مره فليراجعها فإذا طهرت فليطلّقها لطهرها». قال: فراجعتها ثمّ طلّقتها لطهرها. قلت: واعتدّت بتلك التطليقة التي طلّقت وهي حائض؟ قال: مالي لا أعتدّ بها، وإن كنت عجزت واستحمقت.

٧ . عامر قال: طلّق ابن عمر امرأته وهي حائض واحدة، فانطلق عمر إلى رسول اللّٰه ﷺ فأخبره، فأمره إذا طهرت أن يراجعها، ثمّ يستقبل الطلاق في عدّتها، ثمّ تحتسب بالتطليقة التي طلّق أوّل مرّة.

٨ . نافع عن ابن عمر أنّه طلّق امرأته، وهي حائض، فأتى عمر النبيّ ﷺ فذكر ذلك له فجعلها واحدة.

٩ . سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: حُسِبَتْ عليَّ بتطليقة.

الثالثة: ما ليس فيه تصريح بأحد الأمرين:

١ . ابن طاووس عن أبيه : أنّه سمع ابن عمر سئل عن رجل طلّق امرأته حائضاً؟ فقال: أتعرف عبد اللّٰه بن عمر؟ قال: نعم. قال: فإنّه طلّق امرأته حائضاً، فذهب عمر إلى النبي ﷺ فأخبره الخبر، فأمره أن يراجعها. قال: لم أسمعه يزيد على ذلك لأبيه.

٢ . منصور بن أبي وائل: إنّ ابن عمر طلّق امرأته، وهي حائض، فأمره النبيّ ﷺ أن يراجعها حتّى تطهر، فإذا طهرت طلّقها.

٣ـ ميمون بن مهران عن ابن عمر أنّه طلّق إمرأته في حيضها، قال: فأمره رسول اللّٰه ﷺ أن يرتجعها حتى تطهر، فإذا طهرت فإن شاء طلّق و إن شاء أمسك قبل أن يجامع.

وهناك رواية واحدة تتميّز بمضمون خاص بها، وهي رواية نافع قال: إنّ عبد اللّٰه بن عمر طلّق امرأته وهي حائض ، على عهد رسول اللّٰه، فسأل عمر بن الخطاب رسول اللّٰه ﷺ عن ذلك؟ فقال رسول اللّٰه: فليراجعها، فليمسك حتى تطهر ثم تحيض ثمّ تطهر، إن شاء أمسكها بعد وإن شاء طلّق قبل أن يمس، فتلك العدّة التي أمر اللّٰه أن يطلّق لها النساء.

وبعدتصنيف هذه الروايات نبحث عن الفئة الراجحة منها بعد معرفة طبيعة الإشكالات التي تواجه كلاً منها ومعالجتها.

معالجة الصور المتعارضة

لا شك أنّ الروايات كانت تدور حول قصّة واحدة، لكن بصور مختلفة، فالحجّة منها مردّدة بين تلك الصور والترجيح مع الأُولى لموافقتها الكتاب وهو الحجّة القطعية، وما خالف الكتاب لا يحتجّ به، فالعمل على الأُولى.

وأمّا الصورة الثالثة، فيمكن إرجاعها إلى الأُولى لعدم ظهورها في الاعتداد والصحّة، نعم ورد فيها الرجوع الذي ربّما يتوهّم منه، الرجوع إلى الطلاق الملازم لصحّته، لكن ليس بشيء.

فإنّ المراد من المراجعة فيها هو المعنى اللغوي لا مراجعة المطلّقة الرجعية، ويؤيّد ذلك أنّ القرآن يستعمل كلمة الرد أو الإمساك، فيقول: **﴿وبعُولتهنَّ أحقُّ بِردِّهنَّ﴾** [١].

وقال سبحانه: **﴿الطلاقُ مرَّتانِ فإمساكٌ بِمَعروف﴾** [٢]، وقال سبحانه: **﴿فأمسكوهنَّ بِمعرُوفٍ﴾** [٣]، وقال تعالى: **﴿ولا تمسكُوهنَّ ضِراراً لِتعتَدوا﴾** [٤].

نعم استعمل كلمة الرجعة في المطلّقة ثلاثاً إذا تزوّجت رجلاً آخر فطلّقها، قال سبحانه: **﴿فإنْ طَلَّقها فَلا تَحلُّ لَهُ مِنْ بَعدُ حَتّى تَنكحَ زَوجاً غيرَه فَإنْ طَلَّقها فَلا جُناحَ عَلَيهِما أنْ يَتَراجَعا﴾** [٥].

---

١. البقرة: ٢٢٨.
٢. البقرة: ٢٢٩.
٣. البقرة: ٢٣١.
٤. البقرة: ٢٣١.
٥. البقرة: ٢٣٠.

بقي الكلام في النصوص الدالة على الاحتساب، أعني: الصورة الثانية، فيلاحظ عليها بأُمور:

١. مخالفتها للكتاب، وما دلّ على عدم الاحتساب .

٢. أنّ غالب روايات الاحتساب لا تنسبه إلى النبي ﷺ وإنّما إلى رأي ابن عمر وقناعته، فلو كان النبي ﷺ قد أمر باحتسابها، لكان المفروض أن يستند ابن عمر إلى ذلك في جواب السائل، فعدم استناده إلى حكم النبي ﷺ دليل على عدم صدور ما يدلّ على الاحتساب من النبي ﷺ نفسه، فتكون هذه النصوص موافقة للنصوص التي لم تتعرّض للاحتساب، لأنّها كلّها تتّفق في عدم حكم النبي ﷺ باحتساب التطليقة، غايته اشتمل بعضها على نسبة الاحتساب إلى ابن عمر نفسه، وهو ليس حجّة لإثبات الحكم الشرعي.

نعم روايتا نافع رويتا بصيغتين، نسب الحكم بالاحتساب في إحدى الصيغتين إلى النبي ﷺ نفسه (الرواية ٨ من القسم الثاني) ، بينما رويت الثانية بصيغة أُخرى تضمّنت النسبة إلى ابن عمر بعدم الاحتساب (الرواية ٣ من القسم الأوّل).

وأمّا رواية أنس فرويت بصيغتين تدلّان على أنّ الحكم بالاحتساب هو قناعة ابن عمر نفسه لا قول النبي ﷺ (الرواية ٤و ٦ من القسم الثاني) وبصيغة ثالثة نسبت الاحتساب إلى النبيّ (الرواية ٥ من القسم الثاني)، ومع هذا الاضطراب لا تصلح الرواية لإثبات نسبة الحكم بالاحتساب إلى النبي ﷺ نفسه.

٣ . إنّ فرض صحّة التطليقة المذكورة لا يجتمع مع أمر النبي ﷺ بإرجاعها وتطليقها في الطهر بعده، لأنّ القائلين بصحّة الطلاق في الحيض لا يصحّحون إجراء الطلاق الثاني في الطهر الذي بعده، بل يشترطون بتوسّط الحيض بين الطهرين وإجراء الطلاق في الطهر الثاني. ولعلّه للاعتماد على الرواية الأخيرة التي تتميّز بمضمون خاصّ فالأمر من النبي ﷺ بارجاعها وتطليقها في الطهر الثاني ينافي احتساب تلك تطليقة صحيحة.

٤ . اشتهر في كتب التاريخ أنّ عمر كان يعيّر ولده بالعجز عن الطلاق، وظاهره يوحي بأنّ ما فعله لم يكن طلاقاً شرعاً.

وبعد ملاحظة كلّ ما قدّمناه يتّضح عدم ثبوت نسبة الاحتساب إلى النبي ﷺ والذي يبدو أنّ النص ـ على فرض صدوره ـ لم يتضمّن احتساب التطليقة من قبل النبي ﷺ وإنّما هي إضافات أو توهّمات بسبب قناعة ابن عمر أو بعض من هم في سلسلة الحديث، ولذلك اضطربت الصيغ في نقل الحادثة.

وأمّا رواية نافع المذكورة فيلاحظ عليها أنّها لا تدلّ على صحّة التطليقة الأُولى إلّا بادّعاء ظهور «الرجوع» في صحّة الطلاق وقد علمت ما فيه، وأمّا أمره بالطلاق في الطهر الثاني بعد توسّط الحيض بين الطهرين حيث قال: «مره فليراجعها، فليمسك حتّى تطهر ثم تحيض ثم تطهر. إن شاء أمسكها وإن شاء طلّق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمره أن يطلّق لها النساء» فلعلّ أمره بمضي طهرٍ وحيض، لأجل مؤاخذة الرجل حيث تسرّع في الطلاق وجعله في غير موضعه فأُرغم عليه أن يصبر طهراً وحيضاً، فإذا استقبل طهراً ثانياً فليطلّق أو يمسك.

وبعد كلّ هذا يمكننا ترجيح الحكم ببطلان الطلاق في الحيض، لاضطراب النقل عن ابن عمر، خصوصاً مع ملاحظة الكتاب العزيز الدال على وقوع الطلاق لغاية الاعتداد، أو قبل العدّة على ما عرفت.

المستثنيات من هذا الأصل

ثمّ إنّه استثنيت من هذا الحكم طوائف :

منها: غير المدخول بها

ومنها: الحامل

وتضافرت الروايات والفتوى على ذلك.

روى الصدوق عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «خمس يطلَّقن على كلّ حال: الحامل المتبيّن حملها، والتي لم يدخل بها زوجها، والغائب عنها زوجها، والتي لم تحضِ، والتي قد جلسَتْ عن المحيض»[1].

والمقصود من قوله: «على كلّ حال» ؛ هو حال الحيض فقط، أو الأعمّ منه ومن حال طهر المواقعة، و اللفظ وإن كان عامّاً؛ لكنّ طلاقهنّ في حال طهر غير المواقعة ليس موضع شكّ وترديد حتى يحتاج إلى البيان، والمحتاج إليه هو حال الحيض و طهر المواقعة ، على أنّ المسألة إجماعيّة.

وبذلك؛ يظهر جواب ما يتوهم من أنّ النسبة بين هذه الروايات وما دلّ على بطلان الطلاق في أيّام الحيض عموم من وجه فيتعارضان في مورد

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث١، وبهذا المضمون غيره.

الاجتماع؛ لشمول الطائفة الأُولى لما إذا طلّق إحدى هؤلاء في أيّام الطهر دون الثانية، وصدقها فيما إذا طلّق غير الخمسة في أيّام الحيض، ويتصادقان في طلاق هؤلاء في أيّام الحيض. و لا وجه لإبقاء المجمع تحت الطائفة الأُولى.

وذلك؛ لأنّ إخراج أيّام الحيض عن الطائفة الأُولى، يستلزم لغويّتها؛ لأنّ جواز الطلاق في أيّام الطهر حكم عامّ، لايختصُّ بهذه الطائفة، فلاتثبت خصوصية هؤلاء الخمسة إلّا إذا قلنا بصحّة طلاقهنّ في أيّام الدم، ولأجل ذلك قلنا: بأنّ المقصود الجدّيّ في الطائفة الأُولى؛ هو أيّام الدم فقط و هي أيّام طهر المواقعة وإن كان اللفظ عامّاً.

ومنها: الغائب عنها زوجها

اتّفقت كلمتهم؛ على أنّ الغائب عنها زوجها يجوز طلاقها وإن صادف أيّام الحيض. ثمّ إنّ الغائب عنها زوجها سنةً أو سنتين ـ ولا اطّلاع له على أحوال زوجته ـ يجوز طلاقها بلاشرط ولاكلام، وهو القدر المتيقَّن في قوله: «خمسٌ يُطلَّقنَ على كلِّ حال». [1]

إنّما الكلام في الأقسام الآتية:

١ . إذا غاب عنها و هي في طهر لم يواقعها فيه.

٢ . إذا غاب عنها و هي في طهر المواقعة.

٣ . إذا غاب عنها وهي حائض.

هذه هي صور المسألة، ثمّ إنّ الكلام يقع في موضعين:

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ١ .

الأوّل: هل يجب على الزوج التربُّص في هذه الصور أو لا؟

الثاني: فلو قلنا بوجوب التربُّص فما هي مدّته؟

ويظهر حال المقامين معاً بالبحث التالي:

فنقول: قد اختلفت آراؤهم حسب ما نقله العلّامة في المختلف[١]:

١ . ذهب ابن أبي عقيل المعاصر للكلينيّ، وعليّ بن بابويه (المتوفّى ٣٢٩ هـ) والمفيد (المتوفّى ٤١٣ هـ) وسلار (المتوفّى ٤٦٣ هـ) إلى جواز الطلاق عند عدم التمكّن من الاستعلام من غير تربُّص.

٢ . وذهب الصدوق في الفقيه إلى أنّه يجب التربُّص، وأقصاه خمسة أشهر أو ستة أشهر، وأوسطه ثلاثة أشهرٍ، وأدناه شهر.

٣ . وقال ابن الجنيد: وينتظر الغائب بزوجته من آخر جماع أوقعه ثلاثة أشهر إذا كانت ممّن تحمل، وإن كانت آيسة أو لم تبلغ إلى حال الحمل طلّقها إذا شاء.

٤ . وقال الشيخ في النهاية: وإذا أراد الرجل طلاق زوجته، وهو غائب عنها، فإن خرج إلى السفر وقد كانت طاهراً، طهراً لم يقربها فيه بجماع جاز له أن يطلقها أي وقت شاء، ومتى كانت طاهراً طهراً قد قربها فيه بجماع فلايطلّقها حتّى يمضي ما بين شهر إلى ثلاثة أشهر ثمّ يطلّقها بعد ذلك أيّ وقت شاء.[٢] واختاره ابن البرّاج في مهذّبه.[٣]

٥. ويظهر من موضع آخر من النهاية؛ وجوب التربّص شهراً فصاعداً مطلقاً؛ من غير فرق بين تركها وهي في طهر لم يواقعها فيه، أو

---

١ . مختلف الشيعة: ٧ / ٣٥٦ ـ ٣٦٠ . ٢. النهاية: ٥١٧ . ٣ . المهذّب:٢٨٦/٢.

طهر واقعها فيه، ويحمل الثاني على الأوّل.

٦. وذهب المحقّق في الشرائع ـ وهو المشهور بين المتأخّرين ـ إلى اعتبار مضيّ مدّة يعلم انتقالها من الطهر الذي واقعها فيه إلى آخر بحسب عادتها ولايتقدّر بمدّة مخصوصة . وهو خيرة ابن ادريس والعلّامة في أكثر كتبه.

ومنشأ الاختلاف؛ هو تضارب الروايات في المقام، إذ هي على طوائف:

منها: ما يدلّ بإطلاقه على عدم لزوم التربّص؛ مثل قوله: «خمسٌ يُطلَّقنَ على كلّ حالٍ»[١] ولعلّه إليه استند ابن أبي عقيل وابن بابويه والمفيد. ويؤيّده بعض الروايات.[٢]

ومنها: ما يدلّ على وجوب التربّص شهراً؛ مثل ما رواه إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الغائب إذا أراد أن يطلّقها، تركها شهراً».[٣]

ومنها: ما يدلّ على لزوم التربّص بالأهلّة والشهور، وقد فسّرت الأهلّة بثلاثة أشهر وبالخمسة والستة أشهر. روى زرارة عن بكير، قال: أشهد على أبي جعفر عليه السلام أنّي سمعته يقول: «الغائب يطلّق بالأهلّة والشهور».[٤]

---

١ . تضافرت الروايات على هذا المضمون؛ لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الطلاق.

٢ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٦ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ١.

٣ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٦ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٣. وهو متحّد مع ما رواه محمّد بن أبي حمزة عن إسحاق بن عمّار، لاحظ الرواية الخامسة من هذا الباب.

٤ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٦ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٢.

وروى جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الرجل إذا خرج من منزله إلى السفر فليس له أن يطلّق حتّى تمضي ثلاثة أشهر».[١]

هذا مجموع ما ورد في هذا الباب من الروايات، وقد اضطربت كلماتهم في الجمع بين هذه الروايات، والكلّ يستند إليها ولكلّ وجه، وإليك البيان:

١ . يمكن أن يقال بعدم وجوب التربّص؛ أخذاً بالإطلاقات السابقة، وحمل روايات التربّص على الاستحباب. ويدلّ عليه اختلاف ألسنتها بين شهر، إلى ثلاثة، إلى خمسة، إلى ستة، ثمّ التنزّل في رواية إسحاق بن عمّار إلى شهرٍ، كلّ ذلك يعرب عن استحباب التربّص.

٢. يمكن أن يقال بوجوب التربّص شهراً واحداً؛ على ما دلّت عليه رواية إسحاق بن عمّار، ومن المعلوم أنّ المرأة تنتقل في هذه المدّة من حالة إلى حالة أُخرى. وأمّا التقادير الأُخر فتحمل على استحباب التربّص أزيد من شهر، أو تحمل على اختلاف النساء في عاداتهنّ، وإن كان الأخير بعيداً، فإنّ لازمه حمل رواية جميل الدالّة على التربّص مقدار ثلاثة أشهر؛ على الفرد النادر.

٣ . يجب التربّص مدّةً يعلم انتقالها من القرء الذي وطأها فيه إلى آخر بمقتضى العادة؛ كما عليه المحقّق وأكثر من تأخّر عنه، وذلك لأنّ للزوجة الحالات الثلاثة الماضية، أعني:

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٦ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٧. ولاحظ الرواية الثامنة من هذا الباب.

أ: إذا غاب عنها وهي في طهر لم يواقعها فيه.

ب: إذا غاب عنها وهي في طهر المواقعة.

ج : إذا غاب عنها وهي حائض.

أمّا الصورة الأُولى، فليس التربّص فيها واجباً، لأنّه إذا كان حاضراً جاز له طلاقها، فكيف إذا غاب عنها، نعم لو علم أيّام قُرئها ـ لو فرضت لها عادة وقتيّة ـ أخّرها إلى أيّام طهرها، بناء على اعتبار مثل هذه العادة هنا.

أمّا الصورتان الأخيرتان فالبحث في لزوم التربّص وعدمه راجع إليهما، وعند ذلك؛ فما ورد في الشرع من التقادير إنّما هو لأجل معرفة الانتقال من حالة إلى أُخرى فلو تركها في طهر المواقعة؛ يتربّص بمقدار يطمئنّ بانتقالها عن القُرء الذي وطأها فيه إلى قُرء آخر، ولو تركها وهي حائض؛ فلو كانت لها عادةً راعاها لأولويّتها من العادة النوعيّة ويتربّص بمقدار يعلم انتقالها من حيض إلى طهر، فالتقادير الواردة في الروايات لأجل تحصيل الاطمئنان بالانتقال، فإذا كان كذلك؛ فليس الشهر ولا الثلاثة أشهر وغيرهما مقياساً واقعيّاً، وإنّما هي طرق لتحصيل هذا النوع من الاطمئنان.

ثمّ إنّ الاطمئنان وإن كان يحصل بمضيّ شهر أو أزيد بقليل ولا يتوقّف على الأشهر؛ لكن تحصيلاً للاطمئنان الأكثر واستظهاراً لحال المرأة حتّى لايقع الطلاق في طهر المواقعة أو حيضها، ورد الأمر بالتربّص بالشهور والأهلّة.

فيحصل من ذلك: أنّ الأقوى هو القول الأخير، وأنّ التقادير الواردة طريق لمعرفة حالها وعدم دخل المدّة بما هي في الحكم.

ولو طلّقها بعد أن مضت المدّة، ثمّ وقف على أنّ الطلاق وقع وهي حائض صحّ الطلاق؛ لرواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: الرجل يطلّق امرأته وهو غائب، فيعلم أنّه يوم طلّقها كانت طامثاً، قال: «يجوز».[١]

ولو مضت المدّة المعتبرة فأخبره عدلٌ بأنّها حائض؛ فهل جاز طلاقها أو لا؟ قال في المسالك لو طلّقها والحال هذه يقع طلاقه باطلاً لوجود المقتضي للبطلان، وصحّة طلاقه غائباً مشروطة بعدم الظنّ بحصول المانع.[٢]

والأولى أن يقول: مشروطة بعدم قيام الحجّة على وجود المانع ، وإلّا فالظنّ بما هو هو ليس بحجة والمرجع الإطلاقات المجوّزة للطلاق. إلّا إذا قلنا بحجّية قول العادل في الموضوعات.

و منها: الحاضر غير المتمكّن من التعرّف على حالها

ثمّ إنّه لو كان حاضراً ولكنّه لا يستطيع أن يصل إليها حتى يعلم حيضها وطهرها؛ فهو بمنزلة الغائب. كما أنّ الغائب لو فرض إمكان علمه بحالها كان كالحاضر؛ وتدلّ على ذلك صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة سرّاً من أهلها وهي في منزل أهلها، وقد أراد أن يطلّقها وليس يصل إليها؛ فيعلم طمثها إذا طمثت ولا يعلم بطهرها إذا

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٦ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث٦.

٢ . مسالك الأفهام: ٩ / ٤٣ .

طهرت؟ قال: فقال: «هذا مثل الغائب عن أهله يطلّق بالأهلّة والشهور...».[١]

والمسألة مورد اتّفاق إلّا من الحلّي فقد ترك العمل بالصحيحة بناءً على مذهبه في خبر الواحد من عدم حجيّته عنده.

فتحصّل؛ أنّ الشرط الثالث هو كونها طاهرة من الحيض والنفاس؛ خرجت منه طوائف أربع:

١ـ غير المدخول بها. ٢ـ والحامل. ٣ـ والغائب عنها زوجها. ٤ـ والحاضر الذي هو بحكم الغائب.

وبقي حكم المسترابة: التي لاتحيض وهي في سنّ من تحيض، وسيأتي حكمها في الشرط الرابع من لزوم الصبر إلى ثلاثة أشهر. فانتظر.

الشرط الرابع: أن تكون مستبرأة

يشترط في صحّة الطلاق؛ أن تكون مستبرأة من المواقعة التي واقعها، إمّا حقيقة كالحيضة بناءً على عدم اجتماعها مع الحمل، أو بما جعله الشارع طريقاً إلى ذلك كمضيّ المدّة في الغائب والمسترابة.

قال الشيخ في الخلاف: الطلاق المحرّم هو أن يطلّق مدخولاً بها، غير غائب عنها غيبةً مخصوصة، في حال الحيض، أو في طهر جامعها فيه، فما هذا حكمه فإنّه لايقع عندنا، والعقد ثابت بحاله، وبه قال ابن عليّة، وقال جميع الفقهاء: إنّه يقع وإن كان محظوراً، ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه ومالك

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٨ من أبواب مقدّمات الطلاق ، الحديث١. ومثله خبر عليّ بن كيسان، لاحظ الرواية الثانية من ذلك الباب.

والأوزاعيّ والثوريّ والشافعيّ.[١]

واستدلّ على الحكم مضافاً إلى ما ورد في الكتاب من طلاقهم للعدّة ـ وقد مضى تفسيره ـ بالروايات؛ مثل ما رواه معمّر بن يحيى، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، أنّهما قالا: «إذا طلّق الرجل في دم النفاس أو طلّقها بعد ما يمسّها، فليس طلاقه إيّاها بطلاق».[٢]

نعم؛ خرج عن هذا الحكم طوائف:

أ. اليائسة التي لا عدّة لها[٣]

ب. والتي لم تحض

قد ورد النصّ على جواز طلاق الخمس على كلّ حال ومنها: «التي لم تحض».[٤] وهل المراد منها؛ غير البالغة، أو يعمّ البالغة التي لم تر الدم؛ المتبادر هو الأوّل أو هو القدر المتيقّن وتؤيده رواية عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ثلاث يتزوّجن على كلّ حال: التي قد يئست من المحيض ومثلها لاتحيض» قلت: ومتى تكون كذلك؟ قال: «إذا بلغت ستّين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لاتحيض، والتي لم

---

١ . الخلاف ٤٣٨/٢، المسألة ٢، كتاب الطلاق.

٢ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٩ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ١، ولاحظ بقية الروايات في هذا الباب.

٣ . لاحظ : الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الطلاق.

٤ . تضافرت النصوص على خروجها بهذا العنوان، لاحظ : الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الطلاق، الأحاديث ١، ٣، ٤، ٥.

تحض ومثلها لاتحيض»، قلت: ومتى يكون كذلك؟ قال: «مالم تبلغ تسع سنين فإنّها لاتحيض ومثلها لاتحيض، والتي لم يدخل بها».[١]

ج . الحامل

وهي إحدى الطوائف الخمس التي استفاضت النصوص على طلاقها على كلّ حال، أضف إلى ذلك؛ أنّ طلاقها مع الحمل طلاق للعدّة التي هي وضع الحمل، وهل الموضوع كونها حاملاً في الواقع سواء استبان الحمل أم لم يستبن، أو الموضوع هو المستبان؟

النصوص بين مطلق؛ مثل رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لابأس بطلاق خمس على كلّ حال: الغائب عنها زوجها، والتي لم تحض، والتي لم يدخل بها زوجها، والحبلى، والتي قد يئست من المحيض».[٢]

ومقيّد؛ مثل رواية إسماعيل بن جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «خمس يطلّقن على كلّ حال: الحامل المتبيّن حملها، والتي لم يدخل بها زوجها، والغائب عنها زوجها، والتي لم تحض، والتي قد جلست عن المحيض».[٣]

ومقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيّد، ويقيّد الحكم بالتبيّن.

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٣من أبواب العدد، الحديث٥.

٢ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٥ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث٣، ولاحظ الحديث ٥من هذا الباب.

٣ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث١، ولاحظ الحديث ٢و٤من هذا الباب.

أمّا ألفاظ الأصحاب؛ فهي أيضاً بين مقيّد، كالمفيد في مقنعته،[١] والشيخ في نهايته، [٢] وابن البرّاج في مهذّبه ، [٣] وابن حمزة في وسيلته ، [٤] وابن سعيد في جامعه [٥].

ومطلقٍ، كالعلاّمة في المختلف[٦]، والشهيدين في الروضة.[٧]

ومقتضى القاعدة تقييد المطلق بالمقيّد، والقول بأنّ الموضوع هو الحامل المبان حملها. لكن يقع الكلام في أنّ الاستبانة شرط، لماذا؟ إنّ هناك احتمالات:

١ . أنّها شرط لإباحة الطلاق فإنّ طلاق غير المستبرأة من المواقعة، حرام تكليفاً إلّا إذا استبان حمل المطلقة، و أمّا الصحة فهي تابعة لكونها حاملاً واقعاً وعدمه، ولذا لو تخيل الاستبانة و طلّقها و بان الخلاف كان الطلاق باطلاً و إن لم يرتكب حراماً لمكان الظن بالحمل، وعلى هذا يكون العلم بالحمل مأخوذاً في الموضوع على وجه الوصفية لا الطريقية.

٢ . أنّ الاستبانة شرط لصحّة الطلاق، فلو طلّق بدونها، بطل و إن صادف الواقع و كانت حاملاً، وهذا خيرة السيد الطباطبائي في مصابيحه [٨].

٣ . أن تكون الغاية من اشتراط الاستبانة هي صيانة فعل المطلِّق من احتمال اللغوية ، فيلزم عليه الاصطبار حتى يتبيّن الحمل و يكون عمله مقروناً مع الغرض.

---

١ . المقنعة: ٨١، كتاب الطلاق. ٢ . النهاية: ٥١٦. ٣. المهذّب:٢٨٥/٢.
٤ . الوسيلة:٣٢٢. ٥ . الجامع للشرائع:٤٦٧. ٦ . المختلف:٣٧، كتاب الطلاق.
٧ . الروضة البهية:١٣٢/٢:، كتاب الطلاق. ٨ . الجواهر: ٤٢/٣٢.

و الأقرب هو الوجه الثالث، لندرة كون العلم مأخوذاً في موضوع الأحكام على وجه الوصفية كما هو الحال في القول الثاني، و أمّا الأول فبعيد.

وعلى كلّ تقدير، لو كانت النصوص ظاهرةً في واحد من هذه الوجوه من شرطيّته لإباحة الطلاق أو لصحّته، أو لصيانة فعل المكلّف عن اللغويّة فهو، وإلّا فالمرجع أصالة بقاء عقدة النكاح استصحاباً موضوعيّاً لاحكميّاً كليّاً، حتّى يقال: بأنّ الاستصحاب في الشبهات الحكميّة الكلّية ليس بحجّة، بأن يقال: إنّ هذه المرأة كانت زوجة ومعقودة لزوجها، والأصل بقاؤها كذلك.

د . المسترابة

يسقط هذا الشرط في المسترابة، وهي التي لاتحيض لخلقة ، أو عارض، وهي في سنّ من تحيض، لكن يشترط أن يمضي عليها من زمن مواقعتها ثلاثة أشهر معتزلاً لها. وتدلّ عليه؛ صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري، قال: سألت الرضا عليه السلام عن المسترابة من المحيض كيف تطلّق؟ قال: «تطلّق بالشهور».[١]

ومرسل داود بن أبي يزيد العطّار عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: سألته عن المرأة يستراب بها ومثلها تحمل ومثلها لاتحمل ولاتحيض، وقد واقعها زوجها، كيف يطلّقها إذا أراد طلاقها؟ قال: «ليمسك عنها ثلاثة أشهر ثمّ يطلّقها».[٢]

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٤ من أبواب العدد، الحديث١٧.

٢ . الوسائل : ج ١٥، الباب ٤٠ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث١.

هـ . الغائب

وممّن يسقط هذا الشرط في حقّها ؛ هي الغائب عنها زوجها، وقد مضى البحث عنه، عند البحث عن اشتراط الطهر من المحيض، ومضى الاختلاف في لزوم التربّص وعدمه ومقداره، فلاحظ.

الشرط الخامس: تعيين المطلّقة

يشترط تعيين المطلّقة؛ بأن يقول: «أنت طالق» أو «هندٌ طالق» على نحو يرفع الاحتمال، فلو كانت له زوجة واحدة فقال: «زوجتي طالق» صحّ لعدم الإبهام، وما ورد في صحيحة محمّد بن مسلم أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن رجل قال لامرأته: أنت علَيّ حرامٌ أو بائنة أو بتّة أو بريّة أو خليّة، قال: «هذا كلّه ليس بشيء إنّما الطّلاق أن يقول لها في قبل العدّة بعد ما تطهر من محيضها قبل أن يجامعها: أنتِ طالق أو اعتدّي، يريد بذلك الطلاق، ويشهد على ذلك رجلين عدلين».[1]

وما في خبر محمّد بن أحمد بن مطهّر، قال: كتبت إلى أبي الحسن صاحب العسكر عليه السلام: أنّي تزوّجت أربع نسوة ولم أسأل عن أسمائهنّ، ثمّ إنّي أردت طلاق إحداهنّ وتزويج امرأة أُخرى، فكتب عليه السلام: «انظر إلى علامة إن كانت بواحدة منهنّ فتقول: اشهدوا أنّ فلانة التي بها علامة كذا وكذا هي طالق، ثمّ تزوّج الأُخرى إذا انقضت العدّة».[2] فإنّما هو لأجل تحقّق التعيّن، فإذا كانت المطلّقة متعيّنة بنفسها فلاحاجة إلى الإشارة ولا إلى ذكر العلامة.

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث٣.

٢ . الوسائل: ج ١٤، الباب ٣ من أبواب استيفاء العدد، الحديث٣.

إنّما الكلام فيما لو كان له زوجتان، أو زوجات فقال: «زوجتي طالق»، وله قسمان:

١ . أن ينوي زوجة معيّنة ثمّ يفسّر ما نوى.

٢ . أن لاينوي زوجة معيّنة.

أمّا الأوّل: فقد قال الشيخ في «الخلاف»: إذا سألته بعض نسائه أن يطلّقها، فقال: نسائي طوالق، ولم ينو أصلاً، فإنّه لاتطلّق واحدة منهنّ، وإن نوى بعضهنّ فعلى ما نوى.[1]

وقال المحقّق: «إنّه يصحّ ويقبل تفسيره لمّا لايعلم إلّا من قبله من غير يمين»، وما ورد في الروايتين من الخطاب أو ذكر العلامة؛فإنّما هما طريقان للتعيين، ولاموضوعيّة لهما، فينوب عنهما النيّة والتعيين في الضمير، هذا ممّا لاشبهة فيه. إنّما الإشكال؛ في عرفيّة هذا النوع من الطلاق، وشمول الإطلاقات له. ومعه لايمكن الاكتفاء به مضافاً إلى استصحاب بقاء علقة النكاح على النحو الموضوعيّ بأن يقال: إنّ هذه المرأة كانت مزوّجةً والأصل بقاؤها على ما كانت عليه.

اللّهم؛ إلّا أن يقال: إنّ هذا الأصل محكوم بأصل آخر، وهو أصالة عدم شرطيّة التعيين في اللفظ والعبارة. وهذا الأصل حاكم على الأصل المتقدّم لكون الشكّ في إزالة عقدة النكاح وعدمها مسبّب عن الشك في شرطيّة التعيين في اللفظ وعدمه، فإذا جرى الأصل الثاني، لم يبق لجريان الأصل الأوّل وجه.

---

١ . الخلاف: ٤ / ٤٥٩، المسألة ١٦، كتاب الطلاق.

وأمّا القسم الثاني: فقد قال الشيخ في «الخلاف»: إذا سألته بعض نسائه أن يطلّقها فقال: نسائي طوالق ولم ينو أصلاً فإنّه لاتطلّق واحدة منهنّ، وإن نوى بعضهنّ فعلى ما نوى، وقال أصحاب الشافعيّ : يطلّق كلّ امرأة له، نوى أو لم ينو، إلّا ابن الوكيل فإنّه قال: إذا لم ينو السائلة فإنّها لاتطلّق، وقال مالك: يطلّق جميعهنّ إلّا التي سألته، لأنّه عدل عن المواجهة إلى الكناية فعلم أنّه قصد غيرها.(١)

وقال المفيد: في مَن له زوجة واحدة: لو قال : أنت وأومىٰ إليها بعينها... فإذا فعل ذلك فقد بانت منه واحدة.(٢)

ويستفاد منه حكم التعيين عند تعدد الزوجات.

ويظهر من الشيخ في المبسوط أنّه يصحّ الطلاق بلا تعيين غاية الأمر أنّه يجب عليه أن يعين بالقول أو بالفعل، والأوّل كما إذا قال: اخترت تعيين الطلاق في هذه، والثاني بأن يطأ واحدة منهما (٣). ونقل في الجواهر عن محكي المبسوط أنّه «يصحّ ويستخرج بالقرعة» (٤). وليس في المبسوط منه أثر.

وقال ابن ادريس عند بيان شرائط صحّة الطلاق : ومنها تعيينها.(٥)

ولايخفى؛ أنّ القول بالبطلان في هذه الصورة أولى منه في الصورة السابقة لعدم التعيين لافي اللفظ ولافي النيّة، ومعه يشكّ في شمول الإطلاقات لمثل هذا النوع من الطلاق، كما يشكّ في صحّته عند العقلاء،

---

١ . الخلاف: ٤ / ٤٥٩، المسألة ١٦،كتاب الطلاق.
٢ . المقنعة: ٥٢٥.
٣ . المبسوط : ٢٦/٥.
٤ . الجواهر: ٣٢ / ٤٥ .
٥ . السرائر: ٢ / ٦٦٥ .

وعلى ذلك؛ فالمرجع هو الأصل على ما قرّر في الصورة السابقة.

نعم؛ يعارضه الأصل الآخر، وهو عدم شرطيّة التعيين في الضمير عند إجراء الصيغة؛ بل يكفي التعيين بقيد القرعة، أو باختيار نفسه.

إلّا أنّ الإشكال كلّه؛ في وجود الشكّ في كون هذا الفرد من الطلاق داخلاً تحت الإطلاقات ورائجاً بين العقلاء.

أضف إلى ذلك: أنّ الإخراج بالقرعة قاصرٌ جداً، لانحصار حجيّتها بباب الخصومات والمنازعات لامطلقاً، كما ذكرنا في محله.

ثمّ إنّ كلّاً من المجوّز والمانع؛ استدلّ بوجوه زائفة نشير إليها:

أمّا المجوّز؛ فقد استدلّ على الجواز بما ورد من تخيّر من أسلم على أكثر من أربع، حيث ورد عن أبي عبد الله عليه السلام في مجوسيّ أسلم وله سبع نسوة وأسلمن معه كيف يصنع؟ قال: «يمسك أربعاً ويطلّق ثلاثاً». [1] أي يفارق ثلاثاً ويخلّي سبيلهنّ.

ولايخفى؛ أنّه لايفيد شيئاً في المقام، لأنّه إنّما يفارق غير الأربع على وجه التعيين، وليس هناك إبهام في النيّة، كما أنّ المانع استدلّ باستصحاب بقاء النكاح المتوقّف زواله على السبب الشرعيّ الذي تحتمل فيه مدخليّة ذكرما يقتضي التعيين، ولو بقرائن حالية ، ولاأقلّ من الشكّ في تناول العمومات و بناء العقلاء لهذا النوع من الطلاق المبهم، و هو كالنكاح من أهم الأُمور.

---

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب ٦ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الحديث ١.

ولا يخفى؛ أنّ الأصل محكوم بالدليل الاجتهاديّ، ولو كانت الإطلاقات شاملة لهذه الصورة لما كان لهذا الأصل؛ أصل.

نعم؛ ما ذكره في ذيل كلامه هو الأصل، فالشكّ في شمول الإطلاقات لهذا النوع من الطلاق أو بناء العقلاء على اعتبار ذلك الطّلاق قائم بحاله.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدّمة المؤلف	٧
الرسالة التسعون	
الوصول إلى حدّ الترخّص	
في علاج بعض الروايات الواردة في المقام	١٩
الكلام في الإياب	٢٢
إذا كان البلد في مكان مرتفع	٢٥
قيام الخيام مكان البيوت	٢٦
ما هو الميزان في خفاء الأذان؟	٢٦
هل المناط أذان آخر البلد؟	٢٧
في اعتبار حدّ الترخص في محلّ الإقامة وعدمه	٢٨
لو شكّ في البلوغ إلى حدّ الترخص	٣٣
لو صلّى قبل حدّ الترخص فوصل في الأثناء إليه	٣٧
إذا اعتقد الوصول إلى الحد وصلّى وبان الخلاف	٤١

الموضوع	الصفحة
إذا وصل إلى حدّ الترخّص ثمّ وصل إلى ما دونه	٤٤
في المسافة الدورية حول البلد	٤٧
الرسالة الحادية والتسعون	
في مَن وردت الرخصة في إفطارهم	
الأوّل والثاني: الشيخ والشيخة إذا تعذّر عليهما الصوم	٥١
١. هل الإفطار عزيمة أو رخصة ؟	٥١
٢. وجوب الفدية وعمومه للعاجز والمطيق	٦٠
٣. الواجب مدّ لا مدّان	٦٤
جنس الطعام	٦٥
٤. وجوب القضاء إذا تمكّن	٦٥
الثالث: مَن به داء العطاش	٦٧
الرابع: الحامل المقرب الّتي يضرّها الصوم	٧٠
الخامس: المرضعة القليلة اللبن	٧٥
الرسالة الثانية والتسعون	
شرطية العمد و الاختيار في بطلان الصوم	
إذا صدر الفعل عن المكلف بلا قصد	٨٣
لا فرق في الحكم بين أقسام الصوم	٨٥
عموم الحكم للعالم والجاهل	٨٦
لا فرق بين المكره وغيره	٩٠

الموضوع	الصفحة
الإيجار في حلقه	٩٣
إذا أكل ناسياً فظنّ فساد صومه فأفطر	٩٣
الإفطار تقية خوفاً من الظالم	٩٤
صحّة العمل على وفق التقيّة	٩٦
١. وجوب غسل الرجلين تقية	٩٦
٢. جواز الصلاة خلف المخالف تقية	٩٦
٣. الاتّباع في الفطر والأضحى	٩٧
إذا غلب على الصائم العطش	١٠٢
عدم جواز الذهاب إلى مكان يضطر فيه إلى الإفطار	١٠٤
الرسالة الثالثة والتسعون في شرائط وجوب الزكاة	
الشرط الأوّل: البلوغ	١٠٩
دليل القول بعدم التعلّق	١١٠
دليل القول بتعلّقها بغلات اليتيم ومواشيه	١١٥
في اعتبار ابتداء الحول	١١٨
الأوّل: ما يعتبر فيه الحول	١١٨
الثاني: ما لا يعتبر فيه الحول	١٢١
الشرط الثاني: العقل	١٢١
حكم الجنون الآني	١٢٥

الموضوع	الصفحة
الشرط الثالث: الحرية	١٢٦
الشرط الرابع: المالكية	١٢٦
الشرط الخامس: تمام التمكّن من التصرف في المال	١٣١
كلمات العلماء حول التمكّن	١٣٢
الشرط السادس: اعتبار النصاب	١٤٣
استحباب إخراج الزكاة من غلات غير البالغ	١٤٣
إذا اتّجر الولي بمال اليتيم	١٤٥
عدم دخول الحمل في موضوع الحكم	١٥١
المتولّي لإخراج الزكاة	١٥١
إذا لم يؤدّ الولي	١٥٢
في إخراج زكاة مال التجارة للمجنون	١٥٢
في وجوب الزكاة على المغمى عليه	١٥٣
الشك في سبق البلوغ والتعلّق بصورهما المختلفة	١٥٥
ثبوت الخيار لا يمنع عن تعلّق الزكاة	١٦٢
حكم الأعيان الزكوية المشتركة	١٦٧
هل تجب الزكاة في العين الموقوفة؟	١٦٨
حكم المتمكّن من تخليص المغصوب	١٦٩

الموضوع	الصفحة
إذا أمكنه استيفاء الدين ولم يفعل	١٧٢
زكاة القرض على المقترض بعد قرضه	١٨١
إذا نذر التصدّق بالعين الزكويّة	١٩٠
استطاعة الحج بالنصاب	٢٠٠
في زكاة العين المدفونة أو الغائبة أو مجهولة المكان	٢٠٤
إذا لم يتمكن من التصرّف بعد تعلّق الزكاة	٢٠٧
وجوب الزكاة على الكافر	٢٠٩
الفرع الأوّل: يجب إخراج الزكاة على الكافر	٢١٠
الفرع الثاني: عدم الصحة عند الأداء	٢٢٥
الفرع الثالث: للإمام أخذ الزكاة قهراً	٢٢٥
الفرع الرابع: ضمانها عند الإتلاف	٢٢٧
في سقوط الزكاة عن الكافر بعد إسلامه	٢٢٨
حكم شراء تمام النصاب من الكافر	٢٣٩
الرسالة الرابعة التسعون	
زكاة الفطرة	
١. الفطرة واجبة إجماعاً من المسلمين	٢٤٣
٢. أنّها تدفع الموت	٢٤٥
٣. أنّها من تمام الصوم وكماله	٢٤٥
٤. المراد من قوله: «تزكّى» هو إخراج الفطرة	٢٤٥

الموضوع	الصفحة
٥. معنى الفطرة	٢٤٦
٦. فهرس المسائل وفصولها	٢٤٦
الفصل الأوّل: في شرائط وجوبها	٢٤٧
الأوّل: التكليف	٢٤٧
دليل شرطية البلوغ	٢٤٩
سقوطها عن عياله	٢٥٢
الثاني: عدم الإغماء	٢٥٤
١. سقوط قضاء الصلاة مع الإغماء المستوعب للوقت	٢٥٥
٢. عدم صحّة صوم المغمى عليه	٢٥٦
٣. بطلان وكالة المغمى عليه	٢٥٦
٤. عدم وجوب الزكاة على المغمى عليه	٢٥٦
الثالث: الحرية	٢٥٧
١. هل تجب زكاة الفطرة على العبد أو لا؟	٢٥٨
٢. العبد المكاتب	٢٦٠
٣. حكم المكاتب المتحرّر منه شيء	٢٦١
الرابع: الغنى	٢٦٢
١. اشتراط الغنى	٢٦٣
٢. ما هو حدّ الغنى ؟	٢٦٧
٣. هل الدين مانع عن التعلّق؟	٢٦٩

الموضوع	الصفحة
٤. إخراجه إذا كان مالكاً لأحد النصب	٢٧٠
٥. إذا زاد صاع على مؤونة يوم	٢٧٠
هل تجب زكاة الفطرة إذا لم يكن مقدارها زائداً على المؤونة؟	٢٧٠
وجوب زكاة الفطرة على الكافر	٢٧٣
في نية القربة	٢٧٤
في استحباب إخراج زكاة الفطرة للفقير	٢٧٤
إذا كان في العائلة صغير أو مجنون	٢٧٨
ما هو المدار في وجوب زكاة الفطرة؟	٢٨١
الاستدلال على الرأي المشهور	٢٨٤
استحباب الإخراج لو كان بعد الغروب	٢٨٥
الفصل الثاني: في مَن تجب عنه	٢٨٧
في مَن يجب الإخراج عنه	٢٨٧
في وجوب إخراج زكاة الفطرة عن الضيف	٢٩١
الضيف النازل بعد دخول الليلة	٢٩٤
إذا ولد له ولد أو تزوّج امرأة قبل غروب ليلة الفطر	٢٩٥
مَن وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه وإن كان غنياً	٢٩٥
الأوّل: إخراج المعيل يسقط عن العيال	٢٩٦
الثاني: إذا صار عيالاً لغيره	٢٩٧
الثالث: لو لم يخرج عنه عصياناً أو نسياناً	٢٩٧

الموضوع	الصفحة
الرابع: إذا كان المعيل فقيراً دون من يعوله	٣٠١
الخامس: لو تكلّف المعيل الفقير بالإخراج	٣٠١
في وجوب إخراج الفطرة عن الزوجة	٣٠٢
في سقوط الفطرة عن الولي وعن الصغير والمجنون	٣٠٦
جواز التوكيل في دفع الزكاة إلى الفقير	٣٠٧
مَن وجبت عليه فطرة غيره لا يجزئه إخراج الغير عن نفسه	٣٠٧
في حرمة فطرة غير الهاشمي على الهاشمي	٣٠٨
في حكم الغائب	٣١١
في فطرة المملوك المشترك بين مالكين	٣١٣
إذا كان شخص في عيال اثنين معاً	٣١٧
في فطرة الرضيع	٣١٩
هل يشترط الإنفاق من المال الحلال؟	٣٢٠
عدم اشتراط صرف عين ما يعطى للنفقة أو قيمته	٣٢٠
لو ملّك شخصاً مالاً وهو أنفقه على نفسه	٣٢١
لو استأجر شخصاً واشترط أن تكون نفقته عليه	٣٢١
إذا نزل عليه نازل قهراً ومن غير رضاه	٣٢٢
إذا مات قبل الغروب من ليلة الفطر	٣٢٥
المطلّقة الرجعية فطرتها على زوجها دون البائن	٣٢٦
إذا كان غائباً عن عياله وشك في حياتهم	٣٢٧

الموضوع	الصفحة
الفصل الثالث: في جنسها وقدرها	٣٢٨
١. الاقتصار على الأجناس الأربعة	٣٢٨
٢. الاقتصار على الأجناس الخمسة	٣٢٨
٣. الاقتصار على الأجناس السبعة	٣٣٠
٤. القوت الغالب	٣٣١
الصنف الأوّل: ما يقتاته المزكّي	٣٣٣
الصنف الثاني: ما يقتصر على ذكر أجناس خاصة	٣٣٤
الطائفة الأولى: الحنطة والشعير والتمر والزبيب	٣٣٤
الطائفة الثانية: التمر والزبيب والشعير والأقط	٣٣٤
الطائفة الثالثة: التمر والزبيب والشعير	٣٣٥
الطائفة الرابعة: الحنطة والتمر والزبيب	٣٣٥
الطائفة الخامسة: التمر والزبيب والشعير والذرة	٣٣٥
الطائفة السادسة: الحنطة والشعير والأقط	٣٣٥
الطائفة السابعة: الحنطة والشعير	٣٣٦
الطائفة الثامنة: التمر والبر	٣٣٦
الطائفة التاسعة: الأقط	٣٣٦
إكمال	٣٤١
الاحوط الاقتصار على: الحنطة والشعير والتمر والزبيب	٣٤١
في كفاية الدقيق والخبز والماش والعدس في جنس الفطرة	٣٤٢

الموضوع	الصفحة
في أفضلية إخراج التمر ثم الزبيب ثم القوت الغالب	٣٤٤
عدم إجزاء المعيب ولا غير المصفّى في الفطرة	٣٤٦
في إجزاء إخراج قيمة أحد الأجناس المذكورة في الدراهم والدنانير	٣٤٧
عدم إجزاء نصف صاع من الجنس الجيد	٣٥٠
الاستدلال على جواز الإخراج بنصف الصاع	٣٥٢
عدم إجزاء الصاع الملّفق من جنسين	٣٥٣
المدار قيمة وقت الإخراج لا وقت الوجوب	٣٥٦
عدم اشتراط اتحاد الجنس في إخراج زكاة الفطرة	٣٥٧
في المقدار الواجب	٣٥٨
القدر الواجب في اللبن	٣٦٢
المورد الأوّل: ما هو الدليل على الاستثناء في اللبن؟	٣٦٤
المورد الثاني: نسبة أربعة أرطال إلى الصاع	٣٦٦
ما هو مقدار الصاع بالوزن المتعارف في الوقت الحاضر؟	٣٦٦
الفصل الرابع: في وقت وجوبها	٣٦٧
الجهة الأُولى: في مبدأ وقت وجوبها	٣٦٧
الاستدلال للقول الثاني	٣٧٣
الجهة الثانية: في منتهى وجوبها	٣٧٥
١. امتداده إلى إقامة الصلاة	٣٧٥

الموضوع	الصفحة
٢. امتداد الوقت إلى الزوال	٣٧٩
٣. امتداده إلى آخر اليوم	٣٨١
حكم من لم يصلّ صلاة العيد	٣٨٢
حكم من خرج الوقت ولم يخرجها	٣٨٣
الأوّل: سقوط الفطرة	٣٨٤
الثاني: وجوب الإخراج قضاء	٣٨٥
الثالث: الإخراج أداء	٣٨٧
الجهة الثالثة: في تقديمها على وقتها	٣٨٨
في جواز عزلها من مال مخصوص	٣٩١
١. عزلها في مال مخصوص	٣٩٢
٢. النية حين العزل والدفع	٣٩٤
٣. عزل أقل من صاع	٣٩٤
٤. عزلها في مال أزيد من الفطرة بحيث يكون المعزول مشتركاً بينه وبين الزكاة	٣٩٥
إذا عزلها وأخّر دفعها إلى المستحقّ	٣٩٥
هل يجوز نقلها بعد العزل إلى بلد آخر؟	٣٩٦
في أفضلية أداء زكاة الفطرة في بلد التكليف	٣٩٨
إذا عزلها في مال معين لا يجوز له تبديلها	٤٠٠
الفصل الخامس: في مصرفها	٤٠١
	٤٠٢

الموضوع	الصفحة
الأوّل: مصرفها	٤٠٢
الثاني: جواز إعطائها للمستضعفين من أهل الخلاف	٤٠٦
أ. جواز دفعها تقية	٤٠٩
ب. جواز دفعها مطلقاً	٤١٠
ج. جواز دفعها عند عدم المستحق	٤١٠
د. جواز دفعها إذا كان مستضعفاً	٤١١
الثالث: صرف الفطرة على أطفال المؤمنين	٤١٢
هل يشترط عدالة مَن يدفع إليه ؟	٤١٣
يجوز للمالك أن يتولّى دفعها مباشرة أو توكيلاً	٤١٤
في أقل ما يدفع للفقير	٤١٧
جواز إعطاء فقير واحد أكثر من صاع	٤٢١
استحباب تقديم الأرحام	٤٢١
في وجوب نية القربة في زكاة الفطرة	٤٢٣
الرسالة الخامسة والتسعون	
الخمس في الأرض الّتي اشتراها الذمي من المسلم	
١. آراء الفريقين في المسألة	٤٢٩
٢. هل الحكم مختص بأرض مزروعة أو لا؟	٤٣٣
٣. مصرفه مصرف الخمس	٤٣٤
٤. اختصاص الحكم بالشراء أو عمومه	٤٣٥

الموضوع	الصفحة
٥. متعلّق الخمس هو الأرض دون ما عليها	٤٣٦
التخيير بين البيع والإيجار	٤٣٦
٦. ليس لصاحب الخمس قلع الشجر	٤٣٧
٧. لا نصاب ولا يعتبر فيه القربة	٤٣٨
في حكم الأراضي المفتوحة عنوة إذا بيعت تبعاً للآثار	٤٣٩
إذا خربت الأرض المفتوحة عنوة	٤٤١
ثبوت الخمس في الأرض المشتراة بمجرّد الشراء	٤٤١
في شراء الذمّي الأرض واشتراطه عدم الخمس	٤٤٣
لو اشترى الذمي من مسلم ثم باعها منه	٤٤٤
لو أسلم الذمّي بعد الشراء فهل يسقط الخمس؟	٤٤٥
لو تملّك ذمّي من مثله بعقد مشروط	٤٤٧
عدم سقوط الخمس بشرط البائع على الذمّي	٤٤٨
إذا اشترى المسلم من الذمّي أرضاً ثم فسخ	٤٤٩
من بحكم المسلم بحكم المسلم	٤٤٩
لو بيع خمس الأرض الّتي اشتراها الذمّي عليه	٤٤٩
الرسالة السادسة والتسعون	
الخمس في المعادن	
١. الركاز وما يراد منه	٤٥٣
٢. المعدِن وما يراد منه	٤٥٧

الموضوع	الصفحة
كلمات الأصحاب	٤٥٨
المعدن في النصوص	٤٦٠
في وجوب إخراج خمس المعادن على كل حال	٤٦٤
في نصاب المعدن	٤٦٦
الخمس بعد إخراج المؤونة والتصفية	٤٧٧
في الإخراج والمستخرج والمخرَج	٤٨٤
١. وحدة الإخراج	٤٨٤
لو أخرج أقل من النصاب فأعرض ثم عاد	٤٨٦
٢. في وحدة المستخرج	٤٨٧
٣. في وحدة المخرَج	٤٨٨
لو كان هناك معادن متعددة	٤٨٩
في استمرار تكوّن المعدن ودوامه	٤٩٠
لو أخرج خمس تراب المعدن	٤٩١
لو أخرج خمس تراب المعدن لم يجزه لجواز اختلافه في الجوهر	٤٩١
لو وجد مقداراً من المعدن مطروحاً في الصحراء	٤٩٣
حكم المعدن في الأرض المملوكة	٤٩٨
حصيلة الأقوال	٤٩٩
أدلّة القول بأنّها من الأنفال	٥٠٢
أدلّة القول بأنّ المعادن من المباحات العامّة	٥٠٥

الموضوع	الصفحة
أدلّة القول بأنّ المعدن تابع للأرض	٥٠٦
استخراج المعدن من الأرض المفتوحة عنوة	٥٠٨
استخراج المعدن من الأرض الموات	٥٠٩
استيجار الغير لإخراج المعدن	٥١١
في حكم المخرِج إذا كان عبداً	٥١٣
إذا عمل فيما أخرجه عملاً يوجب زيادة قيمته	٥١٣
في حكم الاتّجار فيما أخرجه	٥١٥
لو شك في بلوغ النصاب	٥١٧
الرسالة السابعة والتسعون	
أقسام الحج	
تقسيم الحجّ إلى أقسام ثلاثة	٥٢٣
تفسير الأقسام على ضوء روايات أهل البيت	٥٢٤
ما هو المراد من الحاضر والنائي؟	٥٢٧
الطائفة الأُولى: من كان بينه و بين مكة ثمانية وأربعون ميلاً	٥٣١
الطائفة الثانية: التصريح ببعض الأمكنة	٥٣٥
أ. ليس لأهل مكّة متعة	٥٣٥
ب. ليس لأهل سرف ومرّ، متعة	٥٣٥
ج. ليس لأهل بستان، وذات عرق وعسفان متعة	٥٣٦
الطائفة الثالثة: مَن كان منزله دون الميقات	٥٣٧

الموضوع	الصفحة
الطائفة الرابعة: كفاية البُعد باثني عشر ميلاً	٥٣٨
دعم صاحب الجواهر هذا القول	٥٣٩
الطائفة الخامسة: كفاية ثمانية عشر ميلاً عن جهاتها الأربع	٥٤١
هل يعتبر الحدّ المذكور من مكّة أو المسجد الحرام ؟	٥٤١
الحج الندبي والحج الواجب بالنذر وأقسام الحج الثلاثة	٥٤٨
الفرع الأوّل: الإفراد فرض الحاضر والتمتّع فرض النائي	٥٤٩
جواز التمتع للحاضر	٥٥٠
جواز الإفراد للنائي	٥٥٠
الفرع الثاني: في جواز الثلاثة للناذر	٥٥١
مَن كان له وطنان	٥٥١
مَن كان من أهل مكة وخرج إلى بعض الأمصار ثم رجع إليها	٥٥٥
الآفاقي إذا صار مقيماً في مكة	٥٦٢
الصورة الأُولى: إذا كان مستطيعاً ثم أقام	٥٦٣
الصورة الثانية: إذا أقام في مكة ثم استطاع	٥٦٤
الأوّل: إقامة سنتين	٥٦٥
الثاني: كفاية السنة الواحدة	٥٦٦
الثالث: إقامة ثلاث سنين	٥٦٨
الرابع: إقامة ستة أو خمسة أشهر	٥٦٩
الصورة الثالثة: الإقامة بقصد التوطّن	٥٧٠

الموضوع	الصفحة
اختصاص الانقلاب بالفرض أو عمومه للشرط	٥٧١
الاستطاعة بعد الإقامة وقبل السنتين	٥٧٣
خروج المكي إلى الأمصار	٥٧٤
تحديد ميقات إحرام عمرة التمتع للمقيم بمكة	٥٧٤
الأوّل: الإحرام من ميقات أهله	٥٧٤
الثاني: كفاية الإحرام من مطلق المواقيت	٥٧٩
الثالث: الخروج إلى أدنى الحلّ	٥٨٢
إذا لم يتمكن المقيم من الخروج إلى المواقيت	٥٨٤
الرسالة الثامنة والتسعون	
مسائل حول الطواف ورمي الجمرات	
السؤال رقم ١ وجوابه	٥٨٩
جواز الطواف خارج المقام عند الضرورة	٥٩٨
السؤال رقم ٢ وجوابه	٦٠٠
السؤال رقم ٣ وجوابه	٦٠١
السؤال رقم ٤ وجوابه	٦٠٢
السؤال رقم ٥ وجوابه	٦٠٤
الحج عمل عباديّ	٦٠٥
الحجّ ملتقى سياسيّ	٦٠٨

الموضوع	الصفحة
الرسالة التاسعة والتسعون	
زيارة النساء للقبور في الشريعة الإسلامية	
زيارة القبور في الشريعة الإسلامية	٦١٦
١. حديث عائشة	٦١٧
٢. حديث بريدة	٦١٩
٣. حديث أبي هريرة	٦٢٠
٤. حديث ابن مسعود	٦٢٠
٥. حديث أنس بن مالك	٦٢١
٦. زيارة عائشة قبر أخيها	٦٢٢
٧. زيارة السيدة فاطمة عليها السلام قبر حمزة	٦٢٣
دليل من لم يجوّز للنساء زيارة القبور	٦٢٤
الرسالة المائة	
أحكام المعاطاة	
المعاطاة	٦٣١
١. ما هو محل النزاع ؟	٦٣١
٢. الأقوال في المسألة	٦٣٤
٣. حكم المعاطاة على القول بالإباحة	٦٣٧
تأويل الإباحة بالملكية المتزلزلة	٦٣٩
لزوم تأسيس قواعد جديدة على القول بالإباحة	٦٤٠
الأُمور الملزمة على القول بالإباحة	٦٤١

الموضوع	الصفحة
٤. المعاطاة مفيدة للملكية اللازمة والاستدلال عليها بوجوه سبعة	٦٤٢
١. انّ المعاطاة هي الأصل، والبيع بالصيغة فرع لها	٦٤٣
٢. وجود المعاطاة في عصر الرسالة	٦٤٤
٣. السيرة المستمرة بين العقلاء	٦٤٤
٤. إجماع العلماء على الصحّة	٦٤٥
٥. جريان البراءة عن شرطية الصيغة	٦٤٦
٦. البيع طبعه اللزوم	٦٤٦
٧. الاستدلال بالآيات الثلاث: على الصحة واللزوم	٦٤٧
الآية الأُولى: آية حلّ البيع	٦٤٧
الأوّل: ما هو معنى أحلّ في الآية لغةً؟	٦٤٨
الثاني: هل الآية في مقام البيان؟	٦٤٩
الثالث: المراد، الحلية الوضعية لا التكليفية	٦٥٢
الرابع: المعاطاة بيع عرفاً	٦٥٤
الآية الثانية: آية التجارة	٦٥٤
الآية الثالثة: آية الوفاء بالعقود	٦٥٩
ما هو المراد من الوفاء بالعقود؟	٦٥٩
ما هي الصلة بين الجملتين؟	٦٦٠
كلام للمحقّق النائيني	٦٦٢
٥. الاستدلال بالنبويات على اللزوم	٦٦٤

الموضوع	الصفحة
الأوّل: سلطنة الناس على أموالهم	٦٦٤
الاستدلال بالنبوي على إفادة المعاطاة الملكية	٦٦٤
الاستدلال بالنبوي على إفادة المعاطاة اللزوم	٦٦٥
الثاني: الضابطة المعروفة: لا يحل مال امرئ إلّا عن طيب نفسه	٦٦٧
الثالث: قوله ﷺ: البيّعان بالخيار	٦٦٨
الرابع: المؤمنون عند شروطهم	٦٦٩
٦. **أدلة القائلين بعدم صحة المعاطاة أو لزومها**، وفيها روايات	٦٧١
الرواية الأُولى: ما ورد في كيفية شراء المصحف	٦٧١
الرواية الثانية: ما ورد في بيع الكلي في المعيّن	٦٧٢
الرواية الثالثة: قوله عليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام...»	٦٧٣
تنبيهات عشرة	٦٧٨
التنبيه الأوّل: اعتبار شروط البيع في المعاطاة	٦٧٩
التنبيه الثاني: اشتراط التعاطي من الطرفين وعدمه	٦٨٢
التنبيه الثالث: تمييز البائع عن المشتري	٦٨٤
التنبيه الرابع: أقسام المعاطاة حسب قصد المتعاطيين	٦٨٦
إباحة ما يتوقف على الملكية	٦٨٩
التنبيه الخامس: جريان المعاطاة في غير البيع	٦٩٥
١. النكاح	٦٩٧
عدم جريان المعاطاة في النكاح	٦٩٩
٢. القرض	٧٠١

الموضوع	الصفحة
٣. الوقف	٧٠٢
التنبيه السادس: في ملزمات المعاطاة	٧٠٣
التنبيه السابع: المعاطاة وجريان الخيارات فيها	٧٠٦
التنبيه الثامن: حكم العقد الفاقد لبعض الشرائط إذا تعقَّبته المعاطاة	٧٠٩
التنبيه التاسع: الإنشاء بالكتابة والإشارة في حال الاختيار	٧١٣
التنبيه العاشر: حكم النماء في المعاطاة	٧١٧
الرسالة الواحدة بعد المائة	
المحرّمات النسبية في النكاح	
١. المحرّمات النسبية السبع	٧٢١
٢. النسب يثبت بأمرين	٧٢٣
٣. تعريف الوطء بالشبهة	٧٢٣
٤. إذا وطأ ظانّاً بالاستحقاق	٧٢٦
تحليل كلام صاحب الجواهر	٧٢٩
٥. الوطء بالزنا و عدم ثبوت النسب	٧٣٠
٦. في ترتّب أحكام الأولاد و عدمه	٧٣١
٧. إذا اجتمع الوطء الصحيح مع الوطء عن شبهة	٧٣٣
الرسالة الثانية بعد المائة	
في المطلقة وشروطها	
الشرط الأوّل: أن تكون زوجةً	٧٣٩

الموضوع	الصفحة
الشرط الثاني: أن يكون العقد دائماً	٧٤٠
الشرط الثالث: أن تكون طاهرة من الحيض و النفاس	٧٤١
الاستدلال بالكتاب	٧٤٣
الاستدلال بالسنّة	٧٤٦
معالجة الصور المتعارضة	٧٥٠
المستثنيات من هذا الأصل	٧٥٣
غير المدخول بها	٧٥٣
الحامل	٧٥٣
الغائب عنها زوجها	٧٥٤
الحاضر غير المتمكّن من التعرّف على حالها	٧٥٩
الشرط الرابع: أن تكون مستبرأة	٧٦٠
أ. اليائسة التي لا عدّة لها	٧٦١
ب. والتي لم تحض	٧٦١
ج . الحامل	٧٦٢
د . المسترابة	٧٦٤
هـ . الغائب	٧٦٥
الشرط الخامس: تعيين المطلّقة	٧٦٥
فهرس المحتويات	٧٧١