مصباح الهدى
في
شرح العروة الوثقى

للمؤلف الفقيه المعاصر
آية الله السيد محمد تقي الموسوي الاصفهاني
دام عزه

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان



مصباح الهدى

في

شرح العروة الوثقى

لمؤلفه الفقير الفاني

آية الله الشيخ محمد تقي الآملي

عفي عنه



الجزء التاسع

مؤسسة التاريخ العربي

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى
١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Dstributing

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

العنوان الجديد

بيروت - طريق المطار - خلف غولدن بلازا - هاتف ٠١/٥٤٠٠٠٠ - ٠١/٤٥٥٥٥٩ - فاكس ٨٥٠٧١٧ - ص.ب. ١١/٧٩٥٧

Beyrouth - Air port street - Golden plazza - Tel: 01/540000 - 01/455559 - Fax: 850717 - p.o.box 7957/11

فصل

فی صوم الکفارة و هو اقسام (منها) ما یجب فیه الصوم مع غیره ، و هی کفارة قتل العمد و کفارة من افطر علی محرم فی شهر رمضان فانه تجب فیه الخصال الثلاث .

و الجمع بین انخصال الثلاث فی کفارة قتل العمد ثابت باجماع المسلمین علی ما ادعی ، ویدل علیه من الاخبار (صحیح عبدالله بن سنان) و ابن بکیر المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام قال سئل عن المؤمن یقتل المؤمن متعمداً هل له ثوبة، فقال ان کان قتله لایمانه فلاتوبة له، وان کان قتله لغضب اولسبب من امر الدنیا فان توبته ان یقاد منه ، و ان لم یکن علم به احد انطلق الی اولیاء المقتول فاقر عندهم بقتل صاحبهم ، فان عفواعنه ولم یقتلوه اعطاهم الدیة و اعتق نسمة و صام شهرین متتابعین و اطعم ستین مسکینا .

و اما کفارة افطار شهر رمضان بالمحرم فالمشهور هوکفایة احدی الخصال فیه ، و قدمر الکلام فیه فی البحث عن حکم الکفارة فی الجزء الثامن ص : ۱۷۵ .

و منها ما یجب فیه الصوم بعد العجز عن غیره و هی کفارة الظهار و کفارة قتل الخطأ فان وجوب الصوم فیهما بعد العجز . عن غیره ، و کفارة الافطار فی قضاء رمضان فان الصوم فیها بعد العجز . عن الاطعام کماعرفت .

ما یجب فیه الصوم بعد العجز عن غیره موارد (احدها) فی کفارة الظهار ، قال الله تعالی فی سورة المجادلة : و الذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لماقالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا ـ الی ان قال تعالی ـ فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا (و فی مرسل کالصحیح) رجل صام من کفارة الظهار ثم وجد نسمة ،قال یعتقها ولایعتد بالصوم ـ الی غیر ذلك من النصوص ـ مضافاً الی الاجماع کما عن المنتهی .

(و ثانیها) کفارة قتل الخطأ ، قال الله تعالی فی سورة النساء : و من قتل مؤمناً

خطأ فتحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة الى اهله الا ان يصد قوا فان كان من قوم عدو لكم و هو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة و ان كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله و تحرير رقبه مؤمة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله و كان الله عليماً حكيما ، دلت الاية على الترتيب بين العتق و الصيام ، وقددلت السنة على وجوب الاطعام ان لم يتمكن من الصوم (ففى صحيح ابن سنان) : اذا قتل خطأ يؤدى ديته الى اوليائهٔ ثم اعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع اطعم ستين مسكينا ، و الحكم فيه مشهور ، بل عن المبسوط و المسالك ففى الخلاف فيه ، لكن المحكى عن الديلمى و ابن حمزة هو الحكم بالتخيير و لم يحك عنهما له و جه ، و ظاهر القران ينافيه .

(و ثالثها)كفارة الافطار فى قضاء شهر رمضان ،فان المشهور فيها هواطعام عشرة مساكين فان لم يتمكن فصيام ثلاثة ايام ، و قد تقدم فى الجزء الثامن ص ۱۷۶

(ورابعها) كفارة اليمين و هى عنق رقبة او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم و بعد العجز عنها فصيام ثلاثة ايام .

اجماعاً ويدل عليه قوله تعالى فى سورة المدثة : و لكن يؤ اخذ كم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطلمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم، وعليه نصوص كثيرة .

(وخامسها)كفارة صيد النعامة و كفارة صيد البقر الوحشى و كفارة صيد الغزال فان الاول يجب فيه بدنة ومع العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً، والثانى يجب فيه ذبح بقرة ومع العجز عنها صوم تسعة ايام ، والثالث يجب فيه شاة و مع العجز عنها صيام ثلاثة ايام .

المشهور على ان الكفارة فى صيد النعامة و البقرة الوحشية و الغزال تكون مترتبة بما ذكره فى المتن ، خلافاً لجماعة منهم الحلى و العلامة ، فقالوا بالتخيير نظراً الى ظاهر الاية الكريمة : و من قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة اوكفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياماً ، واستدل المشهور بالنصوص الكثيرة الواردة فى ذلك الحاكمة على ظاهر الاية ، و تردد المحقق

فى الشرايع ، و تفصيل ذلك موكول الى كتاب الحج .

(وسادسها) كفارة الافاضة من عرفات قبل الغروب عامداً و هى بدنة و بعد العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً .

وقدادعى الاجماع على وجوب الكفارة فى الافاضة من عرفات قبل الغروب عامداً، محصلا و منقولا ، و المشهور كون الكفارة فيها على الترتيب المذكور لصحيح ضريس عن الباقر عليه السلام فى رجل افاض من عرفات من قبل ان تغيب الشمس ، قال عليه بدنة ينحر ها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة او فى الطريق او فى اهله (و مرسل ابن محبوب) عنه عليه السلام فى رجل افاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس ، قال عليه بدنة فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً ، خلافاً للمحكى عن الصدوقين فقالا ان كفارتها شاة ، ولم يوجد لهما مستند الا ما حكى عن الجامع من اسناده الى رواية، و عن الشيخ فى الخلاف ان عليه دماً مستدلا بالاجماع و الاحتياط و بقول النبى صلى الله عليه وآله فى خبر ابن عباس : من ترك نسكاً فعليه دم و التفصيل موكول الى مجله .

(وسابعها) كفارة خدش المرئة وجهها فى المصاب حتى ادمته و نتفها راسها فيه و كفارة شق الرجل ثوبه على زوجته او ولده فانهما كفارة اليمين .

على المشهور ، و عن الروضة و الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فيه ، و عن الانتصار و السرائر دعوى الاجماع عليه ، ويدل عليه خبر خالد بن سدير عن الصادق عليه السلام عن رجل شق ثوبه على ابيه او على امه اوعلى اخيه اوعلى قريب له ، فقال لابأس بشق الجيوب قد شق موسى بن عمران على اخيه هارون و لايشق الوالد على ولده ولا زوج على امرئته وتشق المرئة على زوجها واذا شق الزوج على امرئته او والد على ولده فكفارته كفارة حنث يمين ولا صلوة لهما حتى يكفرا اويتوبا عن ذلك و اذا خدشت المرئة وجهها او جزت شعرها اونتفته ففى جز الشعر عتق رقبة اوصيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكيناً و فى الخدش اذا ادمت وفى النتف كفارة حنث يمين ولاشئ فى اللطم على الخدود سوى الاستغفار والتوبة ولقدشققن الجيوب ولطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن على عليما السلام و على مثله تشق الجيوب و تلطم الخدود .

ومنها ما يجب فيه الصوم مخيراً بينه و بين غيره وهى كفارةالافطار فى شهر رمضان و كفارة الاعتكاف و كفارة النذر و العهد و كفارة جز المرئة شعر ها فى المصاب فان كل هذه مخيرة بين الخصال الثلاث على الاقوى و كفارة حلق الرأس فى الاحرام و هى دم شاة او صيام ثلاثة ايام او التصدق على ستة مساكين لكل واجد مدان .

اما كفارة الافطار فى شهر رمضان بالمحلل فقد مر الكلام فيها فى المسئلة الاولى من الفصل المعقود فى ما يوجب الكفارة و قلنا ان المشهور فى كفارته هو اصل الخصال الثلاث على نحو التخيير .

و اما كفارة الاعتكاف فالاكثر على انها ككفاوة شهر رمضان لموثق سماعة عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله ، قال هو بمنزلة من افطر يوماً من شهر رمضان (و موثعة الاخر) عن معتكف واقع اهله ، قال عليه ما على الذى افطر يوماً من شهر رمضان متعمداً : عتق رقبة اوصوم شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا (خلافاً) للمحكى عن الصدوق و جماعة من ان كفارته ككفارة الظهار لصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام عن المعتكف يجامع اهله ، قال عليه السلام اذا فعل فعليه ما على المظاهر ، و صحيح الحناط عن الصادق عليه السلام فى امرئة كان زوجها غائباً فقدم و هى معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بينه فتهيأت لزوجها حتى واقعها، فقال عليه السلام ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تمضى ثلاثة ايام ولم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ، و قد تقدم ذلك فى فصل الكفارات فى الجزء الثامن ص ١٨٣

و اما كفارة حنث النذر فالاظهر انها ايضاً ككفارة شهر رمضان سواءكان المنذور صوماً او غيره ، و قد تقدم القول فى ذلك ايضاً فى فصل الكفارات ص ١٨٠

و اما كفارة العهد فالمشهور فيها انها ايضاً ككفارة شهر رمضان ، و عن الانتصار دعوى الاجماع عليه ، ويدل عليه خبرابى بصير عن احد هما عليهماالسلام ، من جعل عليه عهدالله و ميثاقه فى امرالله طاعة فحنث فعليه عتق رقبة اوصيام شهرين متتابعين او

اطعام ستین مسکیناً (و خبر احمد بن محمد بن عیسی عن الجواد علیه السلام فی رجل عاهدالله تعالی عندالحجر ان لایقرب محرماً ابداً فلما رجع عادالی المحرم ، فقال ابو جعفر علیه السلام یعتق اویصوم او یتصدق علی ستین مسکیناً ، و ما ترك من الامر اعظم و یستغفرالله و یتوب الیه (و خبر علی بن جعفر علیه السلام) عن اخیه علیه السلام فی رجل عاهد الله تعالی فی غیر معصیة ، ما علیه ان لم یف بعهده ؟ قال علیه السلام یعتق رقبة او یتصدق اویصوم شهرین متتابعین ، . واطلاق الصدقة محمول علی الستین بقرینة العتق و شهرین متتابعین .

وهذه الاخبار ـ کماتری ـ ظاهرة الدلالة فی کون کفارة العهد ککفارة شهر رمضان و لامعارض لها من الاخبار، الا انه استشکل فی العمل بمضمونها بوجهین (الاول) ما ذکره فی المسالك من اجماع الاصحاب علی انهاما فی حکم النذر اوالیمین (الثانی) شمول اطلاق العهد علی النذر والیمین وشمول اطلاق الیمین علی العهد فیتعارض مادل علی کفارته مع ما دل علی کفارة الیمین فیتساقطان (ویندفع الاول) بعدم تحقق الاجماع والمنقول منه غیرمفید (والثانی) بانصراف العهد حین الاطلاق الی مایقابل النذروالیمین و ان کان یصح اطلاقه و ارادة احد هما ایضاً مع القرینة ، فلا ینبغی الاشکال فی الحکم المذکور ، و لکن المحکی عن الصدوق و جماعة هوکون کفارته ککفارة الیمین ، ولا وجه له ، کمالا وجه لما یحکی عن المفید من انها ککفارة الظهار .

واما کفارة جزالمرئة شعر ها فی المصاب فلما فی خبر خالد بن سدیر من قوله علیه السلام فی جزالشعر عتق رقبة او صیام شهرین او اطعام ستین مسکیناً ، و الخبر و ان کان ضعیفاً بالراوی المذکور حتی ان الصدوق صرح بان کتابه موضوع ـ الا ان ضعفه منجر بالعمل فلاباس بالاخذ به ، والله الموفق للصواب

و اما کفارة حلق الرأس فی الاحرام فقد نص الکتاب الکریم بالتخییر فیها، قال سبحانه فی سورة البقرة : ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله فمن کان منکم مریضاً او به اذی من رأسه ففدیة من صیام او صدقة اونسك . و فی مجمع البحرین انه

فسر النسك بالشاة ، والصيام بثلاثة ايام ، و الصدقة باطعام ستة مساكين (اقول) و قد وقع الخلاف في تعين الصدقة فقيل انها عبارة عن اطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان ـ و عليه المصنف في المتن ، و قيل انها اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد ، و تحقيق ما هو الحق موكول الى باب الحج ، و قد كتبنا ما هو الحق هناك مفصلا ، و فقنا الله لطبعه و نشره .

و منها ما يجب فيه الصوم مرتباً على غيره مخيراً بينه و بين غيره و هي كفارة الواطي امنه المحرمة باذنه فانها بدنة او بقرة، ومع العجز فشاة او صيام ثلاثة ايام .

بلاخلاف يوجد فيه ، ويدل عليه موثق اسحق بن عمار عن الكاظم عليه السلام في رجل محل وقع على امة محرمة الى ان قال ان كان موسراً و كان عالماً انه لاينبغي له و كان هو الذى امرها بالاحرام فعليه بدنة و ان شاء بقرة و ان شاء شاة ، و ان كان امرها و هو معسر فعليه دم شاة اوصيام ، ـ بناء على كون المراد عن الصيام هو صيام ثلاثة ايام التى هى المعروفة فى بدل دم الشاة ، و احتمل فى حج الجواهر الاكتفاء بصوم يوم واحد (و كيف كان) فالمذكور فى الرواية هو التخيير بين البدنة والبقرة و الشاة للموسر ، ولكن الفتوى غير منطبق عليه ، و التحقيق موكول الى محله .

مسئلة (١) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع و كفارة التخيير و يكفى فى حصول التتابع فيها صوم الشهر الاول و يوم من الشهر الثانى و كذا يجب التتابع فى الثمانية عشر بدل الشهرين بل هو الاحوط فى صيام سائر الكفارات و ان كان فى وجوبه فيها تأمل و اشكال .

فى هذه المسئلة امور (الاول) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع او التخيير ، و قد نفى الخلاف فيه ظاهراً ويدل عليه من الكتاب الاية المباركة فى قتل الخطاء ـ فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ـ وفى الظهار : فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا ، و من السنة اخبار متظافرة مر كثير منها و ياتى الاشارة الى بعضها الاخر ، فلا اشكال فى وجوب التتابع فى صوم شهرين فى كفارة شهر رمضان

سواء كان فى كفارة الجمع او كفارة التخيير .

(الامر الثانى) ظاهر التتابع المذكور و ان كان هو التتابع فى جميع الشهرين الا ان الاخبار دلت على الاكتفاء فى حصوله بصوم الشهر الاول متتابعاً و يوم من الشهر الثانى ، و عن العلامة فى التذكرة دعوى اتفاق علمائنا على ذلك ، و فى صحيح جميل و محمد بن عمران عن الصادق عليه السلام فى الرجل يلزمه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فيصوم شهراً ثم يمرض ، قال عليه السلام يستقبل ، فان زاد على الشهر الاخر يوماً او يومين بنى على مابقى ، و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال ان كان على الرجل صيام شهرين متتابعين فافطر او مرض فى الشهر الاول فان عليه ان يعيد الصيام و ان صام الشهر الاول و صام من الشهر الثانى شيئاً فانما عليه ان يقضى .

و دلالة الخبرين على كفاية الصوم فى الشهر الاول و شيئى من الشهر الثانى فى حصول التتابع واضحة ، و اما ما فيها من وجوب الاعادة فيما لم يكن كذلك ولو كان لمرض مع انه اذا كان ترك التتابع لعذر يجوز البناء بعد زوال العذر فيأتى الكلام فيه فى مطاوى الامور الاتية انشاء الله تعالى (و صحيح الحلبى عنه عليه السلام) قال صيام كفارة الميمن فى الظهار شهر ان متتابعان و التتابع ان يصوم شهراً و يصوم من الاخر اياماً او شيئاً منه ، فان عرض له شيئى يفطر منه ثم قضى مابقى عليه ، و ان صام شهراً ثم عرض له شيئى فافطر قبل ان يصوم من الاخر شيئاً فلم يتابع فليعد الصوم كله ، و قال صيام ثلاثه ايام فى كفارة اليمين متتابع و لايفصل بينهن (و صحيح منصور بن حازم) عنه عليه السلام فى رجل صام فى ظهار شعبان ، قال بصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوماً قضى بقيته (و موثق سماعة) قال سئلته عن الرجل يكون عليه شهر ان متتابعان ايفرق بين الايام ، فقال اذا صام اكثر من شهر فوصله ثم عرض له امر فاقطر فلابأس و ان كان اقل من شهر او شهراً فعليه ان يعيد الصيام (و صحيح ابى ايوب) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فصام ذا القعدة و دخل عليه ذوالحجة ، قال عليه السلام يصوم ذا الحجة كله

الا ايام التشريق ثم يقضيها فى اول يوم من المحرم حتى يتم له ثلاثة ايام فيكون قد صام شهرين متتابعين ، قال ولا ينبغى له ان يقرب اهله حتى يقضى ثلاثة ايام التشريق التى لم يصمها و لا بأس ان صام شهراً ثم صام من الشهر الذى يليه اياماً ثم عرضت له علّة ان يقطعه ثم يقضى بعد تمام الشهرين .

(الامر الثالث) انه بعد البناء على حصول التتابع بصوم الشهر الاول و يوم من الشهر الثانى ففى جواز التفريق اختياراً بعد الايتان بالصوم فى اليوم الاول من الشهر الثانى او حرمته تكليفاً و ان صح الصوم مع التفريق ، قولان ، و المشهور على الاول للاصل و ظاهر صحيح الحلبى المتقدم فى الامر الثانى الذى فيه : و التتابع ان يصوم شهراً و يصوم من الاخر اياماً او شيئاً منه ، و ما فى صحيح منصور بن حازم : فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوماً قضى بقيته ، وما فى موثق سماعة : اذا صام اكثر من شهر فوصله ثم عرض له امر فافطر فلا بأس .

(والمحكى) عن المفيد و المرتضى و ابى الصلاح و ابن ادريس حصول الاثم فى التفريق عمداً و ان جاز بعده الاتمام ، فعن المفيد انه لو تعمد الافطار بعد ان صام من الشهر الثانى شيئاً فقد اخطأ و ان جاز له الاتمام ، و استدل الحلى بأن التتابع ان يصوم الشهرين كملا ولم يحصل ولا استبعاد فى الاجزاء مع الاثم .

ولا يخفى انه مع التصريح بتفسير التتابع المامور به فى الصوم بتتابع صوم شهر وثيئى من الشهر الاخر يكون القول بعدم حصوله كملا اجتهاداً فى مقابل النص ، فلا موقع للقول به بعد شرح الشارع ما هو المراد منه ، فلو كان فى المقام كلام ينبغى ان يحرر فى انه بعد حصول التتابع بالمنى المذكور فهل يجوز التفريق فيما بقى من الشهرين تكليفاً اولا ، ولو لم يكن جائزاً فعدم جوازه لاجل دخل عدمه فى التتابع بل لامر تعبدى لابد من ورود الدليل عليه ، و من المعلوم عدم ما يدل على حرمته فالمرجع مع الشك فى حرمته هو البرائة .

و مما ذكرناه يظهر عدم صحة التمسك لجوازه بالاخبار المتقدمة لانها لا تدل على

الا زيد من حصول التتابع المامور به من غير تعرض لجواز التفرين بعده او عدمه ، نعم يمكن الاستدلال بخبر سماعة الذى تعرض لنفى البأس بعد حصول التتابع ، لكن الانصاف المنع عنه ايضاً و لاسيما ما فيه من قوله عليه السلام اذا صام اكثر من شهر فوصله ثم عرض له فافطر فلا بأس ، فان مورد نفى البأس فيه هو عروض امر مانع له من التتابع فى الباقى ، و حمل العارض على ما اوجب اختيار الا فطار عمداً لا يخلو من البعد ، والله العالم

(الامرالرابع) المشهور هو وجوب التتابع فى الثمانية عشر الذى هويدل عن الشهرين عندالعجز عنهما ـ كما تقدم ـ و استدلوله بوجوه (منها) ان المستفاد من دليل وجوبه انه من جهة اقتصار الشارع بالثمانية عشر عن الشهرين من باب الا كتفاء بالجزء عند العجز . عن الكل ، و كما كان التتابع فى الكل و اجباً وجب فى الجزء ايضاً ابقاء لحكمه الثابت فى ضمن الكل (و منها) ما ارسله المفيد فى المقنعة ، فانه بعد التصريح باعتبار التتابع فى المثانية عشر قال : بمجيئى الاثار عنهم عليهم السلام ، و ما ارسله لاينقص عنمرسل عنهم عليهم السلام فيجب العمل بهاذا اجتمعت فيه شرائط الحجية التى من اهمها ذهاب المشهور الى الفتوى به (ومنها) لزوم الاحتياط عندالشك فى وجوبه لكون المورد من موارد دوران الامر بين التعيين و التخيير الواجب فيه الاحتياط (و منها) قاعدة البدلية ـ اعنى تساوى حكم البدل و المبدل منه ـ و قد دل خبر ابى بصير وسماعة والخبر الاخر لابى بصير على بدلية الثمانية عشر عن الشهرين ، وقدمر نقل الخبرين فىالجزء الثامن من الكتاب ص ٢٠٧

(ومنها) المتسك بالا ستصحاب ، بتقريب ان التتابع فى صوم الثمانية عشر فى ضمن الشهرين كان واجباً ، و عند العجز عن صوم الشهرين و وجوب الاتيان بالثمانية عشريشك فى بقاء الوجوب فيستصحب بقائه ، و منه يظهر تقريب الاستدلال بقاعدة الميسور (و منها) ان صوم الثمانية عشر كفارة فيدل على اعتبار التوالى فيه كلما يدل على اعتباره فى صوم الكفارة كما ورد فى التعليل لوجوبه فى الشهرين بانه لاجل ان لايستخف باداء الواجب (هدا ما قيل فىالاستدلال لوجوب التتابع فىالمقام)

و يمكن المناقشة فى الجميع (اما الاول) اعنى استفادة ان صوم الثمانية عشر جزء من صوم الشهرين عند العجز عن اتيانه فلما فيه اولا من منع ذلك كما يأتى وجهه فى وجه المنع عن بدليته عن صوم الشهرين (وثانياً) ان الواجب من التتابع فى الشهرين لايكون فى جميعهما بل هوفى شهر ويوم فى الشهر الاخر ، فلوسلم جزئية صوم الثمانية عشر للشهرين لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع او من غيره (وثالثاً) انه لو سلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع فلم يعلم وجوب التتابع فيه اذا انفرد عن بقية الاجزاء ، اذلعل لحال الانضمام الى بقية الاجزاء دخلا فى وجوبه ،اللهم الاان تيمسك لبقاء وجوبه بالاستصحاب فيرجع الى الوجه الاخر وسيأتى ما فيه .

(و اما الثانى) اعنى دعوى المفيد(قده)مجيئى الاثار عنهم عليهم السلام بذلك فلان ذلك لا يدخله فى الخبر المرسل لاحتمال ان يكون نظره (قده) استفادة وجوب التتابع من الاخبار التى ما يدينا فيكون دعواه لاجل ما فيه من انسباق التتابع من هذه الاخبار .

(و اما الثالث) اعنى لزوم الاحتياط عندالشك فلان الاقوى هوالرجوع فى مثله الى البرائة كما ثبت فى الاصول فى حكم الشك فى الاقل والاكثر الارتباطيين ، وليس المقام من قبيل الشك فى التخيير والتعيين اصلا .

(و اما الرابع) اعنى قاعدة تساوى حكم البدل والمبدل منه ففيه اولا منع تلك القاعدة من حيث الكبرى اذلم يقم عليها برهان ، و ثانياً منعها من حيث الصغرى حيث لم ثبت بدلية صوم ثمانية عشر يوماً عن صوم الشهرين ، بل مقتضى خبر ابى بصير و سماعة و الخبر الاخر لابى بصير المتقدمين هوكون صوم الثمانية عشر بدلا عن الاطعام و الا طعام بدل عن صوم الشهرين ، ففى خبر ابى بصير و سماعة: فليصم ثمانية عشر يوماً عن كل عشرة مساكين ثلاثة ايام ، و فى الخبر الاخر : يصوم ثمانية عشر يوماً لكل عشرة مساكين ثلاثة ايام .

(و منه يظهر) ما فى الخلس اعنى استصحاب وجوب التتابع ، فان صوم اثمانية عشر ليس جزء من الشهرين بل هو بنفسه بدل عن الاطعام ،وعلى تقدير كونه جزء منه لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع اعنى الشهر الاول مع يوم من الشهر الثانى لاحتمال كونه جزء ممالا يجب فيهذلك وهو بقية الشهر الثانى ،فلا يقين باعتبارالتتابع فى اثمانية عشر سابقاً ولو فى ضمن الشهرين، فلا محل للاستصحاب (ومنه ظهر) فساد الاستدلال بقاعدة الميسور ايضاً اذليس وجوب صوم الثمانية عشر بعنوان كونه جزء من صوم الشهرين حتى يثبت وجوب التتابع فيه بتلك القاعدة .

و اما التمسك باعتبار التوالى فىصوم الكفارة مطلقا فسيظهر تفصيل القول فيهفى الامر الاتى و هو .

(الامر الخامس) مما تعرض له المنصف (قده) فىالمتن (فنقول) ان المعروف بين الاصحاب وجوب التتابع فىكل صوم الا اربعة ، قال فى الشرايع وكل الصوم يعتبر فيه التتابع الا اربعة ، و قال فىالحواهر فىشرحه : لان ماعداها ـ اى ماعدى الاربعة فالتتابع فيه اما لازم لنعيين الزمان كشهر رمضان او منصوص عليه فى الكتاب و السنة او فى السنة خاصة (انتهى) و قال فى المدارك : يمكن المناقشة فى وجوب المتابعة فى صوم كفارة قضاء رمضان و حلق الرأس و صوم الثمانية عشر فى بدل البدنة و بدل الشهرين عندالعجز عنهما لاطلاق الامر بالصوم فيها فيحصل الامتثال مع التتابع و بدونه (انتهى) و يظهر من تخصيصه المنانشة فىوجوب المتابعة بما ذكره من الموارد تسلمه لوجوبها فيماعداها و هو ـ اى التسلم ـ فى محله (و قدادعى الاجماع) بقسميه على ثبوت الكلية فيما عدى ما ناقش فيه فى المدارك بعد استثناء الاربعة فلااشكال فى وجوب المتابعة فيما ثبت قيام الاجماع عليه ـ و ان كان الاستدلال على ثبوت الكلية فى بعض افرادها باقتضاء الزمان ذلك مثل شهر رمضان كمافى الجواهر لايخلو عن المنع، ضرورة ان المراد باعتبار المتابعة هو ما يكون تركها موجباً لاستيناف الصوم كما فى الشهرين المتتابعين حيث ان ترك التتابع فيهما من دون عذر يوجب الاستيناف ، و من المعلوم

ان ترك التتابع في شهر رمضان ليس كذلك وان اوجب ضرورة الوقت التتالي في ايامه، فعد صيام شهر رمضان مما يجب فيه التتابع لايخلو عن المسامحه (و بالجملة) فلاينبغي التامل في صدق الكلية في ماعدى ما ناقش فيه في المدارك وما استثناه في الشرائع وغيره من كتب الاصحاب ، و انما الكلام في هذين الموردين .

(فنقول) ما ناقش فيه في المدارك اربعة اما صيام كفارة قضاء شهر رمضان - اعني الثلاثة ايام - فالظاهر انصراف التتابع من اطلاق دليله ولو بقرنية كونه كفارة و كون الغالب في الكفارة التتابع ، مضافاً الى ماورد من كون الصوم في كفارة قضاء شهر رمضان كالصوم في كفارة اليمين المعلوم فيه التتابع ، و لما ورد في التعليل لوجوب التتابع في الشهرين بان لايسهل عليه الاداء ليستخف به، والعبرة بعموم العلة لابخصوص المورد ، فيتعدى عن المورد الى كل كفارة .

و اما الصوم الواجب في حلق الرأس و هو صوم ثلاثة ايام مخيراً بينه و بين دم شاة او اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد اوستة مساكين لكل مسكين مدان - فعن ظاهر الغنية او صريحها الاجماع على وجوب التتابع في صومه و اما الثمانية فتحقيق القول في وجوب التتابع في صومها موكول الى كتاب الحج ، و قد مر البحث عن صوم الثمانية عشر بدل الشهرين و ان الحق فيه عدم وجوب التتابع فيه .

(بقي الكلام) فيما استثنوه من تلك الكلية ، و هو اربعة موارد (الاول) صوم النذر و العهد و اليمين مجرداً عن التقييد بالتتابع وسياتي حكمه في المسئلة الثانية الاتية (الثاني) صوم قضاء الواجب ولو نذراً معيناً او نذراً اشترط فيه التتابع، وسيأتي في المسئلة الثالثة (الثالث) جزاء الصيد و ان كان نعامة، فالاكثر فيه على عدم وجوب التتابع خلافاً للمفيد و المرتضى و سلار فاوجبوا في جزائه التتابع ، و عن المختلف ان المشهور فيه صوم شهرين متتابعين و هو ضعيف ، و تحقيق القول فيه موكول الى كتاب الحج (الرابع) صوم سبعة ايام بدل الهدى ، و المشهور فيه هو وجوب التتابع خلافاً للحسن و الحلبيين ، وتحقيقه ايضاً موكول الى كتاب الحج .

مسئلة ٢ اذا نذر صوم شهر او اقل او ازيد لم يجب التتالع الامع الانصراف او اشتراط التتابع فيه .

اذا نذر صوم شهر او اقل او اكثر فلا يخلو عن صور (الاولى) ما اذا اشترط التتابع فى المنذور ، ولا اشكال فى اعتباره حيئذ و عدم حصول العمل بالنذر باتيان المنذور متفرقاً (الثانية) ما اذا لم يشترط التتابع و لكن قصد ما هوالمنسبق من اللفظ عند اطلاقه و كان المنسبق منه هو التتابع و ذلك كما اذا نذر صوم شهر و قلنا بانسياق الشهر الى الهلالى ، ولا اشكال فى اعتبار التوالى فيها ايضاً لان قصد ما هوالمنسبق من اللفظ مع انسباق الشهر الهلالى عن الشهر يوجب قصد التتابع فى المنذور اجمالا لان الشهر الهلالى هو الشهر الواقع بين الهلالين و لازمه التوالى كما يلزمه الابتداء به من اول الشهر و جواز الاكتفاء به ولوكان ناقصاً عن الثلاثين .

(الثالثة) ما اذا اشترط التفريق اوعمم فى قصده صريحاً ولا اشكال فى عدم اعتبار التتابع فى هذه الصورة .

(الرابعة) ما اذاكان المنذور مجرداً عن التقييد بالتتابع ولم يقصد ماينسبق اليه اللفظ اولم يكن للفظ انسباق الى التتابع وكان قصده مطلق الصوم اللا بشرط عن التتابع بمعنى عدم لحاظ شيئى معه حتى لحاظ كونه لابشرط او الصوم المطلق ، و قد وقع الخلاف فى اعتبار التتابع فيها والمشهور على عدم اعتباره فيها للاصل و عدم مايدل على اعتباره ، و المحكى عن ابى الصلاح اعتباره فيها ، قال اذا نذر صوم شهر و اطلق فان ابتدء بشهر لزمه اكماله (انتهى) .

وهذه العبارة ليست ظاهرة فى اعتبار التوالى فى هذه الصورة لاحتمال انطباقها على الصورة الثانية ـ اعنى ما كان قصده ما ينسبق من اللفظ و كان المنسبق منها هو التتابع ، وعن ابن زهرة انه اذا نذر صوم شهر فان نذر صوم شهر فافطر مضطراً نبى، و ان كان مختاراً فى النصف الاول استأنف ، و ان كان فى النصف الثانى اثم و جاز له البناء ، و حكى عن البراج بل عن المفيد ايضاً ، و استدلواله بانسباق الاتصال

كماينسبق من نظائره مما جعل موضوعاً لحكم شرعى كالثلاثة فى الحيض و ايام الاعتكاف و العشرة فى الا قامة و نحوها ، حيث ان المقبرفيها هو المتوالى فها ، بل لعل هدا هو المدرك لهم فى اعتبار التوالى فى جملة من الكفارات التى ذكر و افيها وجوب التوالى ككفارة قضاء شهر رمضان و الثمانية عشر يوماً لمتعمد الافاضة من عرفات قبل الغروب وكفارة الحلق و نحوها اذليس لاعتباره فى شيئى من تلك الموارد دليل بالخصوص ،مع ان جلالتهم تأتى عن الافتاء من غير دليل .

(و بالحملة) فالكلام ينتهى الى دعوى انسباق الاتصال من لفظ المنذور عند الاطلاق كما فى النظائر المذكورة، و الانصاف صحة دعواه لاسيما فيما اذاكان المنذور مثل الشهر والاسبوع و ثلاثة ايام ونحوها ، ونتيجة ذلك هو اعتبار التوالى من المنذور الافيما اذا قيده بعدم اعتباره فيه اوعلم من قصده الصوم المطلق اومطلق الصوم بمعنى الصوم اللابشرط حتى عن الاطلاق .

(وربما يستدل) له بخبر الفضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام فى رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ،فقال عليه السلام جازله ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً (وخبر موسى بن بكير) عن الصادق عليه السلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال عليه السلام ان كان صام خمسته عشر يوماً فله ان يقضى ما بقى، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تاماً .

و اورد على الاستدلال بها يضعف السند و اعراض المشهور عن العمل بهما و احتمال حملهما على ماذا اشترط التتابع فى المنذور. وظهور هما فى المعذور والمختار لو منع ظهور هما فى المعذور مع انه لاقائل به فى المعذور .

مسئلة (٣) اذا فاته النذر المعين اوالمشروط فيه التتابع فالاحوط فى قضائه التتابع ايضاً .

المشهور على عدم وجوب التتابع فى قضاء الصوم المنذور بالنذر المعين كنذر

صوم ايام البيض من هذا الشهر من هذه السنة مثلا او المشروط فيه التتابع كنذر صوم عشرة ايام متتابعاً ، للاصل السالم عن المعارض بعدان كان القضاء بامر جديد اذالامر به لايقتضى ايتانه متتالياً الا اذا ورد الامر به كماورد الامر باصل القضاء ، خلافاً للمحكى عن الشهيد (قد) فى الدروس حيث استقرب وجوب التتابع فى قضائه وتردد العلامةفى وجوبه فىالقواعد .

و يمكن الاستدلال له بان القضاء هو الاداء و انما التفاوت بينهما فى الوقت و لذا قالوا انه فعلالشيئى فى خارج وقته ، فاذاكان الاداء متتالياً وجب ان يكون القضاء كذلك والالزم التفاوت بينهما (وبانالتتابع) الذى هوقيد الصوم المنذور منذور فكما يجب قضاء الصوم لكونه منذوراًيجب قضاء قيده ايضا لانه ايضاً متعلق للنذر (وبماورد) من قولهم عليهم السلام من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته و اذا كان الفائت هوالصوم المتتابع وجب ان يكون القضاء ايضاً كذلك .

و الاقوى ما عليه المشهور نصعف هذه الوجوه بعد كون القضاء بالا مرالجديد (اما الاول) فلان المنذور اذا لم يؤت فى وقته ينحل وجوبه بانحلال النذر عند فوت وقته ، و اذا لم يكن امر بالقضاء لايكون ايتانه فى خارج وقته واجباً ، والمفروضعدم دلالة الامر بالقضاء على ايتانه متتالياً فاطلاقه يقتضى جواز الاكتفاء فى ايتانه لاعلىوجه التتابع (و مماذكرناه يظهر) الجواب عن الثانى ـ اعنى القول بان التتابع ايضاً منذور مثل اصل الصوم ، اذ التتابع انما كان واجباً لاجل تعلق النذربه ، و المفروض انحلال النذر بفوات وقته : و الصوم انما وجب قضائه لقيام الدليل على وجوبه ، ولم يقم دليل على وجوبالتتابع حتى يثبت به وجوب قضائه (واما الوجه الثالث) اعنى التمسكبقولهم من فاتته فريضة (الخ) ففيه انه مرسل غير ثابت و على تقدير ثبوته فيمكن ان يقال بظهوره فى فريضة الصلوة للانصراف ، و على تقدير تسليم التعميم لغيرها فيمكن القول بانصرافه الى ماكان فريضةفى نفسها، لاما يكون واجباً بنذروشبهه (وبالجملة) فالظاهر فى هذه المسئلة ما عليه المشهور و ان كان الاحتياط ممالاينبغى تركه .

مسئلة (۴) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لايجوز ان يشرع فيه فى زمان يعلم انه لايسلم له بتخلل العيد او بتخلل يوم يجب فيه صوم اخر من نذر اواجارة او شهر رمضان فمن وجب عليه شهر انمتتابعان لايجوز له ان يبتدء بشعبان بل يجب ان يصوم قبله يوماً اوازيد منوجب و كذالايجوز ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة او على ذى الحجة مع يوم من المحرم لتقصان الشهرين بالعيدين نعم لولم يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتفق فلابأس على الاصح وان كان الاحوط عدم الاجزاء، ويستثنى مماذكرنا من عدم الجواز مورد واحد و هو صوم ثلاثة ايام بدل هدى التمتع اذاشرع فيه يوم التروية فانه يصح وان تخلل بينها العيد فيأتى بالثالث بعد العيد بلافصل او بعد ايام التشريق بلا فصل لمن كان بمنى ، و اما لوشرع فيه يوم عرفة او صام يوم السابع و التروية و تركه فى عرفة لم يصح و وجب الاستيناف كسائر موارد وجوب التتابع .

فى هذه المسئلة امور (الاول) من وجب عليه الصوم المعتبر فى صحته التتابع فليس له ان يشرع فيه فى زمان يعلم انه لايسلم له ولايحصل به الامتثال ، وذلك لتوقف الامتثال على الامر به المتفى فى مثل ذلك الزمان الذى لايصلح لايتان المأمور به فيه، ولا اشكال فى عدم حرمة ذلك تكليفاً بالحرمة الذاتية نظير حرمة صوم يوم العيد ، نعم فى تحقق الحرمة التشريعية بالايتان به زائداً على بطلانه وضعاً تردد ، اقواه ذلك بناء على سراية التشريع الى العمل المشرع به ـ كماحقق فى الاصول .

(الثانى) لافرق فى عدم سلامة الزمان لان يقع فيه الصوم المتتابع بين ان يكون لاجل تخلل العيد فيه او تخلل يوم يجب فيه صوم اخر من نذر معين او اجارة او شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لايجوز له ان يبتدء بشعبان ، بل يجب ان يصوم قبله يوماً اوازيد ، و هذا على تقدير كون شعبان تاماً واضح ، حيث ان التتابع يتحقق بين شهر ايامه ثلاثون و يوم اوازيد من شهر اخر ، وعلى تقدير نقصه يتوقف على كفاية الشهر الهلالى اذا ابتدء بالصوم فى اثنائه ولايلزم كونه ثلاثين متصلة ، و قد اختلف فيه على قولين اصحهما ذلك ـ كما فى المسالك ـ و على كل تقدير يتوقف صحة الاكتفاء

بشعبان و يوم اوازيد من رجب على عدم الفرق فى اليوم الزائد على الشهر بين ان يكون سابقاً عليه اولا حقا به وقيه وجهان ،الذى ينسبق الى الذهن هوالاخير اعنى لحوق اليوم بالشهر و تاخره عنه وان مقتضى التدبر هوكون المراد صوم شهر ويوم زائد على الشهر سواء كان متقدماً اومتأخراً .

و كذا لايجوز له ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة لنقصان شوال من اوله بيوم و هو يوم الفطر الذى يحرم صومه ، فيجب عليه الايتان بصوم شوال مع يومين من ذى القعدة لوكان شوال تاماً او ثلاثة ايام ان كان ناقصاً - لو قلنا بان البدئة بالصوم فى اثناء الشهر يوجب اعتبار كون الشهر ثلاثين متصلة ، و كذا لايجوز ان يقتصر على ذى الحجة مع يوم من المحرم ، و ذلك لنقصان ذى الحجة بالعيد بل لايصح الايتان بالصوم فى ذى الحجة الا اذا شرع فيه بعد العيد فلايعتد بما يصومه قبل العيد لحصول الفصل به. فاذا ابتدء باليوم الحاد يعشر يتحقق التتابع باكمال الصوم الى اليوم الحاد يعشر من المحرم لوكان ذوالحجة تاماً ، و الى اليوم الثانى عشر من المحرم لوفرض نقصان ذى الحجة بناء على ماتقدم من القول باعتبار الثلاثين فى الشهر الاول اذا ابتدء بالصوم فى اثناء الشهر .

(الامر الثالث) ما تقدم فى الامرين السابقين انما هو فيما اذا علم حين الشروع بانه لايسلم الزمان له ، و اما اذا لم يعلم به من اول الامر و اتفق فى الاثناء ففى الصحة و اتمام الصوم بعد رفع الخلل مطلقا او عدمها و وجوب الاستيناف و رفع الخلل كذلك، او التفصيل بين ما كان الخلل بمثل فصل العيد او شهر رمضان و بين ما كان بغير ذلك كالحيض و النفاس و المرض ، وجوه : المصرح به فى نجاة العباء هوالاول ، و عليه المصنف (قده) فى المتن (ويستدل له) بما ورد فى جواز البناء على ما مضى عند طرو العذر و عدم وجوب الاستيناف معللا بانه مما غلب الله تعالى عليه و ليس على ما غلب الله عليه شيئى ، ومع عدم العلم بالتخلل يكون تخلله عذراً لايجب معه الاستيناف .

و مختار غيرواحد من الفقهاء هوالثانى لاطلاق النص الدال على وجوب الاستيناف

التئامل لصورة الجهل بتحقق الفصل ففى صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى رجل صام شعبان فى ظهار ثم ادركه شهر رمضان ، قال يصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم ، فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوماً قضى بقيته (و موثق محمد) عنه عليه السلام : ان ظاهر فى شعبان ولم يجد ما يعتق ينتظر حتى يصوم رمضان ثم يصوم شهرين متتابعين ، و ان ظاهر و هو مسافر انظر حتى يقدم ، و بانه مع عدم سلامة الزمان للصوم المتتابع لايكون مامورا به فيه ، و الامر الظاهرى الناشى عن اعتقاد السلامة لايقتضى الاجزاء ، بل هو ليس الاتخيل الامر فليس هناك امر اصلاحتى الامر الظاهرى .

و المحكى عن الشهيد (قد) فى الدروس هو التفصيل ، و لعل وجهه هو المنع عن صدق العذر فيما اذا كان المانع عن التتابع مثل مجئى شهر رمضان او العيد ، وصدقه فيما اذا كان مثل الحيض و النفاس، مع منع اطلاق الخبرين و شموله لما لايعلم بالطرو و لعل ما فصله (قد) هو الا قوى الا فيما اذا كان مع انعفلة عن اتفاقه او مع الاعتقاد بعدم اتفاقه على نحو الجهل المركب حيث يصدق معه المعذورية حيئذ فان المدار على صدقها .

(الامر الرابع) المشهور على انه يستثنى من عدم جواز الشروع فى زمان لايسلم له التتابع فى الصوم فيما يجب فيه التتابع مورد واحد و هو صوم ثلاثة ايام بدل هدى التمتع اذا شرع فيه يوم التروية ، فانه يصوم بعدها يوم عرفة ويترك العيد ثم يصوم بعده بلا فصل او بعد ايام التشريق لمن كان بمنى ، و عن الحلى الاجماع عليه (ويدل عليه) من النصوص خبر عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام فيمن صام التروية و يوم عرفة ، قال يجزيه ان يصوم يوماً اخر ، و خبره الاخر عن ابى الحسن عليه السلام كان ابو جعفر عليه السلام يقول ذوالحجة كله من شهر الحرام ، و من صام يوم التروية و يوم عرفة فانه يصوم يوماً اخر بعد ايام التشريق ، و موثق يحيى الازرق عن ابى الحسين عليه السلام عن رجل قدم يوم التروية متمتعا وليس لهدى فصام يوم التروية و يوم عرفة، قال يصوم يوماً اخر بعد ايام التشريق .

و لا يعارضها ما بظاهره يدل على انه اذا فات منه التتابع فقد فاته صيام ثلاثة ايام كمضر الواسطى : اذا صام المتمتع يومين لايتابع اليوم الثالث فقد فاتهصيام ثلاثة ايام فىالحج فليصم بمكة ثلاثة ايام متتابعات فان لم يقدر ولميقم عليه الجمال فليصمها فى الطريق او اذا قدم على اهله صام عشرة ايام متتابعات ، و خبر حماد ، و فيه : صيام ثلاثة ايام فى الحج قبل يوم التروية و يوم التروية و يوم عرفة ، فمن فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصبة (اى ليلة النفر) و يصبح صمائماً ويومين بعده وسبعة اذا رجع،- و غير هما .

و وجه عدم المعارضة هو ان النسبة بين هذه الاخبار و بين الاخبار المتقدمةهى نسبة الظاهر والنص والعموم والخصوص لدلالة الاخبار المتقدمة على جواز تركالتتابع فيما اذا صام يوم التروية ويوم عرفة بالنصوصية، ودلالة هذه الاخبار على فوت ثلاثةايام فى الحج بالظهور ، فيقدم الاخبار المتقدمة على هذه الاخبار ، ومع الاغماض عن ذلك فبسقوط هذه الاخبار باعراض الاصحاب عنالعمل بها ولدعوى الحلى والعلامة (قدهما) الاجماع على الاكتفاء باليومين قبل العيد فى حصول التتابع،فما عن المدارك منالميل الى خلاف ذلك قائلا انالروايات بذلك ضعيفة وان فىمقابلها اخبار اخرصحيحة السند دالة على خلاف ما تضمنته ، فى غير محله .

و انما الكلام فى جهات (الاولى) ظاهر الاصحاب عدم جواز التأخير عما بعد العيد لمن لم يكن بمنى و عما بعد ايام التشريق لمن كان فيها لان المنساق من الامر به بعد العيد او بعد ايام التشريق هو بعد هما بلا فصل ، ولان التتابع واجب و قد اغتفر الفصل بما ذكر لحرمة الصوم فيهما و لاعذر للتأخير بعد هما ، كما اذا افطر فىاثناء الشهرين لعذر منمرض ونحوه فانهلايجوز التأخير ولاالتفريق فيما بقى بعدزوال العذركمايأتى- فكذلك فىالمقام .

خلافاً للمحكى عن المستند ، حيث جوزالتأخير اختياراً مالم يخرج ذوالحجة للاصل واطلاق البعدية وقصور الاوامر الواردة فىالنصوص عن اثبات التعجيل (والاقوى

هوالاول)لصحة دعوى الانسباق، واما التأخير عن ذى الحجة فلعله لايجوز بالاتفاق لاعتبار كون الثلاثة فى الحج بنص الاية الكريمة .

(الثانية) مورد الاستثناء هو ما ذكر من صورة الشروع يوم التروية . فلو شرع يوم عرفة لم يصح الايتان باليومين الاخرين بعد العيد اوايام التشريق - بلاخلاف يوجد فيه عملا بالقاعدة من غيرما يوجب رفع اليدعنها ، وكذا لايصح لوشرع فى اليوم السابع و صام يوم التروية وتركه يوم عرفة فيجب الاشتيناف على المشهور لما ذكرمن القاعدة، خلافاً للمحكى عن ابن حمزة فجوز الفصل بيوم عرفة و لم يظهر له وجه ، لكن فى المحتلف نفى عنه البأس لمطلوبية التشاغل بالدعاء فيه (ولايخفى مافيه) فان مطلوبية الدعاء لايزاحم وجوب الصوم فيه كماورد النصوص الدالة على وجوبه فى اليوم السابع و التروية و عرفة ، مع انه على تقدير المزاحمة و ترجيح الدعاء و لو كان مستحباً على الصوم الواجب فيه لكان اللازم هو الاستيناف لا البناء و ايتان الباقى بعد العيد او ايام التشريق .

(الثالثة) المشهور على جواز الشروع يوم التروية و تاخير اليوم الثالث عمداً واختياراً لاطلاق الاخبار المتقدمة خلافاً للمحكى عن بعضهم من اختصاص الجواز بصورة الجهل والغفلة ، قال فى المسالك، و يظهر من بعض الاصحاب ان البناء مشروط بمالو ظهر العيد و كان ظنه يقتضى خلافه والا استأنف ، و لعل وجهه دعوى انصراف الاخبار المتقدمة الى صورة الضرورة (و لايخفى ما فيه) لعدم الانصراف بل حمل الاخبار المتقدمة على خصوص صورة الجهل حمل على الفرد النادر لعدم غفلة الناسك عن العيد غالباً ، اللهم الا اذا كان لاجل الاشتباه فى الهلال ، فالاقوى تعميم الجواز لصورة العلم و العمد للاطلاق كما عليه المصنف (قد) فى المتن .

(الرابعة) الاكثر على انه لايجوز الايتان بباقى الايام الثلاثة فى ايام التشريق لعموم ما دل على عدم جواز الايتان بالصوم فيها لمن كان بمنى و صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام عن رجل تمتع فلم يجد هدياً قال فليصم ثلاثة ايام ليس فيهاايام التشريق،

و نحوه صحيح ابن مسكان عنه عليه السلام ، وخبر الازرق المتقدم الذى فيه : قال يصوم يوماً اخر بعد ايام التشريق .

خلافاً للمحكى عن ابن الجنيد فجور ان يصوم ذلك فى ايام التشريق لنجر قداح عن الصادق عليه السلام : من فاته صيام ثلاثة ايام فى الحج و هى قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فليصم ايام التشريق فقد اذن له ، وخبر اسحق عنه عليه السلام عن ابيه ان علياً عليه السلام كان يقول من فاته صيام الثلاثة ايام التى فى الحج فليصمها ايام التشريق . والا قوى ما عليه الاكثر ، نصعف هذين الخبرين و اعراض الاصحاب عن العمل بهما و امكان حملهما على التقية و ذهب الصدوق و والده و الشيخ فى المبسوط و النهاية الى جواز صوم اليوم الاخر من ايام التشرين و هو اليوم الثالث عشر وتبعهم فى ذلك الحلى و صاحب المداك و الخراسانى فى الذخيرة ـ للاخبار الكثيرة المتظافرة الدالة عليه كصحيح حماد عن الصادق عليه السلام : صيام ثلاثة ايام فى الحج قبل التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فمن فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصبة يعنى ليلة النفر و يصج صائماً ويومين بعده و سبعة اذارجع (وصحيح العيص) عن الصادق عليه السلام فى متمتع يدخل فى يوم التروية وليس له هدى، قال فلايصوم ذلك اليوم ولايوم عرفة ويتسحر ليلة الحصبة فيصبح صائماً و هو يوم النفر و يصوم يومين بعده ، و غير ذلك من النصوص .

و اورد فى الجواهر على الاستدلال بها بمعارصتها مع مادل على المنع عن الايتان بهذه الثلاثة فى ايام التشريق كجز ابن سنان و خبر الازرق وصحيح ابن مسكان و عموم مايدل على حرمة صيام ايام التشريق وبصعف دلالتها على جواز الايتان به فى اليوم الثالث عشر بامكان كون المراد من صبحية الحصباء اليوم الذى بعدها، قال بل قبل انه المتبادر، فهوحينئذ الرابع عشر (انتهى) .

و اورد عليه بان اخبار الجواز اخص مما دل على التحريم المطلق وتحريم خصوص الثلاثة ايام فان التجويز فى اخبار الجواز انما وردفى خصوص اليوم الاخير من ايام التشريق ، و اما تضعيف دلالة اخبار الجواز على جواز الصيام فى اليوم ا لثالث عشر

فمندفع بصراحة بعضها فى ذلك ففى صحيح رفاعة فى المتمتع لايجد الهدى ، قال يصوم قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة، قلت فانه قدم يوم التروية ، قال يصوم ثلاثةايام بعد التشريق ، قلت لم يقم عليه جماله ، قال يصوم يوم الحصبة و بعده يومين ، قال قلت ما الحصبة ، قال يوم نفره، قلت يصوم وهو مسافر، قال نعم، اليس هو يوم عرفه مسافراً، انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عزوجل فصيام ثلاثة ايام فى الحج (الحديث) فانظر ما فيه من التصريح بكون يوم الحصبة من ايام التشريق ، حيث قال عليه السلام اولا : يصوم ثلاثة ايام بعد التشريق ، ثم قال بعد سؤال السائل انه لم يقم عليه جماله : يصوم يوم و بعده يومين ، ثم فسر الحصبة بانه يوم النفر، مضافاً الى ان المناسب لتسمية يومالحصبة بهذا الا سم هوكونه اليوم الثالث عشر الذى فيه الرمى ، فان الحصبة بالفتح من حصبته حصباً ، اى رميته بالحصباء .

(اقول) اما التصريح فى تلك الاخبار بكون يوم الحصبته من ايام التشريق فهو معارض بما يدل على انه بعد ها كالمروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام عن على عليه السلام ، قال يصوم المتمتع قبل يوم التروية بيوم و يومالتروية و يوم عرفة فان فاته ذلك ولم يكن عنده دم صام اذا انقضت ايام التشريق : يتسحر ليلة الحصبة ثم يصبح صائماً ، و خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن متمتع لم يجد هدياً، قال عليه السلام يصوم ثلاثة ايام فى الحج يوماً قبل الروية و يوم الروية و يوم عرفة ، قال قلت فان فاته ذلك ، قال يتسحر ليلة الحصبة ويصوم ذلك اليوم ويومين بعده، قلت فان لم يقمعليه جمالهايصومها فى الطرين ، قال ان شاء صامها فىالطريق و ان شاء اذا رجع الى اهله ، ـ فان ظاهره كون ليلة الحصبة بعد انقضاء اليوم الثالث عشر فينطبق يوم الحصبة على اليوم الرابع عشر اذهو اليوم الذى ينبعث الجمال للخروج من مكة ولايمهل للناسك ان يصومه ، و اما اليوم الثالث عشر فهو يوم النفر من منى الى مكة ، ولاينافى النفر عن منى معصوم الناسك حتى يسئل عنه (ومنهيظهر) امكان حمل يوم النفر فىبقية الاخبار الواردة فى المقام على النفر منمكة ، ولكنه بعيد .

و فى صحيح البجلى عن الكاظم عليه السلام فى جواب عباد البصرى ـ قال عليه السلام يصوم

صبيحة و يومين بعد ذلك فلانقول كما قال عبدالله بن الحسن يصوم ايام التشريق فان جعفراً كان يقول ان رسول الله ﷺ امر بلالا ينادى ان هذه ايام اكل وشرب فلايصومن احد (و قال فى مجمع البحرين) و ليلة الحصبة بالفتح بعد ايام التشريق و هو صريح فى كون يوم الحصبة هو اليوم الرابع عشير لايوم النفر ، هذا مضافاً الى انه لو اخذ بهذه الاخبار و قيل بجواز الايتان بما بقى من صوم هذه الثلاثة فى اليوم الثالث لكان اللازم هو القول بوجوبه لما عرفت فى الامرالثانى من وجوب المبادرة بعد العيد او ايام التشريق لرعاية التتابع مع انه لا قائل بالوجوب كما اعترف به فى المستند على ما حكى عنه (و بالجملة) لامحيص عن القول بوجوب التأخير عن ايام التشريق لاعراض الاصحاب عن العمل بمضون مادل على جواز الصيام فى اليوم الثالث عشر ـ لوسلمنا دلالتها على ذلك ـ والله الموفق للصواب .

(الامرالخامس) ان المحكى عن الصدوق والشيخ و ابن حمزة جواز صوم يوم الاضحى و ايام التشريق فى كفارة القتل من القاتل فى اشهر الحرم لخبرين مرويين عن زرارة عن الباقر ﷺ بجواز ذلك، وسيأتى الكلام فى تحقيقه فى ذكر اقسام الصوم المحرم انشاء الله تعالى .

مسئلة (٥) كل صوم بشترط فيه التتابع اذا افطر فى اثنائه لالعذر اختياراً يجب استينافه و كذا اذا شرع فيه فى زمان يتخلل فيه صوم واجب اخر من نذر و نحوه ، و اما ما لم يشترط فيه التتابع و ان وجب فيه بنذر او نحوه فلا يجب استينافه و ان اثم بالافطار كما اذا نذر التتابع فى قضاء رمضان فانه لوخالف واتى به متفرقاً صح و ان عصى من جهت خلف النذر .

فى هذه المسئلة امور (الاول) اجمع علماء الاسلام على انه اذا افطر فى اثناء الشهر الاول او بعد اكماله قبل ان يصوم من الشهر الثانى شيئاً لغير عذر يجب استينافه ولايعتد بما اتى به قبل الافطار ، و وجوب الاستيناف بذلك فى الشهرين المتتابعين اجماعى بالاجماع المحصل و المحكى متواتراً حكاه غير واحد من الاساطين كالحلى فى السرائر و المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و التذكرة و التحرير ، و فى

الجواهر : ولا اجد خلافاً فيغير الشهرين خصوصاً فى الشهر المنذور تتابعه، وفيشرح النجاة انه اعترف بالاجماع فى غير الشهرين غير واحد من الاصحاب .

ويدل على ذلك فيالشهرين منالنصوص ما تقدممن الاخبار فيالمسائلالمتقدمة (كفحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام : صيام كفارة اليمين فى الظهار شهر ان متتابعان ـ الى ان قال ـ و ان صام شهراً ثم عرض له شيئى فافطر قبل ان يصوم من الاخر شيئاً فلم يتابع فليعد الصوم كله ، ـ بناء على ان يكون المراد من قوله ثم عرض له شيئى عروضه عمداً من غير عذر (و فى صحيح منصور بن حازم) فى رجل صام فى ظهارشعبان ثم ادركه شهر رمضان ،قاليصوم شهر رمضان ويستأنف الصوم (وخبرسماعة) فيالرجل يكون عليه صيامشهرين متتابعين يفرق بينالايام ، قال عليه السلام اذاصام اقل من شهرا وشهراً فعليه ان بعيد الصيام ، ـ الى غير ذلك من الاخبار .

و استدلوا لذلك ايضاً بانه لم يأت بالمأمور به و هو صوم شهرين متتابعين ولم يفعله فلايخرج عن العهدة ، و هذا الاخير لوتم لدل على وجوب الاستيناف فيكل صوم يشترط فيه التتابع سواء كان شهرين او شهراً واحداً او ثلاثة ايام (و قد اورد عليه فى الجواهر) بان الاستدلال مبنى على كون وجوب التتابع فيما يجب فيه شرطياً لانفسياً تعبدياً ، و اثبات ذلك مستلزم للوازم يعسر الالتزام بها ككون الجميع عبادة واحدة ، و كفاية نية واحدة للجميع ، و منافاته مع حصر مفسدات الصوم الشامل للكفارات و غيرها بما عدى ذلك ، وكون الشرط من الشرط المتأخر لكون صحة كل يوم متقدم متوقفاً على صوم اليوم المتأخر، و معناه الظاهر منه مستحيل، ولو ثبت فى مورد بدليل فلا بدمن الحمل على شرطية التعقب او على الكشف الحكمى ، و كلاهما بعيد يحتاج فى اثبامة الى دليل قوى لايمكن التخلص عنه المفقود فى المقام، وعليه فلا يبعدالقول بكونكل يومهن الايام عبادة مستقلة لاربط لصحة بعضها بصحةالاخر وان اوجبالشارع تتابعها (هذا ملخص مافى الجواهر فى المقام) .

ويرد عليه (اولا) ان الشرطية لاتفنصى كون الجميع عبادة واحدة ، بل بمكن

ان تكون عبادتان مستقلتان مترتبتين تكون السابقة شرطاً لصحة اللاحقة كما فى الظهرين و العشائين او تكون اللاحقة شرطاً لصحة السابقة كما فى افعال الحج ، فلا يلزم من القول بالشرطته كفاية نية واحدة للجميع، و منه ظهر عدم منافاة الشرطية مع مادل على حصر المفسدات بما عدى التتابع ، فان الحصر المذكور انما هو فى الصوم المطلق لا ما وجب فيه التتابع (وثانياً) ان الشرط المتأخر على المعنى الصحيح منه من اشتراط التعقب او الكشف الحكمى و ان كان محتاجاً الى دليل قوى الا ان قيام الاجماع فى الشهرين وعدم وجدان الخلاف فى غير هما مماورد الامر فيه بالتتابع كاف لاثبات الشرطية بالمعنى المذكور ،فالحق صحة الاستدلال بماذكروه من انه مع ترك التتابع لم يأت بالمامور به فلامقتضى للاجزاء ، والله الهادى .

(الامر الثانى) قدمر فى المسئلة الرابعة انه لايجوز ان يشرع فيما يشترط فيه التتابع فى زمان يعلم ان لايسلم له بتخلل يوم يجب صومه لنذر او غيره ، وذلك لان هذا الزمان صار مشغولا بواجب اخر فلايصح وقوع صوم الكفارة فيه ، و ما قبله و ما بعده ايضاً لايقع فيه الكفارة لتخلل هذا الزمان بصوم غيره و هوينا فى التتابع المعتبر فيه .

(الامر الثالث) ان مالم يشترط فيه التتابع اذا وجب فيه لعارض من نذر اوشبهه لايجب الاستيناف اذا اخل بالتتابع و لو عمداً ، و ذلك لان النذر او شبهه لا يوجب شرطية التتابع فى ما لم يشترط فيه ذلك ، غاية الامر تحقق حنث النذر بالتفريق فانه بعد وقوع المأمور به لامحل لتداركه لانه كان واجباً فى ضمن واجب اخر، و المفروض تحقق ذاك الواجب ولايصح ايتانه ثانياً لتدارك التتابع الواجب اذا لامعنى للا متثال عقيب الامتثال .

مسئلة (۶) اذا افطر فى اثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الاعذار كالمرض والحيض و النفاس و السفر الاضطرارى دون الاختيارى لم يجب استينافه بل يبنى على ما مضى ، ومن العذر ما اذا نسى النية حتى فات وقتها بان تذكر بعد الزوال ، و منه ايضاً ما اذا نسى فنوى صوماً اخر ولم يتذكر الا بعد الزوال ، و منه ما اذا نذر قبل تعلق الكفارة صوم كل خميس فان

تخلله فى اثناء التتابع لايضر به و لايجب عليه الانتقال الى غير الصوم من الخصال فى صوم الشهرين لاجل هذا التعذر، نعم لو كان قد نذر صوم الدهر قبل تعلق الكفارة اتجه الانتقال الى سائر الخصال .

فى هذه المسئلة امور (الاول) المشهور عند الاصحاب ان كلما يشترط فيه التتابع من كفارة او نذر فى الشهرين او الشهر الواحد او غير هما اذا افطر فى اثنائه لعذر من مرض اوحيض و نحو هما لم يجب عليه الاستيناف بل يبنى على مامضى بعد زوال العذر، وليعلم ان مقتضى القاعدة هووجوب الاستيناف مطلقافان الاصل فى الشرطية هو كونه شرطاً على نحو الاطلاق الشامل لصورة العجز عنه و عدمه ، و لازمه انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط ، الا ان يقوم دليل على سقوط الشرطية فى صورة العجز و بقاء وجوب المشروط حنيئذ ، فلابد من البحث فى المقام عن دلالة الدليل على ذلك (فنقول) اما فى الشهرين المتتابعين فقد ادعى الاجماع على عدم وجوب الاستيناف مع تعذر التتابع فى الاثناء ، و نقل الاجماع عليه مستفيض بل متواتر .

(ويدل عليه) من النصوص صحيح رفاعة عن الصادق عليه السلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهراً و مرض ، قال يبنى عليه ، الله حبسه ، قلت امرئة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت و افطرت ايام حيضها ، قال تقضيها ، قلت فانها قضتها ثم يئست من الحيض ، قال لاتعيد ها ، اجزئها ، و مثله صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ، ـ و صدره كماثرى دال على عدم قدح المرض بعد صوم شهر ، و ذيله يدل على عدم قدح طروالحيض مطلقا و كفاية الايتان بما لم يأت به بعد زوال العذر ، بل العلة المذكورة فى صدر الخبر ـ اعنى قوله عليه السلام : الله حبسه ـ دالة على نعميم الحكم لحصول المرض بعد صوم اقل من شهر ، و نحوه فى ذلك (خبر سليمان بن خالد) عن الصادق عليه السلام فى رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة و عشرين يوماً ثم مرض فاذا برء يبنى على صومه ام يعيد صومه كله ، فقال عليه السلام بل يبنى على ما كان صام ، ثم قال هذا مما غلب الله عزو جل عليه ، وليس على ماغلب الله عزوجل عليه شيئى .

ولا يعارض هذه الاخبار شيئى الاخبر جميل ومحمد بن حمران عن الصادق عليه السلام فى الرجل الحريلزمه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فيصوم شهراً ثم يمرض، قال يستقبل فان زاد على الشهر يوماً او يومين بنى على ما بقى (و خبر ابى بصير) قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن قطع صوم كفارة اليمين و كفارة الظهار و كفارة الدم ، فقال عليه السلام ان كان على رجل صيام شهرين متتابعين فافطر او مرض فى الشهر الاول كان عليه ان يعيد الصيام و ان صام الشهر الاول وصام من الشهر الثانى شيئاً ثم عرض له ما فيه العذر فانما عليه ان يقضى -

لكن هذين الخبرين ليسا بحجة لاعراض الاصحاب عنها على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر ، فلا نحتاج الى تكلف وجه الجمع بينهما وبين الاخبار السابقه بحملهما على ما يوافقها - كما فعله فى الجواهر - بحملهما على كون المرض العارض على حد لا يمنع من الصوم فلا يكون عذراً، او على عدم المبادرة على الصوم بعد ارتفاعه، اوعلى التقية لما يحكى عن الشافعى فى احد قوليه من اختصاص العذر بالحيض دون المرض، هذا مع ما فى الجميع من البعد بل ابائهما عنه و تصريح خبر ابى بصير بكون العارض عن عذر فى قوله عليه السلام : ثم عرض له ما فيه العذر ، و هو غير قابل لحمل المرض على ما لا يمتع من الصوم ، ولتأخر عصر الشافعى عن عصر الصادق عليه السلام المانع لحمل الخبر على التقية (نعم) يمكن ان يقال بتقديم الاخبار السابقة على الخبرين لكونها اقوى ظهوراً فى عدم وجوب الاستيناف من جهة استظهارها بذكر العلة - اعنى كون ذلك من اجل ان الله سبحانه حبسه او انه مما غلب الله عزوجل عليه .

و اما صحيح الحلبى المتقدم فى المسئلة الاولى فهو محمول على ما كان الشيىء العارض للافطار مما لا يكون عذراً مانعاً فيكون الافطار من قبيل الافطار العمدى الواقع عن اختيار ، و ذلك بقرينة قوله عليه السلام : و التتابع ان يصوم شهراً ويصوم من الاخر اياماً او شيئاً منه فان عرض له شيئى يفطر منه ثم قضى ما بقى عليه ، - حيث ان المراد منه هو العروض بالاختيار ،ولوسلم شموله لما لا يكون بالاختيار فهو يكون بالاطلاق ،فيقيد

بما مرممايدل على عدم الاستيناف مع العذر فى صورة الافطار مع العذر فى ما اذا لم يتحقق التتابع بصوم شهر شيئى من الشهر الاخر ، هذا فى الشهرين المتتابعين .

و اما الشهر الواحد فالمشهور فيه ايضاً عدم الاستيناف بل عن شرح الروضة انه مما اتفقت عليه كلمة الاصحاب ، ويدل عليه عموم العلة المذكورة فى الاخبار المتقدمة و مكاتبة الحسين بن سعيد الى الرضا عليه السلام ، و فيها : جعلت فداك رجل نذر ان يصوم اياماً معلومة فصام بعضها ثم اعتل فافطر ، ايتبدء فى صومه ام يحتسب بمامضى ، فكتب اليه: يحتسب بمامضى .

و عن الشيخ فى النهاية ما يظهر منه انه مع العذر يجب عليه الاستيناف ، حيث يقول : من نذر ان يصوم شهراً متتابعاً فصام خمسة عشر يوما و عرض له ما يفطر فيه وجب عليه صيام ما بقى من الشهر ، و ان كان صومه اقل من خمسة عشر يوماً كان عليه الاستيناف (و فى المدارك) التصريح بالاقتصار فى عدم الاستيناف على صوم الشهرين خاصة فحكم بوجوب الاستيناف فيماعداه من الشهر الواحد والثلاثة ايام مطلقا الاثلاثة ايام فى يدل الهدى لمن صام يومين و حصل الفصل بالعيد ، و استدل بان الاصل يقتضى بقاء المكلف تحت عهدة التكليف الا اذا ثبت خلافه ، وما ذكره (قده) جيد من حيث الكبرى ، حيث قلنا ان الاصل فى الشرطية هو اطلاقها بالنسبة الى صورة العذر عن اتيان الشرط و عدمه ، ولكن الكلام فى الصغرى اعنى عدم قيام الدليل على خلاف الاصل المذكور ، والا نصاف تمامية الاستدلال بعموم العلة مع انضمامه بالمكاتبة المتقدمة مضافاً الى الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى اتفاق كلمة الا صحاب على عدم الا ستيناف

ور بما يستدل بوجوب الاستيناف فى الفرض المذكور - اعنى فى الشهر الواحد الذى وجب صومه متتابعاً اذا صام الاقل من خمسة عشر يوماً - بخبر موسى بن بكير عن الصادق عليه السلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصيام منه خمسه عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال ان كان صام خمسة عشر يوماً فله ان يقضى ما بقى ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تاماً (و خبر الفضيل بن يسار) عن الباقر عليه السلام فى

رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال جازله ان يقضى ما بقى عليه ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز . حتى يصوم شهراً ، - بناء على ان يكون المراد من عروض الامر هو العروض بغير اختيار منه فيكون دالا على وجوب الا ستيناف فيما كان ترك التتابع لعروض العذر الموجب للافطار قبل اكمال خمسة عشر يوماً .

و لكن يردعلى الاستدلال بهما ان الظاهر منهما هو اطلاقهما بالنسبة الىعروض الامر الاختيارى و غيره لاخصوص غيرالاختيارى منه، و حنيئذ فيقيدهذا الاطلاق بعموم التعليل المتقدم و مكاتبة الحسين بن سعيد ، و اما دعوى ظهور هما ابتداء فى صورة العمد مستظهراً بان الامر يطلق على ما هو اختيارى و هو من افعال العبد لا ما هو من العوارض القهرية الخارجة عن الاختيار فقيه انه ممنوع ، و لاظهور للفظة - الامر - فيما ذكر ، بل الانصاف ما ادعيناه من شموله لصورتى القهر و الاختيار ، كما ان دعوى ضعفهما سنداً ايضاً مدفوعة بكونهما معمولا بهما عند الاصحاب كما يظهر فى المسئلة السابقة (و بالجملة) فالاقوى هو تساوى الشهر الواحد و الشهرين فىالحكم المذكور سواء كان طرو العذر قبل بلوغ النصف اوبعده .

واما فيما عدى الشهر و الشهرين كالثمانية عشر و الثلاثة ايام فالمشهور على ما استظهره صاحب الجواهر (قده) من فحادى كلامهم هو عدم وجوب الاستيناف ، و عن الانتصار الاجماع عليه فىالصوم المتتابع على وجه الاطلاق ، و عن الغنية الاجماع عليه فى كفارة الحلق و كفارة اليمين ، و استد لواله بما تقدم منعموم التعليل بان ماغلب الله عليه فلاشيئى فيه وكذا اطلاق مكاتبة الحسين بن سعيد المتقدمة بعد القطع بعدم الفرق بين الصوم المنذور وغيره .

خلافاً للمحكى عن المبسوط و الجمل و الاقتصاد و الجامع و قواعد العلامة و الدروس و اللمعة و المسالك و الروضة من وجوب الاستيناف فى كل ثلاثة ايام يجب التتابع فى صومها - اذا حصل العذر المانع الا فى الثلاثة فى بدل الهدى للمتمتع اذا

صام يومين قبل العيد فحصل الفصل بيوم النحر و ايام التشريق ، واستدلواله بقاعدة عدم الاجزاء عند عدم الايتان بالمامور به على وجهه الا فيما قام الدليل على الاجزاء و لم يقم دليل عليه فيما عدى الشهر و الشهرين، لقول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي المتقدم في المسئلة الاولى : و صيام ثلاثة ايام في كفارة اليمين متتابع و لا يفصل بينهن ، وقوله عليه السلام في صحيح ابن سنان كل صوم يفرق الاثلاثة ايام في كفارة اليمين - بناء على ارادة عدم جواز التفريق في المستثنى - اعني صوم كفارة اليمين - و لو كان لعذر، و ذلك لانه لولاه لكان الحكم في المستثنى منه على خلاف الاجماع او لزوم تخصيص الاكثر ، لكثرة ما يجب فيه التتابع غير كفارة اليمين من اقسام الصوم خصوصاً الكفارة، و هذا بخلاف ماذا اريد من المستثنى منه جواز التفريق مع العذر فيقال كل صوم يجوز التفريق فيه مع العزر الا في كفارة اليمين فانه لايجوز التفريق فيها و لو كان العذر بل يجب الاستيناف .

و هذا غاية يمكن الاستدلال به لهذا القول ، و قد ظهران العمدة فيه هو دعوى عدم ما يدل على الاجزاء بما اتى به قبل طرو العذر ، و قد عرفت دلالة عموم التعليل على الاجزاء ، و اما ما في صحيح الحلبي فانظاهر منه هو انه لبيان اصل وجوب التتابع في كفارة اليمين في مقابل ما لا يجب فيه التتابع كقضاء شهر رمضان - لا بيان حكم المعذور في تركه : و حينئذ فيكون عموم التعليل بما غلب الله عليه دالا على الاجزاء فيها ايضاً ، و اما ما في صحيح ابن سنان فيمكن حمله على ففي التفريق في كفارة اليمين اختياراً بعد تجاوز النصف ، فيكون المنفي في كفارة اليمين هو التفريق الثابت بعد تجاوز النصف في سائر الكفارات ، ولامرجح لحمله على التفريق لعذر اذ لا شاهد له ، هذا مضافاً الى ان مفاد الخبر هو عدم جواز التفريق في خصوص كفارة اليمين لاغيرها مما يجب فيه صوم ثلاثة ايام ككفارة الحلق عمداً و كفارة الافطار في قضاء شهر رمضان مع ان المحكي عنهم هو القول بوجوب الاستيناف مع الفصل لعذر الا في الثلاثة ايام بدل الهدى بالفصل بالعيد ، و صحيح ابن سنان لا يثبت ذلك . فالمتحصل من هذا الامر هو صحة ما ذكره في المتن من عدم وجوب الاستيناف اذا كان طرو الفصل لعذر سواء كان

فی الشهرین او الشهر الواحد او ثلاثة ایام و لو کان فی کفارة الیمین .

(الامر الثانی) اطلق بعضهم کالمحقق فی الشرایع تعلیق الحکم علی العذر من غیر تفصیل فی العذر ، و اطلق اخرون تعلیقه علی حصول الاضطرار من غیر فرق فی اقسامه ، و قصر بعضهم بذکر المرض و الحیض ، و المحکی عن الصدوق (قده) هو ذکر المرض خاصة ، فلا بد من تفصیل الکلام فی البحث عن ذلك ، فتقول اما المرض فما کان حاصلا منه بغیر اختیار من العبد فلا اشکال فی کونه عذراً ، و ذلك لکونه مما غلب الله علیه ، و اما اذا کان حدوثه بفعل المکلف ففی کونه عذراً موجباً لجواز البناء علی ما اتی به و جهان مبنیان علی ان المراد مما غلب الله علیه هو ما کان بفعله تعالی و ان کان ذلك بسبب من العبد و اختیاره فعل ما یوجب المرض ، او ان المراد خصوص ما لم یکن للعبد فیه اختیار ، و ظاهر اطلاق النهایة هو الاول ، و سیجیء تحقیقه فی حکم السفر .

(و اما الحیض) فلا اشکال فی کونه عذراً اذا لم یکن بفعل ما یوجبه ، و هو المعروف بین الفقهاء بل لم یعرف فیهم قائل بخلافه ، و اقتصار الصدوق بذکر المرض لا یدل علی نفیه فی الحیض ، و یدل علیه عموم التعلیل بما غلب الله تعالی علیه و وقوع التصریح فی خبر رفاعة ـ و ان کان مورده خصوص الشهرین المتتابعین ، کما ان اطلاقه یقتضی عدم الفرق بین قرب حصول یأسها و عدمه فلا یجب الانتظار فی الاول ، و لا بین ان یکون صیام الشهرین علی وجه التعیین او التخییر ، فلا یجب اختیار غیر الصوم من الخصال مع التمکن . و اما الحیض الحارث بفعلها ما یوجبه فسیجیء حکمه (و مما ذکرناه یظهر) حکم النفاس ایضاً .

و اما السفر ففی کونه عذراً مطلقا و لو کان اختیاریاً بلا ضرورة فیه ، او عدمه مطلقا ولو کان ضروریاً مضطراً فیه اومکرها علیه ، اوالتفصیل بین الاختیاری منه وغیره (وجوه) قوی اولها فی الجواهر ، و قال ما حاصله ان تجویز السفر له مع المنع من الصوم فیه حبس من الله سبحانه ایاه عن الصوم و انه مما غلب الله علیه باعتبار تحریم

الصوم فى السفر ، فيكون قوله ما غلب الله تعالى عليه كناية عن كل ما ينافى الصوم اذا لم يكن من قبل المكلف ، و مرجع ذلك هو انحصار ما ينافى التتابع بتعمد الافطار فيما لا مانع من الصوم فيه من قبل الشارع ، فلا ينا فيه ما اذا كان هناك مانع من الصوم و لو كان ايجاد المانع بفعل المكلف كالسفر الاختيارى .

(و المحكى عن الوسيلة) و السرائر و ظاهر الخلاف هو قاطعية السفر للتتابع مطلقا و لو كان مضطراً فيه ، لعدم صدق كونه مما غلب الله تعالى عليه بعد ان كان باختيار منه و لو اضطراراً كالاضطرار الى مبيع ماله فلا ينافى الاختيار بمعنى كونه من فعل العبد و مستنداً اليه، وهذا بخلاف المرض والحيض فان حصولهما ليس من فعل المكلف و ان كان سببهما بفعله ، و اما السفر فهو من فعل المكلف و لو حصل له الاضطرار فيه .

و استحسن المحقق فى المعتبر الفرق بين السفر الضرورى و الاختيارى بجواز البناء فى الاول و عدمه فى الثانى ، والمحكى عن العلامة القطع به و اختاره فى الدروس فيما اذا حدث سببه بعد الشروع فى الصوم .

(و هذا الاخير هو الاقوى لصدق غلبة الله عليه فى السفر الضرورى دون الاختيارى، اما صدقه فى الاول فلكون المكلف مضطراً الى السفر فيكون اختياره له لاجل اضطراره، فيكون حاله فى دفع الاضطرار بالسفر كحاله فى تناول المفطر لاجل اضطراره فى تناوله بالمرض ، و اما عدم صدقه فى السفر الاختيارى فلان المستظهر من غلبة الله تعالى عليه هو ما كان بفعله تعالى تكويناً كالمرض و الحيض ، و المنع الشرعى عن الصوم فى السفر و ترخيصه اياه للسفر ليس فعلا تكوينياً له سبحانه .

(و مما ذكرنا يظهر) نفى الفرق فى المرض و الحيض بين ما كان بفعل ما يوجيهما اختياراً و عدمه بل و كذا فى السفر الاضطرارى لا فرق بين ما كان حصول الاضطرار الى السفر باختيار منه و غيره لظهور المدار فى صدق غلبة الله عليه و هو حاصل فى جميع الصور لكون الاضطرار و المرض و الحيض بفعله سبحانه و ان كان

سببها من المکلف ، و لکن المسئلة لا تخلو من شوب اشکال ، و مما ذکرناه ظهر حال سائر الاعذار کالحامل و المرضعة اذا خافتا علی الولد - و ان وقع الخلاف فیهما - لکن الاقوی فیهما ایضاً هو جواز البناء علی ما مضی لو فرض تجدد العذر فی الاثناء ، و ذلك لصدق غلبة الله سبحانه علیهما تکویناً .

(الامر الثالث) لو نسی النیة فی بعض ایام الشهر حتی فات محلها ففی المدارك انه یفسد صوم ذلك الیوم ، قال : و هل ینقطع التتابع بذلك ، قیل نعم لان فساد الصوم یقتضی عدم تحقق التتابع وقیل لا لحدیث الرفع وظاهر التعلیل المستفاد من قوله علیه السلام: الله حبسه و لیس علی ما غلب الله عزوجل علیه شیء و استشکل علیه فی الحدائق بان النسیان لیس من فعله تعالی و انما هو من الشیطان کما یدل علیه قوله تعالی فانساه الشیطان ذکر ربه و قوله تعالی و ما انسانیه الا الشیطان ان اذکره ، و قوله تعالی و اما ینسینك الشیطان (الایة) .

و لا یخفی انه لا دلیل علی حصر سبب النسیان بالشیطان ، و الایات المبارکات لا تدل الاعلی وقوعه منه لا علی انحصار کل نسیان من کل احد بکونه منه ، و یؤید وقوعه منه تعالی ما ذکره الصدوق فی باب سهوالنبی صع الله علیه و اله من انه اسهاء من الله سبحانه لا انه سهو من الشیطان ، مع امکان ان یقال ان المراد من التعلیل هو ما یقابل الافطار الاختیاری و لو کان بتوسط مخلوق ، و فی حکم نسیان النیة من نام عن النیة حتی فات محلها ، فانه ایضاً لا یضر بالتتابع ، او نسی انه مشغول بالصوم المتتابع و نوی صوماً اخر و لم یتذکر الابعد الزوال ، حیث انه لا یضر بالتتابع و ان لم یقع منه الیوم الصوم الذی یجب فیه التتابع .

(الامر الرابع) لو نذر قبل تعلق الکفارة ان یوم کل خمیس مثلا الی اخر عمره انعقد نذره فلا یخلو له الزمان للتتابع لتخلل صوم النذر ، و لکن ذلك لا یضر بالتتابع لصدق الحبس و غلبة الله تعالی علیه ، و علیه فلا یجب علیه الانتقال الی غیر الصوم

من الخصال لو كان وجوب الصوم تخييرياً كما لا يجب على المرئة الانتقال الى غيره لعروض المانع لها من الصوم فى كل شهر هكذا صرح فى الجواهر وافتى به فى نجاة العباد و تبعه المصنف فى المتن .

لكن الحكم بعدم انقطاع التتابع مشكل لما تقدم منا من استظهار كون الحبس و الغلبة من الله تعالى بفعله التكوينى لا الحكم الشرعى ، و الحبس عن الصوم المتتابع فيه ليس لامر تكوينى بل لحكم الشارع بوجوب الوفاء بالنذر ، فالظاهر وجوب اختيار غير الصوم لو كان وجوبه تخييراً و تمكن من غيره من الخصال .

و اما مع كون الصوم المتتابع فيه واجباً تعيينياً و لو لاجل عدم التمكن من غيره فيحتمل انحلال النذر لتبين عدم رجحان متعلق النذر فى زمان الاتيان به كما لو نذرت المرئة صوم كل خميس مثلا ثم تزوجت و زاحم الصوم المنذور لاداء حق الزوج، و لعل الاظهر عدم انحلال النذر و عدم اضرار التخلل بالتتابع فيأتى بالباقى متتابعاً لقاعدة الميسور لو لم يمنع عن اجرائها فى الشروط عند تعذرها .

(هذا اذا كان النذر قبل وجوب الصوم المتتابع فيه ، و اما النذر بعد وجوبه فان كان وجوب الصوم تخييرياً فالظاهر صحة النذر و تعين غير الصوم من بقية الخصال ، و ان كان وجوبه تعيينياً فالظاهر فساد النذر وعدم انعقاده رأساً لا خلاله بالواجب الفعلى.

و منه ظهر حكم ما لو نذر صوم الدهر ثم وجب عليه صوم الكفارة فانه مع التخيير ينتقل الى بقية الخصال و مع الترتيب كصوم كفارة الظهار يكون الصوم حينئذ ملحقاً بصورة عدم تلتمكن منه لان المنع الشرعى كالمنع العقلى فينتقل الى الاطعام ، و اما مع التعين كما اذا تعذر سائر الخصال فيحتمل انحلال النذر بالنسبة الى زمان اداء صوم الكفارة لتبين عدم رجحان متعلقه فى ظرف الاتيان به ، و الاحتياط يقتضى الاتيان بالصوم بمقدار ما يجب فى الكفارة بقصد ما فى ذمته من غير تعيين الصوم المنذور او تلكفارة ، و الله العالم .

مسئلة (٧) كل من وجب عليه شهران متتابعان من كفارة معينة او مخيرة اذا صام شهر او يوماً متتابعاً يجوز له التفريق فى البقية ولو اختياراً لا لعذر ، و كذا لو كان من نذر او عهد لم يشترط فيه تتابع الايام جميعاً و لم يكن المنساق منه ذلك ، و الحق المشهور بالشهرين الشهر المنذور فيه التتابع فقالوا اذا تابع خمسة عشر يوماً منه يجوز له التفريق فى البقية اختياراً ، و هو مشكل فلا يترك الاحتياط فيه بالاستيناف مع تخلل الافطار عمداً و ان بقى منه يوم كما لا اشكال فى عدم جواز التفريق اختياراً مع تجاوز النصف فى سائر اقسام الصوم المتتابع .

فى هذه المسئلة امور (الاول) من وجب عليه شهران متتابعان فى كفارة يكفيه فى حصول التتابع صوم شهر و يوم متتابعاً و يجوز التفريق فى الباقى اختياراً ولو من غير عذر خلافاً لما عن محتمل النهاية من اختصاص ذلك بحال العجز ، وقد تقدم تفصيل ذلك فى الامر الثانى من الامور المذكورة فى شرح المسئلة الاولى من هذا الفصل كما سبق فى الامر الثالث هناك ان التفريق بعد التتابع المذكور لااثم فيه و لا حرمة فيه تكليفاً خلافاً لما عن المبد والسيد وغير هما من حصول الاثم ، وتقدم هناك وجه ضعف هذا القول فلانعيد .

(الامر الثانى) ما ذكر من كفاية التتابع بصوم شهر و يوم لا اشكال فيه فى صوم الكفارة، و هل يجرى ذلك فى الشهرين المنذور صومهما اويختص ذلك بصوم الكفارة، الظاهر انه يختلف ذلك باختلاف كيفية النذر فان كان صريح النذر او المنساق منه هو التتابع فى جميع الشهرين فانظاهر عدم جواز التفريق اصلا ولو كان الباقى يوماً واحداً، واما اذاقصد التتابع مطلقا او قصد التتابع الشرعى فالظاهر الحاق النذر بالكفارة فى ذلك ، فاق بعض الاخبار المتقدمة فى المسئلة الاولى و ان كان مختصاً بصوم الكفارة كصحيح جميل و محمد بن عمران و صحيح الحلبى و صحيح ابى ايوب ، الا ان بعضها الاخر مطلق بالنسبة الى كل من وجب عليه شهران متتابعان كموثق سماعة ، قال سئلته عن الرجل يكون عليه شهر ان متتابعان ايفرق بين الايام ، فقال ان صام اكثر من شهر فوصله ثم عرض له امر فافطر فلا بأس (الحديث) و مثله مالو قيد التتابع بالعرفى منه

فان التتابع بعد تفسير الامام عليه السلام يكون معناه هو التتابع بين الشهر الاول و الشهر الثانى ولو بشيئى من الشهر الثانى لاتتابع جميع ايامهما (و بعبارة اخرى) يكون معناه هو كون شهر بعد شهر و هذا يصدق بتتابع بعض الشهر الثانى للشهر الاول ، والله العالم .

(الامر الثالث) المشهور هوالحاق الشهر المنذور فيه التتابع بالشهرين فاذاتابع فى خمسة عشر يوماً جازله التفرين فى الباقى اختياراً، وعن الحلى الاجماع عليه مدعياً تواتر الاخبار به عن الائمة الاطهار عليهم السلام (فمنها) خبر فضيل بن يسار المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال جائز له ان يقضى ما بقى عليه ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراتاماً (و خبرموسى بن بكير) عن الصادق عليه السلام فى رجل جعل عليه صوم شهرفصام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال ان كان صام خمسة عشر فلدان يقضى ما بقى ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تاماً .

و ربما يناقش فى هذا الحكم كما فى المدارك بالمنع عن صحة التمسك بالخبرين لقصور هما سنداً و دلالة لضعف سندهما و عدم ظهورهما فى رفع اليد عن التتابع عمداً (و لكنها مندفعة) لانجبار ضعف السند بعمل المشهور بهما و قصور دلالتهما باطلاق قوله عليه السلام فيها ثم عرض له امر و شموله لما كان عن عمد اوعن عذر ، غاية الامر تقييده فيما اذا كان عن عذر اذاكان اقل من خمسة عشر يوماً بما تقدم من الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بما مضى معللا بان ماغلب الله تعالى فليس عليه شيئى .

و قديدعى ظهور الامر فى قوله عليه السلام ثم عرض له امر فى الامر الاختيارى و ما كان من فعل المكلف عامداً لاماهو حادث قهرى (ولكنها ممنوعة) بعدم كون ذلك متبادراً عند العرف ، و لعل اشكال المصنف فى هذا الحكم فى المتن و نهيه عن ترك الاحتياط لاجل المناقشة المذكورة فى التمسك بالخبرين سنداً و دلالة ، ولا وجه له ـ و ان كان الاحتياط حسناً .

ولاحاجة الى تجاوز النصف بيوم ـ كما فى الشهرين، لعدم اشتراطه فى الخبرين و انما جعل المناط فى الحكم بالاجتزاء فيهما صيام خمسة عشر يوماً لازيد منه ، فما عن الوسيلة من اعتبار الزيادة على النصف لاوجه له الا القياس على الشهرين، وهو باطل مضافاً الى انه مع الفارن لما تقدم الاشارة اليه من ان التتابع فى الشهرين ـ بعد قيام الدليل بتفسيره بتتابع شهر و يوم ـ يكون معناه هو مجرد كون شهر عقيب شهر لاتتابع جميع ايام الشهرين ، وهذا المعنى منتف فى الشهر الواحد فيحتاج الاجتزاء ببعض ايامه الى دليل . فمع التمسك بالخبرين ينبغى ان يقال بالاجتزاء بخمسة عشر يوماً الذى هو مؤداهما، ومع الاشكال فى العمل بهما لامحيص عن الاشكال فى اصل الحكم، والله العاصم.

(الامر الرابع) المشهور على عدم جريان الحكم المذكور فى غير الشهر المنذور صومه كصوم الشهر الواحد الواجب فى قتل الخطأ مع كون القاتل رقا لاحراً ، فان عليه نصف ما على الحر من الكفارة ، و ذلك لاختصاص دليل الحكم ـ اعنى الخبرين المتقدمين ـ بمورد النذر لظاهر قوله فيهما ـ فى رجل جعل عليه صوم شهر ـ خلافاً للمحكى عن الشيخ فى المبسوط و الجمل ، و العلامة فى بعض كتبه ، و لعله لتعميم قوله : جعل عليه صوم شهر بايجابه عليه بقتل الخطأ و انه بالقتل قد اوجب على نفسه صيام الشهر ، و لكنه بعيد ، لظهور الجعل فى كونه بمثل النذر و العهد و اليمين ، كما انه لا وجه لالحاق غير الشهر الواحد به فى هذا الحكم كما لو نذر صوم عشرين يوماً ، فلا وجه للاجزاء بصوم عشرة ايام متتابعاً فى جواز التفريق فى الباقى، وعن الشيخ جريان الحكم فيما لو نذر صوم سنة ، و لم نعثر له على دليل فى ذلك ، والله الهادى .

مسئلة (٨) اذا بطل التتابع فى الاثناء لا يكشف عن بطلان الا يام السابقة ، فهى صحيحة وان لم تكن امتثالا للامر الوجوبى ولاالندبى لكونها محبوبة فى حد نفسها من حيث انها صوم ، و كذلك الحال فى الصلوة اذا بطلت فى الا ثناء فان الا ذكار و القرائة صحيحة فى حد نفسها من حيث محبوبيتها لذاتها .

الصحته فی العبادات بمعنی انطباق الماتی به مع ما هو مراد المولی ، و هی بهذا المعنی یترتب علیها امران لازمان لها (احدهما) استحاق الثواب وسقوط العقاب (وثانیهما) اجزاء المأتی به عن المأمور به و عدم وجوب الاعادة و القضاء ، والمتکلم یبحث عن الصحة باعتبار لازمها الاول لان نظره الی ما یستحق به الثواب و یباعد عن العقاب ، والفقیه یبحث عنها باعتبار لازمها الثانی لان المهم عنده هومایسقط بهالاعادة و القضاء (اذا تبین ذلك فاعلم) ان حکم المصنف (قده) بالصحة فی فرضی المسئلة لا یخلو من المسامحة لان صوم الایام السابقة ـ اذا لم یکن مأموراً به بامر وجوبی ولا ندبی ـ لاینطبق علی المأمور به فلاتکون فی ایتانها موافقة للامر و لایکون مجزیاً و مسقطاً للاعادة و القضاء بل یجب استینافها ، وکونها محبوبة لذاتها و ان کان ممالاکلام فیه ضرورة ان الصوم جنة من النار وان الجوع بمعنی ترك الاکل من اوصاف الملائکة و المقربین و لیس کالاکل و الشرب و نحوها لکن الصحة بمعنی انطباقه مع ما هو المحبوب ذاتاً وکونه اتیاناً لما هو مصداق المحبوب وترتب الاثرعلیهمن المثوبة منوطاً بما اذا کان الباعث فی ایتانه هوذلك، و المفروض انه لم یؤت کذلك ، فالحکم بالصحة وانکان لم یکن امتثالا ممالا وجهله .

نعم ها شیىء و هو ان المأمور به اذاکان تدریجیاً کصوم کل یوم بل صوم الیوم الواحد باعتبار اجزائه الواقعة فی انات الیوم یکون التکلیف به اعنی فعلیة التکلیف المنوطة بمجیىء وقته کامتثال المکلف تدریجیاً فبمجیىء کل آن من آنات النهار یصیر التکلیف المتعلق بالصوم فیه فعلیاً ـ بناء علی انحلال الامر بالصوم فی هذا الیوم الی او امر بعدة انات ذلك الیوم کل واحد منها یتعلق بالامساك فی آنمنه الی اخر اناته ، فکانه قال امسك فی الان الاول عند مجیئه و فی الان الثانی عند مجیئه ، فالامر الانحلالی بالامساك فی کل ان مشروط بمجیىء ذاك الان، و حیث ان الشرط تدریجی فالفعلیة المشروطة بالشرط التدریجی ایضاً تدریجی ، و امتثال المکلف لهذا التکلیف ایضاً تدریجی .

و على هذا يترتب بطلان تصوير الواجب المعلق بدعوى كون الوجوب فى اول الوقت فعلياً والواجب - اعنى ما يتحقق فى هذا الزمان الى اخر الوقت على نحو الاستمرار - استقبالياً (و وجه البطلان) هو ان الوجوب فى اول الوقت و ان كان فعلياً لا اشكال فيه لكن فعليته تدريجية بمعنى انه بمجئى كل آن يصير الوجوب فى ذاك الان فعلياً كما ان فى ايتان المكلف فى كل آن يتحقق الامتثال فى ذاك الان تدريجياً على نحو الاستمرار المتصل الى اخر الوقت ، وحيث ان الوجوبات الانحلالية كامتثالاتها كلها ارتباطية فلا - جرم لولم يمتثل الوجوب المتعلق بالامساك فى الان الاخير لم يتحقق امتثال الوجوب المتعلق بالامساك فى الان الاول ، لكن عدم تحقق امتثال الوجوب المتعلق بالامساك فى الان الاول لايكون لاجل عدم انطباقه مع ماهو المأمور به فى ذاك الان، بل انما هو لاجل عدم تعقبه بامتثال الوجوب المتعلق بالامساك فى الان الاخير، و ان شئت فعبر عن المأتى به فى الان الاول بالصحيح لكن بالصحة التأهيلة بمعنى كونه على وجه لو انضم اليه بقية الاجزاء لترتب عليه الغرض من موافقة الامر وكونه مسقطاً للاعادة و القضاء .

و يترتب على ذلك انه لو كان للصحة بهذا المعنى اثر يترتب عليه و لعل الاذكار و القرائة فى الصلوة تكون كذلك فاذا بطلت الصلوة فى الاثناء و كان للاذكار و القرائة اثر من حيث انها ذكر او قرائة يصح ترتبه عليها كما اذا نذر القرائة و لوكانت فى ضمن صلوة باطلة فانه يحصل البر بها ، لكن هذا فى ما مضى من ايام الصوم المتتابع مشكل بناء على ان صحة الصوم لكونه عبادة منوطة باتيانها و لو لاجل محبوبيته الذاتية ، و المفروض عدم اتيانها كذلك ، نعم لو كان الصوم بذاته عبادة كالسجود يصح ان يقال بصحته عبادة بلاحاجة فى عباديته الى الاتيان بقصد محبوبيته لكن كونه بذاته عبادة غير معلوم و ان علم بكونه محبوباً بذاته لكن صرف محبوبيته الذاتية لايصيرها عبادة مالم يأت بداعى التعبد به، و هو يتوقف على اتيانه بما يصيره عبادة اذا لم يكن بذاته عبادة.

هذا ما عندى فى هذا المقام ، و عليك بمراجعة المستمسك فى هذه المسئلة فان مافيه لايخلو عندى من الانظار ، والله المستعان ، وعليه التكلان .

فصل

اقسام الصوم اربعة : واجب و ندب و مكروه كراهة عبادة و محظور ، و الواجب اقسام : صوم شهر رمضان و صوم الكفارة و صوم القضاء و صوم بدل الهدى فى حج التمتع و صوم النذر و العهد و اليمين و الملتزم بشرط او اجارة وصوماليوم الثالث من ايام الاعتكاف، اما الواجب فقد مر جملة منه.

ينقسم الصوم بالمعنى الاعم الشامل للصحيح و الفاسد الى اربعة اقسام ، و سيأتى تصوير الحرمة و الكراهة فيه مع كونه عبادة .

واما المندوب منه فاقسام، منها ما لا يختص بسبب مخصوص و لازمان معين كصوم ايام السنة عدى ما استثنى من العيدين و ايام التشريق لمن كان بمنى ، فقد وردت الاخبار الكثيرة فى فضله من حيث هو و محبوبيته و فوائده ، و يكفى فيه ما ورد فى الحديث القدسى : الصوم لى و انا اجازى به ، و ما ورد من ان الصوم جنة من النار و ان نوم الصائم عبادة و صمته تسبيح و عمله متقبل و دعائه مستجاب ، و نعم ما قال بعض العلماء من انه لو لم يكن فى الصوم الا الارتقاء عن حضيض النفس البهيمية الى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا و منقبة و شرفاً .

الصوم المندوب ينقسم الى اقسام (منها) ما لا يختص بسبب مخصوص و لازمان معين كصوم ايام السنة ما عدى المحرم منها ، و يكون اسبابه نظير استحباب النوافل المبتدئه التى هى خيرموضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر، و لا اشكال فى استحبابه

کذلك ، بل لعله من الضروری الذی لایجهله أحد من المسلمین ، و یدل علیه نصوص کثیرة متواترة ، کالحدیث القدسی الذی حکاه فی المتن ـ وان لم اعثر علیه فیما عندی من الاخبار (نعم) فی خبر الکنانی المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام، الله تعالی یقول الصوم لی و انا اجزی علیه ، قال فی الوافی : انما خص الصوم بالله من بین سائر العبادات و بانه جازبه مع اشتراك العبادات فی ذلك لکونه خالصاً له و جزائه من عنده خاصاً من غیر مشارکة احد فیه لکونه مستوراً عن اعین الناس مصوناً عن ثنائهم علیه (انتهی) (و فی خبر فضیل) المروی فی التهذیب عن الباقر علیه السلام ، قال قال رسول الله صلی اله علی واله قال الله عز وجل الصوم لی وانا اجزی به (وفی المروی عن الخصال) عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال الله عزوجل کل عمل ابن ادم له الاالصیام فهولی و انا اجزی به (و فی المروی عن معانی الاخبار) عن رسول الله ﷺ : قال الله عزوجل کل اعمال ابن ادم بعشرة اضعافها الی سبعمأة ضعف الاالصبر فانه لی وانااجزی بهفثواب الصبر مخرون فی علم الله ، والصبر الصوم .

و ما ورد من ان الصوم جنة من النار ، ففی الفقیه عن زرارة عن الباقر علیه السلام فی حدیث ، قال قال رسول الله ﷺ الصوم جنة من النار ، و مثله المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام ، و قال فی الوافی انما کان الصوم جنة من النار لانه یدفع حر الشهوة و الغضب اللتین بهما یصلی نار جهنم فی باطن الانسان فی الدنیا وتبرزله فی الاخرة .

وما ورد من ان ثوم الصائم عبادة ، ففی الفقیه عن الصادق علیه السلام ، نوم الصائم عبادة و صمته تسبیح و عمله متقبل و دعائه مستجاب ، و رواه فی ثواب الاعمال عنه علیه السلام عن النبی صلی الله علیه واله (وخبر عبدالله بن طلحة) عن الصادق علیه السلام عن رسول الله ﷺ : الصائم فی عبادة و ان کان علی فراشه ـ او : وان کان نائماً علی فراشه ـ علی مافی بعض نسخ الکافی .

وربما یستدل بهذه الاخبار علی استحباب النوم للصائم ، ولکنها اجنبیة عن ذلك بل هی فی مقام بیان ان الصائم فی حال نومه یکتب له ثواب العبادة کما انه فی حال

صمته يكتب له ثواب التسبيح لا ان النوم مستحب له ، نعم قدورد فى الحديث ما يدل على استحباب القيلوله للصمائم بل مطلق النوم له : ففى الكافى و الفقيه و ثواب الا عمال عن الحسن بن صدقة عن ابى الحسن عليه السلام قال قيلوا فان الله يطعم الصائم ويسقيه فى منامه .

و قد ورد فى فضل الصوم من حيث هو صوم اخبار كثيره انها ها فى الوسائل الى اربعين حديثاً ، وحكى فى كتاب احياء عن بعضهم انه قيل لو لم يكن فى الصوم الاالارتقاء من حضيض البهيمية الى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا ومنقبة، وحكاه ايضاً فى الجواهر ، ولم يتبين قائله .

و منها ما يختص بسبب مخصوص وهى كثيرة مذكور فى كتب الادعية

كالصوم فى عمل ام داود والصوم لعمل ليلة الرغائب وهى اول ليلة جمعة من رجب فيصام يوم الخميس و كالصوم للعمل الذى علمه رسول صلى الله عليه وآله للامام موسى الكاظم عليه السلام فى النوم فاطلقه الرشيد من الحبس ، فعن العيون فى حديث طويل عن الفضل بن الربيع ، و فيه ان هارون امره باطلاق موسى بن جعفر عليه السلام و ان يدفع اليه ثلاثين الف در هم - الى ان قال - فقلت له يا بن رسول الله اخبر فى بالسبب الذى نلت به هذه الكرامة من هذا الرجل، فقال عليه السلام رأيت النبى صى الله عليه واله ليلة الاربعاء فى النوم فقال لى يا موسى انت محبوس مظلوم ، فقلت نعم يارسول الله الى ان قال صلى الله عليه وآله وسلم - اصح صائماً و اتبعه بصيام الخميس و الجمعة فاذا كان وقت الافطار فصل اثنتى عشرة ركعة تقرء فى كل ركعة الحمد واثنتى عشرة مرة قل هو الله احد فاذا صليت منها اربع ركعات فاسجد ثم قل يا سابق الفوت يا سامع كل صوت يا محيى العظام وهى رميم بعد الموت اسالك باسمك العظيم الاعظم ان تصلى على محمد عبدك ورسولك وعلى اهل بيتة الطيبين الطاهرين وان تعجل لى الفرج مما انا فيه . (الحديث)

و منها ما يختص بوقت معين و هو فى مواضع ، منها - و هو اكدها - صوم ثلاثة ايام من كل شهر و قد ورد انه يعادل صوم الدهر و

یذهب بوحر الصدر ، و افضل کیفیاته ما عن المشهور و یدل علیه جملة من الاخبار و هو ان یصوم اول خمیس من الشهر و اخر خمیس منه و اول اربعاء فی العشر الثانی ، و من ترکه یستحب له قضائه، ومع العجز عن صومه لکبر و نحوه یستحب ان یتصدق عن کل یوم بمد من الطعام و او بدرهم .

و یدل علی اکدیة صوم الثلاثة ایام من کل شهر خبر زرارة المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام عن افضل ماجرت به السنة فی التطوع من الصوم، فقال علیه السلام ثلاثة ایام من کل شهر : الخمیس فی العشر الاول والاربعاء فی العشر الاوسط والخمیس فی العشر الاخر قال قلت هذا جمیع ماجرت به السنة ، قال نعم ، و رواه فی الفقیه مع حذف کلمه (افضل) قال فی الحدائق : و علیه فالمراد ماجرت به السنة المؤکدة .

ویدل علی انه یعادل صوم الدهر مافی خبر حماد المروی فی الفقیه و الکافی عن الصادق علیه السلام و فیه : ثم قبض صلی الله علیه و آله علی صیام ثلاثة ایام فی الشهر و قال یعدلن صوم الدهر (و فی صحیح محمد بن مروان) و کان علیه السلام یقول ذلك یعدل صوم الدهر ، و لعله لاجل ان الحسنة توجر بعشر امثالها کما فی الایة المبارکة فتعدل ثلاثة ایام فی کل شهر لصیام الشهر کله فمن صامها طول عمره کان کمن صام الدهر کله ـ ای عمره کله ـ و قال المجلسی (قده) فی شرح الکافی : ربما یستدل به علی رجحان صوم الدهر ، ولایخفی ما فیه .

ویدل علی ان هذا الصوم یذهب بوحر الصدر ما فی خبر حماد ایضاً ، و فیه : و یذهبن بوحر الصدر ، و قال حماد : الوحر ـ الوسوسة ، و عن نهایة ابن اثیر : فی الحدیث الصوم یذهب الوحر ، هو بالتحریك غشه و وسوسته و قیل الحقد و الغیظ و قیل العداوة و قیل اشد الغضب .

و یستفاد من الاخبار ان لهذا الصوم کیفیات ، و افضلها ما علیه المشهور و هو المذکور فی المتن و یدل علیه خبر حماد المروی فی الکافی و الفقیه عن الصادق علیه السلام ان رسول الله صلی الله علیه و آله صام حتی قیل ما یفطر ، ثم افطر حتی قیل ما یصوم ، ثم صام

صوم داود يوماً و يوماً ، ثم قبض ﷺ على صيام ثلاثة ايام فى الشهر ، و قال يعدلن صوم الدهر - الى ان قال - فقلت اى الايام هى، قال اول خميس فى الشهر واول اربعاء بعد العشر منه و اخر خميس منه ، فقلت و كيف صادت هذه الايام التى تصام ، فقال لان من قبلنا من الامم كانوا اذا نزل على احدهم العذاب نزل فى هذه الاايام فصام رسول الله ﷺ هذه الايام لانها الايام المخوفة .

و ظاهر الحديث استحباب الخميس الاول من الشهر و الاربعاء الاول من العشر الثانى و الخميس الاخير من العشر الاخير فيما اذا تعدد الخميس و الاربعاء فى بعض عشراته ، كماذكره فى المتن .

و فى جملة من الاخبار ذكر مطلق خميسين بينهما اربعاء كخبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: كان رسول الله ﷺ اول ما بعث يصوم حتى يقال مايفطر و يفطر حتى يقال ما يصوم ثم ترك ذلك و صام يوماً و افطر يوماً و هو صوم داود عليه السلام ثم ترك ذلك و صام الثلاثة ايام الغر - يعنى الايام البيض - ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة يوماً : خميسين بينهما اربعاء ، فقبض صلى الله عليه واله و هو يعمل ذلك .

و قال المجلسى (قده) فى شرح الفقيه انه قد ورد اخبار كثيرة على الترغيب فى اتباعه ﷺ فيما كان عليه فى اخر عمره (اقول) منها خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام المروى فى التهذيب عن صوم السنة فقال صيام ثلاثة ايام من كل شهر : الخميس و الاربعاء و الخميس يذهب ببلابل القلب (۱)

فان الظاهر من صوم السنة انه ماجرت عليه سنة الرسول ﷺ ، ففسره الصادق عليه السلام بما كان صلى اله عليه واله يعمله فى اخر عمره و انه هو الذى يذهب ببلابل القلب .

(۱) البلبال ، الوسواس (وافى)

و من کیفیاته ما ذکر فی بعض الاخبار من التخییر بین خمیسین بینهما اربعاء و بین اربعائین بینهما خمیس کخبر اسماعیل بن داود المروی فی التهذیب عن الرضا علیه السلام عن الصیام ، فقال ثلاثة ایام فی الشهر : الاربعاء و الخمیس و الجمعة ، فقلت ان اصحابنا یصومون اربعاء بین خمیسین ، فقال علیه السلام لابأس بذلك ولابأس بخمیس بین اربعائین .

و من کیفیاته خمیسان بینهما اربعاء فی شهر و اربعائین بینهما خمیس فی شهر اخر ، ففی مضمر سماعة قال سئلته عن صوم ثلاثة ایام فی الشهر ، فقال فی کل عشر ایام یوماً : خمیس و اربعاء و خمیس و الشهر الذی یلیه اربعاء و خمیس واربعاء .

(و منها) الاربعاء و الخمیس و الجمعة فی کل شهر ، ففی خبر اسماعیل بن داود عن الرضا علیه السلام قال ثلاثة ایام فی الشهر الاربعاء و الخمیس والجمعة .

(و منها) التخییر بین امور ثلاثة ففی خبر ابی بصیر عن الصادق علیه السلام عن صوم السنة ، فقال صیام الثلاثة ایام فی کل شهر : الخمیس و الاربعاء و الخمیس ، و ان شاء الاثنین و الاربعاء و الخمیس ، و ان شاء فی کل عشرة یوماً ، کان ذلك ثلاثون حسنة ، وان احب ان یتزید علی ذلك فلیزد .

(و منها) صوم ثلاثة ایام فی الشهر مطلقا ، متوالیة او متفرقة (ففی خبر عمار الساباطی) عن الصادق علیه السلام فی الرجل یکون علیه ثلاثة ایام من الشهر هل یصلح له ان یؤخرها او یصومها فی اخر الشهر ، قال لابأس ، قلت یصومها متوالیة او یفرق بینها ، قال ما احب ، ان شاء متوالیة و ان شاء فرق بینها (و خبر علی بن جعفر علیه السلام) عن اخیه الکاظم علیه السلام عن صیام الثلاثة ایام فی کل شهر یکون علی الرجل ، یصومها متوالیة او یفرق بینها ، قال ای ذلك احب .

وربما یحمل هذان الخبران علی القضاء بقرینة ما فیهما من کلمة (علیه) وقال فی الجواهر : و حمل ذلك علی خصوص القضاء مما لا داعی الیه (اقول) و ما ذکره

(قده) جيد ولكن الظاهر من كلمة عليه كون صوم الثلاثة ايام فى الشهر واجباً عليه ، ولعل الظاهر كون السئوال عمن اوجب على نفسه صوم ثلاثة ايام فى الشهر بنذر او نحوه .

(و كيف كان) فيستظهر من مجموع الاخبار المتقدمة التخيير بين الكيفيات المذكورة فيها وان افضلها ماعليه المشهور لصراحة خبر حماد فى تعيين ماكان رسول الله صلى الله عليه وآله يصومه فى اخر عمره و هو المراد من صوم السنة فى جملة من اخبار الباب ، و من الواضح افضلية اتباع سنته صلى الله عليه وآله و به قال فى الجواهر ، حيث يقول : و الذى يظهر من مجموع ما وصل الينا من النصوص ان الافضل ما ذكره المنصف (يعنى المحقق فى الشرايع) و غيره من الكيفية المزبورة فى صومها (انتهى) و قال فى الشرايع : الاول صوم ثلاثة ايام من كل شهر : اول خميس منه و اخر خميس و اول اربعاء فى العشر الثانى (انتهى) .

و من تركه يستحب له قضائه ، و يدل على استحبابه خبر ابن سنان المروى فى الكافى و التهذيب قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يصوم اشهر الحرم فيمر به الشهر و الشهران لا يقضيه قال فقال لا يصوم فى السفر و لا يقضى شيئاً من صوم التطوع الا الثلاثة الايام التى كان يصومها فى كل شهر و لا يجعلها بمنزلة الواجب الا انتى احب لك ان تدوم على العمل الصالح .

ومن تركه للعجز عنه لكبر و نحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام او بدرهم و يدل على استحباب المد من الطعام خبر العيص بن القاسم المروى فى الكافى و الفقيه قال سألته عمن لم يصم الثلاثة الايام من كل شهر و هو يشتد عليه الصيام ، هل فيه فداء قال مد من طعام فى كل يوم (و خبر يزيد بن خليفه) المروى فى الكافى عن الصادق ۴ قال شكوت الى ابى عبدالله عليه السلام فقلت انى اصرع اذا سمت هذه الثلاثة الايام و يشق على قال فاصنع كما اصنع ، فانى اذا سافرت تصدقت عن كل يوم بمد من قوت اهلى الذى اقوتهم به .

و يدل على استحباب اعطاء الدرهم خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ان الصوم يشتد على فقال لى لدرهم تصدق به افضل من صيام يوم ، ثم قال و ما احب ان تدعه (و فى الخصال) عن الصادق عليه السلام فمن لم يقدر عليها لضعف فصدقة درهم افضل له من صيام يوم (وفى الكافى) عن عقبة قال قلت للصادق جعلت فداك انى كبرت وضعفت عن الصيام فكيف اصنع بهذه الثلاثة الايام فى كل شهر فقال يا عقبة تصدق بدرهم عن كل يوم قال قلت درهم واحد ، قال لعلها كثرت عندك فانت تستقل الدرهم قال قلت ان نعم الله على لسابغة ، فقال يا عقبة لاطعام مسلم خير من صيام شهر .

هذا ما يتعلق بما فى هذا المتن ، و قد بقى امور ينبغى التعرض لها (الاول) المشهور على استحباب قضاء هذا الصوم ممن فات منه مطلقا ، عمداكان اولسفر او مرض و نحوهما من الاعذار لاطلاق خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام ، و قد مر (وخبر داود بن فرقد) عن الصادق عليه السلام فى من ترك صيام ثلاثة ايام فى كل شهر ، فقال ان كان من مرض فاذا برء فليقضه و ان كان من كبر او عطش فبدل كل يوم مد » و اذا كان القضاء مشروعا للمريض فللمسافر بطريق اولى فان المريض اعذرضه قطعا - و ان كانت الاولوية ممنوعة - وعلى تقدير ثبوتها فاثبات القضاء فى المسافر تبلك الاولوية امنع ، ضرورة ان ثبوت القضاء لايدور مدار العذر و لا عدم العذر فى ترك الاداء .

و خالف صاحب المدارك فى استحبابه اذا فات الاداء للمرض اوالسفر (لصحيح سعد بن سعد) عن الرضا عليه السلام عن صوم ثلاثة ايام فى الشهر، فيه قضاء على المسافر؟ قال لا (و خبر مرزبان بن عمران) قلت للرضا عليه السلام اريد السفر فا صوم لشهرى الذى اسافر فيه قال عليه السلام : لا ، قلت فاذا قدمت اقضيه ؟ قالا لا كما لا تصوم كذلك لا تقضى » و اذا سقط عن المسافر فعن المريض بطريق اولى لانه اعذر .

(و فيه)خبر ابن فرقد المتقدم نص فى مشروعية القضاء اذا كان الفوت للمرض، مع

ما فى التمسك بالاولوية من حيث الصغرى و الكبرى - كما عرفت فى طى الاستدلال للمشهور - وصحيح سعيد وخبر مر زبان يحملان على نفى الوجوب، ويمكن ان يحمل الاثبات و النفى على اثبات تأكد الاستحباب و نفيه كما يشعر به خبر عذافر المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال قلت لابى عبد الله عليه السلام اصوم هذه الثلاثة الايام فى الشهر فر بما ساقرت و ربما اصابتنى علة ، فيجب على قضائها ؟ قال فقال لى انما يجب (فى) الفرض فاضا غير الفرض فانت فيه بالخيار ، قلت بالخيار فى السفر و المرض ؟ قال فقال : المرض قد وضعه الله و السفر ان شئت فاقضه ، و ان لم نقضه فلا جناح عليك .

(الامر الثانى) الا قوى عدم كفاية قضائها فى مثلها من الايام لكى يحسب اداء و قضاء على نحوالتداخل و ذلك لاصالة عدم الداخل الا فيما قام الدليل عليه و لم يقم على صحته فى المقام دليل ، خلافا لما عن الشهيد الثانى فى الروضة من انه اذا قضا ها فى مثلها من الايام احرز فضيلة الاداء و القضاء قيل و لعله لما علل فى بعض الاخبار من ان استحباب صوم الخميس لكونه يوم عرض الاعمال كما فى غير واحد من الروايات ففى العلل و العيون عن الرضا عليه السلام فى حديث قال علية السلام اما الخميس فقد قال الصادق عليه السلام تعرض كل خميس اعمال العباد على الله تعالى فاحب ان يعرض عمل العبد على الله و هو صائم (الحديث) وان استحباب صوم الاربعاء لاستد فاع العذاب كما فى الخبر المتقدم و انما جعل اربعاء فى العشر الا وسط لان الصادق عليه السلام اخبر ان الله خلق النار فى ذلك اليوم و فيه اهلك الله القرون الاولى و هو يوم نحس مستمر فاحب ان يدفع العبد عن نفسه نحس ذلك اليوم بصومه » (و فيه) ذلك ممالا يثبت به جواز التداخل حتى يرفع اليد عن اصالة عدمه بالدليل و سيأتى وجهه .

(الامر الثالث) المحكى عن الفخر فى شرح الارشاد انه اذا صادف الايام الثلاثة او بعضها مع ما يجب فيه الصوم كشهر رمضان او النذر المعين يحصل له ثواب الواجب و المندوب و كفت نية الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمنا، قال وكذا

لو صام قضاء شهر رمضان او النذر غیر المعین او الکفارات اوای صوم کان من الواجبات فی الایام المندوبات فانه یحصل له ثواب الصوم الواجب و المندوب معا ، و یکفی فیه نیة الواجب او المندوب .

(و لا یخفی ما فیه) لابتناء صحة ما قاله علی جواز التداخل السببی کما یظهر فی قوله کفت نیة الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمنا ، مع ان المقام مما لم یثبت فیه التداخل المسببی فضلا عن السببی و لا یجتمع الصوم الواجب مع المندوب لما تقدم من عدم جواز الصوم المندوب مع اشتغال الذمة بالواجب منه ، و علی فرض الاجتماع فلایبقی الامر الندبی مع الامر الوجوبی بالنسبة الی یوم معین بل الباقی منهما هو الامر الوجوبی فلا یصح قوله و یکفی فیه نیة الواجب او المندوب و علی فرض بقاء الامرین لابد فی حصول الثواب بهما من قصد امتثالهما معافلو قصد امتثال احدهما فقط یکون امتثالا لما قصد و اسقاطاً للاخر فیترتب الثواب علی ماقصد امتثاله .

و یمکن تصحیح کلامه فی المقام بکون المستفاد من النصوص رجحان وجود طبیعة الصوم فی الایام الثلاثة واجبا کان او غیره ، و طریق استفادته من النصوص هو التعلیل المذکور فیها من کون استحباب صوم یوم الخمیس لاجل کونه یوم عرض الاعمال فناسب ان یعرض اعماله و هو صائم ، و یوم الاربعا یوم خلق الله فیه النار و اهلك فیه القرون الاولی فناسب استدفاع العذاب فیه بالصوم لکون الصوم جنة من النار ، و من المعلوم ان المناسب لعرض الاعمال فی حال الصوم او استدفاع العذاب عنه انما هوطبیعة الصوم و لوکانت متحققه فی ضمن الفرد الواجب منها لکن الاشکال فی استنباط ذلك من ذاك التعلیل لان العلل الشرعیة حکم و مصالح لجعل الاحکام فلایلزم فیها الاطراد فالمجعول هو استحباب صوم تلك الایام الذی هو نوع من الصوم لاجعل استحباب طبیعته المتحققة و لوفی ضمن الفرد الواجب مع ان فی استحباب الطبیعة من حیث هی طبیعة و وجوبها من حیث تخصصها بخصوصیة فرد معین اشکالا و ان لم یکن اشکال فی العکس ای فی وجوبها من حیث هی طبیعة و استحبابها من حیث تخصصها بخوصیة الفردیة کالصلوة مطلقا و الصلوة فی المسجد .

(و كيف كان) فانجزم بحصول ثواب المندوبات المتعددة اوالواجب والمندوب فيما اذا اجتمع جهات متعددة فى غاية الاشكال و ان كان رجائه من الله سبحانه فيما اذا لاحظ المكلف ندبها ضميمة لواجب اوندب آخر ليس ببعيد لانه تعالى ذوالفضل العظيم و فقنا الله تعالى لطلب مرضاته .

(الامر الرابع) رخص فى تأخير صوم هذه الايام من اول الشهر الى آخره و من الصيف الى الشتاء (ويدل على الاول) موثق عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل تكون عليه من الثلاثة ايام الشهر هل يصح له ان يؤخر ؟ او يصومها فى آخر الشهر قال لاباس فقلت يصومها مترالية او يفرق بينها قال ما احب ،ان شاء متوالية وان شاء فرق بينها (و يدلعلى الثانى) اعنى التأخير من الصيف الى الشتاء خبر حسن بن ابى حمزه المروى فى الفقيه قال قلت لابى جعفر اولابى عبدالله عليهما السلام صوم ثلاثة ايام فى الشهر اؤخر فى الصيف الى الشتاء فانى اجده اهون على ،فقال نعم فاحفظها (و خبر حسن بن راشد) المروى فى الكافى قال قلت لابى عبدالله اولا بى الحسن عليهما السلام الرجل يتعمد الشهر فى الايام القصار يصوم لسنة قال لابأس ، و مثلهما غير هما (و لايخفى) ان مرجع هذا الترخيص الى الترخيص فى ترك الاداء و الا يتان به قضاء .

(الامر الخامس) المستفاد من خبر ابن راشد المتقدم فى الامر السابق جواز تعجيلها ، حيث ان اطلاق قوله يتعمد الشهر فى الايام القصار يشمل ما اذا كان التعمد بالتقديم (و قال فى الجواهر) لم اجد من ذكره ، لكنه (قده)مال اليه فى النجاة حيث يقول بل قد يقوى جراز تعجيلها ايضاً .

(الامر السادس) المحكى عن على بن بابويه فى رسالته الى ابنه : اذا اردت سفراً و اردت ان تقدم من صوم السنة شيئا فصم ثلاثة ايام للشهر الذى تريد الخروج فيه (قال فى المدارك) ولم نقف لما ذكره على مستند ، بل فى خبر المر زبان المروى فى

الكافى ماينا فيه و فيه : قلت للرضا عليه السلام اريد السفر فا صوم لشهرى الذى اسافر فيه قال عليه السلام لا (و قال فى الحدائق) و لعل مستند ابن بابويه ما فى كتاب فقه الرضا عليه السلام ، اذ فيه : ان اردت سفرا و اردت ان تقدم من السنة شيئاً فصم ثلاثة ايام الشهر الذى تريد الخروج فيه (و اما ما فى خبر المر زبان) فيمكن ان يحمل النهى فيه على النهى عن الصيام فى السفر لاعن تقديمه ، وهذا الكلام صريح فى الرخصة فى التقديم فلا منافاة ، و لعله كما رخص فى القضاء رخص فى التقديم (انتهى ما فى الحدائق) و مافيه يقوى ما قواه فى النجاة من استحباب التعجيل الا انه خاص بمن اراد السفر والله العالم باحكامه .

(الامر السابع) ربما يقال بانه اذا كان فى العشر الاخير من الشهر خميسان يعجل و يصوم فى الاول منها مستدلا بما فى الفقيه مرسلا ، و فيه : روى انه سئل العالم عليه السلام عن خميسين يتفقان فى اخر الشهر فقال صم الاول فلعلك لاتلحق الثانى (ولا يخفى) عدم دلالة مافى الفقيه على استحباب التعجيل فى الخميس الاول عند اجتماع الخميسين فى العشر الاخير مطقا لما فى قوله فلعلك لاتلحق الثانى و حمله على لحوق الثانى بطرو قبل لحوقه بعيد حيث انه لايوجب تقديم ما يستحب التأخير (اللهم) الا ان يحمل على جواز التقدم فيكون المرسل ايضاً دليلا عليه وهو ايضا لايخلو عن البعد (والاولى) حمله على ما اذا كان الخميس الثانى يوم الثلاثين من الشهر و احتمل نقصان الشهر و كان الخميس الثانى الخميس الاول فى الشهر الذى بعد هذا الشهر فانه (ح) يفوته الخميس فى العشر الا خير فيصح القول بتقديم الخميس الاول معللا بانه لعله لا يلحقه (و قال فى الوافى) الخميس الثانى فى نفسه افضل و الخميس الاول بهذه النية اى بقصد انه لعله لايلحقه الثانى يصير افضل فافضلية كل منهما من جهة غير جهة الاخر (انتهى) و ما افاده جيد و مرجعه الى مراعات الاحتياط فى ادراك فضيلة صوم الخميس الاخير والله العالم .

(الامر الثامن) تقدم انه من ترك هذا الصوم للعجز عنه لكبر و نحوه يستحب

ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام او بدرهم ، و ظاهره اختصاص استحباب الفدية بما اذا كان الترك عن العجز ، فلا فدية فيما اذا كان الترك اختيار يا ، لكن المحكى عن الدروس استحبابه عندالترك اختياراً فيما اذا لم يرد القضاء .

و يستدل له باطلاق ما فى خبر عقبة : لاطعام مسلم خير من صيام شهر ، وفى خبر ابراهيم صدقة درهم افضل من صيام يوم و هما و ان كانا فى مورد المشقة و الشدة الاان خصوصية المورد لا يخصص الوارد بل العبرة على اطلاقه او عمومه ، الا ان المستفادمن خبر عمر بن يزيد كراهة ترك الصوم مع القدرة و العدول الى الفداء ، و فيه بعد قوله عليه السلام : الدرهم تتصدق به افضل من صيام يوم قال عليه السلام و ما احب ان تدعه » بناء على ظهوره فى ارجاع الضمير فى تدعه الى الصيام لاالى التصدق بالدرهم ، و احتمال رجوعه الى التصدق به بعيد فى الغايه ، و اما النصوص المستفيضة على ان الصدقة بالدرهم افضل من صيام يوم فهو فى مطلق اليوم لاخصوص احد الثلاثة و لا منافاة بين افضليته على صوم اليوم المطلق و افضلية صوم احد الايام الثلاثة عليه والله العالم .

(الامر التاسع) يكره فى تلك الايام التى يصوم فيها المجادلة والجهل والاسراع الى الحلف بالله كما هى مكروهة فى كل الايام والاوقات و لوفى غير ايام الصوم ، و كما انها مكروهة فى حال الصوم ولو فى غير هذه الايام و لاسيما صيام شهر رمضان بل فى شهر رمضان و لو فى غير حال الصوم كالليالى منه ، بل يستحب فى هذه الايام احتمال من يجهل عليه .

و يدل على كراهة ما ذكر واستحباب تحمل من يجهل عليه خبر فضيل عن الصادق عليه السلام اذا صام احدكم الثلاثة ايام من الشهر فلايجادل احداولا يجهل ولايسرع الى الحلف بالله والايمان بالله و ان جهل عليه فليحتمل .

(و منها) صوم ايام البيض من كل شهر و هى الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر على الاصح المشهور و عن العمانى انها الثلاثة المتقدمة .

و قدادعی الاجماع علی استحباب صومها کما عن الغنیة والمختلف و اتفاق کافة العلماء علیه کما عن المنتهی و التذکرة خلافا للمحکی عن الصدوق من نسخ استحباب صومه بصوم السنة فی کل شهر و هو الصوم المتقدم و المشهور فی ایام البیض هی الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و عن العمانی انها الایام الثلاثة المتقدمة التی یستحب صومها .

و الحق ما علیه المعظم من انها الثالث عشر الی الخامس عشر و انه یستحب صومها و لیس استحبابه مسنوخا ویدل علی الامرین معامضافا الی دعوی الاجماع واتفاق العلماء علیهما جملة من النصوص ، ففی الخبر المروی فی العلل عن النبی ﷺ ان الله اهبط ادم الی الارض مسوداً فلما رأته الملائکة ضجت و بکت و انتحبت (الی ان قال صلی الله علیه واله فنادی مناد من السماء ان صم لربك الیوم فصام فوافق یوم ثالث عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودی یوم الرابع عشر ان صم لربك الیوم فصام فذهب ثلث السواد ثم نودی یوم خمسة عشر بالصیام فصام و قد ذهب السواد کله فسمیت ایام البیض للذی رد الله عز و جل علی آدم من بیاضه ثم نادی مناد من السماء یا آدم هذه الثلاثة ایام جعلتها لك ولو لدك ، من صامها فی کل شهر فکانما صام الدهر .

و عن الدروع الواقیة لابن طاوس عن امیر المومنین علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه واله : اتانی جبرائیل فقال قل لعلی صم من کل شهر ثلاثة ایام یکتب لك باول یوم تصومه عشرة آلاف سنة و بالثانی ثلاثون الف و بالثالث مأة الف سنة قلت یا رسول الله صلی الله علیه واله الی ذلك خاصة ام للناس عامة فقال یعطیك ذلك و لمن عمل مثل ذلك فقلت ماهی یارسول الله صلی الله علیه قال صلی الله علیه واله الایام البیض من کل شهر و هی الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر .

و هما نص فی استحباب ایام البیض و فی انها الثالث عشر الی الخامس عشر من کل شهر .

و استدل لما نسب الى الصدوق من نسخ استحبابه بخبر محمدبن مسلم عن الصادق عليه السلام الذى فيه ثم ترك ذلك و صام الثلاثة الايام الغر ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة يوما خميسين بينهما اربعاء فقبض صلى الله عليه واله و هو يعمل ذلك و لا يخفى عدم دلالة ذلك على نسخ استحباب صوم ايام البيض ، نعم هو دال على افضلية صوم الايام المشهورة فى الشهر بل عبارة الصدوق ايضاً غير ظاهرة فى النسخ فانه قال بعد نقل النبوى المتقدم : هذا الخبر صحيح و لكن رسول صلى الله عليه واله سن مكان ايام البيض خميسا فى اول الشهر و اربعاء فى وسطه و خميساً فى آخره (قال فى الوسائل) بعد نقل ذلك عن الصدوق لامنافاة بين استحباب هذه الثلاثة و تلك الثلاثة، وكان مراده بيان تأكد الاستحباب انتهى ما فى الوسائل .

و استدل العماتى بخبر عبدالله بن جعفر المروى فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن ابيه ان عليا عليه السلام كان ينعت صيام رسول الله صلى الله عليه واله قال صام رسول الله صلى الله عليه واله الدهر كله ماشاءالله ثم ترك ذلك و صام صيام داود عليه السلام : يومالله و يوما له ماشاءالله ثم ترك ذلك و صام ايام البيض ثلاثة ايام من كل شهر فلم يزل ذاك صيامه حتى قبضه الله اليه» منضما اليه الاخبار الكثيرة الدالة على ان صومه صلى الله عليه واله فى آخر عمر الشريف هو صوم الثلاثة الايام المتقدمة .

(و فيه) ان هذا مخالف مع تنصيص الاخبار المتقدمة و تصريحها يكون ايام البيض هى الثالث عشر الى الخامس عشر مع ما هو المعروف من تسميتها بايام البيض و وجه تسميتها بها من كون لياليها بيضاء كايامها و تصريح ما فى خبر محمد بن مسلم من مغاير تها مع الثلاثة المتقدمة حيث ان فيها ثم ترك ذلك (اى صوم داود) و صام الثلاثة الغر (اى ايام البيض) ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة فصام خميسين بينهما اربعاء فقبض و هو يعمل ذلك ، مع دعوى الاتفاق على انها ماذهب اليه المشهور .

و منها صوم يوم مولدالنبى صلى الله عليه واله و سلم و هو السابع عشر من ربيع و الاول على الاصح و عن الكلينى انه الثانى عشر منه .

قد مر فى البحث عن الاغسال المسنونة فى كتاب الطهارة ان المشهور بين الفرقة الناجية ان و لادة سيدنا سيدالمرسلين صلى الله عليه واله كان فى السابع عشر من شهر ربيع الاول عام الفيل فى اول الفجر الثانى من يوم الجمعة ، و ذهب الكلينى فى الكافى الى انها فى الثانى عشر من ربيع الاول وعليه الجمهور ولم يذكر الكلينى مدر كالماذكره قال المجلسى فى شرحه على الكافى ان ماذكره الكلينى يمكن ان يكون اختياره او انه ذكره تقية ، و الثانى اقرب (اقول) و احتمال التقية ايضاً بعيد حيث ان كتاب الكافى ينادى بتشيع مصنفه ولاموقع لحمل مثل هذه القضية التى لاقائل بها غيره من الخاصة على التقية (وكيف كان) فيدل على كون المولدهو السابع عشر و على استحباب صومه غير واحد من الاخبار كخبر اسحاق بن عبدالله العلوى العريضى المروى فى كتاب الخرائج و الجرائح لسعيد بن هبة الله الراوندى قال ركب ابى و عمومتى الى ابى الحسن عليه السلام و قد اختلفوا فى الايام التى تصام فى السنة و هو مقيم فى قرية (١) قبل مسيره الى سرمن راى فقال لهم جئتم تسئلونى عن الايام التى تصام فى السنة فقالواما جئناك الا لهذا فقال وهى الا ربعة اولهن يوم السابع و العشرين من رجب يوم بعث الله محمدصلى الله عليه وآله و سلم الى خلقه رحمة للعالمين و يوم تولده و هو السابع عشر من شهر ربيع الاول و يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة فيه دحيت الكعبة و يوم الغديرفيه اقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليا عليه السلام علما و اما ما من بعده ، و رواه الشيخ فى التهذيب و فى المصباح باسناده الى اسحاق العلوى .

و عن المفيد فى مسار الشيعة فى اليوم السابع عشر من ربيع الاول كان مولد رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم و لم يزل الصالحون من آل محمد عليهم السلام على قديم الاوقات يعظمونه و يعرفون حقه و يرعون حرمته و يتطوعون بصيامه ، قال قدس سره وروى عن ائمة الهدى عليهم السلام انهم قالوا من صام يوم السابع عشر من شهر ربيع الاول و هو مولد سيدنا رسول الله صلى الله عليه واله و سلم كتب الله له صيام سنة و

(١) و فى التهذيب نقلا عن ابن عباس و هو بصر بابدل قوله و هو مقيم فى قرية الصربا قرية على ثلاثة اميال من المدينة .

قال فى المقنعة قدورد الخبر عن الصادقين عليهم السلام بفضل صيام اربعة ايام فى السنة: يوم السابع عشر من ربيع الاول و هو اليوم الذى و لدفيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فمن صامه كتب الله له صيام ستين (الخ) .

و فى كتاب روضة الواعظين روى ان يوم السابع عشر من ربيع الاول هو يوم مولد النبى صلى الله عليه واله و سلم فمن صامه كتب الله له صيام ستين سنة (و لا يخفى) كفاية مثل ذلك من الاخبار فى اثبات استحباب صوم مولد النبى صلى الله عليه وآله وسلم و انه هو يوم السابع عشر و ان كان خبر اسحاق العريضى ضعيف السند مشتملا على عدة من الضعفاء و المجاهيل و ما فى كتابى المفيد و الروضة من المراسيل لكن الانصاف حصول الاطمينان بشهادة مثل المفيد (قده) بكون اليوم السابع عشر مما لم يزل الصالحون من آل محمد عليهم السلام يعظمونه ويعرفون حقه على قديم الايام وقوله قدورد الخبر عن الصادقين بفضل صيامه و انه اليوم الذى و لدفيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و هذه العبائر تدل على شهرة كون اليوم السابع عشر ميلاده صلى الله عليه وآله و سلم فى عصره (قده) والاعصار المتقدمة عليه ، والانصاف انه مما يطمئن به النفس و يصح ان يستند اليه فى اثبات الحكم الالزامى المخالف مع القاعدة المحتاج فى اثباته الى الدليل القوى فضلا عن الحكم الندبى الذى يتسامح فيه بما لا يتسامح فى غيره ، كل ذلك مع الشهرة القطعية بل اتفاق العلماء قديما و حديثا على الامرين معا اعنى استحباب صوم يوم ولادته صلى الله عليه وآله و سلم و انه هو اليوم السابع عشر و به يثبت حجية هذه الاخبار و لو كانت مراسيل او ضعاف الاسناد فالاقوى ما عليه المعظم من كونه يوم السابع عشر و انه يستحب صومه و فقنا الله لصيامه .

ثم لا يكاد ينقضى تعجبى فى منشاء حدوث امثال هذه الاختلافات فى مثل مولده صلى الله عليه و آله و سلم و وفاته او مواليد الائمة عليهم السلام و وفياتهم و سائر الوقائع المهمة مع ان الاهتمام بها و عدم الباعث على الخلاف يوجب تحقق الوفاق فيها بين العامة

و الخاصة اللهم الا ان يقال كان المخالفة عنادا منهم بالزامهم بالاخذ بما لا يوافق اهل البيت عليهم السلام ، و لا يخفى ان فی امثال ذلك يكون الاحرى اتباع اهل البيت لانهم ادرى بما فی البيت .

و منها صوم يوم الغدير و هو الثامن عشر من ذی الحجة .

و هو العيد الكبير و اعظم الاعياد شرفاً و حرمة ، فقی خبر الحسن بن راشد المروی فی الكافی و الفقيه عن الصادق عليه السلام، قال قلت له جعلت فداك هل للمسلمين عيد غير العيدين ، قال نعم يا حسن اعظمها و اشرفها ، قلت ای يوم هو ؟ قال هو يوم نصب فيه امير المومنين عليه السلام علما للناس قلت جعلت فداك و ما ينبغی لنا ان تصنع فيه قال تصومه يا حسن و تكثر الصلوة على محمد و آله و تبرء الی الله ممن ظلمها حقهم فان الانبياء كانت تأمرو الاوصياء باليوم الذی كان يقام فيه الوصی ان يتخذ عيدا قال قلت فما لمن صامه قال صيام ستين شهرا .

و فی خبر العبدی المروی فی التهذيب عن الصادق عليه السلام صيام يوم غديرخم يعدل صيام الدنيا لوعاش انسان ثم صام ما عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك و صيامه يعدل عندالله عز وجل فی كل عام مأة حجة و مأة عمرة مبرورات متقبلات و هو عيد الله الاكبر » الی غير ذلك من الاخبار المتواترة .

و منها صوم يوم مبعث النبی صلی الله عليه و آله و سلم و هو السابع و العشرون من رجب .

و فی خبر الحسن بن راشد المتقدم و لا تدع صيام يوم سبع و عشرين من رجب فانه اليوم الذی نزلت فيه النبوة على محمد صلی الله عليه و آله و ثوابه مثل ستين شهراً لكم و غير ذلك من الاخبار .

و اما خبر الصيقل عن الرضا عليه السلام بعث الله محمد الثلاث ليال مضين من رجب و صوم ذلك اليوم كصوم سبعين عاما فعن سعد بن عبدالله القمی انه كان مشايخنا يقولون

ان ذلك غلط من الكاتب و انه لثلاث بقين من رجب .

و منها صوم يوم دحو الارض من تحت الكعبة و هو اليوم الخامس و العشرون من ذى القعدة .

و فى خبر حسن بن على الوشاء عن الرضا عليه السلام من صام ذلك اليوم كان كمن صام ستين شهرا ، و فى مرسل الصدوق عن الكاظم عليه السلام فى خمس و عشرين من ذى القعدة انزل الله الكعبة البيت الحرام فمن صام فى ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و هو اول يوم انزل الله فيه الرحمة .

و فى خبر آخر فى خمس و عشرين ليلة من ذى القعدة انزلت الرحمة من السماء و انزل الكعبة على آدم فمن صام ذلك اليوم استغفر له كل شيىء بين السماء و الارض، و غير ذلك من الاخبار التى لاحاجة الى ذكرها بعد كثرتها مع انه لم ينقل خلاف فى استحباب صومه .

و منها يوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء .

المشهور على استحباب صوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء و ذلك للاخبار الكثيرة الدالة على استحبابه كمرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام ان صوم يوم التروية كفارة سنة و صوم يوم عرفة كفارة سنتين (و صحيح ابن مسلم) عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن صوم يوم عرفة فقال انا اصومه (وخبر عبدالرحمن) عن ابى الحسن عليه السلام صوم يوم عرفة يعدل السنة (وفى خبر آخر) ان فى تسع ذى الحجة نزلت توبة داود عليه السلام فمن صام ذلك اليوم كان كفارة تسعين سنة خلافا لما عن المستند من منعه لاستحباب صومه بالخصوص و ان استحب بما انه يوم من الايام و يستحب صوم كل يوم ما عدا ما يحرم صومه و استدل له بخبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يصم عرفة فقد نزل صيام شهر رمضان (وخبر محمد بن قيس) عن الباقر عليه السلام (و خبر زرارة عنه و عن الصادق عليهما السلام قالا لا تصم يوم عاشورا ولا يوم عرفة بمكة ولا فى المدينة ولا فى طنك ولا فى

بعض الامصار بعد حمل النهى فى هذه الاخبار على الكراهة جمعا بينها و بين الاخبار الدالة على الجواز و فيه ان الظاهر من خبر محمد بن مسلم هو ان رسول الله ﷺ لم يصم يوم عرفة بعد نزول صيام شهر رمضان و جوبا لاستقرار الوجوب فى صوم شهر رمضان فلا منافاة بينه و بين ما يدل على استحباب صوم عرفة بالخصوص، و خبر محمد بن قيس و خبر زرارة مطلق يحمل على ما يدل على كراهته فيما اذا كان يضعف عن الدعاء او ما اذا كان يوم عرفة مشكوكا و مشتبهاً بالعيد او ما اذا كان صومه ممن يتأسى به و يوشك ان يتوهم الناظرون اليه فى كونه واجباً على ما يأتى فى بيان الصيام المكروهة .

و منها يوم المباهلة و هو الرابع و العشرون من ذى الحجة .

و صرح باستحباب صومه غير واحد من الاصحاب كالشيخ فى مصباحه و العلامة و غيرهما و اعترف غير واحد منهم بعدم وقوفهم على نص على استحبابه بالخصوص و المحكى عن منتهى العلامة بانه يوم شريف قد اظهر الله فيه نبنا على خصمه و حصل فيه من التنبيه على قرب على عليه السلام من ربه و اختصاصه به و عظم منزلة و ثبوت ولايته و استجابة الدعاء به مالم يحصل لغيره و ذلك من اعظم الكرامات لاخبار الله تعالى ان نفسه نفس رسول الله (١) فيستحب صومه شكرا لهذه النعمة الجسيمة ، و المشهور فى يوم المباهلة هو اليوم الرابع و العشرون من ذى الحجة و قبل هو الخامس و العشرون و لم يعلم قائله و حكى المجلسى (قده) فى زاد المعاد عن بعض بانه يوم السابع و العشرون و عن بعض بانه الحادى و العشرون و ليوم الرابع والعشرين مزيد شرافة بانه اليوم الذى تصدق مولانا امير المومنين عليه السلام بخاتمه على المسكين و نزل فى فضله الاية المباركة انما وليكم الله و رسول (الاية) .

---

(١) ولقد يعجبنى ما قاله ابن حماد ، و سماه رب العرش فى الذكر نفسه - فحسبك هذا القول ان كتب ذا خبر - و قال لهم هذا وصيى و وارثى - و من شد رب العالمين به ازرى - على كزرى من قميصى اشارة - بان ليس يستغنى القميص عن الزر .

و منها كل خميس و جمعة معا او الجمعة فقط

يستحب صوم كل خميس و جمعة منفردا او معا ، و استدل لاستحبابه كذلك بان هذين اليومين شريفان يضاعف فيهما الحسنات فاستحب فعله و هذا كما ترى لا يثبت استحباب صومهما منفردا او معا بالخصوص .

(ويدل) على استحباب صوم يوم الخميس منفردا عن الجمعة الخبر المروى عن اسامة بن زيد ان النبى صلى الله عليه وآله و سلم وكان يصوم الاثيين و الخميس فسئل عن ذلك فقال ان اعمال الناس تعرض يوم الاثنين والخميس (و خبر محمد بن مروان) عن الصادق عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما و افطر يوما ثم صام الاثنين و الخميس .

(و على استحباب صوم يوم الجمعة منفرد اعن الخميس) خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال رايته صائما يوم الجمعة فقلت جعلت فداك ان الناس يزعمون انه يوم عيد قال كلا انه يوم خفض و دعة (الخبر المروى فى العيون) عن الرضا عليه السلام من صام يوم الجمعة احتساباً اعطى ثواب صيام عشرة ايام غر و زهر .

ويدل على استحباب صومهما معا خبر الدارم المروى فى العيون عن الرضا عليه السلام عن آبائه انه قال رسول الله لا تفرد والجمعة بصوم ، و ما رواه الشيخ فى التهذيب بسنده عن ابى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال لا تصوموا يوم الجمعة الا ان تصوموا قبله او بعده ، ففيه دلالة على استحباب صوم يوم الجمعة مع صوم يوم الخميس .

و قد يستدل لاستحباب صومهما بالمروى فى المقنعة عن راشد بن محمد عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم من صام من شهر حرام الخميس و الجمعة و السبت كتب الله له عبادة تسع مأة سنة ، والا ستدلال به لاستحباب كل خميس و كل جمعة من كل شهر لا يخلو عن الغرابة (والمحكى) عن ابن الجنيد نسخ استحباب صوم

يوم الاثنين و الخميس و نفى استحباب صوم يوم الجمعة منفردا عما قبله اوبعده ، ولعله يستدل للاول بخبر محمد بن مروان المتقدم و فيه بعد قوله عليه السلام ثم صام الاثنين و الخميس قال ثم آل من ذلك الى صيام ثلاثة ايام فى الشهر (الى آخر الحديث) .

و يستدل للثانى بخبر الدارم المتقدم و ما رواه الشيخ عن ابى هريرة (ولايخفى ما فيه) اما خبر محمد بن عمران و ما فى معناه فهو لايدل على الازيد من افضلية صوم الايام الثلاثة فى كل شهر على صوم يوم الاثنين و الخميس ، و لا دلالة فيه على تسخ صومهما كما مر نظيره فى صوم ايام البيض ، واما خبر الدارم فهو مع كونه ضعيف السند معرضا عنه ساقط عن الحجية بالا عراض و اما خبر ابى هريرة فحاله معلوم و قد قال الشيخ (قده) بعد نقله هذا الخبر : طريقه رجال العامة لايعمل به وان المعمول به هو خبر ابن سنان (انتهى) و قدمر خبر ابن سنان فى الصفحة السابقة نعم فى خصوص صوم الاثنين و رد خبر يمكن استظهار الكراهة منه (ففى الخصال) عن عقبة بن بشر الازدى قال جئت الى ابى جعفر عليه السلام يوم الاثنين فقال كل فقلت انى صائم فقال و كيف صمت، قال فقلت لان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولدفيه، فقال اما ماولد فيه فلايعلمون و اما ما قبض فيه فنعم ، ثم قال فلاتصم ولا تسافر فيه (و اما صحيح على بن مهزيار) الوارد فيمن نذر ان يصوم يوما دائما ما بقى فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر اواضحى او يوم جمعة او ايام التشريق او سفر او مرض فكتب فى جوابه قد وضع الله الصيام فى هذه الايام كلها » فهو مع ظهوره فى نفى المشروعية بقرينة ما فى سياقه ممالا عامل به و لو حمل على الكراهة لان ابن الجنيد يقول بنفى استحباب صوم يوم الحمة منفردا عما قبله او ما بعده لا بكراهته مطلقا .

و منها اول ذى الحجة بل كل يوم من التسع فيه .

ويدل على استحباب صوم يوم الاول من ذى الحجة مرسل سهل بن زياد المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام قال عليه السلام و فى اول يوم من ذى الحجة ولد ابراهيم خليل الرحمن على نبينا عليه السلام فمن صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهراً (و فى مصباح

المتهجد) قال من صام اول يوم من العشر عشر ذى الحجة كتب الله له صوم ثمانين شهرا (وروى الصدوق فى ثواب الاعمال) مرسلا ان فى اول يوم من ذى الحجة ولد ابراهيم خليل الرحمن على نبينا و عليه السلام فمن صام ذلك اليوم كان كفارة ستين سنة ، و يدل على استحباب صوم كل يوم من التسع فيه ما رواه الصدوق فى الفقيه : فان صام الستع كتب الله له صوم الدهر .

ومنها يوم النيروز

و قد روى الشيخ فى المصباح عن معلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام قال اذا كان يوم النيروز فاغتسل و البس انظف ثيابك و تطيب باطيب طيبك و تكون ذلك اليوم صائما » و قد مرفى كتاب الطهارة فى البحث عن الاغسال المسنونة الاختلاف فى تعيين يومه و ان المشهور الآن هو يوم انتقال الشمس الى برج الحمل فلابأس بالبناء عليه و الا يتان فيه بما يستجب ان يؤتى فى النيروز .

و منها صوم رجب و شعبان كلا او بعضا و لو يوما من كل منهما .

و على استحباب صومهما كلا او بعضا اجماع المسلمين بل و ضرورة الدين و النصوص به متواترة عن النبى صلى الله عليه وآله و سلم و الائمة المعصومين و يدل على استحباب صوم رجب كلا ما روا المفيد (قده) فى مسار الشيعة قال روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يصوم الرجب كله و يقول رجب شهرى و شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم وشهر رمضان شهر الله عز وجل (و عن المجالس و ثواب الاعمال) فى حديث طويل فى فضل رجب و ثواب الصيام فى ايامه قال صلى الله عليه و آله و سلم و من صام من رجب ثلاثين يوما نادى مناد من السماء يا عبدالله اما ما مضى فقد غفر لك فاستأنف (و فى خبر صالح الهروى) المروى فى كتاب فضائل رجب عن الرضا عليه السلام : و من صام رجب كله خرج من ذنوبه كهيئته يوم ولدته امه و اعتق من النار و ادخل الجنة مع المصطفين الاخيار و عن مقنعة المفيد عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال من صام رجبا كله كتب الله له رضاه و من كتب له رضاه لم يعذبه .

(و عن مصباح الشيخ (قده) ان من صام الشهر كله اعتق الله الكريم رقبته من النار وقضى له حوائج الدنيا والآخرة وكتب فی الصديقين (و عن سلمان الفارسی) عن رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم فی حديث قال من صام رجبا كله انجاه الله من النار و اوجب له الجنة .

ويدل على استحباب يوم منه او من شعبان ، ما حكاه الصدوق فی المجالس فی حديث عن الصادق عن ابيه عن جده عليهم السلام عن النبی صلى الله عليه وآله وسلم قال من صام يوما من رجب ايمانا واحتسابا غفر له ومن صام يوما من شعبان ايمانا واحتسابا غفر له و نحو ذلك من الاخبار .

و يدل على استحباب صوم شعبان كله خبر عنبسة العابد المروی فی الكافی قال قبض النبی صلى الله عليه وآله و سلم على صوم شعبان و رمضان وثلاثة ايام من كل شهر اول خميس و اوسط اربعاء و آخر خميس و كان ابو جعفر وابو عبدالله يصومان ذلك ↓ (و خبر ابی سلمة) المروی فی المجالس قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله سلم لم يكن يصوم فی السنة شهرا تاما الاشعبان يصل بشهر رمضان (و خبر صفوان) المروی فی مصباح الشيخ قال قال لی ابو عبدالله عليه السلام حث من فی ناحيتك على صوم شعبان فقلت جعلت فداك ترى فيه شيئا فقال نعم ، ان رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم كان اذا رای هلال شعبان امر منادياً ينادی فی المدينة يا اهل يثرب انی رسول رسول الله اليكم، الا وان شعبان شهری فرحم الله من اعاننی على شهری - ثم قال - ان اميرالمؤمنين عليه السلام كان يقول ما فاتنی صوم شعبان منذ سمعت منادی رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ينادی فی شعبان و لن يفوتنی فی ايام حياتی شعبان ان شاء الله ثم كان يقول صوم شهرين متتابعين توبة من الله .

↑ و خبر فضيل بن يسار المروی فی الكافی عن الصادق عليه السلام قال و فرض الله فی السنة صوم شهر رمضان و سن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم صوم شعبان و ثلاثة ايام من كل شهر مثلی الفريضة فاجاز الله عز و جل له ذلك و فی خبر الحلبی المروی فی الكافی قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام هل صام احد من آبائك شعبان قط قال صامه خير آبائی رسول الله

ويدل على استحباب بعض ايامه ولو يوما و احدا غير واحد من الاخبار كخبر مروان بن مسلم المروى فى كتاب فضائل شعبان عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله شعبان شهرى و رمضان شهر الله فمن صام من شهرى يوما و جبت له الجنة و من صام منه يومين كان من رفقاء النبيين والصديقين يوم القيامة ومن صام الشهر كله و وصله بشهر رمضان كان ذلك توبة له من كل ذنب صغير او كبير ولو من دم حرام (و خبر العباس بن هلال) المروى فى العيون و الخصال قال سمعت ابا الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام يقول من صام من شعبان يوما واحد ابتغاء ثواب الله دخل الجنة ، و غير ذلك من الاخبار التى لاتحصى كثرة .

لكن ورد اخبار آخر فى النهى عن صوم شعبان وانه سئل عنه فقال ما صامه احد من الائمة (ففى الكافى) انه جاء فى صوم شعبان انه سئل عنه فقال ما صامه رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم و لا احد من آبائى ثم حمله (قده) على ارادة نفى الوجوب و انهم ما صاموه على ذلك الوجه بل على الاستحباب ، قال و ذلك ان قوماً قالوا ان صومه فرض مثل صوم شهر رمضان و ان من افطر يوما من شعبان وجبت عليه الكفارة و حمله الشيخ ايضا على نفى الوجوب و قال ان ابا الخطاب و اصحابه كانوا يذهبون الى ان صومه فرض واجب مثل شهر رمضان و ان من افطر فيه وجب عليه الكفارة .

و منها اول يوم من المحرم و ثالثه و سابعه .

ويدل على استحباب الصوم فى اليوم الاول منه ما ارسله فى الفقيه وقال روى ان فى اول يوم من المحرم دعا زكريا ربه عز وجل فمن صام ذلك اليوم استجاب الله له كما استجاب لزكريا عليه السلام ، و روى المفيد فى المقنعة مثله عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم (و عن المجالس و العيون) عن ابن شبيب عن الرضا عليه السلام قال عليه السلام ان هذا اليوم (يعنى اول المحرم) هو اليوم الذى دعا فيه زكريا ربه فقال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء، فاستجاب الله له وامر الملائكة فنادت زكريا وهو قائم يصلى فى المحراب ان الله يبشرك بيحيى ، من صام هذا اليوم ثم دعا الله عز و جل استجاب الله له كما

استجاب لزکریا .

و یدل علی استجاب یوم ثالثه ما رواه فی‌الاقبال عن النبی ﷺ ان من صام‌الیوم الثالث من المحرم استجیب دعوته ، و فی شرح النجاة للسید العقیلی (قده) ان فی‌الیوم الثالث من المحرم کان خلاص یوسف من الجب (اقول) و هو لا یدل علی استحباب صومه بالخصوص ، اللهم الا علی القول باستحباب صوم کل یوم شریف لما سنح فیه ، و لیس لاستحباب صوم سابعه بالخصوص خبر ، و لکن صاحب الجواهر عد صومه مما ثبت فیه التأکد من النصوص ، و قال فی النجاة ایضاً باستحبابه ـ کما فی المتن ، و قال السید الخونساری (قده) فی شرحه علی النجاة : و الظاهر انه سهو ، و الصحیح تاسعه کما یظهر من الروایات (انتهی) و لم یذکر المصنف استحباب صوم الیوم التاسع مع انه مروی (ففی خبر مسعدة بن صدقة) المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام عن ابیه ان علیاً علیه‌السلام قال صوموا العاشوراء التاسع والعاشر فانه یکفرذنوب سنة، و فی الحدائق : بل یستحب صوم المحرم تمامه کملا (اقول) و یمکن ان یستفاد استحباب صومه بتمامه عن غیر واحد من الاخبار کخبر نعمان بن سعدالمروی عن مقنعة المفید (قده) عن علی علیه‌السلام انه قال رسول الله ﷺ لرجل ان کنت صائما بعد شهر رمضان فصم المحرم فانه شهر تاب الله علی قوم و یتوب الله فیه علی آخرین .

و عن المفید (قده) فی‌کتاب حدائق الریاض ان من امکنه صوم المحرم فلیصم فانه یعصم صائمه من کل سیئة ، و عن النبی ﷺ ان افضل الصلوة بعد الفریضة الصلوة فی جوف اللیل و ان افضل الصوم من بعد شهر رمضان صوم شهر الله الذی یدعونه محرم .

بل المستفاد من بعض الاخبار استحباب صوم المحرم و لو یوما منه ففی النبوی) المروی فی‌الاقبال قال صلی‌الله‌علیه وآله من صام یوما من المحرم فله بکل یوم ثلاثون یوما (قال فی الاقبال) و روی من طرقهم علیهم‌السلام ان من صام یوما من المحرم محتسبا جعل الله بینه و بین جهنم جنة کما بین السماء و الارض « هذا کله فی غیر یوم

العاشوراء و اما فيه فسيأتى الكلام فيه فى الصيام المكروهة .

و منها التاسع و العشرون من ذى القعدة .

ففى مرسل الفقيه انه روى ان فى تسع و عشرين من ذىالقعدة انزلالله عزوجل الكعبة و هى اول رحمة نزلت فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و لا منافات بينهذا الخبر و بين مادل علىكون دحو الارض فىيوم الخامس والعشرين من ذى القعدة بامكان خلق الارض بقدر موضع الكعبة او لائم انزال الكعبة اليها و دحو الارض منها ثانيا و الله العالم بخلقه ، الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير .

و منها صوم ستة ايام بعد عيد الفطر بثلاثة ايام احد ها العيد .

لما فى خبر الزهدى المروى عن زين العابدين عليهالسلام فى الكافى و الفقيه قال فى عداد الصوم الذى صاحبه بالخيار : و صوم ستة ايام من شوال بعد شهر رمضان و النبوى العامى: من صام رمضان و اتبعه بست من شوال فكانما صامالدهر ، وقالالشهيد الثانى (قده) فى الروضة فمن صامها مع شهررمضان عدلت صيام السنة ثم قال وفىالخبر ان المواظبة عليها تعدل صوم الدهر و قال و علل فى بعض الاخبار بان الصدقة بعشر امثالها فيكون رمضان بعشرة اشهر و الستة بشهرين و ذلك تمامالسنة فدوام فعلهاكذلك يعدل صوم دهر الصائم » و اطلاق تلك الاخبار يقتضى عدم الفرق بين كون الستة متصلة بالعيد او منفصلة عنه ، الا ان اطلاقها يقيد بما يدل علىكراهة الصوم بعدالعيد بلافصل ففى خبر زياد عن الصادق عليه السلام لاصيام بعد الاضحى ثلاثة ايام و لا بعد الفطر ثلاثة ايام ، انها ايام اكل و شرب (و موثق حريز) عنه عليهالسلام اذا افطرت رمضان فلا تصومن بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلاثة مضين ، و عن الشيخ نفى استحباب هذه الستة و نقل عن بعض الاصحاب كراهتها مستدلا بهذه الاخبار (و يرد) بان الاخبار الدالة على الاستحباب ليست نصا فى الاتصال بيوم العيد بل تكون دلالتها بالاطلاق فيقيد اطلاقها بهذه الاخبار فلا موجب لطرح تلك الاخبار و الاخذ بهذه الاخبار الدالة على الكراهة ترجيحاً لها عليها و قال الشهيد الثانى فى الروضة : و التعليل (اى التعليل

بكون صوم هذه الستة مع صوم شهر رمضان معادل صوم الدهر) و ان اقتضى عدم الفرق بين صومها متوالية و متفرقة بعده بغير فصل ومتأخرة الا ان فى بعض الاخبار اعتبار القيد (يعنى قيد الاتصال و التوالى) ثم قال فيكون (يعنى الاتصال) فضيلة زائدة على القدر (انتهى) .

و لا يخفى انه ليس فى الاخبار ما يدل على اعتبار القيد بل الموجود هو ما يدل على الفصل و هو (قده) ابصر بما قال (وكيف كان) فالاولى جعل العيد من الثلاثة فيؤخر فى صوم السنة عن العيد بيومين .

و يدل على ذلك صحيح البجلى عن الصادق عليه السلام عن اليومين الذين بعد الفطر ايصام ام لا فقال عليه السلام اكره لك ان تصومهما » حيث انه يدل على كراهة صوم يومين بعد العيد و يصيرا مع انضمام العيد بها ثلاثة ايام ، لكن الظاهر من خبر زياد المتقدم هو الثلاثة بعد الفطر لا بعد الصوم من شهر رمضان كما لا يخفى على الناظر فى قوله و لا بعد الفطر ثلاثة ايام ، و صحيح البجلى لا يدل على انحصار الكراهة باليومين بعد العيد و الله العالم ـ هذا بالنسبة الى الاتصال بيوم العيد و الفصل عنه ـ و اما بالنسبة الى التوالى و التفرقة فالظاهر هو التخيير للاطلاق و عدم ما يوجب تقييده بالتوالى او التفرقة .

و منها يوم النصف من جمادى الاولى .

ذكره بعض الاصحاب و عده من الصوم المندوب فى الجواهر ، و قال بعضهم انه ليس على استحبابه خبر (اقول) و صرح الشيخ باستحبابه فى المصباح و قال بان فى النصف منه سنة ست و ثلاثين كان مولد ابى محمد على بن الحسين زين العابدين عليهما السلام و يستحب صيام هذا اليوم و فيه بعينه من هذا الشهر من هذه السنة كان فتح بصرة لامير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه (انتهى) و لعل ما ذكره كاف للحكم باستحبابه بناء على ثبوته بفتوى الفقيه لاجل قاعدة التسامح فى ادلة السنن .

مسئلة (١) لايجب اتمام صوم التطوع بالشروع فيه بل يجوز له الافطار الى الغروب و ان كان يكره بعد الزوال .

الصوم المندوب لا يصير بالشروع فيه واجبا الا اليوم الثالث من الاعتكاف على ما يأتى ، فلـه الافطار فى اى وقت شاء الى الغروب اجماعا بقسميه كمـا فـى الجواهر (و يدل عليه) من الاخبار صحيح جميل عن الصادق عليه السلام فى الذى يقضى شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس و ان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار. (وصحيح عبدالله بن سنان) عنه عليه السلام : صوم النافلة لك ان تفطر، الى غير ذلك من النصوص كخبر ابن عمار و خبر ابى بصير و خبر سماعة و نحوها التى لا معارض لها الا ما يتوهم من النهى عن ابطال العمل الذى مر غير مرة عدم دلالته على حرمة ابطال العمل برفع اليد عنه فى اثنائه فى الواجب فضلا عن المندوب، و لو فرض دلالته عليه لوجب تقييده بما عدا الصوم المندوب بالاخبار الدالة على جواز قطعه ، فلا ينبغى الاشكال فى جواز قطعه الى الغروب (و لكن يكره بعد الزوال) لخبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام قال الصائم تطوعا بالخيار ما بينه و بين نصف النهار فان انتصف النهار فقد وجب الصوم» بناء على حمله على الاولوية كما حمله الشيخ عليها فى التهذيب و الاستبصار و على تأكد الاستحباب .

(لا يقال) حمل الوجوب على الاستحباب حمل على خلاف الظاهر مع انه لا يثبت الكراهة حيث ان تأكد رجحان الفصل لا يوجب مرجوحية الترك .

(لانه يقال) تأكد الندب بالدلالة السياقية يدل على رجحان الفعل ومرجوحية الترك اذ ما كان فعله راجحا و تركه مرجوحا يكون آكد مما يكون فعله راجحا و لا يكون تركه مرجوحا .

و يمكن ان يستدل للكراهة بخبر معمر بن خلاد المروى فى التهذيب عن ابى الحسن عليه السلام قال كنت جالساً عنده آخر يوم من شعبان فلم اره صائما فاتوه بمائدة

فقال ادن - و كان ذلك بعد العصر - قلت له جعلت فداك صمت اليوم فقال لى و لم قلت جاء عن ابى عبدالله عليه السلام فى الذى يشك فيه انه قال يوم وفق له قال اليس تدرون انما ذلك اذا كان لا يعلم اهو من شعبان ام من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له فاما و ليس علة و لا شبهة فلا فقلت فافطر الان فقال لا فقلت و كذلك لنوافل ليس لى ان افطر بعد الظهر قال نعم » و ظهور قوله عليه السلام نعم فى انه ليس لك ان تفطر بعد الظهر غيرقابل للانكار ، و توهم كون المراد منه نعم لك ان تفطر بعيد فى الغاية فهو نهى عن الافطار بعدالزوال محمول على الكراهة بقرينة النص على جوازه الى الغروب فى الاخبار المتقدمة ، و المناقشة فيه باحتمال كون قوله نعم جوابا له بان لك الافطار بعد الزوال و اهية لانها خلاف الظاهر .

والانصاف تمامية هذا الاستدلال مضافاً الى فتوى الفقهاء بها وهى كافية فى اثبات الحكم غير الالزامى بدليل التسامح فى دليل السنن .

مسئلة ٢ يستحب للصائم تطوعاً قطع الصوم اذا دعاه اخوه المؤمن الى الطعام بل قيل بكراهته حينئذ

فى هذه المسئلة امور (الاول) يستحب للصائم المتطوع قطع الصوم اذا دعاه اخوه الى الطعام على ما هوالمشهور بين الاصحاب وقيل انه مما لا يوجد فيه الخلاف بل عن المعتبر دعوى الاتفاق عليه للنصوص الكثيرة الدالة عليه ففى خبر اسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قال افطارك لاخيك المؤمن افضل من صيامك تطوعاً (و خبر عبدالله بن جندب) عن بعض الصادقين عليهما السلام قال من دخل على اخيه و هو صائم تطوعاً فافطر كان له اجر لنيته و اجر لادخال السرور عليه و غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها .

(الثانى) الظاهر عدم الفرق فى استحباب قطع الصوم بين الصوم المستحب و بين الواجب الموسع فى زمان يجوز قطعه كقضاء شهر رمضان قبل الزوال فيما لم يصر مضيقاً بمجيئى الرمضان المستقبل وكالواجب غير المعين فيما اذا وجب كذلك بالاجارة

او النذر و شبهه و لوكان بعد الزوال و ذلك لا طلاق جملة من الاخبار كخبر نجم بن حطيم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسئله ان يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور فانه يحتسب له بذلك اليوم عشرة ايام و هوقول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها (و خبر داود الرقى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لافطارك فى منزل اخيك المسلم افضل من صيامك سبعين ضعفا اوتسعين ضعفا وخبر عبدالله بن جندب المروى فى الكافى قال قلت لابى الحسن الماضى عليه السلام ادخل على القوم و هم يأكلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل وخبر حسين بن حماد) المروى فى المحاسن قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لى افطر فقال ان كان ذلك احب اليه فافطر (و خبر السكونى) المروى فى المحاسن عن الصادق عليه السلام قال فطرك لاخيك المسلم (اى لاجله) و ادخالك السرور عليه اعظم اجراً من صيامك ، وغير ذلك من الاخبار بل فى بعض الاخبار التصريح بذلك فى الصوم الواجب .

(ففى خبر الخثعمى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينوى الصوم فيلقاه اخوه الذى هو على امره ايفطر قال عليه السلام ان كان تطوعا اجزئه و حسب له و ان كان قضاء فريضة قضاه .

(الثالث) لا فرق فى استحباب القطع بين ما اذا دعى الى طعام او ورد هو فى منزل من غير دعوة و ذلك لاطلاق غير واحد من تلك الاخبار او تصريح بعضها بدخول الصائم على اخيه ، الظاهر فى كونه من غير دعوته اليه كخبر جندب المتقدم فى الامر الاول الذى فيه من دخل على اخيه و هو صائم الى آخر الحديث و خبر حسين بن حماد المتقدم فى الامر الثانى الذى فيه ادخل على الرجل و انا صائم و خبر موسى بن بكر المروى فى المحاسن عن الكاظم عليه السلام قال فطرك لاخيك و ادخالك السرور عليه اعظم من الصيام و اعظم اجرا .

خلافا لما فى الحدائق من اختصاص الاستحباب بما اذا كان الدخول على الاخ عن دعوة و قال بانه المستفاد من الاخبار (اقول) ليس فى اخبار الباب على ما تصفحت

فى الوسائل خبر يشتمل على ذكر الدعوة الا خبر اسماعيل بن مهران المروى عن المحاسن عن الصادق عليه السلام حيث ان فيه : قلت لابى عبدالله عليه السلام يدعونى الرجل من اصحابنا و هو يوم صومى فقال عليه السلام اجبه و افطر .

(و لا يخفى) ان المستفاد منه و من سائر الاخبار هو التماس الافطار من الصائم و سرور الملتمس بافطاره و لا خصوصية لدعوته اياه ، مع ان القاعدة فى المندوبات ابقاء المطلق على اطلاقه و عدم حمله على المقيد ، فلا وجه لحمل مطلقات الباب على ما فى هذا الخبر و تخصيص الاستحباب بما اذا كان عن الدعوة كما لا يخفى .

(الرابع) لا فرق فى الاستحباب بين ما اذا هياء للصائم طعاما ام لا لاطلاق الاخبار المتقدمة و عدم ما يوجب تقييدها بصورة ما اذا هياء له الطعام و ان كانت عرف القضية بكون السئوال عن الافطار ينبغى ان يكون عند احضار شيىء للصائم حيث انه لامحل للسئوال عن الافطار بما للصائم نفسه كما لا يخفى .

(الخامس) لا فرق فى استحباب الافطار بين ما اذا يشق على سائل الافطار مخالفة الصائم و عدمه للاطلاق و لكن ما فى بعض تلك الاخبار التعليل بادخال السرور يؤمى الى اختصاص الندب بما يشق على سائل الافطار مخالفته بل فى خبر الحسين بن حماد المروى فى المحاسن عن الصادق ما يدل عليه ، و فيه ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لى افطر فقال عليه السلام ان كان ذلك احب اليه فافطر .

(السادس) المحكى عن الحلى(قده) اعتبار عدم الاعلام بالصوم فى افضلية الافطار و ذلك لما فى خبر جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام قال ايما رجل مؤمن دخل على اخيه و هو صائم فسئله الا كل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه بافطاره كتب الله جل ثناؤه له بذلك اليوم صيام سنة و مثله غيره (و لا يخفى) انه لا يستفاد منه اعتبار كتمان الصوم عن الصائم فى الاستحباب بل الظاهر منه كونه من قبيل المستحب فى المستحب ، مضافا الى ان فى غير واحد من الاخبار سئوال الافطار عن الصائم المنوط بعلمه بصيامه

فقى خبرا بن حطيم من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسئله ان يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور (الحديث) و نحوه غيره و هو كثير .

(السابع) اطلاق الاخبار المتقدمة يقتضى استحباب الافطار من الصائم اذا سئل عنه فيما يجوز له الافطار سواء كان قبل الزوال او بعده بل الخبر المروى عن عبدالله بن جندب المتقدم فى الامر الثانى صريح فى استحبابه بعد العصر اذ فيه ادخل على القوم و هم يا كلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل ، و لا منافاة بين كراهة الافطار فى الصوم المندوب بعد الزوال و بين استحبابه اذا سئله الاخ المؤمن لا نه بطرو فضيلة اجابة سئوال المؤمن و سروره بها يصير افضل و ان كان هو من حيث نفسه و مع قطع النظر عما يطرء عليه كان مرجوحاً (الثامن) الظاهر اعتبار كون الافطار بقصد اجابة سئوال السائل و ادخال السرور عليه فى استحبابه و ترتب الثواب عليه لا نه عبادة يتوقف ترتب الثواب عليها على القصد فلو افطر بعد السئوال عنه لا بقصد اجابة سئوال السائل بل لاجل اشتهاء الافطار فى نفسه لم يترتب عليه ثواب الاجابة و على ذلك يترتب صحة ما فى الحدائق من قوله و اما ما اشتهر فى هذه الاوقات سيما فى بلاد العجم من تعمد تفطير الصائم بشيى يدفع اليه من تمرة او يسير من الحلواء او نحو ذلك لاجل تحصيل الثواب بذلك فليس بداخل تحت هذه الاخبار ولا هومما يترتب عليه الثواب (انتهى) وان كان هو (قده) يذكر هذا الكلام متفرعا على ما اختاره من اعتبار الدعوة الى الطعام فى استحباب الافطار و قلنا بعدم اعتبارها فى الامر الثالث .

(التاسع) الاخبار الواردة فى المقام بين ما علق الاستحباب فيه على سئوال القوم كما فى خبر عبد الله بن جندب او سئوال الرجل كما فى خبر حسين بن حماد المتقدمين فى الامر الثانى و ما علق فيه على طلب الاخ الافطار من الصائم كخبر بن حطيم المتقدم فى الامر الثانى الذى فيه من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسئله (الحديث) و غير ذلك و ما علق فيه على سئوال الاخ المسلم كخبر داود الرقى المتقدم فى الامر الثانى

الذى فيه لافطارك فى منزل اخيك المسلم (الحديث) و غيره و ما علق فيه على سئوال الاخ المؤمن كخبر اسحاق بن عمار المتقدم فى الامر الاول و نحوه و لا اشكال فى اعتبار كون السائل مسلما و ان كان لفظ (الرجل) او (القوم) يشمل غير المسلم ايضا بل لفظ الاخ المطلق لو لا انصرافه الى المسلم وانما الكلام فى شموله لغير المؤمن بالمعنى الاخص او اختصاصه به فالمحكى عن المحقق و العلامة هو الاخير لكونه المنطبق من لفظة (الاخ) و لانه الذى جعل ذاك الحكم لرعايته و كان ادخال السرور فى قلبه باجابة ملتمسه افضل من الصوم و هذا هو الاقوى .

(الامر العاشر ـ وهو تمام الامور ـ المصرح به فى غير واحد من كتب الاصحاب كراهة اتمام الصوم و مخالفة السائل و ترك اجابته فى الافطار و قد عده المحقق فى الشرائع من الصوم المكروه و جعله الرابع من اقسامه و صرح بالكراهة ايضا العلامة و الشهيد قدس سرهما و اعترض عليهما المدارك بعدم الوقوف على ما يدل على الكراهة من النصوص و انما هى تدل على افضلية القطع و هى لا تستلزم كراهة عدمه ، و اجاب عنه فى الجواهر بامكان اثبات الكراهة بما دل على النهى عن معارضة المؤمن و ترك اجابته و بما فى خبر سماعة بن مهران اذا دخلت الى منزل اخيك فليس لك معه امر (و فى خبر الحسين بن حماد) اذا قال اخوك كل و انت صائم فكل ولا تلجئه الى ان يقسم عليك ، و كفى بذلك دليلا لمثلها .

(و لا يخفى ما فيه) لان ما يدل على النهى عن معارضة المؤمن لا يدل على النهى عن ترك الافطار ، حيث انه لا ينطبق عليه عنوان معارضته و ترك اجابته ـ و ان كان ملازماً معه ، و اسناد النهى المتعلق به الى ابقاء الصوم عرضى و يكون مجازاً من قبيل المجاز فى الاسناد ، و خبر سماعة لا يدل على كراهة الصوم بوجه من الوجوه اذ نفى الامر عمن ينزل فى منزل اخيه لا يدل على كراهة ما يصدر من النازل شرعاً ، و النهى عن الجاء الاخ الى القسم ليس نهياً عن الصوم حتى يصير الصوم به مكروهاً ، و عن بعض السادة فى شرحه على النجاة اثبات الكراهة بكون المراد منها فى العبادة هى اقلية

الثواب و النصوص الواردة فى المقام كلها تدل على افضلته الافطار عن الصوم فيتحقق معنى الكراهة اعنى كونها اقل ثواباً .

(و لا يجفى ما فيه) لان كلما يكون اقل ثواباً من شيىء اخر لا يكون مكروها و الا يلزم ان يكون الحج مثلا مكروها لان ثوابه اقل من الصلوة ، و هذا كما ترى ، بل الكراهة بمعنى اقل ثواباً تكون على ضابط يجيىء فى الصيام المكروهة عن قريب انشاء الله تعالى ، و هو لا ينطبق على المقام ، فالحق ان يقال ان امكن اثبات الكراهة بفتوى الفقيه بالكراهة من باب قاعدة التسامح امكن القول بكراهة الصوم بعد التماس الافطار لما عرفت من تصريح المحقق فى الشرايع بها و عده من اقسام الصوم المكروه، و سيجىء مزيد توضيح لذلك عنقريب ، و الله الهادى .

و اما المكروه منه بمعنى قلة الثواب ففى مواضع ايضا .

اعلم انه لما اعتبر الرجحان فى العبادة و هو لا يجتمع مع كراهتها المستلزم لمرجوحيتها فسروا و الكراهة فى العبادة بمعنى كونها اقل ثوابا وحيث يورد على هذا التفسير بوجوه من الايراد كلزوم اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتين فى الكراهة و الايجاب او الندب لان اقلية الثواب تنشاء عن وجود مفسدة فى الفعل و هو اى اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتين فى طلب الفعل و الترك الزاميا او غيره غير معقول بل لا يؤثر شيء منهما لو كانتا متساويين و يكون الحكم تابعا للاهم منهما لو كانت احديهما اهم و كلزوم كون النهى اخبارا باقلية الثواب لا انشاء وهوا مرغير معهود حيث اندلم يعهد استعمال الانشاء فى الاخبار و ان كثر استعمال الجملة الخبرية فى الانشاء بل قيل ان الانشاء بها آكد و كلزوم عدم الانضباط لا فى طرف المكروه ولا فى المستحب اذا الصلوة فى الحمام مثلا يكون اقل ثوابا من الصلوة فى البيت ويمكن ان تكون اكثر ثوابا فى مكان آخر اخس من الحمام و الصلوة فى البيت يلزم ان تكون مستحبة بالقياس الى الصلوة فى الحمام ومكروهة بالقياس الى الصلوة فى المسجد وكذا الصلوات فى المساجد

المتفاوتة فى الفضيلة مع انها لا تتصف بالكراهة اصلا كما ان الصلوة فى البيت لاتكون مكروهة قطعا .

فلا جرم و جهوه بما يسلم عن تلك الخلل و قالوا بان لماهية الصلوة مثلا قدرامن الثواب مترتبا على الاتيان بها للامتثال من دون دخل خصوصية الفرد المأتى به فى ذلك بحيث لو امكن تفكيك الطبيعة عن خصوصيات الفردية لكان ذاك الثواب مترتباً على اتيانها و يكون ضم الخصوصيات اليها ناشيا عن امتناع تحقق الطبيعة منفكة عنها و ضم الخصوصيات اليها فى مقام ترتب الثواب كضم الجدار الى الانسان فى كونه اجنبياً عنه وذلك كالصلوة فى البيت وقد تكون لطبيعة الصلاة باعتبار وجودها الخاص ثواباً زائداً على مايترتب على نفسها ناشياًعن وجودها الخاص وذلك كالصلوة فى المسجد اوالجماعة وقد يكون باعتبار وجودها الخاص ينقص عن ثوابها المترتب عليها من حيث هى صلوة فتصير اقل ثوابا مما لاتكون منضمة اليها فالصلوة المستحب فى المسجد بمعنى اكثرية ثوابها عما يترتب على طبيعتها المنفكة عن كافة الخصوصيات الفردية لاقتضاء زيادته على ما ترتب عليها بواسطة عارضها الخاص وهو كونها فى المسجد والصلوة المكروهة فى الحمام بمعنى اقلية توابها عما يترتب على نفسها بواسطة وجود المانع عما يترتب عليها من حيث نفسها وهو عارضها الخاص اعنى كونها فى الحمام وبذلك يندفع جميع الشكوك المذكورة بحذا فيرها حيث لا يلزم اجتماع المؤثرين فى الحكمين المتضادين و لا استعمال الانشاء فى الاخبار و تحقق الانضباط فى المستحب و المكروه و هذا معنى العبادة المكروهة و هو معنى قلة الثواب .

منها صوم عاشوراء .

اختلفوا فى حرمة صوم يوم العاشوراء و استحبابه او كراهته و منشاء الاختلاف فى ذلك هو الاختلاف فى الاخبار الواردة فى صومه وهى على ما اطلعت عليه على طوائف منها ما يدل بظاهره على الاستحباب .

كخبر ابى همام المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام قال صام رسول الله صلى الله عليه

يوم عاشوراء و خبر مسعدة بـن صدقة المروى فى التهذيب عن الصادق عن ابيه عن اميرالمؤمنين عليهم السلام قال صوموا العاشوراء التاسع والعاشر فانه يكفر ذنوب سنة .

و خبر القداح المروى فى التهذيب ايضا عن الصادق عن ابيه قال صيام يوم عاشوراء كفارة سنة .

و خبر جعفر بن عثمان المروى فيه ايضا عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله كثيرا ما ينقل يوم عاشوراء فى افواه الاطفال المراضع من ولـد فاطمه عليها السلام من ريقه فيقول لا تطعموهم شيئا الى الليل و كانوا يروون من ريق رسول الله صلى الله عليه و آله قال و كان (نت) الوحش تصوم يوم عاشوراء على عهد داود ۴ (و خبر كثيرالنواء) المروى فى التهذيب ايضا عن الباقر عليه السلام قال لزقت السفينه يوم عاشوراء على الجودى فامر نوح عليه السلام من معه من الجن و الانس ان يصوموا ذلك اليوم قال ابوجعفر عليه السلام اتدرون ما هذا اليوم هذا اليوم الذى تاب الله عزوجل فيه على آدم و حوا و هذا اليوم الذى فلق الله فيه البحر لبنى اسرائيل فاغرق فرعون و من معه و هذا اليوم الذى غلب فيه موسى عليه السلام فرعون و هذا اليوم الذى ولد فيه ابراهيم عليه السلام و هذا اليوم الذى تاب الله فيه على قوم يونس و هذا اليوم الذى ولد فيه عيسى بن مريم عليـه السلام و هـذا اليوم يقوم فيه القائم عليـه السلام (و فى حديث الزهرى) عن زين العابدين فى تقسيم الصيام عد صوم يوم العاشوراء من الصيام التى صاحبها بالخيار ان شاء صام و ان شاء افطر و منها ما يدل على المنع كخبر زرارة و ابى مسلم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان ترك و خبر ابان بن عبدالملك) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن صوم تاسوعا و عاشوراء من شهر المحرم فقال عليه السلام تاسوعا يوم حوصرفيه الحسين عليه السلام و اصحابه رضى الله عنهم بكربلاء و اجتمع عليه خيل اهل الشام و انا خوا عليه و فرح ابن مرجانة و عمر بن سعد بتوافر الخيل و كثرتها و استضعفوا فيه الحسين عليه السلام و اصحابه كرم الله وجوههم

و ايقنوا ان لا يأتى الحسين ناصر ولا يمده اهل العرق بابى المستضعف ثم قال و اما يوم عاشوراء فيوم اصيب فيه الحسين عليه السلام صريعا بين اصحابه و اصحابه صرعى حوله افصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما هو الا يوم حزن و مصيبة دخلت على اهل السماء و اهل الارض و جميع المؤمنين و يوم فرح و سرور لا بن مرجانة و آل زياد و اهل الشام غضب الله عليهم و على ذرياتهم و ذلك يوم بكت فيه (عليه) جميع بقاع الارض خلا بقعة الشام فمن صام اوتبرك بـه حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوط عليه و من ادخر الى منزله فيه ذخيرة اعقبه الله تعالى نفاقا فى قلبه الى يوم يلقاه و انتزع البركة عنه و عن اهل بيته و ولده و شاركه الشيطان فى جميع ذلك .

(و خبر زيد النرسى المروى فى الكافى ايضا عن الصادق قال عليه السلام من صامه (اى يوم عاشوراء) كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة و آل زياد قال قلت و ما كان حظهم من ذلك اليوم قال النار اعاذنا الله من النار و من عمل يقرب من النار .

و خبر نجبة ↓ عن الباقر عليـه السلام عن صوم يـوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان و المتروك بدعة قال نجبة فسئلت ابا عبدالله عليه السلام من بعـد ابيه عليه السلام عن ذلك فاجابنى بمثل جواب ابيه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزلت به كتاب و لاجرت به سنة الا سنة آل زياد بقتل الحسين بن على عليه السلام .

و خبر حريز عن زرارة عن الباقر و الصادق عليهما السلام قالا لا تصم (تصوموا) فـى يوم عاشوراء و لا عرفـة بمكـة و لا فى المدينة و لا فـى وطنك و لا فـى مصر من الامصار .

↓ نجبة بالنون و الجيم المفتوحتين و الباء الموحدة شيخ صادق و كان صديقا لعلى بن يقطين (وافى) .

(و خبر ابـى عنبر المروى فى المجالس عن الصادق عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء قال عليه‌السلام ذلك يوم قتل الحسين فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل امية نذرو انذرا ان قتل الحسين عليه السلام ان يتخذوا ذلك اليوم عيداً لهم يصومون فيه شكراً و يفرحون اولادهم فصارت فى آل ابى سفيان سنة الـى اليوم فلذلك يصومونـه و يد خلون على اهاليهم و عيالاتهم الفرح ذلك اليوم ثم قال ان الصوم لا يكون للمصيبة و لا يكون الا شكراً للسلامة و ان الحسين عليه‌السلام اصيب يوم عاشوراء فان كنت فيمن اصيب به فلا تصم وان كنت شامتا ممن سره سلامة بنى امية فصم شكراً لله تعالى.

و خبر جعفر بن عيسى .

المروى فى الكافى عن الرضا عليه‌السلام عن صوم يوم عاشوراء و ما يقول الناس فيه فقال عليه‌السلام عن صوم ابن مرجانة تسألنى ذلك يوم صامه الادعياء من آل زياد بقتل الحسين عليه‌السلام و هو يوم يتشائم به اهل الاسلام لا يصام و لا يتبرك به و يوم الاثنين يوم نحس قبض الله فيه نبيه صلى‌الله عليه و آله و ما اصيب آل محمد الا فى يوم الاثنين فتشائمنا به و تبرك به عدونا و يوم عاشوراء قتل‌الحسين عليه السلام و تبرك به ابن مرجانة و تشائم به آل محمد صلى الله عليه و آله فمن صامهما او تبرك بهما لقى الله تبارك و تعالى ممسوخ القلب و كان حشره مع الذين سنوا صومهما و التبرك بهما .

و المروى فى المجالس عن جبلة المكية قالت سمعت ميثم التمار يقول و الله لتقتلن هذه الامة ابن بنيها فى المحرم لعشر مضين منه و ليتخذن اعداء الله ذلك اليوم يوم بركة و ان ذلك لكائن قد سبق فى علم الله تعالى ذكره اعلم ذلك بعهـد عهد الى مولاى امير المؤمنين عليه السلام و لقد اخبر نى انه يبكى عليه‌كل شيىء حتى‌الوحوش فى الفلوات ، و الحيتان فى البحار و الطير فى جو السماء وتبكى عليه الشمس و القمر و النجوم و السماء و الارض و مؤمنوالانس و الجن وجميع ملائكة السموات و رضوان

و مالك و حملة العرش و تمطر السماء دماور مادائم قال وجبت لعنة الله على قتلة الحسين عليه السلام كما وجبت على المشركين الذين يجعلون مع الله الها آخر و كما وجبت على اليهود و النصارى و المجوس قالت جبلة فقلت له يا ميثم و كيف يتخذ الناس ذلك اليوم الذى يقتل فيه حسين بن على عليهما السلام يوم بركة فبكى ميثم رضى الله عنه ثم قال سيزعمون بحديث يضعونه انه اليوم الذى تاب الله فيه على آدم عليه السلام فانما تاب الله على آدم فى ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى قبل الله فيه توبة داود عليه السلام وانما قبل الله توبته فى ذى الحجة ويزعمون انه اليوم الذى اخرج الله فيه يونس من بطن الحوت و انما اخرجه الله من بطن الحوت فى ذى القعدة و يزعمون انه اليوم الذى استوت فيه سفينة نوح عليه السلام على الجودى و انما استوت على الجودى يوم الثامن عشر من ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى فلق الله فيه البحر لبنى اسرائيل وانما كان ذلك فى ربيع الاول (الحديث)

و منها خبر عبدالله بن سنان الذى رواه الشيخ مرسلا فى المصباح قال دخلت على ابى عبدالله عليه السلام يوم عاشوراء و دموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط فقلت مم بكائك فقال افى غفلة انت اما علمت ان الحسين عليه السلام اصيب فى مثل هذا اليوم فقلت ما قولك فى صومه فقال صمه من غير تبيت و افطره من غير تشميت و لا تجعله يوم كملا و ليكن افطارك بعد صلوة العصر بساعة على شربة من ماء فانه فى مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيجاء عن آل رسول الله الحديث) .

هذا ما وصل الينا من الاخبار فى صوم يوم العاشوراء و حمل بعض الطائفة الدالة على الاستحباب على التقية لموافقتها مع العامة و الاستناد فى بعض منها الى آبائهم عليهم السلام الغالب فيه كونه عن التقية لان فى بيان الحكم الواقعى من الامام لا يحتاج الى النقل عن امام آخر ففى النقل عنه ايماء الى التقية و ذلك كخبر ابى همام عن الكاظم عليه السلام الذى فيه اسناد صوم العاشوراء الى رسول الله صلى الله عليه وآله وخبر مسعدة الذى يروى الصادق عن ابيه عن امير المومنين عليه السلام و خبر القداح الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن ابيه .

و خبر جعفر بن عثمان الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن رسول الله ﷺ فعله فى اولاد فاطمة عليها السلام و اما خبر كثير النوا فليس فيه ذكر عن صوم يوم عاشوراء وليت شعرى لم جعلوه من الاخبار الدالة على استحباب صومه مع ما فى كثير النوا من الذم و انه كان بتريا عاميا † و قول الصادق عليه السلام فيه اللهم انى اليك من كثير النوا برئ فى الدنيا و الاخرة و قال ايضا ان الحكم بن عيئينة و سلمة و كثير النوا و ابا المقدام و التمار (يعنى سالما) اضلوا كثيرا ممن ضل من هؤلاء و انهم فيمن قال و من الناس من يقول امنا بالله و باليوم الاخر و ماهم بمؤمنين مع معارضة خبره مع المحكى عن ميثم و اسناد ميثم ما يحكيه النوا الى الوضع و الجعل مع جلالة قدره و قوله ان ما يحيكه مما يعلمه بعهد عهد اليه امير المومنين عليه السلام و قول الباقر عليه السلام فيه انه كان مومنا شاكرا فى الرجاء و صابرا فى البلاء و ان الباقر عليه السلام يحبه حبا شديدا و قد ثبت انه من حوارى امير المومنين عليه السلام و خواصه ولا ينبغى الاشكال فى ترجيح ما يحكيه على ما حكاه النوا و ان قول النوا ساقط بمعارضة ما يحكيه الميثم معه كما لا يخفى .

و حمل الشيخ اخبار الاستحباب على ما اذا كان الصوم على طريق الحزن بمصاب رسول الله صلى الله عليه و آله و الجزع لما حل بعترته و اخبار المنع على ما اذا كان على وجه التبرك .

و التحقيق ان يقال انه يختلف حكم صوم يوم العاشوراء باختلاف وقوعه فانه يمكن ان يقع على انحاء .

---

† البترية بضم الموحدة فرق من الزيدية قبل نسبوا الى المغيرة بن سعيد و لقبه الا بترو قيل هم اصحاب كثير النوا الحسن بن صالح و سالم بن ابى حفصة و الحكم بن عينية و سلمة بن كهيل و ابو المقدام ثابت الحداد و هم الذين دعوا الى ولاية على عليه السلام فخلطوها بولاية ابى بكر و عمر و يثبتون لهم الامامة و يبغضون عثمان و طلحة و الزبير و عايشة و يرون الخروج مع ولد على عليه السلام (مجمع البحرين)

منها ان يقع على وجه التبرك مثل ما وقع عن بنى امية و اتباعهم و لا اشكال فى حرمته لانه مضادة مع الله و مع رسوله و آل رسوله بل يمكن الحكم بكفر فاعله حيث انه يعمل ما علم بانه ليس من الدين بالضرورة و لا يقر عليه اذا كان شيعياً .

و منها ما اذا وقع بعنوان كونه مندوبا فى يوم عاشوراء بالخصوص كصوم يوم الغدير و نحوه من الايام التى يستحب صومها بالخصوص و الاقوى عدم استحبابه كذلك لعدم ما يدل عليه لكون الاخبار المجوزة كما ذكر قاصرة عن اثبات استحبابه بالخصوص لقوة احتمال كون صدورها للتقية مع مواظبة الائمة سلام الله عليهم اجمعين على ترك صومه و مواظبة المخالفين على فعله بحيث يعد تركه منهم عليهم السلام وفعله عن مخالفيهم من الشعار و ما اشتمل عليه الاخبار المانعة من متروكية صومه و من قوله عليه السلام فى خبر ابان بن عبد الملك : افصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم وما هو الا يوم حزن و مصيبة و قوله فيه : فمن صام او تبرك به حشره الله مع آل زياد حيث ان عطف او تبرك به على قوله من صام يدل على كون صومه و لو لم يكن لاجل التبرك به مرجوحا مسخوطا و منه يظهر بعد ما اختاره الشيخ فى التهذيب و الاستبصار من حمل الاخبار المانعة على ما اذا كان الصوم على وجه التبرك و الاخبار المجوزة على ما اذا كان على وجه الحزن اذ لا معنى لكون الصوم على وجه الحزن وقد صرح فى خبر ابى غندر بان الصوم لا يكون على وجه المصيبة و لا يكون الا شكراً للسلامة و كيف يصح مع تلك الجملة حمل الاخبار المجوزة على ما اذا كان الصوم على وجه المصيبة و بالجملة فالظاهر دلالة الاخبار المانعة على عدم استحباب صوم يوم العاشوراء بالخصوص و سقوط الاخبار المجوزة عن صحة التمسك بها على استحبابه بالخصوص لسقوط ما يمكن ان ينفى به احتمال كون صدورها عن التقية و فى صحته و بطلانه اذا اتى به بقصد كونه مستحبا بالخصوص وجهان مبنيان على عدم انطباق التشريع على العمل الخارجى و قصره على العمل الجانحى او انطباقه و صيرورة العمل الخارجى مصدا قاله و الاقوى هو الاخير كما حقق فى الاصول .

و منها ما اذا وقع بعنوان كونه مندوباً لا بالخصوص بل بعنوان كونه صوما مندوبا بالعموم و انه يستحب فى كل يوم لم يكن صومه محظورا كالعيدين و ايام التشريق لمن كان بمنى اذ لا شبهة فى ان صوم يوم العاشوراء ليس كصوم يوم العيدين بل يصح صومه واجبا كان او مندوباً على نحو مندوبية صوم كل يوم ماعدا الايام المحرمة صومه والاقوى جواز صومه كذلك و كونه مندوبا و مكروها بمعنى قلة ثوابه اما جوازه فلعموم ما يدل على جواز الصوم فى كل يوم ما عدا الايام المحظورة صومه و اما كونه مندوبا فلان الصوم عبادة لا تقع الا راجحا و لا اقل من كونه مندوبا لو لم يكن بواجب و اما كونه مكروها فلانطباق عنوان عليه يرجح به تركه على فعله او ملازمته مع عنوان كذلك بلا ان يصير فعله به مرجوحا بل هو باق على ما هو عليه من الرجحان من غير ان يحدث فيه منقصة او حزازه موجبة لتركه فلو فعله لكان فعله مستحبا و لو تركه لكان تركه ايضا مستحبا و ذاك العنوان المنطبق على الفعل او الملازم له هو عنوان التشبه ببنى امية و آل زياد لعنهم الله فيدخل ذلك فى باب التزاحم غاية الامر انه تزاحم بين النقيضين اذ التزاحم لا ينحصر بالضدين فيكون الحكم هو التخيير بين الفعل و الترك عند التساوى بينهما فيصير المكلف مخيرا بينهما كالتخيير بين الضدين عند التساوى وتعين الاهم منهما عند ترجيحه على الاخر و فى مثل صوم يوم العاشوراء الذى مما لا بدل له يكون اهمية الترك محرزة بمواظبة الائمة عليهم السلام و شيعتم عليه لكن اهمية الترك لا توجب بطلان الفعل بل لو وقع لوقع صحيحا لرجحان فعله ايضا و كونه موافقا للغرض كما انه عند تزاحم الضدين المستحبين مع كون احدهما اهم لو ترك الاهم و اتى بالمهم يكون كذلك .

فان قلت اذا كان الترك ارجح يكون الفعل مرجوحا لان ارجحية الترك هو عين مرجوحية الفعل بناء على ان الامر بالشيىء يقتضى المنع عن ضده العام الذى هو تركه على وجه العينية و مع مرجوحية الفعل بوجه غالب على رجحانه يصير رجحانه مغلوباً فلا يصح الامر به و لا يصير عبادة .

قلت ارجحية الترك يوجب مرجوحية الفعل اذا اوجب حزازة و منقصة له و اما مع عدمه فلا و لكن النهى عن فعله ح لابد و ان يكون ارشادا الى ارجحية تركه لالمصلحة فى الترك نفسه لانطباق عنوان عليه موجبا لارجحية تركه او لملازمته معه مع بقاء فعله على ما هو عليه من المصلحة و فيه بحث موكول الى الاصول فراجع فتحصل ان صوم يوم عاشوراء بعنوان كونه صوم يوم من الايام مستحب و ان كان الافضل تركه بذاك العنوان لاجل التشبه باعداء الدين و يدل على ذلك مرسل عبد الله بن سنان المتقدم ص٨٥ اذ هوحاكم على الطائفتين الاؤلين اعنى ما يدل على الاستحباب وعلى المنع بالحكومة بالمعنى الاخص اعنى كون الحاكم شارحا و مفسرا للمحكوم حيث ان ما فيه بيان للمراد من الطائفتين و ان الصوم المندوب اليه بالطائفة الاولى هو الصوم من غير تبيت و الافطار من غير تشميت و عدم كونه الصوم الكامل و كون الافطار بعد صلوة العصر بساعة على الماء وان الممنوع عنه بالطائفة الثانية هوالصوم الكامل بتبيت فى الليل و الافطار بعد الغروب فيدل على نحو الشرح و التفسير بكراهة الصوم الكامل على نحو صوم سابر الايام و حيث انه يقطع بصحته على تقدير وقوعه فلا جرم يلزم حمل الاخبار على الكراهة بمعنى اقلية الثواب فصوم يوم العاشوراء يعد من الصيام المكروهة هذا ما عندى فى هذه المسئلة رزقنا الله موالاة الحسين عليه السلام و موالاة اوليائه و معاداة اعدائه .

و منها صوم عرفة لمن خاف ان يضعفه عن الدعاء الذى هو افضل من الصوم و كذا مع الشك فى هلال ذى الحجة خوفا من ان يكون يوم العيد .

قد مر فى بيان الصيام المندوبة استحباب صوم عرفة بالخصوص لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء و لم يكن يومها مشكوكا و لم يكن الصائم ممن يتأسى به فيوهم الناظر اليه وجوبه و انه يكره فى الموارد الثلاثة و يدل على كراهته فى المورد الاول غير واحد من الاخبار .

كخبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم

عرفة فقال عليه السلام من قوى عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فانه يوم دعاء و مسئلة فصمه و ان خشيت ان تضعف من ذلك فلا تصمه .

و يدل على كراهته فيما يضعفه عن الدعاء و فى مورد الشك فى يومها خبر سدير المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سنة فقال كان ابى لا يصومه قلت و لم ذاك جعلت فداك قال ان يوم عرفة يوم دعاء ومسئلة و اتخوف ان يضعفنى عن الدعاء و اكره ان اصومه و اتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى و ليس بيوم صوم .

و يدل على المورد الثالث خبر سالم المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله الى على عليه السلام و حده و اوصى على عليه السلام الى الحسن و الحسين عليهما السلام جميعا فكان الحسن امامه فدخل رجل يوم عرفة على الحسن عليه السلام و هو يتغذى و الحسين عليه السلام صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن عليه السلام فدخل على الحسين عليه السلام يوم عرفة و هو يتغذى و على بن الحسين عليه السلام صائم فقال له الرجل انى دخلت على الحسن عليه السلام و هو يتغذى و انت صائم ثم دخلت عليك و انت مفطر فقال ان الحسن عليه السلام كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه سنة و ليتأسى به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومى سنة فتأسى الناس بى » قال فى الوسائل المقصود دفع توهم الناس وجوب صوم عرفة لا استحبابه انتهى .

و منها صوم الضيف بدون اذن مضيفه و الاحوط تركه مع نهيه بل الاحوط تركه مع عدم اذنه ايضا .

فى كراهة صوم الضيف مطلقا و لو مع نهى المضيف او حرمته بدون اذن مضيفه ولو مع عدم نهى المضيف عنه اوالتفصيل بين عدم اذنه فيكره اذا لم ينه عنه وبين النهى عنه فيحرم (وجوه) و اقوال والمشهور كراهته مطلقاً ولومع نهى المضيف عنه و استدلوا لها بخبر الزهرى المعروف عن زين العابدين عليه السلام وفيه والضيف لا يصوم تطوعاً الا باذن صاحبه قال رسول الله صلى الله عليه وآله و من نزل على قوم فلا يصومن تطوعاً الا باذنهم

و النهى فى وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام ولا يصوم الضيف تطوعا الا باذن صاحبه (و خبر فضيل بن يسار) عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله اذا ادخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من اهل دينه حتى يرحل عنهم و لا ينبغى للضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا الشيىء فيفسد عليهم و لا ينبغى لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهى الطعام فيتركه لهم .

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه الى ان قال و الا كان الضيف جاهلا» و ذلك بعد حمل النهى الوارد فى خبر الزهرى و فى وصية النبى صلى الله عليه و آله على الكراهة لعدم صلاحية خبر الزهرى سنداً لتقييد اصالة الجواز و اصالة عدم الاشتراط المستفادين من اطلاق الامر بالصوم و انه جنة من النار و ما ورد فى استحبابه تمام الايام الا العيد و ايام التشريق مع اشعار كلمة (و لا ينبغى) و التعليل الوارد فى خبر فضيل و قوله من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه و الا كان الضيف جاهلا فى خبر هشام على الكراهة و المحكى عن الشيخين و جاعة النهى عن صوم الضيف بدون اذن مضيفه و فى المعتبر و عن السرائر و النافع و الارشاد و غير ذلك انه لا يصح و فى المعتبر انه ما اتفق عليه علمائنا و اكثر علماء الاسلام و استدلوا بظاهر النهى فى خبر الزهرى و النبوى المروى فى وصية النبى صلى الله عليه و آله و الخبرين الاخيرين اعنى خبر فضيل و خبر هشام و قد عرفت عدم تمامية الاستدلال بالاولين اعنى خبر ازهرى و النبوى المروى فى وصية النبى لضعفهما سنداً ولا بالاخيرين دلالة بل اشعار هما على الكراهة و دعوى اتفاق العلماء فى المعتبر معارضة بدعوى اجماع الفقيه على الكراهة فهى ساقطة و لا سيما مع قيام الشهرة على خلافها و المصرح به فى الشرائع هو عدم انعقاد الصوم مع النهى والكراهة بدون اذن مضيفه وقد يستدل له بخبر هشام المتقدم بتقريب عدم تحقق الجهل من الضيف الابعد نهى مضيفه فان المراد بالجهل هو الجهل بحق المضيف و ما يجب رعايته من جانب ضيفه فان صام الضيف بدون اذن مضيفه و لم يعلم به المضيف لم ينكسر قلبه الا

اذ اقدم الى الضيف ما يتناوله و امتنع الضيف عنه لكنه غير لازم و هذا بخلاف ما اذا نهاه المضيف و لم ينته الضيف عنه حيث انه ينكسر قلب المضيف و يحصل الجهل بحقه و لا يخفى ما فيه من الوهن اذ لا يتعين الجهل ان يكون بهذا المعنى بل الظاهر من قوله عليه السلام من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعاً هو بيان المنافاة بين الذهاب الى الضيافة و بين الصوم لان مقتضى ورود الضيف على بيت المضيف هو تهيئة المضيف نزلاله لاكرامه و اذا حضره عند الضيف و لم يصل اليه يده ينكره المضيف و يقع في قلبه خيفة فالصوم لا يلايم الذهاب الى الضيافة و يكون جهلا بوظيفة الذهاب اليها و خارجا عن فقهها و هذا المعنى حاصل بالصوم لا يتوقف حصوله على نهى المضيف عنه نعم يرتفع باذنه فيه كما لا يخفى فالحق و هن هذا التفصيل بل اللازم هو اختيار احد القولين الاولين و ذلك لان الاخبار المتقدمة ان تمت دلالتها على المنع فلا يعتبر فيه النهى لانها تدل على اعتبار عدم الاذن الشامل للنهى و عدمه و ان منع عن العمل بها فاللازم هو القول بالصحة من غير فرق ايضا بين نهى المضيف عنه و عدمه و قد عرفت عدم امكان العمل بظاهرها لعدم تماميتها سندا او دلالة فالحق ما عليه المشهور من صحة صوم الضيف و لو مع نهى المضيف فضلا عما اذا كان مع عدمه لكن الاحتياط فيما اذا نهى عنه مما لا ينبغى تركه و ذلك لدعوى مثل المحقق الذى هو لسان الفقهاء و مترجمهم اتفاقهم على المنع بل الاحتياط فيا اذ لم يكن باذن المضيف و لولم ينه عنه ايضا حسن خروجا عن خلاف من منع عنه اخذا بظاهر ما فى خبر الزهرى و النبوى المحكى فى وصيته صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين عليه السلام .

و كيف كان فهل الممنوع منه تنزيها او تحريما اقدام الضيف على الصوم بعد صيرورته ضيفا كما اذا نوى الصوم بالليل فى حال كونه ضيفا مع عدم اذن المضيف او مع نهيه عنه و اما اذا ورد على المضيف صائما فلاكراهة و لا تحريم او مطلقاً و لو بورده على المضيف صائما احتمالاه اقواهما الاول و ذلك لدلالة الاخبار المتقدمة على المنع عن صوم الضيف لا المنع عن صيرورة الصائم ضيفا و لوسلم شمولها للمنع عن الابتداء بالصوم و عن استدامته فلا فرق بين المنع عن استدامته فيما

اذا صار ضيفا قبل الزوال او بعده فما يقال بكراهته اذا صار ضيفا قبل الزوال دون ما بعد الزوال لاطلاق كراهة الافطار بعد الزوال و شمول دليل كراهته لما اذ اصار ضيفا بعد الزوال ممنوع بان النسبة بين الاطلاقين اعنى اطلاق ما يدل على كراهة الافطار بعد الزوال و اطلاق ما يدل على المنع عن استدامة الصوم بعد صيرورته ضيفا هى بالعموم من وجه و مقتضاها هو سقوط كلا الاطلاقين فى مورد التعارض و العمل بالاصل فيه لا ترجيح اطلاق ما يدل على كراهة الافطار بعد الزوال كما هو واضح .

ومنها صوم الولد بدون اذن والده بل الاحوط تركه خصوصا مع النهى بل يحرم اذا كان ايذاء له من حيث شفقته عليه و الظاهر جريان الحكم فى ولد الولد بالنسبة الى الجد و الاولى مراعات اذن الوالدة و مع كونه ايذاء لها يحرم كما فى الوالد .

فى هذا المتن امور (الاول) المحكى عن الشرائع والقواعد والمنتهى والتذكرة كراهة صوم الولد من غير اذن والده .

لخبر هشام المتقدم فى صوم الضيف الذى فيه و من بر الولد ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه و امرهما الى ان قال و الا لكان الولد عاقا .

و خبر نشيط بن صالح المروى فى العلل و فيه من بر الوالدين ان لا يصوم تطوعا و لا يحج تطوعا و لا يصلى تطوعا الا باذن ابويه و امرهما بعد حملهما الكراهة لشهادة السياق على ذلك و دلالة خبر النشيط على تسوية ما ذكر فيه من الصوم و الحج و الصلوة فى ذلك مع عدم القائل بالحرمة فى الصلوة اصلا مضافا الى اصالة الجواز و اصالة عدم اشتراط صحة صوم الوالد باذن والده و الاطلاقات الدالة على استحباب الصوم و انه جنة من النار و حصر الصوم المحرم فى غير ذلك خلافا للمحكى عن النافع و التلخيص و التبصرة و الارشاد و شرحه للفخر و الدروس و غيرها فذهبوا الى حرمته لظهور النهى فى التحريم ودلالة خبر هشام على ان صومه من دون اذن والده من العقوق والعقوق محرم وسبب المحرم ايضا محرم و الاقوى هو الاول لضعف الخبرين سندا مع ما فيهما بالاشعار على الكراهة فلا يقاومان مع مادل على استحباب الصوم على الاطلاق

و منع كون الصوم فى الولد من دون اذن والده عقوقا اذ العقوق معنى عرفى لا يتحقق عندهم فى صوم الولد بمجرد عدم اذن الوالد له على الصوم و لا سيما مع عدم علمه به نعم مع منعه عنه تكون مخالفته عقوقا و لولم ينته الى ايذائه فلا يبعد القول بحرمته مع نهى الوالد عنه و كراهته مع عدم اذنه و الاحوط تركه مع عدم الاذن ايضا خروجا عن خلاف من حرمه مع ظهور الخبرين فى التحريم و الله العالم .

الامر الثانى يحرم صوم الولد اذا كان فيه ايذاء لوالده من حيث شفقته على ولده لحرمة ايذائه فيحرم الصوم الذى سبب له و توهم ان حرمته اذا كانت فيما يؤذى والده لكان اللازم حرمته اذا كان يؤذى به غيره لانه ايضا حرام اذ لا فرق فى حرمة الايذاء بين ايذاء الوالد او الاجنبى مدفوع بالمنع عن ايذاء الاجنبى بصوم الاجنبى و لذا قيدوا الايذاء بالصوم بما كان من حيث الشفقة على الصائم المختص بابويه او من كان مثلهما فى الشفقة عليه و الا فلا يتحقق الايذاء بصوم الاجنبى و على فرض تحققه فلا يكون حراما و لا يصح منع المكلف عن الصوم عند تأذى الاجنبى عن صومه كما لا يجوز منعه عن التصرف فى داره اذا كان تصرفه موجبا لايذاء جاره و بالجملة فلا اشكال فى حرمة صوم الولد اذا كان موجبا لايذاء والديه من حيث شفقتهما عليه (الامر الثالث) لا اشكال فى ثبوت الحكم كراهة او تحريما فى صوم الولد بلا واسطة من دون اذن ابيه بلا واسطة و اما اجرائه فى ولد الولد و ان نزل من غير اذن والده و ان علا ففيه اشكال من جهة احتمال شمول ما فى النص من لفظ الولد لولد الولد وان نزل والوالد للجد وان علا واحتمال انصرافه الى الولد والوالد بلا واسطة بل منع صدق الولد و الوالد على ما كان منهما مع الواسطة (الامر الرابع) لا اشكال فى حرمة صوم الولد اذا كان موجبا لا يذاء و الدته لحرمة ايذائها كايذاء الوالد و فى اجراء حكم الوالد على الوالدة مع عدم الايذاء احتمالان اقويها ذلك لما فى خبر هشام من التعبير بابويه فى قوله عليه السلام من بر الولد ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه و امرهما و كذا فى خبر نشيط من قوله من بر الوالدين ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه و امرهما و لم يذكر المصنف (قده) كراهة صوم المضيف من دون اذن ضيفه مع ان الخبر مشتمل عليه ايضا

ففى خبر الفضيل المتقدم و لا ينبغى لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهى الطعام فيتركه لهم .

و اما المحظور منه ففى مواضع ايضا .

قد يستشكل فى تصوير حرمة العبادة بالحرمة الذاتية لان عباديتها تتوقف على الاتيان بداعى الامر بها و الامر بها لا يجتمع مع النهى عنها فلا تكون محرمة بالحرمة الذاتية بل حرمتها لا تكون الا تشريعية و يندفع بانه فيما تكون عبادة بالذات كالسجود تصور الحرمة الذاتية بمكان من الامكان حيث انها فى كونها عبادة لا تحتاج الى الامر بها لكونها بذاتها عبادة فيصح تعلق النهى بها و فيما لا تكون عبادتها ذاتية و تتوقف فى صيرورتها عبادة الى تعلق الامر به لكى يؤتى بداعى الامر بها حتى تصير عبادة يكون النهى متعلقا بذات العمل الذى شرع نوعه لان يتعبد به و لو لم يكن نفس ذاك العمل المنهى عنه مشروعا فالمنهى عنه هو ذات العمل التى ليست مامورا بـه لكنها تكون عبادة لو لم يكن منهيا عنه و قد مر زيادة البحث فى ذلك فى احكام الحائض

احدها صوم العيدين الفطر و الاضحى و ان كان عن كفارة القتل فى اشهر الحرم و القول بجوازه للقائل شاذ و الرواية الدالة عليه ضعيفة سندا و دلالة .

لا خلاف فى حرمة صوم يومى العيدين و الاجماع عليه قائم بل حرمة صومهما ضرورى بين المسلمين و النصوص فى حرمته متظافرة ففى خبر الزهرى المعروف و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الاضحى و فى وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام المروية فى الفقيه قال صلى الله عليه و آله يا على صوم الفطر حرام و صوم يوم الاضحى حرام .

و فى خبر الحسين بن زيد المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهى عن صيام ستة ايام يوم الفطر و يوم الشك و يوم النحر و ايام التشريق و غير ذلك من الاخبار التى لاحاجة الى نقلها مع كثرتها و تظافرها

ولافرق فى حرمة صومهما بين القاتل فى اشهر الحرام و غيره لاطلاق النص والفتوى خلافا لما عن الشيخ و الصدوق و ابن حمزة من ان القاتل فى اشهر الحرم يصوم شهرين منها و ان دخل فيها العيد و ايام التشريق .

لخبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام عن رجل قتل رجلا خطاء فى الشهر الحرام قال عليه السلام و يغلظ عليه الدية و عليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين من اشهر الحرم قلت فانه يدخل فى هذا شيئى قال عليه السلام و ما هو قلت يوم العيد و ايام التشريق قال عليه السلام يصوم فانه حق لزمه .

و خبره الاخر المروى فى الكافى ايضا عن الباقر عليه السلام فى رجل قتل رجلا فى الحرم قال عليه دية و ثلث و يصوم شهرين متتابعين من اشهر الحرم و يعتق رقبة و يطعم ستين مسكينا قال قلت يدخل فى هذا شيئى قال و ما يدخل قلت العيدان و ايام التشريق قال يصومه فانه حق لزمه والاقوى هوالاول لمخالفة هذين الخبرين مع اجماع الاصحاب كما عن العلامة فى التذكرة و المنتهى و عن المعتبر انها شاذان نادران لا يقومان على تخصيص العموم المعلوم .

(اقول) مع ما فى الاول من ضعف السند لاشتمال طريقه على سهل بن زياد و هو ضعيف و ضعف دلالتهما معا لعدم التصريح فيهما بدخول العيد و ايام التشريق فى ايام الصوم بل يحتمل ان يراد منها عدم اخلال الافطار فيهما بالتتالى المعتبر فى صوم الشهرين مع ان دخول العيد و ايام التشريق فى صوم الشهرين المتتابعين غير لازم بناء على كون المراد من التتالى صوم شهر و يوم من شهر آخر لامكان الابتداء من اول ذى القعدة و اتصاله باليوم الاول من ذى الحجة فيحصل التتالى بالمعنى المذكور و لا يخفى ان ما عندى من نسخة الوسائل اثبت الخبر الاول هكذا (يصومه فانه حق يلزمه) مع الضمير المنصوب فى يصومه و فى الخبر الثانى يصوم من دون الضمير و لكن المذكور فى الجواهر عكس ذلك اعنى اثبات يصوم من دون الضمير فى الخبر الاول و مع الضمير المنصوب

فى الخبر الثانى و قال بعد نقل الخبر الثانى ما لفظه : بل ارادة صوم الشهرين و انه لا يضر هذا الفصل بالتتابع اظهر من الاول لاتحاد ضمير يصومه و المتقدم فيه العيدان مع انه ليس فى هذه الاشهر الا الاضحى الا ان يريد بالاخر يوم الغدير و انلم يحرم صومه انتهى و لا يخفى ما فى ارادة يوم الغدير من اليوم الاخر من البعد مع ان الخبر الثانى وارد فيمن قتل فى الحرم و لا يصح الاستدلال به لحكم من قتل فى شهر الحرام الا ان فى مجموع الكافى و التهذيب و الفقيه اربع روايات مشتملة على ضبط (يصومه) مع الضمير المنصوب فى الجميع و الله العالم .

الثانى صوم ايام التشريق و هى الحاد يعشر و الثانى عشر و الثالث عشر من ذى الحجة لمن كان بمنى و لا فرق على الاقوى بين الناسك و غيره .

لا خلاف فى تحريم صوم ايام التشريق فى الجملة بل ادعى عليه الاجماع فى المحكى عن الغنية و المعتبر و التذكرة و المنتهى .

و يدل عليه ما فى خبر الزهرى و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الاضحى و ثلاثة ايام من ايام التشريق .

و فى خبر زياد بن ابى الجلال عن الصادق عليه السلام لا تصم بعد الاضحى ثلاثة ايام و لا بعد الفطر ثلاثة ايام انها ايام اكل و شرب » الى غير ذلك من النصوص المطلقة الدالة على تحريم صيام ايام التشريق التى يجب تقييد ها بما يدل على من كان بمنى .

كصحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن صيام ايام التشريق قال عليه السلام اما بالامصار فلا بأس به و اما بمنى فلا و فى خبره الاخر المروى فى الفقيه عنه عليه السلام عن صيام ايام التشريق قال عليه السلام انما نهى رسول صلى الله عليه وآله عن صيامها بمنى فاما بغيرها فلا بأس .

و خبر منصور بن حازم المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام النحر بمنى ثلاثة

ايام فمن اراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة الايام و النحر بالامصار يوم فمن اراد ان يصوم صام من الغد مضافا الى دعوى الشهيد الثانى فى الروضة الاجماع على عدم الحرمة لمن لم يكن بمنى و ربما يوجه اطلاق من اطلق حرمة صومها ولم يقيدها بمن يكون بمنى بانه عبر بايام التشريق بلفظ الجمع و هو كاف فى التقييد بمن كان بمنى لان كلمة (ايام) جمع و اقل الجمع ثلاثة و ايام التشريق لايكون ثلاثة الا بمنى فانها فى غيرها يومان قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة و هو لطيف .

و هل الحكم بحرمته لمن كان بمنى يعم الناسك و غيره او يختص بالناسك .

و جهان بل قولان الاكثرون على الاول لاطلاق الاخبار المتقدمة وعدم ما يوجب تقييد ها بالناسك و المحكى عن العلامة هو الاخير و لا يخلو عن القرب لانسباق الاختصاص من تلك الاخبار و اشعار جملة اخرى منها بالتقية .

ففى مرسل الفقيه قال و عن النبى صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام انما كره الصيام فى ايام التشريق لان القوم زوار الله فهم فى ضيافته و لا ينبغى للضيف ان يصوم عند من زاره و اضافه و اشعاره باختصاص الحكم بالناسك ممن كان بمنى غير قابل للانكار بل يمكن دعوى ظهوره فيه كما لا يخفى على المتامل فى قوله عليه السلام لان القوم زوار الله فهم فى ضيافته حيث ان التعبير بالقوم و كونهم فى ضيافته تعالى ظاهر فى الناسكين و فى قرب الاسناد عن حماد بن عيسى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قال ابى قال على بعث رسول الله صلى الله عليه و آله بديل بن ورقاء الخزاعى على جمع اورق ↓ ايام منى فقال تنادى فى الناس الا لا تصوموا فانها ايام اكل و شرب و مرسل الصدوق فى المقنع قال روى ان النبى صلى الله عليه و آله بعث بديل بن ورقاء الخزاعى على جمل اورق و امره ان ينهى الناس عن صيام ايام منى هذا و لكن الاحوط لغير الناسك تركه فى ايام منى لعدم القائل بجوازه له قبل المحقق (قده) و انما قال به العلامة فى القواعد و الارشاد و لكنه استشكل فيه فى التحرير و التذكرة .

↓ و الا ورق من الابل الذى فى لونه سواد الى بياض ومنه جمل اورق (مجمع البحرين)

و فى كشف الغطاء تحريمه لمن كان بمكة و ليس له وجه الا دعوى انصراف الامصار و غير منى فى الاخبار الى غير مكة و لا يخفى ان دعواه فى كلمة غير منى ضعيفة فى الغاية بل هى فى كلمة الامصار ايضا كذلك .

(وكيف كان) فلم يحك فى حرمة صومه ممن يكون بمنى خلاف الا فى مواضع احدها ما تقدم ممن قتل فى اشهر الحرم من جواز صوم ايامه كفارة له و قد تقدم مع ما فيه (و ثانيها) ما عن ابن الجنيد من جواز صومها فى كفارة بدل الهدى ممن شرع فى الثلاثة يوم الروية او فاته تمام الثلاثة قبل الحج وقد تقدم مع ما فيه (وثالثها) ما عن الصدوق و والده و الشيخ و غيرهم من صوم اليوم الاخر من ايام التشريق وقد تقدم مع ما فيه و المراد بايام التشريق هو الحاد يعشر و الثانيعشر و الثالث عشر من ذى الحجة لمن كان بمنى والحاد يعشر والثانيعشر منه لغيره سمى بذلك لان لحوم الاضاحى كانت تشرق فيها اى تبسط فى الشمس لتجف او لان الضحايا لا تذبح و لا تنحر حتى تشرق الشمس اى تطلع .

الثالث صوم يوم الشك فى انه من شعبان او رمضان بنية انه من رمضان و اما بنية انه من شعبان فلا مانع منه كما مر .

و قد مر منا البحث عن ذلك مفصلا .

الرابع صوم وفاء نذر المعصية بان ينذر الصوم اذا تمكن من الحرام الفلانى او اذا ترك الواجب الفلانى يقصد بذلك الشكر على تيسره و اما اذا كان بقصد الزجر عنه فلا بأس به نعم يلحق بالاول فى الحرمة اذ انذر الصوم زجرا عن طاعة صدرت منه او عن معصية تركها .

نذر صوم فعل المعصية او ترك الطاعة يقع على وجوه منها ان ينذر الصوم اذا تمكن من الحرام الفلانى او ترك الواجب الفلانى شكرا بان يقول ان صادف لى شرب الخمر فى هذه الليلة او ترك الصلوة فيها لاصوم فى يوم كذا شكراً لفعل المعصية او لترك

الطاعة من غير فرق بين ان يكون المنذور صوم يوم من الايام اى يوم كان او يكون صوم يوم مخصوص كاول رجب مثلا و قال فى الجواهر و لا خلاف اجده فى حرمة الصوم بل نسبه بعضهم الى قطع الاصحاب .

(اقول) فلا ينبغى الاشكال فى بطلانه للنهى عنه الموجب للفساد و يدل على حرمته صريحا خبر الزهرى المروى عن زين العابدين عليه السلام و فيه و صوم نذر المعصية حرام (وخبر حماد بن عمرو) وانس بن محمد عن ابيه جميعا المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام قال و صوم نذر المعصية حرام (وخبر ابى حمزة) عن الباقر عليه السلام قال من صام شعبان كان طهر الله من كل زلة و وصمة قال قلت ما الوصمة قال اليمين فى المعصية و لا نذر فى المعصية » و النذر على المعصية يشمل ما اذا كان لفعل الحرام او ترك الواجب حيث ان تركه حرام و على كلا الحالين يكون اتيان المنذور معصية والمستفاد من هذه الاخبار ان حرمته ذاتية لا تشريعية فقط خلافا لما يظهر من الفاضل الهندى و اليه يلوح كلام صاحب المدارك ايضا حيث يقول لا ريب فى عدم انعقاد هذا النذر و تحريم الصوم على هذا الوجه لان الصوم يفتقر الى القربة و هذا مما لا يمكن التقرب به (انتهى) .

وانت ترى انه جعل المانع عن صحته هو عدم امكان التقرب به اذ الاتيان بالصوم شكرا على المعصية بفعل المحرم او ترك الواجب مناف مع اتيانه بداعى التقرب فى امتثال امر الشارع كما هو واضح ، ولازم ذلك هو صحته لو امكن ان يؤتى بداع قربى كما فى حال النسيان او الغفلة ان امكن الاتيان به معهما ، و هذا بخلاف ما لو كان حراما ذاتيا كالصوم فى العيدين او صوم المرئة فى حال الحيض حيث انه حرام و ان اتى به بداع قربى فى حال الغفلة او النسيان .

(و يدل) على كون حرمته ذاتية مضافا الى الاخبار المتقدمة صحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن امرئة جعلت مالها هديا و كل مملوك لها حراً ان كلمت اختها ابداً قال تكلمها و ليس هذا بشيىء انما هذا و شبهه من خطوات

الشياطين» مع انه يرد على البناء على فساده بكون حرمته تشريعية مانعة عن قصد التقرب به لزوم تعميم الحكم ببطلان كل صوم منذور لم ينعقد نذره و لو لم يكن نذره شكرا على المعصية و الالتزام به مشكل لانه مبنى على تعلق الامر النذرى الجائى من قبل وجوب الوفاء به بالمنذور فى رتبة الامر المتعلق بالمنذور لو لا النذر لكى يأخذ كل واحد منهما ما لا اقتضاء فيه عما يقتضيه الاخر من الوجوب و التعبدية فيما اذا كان الامر الاصلى تعبديا ندبيا حيث انه لا اقتضاء فيه بالنسبة الى الوجوب كما ان الامر النذرى وجوبى لااقتضاء فيه بالنسبته التعبدية فيصير المامور به بالامرين حينئذ واجبا تعبديا لكن فيما اذا انعقد النذر لا مع عدم انعقاده فيكون الاتيان به وفاء بالنذر تشريعا محرما و هذا بخلاف ما اذا تعلق النذر بما هو مأمور به بامره الاصلى حيث يؤخذ امره فى موضوع الامر النذرى كالامر الجائى من قبل الاجارة حيث ان الاجير يصير اجيرا فى الاتيان بما هو مامور به بالامر الاصلى و لذا يجب قصد امتثاله فيما يمكن قصد امتثاله بمعنى كون العمل المامور به قابلا للنيابة فان الامر الجائى من الالتزام بعقد الاجارة يكون فى طول الامر المتعلق بالعمل ولا يمس بكرامته اصلا و عدم انعقاد النذر حينئذ لا يضر بصحة العمل بل يصير العمل حينئذ صحيحا كالصادر من المتبرع بداعى امره الاصلى الندبى التعبدى فان قلت اضمحلال ندبية الامر الندبى و تلونه بلون الوجوب الناشى من الامر النذرى الوجوبى بعد اتحادهما وصيرورتهما امرا واحدا وجوبيا تعبديا متوقف على انعقاد النذر و المفروض هو صحة المنذور عند عدم انعقاده و مع عدمه فلا يتحول الامر الاصلى عما هو من كونه مندوبا بالامر الندبى التعبدى فيصح الاتيان به مع عدم انعقاد النذر قلت المفروض كون الاتيان به بداعى وجوبه التعبدى الناشى وجوبه من الامر النذرى و تعبديته من الامر الندبى الاصلى بحيث لو كان باقيا على ندبيته لما كان ياتى به و المفروض عدم وجوبه كذلك لعدم انعقاد النذر فلا يمكن الاتيان به بداعى التقرب به و لكن الكلام بعد لا يخلو عن الخلل اذ مع طولية الامرين ايضا يكون الاتيان به بداعى امره النذرى بحيث لولاه لم يكن الامر المتعلق به عباديا داعيا للاتيان به و عليه فاللازم هو الحكم بالبطلان عند عدم انعقاد النذر

ولو لم يكن عدم انعقاده لاجل كون المنذور معصية هذا كله تمام البحث فى حرمة المنذور والظاهر كون النذر ايضا حراما اذ انشائه بعنوان التقرب به حرام لكونه تشريعا محرما بناء على سراية التشريع الى العمل الخارجى و صيرورة العمل حراما كحرمة قصده اى البناء و الالتزام بمشروعيته و ليس هو كنية المعصية التى يعفوالله عنها اذا لم يصدر منها كما ربما يلوح اليه ما يظهر من بعض المتأخرين و لعل نظره (قده) الى المنع عن صيرورة العمل الخارجى تشريعا و فيه ما لا يخفى و الله العالم .

(و منها) اى من انحاء نذر الصوم للمعصية ان ينذره زجرا عن طاعة صدرت منه او عن معصية تركها و هذا كالاول و انما الفرق بينهما ان النذر فى الاول معلق على فعل المعصية او ترك الطاعة و يكون الاتيان بالمنذور عند حصول المعلق عليه شكرا لحصوله من فعل المعصية او ترك الطاعة و فى الثانى منجز لا تعليق فيه و يكون اتيان المنذور زجرا لتحقق الطاعة منه او ترك المعصية عنه (وكيف كان) فحكمه حكم الاول فى حرمة النذر و المنذور معا بالادلة المتقدمة .

و منها ما اذا علق النذر على فعل المعصية او ترك الطاعة زجراً و لا ريب فى انعقاده و صحة الصوم المنذور لخروجه عن نذر المعصية كما هو واضح ثم ان العهد و اليمين كالنذر فى جميع ذلك .

الخامس صوم الصمت بان ينوى فى صومه السكوت من الكلام فى تمام النهار او بعضه بجعله فى نيته من قيود صومه و اما اذا لم يجعله قيدا و ان صمت فلا بأس به بل و ان كان بانيا على ذلك اذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيدا فى صومه .

لا اشكال فى حرمة صوم الصمت و بطلانه فى الجملة و عن التذكرة و المنتهى و غيرهما ان على حرمته اجماع علمائنا .

و يدل عليه من النصوص خبر زرارة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى حديث قال ولا صمت يوما الى الليل (و خبر الزهرى) المعروف عن زين العابدين عليه السلام و فيه و صوم الصمت حرام (و المروى عن حماد و انس جميعا عن الصادق

علیه السلام عن آبائه علیهم السلام فی وصیة النبی لعلی علیهما السلام قال صلی الله علیه و آله و لا صمت یوما الی اللیل الی ان قال وصوم الصمت حرام (وما فی معانی الاخبار و الخصال) عن زین العابدین علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله لیس فی امتی رهبانیة و لا سیاحة و لا ذم یعنی السکوت .

و ینبغی التفصیل فی اقسام صوم الصمت فانه یقع علی انحاء (منها) ما اذا جعل الصمت صفة الصوم و قیداً له و نوی الصوم الذی یکون التکلم من مفطراته فیقصد الامساك عنه کالامساك عن بقیة مفطراته سواء کان القید اعنی الصمت الذی جعله قیدا للصوم و نوی الصوم المقید به قید اله فی تمام النهار او فی بعضه فالظاهر فساد الصوم فی هذا النحو لعدم الامر به بهذا النحو ای بنحو یکون الامساك من الکلام من احد اجزائه و الکلام کالاکل و الشرب وسائر المفطرات من مفطراته وعدم قصد امتثال الامر المتعلق بالصوم و هو الصوم الذی لا یکون مقیدا و متصفا بصفة کونه بالامساك من الکلام و هذا معنی ما قاله المصنف (قده) بجعله فی نیته من قیود صومه .

و صرح فی المدارك بان ظاهر الاصحاب ان الصوم علی هذا الوجه یقع فاسدا لمکان النهی لکنه (قده) احتمل الصحة قال لصدق الامتثال بالامساك عن المفطرات و توجه النهی الی الصمت المنوی و نیته و هو خارج عن حقیقة العبادة ولا یخفی ما فیه لان مبنی الفساد ان کان النص و معقد الاجماع فالظاهر منهما هو توجه النهی الی الصوم المقید لا الی قیده و صفته فیکون مما تعلق النهی بالعبادة لقیده لا انه تعلق بقیده و بینهما من الفرق مالا یخفی و ان کان مبناه هو التشریع فالتحقیق هو الفساد لان ما تعلق به الامر لایکون منویا ولا قصد امتثال امره و ما نواه لایکون مامورا به ولایکون امتثاله امتثالا للامر المتوجه الیه مع ان قوله بخروج النیة عن حقیقة العبادة ممنوع بما تحقق من دخولها فیها ولو بامر آخر علی نحو نتیجة التقیید حسبما فصل فی الاصول.

(و منها) ما اذا ترك التکلم و لو فی تمام النهار من دون اخذ ترکه وصفاً للصوم

و لا ادخال تركه فى نية الصوم و هذا النحو من الصوم لا يكون فاسدا لعدم كونه منهيا عنه فهو جائز بل هو افضل لما ورد فى النصوص فى آداب الصوم من استحباب ترك التكلم (ففى خبر جابر) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لجابر بن عبدالله يا جابر هذا شهر رمضان من صام نهاره و قام وردا من ليله و عف بطنه و فرجه و كف لسانه خرج من ذنوبه كخروجه من الشهر و فى خبر الجراح المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ان الصيام ليس من الطعام و الشراب وحده ثم قال قالت مريم انى نذرت للرحمن صوما اى صوما و صمتا (و فى نسخة اخرى) اى صمتا فاذا صمتم فاحفظوا السنتكم (الحديث) .

(و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب) عن الصادق عليه السلام قال الصيام ليس من الطعام و الشراب و الانسان ينبغى ان يحفظ لسانه من اللغو و الباطل فى رمضان و غيره (و المرسل المروى) فى المقنعة عن امير المومنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صام شهر رمضان ايمانا و احتسابا وكف سمعه و بصره و لسانه عن الناس قبل الله صومه (الحديث) .

و فى نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن الصادق عليه السلام و فيه الزم ما استطعت من الصمت و السكوت الاعن ذكر الله تعالى .

(و فى خبر آخر) عنه فى النوادر ايضا انما للصوم شرط يحتاج ان يحفظ حتى يتم الصوم و هو الصمت الداخل اما تسمع قول مريم بنت عمران : انى نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا يعنى صمتا فاذا صمتم فاحفظوا السنتكم من الكذب الى ان قال و الزموا الصمت و السكوت الى ان قال و واليت فى صومك بالصمت من جميع الجهات مما قد نهاك الله عنه فى السر و العلانية و غير ذلك من الاخبار الكثيرة .

و كان مولانا زين العابدين عليه السلام لما يدخل شهر رمضان لا يتكلم الا بالدعاء و التسبيح و الاستغفار و التكبير .

(و بالجملة) فلا ينبغى التامل فى افضلية الصمت عن التكلم مطلقا لا سيما فى حال الصوم عن المباح فضلا عن المرجوح لا سيما عن الحرام و فقنا الله لما يحب و يرضاه منا و هذا ما اشار اليه المصنف (قده) بقوله و اما اذا لم يجعله قيدا و ان صمت فلا باس به .

(و منها) ما اذا ادخل الصمت فى نية الصوم بان نوى الصوم و الصمت بنية واحدة و ضم احدهما الى الاخر فى النية لكن لا بجعل الصمت صفة و قيدا للصوم بل بلحاظ كون كل واحد مغائراً مع الاخر على نحو اين هو من صاحبه الا انه نواها بنية واحدة متعلقة به و بالصوم والظاهر ان نيته كذلك حرام اذا لم يتعلق بالصمت غرض صحيح يوجبه او يندبه لان الصمت من دون غرض صحيح تشريع محرم ولو كان بنية مستقلة لكن انضمامه الى الصوم فى نيتهما بنية واحدة لا يوجب بطلان الصوم لان النهى بامر خارج عن العبادة اما فى المنوى اعنى الصمت والصوم فواضح حيث لم يجعل الصمت قيدا للصوم واما فى النية فلانها من حيث هى متعلقة بالصوم لا تكون منهيا عنها و ان تعلق بها النهى من حيث هى متعلقة بالصمت و ربما يشكل بانه مع التشريع لا امر به كذلك فعدم الصحة لعدم الامر به و لا يخفى ما فيه من الوهن والى هذا النوع اشار المصنف (قده) بقوله بل و ان كان بانيا على ذلك اذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيدا فى صومه .

(و منها) الصمت عن الكلام فقط دون سائر المفطرات و هو كان مشروعا فى شريعة بنى اسرائيل و به فسر قوله تعالى ، فاما ترين من البشرا حدا فقولى انى نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا» الا انه منسوخ فى شريعتنا فلو نواه بقصد مشروعيته يكون تشريعا محرما (نعم) لا باس بترك الكلام اذا كان فيه غرض صحيح ولم يتعرض له المصنف فى المتن لانه خارج عن الصوم المعهود قال فى الجواهر و هو (اى هذا النوع من الصمت) غير مراد هنا ضرورة كون المراد بيان انواع الصوم بالمعنى المعروف دون هذا المعنى و ان كان هو حراما ايضا اذا لم يتعلق به غرض صحيح يوجبه او يندبه

انتهى و وجه حرمته هو ما بيناه من كونه تشريعا محرما .

الثامن صوم الوصال و هو صوم يوم و ليلة الى السحر او صوم يومين بلا افطار فى البين و اما لو اخر الافطار الى السحر او الى الليلة الثانية مع عدم قصد جعل تركه جزء من الصوم فلا باس به و ان كان الاحوط عدم التاخير الى السحر مطلقا .

لا اشكال بل لا خلاف فى حرمة صوم الوصال فى الجملة و نسبة جوازه الى ابن الجنيد غير ثابتة و على تقدير الثبوت فمخالفته غير مضر بانعقاد الاجماع لعدم نقل الخلاف عمن عداه و على تقدير ضرره بالاجماع فالنصوص الواردة فى حرمته كافية فى اثبات حرمته .

(ففى خبر زرارة) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال لا وصال فى صيام و مثله خبر منصور بن حازم المروى فى الكافى و الامالى و خبر حماد و انس جميعا عن الصادق عليه السلام عن ابائه عليهم السلام فى وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام قال و لا وصال فى صيام الى ان قال و صوم الوصال حرام و غير ذلك من الاخبار .

(وكيف كان) فلا اشكال فى حرمته و انما الكلام فى موضوعه و عن الشيخ فى المبسوط و النهاية هو ان ينوى الامساك عن المفطرات الى وقت السحر و يدخل بعض الليل فى صومه بالنية و هو بهذا المعنى حرام قطعا .

و يدل على حرمته (مضافا الى كونه تشريعا محرما لاتفاق المسلمين على انتهاء وقت الصوم بانتهاء النهار و ان اختلفوا فى انتهاء النهار فيكون ادخال شيء من الليل فى الصوم تشريعا محرما) صحيح الحلبى المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال الوصال فى الصيام ان يجعل عشاه سحوره ↓ (و خبر حفص) المروى فى الكافى عنه

↓ العشاء بفتح عين المهملة و المد طعام العشى و السحور بالفتح ما يتسحر به .

عليه‌السلام الواصل فى ألصيام يصوم يوما و ليلة و يفطر فى السحر .

و عن اقتصاد الشيخ و ابن ادريس هو ان يصوم يومين من غير ان يفطر بينهما ليلا و هو بهذا المعنى ايضا حرام لكونه تشريعا مضافا الى خبر محمد بن سليمان عن ابيه المروى فى الوسائل عن الصادق عليه‌السلام عن صوم شعبان ورمضان لا.. يفصل بينهما قال عليه‌السلام اذا افطر فى الليل فهو فصل قال و انما قال رسول الله صلى الله عليه و آله لا وصال فى صيام يعنى لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير افطار و قد يستحب للعبد ان لا يدع السحور (و خبر زرازة) المروى فى آخر السرائر من كتاب حريز عن الباقر عليه‌السلام قال و لا قران بين صومين .

و ذهب الشهيد الثانى (قده) فى الروضة الى انه اعم من الامرين ، جمعا بين النصوص ، و قال فى الوسائل تفسير الوصال بالتفسيرين يدل على حصوله و صدقه بكل واحد منهما (اقول) و هذا هو الاقوى و العبارة الجامعة للمعنيين ان يقال ان الوصال عبارة عن ادخال امساك شيى من غير صوم يومه فى صومه بالنية سواء كان امساك شيى من اليل او امساك صوم الغد و انما قلنا بالنية لان ترك الافطار فى الليل ليس حراما و فعل المفطر فيه ليس بواجب ما لم ينو تركه فى صومه فلا باس بتاخير الافطار الى السحر بل الى الليلة الثانية مع عدم النية (و عن المدارك) انه مما قطع به الاصحاب و لكنه (قده) قال ان الاحتياط يقتضى اجتناب ذلك اذ المستفاد من الرواية تحقق الوصال بتاخير الافطار الى السحر مطلقا اقول و لعله اراد من الرواية صحيح المجلسى المتقدم الذى فيه الوصال فى الصيام ان يجعل عشاه سحوره فانه يمكن ان يدعى اطلاقه لما لم ينو ترك المفطر فى شيى من الليل فى وقت النية و يمكن ان يستدل لذلك بالاية الشريفة : و اتموا الصيام الى الليل » وما فى خبر ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام وقت سقوط القرص و وجوب الافطار من الصيام (الحديث) و قد تقدم

و بما فى خبر زرارة و فضيل المروى فى الفقيه عن الباقر عليه‌السلام فى حديث

فضل البدء بالصلوة و سؤال المروى لم ذلك قال عليه السلام لانه قد حضرك فرضان الافطار و الصلوة فابدء بافضلهما و افضلهما الصلوة و قد استدل به فى الوسائل على حرمة صوم الوصال لدلالته على وجوب الافطار الدال على حرمة تركه و لكن الاقوى عدم وجوب الافطار لاصالة الاباحة عن وجوبه مع عدم الدليل عليه للمنع عن دلالة ما استدل له فان الظاهر من النصوص ملاحظة النية التى هى معتبرة فى مفهوم الصيام شرعا فمجرد ترك الافطار فى الليل او تاخيره عن اول الليل الى السحر لا يصدق عليه الصوم حتى يصير محرما فالمستفاد من صحيح المجلسى فى تفسير الوصال بجعل العشاء سحورا هو جعله كذلك بالنية فلا اطلاق له حتى بعم ما اذا كان بلانية ادخاله فى الصوم و منه يظهر ان وجوب الافطار المذكور فى خبر ابن ابى عمير وخبر زرارة وفضيل هو وجوبه عن الصوم الشرعى المتقوم بالنية لا مطلق الامساك بلانية للصوم اصلا والاية المباركة تدل على عدم وجوب الصوم بعد دخول الليل لا على وجوب الافطار بعده ولكن رعاية الاحتياط فى ذلك حسن ايضا و لذا قال المصنف (قده) بان الاحوط عدم التاخير الى السحر مطلقا و الله العالم .

السابع صوم الزوجة مع المزاحمة لحق الزوج و الاحوط تركه بلا اذن منه بل لا يترك الاحتياط مع نهيه عنه و ان لم يكن مزاحما لحقه .

و الكلام فى جواز صوم التطوع للزوجة و صحته منها او حرمته عليها و عدم صحته تارة يقع بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة و اخرى بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار الواردة فى المقام .

اما الاول فبسط الكلام فيه ان يقال لا يخلو اما ان يكون صومها علة تامة لتركها ما يجب قيامها به من تسليم نفسها الى زوجها لكى يتمتع بها بحيث يغدو عليها ويروح كما اذا كان تركها التسليم متوقفا على صومها بحيث لولاه لم يمكنها تركه ويتحقق منها التسليم قهرا (و اما ان لا يكون كذلك) بل كانت بحيث لو ترك الصوم امكنها ترك التسليم بالاشتغال بضد آخر غير الصوم فعلى الاول يصير الصوم حراما عليها لترتب ترك

التسليم الواجب عليها مع ان تركه حرام عليها لان الامر بالتسليم يقتضى النهى عن تركه حيث ان الامر بالشيى يقتضى النهى عن ضده العام و هو نقيضه فيصير حراما وهو اى ترك التسليم مما يترتب على الصوم لكون الصوم علة تامة له على ما هو المفروض فيصير الصوم حراما لان العلة التامة للحرام حرام على ما ثبت فى البحث عن مقدمة الواجب و مع حرمته يكون باطلا لان النهى فى العبادات يقتضى الفساد و على الثانى يكون حرمة الصوم عليها مبنيا على اقتضاء الامر بالشيىء للنهى عن ضده الخاص و هو ممنوع لبطلان مقدمية فعل الضد لترك ضده فلا موجب لفساده فيصح منها و يترتب عليه الثواب و ان كانت عاصية بترك تسليم نفسها الى زوجها لان يتمتع بها متى شاء هذا اذا كان صومها مانعا عن استمتاع زوجها منها فالحق صحة صومها لان منافعها ملك لها لا تخرج عن ملكها و سلطنتها بالزوجية كما فى الاولاد بالنسبة الى ابويها و ليست هى كالمملوك بالنسبة الى مولاه او الاجير بالنسبة الى مستاجره فلا مانع لها فى ان تتصرف فى نفسها او مالها ما تقتضيه سلطنتها عليهما الا ما كان مزاحما لحق زوجها او حق آخر المفروض انتفائه فلها السلطنة على نفسها تفعل ما تشاء و لا فرق فى ذلك بين ان ياذنها زوجها او لم ياذنها و لا بين ان ينهى عنه او لم ينه عنه .

واما المقام الثانى فقد اختلف النصوص فى ذلك فمنها ما يدل على منعها عن الصوم من دون اذن زوجها .

كصحيح محمد بن مسلم .

المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال قال النبى صلى الله عليه وآله ليس للمرئة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها .

(و صحيحه الاخر) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام ايضا قال جائت امرئة الى النبى صلى الله عليه و آله فقالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما حق الزوج على المرئة فقال لها ان تطيعه و لا تعصيه ولا تتصدق من بيته الا باذنه و لا تصوم تطوعا

الا باذنه و لا تمنعه نفسها و ان كانت على ظهر قتب ↓

و خبر عمر و بن جبير عن الصادق عليه السلام قال جائت امرئة الى النبى ﷺ فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرئة فقال صلى الله عليه و آله هو اكثر من ذلك فقالت اخبرنى بشيى من ذلك فقال صلى الله عليه و آله ليس لها ان تصوم الا باذنه و فى خبر هشام ان المرئة لوصامت بدون اذن الزوج كانت عاصية .

(و منها) ما يشعر بالكراهة كمرسل قاسم بن عروة المروى فى الكافى عن الصادق قال عليه السلام لا يصلح للمرئة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها .

(و منها) ما يدل على نفى البأس عنه كخبر على بن جعفر عليه السلام عليه السلام المروى عن كتابه عن الكاظم عليه السلام عن المرئة تصوم تطوعا بغير اذن زوجها قال عليه السلام لا بأس .

و قد اختلف الانظار فى وجه الجمع بينها فعن غير واحد حمل الاخبار المانعة على الكراهة لتصريح خبر على بن جعفر على نفى البأس عنه فيما اذا صامت بغير اذن زوجها فى الصوم المتطوع به و يؤيده ما فى خبر قاسم من التعبير بكلمة (لا يصلح)

الظاهرة فى الكراهة او المشعرة بها و هذا جمع حسن لا بأس به ولا سيما على المختار فى مدلول صيغة الامر و انه هو البعث الى الشيى بمعنى احداث مصداق البعث لا انشاء مفهومه وانه ما لم ينضم اليه الترخيص فى الترك لكان المكلف ملزماً بامتثاله باتيان متعلقه الزاما عقليا فينتزع منه الوجوب لا ان الصيغة استعملت فى الوجوب بداعى انشائه، ومن المعلوم ان انتزاع الوجوب بما ذكر متوقف على عدم ضم الرخص فى الترك اليه و ان صيغة النهى مستعملة فى احداث مصداق الزجر عن الشيى بما هو معنى حرفى لا انشاء مفهومه و انه ما لم ينضم اليها الترخيص فى الفعل يستفاد منها التحريم عقلا

↑ القتب بالتحريك رحل البعير و الرحل كالسرج للفرس و هو ما يشد على البعير (مجمع البرين)

كما فى صيغة الامر و حيث ان خبر على بن جعفر صريح فى نفى الباس فلا جرم تنتفى الدلالة على الحرمة فيستفاد منه الكراهة و لو لم تكن عليها قرينة اخرى مع ان فى المقام تكون عليها قرينة اخرى و هى كلمة (لا يصلح) فى خبر قاسم فما يكرره فى الحدائق من المنع عن هذا الجمع و قال بانه لا اصل له و ان كان مشهورا بينهم الاانه رب مشهور لا اصل له و رب متاصل ليس بمشهور ليس على ما ينبغى و قد حمل صاحب الحدائق خبر على بن جعفر على الصوم الواجب و قال بان الروايات المتقدمة (يعنى ما تدل على المنع) صريحة او كالصريحة فى التحريم ثم قال : و يؤيده ايضا ما صرح به الاصحاب من ان منافع الاستمتاع بالزوجة مملوكة للزوج فلا يجوز لها ان تعرض نفسها للتصرف فيما يمنعه .

(اقول) خبر على بن جعفر ـ على ما فى نسختين من الوسائل الموجودتين عندى ـ هكذا (و سألته عن المرئة تصوم تطوعاً بغير اذن زوجها) لكنه (قده) لم يذكر فى الخبر عند نقله كلمة (تطوعاً) و لم اتحقق ما هو الصحيح فيحتمل سقوط هذه الكلمة عن النسخة الموجودة عند صاحب الحدائق ، و يؤيد صحة ما عندنا ان صاحب الوسايل ذكر هذا الخبر فى باب صوم المرئة تطوعاً بغير اذن زوجها ، حيث انه يشهد بانه ضبط الخبر مع كلمة التطوع .

(و كيف كان) فمع كون الصحيح من الخبر هو كونه مع كلمة (تطوعاً) لامحل لحمله على الصوم الواجب ، و مع عدمه فالانصاف انه حمل بعيد لا شاهد له اصلا . وعندى ان الاولى حمل خبر على بن جعفر على ما اذا لم يزاحم صومها لاستمتاع الزوج منها . و الاخبار المانعة على ما اذا زاحم الزوج فى استمتاعه منها ، و على هذا ينطبق ما فى الاخبار مع ما تقتضيه القاعدة فى صومها . و يؤيده ما ذكره فى الحدايق من تصريح الاصحاب ، بأن منافع الاستمتاع بالزوجة مملوكة للزوج فلا يجوز لها التصرف فيما يمنع الزوج عن حقه منها ، و الحاصل جواز صومها من دون اذن زوجها اذا لم يزاحم حق زوجها ، لكن الاحوط ترك الصوم المندوب من دون اذن زوجها فراراً عن مخالفة

من منع عنه. و اما التفصيل بين عدم اذن الزوج و بين نهيه عنه بالجواز في الاول والمنع في الاخير ، ففي الجواهر عدم وجدان القائل به ، و على تقدير تحققه فلا دليل عليه. اقول : و لعل الاحتياط مع نهي الزوج عنه آكد ، و ذلك لاحتمال كونه مع النهي عنه مظنة الاجماع على حرمته عليها ، و لذا قال المصنف (قده) : بانه لا يترك الاحتياط مع نهيه عنه. ثم انه بناء على ما اخترناه في وجه الجمع بين تلك الاخبار بحمل الاخبار المانعة على صورة المزاحمة ، و حمل خبر علي بن جعفر المصرح بنفي البأس على صورة عدم المزاحمة ، و اتحاد مفاد هذه الاخبار مع ما تقتضيه القاعدة هو اختصاص الحرمة بما اذا كان الزوج مريداً للتمتع عنها ، فيفرق بين حضوره و عدمه ، و بين غفلته وعدمها، و بين صحته و مرضه ، و بين صغره و كبره ، بل العبارة الجامعة ان يقال : بالفرق بين ما اذا كان صومها مانعا عن استمتاعه فيما اذا كان المقتضي له متحققا عند الزوج و بين عدمه و عليه فلو كان الزوج كبيراً حاضراً متذكراً غير غافل ولم يكن فيه اقتضاء التمتع و اشتهائه لم يكن الصوم حراماً على الزوجة ، بل يمكن القول بصحة صومها اذا اسلمت نفسها للزوج للتمتع بها بالافطار عن الصوم ، اذ المانع عن صحته هو تزاحم حق استمتاع الزوج منها و لا مزاحمة في هذه الصورة كما لا يخفى ، هذا على ما اخترناه في وجه الجمع . واما لو قد منا الاخبار المانعة فالظاهر عدم الفرق بين الجميع حتى فيما اذا كان الزوج مريضا او صبيا ، و ان كان قد يشك في الصبي في تناول تلك النصوص له لظهورها فيما كان الزوج اهلا لان يأذن ، و دعوى انتقال الاذن الى وليه (و اهية) .

و كيف كان فلا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة ، واما المحللة فهي في حكم المملوكة التي يأتي حكمها .

الثامن صوم المملوك مع المزاحمة لحق المولى ، و الاحوط تركه من دون اذنه بل لا يترك الاحتياط مع نهيه .

الكلام في صحة صوم التطوع من العبد كالكلام في صحته من الزوجة يقع تارة مع قطع النظر عما ورد في صومه من النصوص، واخرى بالنظر الى ما يستفاد من النصوص.

اما الاول فقد ذکرنا فی مسألة صحة وضوء العبد من دون اذن مولاه بل مع نهیه عنه فی مباحث الوضوء من کتاب الطهارة من ان تصرفاته المعتد بها التی یعد شیئا عرفا منوط باذن مولاه علی ما یستفاد من الایة الکریمة : عبد مملوك لا یقدر علی شیئ . وقد فصلنا الکلام فی ذلك فی حاشیة المکاسب فی شروط المتعاقدین، و علی هذا فیجب الفحص عن کون الصوم هل هو کذلك ام لا . فنقول : مع مزاحمته لما للمولی من استیفاء منافع العبد لا ینبغی التأمل فی حرمته و فساده ، لکون منافعه مملوکة للمولی فیحرم علی العبد تفویتها ویحرم ما یوجب تفویتها فیصیر الصوم محرما علیه لکونه مفوتا للمنافع المملوکة للمولی ، و مع عدم مزاحمته مع ما للمولی من منافعه فحرمته من دون اذن المولی متوقف علی کونه تصرفا معتدا به عرفا حتی یکون منهیا عنه ، و الظاهر انه لا یکون کذلك لکونه تروکا مشروطا بالنیة، بل یمکن ان یقال: انه لیس بتصرف اصلا والمفروض عدم مزاحمته مع ما للمولی من منافعه، لکن الانصاف کونه عند العرف تصرفا معتدا به .

و اما الثانی فقد ورد اخبار دالة علی المنع عن صومه من دون اذن مولاه .

کخبر الزهری المروی عن زین العابدین علیه السلام و فیه: و اما صوم الاذن فالمرئة لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها و العبد لا یصوم تطوعا الا باذن مولاه .

و خبر هشام بن الحکم عن الصادق علیه السلام عن رسول الله صلی الله علیه و آله و فیه: و من صلاح العبد و طاعته و نصیحته (نصحه) لمولاه ان لا یصوم تطوعاً الا باذن مولاه و امره الی ان قال : و الا کان العبد فاسقا عاصیا .

و فی خبر وصیة النبی صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلام قال صلی الله علیه و آله : و لا یصوم العبد تطوعا الا باذن مولاه ، و ظاهر هذه الاخبار کما تری یدل علی المنع عن صومه ، و اطلاقها یقتضی ثبوت المنع حتی فیما لم یزاحم صومه مع ما للمولی استیفائه منه من منافعه ، و لیس فی الاخبار ما یعارضها . و یثبت الجواز و قد افتی بمضمونها کثیر من الاصحاب ، و نسب الی المشهور ایضا ، و عن المنتهی عدم الخلاف

فيه خلافا للمحكى عن جمل السيد و ابن زهرة و ابن حمزة و كثير ممن تأخر ، و عن ابن زهرة دعوى الاجماع على الجواز ، و استدلوا له بالاصل و العمومات الدالة على استحباب الصوم على المكلفين الشاملة للعبد و الحر ، و جعل النهى عن صومه فى خبر الزهرى فى اقسام صوم الاذن فى مقابل صوم المحظور الظاهر فى مغائرته مع المحظور و ذكره فى هذه الاخبار فى سياق صوم الولد من دون اذن ابويه و صوم الضيف من دون اذن مضيفه اللذين يكون الحكم فيهما هو الكراهة مع ما فى سند هذه الاخبار من الضعف و عدم بلوغ الشهرة على المنع الى حد تكون جابرة لضعفها ، و ما استدلوا به لا يخلو عن قوة لكن لما كان الانصاف عدم تمامية دعوى سلطنة العبد على الاتيان بالصوم كسلطنته على الاتيان بالذكر و الدعاء و نحوهما مما لا ينا فى مع استيفاء المولى ما له من المنافع لما عرفت من دعوى نفى البعد عن كون الصوم تصرفا عرفاً و شيئاً معتدا به و ان كان حقيقته تروكا مع النية ، فلا جرم يكون الاحوط تركه منه بلا اذن مولاه لو لم يكن اقوى ، و لا سيما مع نهى المولى عنه و الله هو العليم .

التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما .

و قد مر حكم صوم الولد كراهة و حرمة فى البحث عن الصوم المكروه .

العاشر صوم المريض و من كان يضره الصوم .

و قد تقدم فى فصل شرائط صحة الصوم .

الحاد يعشر صوم المسافر الا فى الصور المستثناة على ما مر .

الثانى عشر صوم الدهر حتى العيدين على ما فى الخبر و ان كان يمكن ان يكون من حيث اشتماله عليهما لا لكونه صوم الدهر من حيث هو .

ففى خبر الزهرى قال عليه السلام ، و صوم الدهر حرام .

و فى خبر حماد و انس فى وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام قال :

و صوم الدهر حرام .

و فى خبر زرارة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن صوم الدهر فقال عليه السلام : لم يزل كان مكروها .

و خبره الاخر المروى فى الكافى عنه عليه السلام عن صوم الدهر فقال عليه السلام : لم يزل نكرهه .

و خبر سماعة المروى فى الكافى قال سألته عن صوم الدهر فكرهه وقال: لابأس ان يصوم يوما و يفطر يوما .

و المروى عن الصادق عليه السلام فى كتاب اللهوف ان زين العابدين عليه السلام بكى على ابيه اربعين سنة صائماً نهاره قائماً ليله ، و هذه الاخبار كما ترى تدل على حرمة صوم الدهر من حيث هو صومه ، لا لاجل اشتماله على الايام التى يحرم صومها كالعيدين و ايام التشريق ، و لا سيما ما فى خبر سماعة حيث انه بعد الحكم بكراهته نفى البأس عن صوم يوم و افطار يوم ، و لا ينافه التعبير بالكراهة اذ المراد بها الحرمة كما يعبر عن الحرمة بها كثيرا فى الاخبار ، لكن ظاهر الاصحاب الاتفاق على عدم حرمة ما عدا الايام المحرمة منها بل هو مكروه ، و يدل على عدم حرمته ما حكى عن زين العابدين عليه السلام من صيام اربعين سنة المحمول على ما عدا الايام الحرمة منها قطعا، و يشعر بذلك التعبر بالكراهة فى خبرى زرارة و خبر سماعة . فالاقوى حينئذ كراهة صوم الدهر ما عدا الايام المحرمة منها ، و حرمته مع تلك الايام و الله العالم .

مسألة ٣ يستحب الامساك تأديباً فى شهر رمضان و ان لم يكن صوما فى مواضع .

و فى الحدايق : قد صرح الاصحاب بانه يستحب الامساك تأديبا و ان لم يكن ذلك صياما فى مواطن ثم شرع فى عد مواطنه كما فى المتن .

احدها المسافر اذا ورد اهله او محل الاقامة بعدالزوال مطلقا او قبله و قد افطر ، و اما اذا ورد قبله و لم يفطر فقد مر انه يجب عليه الصوم .

و قد تقدم فى فصل شرائط وجوب الصوم .

الثانى المريض اذا برء فى اثناء النهار و قد افطر و كذا لو لم يفطر اذاكان بعدالزوال بل قبله ايضا علىما مرمن عدم صحة صومه وان كان الاحوط تجديد النية و الاتمام ثم القضاء .

و قد تقدم فى فصل شرائط وجوب الصوم .

الثالث الحائض و النفساء اذ اطهرتا فى اثناء النهار .

و يدل على ذلك ما فى حديث الزهرى قال عليه السلام : واما صوم التأديب فانه يؤمر الصبى اذا بلغ سبع سنين بالصوم تأديبا و ليس بفرض ، وكذا من افطر لعلة اول النهار ثم قوى بقية يومه امر بالامساك بقية يومه تأديبا و ليس بفرض ، و كذلك المسافر اذا أكل من اول النهار ثم قدم اهله امر بقية يومه بالامساك تاديبا و ليس بفرض ، و كذلك الحائض اذ اطهرت امسكت بقية يومها .

و خبر عمار بن موسى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى المرئة يطلع الفجر و هى حائض فى شهر رمضان فاذا اصبحت طهرت و قد اكلت ثم صلت الظهر و العصر كيف تصنع فى ذلك اليوم الذى طهرت فيه قال : تصوم و لا تعتد به .

وخبر محمدبن مسلم المروى فى التهذيب ايضاعن الباقر عليه السلام عن المرئة ترى الدم غدوة اوعندارتفاع النهاراوعندالزوال قال: تفطر واذا كان ذلك بعدالعصراو بعد الزوال فلتمض على صومها و لتقض ذلك اليوم ، بناء على حمل هذين الخبرين على الاستحباب بقرينة ما فيهما من وجوب القضاء و عدم الاعتداد بما تاتى به مع ما فى خبر الزهرى من كونه صوم التاديب و عدم كونه فرضا فى نظائره و عطف صوم الحائض عليها الدال على اشتراكه معها فى عدم كونه فرضا ، هذا كله فى الحائض ، و اما النفساء فتلحق

الحائض فى ذلك الحكم لتصريح الاصحاب باشتراكهما فيه مع اشتراكهما فى كثير من الاحكام .

الرابع الكافر اذا اسلم فى اثناء النهار أتى بالممطر ام لا ، الخامس الصبى اذا بلغ فى اثناء النهار ، السادس المجنون و المغمى عليه اذا افاقا فى اثنائه .

و قد تقدم فى اثناء المباحث المتقدمة عدم وجوب الصوم على كل واحد من هؤلاء اذا ارتفع عنهم ما يوجب فساد الصوم ، فى اثناء النهار سواء كان الارتفاع قبل الزوال او بعده و سواء كان بعد تناول المفطر او قبله مع ما فى هذه المسائل من الخلاف . و اما استحباب الامساك فى بقية النهار تأديبا فلنص الاصحاب على استحبابه ، و دلالة خبر الزهرى عليه فى قوله : وكذا من افطر لعلة اول النهار ثم قوى بقية يومه ، هنا الى انتهى الكلام فى مباحث الصوم ختم الله سبحانه لنا بالخير و السعادة ، و نجانا من مضلات الفتن ، و كان ختامه فى عصر يوم الثلثاء الخامس و العشرين من شهر ربيع المولود من شهور ١٣٨٤ اللهم اعطنا ثواب الصائمين بحق محمد و آله الطاهرين صلوات اله عليهم اجمعين .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الاعتكاف وهو اللبث فى المسجد بقصد العبادة ، بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث و ان لم يضم اليه قصد عبادة اخرى خارجة عنه ، لكن الاحوط الاول ، ويصح فى كل وقت يصح فيه الصوم و افضل اوقاته شهر رمضان و افضله العشر الاواخر منه ، وينقسم الى واجب و مندوب ، والواجب منه ما وجب بنذر او عهد او يمين او شرط فى ضمن عقد او اجارة او نحو ذلك والافقى اصل الشرع مستحب ، ويجوز الاتيان به عن نفسه وعن غيره الميت ، و فى جوازه نيابة عن الحى قولان لا يبعد ذلك بل هو الاقوى ، ولا يضر اشتراط الصوم فيه فانه تبعى فهو كالصلاة فى الطواف الذى يجوز فيه النيابة عن الحى .

فى هذا المتن امور (الاول) الاعتكاف فى الاصل الاقامة ، قال الله تعالى : عاكفين فى المساجد اى مقيمين فيها، و قال تعالى : سواء العاكف فيه و البادى المقيم و متجدد القدوم و الاحتباس، قال تعالى : و الهدى معكوفا اى محبوسا و اللبث الطويل قال تعالى : يعكفون على اصنام لهم اى يلازمون و يواظبون بها من عكف على الشيئى من باب ضرب و قعد اى لازم و واظب ، او من عكفوا على الشيئى اى استداروا عليه ، و عند المتشرعة هو اللبث فى المسجد على نحو مخصوص ، و قد عرف بتعاريف لا يسلم شيئى منها عن النقوض لاحاجة الى ذكرها و ذكر ما اورد عليها وما يدفع عنه بعدكونها تعاريف لفظية تورد لكشف المراد فى الجملة ، و الا حسن ان يقال: انه عمل مخصوص و عبادة خاصة شرعت فى الشرع لان يتعبد به ، و من الوظائف المقررة للمكلف فى مقام التعبد كسائر العبادات المقررة فى الشريعة ، و فى ثبوت الحقيقة الشرعية له و عدمه ، و على تقدير الثبوت كونه موضوعا للصحيح او الاعم بحث راجع الى الاصول . (الثانى) المعروف بين الاصحاب انه يكفى فيه اتيانه بقصد التعبد به ، و لا يعتبر فيه ضم قصد عبادة اخرى خارجة عنه ، و ذلك لاطلاق النصوص الواردة فيه و ظهورها فى مشروعية الاعتكاف لنفسه ، و ما ورد من استحباب اللبث فى المسجد ، و أن المؤمن فى المسجد كالسمك فى الماء و أن المنافق فيه كالطير فى القفس .

و فى خبر السكونى المروى فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام قال قال النبى صلى الله عليه وآله : من كان القران حديثه و المسجد بيته بنى الله له بيتا فى الجنة ، وما رواه الديلمى عن على عليه السلام قال عليه السلام : الجلسة فى الجامع خير لى من الجلسة فى الجنة لان الجنة فيها رضى نفسى و الجامع فيه رضى ربى ، و المروى فى الخصال عن النبى صلى الله عليه وآله سبعة يظلهم الله فى ظله الى ان قال : و رجل قلبه متعلق بالمسجد اذ اخرج منه حتى يعود اليه ، و اطلاق ما ورد فى الاعتكاف مما يدل باطلاقه على كونه نفس اللبث فى المسجد .

ففى خبر السكونى المروى فى الفقيه اعتكاف عشر فى شهر رمضان تعدل حجتين

و عمرتين ، و صحيح داود بن سرحان المروى فى الفقيه ايضا قال كنت بالمدينة فى شهر رمضان فقلت لابى عبدالله عليه السلام : انى أريد أن اعتكف فما ذا اقول و ما ذا افرض على نفسيى ، فقال : لا تخرج من المسجد الا لحاجة لابد منها ، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك ، و فى دلالتهما على عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عن اللبث فى المسجد اليه تأمل ، و العمدة فى عدم اعتباره عدم ما يدل على اعتباره و هو كاف فى عدمه للاصل ، خلافا لما يحكى عن التذكرة حيث يظهر منه اعتبار ذلك قال فى الاستدلال على اشتراط الصوم فيه : ان الاعتكاف لبث فى مكان مخصوص فلم يكن بمجرده قربة كالوقوف بعرفات ، و ظاهره ان الاعتكاف فى المسجد من حيث هو لبث فى المسجد ليس من العبادة فيحتاج فى صيرورته عبادة الى ضم عبادة اليه كالصوم . و لا يخفى ما فيه حيث ان اللبث فى المسجد من حيث هو لبث من العبادات ، و انه على تقدير عدمه لا يثبت اعتبار الصوم فيه بالخصوص ، و قد جزم باعتبار ذلك فيه فقيه عصره فى كشفه وقال: ان حقيقة الاعتكاف هو اللبث المخصوص للعبادة معتادة او غير معتادة ولو قصد اللبث مجردا عن قصد العبادة او العبادة مجردة عن اللبث لم يكن معتكفا على الاقوى انتهى .

و الاقوى ما عليه الاكثر من عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عنه اليه فى كونه اعتكافا لعدم ما يدل على اعتباره ، و لكن الظاهر من المصنف (ره) هو الاخير حيث قال : و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة يعنى بقصد عبادة خارجة عن اللبث بقرينة قوله : بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث ، و قوله : و لكن الاحوط الاول . وعندى فى اصل البحث عن اعتبار عبادة خارجة عن اللبث فى المسجد تأمل ، لان ثمرة البحث عنه تظهر فى اعتبارها فى نيته بناء على اعتبارها فى حقيقته مع ان نيته لا تنفك عن نيتها اذ المعتبر فيها الصوم فيدخل نيته فى نيته تبعا و هذا شيئ سنح بالخواطر عند الكتابة فى هذا المقام و لم ار من تعرض له فى كلام الاصحاب . (الثالث) لا اشكال فى مشروعية الاعتكاف ، و على مشروعيته على وجه الندب الاجماع من المسلمين . و يستدل لمشروعيته بقوله تعالى : و طهر بيتى للطائفين و العاكفين و الركع السجود ،

و قوله : و لا تباشر و هن و انتم عاكفون فى المساجد . و فى دلالتهما على مشروعية هذا الاعتكاف المعهود الذى يبحث عنه تأمل ، و لكن النصوص المتواترة دالة على مشروعيته ، و سيمر عليك بعضها فى طى ما يأتى من المسائل . (الرابع) يصح فى كل وقت يصح فيه الصوم بمعنى انه يصح فى كل زمان يصح فيه الصوم ، و لا يصح فى زمان لا يقع فيه الصوم كالعيدين ، اما صحته فى كل زمان يصح فيه الصوم فلعدم ما يدل على تقييد مشروعيته بوقت مخصوص، فيكون مقتضى اطلاق دليل مشروعيته جواز الاتيان به فى كل وقت ، و اما عدم صحته فى زمان لا يقع فيه الصوم فلاعتبار الصوم فى تحققه كما سيأتى فلا بد من وقوعه فى زمان يقع فيه الصوم مضافا الى عدم الخلاف فيه . (الخامس) افضل اوقاته شهر رمضان ، ففى خبر السكونى المتقدم عن رسول الله صلى الله عليه و آله اعتكاف عشر فى شهر رمضان تعدل حجتين و عمرتين . لكنه يدل على فضل الاعتكاف فى شهر رمضان لا على افضليته فيه عن غيره ، و افضل اوقاته فى شهر رمضان هو العشر الاخير منه .

ففى صحيح الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه و آله اذا كان العشر الا و اخر اعتكف فى المسجد ، و ضربت له قبة من شعر و شمر المئزر و طوى فراشه .

و خبر ابى العباس المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام ايضاً قال : اعتكف رسول الله صلى الله عليه و آله فى شهر رمضان فى العشر الاول ثم اعتكف فى الثانية فى العشر الوسطى ثم اعتكف فى الثالثة فى العشر الاواخر ثم لم يزل صلى الله عليه و آله يعتكف فى العشر الاواخر .

و مرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام قال كانت بدر فى شهر رمضان و لم يعتكف رسول الله صلى الله عليه و آله فلما ان كان من قابل اعتكف عشرين عشراً لعامه و عشراً قضاء لما فاته .

و خبر داود بن سرحان المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال : لا اعتكاف الا فى العشر الاواخر من شهر رمضان ، و فى الفقيه لا اعتكاف الا فى العشرين من شهر رمضان المحمول على الافضلية . (السادس) الاعتكاف مستحب فى اصل الشرع ، و يمكن ان يعرضه الوجوب بعارض من نذر او عهد او يمين او شرط فى ضمن عقد او اجارة او نحو ذلك كامر الوالدين ولدهما به ، فهو مستحب ذاتا و يطرء عليه الوجوب بسبب طار عليه بالعرض ، فينقسم الى مستحب بالذات و واجب بالعرض . (السابع) يجوز الاتيان به عن نفسه مباشرة ، و عن غيره الميت نيابة ، و فى جوازه نيابنه عن الحى قولان المصرح به فى كشف الغطاء هو العدم و استدل له بعدم الدليل على جوازه و هو كاف فى عدم مشروعيته عنه ، و بان المعتبر فى صحته الصوم ولم يثبت جواز النيابة عن الحى فيه ، و ذهب صاحب الجواهر (قده) الى الجواز وقال : لا يقدح ما فيه من النيابة فى الصوم التبعى كالصلاة فى الطواف و نحوها انتهى .

و ليعلم ان الاصل فى كل تكليف متعلق بمكلف هو اعتبار صدوره عنه بالمباشرة و عدم جواز الاستنابة عنه الا ما ثبت جوازها فيه بالدليل ، فحينئذ لابد من التماس الدليل على جواز النيابة فى الاعتكاف مثل مادل على جوازها فى الطواف ، و الحق عدم قيام دليل عليه و على هذا فيقع السئوال عما يدل على جواز النيابة عن الميت اذا كان الاصل فيه عدم الجواز الا ما قام الدليل عليه ، وسيأتى البحث عنه فى المسألة السابعة فى فصل احكام الاعتكاف .

و يشترط فى صحته امور الاول الايمان فلا يصح من غيره .

يشترط فى صحة الاعتكاف الاسلام ، فلا يصح من الكافر لانه عبادة و هى لا تصح من الكافر لاعتبار قصد القربة فى صحتها ، و كون الفاعل ممن يمكن ان يتقرب بها والكافر لا يمكن حصول القرب له ، مع ان منه ممن لا يحصل منه قصد التقرب كالمنكر للالوهية اعاذنا الله تعالى من انكارها ، مضافا الى ان الاعتكاف هو اللبث فى المسجد و هو مناف مع الكفر لوجوب اخراجه عن المسجد بناء على كون الكافر مكلفا بالفروع

كالاصول كما هوالحق فيكون لبثه فى المسجد حراما فلا يصح منه بناء على حرمة دخول الكافر فى المسجد و حرمة لبثه فيه . و الظاهر اعتباره ابتداء و استدامة فلو ارتد فى الاثناء بطل اعتكافه ، لا فتقاره فى آن ارتداده الى النية على وجه يمكن ترتب القربة عليه و هى فى حال الارتداد منتفية عنه على هذا الوجه ، اما لعدم تمشى قصدالقربة منه ان كان ارتداده بانكارالله سبحانه . واما لعدم اهليته لان يحصل له القرب لوكان ارتداده بغيره ، خلافا للمحكى عن المبسوط من عدم بطلانه بالارتداد فى الاثناء و لا يخفى ما فيه ، و لم يتعرض المصنف (قده) لاشتراطه لاستغنائه بذكر اشتراط الايمان لانه اخص من الاسلام ، و اشتراط الاخص كاف عن اشتراط الاعم اذ مع انتفاء الاعم يكون الاخص منتفيا قطعا و ان امكن انتفائه مع وجودالاعم ايضا ، وكيف كان فيشترط الايمان بالمعنى الاخص لعدم اهلية غيرالمؤمن لان يتقرب به و ان امكن منه قصدالتقرب ، و لا اشكال فى انتفاء الثواب على عمله ، و انه يكون هباء منثورا ، و فى اعتبار الايمان فى صحة العمل شرعا كلام قد مر فى الصوم ، و قد ادعى عليه الاجماع ، و تظهرالثمرة فيما اذا نذر الاعتكاف نذرا مطلقا فى حال الاستبصار فارتد و اتى به فى حال الضلال ثم رجع الى الاستبصار فانه لا يكفى ما اتى به فى حال ضلاله لما نذره وفاء بنذره لبطلانه بواسطة انتفاء الايمان ، و هذا بخلاف ما لولم يكن الايمان شرطا فى صحته .

الثانى العقل فلا يصح من المجنون و لو ادوارا فى دوره ، و لا من السكران و غيره من فاقدى العقل .

و ذلك لان الاعتكاف من العبادات ، و يعتبر فى العبادات القصد و هو منتف من فاقدى العقل ، و انه يعتبر فى صحته التكليف و لوندبا ، و لا اشكال فى عدم نية فاقد العقل الخطاب .

الثالث نية القربة كما فى غيره من العبادات و التعيين اذا تعدد ولو اجمالا و لا يعتبر فيه قصد الوجه كما فى غيره من العبادات و ان ارادان ينوى الوجه ففى الواجب منه ينوى الوجوب و فى المندوب الندب ولا

يقدح فى ذلك كون اليوم الثالث الذى هو جزء منه واجبا لانه من احكامه فهو نظير النافلة اذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فيها و لكن الاولى ملاحظة ذلك حين الشروع فيه بل تجديد نية الوجوب فى اليوم الثالث و وقت النية قبل الفجر و فى كفاية النية فى اول الليل كما فى صوم شهر رمضان اشكال نعم لو كان الشروع فيه فى اول الليل او فى اثنائه نوى فى ذلك الوقت ولو نوى الوجوب فى المندوب او الندب فى الواجب اشتباهاً لم يضر الا اذا كان على وجه التقييد لا الاشتباه فى التطبيق .

فى هذا المتن امور (الاول) يعتبر النية فى الاعتكاف لانه من العبادات و هى مما تعتبر فيها النية بلا خلاف فيهما بل بالاتفاق و المراد بالنية المعتبرة فيه هى ما يعتبر فى غيره من العبادات و قد تقدم تحقيق البحث عنها فى مباحث الوضوء و الغسل و التيمم من كتاب الطهارة و فى مباحث نية الصوم مستوفى . (الثانى) يشترط فى صحته التعيين فيما اذا كان متعددا كالمنذور و المستاجر عليه و المندوب و غير ذلك مما به يتعدد و قد تقدم وجه اعتباره و الضابط فيا يعتبر فيه و ما لا يعتبر فى اول الصوم ويكفى التعيين الاجمالى فى كلما يحتاج الى التعيين قال فى الجواهر يحتاج فى صحة العبادة الى ارادة الخصوصية الموجبة لتعيينها مما تكون من مقوماتها وداخلة فى حقيقتها التى بها تتنوع العبادة و تصير بها نوعاً مغائرا مع نوع اخر منها ، و المراد بتلك الخصوصية هى ما توجب تعيين المنوى على وجه تشخصه ، فلا يجب فى الصوم مثلا ان يتعرض لخصوص الكفارة مثلا فيما عليه الكفارة ، بل يكفى القصد الى ما ذمته مع فرض اتحاده و ان لم يعلم كونه قضاء او كفارة . و دعوى انها اوصاف داخلة فى حقيقة المكلف به فيجب حينئذ قصدها واضحة المنع انتهى بمعناه . (الثالث) لا يعتبر فى الواجب من الاعتكاف قصد وجوبه ، و لا فى المندوب منه قصد ندبه ، و لا قصد وجه الوجوب و وجه الندب ، و قد سبق فى مبحث الوضوء و غيره معنى الوجه و وجه عدم اعتباره و ما قيل فى وجهه مع ما فيه مستوفى . (الرابع) لواراد ان ينوى الوجه فلا اشكال فى انه فى الواجب منه ينوى الوجوب كما فى المنذور و نحوه ، و قد وقع الاشكال فى المندوب

منه حيث انه يصير واجباً بعد الشروع او بعد مضى يومين منه على ما سيأتى ، و قدوقع الخلاف فى كيفية نية وجهه حينئذ على اقوال منها ما ذكره جماعة من الاصحاب و عليه المصنف (قده) فى المتن : من كفاية نية الندب ، و استدلوا له بان الاعتكاف عمل واحد و عبادة واحدة ، و لا توصف قبل وقوعه الا بالندب فالندب حينئذ وجهه ، و الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه او بعد مضى اليومين منه انما هو من احكامه لامن وجوه امره، ضرورة كونه بامر اخر غير الامر باصل الاعتكاف ، و لا يعتبر فى صحة الاعتكاف اتيانه بداعى هذا الامر فضلا عن نية وجهه ، اذ هو توصلى لا يعتبر فى سقوطه اتيان متعلقه بداعيه ، و لذا لواتم الفاعل اعتكافه بداعى الامر الاول غير عالم بالامر الثانى صح فعله قطعاً ، و لعل وجوب اتمام الحج المندوب بعد الشروع فيه ، او وجوب اتمام النافلة بعد الشروع فيها لو قيل بوجوبه فى النافلة من هذا القبيل . و لا يورد عليه بما اورده فى المدارك من انه لا معنى لا يقاع الفعل الواجب على وجه الندب لان الوجوب لما كان عارضا على الفعل المندوب و قد أخذ وصف الندب فى موضوعه و يكون فى طول ندبه و العارض على الشيئى لا يعقل ان يكون رافعا له اذ العرض لا يعقل ان يكون رافعا لموضوعه ، فلاجرم يكون الفعل المندوب بوصف كونه مندوباً واجبا عند عروض سبب وجوبه من الشروع فيه ، او مضى يومين من ايامه ، او نذر اتمامه او نحو ذلك من العوارض ، و من ذلك يظهر ان الامر الجائى من قبل نذر المندوب لا يتحد مع الامر المندوب ، و لا يتخذ كل واحد منهما ما يقتضيه الاخر كما كان بعض مشايخنا يقول به مصراً عليه ، بل حال نذر المندوب كحال الاجارة عليه او ما تأتى بامر من يجب امتثال امره من المولى بالنسبة الى العبد و الوالدين بالنسبة الى الولد ، و هذا معنى ما ذكروه من كون الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه او بعد مضى اليومين منه من احكامه . و بالحملة فهذا الوجه مما لا غبار عليه . و منها ما اختاره فى المدارك من انه ينوى فى ابتداء العمل اتيانه بجملته الى اخره على ان يكون الجزء الاول منه او اليومان الا و لان على وجه الندب والباقى على وجه الوجوب، و لما اورد على هذا الوجه بلزوم تقدم النية على محلها اذ محل فعل الواجب هو اليوم الثالث مثلا بناء على وجوبه بعد

مضى اليومين ، فلو نواه فى اول الشروع فى العمل لزم تقديم النية على محلها مع ان اللازم مقارنتها مع العمل .

اجاب بان الاعتكاف واحد يعتبر فيه نية واحدة متعلقة بجملته لا بكل جزء جزء منه بالاستقلال مقارنة مع الشروع فى العمل ، و هوكذلك حيث انه ينوى الجملة فى اول العمل غاية الامر انه يقع على وجهين بالنسبة الى بعضه على وجه الندب و بالنسبة الى بعضه الاخر على وجه الوجوب .

و اورد عليه فى الجواهر بانه لوتم ما ذكره لكان اللازم تجديد النية عند تحقق سبب الوجوب من الشروع فى العمل او مضى يومين منه ، اذ لا معنى لقصد امتثال الامر الوجوبى قبل تحقق الخطاب به ضرورة عدم الوجوب الا بعد مضى اليومين مثلا . اقول يندفع ما اورد عليه بامكان تحقق الخطاب على نحو الواجب المعلق لو قيل بامكانه ، او بكون الامر و شرطه و امتثاله كلها تدريجية بناء على امتناع تصور الواجب المعلق، و لا يلزم منه قصد امتثال الامر الوجوبى قبل تحقق الخطاب . و عندى ان هذا الوجه ايضا مما لا غبار عليه .

و منها ما ذكره فى الشرايع من انه ينوى الجزء الاول او اليومين الاولين منه على وجه الندب مقتصراً عليه ثم يجدد النية بعد الجزء الاول او بعد مضى اليومين على وجه الوجوب . و اورد عليه بأن الاعتكاف لا يتحقق بالاقل من ثلاثة ايام و هى عبادة واحدة متصلة شرعاً ، و من شأن العبادة المتصلة ان لا تفرق النية على اجزائها بل تقع بنية واحدة. ويندفع بأن وحدة العبادة لا يلازم مع وحدة نيتها كما أن تعددها لا يلازم مع تعددها بل كل من وحدة النية و تعددها يتبع الدليل الدال عليه ،كيف والحج عمل واحد وكل واحد من اجزائه يؤتى بينه مستقلة ، و صوم كل يوم من شهر رمضان عبادة مستقلة و مع ذلك يصح الاتيان بالجميع بنية واحدة على القول بصحته كما تقدم فى مباحث نية الصوم ، و هذا الوجه ايضا مما لا غبار عليه . و عندى وجه اخر يمكن تطبيق ما

فى الشرائع عليه، وهوان يؤتى الكل على وجه الندب لاان يقتصر على جزئه الندبى على وجهه ثم اذا شرع فيه او مضى يومان منه يجدد النية على وجه الوجوب ، و هذا امس بما فى الشرائع جيث قال : و ان كان مندوبا نوى الندب و اذا مضى له يومان وجب الثالث على الاظهر و جدد نية الوجوب . فان الظاهر من قوله : نوى الندب انه نوى الجملة على وجه الندب و اذا مضى يومان و وجب الثالث تجدد النيتة اذ مع اقتصار قصد وجه الندب على الجزء المندوب لا يصدق تجديد النية على الجزء الواجب منه ، وكيف كان فعلى المختار من تدريجية الامتثال لا وقع لهذا الاشكال اصلا، لكون الامتثال التدريجى يقع بعضه على وجه الندب و بعضه على وجه الوجوب من غير اشكال ، و لعل ما فى المتن من قولة : و لكن الاولى ملاحظة ذلك حين الشروع ناظر الى الوجه الثانى الذى هو مختار صاحب المدارك ، و قوله بل تجديد نية الوجوب فى اليوم الثالث ناظر الى ما ينسب الى الشرائع (اوالى ما احتملناه والله العالم . (الخامس) وقت نية الاعتكاف هو اول الشروع فيه ، و هو اول الفجر من اليوم الاول من ايامه لو لم يلاحظ دخول الليلة الاولى او بعضها فى اعتكافه ، و ذلك بناء على عدم دخول الليلة الاولى و الليلة الرابعة فى ايامه مع عدم لحاظ دخولهما فيها كما هو الحق . ويأتى البحث عنه فيجب ان تكون النية مقارنة مع اول العمل بناء على الاخطار لا مقدما عليه ، لاعتبار مقارنتها مع العمل على القول بالاخطار ، و لا يؤخر عنه للزوم كون الجزء الاول من العمل بلانية . و المحكى عن فقيه عصره فى رسالته هو كفاية التبيت هنا كما يكفى فى شهر رمضان ، و لم يعلم انه يقول بكفايته بناء على الداعى او الاخطار . و التحقيق ان يقال : بعدم اعتبار مقارنة النية مع اول العمل فى شيئى من العبادات بناء على الداعى كما مر مراراً و اعتبارها معه بناء على الاخطار ، و حيث ان المختار فيها كفاية الداعى و عدم اعتبار المقارنة مع كفايته فالاقوى صحة وقوعها فى اول الليل مع بقائها فى خزانة النفس الى الشروع فى العمل حتى ينتهى الى اخره ، و توقيت المصنف (قده) اياها بقبل الفجر اما على القول بالاخطار و ان لم يكن هو قائلا به ، او على القول بالداعى اذا ذهل و غفل بنحو ذهب الداعى بالمرة و دخل فى الصبح كذلك ، و وجه الاشكال

ينشاء من عدم حدوث اللبث عن داعى الاعتكاف ، و من ان طر و الغفلة كذلك فى الاثناء لا يضر بالداعى اذا كان بحيث لو التفت لبرى فى نفسه العزم على العمل ، و يكون طروها فى الابتداء كذلك ، كما انه فى صوم شهر رمضان يكون كذلك فانه تصح النية فى اول الليل اذا نام معها الى الصباح و لم ينتبه الا بعد الفجر ، و الا قرب صحته فى الاعتكاف ايضا لعدم الفرق بناء على الداعى بينه و بين صيام شهر رمضان و سائر العبادات هذا كله مع عدم لحاظ ادخال الليل الاول او شيئى منه فى الاعتكاف ، و لو شرع فيه من اول الليل الاول او من اثنائه نواه من ذلك الوقت الذى يشرع فيه بناء على صحة الزيادة على ثلاثة ايام ببعض اليوم او الليل كما سيأتى. (السادس) لو نوى الوجوب فى المندوب او الندب فى الواجب فمع كونه على وجه الاشتباه فى التطبيق و كون الداعى هو الامر الواقعى المتوجه اليه الا انه يخيل وجوبه مع كونه ندبيا او العكس فلا بأس و يصح منه، و مع كونه على وجه التقييد فلا يصح لعدم امتثال الامر المتوجه اليه واقعا ، و اتيانه بداعى الامر التخيلى و هو لا يوجب الاجزاء ، وقد مر بسط الكلام فى ذلك فى المسألة الاولى من مسائل ابحاث نية الصوم .

الرابع الصوم فلا يصح بدونه ، وعلى هذا فلا يصح وقوعه من المسافر فى غير المواضع التى يجوز له الصوم فيها ، و لا من الحائض و النفساء ، و لا فى العيدين بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و ان كان غافلا حين الدخول، نعم لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع او الخامس منه العيد فان كان على وجه التقييد بالتتابع لم يصح ، و ان كان على الاطلاق لا يبعد صحته فيكون العيد فاصلا بين ايام الاعتكاف .

يشترط فى صحة الاعتكاف الصوم ، فلا يصح بدونه . و فى الجواهر بلاخلاف فيه، بل الاجماع بقسميه عليه ، و عليه نصوص متواترة .

ففى خبر الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال: و تصوم ما دمت معتكفا .

و خبر الزهرى عن زين العابدين عليه السلام : و صوم الاعتكاف واجب .

و المروى فى العيون عن الرضا عليه السلام قال قال على بن ابيطالب عليه السلام: لا اعتكاف الا بالصوم . و مثله خبر ابى دارد و خبر محمد بن مسلم وخبر عبيد بن زرارة المروى كلها فى الكافى عن الصادق عليه السلام و غير ذلك من الاخبار ، فلا يصح وقوعه من المسافر فيما لا يجوز له الصوم فيه ، خلافا للمحكى عن الصدوق و الشيخ و الحلى فذهبوا الى استحبابه فى السفر، واستدلوا له بانه عبادة لايشترط فيها الحضر، وحيث انه مشروط بالصوم فاطلاق دليل مشروعيته وعدم تقييدها بالحضر يثبت جواز صومه فى السفر ، ولا يخفى ما فيه فانه يمكن ان يقال بالعكس من ذلك وهوان اعتبار الصوم فى الاعتكاف و اطلاق عدم صحته فى السفر سواء كان فى حال الاعتكاف او غيره يثبت عدم جواز الاعتكاف فى السفر، مع ان التعارض بين اطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف فى السفر ، و اطلاق ما يدل على عدم جواز الصوم فيه بالعموم من وجه المقتضى لسقوطهما معا فى مورد التعارض ، فلا وجه لترجيح اطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف فى السفر على اطلاق ما يدل على عدم جواز الصوم فيه ، و نتيجة سقوطهما هو انتفاء ما يدل على مشروعية الاعتكاف فى السفر . و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى عدم صحته من المسافر الذى لا يصح منه الصوم ، بخلاف ما يصح منه فى السفر كالمنذور سفراً او سفرا و حضراً ، و كالثلاثة بدل الهدى ، و الثمانية عشر بدل البدنة ، و الثلاثة التى للحاجة فى المدينة و كالصوم المندوب عند من يجوزه فى السفر .

و كذا لا يصح من الحائض و النفساء لعدم صحة الصوم منهما و ان لم يصح منهما ايضاً لحرمة اللبث فى المسجد عليهما .

و كذا لا يصح فى زمان لا يصح فيه الصوم كالعيدين ، فلا يصح الشروع فيه من يوم الفطر او الاضحى بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و ان كان غافلا حين الدخول لبطلان صوم يوم الثالث و حرمته عليه و عدم جواز الفصل بين الايام الثلاثة بترك اليوم الثالث و الاتيان به فى اليوم الرابع لاعتبار التوالى فى ايامه بالاجماع .

و لو نوی اعتکاف زمان رابعه او خامسه العید فان کان علی وجه التقیید بالتتابع بان ینوی اعتکاف جمیع الایام الاربعة او الخمسة شیئا واحداً و عملا فارداً قاصدا لصومه کذلك ، کما ینوی اعتکاف ثلاثة ایام و صومها کذلك لم یصح لاشتماله علی یوم لم یصح الصوم فیه و یبطل اعتکافه ، و ان کان علی وجه الاطلاق بان نوی الثلاثة المشتملة علی الزیادة شیئا و الزیادة علیها شیئا اخر ففی صحة ما عدا العید او بطلانه (و جهان) : من تحقق اقل الاعتکاف : ومن ان متعلق النیة الجمیع . اقول : اذا نوی اعتکاف ستة ایام احد الایام الثلاثة الثانیة منها العید لا علی وجه التقیید بالتتابع فلا ینبغی الاشکال فی صحة الثلاثة الاولی منها لانها اقل زمان یصح فیها الصوم و الاعتکاف و لم یعتبرها مقیدة بما یزید علیها ، و اما الثلاثة الثانیة فان صادف الیوم الاول منها مع العید یبطل و لا یضر بطلانه بصحة الثلاثة الاولی المتقدم علیه ، و لو استمر علیه و أتی به فی الیوم الثانی و الثالث منه یصح و یکون اعتکافا مستأنفا یجب اتمامه بیوم اخر ، و ان صادف الیوم الثانی من الثلاثة الثانیة العید یصح الیوم الاول منها و هو الیوم الرابع من اول الشروع ، و یبطل الیوم المصادف مع العید و یصح الیوم السادس ولا یجب اتمامه بیومین اخرین لانه اعتکاف مستأنف لا یجب اتمامه الا بعد مضی یومین منه وهاهنا قد مضی من الاعتکاف الثانی یوم واحد لدخول الیوم الرابع فی الاعتکاف الاول، و انقطاعه بفصل العید فی الیوم الخامس فلم یمض من الاعتکاف الثانی الا یوم واحد و هو الیوم السادس فلا یجب اتمامه ، و ان صادف الیوم الثالث من الثلاثة الثانیة العید فهو باطل قطعا ، و فی بطلان الیومین المتقدمین علیه اعنی الیوم الرابع و الخامس من ایام الاعتکاف احتمالان : من ادخالهما فی الثلاثة الاولی : و من ان کل ثلاثة اعتکاف علیحدة و لذا یجب الثالث منها فیجب السادس بعد اعتکاف الرابع والخامس، والتاسع بعد اعتکاف السابع و الثامن فیکون حال کل ثلاثة کالثلاثة الاولی فی بطلان الیومین الاولین منها اذا صادف الیوم الثالث منها مع العید ، هکذا ینبغی ان یحرر المقام و لم ار من حرره کذلك و الحمد لله علی ارشاده .

الخامس ان لا يكون اقل من ثلاثة ايام ، فلو نواه كذلك بطل ، و اما الازيد فلا باس به و ان كان الزايد يوما او بعض يوم او ليلة او بعضها ، و لاحد لاكثره ، نعم لو اعتكف خمسة ايام وجب السادس بل ذكر بعضهم انه كلما زاد يومين وجب الثالث فلو اعتكف ثمانية ايام وجب اليوم التاسع و هكذا ، و فيه تأمل ، و اليوم من طلوع الفجر الى غروب الحمرة المشرقية فلا يشترط ادخال الليلة الاولى و لا الرابعة و ان جاز ذلك كما عرفت ، و يدخل فيه الليلتان المتوسطتان و فى كفاية الثلاثة التلفيقية اشكال .

فى هذا المتن امور (الاول) يشترط فى صحة الاعتكاف ان لا يكون زمانه اقل من ثلاثة ايام ، فلو نواه كذلك بطل ، و فى الجواهر بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه ، اقول : و يدل على ذلك من الاخبار .

خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال : لا يكون الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام .

و خبر عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عنه عليه السلام قال : لا يكون الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام .

وخبر داود بن سرحان المروى فى الكافى قال بدأنى ابو عبدالله عليه السلام من غير ان اسأله فقال : الاعتكاف ثلاثة ايام يعنى السنة ان شاء الله ١ .

و خبر ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال : من اعتكف ثلاثة ايام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة ايام اخر ، و ان شاء خرج من المسجد، فان اقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثه ايام اخر (الامر الثانى)

---

١ قوله يعنى السنة هو من كلام الراوى و المعنى ان السنة الجارية فى الاعتكاف ثلاثة او المراد انه قال ذلك فى الاعتكاف السنة فيكون لبيان الفرد الخفى (مرأت العقول)

لا بأس بالزيادة على الثلاثة اجماعا ، و يدل عليه من النصوص ما ورد من استحباب الاعتكاف فى العشر الاواخر من شهر رمضان ، و ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يعتكف فيه ، و انه فاته فى عام بدر فاعتكف فى العام القابل عشرين عشراً لعامه و عشراً قضاء لما فاته ، و قول رسول الله صلى الله عليه و آله : ان اعتكاف عشر فى شهر رمضان تعدل حجتين و عمرتين ، و ما ورد من استحباب اعتكاف شهرين فى المسجد الحرام ففى خبر ابى حمزة المروى فى ثواب الاعمال عن زين العابدين عليه السلام قال : و الله لقضاء حاجته يعنى الاخ المؤمن أحب الى الله عزوجل من صيام شهرين متتابعين و اعتكافهما فى المسجد الحرام ، و مثله خبر ابن عمار و خبر ابراهيم الحاذقى المرويين فى الكافى عن الصادق عليه السلام ، و خبر ابى عبيدة المتقدم الذى فيه : من اعتكف ثلاثة ايام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة ايام اخر و ان شاء خرج من المسجد . (الامر الثالث) لا خلاف ظاهرا فى انه لاحد فى طرف الاكثر من الاعتكاف ، و ارسله غير واحد من الاصحاب ارسال المسلمات ، و يمكن ان يستأنس له بتحديد الطرف الاقل ، و السكوت عن تحديد الطرف الاكثر حيث انه يشعر بعدم حد فيه اذ لولاه لكانوا متعرضين له كما تعرضوا الطرف الاقل . (الامر الرابع) لا بأس بكون الزيادة يوما او بعض يوم او ليلة او بعضها ، و يمكن ان يستدل له بعدم التحديد فى الطرف الاكثر اللازم منه ادخال بعض اليوم او الليلة فيه، و ما فى خبر ابى عبيدة من قوله عليه السلام : فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة ايام و ان شاء خرج من المسجد ، فان اطلاق قوله عليه السلام : و ان شاء خرج من المسجد يشمل ما اذا خرج فى اثناء اليوم الرابع ، او عند ابتدائه او عند انتهائه ، فيدل بالدلالة السياقية على جواز زيادة البعض ، لكن فى الجواهر يحكى عن بغية شيخه كاشف الغطاء الميل الى العدم ، قال فى الجواهر : و عليه ابداء الفرق . (الامر الخامس) المشهور على انه لو اعتكف خمسة ايام وجب اليوم السادس ، و يدل على ذلك خبر ابى عبيدة المتقدم الذى فيه : فان اقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة ايام اخر ، و هو كما ترى نص فى وجوب اليوم السادس اذا اعتكف بعد الثلاثة الاولى بيومين يجب الثالث بعدهما حتى يتم ثلاثة

ايام اخر . (الامر السادس) ذكر الشهيد الثانى فى المسالك و سبطه فى المدارك عدم القائل بالفرق بين اليوم السادس و بين كل ثالث من كل ثلاثة، و اذا قلنا بوجوب السادس لقلنا بوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بعده، لكن يجب القول بوجوب السادس لانه منصوص لخبر ابى عبيدة فيجب القول بوجوب كل ثالث بعده .

اقول يمكن ان يستدل لوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بخبر ابى عبيدة ايضا فان فيه : من اعتكف ثلاثة ايام فهو فى اليوم الرابع بالخيار و قوله : فان اقام يومين بعد الثلاثة (الحديث) فان اطلاقه يشمل كل ثلاثة و انصرافه الى الثلاثة الاولى من حين الشروع فى الاعتكاف بدوى لا يضر بالتمسك بالاطلاق ، فلو اعتكف ثمانية ايام وجب اليوم التاسع وهكذا .(الامر السابع) المشهور على ان المراد من اليوم هو يوم الصوم اعنى من طلوع الفجر الصادق الى ذهاب الحمرة المشرقية عن سمت الرأس ، فلا يشترط ادخال الليلة الاولى و لا الرابعة ، و يعتبر دخول الليلتين المتوسطتين ، فهنا دعويان احديهما عدم دخول الليلة الاولى و لا الرابعة ، و هذه الدعوى متفرعة على كون المراد باليوم هنا هو يوم الصوم ، و استدلوا له بانه المعروف من اليوم عند الاطلاق لغة و استعمالا، و قد استعمل فيه فى القران الكريم عند قوله تعالى: سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام . اذ الظاهر من الايام بقرتية مقابلتها مع الليالى هو الايام التى تقابلها ، لا ما يعمها و يشملها ، خلافا للمحكى عن العلامة و جماعة من دخول الليلة الاولى فى الاعتكاف لكون المراد من اليوم هو المركب من بياض النهار و الليل، و استدلوا له باستعمال اليوم فى المركب من الليل و النهار ، و بدخول الليلتين المتوسطتين فى الاعتكاف ، و قال فى المسالك : بان هذا اولى . و لكن الاقوى ما عليه المشهور لان الاستعمال فى الاعم اعم من الحقيقة، و دخول الليلتين المتوسطين لقيام الدليل عليه لا يثبت كون المراد من اليوم هو الاعم، و تظهر الثمرة فى الليلة الاولى فانها تدخل فى الاعتكاف على القول بارادة الاعم من اليوم ، و خارجة عنه على القول بارادة ما يقابل الليل من اليوم ، و قد تقدم فى بيان وقت نية الاعتكاف ان وقته عند طلوع الفجر من اليوم الاول و ان كان الاولى تقديمها

عند اول الليل ثم تجديدها عند طلوع الفجر، هذا تمام الكلام بالنسبة الى الليلة الاولى، و اما الليلة الرابعة فينبغى ان يقال : بخروجها عن الاعتكاف اذ لا وجه لتوهم دخولها فيه ، لكن فى المدارك انه احتمل بعض الاصحاب دخول الليلة المستقبلة فى مسمى اليوم، و على هذا فلا ينتهى الايام الثلاثة الا بانتهاء الليلة الرابعة . قال : و هو بعيد جدا بل مقطوع بفساده انتهى .

اقول قال المحقق المجلسى (قده) فى كتاب السماء و العالم من البحار : لا ريب فى ان الليل بحسب الشرع مقدم على اليوم ، فما ورد فى ليلة الجمعة مثلا انما هى الليلة المتقدمة لا المتاخرة ، و ما يعتبره بعض المنجمين و بعض العرب فى تأخير الليلة فهو محض اصطلاح منهم ، و لا يبتنى عليه شيئى من احكام الشريعة، ثم قال : ومما يدل عليه ما رواه الكلينى فى الروضة بسند موثق عن عمر بن يزيد قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ان المغيرية يزعمون ان هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلة فقال : كذبوا هذا اليوم لليلة الماضية، ان اهل بطن نخلة حيث راوا الهلال قالوا قد دخل الشهر الحرام، ثم ذكر (قده) المغيرية و قصة اهل بطن نخلة الى ان قال : فالليل سابق على النهار و محسوب مع اليوم الذى بعده يوما ، و ما سبق من تقديم خلق النهار على الليل لا ينا فى ذلك انتهى . اقول : و لعل ما احتمله هذا البض من الاصحاب من دخول الليلة المستقبلة فى مسمى اليوم مأخوذ مما زعمه المغيرية او اتخذه مما يدل على تقديم النهار على الليل ، و كيف كان فهو احتمال يقطع بفساده ، هذا تمام الكلام فى الدعوى الاولى اعنى دعوى عدم دخول الليلة الاولى و لا الرابعة فى الاعتكاف الا فيما اذا ادخلهما او ادخل بعضهما فيه بالنية .

و اما الدعوى الثانية فهى فى دخول الليلتين المتوسطتين فيه فالمشهور فيه ذلك خلافا لما فى الخلاف، قال فى المسالة الخامسة والعشرين من كتاب الاعتكاف اذا قال لله على ان اعتكف ثلاثة ايام ، لزمه ذلك ، فان قال متتابعة لزم بينهما ليلتان ، و ان لم يشترط المتابعة جاز له ان يعتكف نهاراً ثلاثة ايام لا لياليهن ، ثم نقل اقوال اصحاب

الشافعى و غيرهم الى ان قال : دليلنا ان الاصل برائة الذمة و الذى وجب عليه بالنذر الاعتكاف ثلاثة ايام ، و اليوم عبارة عما بين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس هكذا ذكره الخليل و غيره من اهل اللغة ، و الليل لم يجر له ذكر فوجب ان لا يلزمه انتهى ، ولا يخفى ما فيه مع انه (قده) ذكر فى المسألة الحاد يةعشر منه انه لا يكون الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام و ليلتين الى ان قال : دليلنا اجماع الفرقة على انه لايجوز (او لا يكون) الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام انتهى ، وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور من جهة اعتبار الاستمرار الذى اخذت الايام الثلاثة ظرفا له ، و من المعلوم انه مع خروجه عن المسجد فى الليلتين المتوسطتين لا يكون اللبث فيه مستمرا ثلاثة ايام ، و ان كان معتكفا فى تلك الايام المتوالية على سبيل الاستمرار ، و هكذا فى نظائر الاعتكاف مثل ايام الاقامة و ايام الحيض و الطهر و الخيار و نحوها .

فان قلت : يمكن ان يكون التوالى فى الاعتكاف كالتوالى فى الصوم فيما يعتبر فيه الموالات كالكفارات ، فكما انه يتحقق فيه الموالات مع خروج الليل اجماعا كذلك يتحقق فى الاعتكاف بتوالى الايام الثلاثة مع خروج الليالى عنه .

قلت الفرق بين الاعتكاف و الصوم مضافا ما ذكرت فى السئوال من الاجماع على تحقق التوالى فى الصوم مع خروج الليل ، هوان الاعتكاف يتحقق فى الليل كما يتحقق فى النهار ، و من ثم لو صرح بادخال الليالى او بعضها و اتى بلفظ يستلزم ادخالها دخلت ، و اذا لم يدخل الليالى المتوسطة كان قد فرق الاعتكاف فلا يكون متتاليا و هذا بخلاف الصوم ، فانه لما لم يتحقق فى الليل تعين حمل الموالات فيه على توالى نهار الايام خاصة لامتناع غيره ، و الموالات المعتبرة فى الاعتكاف اعتبرت فى الفعل الواقع فى الايام ، و المعتبرة فى الصوم اعتبرت فى نفس الايام ، و الا فالافطار فى الليل يتخلل بين الصومين و ان كانت الموالات متحققة بين يوميها ، هذا مضافا الى ان المعهود فى الاعتكاف و السيرة الجارية فيه هو استمراره من اول شروعه الى غروب يوم الثالث منه و عدم انقطاعه بالخروج فى الليالى المتوسطة بين ايامه بخلاف الصوم ، مع ان فى

وجوب الكفارة بالجماع فى الليل دلالة على وجوب الاعتكاف فيه .

ففى خبر ابن اعين المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل و طئى امرئته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان ، قال : عليه الكفارة قلت : فان و طأها نهاراً قال : عليه كفارتان . (الامر الثامن) المحكى عن العلامة فى المختلف اجزاء التلفيق فى صدق الثلاثة مع الاتصال ، و عليه جماعة اخرى منهم صاحب الجواهر (قده) وقالوا بانه لو نوى الاعتكاف فى اول الظهر من يوم الخميس مثلا يحصل اقله بمضى هذا النصف من يوم الخميس و تمام يوم الجمعة و السبت و نصف يوم الاحد الى الظهر منه ، فيتحقق بيومين تامين و نصف يوم الخميس و نصف من الاحد فيدخل فيه ثلاث ليال ، ليلة الجمعة و السبت و الاحد ، خلافا للمحكى عن المبسوط و جماعة اخرى فذهبوا الى عدم الاجزاء بذلك . و استدل للاول بان المنساق الى الذهن من اعتبار الايام الثلاثة فى عدد الاعتكاف هو مقدار الزمان المساوى لزمان ثلاثة ايام ، لا خصوص تلك الايام بعينها ، لكونه المتداول فى الاستعمالات كما فى مثل قوله تعالى : خلق الله السموات و الارض فى ستة ايام ، حيث ان المراد من ستة ايام فيه هو مقدارها اذ لا يوم قبل خلق السموات و الارض كما لا يخفى ، مضافا الى ارادة مثل ذلك فيما هو من امثال المقام الذى يكتفى فيه بالتلفيق قطعاً كاقل الحيض او اكثره و اكثر النفاس و اقامة العشرة فى المسافر و ايام الاستبراء و العدة و مدة الخيار ، حيث انه يكتفى فى جميع تلك الموارد بالمدة المضروبة لها و لو حصلت بالتلفيق .

و استدل للثانى : بان اليوم حقيقة عرفا و لغة فى زمان مخصوص ممتد من اول الفجر الصادق الى الغروب ، و بعض اليوم ليس بيوم حقيقة لمغايرة الجزء و الكل كما هو واضح ، الا ان تقوم قرينة على ارادة مقدار زمانه عند اطلاقه و هى منتفية فى المقام ، بل يمكن ان يدعى بقيامها على ارادة خصوص اليوم منه فى المقام و هى اعتبار الصوم فى الاعتكاف الذى لا للفيق فيه قطعا ، بل اللازم من جواز التلفيق بما صورناه اعتبار صوم اربعة ايام من الخميس الى اخر يوم الاحد لعدم تمشى التلفيق فيه و قيام قرينة فى

الموارد التى ذكروها فى الاستدلال مثل الاية المباركة و المقامات التى ذكر اجزاء التلفيق فيها لقيام الدليل عليه لا يقتضى حمل مورد الاعتكاف عليها ، مع عدم قيام دليل عليه فى هذا المورد بل مع قيام الدليل على عدمه، و هو اعتبار الصوم فيه مع عدم صحة التلفيق فيه ، و لا شبهة فى احتمال اعتبار خصوصية اليوم الكامل فى المقام ، و معه فلا موجب لرفع اليدعن ظهور الدليل فى اعتباره مع عدم ما يدل على خلافه ، فالاقوى عدم الاجزاء بالتلفيق ، نعم لا باس باز ياد بعض اليوم او الليل على الايام الثلاثة كما تقدم فى البحث عن نيته .

السادس ان يكون فى المسجد الجامع ، فلا يكفى فى غير المسجد و لا فى مسجد القبيلة و السوق ، و لو تعدد الجامع تخير بينها ، و لكن الاحوط مع الامكان كونه فى احد المساجد الاربعة مسجد الحرام و مسجد النبى (ص) و مسجد الكونه و مسجد البصرة .

فى هذا المتن امور (الاول) يشترط فى صحة الاعتكاف ان يكون فى المسجد اجماعا منا بقسميه ، و النصوص به مستفيضة ، و سيمر عليك بعضها و قد تطابق النصوص و الفتاوى على عدم صحته فى غير المسجد مطقا من غير فرق فى المعتكف بين الرجل و المرئة خلافا للمحكى عن بعض العامة فجوز للمرئة الاعتكاف فى مسجد بيتها و هو مردود بالاجماع منا على خلافه ، و بالجملة فلا خلاف فى اشتراط كونه فى المسجد ، و انما الخلاف فى تعيينه فقد اختلفوا فيه على اقوال منها ما هو المحكى عن ابن ابى عقيل : من صحته فى كل مسجد من الجامع و غيره ، و يستدل له بظاهر الاية المباركة: و لا تباشروهن و انتم عاكفون فى المساجد. حيث انها تدل على اعتبار كونه فى المسجد، و صحته فى اى مسجد كان ، و تقريب دلالتها على الاول انها خصت تحريم المباشرة مع النساء لمن كان معتكفا فى المسجد ، و لو كان الاعتكاف صحيحا فى غيره لم يكن التحريم مختصا بمن كان معتكفا فيه، فمن اختصاصه به يثبت اعتبار صحته فيه ، و تقريب دلالتها على الثانى هو الاتيان بالجمع المعرف باللام اعنى قوله : فى المساجد ، و هو

يدل على العموم ، و فيه ان ظهور الجمع فى العموم و ان كان مما لا ينكر الا انه مخصص بالنصوص الدالة على المسجد المخصوص كما سيأتى .

و منها اعتبار كونه فى المسجد الجامع و هو المسجد الذى يجتمع فيه المعظم من اهل البلد فى مقابل مسجد السوق او القبيلة و نحوهما مما اعد لطائفة خاصة ، فهو اى المسجد الجامع مما اعد لمعظم اهل البلد سواء انعقد فيه الجمعة او الجماعة ام لا ، و ان كان لا ينفك فى الغالب عنهما او عن احدهما ، لكنه لا يعتبر فى صدق الجامع انعقادهما او انعقاد احدهما فيه ، بل المدار فى صدقه كونه مما اعد لمعظم اهل البلد . قال فى الروضة : و هو اى المسجد الجامع ما يجتمع فيه اهل البلد و ان لم يكن اعظم لا نحو مسجد القبيلة ، و هو مختار المحقق فى الشرائع ، و حكى عن المفيد ايضا ، و قد اختار غير واحد من المتأخرين كصاحب الجواهر و غيره ، و استدلوا له بجملة من النصوص .

كصحيح الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : لا اعتكاف الا بصوم فى مسجد الجامع ، وصحيح داود بن سرحان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال : ان علياً كان يقول لا ارى الاعتكاف الا فى المسجد الحرام او مسجد الرسول صلى الله عليه وآله او مسجد جامع ، وخبر على بن عمران عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام انه قال: المعتكف يعتكف فى المسجد الجامع ، و خبر داود بن الحصين المحكى عن جامع البزنطى عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : لا اعتكاف الا بصوم و فى المصر الذى انت فيه ، و قال فى الوسائل بعد نقل هذا الاخير و هذا مبنى على عدم وجود المسجد الجامع فى غير المصر غالبا انتهى .

و منها اعتبار كونه فى مسجد جماعة او ما يصلى فيه صلاة اليومية بالجماعة ، و حكى عن جماعة من الاصاب و ظاهرهم الانعقاد فيه و لو لم يكن جامع البلد ، و استدلوا له بنصوص كثيرة .

كصحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: لا يصلح الاعتكاف الا فى المسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد الكوفة او مسجد جماعة و تصوم ما دمت معتكفا .

و موثق ابن سنان المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال : لا يصلح العكوف فى غيرها (يعنى غير مكة) الا ان يكون فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله او فى مسجد من مساجد الجماعة .

و خبر يحى بن العلاء الرازى عن الصادق عليه السلام عليه السلام قال: لا يكون اعتكاف الا فى مسجد جماعة .

و خبر عمر بن يزيد لمروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ما تقول فى الاعتكاف ببغداد فى بعض مساجدها فقال : لا اعتكاف الا فى مسجد جماعة قد صلى فيه امام عدل صلاة جماعة ، و لا باس ان يعتكف فى مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة ، بناء على ان يكون المراد بالامام العدل الامام العدل المقابل لامام المخالف كما كان هو الغالب فى مساجد البغداد ، لا الامام المعصوم بقرينة ما فيه من نفى الباس عن الاعتكاف فى المساجد المذكورة فى ذيله ، اذ لو كان المراد من قوله : امام عدل هو ذلك لا نحصر صحة الاعتكاف فى المساجد التى ينفى عنها الباس فلامعنى حينئذ لنفى البأس عنها بعد الحكم باعتبار كون المسجد مما صلى فيه المعصوم مع كون هذه المساجد المذكورة مما صلى فيه المعصوم كما لا يخفى .

و خبر ابى الصلاح الكنانى المروى عن الصادق عليه السلام قال ان عليا كان يقول : لا ارى الاعتكاف الا فى المسجد الحرام ، او فى مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ، او فى مسجد جامع جماعة .

و منها اعتبار كونه مسجداً يصلى فيه صلاة الجمعة بالجماعة ، و هو المحكى عن

انتصار السيد و مبسوط الشيخ ، و حكاه فى المحكى عن المختلف عن المفيد و ابن حمزة و الحلى .

و يستدل لهذا القول بالمرسل الذى حكاه فى المختلف عن ابن الجنيد انه روى عن ابن سعيد عن الصادق عليه السلام جوازه فى كل مسجد صلى قيه امام عدل صلاة جمعة ، و فى المسجد الذى يصلى فيه الجمعة بامام و خطبة .

و منها ما عن الاكثر و نسب الى الشيخ و المرتضى و الصدوق و ابى الصلاح وابن البراج و ابن حمزة و ابن سعيد و هو انه لا يصلح الاعتكاف الا فى اربعة مساجد ، المسجد الحرام ، و مسجد النبى صلى الله عليه وآله و مسجد الكوفة ، و مسجد البصرة ، و مثله المحكى عن ابن بابويه الا انه بدل مسجد البصرة بمسجد المدائن، و نسب مسجد البصرة الى رواية ، ثم قال : والعلة فى ذلك كله انه لا يعتكف الا فى مسجد جمع فيه امام عدل، و جمع النبى صلى الله عليه وآله بمكة و المدينة ، و جمع امير المؤمنين عليه السلام فى هذه المواضع ، و عن الشيخ صحته فى الخمسة بذكر مسجد المدائن مع مسجد البصرة ، و استدلوا له مضافا الى الاجماع المدعى به فى الانتصار و الخلاف و التبيان و الغنية و السرائر و مجمع البيان .

بصحيح عمر بن يزيد المتقدم و فيه قلت لابى عبدالله عليه السلام ما تقول: فى الاعتكاف ببغداد فى بعض مساجدها ، فقال : لا اعتكاف الا فى مسجد جماعة صلى فيه امام عدل صلاة جماعة و لا بأس ان يعتكف فى مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة .

و مرسل الفقيه و فيه و قد روى فى مسجد المدائن .

و ما ارسله ابن الجنيد و قال روى ابن سعيد عن الصادق عليه السلام : جواز الاعتكاف فى كل مسجد صلى فيه امام عدل صلاة الجمعة جماعة ، و فى المسجد الذى

تصلى فيه الجمعة بامام و خطبة .

و مرسل المقنع و فيه لا اعتكاف الا فى مسجد يصلى فيه الجمعة بامام و خطبة ، بناء على حمل الامام فى هذه الاخبار على امام الاصل ، و هذه الاخبار كما ترى مقيدة بما اذا كان المسجد مما جمع فيه امام معصوم جمعة او جماعة ، فينحصر فى الاربعة او الخمسة المذكورة ، و الاخبار المتقدمة التى استدل بها للاقوال الاخر مطلقة ، فيجب حملها على تلك الاخبار المقيدة على ما تقيضيه القاعدة فى الجمع بين المطلق والمقيد، مع ان جواز الاعتكاف فى هذه المساجد متيقن ، و فيما سواها مشكوك ، فيجب الاقتصار على المتيقن ، هذه جملة الاقوال فى المسألة ، و ما استدل به لكل واحد منها ، و قد ظهر مما ذكرناه ان منشاء الاختلاف فى الاقوال هو اختلاف الاخبار فى ذلك ، فلا بد من الجمع بين تلك الاخبار على ما يرفع الاختلاف . فتقول : الظاهر عدم الاختلاف فى الاخبار التى عبر فيها بالمسجد الجامع ، و مسجد الجماعة ، و المسجد الذى صلى فيه امام عدل صلاة الجمعة جماعة ، اذ الجميع ينطبق على المسجد الجامع بمعنى ما يجتمع فيه المعظم . فى مقابل مسجد السوق والقبيلة مع امكان تفسير الجامع بما يصلى فيه الجمعة كما فسره فى مصباح المنير بذلك ، او بما يصلى فيه الجماعة كما فسره به فى المسالك ، و ذلك لوقوع الجماعة و الجمعة فى الامصار بحسب الغالب فى ما يجتمع فيه المعظم ، فمآل هذه الطوائف اعنى ما عبر فيها بالجامع ، او مسجد الجماعة ، او ما يصلى فيه الجمعة واحد ، و اما ما عبر فيه بالمساجد المخصوصة الاربعة او الخمسة كصحيح عمر بن يزيد فهو و ان كان صحيحا من حيث السند لكن لا دلالة له على ارادة امام المعصوم فيما فيه من امام عدل لما او ضحناه ، مع ان تنكير العدل فى قوله : امام عدل يشعر بل يدل على كون المراد اى عدل كان ، لا خصوص المعصوم ، و به يجاب عن الاستدلال بمرسل المقنع مع ما فيه من الارسال ، و اما مرسل الفقيه ، و ما ارسله ابن الجنيد فيرد عليهما مضافا الى ما يرد على الاستدلال ، بصحيح عمر بن يزيد ، و بمرسل مقنع من انهما لا يدلان على حصر الجواز بما صلى فيه امام الاصل بالجمعة او الجماعة،

هذا مضافا الى منع كون هذه الاخبار مقيدة ، و ما عداها مطلقة الواجب حملها عليها اذ فى ما عداها ما لا يقبل ذلك ، و كيف يصح حمل ما فى صحيح داود بن سرحان الذى فيه: ان علياً كان يقول : لا ارى الاعتكاف الافى المسجد الحرام، اومسجدالرسول، او مسجد جامع ، على ارادة المسجد الحرام ، و مسجد الرسول عن قوله : او مسجد جامع ، او حمل قوله فى خبر داود بن الحصين : لا اعتكاف الا فى المصر الذى انتفيه على احدى المساجد الاربعة ، او الخمسة ، او حمل ما فى موثق ابن سنان : لا يصح العكوف فى غيرها يعنى مكة الا ان يكون فى مسجد رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ، او فى مسجد من مساجد الجماعة ، فلا ينبغى التأمل فى ارادة الفضيلة فى تلك الاخبار المنصوصة بالمساجد المخصوصة . و اما دعوى الاجماع فهى موهونة بالقطع بتحقق الخلاف ، وكون المسألة ذات اقوال متعددة ، و اما كون المساجد المخصوصة متيقنة فهو لا تنافى جواز الاتيان فى غيرها ، اذا دل عليه الدليل ، فالحق جواز الاتيان بكل مسجد اعد لاجتماع المعظم فيها، سواء اقيمت فيه الجماعة او الجمعة ام لا، و سواء صلى فيه المعصوم جمعة او جماعة ام لا ، و لكن الاحوط مع التمكن من الاتيان فى احدى المساجد المخصوصة عدم اختيار غيرها ، لما ذكر مق كونها المتيقن ، و للخروج عن مخالفة من اختصه بها و الله العالم .

السابع اذن السيد بألنسبة الى مملوكه ، سواء كان قنا او مدبرا او ام ولد او مكاتبا لم يتحرر منه شيئى ، و لم يكن اعتكافه اكتسابا ، و اما اذا كان اكتسابا فلا مانع كما انه اذا كان مبعضا فيجوز منه فى نوبته اذاها ياه مولاه من دون اذن بل مع المنع منه ايضا ، وكذا يعتبر اذن المستاجر بالنسبة الى اجيره الخاص ، و اذن الزوج بالنسبة الى الزوجة اذا كان منافيا لحقه، واذن الوالد و الوالدة بالنسبة الى ولدهما ، اذاكان مستلزما لا يذائهما ، و اما مع عدم المنافات و عدم الايذاء فلا يعتبر اذنهم ، و ان كان احوط خصوصا بالنسبة الى الزوج و الوالد .

فى هذا المتن امور (الاول) لا خلاف و لا اشكال فى اعتبار اذن المولى فى صحة اعتكاف العبد، لما تقدم فى ابحاث الصوم المستحب من انه عبد مملوك لا يقدر على شيئى، فما فيه من المنافع و الانتفاعات و التصرفات لمولاه ، و لا يصح له التصرف فيه بلا اذن من مولاه لانه ، تصرف فى ملك الغير من دون اذنه ، فكلما يكون شيئا معتدا به عرفا من افعاله و حركاته و سكناته خارج عن تحت سلطنته و مملوك لمولاه ، و لا شبهة ان الاعتكاف فى المسجد الذى لا يكون اقل من ثلاثة ايام يكون كذلك ، اى شيئى معتد به عرفا فيحتاج فى صحته الى اذن مولاه ، فلا يصح منه الا باذن مولاه ، و ليس المانع عن صحته كونه مفوتا لحق مولاه ، و مانعا عن استيفائه ، بل لو لم يكن كذلك لكان باطلا لانه تصرف فيما للغير من دون اذنه كتصرف احد فى ملك الاخر، حيث ان المنع عنه لا ينوط بكونه مفوتا لحق مالكه ، بل انما هو لاجل كونه تصرفا فى ملك الغير، ولا يحل لاحد ان يتصرف فى ملك غيره الا باذنه ، و لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه ، و قد استوفينا فى بيان خروج ما كان من تصرفاته يعد شيئا معتدا به عن حيز سلطنته عن الاية المباركة ، عبد مملوك لا يقدر على شيئى و هوكل على مولاه ، فى بيع العبد فى المعاملات . (الامر الثانى) لا فرق فى المملوك فيما ذكر بين كونه قنا او مدبرا او ام ولد او مكاتبا مشروطا او مطلقا لم يتحرر منه شيئى ، و ذلك لمناط تحقق الممنوعية فى الجميع ، و هو كونه عبداً مملوكا فلا يقدر على شيئى و هذا ظاهر . (الامر الثالث) يصح الاعتكاف من المكاتب اذا كان اعتكافه اكتسابا ، كما اذا آجر نفسه للاعتكاف نيابة عن غيره ميتا ، او عن الحى بناء على صحة النيابة عن الحى ايضا ، و ذلك لالاجل عدم الحاجة الى الاذن حينئذ ، بل لتحقق الاذن من مولاه بعقد المكاتبة . اللهم الا ان يمنعه عن مثل هذا الاكتساب ، فلا فرق مع عدم المنع عنه بين كون الكتابة مطلقة، اومشروطة، لتحقق الاذن بصدور عقد الكتابة مطلقا و لو كانت مشروطة . (الامر الرابع) يصح الاعتكاف من العبد المبعض اذا هاياه (١) مولاه اذا كان الاعتكاف منه فى نوبته ، بحيث

المهايات فى كسب العبد انهما يقسمان الزمان بحسب ما يتفقان عليه و يكون كسبه فى كل وقت لمن ظهر له بالقسمة (مجمع البحرين)

تسع توبته له من دون اذن من مولاه ، بل و لو مع نهيه عنه ايضا ، لانه لكونه مبعضا يكون بعض منافعه له على مقدار تبعيضه فى المملوكية، فتصير منافعه مشتركة بينه وبين مولاه على نحو الاشاعة ، و لا يجوز لاحد من الشركاء ان يتصرف فيما له على الاشاعة الا باذن شريكه ، لكن الاذن يتحقق من المولى بايقاع المهاياة بينه وبين عبده، فتصير منافعه التى للعبد متميزة عما تكون لمولاه بواسطة المهاياة و صحتها فيكون تصرفه فى ايام نوبته فى ملكه ، مع اذن مولاه الذى هو شريكه فيها كما هو ظاهر. (الامر الخامس) صرح الشهيد (قده) باعتبار اذن المستأجر فى صحة اعتكاف اجيره الخاص ، و اختاره صاحب الجواهر (قده) و غيره ايضا مستد لين له بكون المستاجر مالكا لمنفعة اجيره ، و ما ذكروه على اطلاقه ممنوع ، بل يجب التفصيل فى الاجير فانه يتصور على اقسام . (الاول) فيما اذا اجر نفسه فى كلما له من المنافع و الافعال بحيث يصير جميع منافعه ملكا للمستاجر ، و فى هذا القسم يصح القول بتوقف صحة اعتكافه على اذن مستاجره ، لان هذا الفعل الصادر منه يكون ملكا لمستاجره لا يصح تصرف الاجير فيه الا باذنه ، فهو حينئذ كالعبد ، الا ان منافع العبد مملوكة لمولاه تبعا لملكه لعينه ، نظير ملك منافع الدار لصاحب الدار تبعا ، و فى هذا الاجير مملوكة للمستأجر بعقد الاجارة ، نظير ملك مستاجر الدار لمنافعها بالاجارة ، و كيف كان فحكم هذا الاجير حكم العبد فى عدم صحة تصرفاته فيما له من المنافع الا باذن مستاجره ، و لعل ما استدلوا به من كون منفقته لمستاجره انما هو فى هذا القسم ، اذ فيه يكون نفس فعله الاعتكافى ملكا لمستاجره ، فلا يصح استيفائه من الاجير الا باذن مستاجره . (القسم الثانى) ما اذا اجر نفسه لعمل فى وقت معين يضاد مع الاعتكاف فى ذلك الوقت ، كما اذا اجر نفسه لتعمير دار المستاجر فى ايام معينة، حيث ان عمله فيها لا يجتمع مع عمل الاعتكاف فى ذلك الوقت لكونه ضداً له ، وهذا يدخل فى باب الامر بالشيئ ، وحيث انه لا يقتضى النهى عن الضد الخاص و ان كان موجبا لارتفاع الامر عنه ، فلو ترك المامور به و اشتغل بضده يكون صحيحا ،اما بالملاك، اولصيرورته مامورا بالامر الترتبى على ما حقق فى الاصول، فاللازم

حينئذ صحة اعتكافه و ترتب الثواب عليه ، و ان كان عاصيا لما يجب عليه بعقد الاجارة و مستحقا للعقوبة على تركه . (القسم الثالث) ما اذا لم يكن الاعتكاف منافيا مع ما يجب عليه بالاجارة ، كما اذا اجر نفسه لخياطة ثوب او كتابة كتاب في زمان معين ، فاعتكف في المسجد و اشتغل بما يجب عليه بالاجارة ، و لا اشكال في صحة اعتكافه ، و صحة عمله المستاجر عليه ، و استحقاقه الاجرة ، و اوضح من ذلك ما اذا توقف العمل المستاجر عليه باللبث في المسجد كما اذا اجر نفسه لتعمير المسجد في زمان معين بحيث يتوقف اشتغاله به على لبثه فيه ، فيقصد الاعتكاف في لبثه فيه زمان عمل المستاجر عليه ، و هذا مما لا اشكال فيه . فتبين ان صورة بطلان الاعتكاف منحصرة بالقسم الاول ، بحيث لم يكن الاجير مالكا لعمل من اعماله كالعبد ، و فيما عداه يصح منه الاعتكاف و ان كان عاصيا بترك العمل المستاجر عليه في القسم الثاني ايضا . (الامر السادس) ظاهر الاصحاب اعتبار اذن الزوج في صحة اعتكاف الزوجة ، و في الجواهر بلا خلاف اجده فيه ، معللين بملكية الزوج منافعها ، فلا يجوز صرفها بغير الاذن ، و قد يدعى دلالة صحيح ابى ولاد المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عليه ، و فيه سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن امرئة كان زوجها غائبا فقدم و هي معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت لزوجها حتى واقعها (الحديث) فان في التعبير في السؤال بقول السائل : و هي معتكفة باذن زوجها دلالة على مفروغية اعتبار اذن الزوج في صحة اعتكافها ، و الا لم يكن محل لذكره ، مضافا الى اشتراط الصوم في الاعتكاف مع اعتبار اذن الزوج في المندوب من الصوم (هذا) . و لا يخفى ما في هذه الادلة من الوهن ، للمنع عن ملك الزوج منافع الزوجة ، و المنع عن عدم جواز صرفها بغير الاذن ، و منع دلالة صحيح ابى ولاد على اعتبار اذن الزوج في اعتكاف الزوجة ، بل و لا اشعاره به ، و منع اعتبار اذن الزوج في صحة صوم المندوب من زوجته كما تقدم ، و منع اعتبار الصوم المندوب في صحة الاعتكاف لكفاية مطلق الصوم في صحته و لو كان واجبا كما يأتي ، و امكان انفكاك الصوم المندوب ، و الاعتكاف

فى الاذن بان كانت مأذونة فى الصوم دون الاعتكاف ، فاللازم صحة اعتكافها اذا كانت مأذونة فى الصوم المندوب ، فلا يدل على اعتبار اذنه فى اعتكافها ، و التحقيق ان يقال: ببطلان اعتكافها فيما اذا كان علة تامة لتفويت التمتع منها بحيث لولاه لتمتع منها زوجها قهرا لكونه حينئذ علة تامة للتفويت المحرم عليها ، و العلة التامة للمحرم محرمة ، و مع حرمته يكون باطلا لان النهى عنه يقتضى فساده ، و فيما اذا لم يكن كذلك لا يكون فاسداً ، لان فساده متوقف على النهى عنه ، و لا يكون منهيا عنه لان النهى عنه متوقف على كون الامر بالشيئى مقتضيا للنهى عن ضده الخاص ، و هو ممنوع بالمنع عن مقدمية فعل الضد لترك ضده حسبما برهن عليه فى الاصول ، هذا اذا صار الاعتكاف موجبا لتفويت حق الزوج من الاستمتاع بها ، و مع عدمه كما اذا كان الزوج غائبا عنها ، او مريضا ، او صغيرا ، او معتكفا مثلها فالحكم بعدم البطلان اظهر ، فالمتحصل هو بطلان اعتكاف الزوجة من دون اذن زوجها فيما اذا كان علة تامة لترك تسليم نفسها بزوجها لان يتمتع بها ، و صحته فيما عداه ، و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى البحث عن تطوع الزوجة بالصوم . (الامر السابع) المحكى عن الدروس اعتبار اذن الوالد و المضيف فى صحة الاعتكاف الولد و الضيف ، و الاقوى فى الضيف عدم اعتبار اذن مضيفه لعدم الدليل عليه اصلا ، بل لعله لا يحتاج الى البيان ، و لعل ما ذكره (قده) انما هو لاجل اعتباره فى الصوم المندوب مع اشتراط الصوم فى الاعتكاف و هو مع ما فى اعتبار اذن المضيف فى صحة تطوع الضيف بالصوم ممنوع بعدم اعتبار الصوم المندوب فى الاعتكاف ، و اما اعتكاف الولد فالحق فيه عدم اعتبار اذن الوالد فيه ، الا اذا كان موجبا لا يذائه ، حيث انه حرام حينئذ لحرمة ايذائه من غير اشكال ، و لا فرق بينه و بين الوالدة فى ذلك ، بل لعل حرمة ايذاء الوالدة تكون آكد ، و فيما سوى ذلك فلا دليل على البطلان مع نهيهما عنه فضلا عن اعتبار اذنهما ، لكن الاحوط مراعات اذنهما و عدم الاشتغال به بدونه ، لا سيما مع نهيهما ، او نهى احدهما عنه .

الثامن استدامة اللبث في المسجد، فلو خرج عمدا اختيارا لغير الاسباب المبيحة بطل من غير فرق بين العالم بالحكم ، و الجاهل به ، اما لو خرج ناسيا او مكرها فلا يبطل ، و كذا لو خرج لضرورة عقلا او شرعا او عادة كقضاء الحاجة من بول او غائط او للاغتسال من الجنابة او استحاضة و نحو ذلك ، و لا يجب الاغتسال في المسجد و ان امكن من دون تلويث و ان كان احوط ، و المدار على صدق اللبث ، فلا ينا فيه خروج بعض اجزاء بدنه من يده او رأسه او نحوهما .

في هذا المتن امور . (الاول) يعتبر في صحة الاعتكاف استدامة اللبث في المسجد بمقدار ما يحصل به العدد المعتبر في الاعتكاف، وهو ثلاثة ايام ، وفي الجواهر بلاخلاف اجده فيه ، بل الاجماع بقسميه عليه ، و عن المدارك نسبته الى العلماء كافة و يدل عليه مضافا الى الاجماع و الى انه لا معنى للاعتكاف الا اللبث في المسجد ، فيكون اللبث ذاتيا له بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته بل هو نفس ماهيته، فلا يعقل تحقق الاعتكاف مع انتفائه ، النصوص الكثيرة .

ففي خبر داود بن سرحان المروى في الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام قال : و لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع الا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع ، و المرئة مثل ذلك .

و خبره الاخر المروى في الكتب الثلاثة قال كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لابي عبدالله عليه السلام : اني اريد ان اعتكف فما ذا اقول و ما ذا افرض على نفسي . فقال : لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك .

و خبر عبد الله بن سنان المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة او جنازة او غائط .

و صحيح الحلبى المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام قال : لا ينبغى للمعتكف ان يجرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ، ثم لا يجلس حتى يرجع ، ولا يخرج فى شيئى الا لجنازة ، او يعود مريضا ، و لا يجلس حتى يرجع ، قال : و اعتكاف المرئة مثل ذلك . (الامر الثانى) لو خرج عمدا اختياراً لغيرالاسباب المبيحة لخروجه، فان كان قبل اكمال الثلاثة بطل اعتكافه من اصله ، و لو كان بعد اكمالها صح اعتكافه الى زمان الخروج ، و بطل ما يقع منه بعده . اللهم الا ان ينوى اعتكافا مستأنفا ثلاثة ايام ، اوازيد ، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة فى الامر الاول شرطية استدامة اللبث فى صحته المقتضى لا نعدام المشروط بانعدام شرطه . (الامز الثالث) لا فرق فى بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد بين ان يكون عالما بمبطليته ، او جاهلا ، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة كون الاستدامة من الشروط الواقعية ، و هى لا تتفاوت بين العلم و الجهل بها ، و ان كان يتفاوت فى المعذورية و عدمها اذا كان جاهلا قاصرا ، و ارسل فى الجواهر نفى الفرق بين العلم و الجهل بالحكم فى المقام ارسال المسلمات، و قال (قده): الجهل بالحكم ليس عذرا بخلاف الموضوع. (الامر الرابع) المعروف على انه لو خرج ناسيا او ساهيا لم يبطل اعتكافه، وفى الجواهر دعوى نفى الخلاف فيه ، و يستدل له باصالة عدم مانعية الخروج النسيانى عن صحته بعد عدم قيام الدليل عليها ، اذ الدليل على مانعية الخروج من دون الاسباب المبيحة له اما الاجماع على مانعيته ، او الاخبار المتقدمة فى الامر الاول المشتملة على النهى عن الخروج المستفاد منها ماتعية الخروج عن صحته، او كونه منافيا لحقيقة الاعتكاف، اذ هو كما عرفت ليس الا اللبث فى المسجد مع النية ، فالخروج بما هوخروج ولوكان عن سهو او نسيان مناف مع حقيقته ، موجب لانتفائه ، و شيئى من هذه الادلة لا يثبث البطلان مع الخروج النسيانى. اما الاجماع فلانه فى صورة العلم و الاختيار بل قد عرفت دعوى نفى الخلاف فى عدم البطلان عند الخروج مع النسيان ، و اما الاخبار فهى ايضا منصرفة عن صورة النسيان فى انفسها ، ولا سيما مع اشتمالها على النهى عن الخروج المختص بصورة التذكر، اذلا يصح نهى الناسى عنه ، و اماكونه منافيا لحقيقة الاعتكاف،

فالكلام هاهنا فى اليسير من الخروج الذى لا ينافى مع صدق اللبث عرفا كالخروج بقدر ما لابد للحاجة كما سياتى ، مع انه لو كان قاطعا لحقيقته لكان منافيا معه ، فيما يكون بضرورة فيه و فيما لابد منه ، غاية الامر عدم الاثم فيه لو كان الاعتكاف واجبا . و اما الخروج الطويل المضاد مع صدق الاسم معه فهو خارج عن محل الكلام كما سنذكره ، و بالجملة فشيئى من هذه الادلة لا يوجب البطلان مع الخروج بالسهو او النسيان ، فمع الشك فى بطلانه به يكون المرجع هو الاصل ، اى اصالة عدم مانعيته عنه ، بل يصح الرجوع الى حديث الرفع ، و الاستدلال به على عدم البطلان تارة بجملة ما فيه من رفع النسيان ، حيث انه يدل على ان حكم الخروج مع التذكر مرفوع عند طرو النسيان ، بناء على تعميم المرفوع بكلما يكون قابلا للرفع و الوضع شرعا ، من الحكم التكليفى و الوضعى ، ويكون المستفاد منه اختصاص حكم مانعية الخروج بصورة التذكر ، و ارتفاعه بسبب النسيان ، و هذا الرفع واقعى كالوضع مع التذكر ، فيدل على اختصاص المانعية بصورة التذكر .

و اخرى بجملة ما فيه من قوله : ما لا يعلمون ، اذ بعد التذكر يشك فى بطلان الاعتكاف للشك فى كون الخروج النسيانى قاطعا له ، فقاطعية المشكوكة بعد تذكره مرفوعة برفع ما لا يعلمون ، لكن هذا رفع ظاهرى يثبت الصحة فى مرحلة الظاهر عند الشك فيها واقعا، والا فلايمس بكرمة الواقع ،و يشهد على صحة التمسك بحديث الرفع فى المقام استشهاد الامام عليه السلام به على بطلان الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقة عند الاستكراه .

ففى صحيح البزنطى عن ابى الحسن الرضا عليه السلام فى الرحل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام : لاقال رسول الله صلى الله عليه وآله : وضع عن امتى ما اكر هوا عليه ، و ما لم يطيقوا ، و ما اخطأ وا ، فان الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله على رفع ما اكرهوا و مالم يطيقوه و ما اخطأوا دليل على ارادة رفع الحكم الوضعى مما فيه ، و حيث ان من جملة ما فيه هو النسيان ، قيدل على

رفع ما نعيته الخروج عن المسجد بسبب النسيان ، فيثبت صحة الاعتكاف مع الخروج عن النسيان و هو المطلوب ، هذا ما قيل ، او يمكن ان يقال : فى عدم مانعية الخروج النسيانى عن صحته ، و لا يخلو عن المنع . اما التمسك باصالته عدم المانعية فهو يتم اذا لم يكن دليل اجتهادى فى المقام يقتضى البطلان ، لكن الانصاف وجوده فيه ، وهو اطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على مانعية الخروج ، ولو ماكان منها مشتملا على النهى، لان النهى غيرى دال على ما نعية متعلقه ، فلا فرق فيما يدل على المانعية بين ما كان بخطاب الوضع الشامل للمتذكر و الناسى ، او كان بالخطاب التكليفى ، حيث ان الخطاب التكليفى ، اذا كان غير يا دالا على المانعية او الجزئية او الشرطية يعم الناسى ايضا ، و معه فلا ينتهى الرجوع الى الاصل العملى . نعم الاجماع على مانعية الخروج لا يشمل الخروج النسيانى، لعدم الاجماع فيه ، بل ادعى الاجماع على عدمها ،كما ان التمسك بمنافات الخروج مع حقيقة الاعتكاف ايضا لا يتم فى الخروج الذى هو محل الكلام فى المقام ، حيث قد عرفت فى تقريب الاستدلال بان البحث فيما اذا صدق الاعتكاف عرفا مع الخروج . و اما التمسك بحديث الرفع اما جملة ما فيه من رفع النسيان فهو فاسد ، لان الكلام فى حكم المنسى بعد زوال النسيان ، و قد ثبت فى الاصول ان موارد التمسك بالحديث انما هو فيما اذا كان المرفوع امرا وجوديا شاغلا لممحله المناسب له فى عالم العين او الاعتبار ، وان يكون قابلا للرفع التشريعى اما بنفسه ، كما اذا كان حكما ، او باثره كما اذا كان موضوعا لحكم شرعى ، و ان يكون فى رفعه منة على المكلف ؟ حيث انه ورد فى مقام الامتنان ، و ذلك كاكل شيئى محرم نسيانا لحرمته ، حيث انه مما وجد فى عالم العين و يكون باثره قابلا للرفع وهو الحرمة و المانعية لما لم تكن مجعولة بالاصالة ، و كان وضعها بتعلق الامر بشيئى مقيد بعدم شيئى اخر حيث ينتزع منه مانعية ذاك الامر الذى اعتبر عدمه فى متعلق الامر يكون رفعه ايضا برفع منشأ انتزاعه و هو الامر بذاك المقيد ، فرفع مانعية المانع مع بقاء الامر بذات المقيد مجردا عن قيده يحتاج الى دليل يدل عليه ، و ليس فى رفع

النسيان دلالة عليه ، و ان شئت فقل : ان لسان نفى النسيان بمعنى المنسى هو رفعه من حيث هو رفع ، لا اثبات شيئى اخر ، و الحاصل ان المانعية كانت منزعة عن الامر بالشيئى المقيد بعدم المانع، ويكون رفعه برفع ذاك ، ومع رفعه اثبات صحة الممنوع مجردا يحتاج الى امر اخرو يحتاج اثباته الى الدليل ، و ليس فى نفى الامر المتعلق بالمقيد دلالة على تعلقه بالمتعلق المجرد عن قيده كما لا يخفى . فالقول بان وجوب المتعلق مجردا عن التقيد بعدم المانع يثبت بالادلة المثبتة له ، ونفى مانعية المانع فى حال النسيان يثبت بحديث الرفع اعنى ما فيه من رفع النسيان ، و من ضمه الى تلك الادلة يثبت وجوبه بلا قيد عدم المانع ساقط ، لا يصح الاعتماد عليه ، هذا . و اما التمسك بجملة ما فيه من رفع ما لا يعلمون ، حيث انه بعد رفع النسيان يشك فى حكم هذا الخروج النسيانى من جهة الشك فى اختصاص مانعية الخروج بصورة التذكر ، او شموله لما كان بالنسيان ، و فى مثله يصح التمسك برفع ما لا يعلم ، الا انه متوقف على عدم تمامية اطلاق ما يدل على مانعيته ، و الا فمعه فا لمحكم هو اطلاقه ، و كيف كان فلو تم الاجماع على عدم بطلان الاعتكاف بالخروج عن النسيان فهو، و الا فالحكم بالصحة معه لا يخلو عن الاشكال ، و لا فرق فى النسيان بين كونه نسيان الحكم ، حيث انه بعد نسيانه يصير جاهلا به ، فيشمله اطلاق ما يدل على رفع الحكم المجهول، او نسيان الاعتكاف ، او نسيان حدود المسجد ، فخرج عن حده بزعم انه غير خارج .

(الامر الخامس) المصرح به فى الشرائع بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد عن كره، حيث يقول : فلو خرج بغير الاسباب المبيحة بطل اعتكافه طوعا اوكرها، ويستدل له بان الاعتكاف لبث فى المسجد ، و الخروج مناف له، و المحكى عن العلامة فى التذكرة اختصاص البطلان بالخروج الاختيارى ، اما اذا اخرج كرها فلا ، الا مع طول الزمان بحيث يخرج عن كونه معتكفا، و فى المدارك نفى البأس عما ذكره فى التذكرة ، و استدل له بالاصل ، و حديث رفع القلم ، و عدم توجه النهى الى هذا الفعل .

و ظنى عدم الخلاف بين ما ذكره المحقق وما ذكره العلامة ، لأن المحقق يقول

بالبطلان مع الاكراه فيما اذا لم يصدق اللبث فى المسجد مع الخروج الاكراهى ، و العلامة يقول : بالصحة الا فيما اذا خرج عن كونه معتكفا ، وكيف كان فمع انتفاء صدق اللبث فى المسجد ينبغى القول بالبطلان ، لانتفاء موضوعه ، و لعله لا ينبغى الخلاف فيه ، بل يمكن ان يقال : بعدم الخلاف فيه ، و مع صدق اللبث فيه بكون الخروج يسيراً كالخروج للحاجات الضرورية فالاقوى عدم البطلان ، لما ورد من الرخصة فى الخروج للحاجة بأدنى من الاكراه و اسهل منه ، بحيث يقطع بالترخيص فيه فيما هو اشد منه، و اذا ثبت جوازالخروج لحاجة من الحوائج فاى حاجة اشد من دفع ضرر الاكراه ، و اذا جاز عند طرو ضرورة من الضرورات فاى ضرورة اقوى من ضرورة دفع ضرر المتوعد عليه عند الايعاد عليه ، فهذا لبس بقياس يحرم العمل به كما هو ظاهو .

(الامر السادس) لا يبطل الاعتكاف بالخروج لضرورة فى الجملة بلا خلاف فيه ، و عن المنتهى انه قول العلماء كافة ، و يدل عليه من النصوص .

صحيح داود بن سرحان المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام قال: لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجدالجامع الالحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و المرئة مثل ذلك . و غير ذلك من الاخبار التى تقدم بعضها فى الامر الاول ، و لافرق فى الضرورة بين كونها عقلا ، مثل تحصيل الغذاء ، او الدواء ، او الماء لمن كان فاقداً لها ، و لا يتمكن من تحصيلها و هو فى المسجد ، او شرعا كقضاء الحاجة من بول ، او غائط ، او الاغتسال من الجنابة ، اوالاستحاضة الوسطى والكبرى اذا استلزم الاغتسال فى المسجد تلويثه ، او عادة كالاغتسال فيه اذا لم يستلزم اتيانه فى المسجد تلويثه ، لجريان العادة على الخروج منه له ، و لو لم يستلزم الاتيان به هتكا للمسجد او مكثا محرما عليه ، و ذلك لقيام السيرة على الخروج لمثله، فيعد الخروج له ضروريا بحسب العادة ، و فى وجوب الخروج حينئذ و عدمه و جهان . ظاهر الاكثر الاول ، لعله للهتك و الامتهان المنافى للاحترام ، لكن لزومهما على الدوام ممنوع ، بل الاحوط عدم الخروج فيما اذا لم يستلزم تلويثا ، و لم ينته الى الهتك المحرم ، و منه بظهر عدم

جواز الخروج للوضوء او الغسل المندوب كما صرح بعدم جوازه فى الغسل المندوب فى المدارك ، و هو المحكى عن التذكرة ، و استحسنه فى المدارك ايضا. (الامر السابع) قال فى المعتبر : يجوز ان يخرج رأسه ليرجل شعره و يده و بعض اطرافه لما يعرض من حاجة الى ذلك ، لان المنافى للاعتكاف خروجه لا خروج بعضه، وقد روى الجمهور عن عائشة ان رسول الله ﷺ كان يدنى الىّ رأسه لا رجله و هو معتكف ، و كان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان . و قال الشهيد الثانى (قده) فى المسالك ، يتحقق الخروج من المسجد بخروج جزء من البدن ، لمنافات خروج الجزء له كالكل . و الاقوى دوران الامر بين صدق اللبث مع اخراج بعض البدن و عدمه، فيصح مع صدقه، و يبطل مع عدمه ، و ربما يفرق بين خروج المعظم من البدن و ابقاء القليل منه ، و بالعكس ، كما ربما يختلف الصدق بين الاخراج على سبيل الدوام و مدة طويلة ، و بين زمان قليل ، او اخراجه لحاجة ولو لاجل ترجيل شعره ، و من دون حاجة اليه، و كيف كان فالمدار على صدق اللبث و عدمه . و اما ما روى الجمور عن عائشة ففيه انه مع عدم كونه من طرقنا لا ظهور فيه لخروج رأسه ﷺ عن المسجد ، نعم الظاهر منه ادناء رأسه الى جانب عائشة ، و كون عائشة فى خارج المسجد ، و من الغريب استظهار وقوع ذلك (اى ترجيل شعره ﷺ) فى المسجد ، قال : اما لذها بها اليه ، او لاعتكافها ايضا فى المسجد انتهى ، و هو كما ترى بعيد .

و مما ذكرناه من حصول التفاوت فى صدق اللبث بين ما كان اخراج البعض فى تمام مدة الاعتكاف و بعضه ، يظهر صحة ما استدركه فى الجواهر بقوله : نعم ليس لهان ينوى الاعتكاف ببعض بدنه ، و ليس ذلك مناقضا لحكمه الاول بعدم المنافات فى خروج بعض اجزاء بدنه ، و ذلك لعدم صدق اللبث فى الاول دون الاخير ، فما فى شرح النجاة لبعض السادة (قده) من التناقض بين الحكمين مندفع بعدم التناقض بينهما ، مع ان الظاهر من قوله فى الجواهر : ليس له ان ينوى الاعتكاف ببعض بدنه هو كون المنوى الاعتكاف ببعض بدنه و خارجا عنه ببعضه الاخر ، و هو

كما قال ضرورة عدم مشروعية مثل ذلك ، و اما اخراج بعض البدن مع صدق اللبث معه فانما لا يكون مضرا لمكان صدق اللبث بتمام البدن عرفا من جهة المسامحة العرفية لكون الخارج قليلا من البدن لا يضر خروجه فى صدق اللبث بتمامه ، وكيف هذا مع قصده عدم الاعتكاف بشيئى من بدنه اصلا و لو بقدر القليل منه الذى لا يضر خروجه فى الاثناء فى صدق اسم اللبث عرفا بتمام البدن و الله العالم .

مسألة ١ لو ارتد المعتكف فى اثناء اعتكافه بطل و ان تاب بعد ذلك اذا كان ذلك فى اثناء النهار بل مطلقا على الاحوط .

قد مر حكم هذه المسألة فى مبحث شرائط صحة الاعتكاف ، و لا يخفى ان الحق ان يقول المصنف (قده) : بل مطلقا على الاقوى ، و انما اقتصر على ذكر الاحتياط لمخالفة الشيخ فى المبسوط فى بطلان الاعتكاف بارتداد المعتكف فى الليل ، بخلاف ما كان منه فى اثناء النهار ، فان البطلان به مما عليه الاتفاق ، و يمكن ان يكون خلاف الشيخ لاجل عدم دخول الليل عنده فى الاعتكاف ، وكيف كان فالاقوى بطلانه بالارتداد فى اثنائه ، و لو كان الارتداد فى الليل لا فى النهار .

مسألة ٢ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره و ان اتحدا فى الوجوب و الندب ، ولا عن نيابة ميت الى اخر او الى حى او عن نيابة غيره الى نفسه او العكس .

و ليعلم ان الاصل عند الاتيان بعمل من عبادة او معاملة من عقد او يقاع ، بل ما تكون معاملة بالمعنى الاعم بمعنى عدم اعتبار قصد القربة فى صحته و ان لم تكن من العقود و الا يقاعات عدم جواز العدول منه الى الاخر ، سواء كان فى الاثناء او بعده ، و سواء كان المعدول عنه و المعدول اليه مختلفين فى الوجوب و الندب ، او القضاء و الاداء ، او فى الاصالة و التحمل ، او فى النيابة عن الحى و الميت ، ام لا ، فلا يجوز العدول عما قصد الاتيان به الى شيئى اخر ، و ذلك اما فى الاثناء فلان العدول اما يكون

باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه الى المعدول اليه ، او يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة ، و ايقاع ما يأتى منه على الهوية المعدول اليها، او يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة، و ايقاع ما يأتى منه على الهوية المعدول اليها ، و كل واحد منهما فاسد ، اما الاول فلاستلزامه انقلاب الشيئى عما هو عليه و هو فى التكوينيات مستحيل ، و فى الاعتباريات مما ينكر ، و به يبطل العدول بعد الفراغ عن العمل ، فلا يصح العدول من العصر الى الظهر و بالعكس ، ولا من القضاء الى الاداء و بالعكس ، و لا مما عن نفسه الى ما عن غيره و بالعكس ، و لا فى التحمل عما يكون عن زيد الى ما يكون عن عمرو و نحو ذلك .

واما الثانى اعنى بقاء ما مضى الى ما كان عليه، و ايقاع ما بقى منه على الهوية المعدول اليها ، فلاستلزامه تركيب عمل واحد من هويتين متغائرين و هو فى الاعتباريات مما ينكر ، و ان لم يكن بمستحيل ، لكن يحتاج فى اثباته الى دليل قوى يدل عليه ، و فيما لا دليل عليه فمقتضى الاصل بالمعنى المتقدم عدم صحته .

اذا تبين ذلك فنقول : فبمقتضى هذه القاعدة لا يصح العدول بالنية من اعتكاف الى غيره ، و ان اتحدا فى الوجوب و الندب و غيرهما ، و لا عن نيابة ميت الى ميت اخر او الى حى ، او عن حى الى ميت ، او عن ميت الى ميت ، او عن نيابة غيره الى نفسه ، او عن نفسه الى غيره ، لعدم الدليل على صحة شيئى من ذلك ، و قد صرح بعدم جوازه فى الجواهر بعد ان حكى عدم جوازه عن رسالة شيخه حيث قال : لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف ، الى غيره مع اختلافهما فى الوجوب و الندب ، او اتحادهما، ولا عن نيابة ميت الى غيره الى اخر عبارته .

مسألة ٣ الظاهر عدم جواز النيابة عن اكثر من واحد فى اعتكاف واحد نعم يجوز ذلك بعنوان اهداء الثواب فيصح اهدائه الى متعددين احياء و امواتا او مختلفين .

اعلم انه كما عند الشك فى قبول العمل للنيابة كانت القاعدة تقتضى عدم جوازها الا فيما اذا قام الدليل عليه كما مر فى المسألة الثانية ، كذلك عند الشك فى جوازها عن اكثر من واحد فى اعتكاف واحد يكون الاصل هو عدم الجواز ، الا فيما دل الدليل على جوازها ، لاصالة عدم المشروعية فيما لم يثبت مشروعيته بالدليل ، و مقتضى ذلك عدم صحة النيابة عن الاكثر من الواحد فى الاعتكاف الواجب بمعنى عدم تفريغ ذمة المنوب عنه عما فى ذمته بفعل النائب ، و اما فى الاعتكاف المندوب فيمكن ان يقال فيه : بعدم الجواز ايضا ، و ذلك لان النيابة كما عرفت على خلاف الاصل ، اذالاصل فى كل عمل من عبادة او غيرها من عقد اوايقاع عند الشك فى اعتبار المباشرة فى اتيانه او الاستنابة فيه هو عدم جواز الاستنابة ، و قد خرجنا عن حكمه فى نيابة الواحد عن الواحد فى الاعتكاف ، لقيام الدليل عليه ، و اما نيابة الواحد عن اكثر من واحد فلم يقم عليه دليل فيبقى تحت الاصل ، و هذا كما ترى يثبت المنع عن نيابة الواحد عن الاكثر من واحد فى الاعتكاف الواجب او المندوب ، و يمكن ان يقال فيه : بالجواز لما ودد فى غير واحد من الاخبار التى يمكن حملها على النيابة .

كخبر محمد بن مروان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: ما يمنع الرجل منكم ان يبر والديه حيين و ميتين يصلى عنهما ، و يتصدق عنهما ، و يحج عنهما ، و يصوم عنهما ، فيكون الذى صنع لهما و له مثل ذلك فيزيده الله عزوجل ببره و صلته خيرا كثيرا ، و ظهوره فى النيابة عنهما غير قابل للانكار بقرينة قوله عليه السلام : فيكون الذى صنع لهما ، و لذا حمل فى الوسائل الصلاة التى فى قوله يصلى عنهما على صلاة الطواف ، و صلاة الزيارة ، لعدم صحة النيابة عن الحى فى الصلاة ، و احتمال كون ما ذكر فيه على نحو اهداء الثواب بعيد فى الغاية كبعد حمل ارادة ان يفعل كل ما ذكر عن كل واحد من الابوين منفردا لا بالاشتراك .

و خبر على بن ابى حمزة عن الكاظم عليه السلام احج واصلى و اتصدق عن الاحياء و الاموات من قرابتى و اصحابى قال عليه السلام : نعم تصدق عنه وصل عنه، و لك اجر بصلتك

اياه ، قال فى الوسائل قال ابن طاووس يحمل فى الحى على ما يصح فيه النيابة .

و فى خبره الاخر قال سألته عن الرجل يحج و يعتمر و يصلى و يصوم و يتصدق عن والديه و ذوى قرابته قال: لا بأس به يوجر فيما يصنع ، و له اجر اخر بصلة قرابته، قلت و ان كان لا يرى ما ارى و هو ناصب قال يخفف عنه بعض ما هو فيه، و يؤيد ذلك مما هو بظاهره يدل على جواز النيابة فى الحج المندوب عن اكثر من واحد، لكن الانصاف سوق الاخبار المذكورة فى المقام لبيان حكم اصل مشروعية النيابة ، لا بيان النيابة الواحد عن اكثر من واحد ، و الاخبار الواردة فى الواحد لا ظهور لها فى جواز نيابة الواحد عن اكثر من واحد ، و على تقدير ظهورها فلا يصح قياس الاعتكاف بالحج مع عدم ورود الجواز فيه ، و بالجملة فالاقوى عدم جواز نيابة الواحد فى اعتكاف واحد عن اكثر من واحد ، و لا بأس بالاتيان به عن نفسه ، و اهداء ثوابه الى متعددين احياء ام امواتا او مختلفين .

مسألة ۴ لا يعتبر فى صوم الاعتكاف ان يكون لاجله ، بل يعتبر فيه ان يكون صائما اى صوم كان ، فيجوز الاعتكاف مع كون الصوم استيجاريا او واجبا من جهة النذر و نحوه ، بل لو نذر الاعتكاف يجوز له بعد ذلك ان يوجر نفسه للصوم و يعتكف فى ذلك الصوم ، ولا يضره وجوب الصوم عليه بعد نذر الاعتكاف ، فان الذى يجب لاجله هو الصوم الاعم من كونه له ، او بعنوان اخر ، بل لا بأس بالاعتكاف المنذور مطلقا فى الصوم المندوب الذى يجوز له قطعه ، فان لم يقطعه تم اعتكافه ، و ان قطعه انقطع و وجب عليه الاستيناف .

قال شيخ الفقهاء (قده) فى الجواهر : الظاهر ان شرطية الصوم له (اى للاعتكاف) كشرطية الطهارة للصلاة لا يعتبر فيه و قوعه له ، بل يكفى فى صحة الاعتكاف وقوعه معه و ان لم يكن له ، سواء كان الصوم واجبا او ندبا رمضان كان او غيره ، ثم قال :

بلا خلاف اجده فيه ، ثم حكى عن المعتبر ان عليه فتوى علمائنا ، ويدل على ذلك فعل النبى صلى الله عليه و آله له فى شهر رمضان ، بل ضرورة مشروعيته فيه و كونها من وظائف شهر رمضان و سننه بحيث لا يعتريه ريب و لا شك مع القطع بانه لا يقع فى شهر رمضان صوم غيره ، و اذا صح مع صوم شهر رمضان فيصح مع واجب اخر من قضاء اواستيجاراو نذر و نحوه ، و على ذلك فيجوزان يوجر نفسه للصوم اولا ثم ينذرالاعتكاف صائما باى صوم كان ، فيصوم للاجارة و يعتكف وفاء للنذر كما انه يجوز ان ينذر اولا ثم يوجر نفسه للصوم فيصوم للاعتكاف وفاء بنذره ، كما انه يجوز ان ياتى بالاعتكاف المنذورفى الصوم المندوب اذا لم يكن عليه صوم واجب ، ووجوب الاعتكاف عليه بالنذر لا ينافى مع مندوبية الصوم ، لان الصوم المندوب مأخوذ فى موضوع حكم المنذور ، ولايعقل ان يكون موجبا لزواله ، لان الحكم حكم للموضوع ، ولايعقل ان يكون مزيلاله لكون زوال موضوعه موجباً لزوال نفسه . و مما ذكرناه يظهر ضعف ما عن التذكرة : من انه لو نذر الاعتكاف ثلاثة ايام وجب عليه الصوم بالنذر ، لان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجباً ، وجه الضعف ان النذر اذا تعلق بالاعتكاف بالصوم المندوب يكون الواجب عليه هوالاعتكاف فى الصوم المندوب ، و وجوبه عليه كذلك لا ينافى مع مندوبية صومه ، ولا يحتاج الى ماأجاب عنه فى المدارك بان النذرالمطلق يصح ايقاعه فى صوم شهر رمضان ، او واجب غيره ، فلا يكون نذر الاعتكاف مقتضيا لوجوب الصوم الى ان قال : نعم لوكان الوقت معينا و لم يكن صومه واجبا اتجه وجوبه للنذر ايضاً ، اقول : مع اتجاه وجوبه للنذر لا يخرج عن كونه مند و با لان النذر تعلق بالاعتكاف الذى يكون فى تعلق الحكم النذرى به صومه مندوبا و ندبية الصوم فى موضوع حكم النذر لا ينافى مع وجوبه بذاك الحكم كوجوب الحج المندوب بالاستيجار عليه .

و ظهر ايضاً ضعف ما فى المسالك من الجزم بالمنع من جعل صوم الاعتكاف مندوبا للتنافى بين وجوب المضى على الاعتكاف الواجب ، و جوازقطع الصوم المندوب

و ذلك لما ذكرناه من عدم المنافات ، و عليه فيتم ما ذكره المصنف (قده) من

انه يجوز له قطعه ، فان قطعه انقطع ، و وجب عليه الاستيناف فى النذر المطلق كما يجب عليه الكفارة فى قطع الاعتكاف فى النذر المعين ، و ان لم يقطعه تم اعتكافه ، و هذا كله فيما عدا اليوم الثالث ، و اما اليوم الثالث فيأتى حكمه .

مسألة ٥ يجوز قطع الاعتكاف المندوب فى اليومين الاولين ، و مع تمامهما يجب الثالث ، و اما المنذور فان كان معينا فلا يجوز قطعه مطلقا ، و الا فكالمندوب .

اختلف الاصحاب (قدس الله اسرارهم) فى وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول فيه و عدمه على اقوال . (منها) انه يجب بالدخول فيه كالحج المندوب ، و قد حكى عن الشيخ فى المبسوط و الحلبى و ابن زهرة ، و يستدل له بدعوى ابن زهرة الاجماع على وجوب اتمامه بالدخول فيه ، و بمادل على حرمة ابطال العمل مثل قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم . و باطلاق مادل على وجوب الكفارة بالوقاع قبل تمام ثلاثة ايام الشامل لليوم الاول ايضا ، مثل خبر ابى و لاد عن الصادق عليه السلام فى المرئة يقدم زوجها و هى معتكفة فهيأت له حتى يواقعها قال : ان كانت خرجت من المسجد قبل مضى ثلاثة ايام، و لم يكن اشترطت فى اعتكافها فعليها ما على المظاهر ، و مثله خبر زرارة عن الباقر عليه السلام . وباطلاق خبرى ابن الحجاج ، و ابى بصير الدالين على وجوب القضاء على الحائض بعد الطهر ، والمريض بعد البرء ، حيث ان هذا الاطلاق يتم اذا وجب بالشروع، ففى الاول المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام : اذا مرض المعتكف او طمثت المرئة المعتكفة فانه يأتى بيته ثم يعيد اذا برء و يصوم ، وفى الثانى المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام فى المعتكفة اذا طمثت قال : ترجع الى بيتها فاذا طهرت رجعت فقضت ما عليها .

و فيه ما لا يخفى ، اما دعوى الاجماع على وجوب المضى بالشروع فيه مما لا يلتفت اليها بعد القطع بكون المسألة خلافية ذات اقوال متعددة ، و ان المشهور ذهبوا

الی عدم الوجوب بمجرد الشروع . و اماما دل علی حرمة ابطال العمل فهو اجنبی عن الدلالة علی حرمة ابطال ما شرع فیه ، مضافا الی انه لو کان کذلك لوجب تحصیله بالواجب ، فلا یشمل المندوب ، و لو فرض شموله له لوجب تقییده بما یدل علی عدم وجوبه قبل مضی الیومین منه علی ما یأتی ، فلا تعویل علی الاستدلال به ، و بمثل هذا الاخیر یجاب عن الاستدلال باطلاق ما یدل علی وجوب الکفارة بالوقوع قبل تمام ایام الثلاثة ، مضافا الی امکان القول : بوجوب الکفارة بالجماع فی الاعتکاف المستحب ایضا ما لم یقطعه ، و کون الکفارة علی ما عهد من الشروع انما تجب فی مقام مخالفة الواجب للعقوبة ممنوع ، مع ان تلك المعهودیة لا تنافی مع وجوبها فی ترك المستحب اذا قام علیه الدلیل ، غایة الامر کون وجوبها علی خلاف المعهود ، فالعمدة ما ذکرناه اولا من لزوم تقیید دلیله فی الاعتکاف بما اذا مضی منه یومان وصار واجبا به ، و بذلك یجاب ایضا عن الاستدلال بخبری ابن الحاج و ابی بصیر حیث یقید اطلاقهما فی المندوب بما اذا مضی منه یومان ، و بالجملة فهذا القول مما لا یمکن المساعدة معه .

و منها عدم وجوبه مطلقا حتی بعد مضی الیومین منه ، و قد حکی عن السید المرتضی و الحلی و عن مختلف العلامة و منتهاه و عن المعتبر انه الا شبه بالمذهب .

و استدل له باصالة عدم الوجوب ، و استصحاب بقاء الجواز ، و اصالة البرائة ، و انه عبادة مندوبة فلا یجب بالشروع فیه کغیره من المندوبات الا الحج المندوب الذی فارق ما عداه من المندوبات ، لورود الدلیل علیه دون ما عداه ، و لأن الیوم الثانی و الاول متساویان ، فلو اقتضی الثانی وجوب الاتمام لاقتضاه الاول ایضا ، و لا یخفی ان الاصول التی استدل بها لا تجری بعد قیام الدلیل الاجتهادی علی قیامها کما سیأتی ، و باقی ما استدل به لا یغنی من الحق شیئا .

و منها التفصیل بین ما اذا شرط الرجوع ، و ما اذا لم یشترطه ، بالقول : بعدم الوجوب فی الاول مطلقا و لو مع مضی الیومین ، و وجوب الیوم الثالث بعد مضی الیومین

فى الثانى اى مع عدم الشرط ، و هو المحكى عن ابن حمزة ، و الظاهر انه هوالقول الرابع ، الا انه تعرض لفائدةالشرطكما سيجيئىالبحث عنه ، فالاولى حذفه عنالاقوال، و ذكره فى مقام ذكر فائدة الشرط .

و منها القول بعدم الوجوب ما لم يمض منه اليومان ، و الوجوب عند مضيه ، و هو المحكى عن ابن الجنيد ، و ابن البراج ، و ظاهر الشيخ فى النهاية ، و المحقق فى الشرائع ، و اختاره غير واحد من المتاخرين ، و عليه المصنف فى المتن .

و استدل له بصحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال : اذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط فله ان يخرج و يفسخ الاعتكاف ، و ان اقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يخرج و يفسخ الاعتكاف حتى يمضى ثلاثة ايام .

و صحيح ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام ايضا قال : من اعتكف ثلاثة ايام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة ايام اخر ، و ان شاء خرج منالمسجد ، و ان اقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة ايام ، بل المستفاد من الاخير وجوب كل ثالث من كل ثلاثة من دون اختصاص بالثلاثة الاولى .

و طعن العلامة فى الاستدلال بهذين الخبرين بالطعن فىالسند ، لما فى سندهما ابن الفضال و هو ضعيف معروف بفساد العقيدة ، و اجيب عنه بانهما على حسب نقل الشيخ يكونا كذلك ، و اما بحسب ما فى الكافى فهما فى اعلى مرتبة الصحة ، مع ان ضعف سندهما على حسب نقل الشيخ ايضا غير مضر بالحجية على حسب ما اخترناه من حجية الخبر الموثوق بصدوره ، و انهما مما يوثق بهما ، فان العلامة فى الخلاصة قال: و انا اعتمد على راى على بن الحسن بن الفضال و ان كان مذهبه فاسداً ، و عن الكلينى والنجاشى توثيقه مع ان ضعفه ينجبر بالشهرة ، و لا معارض لهما منالاخبار ، فلامحيص

الا بالاخذ بهما و العمل على طبقهما ، فهذا القول هو المتعين ، هذا كله فى الاعتكاف المندوب ، و اما الواجب ففى المعين منه لا يجور قطعه قطعا ، و فى المطلق منه المشهور على وجوبه كالمعين ، بمجرد الشروع ، و لا وجه له ، الا ما استدل له بوجوب الشروع فى المندوب . والاقوى انه كالمندوب فى عدم وجوبه الا بمضى يومين ، قال فى المدارك: و لو قيل بمساواته للمندوب فى عدم وجوب المضى فيه قيل مضى اليومين لم يكن بعيدا.

مسألة ٦ لو نذر الاعتكاف فى ايام معينة و كان عليه صوم منذور او واجب لاجل الاجارة يجوز له ان يصوم فى تلك الايام وفاء عن النذر او الاجارة ، نعم لو نذر الاعتكاف فى ايام مع قصد كون الصوم له و لاجله لم يجز عن النذر او الاجارة .

لما كان المعتبر فى الاعتكاف الصوم المطلق اى صوم كان ، فان كان عليه صوم منذور او واجب بالاجارة يجوز له ان يصوم فى ايام اعتكافه صوم المنذور او الاجارة وفاء عنهما ، اللهم الا اذا نذر الاعتكاف مع الصوم الذى يصومه لاجله ، حيث انه لم يخرج عن النذر او الاجارة ، فلو صام فى ايامه كذلك لم يحصل الوفاء بالنذر فى اعتكافه .

مسالة ٧ لو نذر اعتكاف يوم او يومين فان قيد بعدم الزيادة بطل نذره و ان لم يقيده وجب ضم يوم او يومين .

بطلان النذر مع تقيد المنذور باعتكاف يوم او يومين بشرط عدم الزيادة انما هو لاجل عدم مشروعيته، مع ان المعتبر فى صحة النذر رجحان المنذور، ووجه صحته مع عدم تقيد المنذور بعدم الزيادة هو امكان الاتيان بالمنذور فى ضمن الفرد المشتمل على الزيادة ، فينعقد النذر ، و يجب الاتيان بالمنذور ، وحيث ان صحته متوقفة على الاتيان بالزيادة فلا جرم يجب عليه الاتيان بالزيادة مقدمة لاتيان المنذور ، و لا فرق فى ذلك بين اخذ المنذور يوما او يومين مطلقا او مهملا ، و ارجاع اخذه مهملا الى ارجاعه

مقيدا بعدم الزيادة لكونه بمنزلته فى عدم المشروعية مما لا وجه له ، بعد صحة امكان اتيانه فى ضمن الفرد المشتمل على الزيادة و لو لم يكن المنذور على وجه الاهمال مشروعاً ، فاللازم عدم صحته مع الاطلاق ايضاً ، لان المشروع هو اعتكاف يوم اويومين مع الزيادة ، و بعبارة اخرى مع شرط الزيادة فالمطلق اعنى لا بشرط عن الزيادة سواء كان معها او لم يكن لا يكون مشروعا ، فالحق صحة نذره مطلقا او مهملا عن الزيادة، لامكان الاتيان معها ، و هذا بخلاف المقيد بعدم الزيادة ، اذ المأتى به معها لا ينطبق عليه المنذر و هو اليوم او اليومان مع عدم الزيادة ، و مع عدمها لا يكون مشروعا ، و ان كان منذورا ، لكن لا يصح نذره لعدم المشروعية .

مسألة ٨ لو نذر اعتكاف ثلاثة ايام معينة او ازيد فاتفق كون الثالث عيدا بطل من اصله ، و لا يجب عليه قضائه لعدم انعقاد نذره لكنه احوط .

اما وجه البطلان من اصله فلان الاعتكاف لا يصح الا فى ثلاثة ايام و ما زاد ، و لا فى زمان لا يصح فيه الصوم ، فلا يصح فى ثلاثة ايام يكون احدها عيدا لعدم صحة الصوم فى العيد منها ، فاذا نذر اعتكافها على نحو التعيين مع الجهل بكون يوم منها عيدا لا ينعقد نذره لعدم كون المنذور مشروعا ، و مع عدم انعقاده فلا يجب قضائه ، لان وجوبه يتوقف على فوت الاداء فى وقته ، و مع عدم انعقاد النذر فلا فوت حتى يجب به القضاء ، و وجه الاحتياط فى القضاء هو احتمال تعدد المطلوب فى النذر بتحليل نذر الايام الثلاثة المعينة الى نذر الاعتكاف فى ثلاثة ايام ، و كون الثلاثة هى هذه الثلاثة المعينة من باب تعيين المصداق ، و يحتمل ان يكون لاحتمال ايراث مصلحة من اعتكاف يومين فى الاعتكاف الثالثة موجبة لاتمامها ، و لما صادف اليوم الثالث مع العيد وجب قضائه ، و يحتمل ان يستفاد وجوب قضائه مما ورد فى الحائض و المريض : من وجوب القضاء عليهما بعد الطهر و البرء ، و لعل هذه الاحتمالات كافية فى ابداء احتمال وجوب القضاء الموجب لحسنه ، وكيف كان فطريق الاحتياط هو استيناف الثلاثة قضاء لها ، لا بقضاء يوم العيد فقط اذ بتخلل العيد انفصم الاعتكاف الذى صادف احد ايامه مع

العيد ، فالاكتفاء بقضاء يوم العيد فقط يكون اعتكافا بالاقل من الثلاثة ، و لا يكون مشروعا ، قال فى النجاة: و الاحوط استيناف ثلاثة قضاء لها انتهى ، لكن المصنف(قده) لم يتعرض لذلك .

مسألة ٩ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل الا ان يعلم يوم قدومه قبل الفجر ، و لو نذر اعتكاف ثانى قدومه صح و وجب عليه ضم آخرين .

لا يخفى ان نذر الاعتكاف يوم قدوم زيد يمكن ان يقع على وجوه ، بعض منها يصح ، و بعض يبطل .

منها ان ينذر الاعتكاف من ابتداء ساعة قدومه فى يوم قدومه الى انتهاء يوم الثالث منه ، و هذا لا ينعقد ، لكون المنذور اقل من ثلاثة ايام بقدر الساعات التى تمضى من اليوم الاول الى ساعة قدوم زيد ، و هو ليس بمشروع ، لاعتبار ان لا يكون عدد الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام ، و لو اراد الناذر فى نذره ان يكون ابتداء صومه ايضاً من حين شروعه فى الاعتكاف اعنى الساعة التى يقدم زيد فيها فى يوم قدومه يزداد الموجب فى عدم مشروعيته ، حيث ان الصوم لا يتبعض ، و الى هذا الوجه يشير صاحب الجواهر (قده) فى النجاة حيث فرع على اعتبار ان لا يكون عدد الاعتكاف اقل من الثلاثة على وجه التقييد ، ثم قال نعم لو نذر من غير تقييد صح ، و ضم يوما او يومين كما لو نذر اعتكاف ثانى يوم قدوم زيد مثلا انتهى ، حيث انطوى فيه عدم الصحة فيما لو نذر اعتكاف يوم قدومه ، و وجه عدم صحته هو كون زمان الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام اذا كان ابتدأئه من ساعة قدومه . و انتهائه اخر يوم الثالث منه ، او مع تبعيض الصوم ايضا و كل واحد منهما موجب لعدم انعقاد النذر لعدم مشروعيته .

و منها ان ينذر الاعتكاف فى يوم وروده من اول الفجر الى اخر يوم الثالث ، و يصوم من اول الفجر ايضا ، و هذا النذر ينعقد لرجحان متعلقه ، فمع العلم التفصيلى

بيوم وروده ينوى الاعتكاف و الصوم من اول طلوع فجره ، و لو علم به اجمالا و تردد بين اطراف محصورة يجب الاحتياط بالشروع فيه من اول يوم من اطرافه المحتمل لقاعدة العلم الاجمالى فى التدريجيات حسبما فصل فى الاصول ، و اشير اليها فى بعض مواضع هذا الكتاب .

و منها ان ينذر الاعتكاف فى يوم وروده من اول ساعة وروده الى ان يكمل ثلاثة ايام بالتلفيق مع صوم اليومين اللذين يقع الاعتكاف فى بعضهما من اول الاعتكاف و اخره بالتمام ، و ينعقد هذا النذر لرجحان متعلقه بناء على جواز التلفيق كما تقدم و مع العلم التفصيلى بيوم وروده ينوى صومه من اول فجره ، لان الصوم لا يتبعض ، و ينوى اعتكافه من حين قدوم زيد ، و مع العلم الاجمالى به و كون المعلوم فى اطراف محصورة يفعل ذلك فى اول محتملاته ، فتبين مما ذكرناه ان الحكم الكلى بعدم الانعقاد لا يصح فى جميع الوجوه المحتملة فى تلك المسألة ، وانه لا ينعقد فى بعضها ، وينعقد فى البعض الاخر و ان الغرض من ذكر هذه المسألة فى المتن على ما يظهر من المراجعة الى النجاة هو بيان ما لا ينعقد النذر فيه من هذه الوجوه ، لكون المنذور هو اقل من ثلاثة ايام ، و انه لا يكون مشروعا هذا ما سنح لى فى شرح هذه المسئلة و الله العالم . و لو نذر اعتكاف ثانى يوم قدمه صح ، اذا لم يكن المنذور مقيدا بشرط عدم الزيادة ، و وجب عليه ضم يومين اخرين لتوقف تحقق المنذور عليه .

مسألة ١٠ لو نذر اعتكاف ثلاثة ايام من دون الليلتين المتوسطتين لم ينعقد .

يعنى اذا كان المنذور هو الايام الثلاثة المقيدة بعدم كونها مع الليلتين المتوسطين ، و وجه عدم انعقاده عدم مشروعية المنذور لاجل خلو الليلتين عن الاعتكاف مع اعتبار الاعتكاف فيهما لاجل التتابع كما سبق ، واما اذا كان المنذور هو الايام الثلاثة لا بشرط عن الليلتين المتوسطين فينعقد النذر ، و يجب الاتيان بالاعتكاف فى التمام ، غاية الامر

کون ما عدا اللیلتین واجبا بالنذر ، و کون الاعتکاف فی اللیلتین واجبا لتوقف المنذور علیه ، فیجب ضم اعتکافهما الیه .

مسالة ١١ لو نذر اعتکاف ثلاثة ایام او ازید لم یجب ادخال اللیلة الاولی فیه بخلاف ما اذا نذر اعتکاف شهر فان اللیلة الاولی جزء من الشهر .

الغرض من ذکر هذه المسألة هو بیان الفرق بین ما اذا کان المنذور عنوان ثلاثة ایام ، او عنوان الشهر ، بعدم دخول اللیلة الاولی فی الاول ، و دخولها فی الاخیر ، و ذلك لخروجها عما یصدق علیه الایام الثلاثة ، و لاجل ذلك قلنا بعدم دخولها فی اقل ما یعتبر فی الاعتکاف من العدد ، و دخولها فیما یصدق علیه الشهر اذ الشهر عبارة عن ابتداء اللیلة الاولی التی یطلع فیها القمر الی اول لیلة یری فیها القمر فی شهر بعده ، فاللیلة داخلة فی الشهر ، فتدخل فی المنذور ، و خارجة عن الایام الثلاثة فلا یتعلق بها . و لا یتوقف تحقق المنذور علی اعتکافها لکی یجب اعتکافها مقدمة لتحقق المنذور .

مسألة ١٢ لو نذر اعتکاف شهر یجزیه ما بین الهلالین و ان کان ناقصا ، و لو کان مراده مقدار شهر وجب ثلاثون یوما .

لو نذر اعتکاف شهر معین او غیر معین یجزیه ما بین الهلالین ، سواء کان تاما ، او ناقصا ، اما فی المعین فظاهر ، حیث ان المنذور هو اعتکاف شهر رجب مثلا او اعتکاف هذا الشهر ، و اما فی غیر المعین فلانسباق الشهر الهلالی منه ، و فی الاجتزاء منه بالشهر العددی اعنی ثلاثین یوما من غیر الشهر الهلالی و جهان : من صدق الامتثال بکل منهما عرفا : و من الانصراف الی الهلالی دون العددی ، و لعل الاخیر اظهر ، و لو کان مراده الشهر العددی یتعین علیه ثلاثون یوما ، و ذلك لانصراف مقدار الشهر الی الشهر الکامل و هو ثلاثون ، و لو شرع فی الاول الشهر الهلالی و کان ناقصا وجب تکمیله بیوم اخر من الشهر الذی بعده حتی یتم ثلاثون .

مسئلة ١٣ لو نذر اعتكاف شهر وجب التتابع ، و اما لو نذر مقدار الشهر جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة الى ان يكمل ثلاثون يوما ، بل يبعد جواز التفريق يوما فيوما و يضم الى كل واحد يومين اخرين ، بل الامر كذلك فى كل مورد لم يكن المنساق منه هو التتابع .

الفرق بين الشهر و بين مقداره هو بتتابع اجزاء الاول، فيكون نذر اعتكافه راجعاً الى نذر اعتكاف اجزائه المتتابعة ، و يعبر عنه بكون التتابع شرطا فى المنذور معنى ، كما سيجئى فى المسألة اللاحقة ، و هذا بخلاف مقدار الشهر ، فانه ليس فيه ما يدل على اخذ التتابع فى المنذور لا لفظاً و لا معنى ، و على هذا يجب التتابع فيما لو نذر اعتكاف شهر سواء كان معينا او غير معين ، و لا يجب فيما لو نذر اعتكاف ثلاثين يوما ، و جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة الى ان يتم الثلاثين ، لتحقق الامتثال بالتفريق كما يتحقق بالتتابع ، و انما قلنا له التفريق ثلاثة ثلاثة لأن الثلاثة اقل مدة يسوغ الاعتكاف فيها ، وفى جواز تفريقه يوما فيوما بضم يومين اخرين بكل يوم منه سواء كان اليومان الاخران مندوبين او واجبين بغير النذر و جهان ، و استقرب العلامة فى التذكرة و المنتهى جوازه ، قال (قده) فى التذكرة : و هل يجوز التفريق يوما فيوما بان يعتكف يوما من نذره ثم يضم اليه يومين مندوبين الاقرب الجواز كما لو نذر ان يعتكف يوما و سكت عن الزيادة و عدمها ، فان عليه الاتيان بذلك اليوم و يضم اليه يومين اخرين ، فحينئذ اذا نذر ان يعتكف ثلاثة ايام فاعتكف يوما عن النذر و ضم اليه آخرين لا عنه بل تبرع بهما ثم اعتكف يوما اخر عن النذر و ضم اليه اخرين ثم اعتكف ثالثا عن النذر و ضم اليه اخرين جاز سواء تابع التسعة او فرقها انتهى ، و اختاره فى الحدائق قال : و هو جيد ، و استظهر بعض عدم الجواز ، نظر الى ان المنساق من هذه الالفاظ اعنى لفظة ثلاثين او عشرة او ثلاثة ايام فى المقام هو المتوالى منها لاجل اضافة الاعتكاف اليها الذى هو الظاهر فى المتتابع منه ، فيكون كالقرينة المحفوفة بالكلام الموجب لانصراف اللفظ اليه المانع عن التمسك باطلاقه ، و هذا الاخير لا يخلو عن القرب ،

و عليه فالاولى عدم الاتيان متفرقا على نحو ما ذكره فى التذكرة و الله العالم .

مسألة ١٤ لو نذر الاعتكاف شهرا او زمانا على وجه التتابع سواء شرطه لفظا ، او كان المنساق منه ذلك ، فاخل بيوم او ازيد بطل ، و ان كان ما مضى ثلاثة فصاعدا و استانف اخر مع مراعات التتابع فيه و ان كان معينا وقد اخل بيوم او ازيد وجب قضائه ، و الاحوط التتابع فيه ايضا و ان بقى شيئى من ذلك الزمان بعد فالاحوط ابتداء القضاء منه .

فى هذه المسألة امور (الاول) : نذر الاعتكاف شهرا او زمانا كعشر الاخير من شهر رمضان ، او ايام البيض منه ، او من شهر رجب مثلا على وجه التتابع اما يكون باشتراط التتابع لفظا ، او يكون بحصول التتابع معنى ، و المراد من التتابع لفظا ان يكون مدلولا عليه بلفظ التتابع اوما يؤدى مؤداه كأن يقول لله على ان اعتكف ثلاثة ايام متتابعا ، ومن التتابع معنى ما يكون مدلولا بالالتزام كنذر اعتكاف شهر رجب اوشهر رمضان ، حيث ان المنذور لا يتحقق الا بالتتابع . (الثانى) : اذا اخل بيوم او ازيد فى النذر المطلق اعنى ما لم يتعين المنذور بوقت معين كما اذا نذر اعتكاف ثلاثة ايام من غير تحديدها بهذه الثلاثة او هذه بطل ، و يجب عليه الاستيناف ، سواء كان الاخلال قبل اكمال ثلاثة ايام منه فيما اذا كان المنذور اكثر منها ، او بعده و ذلك لأن ما مضى منه قبل الاخلال يبطل لوكان اقل من الثلاثة ، لعدم صحة الاعتكاف فى زمان اقل من الثلاثة ، و لاعتبار التتابع فى منذوره و لو كان ثلاثة ايام او ازيد فلاعتبار التتابع فيما مضى منه قبل الاخلال ولا ينطبق على المنذور و يجب عليه الاتيان بالمنذور لمكان النذر ، ووجوب الوفاء به ، و ما يأتى به مستأنفا لا يكون قضاء بل هو نفس المنذور لعدم تحديده بوقت معين ليكون فعل الشيئى فى خارج وقته حتى يصدق عليه القضاء وهذا ظاهر . (الثالث) : اذا كان الاخلال بيوم او ازيد فى النذر المعين فلا اشكال فى وجوب قضائه بناء على وجوب قضاء المنذور ، انما الكلام فى انه يجب قضاء تمام المنذور مما اتى به قبل الاخلال ، و مما اخل به ، و مما يبقى منه بعد الاخلال مطلقا ، او يجوز الاقتصار على قضاء ما

اخل به مع ما بعده ، و لا يجب الاستيناف باعادة ما اتى به قبل الاخلال مطلقا ، او يفصل بين ما اذا كان الدال على التتابع هو اشتراطه لفظا ، اوكان مدلولا عليه بالالتزام بلزوم الاستيناف و الاتيان بتمام المنذور فى الاول دون الاخير وجوه ، بل اقوال ، المحكى عن المبسوط و غيره هوالاول، و استدل له بعدمالاتيان بالمأمور به علىالوجه المطلوب شرعا ، و لو بسبب النذر الذى لم يخرج من عهدته بذلك ، و المحكى عن المختلف و المسالك هو الثانى ، قال فى المختلف بعد نقل القول الاول عن المبسوط و لقائل ان يقول : لا يجب الاستيناف و ان وجب عليه الاتمام متتابعا و كفارة النذر لان الايام التى اعتكفها متتابعة وقعت على الوجه المأمور به فيخرج بها عن العهدة ، و لا يجب عليها استينافها ، لان غير ها لم يتناوله النذر بخلاف ما اذا اطلق و شرط التتابع فانه هنا يجب الاستيناف لانه اخل بصفة النذر فوجب عليه استينافه من رأس ، بخلاف صورة النزاع ، و الفرق بينهما تعين الزمان هناك ، و اطلاقه هنا ، فكل صوم متتابع و اى زمان كان مع الاطلاق يصح ان يجعله المنذور ، اما معالتعيين فلا يمكنه البدلية انتهى ، و ارتضاه صاحب المدارك (قده) بعد نقله و قال ، و هو جيد و قال فى المسالك : و الاصح انه ياتى بما بقى من الايام و يقضى ما اهمل و ما مضى ان قصر عن ثلاثة و الا فلا .

و المصرح به فى الشرائع و المحكى عن الدروس هو الثالث ، قال فىالشرائع: و لو نذر اعتكاف ايام معينة ثم خرج قبل اكمالها بطل الجميع ان شرط التتابع ، و يستأنف ، قال فى المسالك فى شرح هذه العبارة : المراد بالتعيين حصرها فى زمان معين كالعشرة الاولى من رجب ، و قد عرفت ان مثل ذلك يقتضى التتابع معنى، فقوله: ان شرط التتابع يريد به شرطه لفظاً معكونه متتابعا معنى انتهى، و مثله ما فىالمدارك الا انه اورد عليه فى طى ما افاده فى شرح الفرع الاول من الفروع التى ذكرها فى الشرائع فى طى ذكر الشرط السادس بقوله : الاصح عدم بطلان ما فعل اذا كان ثلاثة فصاعدا مع التلفظ بالتتابع و بدونه ، اذ المفروض تعيين الزمان ، و قد عرفت انالتلفظ

بالتتابع لا يقيد مع تعيين الزمان الا مجرد التاكيد لافادة التعيين التتابع المعنوى انتهى ما فى المدارك ، و هذا الثالث هو مختار صاحب الجواهر ايضا ، قال (قده) بعد ان استظهر التفصيل عن عبارة الشرائع و نسبه الى صريح الدروس قال : و هو كذلك ضرورة كون التتابع فيه كالتتابع فى شهر رمضان لانه يعنى ان الخلل فى اثنائه لا يفسد ما سبق و لا ينافى ما يأتى ، و انما يجب قضائه نفسه انتهى ، و كانه (قده) يريد ان يفرق بين التتابع معنى و لفظا بكون الاول من قبيل التتابع المعتبر فى شهر رمضان ، حيث ان صوم كل يوم منه واجب مستقل ثبوتا و سقوطا ، فالاخلال بيوم منه لا يفسد ما سبق و لا ينافى ما يأتى ، و الشرط اللفظى من قبيل التتابع المعتبر فى اقل ما يعتبر فى الاعتكاف من الزمان و هو ثلاثة ايام ، حيث ان الاخلال بيوم يبطل الجميع ، و ما ذكره من الفرق غير ظاهر ، بل الفرق بين نحوى اشتراط التتابع هو بقصد الناذر حين النذر ، فان نوى النحو الاول يقع النذر كذلك ، و لو لم يشترط التتابع لفظا ، و لو نوى النحو الثانى يقع على ما نوى ، و لو اكتفى بما يدل على اشتراط التتابع معنى و لم يشترطه لفظا ، فالمدار على ما قصده ، فان علم فهو ، ومع الشك فيه يأتى حكمه فى الامر الآتى. فالحق انه مع احراز قصده التتابع المعتبر فى الايام الثلاثة اذا اخل بيوم او ازيد هو وجوب قضاء الجميع مما سبق و ما اخل به و ما يأتى بمعنى استيناف الاعتكاف ، وحيث انه لا يقع فى وقته المعين بالنذر فيكون فعل الشيئى فى خارج وقته و يكون قضاء ، و يصح ان يعبر عنه بالقضاء ، و حيث انه استيناف لما يعتبر فيه التتابع فالاحوط التتابع فيه ايضا ، و حيث ان ما بقى من الوقت مما عين فيه الاعتكاف بالنذر فالاحوط ابتداء القضاء منه . (الامر الرابع) لو علم الناذر بانه قصد التتابع باحد نحويه من التتابع المعتبر فى ايام شهر رمضان ، او فى الايام الثلاثة من الاعتكاف ، وشك فى كونه على النحو الاول ، او الاخير ، او علم بانه قصد التتابع فى الجملة من دون قصد احد نحويه ، فهل الواجب ترتيب اثار تتابع المعتبر فى الايام الثلاثة بالاخلال بيوم منه او ازيد بقضاء الجميع ؟ او يصح الاكتفاء بترتيب اثار تتابع المعتبر فى شهر رمضان بقضاء ما اخل به و جهان مبنيان على ان المقام من قبيل الدوران بين الاقل و الاكثر ، او بين التعيين

والتخيير، فعلى الاول فيرجع الى البرائة،وعلى الثانى الى قاعدة الاشتغال بناء على كونها المرجع فى الدوران بين التعيين و التخيير. و الاقوى هو التفصيل بين ما اذا علم الناذر انه قصد احد نحوى التتابع و شك فى كونه هو التتابع فى ايام شهر رمضان ، او التتابع المعتبر فى الايام الثلاثة فى الاعتكاف ، و بين ما اذا علم بعدم قصد احد النحوين من التتابع ، بل انما تعلق قصده بالتتابع فى الجملة بلا قصد احد نوعيه اصلا بالرجوع الى الاشتغال فى الاول ، فيحتاط بقضاء الجميع عند الاخلال بيوم من الاعتكاف او ازيد للعلم اجمالا باشتغال ذمته باحد نحوى التتابع ، و يكون اللازم عليه تحصيل العلم بالفراغ ، و لا يحصل العلم به الا بقضاء الجميع مما مضى ، و ما اخل به ، و ما بعده ، و فى الثانى يكتفى بقضاء ما اخل به بعد الفراغ عن اتيان ما بقى من الوقت بعد الاخلال ، ضرورة انه يعلم بعدم تعلق قصده فى الاعتكاف فى الشهر الذى تعلق نذره به باتيانه متتابعا على نحو التتابع المعتبر فى الايام الثلاثة ، فلا موجب لقضاء الجميع عليه لا بجعل تشريعى فى اصل الشرع ، و لا بجعل الناذر على نفسه فى نذره ، فحينئذ لا يضر الفصل بين الايام بتخلل ترك الاعتكاف فى يوم او ازيد بصحة ما مضى منه قبل الاخلال كما فى صوم شهر رمضان من غير فرق فى ذلك بين ان يكون قصد الاجمالى للتتابع باشتراطه لفظا او معنى .

مسألة ١٥ لو نذر اعتكاف اربعة ايام فاخل بالرابع ولم يشترط التتابع و لاكان منساقا من نذره وجب قضاء ذلك اليوم وضم يومين اخرين، والاولى جعل المقضى اول الثلاثة و ان كان مختارا فى جعله أيا منها شأء .

اذا نذر اعتكاف اربعة ايام ، فاما ان يقصد الاربعة المتتالية نحو تتابع الايام الثلاثة سواء اشترطه لفظا او معنى ، او لا يقصد تتابعها كذلك سواء قصده على نحو التتابع فى ايام شهر رمضان ام لا ، فعلى الاول اذا اخل باليوم الرابع يجب استيناف الاعتكاف فى غير المعين منه ، وقضائه فى المعين كما مرفى المسألة المتقدمة ، وعلى الثانى يجب قضاء اليوم الرابع ، و حيث ان الاعتكاف لا يكون اقل من الثلاثة و صار اليوم الذى يأتى قضاء عن اليوم الرابع منفصلا عن الثلاثة الاولى بالاخلال فى اليوم الرابع احتيج

الى ضم يومين الى اليوم الذى يأتى بالقضاء عن اليوم الذى اخل باعتكافه ، و هل يتخير فى جعل اليوم الواجب عليه هو اليوم الاول او الثانى او الاخير ، او يتعين اليوم الاول له (و جهان) من صلاحية كل واحه من الايام الثلاثة لان يجعله اليوم الواجب عليه بالنذر ، و عدم الدليل على تعيين احدها ، و لاستلزام جعل اليوم الاخير واجبا لندبية الاولين و لا يجوز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب ، و ان اليوم الثالث يصير واجبا بمضى اليومين الاولين فلا يجزى عن الواجب عليه بالنذر لعدم جواز التداخل فيما لم يرد دليل على جوازه . و الاقوى هو التخيير لفساد الوجه الاخير بوجهيه ، اما استلزام جعل اليوم الثالث هو الواجب عليه بالنذر لندبية اليومين الاولين ففيه اولا منع الاستلزام لكونهما مقدمة للصوم الواجب فيصير ان واجبا بالوجوب المقدمى ، و ثانياً بالمنع عن عدم جواز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب بالنذر و انما الممنوع عن التطوع به هو من فى ذمته قضاء شهر رمضان لا مطلق الواجب كما تقدم فى فصل شرائط صحة الصوم ، و اما صيرورة اليوم الثالث واجبا بمضى اليومين الاولين ندبا فلا يجزى عن الواجب عليه بالنذر لعدم الدليل على جواز التداخل فيه ، ففيه ان غاية ما يستفاد من الادلة الشرعية كما فى المدارك هو ان من اعتكف يومين يتعين عليه اعتكاف الثالث ، و هو لا ينافى وجوبه من جهة اخرى .

اقول : و ما افاده فى المدارك جيد كما يظهر من صحة الاعتكاف فى شهر رمضان، فان اليوم الثالث منه يصير واجبا بمضى اليومين الاولين منه فلا يجوز الاخلال به مع انه يجب صومه لشهر رمضان ، بل اذا نذر فى الاعتكاف فى شهر رمضان يصير اليوم الثالث منه واجبا بالنذر ، و بكونه ثالث ايام الاعتكاف و بكونه من شهر رمضان و يصير واجبا مؤكدا بتاكد ملاكه لاجتماع الملاكات الثلاث و ان لم يجتمع الوجوبات لاستحالته ، لكونه من باب اجتماع الامثال المحال كاستحالة اجتماع الاضداد .

ثم ان صاحب المدارك (قده) ذكر ان جمعا من المتاخرين ذكر وا ان الزائد

على الواجب اصالة ان تاخر عن الواجب لم يقع الا واجبا ، و ان تقدم جاز ان ينوى به الوجوب من باب مقدمة الواجب و الندب لعدم تعين الزمان له .

ثم قال : و قد يشكل اذا كان الواجب يوما واحداً ، فان اعتكاف البومين بنية الندب يوجب الثالث ، و لا يكون مجزيا عما فى ذمته ، و ايضا فان الاعتكاف يتضمن الصوم و هو لا يقع مندوبا ممن فى ذمته واجب ، و ظاهر هذا الاشكال هو الاشكال على قول القائلين بانه عند تقدم الزائد على الواجب اصالة جاز ان ينوى به الندب لعدم تعين الزمان له ، مع ان كلامهم من صدره الى ذيله لا يخلو عن الاشكال ، اما قولهم الزائدعلى الواجب اصالة ان تاخرعن الواجب لم يقع الاواجباً ففيه انه يتم فيما اذاكان الزائد عن الواجب المتاخر عنه هواليوم الثالث باختياراليوم الثانى لكونه واجبا بالنذر حيث ان اليوم الثالث من الاعتكاف لا يقع الا واجبا ، و اذا اختار اليوم الاول للواجب بالاصالة فلا موجب لليوم الثانى ، بل يمكن ايقاعه على صفة الندب كما اذا كان مقدما على الواجب بالنذر ، فقولهم ان الزائد علىالواجب اصالة ان تاخر عنالواجب لم يقع الا واجبا باطلاقه باطل .

و اما قولهم انه ان تقدم الزائد على الواجب بالاصالة جاز ان ينوى به الوجوب من باب المقدمة ، و الندب لعدم تعين الزمان له ففيه انه مع كونه مقدمة للواجب لا يبقى على صفة الندبية الفعلية لكى ينوى الندب ، اللهم ان ان يراد بالندبية الاصلية التى كان عليها لو لا مقدميته للواجب ، فالحق عدم الفرق فى اليومين الزائدين على الواجب بالنذر فىكونهما واجبين بالوجوب المقدمى بين كونهما متقدمين علىالواجب الاصلى ، او متاخرين عنه او كانا مختلفين فى التقدم بجعل الواجب الاصلى هو اليوم الثانى،وفى جميع ذلك يكونااليومان المنضمان واجبين بالوجوب المقدمى،غايةالامر ما يكون مقدما يكون من قبيل الشرط المتقدم لصحة الواجب الاصلى بالنذر ، و ما يكون متأخرا يكون من قبيل الشرط المتأخر ، هذا ما عندى فى المقام .

و قال فى الجواهر : و لو اراد زوال الاشكال الاول من اصله (يعنى اشكال صيرورة اليوم الثالث اذا نوى به الوجوب الاصلى واجبا بمضى يومين فلا يبرء به الذمة عن الواجب) نوى بالاول الندب ، و يجعل ما فى ذمته وسطا على انهما واجبان من باب المقدمة فلا اشكال حينئذ من هذه الجهة انتهى .

اقول : و لا ينحصر دفع الاشكال الاول بجعل اليوم الوسط ما فى ذمته ، بل يندفع بجعل اليوم الاول ما فى ذمته ايضا ، بل لعل جعله اولى ، حيث انه بالقصد الاولى ، و ياتى بما فى ذمته فى اليوم الاول ، و حيث ان صحته يتوقف على ضم يومين اخرين اليه فياتى بعد اليوم الاول بهما تحصيلا لتفريغ ذمته عما تشتغل به ، حيث انه لا يحصل الا بضم اليومين اليه ، و من ذلك يظهر مقدمية اليومين لتفريغ الذمة عما تشتغل به من غير فرق بين الاتيان بهما مقدماً او مؤخرا عن الواجب بالنذر ، او بالتفريق ، لكن فى المستمسك ما يظهر منه منع مقدمية اليومين للواجب بالنذر، قال :دامت بركاته اذا فرض انه لا يشرع الاعتكاف اقل من ثلاثة ، و انه يجب قضاء اليوم الفائت كان ذلك ، دالاعلى وجوب الضم فيكون المنضم واجبا ، و لا وجه لكونه مندوبا لا ذاتا لعدم مشروعية اقل من ثلاثة، ولا عرضا كما هو واضح ، ولا واجبا من باب المقدمية اذ لا مقدمية بين اليوم و اليومين ، فانها جميعا اعتكاف واحد، و لولا وجوب القضاء لكان مندوبا لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انفسيا لا مقدميا ، و من ذلك تعرف الاشكال فى كلمات الجماعة انتهى . اقول : اكثر ما افاده حق ، انما الكلام فى قوله : و لا واجبا من باب المقدمية ، و قوله : ولكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انفسيا لا مقدميا ، فان فيه ان الجميع و ان صار واجبا واحدا لكنه لما ذكره من عدم مشروعية الاعتكاف اقل من ثلاثة و وجوب قضاء اليوم الفائت صار بعض من هذا الاعتكاف الواحد واجبا لمكان وجوب قضاء اليوم الفائت ، و بعض منه واجبا لتوقف صحة ما وجب قضائه على اتيانه وهو اليومين ، فهذا الواحد الواجب وجوب بعض منه اصلى نفسى وجب بالنذر، و وجوب بعض منه غيرى مقدمى وجب لتوقف صحة الواجب بالنذر على اتيانه،ولعل ما ذكرناه

ظاهر لا ينبغى التأمل فيه ، و منه تعرف عدم الاشكال فى كلمات الجماعة و لا يحتاج الى الامر بالتامل و الله العالم .

مسألة ١٦ لو نذر اعتكاف خمسة ايام وجب ان يضم اليها سادسا سواء تابع او فرق بين الثلاثتين .

لو نذر اعتكاف خمسة ايام وجب ان يضم اليها اليوم السادس بناء على وجوب كل يوم ثالث من كل ثلاثة سواء كان هو اليوم السادس الذى هو ثالث الثلاثة الثانية، ودل على وجوبه صحيح ابى عبيدة عن الباقر عليه السلام حسبما مر، او اليوم التاسع الذى هو ثالث الثلاثة الثلاثة ، و هكذا كل ثالث من كل ثلاثة لعدم القائل بالفرق بينها و بين السادس الذى هو الثالث من الثلاثة الثانية ، و لا فرق فى ذلك فى الاعتكاف المندوب بين ما اذا نوى فى اول الاعتكاف اعتكاف خمسة ايام ، او فصل بين الثلاثة الاولى و بين الرابع والخامس بالنية كما انه لا اشكال فى وجوب ضم السادس اذا فصل بينهما و بين الاعتكاف فى الثلاثة الاولى بالنية ، كما اذا نذر اعتكاف ثلاثة ايام ثم نذر الرابع و الخامس ، اذ الرابع و الخامس حينئذ اعتكاف اخر منفصل عن الثلاثة الاولى يجب الثالث منه بعد مضى يومين منه ، و اما لو نذر اعتكاف خمسة لا بشرط عن عدم الزيادة فنوى كذلك ايضا ففى وجوب ضم السادس اليه وعدمه قولان، والمعروف هو الوجوب، ونسب عدم وجوبه فى الروضة الى القيل ، و قال بأنه مال اليه المصنف (يعنى الشهيد - قده) فى بعض تحقيقاته ، والفرق بين الرابع و الخامس فى المندوب و بينهما فى الواجب انهما فى المندوب منفصلان عن الثالث شرعا ، و لما كان اقله ثلاثة كان الثالث هو المتمم للمشروع بخلاف الواجب فان الخمسة فعل واحد واجب متصل شرعا انتهى ، و لا يخفى ما فيه لان وجوب الخمسة و صيرورتها فعلا واجبا متصلا شرعا انما هو بسبب النذر ، و هو اى وجوبه بالنذر يتوقف على مشروعيته ، و المفروض ان المشروع منه هو ما يتعقب بالسادس ، حيث انه يجب كل ثالث من كل ثلاثة بمضى اليومين منها فما هو المنذور هو الخمسة التى يتعقبها

السادس ، فلابد من ان ينضم اليها السادس وفاء بالنذر ، و لا يصح الاكتفاء بالخمسة فقط حيث انها لا تكون مشروعة .

مسألة ١٧ لو نذر زمانا معينا شهرا او غيره و تركه نسيانا او عصيانا او اضطرارا وجب قضائه و لو غمت الشهور فلم يتعين عنده ذلك المعين عمل بالظن و مع عدمه يتخير بين موارد الاحتمال .

فى هذه المسألة امران (الاول) يجب قضاء ما وجب من الاعتكاف بالنذر المعين فيما اذا نذره فى زمان معين فتركه نسيانا او عصيانا او اضطرارا ، و قد ادعى نفى الخلاف فى وجوب قضائه ، وفى المدارك ان وجوب قضائه مقطوع به فى كلام الاصحاب ، ويستدل له مضافا الى الاجماع المذكور .

بالمرسل المروى عنهم عليهم السلام من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته ، بناء على عموم لفظة (فريضة) و شموله للاعتكاف الواجب ، و عدم انصرافها الى فريضة اليومية .

و قولهم عليهم السلام اقض مافات كما فات .

و بان الاعتكاف مشتمل على الصوم الذى قد ثبت القضاء فى ترك الواجب منه ، و بانه قد ثبت القضاء فى الحائض و المريض بالنص مع عدم القول بالفصل بينهما و بين غيرهما .

ففى صحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السلام اذا مرض المعتكف او طمثت المرئة المعتكفة فانه ياتى بيته ثم يعيد اذا برء .

و خبر ابى بصير عنه عليه السلام فى المعتكفة اذا طمثت ترجع الى بيتها فاذا طهرت رجعت فقضت ما عليها . هذا و لوتم الاجماع على وجوب قضائه فهو ، و الا ففى اثبات الوجوب بما ذكر من الادلة تأمل ، اما المرسلان فبما فيهما من الارسال و ضعف الدلالة

حيث انهما فى مقام بيان كيفية قضاء مافات ، و انه يقضى كما فات من القصر و التمام و الجهر و الاخفات لا انه بجب قضاء كلما فات مع انسباق اليومية من الفريضة فى قوله عليه السلام : من فاتته فريضة ، فلا يشمل كل فرض ، مع انه لو سلم شموله لكل فرض فانما يشمل ما كان فرضا بالاصل كصوم شهر رمضان لا ما يعرضه الفرض بالنذر ونحوه ، واما اشتمال الاعتكاف على الصوم فلما فى وجوب قضاءكل صوم واجب اولا ، و لان وجوب قضاء صومه الواجب لا يقتضى وجوب قضاء الاعتكاف ثانيا ، و النص الدال على وجوب القضاء على الحائض و المريض بعد الطهر و البرء لا يدل على عموم وجوب القضاء فى فوت الاداء نسيانا او عصيانا اواضطرارا، لاحتمال ان تكون فى الحيض والمرض خصوصية توجب وجوب القضاء عند فوت الاداء بهما ، و مع ذاك الاحتمال لا يصح التعدى عنهما الى كل فوت . اللهم الا بالتمسك بعدم الفصل و هو غير ثابت ، الا ان الاجماع مؤيدا بتلك الادله كاف فى اثبات وجوبه و الله العالم . (الثانى) المحكى عن الشهيد انه لو غمت عليه الشهور و لم يعلم بالشهر الذى نذر فيه الاعتكاف تعيينا توخى و يحصل الظن به و يعمل بما ظن ، و اعترض عليه بانه لا دليل على اعتبار الظن فى المقام ، و قياسه على من غمت عليه الشهور فى صوم شهر رمضان مع الفارق، حيث انه قد ورد الدليل على اعتبار الظن فيه دون المقام ، لكن الاقوى صحة ما قاله الشهيد (قده) و ذلك باجراء دليل انسداد فى كلا المقامين تقدم تقريبه فى الصوم ، فلا نعيده ، و مع عدم الظن يتخير بين موارد الاحتمال لحصول الموافقة الاحتمالية به ، فلا يجوز تركها الموجب للقطع بالمخالفة .

مسألة ١٨ يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد ، فلا يجوز ان يجعله فى مسجدين سواء كانا متصلين ، او منفصلين ، نعم لو كانا متصلين على وجه يعد مسجداً و احدا فلا مانع .

يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد ، لظهور الادلة فى اعتبار وحدته كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السلام فى صحيح الحلبى : لا اعتكاف الا بصوم فى مسجد الجامع،

و نحو ذلك ، و حمل المسجد الجامع على الجنس بعيد فى الغاية ، و قد حكى عن المنتهى انه لو فصل الجامع الذى يجوز الاعتكاف فيه بحاجز جاز ان يعتكف بكل منهما لانه بعضه ، و ليس له ان يخرج عن احدهما الا لضرورة او حاجة من حر او برد او غير ذلك .

اما لو كان احد الموضعين ملا صقاً بالاخر بحيث لا يحتاج الى المشى فى غيره لجاز ان يخرج من احدهما الى الاخر انتهى ، و عن بغية فقيه عصره جواز التشريك فى مسجدين متصلين بالباب، والاقوى تحديد الجواز بما يصدق الوحدة العرفية على المتصلين بحيث يصدق عليهما انهما مسجد واحد كالقسمة الجنوبية من المسجد السلطانى فى الطهران و ما يشبهه المشتمل على وسط محفوف بحا شتين حيث انه مع حاشتيه مسجد واحد ومسجد الكوفة حيث انه من اول ما يدخل فيه من بابه الى اخره من صحنه و حجراته و جانبه الجنوبى كلها مسجد واحد ، و اما فى مثل المسجد السلطانى بالنسبة جانبه الجنوبى و الشمالى اللذين يتوسطهما الصحن الخارج عن المسجد ففى التشريك فيهما فى اعتكاف واحد اشكال ، و لعل الاقوى عدم جوازه ، لكونهما غير متلاصقين يحتاج الخروج عن احدهما والدخول فى الاخر الى المشى فى خارج المسجد اعنى صحنه الذى لم يوقف مسجدا ، و هذا بخلاف مثل مسجد الكوفة الذى صحنه و كلما فى داخل بابه مسجد الكوفة .

مسألة ١٩ لو اعتكف فى مسجد ثم اتفق مانع من اتمامه فيه من خوف او هدم او نحو ذلك بطل و وجب استينافه او قضائه ان كان واجبا فى مسجد اخر او ذلك المسجد اذا ارتفع عنه المانع و ليس له البناء سواء كان فى مسجد اخر او ذلك المسجد بعد رفع المانع .

قال فى الجواهر ولو تعذر اتمام اللبث فى المكان الذى اعتكف فيه لخروجه عن قابلية اللبث فيه باحد الاسباب احتمل الاكتفاء باللبث فى غيره بل ربما قيل به وهو مشكل

و لو زال المانع احتمل البناء و الاقوى الاستيناف مع فرض الوجوب .

اقول لا وجه لاحتمال البناء في مسجد اخر بعد اعتبار وحدة المكان من الدليل و اما البناء فيه فمع طول المدة و محو صورة الاعتكاف بحيث لايعد ما مضى منه قبل الخروج مع ما يأتى منه بعده اعتكافاً واحداً فكذلك و اما مع قصر زمان الخروج و صدق الوحدة على المكث الحاصل قبل الخروج مع ما يحصل منه بعده فالحق جوازه لكونه من الخروج الضرورى الذى لا يضر بصحة اعتكافه بل لعل هذا اولى من الخروج لما رخص فيه فتكون صحة البناء فيه بالطريق الاولى .

مسئلة ٢٠ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه ما لم يعلم خروجها و كذا مضافاته اذا جعل جزء منه كما لو وسع فيه .

قال فى الجواهر و يلحق بالمساجد حيطانها التى من جانبها و ابارها و سطوحها و منائرها و منابرها و محاربيها و سرادبيها كبيت الطشت فى الكوفة و نحو ذلك مما هو مبنى على الدخول ما لم يعلم الخروج بخلاف سنائدها و نحوها مما هو مبنى على الخروج ما لم يعلم دخولها انتهى ، و المراد بالسنائد هى التى استندت اليها حيطان المسجد من خارجها ، و المحكى عن المنتهى دخول السطح فى مسمى المسجد عرفا لكونه بحكمه فى سائر الاحكام عندهم ، و لمادل على ان من تخوم الارض الى عنان السماء من المسجد شرعاً، هذا ولكن المحكى عن الدروس تحقق الخروج من المسجد بالصعود على السطح لعدم دخوله فى مسماه ، و التحقيق ان يقال : الكلام فى مضافات المسجد يقع فى مقامين ،

الاول فى حكم ما علم منها بكونها من المسجد كما فى ما يكون فى داخل باب مسجد الكوفة من البئر و السرداب و السطح و المنارة و الحجرات والمحاريب ، و كلما يكون فى داخل الباب ، حيث يقطع بان جميعها من المسجد ، و حكم هذا هو جواز الاعتكاف فيه لا طلاق ما دل على جوازه فى مسجد الجامع و احتمال انصرافه على غير

واحد منها لعدم جريان السيرة فى الاعتكاف بها كراس المنارة و المنبر او تحت البئر ضعيف فى الغاية بعد فرض صدق المسجد على الجميع ، و لعل ما فى الدروس خارج عن هذا الفرض كما يدل عليه دليله بعدم دخول السطح فى مسمى المسجد .

والثانى فيما به يحرز دخول هذه المذكورات فى المسجد عند الشك فيه ، فكلما ثبت مسجد يته فى دفتر من الدفاتر المعمولة عند الناس من كتابة الاوراق و السجلات التى يكتب بينهم كتاب بالعدل فهو ، و الا فما فيه ظهور من الافعال فى كونه مسجداً او خارجاً عن المسجد اعد لحوائج الواردين فى المسجد مثل المدخل و المخرج و محل وضع الخفاف و النعال و نحو ذلك فان هذه الظهورات حجة عندهم من باب حصول الاطمينان بها،و مع عدمه فالشياع العلمىوالبينة وحكم الحاكم ومععدم ذلك فالمرجع هو استصحاب عدم المسجدية ، و اما الاضافات الى المسجد التى تضاف اليه بعد بنائه او معه لاجل اتساعه فحكمها حكمه اذاكان اتخاذها كاتخاذه للمسجدية ، و جعلها جزء منه لصدق الوحدة على الزايد والمزيد عليه بعد صيرورة الزايد جزء من المزيد عليه .

مسألة ٢١ اذا عين موضعاً خاصا من المسجد محلا لاعتكافه لم يتعين و كان قصده لغوا .

للاصل و عدم الدليل على تأثير هذه النية اللهم الا ان يرجع الى التقييد فى الامتثال فيبطل اللبث فىغيره حينئذ للاخلال بالنية، ولونذر الاعتكاف فى مكان مخصوص منه لفضيلة فيهكما فى مقام ابراهيم من المسجدالحرام ، او جنب المنبرمن مسجدالنبى صلى الله عليه وآله ينعقدو يتعين لاجل النذر،فلو تخلف و اعتكف فى غيره يلزم الحنثو يصح اعتكافه فى غيره و ان لزمه الكفارة فى مخالفة النذر لو كان النذر معينا فى وقت مخصوص ، قال صاحب الجواهر فى النجاة : و لو خصصه الولى الشرعى كحاكم الشروع لمصلحة من المصالح امكن اعتباره . و لكنه مشكل لعدم الدليل على عمومولايته ، اللهم الا ان ترجع المصلحة الى السياسة المدنية التى لا ملجاء عن مراعاتها ، و يكون الحاكم هوالقائم بحفظها ، و قال السيد الجليل الخونسارى فى شرح النجاة

و له (اى لاعتباره) وجه فى المتولى الخاص للمسجد ، و لم يظهر لى مراده (قده) من متولى الخاص للمسجد مع كون وقف المسجد تحريريا فتدبر .

مسألة ٢٢ قبر مسلم و هانى ليس جزء من مسجد الكوفة على الظاهر .

لخروج بنائهما من المسجد ، و عدم احاطة حائط المسجد بهما ، و استقرار بناء المسلمين على عدم دفن امواتهم فى المساجد مع ماكان من قهر اللعين ابن زياد عليه لعائن الله، عليهما الموجب لمنعه عن دفنهما فيه لوكان الدفن فيه من دافنهما لاجل التعظيم لهما صلوات الله عليهما ، و اللعن على قاتلهما .

مسألة ٢٣ اذا شك فى موضع من المسجد انه جزء منه او من مرافقه لم يجر عليه حكم المسجد .

و ذلك لاستصحاب عدم مسجديتة كما تقدم منا فى طى المسألة العشرين .

مسألة ٢٤ لابد من ثبوت كونه مسجد او جامعا بالعلم الوجدانى او الشياع المفيد للعلم او البينة الشرعية ، و فى كفاية خبر العدل الواحد اشكال و الظاهر كفاية حكم الحاكم الشرعى .

لا اشكال فى لزوم احراز مسجدية المسجد او جامعية الجامع فى ترتيب اثارهما عليهما التى منها الاعتكاف ، وطريق الاحراز بعد العلم الوجدانى و الشياع المفيد للعلم هو البينة الشرعية لعموم حجيتها و اثبات الموضوعات بها كما يدل عليها خبر مسعدة بن صدقة ، و قد تكرر هذا فى هذا الشرح غير مرة ، و الظاهر عدم اثباتهما باخبار العدل الواحد لعدم اعتباره فى الموضوعات الا ما قام الدليل على اعتباره ، وفى اثباتهما بحكم الحاكم الشرعى اشكال ، و الاقوى عدم الثبوت الا ان يكون حكمه فى مورد الخصومة و كان الحكم لرفعها و الله العالم .

مسألة ٢٥ لو اعتكف فى مكان باعتقادالمسجدية اوالجامعية فبان الخلاف تبين البطلان .

و هذا ظاهر لعدم تحقق الاعتكاف فى المسجد او فى الجامع منه حتى يصير محكوما بالصحة ، بل هو محكوم بالبطلان و ان قلنا بكون الامر الظاهرى مقتضيا للاجزاء اذ فى صورة اعتقاد الخلاف لا يكون امرا ظاهر يا حتى يقتضيه ، و انما هو تخيل الامر و اعتقاده بالجهل المركب .

مسألة ٢٦ لا فرق فى وجوب كون الاعتكاف فى المسجد الجامع بين الرجل والمرئة فليس لها الاعتكاف فى المكان الذى اعدته للصلاة فى بيتها بل ولا فى مسجد القبيلة و نحوها .

قال فى الجواهر بلا خلاف اجده بيننا ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه كما ادعاه فى الحدائق لا صالة الاشتراك ، اقول : و يدل عليه من النصوص ما فى خبر داود ابن سرحان ، و خبر الحلبى المرويين فى الفقيه عن الصادق عليه السلام بعد قوله عليه السلام : لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع الا لحاجة لا بد منها ثم لايجلس حتى يرجع قال عليه السلام : و المرئة مثل ذلك ، و فى الاخير و اعتكاف المرئة مثل ذلك ، ثم الغرض من ذكر هذه المسئلة هودفع توهم ما عن بعض العامة من جوازالاعتكاف لها فى بيتها مستدلا بما ورد من ان مسجد المرئة بيتها ، و فيه ان المراد منه كون بيتها كالمسجد فى الفضيلة و الثواب لا فى مطلق احكام المسجد كما هو ظاهر .

مسألة ٢٧ الاقوى صحة اعتكاف الصبى المميز فلا يشترط فيه البلوغ .

صحة اعتكاف صبى المميز مبنية على صحة عباداته ، وقد مرفى هذالشرح صحتها منه غير مرة فى كتاب الطهارة و فى شرائط صحة الصوم وشرائط وجوبه من كتاب الصوم .

مسألة ٢٨ لو اعتكف العبد بدون اذن المولى بطل ولو اعتق فى اثنائه لم يجب عليه اتمامه ، ولو شرع فيه باذن المولى ثم اعتق فى الاثناء فان كان فى اليوم الاول او الثانى لم يجب عليه الاتمام الا ان يكون من الاعتكاف

الواجب ، و ان كان بعد تمام اليومين وجب عليه الثالث ، و ان كان بعد تمام الخمسة وجب السادس .

قدمر اعتبار اذن المولى فى صحة اعتكاف عبده ، فلو اعتكف بدون اذنه كان باطلا و لو اعتق فى اثنائه لا يصير اتمامه عليه و اجبا لعدم وجوب اتمام الباطل ، لكن المحكى عن الشيخ وجوب اتمامه عليه وان لم يكن اصله مأذونا فيه، قال فى الجواهر: وهو غريب ، و لو شرع فيه باذن المولى ثم اعتق فى الاثناء فان كان فى اليوم الاول او الثانى لايجب عليه الاتمام بناء على عدم وجوب اتمامه بمجرد الشروع فيه الا ان يكون واجبا بالنذر و شبهه ، و ان كان بعد تمام اليومين وجب عليه الثالث ، و ان كان بعد الخمسة وجب السادس، وهكذا فى كل ثلاثة اذا مضى منها يومان فانه يجب عليه الاتيان بالثالث لوكان عتقه بعد مضى اليومين منها و هذا ظاهر .

مسألة ٢٩ اذا اذن المولى لعبده فى الاعتكاف جازله الرجوع عن اذنه مالم يمض يومان، وليس له الرجوع بعدها لوجوب اتمامه حينئذ ، وكذا لا يجوز له الرجوع اذاكان الاعتكاف واجبا بعدالشروع فيه من العبد .

لااشكال فى جواز رجوع المولى عن اذنه بعد شروع العبد فى الاعتكاف المأذون فيه مالم يجب اتمامه على العبد ، كما اذا لم يمض عليه يومان ولم يكن اتمامه منذورا فيه باذن المولى ولم يكن الاعتكاف منذورا فيه لوقيل بوجوب اتمام الواجب بالنذر بالشروع فيه، و بعبارة اوضح يكون رجوع المولى عن الاذن فيما لم يجب الاتمام على العبد بوجه من الوجوه ، و ذلك لعدم المانع عن رجوعه مع المقتضى له و هو عموم دليل سلطنته على عبده ، و كون العبد مع منافعه ملكا لمولاه ، و انما الكلام فى جواز رجوعه بعد صيرورة الاتمام واجبا على العبد كما اذا قلنا بوجوب اتمامه بمجرد الشروع فيه و لوكان مندوبا ، او فيما اذا كان واجبا فيما اذا كان اصل الاعتكاف منذورا باذن المولى ، اوفيما كان الاتمام واجبا بالنذر، اوكان بعد مضى اليومين من الاعتكاف ، ففى تأثير رجوعه و بطلان الاعتكاف به وعدمه و جهان ، و هذه مسألة سيالة لها نظائر فى الفقه يجمعها

كون فعل شيئى عن فاعل منوطا باذن غيره فاذن له ثم رجع عن اذنه كرجوع المولى عن اذن عبده فى الحج بعد احرام العبد للحج باذنه ، و رجوع الباذل للنفقة عن اذنه فى حج الغير بماله بعد شروع الماذون فيه ، و رجوع الآذن غيره فى دفن ميته فى ارضه بعد الدفن ، و رجوع الآذن فى رهن ماله بعد وقوع الرهن ، و رجوع المالك عن اذنه فى الصلاة فى داره او ارضه بعد شروع الماذون فى الصلاة ، و منها ما فى المقام من رجوع المولى عن اذنه فى الاعتكاف الذى يجب اتمامه على العبد ، و من هذا القبيل ايضا رجوع الآذن عن اذنه فى الغرس او الزرع او البناء فى ملكه بعد وقوع شيئى من هذه الامور، و قد قيل بعدم جواز الرجوع عن الاذن فى هذه المواضع ، و عدم تأثيره لو رجع ، و ذلك لوجوه فصلنا ها فى كتاب الصلاة فى مبحث مكان المصلى ، والحق فى الاذن فيما يجب اتمامه بالشروع فيه كالحج والصلوة الفريضة اليومية ، او بعروض الموجب لاتمامه كنذر الاتمام، او مضى يومين فى الاعتكاف هو جواز الرجوع عن الاذن لان حرمة ابطاله و وجوب المضى متوقف على صحة عمله بقاء و تمكنه من اتمامه و برجوع المولى عن اذنه يصير اعتكاف العبد باطلا لا انه يبطله بعد رجوع المولى عن الاذن لكى يصير حراما بدليل قوله تعالى ولاتبطلوا اعمالكم ، و قوله ﷺ لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، بل هو انبطال ، نعم رجوع المولى يصير سببا للابطال لكن المولى لايكون مكلفا بمضى العبد ولايكون ابطال عمل العبد حراماً عليه ، و منعه عن الرجوع عن الاذن قصر له فى سلطنته ، على ماله و هو ينافى مع عموم سلطنته، والحاصل ان رجوع المولى عن اذنه يكون رافعا لموضوع حرمة الابطال ، و وجوب المضى على العبد و هو الاعتكاف الصحيح حيث ان صحته متوقف على عدم رجوعه .

مسألة ٣٠ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لاقامة الشهادة اولحضور الجماعة او لتشييع الجنازة وان لم يتعين عليه هذه الامور ، و كذا فى الضرورات العرفية اوالشرعية الواجبة او الراجحة سواء كانت متعلقة بامور الدنيا اوالاخرة مما يرجع مصلحته الى نفسه او غيره ولا يجوز الخروج اختيارا بدون امثال هذه المذكورات .

اما جواز الخروج لا قامة الشهادة ففى الجواهر انه لم اعثر فيها و فى تشييع المومن على نص بالخصوص الا انهما مندرجان فى الحاجة انتهى ، و لعل ادخال اقامة الشهادة فى الحاجة التى يجوز لها الخروج مما لا اشكال فيه بناء على تعميم الحاجة الى ما يرجع الى مصلحة غيره ، و لا سيما مع تعينها عليه ، وكذا لتحمل الشهادة مع تيعينه عليه ، و اما مع عدم تعنيه عليه ففى جوازه اشكال .

و اما لحضور الجماعة فان كان المراد من الجماعة هو الجمعة فلا اشكال فى جواز الحضور لها فتوى و نصا ، قال فى الحدائق : و منها (اى من الامور التى يجوز الخروج لها) الجمعة لو كانت تقام فى غير ذلك المسجد انتهى، ويدل على جواز الخروج لها خبر عبدالله بن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال : ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة او جنارة لو غائط ، و ان كان المراد من الجماعة هو الصلاة جماعة فى فريضة اليومية فهذا مما لم يرد عليه نص ، ولم ار من تعرض لجوازه، بل لعل الفتوى والنص على خلافه ، ففى الشرايع : ولا يجوز للمعتكف الصلاة فى خارج المسجد ، و قال فى الجواهر مازجا مع عبارة الشرايع بعد قول الشرايع خارج المسجد بهذه العبارة الذى اعتكف فيه مع عدم الضرورة لا طلاق الادلة السابقة ، و اطلاقه كما ترى يشمل ما اذا كان خارج المسجد الذى اعتكف فيه مسجدا اخر وكان صلاة المعتكف فيه بالجماعة، والقول بان ادراك الجماعة من الضرورة بعيد فى الغاية، وكيف كان فيدل عليه من النصوص غير واحد من الاخبار. ففى خبر عبدالله بن سنان المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول: المعتكف بمكة يصلى فى اى بيوتها شاء سواء عليه صلى فى المسجد او فى بيوتها (الى ان قال) ولا يصلى المعتكف فى بيت غير المسجد الذى اعتكف فيه الا بمكة فانه يعتكف بمكة حيث شاء لانها كلها حرم الله .

و بالجملة فلم ار من محشى العروة تعرضا فى ذلك المقام الا من السيد السند البروجردى (قده) فانه قال : لا يخلو من الاشكال الا فى مكة انتهى والله العالم .

و اما الخروج لتشييع الجنازة فقد ادعى عليه اتفاق العماء ، فعن المنتى انه قال علمائنا يجوز ان يخرج لتشييع الجنازة و عيادة المريض ، و يدل عليه من النصوص .

صحيح الحلبى و فيه : ولا يخرج فى شيئى الا لجنازة او يعود مريضا ،
وصحيح ابن سنان و فيه : ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة اوجنازة او غائط ، قال فى الحدائق يجوز حضور الجنازة لتشييعها و الصلاة عليها اعم من ان يكون متعينا عليه ام لا لاطلاق النص .

و اما الخروج للضرورات العرفية او الشرعية الواجبة فتقدم الكلام فيه مستوفى فى طى الامر الثامن فى استدامة اللبث فى المسجد ، و اما الخروج للامور الراجحة ففى جوازه و عدمه خلاف ، والمحكى عن النافع انه لو خرج ابطله الا لضرورة او طاعة مثل تشييع جنازة المؤمن ، و عن المنتهى انه يجوز ان يخرج الى زيارة الوالدين لانه طاعة فلا يمنع الاعتكاف، وعن المبسوط انه يجوز للمعتكف صعود المنارة والاذان فيها، سواء كانت داخل المسجد او خارجه لانه من القربات ، و فى الخلاف يجوز للمعتكف ان يخرج لعيادة المريض ، و ان يزور الوالدين ، والصلات على الاموات ، و قال فى مسئلة ١٦ : يجوز للمعتكف ان يخرج فيؤذن فى منارة خارجة للجامع ، وان كان بينه و بين الجامع فضاء لما روى فى الحث على الاذان من الاخبار اذلم يفصلو فيه بين حالة الاعتكاف و غير حاله فوجب ان تكون على عمومها .

و يمكن ان يستدل لذلك بفهم ذلك مما صرح به فى النصوص من جواز الخروج له كالجمعة ، و تشييع الجنازة و نحوهما ، فيكون المدار فى جوازه على ما يكون من امثاله ، و ضابطه ما يكون فى الطاعة كالاذان و نحوه .

او بادراج مالم يرد فيه نص بالخصوص فى الحاجة التى نص على جواز الخروج بها فى غير واحد من النصوص ،

ففى خبر ابن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام : ولا يخرج المعتكف من المسجد الا فى حاجة ، او فى الحاجة التى لابد منها كما وردت فى غير واحد من الاخبار ، بناء على شمول اللابدية لما لابد منها عرفا اوشرعا او عادة فيشمل جميع ذلك لا سيما اذا عممنا الحاجة بماكانت لمصلحة نفسه او غيره، اولان التعارض بين دليل استحباب المستحبات ، و دليل المنع عن الخروج بالعموم من وجه ، و عند تعارضهما

فی مورد الاجتماع یتساقطان ویرجع الی الاصل و هو جواز الخروج فیما لم ینته الی محو صورة الاعتکاف ، او یقال بترجیح دلیل الاستحباب کما قیل به فی معارضة دلیل المنع عن الخروج ، مع ما یدل علی وجوب شیئی من الواجبات مع کون التعارض بینهما ایضا بالعموم من وجه ، ولعل المرجح فی المقامین فی ترجیح مادل علی الوجوب فی الواجب، او علی الاستحباب فی المستحب هو ما ذکرناه من فهم المثالیة مما نص علی جواز الخروج به ، ولعل بهذا وامثاله یمکن الفتوی بجواز الخروج فیما ذکروه من الموارد التی لم یرد فیها نص بالخصوص علی الجواز ، ولکن الاحتیاط فیما لم یرد فیه نص بالخصوص بترک الخروج مما لاینبعی ترکه ، و منه یظهر عدم جواز الخروج لماکان فی ارتکابه غضاضة فیخرج لرفعها خلافا للمحکی عن المنتهی قال (قده) : لوکان الی جانب المسجد سقایة خرج الیها الاان یجد غضاضة بان یکون من اهل الاحتشام فیجد المشقة بدخولها لاجل الناس ، قال (قده) فعندی هاهنا یجوز ان یعدل عنها الی منزله و ان کان ابعد ، ثم قال : ولو بذل صدیق منزله لقضاء حاجته لم یلزم اجابته لمافیه من المشقة بالاحتشام، بل یمضی الی منزله هذا ، و عن الریاض ان من الضرورة فعل الاکل فی غیر المسجد لمن علیه فیه غضاضة مستدلا باندراجه فی الحاجة والضرورة ، ولا یخفی ما فیه .

واما جواز الخروج فیما یجوز الخروج له سواء کان لمصلحة نفسه او غیره فلما فی خبر میمون بن مهران المروی فی الفقیه قال کنت جالسا عند الحسن بن علی علیهما السلام فاتاه رجل فقال له یا بن رسول الله ﷺ : ان فلانا علّی مال و یرید ان یحبسنی فقال : والله ماعندی مال فاقضی عنك ، قال فکلمه، قال فلبس نعله فقلت له یا بن رسول الله ﷺ أنسیت اعتکافك ، فقال له لم انس ولکنی سمعت ابی یحدث عن جدی رسول الله ﷺ انه قال : من سعی فی حاجة اخیه المسلم فکانما عبدالله عزوجل تسعة الاف سنة صائما نهاره قائما لیله، فانه یدل علی جواز الخروج لمصلحة غیره وهو واضح ، ولکنه مع مافیه من ضعف السند قاصر الدلالة ایضا لاحتمال ان یکون علیه السلام رجع عن عن اعتکافه، اذ لیس فیه انه رجع علیه، ویحتمل ان یکون خروجه واجبا لکونه تخلیصا للمومن المعسر عما فیه من مشقة المطالبة عنه، وکان خروجه من باب النهی عن المنکر الواجب علیه صلوات الله علیه،

لکن الاصحاب استندوا الیه و افتوا بجواز الخروج فیما کان الخروج لمصلحة غیره والله العالم باحکامه .

و من جمیع ما ذکرناه یظهر عدم جواز الخروج اختیارا فبما ذکر فی المتن من الموارد لانه خروج بغیر سبب مبیح له .

مسألة ٣١ لواجنب فی المسجد ولم یمکن الاغتسال فیه وجب علیه الخروج و لولم یخرج بطل اعتکافه لحرمة لبثه فیه .

لواجنب فی المسجد بلاعمد ولا اختیار سواء کان بالاحتلام او بغیره وامکنه الغسل فی المسجد ففی وجوب الخروج عن المسجد للغسل، او وجوب الغسل فیه، او جواز الغسل فیه مع جواز الخروج ایضا وجوه بل اقوال ، المحکی فی المدارك عن اطلاق جماعة هوالاول ، و یستدل له بکونه منافیا لاحترام المسجد ، و مستلزما للبث المحرم ، و بورود النهی عن الوضوء فی المسجد من البول و الغائط فیکون النهی عن الغسل للجنابة فیه اولی ، و بکون ذلك فی معرض تلویث المسجد دائما اذ قلما یتفق خلو بدن الجنب عن النجاسة ، لاسیما اذا حصلت الجنابة بالاحتلام .

و المختار عند جماعة وجوب الغسل فیه مع الامکان للمنع عن منافاته مع احترام المسجد علی وجه یصیر محرما ، و ان کان منافیا مع وضع المسجد و بنائه فی الجملة اذ هو لم یعد للاغتسال فیه والمنع عن استلزامه اللبث المحرم دائما لامکان الاشتغال بالغسل فی حال الخروج عن المسجد الذی هوواجب علی الجنب ،

وبعدم دلالة النهی عن الوضوء فی المسجد من البول والغائط علی المنع عن الغسل فیه ، لعدم دلالته علی حرمة الوضوء فیه ، بل هو محمول علی الکراهة ، و عدم دلالته علی حرمة الغسل فیه بالاولویة لعدم تنقیح المناط ، بل کون المنع عن الوضوء من البول اوالغائط امرا تعبدیا لایعلم ملاکه حتی یتعدی عنه الی الغسل .

و بان مفروض الکلام فیما اذا لم ینته الی تلویث المسجد ، لان البحث عن وجوب الغسل فیه انما هو مع امکانه فیه و مع التلویث لاامکان له ، نعم یکون فی عرضة التلویث

لكن صرف المعرضية لا يوجب المنع عنه، والمرضى عند جماعة هو جوازه في المسجد مع اولوية الخروج عنه ، والغسل في الخارج ، اما جوازه فلما ذكر في وجه القول الثاني من ان الكلام في صورة امكانه في المسجد على وجه لا يلزم ارتكاب محرم من تلويث المسجد و نحوه حتى استلزام اللبث المحرم لفرض الكلام فيما اذا لم يستلزمه كما اذا كان زمان الغسل في المسجد مساويا مع زمان الخروج عنه ، او كان اقل، اذ هذا المقدار من اللبث مما يضطر اليه لعدم امكان تركه ، و مع الاضطرار اليه لا يكون محرما لكي يبطل به الاعتكاف ، فيصح ان يشتغل فيه بالغسل ، ولا يحتاج الى ان يكون شغله به في حال الخروج بل لا معنى لكون الشغل به في حال الخروج اذ مع الغسل في حال الخروج لا يحتاج الى الخروج ، نعم لا بد من مراعات زمان الخروج وزمان الغسل ومقايستهما معا، ومع تساويهما في غير مورد الاعتكاف يكون الحكم هو التخيير ، ومع اقلية زمان الاغتسال يتعين الاغتسال لكون زمان اللبث المضطر اليه مع الغسل اقل .

و اما جواز الخروج والاغتسال في خارج المسجد فللسيرة القطعية على جوازه ، و كون الغسل في المسجد في معرض تلويثه، ومنافاته مع وضع المسجد ، و ما جعل المسجد له للفرق البين بين المسجد والحمام ، وكونه من الحاجات التي لابد منها ، و من الضرورات العرفية والعادية ، و هذا الاخير هو الاقوى وان كان الغسل فيه مع امكانه و خلوه عن ارتكاب ما يحرم في المسجد احوط ، هذا كله مع امكانه في المسجد ، و مع عدم امكانه يجب عليه الخروج، وفي وجوب التيمم عليه لخروجه بحث طويل استوفيناه في مبحث غسل الجنابة فراجع ، و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة اللبث عليه و هي موجبة لبطلان الاعتكاف لكونه عبادة يبطل بالنهي عنه ، و لبعض اعاظم اساتيدنا (قده) حاشية مبسوطة في هذا المقام فصل فيها بين ما لو كان جنبا في اول اعتكافه ، اوفي اثنائه اوفي اخره قال في الاول : ببطلان الاعتكاف ، و حكم في الثاني اي فيما صار جنبا في اثناء اعتكافه بلزوم المبادرة الى الخروج للاغتسال ثم الرجوع لاتمام اعتكافه ، و فصل في بطلان الاعتكاف و عدمه لو تاخر الخروج و ترك المبادرة اليه بين ان يكون تاخير الخروج مستلزما لتأخير الرجوع اللازم بعد الاغتسال عن اول ازمنة امكانه، وبين ما لم يستلزمه ، و قال بالبطلان

فى الاول ، و بعد مه فى الثانى ، و مثل للثانى بما اذا كان الماء بعيداً لايصل اليه الا بعد ساعة ولكنه يؤتى بجريانه بباب المسجد بعد نصف الساعة فلم يخرج من المسجد بانتظار وصول الماء اليه حيث ان تأخير خروجه حينئذ لايوجب تاخير رجوعه بعد غسله عن اول ازمنة امكانه ، و نفى البعد عن صحة اعتكافه .

و قال فى الثالث اى فيما صار جنبا فى اخر زمان اعتكافه بحيث لايسمع الباقى منه ازيد من الاغتسال وينتهى زمان الاعتكاف بانتهاء الغسل : بان الظاهر ان يكون ايجاب الخروج عليه ختما لاعتكافه ولبثه المحرم بعد ذلك خارجا غير مفسد له (هذا)، واوضحه فى المستمسك بكون وجوب الخروج حين الجنابة للاغتسال مانعا عن جزئية اللبث من الاعتكاف فلاتقدح حرمته فى صحة الاعتكاف لخروجه عن الاعتكاف. (اقول) : ولازم ذلك صيرورة زمان الاعتكاف ثلاثة ايام الا تلك الساعة التى يجب عليه الخروج عن المسجد للاغتسال ، فتصير ايام اعتكافه اقل من ثلاثة ايام بساعة فيصير باطلا .

و منه يظهر ان ما نفى عنه البعد عن صحة اعتكافه فيما اذا صار جنبا فى الاثناء بعيد فى الغاية ، لصيرورة زمان اعتكافه اقل من ثلاثة ايام بمقدار زمان الخروج الواجب عليه والاغتسال بعده ، لكون هذا المقدار من الزمان خارجاً عنه .

فالحق ان يقال مع الخروج للاغتسال يصح الاعتكاف فى جميع تلك الصور للنص بانه يصح مع الخروج للاغتسال ، غاية الامر انه لو صار جنبا فى اخر زمان الاعتكاف لم يجب عليه الرجوع الى المسجد لانتهاء زمان اعتكافه قلنا بكون زمان الخروج والاغتسال جزء منه او خارجا مع امكان ان يقال بوجوب الرجوع عليه و اكمال اعتكافه باللبث بمقدار زمان الخروج والاغتسال بعد ثلاثة ايام لكنه بعيد ، و مع عدم الخروج يبطل كذلك لخروج مقدار زمان الخروج والاغتسال عن الاعتكاف و صيرورة الاعتكاف بذلك اقل من ثلاثة ايام .

مسألة ٣٢ اذا غصب مكانا من المسجد سبق عليه غيره بان ازاله و جلس فيه فالاقوى بطلان اعتكافه، وكذا اذا جلس على فراش مغصوب بل الاحوط الاجتناب عن الجلوس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب او اجر

مغصوب على وجه لا يمكن ازالته و ان توقف على الخروج خرج على الاحوط، و اما اذا كان لابساً لثوب او حاملا له فالظاهر عدم البطلان .

فى هذه المسألة امور ، (الاول) اذا غصب مكانا من المسجد و لبث فيه ففى بطلان اعتكافه به و عدمه قولان ، والمراد بغصب مكان من المسجد مع انه من المشتركات ، و ان وقفه تحريرى ليس لاحد فيه ملك ، بل هو حر عن الملكية فيكون كالانسان الحر لا يكون ملكا لاحد فلا يلحقه غصب اى تصرف فيه من شخص من دون اذن مالكه عدوانا هو دفع من سبق اليه قهرا اذ من سبق الى مكان منه فهو احق به حتى يفارقه او يطيل المكث فيه غير مشغول بعبادة حتى يخل بعبادة المتعبدين على ما فصل البحث فيه فى البحث عن المشتركات فى كتاب الاحياء والاموات ، فهو و ان لم يكن ملكا لاحد لكنه يمكن ان يتعلق به حق احد ، و به يتحقق الغصب اذ هو ليس مختصا بالتصرف فى ملك الغير عدوانا بل يتحقق به و بالتصرف فى متعلق حق الغير عدوانا ، فمن سبق الى مكان من المسجد يصير احق به مالم يفارقه ، و يدل على ذلك .

مرسل محمد بن اسماعيل عن الصادق عليه السلام قال قلت له نكون بمكة ، او بالمدينة ، او الحيرة ، او المواضع التى يرجى فيها الفضل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجيئى اخر فيصير مكانه قال عليه السلام : من سبق الى موضع فهو احق به يومه وليلته ،

و خبر طلحة بن زيد قال امير المؤمنين عليه السلام سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق الى مكان فهو احق به الى الليل وكيف كان ففى كتاب الصلاة من الجواهر قال : اما حق السبق فى المشتركات كالمسجد و نحو ففى بطلان الصلاة بغصبه وعدمه و جهان ، بل قولان اقربهما الثانى ، و فاقا للعلامة الطباطبائى فى منظومته انتهى ، وما اشار به مما قاله العلامة الطباطبائى هو قوله: والغصب فى مشترك كالمسجد غير مزيل صحة التعبد انتهى، ويستدل لذلك بعموم مادل على اشتراك السابق و اللاحق فى المقام فيما اشغله السابق ولم يثبت انعدامه عن اللاحق باشتغال السابق بل التعبير باحقية السابق يدل على بقائه اذ كلمة (اللاحق) افعل تفضيل يدل على اشتراك السابق واللاحق مع اولوية السابق عن اللاحق، وعدم جوازها لا يثبت زوال حقه اذ هو اعم من ذلك، ومادل على اولوية السابق لا يدل على سقوط حق اللاحق،

و مع فرض الشك فيه يكون المرجع اصالة بقائه و اصالة عدم تعلق الحق للسابق بسبب سبقه على وجه يثبت به حق منع غيره بعد فرض رفعه عنه سواء كان هو الدافع او ثالث غيرهما ، والمختار عند غير واحد من المحققين هو البطلان ، و انه آثم بدفع السابق لو كان اللابث هو الدافع نفسه ، وذلك للخبرين المتقدمين اعنى مرسل محمد بن اسماعيل وخبر طلحة بن زيد ، ولان اولوية السابق تقتضى بقاء حقه مالم يرفع يده عن حقه فى ذلك المكان وليس للدافع حق اشتراك مع المدفوع بعد تحكيم اولوية السابق ، فلا يجوز له مزاحمة المدفوع ، وبعبارة اخرى جواز منع السابق اللاحق عن التصرف فى ذاك المكان ، وعدم جواز ذلك للاحق هو بنفسه مثبت للحق السابق على وجه يمنع اللاحق عما تصرف فيه، و هذا بناء على كون الحق حكما وضعيا ، و كان بنفسه مجعولا ظاهر ، و على تقدير ان يكون منتزعا عن الحكم التكليفى يكون اظهر، حيث ان تحريم منع اللاحق السابق و جواز منع السابق اللاحق كاف فى صحة انتزاع الحق للسابق، بل منشاء انتزاع الملكية على القول بانتزاعيتها ليس الا ذلك ، لكنه لكون وقف المسجد تحريريا ، و انه لا يصير ملكا لاحد لا ينتزع من الحكمين اعنى جواز منع السابق اللاحق ، وعدم جواز منع اللاحق السابق ملكية السابق فينتزع منهما حق السابق ، و ثبوت هذا الحق للسابق دون اللاحق لا ينافى مع ثبوت حق اللاحق بدليل عموم الاشتراك، اذ هو لولا السابق يكون ممن له المقام فى ذاك المكان وليس لما عدا السابق منعه عنه كما لا يخفى ، و بما ذكرناه ظهر ضعف ما قد يقال : بان الاحقية فى المقام بقرينة صيغة افعل التفضيل مجرد الاولوية لا خصوصية فى المكان بحيث يكون السابق يملك التصرف فيما سبق اليه، والمزاحم له فيه غاصب له ، و وجه الضعف ان نفس جواز منع السابق اللاحق ، وعدم جواز منع اللاحق للسابق كاف فى اثبات خصوصية للسابق فى المكان ناشية عن سبقه منتفية عن اللاحق وهو عبارة عما يسمى بالحق او ماشئت فسمه ، واما ضعف سند الخبرين فهو غير مانع عن الاخذ بهما بعد كونهما مقبولين عند الاصحاب، اذ لا اشكال عندهم فى احقية الاسبق من المشتركين فى هذا المكان، ولا باس فى عدم العمل بمضمونهما على التمام لعدم العمل بهما فى التحديد باليوم والليلة كما فى المرسل ، او الى الليل كما فى خبر طلحة اذ الاستناد بها فى الجملة كاف فى صحة

العمل بهما ، فلامحيص عما فى المتن من ان الاقوى بطلان الاعتكاف باللبث فى مكان قد دفع السابق اليه عنه والله العاصم . (الامر الثانى) لوجلس على فراش مغصوب ، ففى بطلان الاعتكاف به وعدمه وجهان مبنيان على اتحاد الكون الغصبى المحرم مع الكون الاعتكافى الذى هو عبادة وعدمه، اذ مبنى بطلان العبادة فى المكان المغصوب هو اتحاد الكونين مع استحالة اجتماع الامر والنهى ، و تغليب جانب الامر على النهى، او عدم جواز التقرب بالمجمع مع وجود المندوحة و امكان الامتثال بغيره مع جواز الاجتماع ، والذى يترائى فى بادى النظر هو عدم اتحاد الكونين لان الكون الاعتكافى انما يتحقق بمطلق الكون فى المسجد ، ولامدخلية للاستقرار على الارض فيه ، فالجلوس على الفراش الذى به يحصل التصرف فى المغصوب امر خارج عن الاعتكاف ، فالجلوس عليه كمسه ببدنه من رجله او يده امر لايتحد مع الكون الاعتكافى ، اللهم الا ان يقال : باتحاد الكون الاعتكافى مع الكون الغصبى نحو اتحاد العام مع الخاص ، والمطلق مع المقيد ، فالكون الجلوسى على فراش المغصوب كون اعتكافى، وان كان الاعتكاف مما يتحقق بغيره ايضا و هذا هو الاقوى و عليه فالاقوى بطلان الاعتكاف . (الامر الثالث) لوجلس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب فان امكن ازالته فهو كالفراش المغصوب، وحكمه حكمه ، وان لم يمكن ازالته فان عد تالفاً عرفا كاللون المغصوب الذى صبغ به الثوب ونحوه بحيث يكون مضمونا بقيمته على الغاصب فلا اشكال فى جواز الجلوس عليه ، وصحة الاعتكاف معه ، وان لم يعد تالفا ففى جواز الجلوس عليه، وصحة الاعتكاف معه وعدمه وجهان، بل قولان من ان المنع عنه تعطيل للمسجد و منع للمسلمين عن حقهم و هو ضرر عليهم ، منفى بقاعدة لاضرر ، كما لو فرش فى دار شخص كذلك من دون رضاء صاحب الدار ، و من المنع عن كون ذلك ضررا ، و ان التصرف فى تراب الغير من دون اذن مالكه ايضاً ضرر على المالك ، و مع تعارض الضررين يكون المرجع هو ما يكون مرجعا لولا هما و هو عموم حرمة التصرف فى مال الغير من دون رضاه ، اللهم الا ان يقال باولوية مراعات حق المسلمين جميعا عن مراعات حق المغصوب عنه لدوران الامر بين الضرر على الواحد ، اوعلى اكثر منه ، ولايخلو عن وجه الا ان الاصوب رضاء المالك باخذ قيمة ترابه، واخراج المسجد

عن التعطیل ، لانه مع عدم امکان ازالته لولاه لزم تعطیل المسجد عن الانتفاع الی ان ینتهی الی خرابه، وهومما یقطع بعدم رضاء الشارع به ، ومع عدم رضاه بالاختیار یجبره الحاکم به و یعطیه قیمته مع عدم رضاه علی ان ذلک یعد من التالف بلاکلام. (الامر الرابع) اذا کان لابسا لثوب غصبی او حاملا له فالظاهر کما فی المتن عدم البطلان لتغائر الکون الغصبی مع الکون الاعتکافی ، لان الکون الاعتکافی هو الکون فی المسجد واللبث فیه بای نحو اتفق من القیام و القعود والاضطجاع و غیر ذلک ، ولبس المغصوب و حمله خارج عنه بحیث لا یتحدان اصلا ، و هذا بخلاف الجلوس علی الفرش المغصوب حیث انه کما عرفت یتحد مع الکون الاعتکافی اتحاد الخاص مع العام ، فالفرق بینهما لعله ظاهر غیر خفی .

مسألة ٣٣ اذا جلس علی المغصوب ناسیا اوجاهلا او مکرها اومضطرا لم یبطل اعتکافه .

لما کان بطلان العبادة فی المکان المغصوب لاجل النهی عن الکون فیه، وکان النهی عنه بفعلیته موجبا لبطلانها ، فکلما کان النهی ساقطا اولم یکن فعلیا منجزا لا تکون باطلة ، و یترتب علی ذلک صحة الاعتکاف مع الجلوس علی المغصوب نسیانا فیما اذا کان الناسی غیر الغاصب ، لسقوط النهی عن الناسی لاجل استحالة تعلق التکلیف ، به و فیما اذا کان الناسی هو الغاصب و تحقّق عن النسیان ایضا کذلک، وفیما اذا ترک التحفظ ولم یکن مبالیا کلام طویل استوفیناه فی کتاب الصلاة فی مبحث لباس المصلی ، و کذا صحة اعتکاف الجاهل بالغصب ، وکذا الجاهل بحکمه التکلیفی والوضعی اذا کان قاصرا ، وکذا صحة اعتکاف المکره اوالمضطر فی الجلوس علی المغصوب ، و ذلک لعدم فعلیة النهی اوعدم تنجزه فی الجاهل والمکره والمضطر ،والتفصیل موکول الی الاصول والی ماحررناه فی الصلاة.

مسألة ٣٤ اذا وجب علیه الخروج لاداء دین واجب الاداء علیه، اولاتیان واجب اخر متوقف علی الخروج و لم یخرج اثم ولکن لا یبطل اعتکافه علی الاقوی .

لابتناء بطلانه على اقتضاء الامر بالشيى للنهى عن ضده الخاص ، و حيث انه لا اقتضاء له فالاعتكاف لايصير منهيا عنه ، ومع عدم النهى عنه لواتمه لكان صحيحا اما بالملاك او مع الامر الترتبى على ما فصل فى الاصول و حررناه فى غير موضع من هذا الكتاب .

مسألة ٣٥ اذاخرج من المسجد لضرورة فالاحوط مراعات اقرب الطرق ، و يجب عدم المكث الا بمقدار الحاجة والضرورة، و يجب ايضا ان لا يجلس تحت الظلال مع الامكان بل الاحوط ان لا يمشى تحته ايضا بل الاحوط عدم الجلوس مطلقا الامع الضرورة .

فى هذاه المسئلة امور . (الاول) اذاخرج من المسجد لضرورة و كان لمقصده طرق متفا و تة فى القرب والبعد ، فالمنسوب الى الاصحاب وجوب مراعات اقرب الطرق منها ، و استدل له بعض السادة العظماء فى شرحه على النجاة بان الضرورة تتقدر بقدرها ، ولخروج مقدار الزائد عن الحاجة والضرورة ، مع ان الا باحة تختص بهما ، ولان ذلك هو المفهوم عرفا من النصوص فى مثل المقام، ولكن صاحب الجواهر (قده) عبر فى النجاة بكلمة (ينبغى مراعات اقرب الطرق) الظاهرة فى عدم الوجوب ، وقيل لاطلاق النصوص و عدم رود تقييد بذلك فيها ،

و اورد عليه كما فى المستمسك بمنع الاطلاق لان الخروج عبارة عن الكون فى خارج المسجد ومع سلوك ابعد الطريقين يكون الخروج الزائد ليس للحاجة . (اقول) الصواب جعل المدار على قلة زمان الخروج وكثرتة ، فلوكان زمان الخروج مع سلوك ابعد الطريقين اقصر من زمانه مع سلوك اقربهما كما اذاكان تمكن من السلوك من الا بعد راكبا ولايتمكن منه فى الاقرب الاراجلا و بقدر التفاوت بين الركوب وغيره يتفاوت زمان سلوك الطرقين فى الطول والقصر ولاسيما اذاكان المركوب سريع السير مثل السيارة المعمولة فى زماننا يجب السلوك عن الطريق الا بعد ، لكون زمان الخروج معه اقصر ، و اما مع قطع النظر عن تفاوت الزمانين فليس بين طريق البعيد و القريب تفاوت بعد كون المعتكف فيهما معا خارجا عن المسجد ، و لا زيادة للخروج فى الطريق الا بعد حتى

کانت خارجة عن الحاجة ، وکان ما فی المستمسك ناظر الی الملازمة بین سلوك الابعد و طول زمان الخروج ، و کان ما فی المتن من الاحتیاط فی مراعات اقرب الطریق مع تصریحه بعدم المکث الا بمقدار الحاجة و الضرورة ناظر الی ما ابدیناه ، لکن مع اطولیة زمان السلوك فی الطریق القریب عن السلوك فی الطریق البعید ینبغی بل یجب ترك السلوك فی الطریق القریب ، و یتعین السلوك فی البعید لکون زمان الخروج فیه اقل فالزائد عنه لیس للحاجة . و مما ذکرناه یظهر ان جمع المصنف (قده) بین احوطیة مراعات اقرب الطریق و بین وجوب عدم المکث الا بمقدار الحاجة لیس علی ما ینبغی، اللهم الاان یصیر سلوك الا بعد منشاء لمحوصورة الاعتکاف مع کون زمانه اقصر لابعدیته، ومنه یظهر ایضا انه فی طریق واحد اذا تفاوت زمان السیر من جهة التفاوت بین الاسراع فی السیر و بطوئه یجب المشی علی نحو العادة الجاریة فی مثل تلك المسافة ، فلایجب الرکض و الاسراع فی المشی ، ولا یجوز التوانی فی المشی ایضا علی نحو یخرج عن المتعارف ، ففی مثل المسافة التی بین مسجد الکوفة و بین الشریعة التی تعارف فیها السلوك راکبا اذا احتاج المعتکف فی المسجد سلوکها یجب علیه الرکوب لکون زمان سیره راکبا اقصر ، وعند الدوران بین رکوب الدابة اوالسیارة یجب اختیارالاخیر المتعارف فی السیر فیها لاقصریة زمان الخروج معه مالم ینته الی اشکال اخروهو الجلوس اوالمشی تحت الظلال. (الامرالثانی) المعروف عندالاصحاب انه اذا خرج عن المسجد لضرورة یجب ان لا یجلس تحت الظلال ، وقد ادعی فی الجواهر نفی الخلاف فیه ، وقال: بل یمکن تحصیل الاجماع علیه ، و یدل علیه من الاخبار خبرداودبن سرحان المتقدم الذی فیه لا تخرج من المسجد الا لحاجة لابد منها و لا تقعد تحت ظلال حتی تعود الی مجلسك . (الامرالثالث) المحکی عن المحقق و العلامة وغیرهما ان المعتکف الخارج عن المسجد لاجل الضرورة یجب علیه ان لایمشی تحت الظلال ، و یستدل له بالاجماع الذی ادعاه السید المرتضی قال (قده) : لیس للمعتکف اذا خرج عن المسجد ان یستظل بسقف حتی یعود الیه ، ثم استدل علیه بالاجماع انتهی و بما یدل علی حرمته علی المحرم بناء علی اصالة مساوات المعتکف معه فیما یجب علیه الا ما ثبت افتراقه

عنه بالدليل و باحتمال الغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال المنهى عنه فى خبرابن سرحان المتقدم، و استظهاركون المنع عنه هومن جهة كونه تحت الظلال ، فيثبت المنع عنه فى حال المشى والوقوف كما هوكذلك فى حال القعود ، و بان صاحب الوسائل صرح فى اخرباب ان المعتكف اذاخرج لحاجة لم يجز له الجلوس ولا المشى تحت الظلال بانه تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال للمعتكف ، و قاعدة الاحتياط عندالشك فى المانعية ، والمحكى عن المفيد والطوسى والسلار و ابى الصلاح والحلى هوالجواز و حكى عن المحقق والعلامة والمرتضى ايضا ، و يستدل لهم بما فى خبرابن سرحان المتقدم : ولا تقعد تحت ظلال حيث خص النهى بالقعود تحت الظلال ، وهو يدل على عدم المنع عن غيره من المشى والوقوف تحته ونحو هما ، و اصالة البرائة عنه عندالشك فى ما نعيته كما هى المرجع عندالشك فى الجزئية و نحوها ، ولا يخفى ان الاستدلال بخبرابن سرحان مبنى على حجية مفهوم اللقب الذى هواضعف المفاهيم فى الحجية ، لكن لا بأس بالتمسك بالبرائة لومنع عن التمسك بما تمسك به القائلون بعدم الجواز والحق هوامنع عنه، امادعوى السيد الاجماع على عدم الجواز فبالمنع عنها ، فان المحكى عنه هو الاجماع على انه لايستظل بسقف و هوليس بظاهر فى دعوى الاجماع على عدم جواز المشى تحت الظلال لامكان ان يقال : بان المنسبق منه انما هوالجلوس تحته مع القطع بتحقق الخلاف كيف وقد نسب الجواز الى السيد نفسه، فلوسلم دعواه الاجماع فى عدم جواز المشى تحت الظلال لكان اجماعا منقولاً لا اعتبار به اصلا ، كما ان مساوات المعتكف مع المحرم فيما يحرم على المحرم الا ما ثبت افتراقهما فيه اصل لا اصل له ، بل كل واحد موضع على حدة وان اشتركا فى بعض الاحكام ، واما احتمال الغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال و استظهاركون المنع عنه من جهة كونه تحت الظلال فهو ممالم يقم دليل على صحته، وليس هذا الاحتمال الا كالتمسك بمفهومه من باب الاخذ بمفهوم اللقب ، و اما ما ذكره صاحب الوسائل فليس مما تقدم منه فى كتابه ما يدل على عدم جواز المرور تحت الظلال و قد وجهه بعض بانه (قده) اراد خبرابن سرحان المتقدم بزعم الغاء خصوصية الجلوس ، و العجب انه (قده) عنون ذلك

بعنوان باب ان المعتکف اذا خرج لحاجة لم یجزله الجلوس ولا المشی تحت الظلال اختیاراً، ولم یذکرفیه مایدل علی ذلك اصلا الا قوله وتقدم مایدل علی عدم جواز الجلوس والمرور تحت الظلال و هو غریب ، و اما قاعدة الاحتیاط عندالشك فی المانعیة فقد عرفت من ان المرجع فیه هوالبرائه ، فالاقوی عدم حرمة المشی تحت الظلال الا ان الاحتیاط مهما امکن حسن علی کل حال . (الامرالرابع) المصرح به فی کلام بعض و اطلاق کلام اخرین المنع عن الجلوس مطلقا مهما امکن و لولم یکن تحت الظلال ، لاطلاق صحیح الحلبی الذی فیه : لاینبغی للمعتکف ان یخرج من المسجد الا لحاجة لابد منها ثم لایجلس حتی یرجع، وخبر اخرلداود بن سرحان عن الصادق علیه السلام : لاینبغی للمعتکف ان یخرج من المسجد الجامع الالحاجة لابد منها ثم لا یجلس حتی یرجع ، ولکن المختار لجماعة اخری جوازالجلوس اذا لم یکن تحت الظلال لتقیید مافی الخبرین بما فی الخبر الاخر لابن سرحان الذی فیه : ولا تقعد تحت ظلال ، و لعله لاوجه له لعدم المنافات بین المنع عن مطلق الجلوس و المنع عن الجلوس تحت الظلال کما یبعد حمل المنع عن مطلق الجلوس الی الجلوس الزائد عن مقدارالحاجة ، اللهم الا اذا کانت الحاجة مما لابد منها، ولکنه خارج عن الفرض، اذالکلام فی المنع عنه بعدامکان ترکه عادة ، فالاحوط لولم یکن اقوی ترکه مهما امکن .

مسألة ۳۶ لوخرج لضرورة و طال خروجه بحیث انمحت صورة الاعتکاف بطل .

کان الحکم بصحة الاعتکاف مع الخروج عن المسجد عند طرو احد الاسباب المبیحة له فیما اذ بقی صورته مع الخروج ، و اما مع انمحاء صورته کما اذاکان زمان الخروج طویلا بحیث لا یصدق معه کونه معتکفا فلا یبقی موضوع حتی یحکم علیه بالصحة او البطلان، وقد نص غیرواحد علی اعتبار بقاء الصورة فی الحکم بالصحة، قال فی الجواهر فی ذیل قول المحقق (لوخرج ساهیا لم یبطل اعتکافه) : نعم ینبغی تقییدذلك بما اذالم یطل حتی انمحت الصورة ، کما اعترف به غیرواحد ضرورة رجوعه حینئذ الی انتفاء

الحقيقة الذى لافرق فيه بين العمد والسهو والاضطرار و غيره انتهى .

مسألة ٣٧ لا فرق فى اللبث فى المسجد بين انواع الكون من القيام والجلوس والنوم والمشى و نحو ذلك ، فاللازم الكون فيه باى نحو كان .

وذلك لان حقيقة الاعتكاف هو اللبث فى المسجد فى زمان مخصوص على نحو مخصوص من غير تقييده باحد انواع الكون من القيام و نحوه ، و مقتضى الاطلاق عدم اعتبار قيد مخصوص فيه ، و عند الشك فيه فالمرجع هو ذاك الاطلاق .

مسألة ٣٨ اذا طلقت المرئة المعتكفة فى اثناء اعتكافها طلاقا رجعيا وجب عليها الخروج الى منزلها للاعتداد و بطل اعتكافها ويجب استينافه ان كان واجبا موسعا بعد الخروج من العدة ، و اما اذا كان واجبا معينا فلا يبعد التخيير بين اتمامه ثم الخروج و ابطاله و الخروج فورا لتزاحم الواجبين ولااهمية معلومة فى البين ، و اما اذا طلقت بائنا فلا اشكال لعدم وجوب كونها فى منزلها فى ايام العدة .

اذا طلقت المرئة المعتكفة باذن زوجها طلاقا رجعيا ، فان كان الاعتكاف مندوبا ، او واجبا غير معين ، او معينا مع اشتراط الحل عند العارض اومطقا ، وجب عليها الخروج الى منزلها للاعتداد ، وبطل اعتكافها ، وعن التذكرة عند علمائنا اجمع ، واستدل له مضافا الى دعوى الاجماع عليه بان الاعتداد فى البيت واجب مضيق لاقضاء له كالجمعة ، وحكى الخلاف عن بعض العامة ، ثم قال و يجب استينافه بعد العدة ان كان واجبا موسعا غير موقت بوقت معين ، وان كان الاعتكاف واجبا معينا مع عدم اشتراط الحل ففى تعين بقائها فى المسجد الى اخر اعتكافها ، اوتخييرها بين ذلك وبين الرجوع الى منزلها الى اخر ايام عدتها ، او تعين الرجوع الى منزلها (وجوه) المحكى عن الشهيد القطع باعتدادها فى المسجد ، و اختاره الشهيد الثانى فى المسالك مستدلا له بان دين الله احق ان يقضى ، و استحسنه فى المدارك ، و احتمل المصنف (قده) التخيير حيث ينفى عنه البعد لكون المقام من باب تزاحم الواجبين ، و هما وجوب الكون فى المسجد لاجل الاعتكاف ،

و وجوب الكون فى المنزل لاجل الاعتداد مع عدم ثبوت الاهمية فى البين ، لكن صرح بعض السادة العظماء بعدم القائل به من الاصحاب قال : فيتحمل ان يكون خلاف الاجماع المركب .

والمنسوب الى المشهور هو الاخيرای تعين الخروج الى المنزل وهومختارصاحب الجواهر فى النجاة ، و قد يقال باندراجه تحت دعوى اجماع التذكرة عليه ، و يستدل بالاتفاق على جواز الخروج عن المسجد لصلاة الجمعة و نحوها من الواجبات مع كون الاعتكاف واجبا معينا فيكشف عن عدم معارضته لسايرالواجبات التى منها اللبث فى المنزل للاعتداد، وبان دليل وجوب الاعتداد فى المنزل حاكم على دليل وجوب اللبث فى المسجد للاعتكاف لدلالته على حرمة الخروج عن البيت كما هوصريح الاية المباركة (ولايجزجن) والخروج عن البيت بمدلوله يدل على حرمة اللبث فى المسجد، وحرمة اللبث فى المسجد سبب لبطلانه لانه عبادة والنهى عنها يوجب فسادها لامتناع الاتيان بها بداعى التقرب بها ، فدليل حرمة الخروج عن البيت يرفع صحة الاعتكاف ، لكن دليل وجوب اللبث فى المسجد لايرفع صحة الاعتداد فى البيت ضرورة ان المرئة لوترك الاعتكاف و اعتدت فى البيت صحت عدتها قطعا ، ولو قلنا بوجوب لبثها فى المسجد الى اخر الاعتكاف وحرمة خروجها عنه فى الاثناء ، هذا ما قيل فى حكم هذه المسألة من الاقوال ، ويحتاج فى تحقيق الحق منها الى مقدمة و هى ان وجوب الاسكان المذكور هل هو من حيث وجوب نفقة الزوجة على الزوج ، اوان فيه حقالله سبحانه كما ان فى العدة حق له تعالى (وجهان) من كون المطلقة الرجعية بحكم الزوجة يجب الانفاق عليها ، و يقع بينهما التوارث لومات احدهما فى اثناء العدة، فيجب اسكانها كما ما يجب الانفاق عليها ، ومن ان الاسكان وجب بالنهى عن اخراجها عن المنزل وخروجها بنفسها عنه فهو حكم تعبدى يثبت بالدليل غير مرتبط بالانفاق ، و يترتب على الاول سقوط وجوبه فيما لايجب فيه الانفاق كالناشزة ، و لو حدث نشوزها فى اثناء العدة و الصغيرة التى وطئت و لو محرما حيث انهما لانفقه لهما ولا سكنى لهما ايضا ، و يترتب على الاخير عدم جواز خروجها عن البيت و لو باذن الزوج و يمنعهما الحاكم لو اتفقا عليه ،والاقوى هوالاخير لظهور

الكتاب والسنة والفتاوى فيه ، و عن الكشاف فى تفسير قوله تعالى « لا تخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة) انماجمع بين النهيين ليشعر بان لا ياذنوا او ان ليس لاذنهم اثر انتهى ، و لعل الخصوصية التى فى سكنا ها التى بهاصار حقاله تعالى و امتازت بها عن السكنى الواجب فى الزوجة من باب وجوب الانفاق عليها هى ارادة الله سبحانه بقائها مع زوجها ، وعدم مفارقتها عنه لكى يميل اليها و يرجع فى عدتها كما يدل عليها قوله تعالى : لعل الله يحدث بعد ذلك امرا ، الذى فسر برجوع الزوج اليها .

ففى الصافى عن الصادق عليه السلام : المطلقة تكتحل وتخضب و تطيب و تلبس ماشائت من الثياب لان الله عز وجل يقول لعل الله يحدث بعد ذلك امرا لعلها ان تقع فى نفسه فيراجعها ، و بما ذكرناه يظهر سقوط احتمال كون وجوب الاسكان من حيث وجوب الانفاق عليها ، و كذا احتمال كونه حقا للزوج خاصة ، او للزوجة خاصة ، ولالهمامعا فلايسقط باذن الزوج لها فى الخروج ، ولا بتجاوز المرئة عنه مثل تجاوزها عن النفقة ، ولا باتفاقهما عن صرف النظر عنه بل معه يجبرهما الحاكم عليه ، و يترتب على ذلك ان الواجب من الاسكان هو ما يحصل دوران الزوجة فى ايام العدة مدار زوجها حيث يدور ، وان الواجب عليها من السكنى مثل ما وجب عليها منه قبل الطلاق ، و الواجب على الزوج من اسكانها فى العدة ايضا ما وجب عليه منه قبل الطلاق ، فلو انتقل الزوج من منزل كان ساكنا فيه مع زوجته حال الطلاق الى منزل اخر يجب ان يحمل معه زوجته ، و يجب عليها الانتقال معه ، و بذلك يظهر سقوط اكثر الفروع التى فرعوها على حرمة خروجها من المنزل الذى مسكنها فى حال الطلاق على ما ذكروها فى كتاب الطلاق ، ومقتضى ما ذكرناه هو وقوع التزاحم بين الحكمين اعنى حكم وجوب اتمام الاعتكاف فيما اذا وجب معينا اما بالنذر و نحوه ، او بمضى يومين منه ، و حكم وجوب السكنى فى مسكن الزوج فى ايام العدة لانطباق قاعدة التزاحم عليهما من امكان اجتماعهما فى مرحلة الانشاء على نحو القضية الحقيقية، وعدم استحالة اجتماعهما فى تلك المرحلة ، و امتناع جمع المكلف بين امتثالهما بعد صيرورتهما فعليا بتحقق موضوعهما

فى مرتبة الفعلية ، وحيث لارجحان لاحدهما ولاممما يحتمل اهميته فيكون الحكم هو التخيير ، و اما ما استدل به فى المسالك من تعين بقائها فى المسجد الى اخر الاعتكاف من جهة كونه حق الله تعالى ، و ان حقه تعالى احق بالقضاء ، ففيه اولا انه بما اخترناه يكون سكناها مع زوجها فى مسكنه ايضا حق الله تعالى ، وليس الدوران بين حقه تعالى و حق غيره فكانه (قده) سلم ان اعتداد ها فى بيت طلاقها يكون حقا لزوجها عليها ، و هو كما ترى مضافا الى المنع عن تقديم حقه تعالى على حق غيره ، بل لعل مراعات حق الناس اولى ، و ان ما ورد من قوله ﷺ : ان دين الله احق بالقضاء يكون من طرق العامة ولا معول عليه ، كما ان الاستدلال بالاتفاق على جواز الخروج للجمعة للرجال عند وجوبها عليهم على وجوب الخروج للاعتداد فى المنزل ايضا فاسد ، لكون الخروج فى مثل الجمعة لاينافى مع الاعتكاف لرجوعه بعد اداء الجمعة الى المسجد ، و اتمام الاعتكاف، بخلاف خروج المرئة عن المسجد للاعتداد فى المنزل، حيث انه يبطل الاعتكاف لانمحاء صورته ، و انه يجب عليها القضاء او الاستيناف ، و بالجملة فالحق ما نفى عنه المصنف البعد فى المتن من التخيير بين البقاء فى المسجد و اتمام الاعتكاف ، والخروج عنه فورا و الاعتداد فى البيت و قضاء الاعتكاف ، هذا كله فيما اذا كان الطلاق رجعيا .

واما البائن منه فلااشكال فى وجوب اتمام الاعتكاف، لعدم وجوب كونها فى منزلها فى ايام عدتها و هذا ظاهر .

مسألة ٣٩ قدعرفت ان الاعتكاف اما واجب معين ، او واجب موسع ، و اما مندوب ، فالاول يجب بمجرد الشروع بل قبله ، ولا يجوز الرجوع عنه ، و اما الاخيران فالاقوى فيهما جواز الرجوع قبل اكمال اليومين ، واما بعده فيجب اليوم الثالث لاكن الاحوط فيهما ايضا وجوب الاتمام بالشروع خصوصا الاول منهما .

و قد استوفينا الكلام فى اطراف هذه المسألة فى طى المسالة الخامسة و وجه خصوصية الواجب المطلق فى الاحتياط باتمامه بمجرد الشروع فيه ترك مخالفتهم كما قالوا

بان مخالفتهم مشكل ، و ان كانت متابعتهم من غير دليل اشكل ، لكن الاحتياط حسن على كل حال و الله هوالموفق .

مسألة ٣٠ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء حتى في اليوم الثالث سواء علق الرجوع على عروض عارض اولا ، بل يشرط الرجوع متى شاء حتى بلا سبب عارض ، ولا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع و نحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله ، و يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال النية فلا اعتبار بالشرط قبلها او بعد الشروع فيه و ان كان قبل الدخول في اليوم الثالث ، و لو شرط حين النية ثم بعد ذلك اسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه و ان كان الاحوط ترتيب اثار السقوط من الاتمام بعد اكمال اليومين .

في هذا المسألة امور (الاول) يجوز للمعتكف ان يشترط الرجوع عن اعتكافه في الجملة ، بل يستحب له و قد ادعى في الحدائق اتفاق كلمة الاصحاب على استحبابه ،

ويدل عليه من الاخبار موثق عمر بن يزيد المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام : قال : اذا اعتكف العبد فليصم وقال : لايكون اعتكاف اقل من ثلاثة ايام ، و اشترط على ربك في اعتكافك كما تشترط عند احرامك ان تحلل من اعتكافك عند عارض ان عرض لك عارض من علة تنزل لك من امرالله .

و خبر ابى بصير المروى في الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : لا يكون الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام ، و من اعتكف صام، و ينبغى للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم ،

وصحيح ابى ولاد المروى في الكافى والفقيه قال سئلت الصادق عن امرئة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السلام : ان كانت خرجت من المسجد قبل ان يمضى ثلاثة ايام ولم يكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ،

وصحيح محمدبن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام قال : اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ الاعتكاف وان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يفسخ اعتكافه حتى يمضى ثلاثة ايام . (الامر الثانى) المشهور على جواز الرجوع عن الاعتكاف عند اشتراطه سواء كان الاعتكاف واجبا موسعا او مندوبا ، وسواء كان قبل مضى اليومين او بعده ، واستدلوا له بمفهوم صحيح محمدبن مسلم المتقدم آنفا الذى فيه: وان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يفسخ (الخ) ، فانه يدل على جواز الفسخ فيما اذا قام يومين مع الاشتراط وباطلاق بقية الاخبار خلافا للمحكى عن المبسوط فمنع عن الرجوع فى الثالث ويستدل له باطلاق ما دل على المنع عن الخروج بعد مضى يومين حيث انه يشمل ما اذا كان مع الاشتراط .

ففى صحيح ابى عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السلام : من اعتكف ثلاثة ايام فهو فى اليوم الرابع بالخيار ان شاء زاد اياما اخر ، و ان شاء خرج عن المسجد ، فان اقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يستكمل ثلاثة ايام ، والاقوى هو الاول لكون مفهوم صحيح ابن مسلم اخص فيقيد به اطلاق صحيح الحذاء لا سيما مع ذهاب المشهور اليه حتى الشيخ نفسه حيث وافق المشهور فى النهاية . (الامر الثالث) ظاهر الاكثر كما فى الحدائق عدم اختصاص جواز الاشتراط بعروض العارض بل قالوا بجوازه من غير تقييده بعروض عارض ، و استدلوا له بنص صحيح ابى ولاد المتقدم الذى فيه فخرجت حين بلغها قدومه (الخ) حيث ان حضور الزوج و التشويق الى المواقعة ليس مما يعد عارضا سببا للخروج بل الخروج معه اقتراحى بلا سبب له .

وباطلاق صحيح محمدبن مسلم حيث ان الشرطية الثانية المذكورة فيه اعنى قوله : وان قام يومين ولم يكن اشترط بكون فى مقابل الشرطية الاولى المذكورة فيه اعنى قوله : اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط (الخ) والشرطية الاولى مطلقة عن قيد طرو العذر ، و اطلاقها يدل على جواز الاشتراط و لو كان اقتراحا فالشرطية الثانية ايضا كذلك ، فيدل على جواز الخروج مع الشرط ، ولو كان الشرط اقتراحا خلافا للمكى عن جماعة تبعا للعلامة فى التذكرة حيث خصوا جواز الخروج عند الاشتراط بما اذا كان بعروض

عارض ، و حكى عن الشهيد الثانى القطع به، ويستدل لهم بخبر ابى بصير و خبر عمر بن يزيد ففى الاول ينبغى للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم ، ولا اشكال فى شرط المحرم ان الرجوع معلق على عروض العارض ولا يصح شرطه بلاسبب ولا عارض و فى الثانى و اشترط على ربك فى اعتكافك كما تشترط فى احرامك ان يحلك من اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من امرالله تعالى ، و هذا الخبر فى الدلالة على اعتبار تعليق الرجوع على عروض العارض اظهر، ولكن الاقوى هوالاول لدلالة صحيح ابى ولاد بالنصوصية وصحيح ابن مسلم بالاطلاق على عدم اعتباره ، ولامسرح لتقييد اطلاقه بما فى خبر ابى بصير و خبر عمر بن يزيد لكونها مثبتين و عدم التنافى بينهما فلا وجه للحمل اصلا. (الامر الرابع) اختلف القائلرن باختصاص جواز الاشتراط بما اذا علق الرجوع على عروض العارض فى اعتبار كون العارض مما ينقطع به الاعتكاف او الا عم منه و من غيره من العوارض على قولين، يستدل للاول منهما بخبر عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من امرالله تعالى حيث انه ظاهر فى كون العارض خصوص العذر المسوغ للخروج ولومع عدم الشرط كالعلة والمرض و يستدل للثانى بصحيح ابى ولادحيث قد عرفت سابقا ان قدوم زوج المرئة ليس عارضا لكى يكون عروضه موجبا لاخراج الخروج عن المسجد عن الاقتراح ، و على تقدير صدق العروض و اخراج الخروج عن الاقتراح فليس من الاعذار المسوغة للرجوع قطعا لكى يسوغ به الخروج من دون شرط ، و الاقوى فى هذا الامر ايضا هوالاول لعدم ما يوجب تقييد صحيح ابى ولاد بما فى خبر عمر بن يزيد بل صحيح ابى ولاد لمكان نصوصيته فى عدم اعتبار التعليق بالعارض المسوغ للخروج فلا يكون قابلا للحمل عليه مع ان التخصيص بالعارض المسوغ للخروج يوجب لغوية الاشتراط فى الاعتكاف ، و انتفاء الفائدة عنه حيث انه بدون الاشتراط يجوز الخروج مع عروض المسوغ وبلا عروضه لا يجوز الخروج مع الاشتراط فالاشتراط حينئذ لغويحمل على التعبد وهو بعيد فى الغاية . (الامر الخامس) المصرح به فى المنتهى والدروس انه لا يجوز للمعتكف ان يشترط الجماع و نحوه من منافيات الاعتكاف كالفرحة والتنزه و نحو هما مع ارادة

البقا، على الاعتكاف لا على فسخه و الرجوع عنه ، لان الذى ورد النص على جوازه هو اشتراط حل الاعتكاف و فسخه نحو اشتراط الفسخ فى العقد او اشتراطه فى الاحرام، لا اشتراط فعل ما ينافيه مع بقائه ، وليس على جوازه دليل بل لعل ما يدل على بطلان الشروط المنافية مع اطلاق الكتاب والسنة يدلعلى بطلان الشرط المنافى فى الاعتكاف، و مع الغض عن ذلك يكون مقتضى عدم جوازه عدم تأثيره فى حل ما شرطه ، و الظاهر عدم انعقاد الاعتكاف المشترط فيه هذا الشرط راسا من اول الامر للاخلال بالنية اذ هو نظير نية الصوم المشروط بارتكاب بعض مفطراته حيث انها ليست نية الصوم اصلا .

(الامر السادس) يعتبران يكون الشرط المذكور حال نية الاعتكاف ، فلا عبرة بالشرط قبلها كما لاعبرة بما يتبانى المتعاملان قبل العقد بلا ذكره فى ضمنه ، ولا بما يذكر بعد الشروع فى الاعتكاف بل المذكو من الشرط قبل نية الاعتكاف او بعد الشروع فيه يكون نظير الشروط الا بتدائية التى لا دليل على اعتبار ها حسبما فصل فى المعاملات ، ولا فرق فى عدم تأثيره اذا كان بعد الشروع بين ما اذا كان قبل الدخول فى اليوم الثالث او بعده ، فالتفصيل فى الشرط المتأخر عن الشروع بين ما كان قبل الدخول فى اليوم الثالث و ما كان بعده بالانعقاد فى الاول وعدمه فى الثانى ضعيف فى الغاية، اذ لاوجه له اصلا ، نعم فى الشرط المتقدم على النية لو قيل بالصحة بناء على كفاية التواطى قبل العقد فى صيرورة العقد مشروطا يمكن القول بصحة الشرط المتقدم ، لكن المبنى ضعيف كما حرر فى المعاملات فى باب الشروط ، و كيف كان يمكن الاستدلال لاعتبار كون الشرط حال النية بخبر ابى بصير الذى فيه و ينبغى للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط بتقريب ان كلمة (اذا) تفيد المقارنة لصيرورة المعنى اذا ارادان يعتكف ، و ارادة الاعتكاف هى بنيته . (الامر السابع) لوشرط حين النية ثم بعد ذلك اسقط حكمه ففى سقوطه و عدمه (وجهان) : من انه كالخيار المجعول بالشرط حق قابل للاسقاط لان اول ما يترتب على الحق قابليته للاسقاط فما لايسقط بالاسقاط لايكون حق :ومن انه لم يثبت حقيته بدليل، اذ الاخبار المتقدمة فى مشروعيته لم تدل على حقيته بمعنى كونه قابلا للاسقاط، و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب بقائه ، اذا لم يكن الشك من قبيل الشك

فى المقتضى ، و كيف كان فالاحوط ترتيب اثار السقوط من الاتمام بعد اكمال اليومين .

مسألة ٣١ كما يجوز اشتراط الرجوع فى الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه فى نذره كان يقول لله على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عروض كذا او مطلقا و حينئذ فيجوز له الرجوع و ان لم يشترط حين الشروع فى الاعتكاف فيكفى الاشتراط حال النذر فى جواز الرجوع ، لكن الاحوط ذكر الشرط حال الشروع ايضا ، ولا فرق فى كون النذر اعتكاف ايام معينة ، متتابعة او غير متتابعة ، فيجوز الرجوع فى الجميع مع الشرط المذكور فى النذر ، و لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعين ولا الاستيناف مع الاطلاق .

ظاهر الاصحاب انه يصح ذاك الاشتراط فى حال النذر اواليمين اوالعهد ، فيعمل به ان عاما فعام و ان خاصا فخاص بمعنى انه لوكان الشرط رجوعه مطلقا فيصح رجوعه مطلقا ، و لوكان رجوعه عند عروض المسوغ للخروج ، او عند عروض عارض مطلقا ولولم يكن مسوغا فيصح رجوعه على ما شرط ، و عن غير واحد دعوى نفى الخلاف فيه ظاهراً ، بل عن التنقيح والمستند الاجماع عليه، خلافا لما فى المدارك والحدائق حيث استشكلا ذكر الشرط فى النذر وقالوا بعدم نص فيه لاختصاص النص بالشرط فى الاعتكاف ، و حق القول فى ذلك ان الشرط فى النذر يقع على وجوه .

منها ان يكون ايقاع النذر مشروطا على نحو يرجع الى التعليق فى الانشاء و هذا مستحيل عقلا لامتناع الانشاء على وجه التعليق كما فصل فى المعاملات .

و منها ان يكون المنشاء مشروطا و هذا ايضا باطل الا اذا كان المعلق عليه امرا معلوم الحصول كما سيأتى فى المسألة الثالثة و الاربعين .

و منها ان يكون الرجوع بنفسه منذورا قد تعلق به النذر بان يقول : لله على ان اشترط فى اعتكافى جواز الرجوع اما مطلقا او مشروطا بعروض عارض من

عذر او غيره ، و يكون نذره له على نحو نذر الفعل ، فلو صح نذره هذا يجب عليه ذكر الشرط حين نيته الاعتكاف و شروعه فيه ، انما الكلام فى صحته، ولايبعد صحته لما تقدم من رجحان الشرط حين الاعتكاف فيكون نذره صحيحا .

و منها ان يكون شرط الرجوع ايضا منذورا بتعلق النذر به نفسه على نحو شرط النتيجة ، وفى انعقاده تأمل، ولعل هذا الوجههومورد اشكال صاحب المدارك والحدائق و تأملهما فى صحته بدعوى اختصاص النص بالشرط فىالاعتكاف ، و عدم ما يدل على صحة النذر على نحو نذر النتيجة .

و منها ان يكون النذر متعلقا بالاعتكاف المشروط على ما بينه المصنف بقوله : كان ينذر لله على ان اعتكف بشرط ان يكون لىالرجوع عند عروض عارض او مطلقا، والحق فى هذا هو صحة النذر و وجوب المنذور عليه علىنحو ما نذر ، وذلك لعمومات الدالة على صحة النذر فيما اذا كان متعلقه راجحا ، و من المعلوم رجحان الاعتكاف المشروط بجوازالخروج مثل المطلقمنه ، ويصح نذره كذلك كما يصح نذرالمطلق ،لكن فى الاكتفاء بهعن ذكره حين الشروع فىالاعتكاف تأمل اذا لواجب عليه الاعتكاف المشروط بجواز الرجوع و صيرورته مشروطا متوقف على الايتان بالشرط ، اذ كما يجب عليه الاعتكاف بسبب النذر يجب عليه الايتان بشرطه بسببه ، و لايكفى نذر المشروط عن الايتان بالشرط و المحل لاتيا نه هوالنية لا قبلها و لا بعد ها كما تقدم ، و لعل هذا هو منشاء احتياط المصنف حيث قال : لكن الاحوط ذكر الشرط حال الشروع ايضا ، اللهم الا ان يقال بان قصد ايقاع المنذور معكونه هو الاعتكاف المشروط كاف عن الاشتراط فى حال النية لانه قصد له اجمالا ، ولا فرق فىكون المنذور اعتكاف ايام معينة او غير معينة ، متتابعة او غير متتابة ، فيجوز الرجوعفى الجميع معالشرط المذكور فىالنذر، و فصل الشهيد الثانى (قده) فىالمسالك تبعا للمحقق فىالمعتبر ، والعلامة فىالمنتهى فى الاعتكاف المنذور تفصيلا ينتهى الى اقسام ثمانية باعتباران المنذور اما يكون معينا او يكون غير معين ، و علىكلا التقديرين فاما يكون متتابعا او غير متتابع ، و على

التقادير الاربع فاما يشترط الرجوع على ربه ان عرض له عارض اولا ، فاربعة منها مما لم يشترط فيها الرجوع ، و اربعة مما اشترط فيها ، والمصنف (قده) تعرض لهذه الاربعة الثى اشترط فيها الرجوع بقوله : ولا فرق فى كون النذر اعتكاف ايام منفصلة (الخ) وهو انه لايجب القضاء بعد الرجوع مع التعين ، ولا الاستيناف مع الاطلاق ، و قد تقدم حكم الاربعة التى لم يشترط فيها فى المباحث السابقة .

مسألة ٤٢ لايصح ان يشترط فى اعتكاف ان يكون له الرجوع فى اعتكاف اخر له غير الذى ذكر الشرط فيه ، وكذا لا يصح ان يشترط فى اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص اخر من ولده او عبده او اجنبى .

نقل فى الجواهر عن رسالة شيخه (قده) التصريح بانه لا يصح ان يشترط فى اعتكاف ان يكون له الرجوع فى اعتكاف اخر له غير الذى ذكر الشرط فيه ، ولا ان يشترط فى اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص اخر من عبده او ولده، ثم احتمل صحته بناء على صحة مثله فى الخيار ، و قال (قده) : لاشتراك المقام مع الخيار فى المدرك ، و هو عموم المؤمنون عند شروطهم الذى هو المنشاء فى كثير من الاحكام السابقة وغيرها، ثم امر بالتأمل الجيد ولايخفى عدم دلالة عموم المؤمنون على جواز الاشتراط فى الاعتكاف، و ان المدرك له هو الاجماع و الاخبار المتقدمة ، و شيئى منهما لايدل على جواز مثل هذا الشرط المذكور ، ولا على ترتيب الاثر عليه ، و مع الشك فى صحته يكون المرجع هو اصالة عدمها، و وجه عدم دلالة عموم المؤمنون على مثل هذا الشرط هو ان الظاهر منه هو الشروط التى تقع على الشخص بحيث يصير ملزما على الوفاء بها لا ما تقع له بحيث يكون انعقاد ها لنفعه ، و ذلك بقرينة كلمة (عند) فى قوله عليه السلام : عند شروطهم ، و التعبير بكون المؤمن يكون كذلك مشعرا بمدحه ، و انه من اوصافه المحمودة ، وما يكون لنفع المشترط لايكون مما يختص بالمؤمن لان الكافر ايضا مسلط بما يشترط له هذا . و يمكن دعوى ظهور النصوص السابقة فى اختصاص الاحكام الثابتة للشرط بالشرط الواقع فى الاعتكاف الذى يقع فيه الشرط لا اعتكاف آخر له او لغيره من عبده اوولده او اجنبى عنه و لكنها لايخلو عن التأمل .

مسألة ٤٣ لايجوز التعليق فى الاعتكاف فلو علقه بطل الا اذا علقه على شرط معلوم الحصول حين النية فانه فى الحقيقة لايكون من التعليق .

وليعلم ان التعليق قد يتصور فى الانشاء و قد يلاحظ بالنسبة الى المنشاء، والمراد بالاول هو كون التعليق فى ناحية الايجاد و جعل الايجاد معلقا على وجود المعلق عليه بحيث لولاه لم يكن الايجاد ايجاد اكما اذا علق الضرب الصادر منه على كون المضروب زيدا بحيث لو لم يكن زيدا لم يكن ضربه ضربا، وهذا النحو من التعليق يستحيل عقلا، لان الضرب اذا تحقق فى الخارج فقد تحقق، سواء كان المضروب زيدا اوغيرزيد، غاية الامر لو ضربه بقصد كونه زيداً فبان عدم كونه زيدا يكون من باب التخلف فى الداعى لا ان الضرب الصادر لا يكون ضربا ، و المراد بالتعليق فى المنشاء هو ما اذا كان المنشاء بالانشاء معلقا على امر على نحو انشاء الواجب المشروط و هذا امر ممكن كيف و جميع القضايا الحقيقية المتداولة فى جميع العلوم تكون من هذا القبيل ، و مثال ذلك فى المعاملات كالتدبير والوصية و النذر المعلق على امر مثل ان رزقت ولدا فعلى كذا ، و محل الكلام فى تعليق الاعتكاف كتعليق المنشاء فى باب المعاملات هو الثانى ، و قد قام الاجماع على بطلانه فى المعاملات فى بعض صوره واقسامه حسبما فصل فى محله، و اما فى الاعتكاف فليس على بطلانه اجماع و ان كان صاحب الجواهر ارسله ارسال المسلمات وقال (قده) لا يجوز التعليق فى الاعتكاف ، فمن علقه بطل الا اذا كان شرطا مؤكدا كقوله ان كان راجحا اوكان المحل مسجدا او نحو ذلك انتهى، و لعل منشاء التسالم فى ذلك هو الحاق الاعتكاف بالمعاملات فى ذلك كما الحق بها فى شرط فسخه و الرجوع عنه ، و لكن يقع السئوال فى وجه الالحاق و كيف كان فعلى القول بعدم جواز التعليق ينبغى استثناء ما اذا كان المعلق عليه معلوم الحصول حين النذر كرجحان الاعتكاف ومسجدية المحل لما ذكره المصنف (قده) فى المتن من انه ليس من التعليق بالحقيقة ، و لجواز مثله فى باب المعاملات ، انما الكلام فيما اذا كان مشكوكا ، و مقتضى تقييد المصنف كون الشرط معلوم الحصول هو بطلان ما كان مشكوكا و لو كان المعلق عليه شرطا مؤكدا مثل التعليق

على رجحان الاعتكاف و مسجدية المحل ، و مقتضى ما فى الجواهر صحته حيث انه استثنى عن عدم الجواز ما كان الشرط مؤكدا من دون تقييده بكونه معلوم الحصول ، و لعل نظر المصنف فى تقييد بكونه معلوم الحصول من جهة وقوع الاخلال بنية الاعتكاف مع الشك فى حصول المعلق عليه كما استدلوا به على بطلان التعليق فى الاعتكاف .

و فيه المنع عن الاخلال بالنية فيما اذا كان هو الاعتكاف المعلق على ما علقه عليه لصحة تعلق النية بذاك المنوى المعلق ، و تمشى ارادته بوجوده المعلق ، و صحة ارادته بارادة منوطة بوجود المعلق عليه مع الشك فى وجود المعلق عليه بل مع القطع بعدمه حسبما فصل فى مبحث الواجب المشروط من الاصول .

فصل فى احكام الاعتكاف يحرم على المعتكف امور (احدها) مباشرة النساء بالجماع فى القبل او الدبر و باللمس و التقبيل بشهوة ، ولا فرق فى ذلك بين الرجل و المرئة ، فيحرم على المعتكفة ايضا الجماع و اللمس و التقبيل بشهوة ، و الاقوى عدم حرمة النظر بشهوة الى من يجوز النظر اليه و ان كان الاحوط اجتنابه ايضا .

فى هذا المتن امور (الاول) يحرم على المعتكف مباشرة النساء بالجماع بالاجماع على حرمة الجماع عليه محصلا و منقولا كما فى الجواهر و استدلوا بالكتاب الكريم : و لا تباشروهن و انتم عاكفون فى المساجد ، بناء على ان يكون المراد من الاعتكاف فى قوله تعالى ، (عاكفون) هو ذاك الاعتكاف المعهود ، لا مطلق الكون فى المساجد ، كما يدل عليه ذكره بعد تحليل الرفث الى النساء فى ليلة الصيام دفعا لتوهم جوازه فى ليالى الاعتكاف ، و كون التحليل لمن لا يكون معتكفا و الا فهو حرام للمعتكف مطلقا فى الليل او النهار ، و بالسنة المستفيضة بل المتواترة .

ففى خبر الحسن بن الجهم المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام عن المعتكف يأتى اهله ؟ فقال : لا ياتى امرأته ليلا و لا نهارا و هو معتكف ، و ما ورد فى وجوب

الكفارة به كما يأتى فى المسائل الاتية .

و موثق سماعه المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام : هو بمنزلة من افطر فى شهر رمضان ، و لا يعارضها ما فى صحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه كان رسول الله صلى الله عليه و اله اذا كان العشر الاواخر اعتكف فى المسجد و ضربت له قبة من شعر و شمر المئزر و طوى فراشه، و قال بعضهم و اعتزل النساء ، فقال ابوعبدالله عليه السلام اما اعتزال النساء فلا ، و وجه عدم المعارضة بحمل ما فى هذا الصحيح على عدم اعتزالهن عن المخالطة و المجالسة و المحادثة دون الجماع .

قال الصدوق (قده) و ذلك معلوم بقرينة ما فيه من قوله : و طوى فراشه اذ فى الجماع بسط الفراش . (الامر الثانى) لا فرق فى الجماع المحرم على المعتكف بين القبل و الدبر لصدق الجماع عليهما ، و دعوى انصراف الجماع الى القبل موهونة بكون الانصراف بدويا ناشيا عن غلبة وجود الجماع فى القبل و هو غير مضر فى التمسك بالاطلاق كما مر مرارا ، بل فى نجاة العباد انه يقوى البطلان بالجماع مطلقا من غير فرق بين الذكر و الانثى و غير هما كالدابة .

و ربما يستدل لذلك بفحوى الاية المباركة : و لا تباشروهن (الاية) و بعموم ما ورد فى المنع عن الجماع الشامل للجماع مع الذكور والاناث ومنافات ذلك مع الاعتكاف ولكن فى الحاق الجماع فى الدبر بالجماع فى القبل اشكال، وقدمر بعض الكلام فى البحث عن الجماع فى مبطلات الصوم وفى موجبات الجنابة فى مبحث الجنابة من كتاب الطهارة، و كيف كان المعتبر فى الجماع المحرم هو ما به تحصل الجنابة سواء انزل ام لا . (الامر الثالث) المشهور على حرمة اللمس و التقبيل بشهوة مثل حرمة الجماع ، و عن ظاهر التبيان و مجمع البيان والمدارك دعوى الاتفاق على حرمتها ، ويستدل لحرمتها باطلاق النهى عن المباشرة فى الاية الشريفة (و لا تباشروهن) خرج عنها ما اذا لم يكن بشهوة ، و ما عن المنتهى من انه ثبت انه صلى الله عليه و اله كان يلمس بعض نسائه فى الاعتكاف

من غير شهوة ، و فى الاستدلال بما ذكر ما لا يخفى لانسباق الجماع عن المباشرة التى نهى عنها فى الاية حيث انها كالملامسة و نحوها ، يكون الظاهر منها هو الجماع مضافا الى ما فى هذه الاية من وقوع النهى عن المباشرة فيها بعد الترخيص فى مباشرتهن فى الصوم فى قوله تعالى: فالآن باشروهن ، المراد منها الجماع من غير ترديد ، وذلك قرينة على ارادته من الجماع المنهى عنه ايضا ، و ما عن المنتهى فهو غير ثابت اولا ، و على تقدير ثبوته فلا يدل على حرمة اللمس بشهوة ثانيا ، لانه لا يدل الا على عدم اللمس منه صلى‌الله عليه و آله بشهوة و هو اعم من الحرمة ، و لكن الاحوط تركهما لذهاب المشهور الى الحرمة مع دعا و الاتفاق عليها . (الامر الرابع) الظاهر عدم الفرق فى حرمة الجماع او اللمس و التقبيل لو قلنا بحرمتهما ايضا بين الرجل و المرئة ، فيحرم عليها مثل ما يحرم على الرجل بلا خلاف بل ادعى عليه الاجماع بقاعدة الاشتراك الا فيما ثبت اختصاصه باحدهما، و قد يتمسك بما فى صحيح ابى ولاد المتقدم ، وصحيح الحلبى ، و خبر ابن سرحان المتقدمين لكن فى دلالتها نظر لظهور صحيح ابى ولاد فى كون الكفارة على المرئة لاجل الخروج عن المسجد المتقدم على الجماع ، وظهور ما فى صحيح الحلبى ، و صحيح ابن سرحان فى كون المرئة مثل الرجل فى جواز الخروج عن المسجد عند الحاجة لا فى جميع احكام الاعتكاف التى منها حرمة الجماع و نحوه ، لكن فى قاعدة الاشتراك مع نفى الخلاف و دعوى الاجماع على مساوتهما فى ذلك الحكم غنى و كفاية . (الامر الخامس) المحكى عن ابن الجنيد حرمة النظر بشهوة الى من يحرم النظر اليه كذلك كالغلام و الاجنبية ، و عن ظاهر الدروس حرمته مطلقا و لو الى من يحل النظر اليه بشهوة كالزرجة و الامة ، حيث انه اطلق فى القول بحرمة الاستمتاع بالنساء فى حال الاعتكاف ، و ليس لحرمته دليل لا بالنسبة الى من يحرم النظر اليه بشهوة ولامطلقا الاتوهم اندراجه فى المباشرة المنهى عنها و هو مدفوع لاعتبار الملامسة فى صدق المباشرة بشيئى من اعضاء البدن قطعا لولم نقل با ختصاصها بالجماع ، مع انه لايثبت التفصيل بين المحرم من النظر و غير المحرم على ما ذهب اليه ابن الجنيد . فالاقوى عدم حرمته بالنسبة الى من يحرم النظر اليه ، و انه لايوجب

فساد الاعتكاف مطلقا بالنسبة الى من يحرم ومن لا يحرم و ان كان الاحتياط فى الاجتناب عنه حسنا خروجا من مخالفة من حرمه و الله الهادى .

(الثانى) الاستمناء على الاحوط و ان كان على الوجه الحلال كالنظر الى حليلته الموجب له .

و قد ادعى عدم وجدان الخلاف فيه ، و يستدل لحرمته بنقل الشيخ فى الخلاف الاجماع على حرمته ، و بانه كيفية منافية مع الاعتكاف الذى هو اللبث العبادى فى المسجد او اللبث فيه للعبادة . و لقد يعجبنى ما قاله الحلى (قده) بان حقيقة الاعتكاف فى عرف الشرع هو اللبث للعبادة، و المعتكف اللابث للعبادة اذ افعل القبائح او مباحات لاحاجة اليها فما لبث للعبادة ، و الايراد بانه يلزم بطلانه حالة النوم والسكوت و اهمال العبادة فاسد لضرورة الحاجة اليها وكونها محيئة للحالة التى يتمكن معها للعبادة كما لا يخفى و بانه ان كان فى المسجد يكون اجنابا فيه و لعله مثل مكث الجنب فيه او دخوله فيه لا للاستطراق او مطلقا بالنسبة الى من يكون الاستطراق محرما عليه و ان كان فى خارج المسجد يكون خروجه لا لحاجة فيه ولا وجود سبب مبيح له مبطلاله، وبخروج المعتكف بالجنابة الحاصلة منه عن اهلية الاعتكاف لكون جنابته موجبة لحرمة اللبث عليه فى المسجد، و بانه اذا كان التقبيل و اللمس بالشهوة محرما عليه فتحريم الاستمناء عليه اولى، وهذه الوجوه و ان لم يسلم بعضها عن المنع كما منع عن تحريم احداث ما يوجب خروجه عنه لقضاء الحاجة فانه لا يكون حراما ، و كذا او لوية الاستمناء بالتحريم عن التقبيل و اللمس مع ما فى تحريمهما من المنع كما تقدم الا ان المجموع منها لعله كاف لاثبات تحريمه مع القطع بتنافيه مع الاعتكاف الذى كان رسول الله ﷺ يطوى فراشه فى ايامه و كان ﷺ يشمر المئزر للعبادة، و يؤيده بعض ما ورد من حرمة ما يحرم على المحرم، فالاقوى حينئذ تحريمه و فساد الاعتكاف به .

(الثالث) شم الطيب مع التلذذ وكذا الريحان ، واما مع عدم التلذذ كما اذا كان فاقداً لحاسة الشم مثلا فلا بأس به .

المشهور كما فى الجواهر على حرمة شم الطيب ، و عن الخلاف الاجماع على حرمته ، و يدل عليها صحيح ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام المعتكف لا يشم الطيب ولا يتلذذ بالريحان و لا يمارى و لا يشترى و لا يبيع ، خلافا للشيخ ايضا فى مبسوطه من عدم حرمته ، و ليس له وجه ، و عن المستند المنع عن حرمته للاصل و عدم دلالة الصحيح على التحريم لكونه بصيغة النفى ، و لا يخفى ما فيه من الوهن لدلالة النفى على التحريم لو لم نقل بكونه ابلغ كما ان الجملة الخبرية ابلغ فى الدلالة على الوجوب من صيغة الامر ، و لا فرق فى الطيب بين اقسامه مما اعد للشم و لا يستعمل فى غيره ، و غيره مما يستعمل فى الاكل و غير الاكل ايضا كما هو المصرح به فى الصحيح و هل الحكم بالحرمة يختص بما اذا كان متلذذ ابشمه او يحرم و لو لم يكن متلذ ذا به بل كان استعماله لغيره و جهان : من ذكر شم الطيب مطلقا فى الصيحح ، و من تقييد الريحان بالتلذذ به و المنسبق من اطلاق شم الطيب هو استعماله لان يتلذذ به و لعل ترك قيد التلذذ به دون الريحان من جهة غلبة استعمال الطيب للتلذذ به دون الريحان لاستعمال الريحان فى الاكل و غيره كثيرا فاحتاج الريحان الى ذكر التلذذ فى الحكم بحرمته فى حال الاعتكاف دون الطيب ، و ذكر فى النجاة بعد ذكر شم الطيب متلذذا به متفرعا عليه (ففاقد حاسة الشم خارج) و تبعه المصنف (قده) فى المتن و قال كما اذا كان فاقداً لحاسة الشم و الظاهر ان مورد حرمة شم الطيب و نحوه انما هو فيمن له حاسة الشم ، و اما فاقدها فالشم منتف عنه بانتفاء موضوعه فلا يصدر منه الشم بلا تلذذ فمن له حاسة الشم يحرم عليه الشم متلذذا و يحل غير متلذذ به و الله العالم .

(الرابع) البيع و الشراء بل مطلق التجارة مع عدم الضرورة على الاحوط ، و لا بأس بالاشتغال بالامور الدنيوية من المباحات حتى الخياطة و النساجة و نحوهما و ان كان الاحوط الترك الا مع الاضطرار اليها بل لا بأس بالبيع و الشراء اذا مست الحاجة اليهما للاكل و الشرب مع تعذر التوكيل او النقل بغير البيع .

فى هذا المتن امور (الاول) لا خلاف فى حرمة البيع و الشراء فى حال الاعتكاف و فى الجواهر الاجماع بقسميه على حرمتهما و فى الحدائق ان القول بالتحريم مما لا خلاف فيه و انما الخلاف فى فساد الاعتكاف بذلك ، فقال الشيخ فى المبسوط : لا يفسد الاعتكاف بهما و ان كان لا يجوز له فعل ذلك، و قال ابن ادريس الاولى عندى ان جميع ما يفعل المعتكف من القبائح و يتشاغل به من المعاصى اسباب به يفسد اعتكافه انتهى، و يدل على حرمتهما صحيح عبيدة المتقدم فى الطيب الذى فيه و لا يشترى و لا يبيع ، و لم اطلع على مخالف فى حرمتهما الا ما يحكى عن المستند من القول بالكراهة ان لم يتحقق الاجماع على الحرمة، ومنشائه هوما تقدم منه من توهم منع دلالة صيغة النفى على التحريم و هو مندفع بما تقدم . (الامر الثانى) المحكى عن المرتضى (قده) المنع عن التجارة مطلقا حتى الاجارة والصلح بناء على كون الصلح عقدا مستقلا لمنافاتها مع حقيقة الاعتكاف التى هى اللبث فى المسجد تعبدا او للعبادة فيه ، و لمفهوم النهى عن البيع و الشراء و لان المنسبق من النهى عن البيع والشراء من قوله عليه السلام : لا يشترى و لا يبيع هوكون الشرى و البيع منهيا عنهما من حيث كونهما شغلا مانعا عن عمل الاعتكا فى الذى هو الاشتغال بالله سبحانه فى بيته لا من حيث كونهما شراء و بيعا ، فيكون النهى عنهما كالنهى عن البيع وقت النداء من يوم الجمعة حيث انه ايضا محرم من حيث انه شغل عن ذكرالله تعالى كما يدل عليه بعد قوله : و ذر و البيع قوله : فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض و ابتغوا من فضل الله ، و قوله تعالى : و اذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها ، و قوله تعالى : قل ما عندالله خير من اللهو و من التجارة ، هذا بناء على كون الصلح عقدا مستقلا، و اما لوكان هوالبيع فيما اذا تعلق بالعين فيحرم من حيث كونه بيعا من غير اشكال ، و لا يخفى ما فى الوجهين الاولين لعدم منافات التجارة و لا البيع و الشراء مع حقيقة الاعتكاف و لو كانت هى اللبث فى المسجد لاجل العبادة فضلا عن كونها هى اللبث فيه تعبدا اذ لا يعتبر فيه دوام العبادة مادام اللبث ، و لمنع او لوية النهى عن التجارة عن النهى عن البيع و الشراء بل مساواته معه لاحتمال

خصوصية فى البيع و الشراء بها صارا منهيا عنه ، لكن الوجه الاخير قريب جدا ، و عليه فالاحوط لو لم يكن اقوى ترك التجارة مطلقا فى حال الاعتكاف راسا ، و انتظار حدوث النفع له من الله سبحانه لانه خير الرازقين . (الامر الثالث) المحكى عن ابن ادريس انه بعد ان حكم بفساد الاعتكاف بالاشتغال بالقبايح و المعاصى والاسباب قال : و اما ما يضطر اليه من امور الدنيا من الافعال المباحة فلا يفسد به الاعتكاف الى ان قال: و المعتكف اللابث للعبادة اذا فعل قبائح ومباحات لاحاجة اليها فما لبث للعبادة انتهى، و ظاهر هذا الكلام كما ترى بطلان الاعتكاف بفعل جميع المباحات التى لاحاجة اليها، و قد اعترض عليه العلامة فى المختلف بقوله و نحن نطالبه بوجه ما قاله و احتجاجه اضعف من ان يكون شبهة فضلا عن كونه حجة ، فان الاعتكاف لو شرط فيه دوام العبادة بطل حالة النوم و السكوت و اهمال العبادة و ليس كذلك بالاجماع انتهى ، و لكنه (قده) فى المنتهى و افق الحلى و قال : بان ما يقتضى الاشتغال بالامور الدنيوية من اصناف المعاش ينبغى القول بالمنع عنه عملا بمفهوم النهى عن البيع والشرى الى ان قال الوجه تحريم الصنايع المشتغلة عن العبادة كالخياطة الا ما لا بد منه انتهى ما فى المنتهى، و لا يخفى ما فيه من البعد بينه و بين ما اورده فى المختلف على الحلى ، و كيف كان فالانصاف تمامية ما ذكره الحلى (قده) من التنافى بين الاعتكاف و بين الاشتغال بالامور المباحة ، فالاقوى ترك الاشتغال بها الا ما قامت السيرة على الاشتغال بها فيه او مما لا بد منه مما يدخل تحت الحاجة التى لابد منها . (الامر الرابع) صرح غير واحد من الفقهاء بانه يستثنى من البيع و الشراء ما تدعو الحاجة اليه كشراء ما يضطر اليه من الماكول و الملبوس و بيع ما يكون وصلة الى شراء ذلك . و قال فى النجاة و ينبغى تقييده بما اذا تعذر التوكيل او النقل بغير البيع. و يستدل للجواز عند الحاجة بانصراف النص الوارد فى النهى عن الشراء و البيع فى حال الاعتكاف عن الشراء و البيع عند الحاجة اليهما و هو كذلك لما بيناه فى الامر المتقدم من ان المستفاد من النص هو حرمة البيع و الشراء مثل حرمتهما و حرمة التجارة وقت النداء بحيث يلهو المشتغل

بهما عن الاعتكاف و العبادة ، و من الواضح ان الشغل بهما حال الاضطرار بهما لاجل دفع الضرورة ليس كذلك و لا يحتاج فى اثبات جوازهما الى التمسك بادلة نفى الحرج و الضرر حتى يشكل فى صحة الاعتكاف به لاجل ان النفى لا يستلزم الاثبات ، و مما ذكرنا من كون المنساق من النهى عن البيع و الشراء هو حرمتهما مثل حرمة الاشتغال بالبيع وقت النداء يظهر صحة البيع و الشراء الصادرين من المعتكف ، لان المنهى عنه هو البيع و الشراء بالمعنى المصدرى منهما و هو لا يلزم خروج المعنى الاسم المصدرى عن سلطنة البايع او المشترى كما ان البيع وقت النداء ايضا كذلك حسبما فصل فى المعاملات و حررناه فى الاصول ايضا .

الخامس المماراة اى المجادلة على امر دنيوى او دينى بقصد الغلبة و اظهار الفضيلة ، و اما بقصد اظهار الحق ورد الخصم من الخطاء فلا باس به بل هو من افضل الطاعات فالمدار على القصد و النية فلكل امرء ما نوى من خير او شر .

المماراة المجادلة و منه قوله تعالى : فلا تمار فيهم اى لا تجادل فى امر اصحاب الكهف الامراء ظاهرا بحجة ودلالة فقص عليهم ما اوحى الله اليك كذا فى مجمع البحرين ، و قيل المراء لا يكون الا اعتراضا و الجدال يكون ابتداء و اعتراضا فهو اعم من المراء و فى مرات العقول و اكثر ما يستعمل المراء و الجدال فى المسائل العلمية و لفظة (المخاصمة) فى الامور الدنيوية ، ثم قال و قد يخص المراء بما اذا كان الغرض اظهار الفضل و الكمال ، و الجدال بما اذا كان الغرض تعجيز الخصم و ذلته ، و كيف كان وقد عرف بانه الاعتراض على كلام الغير من غير غرض دينى وهو حرام فى غير حال الاعتكاف ففى خبر مسعدة بن صدقة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: قال امير المؤمنين اياكم و المراء و الخصومة فانهما يمرضان القلوب (القلب) على الاخوان و ينسب عليهما النفاق ، و خبره الاخر المروى فيه ايضا عن الصادق عليه السلام قال : ثلاث من لقى الله عزوجل بهن دخل الجنة من اى باب شاء من حسن خلقه ، و خشيى الله فى المغيب

و المحضر ، (اى فى حال حضور الناس و غيبتهم) و ترك المراء و ان كان محقا ، وغير ذلك من الاخبار و هو محرم فى حال الاعتكاف بالخصوص كما يحرم فى حال الاحرام، و قال فى الجواهر بلا خلاف اجده فيه اى فى حرمته فى الاعتكاف ، و يدل على حرمته فيه بالخصوص صحيح عبيدة المتقدم فى الطيب و فيه : و لا يمارى و لعل ادخاله فى محرمات الاعتكاف مع كونه حراما فى غيره ايضا لزيادة تحريم فيه كتحريمه فى حال الاحرام، و كتحريم الكذب على الله و رسوله فى حال الصيام ، و كيف كان فالمحرم منه هو ما كان لاثبات الغلبة و اظهار الفضيلة كما يتفق لبعض اهل العلم فى كثير من الاوقات . و اما لو كان الغرض منه مجرد اظهار الحق و رد الخصم عن الخطاء يكون من افضل الطاعات، و قال العلامة فى المنتهى و يستحب له دراسة العلم و المناظرة فيه و تعلمه و تعليمه فى الاعتكاف بل هو افضل من الصلوات المندوبة انتهى و هو كما افاد .

و المائز بين ما يحرم منه و ما يجب او يستحب، النية قال بعض الاعلام فليتحرز المكلف من تحويل الشيىء من كونه واجبا الى جعله من كبائر القبائح اعاذنا الله تعالى منه .

و الاقوى عدم وجوب اجتناب ما يحرم على المحرم من الصيد و ازالة الشعر و لبس المخيط و نحو ذلك و ان كان احوط .

المحكى عن المختلف انه نقل عن الشيخ فى الجمل و ابن البراج و ابن حمزة انه يجب على المعتكف تجنب ما يجب على المحرم تجنبه ، و المشهور العدم و نسبه فى المبسوط بعدان افتى بالقول المشهور الى الرواية ، و عن التذكرة ان الشيخ لا يريد بذلك العموم لانه لا يحرم على المعتكف لبس المخيط اجماعا و لا ازالة الشعر و لا اكل الصيد و لا عقد النكاح ، و قال فى الحدائق وكيف كان فلا ريب فى ضعف هذا القول لعدم الدليل عليه ، و ما ادعاه من الرواية فلم تصل الينا و هو اعلم .

مسئلة ١ لا فرق فى حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار، نعم المحرمات من حيث الصوم كالاكل و الشرب و الارتماس و نحوها مختصة بالنهار .

الامور المعتبرة عدمها فى الاعتكاف على قسمين منها ما يشترط عدمها فى الاعتكاف من حيث انه اعتكاف ، و منها ما يشترط عدمها فيه من جهة اعتبار عدمها فى الصوم الذى يعتبر فى الاعتكاف ، فالقسم الاول يعتبر عدمها مادام معتكفا من غير فرق بين الليل و النهار ، و القسم الثانى يعتبر عدمها مادام كونه صائما فى حال الاعتكاف فتضير مختصة بالنهار فمن الاول البيع و الشراء و الممارات و نحوها ، و من الثانى الاكل و الشرب و نحوهما من المفطرات ، نعم مثل الجماع و الاستمناء يعتبر عدمه فى الاعتكاف و الصوم معا فلا فرق فى حرمته بين الليل و النهار الا انه لو وقع فى نهار صوم واجب يكون فى افطاره الكفارة تجب به كفارتان كما سيأتى فى المسألة الثالثة .

مسألة ٢ يجوز للمعتكف الخوض فى المباح و النظر فى معاشه مع الحاجة و عدمها .

قد ظهر فى طى البحث عن البيع و الشراء ان الاقوى جواز ارتكاب المباحات ، و النظر فى امر المعاش فيما يحتاج اليه ، و ما جرت السيرة بارتكابه و لو فى غير ما يحتاج اليه ، و عدم جواز ارتكاب غيرهما من الامور الدينوية لمنافاته مع الاعتكاف .

مسألة ٣ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف اذا وقع فى النهار من حيث اشتراط الصوم فيه فبطلانه يوجب بطلانه ، و كذا يفسد الجماع سواء كان فى الليل او النهار ، و كذا اللمس والتقبيل بشهوة بل الاحوط بطلانه بسائر ما ذكر من المحرمات من البيع و الشراء و شم الطيب و غيرها مما ذكر بل لا يخلو من قوة و ان كان لا يخلو من اشكال ايضا ، و على هذا فلو اتمه و استأنفه او قضاه بعد ذلك اذا صدر منه احد المذكورات فى الاعتكاف الواجب كان احسن و اولى .

ما تقدم من ذكر المحرمات فى حال الاعتكاف كان فى مقام بيان حكمها التكليفى من حيث الحرمة و الحلية ، و اما بالنسبة الى حكمها الوضعى اعنى من حيث فساد الاعتكاف بها فلا اشكال فى بطلانه بما يبطل به الصوم اذا وقع فى النهار حيث انه يوجب بطلان شرط صحة الاعتكاف و هو الصوم الموجب لبطلان الاعتكاف بانتفاء شرطه ، واما ما يحرم فيه من حيث كونه اعتكافا فلا اشكال فى فساده بالجماع الواقع فى الليل و ان عليه الكفارة لو وقع فى الليل، وكفارتين لو وقع فى نهار شهر رمضان. قال فى الحدائق: و الظاهر انه لا خلاف فى فساد الاعتكاف به ، واما اللمس و التقبيل بشهوة ففى حرمتهما على المعتكف كلام تقدم ، و قلنا بانه لا دليل على حرمتهما عليه فيما يجوز فيه النظر اليه الا ان المشهور لما قالوا بحرمته كان الاحتياط فى تركه ، و على ذلك اى على القول بعدم حرمتهما فلا مجال للقول بفساده بهما ، و على القول بحرمتهما ففى فساد الاعتكاف بهما و عدمه قولان ، فالمحكى عن الاسكافى و الخلاف و المعتبر و التذكرة والتحرير و الدروس و متشابه القران لابن شهر آشوب هو الفساد ، و عن الوسيلة و ظاهر الشرائع و النافع و القواعد و الارشاد و التلخيص و التبصرة عدم الفساد ، مع ذهابهم بالتحريم . و الاقوى هو الاول، و ذلك لان النهى المتعلق بشيئى فى عبادة او معاملة ظاهر فى الغيرية، و ارشاد الى كون متعلقه مانعا عن صحة ما يقع فيه من العبادة او المعاملة ، و الاصل الاولى فى النهى و ان كان هو النفسية المولوية الا ان الظاهر منه فى ما يتعلق بشيئى فى باب العبادات و المعاملات هو الغيرية و هذا اصل ثانوى يجب الجرى عليه ما لم تقم قرينة على خلافه و مقتضى ذلك هو فساد الاعتكاف باتيان كلما نهى عن الاتيان به فيه الا ان يقوم دليل على صحته معه من غير فرق بين التقبيل و اللمس بشهوة بناء على النهى عنهما و بين غيرهما مثل البيع و الشراء والاستمناء و الممارات ونحوهما مما ورد النهى عنه فى حال الاعتكاف ، ولعل وجه الاشكال فى البطلان بارتكاب احدى تلك المحرمات هو ظهور اولى النهى فى النفسية و المولوية ، لكن الحق ما ذكرناه و كيف كان فلو اراد الاحتياط فى الاعتكاف الواجب يتمه و يستانف فى الواجب المطلق و يقضيه فى الواجب المعين كما هو واضح .

مسألة ۴ اذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا فالظاهر عدم بطلان اعتكافه الا الجماع فانه لو جامع سهوا ايضا فالاحوط فى الواجب الاستيناف او القضاء مع اتمامما هو مشتغل به و فى المستحب الاتمام .

و ليعلم ان المنشاء للمانعية اما النهى الغيرى الارشادى كما هو الاصل فى النهى المتعلق بالشيئى المركب من الاجزاء و الشرائط مثل النهى عن التكتف فى الصلاة ، او النهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، او النهى النفسى المولوى عنه فى حال الاتيان بذاك المركب مثل النهى عن لباس الذهب و الحرير فى حال الصلاة على الرجال ، او اجتماع الامر و النهى فى شيئى واحد مثل الامر بالصلاة و النهى عن الكون فى المكان المغصوب ، فعلى الاولين لا يفرق فى المانع بين العمد و السهو و العلم والجهل والتذكرو النسيان ، اما فى النهى الغيرى فواضح حيث ان المستفاد منه مانعية متعلقه عن صحة المأمور به واقعا و هى بوجودها الواقعى تكون مانعا من غير فرق فى حالات المكلف بالنسبة اليه ، و اتيان المكلف به مستندا الى امر ظاهرى دال على الصحة ام لا . و اما فى النهى النفسى المولوى فكذلك اذ النهى و لو كان ساقطا فى بعض حالات المكلف مثل نسيانه او لا يكون منجزا فى بعض اخرى كما لو جهله الا ان ملاكه متحقق فى جميع الحالات و هو كاف فى تحقق المانع و ان زال النهى بطرو حالة او زال تنجزه بطرو حالة اخرى ، و فيما كانت المانعية ناشية عن اجتماع الامر والنهى تنحصر المانعية فيما اذا كان النهى باقيا منجزا ، و عند سقوطه بطرو حالة كالنسيان او زوال تنجزه عند حالة اخرى كالجهل الذى يكون المكلف معذورا فيه لا يتحقق المانع و لذا يصح الصلاة فى المكان المغلوب نسيانا او جهلا و نحوهما الا اذا قام دليل على بطلانها ، و لازم ذلك هو بطلان الاعتكاف فيما اذا صدر منه احدى المحرمات المذكورة من غير فرق فيها بين حالة العلم و الجهل و التذكرو النسيان و الاختيار والاضطرار سواء كان فى الجماع او غيره من المحرمات ، لكن الظاهر من الاصحاب هو الفرق بين الجماع و غيره ببطلان الاعتكاف بالجماع سهوا و انحصار بطلانه باتيان غيره من المحرمات بصورة العمد والاختيار ،

و لعل منشائه دعوى انصراف ادلة حرمة ما عدا الجماع الى صورة العمد دون ما يدل على حرمة الجماع و هو مشكل و ليس لدعواه وجه ظاهر ، لكن فى الجواهر دعوى انعقاد الاجماع على عدم البطلان مع السهو بل ينحصر مع العمد، و عن المنتهى التصريح بانحصار البطلان فى الجماع بالعمد فضلا عن غيره ، و كيف كان فلا محيص فى المسألة من الاحتياط فى صورة الشك و هو كما ذكره المصنف (قده) فى الواجب غير المعين بالاتمام ثم الاستيناف ، و فى المعين بالاتمام و القضاء ، و فى المستحب بعد مضى اليومين كالواجب المعين و قبله بالاتمام من دون وجوب الاستيناف او القضاء .

مسألة ۶ اذا فسد الاعتكاف باحد المفسدات فان كان واجبا معينا وجب قضائه و ان كان واجبا غير معين وجب استينافه الا اذا كان مشروطا فيه او فى نذره الرجوع فانه لا يجب قضائه او استينافه ، و كذا يجب قضائه اذا كان مندوبا و كان الافساد بعد اليومين ، و اما اذا كان قبلهما فلا شيئى عليه بل فى مشروعية قضائه حينئذ اشكال .

اذ افسد الاعتكاف بمفسد فان كان واجبا معينا وجب قضائه بناء على وجوب قضاء ما فات من الاعتكاف كما سبق فى طى المسألة السابعة عشر من المسائل المتقدمة فى اول الاعتكاف ، و ان كان واجبا غير معين وجب استينافه لوجوب الاعتكاف عليه و كون الفاسد غير مجز عنه لفساده و لومع اتمامه هذا اذا لم يكن مشروطا اصلا او اشترط فى حال نيته الرجوع مع عدم اشتراطه فى حال نذره و لو اشترط الرجوع فى حال نذره فلا يجب قضائه فى الواجب المعين و لا استينافه فى غير المعين ، و لكن المصنف فى ظاهر المتن يحكم بعدم وجوب القضاء و لا الاستيناف اذا كان مشروطا فى حال النية و لو لم يكن مشروطا فى حال النذر و هو ليس على ما ينبغى بل العبرة فى وجوب القضاء او الاستيناف فى الواجب المعين او غير المعين قبل مضى اليومين على اطلاق النذر عن الشرط او اشتراطه به بلا دخل فى اشتراط الاعتكاف عند نيته وعدمه نعم فى الواجب

غير المعين وفى المندوب بعد مضى اليومين اذا افسده حينئذ يجب قضائه مع عدم اشتراطه حين النية و لا يجب قضائه معه ، و قد عرفت سابقا ان هذا هو فائدة الاشتراط ، و لعل عبارة المتن ناظرة اليه ، و كيف كان لو كان الا فساد فى المندوب قبل مضى اليومين فان كان فعل المفسد بقصد الاتيان به فى اثناء الاعتكاف مع بنائه على اعتكافه فلا اشكال فى حرمته لكونه تشريعا بناء على سراية الحرمة التشريعية الى العمل الخارجى ايضا ، و فى وجوب القضاء عليه و عدمه و جهان : من صدق الفوت الموجب للقضاء ، و من انصرافه الى الواجب لو قيل بدلالة عموم قوله : من فاتته فريضة فليقضها ، و شموله لكل فريضة ، و عدم اختصاصه بالفريضة اليومية . و ان كان فعله بقصد الرجوع عن الاعتكاف فلا يجب القضاء قطعا ، و فى استحبابه و جهان: من عدم الدليل على مشروعية قضائه ، و : من دلالة صحيح الحلبى المروى فى الكافى و المرسل المحكى فى الفقيه على استحبابه و فيه قال ابو عبدالله عليه السلام كانت بدر فى شهر رمضان و لم يعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله فلما كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامه و عشرا قضاء لما فاته ، و الاقوى هو الاول لان الظاهر من الخبرين هو كون المندوب الفائت متخصصا بخصوصية الوقت و هو كونه فى شهر رمضان ، و لا دلالة لهما على استحباب قضاء المندوب المطلق مع انه فى وقت قضائه ان كان صالحا للاعتكاف فيصير وقتا للاداء اذ هو مستحب فى كل وقت صالح له و ان لم يكن الوقت صالحا له فلا يجوز فيه الاعتكاف ، فترك الاداء فى وقت يصلح له و الاتيان بقضاء ما فات منه فى وقت اخر مما لا فائدة فيه كما لا يخفى .

مسألة ۶ لا يجب الفور فى القضاء و ان كان احوط .

المحكى عن المبسوط و المنتهى وجوب الفور فى القضاء و لعل الوجه فيه هو توهم اقتضاء الامر به للفور و هو فاسد لعدم اقتضاء الامر للفور و لا للتراخى ، و عدم دليل اخر يدل عليه ، لكن الاحتياط حسن للخروج عن مخالفتهما و ان لم يظهر لما ذهبا اليه دليل .

مسألة ٧ اذا مات في اثناء الاعتكاف الواجب بنذر او نحوه لم يجب على وليه القضاء و ان كان احوط ، نعم لو كان المنذور الصوم معتكفا وجب على الولى قضائه لان الواجب حينئذ عليه هو الصوم و يكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة بخلاف ما لو نذر الاعتكاف فان الصوم ليس واجبا فيه و انما هو شرط في صحته و المفروض ان الواجب على الولى قضاء الصلاة و الصوم على الميت لا جميع ما فاته من العبادات .

اذا مات في اثناء الاعتكاف الواجب عليه سواء كان وجوبه بنذر او شبهه او بمضى يومين في المندوب او بالشروع في المندوب على القول بوجوب اتمامه بالشروع فالمحكى عن المحقق و العلامة هو وجوب قضائه على وليه، او اخراج ما ينوب به عنه من ماله ، و عن مبسوط الشيخ حكاية وجوبه عن بعض الاصحاب ، و يستدل له بعموم ما ورد ان من مات و عليه صوم واجب وجب على وليه ان يقضى عنه او يتصدق عنه ، و استدل له العلامة في المحكى عن المختلف بان المشهور وجوب قضاء الصوم من الميت و لا يمكن الاتيان بمثل هذا الصوم الا على هيئة وجوبه و هى هيئة الاعتكاف فيكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة ، و الاقوى عدم وجوب قضائه على وليه لعدم الدليل عليه ، و مع الشك في وجوبه فالمرجع هو البرائة ، و اما الدليلان ففيهما ما لا يخفى . اما العموم فلان ظاهره . اولا هو وجوب قضاء الصوم الواجب بالاصالة على الولى اذا فات عن الميت . وثانيا ان الواجب على المعتكف من الاعتكاف هو نفس الاعتكاف في حال الصوم مطلقا و لو لم يكن الصوم للاعتكاف كما في الاعتكاف في شهر رمضان، فيخرج حينئذ عن مصداق كونه مات وعليه صوم الذى هو موضوع ذاك العموم ، وليس على وجوب قضاء الاعتكاف دليل اخر سوى ذاك العموم ، و بعبارة اخرى شمول ذاك العموم لصوم

ایام الاعتکاف متوقف علی وجوب صومه علی المعتکف و هو ممنوع ، اذ الواجب علی المعتکف هو الاعتکاف فی حال الصوم لا الصوم فی حال الاعتکاف .

و ثالثا لو سلم شمول العموم للصوم فی حال الاعتکاف لکان اللازم وجوب قضائه علی الولی و لا یلزم قضاء الاعتکاف علیه ایضا و هو ای وجوب قضاء الصوم فقط من دون وجوب قضاء الاعتکاف فاسد ، اذ الصوم کان واجبا علی المیت من باب المقدمة ولا یعقل وجوب المقدمة فقط من دون ذی مقدمته مع ان الغرض اثبات وجوب الاعتکاف من ناحیة وجوب صومه الذی یستدل لاثبات وجوبه بعموم من مات وعلیه صوم واجب وجب علی ولیه ان یقضی عنه لا اثبات وجوب صومه فقط ، و منه یظهر ضعف ما فی المعتبر من ان الخبر ان کان دالا انما یدل علی وجوب قضاء الصوم و اما الاعتکاف فلا ، و استجوده فی المدارك .

فان قلت مسألة المقدمیة تتعاکس بین المیت و بین ولیه لان الواجب من الصوم علی المیت کان وجوبه مقدمیا من باب وجوب الاعتکاف علیه، و انه مما لا یشترط الصوم فی صحته ، و علی الولی یکون وجوب الاعتکاف علیه مقدمیا من باب وجوب الصوم فی حال الاعتکاف علیه و هو ای الصوم فی حال الاعتکاف یتوقف علی الاتیان بالاعتکاف فیجب علیه الاعتکاف وجوبا مقدمیا لاجل وجوب الصوم علیه .

قلت هذه مغالطة لان قضاء الواجب بالوجوب المقدمی عن المیت لابد من ان یکون باتیانه بما هو مقدمة للواجب ، و لا یعقل ان یصیر واجبا علی الولی بالوجوب النفسی الاصلی اذ الواجب علیه انما هو تفریغ ذمة میته و المفروض انه الاعتکاف الذی لم یقم دلیل علی وجوب قضائه ، و ما قام علیه العموم انما هو الصوم ، و لا یدل العموم علی وجوبه علی الولی الاعلی نحو یجب علی میته و هو النحو الوجوب المقدمی مع ان وجوبه کذلك علیه غیر معقول مع انه علی تقدیر امکانه لا یکون متکفلا لاثبانه لما تقرر فی الاصول : من انه اذا کان ثبوت حکم العام لبعض افراده متوقفا علی ثبوت حکم اخر

فيه لا يصح التمسك لاثباته بذالك العام الاعند انحصار افراد العام بذلك ، حيث انه يثبته حذرا عن اللغوية ، فاللازم على ذلك هو سقوط العام عن شموله لذلك المورد لا شموله و اثبات لازمه به و هو وجوب قضاء الاعتكاف المتوقف صحة قضاء الصوم عليه .

و ثالثا بان الكلام فى المقام فيما اذا مات المعتكف فى اثناء اعتكافه الواجب عليه ، و حينئذ لا يصدق عليه فوت الواجب حتى يجب قضائه عليه ، نعم فيما اذا تمكن من الاداء فى الواجب غير المعين و اهمل يمكن ان يقال : بوجوب قضائه على الولى لعدم ورود هذا الاشكال الثالث و ان يرد عليه الا ولان كما قد قال به الشهيد فى المحكى عن دروسه حيث يقول : و لو مات قبل القضاء بعد التمكن وجب على الولى قضائه ، و مقتضاه انه لو مات فى الاثناء بعد التمكن من الاداء و اهماله فيه لكان القضاء واجبا على الولى . لكن الحق ما تقدم من عدم وجوب القضاء على الولى اصلا ، هذا كله فيما اذا كان الاعتكاف واجبا على الميت بنذر و نحوه . ولو كان المنذور الصوم معتكفا فعن جامع المقاصد انه وجب على الولى قضائه، لان الصوم حينئذ واجب بالاصالة، والاعتكاف يكون واجبا من باب المقدمة ، و عموم ما ورد من وجوب قضاء الصوم والصلاة على الولى يشمل هذا الصوم فيجب عليه الاتيان بالاعتكاف من باب المقدمة ، و قد اختاره صاحب الجواهر (قده) فى النجاة ، و عليه المصنف (قده) فى المتن ، لكن الواجب على الولى حينئذ ليس ما هو الواجب على مورثه بل انما يجب عليه الاتيان بالاعتكاف لتوقف صحة قضاء الصوم الواجب عليه ، و لذا لا يجب عليه نية النيابة عن مورثه فى الاعتكاف و ان وجبت فى قضاء الصوم و عليه فيخرج اعتكافه عن كونه قضاء عن اعتكاف مورثه .

مسألة ٨ اذا باع او اشترى فى حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه و ان قلنا ببطلان اعتكافه .

النهى المتعلق بالبيع و الشرى قد يتعلق بالمعنى الاسم المصدرى منهما و هو

الحاصل من البايع و المشترى من حيث الصدورى اعنى الاثر الحاصل من فعلهما من حيث هو هو بلالحاظ اسناده الى الفاعل ، و قد يتعلق بالمعنى المصدرى منهما وهو من حيث اسنادهما الى الفاعل ، فبالاعتبار الاول يكون المبغوض هو البيع او الشراء من حيث نفسهما و هو موجب للردع عنهما المستلزم لبطلانهما و نفى الامضاء عنهما كالبيع الربوى المردوع بالنهى عنه ، فقوله تعالى : و حرم الرباء فى مقابل غيره الممضى بقوله تعالى : احل الله البيع ، و هذا النهى موجب لفساده بمعنى عدم امضاءالشرع اياه و بالاعتبار الثانى يكون المبغوض هو صدور البيع او الشراء عن البايع او المشترى من دون مبغوضية نفس البيع او الشراء الصادر منهما فلا يوجب الردع عنهما من حيث هما صادران بل المبغوض هو هما من حيث صدورهما و ذلك كالبيع وقت النداء ، اذ المنهى عنه ليس هو المعاملة الخارجية مقطوع النسبة عن فاعلها بل هو قيام الفاعل لها بها و اشتغاله بها ، وهذا النهى لايوجب الفساد اذ اظهر ذلك فنقول النهى عن البيع و الشرى فى حال الاعتكاف كالنهى عن البيع وقت النداء كما تقدم منا عند البحث عن حرمتهما على المعتكف ، و عليه فالنهى عنهما فى حال الاعتكاف لا يكون موجبا لفسادهما ، فالقول بالبطلان كما حكى عن بعض ضعيف فى الغاية .

مسألة ٩ اذا افسد الاعتكاف الواجب بالجماع و لو ليلا وجبت الكفارة ، و فى وجوبها فى سائر المحرمات اشكال ، و الاقوى عدمه و ان كان الاحوط ثبوتها بل الاحوط ذلك حتى فى المندوب منه قبل تمام اليومين و كفارته ككفارة شهر رمضان على الاقوى و ان كان الاحوط كونها مرتبة ككفارة الظهار .

فى هذه المسألة امور . (الاول) تجب الكفارة بالجماع فى الاعتكاف الواجب المعين بالنذر و نحوه ، او بكونه ثالث ثلاثة فيما لا خيار له بالشرط سواء كانالجماع فى النهار او فى الليل اجماعا محققا كما عن الانتصار و الغنية و التذكرة و المنتهى ، و على وجوبها به نصوص كثيرة .

ففى خبر زرارة المروى فى الفقيه و الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السلام عن المعتكف يجامع اهله قال عليه السلام : اذا فعل فعليه ما على المظاهر .

وخبر سماعة المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام : هو بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان .

و خبر عبد الاعلى بن اعين المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل و طئى امرأته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان قال عليه السلام : عليه الكفارة ، قال قلت فان وطأها نهارا قال : عليه كفارتان .

و خبر ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى امرئة معتكفة باذن زوجها خرجت من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السلام : ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة ايام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر .

و خبر اخر لسماعة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام : عليه ما على الذى افطر من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة ، او صيام شهرين متتابعين ، او اطعام ستين مسكينا . (الامر الثانى) اختلفوا فى وجوب الكفارة با فساد الاعتكاف باتيان سائر المحرمات ، و حكى عن الشيخ و اكثر المتاخرين اختصاص الكفارة بالجماع دون ما عداه من المفسدات و ان فسد به الصوم و وجب به القضاء لو كان واجبا . و يدل على ما ذهبوا اليه اختصاص النصوص بذكر الكفارة فى الجماع ، و عدم تعرضها لها فى غيره، ومع الشك فى وجوبها يرجع الى البرائة ، وحكى عن الشيخ ايضا الحاق كل مباشرة تؤدى الى انزال الماء عمدا الى الجماع من الاستمناء و غيره ، و عن ظاهر التذكرة الاجماع عليه ، و ليس له وجه ظاهر ، و قيل و لعله لفهم مساواتها مع الجماع من تأديتها بعبارة واحدة فى الاية المباركة و هى قوله تعالى : ولاتباشروهن و انتم عاكفون فى المساجد ، و فيه ان الظاهر من المباشرة هو الجماع و قدكنى بها عنه

مع عدم ظهور قوله تعالى : و انتم عاكفون فى الاعتكاف المعهود ، و المحكى عن المفيد و السيد الحاق كل مفسد بالجماع و لو لم يكن مندرجا تحت عنوان المباشرة و لم يكن من انزال الماء و هو المحكى عن الدروس و غيره ، و لعله بدعوى ان المنسبق من من نصوص الجماع عرفا هو ان سبب وجوب الكفارة هو التعمد فى افساد الاعتكاف من غير مدخلية لخصوص المفسد ، و انه اى شيئى كان، وفيه ان الانسباق عرفا بحيث يدخل فى المداليل اللفظية ممنوع ، و الظن به لا يصح الاستناد اليه بل الاعتماد عليه اشبه بالقياس المحرم العمل عندنا . فالحق عدم ما يوجب الحاق غير الجماع به فى وجوب الكفارة فى افساد الاعتكاف به لعدم الدليل عليه ، مع كون المرجع عند الشك فيه هو البرائة ، و ان كان الاحوط ثبوتها خروجا عن خلاف من اوجبها فى غير الجماع .

(الامر الثالث) المحكى عن المفيد و الشيخ (قدس سرهما) وجوب الكفارة بالجماع فى كل اعتكاف سواء كان واجبا او مندوبا ،كان الواجب معينا . او غير معين، كان التعيين بالنذر و شبهه ، او بمضى يومين من المندوب او الواجب المطلق . ويستدل لهما باطلاق الروايات المتضمنة لوجوب الكفارة بالجماع حيث انه يقتضى عدم الفرق فيه بين الواجب و المندوب ، و لا فى الواجب بين المطلق والمعين. و المحكى عن غيرهما هو اختصاص وجوبها بالواجب المعين ، فلا تجب فى الواجب المطلق ، و لا فى المندوب لمنع اطلاق الروايات المتضمنة لوجوبها بالجماع اولا .

و ذلك لانسباق ظهورها فى وجوب الكفارة فى الواجب المعين ظهورا ناشيا عن الالتفات الى كون الكفارة عقوبة للتعمد بالعصيان مع انه لا عصيان فى افساد المندوب او الواجب المطلق قبل مضى يومين من الاعتكاف . قال المحقق (قده) فى المعتبر بعد نقل وجوب الكفارة بالافساد بالجماع فى كل اعتكاف عن الشيخين ولو خصا ذلك باليوم الثالث او بالاعتكاف اللازم كان اليق بمذهبهما ، لا نا بينا ان الشيخ ذكر فى النهاية و الخلاف ان للمعتكف الرجوع فى اليومين الاولين من الاعتكاف و اذا كان له الرجوع لم يكن لا يجاب الكفارة مع جواز الرجوع وجه ، لكن يصح هذا على قول الشيخ فى المبسوط ، فانه يرى وجوب الاعتكاف بالدخول فيه انتهى ما فى المعتبر . و ما ذكره

(قده) يمكن ان تكون قرينة حالية محفوفة بالكلام مانعة عن انعقاد الاطلاق حيث ان من مقدماته انتفاء القدر المتيقن، و هذا الذى ذكر يوجب تيقن ارادة الواجب المعين مما وجبت الكفارة فى افساده بالجماع و تمنع عن انعقاد الاطلاق .

و ثانيا لو سلم اطلاق الروايات فهو مقيد بما يدل على عدم وجوبها فيما عدى الواجب المعين كصحيح ابى ولاد الذى فيه: ان كانت (يعنى المرئة) خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة ايام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ، فان اعتبار عدم اشتراط الرجوع عن الاعتكاف فى وجوب الكفارة يدل بمفهومه على عدم وجوبها مع الاشتراط ، فيستفاد منه عدم الوجوب فيما يجوز له الرجوع و لو مع عدم اشتراطه كما فى المندوب او الواجب غير المعين قبل مضى اليومين من غير فرق فى ذلك بين كون الكفارة فيما تجب فيه لاجل الجماع كما هو الظاهر من الصحيح ، او لاجل الخروج عن المسجد بناء على استناد الفساد اليه لكونه اسبق من الجماع ، فالمنع عن كونه مقيدا الاطلاق النصوص الواردة فى وجوب الكفارة با فساد الاعتكاف بالجماع كما فى المستمسك غير وجيه لانه على تقدير دلالة الصحيح على وجوب الكفارة بالا فساد بكل مفسد يفرق بين الافساد بالجماع وغيره بالقول بوجوبها بالافساد بالجماع فى كل اعتكاف، و اختصاص وجوبها بغيره بالاعتكاف الواجب المعين وله وجه، و الاشكال فى وجوبها فيما يجوز له الرجوع عن الاعتكاف كالمندوب ونحو بكون الكفارة فى صورة العصيان ولاعصيان فى الرجوع فيما يجوز له الرجوع مرفوع بالفرق بين الرجوع عن الاعتكاف فيما يجوز له الرجوع و لو بالجماع ، وبين الاتيان بالمفسد فى حال الاعتكاف بلاقصد الرجوع عنه ، وما فيه الكفارة لوقيل بها هو الاخير دون الاول، مع ان اختصاص وجوب الكفارة بصورة العصيان ممنوع لامكان ايجابها مع عدم العصيان اذا قام عليه الدليل كما فى وجوب الفداء للافطار فى شهر رمضان ممن يجوز له الافطار كذى العطاش و نحوه ، و وجوب الدم على من اضطر الى ارتكاب بعض تروك الاحرام كالتظليل و نحوه ، وبالجملة فالحق فى هذه المسألة هو اختصاص وجوب الكفارة بالافساد بالجماع فى الواجب المعين من الاعتكاف والله العالم بحقايق الاحكام. (الامر الرابع) المشهور بين الاصحاب

كما فى الحدائق ان كفارة الجماع فى الاعتكاف هى ككفارة الافطار فى شهر رمضان و هى الايتان باحدى الخصال تخييراً ، و ذلك لمو ثقتى سماعة المتقدمين ففى احديهما عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام : هو بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان

و فى الاخر عنه عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال : عليه ما على الذى افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة ، اوصيام شهرين متتابعين ، او اطعام ستين مسكينا .

و عن ظاهر الصدوق هو كونها ككفارة الظهار و هى الايتان باحدى الخصال على الوجه الترتيب وهى العتق مع المتكن منه، وصيام شهرين متتابعين مع عدم التمكن من العتق و اطعام ستين مسكينا مع عدم التمكن من الصيام ، و ارتضاه فى المدارك

لصحيح زرارة المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام : اذا فعل فعليه ما على المظاهر ، و صحيح ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة ايام ولم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ، وعن المختلف ان ما يدل على انها ككفارة افطار شهر رمضان اوضح عند الاصحاب، و ما يدل على انها ككفارة الظهار اصح طريقا . و قد حمل جمع من الاصحاب ما يدل على انها ككفارة الظهار على الاستحباب ، ولا بأس به ، و ان اورد عليهم فى الحدائق بانه قاعدتهم فى جميع الابواب ، و حمله فى المنتهى على ان المراد التشبيه فى المقدار دون الكيفية، و به صرح فى الوسائل ايضا حيث يقول بعد ذكر صحيح ابى ولاد : هذا محمول على بيان الكمية لا الكيفية ، او على الاستحباب قاله جماعة من الاصحاب . و الاقوى ما عليه المشهور من كونها ككفارة شهر رمضان لاظهرية ما يدل عليه من الاخبار عما يدل على كونها كالظهار ، وذهاب المشهور الى العمل به و ترك العمل بالاخر، و لكنه ينبغى الاحتياط بالعمل بما يدل على انها كالظهار .

مسألة ١٠ اذا كان الاعتكاف واجبا و كان فى شهر رمضان و افسده بالجماع فى النهار فعليه كفارتان (احداهما) للاعتكاف (والثانية) للافطار فى نهار رمضان ، و كذا اذا كان فى صوم قضاء شهر رمضان و افطر بالجماع بعد الزوال فانه يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان ، و اذا نذر الاعتكاف

فی‌شهر رمضان و افسده بالجماع فی‌النهار وجب علیه ثلاث کفارات (احداها) للاعتکاف (و الثانیة) لخلف النذر (و الثالثة) للافطار فی شهر رمضان ، و اذا جامع امرئة المعتکفة و هو معتکف فی‌نهار رمضان فالاحوط اربع کفارات و ان کان لا یبعد کفایة الثلاث (احداها) لاعتکافه و اثنتان للافطار فی‌شهر رمضان احداهما عن نفسه و الاخری تحملا عن امرئته ولا دلیل علی تحمل کفارة الاعتکاف عنها و لذا لو اکرهها علی الجماع فی‌اللیل لم تجب علیه الاکفارته ولا یتحمل‌عنها (هذا) ، ولو کانت مطاوعة فعلی‌کل منهما کفارتان ان کان فی‌النهار و کفارة واحدة ان کان فی اللیل .

فی هذه المسألة امور . (الاول) اذا افسد الاعتکاف الواجب بالجماع فی نهار شهر رمضان تجب علیه‌کفارتان احداهما للاعتکاف والاخری للافطار فی‌شهر رمضان علی المشهور المعروف بین الاصحاب ، بل قیل بلا اشکال ولا خلاف ، و عن غیر واحد من الاصحاب دعوی الاجماع علیه ، و یدل علیه ، من النصوص .

خبر ابن اعین المروی فی‌الفقیه و التهذیب عن‌الصادق علیه السلام عن رجل وطئ‌امرئته وهو معتکف لیلا فی شهر رمضان قال علیه السلام : علیه‌الکفارة قال قلت : فان وطئها نهارا قال: علیه‌کفارتان .

و مرسل الصدوق قال : و قد روی انه ان جامع باللیل نعلیه‌کفارة واحدة ، و ان جامع بالنهار فعلیه کفارتان ، و مما ذکرناه یظهر انه لوکان صومه قضاء شهر رمضان و افطر بالجماع بعدالزوال یجب علیه‌کفارة الاعتکاف وکفارة قضاء شهر رمضان لاطلاق دلیلیهما ، و اصالة عدم تداخلهما ،

و اذا نذر الاعتکاف فی شهر رمضان نذرا معینا فافسده بالجماع فی النهار یجب علیه ثلاث کفارات ، احداها للاعتکاف ، والثانیة لخلف النذر ، و الثالثة للافطار فی شهر رمضان لاطلاق ادلتها مع‌اصالة تعدد المسببات عندتعدد اسبابها . (الامرالثانی) المشهو کما فی‌الدروس علی وجوب اربع کفارات لوجامع امرئته المعتکفة فی نهار شهر رمضان و هو معتکف باکراهه ایاها علی‌الجماع ، وقال فی‌الدروس : لانعلم مخالفا

فی ذلك الا المحقق فی المعتبر، و عن المختلف نفی ظهور الخلاف فیه ، و عن المسالك وجامع المقاصد نسبته الی الاصحاب مؤذنا بالاجماع علیه خلافا للمحقق والعلامة فی المعتبر والمنتهی ناقلا له عن بعض الاصحاب فانکروا تحمل کفارة الاعتکاف ، وهذا هوالاقوی لعدم الدلیل علی وجوب تحملها علیه ، وما دل علی وجوب تحمله کفارة الصوم عنها لایدل علی وجوب تحمل کفارة الاعتکاف ایضا عنها، ومع الشك فی ذلك فالمرجع هوالبرائة ولکن الاحتیاط فی ذلك مما لاینبغی ترکه لدعوی الاجماع علی وجوبه، واسناده الی المشهوهذا اذااکرهها علی الجماع فی النهار، ولوطاوعته فی ذلك فلااشکال فی ان علی کل واحد منهما کفارتان ان کان فی النهار، وکفارتواحدةان کان فی اللیل.(الامر الثالث) لواکرهها علی الجماع فی اللیل لم تجب علیه الاکفارة واحدة عن نفسه حتی عند القائلین بوجوب تحمل کفارتها علیه لو اکرهها فی النهار ، و هذا شاهد فی نفسه علی عدم وجوب تحمل کفارة الاعتکاف علیه لواکرهها علی الجماع ، و الا لم یکن فرق بین الاکراه فی اللیل اوالنهار . وهذا اخر ماوفقنا الله سبحانه لشرح کتاب الصوم و الاعتکاف من کتاب العروة الوثقی، والحمدلله اولا و اخرا و ظاهراً و باطنا ، و صلواته الزاکیات علی محمد و اله الاطهرین الابرار . و علی جمیع انبیائه و اوصیاء انبیائه ، و الصدیقین و الصالحین من عباده ، وکان الشروع فی تحریره عشیة یوم الجمعة الرابع عشر من شهر المحرم سنه ١٣٨٣ وصار ختامه فی ضحی یوم السبت التاسع عشر من شهر جمادی الاولی ١٣٨٤ علی ید مؤلفه الفقیر الضعیف المحتاج الی عفو ربه الغفور الکریم مع تشتت الاحوال ، و سوء المزاج من توارد الامراض ، و ضعف القوی و الاعضاء ، و التأثر عمایرد علی المسلمین فی بلاد الاسلام و اخواننا القاطنین فی بلادنا ، و بلاد العراق من سلطة الکفار، و المنافقین ، و احیائهم مراسم الکفر والنفاق، وانمحائهم اثار الشرع والاسلام ، اعاذنا الله تعالی وجمیع المسلمین فی جمیع البلاد عن ایذائهم ، ورد مکرهم الیهم ، فانه لایحیق المکر السیئی الا باهله. و الحمدالله علی انعامه وله الشکر علی الائه، و انا الضعیف الفانی محمد تقی بن محمد الاملی غفرالله سبحانه لی و لوالدی ولجمیع المؤمنین و المؤمنات .

هو

كتاب الزكوة

من

مصباح الهدى

فى

شرح العروة الوثقى

لمؤلفه الفقير الفانى

الحاج شيخ محمد تقى الآملى

(عفى عنه)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين حمداً يوازى حمد ملائكته المقربين و انبيائه المرسلين و الصلوات التامات على خيرخلقه و اشرف بريته محمد سيدالمرسلين و آله الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين و بعد فهذه جملة مما حررته فى شرح مسائل كتاب الزكوة من العروة الوثقى لفقيه عصره و فريد دهره اية الله على الاطلاق سيدنا الاعظم و مولانا الافخم السيد محمد كاظم اليزدى الطباطبائى قدس سره و طيب رمسه و هو من اجزاء شرحنا المسمى بمصباح الهدى لمؤلفه الفقيرالمحتاج الى عفو ربه الرحيم محمدتقى الآملى عصمه الله سبحانه بلطفه الجلى و الخفى و غفرله و لوالديه و للمؤمنين والمؤمنات بمنه وجوده وكان الشروع فى طبعه اليوم الاول فى شهر رجب سنه ١٣٨٩

بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب الزكوة التى وجوبها من ضروريات الدين ومنكره مع العلم به كافر .)

لانه منكر نصروری الدين الذى قد ثبت فى كتاب الطهارة كفره ، قال العلامه (قده) : اجمع المسلمون كافة على وجوبها فى جميع الاعصار و هى احد الاركان الخمسة ، اذا عرفت هذا فمن انكر وجوبها ممن ولد على الفطرة و نشاء بين المسلمين فهو مرتد يقتل من غير ان يستتاب ، وان لم يكن عن فطرة بل اسلم عقيب كفره مع علمه بوجوبها استتيب ثلاثا ، فان تاب و الا فهو مرتد وجب قتله ، و ان كان ممن يخفى وجوبها عليه لانه نشاء بالبادية او كان قريب العهد بالاسلام عرف وجوبها ولم يحكم بكفره انتهى المحكى عنه ، فلا اشكال فى كفر منكره .

بل فى جملة من الاخبار ان مانع الزكوة كافر . ففى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال : من منع قيراطا من الزكوة فليمت انشاء يهوديا او نصرانيا ، و خبر الاخر المروى عن الكافى عن الصادق عليه السلام قال : من منع قيرطا من الزكوة فليس بمؤمن ولامسلم و موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال : ان الله عزوجل فرض للفقراء فى اموال الاغنياء فريضة لا يحمدون الا بادائها و هى الزكوة بها حقنوا دمائهم و بها سموا مسلمين ، و عن الفقيه عن الصادق عليه السلام فى وصية النبى لعلى صلى الله عليهما وآلهما : يا على كفر بالله العلى العظيم فى هذه الامة عشرة وعد منهم مانع الزكوة وثمانية لايقبل الله منهم للصلاة وعد منهم مانع الزكوة ، الحديث ، وغير ذلك من الاخبار الاخر .

و يشترط فى وجوبها امور الاول البلوغ فلا تجب الزكوة فى الذهب و الفضة **على غير البالغ** . اجماعا محصلا و منقولا مستفيضا بل متواترا ، والنصوص المستفيضة الدالة على انه ليس فى مال اليتيم زكوة المنضمة الى الاجماع على عدم الفصل بين اليتيم و بين غيره مضافا الى المروى عن الرضا عليه السلام فى صبية صغار لهم مال بيد ابيهم او اخيهم هل يجب على مالهم الزكوة ؟ فقال عليه السلام : لا يجب على مالهم حتى يعمل به

فاذا عمل به وجبت الزكوة اما اذاكان موقوفا فلازكوة عليه . و استدل فى الجواهر بترك الا ستفصال فى صحيح يونس بن يعقوب ارسلت الى ابى عبدالله عليه السلام ان لى اخوة صغار فمتى تجب على اموالهم الزكوة فقال: اذا وجبت عليهم الصلوة وجبت عليهم الزكوة قلت: فما لم تجب عليهم الصلوة قال : اذا اتجر به فزكه ، و يمكن منعه بدعوى دلالة سياق الخبر على كون الاخوة يتيما كما لا يخفى على المتأمل فى قوله : ان لى اخوة صغارا ، و كيف كان ففى ما تقدم غنى و كفاية ، ثم لا اشكال فى عدم وجوبها على غير البالغ

فى تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول . والظاهر انه لا ينبغى الاشكال فى عدم وجوبها ايضا **على من كان غير بالغ فى بعضه .** فلا وجوب للحول الذى بلغ فى اخره مثلا و ذلك لخبر ابى بصير قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : ليس على مال اليتيم زكوة و ليس عليه صلوة ، و ليس على جميع غلاته من نخل اوزرع او غلة زكوة ، و ان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ، ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة و كان عليه مثل ما على غيره من الناس .

فان الظاهر من قوله عليه السلام : ان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة يدل على انه غير مكلف بالزكوة فى الاموال التى ملكها قبل البلوغ مطلقا سواء مضى عليها احوال عديدة او بعض الحول ، و فى قوله عليه السلام : ولا عليه لما يستقبل احتمالان (احدهما) ان يكون معطوفا على قوله لما مضى و هذا هوالظاهر ، و عليه فيجب حمل قوله حتى يدرك على ادراك غير البلوغ كادراك الحول اوالرشد ، وذلك لئلا يلزم جعل الغاية نفس المغيى لان الشرط المترتب عليه الكلام هوالبلوغ فلا معنى لجعله غاية فعلى تقدير جعل الحول متعلق الادراك فى قوله حتى يدرك يصير المعنى هكذا اذا بلغ فليس عليه زكوة لما يستقبل فى تلك الاموال التى ملكها فيما مضى حتى يدرك الحول فاذا ادرك الحول كانت عليه زكوة لمكان مضى الحول عليه فيدل على اعتبار الحول من حين البلوغ . و (ثانيهما) ان يكون جملة مستقلة و هو بعيد و يصير المعنى انه ليس عليه لما يستقبل زكوة متى حال الحول عليه حتى يحول عليه و هو بالغ فاذا حال عليه الحول و هو بالغ اى كان بالغا فى الحول وجبت عليه الزكوة و كيف ما كان فيدل

على المطلوب هذا هوالمشهوروهوالمنصور، ولكن عن بعض المتاخرين حكى المناقشة فى ذلك قال (قده) : و اثبات اعتبار البلوغ فى تمام الحول بحسب الدليل مشكل اذ المستفاد من الادلة عدم وجوب الزكوة ما لم يبلغ و هو غيرمستلزم لعدم الوجوب بسبب الحول السابق بعضه عليه اذ لايستفاد من ادلة اشتراط الحول كونه فى زمان التكليف ، و اللام فى قوله فليس عليه لما مضى زكوة غير واضحة الدلالة على المعنى الشامل للحول الناقص ، بل المتبادر منه خلافه ، وكذا قوله · ولا عليه لما يستقبل غير واضح فى اثبات الفرض المذكور . ثم قال بل قد نقول فى قوله : فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة دلالة على خلاف ذلك انتهى ، ولا يخفى ما فيه فان دعواه عدم وضوح دلالة اللام على المعنى الشامل للحول الناقص ممنوعة مع كونها للعموم ، فيدل على الشمول و المنع فى دعوى التبادر على خلافه اشد ، و قوله وكذا قوله ولاعليه لما يستقبل غير واضح فى اثبات الفرض المذكورمدفوع بما عرفت من ان فيه احتمالين وعلى كليهما يدل على المطلوب ، وعلى تقدير كونه مجملا ايضاً فالفقرة الاولى اعنى قوله فليس عليه لامضى كافية فى اثبات المطلوب و اما دعواه دلالة قوله فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة على خلاف ذلك ففيه مالا يخفى مضافا الى ان الخطابات المشروطة انما تتعلق بمتعلقاتها و تصل الى درجة الفعلية حين تحقق شرائطها فالخطاب بالزكوة بشرط حلول الحلول يتعلق بالمكلف ولا بد من اعتبار حلول الحلول فى حال التكليف الموجب لاعتبار مبدئه من حاله لعدم التكليف قبله لا بالمشروط ولا بمراعات شرطه مع انه يمكن اعتبار البلوغ طول الحول من دليل اعتبار التمكن من التصرف كما سياتى ، و الصبى فى حال الصباوة لايكون متمكنا من التصرف بل هو محجورعليه ، هذا تمام الكلام بالنسبة الى النقدين ، و المتحصل منه عدم ثبوت الزكوة فيهما على غير البالغ فى تمام الحول ولو بلغ فى اثنائه مطلقا لا وجوبا ولااستحبابا ، اما نفى الوجوب فلمكان الدليل على عدمه كما عرفت . واما نفى الاستحباب فلعدم الدليل عليه هذا اذا لم يتجر بهما ، و مع الاتجار ياتى حكمها عند تعرض المصنف (قده) فى المتن . و اما المواشى و الغلات فعن المشهور استحباب الزكوة فى غلات الطفل و مواشيه، وعن الشيخين واتباعهما وجوبها فيهما،وعن ظاهرابن ادريس هوالحرمة،وحكى الجزم بها عن مصابيح الطباطبائى، والاحوط ان لم يكن اقوى هوالاخير اى الحرمة كما

سيظهر وجهه . استدل للاول بصحيح زرارة و محمدبن مسلم عن ابى جعفر و ابى عبدالله عليهما السلام : ليس على مال اليتيم فى العين و المال الصامت شيئى فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة حيث انه يدل بمفهوم قوله : ليس على مال اليتيم فى العين و المال الصامت على ثبوت الزكوة فى ما عدى المال الصامت للصبى ، وقد صرح باحد فردى المفهوم فى قوله فا ما الغلات فعلها الصدقة و قوله عليه السلام : واجبة و ان كان له ظهور فى الوجوب المصطلح الا انه لاصراحة فيه بعد معلومية عدم ظهوره فى المنع المصطلح فى لسان الاخبار ، و بعد الجمع بين هذا الصحيح و بين خبر ابى بصير المتقدم المصرح فيه بعدم الزكوة فى جميع غلات الطفل يحمل على الندب فيصير دليلا على استحباب الزكوة فى غلاته و مواشيه . و استدل للثانى بالصحيح المذكور بابقاء قوله واجبة على ظاهره من الوجوب المصطلح ، و الحاق المواشى بالغلات بالاجماع المركب ، و الاقوى عدم الثبوت فيهما مطلقا وذلك لقصور الصحيحة المذكورة عن معارضة خبر ابى بصير المتقدم بواسطة اعراض المشهور من القدماء عن العمل بها فلا دليل على الوجوب اصلا ، ولا موجب لحملها على الندب بعد سقوطها عن الحجية باعراض المشهور عن العمل بها فلم يبق الا ما يدل على عدم الثبوت بقول مطلق و لو على الندب مضافا الى النصوص المستفيضة الواردة فى نفى الزكوة عن مال اليتيم هذا فى غلاته ، و اما فى مواشيه فالحكم بالاستحباب فيها اشكل لمنع المفهوم فى قوله : فى العين والمسال الصامت لانه من مفهوم اللقب الذى لا نقول به ، ولاموقع للتمسك بدليل التسامح فى المقام وان كان مطابقا للفتوى المشهور الا انه فى المقام معارض بدليل حرمة التصرف فى مال الطفل وعدم جواز التصرف به الا على الوجه الا حسن ولم يثبت ، ومما ذكرناه يظهرما فى المتن فى المسئلة الاولى الاتية من الفتوى باستحباب اخراج الزكوة فى غلات غير البالغ بل الاصوب هو الاختياط فيه كما احتاط فى مواشيه .

الثانى العقل فلازكوة فى مال المجنون اذا كان الجنون اطباقيا **و كان فى تمام الحول** ، والمشهوران حكمه حكم الصبى فلازكوة فى ماله الصامت اصلا لاوجوبا ولا استحبابا الا اذا اتجر به فيستحب كما فى الصبى ، و يستحب فى مواشيه و غلاته ،

ولا يخفى ان هذا الا لحاق لم يقم عليه دليل ، و قد عرفت ضعف القول بالاستحباب فى غلات الطفل فضلا عن مواشيه ، فالقول به فى المجنون اضعف، وليس الحكم فى المجنون اجماعيا ، مع مخالفة كثير من المحققين كما لم يكن اجماع فى حكم الصبى ايضا . اما نفى ثبوت الزكوة فى مال المجنون فللاصل بعد فرض عدم الدليل على الوجوب بناء على كون سوق خطابات الزكوة للتكليف المختص بالمكلفين بدليل رفع القلم عن المجنون و صحيح عبدالرحمن بن الحجاج القائل بالصادق عليه السلام : امرئة من اهلنا مختلطة أعليها زكوة فقال عليه السلام : ان كان عمل به فعليها الزكوة و ان كان لم يعمل به فلا ، و خبر موسى بن بكر السائل عن الكاظم عليه السلام عن امرئة مصابة ولها مال فى يداخيها هل عليها زكوة ؟ فقال عليه السلام : ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة ، هذا اذا كان الجنون مستوعبا للحول وقد اطلق الاصحاب المجنون و لم يفصلوا بين المطبق منه و الادوارى و مقتضاه عدم الفرق بينهما بل لا زكوة على المجنون **فى بعض الحول و لو ادوارا** ، و فى المحكى عن تذكرة العلامة و نهايته انه لو كان الجنون يعتوره ادوارا اشترط الكمال طول الحول فلو جن فى اثنائه سقط و استأنف من حين عوده خلافا لصاحب المدارك حيث قرب تعلق الزكوة على الادوارى و قال : اما الادوارى فالاقرب تعلق الوجوب به فى حال الا فاقة، اذ لا مانع من توجه الخطاب اليه فى تلك الحال انتهى ، فكانه (قده) جعل المنشاء فى عدم تعلق الزكوة بمال المجنون جنونه المانع عن تعلق التكليف به ، ولذا قال بعدم المانع من توجه الخطاب اليه فى حال الا فاقة ، و لا يخفى ما فيه لان المنشاء فى عدم التعلق هو عدم مقتضيه لا وجود المانع فى ظرف تحقق المقتضى لما عرفت من ان خطابات الزكوة سواء كانت وضعا او تكليفا مخصصة بماعدى المجنون بالخبرين المتقدمين ، و مقتضى اطلاق الخبرين اعتبار العقل فى تمام الحول كسائر الشرائط ، و مع فقده و لو فى بعض الحول ينتفى الوجوب بانتفاء شرطه كما فى كل واجب مشروط ، و منه يظهر ان الاقوى ما نسب الى القيل من **ان عروض الجنون انا ما يقطع الحول** ولا اشكال فيه اصلا ، اذ معنى اعتبار العقل فى تمام الحول هو استمراره فى تمام آناته ، فلو طرء الجنون فى آن ما لم يكن شرط الوجوب محققا فى ذاك الان وهو ينافى مع اعتباره فى

تمام الحول فلا وجه لقول المصنف (قده) **و لكنه مشكل بل لابد من صدق اسم المجنون و انه لم يكن فى تمام الحول عاقلا والجنون آنا ما بل ساعة وازيد لا يضر لصدق كونه عاقلا . الثالث الحرية فلا زكوة على العبد** انا حلنا ملكه و ذلك لا من جهة اعتبار الحرية حينئذ بل لعدم الملك الذى هوالشرط الرابع **وان قلنا بملكه** فكذلك ايضا بناء على عدم تمكنه من التصرف و حجره عنه لكن لا من جهة اعتبار الحرية ايضا بل لعدم الشرط الخامس اعنى التمكن من التصرف ، وبناء على ملكه و تمكنه من التصرف فكذلك ايضا من جهة اعتبار الحرية و ذلك لتخصيص عمومات الزكوة الشاملة للعبد مطلقا و لوكانت للتكليف بمادل على اعتبار الحرية ، ففى الصحيح عن الصادق عليه السلام : ليس فى مال المملوك شيئى و لوكان له الف الف و لو احتاج لم يعط من الزكوة شيئى ، و الصحيح الاخر عنه عليه السلام ايضا و فيه سأله رحل و انا حاضر فى مال المملوك أعليه زكوة ؟ قال : لا و لوكان له الف درهم ، و الموثق عنه ايضا وفيه ما تقول فى رجل يهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فبقول : احللنى من ضربى اياك او من كل ما كان منى اليك او مما اخفتك او ارهبتك فيحلله فى حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التى اعطاها فى موضع قد وضعها فيه فاخذ ها فحلال هى قال عليه السلام : لا فقلت أليس العبد وماله لمولاه ؟ فقال : ليس هذا ذاك ثم قال : فليرد ها له فانها لا تحل له فانه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة ، فقلت فعلى العبد ان يزكيها اذا حال الحول قال عليه السلام : لا الا ان تعمل له بها ولا يعطى العبد من الزكوة شيئا . و هذه الاخبار كما ترى كما تدل على نفى الزكوة عن مال العبد يدل على ثبوت الملك له كما هوالظاهر من اضافة المال اليه فى الخبرين الاولين ، و صريح الاخير فيما وهبه الولى اياه ، و لعل هذا هوالاقوى، وان كان المشهور على عدم الملك.

ولا فرق فى العبد بين **القن و المدبر وام الولد و المكاتب المشروط و المطلق الذى لم يؤد من مال الكتا بة** لا طلاق الاخبار المتقدمة ، و خبرابى البخترى عن الصادق عليه السلام : ليس فى مال المكاتب زكوة ولكن عن المدارك نوع ميل الى ثبوت الزكوة على المكاتب حيث قال بعد الاعتراف بان عدمه مذهب الاصحاب ، و استدل على

عدمه فى المعتبر بانه ممنوع من التصرف فيه الا بالاكتساب فلا يكون ملكه تاما ، و بما رواه الكلينى عن ابى البخترى ثم تنظر بالدليل الاول و استضعف الخبر بضعف سنده ، ولا يخفى ما فى تضعيفه من الوهن بعدكون راويه الكلينى، و اطباق الاصحاب على العمل به كما اعترف به هذا كله فى غير المبعض . **و اما المبعض** كالمكاتب المطلق الذى تحرر منه شيئ **فيجب عليه اذا بلغ ما يتوزع على بعضه الحر النصاب** بلاخلاف فيه كما فى الجواهر ، بل اتفاقاً كما عن الحدائق لوجود المقتضى اعنى تمامية شرائط الوجوب بالنسبة الى نصيبه الحر ، و عدم المانع الا دعوى اندراجه تحت عنوان المملوك لاسيما مع قلة نصيبه الحرو هى ممنوعة بل هو مبعض يصدق عليه العنوانان بالنسبة الى نصيبه منهما لا سيما مع التغليب فى جانب الحرية ، و ان كان نصيبه منها اقل كما هو الشأن فى باب العبد ، و لو سلم اندراجه فى اسم المملوك فيما اذا كان جزئه الحر اقل فمينا على التسامح العرفى فحينئذ يمنع ابتناء الحكم الشرعى عليه كما لا يخفى . **الرابع ان يكون مالكا** للاجناس الزكوية اجماعا محكيا عن النهاية ، بل باجماع العلماء كما عن المعتبر وكافة كما عن المنتهى ، و فى الجواهر لا ينبغى التامل فيه فلا يجب على غير المملوك و ذلك للاصل يعنى اصالة عدم الوجوب واليرائة السالم عن معارضة اطلاق الا دلة بعدانصرافه الى غيره ، و الظاهر اعتبار الملكية باعتبار الاشخاص بمعنى كون المالك مالكا بما هو شخص فلا تجب فيما كان الملك فيه بالجهة العامة كالمملوك للفقراء مثلا الذى يكون الطبيعى منهم مالكا لاخصوصية الافراد كما يظهر مما فرعوا على اعتبار الملك من نفى الزكوة عما كان الملك فيه بالجهة العامة و بالجملة **فلا تجب** الزكوة على المتهب **قبل تحقق الملكية كالموهوب قبل القبض** بناء على عدم حصول الملك قبله ، و اعتبار القبض فى حصوله ، بل يجب على الواهب مع تحقق سائر الشرائط لعدم الخروج عن ملكه ، و اما بناء على دخل القبض فى اللزوم دون الملكية فالظاهر عدم الوجوب على الواهب لعدم الملك ، و اما المتهب فيجب عليه اذا كان متمكنا من التصرف والا فلا يجب عليه ايضا ، هذا و لورجع الواهب قبل الحول سقطت الزكوة عن الواهب والمتهب معا قولا و احداكما عن المنتهى لعدم جريان الحول عليهما ، وان

كان بعد الحول و بعد امكان اداء المتهب وجبث الزكوة ويجب اخراج مقدارها عن الموهوب وهل يضمنه المثهب حينئذ ؟ (احتمالان) الاقوى العدم لجريان استحقاق الفقراء اياه مجرى الا تلاف الذى لاضمان معه وان كان بعد الحول وقبل امكان الاداء ففى سقوط الزكوة حينئذ عن المتهب (وجهان) المحكى عن صريح التذكرة وكشف الالتباس عدم الزكوة حيث قالا لورجع الواهب قبل امكان الاداء فلا زكوة على المتهب ولا على الواهب ، وعن المنتهى عدم التقييد بامكان الاداء ولعله اجود اذ لا يعتبر التمكن من الاداء فى الوجوب كما لا يخفى ، هذا كله فيما يعتبر فيه الحول . و اما مالا يعتبر فيه الحول كالغلات فيشترط فى وجوب زكوته على المتهب حصول القبض قبل تعلق الوجوب به مالم يرجع الواهب حتى بلغ وقت تعلق الزكوة عنده، و فى رجوعه قبل التعلق اوبعده و بعد التمكن من الاداء او قبله ما تقدم .

و كذا لا تجب فى المال **الموصى به قبل القبول** بناء على اعتبار القبول فى الوصية التملكية ، و عدم حصول الملكية فيها بمجرد موت الموصى . و اما بناء على عدم اعتباره فيها كما انه لا يعتبر فى الوصية العهدية قطعا فيجب الزكوة على الموصى له لوكان وقت التعلق بعد الموت فيما لا يعتبر فيه الحول، ويجرى الحول من حين الموت فيما يعتبر فيه الحول . **او قبل القبض** بناء على مذهب الشيخ (قده) من توقف استقرار الملك على القبض حتى لو رد قبل القبض و بعد القبول بطلت الوصية، **و كذا فى القرض لا تجب** الزكوة على المقترض **الا بعد القبض** فيجرى الحول عليه من حين القبض اذا كانت عين المال المقترض باقية عنده ، لامن حين العقد لان المال لا يملك بعقد القرض اجماعا بقسميه كما فى الجواهر، ولا من حين التصرف بعد القبض لعدم مدخلية التصرف بعده فى حصول الملك على المشهور المعروف ، بل فى الجواهر دعوى عدم معروفية الخلاف بيننا . و يدل على ذلك مضافا الى ما ذكر صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام فى رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض او على المقترض ؟ قال عليه السلام : لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض ، قال قلت فليس

علی المقرض زکوتها قال عليه السلام : لا یزکی المال من وجهین فی عام واحد و لیس علی الدافع شیئی لانه لیس فی یده شیئی انما المال فی یدالاخرفمن کان المال فی یده زکاه، قال قلت أفیزکی مال غیره من ماله فقال : انه ماله مادام فی یده ، و لیس ذلك المال لاحد غیره ، ثم قال عليه السلام یا زرارة اریت و ضیعة ذلك المال و ربحه لمن هو وعلی من ؛ قلت للمقترض قال : فله الفضل و علیه النقصان و له ان ینکح و یلبس منه و یاکل منه و لا ینبغی له ان یزکیه بل یزکیه فانه علیه .

الخامس تمام التمکن من التصرف فلا تجب فی المال الذی لا یتمکن المالك من التصرف فیه .

و فی المدارك نسبة القطع به الی الاصحاب ، و فی الحدائق نفی الخلاف فیه ، و عن الغنیة الاجماع علی اعتبار الملك و التصرف فیه ، و الظاهر ان یکون الاجماع علی اعتبار امکان التصرف بمعنی کون التمکن من التصرف هو معقد الاجماع فی کلمات هولاء الجماعة ، و حینئذ یتفرع علیه عدم الوجوب فی ما لا یتمکن المالك من التصرف فیه .

بان کان غائبا و لم یکن فی یده و لا فی ید وکیله .

و صارت غیبته موجبا لعدم التمکن من التصرف فی ماله، ویدل علیه موثق اسحاق بن عمار عن الکاظم علیه السلام فی الرجل یکون له الولد فیغیب بعض ولده فلا یدری این هو و مات الرجل کیف یصنع بمیراث الغائب من ابیه قال عليه السلام : یعزل حتی یجیئی قلت فعلی ماله زکوة قال عليه السلام : لاحتی یجیئی قلت فاذا جاء هو یزکیه فقال عليه السلام : لا حتی یحول الحول فی یده ، و موثقه الاخر عنه عليه السلام ایضا هذا اذاکان الاغتیاب موجبا لعدم التمکن من التصرف ، و لو تمکن منه مع غیبته اما بنفسه او بوکیله فالظاهر وجوب الزکوة علیه لاطلاق دلیل وجوبها السالم عن المعارض بعد دلالة النصوص علی اعتبار العجز من التصرف فی سقوطها عن الغائب ، و ان مجرد الغیبة لیس موجبا للسقوط

كما ان مجرد عدمها ايضا ليس موجبا للثبوت ، بل المدار على العجز سواء كان المالك غائبا او حاضرا ، خلافا لما يميل اليه محكى الكفاية حيث قال : استفادة عدم وجوب الزكوة فى مال الغائب مطلقا من الروايات غير بعيد فان قيل به لم يكن بعيدا (اقول) الانصاف ان ما مال اليه فى الكفاية ليس بكل البعيدكما يظهر بالتدبر فى موثق الاخير لاسحاق بن عمار فلاحظ و تأمل ، الا انه يدفعه ذيل موثق زرارة المصرح فيه بوجوب الزكوة فى مال الغائب مع القدرة عليه و فيه و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل ما مر به من السنين .

و لا فى المسروق .

كما هو فى معقد اجماع التذكرة و المنتهى ، و نفى الخلاف المحكى عن الخلاف .

والمغصوب الذى هو ايضا من معقد الاجماع ، و نفى الخلاف فى الكتب المتقدمة من غير فرق فيه فيما يعتبر فيه الحول كالانعام اولا يعتبر فيه كالغلات ، خلافا لما عن المدارك من الاشكال فى شموله لما لا يعتبر فيه الحول كالغلات ، قال (قده) لعدم وضوح ماخذه لدلالة الاخبار الواردة فى المقام فى المغصوب فيما يعتبر فيه الحول ، ولا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول فلو قيل بوجوب الزكوة فى الغلات متى تمكن المالك من التصرف فيه لم يكن بعيدا ، و يرده مضافاً الى اطلاق معاقد الاجماع و نفى الخلاف فى الكتب المتقدمة و هو كاف فى المطلوب اطلاق صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : لا صدقة فى الدين و لا على المال الغائب عنك حتى يقع فى يدك ، فان قوله عليه السلام : ولا على المال الغائب عنك باطلاقه يشمل الغلات ايضا .

ثم ان المعتبر فيما لاحول فيه هو التمكن من التصرف فيه من زمان التعلق الى زمان وجوب الاخراج فلو غصب او سرق فى زمان تعلق الزكوة فلا زكوة ، و لو عاد فى زمان وجوب الاخراج .

والمجحود فى النسختين عندى من العروة كلمة المحجور بالراء ، و الظاهر ان يكون المجحود بتقديم الجيم على الحاء من الجحد بمعنى الانكار كما فى الجواهر، فانه ذكره بعد المغصوب ، وكيف كان يصح الحكم فى كليهما اذ لا زكوة فى ما يكون محجورا من التصرف فيه كما لا زكوة فيما جحد عليه لانتفاء امكان التصرف كما لا يخفى .

و المدفون فى مكان منسى .

ففى خبر سدير الصيرفى قلت لابى جعفر عليه السلام ما تقول فى رجل كان له مال فانطلق به فدفنه فى موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذى ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث ثلاث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال : يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه و ان كان احتسبه .

ولا فى المرهون اذا لم يكن متمكنا من فكه اما لتاجيل الدين اوللعجز عن فكه او نحو ذلك على المشهور شهرة عظيمة ، بل فى الجواهر كادت تكون اجماعا ، خلافا لما عن المبسوط فاوجب الزكوة فى المال المرهون قال : لان حق المرتهن فى الذمة ، و لا يخفى ما فى استدلاله من الوهن ضرورة كون العين متعلقا لحق المرتهن تعلقا موجبا لمنعه عن تصرف الراهن فيها بما يشاء كما حقق فى محله ، و مع التمكن من فك الرهن ففى وجوب زكوته لصدق التمكن من التصرف فيه كما عن الدروس والبيان و المسالك و الروضة ، او عدمه لمنع صدق التمكن من التصرف بل انما الصادق هو التمكن من تحصيل صفة التمكن كما فى الجواهر (وجهان) اقواهما الاخير، وسيأتى توضيحه عند تعرض المصنف (قده) له ولواستعارعينا للرهن وتمكن المستعيرمن فكه لا تجب الزكوة على مالكه قطعا و لو قلنا بوجوبها على الراهن المتمكن من الفك اذا كان الرهن ملكا له كما وقع التصريح به عن جماعة ، **و لا** تجب ايضا .

فى الموقوف و لا فى المنذور التصدق به .

على ما ياتى الكلام فى التفصيل فيهما عند تعرض المصنف لتفصيلهما . والمدار فى التمكن على العرف ، و ذلك لوجود ما يرادف لفظ التمكن فى نصوص الباب بحيث يستفاد منها كون العبرة بمفهوم ذاك اللفظ او ما يرادفه و ان لم يكن لفظ التمكن بخصوصه موجود افيها ، و من البين ان كل موضوع ذى حكم اذا ترتب عليه حكم شرعى و لم تكن له حقيقة شرعية يكون بماله من المفهوم العرفى موضوعا للحكم لا المعنى اللغوى او العقلى او العرف الخاص ، وذلك لكون الخطابات الشرعية واردة على المتفاهم العرفى كنظائر المقام كالماء و نحوه ، فحينئذ فلا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدق التمكن عرفا كما لا عبرة بالنمكن من البعض مع صدق سلبه كذلك ، و لااشكال فى ان الفهم العرفى ربما يختلف و ينتهى الامر الى ان يشك العرف فى صدق التمكن بحيث يحصل منه الشك فى الصدق و لو كان المفهوم من اوضح المفاهم العرفية ، و عند ذلك .

يعمل بالحالة السابقة .

لو علم بها عملا بالاستصحاب المنقح للموضوع .

و مع عدم العلم بها .

ففى سقوط الزكوة لاصالة البرائة لاجل الشك فى شرط وجوبها الموجب للشك فيه لكون الشك فى الشرط مستلزما للشك فى المشروط ، او ثبوتها لاطلاق دليل وجوبها لرجوع الشك الى الشك فى اصل الاشتراط لا فى تحقق الشرط ، فالمرجع فيه اطلاق الدليل كما هو الاصل عند الشك فى كون الواجب مطلقا او مشروطا (وجهان) اقواهما الاول ، و لكن .

الاحوط الاخراج . السادس النصاب .

و هو ايضا من شرائط العامة الجارية فى تمام الاجناس الزكوية .

كما سيأتى تفصيله . مسألة ١ يستحب للولى الشرعى .

وهم الطبقات السنة على مراتبهم .

اخراج الزكوة فى غلات غير البالغ يتيما كان اولا ، ذكرا كان او انثى.

و عن جماعة كالشيخين و اتباعهما وجوبها فى غلاته و مواشيه لصحيح زرارة و محمدبن مسلم عن الباقر و الصادق عليهما السلام: ليس على مال اليتيم فى العين والمال الصامت شيئى ، فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة ، و هو ان كان اخص من المدعى لتعرضه لغلات اليتيم دون مطلق الطفل و دون مواشيه الا انه يثبت العموم فى مطلق الطفل بعدم القول بالفصل ، و فى المواشى باطلاق خطابات الوضع مع امكان التمسك بمفهوم حصر النفى عن العين ، والمال الصامت الدال على الثبوت فى المواشى . و الاقوى عدم الوجوب لاطلاق النصوص المتكاثرة الواردة فى نفى الزكوة عن مال اليتيم الشامل باطلاقها لغلاته ومواشيه، وخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام ليس على مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة و ليس على جميع غلاته من نخل او زرع زكوة ، و صحيح زرارة و ابن مسلم موهون باعراض المشهور من القدماء اذ الشهرة القدمائية انعقدت على عدم الوجوب و هى المدار على التوهين و التوثيق عند العمل و الاعراض كما حقق فى الاصول ، فلم يثبت حجيته بعد كون المدار فى الحجية على الخبر الموثوق الصدور كما ثبت فى محله ، و لو سلم حجيته فى نفسه لكونه صحيحاً بناء على كون العبرة فى الحجية على الخبر الصحيح و لو كان معرضا عنه فهو ساقط بالتعارض مع خبر ابى بصير المتقدم ، لموافقته مع جمهور العامة مع انه كما عرفت اخص من المدعى ، و اتمام المدعى

بعدم القول بالفصل ممنوع بعدم العبرة بعدم القول، بالفصل وانما المدار على القول بعدم الفصل و هو غير ثابت ، و منه يظهر التامل فى استحباب الزكوة فى غلاته ايضا بحمل الوجوب على الثبوت لعدم ثبوت كونه حقيقة فى الوجوب المصطلح ، و ارادة الندب منه و حمل النفى فى خبر ابى بصير على نفى الوجوب بقرينة الصحيح المذكور بعد الحمل المتقدم و ذلك لان ارادة الندب من الوجوب فى الصحيح متوقف على حجيته فى نفسه لكى يجمع بينه و بين خبر ابى بصير بالجمع المذكور ، و مع كونه معرضا عنه عند القدماء لا يكون حجة حتى ينتهى الى الجمع المذكور ، و لا يمكن اثبات الاستحباب فى المقام بدليل التسامح لفتوى جماعة من الاصحاب على الاستحباب ، و ذلك لمعارضته مع دليل حرمة التصرف فى مال الغير . و على ذلك فالاحوط عدم الاخراج من غلاته اصلا هذا فى غلاته .

و اما النقدين فلا يستحب فيها الزكوة فى ماله قطعا لعدم الدليل عليه مضافا الى نتى الزكوة عنهما فى الصحيح المذكور ، و مما ذكرناه ظهر الكلام فى .

استحباب اخراجها من مواشيه .

كما صرح به جماعة ممن ذهب الى استحبابه فى غلاته .

و ان الاشكال فيه اشد لعدم الدليل على استحبابه منه الا دعوى اجماع المركب على مساوات حكم مواشيه مع غلاته و هى ممنوعة جدا .

فالاحوط بل الاقوى .

الترك ، نعم اذا اتجر الولى بماله يستحب اخراج زكوته ايضا .

اعلم ان فى ثبوت الزكوة فى مال الصبى و المجنون اذا اتجر الولى به استحبابا او وجوبا او عدم ثبوتها رأسا اقوال ، فالمشهور كما صرح به الاكثر هو الاستحباب ،

و المحكى عن ظاهر مقنعة المفيد هو الوجوب ، الا ان شيخ الطائفة حمل كلامه فى التهذيب على الاستحباب محتجا بان المال لوكان للبالغ و اتجر به لما وجبت فيه الزكوة فالطفل اولى ، و عن ابن ادريس نفى الزكوة مطلقا لا وجوبا و لا استحبابا، و اليه يميل كلام صاحب المدارك (قده) . و استدل للمشهور اما نفى الوجوب فبالاصل ، وما يدل على عدم وجوب الزكوة فى مال التجارة الدال على نفيه فى مال اليتيم و المجنون ايضا من الاخبار ، و ذلك كخبر اسحاق قال قلت لابى ابراهيم الرجل يشترى الوصيفه يثبتها عنده لتزيد و هو يريد بيعها على ثمنها زكوة فال: لا حتى يبيعها، قلت فاذا باعها يزكى ثمنها قال : لا حتى يحول عليه الحول و هو فى يده ، و نحوه صحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السلام فى منازعة ابى ذر و عثمان فى ثبوت الزكوة فيما يتجر به و مخاصمتهما فى ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله ، و تصديق رسول الله لابى ذر فيما يقول من نفى الزكوة فيه ، و خبر ابن بكير و عبيد و جماعة من الاصحاب المروى عن الصادق عليه السلام المصرح فيه بنفى الزكوة عن المال المضطرب ، و اطلاق ما يدل على نفيها عن اليتيم كبعض الاخبار المتقدمة النافية للزكوة عن ماله ، و خبر مروان بن مسلم عن ابى الحسن عليه السلام عن ابيه قال عليه السلام كان ابى يخالف الناس فى مال اليتيم ليس عليه زكوة . و اما اثبات الاستحباب فبالاخبار الكثيرة الامرة بالزكوة فى مالهما اذا اتجر به بعد حملها على الاستحباب بقرينة الاخبار الناقية ، و استشكل على ذلك فى الحدائق بانه ليس طريق الجمع ضرورة ان الندب ايضا حكم شرعى يحتاج اثباته الى دلالة الدليل ، و لكن الاقوى ما عليه القوم و ذلك لما حقق فى الاصول من ان الامر لا يدل الاعلى نفس الطلب لا بمعنى انه يستعمل فى مفهوم الطب كما توهم بل بمعنى انه ينشاء به مصداقه و الطلب طلب فى الوجوب و الندب ، و القول بآكدية الطلب فى الوجوب عنه فى الندب شطط من الكلام ، نعم التاكد ثابت فى ملاكه لا فيه نفسه ، و لازم الطلب و طبعه هوعدم رضى الطالب بتركه، و اذا رضى بتركه يكون عليه التنبيه به ، فنفس الطلب بما هو طلب دال على عدم الرضا بالترك فهو من حيث هوطلب يقتضى

الوجوب الا ان يقرم دليل على عدمه ، فالوجوب لا يحتاج الى ازيد من الطلب بخلاف الندب فانه يحتاج الى ضم القرينة الدالة على الرضا بالترك بالطلب ، فالاخبار الامرة صريحة فى الطلب ، و انما يستفاد منها الوجوب لولا الاخبار النافية للوجوب و بعد ضم اخبار النافية اليها يستفاد من مجموعهما الطلب المنضم اليه قرينة الرضا بالترك و هو معنى الاستحباب . (فان قلت) ما ذكرته يتم لو ثبت حجية الاخبار الامرة بالزكرة وهى غير ثابتة لاحتمال التقية فيها كما يعضده خبر مروان بن مسلم المتقدم آنفا الدال على كون القول بثبوت الزكوة فى مال اليتيم مذهب الناس ، و قد صرح فى المعتبر بان الوجوب مذهب ابى حنيفة و الشافعى و احمد . (قلت) الحمل على التقية فى المقام انما هو لمكان المعارضة و الا فالاخبار المثبتة صالحة للحجية فى نفسها لو لا المعارضة ، و المعارضة ترتفع بما حققناه فى استفادة الندب من مجموع الطائفتين فلا موجب للحمل على التقية ، و مما ذكرناه يظهر وجه القول بالوجوب ايضا وهو الاخذ بالاخبار الامرة، و لا يخفى ما فيه من لزوم طرح الاخبار النافية . و اما وجه القول بعدم الثبوت راسا فهو الاصل بعد طرح هذه الاخبار اما من جهة كونها احادا كما عليه الحلى ، و اما من جهة معارضة ما يدل منها على الوجوب مع الاخبار النافية مع كون الطائفة الاولى موافقا مع العامة ، و عدم ما يدل على الاستحباب كما يميل اليه كلام الحدائق ، و قد عرفت الوهن فيه ، و بالجملة فالاقوى ما عليه المشهور من استحباب الزكوة فى مال تجارة التتيم و المجنون اذا اتجر به الولى و هنا فروع (الاول) .

لا يدخل الحمل فى غير البالغ فلا يستحب اخراج زكوة غلاته .

و فى الجواهر ثم ان ظاهر النص و الفتوى كون الطفل المولود ، فلا يدخل الحمل فى شيئى من الاحكام السابقة ، بل لعل قوله تعالى : اخرجكم طفلا ظاهر فى عدم صدقه على الحمل كما هو مقتضى العرف ايضا ، و اولى من ذلك لفظ اليتيم ، و دعوى التنقيح ممنوعة فالاصل حينئذ بحاله فما عن بعضهم من احتمال دخول الحمل

فى الحكم بل ربما مال اليه بعض الناس بل تردد فيه فى البيان ثم استقرب انه مراعى بالانفصال حيا واضح الفساد ، ثم حكى اجماع الاصحاب على انه لا زكوة فى ماله قبل الانفصال لا وجوبا و لا استحبابا (الثانى) .

المتولى لاخراج الزكوة هو الولى .

لانه هو الذى له ولاية التصرف فى مالها ، و ظهور بعض النصوص فى ذلك ففى ذيل صحيح يونس بن يعقوب قال الصادق عليه السلام : اذا اتجر به فزكه ، و فى خبر الحناط فى مال اليتيم يكون عندى فاتجر به قال عليه السلام اذا حركته فعليك زكوته، فليس للطفل حينئذ تصدى الاخراج بدون اذن الولى ولو قلنا بشرعية عباداته، ولا لغيره ذلك، و لكن عن المقدس الاردبيلى (قده) احتمال جواز الاخذ لاحاد عدول المؤمنين و المستحقين عند عدم حضور الولى ، وفى الجواهر لعل وجهه ان هذا الاستحباب ليس تكليفا محضا بل له جهة تعلق بالمال و لازم ذلك مباشرة الحاكم حينئذ للاخراج مع عدم حضور الولى ، و عن السيد المرتضى (قده) انه ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام ياخذ الصدقة من زرع الطفل و ضرعه ، و مقتضاه كون الاخراج وظيفة الامام ، و مع غيبته يتصديه الحاكم ، و بالجملة فما احتمله الاردبيلى (قده) مشكل جدا فلا محيص الا الى ما فى المتن من قوله .

و مع غيبته يتولاه الحاكم الشرعى ، و لو تعدد الاولياء .

كالاب و الجد .

جاز لكل منهم ذلك و من سبق نفذ عمله و لو تشاحوا فى الاخراج و عدمه .

قال فى كشف الغطاء يوزع عليهم ان امكن اليوزيع ، و الاقوى انه .

قدم من يريد الاخراج .

ان ليس للاخر منعه عنه .

و لو لم يؤد الولى الى ان بلغ المولى عليه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة اليه .

لما عرفت من ان استحباب اخراجه ليس تكليفا محضا متعلقا بالولى بل له جهة تعلق بالمال نظير تعلق الزكوة بالاعيان الزكوية فيكون المكلف بالاداء ندبا هو المالك بعد رفع حجره بالبلوغ او العقل . (الفرع الثالث) لا فرق فى استحباب زكوة مال الطفل مع التجارة بين النقدين وغيرهما لاطلاق ادلته، و ربما يدعى اختصاصه بالنقدين بدعوى انصراف دليله اليهما و هو ممنوع .

مسألة ٢ يستحب للولى الشرعى اخراج زكوة مال التجارة للمجنون دون غيره من النقدين كان او من غيرهما .

اما استحباب اخراج زكوة مال تجارته على الولى فللنص ، قال عبد الرحمن بن الحجاج قلت لابى عبدالله عليه السلام امرئة من اهلنا مختلطة أعليها زكوة ، فقال : ان كان عمل به فعليها الزكوة ، و ان كان لم يعمل به فلا ، و قال موسى بن بكير سالت ابا الحسن عليه السلام عن امرئة مصابة و لها مال فى يد اخيها هل عليه زكوة ؟ فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة ، هذا و اما عدم استحبابه فيما عدى ذلك فقد وقع فيه الخلاف ، فقيل بل فى الجواهر انه المشهور ان حكم المجنون حكم الصغير فيستحب فى كلما استحب فى مال الطفل من غلاته و مواشيه على القول باستحبابه فيهما ، قال فى الجواهر و لكن ان لم يكن اجماعا اشكل اثبات ذلك لعدم دليل معتدبه على هذه التسوية ، و قيل كما فى الشرائع و عن المحقق و الشهيد الثانيين و جماعة بانه لازكوة فى ماله للاصل و عدم الدليل على ثبوته ، قلت و ذلك هو الاقوى بل قد عرفت الاشكال فى مواشى الصغير بل فى غلاته ايضا فراجع ، هذا تمام الكلام فى الصغير و المجنون .

مسألة ٣ الاظهر وجوب الزكوة على المغمى عليه فى اثناء الحول و كذا السكران .

خلافا للمحكى عن التذكرة و النهاية فى المغمى عليه فقال فيهما ان حكم المغمى عليه حكم المجنون الا انه صرح فى التذكرة بوجوبها على الساهى و النائم و المغفل، و اعترض عليه فى المدارك بان فى الفرق بين النوم و الاغماء نظر الانه ان اريد عدم اهلية المغمى عليه التكليف فمسلم ، لكن النائم كذلك ، و ان اريد كون الاغماء مقتضيا لانقطاع الحول و سقوط الزكوة طولب بدليله فالمتجه مساوات الاغماء للنوم فى تحقق التكليف بعد زوالهما كما فى غيرهما من التكاليف ، و عدم انقطاع الحول بعروض ذلك فى الاثناء انتهى . (و الاقوى) ما افاده فى المدارك من وجوب الزكوة لعدم ما يدل على انقطاع الحول به فيكون اطلاق ادلة ثبوت الزكوة هو المحكم بخلاف المجنون ، حيث قد عرفت ورود المقيد لاطلاقها فلا محيص فيه عن التقييد ، و مما ذكرنا يظهر الكلام فى الساهى و النائم والغافل ايضا ، وان الاقوى فيها ايضا هو الوجوب ، و احتمل المحقق القمى (قده) فى غنائمه تفصيلا بين طرو النوم و النسيان فى ابتداء الحول و قال فيه بعدم عد حالتهما من الحول و بين طروهما فى الاثناء ، و قال بعدم انقطاعه به قال (قده) و تظهر الثمرة فيما لو انتقل اليه المال فى حال النوم او الغفلة فيعتبر تمام الحوم من حين يقظته و استشعاره لا من حين الانتقال اليه كما فى البالغ فانه يستانف الحول من حين البلوغ ، و لا يخفى ما فيه ضرورة عدم الدليل على اعتبار الخلو من النوم و الغفلة فى ابتداء الحول ، و لو كان المنشاء عنده هو تعلق التكليف به وقت الانتقال لعدم قابليته له ففيه انه يكفى صحة التعلق به بعده مع انه على تقدير اعتبار صحة التعلق فى الابتداء ينبغى اعتبارها فى الاثناء ايضا . فالتفكيك بين الابتداء و بين الاثناء لا وجه له اصلا .

مسألة ٤ كما لا تجب الزكوة على العبد لا تجب على سيده فيما ملكه على المختار من كونه مالكا .

اعلم ان فى ملك العبد و عدمه اقوال انحاها بعضهم الى سبعة و المعروف بينهم هو عدم الملك مطلقا ، و نسب الى الاكثر القول بالملك كذلك ، و قيل بانه يملك ملكا غير تام ، و قيل بانه يملك التصرف فى العين لا العين نفسه ، و قيل بملكه لما يملكه مولاه خاصة ، و قيل بملكه لفاضل الضريبة ، و قيل بملكه لارش الجناية ، و ربما قيل بملكه للثلاثة الاخيرة او الاثنين منها . و استدل للقول بالعدم مطلقا بالادلة الاجتهادية و الفقاهتية ، اما الادلة الاجتهادية فبالادلة الاربعة ، فمن الكتاب آيتان ، الاولى قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيئى ، بناء على ان يكون قوله تعالى لا يقدر على شيئى صفة موضحة لا قيدا احترازيا ، فكل عبد مملوك لا يقدر على شيئى ، و عموم الشيئى يدل على نفى القدرة على كل شيئى الذى منه نفى القدرة له على الملك الحاصل بواسطة الاسباب الاختيارية ، و بعدم القول بالفصل بين الملك الاختيارى و الملك القهرى يثبت المطلوب ، فالاستدلال بالاية يتوقف على امور . (الاول) كون قوله تعالى لا يقدر صفة موضحة لا قيدا احترازيا ، (الثانى) دلالة كلمة شيئى على العموم ، (الثالث) عدم الفصل بين نحوى الملك الاختيارى و القهرى ، اما اثبات الاول فبقرينة السياق و المقام و ان التقييد فى المقام موجب للغوية ذكر المملوكية اذ معه لا يبقى لها خصوصية بخلاف ما اذا جعل للايضاح حيث يفيد حينئذ ان شأن المملوك هو تلك الصفة ، و انه على جعله موضحة تكون صفة ذاتيا ناشيا عن اقتضاء الذات فانه يدل على ان طبع المملوك و ذاته من حيث كونه مملوكا يقتضى عدم القدرة و على جعله احترازيا يكون عرضيا مفارقا ، و لا شبهة ان الاقتضاء الذاتى ادخل فى ضرب المثل ، و اوفق بارادة البرهان على عدم القدرة ، و دلالة صحيح زرارة و موثق شعيب الواردان فى عدم جواز طلاق العبد و نكاحه معللا بالاية المباركة على ان المراد من الصفة فيها هو الكاشفية لا الاحتراز ، فان الاستدلال بالاية لا يتم بناء على كون التقيد احترازيا كما لا يخفى. و اما اثبات الثانى فبكون المفهوم من الشيئى هو العموم لغة و عرفا خصوصا بالنسبة الى الاعيان كما حقق فى تفسير الحديث المبارك كل شيئى لك حلال ، و قد قيل فى

المعقول بان مفهوم الشيئى من المفاهيم العامة مضافا الى انه نكرة واقعة فى سياق النفى فيفيد العموم من هذه الجهة ايضا ، و اما اثبات الثالث فبالاجماع المحكى عن مصابيح الطباطبائى على نفى التفصيل بين قسمى الملك ، هذا بالنسبة الى تلك الاية الكريمة . الاية الثانية قوله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم (الخ) و تقريب الاستدلال بها ان الاستفهام فيها انكارى دال على امتناع الشركة بين الاحرار و المماليك باى وجه اتفق ، فلوصح ملك العبد لامكن الشركة بينهما ببعض الوجوه و هو مناف مع امتناعها بكل وجه ، و المراد من الموصول فى قوله تعالى فيما رزقناكم جنس الاموال لا خصوص ما رزقه الاحرار من الاعيان ، و ذلك لدلالة الاية على رفعة شأن الاحرار و صفة المماليك ، و هى لا تتم الا مع ارادة الجنس فى الموصول ، اذ لو اريد به خصوص ما بيد الاحرار لم يكن حكما مختصا بهم لعدم شركة الاحرار مع العبيد فيما رزق العبيد ايضا بناء على صحة ملكهم كما لا يخفى . فمن السنة طوائف (منها) ما تدل على ان العبد اذا بيع كان ما فى يده قبل البيع ملكا لسيده الا ان يدخل فى المبيع، او يشترطه المشترى و هى كثيرة ، و هذا لا يتم الا على القول بعدم الملك اذ لو كان العبد مالكا لا ستمر ملكه فى يده بعد البيع و لم يكن شيئى من ذلك للبايع و لا للمشترى و لم يكن للسيد بيع ما فى يده معه لعدم مالكيته له . و (منها) ما تدل على ان العبد اذا اعتق كان ما فى يده لمولاه ، الا اذا اقره فى يده و هى ايضا كثيرة ، و لا يتم الا على القول بعدم الملك ضرورة انه مع القول به لا وجه لكون ما ملكه لمولاه بعد عتقه ، و لم يحتج الى تقرير المولى فى يده . و (منها) ما تدل على ان العبد اذا مات يكون ما تركه لمولاه ، و هذا ايضا لا يتم الا على القول بعدم الملك اذ لو صح ملكه وجب ان يكون المال ميراثا للمولى حيث لا معنى للارث الا انتقال مال عن شخص الى اخر بالموت . و (منها) ما تدل على عدم نفوذ الوصية له معللا بانه عبد مملوك، ففى الصحيح فى مكاتب كانت تحته امرئة حرة فاوصت له عند موتها بوصية فقال اهل الميراث لا تنجز وصيتها انه مكاتب لم يعتق و لم يرث ، فقضى عليه السلام انه يرث بحساب ما اعتق منه

و يجوز له الوصية بحساب ما اعتق منه ، و قضى فى مكاتب اوصى له بوصية و قد قضى نصف ما عليه فاجاز نصف الوصية . و (منها) ما تدل على نفى الموارثة بالرقية ، و ان الرق مانع عن التوارث حيث انها ايضا تدل على نفى الملك حيث انه لوصح ملكه لادخل المال فى ملكه بالاسباب الموجبة للدخول . و (منها) ما تدل على ان المولى لو اوصى له بثلث ماله يعتق من العبد بحسابه ، حيث انه ايضا شاهد على عدم ملكه و الا فلا مانع على الملك من اعطاء ما اوصى له اياه من غير عتقه . و (منها) النصوص المصرحة بنفى الملك عنه و هى ايضا كثيرة كصحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام انه قال فى المملوك ما دام عبدا فانه و ماله لاهله لا يجوز له تحرير و لا كثير عطاء و لا وصية الا ان يشاء سيده ، و صحيح محمد بن مسلم قال سألت الصادق عليه السلام عن رجل ينكح امته من رجل أيفرق بينهما اذا شاء ؟ ان كان مملوكه فليفرق بينهما اذا شاء ان الله يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شيئ فليس للعبد شيئى من الامر ، و صحيح ابن سنان قال قلت للصادق عليه السلام مملوك فى يده مال عليه زكوة قال عليه السلام : لا قلت و لا على سيده قال عليه السلام لا لانه لم يصل اليه و ليس هو للمملوك ، و من الاجماع ما حكى بلفظه عن زكوة الخلاف و نهج الحق و بعبائر مختلفة يفيده كمذهب الامامية و مذهب اصحابنا و كلمة و عندنا من نقلة متعددين كما فى الجواهر مضافاً الى التتبع فى المقامات المختلفة فى الفقه المسلمة بين الجميع مما يوجب القطع بمفروغية الحكم عندهم كعدم وجوب الزكوة و الخمس و الحج و الكفارات و نفقة القريب و من فى يده من العبيد عليه ، و عدم استحباب الزكوة عليه مع ثبوته فى مال الطفل ، و كمنعه من التصرفات و ان لم يكن مولاه قابلا للولاية ، و كعدم ابقاء ما فى يده له عند بيعه او عتقه ، و عدم ضمانه لما يتلفه الا بعد عتقه ، و عدم استحقاقه للارث و انتقال ماله بموته الى مولاه ، و عدم جواز الوصية له و الوقف عليه ، و جواز تصرف المولى فى ماله بانواع التصرفات حتى التملك ، و تملك المولى ما كان من فوائد البدن كالحمل و اللبن و عوض البضع و صرف الوصية له من المالك الى عتقه ، فان هذه الفروع من المسلمات ، و هى المؤيدة للتسالم على

عدم الملك . و من العقل وجوه (الاول) ان مالكية العبد لما فى يده فرع مالكيته لنفسه ، و اذا لم يكن مالكا لنفسه فلا يكون مالكا لغيره . (الثانى) ان ما يكتسبه العبد من فوائد ملك المولى فيكون له تبعا ، فلوكان معه ملكا للعبد ايضا لزم توارد المالكين على ملك واحد و هو غير معقول . (الثالث) ان نفسه و بدنه و صفاته التى من جملتها سلطانه على مملوكه مملوك للمولى فسلطان السلطان غالب عليه . (الرابع) ان الحكم بصحة ملكه مستلزم للحكم بجواز تملك كل من العبدين صاحبه فى بعض الصور كما اذا كان العبد مالكا لعبد ، فملك المولى العبد المالك عبده الى مملوكه فيصير المملوك مالكا لمالكه و المالك مملوكا لمملوكه ، هذا تمام الكلام فى تقرير الادلة الاجتهادية، و اما الدليل الفقاهتى فباستصحاب عدم تملك العبد عند الشك فيه فيما اذا كان الشك فى حصوله باسبابه الاختيارية كالبيع و نحوه او القهرية و هو كثير ، و ان كان يتفق كون الاصل على خلافه كما اذا صار العبد عبدا بالاسترقاق فيشك فى بقاء ملكه لما فى يده اذا لم يتملكه المسلم فالاصل حينئذ بقاء تملكه . و استدل للقول الثانى و هو القول بانه يملك مطلقا لكن مع الحجر عليه بسبب الرق حتى يأذن له المولى ، و قد نسب ذاك القول الى الاكثر بوجوه (الاول) اطلاق مادل من الكتاب و السنة على حصول الملك بتحقق اسبابه الشامل للحر و العبد ، لا يقال انه منصرف الى الحر و ذلك بسبب معلومية حجر العبد عن التصرف ، فانه يقال الانصراف ممنوع او انه بدوى غير مضر بالتمسك بالاطلاق ، و معلومية حجر العبد لا يصير منشاء للانصراف ، ولو سلم فهو ناش عن انس الذهن بتلك المعلومية، و الانصراف المانع عن الاخذ بالاطلاق يجب ان يكون من جهة تفاوت مصاديق مفهوم اللفظ فى صدقه عليها بالتشكيك لا بواسطة انس الذهن الى بعض افراده باسباب خارجة كانصراف الماء عن ماء الزاج و الكبريت بواسطة غلبة الوجود فى غيرهما كما بين فى محله ، وما ذكرنا ظاهر فى جميع اسباب الملك ، ولكنه فى نحو الحيازات للمباحات اظهر ، ضرورة ان دعوى عدم حصول الملك بحيازته اصلا او حصوله للمولى بحيازة العبد و لو وقعت بغير اذن المولى بعيد جدا ، او دعوى كون حصوله للمولى بحيازة العبد انما هو لمكان كونه نماء الملك له فيتبعه فيه ممنوعة، ضرورة

كونه نماء الملك فرع تملك العبد اياه بالحيازة لكى يصير نماء له ، و مع عدم ملكه لا يكون نمائه حتى يتبعه فيه مع ان التبعية على تقدير حصول الملك للعبد اول الكلام. (الثانى) ظاهر قوله تعالى : فانكحوا الايامى منكم و الصالحين من عبادكم و امائكم (الخ) و تقريب الاستدلال به ان الظاهر فى الضمير من قوله تعالى : ان يكونوا فقراء هو الارجاع الى جميع ما تقدم من الايامى و العباد و الاماء كما هو الظاهر من تعقيب الضمير الى جمل متعددة لو لم يكن قرينة فى البين على ارجاعه الى البعض ، فيدل على ترتب الجزاء اعنى حصول الغنى لكل واحد من المذكورين ، و حصوله للعبد دال على صحة تملكه اذ لاغناء بمال مملوك للغير . لا يقال المراد من الغناء سعة العيش و لو بالاباحة و هو تحصل بمال الغير ، فانه يقال ظاهر اسناد الغناء الى المذكورين و وحدة السياق هو كون الغناء بمعناه المتعارف اعنى السعة فى المال لا فى العيش ولو باباحة التصرف فى مال الغير ، فعلى فرض تسليم ظهور ارجاع الضمير الى الجميع لا محيص عما ذكر ، الا انه يمكن منع ذاك الظهور بدعوى قيام القرينة على ارجاعه الى الايامى ، فان الظاهر من الاية هو كون المانع عن التزويج هو الفقر حيث قال تعالى: ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ، و من المعلوم انه غير مانع عنه فى العبيد لثبوت المهر و النفقة على المولى ، كما ان غناهم على تقدير القول بالملك لا يكون مقتضيا له لتحقق حجر العبد المانع عن التصرف و ان حصل الملك . (الثالث) الاخبار الدالة على قابليته للتملك او حصول الملك له و هى على طوائف . (منها) ما تدل على نفى الربا بين العبد و السيد ، حيث انها ظاهرة فى ثبوت الملك له ، نظير ما يدل على نفيه بين الوالد و الولد ، و بين الزوج و زوجته . و (منها) ما وقع فيه التعبير باضافة المال الى العبد فى النصوص الكثيرة المتفرقة فى ابواب الفقه الظاهر فى التمليك كما هو الاصل فى اللام ، و دعوى كونه مجازا فى ادنى الملابسة ممنوعة بعدم القرينة عليه خصوصا فى مثل هذه الكثرة التى لا يناسبه التجرد عن القرينة . و (منها) ما تدل على حصول الملك له كصحيح ابى جرير قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل قال لمملوك له: انت حر ولى مالك قال : لا يبدء بالحرية قبل المال يقول لى مالك و انت حر برضاء

المملوك ، و صحيح فضيل بن يسار قال لى عبد مسلم عارف اعتقه رجل فدخل به على ابى عبدالله عليه السلام فقال له من هذا السندى فقال: رجل عارف و اعتقه فلان فقال ابوعبدالله عليه السلام : ليت انى كنت اعتقته ، فقال السندى لابى عبدالله عليه السلام انى قلت لمولاى بعنى بسبع ماة درهم وانا اعطيتك ثلاثماة درهم، فقال له ابوعبدالله عليه السلام · ان كان يوم اشترطت لك مال فعليك ان تعطيه ، و ان لم يكن لك يومئذ مال فليس عليك شيئى ، هذا تمام الكلام فيما استدل به للقول بالملك . و لا يخفى ان القول به هو الاقوى لانه الموافق لما يقتضيه الجمع بين دليل القولين ، و ضعف اكثر ما استدل به للقول بعدم الملك ، اما التمسك بالكتاب فيرد على التمسك بالاية الاولى بان الظاهر من الصفة هو الاحتراز كما هو الاصل فيه ، و ما استظهر به للخروج عما هو الظاهر ، و جعله كاشفا من دلالة السياق ، و لغوية ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية ممنوع ، اما الاول فيتوقفه على البلوغ على مرتبة موجبة لصرف اللفظ عن ظهوره ، فى التقييد ، وانعقاد ظهور اخر ناش عن دلالة السياق فى الكاشفية و هو ممنوع . و اما الثانى فبمنع لغوية ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية فان الغرض من التمثيل هو ايراد الكلية على المولى المتوقف على الامرين المملوكية ، و عدم القدرة على شيئى و هو لا يحصل بالامر الاخير فقط كما لا يخفى على من تدبر فى الاية المباركة بتمامها، واما اولوية التمثيل بالصفة الذاتية عن التمثيل بالامر العرضى فهى استحسان لا وقع بها مالم تبلغ الى درجة الظهور كما حقق فى الاصول عند البحث عن تعارض الاحوال، و يرد على التمسك بالاية الثانية بان الظاهر منها نفى شركة العبيد مع الموالى فيما للمولى من الاموال لا نفسها مع الاحرار مطلقا، و هذا ظاهر بالتأمل فى قوله تعالى مما ملكت ايمانكم ، و قوله فيما رزقناكم كما لا يخفى ، و يرد على التمسك بالطائفة الاولى من الاخبار بان الحكم بكون ما فى يد العبد بعد بيعه للمولى الا ان يشترطه المشترى كما يجامع مع القول بعدم الملك يجتمع مع القول بالملك ايضا ، و ذلك بانتقاله عن العبد الى مولاه عند البيع ، وهذا و ان لم يخلو عن غرابة الا انه ليس بمثابة موجبة لرفع اليد عن اطلاق الكتاب و السنة الدال على

حصول الملك باسبابه الشامل للاحرار والعبيد ، ومادل بظاهره على ملك العبد ، ومرجع ما ذكرناه الى اشتراط بقاء ملك العبد على بقائه على ملك مولاه ، فبانتقاله عنه ينتقل ماله عنه و تغير الحكم بالانتقال غير عزيز نظير انتقال امر نكاح العبد الى مشتريه اذا بيع او الى زوجته اذا اعتقت ، و يؤيد او يدل على ما ذكرنا ظاهر اسناد المال الى العبد فى خبر محمد بن مسلم قال سألت احدهما عن رجل باع مملوكا فوجد له مال فقال عليه السلام المال للبايع انما باع نفسه الا ان يكون شرط عليه ان ما كان له من متاع فهو له ، و خبر يحيى وابى العلاء عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام ان عليا عليه السلام قال من باع عبدا وكان للعبد مال فالمال للبايع الا ان يشترطه المبتاع امر رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك ، و ظهورهما خصوصا الاخير فى كون المال للعبد و انه ببيعه ينتقل منه الى المولى الا ان يشترطه المشترى غير قابل للانكار ، ويمكن ان يقال بانتقاله عن العبد الى المولى عند بيعه ولو مع اشتراطه للمشترى الا انه حينئذ ينتقل من المولى البايع الى المشترى على سلوك طريق الاعوجاجى نظير اعتق عبدك عنى ، و هذا امس بقضية الاشتراط بخلاف ما اذا قلنا بالانتقال عن العبد الى المشترى فى صورة الاشتراط ، و مما ذكرنا كله يظهر الجواب عن الطائفة الثانية و الثالثة ايضا حيث ان ملك المولى لما فى يد العبد بعد عتقه و موته كما يجامع مع القول بعدم ملك العبد و كون ما فى يده ملكا للمولى من اول الامر يجامع مع القول بملكه ايضا ، و انتقال ماله الى مولاه عند عتقه او موته و كون انتقاله اليه بموته ارثا غير مضر اذ لامشاحة فى تسميته ارثا بعد قيام الدليل عليه ، ويرد على التمسك بالطائفة الرابعة بان عدم نفوذ الوصية له معللا بانه مملوك لا ينافى مع حصول الملك له باسبابه التى لم يرد عليها نهى غاية الامر عدم حصول الملك له بالوصية ، و التعليل بالمملوكية كما يلائم مع نفى الملك عنه مطلقا يلائم مع نفى الملك الخاص عنه و هو الحاصل بالوصية فلا ظهور فيه فى نفى الاعم . و يرد على الطائفة الخامسة بان نفى التوارث لا يدل على عدم الملك ، بل الانصاف انه على اثبات امكان الملك ادل حيث انه مع عدم الملك لا موضوع للارث عن العبد . و على الطائفة السادسة بان عتق العبد

بحساب ما قضى له المولى حكم تعبدى ثبت بالدليل لا انه متوقف على عدم الملك حتى يستدل به عليه ، بقى الكلام فى النصوص المصرحة بنفى الملك عنه مع قوتها فى الدلالة الا انها معارضة مع ما يدل على امكان حصول الملك له ، فلابد من الجمع بينهما ، و طريق الجمع وجوه اقواها حمل النصوص الدالة على نفى الملك على نفيه على نحو الاستقلال بحيث يكون العبد مسلطا نحو تسلط الملاك على املاكهم يتصرف فيها كيف شاء و متى شاء ، بل هو مالك ملكا محجورا عليه يجوز الانتزاع منه متى اراد المولى ، و لا يخفى ان ركن الملك هو ترتب هذين اللازمين اعنى اطلاق السلطنة ، وعدم جواز الانتزاع عنه حتى ربما نسب الى بعض منكرى استقلال الاحكام الوضعية فى الجعل بان معنى الملكية ليس الا جواز تصرف المالك و عدم احتياجه فى التصرف الى اذن غيره ، و عدم جواز تصرف غيره الا باذنه ، و مع انتفاء هذين الامرين كانه لا ملك له ، و حمل النصوص الدالة على الملك على ثبوته مع حجر العبد فى التصرف فيه و جواز الانتزاع عنه ، و هذا جمع عرفى يلائمه كلتا الطائفتين فلا محيص عنه كما لا يخفى ، و اما الاجماع على عدم الملك فموهون بذهاب كثير الى الملك مع نقل ذهاب الاكثر اليه كما تقدم ، و اما حكم العقل باستحالة ملكه بالوجوه المتقدمة ففيه ان تلك الوجوه كلها مخدوشة ، و ذلك لان الملكية كما حقق فى موضعه امر اعتبارى كانها فى عالم الاعتبار خيط ممدود بين المالك والمملوك فلا موطن لها الا موطن الاعتبار ، و يكون تحققا بعين اعتبار ها فى موطن اعتبارها ممن بيده الاعتبار ، و لا اشكال فى صحة اعتبار الملكية بين العبد و بين ما بيده بعين صحة اعتبارها بين الحر و بين ما بيده ، و به يندفع الوجوه المذكورة فى استحالة ملاكه عقلا ، و بما ذكرنا يظهر وجه القول الثالث و هو القول بملك العبد مالكا غير نام لواراد القائل بغير التام ما ذكرناه من كونه محجورا عليه و يجوز الانتزاع عنه ، فمرجع القول الثالث الى الثانى فى الحقيقة كما ان مرجع القول الرابع اعنى القول بانه يملك التصرف لا العين نفسه الى القول الاول اعنى عدم الملك مطلقا بناء على ان يكون المراد من ملك التصرف لما فى يده اباحته و الا فلا يرجع

الى محصل . و استدل للقول الخامس و هو القول بملكه لما يملكه المولى خاصة اما على ملكه بما يملكه المولى فبموثق اسحاق بن عمار قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ما تقول فى رجل يهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر ، فيقول حللنى من ضربى اياك، و من كل ما كان منى اليك ، و مما اختفتك و ارهبتك ، و يحلله و يجعله فى حل رغبة فيما اعطاه ، ثم ان المولى بعد ان اصاب الدراهم التى اعطاه فى موضع وضعها فيه العبد فاخذ ها المولى أحلال هى له ؟ فقال عليه السلام : لا تحل له لانه افتدى به نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة ، قال قلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال عليها الحول قال عليه السلام : لا الا ان يعمل له فيها و لا يعطى من الزكوة شيئاً انتهى، و اما على عدم ملكه لما سواه فبما تقدم فى وجه القول الاول، ولا يخفى ان ما استدل به لملك ما ملكه المولى قوى جداً ، و اورد على نفيه لملك ما سواء ما اورد على الوجه الاول . و استدل للقول السادس و هو القول لملكه بفاضل الضريبة خاصة بصحيح عمر بن يزيد قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل اراد ان يعتق مملوكا له و قد كان مولاه ياخذ ضريبة ضربها عليه فى كل سنة و رضى بذلك المولى فاصاب المملوك فى تجارته مالا سوى ما كان يأخذ مولاه من الضريبة و اذا ادى الى سيده ما فرض عليه مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة فهو للمملوك قال عليه السلام أليس قد فرض الله تعالى على العباد فرائض فاذا ادوها اليه لم يسئلهم عما سواها، قلت للمملوك ان يتصدق مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة التى كان يؤديها الى سيده قال : نعم و اجر ذلك له (الحديث) . و يرد على نفيه لما سوى فاضل الضريبة ما تقدم فى رد القول الاول ، و اما استدلاله لملك فاضل الضريبة بالصحيح المذكور فحسن الا انه يبقى وجه الجمع بين هذا الصحيح بكون ما بيده ملك له بعد عتقه و بين ما تقدم من الاخبار و الاجماع على انتقال مال العبد بعتقه الى مولاه ، و يمكن الجمع بينهما بكون جعل الضريبة اذنا من المولى فى التصرف فى فاضلها فيكون الحكم بكون الفاضل له لمكان رضى المولى به بل لا معنى لجعل الضريبة الا جعل الفاضل للعبد فهو تمليك للفاضل اياه و بقاء له بعد عتقه يكون

بابقاء المولى له اياه ، فيكون فى حكم الهبة الجديدة فتامل . حجة القول السابع وهو القول بملكه لارش الجناية بان المولى انما يملك خدمته و الانتفاع به ، و اما النفس فنفسه و اما البدن فبدنه و ارشهما له و لم تتعلق التكاليف بهما ، و فيه ما لا يخفى من الوهن ، و من حجج الاقوال الثلاثة الاخيرة يظهر وجه القول بالمركب من الاقوال الثلاثة الاخيرة كما لا يخفى، وقد اتضح من جميع ما ذكرناه ان اقوى الاقوال هو القول بملك العبد ملكا محجورا عليه لا يصح له التصرف فيه الا باذن مولاه ، و يصح للمولى انتزاعه عنه كيف شاء ، و اما الثمرة بين القول بالملك و عدمه فبوجوه (الاول) لوكان فى يد العبد الكافر عبد مسلم ومولاه مسلم بيع على القول بملك العبد ، او يتملكه المولى بناء على ان له الانتزاع بالمعنى الشامل للملك ، و لا يجب بيعه على القول بعدم الملك و هذا ظاهر ، و لو كان فى يد العبد المسلم عبد مسلم و مولاه كافر فعن شرح القواعد لفقيه عصره انه يباع على جميع الاقوال ، اما على القول بعدم الملك فواضح ، و اما على الملك فلانه حينئذ تحت سلطان المولى و ان لم يكن ملكا له ، و لا يخفى انه الملاك فى وجوب بيع عبد المسلم الذى مملوك للكافر . (الثانى) لو وطئى العبد جاريته يحد على كل واحد من القولين ، لكن حد الزنا على القول بعدم الملك، و حد التعزير على القول بالملك . (الثالث) لا يجوز للمولى و طى من تحت يد عبده من دون اذنه على القول بالملك الا ان يقصد الملك فيطاء فى ملك منه ، وفى جعل الوطى نفسه تملكا نظير الوطى فى العدة اذا وقع عن قصد حيث انه رجوع و لولم يقصد به الرجوع اشكال، نفى عنه البعد كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد ، و قال فى الجواهر و فيه بحيث ، والاقوى ان الوطى نفسه ليس تملكا لانه لايكون مصدا قاله وفردا فعليا منه بحيث يحمل عليه عنوان التملك بالحمل الصناعى . و اعلم انه اذا تصرف ذوالخيار فيما انتقل عنه بالعقد الخيارى تصرفا مملوكا عليه بكونه فسخا لذاك العقد مثل ما اذا باع ما انتقل عنه ففيما يتحقق به الفسخ احتمالات (الاول) ان يكون الفسخ بارادة التصرف التى هى متقدمة على التصرف و علة له ، فارادة البيع من ذى الخيار مثلا فسخ موجب لانتقال

المبيع اليه ، و بالبيع ينتقل منه الى الاخر ، و هذا هو مختار المحقق الثانى و عليه الشيخ الاكبر فى مبحث المعاطات . (الثانى) ان يكون الشروع باول البيع مثل التكلم بكلمة الباء من بعت مثلا فسخاً و تمامه بيعا ، و لازم ذلك وقوع اول البيع فى ملك الغير و هذا مختار جماعة ، و قد اورد عليهم المحقق الثانى بلوم كون اول الوطى فيما لو تصرف به زناء ، و لمكان الفرار عن لزومه التزم بالاحتمال الاول . (الثالث) ان يكون الفسخ حاصلا بنفس التصرف فالبيع المصدرى الصادر عن ذى الخيار يترتب عليه الفسخ ، و يترتب على فسخه انتقال المبيع الى المشترى الثانى اعنى المبيع بالمعنى الاسم المصدرى ، فالانشاء واحد و المنشاء امران طوليان احد هما الفسخ و الاخر البيع . (الرابع) ان يكون الفسخ و البيع كلاهما مترتبا على تصرفه البيعى فى رتبة واحدة ففعله الخارجى فسخ و بيع معاه ، و على هذين الاحتمالين لا يرد الاشكال الوارد على الاحتمال الثانى كما لا يخفى . اذا عرفت ذلك فتقول لو كان الوطى فى المقام تملكا بمعنى كونه مصداقا للتملك لا بد من تصحيحه باحدى الوجوه ، اما الاول بجعل ارادة الوطى تملكا حتى يقع الوطى فى ملكه، او بجعله مصداقا لعنوان التملك والوطى طوليا على الاحتمال الثالث ، او عرضيا على الاحتمال الاخير ، و الاقوى هو الاحتمال الاول، فارادة الوطى تملك ، و الوطئى واقع فى ملكه الحاصل بارادة الوطى ، و منه يتضح فساد جعله تملكا حيث ان ارادة الوطى لا يكون مصداقا للتملك كما لا يخفى. (الرابع) لا يصح للمولى نكاح جارية عبده لنفسه بناء على عدم ملك العبد لان البضع لا تحل بسببين ، و يصح بناء على ملك العبد ، و هذا ظاهر . (الخامس) لو وهب كل من السيدين عبد لعبد الاخر فلا يخلو عن صور - الاولى - ان يعلم بتقدم تاريخ احدى الهبتين على الاخرى ، و لا اشكال فى هذه الصورة ، و يصح الهبة المتقدمة دون المتاخرة بناء على ملك العبد ، و كلتا الهبتين بناء على عدم ملكه . - الثانية - ان يعلم بتقارن تاريخهما ، والحكم فيها هو بطلانهما بناء على ملك العبد للزوم كون كل منهما سيدا وعبدا وصحتهما معا بناء على عدم ملكه . - الثالثة - ان يجهل تاريخهما معا و الحكم فيها كالصورة

الثانية ، لاصالة عدم تقدم كل منهما عن الاخر فيتعارض الاصلان ، او لا يجريان اصلا لعدم اتصال زمان الشك باليقين على خلاف التحقق فى مجهولى التاريخ ، وكيف ماكان فلا سبيل لاحراز تقدم احديهما على الاخر ، فيكون الحكم كما لو علم التقارن و ان لم يكن التقارن محرزا ايضا ـ الرابعة ـ ان يعلم تاريخ احديهما ويشك فى تاريخ الاخرى، و هل يمكن احراز تاخرها عما علم تاريخه باجراء اصالة عدم تقدمها على الاخرى ام لا (احتمالان) اقويهما العدم لا بتنائه على الاصل المثبت ، فالحكم فى هذه الصورة ايضا هو البطلان كسابقتها لعدم احراز المتقدم منهما كما لا يخفى . (السادس) يجب الزكوة على المولى اذا كان متمكنا من التصرف عرفا بناء على عدم الملك ، و لا يجب عليه بناء على الملك كما ذكره المصنف (قده) بقوله .

و اما على القول بعدم ملكه فيجب عليه مع التمكن العرفى من التصرف فيه .

و قد تقدم سابقا صحيحة عبدالله بن سنان المصرحة فيها نفى الزكوة عن السيد معللا بانه لم يصل اليه الظاهر فى التعليل لنفيها عنه بعدم تمكنه من التصرف فراجع .

مسألة ٥ لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق من صدق الاسم و عدمه .

اعلم ان فى هذه المسألة صورا ينبغى التعرض لها (الاولى) لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق فالاقوى عدم وجوب الزكوة ، لان اصالة عدم مجيئى وقت التعلق و ان كانت جارية الا انه لا يثبت بها تحقق وقت التعلق حين البلوغ ، و بعبارة اخرى حكم وجوب الزكوة انما يثبت اذا كان وقت التعلق بعد البلوغ ، و باستصحاب عدم تحقق وقت التعلق الى حين البلوغ لا يثبت تاخره عن البلوع ، فما هو مجرى الاصل اعنى عدم مجيئى وقت التعلق لا يترتب عليه الاثر ، و ما هو المؤثر اعنى التعلق حين البلوغ لا مجرى للاصل فيه لعدم الحالة السابقة له ، و اثبات اثر البلوغ حال التعلق باستصحاب

عدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ متوقف على الاصل المثبت ، حيث ان البلوغ حين التعلق ليس اثراً شرعيا لعدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ كما لا يخفى . (الثانية) لو علم تاريخ البلوغ و علم بمجيئى وقت التعلق ايضا لكن مع الشك فى تقدمه على تاريخ البلوغ او تاخره عنه ، فان كان متقدما لا يجب الزكوة فانه لا يكون التعلق حال البلوغ ، و ان كان متاخرا تجب الزكوة فيكون المقام من صغريات الحادثين اللذين يكون تاريخ احدهما معلوما و الاخر مجهولا ، و الحكم فيهما صحة جريان الاستصحاب فى المجهول منهما اذا كان الاثر مترتبا على نفس عدمه فى حال الاخر ، و لا مجرى له اذا كان الاثر مترتبا على اتصاف الاخر بكونه فى حال عدمه ، و الاقوى فى المقام هو عدم الجريان لكون الاثر كما عرفت مترتبا على كون وقت التعلق حين البلوغ ، و باصالة تاخر وقته عن البلوغ لا يثبت اتصاف وقت التعلق بكونه حين البلوغ الاعلى القول بالاصل المثبت . (الثالثة) لو شك حين التعلق فى البلوغ فلا تجب الزكوة لاصالة عدم البلوغ حين التعلق و هذا واضح . (الرابعة) لو علم تاريخ التعلق و شك فى تاريخ البلوغ ، و الحكم فيها كالصورة الثالثة حيث انه يجرى اصالة تاخر البلوغ عن التعلق النافية لوجوب الزكوة . (الخامسة) ما اذا كان كلاهما مجهولى التاريخ ، و الحكم فيها ايضا هو العدم ، لعدم اجراء الاصل فيهما اما لمكان المعارضة او لعدم جريانه فى نفسه لعدم اتصال زمان الشك باليقين فيرجع حينئذ الى اصالة البرائة ، هذا اذا كان الشك فى البلوغ و التعلق ، و اما لو شك فى العقل فلا يخلو ايضا عن اقسام « الاول » ان يكون مسبوقا بالجنون ، وكان الشك فى حدوث العقل قبل التعلق او بعده، فاما يكون الشك فى مجيئى وقت التعلق حين العقل ، او علم بهما مع العلم بتاريخ حدوث العقل و الشك فى تاريخ التعلق ، او يكون الشك حين التعلق فى العقل او علم بهما مع العلم بتاريخ التعلق و الشك فى تاريخ حدوث العقل ، او يكونا معا مجهولى التاريخ فيجرى فى هذا القسم جميع الصور المتقدمة ، و قد عرفت حكمها . « الثانى» ان يكون مسبوقا بالعقل و هو ايضا لا يجلو عن صور - الاولى - ما اذا علم زمان التعلق

و شك فى تقدم زمان حدوث الجنون و تاخره للجهل به ، و الحكم فيها هو وجوب الزكوة لاصالة تاخر حدوث الجنون ـ الثانية ـ ما اذا علم زمان حدوث الجنون و شك فى تقدم زمان التعلق عليه ، او تاخره عنه للجهل به ، و الحكم فيها عدم الوجوب لاصالة تاخر زمان التعلق . ـ الثالثة ـ ما لوجهل التاريخان والحكم فيها ايضا هوالعدم، لعدم احراز كون التعلق فى حال العقل اما لتعارض الاصلين ، او لعدم جريانهما فى حد نفسه . (الثالث) ان يكون الشك فى كون التعلق حين العقل مع الجهل بالحالة السابقة فلا يدرى بانها العقل او الجنون ، و الحكم فيه ايضا هو عدم الوجوب لعدم احراز شرطه الذى عبارة عن كون التعلق فى حال العقل ، فيرجع الى اصالة البرائة عن الوجوب .

مسألة ۶ ثبوت الخيار للبايع و نحوه .

كالا جنبى اذا جعل له الخيار بالشرط .

لا يمنع من تعلق الزكوة .

على المبيع المنتقل الى المشترى بالعقد، بناء على ما هوالتحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقد لامن حين انقضاء زمان الخيار .

اذا كان المبيع باقيا فى ملك المشترى .

فى تمام الحول . اعلم ان الخياراما يكون للمشترى فقط كمافى خيار الحيوان فيما اذا كان المبيع حيوانا فقط ، و اما يكون للبايع ، او لكليهما ، فان كان للمشترى فقط فهو لا يمنع من التصرف فى المبيع ، لان ذالخيار غير ممنوع عنه قطعا ، و انما الكلام فى صحة تصرف من عليه الخيار فحينئذ وجوب زكوة المبيع عليه فى زمان خياره و عدمه مترتبان على القول بتحقق الملك بالعقد او توقفه على انقضاء زمان الخيار ،

فعلى الاول تجب الزكوة على المشترى لانه يملك بالعقد و يتمكن من التصرف فى زمان خياره ، و على الثانى لا تجب عليه الزكوة قبل انقضاء زمان الخيار لعدم تحقق الملك قبله ، و ان كان الخيار للبايع خاصة، او لهما معا ، فعلى القول بتوقف الملك على انقضاء زمان الخيار فلا تجب الزكوة على المشترى فى زمان الخيار قطعا ، و على القول بتحققه بالعقد ففى وجوبها على المشترى (قولان) المحكى عن المشهور هو الوجوب لاجل حصول الملك من حين العقد ، و فى المسالك و المدارك و عن فوائد الشرايع و شرح المفاتيح عدم جريان الحول من حين العقد ، بل المعتبر ابتدائه من حين انقضاء زمان الخيار لا لاجل عدم حصول الملك بل لمكان عدم التمكن من التصرف فيه قبل انقضاء زمانه ، و حيث ان المختار عند المصنف (قده) صحة تصرف غير ذى الخيار فيما انتقل اليه قال (قده) .

و لا يعتبر ابتداء الحول من حين انقضاء زمانه بناء على المختار من عدم منع الخيار من التصرف فلو اشترى نصابا من الغنم او الابل مثلا و كان للبايع الخيار جرى فى الحول من حين العقد لا من حين انقضائه .

و يمكن القول بجريان الحول من حين العقد و لو على القول بمنع الخيار عن تصرف من لا خيار له بدعوى شمول اطلاق ادلة الزكوة لمثل هذ الملك المؤثر فى ملك نمائه ، فيكون المراد من المستدلين بحصول الملك بالعقد على جريان الحول من حين العقد هو كون حصوله بالعقد منشاء لوجوب الزكوة على من انتقل اليه ، لاطلاق ادلة وجوبها على المالك ، لكن يدفع هذا القول باعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكوة ، فالتمسك باطلاق ادلة وجوب الزكوة بدعوى شموله لمثل هذا الملك لا ينفع فى اثبات الوجوب مع فرض تسليم منع الخيار عن تصرف غير ذى الخيار بالتصرف المنا فى لبقاء العين، و سيجيئى فى مسألة السادسة عشر من فصل زكوة الانعام الثلاثة ما يتضح الكلام فى حكم تصرف من عليه الخيار فانتظر .

مسألة ٧ اذا كانت الاعيان الزكوية مشتركة بين اثنين او ازيد يعتبر بلوغ النصاب فى حصة كل واحد فلا تجب فى النصاب الواحد اذا كان مشتركا.

و قد ادعى على هذا الحكم نفى الخلاف فى الجواهر بل الاجماع بقسميه عليه، و فى المسالك خلافا لبعض العامة حيث اوجب على المالكين اذا اجتمع من مالهما نصاب مع اجتماع شرائط الخلطة بكسر الخاء و هى العشرة كما لو اشترك اثنان فى اربعين شاة و كان لكل واحد عشرون و اتحد المسرح و المشرع والمراح و الفحل و الحالب و المحلب .

مسألة ٨ لا فرق فى عدم وجوب الزكوة فى العين الموقوفة بين ان يكون الوقف عاما او خاصا فلا تجب فى نماء الوقف العام ، واما نماء الوقف الخاص فتجب على كل من بلغت حصته حد النصاب .

ما ذكره فى هذه المسألة منحل الى مسائل (الاولى) لا اشكال فى عدم وجوب الزكوة فى العين الموقوفة كما نفى الخلاف فيه صريحا فى الحدائق ، و حكى عن الكفاية لانتفاء الملك فيهما بناء على احد القولين فى الوقف ، و ان كان التحقيق خلافه، او عدم استقلال الموقوف عليه بالملك لكونه حق البطون اللاحقة و كونه ممنوعا من التصرف فيه الا بالاستنماء ، و لا فرق فى ذلك بين الوقف العام و الخاص و ان كان فى الاول اظهر . (الثانية) لا تجب فى نماء الوقف العام قبل القبض اذا كان افراد الموقوف عليهم متعددا فى الخارج كالفقراء بل ولو اتفق انحصارها بالفرد ، و ذلك لعدم تحقق الملك لفرد معين الا بالقبض ، نعم تجب فيه بعد القبض اذا بلغ المقبوض بقدر النصاب، و لعل هذا هو مراد المصنف (قده) من الاطلاق اعنى اطلاق قوله و لا تجب فى نماء الوقف العام . (الثالثة) تجب الزكوة فى نماء الوقف الخاص اذا بلغ حصة كل منهم النصاب ، و عن محكى التذكرة نسبته الى علمائنا ، و حكى عن مبسوط الشيخ (قده)

انه لو ولدت الغنم الموقوفة و بلغ الاولاد نصابا و حال عليه الحول وجبت الزكوة الاان يكون الواقف شرط ان يكون الغنم و ما يتوالد منها وقفا ، وفى المدارك بعد نقله ذلك قال : و هو جيد ان ثبت اشتراط ذلك لكنه محل نظر ، و قال فى الجواهر و لعله اى وجه النظر من جهة المعدومية وفيه انها غير قادحة فى التبعى ، و لذا حكى عن التذكرة و التحرير التصريح بصحة الشرط المزبور ، و لعله الظاهر من غير هما الرابعة) قال فى الحدائق لو كان الوقف على جهة عامة كالوقف على المساجد و نحوها فهو فى الحقيقة وقف على سائر المسلمين كما صرحوا به ، و لا زكوة فيه كما لا زكوة فى بيت المال من غير خلاف و لا اشكال لان خطابات الزكوة لا عموم فيها بحيث يتعلق بمثل ذلك .

مسألة ٩ اذا تمكن من تخليص المغصوب او المسروق او المحجور بالاستعانة بالغير او البينة او نحو ذلك بسهولة فالاحوط اخراج زكوتها ، و كذا لو مكنه الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه او تمكن من اخذه سرقة بل وكذا لو امكن تخليصه ببعضه مع فرض انحصار طريق التخليص بذلك ابدا و كذا فى المرهون ان امكنه فكه بسهولة .

لا اشكال فى اعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكوة ، و انما الكلام فى ان التمكن المعتبر فيه هل هو التمكن الفعلى فلا يجدى التمكن الشأنى ام يكفى الشأنى منه ، فمقتضى اطلاق معاقد اجماعات المحكية عن بعضهم و اطلاق كلمات الاخرين هو الاول ، و استدل له بجملة من الاخبار كصحيح ابن سنان : لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع فى يديك ، و صحيح ابى الحسن الرضا عليه السلام و فيه : الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل اليهما ثم ياخذ هما متى يجب عليه الزكوة ؟ قال عليه السلام : اذا اخذها ثم يحول عليه الحول يزكى ، و الموثقين الواردين فى ميراث الغائب و انه لا يجب عليه الزكوة حتى يحول الحول فى يده كما فى احدهما او و هو عنده كما فى الاخر ، و مقتضى اطلاق تلك الاخبار اعتبار كون المال عنده او فى

يده فى وجوب الزكوة ، و عدم وجوبها اذا لم يكن عنده او فى يده و لو مع التمكن من الاخذ و الا يقاع عنده او فى يده ، و المستظهر عن غير واحد من الاساطين كالشهيدين فى البيان و الروضة و صاحب المدارك و غيرهم (قدس الله اسرارهم) هو الاخير ، و استدل له بموثق زرارة عن الصادق عليه السلام فى رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال عليه السلام : فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد ، و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل ما مر من السنين ، فانه صريح فى كفاية القدرة على الاخذ و وجوب الزكوة اذا كان متعمدا فى تركه ، و يكون مقيدا للاطلاقات المتقدمة ، و نوقش فى هذا الاستدلال بمعارضة الموثق المذكور مع صحيح ابن سنان المتقدم فان قوله عليه السلام : ليس على الدين صدقة ، و لا على المال الغائب حتى يقع فى يديك صريح فى اعتبار اليد الفعلية فيحمل الموثق الدال على الاكتفاء بالقدرة على الاخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل التوكيل فى القبض و نحوه لا بمثل ايجاد اسباب التمكن كتخليص المغصوب ببعضه و نحوه . (اقول) دعوى صراحة صحيح ابن سنان فى اعتبار اليد الفعلية واضحة المنع كما لا يخفى على المتامل فى قوله عليه السلام حتى يقع فى يديك ، حيث لا يستفاد منه الازيد من الاطلاق القابل للتقييد ، فلا وجه لدعوى المعارضة بينه و بين الموثق ، و حينئذ فالمتعين هو العمل على الموثق الا انه ينبغى البحث عن الامور التى قيل او يمكن ان يقال بانها موجبة للتمكن ، فمنها التمكن من تخليص المغصوب او المسروق او المحجور بالاستعانة بالغير اذا كان عادلا ، فعن بعض الاصحاب كالشهيدين فى البيان والروضة هو وجوب الزكوة فى المغصوب مع التمكن منه بالاستعانة بالعادل ، و عن اخرين منعه بدعوى اختصاص الموثق بالمال الغائب فلا يشمل المغصوب و المسروق و المحجور الا بدعوى تنقيح المناط الممنوعة قطعا فيكون المحكم حينئذ هو الاطلاقات المتقدمة ، و عن رسالة الشيخ الاكبر الانصارى (قده) فى الزكوة ما حاصله انه يجب فى تشخيص معنى القدرة على الاخذ الواردة فى موثق زرارة و التمكن من التصرف الوارد فى معقد الاجماع ان يرجع الى العرف لانه المحكم

فى مثله ، و الظاهر صدق القدرة على الاخذ بمجرد القدرة على الاسباب و لو كانت بعيدة ، و اما التمكن من التصرف فالظاهر عدم صدقه على التمكن من اسباب التمكن لان اقصاه هو التمكن من تمكن التصرف لا انه تمكن التصرف ، كما ان الاستطاعة على الاستطاعة على الحج استطاعة عليها لا عليه، الا ان الذى يظهر من ملاحظة فتاويهم و معاقد اجماعهم هو ما يعم هذا المعنى ، و لا اقل من ان يحصل الشك فى مراد الكل او البعض فيجب الرجوع الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكوة انتهى . و لكن الاقوى عدم الوجوب مع التمكن من تخليص المغصوب و المسروق و المجحود بالاستعانة بالعادل ، و ذلك لعدم التمكن من التصرف عرفا وجدانا ، و انه ليس الا التمكن من التمكن من غير فرق فى ذلك بين ان يكون التمكن من التخليص بسهولة ام لا و ان كان مع عدم السهولة اظهر ، و اما موثق زرارة فقد عرفت ان مورده فى المال الغائب ، و تعميم الحكم الى كل مال لم يكن فى يد مالكه او وكيله يحتاج الى تنقيح المناط الممنوع على مدعيه ، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو كان التمكن من تخليص المذكورات بالاستعانة الى ظالم بل هو اظهر ، بناء على حرمة الاستعانة به لكونها نحو ركون اليه الممنوع شرعا ، و عن البيان التردد فى كونه تمكنا مع جزمه بكون الاستعانة بالعادل تمكنا قال (قده) فى اجراء المصانعة مجرى التمكن نظر ، و كذا الاستعانة بظالم ، اما الاستعانة بعادل فتمكن انتهى . و منها التمكن من تخليص المذكورات بالبينة و الحلف ، و لا اشكال فى انه ليس تمكنا من التصرف مع عدم السهولة ، وكذا اذا كان بسهولة ، قال فى محكى جامع المقاصد عند قول العلامة (قده) و لا المجحود بغير بينة مقتضاه انه لو كان له بينة يجب عليه ، و هو مشكل ان كان يريد وجوب انتزاعه و اداء الزكوة انتهى . و مما ذكر فى التمكن من التخليص بالبينة يظهر او لوية عدم الوجوب اذا كان التمكن منه بالحلف الذى قد ورد المدح على تركه ، و النهى عن فعله كالخصومة التى يحضرها الشيطان . و منها ما لو مكنه الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه ، و الاقوى فيه ايضا عدم الوجوب لان التمكن المعتبر

فى وجوب الزكوة هو تمكن المالك فى التصرف فى ماله نحو تصرف الملاك فى املاكهم، و تمكير الغاصب للمالك مع بقاء يده عليه تمكن للمالك فى التصرف فى ماله بما انه من قبل الغاصب ، و انه مأذون منه فلا يترتب عليه اثر فى وجوب الزكوة و لو كان فى يد المالك ايضا كما اذا غصب نصابا من الغنم ثم جعل المالك راعيا لها ، و اعطاها اياها و اقرها بيده نحو تقرير المالك اغنامه الى الراعى حيث لا يصدق معه بتمكن المالك للتصرف فى ماله كما لا يخفى ، ومنه يظهر ما لو تمكن من اخذه بسرقة حيث انه ايضا تمكن على التمكن لا على التصرف كما هو واضح . و منها ما لو امكن تخليصه بفداء بعضه مع عدم انحصار طريق التخلص به او مع انحصاره فعن البيان و الروضة والمدارك انه يجب الزكوة فيما زاد عن الفداء ان بلغ النصاب ، و لعل نظرهم فى ذلك الى موثق زرارة المتقدم الدال على وجوبها مع القدرة على الاخذ ، لكنه اورد على الاستدلال به كاشف الغطاء (قده) بان الظاهر من الموثق هو القدرة على الاخذ و المال بحاله لا القدرة عليه برفع اليد عن بعضه و تضييعه على نفسه الا ان يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل عليه عقلا و شرعا حالا و عاقبة . اقول و لعه الى استثنائه ينظر كلام المصنف (قده) فى المتن حيث قيده بقوله مع فرض انحصار طريق التخلص بذلك ابدا، ضرورة انه مع هذا الفرض يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل كما لا يخفى ، و كيف كان و الاقوى فى هذا المورد ايضا عدم الوجوب لعدم صدق التمكن من التصرف الذى هو المدار كما لا يخفى ، و منها ما لوكان خروج المالك عن التمكن بعروض شيئى من الموانع الشرعية عن التصرف عروضا ناشيا عن اختياره من اغماء او جنون او نذر او عهد ، فعن كاشف الغطاء عدم الخروج من التمكن ، و لعله لمكان كون عروضه باختياره ، و لا يخفى ما فيه بعدكون المدار فى عدم الوجوب على انتفاء التمكن ولوكان بعروض الموانع الشرعية منه اختيارا . و منها لو اشترط على المالك ان لا يتصرف فى ماله فى عقد لازم فيما يصح اشتراطه ، فانه ايضا يمنع عن وجوب الزكوة بواسطة منعه عن التصرف مع فرض صحة الشرط كما لا يخفى ، و منها ما لو كان المال مرهونا

و امكن فك الرهن بسهولة ، و قد تقدم الكلام فيه، و ان الاقوى فيه عدم وجوب الزكوة و ان تمكن من فكه بسهولة ، و ذلك لعدم صدق التمكن من التصرف ، و ان تمكن من تحصيل صفته ، و قد عرفت ان المعيار فى وجوب الزكوة هو التمكن من التصرف لا التمكن من تحصيل صفته ، و اولى من ذلك بالسقوط الرهن المستعار اذا تمكن المستعير من الفك حيث لا تجب الزكوة بذلك على المالك قطعا .

مسألة ١٠ اذا امكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه اخراج زكوته بل و ان اراد المديون الوفاء و لم يستوف اختيارا مسامحة او فرارا من الزكوة .

هاهنا امر ان (الاول) اذا امكنه استيفاء الدين و لم يفعل ففى وجوب الزكوة عليه وعدمه (قولان) المشهور شهرة عظيمة كما فى الجواهر بل قال ان عليه اجماع المتاخرين هو الاخير للاصل اى اصالة البرائة عن الوجوب عند الشك فيه، وظهور النصوص فى كون مورد الزكوة العين الموجودة فى الخارج لا الكلى المعتبر فى الذمة ، و لا سيما الادلة الدالة على اعتبار حلول الحول عند المالك المستظهر منها كون المدار فى وجوب الزكوة عدم التحويل و التحول عن ملكه فى تمام الحول المنصرف عن ملك الكلى المعتبر فى ذمة المديون ضرووة عدم صدق عند المالك عليه كما لا يخفى . و النصوص الدالة على عدم وجوبها فى الدين كقول الصادق عليه السلام فى صحيح ابن المسلم المتقدم لاصدقة على الدين، و قوله عليه السلام فى جواب الحلبى ليس فى الدين زكوة لا ، و قول الكاظم عليه السلام فى جواب السئوال عن الدين عليه زكوة لا حتى يقبضه ، قلت فاذا قبضه أيزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول فى يده ، و خبر ابى بصير السائل عن الصادق عليه السلام عن رجل يكون نصف ماله عينا و نصفه دينا فيحل عليه زكوة قال يزكى العين و يدع الدين ، قلت فان اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه ، و خبر على بن جعفر عن اخيه عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة ؟ قال عليه السلام : لا حتى يقبضه

و يحول عليه الحول ، هذا و عن الشيخين فى المقنعة و الخلاف و المبسوط و المحكى عن المرتضى (قدس الله اسرارهم) هو الوجوب ، و ادعى عليه الاجماع فى الخلاف ، و استدل لهم بخبر عبدالعزيز السائل عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون له الدين أيزكيه؟ قال عليه السلام كل دين يدعه و هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته ، و ان كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة ، و خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام ايضا ليس فى الدين زكوة الا ان يكون صاحب الدين هو الذى يؤخره ، فان كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه ، و خبر الكنانى عن الصادق عليه السلام فى رجل ينسئى او يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع فى زكوته قال : يزكيه و لا يزكى ما عليه الدين فانما الزكوة على صاحب المال ، هذا جملة مما استدل به للطرفين ، و لا يخفى انه بالنظر الاولى الى الصناعة العلمية من لزوم حمل المطلق على المقيد هو صحة قول الاخير كما قواه فى الحدائق ، الا ان الاقوى خلافه ، و ذلك لموافقة الطائفة الاخيرة مع العامة القائلين بوجوب الزكوة فى الدين مطلقا و لو لم يتمكن من قبضه ، و عدم كون التفصيل بين التمكن من القبض و عدمه كما هو المستفاد من هذه الاخبار مذهبا لهم لا ينافى لحمل تلك الطائفة على التقية لمكان قربها الى مذهبهم فتامل ، وعدم قابلية جميع اخبار القول الاول للتقييد فان خبر على بن جعفر يكون فى مورد التمكن من القبض حيث يكون السؤال عن الدين على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه فانه غير قابل للتقييد بعدم التمكن من القبض ، و عمل المتأخرين با جمعهم على العمل بالطائفة الاولى فالعمل بها المتعين وعليه المعول ، و حينئذ يجب طرح الطائفة الاخيرة بموافقتها مع العامة او حملها على الاستحباب او على زكوة مال التجارة و ان كان الاخير بعيدا فى الغاية ، هذا تمام الكلام فى الامر الاول . (الثانى) اذا اراد المديون الاداء ولكن لم يستوف الداين اختيارا اما مسامحة ، او فرارا عن الزكوة ، فمع القول بوجوب الزكوة اذا تمكن الداين من قبضه يكون القول بالوجوب حينئذ اولى ، ضرورة اظهرية التمكن حينئذ ، و مع القول بعدمه عند تمكنه منه ففى وجوبها حينئذ (قولان) ظاهر المحكى عن البيان هو الاول ، حيث انه (قده)

قيد عدم الزكوة فى الدين بما اذا لم يعيّنه المديون و يمكنه منه فى وقته ، و كذا فى المحكى عن فوائد الشرايع و جامع المقاصد و الميسية و ايضاح النافع تقييد عدم الزكوة بكلمة الا ان يعينه و يخلى بينه فان امتناعه منه حينئذ لا ينفى ملكه حتى لو تلف كان تلفه منه ، لكن عن ايضاح النافع انه حينئذ يخرج عن الفرض اى فرض كون المال دينا لان امتناع الداين مما عينه المديون اذا لم ينف الملك عنه حتى كان تلفه منه يصير ما عينه ملكا للداين ، و يبرء ذمة المديون بالاداء ، و يخرج عن كونه دينا كما هو ظاهر ، و عن حواشى الشهيد (قده) ايضا التقييد بقوله الا ان يعينه فى وقته و يحمله الى الحاكم ، او يبقيه على حاله بعد عزله فى يده مع تعذر الحاكم ، و لا يخفى ان تمامية ماذكروا متوقف على صحة ما بنوا عليه من حصول الملك بمجرد العزل ما لم يقبضه الداين وهو محل منع، ضرورة ان صيرورة العين الخارجى الذى يعينه المديون مصداقا لما فى ذمته و تطبيق ما فى ذمته عليه يتوقف على وصوله بيد الداين او يد من هو بمنزلته من وكيله اوولیه، فما لم يقبضه الداين او من هو بمنزلته لا يصير مصداقا لما فى ذمة المديون، و لم يبرء ذمته بالاداء ، و لا يصير العين الخارجى ملكا للداين ، و لا يكون حينئذ تلفه عليه بل مع قبض الحاكم ايضا مع عدم امتناع المالك عن القبض و عدم غيبته والى ذلك اشار المصنف (قده) بقوله فى المتن .

و الفرق بينه و بين ما ذكر فى المغصوب و نحوه ان الملكية حاصلة فى المغصوب و نحوه بخلاف الدين فانه لا يدخل فى ملكه الا بعد قبضه .

بل فى الجواهر ربما توقف فى الملك من الامتناع من المالك و ان كان الحق حينئذ ولاية الحاكم على التطبيق ، و تعين العين الذى يقبضه الحاكم عن المديون بعنوان الوفاء عن الدين بتعيين المديون و قبض الحاكم لانه ولى الممتنع ، وعلى هذا فالاقوى هو الاخير و هو عدم وجوب الزكوة فى الدين ، و لو عينه المديون و عزله و مكنه منه او اوصله الى الحاكم مع عدم حضور الداين و عدم امتناعه عن القبض هذا كله فيما اذا

لم يكن حيوانا ، و لو كان حيوانا فعدم الوجوب اظهر و ذلك لانتفاء السؤم فى الدين و هو شرط فى وجوب الزكوة فى الحيوان و لذا قال فى التذكرة و من اوجب الزكوة فى الدين توقف فيما اذا كان الدين نعما ، و لعله يشير بذلك الى ما عن المبسوط حيث انه مع ذهابه الى وجوب الزكوة فى الدين يقول بعدمه اذا كان شاة ، قال (قده) فاما ان اصدقها اربعين شاة فى الذمة فلا يتعلق بها الزكوة لان الزكوة لا تجب الا فيما يكون سائما ، و ما يكون فى الذمة لا يكون سائما . و عن التذكرة و النهاية ان الدين لو كان نعما لا زكوة فيه ، و عن البيان الحيوان الذى فى الذمة لا يعقل فيه السؤم ، لكن فى التذكرة الاستشكال فى ذلك قال (قده) انهم ذكروا فى باب سلم اللحم وجوب التعرض لكونه لحم راعية او معلوفة ، و اذا جاز ان يثبت فى الذمة لحم راعية جاز ان يثبت راعية ، و اورد عليه فى فوائد القواعد بانه انما يتجه ذلك اذا جعلنا مفهوم السؤم عدميا وهو عدم العلف ، واما ان جعلناه امرا وجوديا وهو اكلها من مال الله المباح لم يعقل ان يكون ما فى الذمة سائما ، قال فى المدارك وفى الفرق نظر ، فانه اذا جاز ثبوت الحيوان فى الذمة جاز ثبوت هذا النوع المخصوص منه و هو ما ياكل المباح ، ثم قال (قده) لكن المتبادر من الروايتين المتضمنتين ثبوت الزكوة فى الدين ان المراد به النقد فلا يبعد قصر الحكم عليه لاصالة البرائة من الوجوب فى غيره ، و مراده (قده) من الروايتين خبر عبد العزيز المتقدم ذكره و رواية درست عن الصادق عليه السلام التى تكون مثل خبر عبد العزيز ، و زاد فى الجواهر دعوى انسباق كون المملوك شخصا سائما من ادلة السؤم ، قال (قده) اللهم الا ان يدعى انسياق كون المملوك شخصا سائما من ادلة السؤم كانسياق النقد من نصوص الدين ، و كيف كان فالاقوى فى هذه المسألة ما عليه عامة المتاخرين من عدم وجوب الزكوة فى الدين فى غير الحيوان منه فضلا عن الحيوان .

مسألة ١١ زكوة القرض على المقترض بعد قبضه لا المقرض ، فلو اقترض نصابا من احد الاعيان الزكوية و بقى عنده سنة وجب عليه الزكوة ، نعم يصح ان يؤدى المقرض عنه تبرعا بل يصح تبرع الاجنبى ايضا ، والاحوط

الاستيذان من المقترض فى التبرع عنه و ان كان الاقوى عدم اعتباره ، ولو شرط فى عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض فان قصد ان يكون خطاب الزكوة متوجها اليه لم يصح و ان كان المقصود ان يؤدى عنه صح .

هذه المسأله تشتمل على امور (الاول) زكوة القرض على المقترض ان تركه بحاله و حال عليه الحول مع اجتماع سائر الشرائط ، وهذا مما لا اشكال ولا خلاف فيه، بل يمكن دعوى الاجماع عليه ، و قد قال فى الجواهر بانه لم يجد فيه خلافا ، و يدل عليه جملة من النصوص كخبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام فى رجل دفع قرضا على من زكوته على المقرض او على المقترض ؟ قال عليه السلام لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض ، قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد و ليس على الدافع شيئى لانه ليس له فى يده شيئى انما المال فى يد الاخر فمن كان المال فى يده زكاه ، قال قلت أفيزكى مال غيره من ماله فقال انه ماله مادام فى يده و ليس ذلك المال لاحد غيره ، ثم قال يا زرارة ارايت وضيعة ذلك المال و ربحه لمن هو و على من هو ، قلت للمقترض ، قال : فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و ياكل منه و لا ينبغى ان يزكيه بل يزكيه فانه عليه . (الامر الثانى) لا اشكال فى كون مبدء الحول من حين تملك المقترض ، و انما الكلام فى مبدء تملكه و انه هل يملك بالعقد او بالقبض او بالتصرف ، مقتضى الاصل الاولى فى كل معاملة و هو اصالة الفساد اعنى بها استصحاب بقاء المال على ملك المالك الذى هو المقرض فى المقام الى ان يثبت المزيل ، و المتيقن منه هو الاخير اعنى التصرف فيجب الخروج عن مقتضاه قطعا كما يخرج عنه فى كل معاملة ، والاصل الجارى بعد هذا الاصل الاولى هو اصالة عدم شرط اخر فى حصول الملك بالعقد ، و مقتضاه هو حصول الملك بتمام العقد و لو لم يحصل القبض ، لكن الاجماع محصلا و منقولا قام على عدم حصوله قبل القبض ، انما الكلام فى حصوله بالقبض او توقفه على

التصرف ، و المشهور المسلم هو الاول ، والمحكى عن مبسوط الشيخ وخلافه هو الاخير ، و فى الجواهر الا انه لم نتحققه بل فى الدروس نسبة الاول اليه حيث يقول (قده) يملك المقترض بالقبض على الاصح و هو قول الشيخ ، و كيف كان فالاقوى هو الاول و ذلك لان صحة التصرف منوط بالملك فلوكان الملك مشروطا به لزم اناطته به فيكون الشيئى موقوفا و موقوفا عليه المستلزم لتقدم الشيئى على نفسه ، وكون التصرف المتوقف على الملك كالبيع و الوقف و العتق و الوطى فى بعض المواضع مملكا كالمعاطات بناء على القول فيها بالاباحة و ان كان ممكنا و كان المخلص من صحته بعد الفراغ عن اعتبار الملك فيه هو الالتزام بالملكية التقديرية الاعو جاجية انا ما قبل التصرف حسبما حققناها فى باب المعاطات الا انه يحتاج الى قيام دليل قوى على توقف مثل هذا التصرف فى جميع الموارد على الملك التى منها مورد المفروض من الكلام ، و على عدم تحقق الملك قبل هذا التصرف و هو منتف فى المقام ، بل يمكن ان يقال فى جميع الموارد حتى فى باب المعاطات بان توقف مثل الوقف و العتق و الوطى على الملك مطلقا ممنوع لا مكان ان يقال بتوقفه على الملك فيما اذا لم يحصل الملك بنفس هذا التصرف ، واما مع حصوله به فلا يتوقف عليه، وهذا وجه وجيه يمكن ان يصحح به مثل هذه التصرفات فى المعاطات بناء على القول بالاباحة الا انه لا يتم فى مثل البيع الذى يتوقف صحته على دخول المعوض فى ملك البايع حتى يخرج عن ملكه الى مشتريه لكى يدخل عوضه الى ملكه ، و كيف ما كان الالتزام بكون التصرف المملك خارجا عما يدل على توقفه على الملك ايضا يحتاج الى قيام الدليل على صحته ، و انه مملك كل ذلك مضافا الى دلالة الخبر المتقدم فى الامر الاول على حصول الملك فى القرض بالقبض فى غير موضع منه مثل قول زرارة فيه رجل دفع الى رجل مالا قرضا (الى آخره) حيث يكون مورد السئوال تحقق القبض بدفع المقرض الى المقترض من غير تعرض فيه عن تصرف المقترض النافى باطلاقه اعتبار التصرف فى حصول الملك ، و مثل قول الباقر عليه السلام فى الجواب عنه بل زكوته ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض الدال باطلاقه على كون العبرة فى

الملك هوكون المال عند المقترض الذى عبارة عن القبض النافى لاعتبار التصرف فى حصول الملك ايضا ، و مثل قوله عليه السلام و ليس على الدافع شيئى ، حيث جعل المناط فى عدم وجوب الزكوة دفعه الموجب لاخراج الملك عنه ، و مثل قوله عليه السلام فمن كان المال فى يده كانت الزكوة عليه ، فانه يدل ايضا على تحقق الملك بالقبض ، و مثل قوله عليه السلام انه ماله مادام فى يده ، و قوله عليه السلام و ليس ذلك المال لاحد غيره ، و مثل قوله عليه السلام فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح ويلبس منه و ياكل منه ولا ينبغى له ان يزكيه فانه عليه جميعا حيث انه عليه السلام رتب صحة جميع تلك التصرفات على الملك فاستنتج منه وجوب الزكوة عليه و لو لا حصول الملك بالقبض و نوقفة على التصرف لماكان لهذا الترتب معنى و لا يصح الاستنتاج قطعا، و بالجملة فالخبر بملاحظة ما ذكرناه دليل قوى على عدم اعتبار التصرف فى حصول الملك ، وكفاية القبض فى حصوله ، ثم على القول باعتبار التصرف هل المعتبر منه هو مطلق التصرف الذى منه القبض كما عن الشهيد (قده) فى بعض تحقيقاته لكى يعود النزاع حينئذ لفظيا فان القبض نوع منه كما عن الرياض ، او التصرف الناقل للملك لزوما . او المتلف للعين كما استظهره فى التذكرة، و قال فى المسالك انه الظاهر من كلماتهم ، و فى الناقل عن الملك جوازاً و جهان وجيهان (وجوه و احتمالات) لادليل على شيئى منها بل الانصاف اجمال المراد من التصرف كما لا يخفى . (الامر الثالث) لو تبرع المقرض باخراج الزكوة عن المقترض ففى الاجزاء عنه و جهان قال فى المدارك الوجه الاجزاء ، و به قطع فى المنتهى قال لانه بمنزلة اداء الدين ، و يدل عليه صريحا ما رواه الشيخ فى الصحيح عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى رجل استقرض مالا فحال عليه الحول و هو عنده فقال : ان كان الذى اقرضه يؤدى زكاته فلا زكوة عليه و ان كان لا يؤدى ادى المستقرض ، و عن ايضاح النافع التردد فى صحة التبرع ، و قال (قده) فى صحة التبرع نظر ، وعن كشف الالتباس انه استشكل الشهيد فى اجزاء التبرع و لو مع الاذن لعدم اعتبار النية من غير المالك او وكيله ، و يحتمل الاجزاء بناء على ان الاذن توكيل ، اقول لابد فى المقام

من تنقيح الكلام فى صحة التبرع فى العبادات التى منها الزكوة لكى يتبين حكم الزكوة ايضا، ثم تعقيبه بالبحث عن تبرع المقرض بالزكوة عن المقترض، فنقول اما صحة التبرع فى العبادات فمقتضى الدليل و الاصل عدمها الا ان يقوم الدليل على صحته ، اما من حيث الدليل الاجتهادى فلان مقتضى اطلاق الدليل هو عدم سقوط فعل الواجب العبادى بل مطلق الواجب و لو لم يكن عباديا عن المكلف بفعل المتبرع لان مرجع الشك فى سقوطه عنه بفعله الى الشك فى كون الوجوب مشروطا بعدم صدور متعلق التكليف عن الغير ، و عند الشك فى الاشتراط و الاطلاق يكون المرجع هو اطلاق الدليل المثبت لاطلاق الوجوب ، و توضح ذلك ان سقوط الواجب بفعل المتبرع يتصور على قسمين ـ احدهما ـ ان يكون سقوط الخطاب عن المكلف بفعل الغير ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لارتفاع موضوع التكليف مثل قضاء ما فات عن الميت الواجب على وليه فى ظرف اشتغال ذمة الميت به فتكليف الولى به مشروط باشتغال ذمة الميت به و فعل المتبرع رافع لاشتغال ذمته عنه فيرتفع تكليف الولى عنه بارتفاع موضوعه، وهذا انما يتم فى الموضوع الذى يناله يد الجعل كاشتغال الذمة بالدين مثلا لكى يصح الحكم عليه بالارتفاع . ـ و ثانيهما ـ ان يكون سقوطه عنه بفعله ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لسقوط ملاك التكليف عن فعل المكلف بفعله مع بقاء موضوعه كتغسيل الميت و الصلوة عليه، حيث ان سقوطهما عن المكلف بهما بفعل الغير يكون من جهة عدم بقاء ملاك التكليف فى فعله مع بقاء موضوعه و هو الميت كتكليف العاجز عن الحج بالاستنابة المشروط بعدم فعل المتبرع بناء على سقوط التكليف بالاستنابة بفعل المتبرع ، حيث ان ملاك وجوب الاستنابة مشروط بعدم فعل المتبرع لا موضوعه لان فعل المتبرع لا يرفع شغل ذمة العاجز عن الحج اذا تبين ذلك فنقول ان الشك فى سقوط الواجب بفعل المتبرع فى القسم الاول يرجع الى الشك فى اشتراط التكليف بعدم فعل الغير اعنى فى اشتراط بقاء موضوعه بعدم صدور الفعل عن المتبرع ، و مقتضى اطلاق الخطاب اعنى قوله عليه السلام : اقض مافات عن الميت سواء اشتغل غيرك بالقضاء عنه ام لا هو عدم الاشتراط ، وفى القسم

الثانى يرجع الى الشك فى اشتراط بقاء الملاك بعدم فعل الغير ، و الظاهر من اطلاق الخطاب الباقى فى حال اشتغال الغير هو بقاء ملاكه فى هذا الحال ايضا ، فيكون مقتضى اطلاقه بمدلوله هو بقاء التكليف فى حال اشتغال الغير ، و بفحواه هو بقاء ملاكه فى هذا الحال ، و مع الشك فى بقائه يكون المرجع هو ذاك الاطلاق ، و اما من حيث الاصلى العملى فالاصل هو البرائة لو لا الاستصحاب ، و ذلك لدوران الامر بين كون الواجب مطلقا او مشروطا و المتيقن من التكليف المعلوم ثبوته انما هو فى ظرف ثبوت الشرط ، و اما مع انتفائه فالتكليف مشكوك يرجع فيه الى البرائة ، لكن الرجوع اليها انما يصح فيما اذا كان الشك فى مرحلة ثبوت التكليف ، و اما اذا كان فى مرحلة البقاء فالمرجع هو الاستصحاب اعنى استصحاب بقاء الموضوع فى القسم الاول ، و استصحاب بقاء الملاك فى القسم الثانى. و المتحصل من جميع ذلك هو الحكم بعدم سقوط الواجب و لو كان توصليا بفعل المتبرع عند الشك فى سقوطه به الا اذا قام الدليل على صحة التبرع به ، و مع قيامه يحكم بالسقوط من غير فرق فى العبادى و غيره ، و الاشكال فى الاول بعدم صحة تقرب المتبرع عنه بفعل المتبرع لكونه عبادة تتوقف على النية المتوقفة على فعل المكلف نفسه او الماذون منه المنتفى فى عمل المتبرع مندفع بما حررناه فى الفقه و الاصول من انه بعد ورود الدليل على صحة التبرع يجب تصحيحه بما ذكرناه فى موضعه من ان المتبرع يفعل بقصد تفريغ ذمة المتبرع عنه ، و يكون فى عمله قاصدا لا براء ذمته ، و يسقط الواجب عن المتبرع عنه و يحصل له القرب بفعله ، هذا تمام الكلام فى التبرع فى الواجب على نحو العموم . و اما فى خصوص الزكوة ففى صحة تبرع المتبرع فيها وجهان مقتضى الاصل الاولى الذى مهدناه هو العدم الا ان يقوم الدليل على صحته ، و ما يمكن ان يستدل به على جوازه وجوه (منها) ان الزكوة من الديون و الدين يصح فيه التبرع ، و فيه عدم الدليل على صحة التبرع فى كل دين على نحو العموم حتى يشمل الزكوة فيحتاج فى خصوص الزكوة الى قيام الدليل عليه لا سيما وهى عبادة . (و منها) جواز الاستنابة فيها بالاذن و التوكيل ، و كلما يصح فيه الاستنابة

يصح فيه التبرع و بالعكس لان النائب و المتبرع مشتركان فى كونهما يعملان بقصد تفريغ ذمة الغير ، الا ان داعى النايب فى عمله هو اقتضاء المنوب عنه او اخذ العوض، و داعى المتبرع هو قصد القربة فى تبرعه الذى يرجع ثوابه اليه من حيث انه عمله وان كان ثواب عمله بما هو فعل المتبرع عنه يعود الى المتبرع عنه ، فما لم يكن قابلا للتبرع بمعنى انه لا يصح ان يوجد من المتبرع ، بقصد تفريغ ذمة المتبرع عنه لا يصح فيه النيابة ، لان مصحح النيابة ايضا صحة اتيان النايب بقصد تفريغ ذمة المنوب عنه ، لكن تصح النيابة فى الزكوة فتصح فيها التبرع، وهذا وجه وجيه يمكن ان يعول عليه . (ومنها) مادل على جواز اتيان المتبرع بها بعد موت من تجب عليه كخبر شعيب قال قلت للصادق عليه السلام ان على اخى زكوة كثيرة فاقضيها او اؤديها عنه فقال لى : وكيف لك بذلك فقلت احتياط ، قال : نعم اذا تفرج عنه ، فان فى قوله عليه السلام اذا تفرج عنه ايماء الى انه يكون القضاء و الاداء بعد الموت فيدل على صحة التبرع بعد الموت ، و بضميمة عدم الفصل يثبت المطلوب . (و منها) خبر منصور بن حازم المذكور فى اول هذا الامر ، و قد تقدم دعوى صاحب المدارك صراحته على المدعى، و فيه كفاية ، و بالجملة فالاقوى صحة التبرع بالزكوة فى حال حيوة من يجب عليه و بعد موته . و هل يشترط ان يكون باذن المتبرع عنه وجهان اقواهما العدم، لاطلاق الدليل ، وعدم ما يدل على الاشتراط، و عن الدروس اعتبار اذن المقترض فى الاجزاء ، و لعله من جهة الاستشكال فى التبرع بالزكوة من دون نية المالك او وكيله و الاكتفاء بالاذن لارجاعه الى التوكيل ، و فيه ما تقدم من صحة التبرع و لو من غير اذن، و اطلاق الادلة يدفع اعتباره. (الامر الرابع) لو شرط فى عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض ، و هذا يمكن ان يقع على نحو بن احدهما ان يكون المقصود جعل القرض على الذى لا يكون مالكا للمال لخروجه عن ملكه بالقرض و دخوله فى ملك المقترض موضوعا لخطاب الزكوة و مورداً لتكليفه بالشرط ، و بعبارة اخرى جعل غير المكلف مكلفا ، و اخراج المكلف عن التكليف

بسبب الشرط ، و ثانيهما ان يكون جعل تأدية الزكوة الواجبة على المقترض المورد للتكليف على عهدة المقرض ، و ايجاب ادائها عن المقترض بسبب الشرط - اماالاول - ففى صحة الشرط و فساده ، ثم على تقدير الفساد فهل هو مفسد للقرض ام لا اقوال ، و المحكى عن نهاية الشيخ هو القول بالصحة ، وتكون الزكوة على المقرض وفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم ، و صحيح ابن سنان قال سمعت الصادق عليه السلام يقول باع ابى من هشام بن عبدالملك ارضا بكذا وكذا الف دينار و اشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين و انما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالى ، و صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام باع ابى ارضا من سليمان بن عبدالملك بمال و اشترط عليه فى بيعه ان يزكى هذا المال من عنده لست سنين ، و صحيح منصور بن حازم المتقدم فى الامر المتقدم، و الاقوى كما عليه المشهور هو بطلان الشرط لكونه مخالفا للكتاب والسنة الدالين على وجوب الزكوة على المالك، و التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم فاسد لان العموم المذكور لا يكون مشرعا بل انما هو يدل على الالزام بما التزم من الامر المشروع و لا يصح الالتزام بما لا يكون مشروعا ، و فى الجواهر على انه معارض لما دل على اعتبار الملك فى الزكوة من وجه و الترجيح بالشهرة و غيرها له ، اقول ما افاده (قده) لا يخلو من النظر ، فانه على تقدير انتهاء الامر الى ذلك مادل على اعتبار الملك فى الزكوة لا يعارض مع ما يدل على وجوبها على غير المالك بالشرط لعدم المنافات بين عدم وجوبها على غير المالك من حيث هوهو و وجوبها عليه بسبب الشرط ، كعدم المنافات بين الحلية الاولية الثابتة للغنم من حيث هوهو والحرمة العارضة عليها اذا صارت موطوئة اوجلالا، ثم الترجيح بالشهرة الفتوائية ايضا باطل ، نعم الشهرة القدمائية توجب دخول ما قامت الشهرة على العمل به فى موضوع الحجة ، و يخرج المخالف منها عنه حسب ما تقرر فى الاصول ، و لكنه غير الترجيح بها كما لا يخفى ، هذا . و اما الصحيحان فالظاهر منهما شرط زكوة الثمن الذى اداه هشام او سليمان بالنسبة الى السنين المتقدمة على المعاملة، لا زكوة ما يأتى من السنين لغرابة كنز الامام عليه السلام اياه هذه المدة كى يشترط ان يكون زكوته على

المشتری خصوصا قول الصادق علیه السلام فی صحیح ابن سنان لان هشاما کان هو الوالی، فانه تقریب لفعل الباقر علیه السلام جعل شرط الزکوة علیه ، فان کونه والیا لا یلائم مع جعل زکوة سنین المستقبلة علیه ، و ای مناسبة بین ولایته و بین الزامه باعطاء الزکوة السنین الاتیة بخلاف السنین الماضیة ، فان کونه والیا صار فی عرضة مظنة عدم اخراج الزکوة بیده من الثمن ، و القدر المظنون من استیلائه علیه هو ست سنین او عشر سنین، ولعل هذا الزمان کان مقدار زمان ولایته الی زمان وقوع المعاملة فاشترط علیه اخراج زکوة هذا المقدار من الزمان تطهیراً للمال احتیاطا ، لانه کان مظنة عدم اعطائها لکونه والیا، و هذا المعنی یناسب مع الروایة کمال الملائمة ، قال فی الوافی بعد نقل الخبر الاول بیان ، لعل الولاة کانوا یومئذ لا یزکون اموالهم فاراد علیه السلام ان یحل له ثمن ارضه کلا فاشترط علی هشام زکوته لیحل انتهی ، فالانصاف ظهور الخبرین فیما ذکرنا، و ان ابیت عن ذلك فلا اقل من الاجمال ، و اما دعوی ظهور هما فی جعل زکوة السنین المستقبلة من الثمن علی سلیمان او هشام فبعیدة جدا لما عرفت من بعد کنز الامام علیه السلام کل البعد فی هذه المدة ، مع عدم ملائمة التعلیل بولایة هشام کما عرفت ، و بالجملة ففی الصحیحین احتمالات احتمال شرط زکوة السنین الماضیة من الثمن علی هشام او سلیمان ، و هذا هو الذی استظهرناه ، و احتمال اشترط زکوة السنین المستقبلة من الثمن علیهما ، و علیه مدار الاستدلال وهو بعید غایته، و احتمال ارادة مقدار من المال علیهما یقدر بقدر زکوة هذه المدة من الثمن و ان لم یجمع شرائط الزکوة فی هذه المدة ، و هذا ایضا بعید ، و مع بعده خروج عما نحن فیه ، و احتمال شرط اخراج الزکوة الواجب علی الامام علیه السلام علی سلیمان و هشام کما هو مفاد القسم الثانی ، وعلیه فیکون خارجا عن محل الکلام اعنی القسم الاول ، واحتمال ارادة زکوة الارض المشتراة لا الثمن و هو ایضا بعید غایته ، لا سیما مع صحیح الحلبی المذکور فیه و اشترط علیه فی بیعه ان یزکی هذا المال من عنده المشار الیه بکلمة هذا الی المال المذکور فی قوله علیه السلام باع ابی ارضا من سلیمان بمال فانه ظاهر فی جعل زکوة هذا المال الذی

هو الثمن عليه ، لا زكوة الارض التى انتقلت اليه ، و مع قيام هذه الاحتمالات لا يصح الاستدلال بهما ، و مع الغض عن جميع ذلك فلا يجوز العمل بهما لاعراض الاصحاب عنهما قديما و حديثا اذ لم يظهر العمل بهما من احد الا المحكى عن الصدوقين فلا يكونا حجة بسبب الاعراض عنهما . و اما صحيح ابن منصور فقد تقدم الكلام فيه وانه يدل على جواز تبرع المقرض بالزكوة عن المقترض ، و لا دلالة له على جواز اشتراطها على المقرض كما لا يخفى ، و هل فساد الشرط يقتضى فساد القرض الذى وقع الشرط الفاسد فى ضمنه ام لا ؟ قولان مبنيان على ان الشرط الفاسد مفسد ام لا ، و الاقوى هو الاخير ، لان الشرط لا يكون مفسداً الا اذا كان منافيا مع مضمون العقد نظير شرط عدم التصرف فى البيع ، او عدم التملك له ، و على تقدير فساد القرض فالزكوة على المقرض لا بالشرط بل بواسطة عدم انتقال المال منه اى من المقرض لكن اذا كان مع تمكنه من التصرف ، هذا تمام الكلام فى القسم الاول. اما القسم الثانى فالظاهر جواز اشتراط اخراج زكوة الواجب على المقترض من مال المقرض بناء على صحة التبرع بالزكوة كما تقدم ، و يتجه لزومه حينئذ بعموم المؤمنون عند شروطهم لانه شرط سائغ فان و فى المقرض سقطا الزكوة عن المقترض كما كانت تسقط عنه باداء المتبرع ، والا تعين عليه الاخراج ، فيكون وجوب الاداء على المقرض بالشرط نظيرما لو وجب على شخص اداء دين شخص اخر بالنذر و شبهه ، لكن هذا كله يتوقف على صحة التبرع بالزكوة لكى يصير واجبا بالشرط والا فيدخل فى الشرط المخالف للكتاب و السنة كما لا يخفى .

مسألة ١٢ اذ انذر التصدق بالعين الزكوية فان كان مطلقا غير موقت و لا معلقا على شرط لم تجب الزكوة فيها ، و ان لم تخرج عن ملكه لعدم التمكن من التصرف فيها سواء تعلق بتمام النصاب او بعضه ، نعم لو كان النذر بعد تعلق الزكوة وجب اخراجها او لا ثم الوفاء بالنذر ، و ان كان موقتاً بما قبل الحول و وفى بالنذر فكذلك لا تجب الزكوة اذا لم يبق بعد ذلك مقدار النصاب ، و كذا اذا لم يف به وقلنا بوجوب القضاء بل مطلقا لانقطاع

الحول بالعصيان، نعم اذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء ، وكذا اذا كان موقتا بما بعد الحول فان تعلق النذر به مانع عن التصرف فيه ، و اما ان كان معلقا على شرط فان حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب و ان حصل بعده وجبت و ان حصل مقارنا لتمام الحول ففيه اشكال و وجوه ثالثها التخيير بين تقديم ايهما شاء و رابعها القرعة .

البحث فى هذه المسالة يقع فى امور (الاول) ذكر فى الشرايع هذا الفرع اعنى نذر الصدقة من توابع شرط الملك حيث قال : فالملك شرط فى الاجناس كلها الى ان قال : و لو نذر فى اثناء الحول الصدقة بعين النصاب انقطع الحول ، و جعله صاحب الجواهر فى نجاته من توابع شرط التمكن ، و لكل وجه ، فان متعلق النذر ان كان فعل الصدقة لم يخرج متعلقه عن الملك و لكن لا يتمكن من التصرف على تفصيل يأتى ذكره انشاء الله ، و ان كان النذر من قبيل نذر النتيجة فيخرج متعلقه عن الملك . (الثانى) متعلق النذر اما يكون كليا فى الذمة كما اذا نذر التصدق بعشرين دينارا او باربعين شاة مثلا ، و اما يكون كليا فى المعين كما اذا نذر التصدق بعشرين دينار من الف دينار موجود فى صندوقه او باربعين شاة من قطيع غنمه ، و اما يكون شخصيا كنذر التصدق بهذا العشرين او بهذه الشياة ، و حكم الكلى فى الذمة انه لا ينقطع به الحول قبل تعينه بتعين الناذر اياه فى النصاب قطعا بلا كلام ، و فى الجواهر بلاخلاف اجده فيه لانه دين والدين لا يمنع من الزكوة ، و لو عينه الناذر فى النصاب قبل الحول فالمنسوب الى بيان الشهيد وان لم اجده فيه تعين المنذور بما يعينه الناذر فيلحق بالمنذور الشخصى ، و لعل وجهه دعوى كون ولاية الاقباض و القبض فى نذر الكلى للناذر نظير ولاية المالك للعزل فى الزكوة ، و ولاية المديون لتعيين الدين اذا امتنع الداين عن القبض اما مطلقا او مع المراجعة الى الحاكم ، قال فى الجواهر : وهو لا يخلو عن بحث اذ لا دليل على تشخيص مورد النذر هنا بمجرد التعيين انتهى ، و هو كذلك لان ثبوت

الولاية فى الزكوة والدين لقيام الدليل عليها لا يقتضى ثبوتها فى النذر مع عدم اشتراكه معهما فى قيام الدليل ، و ليس الحاق النذر بهما الاقياسا لا نقول به ، و حكم الكلى فى المعين بعد تعيين الناذر اياه فى النصاب هو حكم الكلى فى الذمة من جهة الاشكال فى تعينه بتعيينه ، و ربما يقال ان عدم التعين بتعيينه فى الكلى فى المعين اولى منه فى الكلى فى الذمة ، و ذلك لاشتراك الموجود فى الخارج بين المالك و بين المنذور له بالنسبة و المال المشترك لا يتميز باختيار احد الشركاء و لوكانت القسمة تمييزاً لحق الشركاء لا يبعا ، و لكنه يتم اذا كان النذر متعلقا باحدى النصب على نحو الاشاعة لا على نحو الابهام او الكلى فى المعين ولو لم يعينه الناذر ففى سقوط الزكوة من احدى النصب الموجودة فى المال و يكون التعيين الى الناذر و عدمه و جهان و فى الجواهر الظاهر سقوط الزكوة من احدها و التعيين الى الناذر ، و اورد عليه بعض شارحى النجاة بقوله و فيه تامل كما لا يخفى ، ثم قال و الاولى ان يقال ان الكل يجرى فى الحول فله ان يتصرف فيها الى ان يبقى النذر فيقطع عنه الحول من حينه لتعينه بذلك قهرا. (اقول) و لا يخفى ما فيه من التامل ، بل الحق ان يقال نذر المتعلق باحدى النصب الزكوية كبيع احديها او الصاع من الصبرة يقع على وجوه احتملت فى بيع الصاع من الصبرة ، حيث ان الصاع فى البيع قد يجعل مراتا و مقدرا للمبيع من النصف او الثلث و غيرهما من الكسور ، فمرجع بيع الصاع من الصبرة حينئذ الى بيع العشر منها فيما اذا كانت الصبرة مشتملة على عشرة اصوع ، فبيع عشر منها و قد عبر عنه بالصاع لكونه عشرا منها على حسب الفرض ، و يجب حينئذ ان يعلم مقدار الصبرة و اشتمالها على عشرة اصوع لكى يقع الحكاية عن عشرها بالصاع لانها لو لم تشتمل على عشرة اصبوع بل كانت خمسة مثلا كان الصاع خمسا منها كما لا يخفى ، و بعد البيع يصير البايع و المشترى شريكين ، و الصبرة مشتركة بينهما بالنسبة فيكون العشر المشاع من كل جزء منها للمشترى و تسعة اعشار منه للبايع ، و لا يخفى ان تعلق النذر باحدى النصب هكذا يصيّر المال الموجود المشتمل على النصب مشتركا بين الناذر و بين المنذور له

على حسب تفصيل ياتى ذكره ، فيكون فى حكم المال المشترك من انه يجب على كل واحد من الشركاء زكوة نصيبه اذا اجتمعت فيه شرائطها ، و فى هذه الصورة يتم القول بان التعيين ليس بيد الناذر كما انه فى البيع ايضا ليس بيد البايع لكونه مشتركا ، و تعيين المال المشترك يتوقف على رضاء الشركاء كافة و لا يتعين بتعيين احدهم ، و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الفرد المنتشر ومعنى النكرة فيجعل المبيع احدى الصيعان من الصبرة القابل الانطباق على كل صاع منها على البدل مثل قابلية انطباق رجل فى جئنى برجل على كل فرد من افراد طبيعة الرجل على البدل ، فالمبيع حينئذ اعنى احدى الصاعات من الصبرة جزئى خارجى مردد بين هذا الفرد او ذاك او ذلك ، و تكون خصوصية الفردية داخلة فى المبيع كما ان النكرة اذا صارت متعلقة للطلب تكون الخصوصية داخلة فى حيز الطلب، والمشهور على بطلان هذا البيع ، وقد ذكروا لبطلانه وجوهاً عمدتها ابهام المبيع ، لان الموجود فى الخارج ليس الا هذا الصاع بخصوصيته او ذاك بخصوصيته فكل واحد هو هو بنفسه ، و ليس فى الخارج فردا مرددا بين هذا الصاع او ذاك حتى يكون هو المبيع ، فالفرد المردد مفهوم انتزاعى لا من المفاهيم المتاصلة التى يكون لها مصداق موجود فى الخارج اى يمكن وجوده فيه ، و لا منتزعة عن منشاء انتزاع صحيح فلا يصح تعلق البيع به و لا النكاح ولا الطلاق فلا يصح بيع احد العبدين او احد الصاعين على ان يكون المبيع الفرد المردد منهما لا خصوص هذا و لا ذاك ، و لا نكاح احدى المرئتين و لا طلاق احديهما ، والسر فى ذلك ان الملكية والزوجية و ان كانت من الامور الاعتبارية و ليست من الصفات الخارجية المتاصلة ، و المحمولات بالضميمة الا انها فى نظر العرف و العقلاء تكون فى حكمها، فكما لا يمكن وجود الحموضة او البياض او السواد فى محل مردد مبهم بل لمكان كونها من المتاصلات و المحمولات بالضميمة يجب ان يكون لها محل موجود فى الخارج ، و المردد لا يكون له وجود فى الخارج ، و هكذا الملكية و الزوجية و نحوهما من الامور الاعتبارية يجب لها محل موجود فى الخارج و لا يصح تعلقها بالمبهم ، فان قلت

فعلى هذا يجب القول ببطلان بيع الكلى فى الذمة حيث انه ايضا لا يكون موجودا فى الخارج ، قلت فرق بين الكلى فى الذمة و بين الفرد المردد ، فان الكلى فى الذمة وان لم يكن موجودا قى الخارج فعلا حين البيع لكنه قابل لان يوجد مصداقه فى الخارج فهو قابل الانطباق على الخارج، ولما كانت الذمة امرا وسيعا يعتبرها العقلاء ظرفا للمملوك يصح اعتبار الكلى فيها بالبيع ثم يوفيه بالتطبيق على ما فى الخارج، و هذا بخلاف الفرد المردد فانه ليس له مصداق فى الخارج لما عرفت من ان الموجود فى الخارج هو ذاك او هذا وكل منهما هو هو لا انه هو او غيره، فليس مما يصح انطباقه على الخارج بمعنى ان يكون فى الخارج ثلاثة اشياء هذا و ذاك والثالث هو هذا او ذاك على وجه الترديد، وشرح الكلام بالبسط فى ذلك موكول الى باب بيع الصاع من الصبرة من المكاسب، والكلام هاهنا فى صحة نذر احدى النصب الزكوية ، و فى حكم الزكوة على تقدير صحة النذر اما حكم النذر من حيث الصحة و الفساد فهل هو كالبيع و النكاح و الطلاق فلا يصح نذر التصدق باحد الصاعين كما لا يصح بيعه، او انه كالتكليف المتعلق به مثل جئنى برجل او احد الكاسين ، او يفصل بين ما اذا كان نذر الفعل فيقال فيه بالصحة لكونه كالتكليف وبين ما اذا كان نذر النتيجة فيحكم فيه بالفساد لكونه كالوضع وجوه ، واما حكم الزكوة فالاقوى عدم وجوبها فيما تعلق به النذر لانتفاء الملك عنه اذا كان نذر النتيجة ، او التمكن منه اذا كان نذر الفعل و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الكلى فى المعين فتكون المبيع طبيعة الصاع القابل الانطباق على كل واحد من صيعان الصبرة و يصير المشترى مالكا لصرف وجود الصاع من الصبرة من غير انتقال خصوصية الصاع اليه بل المنتقل اليه بالبيع هو نفس الطبيعى من الصاع مجردا عن جميع الخصوصيات و ان كان يستحقها فى مقام التسليم للفرق بين كونه مالكا فعلا كما فى بيع الصاع على نحو الاشاعة و بين استحقاقه لان يملكها كما فى بيعه على نحو الكلى فى المعين ، و يترتب على ذلك كون اختيار التعيين بيد البايع ، حيث ان المشترى لا يملك الا نفس الصاع دون كونه بتلك الخصوصية او هذه ، فحكم الكلى فى المعين حكم الكلى فى الذمة ، و لا فرق

بينهما الا من حيث ضيق دائرة الكلى فى المعين وسعتها فى الذمة ، و كذا اذا تلف مجموع الصبرة ما عدا مقدار المبيع منها يتعين الباقى للمشترى و لا يحسب التالف عليه لان صرف الوجود من الصاع الذى كان مبيعا لم يتلف حتى يحسب عليه فحينئذ ان الباقى بعد التلف ان كان مصداق صرف الوجود من المبيع ينطبق المبيع عليه قهرا من دون تطبيق ، و هكذا الكلام فى الفرد المنتشر الذى كان تطبيق الصاع المبيع على الصيعان الموجود فى الصبرة بدليا فانه اذا تلف مجموع ما فى الصبرة الا مقدار المبيع فانه ينطبق المبيع على الباقى قهرا ، و اما على الاشاعة فالصبرة كما عرفت مشتركة بينهما فيكون التلف عليهما ، فيجرى فيه حكم تلف بعض المبيع قبل قبضه هذا فى باب البيع، وهكذا الكلام فى النذر فاذا نذر نصابا من النصب الزكوية من قطيع غنم مثلا يستحقه المنذور له بالنذر فيكون كالنذر الجزئى الحقيقى الخارجى فيجيئى فيه ما فى النذر الجزئى الذى هو محل الكلام فى هذه المسألة حرفا بحرف ، و حكم نذره انه لا يخلو اما يكون من قبيل نذر النتيجة او من قبيل نذر الفعل ، و على كلا التقديرين فاما يكون منجزا غير معلق على شيئى من زمان او غيره، او يكون معلقا ، و على الاخير فاما يكون التعليق على غير الزمان او يكون معلقا على الزمان ، وعلى الاخير ايضا اما يكون الوقت المعلق عليه قبل الحول او يكون بعده او يكون مقارنا مع انتهائه ، فهاهنا صور ينبغى البحث عنها . (الاولى) ان يكون من قبيل نذر النتيجة منجزا ، و الكلام فيها تارة فى صحة النذر فى نفسه و اخرى فى حكم الزكوة بعد الفراغ عن صحة النذر ، اما الكلام فى صحة النذر فتنقيح البحث عنه يتوقف على تحقيق القول فى الشرط فى ضمن العقد لكى ينكشف به حال نذر النتيجة ، فنقول ان الشرط اما يتعلق بالاسباب مثل شرط البيع فى عقد او شرط الصلح و نحوهما ، و اما يتعلق بالمسببات بتلك الاسباب مثل شرط ان يكون مبيعا ، و بعبارة اخرى قد يكون الشرط هو البيع المصدرى اعنى الفعل الصادر عن البايع ، و قد يكون بالمعنى الاسم المصدرى اعنى الحاصل من فعل البايع و هو مبيعية المبيع ، لا اشكال فى صحة الاول و بطلان الثانى ، اما صحة الاول

فلعموم دليل وجوب الوفاء بالشرط ، و اما بطلان الثانى فلان المسببات انما يتحصل باسبابها الشرعية ولم يجعل الشارع نفس الشرط سببا لحصول البيع و نحوه من المسببات فلا يدخل مثل هذا الشرط تحت عموم وجوب الوفاء الا اذا كان متعلق الشرط هو الملكية فانه يصح شرطها لانها لا تكون محصلة من اسباب خاصة فيصح ان يجعل نفس الشرط من اسباب حصولها ، و على هذا فلا يصح شرط المبيعية مثل ان يقول بعتك هذا الكتاب بكذا بشرط ان يكون هذا الفرس مبيعا لك ، و يصح شرط الملكية بان يقول بشرط ان يكون هذا الفرس ملكا لك، ولما كان شرط الملكية فى ضمن الايجاب وكانت ملكية ايضاً الفرس المشروطة فى ضمنه ايضا مما يحتاج الى القبول يكون قبول بيع الكتاب المشروط بهذا الشرط قبولا ضمنيا لتمليك الفرس ايضا ، فيحصل ملكية الفرس للمشترى بتمليك و تملك فى ضمن الايجاب و القبول ، هذا فى باب الشرط ، و اما باب النذر فكلما لا يصح نذره ايضا بعين ما ذكر فى الشرط ، فلا ينعقد نذر مبيعية العين لزيد و نحو ذلك من المسببات التى لها اسباب خاصة يتوقف تحققها عليها ، اذ النذر كالشرط لا يكون من الاسباب المحصلة لتلك المسببات، و يزيد النذر فى عدم صحة تعلقه بالملكية ايضاً لاحتياجها الى القبول المفقود فى باب النذر دون الشرط لما عرفت من ان القبول الضمنى كاف فى الشرط ، و ليس ، فى النذر هذا النحو من القبول لعدم ايقاع النذر فى ضمن عقد بخلاف الشرط ، فينحصر باب صحة نذر النتيجة بما اذا لم يكن من المسببات الحاصلة عن اسباب خاصة ، و لم يكن تحققه موقوفا الى القبول و ذلك كالصدقة والهدية و الاضحية و نحو ذلك مما لا يحتاب الى القبول ، و اما فيما يحتاج الى القبول فقد يقال بعدم صحته لتوقفه على القبول ، و النذر ايقاع لا يحتاج الى القبول ، لكن الاقوى صحته ايضا لكن بعد تحقق القبول عن المنذور له ، و لا منافاة بين كون النذر ايقاعا و بين توقف تحقق اثره فى بعض الموارد على القبول ، و ذلك لاجل خصوصية فى المنذور هذا حكم نذر النتيجة فى نفسه ، و اما الكلام فى حكم الزكوة فلا اشكال فى عدم وجوبها لو كان النذر متعلقا بما يساوى قدر

النصاب او موجبا لنقصه و ذلك لخروجه عن الملك و صيرورته ملكا للمنذور اليه فينتقى شرط الوجوب اعنى بقاء النصاب على ملك المالك طول الحول او قبل تعلق الوجوب . (الصورة الثانية) ان يكون النذر من قبيل نذر النتيجة ايضا و لكن معلقا على بعد الحول ، و هو يتصور على قسمين ـ الاول ـ ان ينشأ صدقية المال فى الحال و لكن يجعل بعد الحول ظرفا للاداء فيكول التعليق فى الاداء لا فى النذر ، مثل جعل الوكالة فى الحال و ظرف عمل الوكيل فى المستقبل ، بان يقول وكلتك فى الحال و انت وكيلى الان فى بيع دارى غدا ، و هذا بالحقيقة يرجع الى الصورة الاولى لان النذر يكون منجزا لا تعليق فيه و انما التعليق فى مرحلة الاداء . ـ الثانى ـ ان ينشأ صدقية المال بعد الحول بان يكون الانشاء فى الحال و المنشاء به فى الاستقبال نظير الواجب المشروط فى التكاليف و الملكية فى باب الوصية فى الوضع ، حيث ان الموصى ينشاء الملكية الموصى به للموصى له بعد الموت بحيث يكون بعد الموت قيدا للملكية لا للانشاء ، فالانشاء مطلق و المنشاء هو الملكية المقيدة بما بعد الموت ، و على هذا يكون زمان خروج المال عن ملك الناذر بعد الحول ، فيكون النصاب فى تمام الحول ملكا له و لا مانع عن وجوب الزكوة من ناحية الملكية ، و انما الكلام فى وجوبها حينئذ من جهة تمكن المالك عن التصرف فان فيه وجهان، مختار بعض مشايخنا فى مجلس الدرس هو الوجوب ، و قال (قده) لا مانع عن وجوب الزكوة اصلا لحلول الحول على المال مع كونه مملوكا للمالك ، لكن الاقوى عدم الوجوب و ذلك لا من جهة سلب الملكية بل من جهة انتفاء التمكن من التصرف قبل انتهاء الحول ، لان التحقيق عدم جواز التصرف فيه قبل مجيئى الشرط تصرفا موجبا لاتلافه عقلا كاكله لو كان مأكولا و نحوه ، او شرعا كاخراجه عن ملكه و نحوه من غير فرق بين ان يكون الشرط المعلق عليه محققا كالوقت الذى يكون البحث فيه ، او مترقبا كشفاء المريض و قدوم المسافر و نحو ها ، و ذلك لان مجيئى الشرط مما له دخل فى القدرة على امتثال النذر ، فيكون مما له الدخل فى حسن الخطاب ، فيكون تفويت مقدماته قبل فعليته من قبيل ماتم

ملاكه قبل فعلية خطابه ، و فى مثله يحكم العقل بقبح التفويت حكما ادراكيا من قبل متمم الجعل ، و الخطاب على حسب ما اوضحنا سبيله فى غير موضع من الاصول، فيحرم عليه التفويت ، و يجب حفظ القدرة الى زمان الشرط المتوقف على ابقاء المنذور فى ملكه قابلا للخروج عن ملكه بالنذر عند مجيئى شرطه ، فيحرم عليه التصرف بكل تصرف موجب لفواته عقلا او شرعا . (الصورة الثالثة) ان يكون التعليق على آن انتهاء الحول بحيث يتحقق عند انتهائه شرط النذر و الزكوة معا فيكون آن المقارن لانتهاء الحول آن فعلية وجوب الزكوة و النذر، فعلى المختار فى الصورة الثانية من عدم وجوب الزكوة لانتفاء التمكن من التصرف لا تجب فى هذه الصورة ايضا بعين ما تقدم فى الصورة الثانية ، و على القول بالوجوب فيها فهل يجب فى هذه الصورة تقديم النذر فلا تجب الزكوة ، او يجب تقديم الزكوة فلا ينعقد النذر و جهان اقواهما الثانى، و ذلك لكون اشتراط النذر بالقدرة شرعيا، واشتراط الزكوة بالقدرة عقليا، فعند الدوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و المشروط بالقدرة العقلية يقدم الثانى على الاول ، لا يقال بناء على التزاحم بين الخطابين يمكن الجمع بينهما بالقول بانعقاد النذر و تعلق الزكوة بالذمة، لانه يقال انتهاء النوبة الى التزاحم بين الخطابين يتوقف على انعقاد النذر ، و بما ذكرناه من كون الدوران بينهما دوران بين المشروط بالقدرة الشرعيه و العقلية فعلية خطاب الزكوة لا يبقى مورد الخطاب النذر حتى يجمع بينهما بما ذكر. (الصورة الرابعة) ان يكون التعليق بما قبل انتهاء الحول ، ولا اشكال فى عدم وجوب الزكوة فيها لخروج المنذور عن الملكية قبل حلول الحول فلا يحصل شرط وجوبها فيكون هذه الصورة كالصورة الاولى التى قلنا بعدم وجوب الزكوة فيها من جهة انتفاء شرطه الذى هو الملك. (الصورة الخامسة) ان يكون معلقا على غير الوقت ، و حكمها هو عدم وجوب الزكوة مطلقا سواء كان المعلق عليه امرا فى الحول او كان فى الان المقارن لانتهاء الحول ، او امرا بعد الحول ، و على الاول اعنى ما اذا كان فى الحول حصل الشرط او لم يحصل بعد و وجه عدم وجوبها فيما اذا كان الشرط فى الحول و قد حصل فيه هو عدم الملكية

التى شرط فى الوجوب ، و فى بقية الصور من جهة انتفاء التمكن من التصرف حتى فيما اذا كان الشرط فى الحول ولم يحصل فيه، اذ قبل تبين عدم حصوله فيه لا يكون المالك متمكنا من التصرف لاحتمال حصوله فينتفى شرط الوجوب حينئذ، ولا يخفى ان الكلام فى هذه الصور الخمسة كان فى نذر النتيجة و لم يتعرض لها المصنف (قده) فى المتن، و منه يظهر حكم صور ما كان من قبيل نذر الفعل و نشير اليها اجمالا. (الصورة السادسة) ما كان النذر من باب نذر الفعل منجزا غير معلق على شيئى من وقت او غيره كما اذا نذر ان يتصدق بعين نصابه ، وحكم هذه الصورة هو عدم وجوب الزكوة لامن جهة انتفاء الملك لكون المال المنذور ملكا له و لا يخرج بالنذر عن ملكه ، بل لان ملكه لا يكون تاما ، و ذلك لقصر دائرة سلطنته بسبب النذر على خصوص التمليك بالمنذور له، و خروج اضداد هذا التصرف عن حيطة سلطنته فلا يكون سلطانا تاما على ملكه بحيث له ان يتصرف فيه كيف شاء ، بل التحقيق خروج التمليك بالمنذور له ايضا عن سلطانه، غاية الامر بالالزام على الفعل ، فليس له القدرة عليه بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك بل يجب عليه الفعل كما ان اضداده يجب عليه الترك ، و لا فرق فى عدم وجوب الزكوة بين تعلق النذر بتمام النصاب او ببعضه لان المدار فى الوجوب هو التمكن من التصرف فى تمام النصاب ، فلو خرج النصاب و لو ببعضه عن سلطنته لم تجب الزكوة ، و هذا اذا كان تعلق النذر قبل تعلق وجوب الزكوة ، و لو كان النذر بعد تعلق وجوب الزكوة بان كان النذر فى الشهر الثانى عشر فيما فيه الحول او بعد انعقاد الحب مثلا فى الزرع فان امكن الجمع بينهما وجب الجميع ، و لا ترتيب حينئذ كما اذا كان له اربعين شاة مثلا و فى الشهر الثانى عشر نذر التصدق بواحد منها فانه يخرج واحدة منها فى الزكوة و واحدة للنذر من غير اعتبار ترتيب بينهما ، و لو لم يمكن الجمع بينهما كما اذا نذر فى المثال المتقدم ان يتصدق بالجميع ففى صحة نذر الجميع او بطلانه بالنسبة الى الواحدة التى تجب اخراجها فى الزكوة وصحته بالنسبة الى ما عداها وجهان بل قولان، و يترتب على الاول وجوب اخراج الزكوة بالقيمة و صرف الجميع فى النذر ، و على

الثانى وجوب اخراج الزكوة او لا ثم الوفاء بالنذر كما عليه المصنف (قده) فى المتن ، و لعل مبنى الوجهين هو الاختلاف فى نحو تعلق الزكوة بالعين فان كانت ملكا فى العين على نحو الاشاعة او الكلى فى المعين كما ذهب الى الاخير المصنف يكون اللازم بطلان النذر فيمقدار المخرج من النصاب زكاة لخروجه بدخول الشهر الثانى عشر عن ملك المالك ، و ان كان نحو تعلقها بالعين باعتبار كونها حقا متعلقا بما تبعه العين نظير حق الرهانة او نظير حق الجناية يكون اللازم صحة نذر الجميع حتى فى مقدار المخرج من النصاب زكوة لبقائه فى ملكه مع صيرورته متعلقا لحق المستحق على احد نحوين ، و لما كان اختيار الاخراج من العين بيد المالك كان اللازم وجوب اخراج الزكوة من غير العين و صرف العين جميعا فى النذر جمعا بين الحقين ، و الاقوى هو الاخير ، و سيأتى وجهه عند تعرض المصنف له ، وعليه فالاقوى فى مسئلتنا هذه هو وجوب اخراج الزكوة من غير العين و صرف العين جميعا فى النذر.

(الصورة السابعة) ما كان النذر من باب نذر الفعل موقتا بما قبل الحول فان و فى بالنذر فلا اشكال فى عدم وجوب الزكوة لخروج العين بالوفاء بالنذر عن ملكه ، و كذا اذا لم يف بالنذر و قلنا بوجوب القضاء الا انه لا لخروج العين عن الملك لانه متوقف على الوفاء بل لعدم تمكنه من التصرف ، بل الاقوى عدم وجوب الزكوة مطلقا و لو لم نقل بوجوب القضاء ، و ذلك لا لانقطاع الحول بالعصيان كما فى المتن بل لانقطاعه بمجرد النذر الذى قد عصى به ، و لكن المحكى عن شرح الروضة وجوب الزكوة لو لم نقل بوجوب القضاء ، و قد اورد عليه فى الجواهر بانقطاع الحول بالنذر ، نعم ينبغى استيناف حول من حين العصيان انتهى ، يعنى بناء على عدم القضاء كما صرح به المصنف فى المتن حيث يقول : نعم اذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء ، وكذا لو كان النذر موقتا باثناء الحول لانقطاع الحول به ، و ان كان موقتا بما بعد الحول فالمحكى عن شرح الروضة كما حكاه عنه فى الجواهر انه ان كان الوجوب اى وجوب النذر لا يتعلق الا بانقضاء الحول احتمل وجوب الزكوة ثم التصدق

بالباقى اذا اتى الوقت ، و عدم وجوب الزكوة نظرا الى نقض الملكية و التصرف ، و ان كان يتعلق بمجرد صيغة النذر تعين العدم لما قلنا ، ثم اورد عليه فى الجواهر بانه لا ينبغى التامل فى تعلق النذر به حال الصيغة بالصدقة به فى ذلك الوقت ، و عليه يبنى عدم جواز اتلافه قبل الوقت ، و ليس هو كالواجب الموقت فى جواز اتلاف مقدماته قبل الوقت لو قلنا به لعدم الوجوب كما لا يخفى على من لا حظ العرف . (اقول) اذا نذر فى اثناء الحول بان يتصدق بالعين الزكوى بعده بان يكون ظرف انشاء النذر و اجراء صيغته فى الحول و ظرف الفعل والوفاء بالنذر بعده فلا يخلوا اما يكون الالتزام بالتصدق حاليا و التصدق نفسه استقباليا نظير الواجب المعلق على القول به ، حيث ان الوجوب فيه حالى والواجب استقبالى، اويكون انشاء الالتزام به حاليا والالتزام المنشاء بانشائه استقباليا نظير الواجب المشروط على مذهب المشهور ، حيث ان انشاء الوجوب فيه حالى و الوجوب المنشاء به استقبالى ، فعلى الاول فلا ينبغى الاشكال فى عدم وجوب الزكوة قطعا ، و ذلك لوجوب حفظ المال المنذور تصدقه فى وقته ، و معه فلا يكون ملكه تاما فى الحول بناء على وجوب تحصيل مقدمات الواجب المعلق قبل وقت الواجب لوجوبه قبله ، و على الثانى ربما يقال بوجوب الزكوة لعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط ، لكن الاقوى فيه ايضا عدم الوجوب و ان لم تكن مقدمات الواجب المشروط لازمة التحصيل من ناحيه خطابه قبل فعليته الا انه قد يجب تحصيله بخطاب اخر متمم لخطابه يكون فى حكم الخطاب المقدمى من ناحية تمامية ملاكه و ان كان خطابا نفسيا مستقلا الا انه ينتج بنتجة الخطاب المقدمى حسبما اوضحنا سبيله فى بحث الواجب المشروط ، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان مجيئى الوقت فى النذر الموقت انما يؤثر فى حسن الخطاب بعد تمامية ملاكه لا فى اصل ملاكه ، فحينئذ يجب تحصيل مقدماته قبل وقته ، و معه فلا يكون متمكنا من التصرف فلا تجب معه الزكوة . (الصورة الثامنة) ان يكون النذر متعلقا بالفعل معلقا على شرط غير الوقت فلا يخلو اما ان يحصل الشرط او لا يحصل ، و على تقدير حصوله فاما يحصل قبل تمام الحول او

يحصل بعدالحول او يحصل مقارنا لتمامه، ثم المالك اما ان يعلم بحصوله او يقطع بعدم حصوله او يشك فى حصوله ، فان علم بحصوله و قد حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب الزكوة من غير اشكال و خلاف فيه لوجوب صرف المنذور فى التصدق ، و عدم تمكنه من التصرف فيه بسبب تحقق المعلق عليه فى الحول و علمه به ايضا فيقطع الحول قطعا ، و ان حصل بعده فان قلنا بعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط وجبت الزكوة كما عليه المصنف فى المتن و ذلك لتحقق شرط الوجوب من الملك و التمكن من التصرف فيه طول الحول ، و ان قلنا بوجوب تحصيله من ناحية الخطاب المتمم كما أوماً نا اليه انفا فى ذيل الصورة السابعة فلا تجب الزكوة لعدم التمكن من التصرف و هذا هو الاقوى ، و ان حصل مقارنا لتمام الحول فقال المصنف (قده) فيه اشكال و وجوه اولها وجوب الزكوة و عدم وجوب النذر ، و ثانيها وجوب النذر و سقوط الزكوة عكس الاول ، و ثالثها التخيير بين تقدم ايهما شاء ، و رابعها القرعة ، وخامسها وجوب الوفاء بالنذر من العين و اداء الزكوة من غيرها ، و لا يخفى انه بناء على مختارنا من وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط فى المقام من ناحية الخطاب المتمم يكون الاقوى هو الوجه الثانى ، و ذلك لعدم تمكنه من التصرف حينئذ قبل تحقق الشرط من ابتداء انشاء النذر فينقطع الحول به ، و على القول بعدم وجوبه و بقاء التمكن من التصرف من زمان وقوع النذر الى اخر الحول فلا وجه لتقديم الزكوة على النذر و لا العكس ، فينبغى حينئذ اسقاط الوجهين الاولين فهل المتعين حينئذ هو التخيير لكونه من قبيل المتزاحمين المتساويين ، او القرعه لكونها لكل امر مشكل اى مشتبه ، ولو لم يكن الاشتباه واقعا اى لم يكن له واقع و اشتبه فى الظاهر بل الواقع يتحقق بالقرعة نظير التصويب الاشعرى الغير المعقول فى تقرير الواقع فبالقرعة فى المقام يتقور ما يقرره القرعة ، او وجوب اداء النذر من العين و اداء الزكوة من غيرها وجوه ، و لعل وجه الاولير هو البناء على كون تعلق الزكوة بالعين من باب الشركة ، او الكلى فى المعين ، كما ذهب المصنف الى الاخير ، و وجه الاخير هو البناء على كون تعلقها بالعين نحو

تعلق حق الرهانة او الجناية ، و لا يخفى ان الاخير هو الاقوى ، و عليه فالمتعين هو الاخير ، و مع الغض عنه فالاقوى هو التخيير للاشكال فى الرجوع الى القرعة فيما اذا لم يكن واقع و اريد تقرير الواقع ثبوتا بالقرعة ، و عدم جواذ الرجوع اليها فىموارد الاصول العملية التى منها التخيير كما حققناه فى الاصول ، ثم ان هذا كله انما هو فيما اذا تعلق النذر بتمام العين الزكوية ، او بما يشمل مقدار المخرج من الزكوة بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، و اما مع تعلقه بما عدى مقدار المخرج من الزكوة كما اذا نذر التصدق بواحدة من الاربعين شاة مثلا فلا اشكال معه فى وجوب الزكوة و النذر معا لعدم التزاحم بينهما اذا لم نقل بمنع النذر عن التصرف فى الحول ، و اما على القول به كما هو المختار فيسقط الزكوة فى المثال المذكور اعنى ما اذا نذر التصدق بواحدة من الشياة التى كان عددها اربعين معلقا على شرط حصل عند انتهاء الحول ، فانه لا يتمكن من التصرف فى تمام الاربعين من حين انعقاد النذر الى اخر الحول و يوجب المنع عن التصرف فى واحدة منها كما لا يخفى ، هذا كله فيما اذا حصل الشرط مع العلم بحصوله ، ولو علم بعدم حصوله فلا يخلو فاما لا يحصل الشرط واقعا و يكون علمه بعدم حصوله مطابقا مع الواقع ، او يحصل واقعا ، اما فى اثناء الحول او فى أن اخر الحول او بعد الحول ، فعلى الاول فلا ينبغى الاشكال فى وجوب الزكوة لتحقق شرائطه من تمامية الملك و التمكن من التصرف و عدم انقطاع الحول بشيئى ، و على الثانى اعنى ما اذا حصل شرط النذر فى الحول مع علمه بانه مما لا يحصل علما غيرمطابق مع الواقع ، فان حصل له العلم بحصوله فى الحول فيدخل فى الفرض الاول اعنى ما علم بحصوله و قد حصل فى الحول فلا تجب الزكوة ، و لو علم به بعد الحول فالاقوى انه تجب الزكوة من جهة عدم انقطاع الحول بشيئى لتمامية الملك فى الحول و تمكنه من التصرف ، اما الاول فلفرض كون النذر متعلقا بالفعل لا النتيجة ، و اما الثانى فلاعتقاده بعدم حصول الشرط ، و الذى يوجب المنع عن التصرف هو العلم بحصوله اولا اقل من احتماله . و السر فى ذلك ان حفظ القدرة فى الوفاء بالنذر فى موطن وجوبه و هو عند

تحقق الشرط فيما كان مشروطا و ان كان بحكم العقل ، لكن حكمه هذا ليس من باب المستقلات العقلية ، بل انما هو من قبيل حكمه في باب الملازمات ، مثل حكمه بوجوب المقدمة اوبحجية الظن من دليل الانسداد بتقرير الكشف ، حيث ان المدرك هو العقل ، و لكن المدرك حكم شرعي يستكشف بكاشفية العقل فالعقل يكشف عن الوجوب الشرعي العارض للمقدمة لا انه يحكم بوجوبها استقلالا ، و ان كان يحكم بوجوبها كذلك ايضا الا ان البحث في وجوب المقدمة ليس في هذا الوجوب العقلي بل في الوجوب الشرعي المنكشف من ناحية العقل ، فوجوب حفظ متعلق النذر الى زمان حصول الشرط شرعي لكنه منكشف من حكم العقل و ادراكه تمامية الملاك ، و مع انسداد احتمال وجود الشرط عند الناذر و اعتقاده بعدم حصوله لا يحكم العقل بلزوم حفظ متعلق النذر ، و الحكم الشرعي بوجوب حفظه مع فرض حصول الشرط في الحول واقعا و ان كان واقعا موجودا حيث انه في وجوده غير محتاج الى العقل لكنه ليس بمحرز ، لكون محرزه هو العقل وكان مستكشفا به، و المفروض انه باحرازه من ناحية العقل كان مانعا من التصرف المنافي مع النذر لا بوجوده الواقعي ، فمع اعتقاد الناذر بعدم حصول الشرط لا مانع عن التصرف المنافي مع النذر في العين المنذورة فيتحقق شرط وجوب الزكوة قطعا . و مما ذكرنا يظهر حكم ما اذا لم يحصل له العلم بوجود الشرط اصلا و لو بعد الحول ، بل بقي على جهله المركب الى الابد فانه تجب الزكوة عليه حينئذ بطريق اولى ، هذا تمام الكلام فيما اذا قطع بعدم حصوله .

و لو شك في حصوله ففي سقوط الزكوة اوثبوتها وجوه، المحكي عن جملة من الاساطين هوالاول،و هوالمصرح به في الجواهر، وعن القواعد وشرح اللمعة التردد فيه، و استدل لوجوبها باصالة عدم الشرط عند الشك فيه ، و استصحاب الجواز السابق ، ولا يخفى ما فيه فانه مضافا الى ان اجراء اصالة عدم الشرط متوقف على القول باجراء الاستصحاب في الامر الاستقبالي لاثبات الحكم في الحال مثل استصحاب بقاء دم المرئة الى الثلاثة

لاثبات كون الموجود من الدم حيضا فى الحال ، او بقائه الى بعد العشرة لاثبات كون الموجود بعد العادة استحاضة ، او استصحاب بقاء الامام فى الركوع الى ان يلحق به المأموم لاثبات جواز القدوة فى الحال ، و فى المقام لابد من ان يجرى الاصل فى عدم الشرط ، و احراز عدمه فى المستقبل لاثبات جواز التصرف فى الحال ، وفى صحة اجراء هذا الاصل نظر ، و تمام الكلام فيه فى الاصول لا ينتهى النوبة الى التمسك به مع حكم العقل بوجوب حفظ المنذور و عدم التصرف فيه بما ينافى النذر عند احتمال تحقق الشرط ، و معه لا يبقى شك فى جواز التصرف حتى يثبت بالاستصحاب ، فالاقوى حينئذ هو عدم وجوب الزكوة لانقطاع الحول بواسطة النذر من جهة المنع عن التصرف بما ينافيه عند احتمال وجود الشرط ، هذا و لكن المحكى عن الايضاح فى وجه السقوط هو لزوم اجتماع الحقين المتضادين لولاه ، قال (قده) لان اجتماع انعقاد الحول الموجب للوجوب بعده مع صحة النذر و استمراره يمكن استلزامه للمحال فهو محال، اما الاولى فلانهما لو اجتمعا توقع الشرط و لم يكن له الا تلك العين استحق الفقير استحقاقا لازما ، و مصرف النذر استحقاق لازم و هو يستلزم اجتماع الضدين ، و اما الثانية فضرورية لانه يمتنع استلزام المحال انتهى كلامه المحكى عنه ، و لا يخفى ما فيه مع ما فيه من سوء التعبير ، فان اجتماع الزكوة و النذر المستلزم للمحال لا يوجب اسقاط الزكوة لامكان التنصيف ، او تقديم احدهما بالقرعة، او تقديم الزكوة على النذر و الحكم بسقوط النذر ، فترجيح النذر و الحكم بسقوط الزكوة يكون من غير موجب، و كيف ما كان ففى ما ذكرنا غنى و كفاية ، و معه لاحاجة الى ما استدل به ، و لا وجه للترديد فى الحكم كما فى القواعد ، و عن شرح اللمعة هذا تمام الكلام فى هذه المسألة و الحمد الله على انعامه .

مسألة ١٣ لو استطاع الحج بالنصاب ، فان تم الحول قبل سير القافلة و التمكن من الذهاب وجبت الزكوة اولا، فان بقيت الاستطاعة بعد اخراجها وجب و الا فلا ، و ان كان مضى الحول متاخرا عن سير القافلة وجب الحج

و سقط وجوب الزكوة ، نعم لو عصى و لم يحج وجبت بعد تمام الحول ، و لو تقارن خروج القافلة مع تمام الحول وجبت الزكوة اولا لتعلقها بالعين بخلاف الحج .

لو استطاع الحج بالنصاب كما اذا تملك نصابا من النصب الزكوية من الابل مثلا بالارث او غيره و صار مستطيعا للحج فلا يخلو عن احوال (الاولى) ان يتم الحول المعتبر فيه اذا كان مما يعتبر فيه الحول قبل التمكن من الذهاب ، سواء كان قبل مجيئى اشهر الحج ، او بعده قبل سير القافلة ، او بعده و قبل التمكن من المسير وجبت الزكوة او لا ثم الحج بالباقى ان بقيت الاستطاعة بعد اخراج الزكوة ، وفى بيان الشهيد (قده) لو استطاع بالنصاب فتم الحول قبل سير القافلة وجبت الزكوة، فلو خرج بدفعها عن الاستطاعة سقط وجوب الحج فى عامه ، و هل تكون تعلق الزكوة كاشفا عن عدم وجود الاستطاعة او تنقطع الاستطاعة حين تعلق الزكوة اشكال ، وتظهر الفائدة فى استقرار الحج ، فعلى الاول لا يستقر ، و على الثانى يمكن استقراره اذا كان قادرا على صرف النصاب فى جهازه لانه بالاهمال جرى مجرى المتلف ماله بعد الاستطاعة انتهى . اقول المعتبر فى الاستطاعة هى الاستطاعة التى بها يتمكن المستطيع من ايصال نفسه الى بلد الحج فى موسمه ، لا التى تنقطع بعروض عارض عقلى او شرعى كوجوب الزكوة مثلا بحيث لا يتمكن المكلف مع انقطاعها الى ايجاد الحج فى مكانه و زمانه، فلا فرق حينئذ بين كشف وجوب الزكوة عن عدم وجودها ، و بين انقطاعها حين تعلق الزكوة ، بل الحق فساد هذا الترديد من رأس فضلا عن فساد ما يترتب عليه من الثمرة، لان الاستطاعة الى زمان تعلق الزكوة ليست استطاعة المعتبرة فى وجوب الحج اصلا حتى يبحث عن عدم وجودها بتعلق الزكوة او انقطاعها به ، بل المعتبر منها فى وجوبه هو الاستطاعة الى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير ، فحينئذ فما كان الى زمان تعلق

الزكوة ليست استطاعة حتى تنقطع بالتعلق او استكشف بالتعلق عدمها، و ان شئت فقل انها جزء من الاستطاعة و تنصف بالاستطاعة الفعلية عند اتصالها بما يتصل بها الى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير معها ، فيكون اتصالها بما يتصل بها شرطا فى اتصافها بالاستطاعة ، فما لم تكن متصلة لا تكون استطاعة لكى يتردد فى كشف عدمها بتعلق الزكوة او انقطاعها به ، فحق التعبير ان يقال باتصالها بما يتصل بها يستكشف عن كونها استطاعة على تصوير الشرط المتأخر بناء على الكشف ، لا انه بانقطاعها عما يتصل بها يستكشف عدمها كما لا يخفى ، و هذا الذى ذكرناه جار فى كل مركب سيال متدرج الوجود كالصلوة و الصوم و الحج و الاعتكاف فى الشرعيات ، بل فى مثل البيت و نحوه من العرفيات ، فان اتصاف الجزء الاول من الصلوة مثلا او البيت مثلا متوقف على الحاق بقية الاجزاء اليه فبلحوقها يستكشف ان الجزء الاول صلوة او بيت لا ان بعدم اللحوق يستكشف انه ليس صلوة او بيتا . (الحالة الثانية) ان يكون مضى الحول بعد سير القافلة و التمكن من المسير معه ، و لا اشكال فى وجوب الحج حينئذ ، فان اتى به و خرج المال بصرفه فى الحج عن النصاب و انقطع حوله به فلا زكوة قطعا ، لعدم تحقق شرط الوجوب ، و ان عصى و لم يحج وجبت الزكوة بعد تمام الحول و استقر الحج فى ذمته بعصيانه و ان ذهبت استطاعته باخراج الزكوة ، و وجه وجوب الزكوة عليه مع استقرار الحج فى ذمته هو ان وجوبه لا يكون مانعا عن وجوبها لان المال لا يكون مقصودا فى الحج ، و لو قصد فغايته ان يكون دينا ، و منه يظهر حكم الحالة الثالثة و هى ان يكون تمام الحول مقارنا مع خروج القافلة فانه تجب الزكوة اولا لتعلقها بالمال بخلاف الحج ، حيث انه لو قصد تعلقه بالمال كان دينا فى الذمة ، قال فى المحكى عن جامع المقاصد اذا اجتمع الزكوة و الحج فالزكوة مقدمة مع بقاء العين سواء كان وجوبهما معا ، او وجوب احدهما كان سابقا ، و مع ذهابها فهما متساويان انتهى ، بل كلما اجتمع الزكوة و الدين فى التركة قدمت الزكوة اذا كانت فى العين بمعنى بقاء العين المتعلق بها ، و كذا اجتماع الخمس مع الدين مع بقاء العين المتعلق به ، و هذا بخلاف ما

عداهما من الحقوق كالكفارات و غيرها مما لا تعلق لها بالعين فانها كباقي الديون التي توزع التركة عليها مع القصور ، و كذا الخمس و الزكوة مع ذهاب العين و انتقالهما للذمة ، خلافا لبعض العامة فقدمها على الديون على كل حال للنبوى : دين الله احق بالقضاء ، و عن بعض اخر منهم عكس ذلك فقدم حق الادمى مطلقا و لو مع بقاء العين المتعلق للزكوة و الخمس ، و قواه في المحكى عن الشهيد ، و عن ثالث منهم التسقيط مطلقا ، و عن العلامة نفى البأس عنه ، و الاقوى ما ذكرناه من تقديم الزكوة و الخمس على الدين مع بقاء العين ، و التقسيط بينهما مع ذهاب والعين و انتقالهما بالذمه، ومن جميع ذلك يظهر حكم اجتماع الخمس مع الحج و انه لا يمنع عنه الحج اذا كان مستقرا قبل عام الاستطاعة، و لو ربح في عام الاستطاعة سقط الخمس عما يصرفه في الحج في ذلك العام لكونه مؤنة و الخمس يخرج بعد خروج المؤنة من الربح .

مسألة ١٤ لو مضت سنتان او ازيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه بان كان مدفونا و لم يعرف مكانه ، او غائبا او نحو ذلك ثم تمكن منه استحب زكوته لسنة ، بل يقوى استحبابها لمضى سنة واحدة ايضا .

لو مضى على المالك سنون لا يتمكن من التصرف في ماله ، اما لفقده او دفنه او غيبته و نحو ذلك، ثم عاد المال اليه و تمكن من التصرف فيه زكاه لسنة واحدة استحبابا كما في الشرايع ، و اعترف بعدم وجدان الخلاف فيه ، و في المدارك و الجواهر وعن التذكرة انه مستحب عندنا ، و عن المنتهى اذا عاد المغصوب او الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة ، ذهب اليه علمائنا، و يدل عليه من الاخبار خبر سدير الصيرفي عن الباقر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذى ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال

بعينه كيف يزكيه قال : يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه و ان كان احتبسه ، و موثق زرارة عن الصادق عليه‌السلام انه قال فى رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال : فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد ، و ان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل مامر به من السنين ، و ظاهر هذين الخبرين وان كان هو وجوب زكوة المال الغائب لسنة واحدة ، و قد حكى عن بعض متاخر المتاخرين ، و استظهره نى مفتاح الكرامة عن نهاية العلامة بعدم ذكر الاستحباب فيها وهوالمحكى عن بعض العامة ايضا الا انه يجب رفع اليد عن ظهورهما فيه بما دل على عدم الزكوة فى المال الغائب الى ان يقع فى يد المالك ، و تحت تصرفه و يحول عليه الحول و هو فى يده ، و ذلك مثل صحيح ابراهيم قلت لابى الحسن الرضا عليه‌السلام الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل اليهما ثم يأخذ هما متى يجب عليه الزكوة قال عليه‌السلام: اذا اخذها ثم يحول عليه الحول يزكى ، الدال بمفهومه على عدم الزكوة ما لم يأخذها، او اخذها ، و لم يحل عليه الحول ، و موثق اسحق بن عما ، عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدرى اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه ، قال : يعزل حتى يجيئى ، قلت فعلى ماله زكوة قال : لا حتى يجيئى ، قلت فاذا جاء يزكيه فقال : لا حتى يحول الحول فى يده ، فانه صريح فى نفى الزكوة عنه حتى يحول عليه الحول بعد تمكنه من ماله بمجيئه ، و فى حكم هذين الخبرين فى الدلالة على عدم الوجوب غيرهما مضافا الى نفى الخلاف فى عدم الوجوب، بل الاجماع المحكى على عدمه فى لسان جملة من الاساطين ولا ينبغى التامل فى الحكم المذكور اصلا ، لكن فى زكوة الشيخ الاكبر (قده) حمل السنة على السنة الاولى التى حال عليه الحول قبل الفقدان ، و جعل اول زمان الفقدان بعد حلول الحول الذى ذهب عنده المالك ليخرجه من موضعه فلم يجده ، و لا بأس به الا انه يجيئى البحث فى عدم احراز التمكن قبل حلول الحول ، و سياتى شرح الكلام فيه الا انه ينبغى البحث عن امور (الاول) ظاهر خبر سدير هو ثبوت الاستجباب فى المال المدفون ، و خبر زرارة

فى المال الغائب ، و قد اختلف التعبير فى عبايرالقوم عن موضوع الحكم ، و ظاهر الشرائع جعل المدار فى المال المفقود فانه بعده قال لا زكوة فى المغصوب ولافى المال الغائب و لا فى الرهن و لا فى الضال و المفقود ، قال فان مضى عليه سنون و عاد زكاه لسنة واحدة استحبابا انتهى ، فان الظاهر من ضمير المجرور فى قوله (عليه) ان يرجع الى الاخير و هو المال المفقود ، و قد صرح بذلك فى القواعد ايضا حيث قال ولو مضى على المفقود سنون ثم عاد زكاه لسنة استحبابا ، و عن المنتهى التعبير بالمغصوب او الضال على نحو الترديد ، و فيه اذ اعادالمغصوب او الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علمائنا ، و عن الوسيلة و التذكرة و النهاية و الارشاد التعبير بالضال و المفقود ، و عن بعض اخركما هو المصرح فى المتن التعبير بعدم التمكن من التصرف و هذا هو الاولى ، لان المدار فى سقوط الوجوب على عدم التمكن سواء كان لاجل دفن المال ، و الجهل بموضعه ، او غيبة المالك عنه، او ضلال المال ، او صيروته مغصوبا ، و نحو ذلك ، و لا يتوهم اختصاص الاستحباب بخصوص مال المدفون والغائب جموداً على ظاهر خبرى سدير و زرارة بدعوى عدم المنافات بين سقوط الوجوب فى كلما لا يتمكن فيه من التصرف ، و اختصاص الاستحباب بخصوص المدفون و الغائب بقيام الدليل على الاستحباب فيهما دون ما عداهما مما لا يتمكن من التصرف ، و ذلك لان المستفاد من خبرى سدير و زرارة هوكون مورد الاستحباب هو ما لا يقدر على التصرف لا لخصوصية للدفن و الغيبة فيه كما يشهد بذلك قوله عليه‌السلام فى خبرسدير بعد قوله عليه‌السلام يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه حيث انه عليه السلام علل سقوط وجوب الزكوة عن المدفون ، و ثبوت‌الاستحباب فيه بغيبته ، فيستكشف منه نفى اختصاص الاستحباب بالمدفون و ان العبرة فيه على الغيبة، و الغرض من هذا الاستشهاد هو نفى توهم‌الاختصاص بالمدفون ، وان لم يكن فيه شهادة على‌عدم الاختصاص بالغائب لكن قوله عليه‌السلام فى ذيل خبر زرارة و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل ما مر به من السنين،هوكون العبرة على عدم القدرة حيث جعل‌المدار

فی نفی الوجوب و اثبات الاستحباب هو عدم القدرة علی الاخذ لا خصوص غیبة المال کما لا یخفی ، هذا مع انه لم یذهب اختصاص الاستحباب بموردالخبرین اعنی المدفون و الغائب ، الی وهم و لم یحك عن احد . (الثانی) ظاهر عبارة الشرائع و القواعد و جملة اخری من کلمات الاساطین هو ثبوت الحکم المذکور فیما اذا کانت مدة عدم التمکن من التصرف ثلاث سنین ، و لعل ذلك اما لاجل الاقتصار فی الحکم المذکور علی مورده و هو ثلاث سنین المعبر به فی خبر سدیر ، و السنین الغیر الصادق علی الاقل من ثلاث المعبر به فی خبر زرارة ، فیکون اختیاراً منهم علی اختصاص الحکم بما اذا کانت المدة ثلاث سنین او اکثر ، و اما لاجل الاقتصار فی التعبیر بلفظ الخبرو ان لم یکن الحکم عندهم مخصوصا به ، و فی البیان و عن جامع المقاصد و المفاتیح انها کانت سنتین فصاعدا ، و استظهر فی الجواهر عدم اعتبار السنین من عبارة المنتهی والمبسوط ، و لعل منشاء الاستظهار عن الاول عدم التقیید فیه بالسنین حیث قال : اذا عاد المغصوب او الضال الی ربه استحب له ان یزکیه لسنة واحدة ، فان اطلاقه یشمل ما اذا لم تکن المدة ثلث سنین ، و نفی عنه الباس فی المدارك، وفی مفتاح الکرامة انهم حملوا عبارات الاصحاب علی ذلك ، و لعل منشاء الحمل حملهم کلمة السنین الظاهر فی الجمع الذی لا یکون اقل من الثلاث علی ما فوق الواحد الشامل للاثنین و ما فوقه و هو بعید فی مقام الحمل ، لکن الاقوی فی الحکم هو عدم الاختصاص بثلاث سنین و ان کان المذکور فی خبر سدیر صریحا هو ذلك لکنه لا ینفی الحکم عن الاقل من الثلاث غایة الامر عدم تعرضه لاثباته فی الاقل ، لکن اطلاق موثق زرارة یدل علی ثبوته فیه حیث ان فی صدره لم یؤخذ قید السنین بل المفروض فیه هو مال رجل غایب عنه لا یقدر علی اخذه ، و ان کان فی ذیله التعبیر بالسنین فیما اذا قدر علی اخذه حیث قال علیه السلام فعلیه زکوة لکل مامر به من السنین ، الا انه لا یقید اطلاق الصدر مع امکان ان یدعی ظهور قوله علیه السلام ما مر به من السنین فی سنة واحدة او اکثر، و علیه فیمکن دعوی دلالته علی کفایة الغیبة فی الاستحباب و لو کان عاما واحداً کما قواه فی المتن ، و یمکن حمل

اطلاق عبارة المنتهى عليه ولا بأس به ، نعم لايشمل اطلاقه الاقل من السنة كما لايخفى ، و قد صرح به فى الجواهر ايضا قال (قده) نعم تلفيق العام من الضلال و الوجدان لا دليل على الاستحباب فيه ، و التسامح لا يصلح لان يكون مقتضيا لذلك انتهى ، و مراده (قده) من عدم الدليل على الاستحباب فيه هو نفى دلالة اطلاق خبر زرارة عليه ، و من عدم صلاحية التسامح لاقتضائه ذلك هو عدم تحقق موضوعه و هو البلوغ و لو بواسطة فتوى فقيه به اذ لم يحك الاستحباب فى الاقل من السنة عن احد مع ما فى دليل التسامح من الاشكال حسب ما قرر فى الاصول . (الثالث) لو دفن مالا ولم يختبره سنتان او ازيد ثم اختبره فجهل موضعه ثم وجده ، او لم يجده اصلا ، فشك فى انه قبل الاختبار هل كان متمكنا منه بحيث انه لو اختبره لوجده او انه لو اختبره كان موضعه مجهولا فهل تجب زكاة الاعوام السابقة على الاختبار ام لا (وجهان) قال فى الجواهر قد يتجه الوجوب هنا لاصالة تأخر الحادث و هو الجهل فيبقى على استصحاب التمكن الى آن الجهل ، ثم قال اللهم الا ان يقال ان الاصل لا يصلح لتنقيح الشرط الذى هو صدق كون المال عنده و فى يده فى هذه المدة اذ يمكن تقدم التلف فيكفى حصول الشك فى الشرط فى سقوط المشروط ، و اصالة تأخر الحادث لا يقتضى حصول تلك الصفة عرفا على ان اصالة برائة الذمة و عدم تعلق الزكوة بالمال تقتضى العدم ، بل هما محصلان للمطلوب بلا واسطة بجلاف اصل تأخر الحادث انتهى . (اقول) لا بأس بتفصيل الكلام فى المقام ، فاعلم ان الشك فى الواجب المشروط قد يكون من جهة الشبهة الحكمية كما اذا شك فى اشتراط وجوب الزكاة شرعا بالتمكن من التصرف ، و فى مثله يكون المرجع هو اطلاق دليل الوجوب لو كان ، و الا فالاصول العملية ، وقد تقرر فى الاصول اختلاف مؤدى المرجعين ، فان نتيجة اطلاق دليل الوجوب هو عدم الاشتراط ، و نتيجة الرجوع الى الاصول العملية التى هى البرائة فى المقام هو الاشتراط اى تضييق دائرة الوجوب بما علم به قطعا و هو حالة وجود الشرط لانه المتيقن ، و مع عدمه يكون المرجع هو البرائة ، و قد يكون الشك من جهة الشبهة المفهومية كما اذا علم باشتراط الوجوب

بالتمكن و كان التمكن موضوعا عرفيا و الموضوع الماخوذ من العرف و لوكان من اظهر المفاهيم ينتهى بالاخرة الى ما يشك فى صدقه عليه كما اذا كان الماء صافيا واورد عليه التراب شيئا فشيئا يسيراً فيسيراً فانه ينتهى الى ما يشك فى صدق الماء عليه الى ان يبلغ الى ما يقطع بصحة سلب الماء عنه و صدق الوحل عليه ، و يعبر عن هذا بالشك فى الصدق فى مقابل الشك فى المصداق الذى منشائه عروض العوارض الخارجية، مثل ما اذا شك فى صدق الماء على المانع الموجود فى البيت لاجل عروض الظلمة ، او اشتباه الماء بغيره ، و من المعلوم ان منشاء الشك فى الصدق هو الشك فى المفهوم عرفا من حيث السعة و الضيق ، فالشك فى صدق الماء على ما اختلط بقدر معين من التراب يرجع الى الشك فى كون مفهوم الماء عند العرف اخذ بمرتبة يصدق على مثل ذلك المختلط بالتراب ، او انه اضيق بحيث يكون هذا المختلط خارجا عن دائرته ، و لا يخفى ان هذا الشك ايضا يرجع الى الشك فى اصل الاشتراط ، فاذا علم بان التمكن من المسير الى الحج راكباً او راجلا استطاعة و شك فى ان التمكن من المسير اليه حافيا هل هو استطاعة عرفا ام لا يكون المتعين من وجوب الحج هو عند التمكن من المسير اليه راكبا او راجلا، ويكون مع التمكن من المسير حافيا شاكا فى اصل الوجوب، فاذا كان هناك اطلاق يرفع به اشتراط الوجوب بالتمكن المخصوص اعنى تمكن المسير راكبا او راجلا فيكون هو المرجع و يثبت به الوجوب مع التمكن من المسير حافيا، و مع عدمه يكون المرجع هو البرائة عن الوجوب عنه ، ومما ذكرنا يظهر النظر فيما افاده فى الجواهر فى حكم الشك فى التمكن من التصرف قال (قده) و مع فرض عدم تنقيح العرف لبعض الافراد يقوى سقوط الزكوة للاصل بعد قاعدة الشك فى الشرط شك فى المشروط ، و ربما احتمل الوجوب للاطلاق و رجوع الشك فى الفرض الى الشك فى الاشتراط لا فى تحقق الشرط ، و الاول اظهر انتهى ، وجه النظر هو فساد الترديد بين الاحتمالين ، و الحكم باظهرية الاول لما عرفت من انه مع وجود الاطلاق لا محيص الا عن الرجوع اليه و مفاده هو الوجوب ، ومع عدمه يجب الرجوع الى البرائة وقاعدة

التى ذكره فليس الاحتمالان فى عرض واحد حتى يردد بينهما ثم يجعل احدهما اظهر، و قد يكون من جهة الشبهة المصداقية كما اذا علم باشتراط وجوب الحج بالاستطاعة، و علم انها عبارة عن التمكن من المسير الى الحج راكبا او راجلا، و ان التمكن من المسير اليه حافيا لا يكون باستطاعة عرفا، و لكن الشك فى تمكنه من المسير اليه راكبا او راجلا مع القطع بالتمكن من المسير اليه حافيا، او علم باشتراط وجوب الزكوة بالتمكن من التصرف فى المال، و علم بتنقيح العرف لافراده، و شك فى تحققه كما فى المقام حيث انه قبل اختبار المدفون يشك فى تمكنه من التصرف لاجل الشك فى جهله بموضعه قبل الاختبار، و لا ينبغى الاشكال فى انه اذا كان اصلا محرزا فى البين يحرز به وجود الشرط يكون هو المرجع، كما اذا كان مستطيعا قبل اشهر الحج، و شك فى بقاء استطاعته فيه، فانه يستصحب بقائه، او كان ماله بقدر النصاب فشك فى نقصانه فانه يرجع الى استصحاب بقائه، و اذا لم يكن اصلا محرزاً لوجوده يكون مقتضى الصناعة العلمية اولا هو الرجوع الى الاصل المحرز لعدم الشرط لوكان كما اذا علم بعدم وجود الاستطاعة اولا ثم شك فى حصولها، او كان عالما بعدم بلوغ ماله قدر النصاب ثم شك فيه، و مع عدمه يكون المرجع هو البرائة كما اذا ورث عينا زكوية يشك فى كونه بقدر النصاب فيشك فى وجوب الزكوة عليه من جهة الشك فى تحقق شرط وجوبها فى الخارج الا انه خرج عن حكم هذه الصناعة بوجوب الفحص فى بعض الموارد، و عدم وجوبه فى بعض اخرى، و ضابط ما يجب فيه الفحص عند الشك فى تحقق شرط الوجوب عما لا يجب فيه هو ان كل مورد يلزم من الرجوع الى الاصل النافى للتكليف سواء كان محرزا كاصالة عدم الاستطاعة عند القطع بعدمها سابقا، او غير محرز كاصالة البرائة عن الوجوب اذا لم يعلم بالحالة السابقة للشرط عدم امتثال التكليف فى اغلب موارد تحقق شرطه يجب فيه الفحص، و ذلك كالاستطاعة بالنسبة الى الحج، و كالنصاب الاول فى الزكوة، فان حصول الاستطاعة فى الاغلب تدريجى، و الدفعى من حصولها بالنسبة الى التدريجى منه قليل كما اذ اورث الشخص عن مورثه مالا يستطيع به دفعة، اذ الغالب

حصولها بالكسب الموجب لحصولها بالتدريج ، و اذاكان المرجع عندالشك فى حصولها هو الاصل النافى لزم ترك امتثال هذا الواجب فى موطن فعلية وجوبه بتحقق شرطه فى الغائب ، وهومناف مع تشريعه، وفى مثله يحكم العقل حكما ادراكيا بوجوب الفحص، حيث ان تركه مؤد الى ترك الواجب كثيرا ، فوجوب الفحص حكم مقدمى شرعى لكن بخطاب اصلى لا ترشحى مقدمى ناش عن وجوب ذى المقدمة لان المفروض تحقق الشك فى وجوب ذيها و لكنه مستكشف من ناحية حكم العقل ، و هذا ايضا من الموارد التى يحكم بوجوب مقدمات واجب المشروط قبل تحقق وجوبه ، و فعليته من ناحية خطاب المتمم ، و كذا الحال فى الشك فى بلوغ المال الى النصاب الاول اذ الرجوع الى الاصل النافى فيه ايضا ينتهى الى ترك امتثال الواجب عند فعلية وجوبه لكون حصول النصاب الاول ايضا تدريجيا يكون مشكوك الحصول فى الغالب ، وكل مورد لا يلزم من الرجوع الى الاصل النافى المحذور المذكور فيرجع اليه و لا يجب فيه الفحص ، و ذلك كالشك فى بلوغ النصاب الاخير فى النقدين ، او غير النصاب الاول من نصب الانعام ، حيث ان الشك فيه قليل لا يلزم من الرجوع الى الاصل النافى فى مورده تعطيل امتثال ذاك التكليف فى كثير من موارد فعليته ، و لاجل ذلك فرق الاصحاب فى حكم الشك فى بلوغ المال الى النصاب الاول . فحكموا فيه بوجوب الفحص ، و حكم الشك فى بلوغه الى النصاب الثانى و الثالث الى اخر النصب فحكموا فيه بالبرائة كما سيأتى **اذا عرفت ذلك فاعلم** ان ما افاده فى الجواهر يكون من قبيل القسم الثالث اعنى الشك فى تحقق مصداق شرط الوجوب ، و لا يخفى ان الاصل الجارى فى المقام هو الاصل المحرز المثبت للتكليف و هو اصالة بقاء التمكن من التصرف الثابت قبل دفن المال فى الارض ، و معه فلا يكون محلا للرجوع الى البرائة لكونها محكومة بالاستصحاب ، و اما اصالة تأخر الجهل الى آن القطع به فهى غير جارية فى المقام ، لان الاثر انما يكون مترتبا على التمكن من التصرف ، و بتاخر الجهل الى آن القطع به لا يثبت التمكن من التصرف الاعلى القول بالاصل المثبت ، لان ترتب التمكن من التصرف على

تاخر الجهل و تسببه عنه لا يكون شرعيا حتى يكون الاصل الجارى فى السبب مغنيا عن الاصل فى المسبب ، و اذا لم يكن اصالة تأخر الجهل جارية يكون المرجع هو اصالة بقاء التمكن من التصرف من غير اشكال ، و هل هذا الاصل الا كاصالة بقاء ساير شرائط الوجوب عند الشك فى بقائها كالعقل و الملك و نحوهما فكما انه عندالشك فى بقاء الملك يكون المرجع هو استصحاب بقائه فكذا عند الشك فى بقاء التمكن كما لا يخفى .

مسألة ١٥ اذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكوة او بعد مضى الحول متمكنا فقد استقر الوجوب فيجب الاداء اذا تمكن بعد ذلك و الا فان كان مقصرا يكون ضامنا و الا فلا .

اعلم ان الفقهاء (قدس الله اسرارهم) قالوا بعد ذكر شرائط وجوب الزكوة ان امكان اداء الواجب معتبر فى الضمان لا فى الوجوب ، و صرحوا بالاجماع على اعتباره فى الضمان ، بل على عدم اعتباره فى الوجوب ، و المراد من اعتباره فى الضمان انه اذا استقر عليه الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر مثلا فيما يعتبر فيه الحول مستجمعا شرائط الوجوب ، و امكنه الاداء فهو ضامن حتى يؤدى ، و ان لم يتمكن من اخراجها و لم يفرط و تلفت بتلف جميع النصاب او كانت معزولة فتلفت او تلف بعض النصاب لم يضمن لانه امين على حد غيره من الامناء ، و يدل عليه من الاخبار حسنة ابن مسلم قال قلت للصادق عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى يقسم ؟ قال : اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها و ان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت عن يده ، و كذا الوصى الذى يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذى امر بدفعه اليه و ان لم يجد فليس عليه ضمان ، و خبر زرارة عنه عليه السلام ايضا عن رجل بعث اليه اخ

زكوة ليقسمها فضاعت ، فقال : ليس على الرسول و لا على المؤدى ضمان ، قلت و ان لم يجد لها اهلا فسدت و تغيرت أيضمنها ؟ قال : لا و لكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها ، و لا فرق فى الضمان مع التمكن من الاداء بين المطالبة بها و عدمها اجماعا كما عن كشف الحق ، والمخالف فيه هو ابى حنيفة فاعتبر فى الضمان المطالبة بها و هو مردود ، و لو اتلف النصاب بعد الحول قبل امكان الاداء وجبت الزكوة عليه سواء قصد بذالك الفرار املا ، و ذلك لقاعدة الاتلاف : وكذا لومات بعد الحول فانه لا تسقط عنه الزكوة بموته سواء تمكن من الاداء ام لا ، و التمكن من الدفع الى الامام عليه السلام او النائب تمكن من الاداء فهو ضامن و ان لم يطالباه ، و لو دفعها الى الساعى برء عن ضمانه و لو تلف عند الساعى كما سيأتى .

مسألة ١٦ الكافر تجب عليه الزكوة لكن لا تصح منه اذا اداها نعم للامام عليه السلام او نايبه اخذها منه قهرا و لو كان قدا تلفها فله اخذ عوضها منه .

ينبغى تحرير الكلام فى هذه المسألة فى مقامات (الاول) فى ان الكافر هل هو مكلف بالفروع كما انه مكلف بالاصول ام لا ، المشهور بين اصحابنا ان الاسلام و الايمان ليسا شرطا فى التكليف ، بل الكفار و المخالفون مكلفون بالفروع كتكليفهم بالاصول بل قيل ان الظاهر من عبارة كثير من الاصحاب الاجماع على ذلك ، بل كونه من ضروريات مذهب الامامية لانهم يعبرون بلفظ عندنا او عند علمائنا الظاهرة فى كونه كذلك عند الامامية جميعا ، و حكى الخلاف لبعض المحدثين كالكاشانى و الامين الاسترابادى و صاحب الحدائق وسبقهم على ذلك الاردبيلى و صاحبى المدارك و الذخيرة من التامل و الاشكال فى دليل المسألة دون موافقتهم فى الحكم ، والاقوى ما عليه المشهور ، وذلك بالادلة الاربعة ، فمن الكتاب الكريم جميع آيات الاحكام العامة الشاملة لجميع الناس و المكلفين من غير اختصاص منها بخصوص المسلمين او المؤمنين ، و ذلك مثل قوله

تعالى يا ايها النهاس اعبدوا = ولله على الناس حج البيت = و من يعمل متقال ذرة = و ويل للمطففين = من قتل نفسا فجزائه جهنم ، و نظائرها و هى كثيرة ، و ما ورد فى عقاب الكفار بترك الفروع مثل قوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ، و قوله تعالى و ويل للمشركين اللذين لا يؤتون الزكوة ، و نحوهما و هى ايضا كثيرة . و من السنة ما دل بعمومه او اطلاقه على شمول الحكم من الوصع او التكليف لكل انسان كافرا كان او مسلما ، مثل على اليد ما اخذت ، و اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ، و البيعان بالخيار ، و ما ورد من الاخبار المتظافرة فى بناء الاسلام على الخمس. الصلوة و الزكوة و الحج و الصوم و الولاية ، و ما ورد فى حدود الايمان ، و فى خبر ابى بصير السائل عن الصادق عليه السلام عن الدين الذى افترض الله على العباد مالا يسعهم جهله و لا يقبل منهم غيره ، فقال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله ، و ان محمدا رسول الله ، و اقام الصلوة ، و ايتاء الزكوة ، و حج البيت من استطاع اليه سبيلا ، و صوم شهر رمضان ، و الولايه ، و خبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام ما كلف الله العباد الا ما يطيقون انما كلفهم فى اليوم و الليلة خمس صلوة ، و كلفهم من كل مأتى درهم خمسة دراهم ، و كلفهم صيام شهر فى السنة ، و كلفهم حجة بيته و هم يطيقون اكثر من ذلك ، و نظائرهما من الاخبار المتظافرة التى لا يمكن احصائها كثرة . و من الاجماع ما ادعاه غير واحد من الاصحاب ، قال فى الجواهر فى مسألة وجوب الزكوة على الكافر بلاخلاف معتد به بيننا لانها من الفروع التى قد حكى الاجماع فى كتب الفروع و الاصول على خطا به بها ، و قد عرفت انه لم يحك الخلاف الا عن جملة من المحدثين . و من العقل بوجهين (الاول) تقرير اللطف ضرورة ان ما يدعو من اللطف بالنسبة الى تكليف المسلمين بعينه موجود بالنسبة الى الكافرين ، فكما ان المانع مفقود فى تكليفهم مفقود ايضا فى تكليف الكفار الا ما يتوهم كونه مانعا الذى ياتى اند فاعه فلا موجب لاختصاص التكليف بالمسلمين مع عموم علته و شموله لغيرهم ، قال فى التجريد : وعلة حسنه عامة ، يعنى ان علة حسن التكليف و هى التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و الكافر فيجب

ان يكون التكليف ايضا عاما بعموم علته . (الثانى) انه لو لا تكليف الكفار بالفروع للزم تساوى من يصدر منه الشرور كالظلم و القتل و الاسر و النهب و غير ذلك مع من لم يصدر عنه شيئى من ذلك ، بل صدر منه الخير مثل اعانة المؤمنين واكرامهم واطعامهم فى العقاب ، لاشتراكهما فى ترك الاصول و عدم تكليفهم بالفروع ، و ضرورة العقل قاض ببطلانه ، بداهة عدم تساوى قاتل النبى و معينه من الكفار فى العقاب ، و ليس الا للعقاب على الفروع كالاصول ، لا يقال عدم تساويهم فى العقاب لا يستلزم كونهم مكلفين بفروع شرع الاسلام ، بل لعل ذلك لارتكاب ما هو قبيح فى شرعهم ، لانه يقال مضافا الى فرض الكلام فى الكافرين الذين لا ملة و لا نحله لهم من الطبيعيين اللذين لم يقروا بشريعة اصلا ترتب العقاب بارتكاب ما هو منكر فى شرعهم مناف مع ثبوت الاسلام وكونه ناسخا لما قبله من الشرايع فلا دين غيره حتى يكون التفاوت لاجل مخالفته دون الاسلام، و لكن يمكن ان يقال ثبوت التفاوت بين مرتكب القبيح العقلى ، وبين مرتكب الحسن العقلى من الكفار لا تقتضى تكليفهم بالفروع ، لكون الكلام فى غير المستقلات العقلية، و فيه دعوى القطع بتفاوت المخالف و الموافق منهم فى الفروع الثابتة بالشرع ابتداء ممنوعة كيف و هو اول الكلام ، و هذا الدليل فى محل البحث ليس بشيئى ، و استدل المخالف فى المسألة بالادلة الثلاثة ، فمن الكتاب الخطابات الواردة فى حق المؤمنين كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ، الظاهرة فى اختصاصها بهم ، و هى كثيرة ، وبها يقيد او يخصص اطلاقات الشاملة للكفار و عمومها . و الجواب منع اختصاص تلك الخطابات المصدرة بيا ايها الذين امنوا - بالمؤمنين اولا ، و انما النكته فى تخصيص الخطابات بهم مع كون الحكم يشمل غيرهم ايضا هو اظهار التلطف و شرف المؤمنين ، و يدل على ذلك وقوع الخطاب بالمؤمنين فيما لا يختص بهم من الاحكام الاصولية قطعا مثل قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا امنوا بالله و رسوله ، و قوله تعالى : يا ايها الذين امنوا اطيعو الله و اطيعوا الرسول ، و نحوهما ، و منع تقييد الطائفة الاولى بها على تقدير اختصاصها بالمؤمنين ثانيا ، و ذلك لعدم التنافى بين شمول بعض الاحكام للمؤمن والكافر

بدليل عام يشمل لهما ، و اختصاص بعضها بالمؤمن بدليل يختص بـه لكونهما مثبتين مع عدم العلم بوحدة المكلف من الخارج ، و انما التنافى بينهما يتم على القول باعتبار مفهوم اللقب و هو ممنوع كما حقق فى محله . و من السنة بجملة من الروايات مثل مادل على توقف التكليف على الاقرار والتصديق بالشهادتين كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له اخبرنى عن معرفة الامام منكم واجبة على الخلق ، فقال عليه السلام ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه واله الى الناس اجمعين رسولا و حجة لله على خلقه فى ارضه فمن امن بالله و بمحمد رسول الله و اتبعه و صدقه فان معرفة الامام هنا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله و رسوله ولم يتبعه ولم يصدقه و يعرف حقهما كيف يجب عليه معرفة الامام و هو لا يؤمن بالله و رسوله ، و فى تفسير القمى عن الصادق عليه السلام فى تفسير قوله تعالى و ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة قال عليه السلام : أترى ان الله عز وجل طلب من المشركين زكوة اموالهم و هم يشركون به حيث يقول ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة انما دعى الله للايمان به فاذا امنوا بالله و رسوله افترض عليهم الفرض ، و ما ورد من تخصيص الامر بطلب العلم بالمسلم او مع زيادة المسلمة و لو كان الكافر ايضا مكلفا بالفروع لوجب عليه الطلب ايضا ، و اجيب عن الاستدلال بالاول اولا بانها اخبار احاد لا تقاوم مع ما تقدم من الادلة ، و بانها لا تدل على الترتيب فى الطلب بل غاية الامر تسليم دلالتها على الترتيب فى المطلوب حيث ان الاسلام والايمان من شرائط الوجود و المقدمات الوجودية نظير الطهارة بالقياس الى الصلوة ثانيا ، بل الانصاف ان يقال يكون مفاد تلك الاخبار هو الترتيب فى مقام الامر بالمعروف و الحث على الطاعة و مراعات الاهم فالاهم لا فى مقام الترتيب فى التكليف نفسه او فى المكلف به ، و عن الثانى بان ما فسره الامام على تاويل للخبر و لا ينا فى الاخذ بظاهر الاية ايضا فتامل . و عن الثالث بما مر فى الجواب عن الاستدلال بالايات من ان دلالتها على الاختصاص مبنى على اعتبار مفهوم اللقب . و من العقل بوجوه (الاول) الغرض من التكليف هو البعث على ايجاد متعلقه ، و لاجل ذلك يجب ان يكون مقدورا ممكن الحصول من

المكلف حتى لا يخلو البعث عن الفائدة ، و متعلق التكليف ممتنع الحصول من الكافر حال كفره اذ لا بحث فى شرطية الاسلام فى الصحة ، و من المعلوم البديهى عدم المشروط عند عدم شرطه قضاء للشرطية ، و هذا ظاهر ، و كذا بعد اسلامه لان الاسلام سقط لما قبله بحكم انه يجب عما سلف فحينئذ لا يمكن حصوله منه على وجه يوافق الامر و امتثالا له اصلا ، اما لانتفاء شرطه اذا كان فى حال الكفر ، او لسقوط الامر عنه اذا كان فى حال الاسلام . و الجواب عنه اولا انه لا يتم فى غير العبادات لان شرطية الاسلام فى الصحة انما هى فيها لا فى مطلق التكاليف من العدمية او الوجودية غير العبادات كما لا يخفى ، و ثانيا انه لا يتم فى العبادات ايضا على نحو الاطلاق فى التكاليف المالية الصرفة التى منها الزكوة و الخمس و نحوهما على حسب ما يأتى فى المقامات الاتية ، و ثالثاً انه لا يتم فى العبادات المحضة التى لا مالية فيها اصلا كالصلوة مثلا ايضا على نحو الاطلاق، لان الموسعات التى قد مضى من الوقت مقدار ادائها بشرائطها و هو كافر فاسلم لا تسقط عنه بالاسلام، بل ياتى به بعد اسلامه و هو مكلف به فى حال الكفر لامكان تحصيل شرطه له بالاسلام ، و ليس تكليفه به فى حال الكفر بشرط الكفر حتى يكون ممتنعا عليه ، اذ فرق بين التكليف فى حال عدم الشرط و بينه بشرط عدمه ، بل التكليف لا يصح الا فى حال عدم شرط من شرائط وجوده بالمعنى الاعم اى عند فقد شيئى من مقدمات وجوده سواء كان من مقتضيه او شرائطه بالمعنى الاخص او المانع ، و بالجملة فالتكليف لا يصح الا فى حال فقد شيئى مما له الدخل في وجوده ، و يكون الغرض منه قلب تلك الحالة بحالة وجود كلما له الدخل فى وجوده المنتهى الى الوجود ، و من ذلك يطلع كونه باعثا ، و مع تحقق جميع ماله الدخل فى الوجود يكون الوجود واجبا بوجود علته ، و لا معنى للبعث اليه حينئذ قطعا فكما ان فى حال عدم الطهارة يصح التكليف الى الصلوة مع الطهارة لكونها مقدورة بالقدرة على الطهارة فكذا فى حال الكفر يصح التكليف الى الصلوة مع الاسلام لكونها ايضا مقدورة بالقدرة على الاسلام ، نعم يقع الكلام فى الواجب المضيق ، او الخطاب بالقضاء بعد فوات الوقت فى الموسعات فانهما محل لذاك الاشكال

حيث يقال ان الخطاب بالقضاء مثلا لغو لدوران امره بين ان لا يتمكن الكافر من امتثاله او سقوطه عنه بالاسلام ،-و لذا خص صاحب المدارك الاشكال بالقضاء ، قال (قده) فى باب قضاء الصلوات عند ذكر اعتبار الخلو من الكفر الاصلى فى وجوب القضاء وفى الاخبار دلالة عليه ، و يستفاد من ذلك ان الكافر لا يخاطب بالقضاء و ان كان مخاطبا بغيره من التكاليف ، لامتناع وقوعه منه فى حال كفره و سقوطه باسلامه ، و قد اورد عليه بانه ان اراد انه لا يصح تكليفه بالقضاء لانه تكليف بما لا يطاق ففيه انه لا استحالة فى التكليف بما لا يطاق اذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف و فعله ، كما فى التكليف بالواجب عند فوات مقدمة لا يمكن الاتيان بها فى وقت الواجب اذا كان فوات المقدمة باختيار المكلف كما فى التكليف بالحج يوم النحر للنائى عن مكة على ما حقق فى الاصول، و ان اراد انه لا فائدة بمثل هذا التكليف اذ لا يقبل منه فى زمان الكفر و يسقط منه بعد اسلامه فلا فائدة لتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائدة تكليفه ترتب العقاب على تركه لو ترك الاسلام ، اقول ما ذكره اخيرا فى تصوير الفائدة فى تكليف الكافر بالقضاء حق و ان امكن ان يجاب عنه بوجه اخر ايضا و هو اثبات الفائدة فى تكليفه و هى التعريض للثواب لا الثواب نفسه ، و التعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن ، و اما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف ، و الى هذا اشار فى التجريد بقوله و الفائدة ثابتة ، و لا يخفى ان هذا الجواب يصح فيما عدى التكليف بالقضاء ، واما فى التكليف به فلا يصح التعريض بالثواب ايضا ، لعدم امكان الثواب الموقوف على امكان الامتثال ، الا ان ما افاده اولا فى صحة التكليف بما لا يطاق اذا كان الامتناع بسوء الاختيار مدفوع بانه بعد حكم العقل باستحالة التكليف بمالا يطاق و قبح المطالبة عمن لا يقدر على الاتيان بما يطلب منه لا يفرق بينهما اذا كان الامتناع بالاختيار ام لا ، و السر فى ذلك ان التكليف كما عرفت عبارة عن البعث الى متعلقه ، و احداث ارادة من المكلف نحو متعلق التكليف بايجاد مباديها التى تكون ايجاده فى عهدة المكلف، و من المعلوم انه مع امتناع صدور الفعل

من المكلف لا يصح منه ارادته ، فلا مورد لاحداث الارادة فيه بايجاد مباديها التى بعهدة المكلف و لو كان امتناعه ناشيا من سوء اختيار المكلف ، و قد استوفينا الكلام فى ذلك فى مبحث الضد من الاصول ، فالحق فى الجواب على تقدير ان يكون مراد صاحب المدارك هوالاول ان يقال كما ذكره هذا القائل فى الجواب عنه بان صحة التكليف لا تدور دائما مدارا مكان اسقاطه بخصوص الامتثال ، بل يصح اذا امكن اسقاطه و لو بغيره ، و فى المقام يصح التكليف لان الكافر يمكنه اسقاطه عن نفسه بالاسلام ، فيدور امره بين ان يبقى على الكفر فيعاقب على ترك الامتثال ، او يسلم فيسقط عنه التكليف بالاسلام ، فلا يكون حينئذ تكليفا بما لا يطاق ، و حينئذ لا يكون فى هذا التكليف ثواب مترتب على امتثاله اذ لا موافقة فيه ، و انما الفائدة فى ترتب العقاب على مخالفته مع امكان ان يقال انه لواسلم يقصد الاتيان بالتكاليف و الامتثال يصير مثابا من جهتين جهة الاسلام المامور به مستقلا ، و جهة كونه توطيناً للفروع ، و ان سقط عنه حينئذ بالاسلام ، هذا و قد سلك مسلكه فى الجواب الاول محشى اخر على الروضة فى باب الفطرة ، فقال يمكن ان يرد فى باب وجوب الفطرة على الكافر مع انه لا تصح منه حال كفره و تسقط عنه لواسلم بعد الهلال ما ذكر من الاشكال فى وجوب القضاء بان يقال الكافر قبل الهلال غير مكلف بالفطرة اذ لم يدخل وقت الوجوب ، و بعد الهلال حاله مرددة بين امرين الاسلام ، و حينئذ تسقط عنه ، و الكفر ، و حينئذ لا تصح منه ، ثم اجاب بقوله قلت يمكن ان يقال هنا انه فى حال الكفر مكلف بالفطرة ، و ان كان غير مقدور الا انه هو السبب فى ذلك اذ لواسلم قبل الهلال صح عنه فهو بتركه الاسلام قبل الهلال صيرالواجب غير مقدور ، و يمكن مثل هذا الجواب فى وجوب القضاء ايضا فتامل جدا انتهى ، و لا يخفى ما فيه من التامل كما لا يخفى ، و قد تحصل مما ذكرناه وجدالتفصى عن الاشكال فى باب المضيقات و القضاء ، و حاصله تصويرالفائدة بترتب العقاب على المخالفة فى صورة اختيار البقاء على الكفر ، و هذا المقدار من الفائدة كاف فى صحة التكليف كما لا يخفى ، فهذا الوجه من الاستدلال بالدليل العقلى على عدم تعلق التكليف بالكفار فى الفروع ليس بشيئى .

و بما ذكرنا ظهر فساد الاستدلال بعدم تكليف الكفار بالفروع بانه لو كلفوا بالفروع لوجب عليهم القضاء مع انه يسقط عنهم القضاء بالاسلام كما فى الصلوة و الزكوة و الفطرة ، وجه الفساد انهم مكلفون بالقضاء كتكليفهم بالاداء الا انه يسقط عنهم القضاء بالاسلام ، ولا منافات بين ثبوته عليهم فى حال الكفر ، وسقوطه عنهم بالاسلام لثبوت الثمرة فى عقابهم على تركه مع ترك الاسلام ، مع انه يمكن ان يقال بعدم الملازمة بين تكليفهم بالفروع ، و بين وجوب القضاء عليهم ، اذ هو بالامر الجديد الذى يمكن دعوى عدم شمول خطابه لهم ، (الوجه الثانى) انه لو سلم انحصار فائدة التكليف بما ذكرت فى الجواب عن الوجه الاول من ترتب العقاب على مخالفته الناشئة من اختيار البقاء على الكفر نقول ان مثل هذا التكليف لا يصح ، لانه ضرر على المكلف ، مع ان من شرائط حسنه انتفاء المفسدة بالنسبة اليه ، و تكليف الكافر مفسدة له لانه لا يترتب عليه الا العقوبة فى الاخرة ، و الجواب عنه ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره ، و المفسدة التى يشترط عدمها فى حسن التكليف هى المفسدة الحاصلة من التكليف نفسه . (الوجه الثالث) انه لو كلف الكافر بالفروع للزم التكليف بما لا يطاق، لانهم جاهلون بهذه الاوامر والنواهى، و تكليف الجاهل قبيح ، و هذا الوجه مما حكى عن صاحب الحدائق (و اجيب عنه) بانه لو كان تكليف الجاهل ممتنعا للزم ارتفاعه عن المسلم ايضا ، و دعوى ان المسلم لمكان اسلامه يعلم الاحكام اجمالا و هو كاف فى صحة المؤاخذة عليه و لو كان جاهلا تفصيلا حين العمل ، مدفوعة بامكان فرض مثله فى الكافر ايضا اذا كان عالما بدين الاسلام ، و علم احكامه اجمالا ، و قد يقال باستحالة تخصيص التكليف بالعالمين به لاستلزامه الدور و هو ممنوع ، لان تخصيصه بالعالمين به و ان كان بالخطاب الاولى مستحيلا لاستحالة اطلاق الخطاب بالاطلاق اللحاظى للعالم والجاهل به الا ان تقييده بالعالمين به بخطاب اخر بنتيجة التقييد بمكان من الامكان ، و قد استوفينا البحث عن ذلك فى الاصول ، لكن اذا كان التقييد بالعالمين به معقولا بنتيجة التقييد كان اطلاقه للعالم والجاهل ايضا

معقولا بنتیجة الاطلاق ، بل الغرض من التکلیف انما هو ارشاد الجاهل ، و یکفی فی حسنه صیرورة المکلف عالما بنفس هذا الخطاب، فالمتحصل من البحث فی هذا المقام عدم اشتراط التکلیف بالفروع بالاسلام ، وانه یعم المسلم والکافر کما یعم العالم والجاهل الا ما ثبت بالدلیل اختصاصه باحد مخصوص . (المقام الثانی) فی ان الزکوة هل تصح من الکافر ام لا ؟ و لما کانت الزکوة عبادة یکون من الاعمال ینبغی ان یبحث عن عمل الکافر علی وجه العموم ، و البحث عن عباداته التی منها الزکوة لکی یظهر حکم الزکوة منه ایضا ، فنقول یقع البحث فی ان الاسلام هل هو شرط فی صحة عمل المکلف ام لا؟ اما العبادات فالاسلام شرط فی صحتها باجماع الاصحاب فیما عدی الوقف و العتق و الصدقة بناء علی اعتبار قصد القربة فیها لکی تدخل بها فی العبادات ، و اما بناء علی عدم اعتباره فیها فهی خارجة عن العبادات ، و تدخل فی المعاملات بالمعنی الاعم اعنی ما لا یشترط فی صحته قصد القربة و ان امکن ان یقصد القربة باتیانه، و استدلوا علی اشتراط الاسلام فی صحة العبادات قبل الاجماع بامور- الاول- انها مشروطة بقصد القربة و هو لا یتمشی من الکافر ، و لا یخفی انه فی الکافر الجاحد للربوبیة واضح ، لکنه فی الکافر المقر به تعالی المنکر لصفته تعالی، او نبوة النبی صلی الله علیه واله ، اوضروری فی الدین ممنوع ، ضرورة امکان تمشی قصد القربة منه و ان لم یحصل له القرب، فهذا الدلیل اخص من المدعی . - الثانی - ان قصد القربة لا یتمشی الا مع اعتقاد العامل بکون العمل مقربا ، و الکافر غیر معتقد بالنبوة حتی یعتقد کون ما یاتی به من العبادة مامورا به مقربا ، و لا یخفی ان هذا الدلیل ایضا لا یثبت المدعی بالکلیة بل هو یتم فی الکافر المنکر للنبوة ، و اما المنکر للضروری المقر بنبوة النبی و تصدیقه فی غیر ما انکر فیصح منه قصد القربة فیما یعتقد منه بصدقه ، و القول بان مأل انکار البعض الی انکار الکل لادائه الی عدم الوثوق و الاعتقاد بصدقه و الا لم یحصل منه الانکار للبعض ممنوع ، بامکان حصول الاعتقاد بصدق المخبر فی بعض ما اخبره ، وهذا ظاهر بالقیاس الی غیر النبی من المخبرین، حیث یمکن ان یحصل لنا الجزم بصدقه فی بعض ما یخبر به

و ان لم يحصل لنا الجزم بصدقه فى الجميع . - الثالث - قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين ، و قوله تعالى و ما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله و رسوله ، و غير ذلك من الايات ، و قيل فى تقريبها ان اول التقوى الاسلام ، و من ليس بمسلم فليس العمل منه مقبولا ، و ما لا يكون مقبولا فليس بصحيح ، و ما يتخيل ان القبول غير الصحة فهو من البطلان بمكان ، لان الصحة عبارة عن موافقة الامر ، و كيف يعقل موافقة الامر من دون ثواب ، فان الثواب لازم عقلا لذلك لا يمكن تخلفه فى الحكمة انتهى ، و لا يخفى ما فيه ، فان اعتبار التقوى فى صحة العبادة مستلزم للقول ببطلان عبادة الفاسق لا سيما المتجاهر منه ، و هو كما ترى لانه يعتبر فى التقوى الخلو من الفسق ، و خصوصا التظاهر به، مع انه لم يشترط احد فى صحتها الخلو من الفسق قطعا، و يدل على اخصية التقوى من الايمان ما ذكره بعض الاعلام، حيث يقول و اقل درجاب الخوف بما يظهر اثره فى الاعمال ان يمنع عن المحظورات ، و يسمى الكف الحاصل عن المحظورات و رعاً فان زادت قوته كف عما يتطرق اليه امكان التحريم فيكف ايضا عما لا يتيقن تحريمه ، و يسمى ذلك تقوى اذ التقوى ان يترك ما يريبه الى مالا يريبه و قد يحمله على ان يترك مالا بأس به مخافة ما به بأس و هو الصدق فى التقوى ، فاذا انضم اليه التجرد للخدمة فصار لا يبنى مالا يسكنه ، و لا يجمع مالا يأكله ، ولا يلتفت الى دنيا يعلم انها تفارقه ، و لا يصرف الى غير الله تعالى نفسا من انفاسه فهو الصدق ، و صاحبه جدير بان يسمى صديقا، و يدخل فى الصدق التقوى، و يدخل فى التقوى الورع و يدخل فى الورع العفة فانها عبارة عن الامتناع عن مقتضى الشهوات خاصة، فان الخوف يؤثر فى الجوارح بالكف و الاقدام ، و يتجدد له بسبب الكف اسم العفة و هى كف عن مقتضى الشهوة ، و اعلى منه الورع فانه اعم لانه كف عن كل محظور، و اعلى منه التقوى ، فانه اسم للكف عن المحظور و الشبهة، و ورائه اسم الصديق والصديق والمقرب انتهى، فالتقوى اخص من الايمان بمراتب كما لا يخفى، و اما ما ذكره من بطلان مغايرة القبول مع الصحة ففيه ان الحق مغايرتهما لان الصحة بمعنى موافقة الامر الموجب لسقوط الاعادة

و القضاء و عدم المؤاخذة علی ترك الامتثال بالاخلال بالمأمور به جزء او شرطا شیئی، و القبول بمعنی ترتب الاثر علی فعل المأمور به و تنورالنفس بنورالعمل الحسن وتاثره عنه الموجب لترتب الثواب علیه شیئی اخر ، فکما انه یمکن اختلاف الثواب فی عمل واحد شدة و ضعفا بسبب اختلاف العاملین فی الادراك من حیث الشدة و الضعف کما هو مشاهد فی الامور العرفیة ایضا ، کذلك یمکن اختلاف العاملین فی ترتب الثواب علی عملهم ، و عدمه من حیث اختلافهم فی صفاءالنفس و کدرتها ، و علیه یحمل ما ورد من مانعیة الحد و نحوه عن قبول الصلوة کما فی روایة معاذ و نحوها ، و هی کثیرة فهذا الوجه ایضا لیس بشیئی . - **الرابع** - الایات الکثیرة الدالة علی کون الکفار مخلدین فی النار ، و لو کانت عبادتهم صحیحة لزم وصول الاجر الیهم فی الاخرة مع انه منفی عنهم بالایات المذکورة ، و لا یخفی ما فیه ایضا بعد ما تقدم فی الجواب عن الوجه الثالث آنفا من مغایرة القبول مع الصحة ، و ان الصحة لا یلازم وصول الاجر الیهم فی الاخرة ، مع ما فی حصر الاجر بالاخرة ایضا من المنع بامکان ترتب الاجر فی الدنیا .- **الخامس** - الاخبار الکثیرة الدالة علی بطلان عبادة المخالف کما ورد انه لاطاعة الا بولایة ولی الله ، فتدل علی شرطیة الاسلام فی الصحة اما من جهة انتفاءالولایة فی الکافر، او انه اذا کانت الولایة شرطا فی الصحة فالاسلام یکون شرطاً بطریق اولی ، و لا یخفی ان استفادة شرطیة الولایة فی صحة العبادة من هذه الاخبار ایضا مشکل لان اقصاها اعتبار الولایة فی القبول و لو سلم فهی منصرفة الی المخالف ، و الکافر و ان انتفت عنه الولایة الا ان هذه الاخبار منصرفة عنه ، و دعوی او لویة اعتبار الاسلام فی الصحة عن اعتبار الایمان فیها ممنوعة ، و بالجملة فشیئی من هذه الادلة مما لا یمکن الاغناء به ، فالوجه فی بطلان العبادة من الکافر مطلقا هو الاجماع ، و ان کان فی بعض افراده یتم باعتبار القربة ایضا هذا بالنسبة الی غیر الوقف و العتق و الصدقة من العبادات ، واما فی هذه الثلاثة فعلی القول بعدم اعتبار قصد القربة فیها فحکمها ظاهر کما یاتی فی المعاملات بالمعنی الاعم ، و علی القول باعتبار القربة فیها و کونها من العبادات فعن

جماعة كونها كباقى العبادات فى عدم صحتها من الكافر ، و عن جماعة الحكم بصحتها منهم كما عن الشهيد (قده) فى اللمعة فى العتق فانه مع اشتراطه القربة فى العتق قال الاقرب صحته من الكافر فلابد فى الحكم بصحة هذه الثلاثة و بطلان ما عداها من الكافر من مخصص ، و هو على ممشانا واضح حيث كان الدليل عندنا على بطلان العبادة من الكافر هو الاجماع المفقود فى هذه الثلاثة لتحقق الخلاف فيها ، و اما لو اعتمدنا فى الحكم ببطلان العبادة منهم على سائر الوجوه فقد ذكرو اللفرق بير هذه الثلاثة و بين غيرها من العبادات وجوها. **(الاول)** ان الدليل دل فى هذه الامور على اعتبار ارادة وجه الله وهو ممكن من الكافر كما فى الخبر انه لا عتق الا ما اريد به وجه الله ، و ليس كذلك ساير العبادات ، و قد يظهر من الشهيد الثانى الاعتماد عليه ، قال (قده) فى الروضة واشتراطه اى العتق بنية القربة لا ينافيه لان ظاهر الخبر السالف يعنى قوله ﷺ : لا عتق الا ما اريد به وجه الله ان المراد منها ارادة وجه الله تعالى سواء حصل الثواب ام لم يحصل ، و هذا القدر ممكن ممن يقر بالله تعالى، نعم لو كان الكفر بجحد الالهية مطلقا توجه اليه المنع انتهى ، و لا يخفى ما فيه حيث لم يظهر المراد من ارادة وجه الله الذى يدعى امكانه من الكافر ، و ما الفرق بينها وبين قصد القربة الذى لا يتمشى منه مع ان عبادية العبادات فى جميع اقسامها و اصنافها ليس الابارادة وجهه تعالى كما يدل عليه قوله تعالى : الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ، فان كانت ممكنة من الكافر فى هذه الثلاثة فلتكن ممكنة فى الجميع ، و ان امكن التفكيك بين ارادة وجهه تعالى و بين حصول الثواب فليكن ممكنا بين قصد التقرب و بين حصوله ايضا ، و بالجملة فهذا الوجه ليس بشيئى. **(الثانى)** ما فى الروضة ايضا و هو ان العتق ازالة ملك ، و ملك الكافر اضعف من ملك المسلم فهو اولى بقبول الزوال ، و هذا كما ترى يختص بالعتق ، و قد غير التعبير فى العناوين لكى يعم الثلاثة جميعا ، و قال بان هذه كلها اى العتق و الصدقة و الوقف اخراج عن الملك ، و ملك الكافر اضعف من ملك المسلم ، و لا يخفى ان هذا الوجه اسقط من الاول حيث لم يعلم المراد من اضعفية ملك الكافر عن المسلم بعد الفراغ عن

كونه مالكا ، مع ان الملك فى الجميع ليس الا مقولة اعتبارية من مقولة الاضافة او الجدة الاعتبارية ، و لا يخفى انها فى الكافر و المسلم شيئى واحد ، و لا نعقل ضعفه فى الكافر دون المسلم ، ثم لابد من الدليل على زواله فى الكافر و لوكان ضعيفا ، فمجرد ضعفه لا يدل على زواله ما لم يقم على زواله دليل ، ثم لا يخفى ما فى عبارة العناوين من الوهن حيث ان جميع المعاملات اخراج عن الملك ، و لا يختص الاخراج بهذه الثلاثة فلا يصير وجها لاختصاص الصحة بها مع ان الاشكال كان فى عباديتها لا فى كونها اخراجا او لا كما لا يخفى . **(الثالث)** ما فى الروضة و هو ان كونه اى العتق عبادة مطلقا ممنوع ، بل هوعبادة خاصة يغلب فيها فك الملك يمتنع من الكافر مطلقا، ومراده (قده) ان فى هذه الثلاثة جهتين جهة مالية وجهة عبادة ، و رجح من ذلك جهة المالية فيحكم فيها بالصحة ، و لا يخفى انه ايضا ليس بشيئى لكونه مصادرة ، اذ السئوال يبقى بعد فى وجه ترجيح جانب المالية مع فرض استحالة العبادة من الكافر ، و عدم تمشى قصد القربة منه كما ان الاشكال فى خروج هذه الثلاثة عن حكم عباداته يكون على هذا الفرض . **(الرابع)** ما فى العناوين من ان الكافر ليس بمالك فى الحقيقة ، و انما هو صورة ملك لبقاء النظم ، فاذا اخرجه و دفعه خرج عن ملكه و ان لم يترتب عليه الاثار من الثواب ونحوه ، ولا يخفى ان هذا الوجه اضعف من الكل اذ لا معنى للملك الصورى و صورة الملك بعد فرض كون الكافر مالكا كساير الملاك ، و منع كونه مالكا فى الحقيقة خروج عن الفرض ثم اذا لم يكن مالكا كان الحكم ببطلان عتقه و صدقته و وقفه اولى اذ لا يصح شيئى منها من غير المالك لما يدل عليه قوله ﷺ : لا عتق الا فى ملك ، ثم لم يعلم المراد من قوله انما هو صورة الملك لبقاء النظم ، وهل ملك المسلم غير ذلك، لان الممكن لا يعقل ان يكون مالكا على الحقيقة ، والملكية الحقيقية منحصرة بالواجب القيوم الذى له ملك السموات و الارض و باضافته الاشراقية القيومية مالك لما سواه ملكا حقيقيا ، و اما الملك فى غيره اضافة اعتبارية يعتبرها العقلاء لبقاء النظم من غير فرق بين الملك و الملكوت ، و الكافر و المسلم ، بل هذا شأن الممكن من حيث هو

ممكن و لو كان نبيا ، فالملك فى غيره سبحانه و تعالى كسراب بقيعة يحسبه الظمأن ماء و اذا جائه لم يجده ملكا و لا مالكا ولا مملوكا بل الكل مملوك لله تعالى، و لذا انكر بعض الاعاظم الملكية الاعتبارية ايضا ، و قال بانها ليست قابلة للوضع و انما هى امر منتزع من التكليف و ان كان يرد عليه (قده) ايضا بما هو مذكور فى محله .

ثم الكلام فى خروج هذا الملك الصورى او ما شئت فسمه عن ملكه بدفعه و اخراجه، مع ان اخراجه عبادى يتوقف تحققه على قصد القربة الذى لا يتمشى منه على حسب الفرض، و كون اخراج الملك غير متوقف على قصد القربة خروج عن فرض كونه عبادة ، مع انه على ذاك التقدير لا يحتاج الى الالتزام بصورية الملك بل مع فرض قيام الدليل على صحته و لو مع عدم قصد القربة يمكن ان يقال بصحته فى الملك الحقيقى المتصور فى مقابل الملك الصورى عند هذا القائل اذا قام الدليل على صحته ، و بالجملة فمحض كون الملك صوريا لا يوجب صحة خروجه باخراجه اذا لم يقم الدليل على صحته ، ثم انه كيف يتصور صحته مع عدم ترتب شيئى من الاثار عليه من الثواب و غيره ، و اذا امكن التفكيك بين الصحة و بين ما يترتب عليه من الثواب فكيف لا يمكن مثله فى غير هذه الثلاثة من ساير العبادات . **(الخامس)** ما افاده من العناوين بعد ذكر الوجوه المتقدمة تحقيقا للمقام فقال (قده) و التحقيق ان هذه الثلاثة ايضا ليست صحيحة من جهة كونها عبادة ، و لذلك لا ثواب فيه ، نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة ، و فك ملك ، غاية ما هناك انه يردان ها تين الجهتين مرتبطتان لا تنفك احديهما عن الاخرى، و لذلك لو لم ينو المسلم القربة لم تصح عتقه اصلا ، و نجيب عن ذلك بان الكافر و المخالف يلزم بمعتقده ، فان اعتقاده فيه الصحة ، و هذا المقدار يصير حجة عليه فى الخروج عن الملك ، و يدخل فى عموم الزموهم بما الزموا به انفسهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه ايضا من الوهن **اما اولا** فلانه اعادة الوجه الثالث المذكور فى الروضة بعبارة التحقيق ، وليس بوجه مستقل، **و اما ثانياً** فلما فى قوله هو صحيح من جهة كونه معاملة و فك ملك اذ الفك يختص بالعتق ، اما الوقف اعنى الخاص منه بل بعض الاقسام من

العام منه ايضا و الصدقة تمليك لا فك للملك ، **و اما ثالثا** فبان الاستدلال بالزامهم بما الزموا به لا يحتاج الى المقدمة المذكورة اعنى الوجه الثالث المذكور فى الروضة ، بل لو تم لكان اللازم الاخذ به و لو كانت هذه الثلاثة ، متمحضه فى جهة العبادية ، مع انه يرد عليه من انه لا دليل على صحة الزامهم بما الزموا به مطلقا ، و انما هو فيما اذا الزموا على انفسهم بما فيه نفع للمسلمين لا فى مثل عتق الكافر عبده الكافر مثلا ، او وقفه على مثله ، او صدقته على مثله ، نعم هو يصح فى تملكيه على المسلم مع ان الالزام بما الزموا به فى مورد المخالف ، و لم يحضر نى الان حكم الكافر فى ذلك ، و بالجملة فهذه الوجوه كلها مخدوشة ضعيفة ، و ان الحق فى صحة هذه الثلاثة من الكافر ما ذكرناه من عدم الدليل على بطلانها منه و هو الاجماع على بطلان العبادة من الكافر ، و المتحصل من هذا المقام هو عدم صحة الزكوة من الكافر لكونها عبادة ، هذا تمام الكلام فى حكم عبادات الكافر ، **واما المعاملات** بالمعنى الاخص اعنى العقود والايقاعات فمقتضى عمومات ادلة المعاملات و اطلاقاتها هوصحتها من الكافر ، ومع قطع النظر عنها يكون مقتضى الاصل عدم الشرطية عند الشك فى شرطية الاسلام فى صحتها ، و كذا الغرامات و الضمانات ، فان عموم مادل على الضمان يشمل الكافر مع اصالة اشتراك المكلفين فى الاحكام كما ان الاسباب الملكية من الحيازة و احياء الموات و الاصطياد و الاحتطاب غير مختصة بالمسلم بل يعمه و الكافر كالمعاملات بالمعنى الاعم اعنى ما لا يشترط فى صحته قصد القربة و ان امكن ان يتقرب بها ، و مما ذكرناه يظهر ان الاصل اشتراك المسلم و الكافر فى جميع الاحكام الا ما ثبت اختصاصه باحدهما بالدليل .

(المقام الثالث) بعد الفراغ من عدم صحة الزكوة من الكافر هل للامام او نايبه اخذ الزكوة منه قهرا ام لا (و جهان) قد يقال بالاخير ، و ذلك لان الزكوة عبادة لا تصح من الكافر ، و ما لا يصح منه لا يصح اجباره عليه ، لان الاجبار على الشيئى انما يصح فيما اذا تمكن المكلف من اتيانه بنفسه ثم امتنع عنه فيجره الحاكم عليه فيسقط حينئذ نية المكلف و مباشرته و يقوم مباشرة الجابر و نيته مقام مباشرة المجبور و نيته ، واما

مع عدم تمكن المكلف على اصل الفعل و عدم قدرته عليه فلا يصح الاجبار ، و الكافر حال كفره لا تصح منه الزكوة ، و مع اسلامه تسقط عنه ، فلا معنى لجبره عليها ، ولكن الاقوى هو الاول و ذلك لان الزكوة حق للفقراء متعلق بالعين و الاخذ من الكافر استنقاذ لحقهم و لوليها الولاية على الاخذ فيقوم مباشرته مقام مباشرة الدافع حينئذ، وهل يعتبر فيها النية حينئذ حتى يتوليها الجابر عند اخذها من الكافر و دفعها الى المستحق، المصرح به فى المسالك هو ذلك ، و لكن فى الجواهر و لا يعتبر نية القربة من الامام و نحوه ممن قهر لتعذرها فى المقهور ، و امتناع الثواب بناء على عدم حصوله الا بالجنة المحرمة عليه كما عن جماعة الاجماع عليه و يدفعها حينئذ بلا نية قربة انتهى ، و التحقيق فى ذلك ان الحاكم الاخذ من الممتنع قهرا فيما اذا كان المتنع مسلما هل يتولى الاخذ من باب الولاية عن المالك الدافع حيث انه ولى الممتنع ، او انه يتوليه من باب الولاية على المستحقين حيث ان الزكوة لما كانت ملكا لطبيعة المستحق بحيث لا يملكها الافراد قبل القبض شيئا ، و لذا لا يجوز لهم التقاص من غير مراجعة الحاكم لعدم ملك شخص القاص حتى يقتص ، و انما يصير ملكا له باعطاء المالك او من له الولاية على الاعطاء كانت الولاية عليها من رب الطبيعة الذى هو الحاكم ، فالحاكم ياخذ ولايته على المستحقين، فعلى الاول يجب عليه ان يتولى النية عن المالك المسلم كما يتولى المباشرة عنه ، و على الثانى فلا تجب النية لانها تجب على المالك او من يقوم مقامه من وكيله او وليه، و المفروض عدم تصدى المالك بنفسه لانه ممتنع و عدم تصديه بوليه لان الحاكم يأخذ ولاية على المستحق لا ولاية على الدافع ، ولو لو حظ الامر ان معا اى ولايته عن الدافع و القابض معا يعتبر النية من حيث انه ولى عن الدافع ، ثم مع توليه النية عن الدافع هل يحسب عن الدافع بحيث تكون عبادة له حتى يثاب عليه و تبرء ذمته عنه بحيث لا تجب عليه الزكوة بعده احتمالان، من جهة كونه ممتنعا فلا معنى للاحتساب عليه اجرا و وضعا، و من حيث ان الحاكم يتولى ما يجب عليه بامتناعه عنه فيكون فعل الحاكم فعله كالوكيل، و ان كان الوكيل يفعل من حيث انه الموكل فيكون كانه هو بالتنزيل ، و الحاكم يفعله

من حيث هو حاكم قهرا على الممتنع ، فالوكيل يصدر منه الفعل من حيث هو فعل الموكل بالمعنى المصدرى ، و يترتب على ذلك سقوطه عن الممتنع لانه فعله من حيث المعنى الاسم المصدرى ، و بعد صدوره فى الخارج و لو من غيره تبرء ذمة الممتنع ، و تسقط عنه، لكن لايثاب عليه ولا يترتب عليه الاجر لعدم صدوره عنه بالمعنى المصدرى، هذا اذا تولى الحاكم عن الممتنع المسلم الذى يمكن صدور الفعل عنه ، واما فى المقام اعنى توليه عن الكافر و لو لم يكن ممتنعا اذ امتناعه او عدم امتناعه غير مؤثر فى المقام بعد عدم صحة مباشرته فى الاداء ، فاللازم حينئذ سقوط النية و لو تولى الحاكم بالولاية عن الدافع، و ذلك لعدم تمشى النية من الدافع حتى يتوليها الحاكم عنه ، و انما منشاء التولى هو عدم صحة الدفع عن الدافع نفسه لا من جهة امتناعه عن الدفع ، فعلى هذا يكون جواز تولى الحاكم حينئذ منحصرا فى ولايته على المستحق لا من جهة ولايته على الدافع حيث لا يكون هو ممتنعا عن الدفع حتى يتوليه الحاكم عنه ، فاللازم حينئذ هو ما حققه فى الجواهر من سقوط النية حينئذ لالزوم توليها على الحاكم ، الا ان الزكوة لما كانت عبادة قربيا يعتبر فى صحتها نية التقرب ، فهى من حيث المعنى الاسم المصدرى اعنى كونها فعلا موجودا فى الخارج مقطوع النسبة عن الفاعل لا من حيث انه قائم بفاعله بل من حيث انه موجود و فاعله موجود اخر تصح اذا كانت قربيا فيشترط فيها نية التقرب فى اصل الدفع لا لقرب من وجبت عليه فحينئذ تجب النية فى دفعها على الحاكم ، و لا يخفى انه لم يقم دليل على اعتبار النية فيها كذلك الا انه احوط **(المقام الرابع)** فى انه لو اتلف الكافر الزكوة ، او تلف عنده ، فهل هو ضامن لها فللحاكم اخذ عوضها منه ام لا ضمان له (و جهان) ظاهر كثير من الاصحاب كالمحقق فى الشرائع و العلامة فى القواعد و الشهيدين هو العدم ، قال فى الشرائع اذا تلفت لا يجب عليه ضمانها و ان اهمل ، و قال فى القواعد و لو هلكت بتفريطه حال كفره فلاضمان ، و استدل له بوجوه (الاول) ان امكان الاداء شرط فى الضمان فلا ضمان مع عدم امكانه ، و الكافر لا يتمكن من الاداء لعدم صحته منه حال الكفر ، و سقوطها عنه

حال الاسلام ، و اورد عليه بان الحكم بوجوب الزكوة عليه حال الكفر و عدم ضمانه على تقدير التلف فعلا لعدم الضمان بعدم امكان الاداء مما لا يجتمعان ، لان شرطية القدرة فى الحكم التكليفى اوضح منها فى الضمان الذى هو حكم وضعى فكيف يكون مكلفا بالعين مع وجودها ، و لا يكون مكلفا بالقيمة عند تلف العين مع ان عدم امكان الاداء مشترك فى الحالين اعنى حالة وجود العين و حالة تلفها . (**الثانى**) ان تكليف الكافر بالزكوة صورى تسجيلى لما عرفت فى المقام الاول من انه لا يترتب عليه اثر الا استحقاق العقاب على مخالفته لو مات على الكفر ، و مثل ذلك لا يكون تكليفا بالحقيقة و انما هو توطئة لتصحح العقاب نظير ما اذا طلب المولى من عبده شيئا مع عدم مطلوبيته لكن يقصد بامره مؤاخذة عبده لو ترك الامتثال ، فلا يترتب عليه الضمان لان تبعية الضمان للتكليف انما هو فى الحقيقى منه دون الصورى التسجيلى ، و يرد عليه **اولا** بانه لا معنى للتكليف الصورى التسجيلى اصلا ، بل التكليف فى جميع موارده حقيقى لانه ليس الا ارادة فعل المكلف الصادر منه بالاختيار ، و اختلاف الاغراض فى ارادة فعله بحيث قد يريد فعله لاجل مصلحة فيه عايدة الى المولى ، كما اذا كان عطشانا و طلب من عبده الماء ، او الى العبد نفسه كما اذا امر عبده باحضار الماء لاجل كون العبد عطشانا ، او الى ثالث ، و قد يرد فعله لاجل ما يترتب عليه من مصالح اخر و منه اختبار العبد و امتحانه و ابراز ما فى كمونه من الموافقة لكى يثاب ، او المخالفة لكى يعاقب ، فالتكليف فى الجميع حقيقى ، غاية الامر يكون مختلفا فى الاغراض ، فالتكليف الصورى لا معنى له ، **و ثانيا** انه لو سلم تصور التكليف الصورى فى غير المقام انه فى المقام ممنوع ، لمنافاته مع ما تقدم فى المقام الثانى من ان للامام و نايبه اخذ الزكوة من الكافر قهرا كالمسلم اذا امتنع من ادائه ، وكيف يجتمع الحكم بجواز الاخذ منه قهرا معللا بكونها حقا للمستحقين مع القول بكون التكليف بها صوريا تسجيليا لا يترتب عليه شيئى الا تصحح العقاب . (الثالث) ما فى غنائم المحقق القمى (قده) قال : ان الزكوة متعلقة بالعين على الاصح فيجوز اخذها مع الوجود ، و لذلك يتبع

الساعى العين اذا باعه المالك لغيره و يرجع المشترى على البايع ، اذا تلف فحينئذ ينتقل الى الذمة و لا مؤاخذة على اهل الذمة . بمعاملاتهم و مدانياتهم ، و يرد عليه (قده) بما تقدم فى المقام الثانى من اشتراك الكافر و المسلم فى الغرامات و الضمانات لعموم ادلتها فلا وجه لقوله (قده) و لا مؤاخذة على اهل الذمة فى مداياتهم ، فلو اتلف الكافر عينا لاخر من مسلم او كافر يوخذ منه مثلا او قيمة فمع اعترافه (قده) بتعلق الزكوة بالعين ، و انه يجوز للامام و الساعى اخذه قهرا مع وجوده يجب القول بجواز اخذ قيمته مع تلفه كما لا يخفى . **(الرابع)** ما عن بعضهم من ان الزكوة و ان كان لها تعلق بالعين لكن تعلقها ليس على نحو الاشاعة ، بل يشبه حق المرتهن بالرهن، فمقتضى القاعدة حينئذ عدم الضمان حتى من المسلم ايضا، لكنه خرج المسلم بالنص والاجماع، و اما الكافر فهو باق تحت الاصل و القاعدة الحاكمين بعدم الضمان ، و فيه ما سيأتى من ان التحقيق كون الزكوة متعلقة بالعين على نحو الكلى فى المعين ، او نحو تعلق حق المنذور له بالمنذور تصدقه ، و على اى حال يكون مقتضى القاعدة هو الضمان ، و بالجملة فهذه ، الادلة كما ترى غير وافية فى نفى الضمان ، فالحق ثبوته كما عليه جماعة من المتأخرين و منهم صاحب المدارك ، و قد مال اليه صاحب الجواهر (قده) ، فالحاكم ياخذها من الكافر قهرا اذا كانت موجودة، و ياخذ عوضها منه اذا اتلفها او تلفت، فما فى المسالك من انه يشترط فى جواز القهر بقاء النصاب فلو اتلفه لم يضمنه الزكوة و ان كان بتفريطه ممنوع بعدم الدليل على هذا الاشتراط بعد عموم دليل الضمان و شموله للكافر كما عرفت ، و هل يجبر على دفع القيمة ، او لا بل يؤخذ من تركته ، الظاهر من المسالك هو الثانى حيث يقول (قده) : و تظهر ثمرة الضمان فى الاخراج من تركته ، و لكن الاقوى هو الاول ، لعدم الفرق بين وجود العين و بين تلفها فكما انه مع وجودها يؤخذ منه قهرا و لا ينتظر موته لكى يؤخذ من وارثه المسلم لو كان، كذلك مع تلفها يؤخذ منه القيمة قهرا كذلك .

(المقام الخامس) فى سقوط الزكوة عن الكافر بالاسلام ، و قد اشار اليه المصنف فى **مسألة ١٧ لو اسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكوة سقطت عنه و ان كانت العين موجودة فان الاسلام يجب ما قبله** على المشهور المحقق ، بل فى الجواهر انه لم نجد فيه خلافا ولا توقفا قبل الاردبيلى و الخراسانى و سيد المدارك ، و استدل له بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، و قوله صلى الله عليه و آله الاسلام يجب عما قبله ، و الجب بمعنى القطع و الاستيصال ، فمعناه ان الاسلام يقطع كل ما كان قبل الاسلام من اسباب العقاب و التحميلات الحاصلة من التكاليف ، و بمعلومية عدم امر النبى صلى الله عليه و آله لاحد ممن تجدد اسلامه من اهل البوادى وغيرهم بزكوة ابلهم فى السنين الماضية و الاشاع و زاع ، بل ربما كان ذلك منفرا لهم عن الاسلام هذا ، و فى المدارك الحكم بوجوب التوقف فى سقوط الزكوة بالاسلام ، و استدل له بعد تضعيف المروى عن النبى صلى الله عليه واله سندا ، باستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الاسلام وفحوى الاخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف، وقداورد عليه اما تضعيفه للمروى عن النبى صلى الله عليه و آله فبا نجبار ضعف سنده بالشهرة ، وانه متلقى بالقبول ، بل فى العنائم انه مستفيض بل ادعى تواتره ، وكذا دلالته بتلقيه بالقبول، وبه ينقطع التمسك بالاستصحاب واما تمسكه بفحوى الاخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف ففيه ان الحاق الكافر بالمسلم المخالف قياس مع الفارق . اقول لو كان سقوطها عن الكافر بالاسلام اجماعيا فهو ،والا فللتوقف فيه مجال كما افاده فى المدارك ، و ذلك لعدم دلالة تلك الادلة على سقوطها بالاسلام ، اما اية الانتهاء فلانها تدل على غفران الذنوب السابقة على الاسلام لاعلى سقوط ما استقر فى الذمة قبل الاسلام بفيكون الاسلام كالتوبة فى انمحاء الذنوب بها بل هو فرد من التوبة كمالا يخفى ، واما حديث الجب فلما فى دلالته من الاجمال، و فهم الاصحاب منه العموم كما استد لوا به لا يوجب ظهوره فيه لكى يؤخذ بظهوره ، و لا دليل على صحة اقتضائهم فيما فهموا منه من العموم ، و ليس فهمهم جابراً لضعف الدلالة كجبر ضعيف السند بعملهم جسما قررفى الاصول ، وكون كلمة ما فى قوله صلى الله عليه و آله عما قبله للعموم، و كلمة الجب بمعنى القطع حتى يصير المعنى ان الاسلام يقطع كل ما كان

قبله لا يوجب ظهور اله فى مدخول العموم ، لان كلمة العموم تدل على احاطة الحكم و شموله لتمام افراد مدخول العموم و لكنها لا يعين المدخول ، فعموم الا سلام يقطع كل ما كان قبله يدل على احاطة القطع بتمام ما كان قبل الا سلام ، لكن لا ظهور لهفى ان افراد المقطوع هل هى من الذنوب حتى يصير المعنى غفران الا سلام تمام الذنوب المتقدمة ، اوهى مع تدارك ما عليه من قضاء الواجبات فيما فيه قضاء ، او مع الضمانات و الغرامات التى كانت فى عهدته من حقوق الناس قبل الاسلام . و اذا اتلف مال الغير او استد ان منه مثلا لا يمكن الحكم بسقوط ذمته عن عوضه بحكم جب الاسلام عما قبله ، و لذا لم يستدل احد به ايضا وليت شعرى ما الفرق بين الدين و الضمانات و ارش الجنايات و بين الزكوة التى هى ايضا من الضمانات حتى لا يستدل بسقوط الدين و الضمان و ارش الجنايات بالاسلام بالخبر المذكور ، و يستدل لقطع الزكوة بالاسلام به و اما معلومية عدم امر النبى ﷺ لا حد ممن تجدد اسلامه بزكوة مواشيهم فهو على تقدير تسليمه لعله ناش عما افاده هذا القائل (قده) من كونه موجبا لتنفرهم عن الاسلام، و سداً عن دخولهم فيه ، و موجبا لارتدادهم بعد الدخول فيه ولا سيما انهم كانوا حديثوا عهد به ، فحكمة ابقائهم اقتضت مجا ملتهم فى ترك مطالبتهم بزكوة ما سلف عليهم من السنين الماضية فى حال الكفر ، و بالجملة فليس فى البين دليل يمكن الا عتماد عليه فى رفع اليد عن حكم الاستصحاب ، و مقتضى ما ذكرناه هو الحكم بوجوب الزكوة بعد الاسلام لولا الاجماع على عدمه ان تم من غيرفرق بين ان تكون فى الغلات اوالنقدين او الانعام ، و ان يكون الاسلام بعد حلول الحول فيما فيه حول او فى اثنائه ، لكن الموجود فى حاشية الكتاب عن بعض مشايخنا (قده) هو الفرق فيما ليس فيه الحول كالغلات ، و ما فيه الحول كالانعام و النقدين ، و قال (قده) عند قول المصنف (قده) سقطت عنه و ان كانت العين موجودة ما لفظه سقوطها فى الغلات مشكل بل ممنوع ، نعم لا يبعد السقوط فيما اعتبر فيه الحول حتى بالنسبة الى الحول الذى اسلم فى اثنائه ويستأنف الحول من حين اسلامه لكنه لا يخلو عن الاشكال انتهى . ولم يظهر لى الفرق بينهما كما انه حكى عن نهاية العلامة انه لو اسلم قبل الحول بلحظة وجبت الزكوة ،

و لو كان الا سلام بعد الحول ولو بلحظة فلا زكوة سواء كان المال باقيا او تالفا بتفريط او غير تفريط انتهى ، و هو ايضا مشكل لان الاسلام لو كان مسقطا يجب ان يكون كذلك ولو وقع فى اثناء الحول فلا بد من استيناف الحول حينئذ من حين الاسلام ولو لم يكن مسقطا لايسقط عنه الزكوة بالاسلام ولو وقع الاسلام بعد الحول فالتفصيل مما لا وجه له .

مسألة ١٨ اذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكوة وجب عليه اخراجها

بحلول الحول فيما فيه الحول و مجيئى زمان التعلق لكون حق المستحقين فى العين فيخرج منها و يرجع المشترى بعد الاخراج الى البايع ، وسيأتى تفصيل الكلام فى حكم بيع المال الزكوى بعد تعلق الزكوة، و اذا مات الكافر و عين الزكوة باقية وجب على وارثه الكافر اوالمسلم ايصالها الى المستحقين، و وجوب الايصال على الوارث المسلم من احدى الثمرات المترتبة على تكليف الكافر بالزكوة مضافا الى ما قد مناه .

فصل فى الاجناس التى تتعلق بها الزكوة تجب فى تسعة اشياء الانعام الثلاثة : الا بل و البقر و الغنم ، و النقدين و هما الذهب و الفضة ، و الغلات الا ربع وهى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب ولا تجب فيماعدا ذلك على الاصح .

اما وجوبها فى التسعة فهو ممالا خلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين ، و فى الجواهر بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضروريات الدين، و النصوص به متواترة ، و اما عدم وجوبها فيما عداها فهو المعروف المشهور بين الاصحاب ، و قد ادعى عليه الاجماع فى المحكى عن الناصريات والانتصار و الخلاف و الغنية والمنتهى و ذهب ابن لجنيد الى الوجوب فى كلما دخل فيه القفيز من حنطة و شعير و سمسم و ارز و دخن و ذرة و عدس وسلت وسائر الحبوب و الزيت و الزيتون و العسل كل ذلك اذا كان مأخوذ امن ارض العشر ، و المعتمد هو الاول للاخبار الكثيرة الدالة على نفيها

فيما عدى التسعة و المتضمنة للتهديد على القول بثبوتها فيه ففى مرسل القماط انه سئل ابوعبدالله عن الزكوة فقال وضع رسول الله ﷺ الزكوة على تسعة وعفى عما سوىذلك الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الذهب و الفضة و البقر و الغنم و الابل ، فقال السائل فالذرة ، فغضب عليه السلام ثم قال كان والله على عهد رسول الله ﷺ دائما السماسم و الذرة و الدخن و جميع ذلك ، فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول ـ الله ﷺ و انما وضع ﷺ فى تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب عليه السلام فقال: كذبوا فهل يكون العفو الا عن شيئى قد كان ، والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤ من و من شاء فليكفر و نحو ذلك ممالا حاجة الى ذكره بعد تواتره ، و فى مقابل تلك الاخبار جملة اخرى دالة على بثوتها فيما عدى التسعة كالمروى عن الصادق عليه السلام الدال على ثبوت الزكوة فى الحبوب كلها ، و الاخر المروى عنه الدال على ثبوتها فى كل شيئى كيل ، وغير هما مما لاحاجة الى ذكره ، و لايخفى ان العبرة فى حجية الخبر عند نا هوالخبر الموثوق بصدوره سواء حصل الوثوق به من نفسه او من الجهات الخار جة منه التى منها اعتماد القدماء من الاصحاب به ، و ان مالا يوثق بصدوره لايكون حجة ولوكان سلب الوثوق عنه بالجهات الخارجة عنه التى منها اعراض القدماء عن العمل به حسبما استوفينا البحث عنه فى الاصول ، و على هذا فمايدل على ثبوت الزكوة فيماعدى التسعة ليس . بحجة باعراض الاصحاب عنه ، و ان كان كثيرا ، الا انه كلما از داد كثرة از داد الاعراض عنه و هنا ، فعلى . هذا فلا يعارض مع الطائفة الاولى الدالة على انحصارالزكوة بالتسعة لكى يحتاج الى العلاج بينهما لكون الطائفة الثانية فى نفسها موهونة مع قطع النظر عن معارضتها مع الطائفة الاولى ، لكن على ذلك التقدير لايمكن استفادة الاستحباب من تلك الاخبار ايضا كماانه لو جمع بينهما يحمل الطائفه الثانية على التقية كما حكى عن المرتضى (قد) ، و يشهد له بعض ما فى الطائفة الاولى كالمرسل القماط المتقدم لايبقى محل للاستدلال بها على الاستحباب، اللهم الا بدعوى عدم التنافى بين الندب و بين الاجمال فى الجواب للتقية، نعم لو جمع بين الطائفتين يحمل الثانية على الندب بجامع صدق الزكوة فيها ، و نصوصية الطائفة

الاولى فى نفى الوجوب عما عدى التسعة ، و ظهورها فى نفى تشريعها فيه ولو على نحو الاستحباب فى نصوصية الطائفة الثانية فى تشريعها فيماعدى التسعة ، و ظهور هافى كون تشريعها فيه على نحو الوجوب فيرفع عن ظاهر كل بنص الاخر ، و لايخفى انه جمع عرفى لوكانت نصوصية الطائفة الاولى . بحسب مدلول الكلام لكنها ممنوعة، بل الطائفة الا ولى فى نفى الوجوب عما عدى التسعة انما هى بحسب القدرالمتيقن منها حيث انها ظاهرة فى نفى التشريع فيماعدى التسعة ، و المتيقن ، من نفيه هو نفى تشريع الوجوب، و حينئذ يرد على هذا الجمع بانه لايكون جمعا عرفيا ، و قد نقل الكلينى فى الكا فى جمعا اخر بين الطائفتين من الاخبار عن يونس بن عبدالرحمن بانه قال : الوجوب على التسعة انما كان فى اول الاسلام ، ثم اوجب رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ذلك فى ساير الحبوب كما كانت الصلوة ركعتين ، ثم زاد رسول الله صلى الله عليه واله فيها تسع ركعات تدعى بفرض النبى صلى الله عليه وآله ، و يظهر من الكافى موافقته ، و لايخفى ما فيه من البعد ، و منافاته مع ظواهر الاخبار الكثيرة الناطقة بالعفو عما سوى التسعة كما يدل عليه احتجاج الامام لنفى الزكوة عنه بعفو النبى عنها الذى لايتم الا بالنفى فى حال الاحتجاج ، لا النفى فى اول تشريع الزكوة وان ثبت بعده بلسان النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، قال الشيخ (قده) فى الاستبصار و لنعم ما قال، ولا يمكن حمل هذه الاخبار يعنى المتضمنة للانواع التسعة على ماذهب اليه يونس من ان هذه التسعة كانت الزكوة عليها فى اول الاسلام ثم اوجب الله تعالى بعد ذلك فى غيرها من الاجناس ، لان الامر لو كان على ما ذكره لما قال الصادق عليه السلام عفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما سوى ذلك لانه اذا وجب فيما عدى هذا التسعة شيأ بعد ايجابه فى التسعة لم يبق شيئى معفوعنه ، فهذا القول واضع البطلان انتهى ، و كيف كان فالتحقيق انحصار الوجوب فى هذه التسعة و عدم الوجوب فيماعداها .

نعم يستحب اخراجها من اربعة انواع اخر (احدها) الحبوب ممايكال او يوزن كالارز و الحمص و الماش و العدس و نحو ها و كذا الثمار كالتفاح و المشمش و نحو هما

و استحباب الزكوة فيما ذكر من الحبوب و الثمار متفق عليه بين الاصحاب قاطبة عدى الاسكافى القائل بالوجوب فى كل ما دخل القفيز من الحبوب الذى قد عرفت اند فاعه ، فحينئذ يكون رجحان الزكوة فيه متفق عليه بين الكل ، و انما الخلاف بين الا سكافى و بين الا صحاب فى خصوص الوجوب و الا ستحباب ، فيكون الاجماع دليلا على الاستحباب بعد نفى الوجوب بما قد مناه ، ولاحاجة لاثبات الا ستحباب الى دليل اخر بعد الا تفاق المذكور ، الا ان كثيرامن الاصحاب استدلواله بالطائفة الثانية من الاخبار المتقدمة بحملها على الاستحباب ، ولا يخفى بعد هذا الحمل لما عرفت من انه ليس جمعا دلاليا اولا ، و انه يتوقف على حجية الطائفة الثانية التى منعنا عنها بكونها معرضا عنها ثانيا ، و بظهور الطائفة الثانية فى كونها صادرة للتقية كما يشهد به مرسل القماط المتقدم ، و حكى ان القول بالوجوب فيما عدى التسعة كان مذهبا لابى حنيفة و الشافعى و مالك و ابى يوسف و غير هم من اصحاب الرأى ثالثا ، قال المحقق القمى (قده) و لولا اتفاقهم على الرجحان لحملنا ها اى الطائفة الثانية على التقية لكونها موافقا للعامة ، و ظهورها فى الوجوب دون الاستحباب ، الا انه لا يخرج عما عليه الاـ صحاب انتهى ، و هوجيد ، و كيف ما كان فلا اشكال فى استحباب الزكوة فيما ذكر

دون الخضر و البقول كالقت و الباذنجان ر الخيار و البطيخ و نحوها

القت هو الرطبة وهى الموسوم فى هذه الا عصار (به يونجه)، اما عدم استحباب الزكوة فى الخضر و البقول ففى الجواهر ان عليه فتاوى الا صحاب، وقال بل فى محكى المنتهى نفى الخلاف فيه ، و فى محكى المقنعة لا خلاف بين آل الرسول و بين كافة شيعتهم من اهل الا مامة ان الخضر كالقضب و البطيخ و القثاء و الخيار و البادنجان و الريحان و ما اشبه ذلك مما لا بقاء له لازكوة فيه و لو بلغت قيمته الف دينار، ولازكوة على ثمنه بعد البيع حتى يحول الحول، ويدل على نفيه فيها من الاخبار صحيح زرارة كل ماكيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه زكوة، قال وجعل رسول الله ﷺ الصدقة فى كل شيئى انبتته الارض الا الخضر و البقول و كل شيئى يفسد من يومه، بناء على ان المراد

من جعل الصدقة فى كل شيئى انبتته الارض هو جعل الا عم من الا ستحباب فيكون استثناً منه دالا على نفى الاستحباب فى مورد المتثنى فتأمل. و خبر محمد بن اسماعيل قال قلت لا بى الحسن عليه السلام ان لنار طبة و ارز فما الذى علينا فيها ؟ فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شيئى، اما الارز فما سقت السماء العشر وما يسفى بالدلو فنصف العشر فى كل ما كلت بالصاع او قال و كيل بالمكيال ، و موثق سماعة ليس على البقول و لا على البطيخ و اشباهه زكوة، و غير ذلك من الاخبار التى فيما نقلناه غنى عن نقلها، بل قديقال بعدم الاستحباب فى الثمار ايضا ، و ذلك لخبر زرارة المتقدم و كل شيتى يفسد من بومه، اذالثمار تكون كذلك. وصحيح الحلبى قلت لا بى عبدالله عليه السلام ما فى الخضر قال و ما هى ؟ قلت : القضب و البطيخ و مثله من الخضر ، قال ليس عليه شيئى الا ان يباع مثله . بمال فيحول عليه الحول ففيه الصدقة ، و عن العضاة من الفرسك و اشباهه فيه زكوة ، قال : لا قلت فثمنه ، قال ما حال عليه الحول من ثمنه فزكه، قال فى الوافى فى بيان الخبر المذكور القضب الاسفست ☆ ١ و العضاة جمع عضه بالكسر و اصلها عضهه فردالهاء فى الجمع وهى كل شجر له شوك كانه اراد بها الا شجار التى تحمل الثمار كانت ما كانت ، و الفرسك كزبرج الخوخ ☆ ٢ او ضرب منه احمر انتهى ، و الخبر بهذا التفسير كما ترى دليل على نفى الزكوة فى مطلق الثمار من الخوخ و شبهه، ولعل عدم تعرض المصنف (قده) له لما فى الجواهر من انه لم اجد من افتى صريحا بعدم الاستحباب فى الثمار عدالاستاد كاشف انعطاء فى موضع من كشفه ، ثم حكى عن الدروس و الروضة نسبته الى الرواية ، و كيف كان فلا باس بالقول به مع دلالة الدليل عليه، اذالدليل عليه ليس باضعف مما يدل على النفى فى الخضرو البقول ، بقى الكلام فى القطن والاشنان والزعفران فان فى خبرعبدالعزيز نفى الزكوة عن القطن و الزعفران ، و فى خبر يونس نفيها عن الاشنان ، و فى الجواهر يمكن نفى الواجبة منها خصوصا

---

* ١ اسفست معرب سپست و سپست بمعنى اسپرس است و آن علفى است شبيه يونجه كه بحيوانات داده ميشود و در صراح اللغه گويد قضبه سپست

* ٢ الخوخ - شفتالو (صراح اللغة)

خبر عبدالعزيز ، فبقى العموم الدال على الندب، ويؤيده اقتصار الاصحاب على الخضر، و لعل خصوصية خبر عبدالعزيز من جهة التعبير فيه بكلمة على، و فيه سالت اباالحسن عليه السلام عن القطن و الزعفران عليهما زكوة قالا، دون خبر يونس المعبرفيه بكلمة فى، حيث يقول سألت ابا الحسن عليه السلام عن الاشنان فيه زكوة قال لا .

(الثانى) مال التجارة على الاصح .

ففى وجوب الزكوة فيه او استحبابها او عدمهما اقوال ، فعن ظاهر الصدوق فى الفقيه هو الوجوب ، و قد ينسب الى قوم من اصحابنا تارة ، و الى طائفة من الشيعة اخرى للامر بهافى ظاهركثير من الاخبارالمعتبرةالتى تبلغ ثمانية او تسعة والاكثر الاشهر على الاستحباب ، بل فى الجواهر هو المشهور نقلا و تحصيلا للاخبار الكثيرة الحاصرة للزكوة فى الاجناس التسعة المعروفة وقد تقدم بعضها، و خصوص صحيح زرارة الحاكية نخاصم ابى دزوعثمان وتصديق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لابى ذرالدال على عدم الوجوب، وموثق اسحاق بن عمار ، و صحيح سليمان بن خالد ، و خبر ابن بكير و عبيد الظاهرة بل الصريحة فى عدم الوجوب ، فتكون قرينة على حمل الطائفة الاولى على الندب و فى الجواهر ربما توقف فى الندب بعضهم لظهور الطائفة الثانية فى خروج الطائفة الاولى مخرج التقية ، ثم اورد عليه بما حاصله ان التقية لما كانت على خلاف الاصل اعنى اصالة صدور الكلام لبيان الحكم الواقعى فلا بدعند الالتزام بها من الالتزام بالاقل الذى يؤدى به الضرورة فاذا دار الامر فى الامر الذى ظاهره الوجوب بعد احراز كون صدوره عن التقية بين ان يبنىعلى انه لم يصدر لبيان الحكم الواقعى اصلا، اوانه صدر لبيان حكم شرعى واقعى غاية الامر يكون ارتكاب التقية فى اظهار الوجوب مع ان الواقع هو الاستحباب يكون المتعين هوالاخير ، لانهكما عند الدوران فى بيان الحكم الواقعى او التقية يكون الاصل هو عدم التقية كذلك بعد احراز كونه فى مقام التقية اذا دارالامر بين كون الحكم الواقعى هو الندب ، ولكن عبر عنه بما ظاهره الوجوب، او انه ليس فى مقام بيان الحكم الواقعى اصلا لابد من الحمل على التقية بمقدار ما

يتبقن بالخروج عن تحت اصالة عدمها فبقى الامر حينئذ على قاعدة ارادة الندب منه بعد معلومية عدم ارادة الوجوب، و لا يخفى ما فيه لان الكلام الصادر من المعصوم عليه السلام ليس له دلالتان احديهما على الوجوب ، و الاخرى على الندب لكى يكون له مدلولان حتى يدور الامر بين حمله بماله من الدلالة على التقية، او حمله بما له من الدلالة على الوجوب عليها لكى يقال ان المتيقن الذى يؤدى به التقية هو الاخير ، بل الكلام الصادر بما له ظهور فى الوجوب صدر تقية ، فاذا لم يكن جهة الصدور محرزة فيه لا - يبقى شيئى حتى يحمل على الندب ، و ذلك ظاهر مضافا الى ما ذكرنا نظيره فى الفرع السابق من اعراض الاصحاب عن العمل بالطائفة الا ولى ، و اعتماد هم على العمل بالطائفة الثانية ، اللهم الا ان يقال انهم عملوا بالطائفة الا ولى بعد حملها على الندب و هذا ليس اعراضا بل هو اسناد و تعمل بالخبر كما لا يخفى، و بالجملة يمكن التعويل على الاجماع على رجحان الزكوة فى مال التجارة اذلم يقع الخلاف فى اصل الرجحان و انما الا ختلاف فى الوجوب و الندب و ما حكاه فى الجواهر عن البعض ليس قولا بنفى الندب بل هو الميل الى التوقف من جهة عدم الدليل عنده كما يشعر اليه كلمة ربما ، و لعل مراده من هذا البعض هو صاحب الحدائق حيث انه بعد الاشكال فى حمل الطائفة الا ولى على الاستحباب بمجرد معارضتها مع الطائفة الثانية الصريحة فى نفى الوجوب قال: ومع ذلك فانه لاينحصر الجمع بين الاخبار فيما ذكروه من حمل ما ظاهره الوجوب على الندب، بل لا يبعد حمل الروايات الاولى على التقية حيث ان الوجوب مذهب ابى حنيفة و الشافعى و احمد على ما نقله فى المعتبر و المسألة لاتخلو عن الا شكال انتهى ملخصاً ، و لا يخفى انه ليس متوقفا فى الحكم بل انما هو استشكل فى مدركه ، وكيف ما كان فلعل الحكم باصل الرجحان اجماعى فيؤخذ به فينفى الوجوب بالاخبار المعتبرة المعتمدة ، فالمسالة صافيه خالية عن الاشكال .

(الثالث) الخيل الاناث دون الذكور ودون البغال والحمير والرقيق

استحباب الزكوه فى اناث الخيل هو المعروف بين الاصحاب ، و عليه الاجماع

كما فى الجواهر ، و يدل عليه من الاخبار صحيح محمد بن مسلم و زرارة عن الصادقين عليهما السلام قالا جعل امير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق ✡ ١ الراعية فى كل فرس فى كل عام دينارين ، و جعل على البراذين ✡ ٢ دينارا ، وصحيح زرارة قال قلت للصادق عليه السلام فى البغال شيئى فقال عليه السلام لا ، فقلت كيف صار على الخيل و لم يصر على البغال ، فقال عليه السلام : لان البغال لا تلقح و الخيل الاناث ينتجن و ليس على الخيل الذكورة شيئى ، قال قلت فما فى الحمير؟ قال ليس فيها شيئى ، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو الوجوب الا انه يرفع عنه بالنصوص المتقدمة الحاصرة للتعة مضافا الى خبر زرارة عن احد هما ليس فى شيئى من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلاثة الابل و البقر و الغنم ، مع انعقاد الاجماع على عدم الوجوب فى اناث الخيل اذلم يحك الوجوب فيها عن احد ، و فى الحدائق احتمل بعضهم ان هذه الزكوة انما هو فى اموال المجوس يومئذ جزية او عوضا عن انتفاعهم بمرعى المسلمين ، و ظاهر الخبر الثانى يدفعه انتهى ، اقول كما يدل الخبر الثانى على نفى الزكوة فى البغال و الحمير صريحا ، اما نفيه عن الرقيق فيدل عليه موثق سماعة ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغى به التجارة فانه من المال الذى يزكى ، لكن فى صحيحه الاخر ، و صحيح محمد بن مسلم ان ابا جعفر و ابا عبدالله سئلا عما فى الرقيق ، فقالا ليس فى الراس اكثر من صاع تمر اذا حال عليه الحول ، و ليس فى ثمنه شيئى حتى يحول عليه الحول ، و قد حمل على زكوة الفطرة على ان يكون مراده من حلول الحول حلول ليلة الفطر و لا بأس به .

(الرابع) الا ملاك و العقارات التى يراد منها الاستنماء كالبستان و الخان و الدكان و نحوها .

قال فى الحدائق واستحباب الزكوة فى حاصلها مقطوع به فى كلامهم ، ولم يور دوا لذلك دليلا ، و لم نقف له على دليل ، و لا على مخالف فيه ، و كانه مسلم الثبوت

---

* ١ العتاق من الخيل النجائب منها و هى ككتاب

* ٢ البراذين جمع برذون و هى خلاف العربية و قد يقال بانها التركى من الخيل

بينهم . (اقول) وهذا القدرمن التسالم الذى هو الاجماع كاف فى الدليل الا انصاحب الحدائق لايعتنى بالاجماع ، ثم قال انه على تقدير الا ستحباب صرحوا با نه لا يشترط هنا الحول و لا التصاب للعموم قاله العلامة فى التذكرة، ولاادرىاى عموم اراد مع عدم الدليل كما عرفت ، اقول و لعله اراد عموم معقد الاجماع و اطلاقه الذى لا يعتنى اليه صاحب الحدائق هذا، وفى الجواهر بعد حكاية اعتراف المدارك وغيره على عدم الوقوف على الدليل قال (قده) قلت قد يقوى فى الذهن انه من مال التجارة بمعنى التكسب عرفا ، اذ التجارة فى العرف اعم من التكسب بنقل العين و استنمائها ، فان الا ستر باح له طريقان عرفا احد هما بنقل الاعيان ، و الثانى باستنمائها مع بقائها، و لذا تعلق به الخمس كغيره من افراد الاستر باح ، ثم استجود ما حكاه عن استاده من ان عدم تعرضهم لذكر قدر هذه الزكوة و وقت الا خراج وكيفيته اصلا قرينة على كونها كزكوة التجاره، اقول و هوجيد ، بقى امور يستحب فيها الزكوة يأتى التعرض لها فى المتن، **ثم اعلم ان** المصنف فى فصل زكوة مال التجارة اختاران زكوة التجارة تتعلق بالعين كالزكوة المالية، ولكن المحقق (قده) قال فى الشرايع فىاحكام زكوة التجارة انها تتعلق بقيمة المتاع لا بعينه ، و هذا القول هو المشهور ، و قال الشهيد الثانى (قده) فى المسالك متفرعا عليه فلو باع العين صح البيع فى جميعها و ان لم يضمن حصة المستحق بخلاف الزكوة الواجبة، ومن ثم يسمى بالعينية لتعلق الحق فيها بالعين فلا تصح البيع فى حصة الفقراء قبل ضمانها ، و مال المصنف فى المعتبر و العلامة فى التذكرة الى تعلقها بالعين هنا كغيرها، و المشهور ما فى الكتاب، انتهى عبارة المسالك ، هذا فى زكوة مال التجارة ، و اما فى غيرها من موارد الندب ، ففى تعلقها بالعين او القيمة احتمالان ، قال فى الجواهر : لم اعثر على تحريره فى كلمات الا صحاب ، ثم احتمل تعلقها بالعين و ملك الفقراء لها على وجه التزلزل مستظهرا من النصوص الواردة فيها مثل قوله عليه السلام : فى الحبوب كلها زكوة ، ثم قال (قده) الا ان اجراء لوازم الملك عليه فى غاية الصعوبة ، و اخراجه عن حكم الا ملاك محتاج الى الدليل المعتبر ، و من هنا قد يقوى ان الاستحباب تكليفىمحض لامد خلية له فىملكالمالك انتهى. اقول الظاهرامتناع الجمع

بين استحباب الزكوة و بين الا لتزام بتعلقها بالعين ، حيث ان مقتضى التعلق بالعين باى نحو كان من الوجوه المحتملة فى تعلقها بها على ما يأتى فى محله صيرورة المستحق مستحقا للعين و هو لا يلايم مع استحباب الا خراج ، و هذا على تقدير استقلال الحكم الوضعى بالوضع ظاهر ، وعلى تقدير انتزاعه من التكليف يكون اظهر اذ الحكم الندبى غير قابل لان ينتزع منه ذاك الوضع كما لا يخفى ، فالحق كون الزكوة المستحبة مطلقا سواء كانت فى مال التجارة او غيره حكما تكليفيا محضا غير مستبع للوضع اصلا ولو فى الذمة اذاعتبارها فى الذمة يكون كا عتبار ها فى العين فى عدم اجتماعه مع الاستحباب ، هذا و لكن فى رسالة الزكوة للشيخ الاكبر (قده) ما يدل على الاجماع على تعلقها بالعين فى غير زكوة التجارة من موارد الاستحباب ، قال (قده) فى طى كلام له فى مبحث زكوه التجارة ما حاصله انه ان اريد بالتعلق بالعين استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال قدر خاص فهذا المعنى يتصور على القول بالا ستحباب كما فى الزكوة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين الى اخر عبار ته ، وسيأتى تفصيل الكلام فى ذلك مع ما يقتضيه التحقيق فى فصل زكوة مال التجارة .

مسألة ١ لو تولد حيوان بين حيوانين يلاحظ الاسم فى تحقق الزكوة و عدمها ، سواء كانا زكويين او غير زكويين او مختلفين بل سواء كانا محللين او محرمين او مختلفين مع فرض تحقق الاسم حقيقة لا ان يكون بمجرد الصورة و لا يبعد ذلك فان الله قادر على كل شيئى .

اعلم ان الشهيد الثانى (قده) فى المسالك انهى صور هذه المسألة الى التسع ، و حكم فى بعضها بوجوب الزكوة و فى بعضها بالعدم ، و احتمل فى بعض اخرى ، و توضيح ما افاده هو انه اما ان يكون الحيوانان المتولد منها ثالث كلا هما زكويين ، او احد هما يكون زكويا ، اولا يكونا كلا هما كذلك ، و على التقادير فالمتولد اما يلحق باحد هما او بثالث زكوى او غير زكوى فالصور تسع . (الا ولى و الثانية) ما

كان الا بوان او احد هما زكويا و كان الولد ايضا ملحقا بحقيقة زكوى سواء كان احد ابويه ام غير هما نظرا الى قدرة الله تعالى ، و الحكم فى هاتين الصورتين هو وجوب الزكوة . **(الثالثة و الرابعة)** هما الصورتان الاوليان اعنى ما كان الابوان او احد هما زكويا و لكن الولد لم يكن على حقيقة زكوى ، و الحكم فى هاتين الصورتين هو عدم الوجوب لعدم صدق الحقيقة الزكوى عليه و هو واضح . **(الخامسة)** ما اذا لم يكن الا بوان زكويين ، و كانا معا محللين و جاء الولد بصفة زكوى ، و الحكم فيها ايضا هو وجوب الزكوة من غير اشكال . (السادسة) ما اذا لم يكن الا بوان زكويين مع كون الولد بصفة زكوى و كانت الام محالة و الاب محرم ، و فيها ايضا تجب الزكوة من غير اشكال . **(السابعة)** عكس السادسة اعنى ما اذا لم تكن الا بوان زكويين و كانت الام محرمة و الاب محللا مع كون الولد بصفة زكوى ، و فيها حكم اولا بوجوب الزكوة لصدق الاسم ، و احتمل عدمه اخير من جهة تبعية الولد فى الحيوان للام فى الحلية و الحرمة ، و قال مع احتمال تحريمه لوكانت امه محرمة و ان جاء الولد بصفة المحلل فلا زكوة . **(الثامنة)** ما اذا لم يكن الا بوان زكويين ولم يكن الولد بصفة زكوى فلا تجب الزكوة سواء كان الا بوان محللين او محرمين او محرمين او كان احد هما محرما كان المحرم هو الاب او كانت الام و هو ظاهر **(التاسعة)** ما اذا كان الابوان معا محرمين فان كان الولد بصفة زكوى ففيها احتمل حل الولد، و وجوب الزكوة فيه لصدق الاسم ، و عدم الحل لتبعية الولد للام و ان لم يتبعه فى الاسم فتنفى الزكوة لانها فى الحيوان المحلل ، و ان لم يكن بصفة زكوى فلا زكوة قطعا ، و فى حله اذا كان بصفة محلل الوجهان من صدق اسم المحلل عليه، ومن تبعية الولد للام فى الحيوان فى الحرمة و الحلية ، ثم قال و الوجه تحريمه فى هذه الصورة سواء كان بصفة زكوى او لم يكن لكونه فرع محرم انتهى . واورد عليه فى الجواهر بعد نقله بقوله و هوكما ترى خصوصا بعد قوله نظرا الى قدرة الله تعالى ضرورة عموم القدرة للجميع ، و دعوى انه و ان اندرج فى اسم الزكوى الا انه محرم ولا زكوة فيه لكونه نتيجة محرم واضحة الفساد بعد تعليق الحل و الزكوة على الاسم المفروض تحققه ، كدعوى ان ذلك شكل

صورى والا فهو مختلف الحقيقة اذ مرجع ذلك الى قصر القدرة انتهى ، اذا عرفت ما نقلناه يتبين لك وجه ما ذكره المنصف (قده) فى هذه المسألة الى اخرعبارته من غير حاجة الى التطبيق .

فصل فى زكوة الانعام الثلاثة ، و يشترط فى وجوب الزكوة فيها مضافا الى مامر من الشرائط العامة امور ، الاول النصاب و هو فى الا يل اثنى عشر نصابا .

و لا تجب الزكوة قبل النصاب اجماعا بل فى الجواهر ضرورة من المذهب ان لم يكن من الدين .

(الاول) خمس و فيها شاة (الثانى) عشر و فيها شاتان ، (الثالث) خمسة عشر وفيها ثلاث شياة، (الرابع) العشرون وفيها اربع شياة، (الخامس) خمس و عشرون و فيها خمس شياة

بلا خلاف فى ذلك لا فى كل خمس نصابا و لا فى وجوب شاة فى كل خمسة الى عشرين حتى يكون فى عشرين اربع شياة وان وقع الخلاف فى فريضة النصاب الخامس و هو خمس و عشرين كما ستعرف ، و فى الجواهر بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص ان لم تكن متوا ترة فيه فمستفيضة .

(السادس) ست و عشرون و فيها بنت مخاض و هى الداخلة فى السنة الثانية .

كون ست و عشرين هو النصاب السادس هو المشهور المعروف و لم يحك الخلاف فيه عن احد الا عن ابنى عقيل و الجنيد ، فانهما اسقطاه واوجبا بنت المخاض فى خمس وعشرين الى ست و ثلاثين و هو قول الجمهورمن العامة مع زيادة ابن الجنيد

انه ان لم تكن بنت مخاض فابن لبون ، و ان لم يكن فخمس شياة ، و يدل على قول المشهور مضافا الى الاجماع الغير القادح فى انعقاده خلاف ابنى عقيل و الجنيد جملة من النصوص التى فيها الصحاح ، و استدل لابنى عقيل و الجنيد بحسنة الفضلاء الخمسة و هم زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير و بريد و الفضيل عن الباقرين عليهما السلام قالا فى صدقة الا بل فى كل خمس شاة الى ان تبلغ خمسا و عشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض ، ثم ليس فيها شيئى حتى تبلغ خمسا و ثلاثين ففيها ابنة لبون ، ثم ليس فيها شيئى حتى تبلغ خمسا و اربعين ففيها حقة طروقة الفحل ، ثم ليس فيها شيئى حتى تبلغ ستين ففيها جذعة ، ثم ليس فيها شيئى حتى تبلغ خمسا و سبعين فاذا بلغت خمسا و سبعين و ففيها ابنتا لبون ، ثم ليس فيها شيئى حتى تبلغ تسعين فاذا بلغت ففيها حقتان طروقتا الفحل ، ثم ليس فيها شيئى حتى تبلغ عشرين و مأة فاذا بلغت عشرين و مأة ففيها طروقتاء الفحل و اذا زادت واحدة على عشرين و مأة ففى كل خمسين حقة و فى كل اربعين ابنة لبون . **(الحديث)** . وهى رواية معتبرة سنداً لكون راويها الفضلاء الخمسة ، واسناداً لا سناد ها الى الامامين الهمامين الباقرين عليهما السلام، و اشتمالها على نصب الانعام الثلاثة و جملة من احكامها ، ويشكل طرحها من هذه الجهات جدا فلابد من توجيها ، و قد اضطرب كلامهم فيه و ذهبو فى توجيها الى وجوه **(الاول)** و هو اسدها و امتنها دعوى اضطراب متنها ، و ذلك لان صاحب الوسائل بعد ان رواها عن معانى الاخبار بما ذكر قال الا انه قال على ما فى بعض النسخ الصحيحة فاذا بلغت خمسا و عشرين فان زادت واحدة ففيها بنت مخاض الى ان قال : فاذا بلغت خمسا و ثلاثين فان زادت واحدة ففيها ابنة لبون ، ثم قال اذا بلغت خمسا و اربعين و زادت واحدة ففيها حقة الى ان قال اذا بلغت تسعين و زادت واحدة ففيها حقتان، ثم ذكر بقية الحديث ،ولا يخفى ان هذه النسخة المصححة بشهادة الصدوق (قده) مع مطابقة صدر الخبر فيها مع بقية الاخبار وفتوى الاصحاب و ذيله مع عامة المسلمين من اهل الوفاق و الخلاف تكون حجة قطعا يصح الاستناد اليه، و مع التشكيك فى صحة الاخذ بها فلا

اقل من صيروتها منشأ لاضطراب الحديث ، متنا فلا يصح الاستناد اليه فى اثبات مذهب القديمين كما لا يخفى . **(الثانى)** ما هو مسلكنا فى باب حجية الخبر الواحد الذى مر غير مرة ، و قلنا انه كلما كان الخبر قويا سندا و متنا كان اعراض المشهور عنه اوهن ، فلا يكون مشمولا لدليل الحجية فيجب طرحه ولو بلغ فى الصحة ما بلغ سندا و اسنادا و دلالة . **(الثالث)** ما يسخ بالخواطر من كون المراد من البلوغ فيه هو البلوغ الى مرتبة الكمال من العدد المتوقف على التجاوز عنه ، فكمال الخمسة و العشرين انما هو بالوصول الى ستة و عشرين و هكذا فتامل . **(الرابع)** ما نقل عن السيد المرتضى من حمل بنت مخاض على كونها بالقيمة مساويا مع خمس شياة ، ولا يخفى ما فيه من البعد . **(الخامس)** ما احتمله بعض من حمله على الاستحباب و هو ايضا بعيد . **(السادس)** ما احتمله الشيخ (قده) من ان يكون المراد بزيادة واحدة و ان لم بذكر فى اللفظ لعلمه بفهم المخاطب . **(السا بع)** ما احتمله الشيخ ايضا من حمله على التقية لمو افقته مع مذهب العامة ، و اعترض المحقق (قده) على الشيخ فقال بعد نقل كلامه و التاويلان ضعيفان ، اما الاضمار فبعيد فى التأويل ، و اما التقبة فكيف يحمل على التقية ما صارا اليه جماعة من محققى الاصحاب الى ان قال : و الا ولى ان يقال فيه روايتان اشهر هما ما اختاره المشايخ الخمسة واتباعهم، ثم قال على انه يمكن التاويل بما ذهب اليه ابن الجنيد و هو انه يجب فى خمس و عشرين بنت مخاض ، او ابن لبون، فان تعذر فخمس شياة، ولا فرق بين ان يضمر التعذر او يضمر وزيادة واحدة، و ليس احد التأ و يلين اولى من الاخر انتهى . و يرد عليه كما اورد عليه كل ناظر الى عبارته، اما قوله اما الاضمار فبعيد فى التأويل ففيه انه بعيد لايساق اليه من غير دلالة ، و اما مع قيام الدليل عليه فلابأس به اصلا، والشيخ استدل على صحته بالاخبار المفصلة لان الاخبار يكشف بعضها عن بعض و يكون بعضها قرينة فى كشف المراد عن بعض اخر ، و قال (قده) فيجوز تقديره لورود الاخبار المفصلة ، اقول و يمكن تأييده ايضا بما حكى عن الصدرق من امكان ان تكون زيادة فاذا زادت واحدة فى الفقرات من الراوى مما قد تركها الامام اعتمادا على فهم المخاطب مع انه لابد من تاويل ذيل الخبر

عند قوله فاذا بلغت عشرين و مأة ففيها حقتان طروقتا الفحل فاذازادت واحدةعلى عشرين و مأة ففى كل خمسين حقة و فى كل اربعين ابنة لبون انه لم يذهب احد من الاصحاب الى جعل المأة و العشرين نصابا و باضافة واحد اليه نصابا اخر ، بل الخبر مشتمل على مالا يقول له احد من الخاصة والعامة، فان الخلاف بيننا وبينهم مخصوص بهذا الموضع اعنى فى النصاب السادس و هوست و عشرين ، فان علما ئنا ذهبوا الى كون بنت مخاض فريضة ست و عشرين ، و ان فى خمس و عشرين ليس الا خمس شياة ، و ان العامة اوجبوا بنت المخاض فى خمس و عشرين ، واما فى باقى النصب فقد وافقو نافى الزيادة كست و ثلاثون ، وست و اربعون ، واحدى و ستون ، وست وسبعون، واحدى وتسعون، و مأة واحدى و عشرون، ولا يمكن ان يقال فى هذه الموارد بمثلمقالة المحقق منان الا ولى ان يقال فيه روايتان اشهر هما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم ، اذليس المذكور فى الخبر فى ما عدى الخمس و عشرين مختار احد اصلا ، و اما قوله على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيد فلعمرى انه تاويل بعيد اذليس عليه دليل ، و ليس كلما يمكن يقال ، ومنه يظهر فساد قولة (قده) و ليس احد التاويلين اولى منان الاخر لما تبين من او لوية تاويل الشيخ اعتماد الى حسن الخطاب مع ترك الزيادة اعتماد الى فهم المخاطب مستنداً الى القراين المنفصلة و الاخبار المفصلة ، و اما قوله (قده) و اما التقية فكيف تحمل على التقية ما اختاره جماعة من محققى الاصحاب و رواه احمد بن ابى نصر البزنطى (الخ) ، ففيه اولا كما فى الجواهر لم يعلم هذه الجماعة من محققى الاصحاب الذين اختاروه ، اذلم ينسب الى احد من الاصحاب الا القديمين ، ولم يظهر لى مراده (قده) من اسناد الرواية الى البزنطى مع انه ليس البزنطى فى طريق الخبر اصلا ، اذ الخبر بطريق الكافى هكذا على بن ابراهيم عنابيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير و بريد العجلى و الفضيل كلهم عن ابى جعفر و ابى عبدالله و رواه الشيخ باسناده عن الكلينى مثله و رواه الصدوق فى معانى الاخبار عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن ابراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى مثله فانظر الى هذه الا سناد لاترى فيها عينا عن البزنطى اصلا، و ليت شعرى

فى اى سند ذكر البزنطى حتى يستدل على عدم التقية بانه لا يذهب على مثله ، ثم انه كيف خفى ذلك على الناظرين بعبارة المعتبر حيث لم يورد عليه احد ما ذكرناه فلعله امر خفى علينا و عليك بالتامل حتى يظهر لك حقيقة الحال ، و ثانيا ان الشيخ استند فى الحمل على التقية بانه موافق مع مذهب العامة ، و انه قد صرح بذلك عبدالرحمن بن الحجاج فى حديثه بعد ما روى عن الصادق عليه السلام بان فى ست و عشرين بنت مخاض حيث يقول هذا فرق بيننا و بين الناس و قد ترك عليه السلام كلمة مع زيادة واحدة عند قوله فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض تقية ثم ترك عليه السلام فى بقية الفقرات لانه عليه السلام لما كان ملجأ فى ذلك الحكم ذكر البواقى بهذه الطريقة تبيها لهولاء العظام من الفضلاء الى ان حال الخمس والعشرين حال البواقى فكما ان المعلوم من الدين واتفاق جميع المسلمين كون البواقى بشرط تحقق الزيادة يكون الحال فى الخمس و العشرين ايضا كذلك ، و قد صر حوابان الانسان على نفسه على بصيرة فى التقية ، و هم عليهم السلام كانوا عالمين بتادى التقية بمجرد ذكر كون زكوة الخمس و العشرين بنت مخاض من جهة ان العامة كانوا سامعين مخالفة الشيعة لهم فى ذلك من كثرة الاخبار الواردة عن ائمتهم عليهم السلام ، و من عملهم ، و اما كون بواقى النصب بغير زيادة واحدة فلم يسمعوا ولم يتوهموا منهم مطلقا ، و الحاصل ان ترك كلمة زيادة واحدة فى بواقى النصب مع انه لاتقية فيه و لا هو مطابق مع اعتقاد المتكلم و المخاطب قرينة واضحة على كون تركها فى خمس و عشرين للتقية ، حيث ان الكل على مذاق واحد ، و بالجملة فما افاده فى المعتبر ليس بشيئى ، و قد تلخص من جميع ذلك ان الاقوى ما عليه المشهور من كون النصاب السادس هوست و عشرون ، و ان ما ذهب اليه القديمان مردود بمخالفته مع الاخبار الكثيرة المعتمدة ، و بتقدم الاجماع على خلافهما ، و تاخره عنهما ، و كلمة مخاض فى قوله بنت مخاض بفتح الميم ، و المراد ببنت المخاض الا بل الا نثى التى من شأن امها ان تكون ما خضا اى حاملا و هى ما دخلت فى السنة الثانية ، و انما سميت بنت مخاض فى السنة الثانية لان العرب انما كانت تحمل الفحول على الاناث بعد وضعها بسنة ليشتد ولدها فهى تحمل فى السنة الثانية و تمخض ، و فى القواعد و هى اى بنت

مخاض ما دخلت فى الثانية فامها ما خض اى . حامل انتهى ، و الظاهر منه اعتبار فعلية حمل الام مع انها غير معتبرة قطعا، بل المدار هو الدخول فى السنة الثانية كيف ما كان .

(السابع) ست و ثلاثون و فيها بنت لبون و هى الداخلة فى السنة الثالثة (الثامن) ست و اربعون و فيها حقه و هى الداخلة فى السنة الرابعه

(التاسع) احدى وستون و فيها جذعة و هى التى دخلت فى السنة الخامسة

و الحكم فى هذه النصب الثلاث اتفاقى ، و فى الجواهر عليه الاجماع نقلا و تحصيلا ، و لم ينقل الخلاف فيها عن احد لا فى النصب و لا فى الفريضة من كل نصاب منها ، و يدل عليه من الاخبار صحاح عبدالرحمن بن الحجاج و ابى بصير المرادى و زرارة ، و فى الاول منها بعد ان قال و فى ست و عشرين ابنة مخاض الى خمس و ثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها ابنة لبون الى خمس و اربعين فاذا زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس و سبعين فاذا زادت واحدت ففيها ابنتا لبون الى تسعين فاذا زادت واحدة ففيها حقتان الى عشرين و مأة فاذا كثرت الا بل ففى كل خمسين حقة ، و نحوه صحيح ابى بصير و صحيح زرارة الا ان فى اخر الاخير فان زادت على العشرين و المأة واحدة ففى كل خمسين حقه و فى كل اربعين بنت لبون فالحكم واضح لا اشكال و لا خلاف فيه اصلا ، و بنت لبون هى بنت ما من شأن امها ان تكون ذات لبن و هى ما استكملت السنتين ودخلت فى الثالثة فان امها صالحة لوضع ما تحمل بعدها وصيرورتها ذات لبن بالوضع ، والحقه بكسر الحاء المهملة وهى ما استكملت الثلاث و دخلت فى الرابعة سميت بها لاستحقاقها الفحل او الحمل ، و الجذعة بفتح الجيم والذال المعجمة و هى ما استكملت الا ربع و دخلت فى الخامسة سميت بها لانها فى ذاك السن تجذع مقدم اسنانها اى تسقط .

(العاشر) ست و سبعون و فيها بنتا لبون

على المشهور المسلم للاخبار المتقدمة خلافا للصدوقين فابدلاه باحدى و ثمانين ففيها ثنى الى تسعين قال فى الدروس و هو متروك ، وقال فى الجواهر لم نقف لهما على شاهد سوى المحكى عن الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام الذى لم نتحققه كى يصلح معارضا لما سمعت، فلا ريب فى ضعف القول المزبور، وهو القول بان النصاب العاشر ست وسبعون اقول البحث فى الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام طويل ، و اجمال القول فيه ان ما كان منه معلوما من كونه من كلام مؤلفه فليس بحجة قطعا ، و ما كان فيه قرينة على كونه من الامام عليه السلام فهو فى حكم الخبر المرسل ضعيف يمكن الاستناد اليه اذا كان معتضدا بالعمل و الا فلا يكون حجة ، وكيف فالمحكى عن الصدوقين متروك كما فى الدروس و ما حكى عن الفقه الرضوى مردود بعدم الانجبار، فالحق هو ما عليه المشهور من غير ارتياب كما لا يخفى .

(الحادى عشر) احدى و تسعون و فيها حقتان بلا خلاف فيه اصلا لا فى النصاب و لا فى الفريضة ، و يدل عليه من الاخبار ما تقدم من الصحاح .

(الثانى عشر) مأة واحدى و عشرون و فيها فى كل خمسين حقة وفى كل اربعين بنت لبون على المشهور المعروف خلافا للسيد المرتضى (قده) فى الا نتصار من عدم تغير الفرض من احدى و تسعين الا ببلوغ مأة و ثلاثين وهو مع كونه شاذا مترو كا كما فى الدروس ، وادعى السيد نفسه الاجماع على خلافه فى الناصريات، و مخالفته مع الاخبار المتقدمة لا شاهد عليه و لا دليل من النص ، اقول و لو لا ظهور بعض عباراته فى انكاره كون مأة واحدى و عشرين نصابا امكن حمله على ارادة كون ما بين المأة و العشرين الى مأة و ثلاثين عفوا حيث يقول و مما ظن انه مما انفردت

به الا ما مية و قد وافقها غير ها انها اذا بلغت مأة و عشرين ثم زادت فلا شيئى فى زيادتها حتى تبلغ مأة و ثلاثين ففيها حقة واحدة و ابنتا لبون و انه لا شيئى فى الزيادة ما بين العشرين و الثلاثين ، ثم ادعى الاجماع على ذلك ، و لا يخفى ما ذكره من عفو ما بين العشرين و الثلاثين صحيح خصوصا الواحدة الزائدة على المأة و العشرين شرطا لا جزء كما سيأتى الكلام فيه ، و لا اشكال فى وجوب الحقة و ابنتى لبون فى المأة و الثلاثين خصوصا على القول باعتبار عد المتعددين فيما اذا طابق معهما كما فى مأة و ثلاثين الذى فيه خمسين و اربعينين فيجب الحقة فى الخمسين منه وابنتا لبون فى كل واحد من اربعينيه بخلاف ما كان بين المأة و العشرين الى ثلاثين اعنى من الواحد الى التسعة الذى بين العشرين و بين الثلاثين فانه عفو على كل تقدير ، سواء عد المأة و العشرين بالخمسين او بالاربعين او بكليهما ، و هذا شيئى لا غبار عليه ، و يصح عليه دعوى الاجماع الا ان فى عباراته فى الانتصار ما يظهر منه انكاره لنصاب مأة واحدى وعشرين فراجع ، **ثم ان هاهنا امور** ايجب التنبه عليها بعضها مذكورفى المتن (الاول) اختلفوا فى التقدير بالاربعين و الخمسين على اقوال - الاول - ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير مطلقا سواء امكن العد بكل من النصابين كالما تين الذى يمكن عده بالخمسين لكونه مشتملا على اربع خمسينات ، وبالاربعين لاشتماله على خمس اربعينات ، او امكن عده باحد النصابين معينا كمأة و خمسين الذى يشتمل على ثلاث خمسينات و لا يمكن عده بالاربعين لاشتماله على ثلاث اربعينات مع زيادة ثلاثين و مأة و ستين المشتمل على اربع اربعينات و لا يمكن عده بالخمسين لاشتماله على ثلاث خمسينات مع زيادة عشر ، او امكن عده بهما كمأة و سبعين الذى لا يمكن عده بكل من الخمسين او الاربعين فقط لكن يمكن عده بهما معا لاشتما له على خمسين و ثلاث اربعينات او لم يمكن عده بكل واحد منها منفردا و لا بهما معاكما فى كل مورد اشتمل العدد على ما بين العقود من واحد الى التسعة كمأة و خمس و خمسين مثلا و نحوه فانه لاشتما له على النيف اعنى ما بين العقود لا يطابق مع شيئى من الخمسين او الاربعين فقط و لا معهما مجتمعا ، ففى جميع هذه الصور

الا ربع يكون مخير ابين العد بالخمسين اوبالا ربعين طابق المختار مع العددام لا يطابق كان المختار مع عدم المطابقة اكثر هما استيعا با ام لا ففى مأة و خمسين المطابق مع خمسين يصح عده بالا ربعين و ان استلزم العفو عن ثلاثين ، و فى مأة و ستين المطابق مع اربعين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشر ، و فى مأة و سبعين المطابق معهما معا يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشرين ، و بالا ربعين المستلزم للعفو عن عشرة ، و فى مأة و خمس و خمسين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن خمس و بالا ربعين المستلزم للعفو عن خمس و ثلاثين ، و هذا القول هو العحكى عن ظاهر جملة من الكتب كالمقنع و المقنعة و النهاية و المراسم و الارشاد و النافع و التبصرة و التلخيص و البيان و اللمعة و صريح المدارك و المحكى عن مجمع البرهان و فوائد القواعد للشهيد الثانى ناسباله فيها الى ظاهر الا صحاب ، و اختازه فى الحدائق ايضا .

الثانى ـ ان التقدير بهما ليس على وجه التخيير مطلقا بل انما هو فيما اذا امكن العد بكل من النصا بين كالمأ تين مثلا الذى يطابق مع الخمسين منفردا و مع الا ربعين كذلك ، و اما مع عدم مطابقته مع كل منها منفردا فمع المطابقة مع احد هما يجب العد بما يطابق ، و مع مطابقته لهما يجب العد بهما معا ، و مع عدم مطابقته معهما او مع احد هما يجب التقدير بما يكون اكثر استيعابا ففى الماتين يصح العد بالا ربعين او بالخمسين و هو مورد التخيير ، و فى ماة و خمسين يجب العد بالخمسين ، و فى مأة و ستين يجب العد بالا ربعين ، و فى مأة و سبعين يجب العد بهما معا ، و فى مأة و خمس و خمسين يجب العد بالخمسين لكونه اكثر استيعا با لانه يبقى منه الخمس ، و فى مأة و خمس و ستين يجب العد بالا ربعين لانه ايضا اكثراستيعا با حيث انه لو عد بالا ربعين يكون الباقى خمسا و لو عد بالخمسين يبقى خمس عشر ، و فى الا ربعمأة يصح العد بتمامه بالا ربعين فقط ، او عده بتمامه بالخمسين لانه مطابق مع كل واحد منهما منفردا لاشتما له على عشر اربعينات و ثمان خمسينات كما يصح عد بعضه بالاربعين و بعضه بالخمسين فيعد با ربع خمسينات و خمس اربعينات ، و حكى هذا القول عن المبسوط و الخلاف و الوسيله و السرائر و التذكرة و المنتهى و نهاية الا حكام و

التحرير ، و اختاره المحق الثانى و عليه الشهيد الثانى فى المسالك .

الثالث - ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير لو طابق مع كل واحد منهما كالماتين ، و مع عدم المطابقة مع شيئى منهما منفردا و مجتمعا كالماة و خمس و خمسين فيتخير فى الماتين بين العد بالخمسين او بالاربعين ، و كذا فى الماة وخمس و خمسين يتخير بين الاخذ بالاربعين حتى يكون العفو خمس و ثلاثين، او بالخمسين الذى اكثر استيعابا فيكون العفو خمسا ، فالقول الثالث جامع بين التخيير و التعيين، ففى ماة و خمسين يوجب العد بالخمسين ، و فى ماة و ستين يوجب العد بالاربعين كالقول الثانى ، و فى ماة و خمس و خمسين يوافق القول الاول فى التخيير و يخالف مع القول الثانى فى تعيين العد بالخمسين الذى هو اكثر استيعابا من الاربعين، فصار حاصل الفرق بين الاقوال ان القول الاول مشتمل على التخيير فى جميع الصور ، و فى القول الثانى يكون التخيير فى صورة واحدة و هى صورة امكان العد بالعددين اما بالانفراد كالماتين او بالانفراد و الاجتماع كالاربعمأة ، و يتعين العد باحدهما معينا فى غير هذه الصورة ، و على القول الثالث يكون التخيير فى صورتين احديهما ما ذكر فى القول الثانى ، و الاخرى فى صورة عدم المطابقة مع احد العددين لا منفردا و لا مجتمعا كماة و خمس و خمسين و كلما اشتمل على ما بين العقود من واحد الى تسعة ، و التعيين فيما عدى هاتين الصورتين ، و هذا القول هو مختار صاحب الجواهر (قده) و ينبغى اولا ان نحرر الاصل فى المسألة ثم نتعقبه بما استدل به لكل واحد من الاقوال ، و ما ينبغى ان يختار منها ، فنقول قد يقال بان مقتضى الاصل هو التخيير مطلقا فى جميع الصور اعنى به اصالة البرائة عن لزوم الاثقل او الاكثر استيعابا ، و قد يقال بان المقام من باب دوران الامر بين التعيين و التخيير و الاصل الجارى هو الاحتياط مضافا الى استصحاب بقاء الاشتغال الى ان يؤدى ما يقطع به بالبرائة ، والحق ان يفصل فى انحاء تعلق الزكوة بالمال فيقال فى بعضها بان مقتضى الاصل هو البرائة، وفى بعضها بالاحتياط ، و تفصيل ذلك ان الفريضة الواجبة فى كل نصاب كالشاة فى خمس من الابل مثلا يمكن ان يعتبر على انحاء (احدها) ان تكون الفريضة هى نفس الشاة متعلقة

بالذمة ، و كان بلوغ المال بالنصاب سببا لتعلق وجوب اعطاء الشاة بالذمة نظير وجود سبب وجوب الكفارة الموجب لتعلق وجوبها على الذمة . (**و ثانيها**) ان تكون الفريضة ايضا نفس الشاة، لكن مع اعتبارها فى الابل بالعناية كانه كانت الشاة من الابل الخارجى ، و على هذين الاعتبارين يكون مرجع الشك فى التخيير بين الا ربعين و الخمسين الى الشك فى تعيين بنت لبون او الحقة ، او التخيير بينهما ، فيكون من قبيل الدوران بين التخيير و التعيين فى المتباينين ضرورة تحقق التباين و التغاير بين بنت لبون التى هى فريضة المقدر بالا ربعين ، و بين الحقة التى هى فريضة المقدر بالخمسين . (**و ثالثها**) ان تكون الفريضة بقدر قيمة الشاة من اعيان الا بل لا الشاة نفسها ، و كان اعتبار ها باعتبار كون الفريضة المفروضة فى اعيان الا بل مقدرة بقدر قيمتها، وكونها محددا للفريضة باعتبار اقربيتها الى القيمة نظير نقد الغالب فى القيميات فى مقابل العروض حيث انه اقرب فى تعيين القيمة من العروض ، و اعتبار وجود اداء قيمة الشاة من العين اما يكون باشتراك الفقراء مع المالك اما بالا شاعة او بنحو الكلى فى المعين، او يكون بنحو تعلقها بالعين اما بنحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونه، او بنحو تعلق حق الجناية برقبة العبد الجانى ، و سيأتى الفرق بين هذه الانحاء و ما هو المختار منها ، و على هذا الاعتبار يكون مرجع الشك فى التخيير بين العد بالا ـ ربعين او الخمسين الى الاقل و الاكثر الا ستقلالى، لانه على تقدير اختيار اكثرهما قيمة تكون قيمة الا قل مندرجة فيه، و على تقدير اختيار اقلهما قيمة يشك فى التكليف بالا كثر فيرجع فيه الى البرائة ، فقد تبين مما ذكرنا ان الشك فى المقام لا يرجع الى الدوران بين التعيين و التخيير مطلقا ، و لا الى الشك بين الا قل و الا كثر كذلك ، بل لابد من التفصيل ، و انه على الا حتمالين الاولين يكون من قبيل الدوران بين التخيير و التعيين ، و على الاحتمال الاخير يكون من قبيل الدوران بين الا قل و الا كثر ، ثم انه على تقدير الدوران بين التعيين والتخيير فهل المرجع فيه الا شتغال او البرائة ؟ فاعلم انه قد حررنا فى الاصول ان للدوران بين التعيين والتخيير صورا بعضها مورد الاشتغال ، و بعضها مورد البرائة بلا اشكال ، و بعضها مورد الاختلاف ، و ان الحق

فيه هو الاشتغال ، و الصور المختلفة كما اذا قطع بوجوب شيئى كالصوم و يشك فى وجوب شيئى اخر كالعتق ، و انه لو كان واجبا لكان فردا للتخيير فان الشك فى وجوب العتق شك فى انه ليس بواجب اصلا ، او انه واجب بالوجوب التخييرى، و بالنسبة الى الصوم شك فى كون وجوبه المقطوع به هل هو تعيينى او تخييرى ، و منشاء الشك فى كون وجوبه تعيينا او تخيير يا هو الشك فى كون العتق واجبا بالوجوب التخييرى او ليس بواجب اصلا، و الحكم فيه اما بالنسبة الى الصوم عند التمكن منه هو الاحتياط للقطع بوجوبه و انما الشك فى خروج العهدة عن وجوبه بالا كتفاء بالصوم كما انه مع الاتيان بالصوم لاشك فى العتق لانه على تقدير وجوبه يكون تخيير يا ، و اما بالنسبة اليه مع العجز عن الصوم حيث انه لو كان واجبا لتعين عليه عند العجز عن الصوم فالحكم فيه هو البرائة ، اذا تبين ذلك فنقول ما نحن فيه من هذا القبيل فانه فيما ينطبق على احد العددين تعيينا يكون الواجب هو العد به كماة و خمسين مثلا الذى يطابق مع الخمسين و انما الشك فى جواز عده بالاخر فينحل الشك حينئذ الى العلم بوجوب ثلاث حقق فى مثل ماة و خمسين و الشك فى وجوب ثلاث بنات لبون ، و انه على تقدير وجوبه يكون احدى فردة التخيير ، فالحكم فيه هو الاشتغال عند نا فى الشك فى تعيين وجوب ثلاث حقق ، هذا تمام الكلام فى كون المرجع فى هذا الشك هل هو الاشتغال او البرائة ، واما حديث استصحاب الاشتغال ، فا علم انه يصح اجرائه فى بعض المقامات ، و لا يصح فى بعض اخر ، و قد حررنا الضابط فيما يصح و ما لا يصح ، و ان الاول انما هو فيما اذا كان الحكم للمشكوك لا للشك ، و الثانى ما كان بالعكس ، ففيما اذا علم فى اول الوقت مثلا بوجوب الصلوة ثم بعد ساعة اوساعتين يشك فى اتيانه بالواجب يصح استصحاب الاشتغال الثابت فى اول الوقت، و به يحرز بقاء الواجب عليه ولا ينتهى الامر الى قاعدة الاشتغال لحكومة الاستصحاب عليها و لو كان موافقا معها ، و فيما اذا علم فى اول الوقت بوجوب احدى الصلوتين عليه من الظهر و الجمعة ثم اتى بالجمعة مثلا فانه لايصح استصحاب الاشتغال لا ثبات وجوب الاتيان بالظهر بعد الجمعة ، فان نفس الشك فى وجوبها مع كونها طرفا للعلم الاجمالى كاف فى حكم العقل بوجوب الاتيان

بها بعد الجمعة و لا يمكن احراز وجوبها باستصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالجمة الا على القول بالاصل المثبت ، و الحاصل انه ان كان الغرض من استصحاب الاشتعال هو اثبات وجوب الاتيان بالظهر بعد الاتيان بالجمعة فهذا مما لايحتاج الى الاحراز لكون طرفية وجوبها للعلم الا جمالى كافية فى الحكم بوجوب اتيانها بعد الجمعة ، فيكون من قبيل احراز ما هو محرز بالوجدان بدليل تعبدى كالاصل ، و ان كان الغرض احراز كون الواجب فى يوم الجمعة هو الظهرفلايمكن الاعلى القول باصل المثبت فاستصحاب الاشتغال لا يجرى فى مورد العلم الا جمالى لا فى المتباينين و لا فى الاقل و الا كثر ، اذا تبين ذلك فاعلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل ، حيث ان الواجب فى ماة وخمسين مثلا مردد بين ثلاث حقق تعيينا او تخبير ابينها و بين ثلاث بنات لبون ، فبعد اعطاء ثلاث بنات لبون لايصح استصحاب الاشتغال لا فى اثبات وجوب الا عطاء بثلاث حقق بعده ، و لا فى احراز كون الفريضة هو ثلاث حقق ، اما الاول فلان حكم العقل بعد القطع بالاشتغال بثلاث حقق والشك فى مسقطية اعطاء ثلاث بنات لبون كاف فى الحكم بالا شتغال و لايحتاج الى استصحابه ، و اما الثانى اعنى احراز كون الواجب هو اعطاء ثلاث حقق باستصحاب الاشتغال بعد اعطاء ثلاث بنات لبون فلتوقفه على الاصل المثبت فتحصل فساد التمسك باستصحاب الاشتغال فى المقام بمالا مزيد عليه ، هذا تمام الكلام فى حكم الاصل فى المقام ، و قد تبين ان الاصل فى المقام هو البرائة ، و ذلك لما سنبين من تعلق الزكوة بالعين و انها ليست بالذمة السازجة و قد عرفت انه على القول بتعلقها بالعين على انحاء تعلقها بها يكون مرجع الشك فى المقام الى الاقل و الا كثر الاستقلالى ، و لا شبهة فى ان المرجع فيه هو البرائة حتى عند القائلين بوجوب الرجوع الى الاحتياط فى الا رتباطى من الاقل و الا كثر كما لا يخفى ، و اما التمسك بالدليل الاجتهادى فقد استدل للقول الاول اعنى التخيير مطلقا فى جميع الصور باطلاق قوله عليه السلام فى صحيحة زرارة و صحيحة ابى بصير : فان زادت على العشرين و المائة واحدة ففى كل خمسين حقة ، و فى كل اربعين بنت لبون اذلو كان التقدير بالا قل عفوا و الا كثراستيعابا لما جاز التقدير فى مأة واحدى وعشرين بالا ربعين و الخمسين

على وجه التخيير بل كان اللازم هو التقدير بالاربعيين فقط ، فتقدير هذا العدد بهما دليل على عدم وجوب مراعات الاكثر منهما استيعابا ، مضافا الى صريح اعتبار التقدير بالخمسين فقط فى عدة من الروايات كقوله عليه السلام فى صحيح ابى بصير : ما ذاكثرت الابل ففى كل خمسين حقة ، فانه بعد الجمع بينها و بين صحيحتى زرارة و ابى بصير المتقدمتان ونظائر هما يقيد اطلاق قوله عليه السلام : فاذا كثرت الابل بما اذا بلغت الكثرة الى مأة واحدى و عشرين و ما زاد منها ، و يحمل قوله عليه السلام : ففى كل خمسين حقة على التخيير ، قال فى المدارك و يدل عليه اى على التخيير المطلق صريحا اعتبار التقدير بالخمسين خاصة فى روايتى عبد الرحمن و ابى بصير ، و لو كان التقدير بالاربعين متعينا فى المأة واحدى و عشرين وما فى معنا ها لما ساغ ذلك قطعا انتهى ، لا يقال فى تعيين المطابق مع احد العددين فى صورة المطابقة مع احد هما او اكثرهما استيعابا مع عدم المطابقة مع كل منهما منفردا او مجتمعا مراعاة لحق المستحقين ، فيجب، لانه يقال لم يثبت كون حقهم التعيين حتى يجب مراعاته، لان الكلام بعد فى ان حقهم هو فى مثل ماة واحدى و عشرين هل هو ثلاث بنات لبون تعيينا ، او هى حقتين تخييرا لكون اكثر هما نفعا افيد لهم لا يوجب الاخذ به مالم يقم دليل على وجوبه ، و كيف مع قيام الدليل على عدم وجوبه وهو اطلاق الا دلة الدالة على التخيير مع ان فى التخيير المطلق مراعات لحق المالك ، و لم يثبت او لوية مراعات حق المستحقين من مراعات حقه مع امكان ان يقال بجبر التفاوت الحاصل بحذف بعض الكسور و العفو بزيادة السن فى التقدير الاخر، فاذاعد مأة واحدى و عشرين بالا ربعين تصير الفريضة ثلاث بنات لبون ، و لوعد بالخمسين تصير حقتين، ولعل الحقتين متساويان فى القيمة مع ثلاث بنات لبون بواسطة زيادة سن الحقة عن بنت لبون ، فحينئذ ليس فى اختيار الا ربعين مراعاة لحق المستحق ، و لا فى اختيار الخمسين للمالك كما لا يخفى ، و استدل للقول الثانى بصحيح زرارة و صحيح ابى بصير المتقدمين و ما فى معنا هما من التعبير بقوله عليه السلام فى كل خمسين حقة و فى كل اربعين بنت لبون ، و تقريب الاستدلال ان المذكور فى هذه الا خبار هو التعبير بكلمة (**واو**) الظاهرة فى الجمع لا

كلمة (**او**) الظاهرة فى التخيير، و مقتضى الجمع المستفاد من كلمة الوا و هو ملاحظة الا ستيعاب بقدر الا مكان ، فالمراد ان كل فرد حصل فى الخارج من الخمسين با فراز مفرز فى قطيعة من الابل المجتمع ففيه الحقة . و كل اربعين حصل فى الخارج منها بافراز مفرز ففيه بنت لبون ، ففى مأة واحدى و عشرين اذا افرز ثلاث اربعينات يكون فيه ثلاث بنات لبون ، فلا يبقى محل لا فراز الخمسين حتى يجب فيه الحقة، و فى مأة و خمسين اذا افرز ثلاث خمسينات يكون فيه ثلاث حقق فلا يبقى محل لا فراز الاربعين حتى يكون فيه بنت لبون ، وفى مأة و اربعين اذا افرز نا خمسينين يبقى منه اربعين فيكون فيه حقتين و بنت لبون هذا و يدل على ذلك حكم نصاب البقر الوارد فى حسنة الفضلاء المتفق عليه فى البقر بعد ظهور اتحاد الحكم فى الجميع ، و عدم الفرق فى ذلك بين الا بل و البقر و فيها بعد الفراغ عن نصب الا بل قال الصادقان عليهما السلام فى كل ثلاثين بقرة بتيع حولى و ليس فى اقل من ذلك شيئى ، و فى اربعين بقرة مسنة ، و ليس فيما بين الا ربعين الى الستين شيئى ، فاذا بلغت الستين ففيها بتيعان الى السبعين فاذا بلغت السبعين ففيها بتيع و مسنة الى الثمانين، فاذا بلغت ثمانين ففى كل اربعين مسنة الى تسعين، فاذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تبيعات حوليات، فاذا بلغت عشرين و مأة ففى كل اربعين مسنة ، فانظر كيف حكما عليهما السلام بتعين عد الستين بالثلاثين و السبعين بالثلاثين و الاربعين معا ، و الثمانين بالا ربعين و التسعين بالثلاثين ، و لا ينافى ذلك اقتصار هما عليهما السلام فى المأة والعشرين بالا ربعين مع جواز عده بالثلاثين لمطابقته مع كل واحد منهما بالانفراد لانه مشتمل على ثلاث اربعينات و اربح ثلاثينات ، و ذلك لا مكان ان يكون الا قتصار لاجل عدم وجوب الاستقصاء و معلومية جواز العد بالثلاثين فى مأة و عشرين بعد تكرر الحكم باحتساب الثلاثين فيما يطابق معه ، و مع عدم الفرق بين البقر و الا بل يثبت الحكم فى الا بل ايضا و هو المطلوب ، و اما قوله عليه السلام فى صحيح ابى بصير فاذا كثرت الا بل ففى كل خمسين حقة الذى ادعى فى المدارك صراحة دلالته على التخيير المطلق ففيه ان ظاهره انحصار النصاب الاخير فى الخمسين و هو خلاف الاجماع فلا بدفيه من التاويل فهو

كما يحتمل ان يكون مسو قالبيان احد فردى التخيير يحتمل ان يكون مسو قالبيان حكم العدد المفروز على الوجه الكلى بالبيان المتقدم فلا صراحة فيه على التخيير ، بل لاظهور فيه ايضا .

(اقول) و هذا غاية ما قيل او يمكن ان يقال فى الاستدلال للقول الثانى ، و لكنه لا يخلو عن المنع ، فانه لو سلم كون الواو باقيا على ظاهره للجمع ، و لم يدعى ظهوره فى معنى (او) بدلالة السياق ، وكان المراد من قوله عليه السلام فى كل خمسين حقة، و فى كل اربعين بنت لبون ان كل فرد حصل فى الخارج من الخمسين ففيه الحقة ، و كل اربعين افرز منه بافراز مفرز ففيه بنت لبون ما تفرع عليه بقوله ففى ماة واحدى و عشرين اذا افرز ثلاث اربعينات لايبقى محل لا فراز الخمسين ممنوع ، فان عدم بقاء محل لافراز الخمسين انما هو لتقدم افراز ثلاث اربعينات و وجوب تقديمه ممنوع ، فلم لا يفرز منه خمسين حتى لا يبقى محل لا فراز ثلاث ارنعينات ، و بقاء العشرين بعد افراز خمسينان ، و واحدة بعد افراز ثلاث اربعينات لا يوجب تقدم افراز الثانى على الاول لا مكان العفو عن العشرين ، و كذا مطابقة مأة و خمسين مع ثلاث خمسينات لا يو جب تقديم افرازها على افراز الا ربعين ، لا مكان ان يفرز منه ثلاث اربعينات حتى لا يبقى محل لا فراز خمسين و ان بقى منه بعد افراز ثلاث اربعينات ثلاثين ، و فى مأة و اربعين اذا افرزنا خمسينين و ان امكن ان يفرز منه اربعين الا ان الكلام فى تقديم افراز خمسينين فلم لا يفرز منه ثلاث اربعينات حتى لا يبقى محل لا فراز خمسنين و ان بقى منه بعد افراز ثلاث اربعينات عشرين ، و بالجملة فما ذكر من الوجه لا يثبت تعيين المطابق مع احد العددين ، و لا تعين اكثر هما استيعابا ، و منه يظهر الجواب عما ذكر فى تقريب الاستدلال بقوله عليه السلام : اذا كثرت الا بل ففى كل خمسين حقة فانه بعد ضمه الى قوله عليه السلام فى كل خمسين حقة ، و فى كل اربعين بنت لبون ، و تسليم ان المراد منه هو ما ذكر من المعنى اعنى كل فرد من الخمسين يفرز ، وكل فرد من اربعين يفرز لا يوجب تقديم فرز خمسين فيما اذا طابقا عدد الابل

معه ، و لا تقديم فرز الاربعين فيما اذا طابق مع اربعين لكى ينحصر مورد التخيير بما اذا طابق مع العددين منفردا كالمأتين المطابق مع خمسين و الاربعين، واما الاستدلال بحسنة الفضلاء ففيه ان غاية ما يدل عليه الحسنة هو تعين الاخذ باحد العددين فى صورة المطابقه معه ، و اخذ هما معا فى صورة المطابقة معهما كالسبعين المطابق مع ثلاثين و اربعين ، و لا تعرض فيها لما لا يطابق مع شيئى منهما منفردا او مجتمعا كالمشتمل على ما بين العقود ، و بعد ضم الحسنة الى المطلقات المتقدمة اعنى قوله عليه السلام فى كل خمسين حقة و فى كل اربعين بنت لبون، و قوله عليه السلام اذا كثرت الابل ففى كل خمسين حقة تصير النتيجة تعين العد بما يطابق احد العددين فيما اذا طابق احد هما و العد بهما معا فيما اذا طابقهما معا و التخيير فيما اذا طابق كل واحد منهما بالانفراد كالمأتين، و فيما اذا لم يطابق شيئا منهما لا بالانفراد و لا بالاجتماع كما فى كلما اذا اشتمل على ما بين العقود ، اما التعيين فى الصورتين الاوليين فلحسنة الفضلاء ، و اما التخيير فى الصورتين الاخيرتين فللمطلقات المتقدمة و هذا هو القول الثالث ، و بما ذكرناه استدل له فى الجواهر فلا تصير الحسنة حينئذ دليلا على القول الثانى مع ما عرفت بما فيها من مخالفتها لما عليه الاصحاب فى نصب الابل الموجب لوهنها و ان كانت مقبولة فيما فيها من نصب البقر و الغنم ، مع ان الاقتصار فى النصاب الاخير المذكور فيها من البقر و هو المأة و العشرين بذكر عده اربعين يوجب و هن ظهور ما تقدم منها فى تعيين ما ذكر فيها من عد تسعين بالثلاثين ، و سبعين بالثلاثين ، و اربعين و ستين بثلاثين ، **والذى ينبغى** ان يقال فى المقام ان مقتضى اطلاق قوله عليه السلام اذا كثرت الابل ففى كل خمسين حقة هو تعين العد بالخمسين مطلقا سواء طابق عدد الابل معه ام لا . و مقتضى اطلاق قوله عليه السلام فى كل خمسين حقة و فى كل اربعين بنت لبون هو وجوب العد بالاربعين ايضا مع العد بالخمسين فيجب فى مثل مأة واحدى وعشرين عده بالخمسين تارة و اعطاء حقتين ، و بالاربعين اخرى و اعطاء ثلاث بنات لبون ، لكنه خلاف الاجماع على عدم وجوب زكوتين فى محل واحد ، فيقيد اطلاق قوله عليه السلام فى كل خمسين حقة بما اذا لم يعد الابل بالاربعين ، و قوله فى كل اربعين بنت لبون بما اذا لم يعد

بالخمسين فيقيد حكم وجوب الحقة بعدم العد بالا ربعين ، و حكم وجوب بنت لبون بعدم العد بالخمسين ، و نتيجة هذا التقييد هو التخيير مطلقا ، و هو الحق الموافق للتحقيق ، الا ان الاحوط هو القول الثانى ، و ان الاحتياط فى الاخذ بالقول الثالث لاينبغى تركه ، اذا عرفت ما تلوناه عليك تقدر على تطبيق ما فى المتن على الاقوال ، وتعرف ان مختار المنصف (قده) هوالقول الاول اعنى القول بالتخيير مطلقا ، لكن مع الاحتياط فى صورة المطابقة مع احد العددين فقوله (قده)

بمعنى انه يجوز ان يحسب اربعين اربعين و فى كل منها بنت لبون ، او خمسين خمسين و فى كل منها حقة ، و يتخير بينهما مع المطابقة لكل منهما او مع عدم المطابقة لشيئى منهما .

اشارة الى اختيار التخيير حتى فى صورة عدم المطابقة لشيئى منهما كما عليه القول الثالث المختار للجواهر . و قوله (قده)

و مع المطابقة لاحد هما الاحوط مراعاتها

اشارة الى الاحتياط فى صورة المطابقة مع احد هما ، و بهذا يمتاز عن القول الثالث حيث ان فى القول الثالث كان الاخذ بما يطابق مع احد هما واجبا متعينا ، و لكن المصنف يقول فيه بالاحتياط ، و لا يفتى بالتعيين ، و ان كان لا تفاوت من حيث العمل لكون الاحتياط وجوبيا لانه قبل الفتوى . و قوله

بل الاحوط مراعاة الا قل عفوا

اشارة الى الا حتياط فيما اذا لم يطابق مع العددين ، و لا مع احد هما كما اذا اشتمل على مابين العقود الذى يقول صاحب الجواهر فيه بالتخيير الاانه ندبى لكونه بعد الفتوى .

ففى المأتين يتخير بينهما لتحقق المطابقة منهما

و هذا مورد الاتفاق و محل و فاق الاقوال .

و فى المأة و خمسين الا حوط اختيار الخمسين

بالا حتياط اللازم كما انه يجب اختياره على القولين الا خيرين لكنه مخير فى اختيار الا ربعين على القول الاول المختار عندنا، وان كان الاحتياط باختيار الخمسين لاينبغى تركه ، و كذا **فى المأتين واربعين الاحوط اختيار الا ربعين**

لا نطباقه عليه دون خمسين .

و فى الماتين و ستين يكون الخمسون اقل عفوا

فيجوز اختياره كما يجوز اختيار الاربعين على القول الاول ، و يتعين تطبيقه عليهما معا بعد خمسينين واربع اربعينات فيعطى حقتين واربع بنات لبون على القولين الا خيرين ، لكن ظاهر المتن هو الاخذ با قلهما عفوا على القولين الاخيرين ، ولاوجه له بعد مطابقته معهما مجتمعا ، و كذا قوله (قده)

و فى المأة و اربعين يكون الا ربعون اقل عفوا

فان المتعين فيه ايضا على القولين الا خيرين هو العد بهما لا تعين العد بالا ربعين الذى اقل عفوا من العد بالخمسين كما لايخفى، وهذا غاية ما تيسر لنا تحريره فى هذا المقام العويص و لله الحمد . الامر الثانى ما قاله مصنف (قده)

مسأله ١ فى النصاب السادس اذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون بل لا يبعد اجزائه عنها اختيار ايضا و اذا لم يكونا معا عنده تخير فى شراء ايهما شاء .

اما اجزاء ابن لبون مع عدم وجود بنت مخاض عنده فكانه مما لا خلاف فيه بل عن التذكرة انه موضع وفاق ، و يدل عليه من الاخبار خبرا زرارة و ابو بصير فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون، واما اجزائه عنها اختيارافهو ظاهرعبارة القواعد، و فيها و يجزى عنها اى عن بنت مخاض ابن اللبون ، و يتخير فى الاخراج لوكانا عنده و فى الشراء لو فقد هما انتهى ، و انما قلنا انه ظاهر القواعد مع ان قوله و يتخير فى الاخراج لو كانا عنده صريح فى التخيير لا حتمال ان يكون مراده (قده) هو التخيير لاجل تساوى ابن لبون مع بنت مخاض فى القيمة مع تخيير المالك فى دفع الفريضة عينا او قيمه و هو غير ما نحن فيه من اجتزاء ابن لبون عن بنت مخاض مع وجودها من جهة كونه احد فردى التخيير ، و قد صرح بما احتملناه عبارة المحكى عن الغنية ، و فيه و عندنا ان بنت المخاض يساويها فى القيمة ابن اللبون الذكر ، و قد حكى القول بالاجتزاء عن اخرين بل نسب الى المشهور ، و لكن فى المسالك نسبة الاجتزاء الى بعض الاصحاب ، و حكم بان عدم الا جتزاء هو الاجود ، و فى المدارك ان القول بالاجتزاء مطلقا ولومع وجود بنت مخاض ضعيف، وفى الجواهرالقول بالاجتزاء لايخلو عن قوة لقيام علوالسن مقام الانوثة، و لذا لم يكن فيه جبران اجماعا كما عن التذكرة، ولا نسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص والايلزم عدم الاجتزاء ببنت مخاض مع عدم وجود ها حال الوجوب و ان وجدت بعده بناء على ان يكون شرط اجزاء ابن لبون عنها عدم وجودها حال الوجوب لاحال الاداء مع انمن المعلوم اجزائها لووجدت بعد الوجوب قطعا ، بل قيل بتعينها اذا وجدت بعده كما ياتى عنقريب . (اقول) و ما افاده (قده) لا يخلو عن الضعف ، اما قوله لقيام السن مقام الا نوثة ففيه انه ان كان المراد قيامه مقامها فى القيمة فهوخارج عن مورد البحث لما عرفت من كونه فى اجزاء ابن لبون من حيث كونه فريضة لا من حيث تساوى قيمته لعلو سنه مع بنت المخاض ، مع انه يمكن منعه ايضا بامكان تفاوت قيمتهما بحسب اختلاف الازمنة و الا مكنة ، و ليس الواجب تساوى قيمتهما فى كل زمان و مكان مع امكان الاختلاف بحسب اختلاف الرغبات زما نا و مكانا ، و ان كان المراد قيامه مقامها فى الفريضة و انه احد فردى

التخيير ففيه ان محض التساوى فى القيمة لا يوجب التخيير فى الفريضة ، و الا يلزم ان يكون التخيير فى كل فريضة بينها و بين ما يساويها من النقد بان كان الواجب فى كل نصاب هوالفريضة المنصوصة فيه او قيمته لا بمعنى جواز اعطاء المالك من غيرالعين ارفاقابل بمعنى ثبوت التخيير بين الاخراج من العين او اعطاء القيمة من اول الامر ، و هو كما ترى ، و اما قوله (قده) من انسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص ففيه ان قوله عليه السلام فى رواية زرارة : فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ظاهر فى الشرطية لوجود اداة الشرط والجملة الشرطية و الفاء الجزائية والظاهر منها هو تفرع اجزاء ابن لبون على عدم وجوب بنت مخاض من حين وجوب الزكوة الى زمان الاداء بمعنى انه لولم يكن فى آباله بنت المخاض و انتهى الامر الى تحصيلها لكى يؤديها زكوة لا يجب عليه تحصيلها بل يكفيه اعطاء ابن لبون ، و هذا ظاهر فلايرد ما اورده (قده) و الا يلزم عدم اجزاء بنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده ، و بالجملة فالظاهر عدم اجزاء ابن لبون مع وجود بنت المخاض من حيث كونه فريضة و ان جاز اخراجه من حيث القيمة ان تساوى مع بنت المخاض فى القيمة ، و اذا لم يكونا معا عنده ففى وجوب اخراج بنت المخاض عليه تعيينا حتى يجب شرائها او التخيير بينها و بين ابن لبون و جهان : من تقييد النص اجزاء ابن اللبون بكونه عنده مع عدم كون بنت المخاض عنده فلايشمل ما اذا تشاويا فى عدم كونهما عنده و : من انه بشراء ابن اللبون يصيرهوعنده مع عدمكون بنت مخاض عنده، نعم لواشترا هما تعينت بنت المخاض ما لم يسبق اخراجه على شرائها ، و فى المسالك الاخير هو الاجود ، و فى المدارك ان ظاهر المحقق فى المعتبر و العلامة فى جملة من كتبه انه موضع و فاق ، و ظاهر الجواهر هو الاول ، قال لا طلاق دليل الالزام ببنت المخاض الذى لم يخرج منه الا مورد النص و هو صورة عدم وجود بنت المخاض عنده و وجود ابن لبون، فيبقى ما عداه مندرجا تحت اطلاق دليل الالزام ببنت المخاض الذى منه ما اذا لم يكن كلا هما عنده ، و اما حديث صيرورته بشراء ابن لبون واجداله و فاقدا لبنت مخاض فيدخل تحت النص ففيه ان الكلام فى تعيين الواجب قبل الشراء و ان

المتعين عليه حينئذ هل هو بنت المخاض او انه مخير فى شراء ايهما شاء و هوجيد .

(الامر الثالث) ان صاحب الجواهر (قده) بعد ان اختار القول الثالث فى النصاب الثانى عشر من التخيير بين عد الابال اربعين اربعيين او خمسين خمسين فى صورة مطابقة عددها مع العددين بالانفراد او بالاجتماع ، و فى صورة عدم المطابقة معهما اصلا استثنى عن الصورة الاخيرة الماتين و ستين ، و قال فيه بوجوب عده بالخمسين ، و ذلك لانه يجب فى مأتين و اربعين عده بالا ربعين فيتعين ست بنات لبون، وفى ماتين و خمسين يتعين العد بالخمسين فيجب خمس حقق ، و فى مأتين و ستين لو لم يتعين العد بالخمسين ، و اخراج خمس حقق بل كان مخيرا بينه و بين العد بالا ربعين للزم ان تكون زيادة العشرة فى ماتين و خمسين موجبة لنقص فريضته مع ان الزيادة فى العدد لو لم توجب الزيادة فى الفريضة لم تزدها نقصا .

(الامر الرابع) فى كل صورة ثبت التخيير فيها فى النصاب الثانى عشر هل هو للمالك كما صرح به جماعة ، و فى التذكرة دعوى الاجماع عليه ، او هو للساعى كما حكى عن الخلاف و المبسوط ، اقواهما الاول لانه المنسبق من الا دلة ، و فى الجواهر فضلا عن تحقق الا متثال باحد هما فلا تسقط لغير المالك عليه ، و فيه ان تحقق الامتثال باحد هما متوقف على تخيير المالك فى الاداء فلا يصير دليلا عليه ، فالا ولى الاكتفاء بالدليل الاول و هو الانسباق من الدليل .

(الامر الخامس) قال الشهيد (قده) فى اللمعة بعد ذكر النصاب الحاد يعشر اعنى احدى و تسعون ثم فى كل خمسين حقة ، و فى كل اربعين بنت لبون ، و لم يقيد النصاب الثانى عشر بالبلوغ الى ماة واحدى و عشرين ، و لازم اطلاقه هو ثبوت ثلاث بنات لبون فى مأة و عشرين ولو لم تزد عليه الواحدة و هو خلاف الاجماع، وقد اعتذر عنه بوجوه غير خال عن الضعف ، فالا ولى الاعتراف بسقوط القيد عنه و القصور فى التعبير .

(الامر السادس) ظاهر النص و الفتوى اعتبار كون الواحدة الزائدة فى النصاب الثانى عشر على المأة و العشرين واحدة تامة ، فلوزاد على المأة و العشرين جزء من بعير بحيث ينقص عن الواحد لم يتحقق به النصاب ولم يتغير به الفرض اجماعا كما فى محكى التذكرة ، و لانعلم فيه خلافا الا من الا صطخرى الذى من العامة كما عن المنتهى ، فما عن بعض العامة من تغيير الفرض به واضح الفساد .

(الامر السابع) هل الواحدة الزائدة على المأة و العشرين جزء من النصاب كما عن نهاية العلامة، واختاره فى الجواهر ايضا كما عن جماعة منهم المحقق والشهيد الثانئين ، بل قيل انه المشهور ، او شرط له و جهان : من حيث اعتبارها فى النصاب الثانى عشر نصا و فتوى ، و : من ان ايجاب بنت اللبون فى كل اربعين يخرج الواحدة عنه فيكون شرطا لا جزء ، و الا قوى هو الاول ، لظهور النص و الفتوى فى كونها جزء فى هذا النصاب اعنى الثانى عشر كغيره من النصب ، فكما ان الواحدة مثلا جزء من نصاب الحاد يعشر و هو الواحدة و التسعون فكذا فى النصاب الثانى عشر ، و اما ان ايجاب بنت لبون فى كل اربعين يخرج الواحدة عن النصاب ففيه ان ذلك من اللوازم الا عم ، اذ على الجزئية ايضا يمكن ايجابها فى كل اربعين كما لا يخفى ، قالوا و يترتب على الجزئية انه لو تلفت الواحدة بعد الحول و قبل امكان الاداء يسقط من الواجب جزء من مأة واحدى وعشرين جزء ان كانت جزء بخلافه على الشرطية فانه لا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شيئى كما لا يسقط بتلف ما زاد عنها الى ان تبلغ تسعة عشر فينتهى العدد الى مأة و اربعين ، و لا يخفى ان صحة ما فرعوا من الثمرة متوقف على تعلق الزكوة بما عدى العفو على نحو الكلى فى المعين ، و فيه بحث سيبحثى الكلام فيه ، هذا تمام الكلام فى نصب الابل و الامور المتعلقة بها .

و اما فى البقر فنصابان (الاول) ثلاثون و فيها تبيع او تبيعة و هو ما دخل فى السنة الثانية (الثانى) اربعون و فيها مسنة و هى الداخلة فى السنة الثالثة و فيما زاد يتخير بين عد ثلاثين و يعطى تبيعا او تبيعة و اربعين اربعين و يعطى مسنة .

الكلام فى هذه المسألة يقع فى امور (الاول) لا اشكال و لا خلاف بين علماء الا سلام فى عدم وجوب الزكوة فى البقر ما لم تبلغ ثلاثين الامن الزهرى و سعيد بن المسيب ، فانهما قالا فى كل خمس شاة ، و قد وقع الخلاف فى التعبير عن نصبها ، و عن المبسوط و المنتهى و غير هما ان النصب فى البقر اربعة اولها ثلاثون ، و الثانى اربعون ، و الثالث ستون و هذه الثلاث جزئى، و الرابع كلى وهو فى كل اربعين مسنة، وفى كل ثلاثين تبيع او تبيعة ،وعن المحقق الثانى ان المتجه عدها ثلاثة شخصيا ون هما الثلاثون واربعون ، و امر كلى و هو كل ثلاثين و كل اربعين ، و عن بعضهم خمسة و هى الثلاثون و الا ربعون و الستون و السبعون ، و كل ثلاثين ، و كل اربعين ، و لا يخفى ما فى هذه الا قوال من النظر لعدم الدليل على شيئى منها، ولواريد الاستدلال بشيئى منها بصحيحة الفضلاء فينبغى زيادة التسعين و مأة و عشرين عليها لانهما مذكورة فيها بل ينبغى عد المأة و المأة و عشرة ايضا فان الاول مشتمل على الاربعين و ثلاثينين ، و الثانى مشتمل على ثلاثين و اربعينين ، و الحق ان يقال فيها نصابين كليين فقط و هما كل ثلاثين و كل اربعين كما فى الشرائع و القواعد ، و عليه ما فى المتن بل الحق منه ان يقال كما فى المدارك ان لها نصاب واحد كلى و هو احد العددين على سبيل التخيير ، و اما ما ذكر من النصب فى صحيحة الفضلاء من الثلاثين و الاربعين و السبعين و التسعين و مأة و عشرين فالظاهر كون المراد منه التمثيل للنصاب الكلى، و كيف كان فالا مرسهل بعد كون الاختلاف لفظيا لعدم وجوب الزكوة قبل الثلاثين اجماعا ، ولا فى الزائد على الثلاثين حتى يبلغ اربعين، و لا فى عدالزائد عليه بحساب ثلاثين اواربعين. **(الامر الثانى)** لا اشكال و لا خلاف فى وجوب المسنة فى كل اربعين ، و قد دل عليه صحيحة الفضلاء و انما الكلام فى الثلاثين ، و المشهور هو التخيير فى كل ثلاثين بين البتيع و التبيعة و فى صحيحة الفضلاء هو الاقتصار على ذكر التبيع و لم يذكر فيها التبيعة ، و المحكى عن الصدوقين و المفيد و ابن ابى عقيل هو تعين التبيع حيث انهم لم يذكروا التبيعة ، و استدلوا للمشهور بوجوه **(منها)** مرسل المحكى فى المعتبر حيث قال (قده) و من طريق الاصحاب ما رواه زرارة و محمد بن مسلم و ابو بصير و

الفضيل عن ابى جعفر و ابى عبدالله عليهما السلام قا لا فى البقر فى كل ثلاثين تبيع او تبيعة وليس فى اقل من ذلك شيئى حتى تبلغ ستين ففيها تبيعان او بتيعتان ثم فى سبعين بتتيع او بتيعة و مسنة و فى تسعين ثلاث تبايع ، و هذه الرواية بهذا المضون و ان لم تكن مذكورة فى شيئى من كتب الحديث و لم يذكر ها احد من الفقهاء فى شيئى من كتب الا ستدلال الا ان ارسال مثل المحقق (قده) الذى هو لسان الفقهاء و ترجمانهم كاف فى توثيقها مع ما قيل من وجود بعض الا صول عنده ، فلعله اطلع على ما لم يطلع عليه غيره كما هو ليس ببعيد عنه . و **(منها)** ان فى صحيحة الفضلاء على ما رواه الكلينى و الشيخ (قدس سر هما) قال فى التسعين ففيها ثلاث بتيعات حوليات مع ان فيها فى المرتبة الا ولى اعنى كل ثلاثين قال بتيع حولى ، ففى الصحاح كل ذى حافر اول سنته حولى و الانثى حولية و الجمع حوليات ، و لا يخفى انها لمكان الالف و التاء جمع للحولية الانثى مع كون تبيعات ايضا جمعا للبتيعة لا للبتيع ، فوجوب ثلاث بتيعات فى التسعين مع ذكر التبيع فى الثلاثين يدل على التخيير بينها و قد اكتفى باحد فردى التخيير و هو التبيع فى الثلاثين و بذكر الفرد الاخر و هو التبيعة فى التسعين بناء على ما تقدم من ان التسعين ليس نصابا مستقلا و انه عبارة عن ثلاث ثلاثين و ان فى كل ثلاثين منها الفريضة المقدرة . و **(منها)** ان التبيعة اولى من التبيع لكونها اكثر نفعا بالدر و النسل ، و لا يخفى ما فى هذا الا خير لان الكلام فى تعيين الفريضة الا ولية لا فى جواز اعطاء غيرها اذا كان افيد ، فا و لوية التبيعة لمكان اكثرية نفعها لا يدل على كونها فردة التخيير فى الفريضة كما لا يخفى . و **(منها)** ان البتيع فى اللغة عبارة عن ولد البقر يطلق على الذكر و الا تثى ، كما يظهر من نهاية ابن اثير و فيه ايضا انه لو سلم ذلك يدفع ارادة الا عم منه بالتوصيف بالحولى الذى عرفت انه مذكر و ان تانيثه الحولية ، فالو جهان الا خير ان ساقطان ، لكن لعل فى الاولين كفاية هذا ، و استدل للقول الاخير بصحيحة الفضلاء ، و الا ستدلال بها ظاهر ، و لا يخفى ان الا حوط اعطاء البتيعة من باب القيمة لا شتما لها على قيمة البتيع مع زيادة ، ثم ان المراد من البتيع و البتيعة هو ماكمل سنته الا ولى و دخل فى السنة الثانية و ان فسر فى اللغة كما عن

الجواهر بولد البقر فى السنة الا ولى و انما اعتبر فيه كمال الحول الحاصل بالدخول فى السنة الثانية لتقيده فى صحيحة الفضلاء بالحولى و فيها فى كل ثلاثين بقرة بتيع حولى ، و قد عرفت تفسير الحولى فى الامر الثانى وان المراد به كما فى الصحاح هو ولد الحافر فى السنة الا ولى التى لا يكمل الا بالدخول فى السنة الثانية ، و انما سمى بالبتيع لا نه يتبع امه فى المرعى، و عن النهاية التبيع ولد البقر اول سنته وبقرة بتيع اى بتعها ولد ها انتهى و قيل فى تسميته بالتبيع لانه تبع قرنه اذنه ، و اما المسنة فهى ما كملت السنتين و دخلت فى الثالثة ، و حكى عن الا ظهرى ان البقرة و الشاة يقع عليهما اسم المسن ، و ليس معنى اسنانها كبرها كالر جل المسن ، و لكن معناه طلوع سنها فى السنة الثالثة، وفى المدارك لم اقف فى كلام اهل اللغة على تفسير المسنة ، و قال العلامة فى التذكرة ان ولد البقر اذا كمل سنتين و دخل فى الثالثة فهو ثنى و ثنية و هى المسنة شرعا ، و مقتضى كلامه ان هذه التسمية مستفادة من الشرع و لم اقف على رواية تتضمن تفسير ها بذلك الا ان العلامة فى المنتهى نقل الاجماع على ان المراد بها ما كمل لها سنتان و دخلت فى الثالثة انتهى عبارة المدارك .

(**الامر الثالث**) فى التخيير بين التبيع و التبيعة فى البقر ، و بنت لبون و الحقة فى الا بل اشكال بنشاء من لزوم محل متاصل للملكية ، و ان تعلقها بالمبهم غير معقول، ولا يصح فرض تعلقها لا حد الا مرين من التبيع والتبيعة او بنت لبون و الحقة لان مفهوم احد هما امر انتزاعى غير متاصل فى الخارج ، و قد تقدم تحقيق الكلام فى ذلك و بسطه فى مسألة نذر التصدق بالعين الزكوية . و لا يخفى ان الا شكال المذكور متفرع على الا لتزام فى باب الزكوة بالوضع من غير فرق فيها بين تعلقها بالذمة الساذجة او بالعين على انحائه، و اما على احتمال كونها من باب التكليف المحض فلا اشكال اصلا كما فى سائر الواجبات التخييرية و قد ذكر و افى دفعه وجو ها (الاول) ان المملوك معين عندالله سبحانه و هو ما يختاره المكلف لو اختار فلا يرد بانه ربما لايختار ، و لا يخفى ما فيه فان تعين المملوك فى كونه ما يختاره المكلف متوقف

على اختياره فقبل اختياره لا يكون هو مملو كا و ان كان يعلم الله سبحانه بانه يصير مملو كا عند تحقق الاختيار، او انه لو اختار لكان هو المملوك لانه المختار على تقدير الاختيار مع ان الفريضة مملوك للمستحق قبل الاختيار قطعا . **(الثانى)** ان الفريضة هو قيمة احد هما من بنت لبون او الحقة فى الا بل ، او التبيع و التبيعة فى البقر فمن جعل الفريضة فى البقر هو التبيع و التبيعة يستكشف كونهما فى نظر الشارع بقيمة واحدة و ان اختلفا عند العرف فى القيمة السوقية ، فيكون اعطاء احد هما المعين الذى يختاره المكلف مجزيا عن الاخر لتساويه معه فى القيمة ، و اما فى مثل الحقتان و ثلاث بنات لبون فى مثل المأة واحدى و عشرين من الا بل فلا يحتاج الى فرض تساوى القيمة فى نظرالشارع ولو مع الاختلاف فى القيمة السوقية ، بل هما متساويان فى القيمة السوقية ايضالان التعدد يقوم مقام التفاوت فى السن فالذى يتعلق بالمال و يكون مملو كا للمستحق حينئذ هو ما يقابل احد هما من القيمة فلا ابهام و لا ترديد فيه ، و الحاصل ان المستحق يملك من العين الزكوية فى البقر مثلا مقدارا يوازى قيمته قيمة التبيع و التبيعة المتساوى قيمتهما شرعا و ان اختلفا عرفا ، و فى الا بل ما يوازى قيمة الحقتان و ثلاث بنات لبون مثلا شرعا و عرفا هذا ، ولا يخفى ما فيه من التكليف و ذلك لان الظاهر ان الفريضة هى نفس الحقة وبنت لبون فى الابل و التبيع و التبيعة فى البقر لا قيمتهما مع ما فى فرض تساوى البتيع والتبيعة فى القيمة شرعا اذلم يثبت للشارع نظراخرفى قيمتهما مخالفا لما عليه العرف من القيمة السوقية، و ان قيام التعدد مقام التفاوت فى السن فى الحقة و البنت لبون دائما ممنوع لا مكان اختلاف ثلاث بنات لبون مع الحقتين فى القيمة، وبالجملة فهذالوجه ايضا ليس بشيئى، و ان امر بالتامل فيه جيدا فى الجواهر معللا با نه دقيق . **(الثالث)** ان الفريضة هو احد هما معينا و يكون الاخر مسقطا عنه نظير ما قالوا فى الواجب التخييرى من ان الواجب هو احد هما معينا عند الله سبحانه غيرمعين عند المكلف فان اختاره المكلف فهو، و ان اختار غيره يكون مايختاره مسقطا عن الواجب، هذا وان كان ممكنا بحسب الا عتبار الا انه خلاف الظاهر من الدليل .

(الرابع) ان يفرق بين الزكوة و بين سائر الا ملاك المتعارفة فى الحكم ، فيقال بصحة تعلقها بالمبهم دون الا ملاك المتعارفة ، و فيه انه لا فرق بينهما بعد فرض كون الزكوة ملكا للمستحق و انه متعلق بالعين خصوصا على الاشاعة كما لايخفى .

(الخامس) ان الملكية و ان كانت من الاعراض المفتقرة الى الموضوع الا انها لمكان كونها من الجدة الاعتبارية لا من الاعراض المتاصلة يصح تعلقها بالاعتباريات مثل مفهوم احد هما الذى امر انتزاعى موجود فى الخارج و لا يكون له وجود فى الخارج ، اذ الموجود فى الخارج هوذا او ذاك لا احد هما المردد بين هذا او ذاك و لو لم يكن تعلقها بها ممكنا معقولا لما تعلق لما فى بعض الموارد كما فى باب الوصية فمن صحة الوصية بالمبهم يستكشف امكان تعلق الملكية بالمبهم فيحكم بتعلقها به فى سائر الموارد ، و فيه ايضا ان تعلق الملكية الى المبهم لكونها من الا عتباريات لا من الاعراض المتاصلة و ان كان ممكنا عقلا الا انه لا اعتبار له عرفا بمعنى ان العرف و العقلاء لايعتبرون طرف الملكيه امرا مبهما مرددا بين شيئين او اشياء متعددة كما يعلم ذلك بالمراجعة الى ما عليه ديدنهم ، فانهم يرون الملكية خيطا اعتباريا قائما بين المالك و المملوك يكون احد طرفيه مشدودا بالمالك ، و طرفه الاخر بالمملوك ، به يصير المالك مالكا و المملوك مملوكا ، و لا يخفى ان هذا احد طرفى ذاك الخيط الاعتبارى الموسوم بالملكية عند هم كما يكون مشدودا بالمالك المعين من زيد اوعمرو مثلا لا بهذا او ذاك على وجه الترديد بان يكون المالك احد هما المبهم الغير المعين واقعا و لا يعتبر و نه مشدودا باحد شخصين لا على التعيين كذلك يعتبرون طرفه الاخر مشدودا بمملوك معين من دار او ارض او فرس و نحو ها و لا يعتبر و نه مشدودا باحد المالين لا على التعيين ، و السر فى ذلك ان الملكية و ان كانت بهذا المعنى امرا اعتباريا فى الذهن الا انها لما كانت عندهم كانها الموجود فى الخارج فطر فيها يكون عند هم فى الخارج وان كانت هى بنفسها من الامور الاعتبارية ، و على هذا فعند الشك فى كل معاملة واقعة على المبهم لا يصح التمسك باطلاقات تلك المعاملة على صحتها ،

لان الا طلاقات الواردة فى كل معاملة منصرفة الى العرفى من تلك المعاملة و الواردة على المبهم خارجة عن المعاملات العرفية فلا تكون مشمولة لتلك المطقات انواردة فى المعاملات العرفية. نعم لوورد دليل بالخصوص على صحة معاملة على المبهم كالوصية باحد الشيئين يجب الاخذ به و ان لم تكن معاملة عرفية ، و على هذا فا لاصل فى كل ما يقع على المبهم هو البطلان من غير فرق بين البيع و الصلح و الاجارة و العتق و النكاح و الطلاق و الوصية و غير ها الا ان يرد دليل بالخصوص على صحته ، اذا عرفت ذلك فنقول : يمكن الالتزام فى المقام بكون احد هما المبهم من التبيع و التبيعة او الحقة و بنب اللبون ملكا للمستحقق ، و ذلك بقيام الدليل عليه بالخصوص و هو ما دل على كون الفريضة هو احد هما على سبيل التخيير و حفظ ظهوره فى كون احد هما من حيث نفسه فريضة لا من حيث قيامه مقام القيمة و ان الفريضة اولا و بالذات هى القيمة مع ما عرفت فى نصاب الابل من ان التخيير فيما ثبت فيه انما هو للمالك لا للساعى، و بعد الجمع بين هذه الامور يستكشف ان المستحق يملك من العين الزكوية احد الامرين لاخصوص هذا او ذاك ، و لا ما يطابق قيمة احد هما فهذا الجواب الاخير اسد و احسن اذا انضم اليه بيناه فا فهم .

(الامر الرابع) ظاهر اطلاق النص و الفتوى عدم الفرق فى وجوب التبيع او التبيعة فى كل ثلاثين من البقر و المسنة فى كل اربعين منه بين كون البقر الذى عنده كله ذكورا اواناثا او مختلطا منها، خلافا للمحكى عن المنتهى فاجتزى بالمسن اذا لم يكن عنده الا ذكورا معللابان الزكوة متعلقة بالعين فيجب اخراجها منها فلا يكلف غير ما عنده ، و اما جواز الاعطاء بالقيمه فهوار فاق بالمالك قد ثبت بالدليل ، و فيه اولا النقض بالفريضة التى فى النصب الخمس من نصب الابل فانها فيها من الشياة مع ان المال من الابال، و ثانيا بانه لو تم لزم الا جتزاء بغير المسنة اذا لم تكن المسنة فى البقر و لو كان كله ذكورا او اناثا او مختلطا لكن مع عدم وجود المسنة فيه مع انه لا يقول به ، و ثالثا انه مخالف لا طلاق النص فيكون كالا جتهاد فى مقابل النص ،

ومما ذكرنا يظهر عدم اجزاء المسنة عن التبيع والتبيعة ايضا الا على وجه القيمة ، و اليه ينزل اجماع المحكى عن التحرير و المنتهى على اجزائها عن احد هما ، و فى مفتاح الكرامة انه قد صرح جماعة باجزاء المسن عن التبيعة وهو ظاهر لاجزاء التبيع عنها فالمسن اولى انتهى ، و فيه ان اعطاء التبيع لا يكون من باب الاجزاء عن التبيعة حتى يكون المسن اولى بل التبيع هو بنفسه الفريضة لكن تخييرا ، و كونه فريضة لايوجب او لوية المسن عنه لان الاجزاء بالمسن من باب القيمة لامن جهةكونه فريضة كما لا يخفى .

(الامر الخامس) الوجوه الثلاثة المتقدمة فى النصاب الثانى عشر من نصب الا بل فى التخيير بين العد اربعين اربعين او خمسين خمسين جارية ها هنا ايضا ، و المختار عند المنصف (قده) هو التخيير بين العد ثلاثين ثلاثين و اعطاء تبيع او تبيعة لكل ثلاثين ، او العد اربعين اربعين و اعطاء مسنة لكل اربعين ، و لكن الا قوى هاهنا وجوب مراعات المطابق من العددين فيما اذا طابق معاحد هما، و مراعاة الاكثر استيعابا مع عدم المطابقه لهما كما يجب العد بهما اذا طابق معهما معا كالسبعين الذى يوافق الثلاثين و الاربعين و ان لم نقل به فى الا بل و ذلك لدلالة حسنة الفضلاء عليه كما تقدم نقله ، و هذا هو الموافق للمشهور بل قيل انه لا خلاف فى ذلك فى البقر .

(الامر السادس) المنسبق من النص والفتوى وجوب الزكوة فى البقر الانسى و لا يشمل الوحشى منه ،.فيبقى الوحشى حينئذ على الاصل اعنى اصالة البرائة عن وجوب الزكوة فيه عند الشك فيها لعدم مايدل على وجوبهافيه من الادلة الاجتهادية بعد انصراف الا طلاقات الى الا نسى من البقر .

و اما فى الغنم فخمسة نصب (الاول) اربعون و فيها شاة (الثانى) مأة واحدى وعشرون و فيها شاتان (الثالث) ما ئتان و واحدة و فيها ثلاث شياة (الرابع) ثلاث ماة و واحدة وفيها اربع شياة (الخامس) اربعمأة فما

زاد ففى كل مأة شاة و ما بين النصابين فى الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق .

اما عدم وجوب الزكوة فى الغنم قبل بلوغها الى اربعين فبا جماع كل من يحفظ عنه العلم كما فى المحكى عن المنتهى ، و فى الجواهر فلا يجب فى الغنم شيئى قبل ذلك بلا خلاف نصا و فتوى ، و اما وجوبها فى الا ربعين من دون اعتبار زيادة الواحدة عليه فهو المشهور المعروف بين الا صحاب بل بلا خلاف بينهم الا فى المحكى عن الصدوقين باعتبارها فى وجوبها فيكون النصاب الاول عند هما احدى واربعين ولا شاهد لهما الا فى المحكى عن فقه الرضا عليه السلام الذى لم يعلم حجيته فى المقام بعد مخالفته للنصوص المعتبرة و مخالفته مع ما عليه الفتوى ، فلا ينبغى الاشكال فى عدم اعتبار زيادتها قطعا ، و لا اشكال فى كون الفريضة فى النصاب الاول هى الشاة الواحدة كما لا اشكال و لا خلاف فى النصاب الثانى و الثالث عددا و فريضة ، و ان النصاب الثانى هو مأة واحدى و عشرين و فيه شاتان ، و النصاب الثالث هو مأتان و واحدة و فيه ثلاث شياة ، و انما الكلام فى ثلاثمأة و واحدة فانه بعد الاتفاق بكونه النصاب الرابع وقع الخلاف فيه من جهتين احديهما من جهة كونه النصاب الشخصى او الكلى ، فالمحكى عن سلارو مفيد و المرتضى و الصدوق و ابن ادريس و العلامة فى بعض كتبة و ولده الفخر انه محل النصاب الكلى ، و ان النصاب الشخصى ينتهى الى ماتين وواحدة ، و قالوا بانه اذا بلغت الى ثلاثمأة و واحدة يؤخذ من كل مأة شاة ، و المشهور بين الاصحاب انه محل النصاب الشخصى، وان النصاب الكلى الذى اذا بلغت الغنم اليه يؤخذ من كل مأة شاة هو الا ربعمأة و ما فوقه ، و الجهة الاخرى التى تترتب على الجهة الا ولى هو الخلاف فى فريضة هذا النصاب فعلى القول الاول تكون الفريضة ثلاث شياة و على الاخير تكون اربع ، و استدل للقول الاول بعد الاصل بصحيح محمد بن قيس عن الصادق عليه السلام وفيه قال عليه السلام : ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيئى فاذا كانت اربعين ففيها شاة الى عشرين و مأة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مأتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم الى ثلاثمأة فاذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة و صحيح زرارة عن

الباقر عليه السلام و فيه بعد الا نتهاء الى ثلاثماة قال عليه السلام : فاذا كثرت الغنم اسقط هذا كله و اخرج من كل مأة شاة ، و بالمروى فى الخصال عن الصادق عليه السلام فى باب شرائع الدين و فيه بعد ان ذكر ثلاث شياة الى ثلاثماة قال عليه السلام : و بعد ذلك يكون فى كل مأة شاة، وبما فى الفقه الرضوى، **و استدل للقول الثانى** بعدالاصل ايضا بما فى حسنة الفضلاء المتقدم مرارا و فيها قالا عليهما السلام فى اربعين شاة شاة و ليس فيما دون الا ربعين شيئى ثم ليس فيها شيئى حتى تبلغ عشرين و مأة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على عشرين و مأة ففيها شاتان الى ان قالا عليهما السلام فاذا بلغت ثلاثمأة ففيها مثل ذلك ثلاث شياة فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياة حتى تبلغ اربعمأة فاذا تمت اربعمأة كان على كل مأة شاة و سقط الامر الاول و ليس على ما دون المأة بعد ذلك شيئى (الحديث) .

اقول اما التمسك بالاصل فى المقام مع قطع النظر عما يستفاد من الدليل الاجتهادى فالاصل المطابق مع القول الاول هو البرائة ، و مع القول الثانى هو الاحتياط ، و لا يخفى ان المقام هو مورد البرائة لكون الشك فى النصاب الرابع اعنى ثلاثمأة و واحدة فى وجوب ثلاث شياة او اربع فيكون من قبيل الا قل و الاكثر الا ستقلالى حيث انه على تقدير وجوب الا ربع يسقط الواجب باخراج ثلاث شياة وتبزء الذمة من اخراجها وان بقيت الذمه مشغولة بالرابعة، فيكون كالدين المردد بين الاقل و الا كثر الذى يرجع فيه الى البرائة من غير نكير، فالاصل فى المقام مع القول الاول هذا ، و اما التحقيق فى المسألة فالقول الثانى هو الموافق معه و يجب الاخذ به ، و ذلك لما تكرر مرارا من لزوم الاخذ بالخبر الثقة ، و ان الوثوق كما يحصل من الجهات الداخلية فى الخبر يحصل من الجهات الخارجة ايضا التى منها موافقة الخبر مع المشهور و ان مخالفته معهم موجبة للوهن ، و لا يخفى ان حسنة الفضلاء مطابقة مع فتوى المشهور و قد صح استنادهم اليها فى الفتوى ، و انهم اعرضوا عن العمل بما استدل به للقول الاول من صحيح محمد بن قيس و نحوه ، و بعد

احرازاستنادهم الى حسنة الفضلاء واعراضهم عن العمل بما يدل على القول الاول تكون الحسنة حجة لكونها موثوقة، و يجب طرح ما يدل على القول الاول لكونه معرضا عنه و على هذا المسلك مشينا فى غيرموضع من مواضع تعارض النص، ووافقنا مع المشهور من غير الانتهاء الى التعارض و اعمال قواعده هذا على ما اسسناه .

(**فان قلت**) قد تقدم ان صدر الحسنة الوارد فى نصاب الا بل مخالف مع المشهور معرض عنه عند هم، فكيف يمكن ان يكون مقبولة ومعرضا عنها معا (قلت) لا مانع عن التفكيك فى مقام الحجية و ان كان السند و احدا ، و اما ذكره الاخرون فقد ذكروا فى ترجيح القول الثانى و لزوم الاخذ بحسنة الفضلاء وجوها .

(**منها**) الطعن فى سند خبر محمد بن قيس كما عن المختلف باشتراكه بين الثقة و غيره ، واجاب عنه الشهيد الثانى بان الراوى عن الصادق عليه السلام غير مشترك ، و انما المشترك من يروى عن الباقر عليه السلام ، و اعترض عليه باشتراك الراوى عن الصادق عليه السلام ايضا الا ان هذا الراوى ثقة بقرينة رواية ابن حجاج عن عاصم بن حميد عنه و على هذا فهذا الطعن مردود كما لا يخفى .

و (**منها**) الطعن فى خبره بانه موافق مع العامة لان مضمونه محكى عن الفقهاء الا ربعة بل نسب الى جميع فقهائهم عدا النخعى و الحسن بن حى ، فمع اشتماله بما لا يقول به احد من الخاصة اذ فيه بعد ان ذكر ان فى كل مأة شاة قال عليه السلام و لا تؤخذ هرمة و لا ذات عوار الا ان يشاء المصدق و لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق و يعد صغير ها و كبير ها فانه ليس للمصدق اختيار فى الاخذ الا ان ياول على وجه القيمة كما ان قوله لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق يوافق مع مذهبهم الا ان يحمل على التفرقة فى الملك وانه لايعد الصغير مع الكبير بل للسنحال حول بانفرادها كما يأتى ، و اورد عليه باشتمال حسنة الفضلاء ايضا على ما لايقول به الخاصة فى نصاب

الا بل، و فى نصاب الثانى من الغنم على نسخة التهذيب وان توافقت مع ما عليه الخاصة على نسخة الكافى و الاستبصار وتوضيح ذلك ان الحسنة على بعض نسخ التهذيب هكذا : و ليس فيما دون الا ربعين شيئى حتى تبلغ عشرين و مأة ففيها شاتان ، و لم يذكر زيادة الواحدة فى هذه النسخة بخلاف نسخ الكافى و الاستبصار وبعض الاخر من نسخ التهذيب فانه هكذا : فاذا بلغت عشرين و مأة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على عشرين و مأة ففيها شاتان ، و كيف كان فالخبران مشتركان فى الاشتمال على ما يوافق العامة و ليسا مختلفين فى ذلك حتى يؤخذ ما يخالفهم ويطرح الاخر لكون الرشد فى خلافهم، و فيه اولا معارضة بعض نسخ التهذيب مع بعض اخرى منه التى فيها تلك الزيادة فيسقط عن الاعتبار بالمعارضة ، و ثانيا انه معارض بما فى الكافى ، و قد نص فى محله انه عند المعارضة بينهما يجب الاخذ بالكافى لانه اضبط ، و ثالثا ان الاختلاف بين بعض نسخ التهذيب و بين بعض اخرى منه و الكافى و الاستبصار بالنقيصة و الزيادة و قد تقرر انه عند الدوران بينهما يجب الاخذ بما يحتمل فيه الزيادة لكون الزيادة اكثر مؤنة من النقيصة ، فعند الدوران بينهما يكون الاصل الجارى هو عدم الزيادة و لا يعارضه اصالة عدم النقيصة، واما ما فى حسنة الفضلاء فى نصاب الا بل من مخالفته مع المشهور و موافقته مع العامه ففيه ان طرح الصدر من هذه الجهة لا يوجب انثلام الذيل فى الحجية بعد امكان التفكيك فيها كما حقق فى الاصول ، فهذا الطعن ايضا مردود كما لا يخفى .

و (منها) الطعن فى دلالة خبر محمد بن قيس و ذلك لان فيه بعد ذكر ما فى الغنم الى ثلاثمأة هكذا : فاذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة . و هذا كما ترى ليس صريحا فى الدلالة على وجوب الثلاث عند زيادة الواحدة على ثلاثمأة ، غاية الامر انه يدل عليه بالاطلاق، لكن حسنة الفضلاء صريحة فى وجوب الاربع فى ثلاثمأة وواحدة فيقيد بها اطلاق خبر محمد بن قيس ، و يحمل كثرة الغنم التى فى كل مأة منها شاة على ما اذا بلغت الى الاربع مأة، و هذا جمع حسن يعمل به فى كل مطلق ومقيد عند

احراز وحدة المطلوب كما فى المقام حيث لا ثنيا فى الصدقة و لا يجب زكاتان فى ثلاث مأة و واحدة احديهما ثلاث شياة و الاخرى اربع ، بل الواجب احديهما قطعا ، لكن دلالة الحسنة على وجوب الا ربع بالنصوصية فان فيها هكذا : فاذا بلغت ثلاثماة ففيها مثل ذلك ثلاث شياة فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياة حتى تبلغ اربعمأة فاذا تمت اربعمأة كان على كل مأة شاة و سقط الامر الاول وليس على مادون المأة بعد ذلك شيئى و دلالة خبر محمد بن قيس على وجوب الثلاث بالا طلاق ، فان قوله عليه السلام فاذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة يشمل الثلاثمأة و واحدة الى اربعمأة بالا طلاق ، حيث يصح ان يقال فاذا كثرت الغنم سواء بلغت اربعمأة ام لا فيصح ان يقيد بما اذا بلغت اليه كما لا يخفى ، بل يمكن ان يقال قوله عليه السلام فاذا كثرت الغنم لا يشمل ثلاثمأة و واحدة اصلا، اذ لا تصدق الكثرة بزيادة الواحدة على ثلاثمأة كثرة لا تصدق على ثلاثمأة نفسه ، و توضيح ذلك ان ثلاثمأة كثير فى نفسه فلا بد ان يراد من الكثرة فى قوله عليه السلام فى الغنم ثلاث شياة الى ثلاث مأة فاذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة ، كثرة لا تصدق على ثلاثمأة ، فانه يقول اذا كثرت بعد ثلاثمأة ، و من المعلوم ان زيادة الواحدة عليه لا يوجب صدق الكثرة عليه فى مقابل الكثرة التى كانت تصدق عليه مع عدم زيادتها و هذا بخلاف ما اذا بلغت اربعمأة فانه كثير فى مقابل ثلاثمأة ، و على هذا فلم يذكر النصاب الرابع اعنى ثلاثمأة و واحدة فى خبر محمد بن قيس و لابد من ان يكون لتركه نكتة ، و لعلها كانت للتقية وهذا ايضا حسن جيد كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فى خبر محمد بن قيس ، و اما صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام ففيه انه و ان نقله العلامة فى المنتهى و لكن الظاهر انه اخذه من عبارة الفقيه ظنا منه بانه من الرواية مع ان الظاهر كونه من كلام الصدوق ففى الفقيه بعد ذكر نصاب البقر وما فيه من الفريضة قال و روى حريز عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له فى الجواميس شيئى قال : مثل ما فى البقر ثم قال و ليس على الغنم شيئى حتى يبلغ اربعين شاة الى اخر عبارتة ، و الظاهر ان قوله و ليس على الغنم شيئى من عبارة الصدوق و ليس من تتمة خبر حريز كما يدل عليه ذكر هذا الخبر فى الكافى بدون هذه الزيادة ، لكن العلامة ظن كونه

من الخبر فاسنده الى خبر زرارة . و اما الكلام فى خبر الخصال فهو بعينه الكلام المتقدم فى خبر محمد بن قيس لا تحاد هما مضمونا ، و الفقه الرضوى ليس بحجة فى مثل المقام الذى يخالف مع ما عليه المشهور ، و على ذلك فما عليه المشهور هو الاقوى ، و عليه العمل ، ثم ان ها هنا اشكالا مشهورا حكى عن المحقق (قده) وقد نقل عنه بتقريرين (**احد هما**) انه اذا كان على القولين يجب فى اربع مأة اربع فاى فائدة للخلاف ، و لما لم يكن لهذا الاشكال على ذاك التقرير محصل لانه لا خلاف بين القولين فى اربعمأة لكى تطلب فيه الفائدة بل يجب فيه اربع شياة على كلا القولين، و فى غير الاربعمأة اعنى ثلاثمأة و واحدة الى ان تبلغ الى ثلاثمأة و تسعة و تسعين فائدة الخلاف ظاهرة حيث انه يجب فيه اربع شياة على القول المشهور ، و ثلاث شياة على القول الاخر فلايحتاج الى السئوال ولو قيل بانه لا فائدة فى الخلاف بين القولين مع اتفاقهم فى وجوب اربع شياة فى اربعمأة يقال لا يحتاج الى الفائدة فى جميع الجزئيات ، بل يكفى ظهور ها فى بعضها و ظهور ها فى غير الاربعمأة كاف فى تحققه كما لا يخفى لم يذكره على هذا التقرير جملة من المتاخرين كما عن جامع المقاصد، و فى الروضة و المدارك و الحدائق و الجواهر و غير ها و اقتصروا فى ذكره على التقرير الثانى و هو انه اذا كان يجب فى ثلاثماة و واحدة ما يجب فى اربعمأة فاى فائدة فى جعلهما نصابين ، و لا يخفى انه على هذا التقرير و ان كان يورد على القول المشهور الا انه ينسحب مثله فى المأئين و واحدة وثلاث مأة وواحدة على القول الاخر، و قدا جيب عنه بوجوه .

(**الاول**) ما حكى عن المحقق (قده) فى درسه تفصيلا و ذكره فى الشرايع اجمالا بقوله : و تظهر الفائدة فى الوجوب و الضمان و مراده (قده) ان فائدة جعل الاربعمأة نصابا بعد ثلاثمأة و واحدة مع كون الواجب فى كليهما اربع شياة تظهر فى محل الوجوب و فى الضمان ، اما الاول فلانه اذا كان اربعمأة نصابا يصير محلا للوجوب فاذا كانت عنده اربعمأة يجب عليه اربع شياة شايعا فى اربعمأة و لو نقصت عن

الا ربعمأة و لو واحدة يكون محل الوجوب ثلاثمأة و واحدة و الزائد عنه عفو و لا شيئى فيه الى اربعمأة ، و اورد عليه اولا بان هذا الجواب مصادرة لانه اعادة للاشكال بعبارة اخرى لان للمستشكل ان يعيد سئواله و يقول : ما فائدة جعل الا ربعماة محلا لوجوب الا ربع مع كون ثلاث مأة و واحدة محلا له ، اللهم ان ينضم اليه الفائدة الثانية ، و لذا قال فى الذخيرة و حكى عن المصابيح ايضا بان الفائدة الا ولى لا تتم بدون تفريع الفائدة الثانية فجعلهما فائدتين غير مناسب ، و ثانيا ان جعل العفو بمعنى عدم كونه محلا للواجب ممنوع لاحتمال ان يكون المراد به عدم وجوب شيئى به غير ما وجب بالنصاب ، فالثلاثمأة و واحدة نصاب بمعنى انه يجب به اربع شياة على القول المشهور او ثلاث شياة على القول الاخر و ما زاد عنه الى ثلاثمأة و تسعة و تسعين عفو بمعنى انه لا يزيد فى الواجب بهذه الزيادة لا ان تلك الزيادة لا تكون محلا للواجب، و اختصاص محل الواجب و متعلقه بالنصاب دون العفو و ان كان صريح العلامة فى التذكرة و غيره و لعلهم استنبطوه من النصوص من انه لا شيئى فيه الا انه يناقش فيه و لاسيما اذاكان تعلق الزكوة بالعين على نحو الاشاعة حيث انها حينئذ شائعة فى النصاب الشايع فى الجميع فيلزم شياعه فيه و سيجيئى تحقيق الكلام فى ذلك عنقريب ، هذا تمام الكلام فى الفائدة الاولى .

(الثانى) اعنى الضمان فانه اذا تلف من اربعمأة واحدة بعد الحول بغير تفريط نقص من الواجب اربعة اجزاء من اربعمأة جزء من شاة فيجب عليه على القول المشهور ثلاث شياة و ثلاثمأة و ستة و تسعين جزء من اربعمأة جزء من شاة ، و ذلك لان اربع الشياة الواجبة يوزع على الا ربعمأة بناء على الا شاعة فيكون كل شاة منها مشتركة بين المالك و بين المستحق على نسبة الا ربع الى اربعمأة فيكون اربع اجزاء من اربعمأة من كل شاة للمستحق و الباقى منها و هو ثلاثمأة وستة وتسعين من اربعمأة من كل شاة للمالك فاذا تلفت شاة واحدة يحسب التالف على المالك والمستحق بالنسبة فيكون التلف على المستحق بقدر ماله من الشاة الواحدة وهو اربعة اجزاء من اربعمأة

جزء من شاة ، فيكون له من الا ربعمأة بعد تلف الواحدة ثلاث شياة و ثلاثماة و ستة و تسعين جزء من اربعمأة جزء من شاة واحدة (هذا) ولكن الموجود فى كلمات الاصحاب يكون النقص من الواجب جزء من مأة جزء من شاة ، و كانهم قسموا الشاة الى مأة للاخصرية فيكون نصيب المستحق منها جزء واحد من الشاة ، و لكن ما ذكرناه احسن لاحتياج ما ذكروه الى تفسير الجزء من المأة الى باربعة اجزاء من اربعمأة كما فسره فى الجواهر بقوله والمراد بالجزء اربعة اجزاء كما صرح به فخر المحققين (انتهى) و سقوط هذا القدر من الواجب انما هو لكون الا ربعمأة محلا للوجوب كما ذكر فى الفائدة فيتفرع عليه كون تلف الواحدة منه على المالك و المستحق بالنسبة ، و هذا بخلاف ما اذا كانت الغنم دون اربعمأة و لو بواحدة فانه اذا تلف منها شيئى لا يحسب على المستحق لان ما دون الا ربعمأة الى ثلاثمأة و واحدة ليس نصابا فلا يكون محلا للوجوب فبتلفه لا يسقط من الواجب شيئى ، و هذه فائدة لجعل الا ربعمأة نصابا مستقلا بعد الثلاثمأة و واحدة و اذا تلفت من ثلاثمأة و واحدة شاة تقسط الا ربع على ثلاثمأة جزء و جزء فيسقط من اربع شياة اربع اجزاء من ثلاثماة و واحدة جزء من شاة و يجب عليه ثلاث و مأتان و سبعة و تسعون جزء من ثلاثمأة جزء و جزء من شاة بناء على ان تكون الواحدة الزائدة على ثلاثمأة جزء لا شرطا ، كما هو كذلك على القول المشهور حيث ان شرطية الواحدة لا يلائم مع كون الثلاثمأة و واحدة من حيث هو نصابا : نعم يجرى احتمال الشرطية على القول الاخر حيث انه على القول الاخر اذا بلغت الغنم الى ثلاثمأة وواحدة تكون فى كل مأة شاة فيقال ان الواحدة شرط او جزء و ان كان الاقوى حينئذ الجزئية ، وبالجملة على القول المشهور و هوكون ثلاثمأة و واحدة نصاباً لا يحتمل شرطية الواحدة فى ثلاثماة و واحدة حتى يبحث عنها ، و على القول الاخر يجيئى احتمالها ولكن الحق فيها هو الجزئية و قد عبر فى المدارك عن الساقط بجزء من خمسة و سبعين جزء من شاة ان لم يجعل الواحدة الزائدة من النصاب و الا كان الساقط جزء من خمسة و سبعين جزء وربع جزء من شاة و هو يرجع الى ما ذكرناه حيث ان اربعة اجزاء من ثلاثمأة و واحدة يؤل الى

جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء كما لايخفى : هذا على القول المشهور وكذا على القول الاخر بالنسبته الى ما تيئن و واحدة و ثلاثماة وواحدة و اورد على هذا الفائدة بوجهين **الاول** ما ذكر من عدم نقص الواجب عند تلف شيئى من الغنم اذا كانت الغنم دون الا ربعمأة و لو واحدة ما دامت الثلاثمأة و واحدة باقية لوجود النصاب معللا بان الزائد عفو و الفريضة تتعلق بالنصاب لا بالمجموع منه و من العفو (ممنوع) لان الزكوة تتعلق بالعين فتصير الفريضة حقا شايعا فى المجموع ، و مقتضى الا شاعة توزيع التالف على المجموع و ان كان الزائد على النصاب عفواً العدم المنافات بين الامرين ، قال فى المدارك و يمكن المنشاقشة فى عدم سقوط شيئى من الفريضة فى صورة النقص عن الا ربعمأة لان مقتضى الا شاعة توزيع التالف على الحقين و ان كان الزائد عن النصاب عفوا اذ لا منافات بينهما انتهى ، و استحسنه فى الجواهر الا انه قال اللهم الا ان يقوم اجماع او نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط فى الملك الخارجى الذى ليس هو كصفة الوجوب و نحوه مما لا يقدح فيه عدم تعيين المحل ، لكن الى الان لم نحققه و ان ارسل جماعة ارسال المسلمات بل ربما و قع من الفاضل نسبته الينا مشعرا بدعوى الاجماع عليه انتهى عبارة الجواهر ، و توضيحه انا اذا فرضنا ثلاث شياة و كانت الاثنيتن منها نصابا و واحدة عفوا يتصور فيها ثلاث اثنينات و ثلاث و حدات على البدل ، و اذا كان محل الواجب هو النصاب منها لا الجميع لم يكن الا ثنين الذى هو النصاب من تلك الا ثينيات متميزا ، و لا يمكن ان يجعل الجميع محلا للواجب فيجب حينئذ جعل واحد من تلك الا ثينيات على البدل محلا له و يكون الواجب الذى ملك للمستحق منتشرا فيه فيكون متعلق الملكية الخارجية مبهما غير معين وهو غير معقول الا عتبار و ان لم يكن مستحيلا عقلا كما تقدم تحقيقه ، هذا اذا كان تعلق الزكوة بالعين على نحو الا شاعة ، و كذا اذا كان على نحو الكلى فى المعين اذ عليه ايضا يكون ملك المستحق خارجيا يحتاج الى محل معين ، و لا يصح جعل احد الا ثنينات الثلاث على البدل مورد اللكلى فى المعين لعدم التعيين حينئذ حتى يصير اعتبار الكلى

فيه من قبيل الكلى فى المعين ، فعلى هذين النحوين من التعلق اعنى على نحو الاشاعة او الكلى فى المعين يجب ان يكون الجميع من النصاب و العفو محلا للواجب و معنى العفو حينئذ عدم وجوب شيئى به لا عدم كونه محلا للواجب و هذا هو مختار المصنف (قده) فى المتن حيث يقول .

و ما بين النصابين فى الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق .

فان تفريع عدم وجوب شيئى فى العفو غيرما وجب بالنصاب السابق تفسير للعفو. و انه يريد به هذا المعنى لا بمعنى انه ليس محلا للواجب ، و اما اذاكان تعلق الزكوة بالعين على نحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونة او حق الجناية برقبة عبدالجانى فالظاهر صحة تعلقها بالنصاب المبهم كما ان الظاهر صحة جعل احد الشيئين رهنا مثل ما اذا اودع الفرسين مثلا عند المرتهن و قال بان احد هما رهن عندك اذ لا مانع من جعل احد هما مخرجا للدين مع كونهما معا امانة عنده لتحقق الا ستيثاق و امكان الوصول الى دين المرتهن بجعل احد هما مخرجاله ، فيمكن حينئذ جعل النصاب المبهم متعلقا و محلا للواجب و الزائد عفوا بمعنى عدم كونه محلا له ، و حيث ان المختار عندناكما سياتى تحقيقه هوكون تعلق الزكوة بالعين على نحو حق الرهانة اوحق الجناية لا على نحو الا شاعة و لا على نحو الكلى فى المعين فالا قوى كون محل الواجب هو النصاب لا هو مع العفو، و انه يصح تصرف المالك بانحاء التصرفات الناقلة و المتلفة اذا بقى من العين بقدر الواجب و لو كان بتصرفه فى النصاب فضلا عن العفو ، و سيجيئى تفصيل الكلام فى ذلك فى محله ، و بما ذكرناه اندفع ما اورده الحدائق على المدارك مع طول عبارته فراجع وجه الاندفاع ما عرفت من انه لا سبيل الى جعل النصاب المبهم محلا للواجب بناء على الا شاعة كما هو فرض المستشكل ، حيث انه

اورد الاشكال بناء عليها و ان ايراد صاحب الحدائق عليه غير وارد على الا شاعة ، و ان كان اصل الا شكال ساقطا على القول بكون التعلق على نحو حق الرهانه او الجناية .

(الوجه الثانى) ان القول بكون تلف الواحدة من الا ربعمأة موجبة لسقوط اربعة اجزاء من اربعمأة جزء من الشاة ممنوع ، و ذلك لكفاية الثلاث مأة و واحدة فى وجوب الا ربع حينئذ فيقوم هذا النصاب اعنى النصاب الرابع مقامهاى مقام النصاب الخامس على القول المشهور ، و بعبارة اخرى الا ربعمأة فى حد نفسه نصاب و هو مع ذلك مشتمل على نصاب اخر و هو الثلاثمأة و واحدة ، و لذلك لو كان العدد دون الاربعمأة فتلف منه شيئى مع بقاء الثلاثمأة و واحدة لم يسقط من الواجب شيئىاصلا ، غاية الامر انه لاحكم للثلاث مأة و واحدة مع وجود الاربعمأة لعدم الثنياء فى الصدقة، و مع تلف شيئى من الا ربعمأة بعد الحول يجب الا ربع تماما بواسطة تمامية الثلاثمأة و واحدة و ان نقص الا ربعمأة فيقوم الثلاثمأة و واحدة مقام الا ربعمأةكما يقوم مقامه لو كان تلف شيئى من الا ربعمأة فى اثناء الحول ، و القول بالفرق بين تلف شيئى الاربعمأة فى اثناء الحول و بين تلف شيئى منه بعده بعدم سقوط شيئى من الواجب فى الاول لوجود النصاب الرابع فى الحول بتمامه و هو الثلاثمأة و واحدة ، و سقوطه فى الثانى بعيد فى الغاية ، و ما افاده صاحب الجواهر (قده) فى دفعه بقوله و قد يدفع ذلك بان النصاب الذى يدخل فى نصاب اخر يسقط ملاحظته و يكون هو السبب فى وجوب الفريضة فقيام احد هما مقام الاخر لو فرض التلف قبل الحول لا يقتضى كونه كذلك بعده، ولم اعثرعلى محررللمسألة (انتهى) غير دافع اذ لم يأت بشيئى الا اعادة الدعوى المستبعدة ، و قد اعترف (قده) بعدم عثوره على تحرير المسألة ، و تحقيق الكلام فى ذلك على وجه ابسط ان يقال المشهور كما فى مفتاح الكرامة انه اذا وجب فى المال راسان او ازيد كما فى مأة واحدى و عشرين الذى يجب فيه شاتان و مأتين

و واحدة الذى يجب فيه ثلاث شياة و نحو ذلك كا لثلاثمأة و واحدة و ما فوقه يكون لكل رأس نصاب فاحدى الشاتين الواجبتين فى مأة واحدى و عشرين متعلقة بالا ربعين، و الاخرى بالباقى لان الشاة الثانية انما وجبت بسبب الا حدى و الثمانين و الا ربعون الا ولى كافية فى وجوب واحدة فاختصت كل واحدة بسببها و ذهب بعضهم الى انه يسقط النصاب السابق بطرو النصاب اللا حق و يخرج الكل من الكل و اختاره فى الجواهر ايضا ، و لا يخفى ان هذا هو الا قوى لظهور الاخبار فى كون السبب فى وجوب الزكوة عند تحقق النصاب اللا حق هو ذاك النصاب دون النصاب السابق عليه كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السلام فى حسنة الفضلاء : فاذا زادت على عشرين و مأة ففيها شاتان ، او قوله عليه السلام فى ثلاثمأة فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياة فان الظاهر منه كون مجموع مأة واحدى و عشرين سببا و محلا للشاتين بحيث لم يبق معه حكم الا ربعين لا ان الشاتين فى مأة واحدى عشرين احديهما للاربعين والاخرى للزائد على الا ربعين كما هوواضح لكن سقوط النصاب المتقدم عن التأثير فى الزكوة متوقف على تأثير المتاخر فيها المتوقف على ان يكون واجدا لشرائط التأثير التى منها حلول الحول ، و يترتب على ذلك انه لو نقص النصاب المتأخر فى اثناء الحول يؤثر النصاب المتقدم فى موجبه بخلاف ما اذا نقص بعد الحول فانه اثر المتقدم فى موجبه بتمام شرائطه التى منها حلول الحول فوجب الزكوة المترتب على حلوله ، و غاية الا مر انه لو كان النقصان من غير تفريط من المالك لا يكون ضامنا بنسبة ما يتخلف من حق المستحق وان كان بتفريطه يكون ضامنا ايضا ، و لازم ذلك هو الفرق بين نقصان الا ربعمأة مثلا فى اثناء الحول و بينه بعده بوجوب الا ربع فى الاول بسبب النصاب المتقدم و هو ثلاثمأة و واحدة و سقوط قدر حق المستحق بنسبة التالف الى حقه فى الثانى ، و ارتفع الا ستبعاد و سقط الاعتراض و صحت الفائدة الثانية كما صحت الاولى و الحمد الله على انعامه .

(الوجه الثانى) فى دفع الا شكال المشهور بما افاده فى المسالك و هو ان

النصاب بعد بلوغ الا ربعمأة والثلات مأة و واحدة على القول الاخر ليس هو هذا العدد المخصوص ، و انما هو امر كلى و هو كل مأة بخلاف الثلاثمأة و واحدة على القول المشهور فانها و ان او جبت اربعا الا انها عين النصاب ، و كذا القول فى المأتين و واحدة على القول الاخر و يختلف باختلاف ذلك الضمان فانه لو تلفت الواحدة الزائدة على الثلاثمأة على المشهور سقط بسببها جزء من الواجب ، و على القول بسقوط الاعتبار عنده و وجوب شاة فى كل مأة يكون الواحد شرطا فى الوجوب لاجزء فلا يسقط بتلفها شيئى انتهى ، و لقد اجاد فيما افاده فى اخر كلامه من الحكم بجزئية الواحدة الزائدة على ثلاثمأة بناء على القول المشهور من كون الثلاثمأة و واحدة نصابا شخصيا ، و اختص شرطيتها بالقول الاخر و هو كون الثلاثمأة و واحدة نصابا كليا و ان فى كل مأة منه شاة اذ قد تقدم فى الوجه الاول ان احتمال الشرطية فيها يجرى على هذا التقرير ، و ان كان الا قوى عندنا الجزئية ، لكن مختار الشهيد الثانى (قده) فيها الشرطية كما اختاره فى الواحدة الزائدة على المأة و العشرين فى الا بل هذا و قد تبعه صاحب الجواهر (قده) فى ذكر هذا الجواب ، و قال (قدة) : ان الاتحاد فى الفريضة مع فرض كون النصاب الثانى كليا ذا افراد متعددة ينفرد عن الاول فى غالب افراده غير قادح ، و ما حاله الا كمال النصاب فى الا بل اذا بلغت مأة واحدى و عشرين خمسينين مع ان الواجب فى اول الا فراد ما وجب فى الاحد و تسعين ضرورة كون النصاب هنا اذا بلغت اربعمأة كل مأة شاة و ان اتحد مع الاول فى هذا الفرد لكنه ينفرد عنه بالخمسأة فصاعدا ، و كذلك فى الثلاث مائة و واحدة على القول الاخر انتهى .

(اقول) الظاهر ان هذا الوجه غير موجه ، و ذلك لان السئوال كان فى الثمرة بين النصابين ، و الجواب يكون فى مقام المائز بين النصابين بكون احد هما شخصيا و الاخر كليا و هو غير مرتبط بالسئوال و كون النصاب الكلى ذا افراد متعددة ينفرد عن الاول فى غالب افراده لا يدفع الا شكال لا عادة السئوال عن فائدة جعل مثل هذا الكلى نصابا مع انه لاثمرة لجعله بما له من الافراد حتى اول الا فراد منه فلم لم يجعل النصاب

الكلى اضيق دائرة منه بحيث لا يشمل الا ربعمأة و يبتدء من خمسة مأة فيقال بانه اذا بلغت خمسة مأة ففى كل مأة شاة فجعل النصاب الكلى بحيث يشمل الا ربعمأة مع ان الا ربعماة متساو فى الفريضة مع النصاب الرابع اعنى الثلاثماة يكون بلا ملاك ، وقياس المقام بالنصاب الكلى من الا بل مع الفارق فانه على تقدير التخيير فى مأة و واحد و عشرين من الا بل بين الحقتين او ثلاث بنات لبون بعده خمسين او اربعين اربعين وعدم تعين العد بالا ربعين تكون الثمرة ظاهرة فى جعله نصابا كليا ولو بالنسبة الى اول افراده و هو المأة واحد و عشرين و ذلك لتعين الحقتين فى احدى و تسعين و التخيير بينهما و بين ثلاث بنات لبون فى مأة واحدى و عشرين ، و هذا التعيين فى الاول و التخيير فى الاخير كاف فى الثمرة بخلاف المقام حيث ان فى ثلاثماة و واحدة تكون الفريضه اربع شياة مثل ما فى اربعماة على القول المشهور كما ان فى مأتين و واحدة و ثلاثماة و واحدة ثلاث شياة على القول الاخر ، و بالجمله فهذا الوجه ليس بسديد .

(**الوجه الثالث**) ان يكون ذلك اى تعدد النصابين مع اتحاد موجبهما لاجل متابعة النص حيث يكون الدال على التعدد على المشهور حسنة الفضلاء ، و على القول الاخر صحيح محمد بن قيس و نحوه مما تقدم ، و مع ورود النص بالتعدد لا يسئل عنه و لو كان موجبهما و احداً ، و فيه ايضا ما لا يخفى حيث ان السئوال لم يكن عن لمية التعدد اثباتا ، و انه هل على التعدد دليل مع اتحاد موجبهما حتى يقال بان الدليل هو التعبد بالنص ، بل السئوال عن لمه فى مرحلة الثبوت و انه لم جعل متعددا مع اتحاد الموجب ، و انه هل للتعدد حينئذ فائدة ، فالجواب عنه بانه ثبت بالنص اجنبى عن مورد السئوال كما لا يخفى .

(**الوجه الرابع**) فى فائدة تعدد النصاب مع اتحاد موجبه هو جواز تصرف المالك فيما زاد على ثلاثمأة و واحدة من غير ضمان مالم يبلغ الا ربعمأة بخلاف ما

اذا بلغت الى اربعماة فانه لو قلنا بجواز تصرفه قبل اداء الزكوة فلا اقل من . الضمان، قلت فيه اولا ان ترتب هذه الفائدة متوقف على القول بالا شاعة ، و اما على سائر الاحتمالات فيصح تصرف المالك فيما زاد عن حق المستحق و لو كان من النصاب فضلا عن العفو ، و ثانيا انه متوقف على تمامية الفائدة الا ولى من الفائدتين المذكورتين فى الوجه الاول اعنى كون النصاب وحده محلا للواجب لا هو مع العفو و قد عرفت ما فيه على القول بالا شاعة فهذا الوجه ليس وجها مستقلا فى مقابل الوجه الاول بل هو على تقدير التمامية من ثمرات المترتبة على الفائدة الا ولى المذكورة فى الوجه الاول.

(الوجه الخامس) انه لو كانت الا غنام اربعمأة و لو كان بعضها مرضى فعلى تقدير كون الا ربعمأة نصابا فى مقابل الثلاثمأة و واحدة يجوز للمالك توزيع الفريضه على الصحاح و المرضى بخلاف ما اذا لم تبلغ الا ربعمأة مع كون ثلاثمأة وواحدة منها صحاحا فان على المالك حينئذ الاعطاء من الصحاح و لا توزيع على الفقير ، ـ **اقول فيه ايضا** ما لايخفى فانه ايضا مترتب على الفائدة الا ولى اعنى كون محل الواجب هو النصاب دون الجميع اذ يصح ان يقال حينئذ اذا كانت الا ربعمأة نصابا تكون محلا للواجب ، و مع اشتماله على المرضى يصح التوزيع فلا يكون وجها برأسه مع امكان المناقشة فيه ايضا على فرض تسليم كون النصاب محلا للواجب دون الجميع بانه لاتعين للصحاح فى كونها نصابا و محلا للواجب بعد اشتمال الا غنام على الصحاح و المرضى و لو كان عدد الصحاح بقدر النصاب، و سياتى تحقيق ذلك فى محله عنقريب .

(الوجه السادس) عدم رجوع الفقراء الى الغاصب اذا غصب بعضها و لم تبلغ الا ربعمأة فيما اذا بقى منها ثلاث مأة و واحدة بخلاف ما اذا بلغت اربعمأة على تقدير كونه نصابا فان لهم الرجوع اليه ، و هذا الوجه ايضا على فرض صحته مترتب على كون النصاب وحده محلا للواجب و ان نقول بالا شاعة ، و سياتى الكلام فى صحته ايضا .

(الوجه السابع) ما يقال با مكان بيان الثمرة فى النذر و شبهه فيما اذا تعلق النذر بالا ربعمأة فانه يجيئى فيه ما تقدم فى نذر احدى النصاب الزكوية بخلاف ما اذا كانت دون الا ربعمأة و تعلق بما عدى ثلاثمأة و واحدة ، حيث انه يخرج عن محل الكلام فى نذر احدى النصب الزكوية كما لا يخفى ، و هذا الوجه حسن لا بأس به الا ان جعل النذر ثمرة للمسألة قليل الجدوى .

مسألة ٢ البقر و الجاموس جنس واحد كما انه لا فرق فى الا بل بين العراب و البخاتى و فى الغنم بين المعز و الشاة و الضأن .

و فى الجواهر بلا خلاف ، بل الا جماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحدهنا ، و لتعليق الزكوة على اسم الا بل و البقر و الغنم الشامل للجميع انتهى ، و عن العلامة فى التذكرة و المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا، و يدل على تساوى الجاموس و البقر صريحا خبر حريز المروى فى الكافى و الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له فى الجاموس شيئى ، قال عليه السلام : مثل ما فى البقر و العراب بكسر العين بمعنى الا بل العربى خلاف البخاتى قال فى الصحاح ابل العراب ☆ و الخيل العراب خلاف البخاتى و البرازين و البخاتى بفتح الباء جمع بختى بضمها و هى الا بل الخراسانية ، قيل و هى الحاصلة من العربى و العجمى منسوبة الى بخت النصر المشهور و تكون طويل العنق ، و الغنم اسم جنس مؤنث يقع على الذكر و الاناث و عليهما جميعا ، و المعز نوع من الغنم معروف و هو خلاف الضأن و الشاة من الغنم تقع على الذكر و الانثى ، و الضأن خلاف المعز من ذوات الصوف من الغنم .

و كذا لا فرق بين الذكر و الا نثى فى الكل

---

* ابل عراب و خيل عراب شتران و اسبان تازى (صراح اللغة)

و ذلك واضح بعد صدق الاسم فى الكل .

مسألة ٣ فى المال المشترك اذا بلغ نصيب كل منهم النصاب و جبت عليهم و ان بلغ نصيب بعضهم وجبت عليه فقط و اذا كان المجموع نصابا و كان نصيب كل منهم اقل لم يجب على واحد منهم .

قد تقدمت هذه المسألة فى مسألة السابعة من الفصل المتقدم و لم يكن حاجة الى اعادتها فى المقام و لعل النكتة فى تكرار ها ان ذكر ها فى الفصل المتقدم كان من جهة بيان عدم اعتبار اتحاد المالك فى الوجوب ، بل تجب الزكوة و لو فى المال المشترك اذا بلغ نصيب كل شريك الى النصاب و تحت شرائط الوجوب و فى المقام لاجل بيان عدم اعتبار تميز المال فى تحقق النصاب كما لا يخفى .

مسألة ۴ اذا كان مال المالك الواحد متفرقا و لو متباعدا يلاحظ المجموع فاذا كان بقدر النصاب و جبت و لا يلاحظ كل واحد على حدة .

و فى الجواهر بلا خلاف بيننا بل الا جماع بقسميه عليه، و عن التذكرة لا فرق فى ذلك بين ان يكون بين المالين مسافة القصر اولا عند علمائنا اجمع ، و كانه اشار (قده) بذلك الى خلاف العامة فيه و يدل عليه بعد الاجماع اطلاق الاخبار مثل قوله عليه السلام فى اربعين شاة شاة فانه يتناول الشياة المجتمعة و المتفرقة كان التباعد بينها بقدر مسافة القصر او ازيد او اقل ، و اما ما تقدم فى ذيل صحيحة محمد بن قيس من قوله عليه السلام و لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق فقد تقدم انه مطروح او يأول بارادة الا جتماع و الا فتراق فى المالك لا المكان ، او بارادة النهى عن الفرق والجمع بمعنى ان لا ينقل بعض الشياة او اهلها من منزل الى منزل اخر بل يزكيها فى اماكنها و ان كان الحمل الا خير لا يخلو عن بعد .

مسألة ٥ اقل اسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الا بل من الضأن الجذع و من المعز الثنى ، و الاول ما كمل له سنة واحدة ودخل فى الثانية و الثانى ما كمل له سنتان و دخل فى الثالثة و لا يتعين عليه ان يدفع الزكوة من النصاب بل له ان يدفع شاة اخرى سواء كانت من البلد او غيره و ان كانت ادون قيمة من افراده فى النصاب، و كذا الحال فى الا بل و البقر فالمدار فى الجميع الفرد الوسط من المسمى لا الا على و لا الا دنى و ان كان لو تطوع بالعالى او الا على كان احسن و زاد خيرا و الخيار للمالك لا الساعى او الفقير فليس لهما الا قتراح عليه بل يجوز للمالك ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية من النقدين او غيرهما و ان كان الاخراج من العين افضل .

هذه المسألة تشتمل على امور **(الاول)** اختلفوا فى اقل اسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الا بل فريضة او جبرا ، فالمشهور ان اقلها الجذع من الضأن و الثنى من المعز ، و قيل ما يسمى شاة و استدل للاول بعد الاصل اى اصالة الاشتغال حيث ان الزكوة عبادة توقيفية يجب فيها تحصيل البرائة اليقينية لما كانت الذمة مشتغلة بها لخبر سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) و قال نهينا ان ناخذا لمراضع و امرنا أن نأخذ الجذعة و الثنية و ضعفه سندالكونه من طرق العامة منجبر بنقل الاصحاب له و استدلالهم به و استنادهم اليه و موافقته مع الشهرة العظة التى كادت ان تكون اجماعا وضعف دلالته لعدم دلالته على تمام المطلوب اذلم يبين فيه اخذ الجذعة من الضأن و الثنية من المعز مع اختصاص المأخوذ بالانثى منهما اخذا بظاهر لفظ الجذعة و الثنية مع ان الفتوى هو التخيير بين الجذع و الجذعة و الثنى و الثنية و لم يظهر منه ايضا ان الامر بالاخذ بهما هل هو فى زكوة الا بل و الغنم معا اوفى احد هما خاصة منجبر بالمرسل المروى فى غوالى اللياالى عنه صلى الله عليه وآله امر عامله ان يأخذ الجذع من

الضأن و الثنى من المعز قال صاحب الغوالى : و وجه ذلك فى كتاب على (عليه السلام) ، و لعل مراده مما وجد فى كتاب على عليه السلام هو خبرسويد المذكور فيكون المرسل حينئذ كاشفا عن اجماله مع انه لو لم يكن ذلك ايضا لكان كاشفا اذالاخبار يفسر بعضها بعضا ، و بموثق اسحق بن عمار عن السخل متى تجب فيه الصدقة قال اذا اجذع بناء على ان يكون المراد منه الا خذ لا العد، اذ لواريد منه العد لكان المتعين فى الجواب الدخول فى الشهر الثانى ، و لا مد خلية للا جذاع فى العد عند الجميع فيحمل الخبر على الاخذ والا يجب طرحه مع انه فى غاية الوثاقة لكون راويه اسحاق الذى مما يصحح حديثه عند جماعة، وقدرواه فى الكافى والفقيه معتمدين عليه، وافتى الفقهاء بمضمونه و بدعوى كونه المتيقن من اطلاق الشاة فى النصوص لانصرافه عن الا قل منها سنا كالسخل حال و لادته كما يشهد بذلك امر السيد لعبده بشراء الشاة حيث لا يكون له اطلاق يشمل شراء السخل قطعا ، و بفحوى المنع من اخذ المريضة و الهرمة و ذات العوار و نحو ها ، فانه يدل على المنع من اخذ السخل حال ولادته ، و لو منع عن الا ولوية فلا اقل من المساوات . و استدل للقول الاخر باطلاق قوله عليه السلام فى خمس من الا بل شاة، و فى اربعين شاة شاة ، و ضعف سند خبر سويد و دلالته و ارسال ما فى الغوالى .

(**اقول**) الا قوى ما عليه المشهور ، و ان كان ما استدل عليه لا يخلو عن المنع ، اما التمسك بالاصل فالتحقيق ان مقتضاه هو البرائة لكون الفريضة سواء كانت فى الا بل او فى الغنم على مايأتى تحقيقه هو مالية الشاة لا عينها ، و هى عند الشك فى كون الفريضة هى الشاة مطلقا او خصوص الجذع و الثنى مرددة بين الاقل و الا كثر الاستقلالى المورد للبرائة قطعا ، و لو قيل فى الا رتباطى منهما بالاحتياط، واما التمسك بخبر سويد فالانصاف جبر ضعف سنده باستناد الا صحاب اليه ، و ذلك لما مر مرارا ان الحجة عندنا هو الخبر الموثوق صدوره ، و ان الوثوق يثبت باستناد الاصحاب اليه

٢ راويه

كما ان الاعراض يوجب الوهن ، و انه كلما كان السند اضعف يكون الاستناد اليه موجبا لا و ثقيته ، و كلما كان اصح كان الاعراض عنه اوهن ، و السر فى ذلك ان الخبر الضعيف الذى لا يكون جامعا لملاك الوثاقة الداخلية فى نفسه مع كونه بما له من الضعف بمرأى و منظر منهم ، و مع ذلك استندوا اليه و افتوا على وفقه يكشف كشفا قطعيا باشتماله على ما يوجب الوثاقة عندهم ، و اطلاعهم عليه بسبب قرب عهدهم و زمانهم بصدوره بحيث لو اطلعنا عليه لحصل لنا الوثوق بصدوره مثل ما حصل لهم و لو كان الخبر صحيحا بل فى مرتبة العليا من الصحة و كان بمرئهم و قد وصل الينا من طرقهم و مع ذلك لم يعملوا به و اطبقوا على طرحه و الاعراض عنه يكشف كشفا قطعيا باطلاعهم على خلل فيه يوجب و هنه بحيث لو اطلعنا عليه لحكمنا بوهنه كما حكموا ، و من ذلك يظهر انه كلما كان اضعف يصير بالاستناد اوثق ، و كلما كان اصح يصير بالاعراض اوهن ، و بالجملة لا اشكال فى صحة الاستناد اليه بعد اعتماد الاصحاب فى مقام الفتوى اليه و اما انجبار ضعف دلالته فبمرسل الغو الى مع ان المرسل ايضا فى حد نفسه كاف للاستدلال به لجبر ارساله ايضا بالعمل ، و يكون خبر سويد مع اجمال دلالته مؤيد اله مع سائر ما ذكر فى الاستدلال ، فلا محيص الا عن العمل بما عليه المشهور .

(الامر الثانى) اختلف عبارات الفقهاء بعضها مع بعض فى تفسير الجذع و الثنى ، و عباراتهم جميعا مع ما فسرا به فى اللغة ، اما الفقهاء فقد فسروا الجذع بما كمل منه سنه سبعة اشهر تارة مطلقا سواء كان متولد امن شابين او من هرمين ، و هذا هو المشهور عندهم ، و بما كمل سنه سبعة اشهر اذا كان متولدا من شابين اخرى ، و بما له سنة كاملة كما اسنده فى مجمع البحرين الى الصحيح بين اصحابنا ثالثه ، و عن الامالى انه يجزى فى الاضحية من الضأن لسنة ، و به افتى فى الفقيه ، و الظاهر اتحاد باب الزكوة مع الاضحية ، و بماله ستة اشهر رابعة كما عن حج المفاتيح ان الجذع من الضأن ما له ستة اشهر ، و فى المشهور ما دخل فى الثانية . و فسروا الثنى

بما دخل فی السنة الثانیة مطلقا سواء فی المعز و الضأن تارة ، و هذا هو المشهور و بما دخل فی السنة الثانیة فی الضأن و الثالثة فی المعز اخری ، قال الشیخ (قده) فی المبسوط و اسنان الغنم اول ماتلد الشاة یقال لولدها سخلة ذکرا او انثی فی الضأن و المعز سواء ثم یقال بعد ذلك بهمة ✡ ذکرا کان او انثی فهما سواء ، فاذا بلغت اربعة اشهر من المعز فهی جفر ✡ للذکر و الانثی جفرة و جمعها جفار و اذا جاوزت اربعة اشهر فی العتود ✡ و جمعها عتدان ، و عریض ✡ و جمعها عراض و من حین یولد الی هذه الغایة یقال لها عناق ✡ للانثی و الذکر جدی فاذا استکملت سنة فالانثی غز و الذکر تیس و اذا دخلت فی الثانیة فهی جذعة و الذکر جذع فاذا دخلت فی الثالثة فهی الثنیة والذکر الثنی فاذا دخلت فی الرابعة فرباع فرباعیة، فاذا دخلت فی الخامسة فهی سدیس و سدس، فاذا دخلت فی السادسة فهی صالغ ✡ ثم لااسم بعد هذا لکن یقال صالغ عام و صالغ عامین ، و علی هذا ابدا ، و اما الضأن فالسخلة و البهمة مثل ما فی المعز سواء ، ثم هو حمل للذکر و الانثی الی ان دخل الی سبعة اشهر فاذا بلغت سبعة اشهر قال ابن الاعرابی ان کان من شابین فهو جذع و ان کان من هرمین فلا یقال جذع حتی یستکمل ثمانیة اشهر ، و هو جذع حتی یستکمل سنة فاذا دخل فی الثانیة فهو ثنی و ثنیة علی ما ذکرناه فی المعز سواء الی اخرها ، و انما قیل جذع فی الضأن اذا بلغ سبعة اشهر و اجزء فی الاضحیة لانه اذا بلغ هذا الوقت کان نزوا و ضرابا ، و المعز لا ینزو حتی یدخل فی السنة الثانیة ، فلهذا اقیم الجذع فی الضحایا مقام الثنی

---

* بهمة ـ ستور ریزه چون بره و بزغاله نر و ماده (صراح)
* جفر ـ بزغاله چهار ماه جفره مؤنث (صراح)
* عتود ـ بزغالة یکساله جمع عدان واصله عتدان فادغم (صراح)
* عریض ـ بزغاله یکساله (صراح)
* عناق ـ بالفتح بزغاله ماده جدی بزغاله غز ماده بز تیس ماده بز (صراح اللغة)

من المعز ، و اما الذى يؤخذ فى الصدقة من الضأن الجذع و من المعز الثنى انتهى كلامه ، هذه عبارات الفقهاء فى تفسير الجذع و الثنى . اما كلام اهل اللغة اما فى الجذع فعن ابن الاعرابى ان الجذوعة حال لا سن ، و الباقون من اللغو يين على انها سن ، فعن الصحاح انه يقال لولدالشاة فى السنة الثانية ثم قال و قد قيل فى ولدها انه يجذع فى ستة اشهر او تسعة و ذلك جايز فى الاضحية، و عن المغرب الجذع من المعز لسنة و من الضأن لثمانية اشهر، و عن مصباح المنير اجذع ولدالشاة فى السنة الثانية ، ثم حكى عن ابن الاعرابى ان العناق ✡ تجذع لستة اشهر، و ربما اجذعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها ، و من الضأن اذا كان بين شابين يجذع لستة اشهر الى سبعة ، و اذا كان من هرمين اجذع من ثمانية الى عشرة ، و عن القاموس انه يقال لولد الشاة فى السنة الثانية ، و عن النهاية انه من الضأن ما تمت له سنة و قيل اقل منها ، و عن الا زهرى الجذع من المعز لسنة ، و من الضأن لثمانية هذا ما وصل الينا من اقوالهم فى الجذع . و اما الثنى فعن الصحاح انه الذى يلقى ثنيه ، و يكون ذلك فى فى الظلف و الحافر فى السنة الثالثة ، و فى الخف فى السنة السادسة ، و عن القاموس و المغرب و النهاية انه فى الشاة و البقرة ما دخل فى الثالثة ، و فى المجمع البحرين قيل انه من الخيل ما دخل فى الرابعة و من المعز ما له سنة و من الغنم ما دخل فى الثالثة او الثانية ، و هذا تفسير هم فى الثنى ، و قد ظهر مما حكيناه اختلاف التفسير فى مفهوم الكلمتين بين الفقهاء و اهل اللغة، و بين الفقهاء بعضهم من بعض ، و قد عرفت ان حد الاقل من الجذع عند الفقهاء و اللغويين هو ما كان له ستة اشهر ، و الاكثر ما دخل فى السنة الثانية ، و ان حد الاقل من الثنى بحسب التفسرين هو ما دخل فى

✡ صلوغ فى ذوات الا ظلاف قبل البلوغ يعنى دندان شش سالگى افكندن گاو گوسفند (صراح اللغة)

✡ قدمر تفسير العناق فى عبارة المبسوط و انه الانثى من المعز الى اربعة اشهر و فسره فى الصراح به بزغاله ماده

السنة الثانية ، و الا كثر منه هو ما دخل فى الثالثة ، اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف (قده) قد اخذ بالاحتياط و فسر اللفظين بالمتفق من تفسير هما بحسب التفسرين ، و قال بان **الاول** اى الجذع **ما كمل له سنة و دخل فى الثانية و الثانى** اى الثنى **ما كمل له سنتان و دخل فى الثالثة .**

لكن المشهور تفسر الجذع بما كمل له سبعة اشهر ، و الثنى بما كمل له سنة ، و ادعى عليه الاجماع فى ظاهر المحكى عن الغنية فى بحث الهدى ، و عن بعض انه لا يعرف فيه قولا غيره ، و اسنده بعض الى مولانا الرضا عليه السلام ، و لا يخفى انه ان حصل الظن من هذه الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى الاجماع تارة ، و عدم العثرة بالخلاف اخرى ، و الاسناد الى مولانا الرضا عليه السلام ثالثة بحيث امكن دعوى ظهور اللفظين فى هذا التفسير الذى عليه المشهور فيؤخذ به و يحكم بالا كتفاء فى الضان بما كمل له سبعة اشهر و الثنى بما دخل فى السنه الثانية كما عليه فى الجواهر حيث يقول (قده) الا انه يقوى فى النظر ما سمعته من الفقهاء لقوة الظن الحاصل من كلامهم خصوصا ، و كلام اهل اللغة بمرئى منهم و مسمع ، و خصوصا مع احتمال كون المراد منه ذلك فى الزكوة و ان كان اسم الثنى فى اللغة للداخل فى الثالثة فيجزى حينئذ ذلك فى زكوة الغنم و الابل و الجبران انتهى ، و ما ذكره (قده) و ان لم يخلو عن قرب الا ان ما ذكره من احتمال كون المراد منهم فى الزكوة بعيد فى الغاية كما انه لو ادعى ظهور اللفظين فى تفسير هما بما حد وافى طرف الاكثر كما فى المتن يجب الاخذ به ، و مع اجمال اللفظين و عدم ظهور هما فى احد الطرفين كما هو الانصاف لاختلاف التفا سير فيهما يكون المرجع هو الاصول العملية و هوالبرائة عندنا ، لما عرفت مرارا من كون المقام من قبيل الدوران بين الاقل و الاكثر الاستقلالى ، و على هذا فالحق ما عليه المشهور ، و عليه صاحب الجواهر (قده) و هو المختار ، و ان خالفنا هم فى الطريق الا ان الاحوط ما عليه المتن . ثم انه على المشهور من اعتبار الجذع من الضأن ، و الثنى من المعز المراد منه ان اقل المجزى ذلك لا انه لايجزى غير همافحينئذ يجزى

الا على منهما سنا و اذا دفع يحسب فريضة لكن فى الدروس لو فقد الجذع و الثنى فى غنمه دفع الا قل و اتم القيمة ، او الاكثر و استرد الزائد و لا يخفى ان حكمه باتمام القيمة عند دفع الاقل و ان كان وجيها لكن لا وجه لما افاده من استرداد الزائد عند دفع الاكثر .

(الامر الثالث) المشهور على انه يجوز ان يدفع من غير غنم البلد فى زكوة الابل و ان كان ادون قيمة من غنم البلد ، لا طلاق قوله عليه السلام فى خمس من الابل شاة و نحوه حيث يشمل شاة البلد و غيره ، سواء تساوا قيمة ام لا ، و فى الجواهر بل لا خلاف اجده فيه عداما يحكى عن مبسوط الشيخ و خلافه ، فقال فى المبسوط يؤخذ من نوع البلد لا من نوع اخر لان المكية و العربية و النبطيه مختلفة ، و فى الخلاف يؤخذ من غالب غنم البلد سواء كانت شامية او مكية ، و اطلاق الاخبار يدفعه ، و الاختلاف فى المكية و نحوها لايخرج الغنم عن مسمى الشاة التى هى مناط الامتثال ، و لا يتعين عليه ان يدفع زكوة الغنم من النصاب بل له ان يدفع شاة اخرى من غيره من غير خلاف فى ذلك اذا كان المدفوع من شاة البلد لا طلاق الدليل اعنى قوله عليه السلام فى اربعين شاة شاة ، حيث يشمل ما كان المدفوع من النصاب و غيره ، و لاينافيه كون الزكوة متعلقة بالعين ، اما اذا كان تعلقها على نحو حق الرهانة او الجناية فواضح ، و اما اذا كان على نحو الا شاعة او الكلى فى المعين فكذلك بعد ملاحظة دليل جواز الا كتفاء بالقيمة ، اذ المستفاد من دليل تعلق الزكوة بالعين و جواز الا كتفاء بالقيمة هو ان الواجب على المالك اعطاء شاة مثلا اذا كان مالكا للاربعين شاة مع اجتماع شرائط الوجوب ، و اما وجوب الاخراج من نفس العين فلا دليل عليه ، و بالجملة فلا اشكال فى جواز دفع شاة اخرى من البلد ، و اما من غير البلد فقد وقع الخلاف فيه فعن الدروس انه لا يجوز ان يدفع شاة غير البلد عن زكوة الشاة الا ان تكون اجود او بالقيمة، و فى المسالك عند شرح قول الشرايع و يجوز ان يخرج من غير غنم البلد قال هذا مع التساوى فى القيمة او كونها زكوة الابل ، والالم يجز الا بالقيمة ، و فى

المدارك و هو احوط ، و المعروف بين الاصحاب جوازه ايضا و هو الاقوى ، و ذلك لتساوى غنم البلد مع غنم غيره فى صدق الاسم بعد فرض جواز الاخراج من غير النصاب اذا كان من غنم البلد ، ولاينافيه تعلق الزكوة بالعين و الا لم يجز من غنم البلد ايضا و ان ساوت مع ما فى النصاب قيمة فيصح الاخراج من غير النصاب و لو من غير غنم البلد سواء تساوت مع ما فى النصاب او كانت ادون ، و كذا الحال فى الابل و البقر لاشتراكهما مع الغنم فى ذلك فيجزى مسمى الابل فى الاول، ومسمى البقر فى الثانى وان لم يكن من ابل البلد و بقره ، و ليعلم ان المراد من دفع الفريضة من غير النصاب انما هو من باب الفريضة لا من باب القيمة فيكون دفعا من العين لكن من عين جنس الفريضة، قال المحقق القمى (قده) فى الغنائم ان هاهنا امرين احدهما البدل المثلى و الاخر القيمة ، و الظاهر عدم الاشكال فى جواز البدل بالمثل ، كاعطاء مساوى العشر فى الغلات من غير النصاب ، و اعطاء الشاة و التبيع مثلا مع وجود هما فى النصاب من غيره ، و اشتراء الشاة فى خمس من الابل و كذا التبيع و بنت مخاض مثلا لو لم يوجد من النصاب من عير معاوضة بعض النصاب ، و لم نقف على خلاف فى ذلك، و اجروا ذلك مجرى اعطاء الفريضة فمرادهم بالعين عين جنسها انتهى .

(الامر الرابع) المدار فى الفريضة فى جميع الانعام من الابل والبقر والغنم هو الفرد الوسط مما يسمى باسم الفريضة الواجبة اخراجها لا الفرد الادنى و الاعلى ، اللهم الا ان يتطوع المالك باخراج العالى اوالاعلى فانه احسن، فانه زيادة فى الخير، اما اعتبار الفرد الوسط من كل جنس فلانه مقتضى كون تعلق الزكوة بالعين و وجوب شاة فى خمس من الابل او اربعين شاة مثلا هوكون الفريضة المتعلقة بالعين مقدرة بقدر ساوى مقدار مالية شاة واحدة، فالفريضة من خمس ابل مثلا هى مقدار منها نسبته الى المجموع نسبة الشاة الواحدة ، فالشاة قد ذكرت فى الفريضة لا لانها بنفسها الفريضة بل لكونها محددة لمالية الفريضة و هى التى نسبتها الى مجموع خمس ابل نسبة مالية شاة واحدة اليه والا فلو لم يكن كذلك لم يصح تعقلها بالعين فيما لم تكن الفريضة من

من جنس النصاب كما فى الخمس الاولى من نصب الابل اذ ليس فى خمس من الا بل شاة حتى تكون الفريضة عين الشاة من خمس من الابل وان امكن ذلك فيما كانت الفريضة من جنسه الا انه بعد تعلق الزكوة بالعين فى الكل و ان تعلقها بها فى الكل على حد السواء مع عدم امكان تعلق الزكوة بعين الشاة فى النصب الخمسة الاولى من نصب الابل بل و غيرها مما لم تكن عين الفريضة موجودة فيها كست و عشرين من الا بل اذا لم تكن فيها بنت مخاض وست و ثلاثون منها اذا لم تكن فيها بنت لبون وهكذا الى اخر النصب ، او ثلاثين من البقر اذا لم تكن فيها تبيع او تبيعة، او اربعين منها اذا لم تكن فيها مسنة لابد من ان يراد فى الكل مالية الفريضة الموسومة ، ففى خمس من الا بل مالية شاة واحدة من مجموع النصاب ، و فى ست و عشرين منها مالية بنت المخاض منه ، و فى ثلاثين من البقر مالية التبيع و التبيعة ، و فى اربعين شاة مالية شاة واحدة منها و هكذا فى الجميع مما كانت الفريضة من جنس النصاب او لم تكن من جنسه ، و اذا كان المدار فى الفريضة على مالية فرد من المسى وكانت الفريضة ذات افراد متفاوتة فى الجودة و الردائة يجب الاخذ بالوسط منها كما فى كل مورد ثبت حكم لجنس ذا افراد متفاوة حيث تكون العبرة بالوسط من افراده لا الادنى و لا الاعلى الا ان يتفضل المكلف باعطاء الا على فانه مع اشتماله على امتثال المامور به زيادة فى الخير كما لا يخفى . و مما ذكرناه يندفع ما اورده بعض الا علام فى اجزاء الجذع فى زكوة الغنم بناء على كونه ما كمل سبعة اشهر او ما كان دون الحول من ان تعلق الفريضة بالعين يوجب ان تكون الفريضة من احدى افراد النصاب الذى يشترط فى تعلق الفريضة به حلول الحول عليه فكيف يكون الجذع منه فريضة مع ان الجذع سنه دون الحول ، و استصعبه جملة من المحققين حتى اعترفوا بانه لا مخلص منه الا بالا لتزام بكون الجذع ما كمل حوله ، او باختصاصه بما عدى زكوة الغنم مما يجب فيه الشاة كالا بل وجه الاندفاع ان الواجب فيما تجب فيه الشاة فى الكل واحد و هو مالية الشاة فكما يمكن اعتباره فى الابل يصح اعتباره فى الغنم ، فيقال فى اربعين من الغنم جذع بمعنى

انه يجب منها ما يسوى ماليته مالية شاة كمل سنه سبعة اشهر ، فتكون نسبة الفريضة المتعلقة بالاربعين و لو على نحو الشركة الى مجموعها نسبة مالية الجذع اعنى الشاة التى كملت سنها سبعة اشهر و دخلت فى الثامنة الى مجموع الاربعين فلا اشكال اصلا، و بالجملة فللمالك ان يدفع الفرد الوسط من المسمى و لا يجوز له دفع الادنى كما لا يجب عليه اعطاء الاعلى ، اللهم الا ان يتطوع باخراجه .

(الامر الخامس) لا اشكال و لا خلاف فى عدم ثبوت الخيار للفقير او الساعى فى اخذ الزكوة ، و الاقتراح على المالك ، و المطالبة منه بما شاء ، و ذلك للاصل اى اصالة عدم الاختيار لهما عند الشك فى ثبوته ، و عدم اقتضاء تعلق الزكوة بالعين بانحاء تعقلها و لو على نحو الشركة ذلك ، اذ ليس للشريك اختيار فى تعيين حقه من المال المشترك اقتراحا من دون رضاء شريكه و لظاهر النصوص التى منها الصحيح المشتل على وصية اميرالمومنين لمصدقه ، و المروى عن الصادق عليه السلام القائل لعامل المدينة مر مصدقك اذا دخل المال ان يقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها **(الحديث)** ، و انما الكلام فى ان للمالك هل الخيار فى اى فرد شاء بحيث لايكون للساعى معارضته و منازعته و اقتراح القرعة عليه او لا وجوه ، و احتمالات ، المشهور على الاول اعنى كون الخيار فى التعيين للمالك ، و لايحتاج الى القرعة و لو مع التشاح بمعنى انه ليس للساعى ان نيازعه و يتشاح معه لكى ينتهى الى القرعة، و ظاهر التذكرة الاجماع عليه حيث قال الخيار للمالك عندنا ، و عن الشيخ و جماعة ان للساعى ان ينازع المالك فيقترعان مع المشاحة ، و عن بعضهم الحاجة فى تعيين الزكوة الى القرعة مطلقا و لو مع عدم المنازعة ، و عن البيان و التذكرة استحباب القرعة ، و ليعلم ان محل الكلام انما هو فيما اذا تعدد ما هو بصفة الواجب فى النصاب كما اذاكان الواجب فى اربعين شاة مثلا الشاة المتوسط بين الجيد و الردى و كانت ما هو بصفة الوسط متعددا ، و اما مع وحدة ما هو بصفة الواجب و انحصاره فى الفريضة فهو خارج عن محل الكلام ، و استدل للاول بكون المالك هو المخاطب بالاخراج فيحصل الامتثال

باخراجه كلما يطلق عليه الاسم ، و بالخبرين المتقدمين اذ فى الاول منهما بعد الامر بتنصيف المال صدعين قال عليه السلام ثم خير المالك اى الصدعين شاء فايهما اختار فلا تعرض له ، ثم اصدع الباقى صدعين ثم خيره فايهما اختار فلا تعرض له **(الحديث)**، و فى الحديث الاخير مر مصدقك اذا دخل المال فينقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها اى القسمين شاء فاذا اختار فليدفعه اليه **(الحديث)** ، و بما ورد فى جواز مباشرة المالك دفع الزكوة و صرفها بنفسه على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون ، و بالسيرة القطعية على اختيار المالك لا سيما فى الازمنة التى ليس فيها السعاة كزماننا ، و فى الجواهر بل كانه من ضروريات المذهب بل الدين . **حجة القول الثانى** و هو لزوم القرعة عند التشاح هو اقتضاء تعلق الزكوة بالعين و شركة المستحق مع المالك فيها ذلك ، اذ كما ليس للمستحق اختيار التعيين من دون رضاء المالك كذلك ليس للمالك ذلك ايضا من دون رضاء المستحق قضاء لحق الا شتراك ، و لازم ذلك انه ان رضى المستحق بما يختاره المالك فهو و مع التشاح فلا بد بينها من حاكم و هو القرعة ، و اما ما استدل به للقول الاول ففيه ان كون المالك هو المخاطب بالاخراج لا يوجب اختياره فى تعيين المال المشترك من دون رضاء صاحبه ، و انما اثبات الخيار له يحتاج الى دليل اخر مع كونه فى نفسه مخالفا لقواعد الشركة، واما الخبران فهما على خلاف مطلوب المستدل ادل ، اذ لو كان الخيار للمالك لم يكن وجه للصدع و التقسيم ثم العرضة على المالك باختيار ما يشاء بل الظاهر انه حكم ادبى رفقى كما يؤيده اشتمال خبر امير المؤمنين عليه السلام على جملة من الاداب التى من هذا القبيل قطعا ، و اما جواز مباشرة المالك دفع الزكوة و صرفها على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون فشيئى منها لا يدل على عدم جواز منازعة الساعى مع المالك فى تعيين الواجب اذا كان بالصفة متعددا فى النصاب ، و اما دعوى كون اختيار المالك من ضروريات المذهب بل الدين فهو غريب بعد الخلاف فى المسألة، وذهاب مثل الشيخ و متابعيه الى لزوم القرعة عند المنازعة . ـ **حجة القول الثالث** ـ وهو الحاجة الى القرعة ابتداء ولو لم تكن منازعة فى البين ان تعيين المال المشترك يحتاج الى معين و هو القرعة ، كما ان انتقال المال

من شخص الى اخر يحتاج الى سبب و هو الصيغة مثلا فى البيع ، فكما ان مجرد التراضى على النقل لا يوجب النقل بل انما يفيد اباحة التصرف كذلك محض الرضاء بالتعيين لا يوجب التعيين ما لم يستعمل ما جعله الشارع معينا و هو القرعة ، فقبل الاقتراع لا يتميز الما لان و ان اباح لكل من الشريكين ان يتصرف فيه لاذن الاخر فالتراضى بالتعيين لا يوجب التعيين اصلا . ـ و اما القول الرابع ـ و هو استحباب القرعة فلم يذكر له حجة بل حمل الشهيد (قده) فى البيان كلام الشيخ على الندب ، و قال و قيل يقرع و هو على الندب و العلامة فى التذكرة اختار استحباب القرعة حيث يقول و قيل يقرع و هو عندى على الندب ، لكن لم يذكر دليل عليه هذا جملة ما قيل فى المقام ، و الانصاف ان القول بالاحتياج الى القرعة ابتداء ضعيف فى الغاية اذ لو كان تملك المستحق لها و تعين ما صرف فى وجه الزكوة للزكوية متوقفا على القرعة كتوقف النقل و الا نتقال الى الصيغة لكان على الشارع ان يبين او يستعمل وقت الاخذ اويامر باستعمالها مع انه لم يذكر فى خبر او رواية قط ، و عمومات ما ورد فى قسمة المال من استعمال القرعة غير كافية فى المقام بعد السيرة القطعية من زمان الشارع الى الان فى اخذ الزكوة و صرفها على المسحقين من غير قرعة ، و توهم ان فى جميع هذه الموارد لا يحصل الملك للاخذ المستحق بل صحة تصرفاته انما هو من جهت الاباحة الحاصلة بالتراضى على التقسيم و ان لم يحصل القسمة كما فى المعاطات بناء على القول بالاباحة مدفوع بقيام السيرة القطعية على معاملة الملك مع المأخوذ بعنوان الزكوة قطعا ، مضافا الى دلالة خبر سماعة على حصول الملك بالقبض من غير ذكر عن القرعه، و فيه اذا اخذ الرجل الزكوة فهى كما له يصنع بها ما يشاء ، و ان كان ربما يناقش فى دلالته بانه فى مقام بيان حكم الماخوذ بعد اخذه و لا نظر له فى كيفية الاخذ ، فلو قام دليل على احتياج التميز بالقرعة لما كان معارضا معه هذا كله بناء على الالتزام بالشركة ، و قد مرمرارا ، و سياتى تفصيلا ان تعلق الزكوة بالعين ليس على وجه الاشاعة و لا على وجه الكلى فى المعين بل العين تصير متعلقا لحق المستحقين نظيرحق الرهانة او الجناية ، و عليه فلا اشاعة حتى يحتاج فى التميز الى القرعة، و منه يظهر

بطلان قول الشيخ ايضا اعنى لزوم القرعة مع المشاحة مع انه اذا كان المالك بالخيار من اخراج الزكوة من غير النصاب من جنسه او غير جنسه فخياره من الاخراج من عين النصاب اذا كان المخرج بصفة الواجب بطريق اولى ، و بالجملة فجميع ما يدل على اختيار المالك فى اخراج الزكوة من غير النصاب يدل على اختياره فى اخراجها منه اذا كان المخرج بصفة الوجوب ، و معه فلا يبقى مورد للتشاح حتى ينتهى الى استعمال القرعه اصلا ، و بما ذكرنا يظهر عدم الدليل على استحباب القرعة ايضا مع ان الشهيد (قد) لم يذكره اختيارا بل ذكره وجها لكلام الشيخ حملا لكلامه ، نعم ظاهر العلامة اختياره ، و كيف كان و لعل وجهه الخروج عن شبهة خلاف من اوجبه فتحصل ان الاقوى ما عليه المشهور من اختيار المالك فى تعيين الفريضة فى النصاب اذا تعدد ما هو بصفة الواجب فيه ، و لا يجوز للساعى. او الفقير منازعته ولا ينتهى الى القرعة .

(الامر السادس) لا اشكال و لا خلاف فى جواز اخراج القيمة فى الزكوة عن الذهب و الفضة و الغلات ، و عن المعتبر انه قول علمائنا اجمع ، و المحكى عن ابن ابى على المنع عن اخراج القيمة مطلقا ، و لكن لم يثبت و ان حكى عن الشهيد لمخالفة حكايته مع ما حكاه عنه فى شرح اللمعة الاصفهانى من موافقته مع المشهور صريحا ، و يدل عليه من الاخبار صحيح على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن الرحل يعطى زكوته عن الدراهم دنانير و عن الدنانير دراهم بالقيمة ايحل ذلك ؟ قال عليه السلام : لابأس ، و صحيح البرقى قال كتبت الى ابى جعفر عليه السلام هل يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب فى الحرث عن الحنطة و الشعير و ما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى ام لايجوز الا ان يخرج من كل شيئ ما فيه، فاجابه عليه السلام ايما يتيسر يخرج، و اما زكوة الانعام فقد وقع الخلاف فيه ، فالمحكى عن المفيد عدم جواز اخراج القيمة فى زكوتها الا ان تعدم الاسنان المخصوصة فى الزكوة و عن المعتبر الميل اليه و قواه فى المدارك ، و لازم استثنائه جواز القيمة فى النصب الخمسة الاولى من الابل

التى تجب فيها الشاة كما تجوز فى غير ها مما تكون الاسنان المخصوصة فى النصاب كست و عشرين من الابل اذا لم تكن فيها بنت مخاض، او ثلاثون من البقراذا لم تكن فيها تبيع او تبيعة و هكذا فهو حينئذ قائل بجواز القيمة فى الانعام لكن لا مطلقا بل فى الجملة بناء على ان يكون المراد من الاستثناء جواز اعطاء القيمة اذا لم يكن الا سنان المخصوصة فى النصاب ، و ان كان مراده به جواز القيمة اذا لم تكن الا سنان موجودا و لو من غير النصاب فاذا وجد فى غيره و يمكن من شرائه يجب تحصيله ثم اخراجه من الزكوة فيكون حينئذ قائلا بجواز القيمة اذا لم يتمكن من اخراج العين و لو من غير النصاب فيكون قائلا بالقيمة ايضا فى الجملة ، و ذهب الشيخ فى الخلاف الى جواز اخراج القيمة فى الزكوة مطلقا، وتكون القيمة على وجه البدل و هو مذهب اكثر المتاخرين ، و استدل للاول بقاعدة الا شاعة و تعلق الزكوة فى العين ، و لازمه وجوب اعطاء ذى الحق حقه لا تبديله بالقيمة لانه نوع معاوضة يحتاج مع رضاء الطرفين الى ان تقع باسباب خاصة ، و لا دليل على سلطنة المالك على تبديله بها من غير رضى المستحق كما هو الاصل فى كل حق ، و يمكن ان يستدل بعموم لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه ، و الناس مسلطون على اموالهم ، و لا تا كلوا بينكم اموالكم بالباطل و نظائرها ايضا ، و استدل للثانى تارة باجماع الفرقة و اخبارهم كما عن الشيخ فى الخلاف ، واورد عليه فى المعتبر بمنع الاجماع و عدم دلالة الاخبار على موضع النزاع يعنى فى الانعام ، واخرى بان المقصود بالزكوة رفع الخلة و سد الحاجة و هو قد يحصل بالقيمة و لا يحصل بالعين و بان الزكوة انما شرعت جبراللفقراء و معونة لهم و ربما كانت القيمة انفع فى بعض الا وقات فاقتضت الحكمة التسويغ كما عن العلامة ، و قد ضعف الدليلان و هو ظاهر لانهما يتم فى حكمة التشريع بعد ما ثبت تشريع القيمة و ليسا دليلا على التشريع و لا يمكن اثباته بهما كما لا يخفى ، هذا ما قيل فى المقام ، و الانصاف جواز اعطاء القيمة مطلقا كما ذهب اليه الشيخ و اكثر المتاخرين ، و ذلك لضعف ما استدل به لقول المفيد (قده) اما اولا فلانه اخص من المدعى و ذلك لان لازم الاشاعة اعطاء الزكوة و لو لم تكن الفريضة فى عين النصاب

بان تنسب فى نصاب الاول من الابل مثلا مالية الشاة الى مجموع الخمس من الابل فى النصاب الاول منه ويكون المستحق شريكا على القول بالاشاعة مع المالك فى مجموع الابل الخمس بتلك النسبة اى يكون بقدر مالية الشاة منه للمستحق و الباقى للمالك، و مقتضى الدليل المذكور عدم جواز تبديل حقه بالقيمة الا بالمعاوضة المتوقفة على رضاء المستحق لسبب خاص ، مع ان المفيد (قده) لا يقول به ، و ثانيا ان تمامية هذا الدليل متوقفة على القول بكون تعلق الزكوة بالعين على نحو الاشاعة او الكلى فى المعين و هو ممنوع ، بل الحق كمامر مرارا انه على نحو الحق لا الملك بمعنى ان المستحق لا يملك من العين شيأ و انما العين متعلق حقه و مخرجه نظير تعلق حق المرتهن بعين المرهونة، اوالمجنى عليه برقبة العبد الجانى على مايأتى تفصيله فحينئذ لا يجب الاخراج من العين بل يجوز دفع القيمة ايضا ، و ثالثا ان قوله عليه السلام ايما يتيسر فى جواب قول السائل الا ان يخرج من كل شيئى ما فيه يفيد العموم فيشمل المذكور فى السئوال من الحنطة والشعير و الذهب و غيره من الانعام و التمر و الزبيب و الدراهم ، و احتمال كون المراد من عموم كل شيئى ما فيه هو كل شيئى مما ذكر فى السئوال بعيد فى الغاية مع امكان دعوى القطع بعدم اختصاص الحكم بما ذكر فى السئوال بل لو جاز فيه القيمة لجاز فى غيره ، و لعل اختصاص المذكور فى السئوال به لكونه محلالابتلاء السائل، ولذا اوردسئواله منه فعمم عليه السلام فى جوابه عنه بقوله الاان يخرج من كل شيئى ما فيه مع انه لوقصر على مورد السئوال لكان اللازم الاقتصار على الحنطة و الشعير دون سائر الغلات اذالخبر الوارد فى الغلات منحصر بالصحيح المذكور المقتصر فيه فى الغلات بهما مع ان القائل بجواز اخراج القيمة فى الحنطة و الشعير لا يخصص الجواز بهما بل يقول به فيهما ، و فى التمر و الزبيت ايضا فلو امكن التعدى عنهما اليهما ليتعدى من الغلات الى الانعام ايضاكل ذلك مضافا الى المروى عن قرب الاسناد ، و فيه عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشترى لهم منها ثيابا او طعاما، وارى ان ذلك خير لهم فقال عليه السلام : لا بأس فانه باطلاقه يشمل جميع الاعيان الزكوية من الانعام و غيره لاسيما مع استفادة العموم من قول السائل ان ذلك خير لهم المستفاد منه كون

العبرة فى جواز التبديل بالا فيديته و انفعيته للمستحق من غير فرق بين انواعها، و الى ما ورد فى اداب الساعى كخبر محمد بن خالد عن الصادق عليه السلام و فيه فاذا اخرجها فليقويها فيمن يريد فاذا اقامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهواحق بها وان لم يردها فليبعها فانه يدل على جواز اخذ القيمة منه ابتداء قبل اخذ العين منه اذ وجوب اخذها زكوة ثم بيعها منه واخذ القيمة كانه من العبث، و لعل النكتة فى تقويمها بعد اخراجها كونها قيميا لا يتعين قيمتها الا بالاخراج بخلاف الغلات و النقدين مع ما فيه من التعبير باحقية صاحب العين اذا ارادها اذا حقيته لا يتصور الابكون الخيارفى اخراجها او قيمتها معه ، و الا فبعد اخراج العين و تعينها للزكوية يكون صاحبها و الاجنبى بالنسبة انها على شرع سواء كما لا يخفى ، و يدل على جواز الاخراج من القيمة ايضا صحيح ابى الجماح و فيه قال قلت للصادق عليه السلام رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكاتها و يتبع بها البائع او يؤدى زكاتها البايع ، فان اداء البائع زكاتها بعد البيع يتوقف على جواز الاخراج من غير النصاب ، و لولا جوازه لما جاز ذلك كما لا يخفى ، و لم ارمن يستدل بهذا الخبر على ما ذكر الا صاحب المدارك مع انه استدلال حسن كما لا يخفى، و بالجملة و بما ذكرنا و ما لم نذكره يمكن دعوى اشراف الفقيه على القطع بجواز اخراج القيمة فى الجميع و عدم تعيين اخراج العين فى شيئى منها و لعل هذا هو الاقوى ، و عليه الاعتماد واليه المعول .

(الامر السابع) بناء على جواز اخراج القيمة كما هو الاقوى هل الواجب الاخراج بالنقدين اويجوز الاخراج و لو بالعروض ظاهر جماعة هو الميل الى الاول، و ذلك لانصراف القيمة الى النقدين ، و لخبر سعيد بن عمرو عن الصادق عليه السلام قال قلب يشترى الرجل من الزكوة الثياب و السويق و الدقيق و البطيخ و العنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امره الله تعالى و المحكى عن الاكثر تصريحا و تلويحا هو الاخير، بل ادعى عليه الاجماع فى المحكى عن الخلاف ، ويدل عليه خبر المتقدم

فى الامر السابق المروى عن قرب الاسناد بناء على ان يكون اعطاء الثياب و الطعام اياهم من باب الزكوة فيكون المالك يشترى و الطعام لنفسه ثم يعطيهم من باب الزكوة لا انه يشترى عنهم بحيث يكون الاشتراء للمستحقين فيقبل المالك عنهم ثم يعطيهم ما صار مالهم بالاشتراء لبعد ذلك من جهة عدم وكالة المالك عنهم و لاولايته فى ذلك ، و لا تخصص الثمن الذى يشترى به للزكوية قبل قبض المستحق او وليه من الامام عليه السلام او الساعى حتى يقع الاشتراء به عنهم ، و هذا اعنى القول بجواز القيمة و لو من غير النقدين هو الاقوى لموافقته مع المشهور مع ما تقدم منا من الضابط فى العمل بالخبر كمامر مرارا ، فيكون المناط فى الحجية فى خبر قرب الاسناد ان صح استناد المشهور اليه فى ذهابهم الى جواز اعطاء القيمة ولو من غير النقدين مع امكان منع دعوى انصراف القيمة المذكورة فى صحيح على بن جعفر ، و صحيح البرقى الى النقدين اولا و كونه انصرافا ناشيا عن غلبة الوجود لامن ناحية التشكيك فى المفهوم ثانيا و ما يضر بالتمسك بالاطلاق هو الاخير ثم لوسلم الانصراف فغاية ما يمكن ان يقال هوالاختصاص بنقد الغالب و لو كان من غير النقدين ، و اما الاختصاص بالنقدين فلا وجه له اصلا ثم لافرق فى الاخراج من غير النقدين بين ان يكون المخرج عينا او منفعة كسكنى دار و نحوه والمنع عن اخراج الثانى لكون المنفعة تحصل تدريجا كما احتمله الشهيد (قده) فى البيان و مال اليه فى المدارك بعيد لعدم ما نعية التدريج فى التحصيل عن ذلك بعد امكان قبض المنفعة بقبض العين كما لا اشكال فى احتساب المال الاجارة عن الزكوة فيما اذا اجر المعطى نفسه او عقاره الى المستحق ثم احتسب مال الاجارة عنها، و كون الاجارة فى معرض الفسخ لا يمنع عن ذلك كما لا يخفى .

(الامر الثامن) ما اشار اليه المصنف (قده)

فى مسألة ۶ بان المدار فى القيمة على وقت الاداء سواء كانت العين موجودة او تالفة لا وقت الوجوب .

و هذا فيما اذا لم يقوم المالك الزكوة على نفسه مما لااشكال فيه حيث انه وقت الانتقال اليها ، و لو قومها و ضمن القيمة ثم زاد السوق او انخفض قبل الاخراج فعن التذكرة ان الوجه وجوب ما ضمنه خاصة دون الزائد و الناقص و ان كان قد فرط بالتاخير حتى انخفض اوار تفع ، و قال فى المدارك بعد نقل كلامه و فى تعيين القيمة بمجرد التقويم نظر ، و استجود فى مفتاح الكرامة مختار العلامة (قده) قال الظاهر ان الا نتقال الى القيمة فى صورة التقويم من حين التقويم و الضمان ، فما ذكره فى التذكرة اسد واجود انتهى . و لا يخفى انه (قده) لم يذكر فى مقابل نظر المدارك وجها الا باعادة الدعوى ، و الحق هو ما ذكره فى المدارك ، و ذلك لان الظاهر فى جواز اعطاء القيمة هو تبديل ما للمستحق من الزكوة بالقيمة، و معاوضته بها ، ولادليل على ولاية المالك فى ذلك قبل الاخراج ، و مع الشك فى ذلك فالاصل اى الاستصحاب يقتضى عدمه لاسيما مع وجود المستحق حين التقويم ، و تفريط المالك فى الا خراج قال المحقق القمى (قده) فى غنائمه بعد نقل ما فى المدارك وجه النظر الذى تنظر فيه صاحب المدارك ما لفظه و لعل نظره الى ان الزكوة و ان كانت متعلقة بالعين لكن الشارع رخص المالك فى التصرف فى حق الفقير و اعطاء بدله او قيمته ، و فى صورة اختيار القيمة يكون هذا مبايعة، و التولية من الطرفين مع المالك فتقويمه بمزلة بيعه من نفسه ، و ليس فى نفسه الاما قومه على نفسه انتهى ، و هو كماترى لان الدليل على ترخيص الشارع المالك فى اعطاء القيمة لا يدل على ترخيصه فى تقويمه و تضمنه القيمة قبل الاخراج حتى لا يكون فى ذمته الاما قومه على نفسه ، لان الكلام بعد فى صحة هذا التقويم و نفوذه فى تبديل ما على العين من الزكوة بذمته من القيمة، فالاقوى هو اعتبار قيمة وقب الاخراج و عدم صحة التقويم قبله ، فلوانخفض السوق يكون حاله كحال الغاصب اذا كان التاخير بتفريطه ، و الظاهر كما فى الجواهر عدم ضمانه تفاوت السوق ما لم يكن لتفاوت العين ، ولو ارتفع تجب قيمة وقت الا خراج قطعا .

(الامر التاسع) ذكر اكثر القائلين بجواز اخراج القيمة

ان الاخراج من العين افضل

و هو فى خصوص الانعام كذلك خروجا عن مخالفة من اوجب اخراج العين فيها، و اما فيما عداها من الغلات و النقدين و استدل له فى الرياض بخبر سعيد بن عمرو المذكور فى الامر السابع قال (قده) و فى قوله كما امرالله اشعار بان الزكوة المسئول عن جواز اخراج قيمتها انما هو الدراهم، والا فليس المامور به من الله سبحانه فى كل جنس الا مايجانسه لا الدراهم مطلقا ، و عليه فقوله عليه السلام لا يعطيهم الا الدراهم وارد على زكوتها ، و يكون قوله عليه السلام كما امرالله تعالى مشعرا بل ظاهراً فى عموم المنع و ثبوته مطلقا ، و ظاهره و ان افاد المنع و الحرمة لكنه محمول على الكراهة جمعا بين الادلة انتهى ، فلم ارمن تعرض دليلا على افضلية الاخراج من العين فيه ، و لعل فتوى الاصحاب بها مع التسامح فى دليل السنن يصير دليلا عليها ،

(الامر العاشر) قال المصنف (قده)

ثم المدار على قيمة بلد الاجراج ان كانت العين تالفة و ان كانت موجودة فالظاهر ان المدار على قيمة البلد التى هى فيه .

كون المدار على قيمة بلد الاخراج اذا كانت العين تالفة من جهت استقرار الذمة بها من يوم التلف بالمالية الغيرالمتقدرة اعنى بها صرف مالية التالف غيرملحوظة بكونها مساوية لكذا و كذا من الدراهم و الدنانير بل يلاحظ صرف المالية فى مقابل ما لا مالية له اصلا كحبة من الحنطة ، و يكون تقدرها بالا ثمان ، و انها فى مقابلة قدر معين من الاثمان فى يوم الاخراج ، و مع اختلاف القيمه فى يوم الاخراج بحسب اختلاف البلاد يكون المدار على قيمة بلد الاخراج ، و يحتمل ان يكون المدار على قيهة بلد التلف ، و قربه بعض مشايخنا (قده) فى حاشيته على المتن فى هذا المقام ، و لعل وجهه هو البناء على استقرار الذمة بالمالية المتقدرة من يوم التلف ، فمالية

العين الزكوية لا صرفها بل المتقدرة منها بما تسوى كذا و كذا من الاثمان تستقر فى الذمة ، و مع اختلاف البلاد قيمة فى يوم التلف يكون المدار على قيمة بلد التلف ، و مع استقرار الذمة بالقيمة المتقدرة يوم التلف وبلده يتعين قيمة بلد التلف ، لكن قيمة يوم التلف لايوم الاخراج، و الحاصل انه ان كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية الغير المتقدرة يجب قيمة يوم الاداء و بلد الاخراج ، و ان كان موجبا لاستقرارها بالمالية التقدرة يجب قيمة يوم التلف و بلده ، و كيف ما كان فالجمع بين قيمة يوم الاخراج و بلدالتلف مما لا وجه له، و لذا تامل بعض مشايخنا (قده) فى كون المدار على قيمة يوم الاخراج فى صورة تلف العين ، و لعل وجه تامله (قده) ما ذكرناه من انه اذا كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية المتقدرة بالا ثمان يكون اللازم اداء قيمة يوم التلف و بلده ، هذا كله فيما اذا كانت العين تالفة ، و ان كانت موجودة فهل المدار على قيمة بلد العين او بلد الاخراج او اعلى القيم منها وجوه : من كون المالك فى بلد المال مخيرا فى مرحلة الامتثال بين اخراج العين او اخراج قيمتها التى تكون لها فى البلد الذى هى فيه والاصل بقائه على ما كان عند غيبته عن بلد العين ، و : من ان القدر المتيقن مما ثبت على المالك هو اخراج العين او القيمة على نحو الاهمال بمعنى انه فى بلد العين مكلف باخراج قيمة العين لا انه مكلف باخراج قيمة البلد التى هى فيه بحيث كان المكلف به هو اخراج القيمة المقيدة بكونها قيمة بلد العين ، بل فى بلد العين مكلف باخراج القيمة مرسلة عن التقيد بكونها قيمة البلد و ان لم تكن مطلقة ايضا بان تكون اى قيمة كانت ، و لذا عبرنا عنه بالاهمال ، و اذا كانت قيمة بلد الاخراج اقل من قيمة بلد العين تصير القيمة مرددة بين الاقل و الاكثر ، و لما كان المتعين منه الاقل يرجع الى البرائة بالنسبة الى الاكثر ، فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد الاخراج اذا كانت اقل ، و من رعاية الاحتياط باخراج اعلى القيم من بلد العين او بلد الاخراج اقواها الاول ، و ذلك لان القيمة التى تكون مكلفا باخراجها فى بلد العين و ان لم تؤخذ مقيدة بخصوص بلد العين الا ان اطلاقها ينصرف اليها ، كما ان النقد المذكور فى البيع و نحوه و ان لم يؤخذ مقيدا بنقد الغالب او البلد الا ان اطلاقه فى

مثل بعتك هذا بدرهم ينصرف الى النقد الغالب فى البلد ، و عليه فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد العين ولو كانت اقل من قيمة بلد الاجراج. و يمكن الخدشة فى ذلك بان التكليف باخراج القيمة لما كان فى مرحلة الا متثال بمعنى ان المكلف به اولا هو اخراج العين الا ان الشارع وسع على المكلف فى اجراجه عن عهدة هذا التكليف بالا كتفاء باخراج القيمة فاخراج القيمة ليس بواجب فى مرحلة ثبوت التكليف و انما هو مجز عنه فى مرحلة الاسقاط ، و لازم ذلك انه مع وجود العين يكون المكلف به هو اخراجها تعيينا و لو كان المكلف فى غير بلدها ، و اذا اراد امتثال التكليف فى غير بلد العين باخراج القيمة يكون المعتبر حينئذ قيمة بلد الاخراج لا قيمة بلد المال ، اذ قيمة بلد المال لم تتعلق بالذمة قط حتى يستصحب بقائها عند الشك فيه فى بلد الا خراج ، بل القدر الثابت هو جواز اخراج القيمة فى بلد الاخراج ، و هذه القيمة التى هى موضوع جواز الا خراج فى بلد الا جراج و ان لم تؤخذ مقيدة ببلد الا خراج الا ان اطاقها ينصرف اليه ، و هذا بخلاف ما اذا كانت العين تالفة حيث انه بعد التلف يتعلق الذمة باجراج القيمة فان كان الثابت فى الذمة حينئذ هو المالية المتقدرة بالاثمان يتعين عليه قيمة بلد التلف ، و ان كان الثابت فيها هو المالية الغير المتقدرة يكون المتعين قيمة بلد الاخراج ، و على ذلك فالمتعين حينئذ هو قيمة بلد الاخراج ، و كيف ما كان فالاحتياط باخراج اعلى القيم حسن لا ينبغى تركه .

مسألة ٧ اذا كان جميع النصاب فى الغنم من الذكور يجوز دفع الانثى و بالعكس كما انه اذا كان الجميع من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس ، و ان اختلفت فى القيمة ، و كذا مع الاختلاف يجوز الدفع من اى الصنفين شاء كما ان فى البقر يجوز ان يدفع الجاموس عن البقر و بالعكس ، و كذا فى الابل يجوز دفع البخاتى عن العراب و بالعكس تساوت فى القيمة او اختلفت .

فى هذه المسألة امور (**الاول**) : اذا كان جميع نصاب الغنم من الذكور يجوز دفع الانثى و بالعكس من غير فرق بين الذكور حيث ما يدفع عن الاناث ان تكون متساوية القيمة معها املاعلى ما هوالمعروف بين الاصحاب، خلافا للمحكى عن الخلاف من لزوم اخراج الانثى اذا كان النصاب انثى ، و التخيير فى اخراج الذكور و الانثى اذا كان النصاب ذكورا ، قال (قده) فى محكى خلافه من كان عنده اربعون شاة انثى اخذ منه انثى و فى الذكور يتخير انتهى ، و كذا فى المحكى عن جامع المقاصد ايضا حيث خص التخيير فى الذكران او فى شاة الابل لامطلقا، وعن المختلف التفصيل بين ما اذا تساوت القيمة فجوز دفع الذكور عن الانثى و بين ما اذا تفاوت فمنع عنه ، و الاقوى ما عليه الاصحاب لصدق اسم الشاة الواجب اخراجها فى نصاب الغنم على الذكر و الانثى ، فيتحقق باخراجها الامتثال ، و كون الفريضة متعلقة بالعين حتى على وجه الاشاعة و الشركة غير مناف مع تحقق الامتثال باخراج ما يصدق عليه اسم الفريضة و ان لم يكن من عين النصاب ، لما عرفت من ان المراد بتعلق الفريضة بالعين على نحو الاشاعة هو اشتراك المستحق مع المالك فى النصاب على نحو يكون للمستحق من اربعين شاة مثلا بالنسبة الى مجموع الاربعين نسبة الشاة الواحدة اليه ، فيقدر الشاة الواحدة منه للمستحق و الباقى للمالك ، و ان شئت فعبر بناء على نحو الاشاعة بان جزء من كل شاة من اربعين شاة للمستحق و تسعة و ثلاثون جزء منه للمالك ، و معلوم ان الاشتراك بهذا النحو لاينا فى اخراج الفريضة من غير النصاب بعد كون المخرج مما يصدق عليه اسم الفريضة و قد تقدم مزيد التوضيح فى ذلك فى مسألة جواز اخراج الفريضة من غير النصاب فراجع ، و بما ذكرنا يظهر فساد ما استدل به للمختلف من تعلق الزكوة بالعين فلا بد من دفعها منها او من غيرها مع اعتبار القيمة ، و ذلك لان دفعها من غيرها مع صدق اسم الفريضة ليس باعتبار كونه بدلا عنها حتى يعتبر تساويه معه فى القيمة ، بل انما هو باعتبار كونه نفس الفريضة لان الشاة الموضوع للاخراج تتناوله فحينئذ لا يلزم اعتبار تساويه معها فى القيمة ، و كذا ما استدل للخلاف و جامع المقاصد من اقتضاء الشركة تساوى الفريضة مع النصاب اذالشركة بالمعنى المتقدم

لا تقتضيه مع ما فى اصل الشركة كما عرفت مرارا ، مع انه لو تم يكون اخص من المدعى لان الشركة لو اقتضت ذلك كان اللازم اخراج الفريضة من نفس النصاب اذا كانت ذكورا فلا وجه للتفصيل بين الاناث و الذكور باعتبار اخراج الانثى فى الاول و التخيير فى الثانى مستنداً الى قاعدة الشركة كما لا يخفى .

(**الامر الثانى**) اذا كان جميع النصاب فى الغنم من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس ، سواء تساوت فى القيمة او تفاوتت على ما هو المعروف بين الاصحاب ، لصدق اسم الشاة عليهما فيكون كل واحدة منهما مما يتناول عليها اسم الفريضة، واذا لم يتعين على المالك اخراج الفريضة من عين النصاب بل كان له الخيار فى اخراجها من غيره و كان النصاب كله معزا يجوز له اخراج الضأن من غيره ، او كان ضأنا يجوز له اخراج المعز من غيره .

(**الامر الثالث**) اذا كان النصاب مركبا من صنفين من كل نوع من الا نواع الثلاثة من الانعام كاربعين من الغنم التى عشرون منها ضأن و عشرون منها معز ، او اربعين من البقر التى بعضها جاموس و بعضها بقر ، و كنصاب من الابل الذى بعضه بخاتى و بعضه عراب فقد وقع الخلاف فى انه هل للمالك الخيار فى الاخراج من اى الصنفين اويناط بتفاوت القيمة فى الصنفين ، و مع التفاوت يجب التقسيط ، و مع التساوى يتخير فى اخراج ايهما شاء ، او انه يجب فى كل صنف نصف الفرض قيل الا شهر هو الثانى ، و لعل منشاء الاستناد الى الشهرة هو اطلاق ذكر التقسيط فى غير واحد من كتب الاصحاب ، لكنه اشير فى بعضها الى التقييد بما اذا تفاوت القيمة ، و حينئذ يكون الا شهر هو الثالث ، و كيف ما كان فالا قوى هو الاول و ذلك لصدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين ، و لا يضره تفاوتهما فى القيمة ، و لعل منشاء القول بالتقسيط مطلقا او مع تفاوت القيمة هو قاعدة الشركة ، و فيه ما عرفت مرارامن ان الحق عدم الشركة اولا ، و عدم اقتضاء الشركة للتقسيط ثانيا لما ذكرنا من طريق

الشركة على القول بها ، و اما القول الرابع اعنى الاخذ من كل صنف نصف الفرض فقد احتمله الشهيد (قده) فى زكوة البقر ، و قال ما حاصله يحتمل ان يجب فى كل صنف نصف تبيع مثلا او قيمته ، فاذا كان ثلاثون خمسة عشر منها من الجاموس ، و خمسة عشر منها من البقر يجب نصف تبيع من الجاموس ، و نصف تبيع من البقر ، ثم رده بانه مستلزم للتنقيص ، ثم قال نعم لولم تؤد الى التنقيص كان حسنا كما لوكان عنده من كل نوع نصاب انتهى . و فيه انه مع فرض صدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين يتعين تخيير المالك فى اخراج كل واحد منهما ، و لا ينتهى الامر الى الاخذ بقسط كل صنف حتى يورد عليه باستلزامه التنقيص ، و يحكم بحسنه فيما لا يستلزمه، و بالجملة فالاقوى هو القول بالتخيير فى جميع الصور .

مسألة ٨ لافرق بين الصحيح و المريض والمعيب و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب و العدمنه لكن اذا كانت كلها صحاحا لا يجوز دفع المريض ، و كذا لو كانت كلها سليمة لا يجوز دفع المعيب ، و لو كانت كل منها شابا لايجوز دفع الهرم بل مع الاختلاف ايضا الاحوط اخراج الصحيح من غير ملاحظة التقسيط، نعم لو كانت كلها مراضا او معيبة او هرمة يجوز الا خراج منها .

فى هذه المسألة ايضا امور (**الاول**) لا فرق فى العد من النصاب فى الا نعام الثلاث بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم بلا خلاف بين اهل العلم فى شيئى من ذلك ، لا طلاق الاسم ، و لتناوله الجميع، نعم قد يقع الخلاف فى شيئى اخر و هو عد الاكولة و فحل الضراب من النصاب ، فعن المحقق فى النافع ، و الشهيد فى اللمعة و عن الروضة و الحدائق عدم عد الاكولة اى السمينة المعدة للا كل و فحل الضراب ، فلو كانت له اربعين شاة احديهن اكولة او فحل الضراب لم تجب الزكوة ، و

استدل لهم بصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام ، انه قال ليس فى الاكيلة و لا فى الربى التى تربى اثنين و لا شاة لبن و لا فحل الغنم صدقة . و عن بيان الشهيد (قده) اختصاص عدم العد بالفحل خاصة الا ان يكون كلها فحولا او يعظمها ، و عن ابى الصلاح عدم عده ايضا مطلقا ، و استظهره فى محكى مجمع البرهان ، وذهب الاكثرون الى وجوب عدهما من النصاب للا طلاقات و العمومات ، و صحيحة محمد بن قيس يعد صغيرها و كبيرها ، و لا يخفى ان ما ذهب اليه الاكثرون اقوى و احوط ، للا طلاقات و العمومات ، و ان منع التمسك له بالصحيحة اى صحيحة محمد بن قيس التى ذكر فيها عد الصغير و الكبير حيث ان للسخال حول بانفرادها كما سياتى ، و اما التمسك للقول الاخر بصحيح ابن الحجاج ففيه اولا انه متضمن لما لا يقول به احد من الاصحاب و هو عدم عد شاة اللبن و الربى من النصاب ، و ثانيا انه ليس بصالح لتقييد المطلقات و تخصيص العمومات لعدم صراحته فى المطلوب لاحتمال ان يكون المراد بنفى الصدقة فيها عدم اخذها فى الصدقة لا عدم تعلق الزكوة بها ، و فى المدارك ربما تعين المصير الى هذا الحمل لاتفاق الاصحاب على عد شاة اللبن و الربى ، و ثالثا انه معرض عنه فلا يصلح للا ستناد اليه ، و اما اختصاص عدم العد بالفحل كما عن ابى الصلاح و بيان الشهيد فلم يظهر له وجه .

(**الامر الثانى**) اذا كان النصاب كلها صحاحا او سالما او شابا لا يجوز دفع المعيب او المريض او الهرم عنها بلا خلاف فى ذلك كما ادعاه بعضهم ، بل قيل انه اجماعى لصحيح محمد بن قيس و لا يؤخذ هرمة و لا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ، و عدم دلالته على تمام المدعى لعدم تضمنه للمريضة غير قادح لا تمام الحكم فيها بعدم القول بالفصل ، مع امكان اندراج المريضة فى ذات العوار ، لان العوار بالحركات الثلاث هو مطلق العيب ، و اشتماله على جواز اخذ المعيبة و الهرمة اذا شاء المصدق اعنى به الساعى و آخذ الصدقة مع انه لاقائل به ايضا غير مضر لا مكان حمله على قبول المصدق بالقيمة اذا كان فيه مصلحة الفقراء اوعلى ما اذا تمكن من بيعه بقيمة الصحيح اوعلى

ما اذا كان قبوله من سهم نفسه ، فما عن ظاهر المقنع و المفاتيح من الفتوى بجواز اخذ ذات العوار و الهرمة اذا شاء المصدق مردود ، و احتمال ان يكون للمصدق هذا الاختيار شرعا غير مسموع ، بعد كونه مخالفا لقاعدة اعتبار المصلحة فى الولى اولا اقل من لزوم عدم المفسدة فى فعله فلا بد من اثباته بدليل قوى لقيام القواعد الشرعية القطعية لا بالصحيح المذكور الذى لا يتابى عن الحمل الى ما حملناه ، فلا يصلح تخصيصها ، و استدل على المدعى ايضا بقوله تعالى و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون ، و اورد عليه بان الثابت منه اعم من المدعى ، و يندفع بامكان خروج ما خرج منه بالاجماع مع امكان دعوى انحصار الخباثة فى الثلاثة اى المريض و المعيب و الهرم فتامل ، هذا كله اذا لم تكن الفريضة من النصاب منحصرا باحدى الثلاثة كما فرضناه من كون النصاب جميعا صحيحا او سالما او شابا و لو كان السن الواجب فى الفريضة منحصرا بالمريضة او بذات العوار كما اذا كان النصاب من الابل ست و عشرون و كان فيه بنت مخاض واحدة و هى مريضة او ذات عوار ، اوكانت اربعين غنما مثلا و اشتملت على جذع من الضأن اوثنى من المعز وهى مريضة اوذات عوار فهل يجوز اخذ الفريضة التى فى النصاب حينئذ، او يجب اخذها عن غيره ، او القيمة احتمالان ظاهر الاصحاب هو الاخير ، لاطلاق النهى عن اخذ هما ولو مع الانحصار .

(**الامر الثالث**) اذا كان النصاب مختلطا من الصحيح و المعيب او السليم و المريض او الشاب و الهرم فهل يتعين اخذ الاول من كل منها اى الصحيح عند الاختلاط مع المعيب ، و السليم عند الاختلاط مع المريض ، و الشاب عند الاختلاط مع الهرم ، او يجوز التقسيط ، او يتخير المالك فى اعطاء ايهما شاء وجوه : من اطلاق النهى عن اخراج المريضة و الهرمه فى صحيح محمد بن قيس المذكور فيشمل ما اذا كان النصاب كله من الصحاح و الشاب و ما كان مختلطا من الصحيح والمعيب و الشاب والهرم فيلحق المختلط من السليم والمريض اليهما بعدم القول بالفصل. و: من ان قاعدة الشركة تقتضى التقسيط ، فاذا كانت اربعين غنما مثلا عشرون منها سليمة و عشرون مريضة تكون

الفريضة منها شاة واحدة ، فعلى الا شاعة يكون جزء من اربعين جزء من كل شاة للمستحق ، فيصير سهم المستحق من عشرين السليمة عشرون جزء ومن المريضة كذلك، و طريق التقسيط باحد نحوين احد هما ان يقوم كل واحدة من الصحيحة و المريضة فيجمع بينهما ثم يوتى بشاة سليمة قيمتها نصف مجموع القيمتين ، فاذا كانت السليمة عشرون و المريضة عشر يخرج شاة سليمة قيمتها خمسة عشر نصف الثلاثين التى قيمة مجموع الصحيحة و المزيضة ، و ثانيهما ان يقوم مجموع الاربعين من السليمة و المريضة فيخرج شاة سليمة قيمتها ربع العشر من قيمة المجموع ، قال فى المسالك و هذا الطريق اسهل من الاول ، و اذا كانت بنت لبون صحيحة فى ستة و ثلاثين مرضى يخرج بنت لبون صحيحة قيمتها جزء من ستة و ثلاثين جزء من صحيحة و خمسة و ثلاثين جزء من مريضة ، لان القدر المخرج حينئذ جزء من ستة و ثلاثين جزء من كل ابل من النصاب ، و اذا كانت واحدة منها سليمة و الباقى مريضة يكون جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة للمستحق فيخرج بنت لبون حينئذ قيمتها تعادل قيمة جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة ، اما اخراج بنت اللبون فلانها فريضة هذا النصاب اعنى ستة و ثلاثين من النصاب ، اما كون قيمتها متقدرا بالقدر المذكور فلان لهم الزكوة من النصاب يصير كذلك . و : من اطلاق قوله عليه السلام فى كل اربعين شاة شاة و فى ستة و عشرين من الابل بنت مخاض و فى ستة و ثلاثين منها بنت لبون فان اطلاقه يشمل ما اذا كان النصاب مشتملة على السليمة و المريضة ، فاذا كانت الفريضة فى النصاب متعددا و كانت صحيحة و سليمة بان كانت فى ستة و ثلاثين من الا بل بنتى لبون احديهما سليمة و الاخرى مريضة يجتزى باخراج كل واحدة منهما من السليمة و المريضة فينتج حينئذ تخيير المالك فى اخراج ايهما يريد ، لكن الوجه الاخير اعنى تخيير المالك بين اخراج السليمة و المريضه كانه لم يذهب اليه احد ، و فى الجواهر يمكن تحصيل الاجماع على خلافه فيدور الامر بين احد الوجهين الا ولين ، و ذهب صاحب المدارك الى الاول حيث قال متى كان فى النصاب صحيحة لم تجز المريضة لاطلاق النهى عن اخراجها

بل يتعين اخراج الصحيح ، قال فى الجواهر الا انى لم اجده لغيره ، نعم لعله ظاهر الرياض انتهى . و المعروف بين الاصحاب هو الاخير اى من الاولين و هو الا قوى لانه مقتضى الشركة كما ذكرناه مع كون اخراج السليمة بالخصوص اضرارا على المالك ، و اخراج المريضة ضرر على المستحق ، و التقسيط المذكور جمع بين الحقين .

(الامر الرابع) لو كانت كلها مراضا او معيبة او هرمة يجوز الاخراج منها بلا خلاف فى ذلك ، و نسبه فى المدارك الى العلماء ، و قد نص فى الحدائق بالاجماع عليه للاصل اى اصالة البرائة عن وجوب الا زيد من المريضة ، و مقتضى تعلق الزكوة بالعين خصوصا على وجه الشركة و هذا ظاهر .

الشرط الثانى السؤم و هو لغة الرعى ، و الحكم مجمع عليه كما نقله غير واحد ، و يدل عليه من الاخبار قول الصادقين عليهما السلام فى صحيحة الفضلاء و ليس على العوامل من الابل و البقر شيئى انما الصدقات على السائمة الراعية ، و الظاهر ان وصف السائمة بالراعية توضيحى ، لان السوم لغة هو الرعى ، و عن الجوهرى يقال سامت الماشية تسوم سوما اى رعت فهى سائمة انتهى . و فى الغنائم و لعلها اى الراعية فى الصحيح كناية عن كونها مرسلة ، فيكون احترازاً عن العوامل السائمة انتهى ، اقول و يؤيده ما فى الصحيح الاخر عنهما عليهما السلام ايضا فى حديث زكوة البقر ليس على العوامل السائمة شيئى انما الصدقة على السائمة الراعيه حيث ان نفى الزكوة عن العوامل السائمة و اثباتها فى مقابله على السائمة الراعية ربما يدل على ارادة ما يقابل العوامل من الراعية و هو المرسلة ، و يدل على اعتبار السوم فى خصوص الغنم موثق زرارة عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام فى عداد الا شياء التسع التى فيها الزكوة لا فى غير ها ، و الغنم السائمة و هى الراعية **(الحديث)** ، و لابد ان يكون السوم **طول الحول** بلا خلاف فيه ، و يدل عليه صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام و فيه هل على الفرس تكون للرجل يركبها و البقر شيئى فقال عليه السلام لا ليس على ما يعلف شيئى انما

الصدقه على المسائمة المرسلة فى مرجعها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل فاما سوى ذلك فليس فيه شيئى، وهذا اعنى اشتراط السوم فى طول الحول فى الجملة مما لااشكال انما الكلام فى امور **الاول** فى تحقيق السوم الذى يترتب عليه وجوب الزكوة، والعلف الذى ينقطع به السوم فى اثناء الحول ، فانه اختلف فيه على اقوال ، و المشهور كما نسب اليه ارجاع ذلك الى العرف ، و انه يدور مدار صدق اسم السوم عرفا فكلما صدق عليه اسم السائمة تجب فيه الزكوة ، و ما يصلح سلب السائمة عنه فلا زكوة فيه ، و ما يشك فى صدق الاسم عليه يرجع الى البرائة ، و عن الخلاف و المبسوط انه يراعى الاغلب عند اجتماع السوم والعلف، و مع التساوى فالمحكى عن المبسوط على الاقوى عدم وجوب الزكوة فيه و ان كان الاخراج احوط ، و عن ابن ادريس و المحقق فى المعتبر اعتبار السوم طول الحول و لا يراعى الاغلب ، لكن المحقق فى المعتبر ذهب الى زواله بالعلف اليسير ، و عن نهاية الشيخ زواله بعلف اليوم ، و صرح بعدم قدح اللحظة ، و تردد فى الدروس بزواله بعلف اليوم فى السنة بل و فى الشهر ، و استقرب بقائه و المتفق عليه من هذه الاقوال هو عدم القدح فى تحقق السوم بعلف اللحظة فى السنة ، كقدح اغلبية العلف على السوم عند اجتماعهما فى السنة ، و ما بين هذين الطرفين هو محل الخلاف ، و الاقوى اعتباره فى طول الحول بحيث يضر به علف اليوم فى السنة ، و ذلك لان الظاهر من صدق المشتق اذا وقت بوقت هو اعتبار تلبس الذات بمبدئه فى جميع انات ذاك الوقت و اذا قيل زيد شارب او قائم تمام الليل يكون الظاهر منه تلبس زيد بالشرب او القيام من اول الليل الى اخره ، و ذلك فيما اذا كان الغرض تلبسه بنفس المبدء لا بملكته ، و كذا الظاهر من قوله عليه السلام : السائمة المرسلة فى مرجها عامها هو كون السوم فى جميع العام فلو تخلف عنه و لويوما او بعض يوم لم يصدق السائمة فى تمام العام، نعم لايضر اللحظة لعدم صدق التعليف على العلف باللحظة حتى يضر بصدق السوم فى تمام العام ، و لا شيئى فى البين يوجب رفع اليد عما ذكرنا الا التسامح العرفى و هو لا يصلح للاستناد اليه ، لان العرف انما يكون فى تشخيص

مفهوم اللفظ فيما اذا تخالف بينه و بين اللغة و يكون هو المتبع عند التخالف ، و اما فى تطبيق المفهوم على المصداق فلا عبرة به ، و لا دليل على اعتباره فيما يتسامح ، فالعرف متبع فى تشخيص مفهوم المن و الكثرة ، و اما فى اطلاقه لفظ المن الذى مفهومه عنده هواربعة امداد مثلا على الاقل منها بمثقال او مثقالين فلا عبرة به اصلا ، ففيما نحن فيه يكون العرف مناطا فى تعيين مفهوم السائمة عامها لا فى اطلاق هذا اللفظ بماله من المفهوم على ما كانت معلوفة فى يوم من العام او الشهر مسامحة ، فاذا كان اللفظ بماله من المفهوم العرفى موضوعا لحكم شرعى يسرى حكمه الى جميع مصاديقه واقعا ، و لا يراعى فى اسراء حكمه الى ما يتسامح العرف فى تطبيقه و جريه على ما ليس بمصداق له اوسلب حكمه عما يتسامح العرف فى سلبه عنه، ومما ذكر ناظهر انه لا تثبت الزكوة فى المعلوفة يوما من السنة فضلا عن المعلوفة يوما من كل شهر منها فضلا عما اذا كانت المعلوفة فى بعض الشهور منها ، و لو غلب عليها السوم فى السنة بان كانت معلوفة فى شهر و سائمة فى احد عشر شهر امن السنة فضلا عما اذا تساوى السوم العلف فظهر صحة ما افاده المنصف (قده)

انه لو كانت معلوفة و لو فى بعض الحول لم تجب فيها و لو كان شهراً بل اسبوعا كما ظهر الخلل فى قوله

نعم لا يقدح فى صدق كونها سائمة فى تمام الحول عرفا علفها يوما او يومين

لما عرفت من عدم العبرة بالصدق العرفى المسامحى اصلا ، لكن الاحتياط فيه و فى مثله مما اذا كان التعليف يسيرا موجبا لصدق السوم معه بالنظر العرفى المسامحى خروجا عن مخالفة من اوجب الزكوة فيه ممالا ينبغى تركه .

(الامر الثانى) لافرق فى منع العلف عن وجوب الزكوة بين ان يكون بالاختيار ، او بالاضطرار لمنع مانع من السوم من ثلج او مطر او ظلم غاصب او نحو ذلك ، و لابين ان يكون العلف من مال المالك او غيره باذنه اولا باذنه ، فانها تخرج بذلك كله عن السوم

خلافا للشهيدالثانى (قده) فانه استشكل فيما لوعلفها الغيرمن مال نفسه بغيراذن ما لكه قال (قده) نظرا الى المعنى المقصود و الحكمة المقتضية لسقوط الزكوة معه و هى المؤنة على المالك الموجبة للتخصيص كما اقتضته فى الغلات عند سقيها بالدوالى انتهى ، و لا يخفى ما فيه و ان سبقه العلامة فى التذكرة ، و حكى عن الموجز ، و احتمله فى البيان و ذلك لان العلة ليست منصوصة بل هى من المستنبطية التى لا حجة عندنا ، و انما العبرة بصدق الاسم و عدمه و لا شبهة فى خروجها عن صدق اسم السائمة فى جميع تلك الصور ، و قياس المقام بالغلات التى قامت النصوص فيها على ما ذكره باطل خارج عن الطريقة ، و الخروج عن اطلاق النصوص المقيدة وجوب الزكوة بالسائمة الموجبة لسقوطها عن غير السائمة من غير مقيد لا وجه له ، فلا محيص الا بالالتزام بعدم الفرق فى تلك الصور فى سقوط الزكوة .

و كذا لافرق بين ان يكون ذلك باطعامها للعف المجزور او بارسالها للترعى بنفسها فى الزرع المملوك .

او اعتلفت من نفسها بما يخرج عن اسم السوم و لو لم يعلفها احد

نعم لا يخرج عن صدق السوم باستيجار المرعى او بشرائه اذا لم يكن مزروعا

خلافا للشهيدين و غير هما و صاحب الرياض (قده) ففرقوا بين اشتراء المرعى و بين استيجار الارض للرعى ، فحكموا فى الاول بانه علف فلا تجب معه الزكوة ، و الاقوى ما فى المتن كما عليه جماعة منهم صاحب الجواهر لان الظاهر ان الرعى فى المرعى سوم من غير تفاوت بين كونه ملكا ام غير ملك ، مع عدم الفرق بين الاشتراء و الاستيجار على تقدير ثبوت الفرق بين ملك المرعى و غيره و احتمال كون الثمن بازاء المرعى دون الاحبرة اذهى فى مقابلة الارض دون الكلاء حيث ان مفهوم الاجرة لايتناوله مدفوع بان الثمن ايضا كذلك ، مع ان المدار على صدق الاسم لا للغرامة و المؤنة و عدمهما او ملك العلف و عدمه ، و منه يظهر صحة ما فى المتن حيث يقول

كما انها لا يخرج عنه بمصانعة الظالم على الرعى فى الارض المباحة.

قال فى الجواهر و الظاهر عدم صدق الاسم فى الرعى من نبات الدار و البستان و ان احتمله فى كشف الاستاد خصوصا مع سعتها ، و الامر سهل بعد ما عرفت من ان المدار فى صدق الاسم انتهى .

(الامر الثالث) اختلف فى مبدء حول السخال على ثلاثة اقوال ، و المراد بالسخال هو اولاد الابل و البقر و الغنم و ان كان اصل التسمية لغة مخصوصة باولاد الغنم ، فعن جملة من الاصحاب ان مبدء حول الاولاد بعد استغنائها عن امهاتها بالرعى ليتحقق شرط السوم بالنسبة اليها ، و المحكى عن الشيخ و جماعة بل فى المسالك انه المشهور ان حولها من حين النتاج لقول الباقر عليه السلام فى خبر زرارة و ما كان من هذة الا صناف الثلاثة الابل و البقر و الغنم فليس فيها شيئى حتى يحول عليها الحول من حين النتاج ، و قوله عليه السلام فى الخبر الاخر و ليس فى صغار الابل شيئى حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج ، و فى خبر ثالث عن احد هما و ما كان من هذه الاصناف فليس فيها شيئى حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج ، و فى رابع و هو المرسل المروى عن زرارة عن الباقر عليه السلام ايضا ليس فى صغار الابل والبقر والغنم شيئى الاماحال

عليه الحول عند الرجل و ليس فى اولادها شيئى حتى يحول عليها الحول ، و عن بيان الشهيد التفصيل بين ما كانت الاولاد من السائمة وتسقى من لبنها وما كانت من المعلوفة، يكون مبدء الحول من حين النتاج فى الاول ، و من حين الاستغناء عن الامهات بالرعى فى الثانى ، و قواه فى المدارك ، و قال فى الحدائق و الظاهر انه جعله وجه جمع بين اخبار القولين لانه متى كان اللبن عن سائمة فكانه يدخل تحت اخبار السوم، و ان كانت الام معلوفة فكانه يدخل تحت المعلوفة فلا يدخل فى السوم الا بعد الاستغناء بالرعى ، والاقوى ما ذكره الشهيد (قده) ، و لكن لا لما استظهره فى الحدائق من كونه وجه جمع بين اخبار القولين بل لان الاخبار الدالة على انه من حين النتاج لا يدل الاعلى ذلك ، و توصيحه ان كلمة هذه فى قوله عليه السلام وما كان من هذه الاصناف فليس فيها شيئى الخ اشارة الى الاصناف الثلاثة اعنى الابل و البقر و الغنم التى حكموا فيها بوجوب الزكوة ، فيصير الحاصل ان الكبار من الاصناف الثلاثة التى فيها الزكوة يكون حول صغارها من حين ولادتها فتدل على ان صغار السائمة من حين ولادتها بحكم كبارها ، و لادلالة لها على حكم نتاج المعلوفة اصلا ، و هذا المعنى مع ظهوره من اللفظ و انسباقه منها بحسب العرف مناسب مع الاعتبار ايضا لان سخال السائمة تعد عرفا من السائمة لا من المعلوفة لبعد صدق السوم على الام ، و عدم صدقه على الولد كما انه من المستبعد جدا عدم وجوب الزكوة فى المعلوفة و وجوبها فى سخالها حال ارتضاعها منها، و هذا ليس يقياس حتى يقال بانه محرم العمل ، و ان دين الله لا يقاس بالعقول بل هو حكم عرفى ارتكازى يصحح به موضوع الحكم الشرعى و هو حكمه بان ولد السائمة سائمة ، و ولد المعلوفه معلوفة هذا و لو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من دعوى عدم ظهور تلك الاخبار للاطلاق بحيث يشمل سخال السائمة و المعلوفة معا فيجب الاخذ بالمتيقن منها و هو سخال السائمة فيرجع فى سخال المعلوفة الى اطلاق ما دل على اعتبار السوم، و لو شك فيه بتوهم ان ما دل على اشتراط السوم لا اطلاق له من هذه الجهة بدعوى انه مسوق فى بيان حكم ما من شانه السوم و العلف ، و يكون مورده كلما يصلح ان تكون سائمة ومعلوفة فشرط وجوب الزكوة فيها ان لاتكون معلوفة لا مطلقا ولولم تكن

فيها شانية السوم والسخال ولولا يصلح ان تكون سائمة اومعلوفة لكان المرجع حينئذ هو الاصل العملى وهو البرائة عن وجوب الزكوة فى سخال المعلوفة مع اندفاع ذاك التوهم، فان قوله عليه السلام فاماما سوى ذلك فليس فيه شيئى بعد قوله عليه السلام انما الصدقة على السائمة المرسلة فى مرجها عامها الذى تقينها فيه الرجل يدل على نفى الزكوة عن كلما كان سوى السائمة المرسلة فى مرجها من غير فرق فى نفيها عنه بين ما كان فيه شأنية السوم و العلف ام لاو اختصاصه بخصوص ما كان فيه صلاحية ذلك لا يساعده الفهم العرفى كما لا يخفى على المتدبر فيه ، و بالجملة فا لاقوى ما عليه الشهيد (قد) فى البيان .

الشرط الثالث ان لايكون عوامل ولو فى بعض الحول بحيث لا يصدق عليها انها ساكنة فارغة عن العمل طول الحول ، و لا يضر اعمالها يوما او يومين فى السنة كما مرفى السوم .

اعتبار هذا الشرط مجمع عليه بين كافة العلماء كما فى المدارك ، و لم يخالف فيه احد الاشاذ من العامة ، و يدل عليه من الاخبار قوله عليه السلام : ليس على العوامل شيئى ، و قوله عليه السلام و كل شيئى من هذه الاصناف من الدواجن ☆ و العوامل فليس فيها شيئى ، و لا يعارضه شيئى من الاخبار الا موثق ابن عمار و فيه سألته عن الا بل تكون للجمال و يكون فى بعض الامصارهأ يجرى عليها الزكوةكما يجرى على السائمة فى البرية قال نعم ، و نحوه خبران اخران عنه احد هما عن الصادق عليه السلام ، و الاخر عن الكاظم عليه السلام لكنه مطروح با عراض الا صحاب عنه فلا يكون حجة حتى يقاوم الاخبار الدالة على اشتراط ان لا تكون عوامل ، و عن الاستبصار ان الاصل فى هذه الاحاديث اسحاق بن عمار ، و مراده ما رواه ابن عمار و ان كان متعددا فانه تارة

☆ الدواجن ما تعلقها الا نسان فى منزله من الغنم و الناقة و الحمام البيوتى و نحو ذلك (مجمع البحرين)

رواه بالاضمار ، و اخرى مسندا عن الصادق عليه السلام ، و ثالثه عن الكاظم عليه السلام الا ان الاصل فيه هو ابن عمار فيكون حديثا واحد فلا تعارض الاحاديث الكثيرة ، ثم حملها على الاستحباب ثم قال و يحتمل الحمل على التقية . اقول و نحن فى غنى عن تلك التشبثات بل لو كان روايات متعددة لكانت مطروحة بالاعراض فلا حاجة الى دعوى كونها حديثا واحدا او حملها على الاستحباب او التقية ، و المزاد بالعوامل هو مطلق العمل اعم من الحرث و الحمل و الركوب و غيرها ، و الظاهر ان الكلام فى صدق العوامل كالكلام فى صدق السائمة فيجرى فيه كلما يجرى فى السائمة ، و المحكى عن المبسوط ها هنا ايضا اعتبار الاغلب عند الاجتماع كما فى السائمة ، و قيل احالة اتصافها بكونها عاملة على العرف ها هنا اوضح من مسألة السوم التى قيل فيها بكون العلف يوما اويومين منا فيا له ضرورة عدم كون استعمال الا بل يوما او يومين على اطلاقه ما لم تكن معدة لذلك مصححاً لا تصافها بكونها عاملة على الاطلاق ، فالمدار على اتصافها بهذا الوصف عرفا فمتى اطلق عليها هذا الاسم خرج عما وضع عليها الزكوة و انقطع به الحول ، اقول و ما افاده (قده) حسن لان الدليل الدال على اعتبار هذا الشرط لا يدل على اعتباره طول الحول بل انما دل على ثبوت الزكوة فى غير العوامل من الانعام، و من المعلوم كون الانعام عوامل او غيرعوامل امرعرفى يؤخذ من العرف، و لا شبهة فى صدق العوامل على ما كانت من الانعام معدة لذلك ، و مع انتهاء الامر الى ما يشك فى صدق العوامل عليه عرفا يكون المرجع هو الاصل العملى و هو البرائة .

الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط ، و يكفى الدخول فى الشهر الثانى عشر فلا يعتبر تمامه فبا لدخول فيه يتحقق الوجوب بل الاقوى استقراره ايضا فلا يقدح فقد بعض الشروط قبل تمامه لكن الشهر الثانى محسوب من الحول الاول فابتداء الحول الثانى انما هو بعد تمامه .

هاهنا امور ينبغى ان يبحث عنها **(الاول)** لا اشكال و لا خلاف فى اعتبار الحول فى الانعام و النقدين مما وجبت الزكوة فيه ، و فى مال التجارة و الخيل مما يستحب فيه ، بل ادعى عليه الاجماع كما فى المدارك و غيره ، و النصوص عليه متظافرة ان لم تكن متواترة ، و فى صحيح الفضلا عن الصادقين عليهما السلام انهما قالا فى زكوة الغنم و البقر و كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلاشيئى عليه حتى يحول عليه الحول فاذا حال عليه الحول وجب فيه ، و فى صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال الزكوة على المال الصامت الذى يحول عليه الحول و لم يحركه الى غير ذلك من الاخبار .

(الثانى) حد الحول المعتبر فى وجوب الزكوة هو تمام احد عشر شهرا الذى يتحق تمامه بالدخول فى الشهر الثانى عشر ، فعند هلال الشهر الثانى عشر تجب الزكوة و لو لم يكمل الحول و لو لم يتم الشهر الثانى عشر بلا خلاف فيه ، بل عن المعتبر و التذكرة ان هذا مذهب علمائنا اجمع ، و يدل عليه من الاخبار خبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له رجل كان له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكوة .

(الثالث) اختلفوا فى انه هل يستقر الوجوب بدخول الشهر الثانى اويبقى متزلزلا الى ان يكمل الثانى عشر فان بقى المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالاول ، و ان اختلت كلا او بعضا كشف عن عدم كونها واجبة كما لو حاضت المرئة فى اثناء اليوم من شهر رمضان اومات المصلى فى اثناء الصلوة اذا كان شروعه فيها فى اول الوقت فانه يكشف بحيضها فى اثنائه اوموته فى اثنائها عدم وجوب الصوم عليها و عدم وجوب الصلوة عليه ، ظاهر فتاوى الاصحاب بل صريح كثير منها الاول ، و ظاهر الشهيدين و المحقق الثانى و جماعة هو الثانى . و استدل الاولون بخبر زرارة المتقدم نقله فى الامر الثانى عن الباقر عليه السلام ، فان ظاهر قوله عليه السلام اذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكوة هو استقرار الوجوب بدخول

الشهر الثانى عشر لا انه تجب بدخول الشهر الثانى عشر وجوبا متزلزلا مراعى ببقاء شرائط الزكوة الى اكمال الشهر الثانى عشر لانه بعيد عن تلك العبارة كل البعد و لذا لم يدع القائل بالقول الثانى عدم ظهور الخبر المذكور فيما ذكر بل سلم ظهوره و انما ناقش فى سنده، قال فى المسالك ان الخبر السابق ان صح فلا عدول عن ذلك لكن فى طريقه كلام ، فالعمل على الثانى متعين انتهى ، و مراده من الخبر السابق هو خبر زرارة المذكور ، و الكلام الذى اشار بانه فى طريقه هو اشتمال طريقه بابراهيم بن هاشم الذى وقع الخلاف فى عد خبره من الصحاح او الحسان ، و لا يخفى انه على ما ذكرناه مرارا من كون المدار على الحجية بالخبر الموثوق صدوره و لو كان الوثوق به من الخارج يكون ذاك الخبر فى اعلى درجة الوثاقة لاعتماد الاصحاب به قديما و حديثا ، اذ قد عرفت عدم الخلاف فى اصل الحكم اصلا ، و ان الجميع اتفقوا اعتماداً على الخبر المذكور ، و معه فلا يبقى موقع للبحث عن حال ابراهيم بن هاشم و انه هل هو حسن او من الصحاح ، و لا يخفى ان هذا الخبر بمدلوله حاكم على كلما يدل على اعتبار حلول الحول فى وجوب الزكوة ، و مفسر له ، و مبين لمضمونه بان المراد من الحول الذى يعتبر حلولها فى الوجوب هو تمام الشهر الحاد يعشر المحقق بدخول الشهر الثانى عشر ، و لا يتوقف على تمام الشهر الثانى عشر و كما له ، و منه يظهر فساد ما تخيله الكاشانى من انكاره لدلالة الخبر على تنجز الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر بل انما هو يدل على حرمة الفرار من الزكوة بالدخول فيه ، و هو اعم من استقرار الوجوب ، فقال لعل المراد بوجوب الزكوة و حلول الحول برؤية هلال الثانى عشر الوجوب و الحؤل لمريد الفرار بمعنى انه لا يجوز الفرار حين استقرار الزكوة فى المال بذلك ، كيف و الحؤل معناه معروف ، والاخبار باطلاقه مستفيضة ، و لو حملناه على استقرار الزكوة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد الذى فيه ما فيه ، و انما يسقيم بوجه من التكليف انتهى . و استجوده فى الحدائق الا انه قال لو لا اتفاق الاصحاب قديما وحديثا على العمل بمضمونه فى الزكوة مطلقا لا بخصوص هذا الفرد الذى ذكره ، و وجه فساد ما ذكره الكاشانى هو حكومة هذا الخبر بمدلوله

على الاخبار المطلقة المستفيضة الدالة على اعتبار حؤل الحول فى الوجوب لما تحقق فى محله ان الحاكم يقدم على المحكوم و لو كان واحدامن اضعف الظنون و كان المحكوم الفاً و من اقوى الظنون ، و سر تقديمه هو عدم المعارضة بينهما على حسب ما فصل فى الاصول ، و ليس وجه تقديمه على المحكوم تقييد المحكوم به حتى يكون تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد ، ثم لم يعلم مراده من توصيفه الخبر بانه الذى فيه ما فيه اذ لم يعلم فيه شيئى بعد اتفاق الاصحاب قديما و حديثا على العمل بمضمونه كما اعترف به صاحب الحدائق ، نعم فى فقه قوله عليه السلام اذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه الحول كلام و هو ان فى اطلاق حلول الحول بدخول الشهر الثانى عشرمع ان الحول و مايرادفه كالعام و السنة انما يحؤل بتمام الشهر الثانى عشر لا بدخوله لغة وشرعا و عرفا مسامحة ، ويحتمل فيها وجوه **(الاول)** : ان يكون الحول فى قوله عليه السلام فقد حال عليه الحول حقيقة شرعية فى تمام الشهر الحاد يعشر ، و هذا يظهر من عبارة المسالك، حيث يقول (قده) اعلم ان الحول لغة اثنا عشر شهرا، و لكن اجمع اصحابنا على تعلق الوجوب بدخول الثانى عشر ، و قد اطلقوا على الاحد عشر اسم الحول ايضا بناء على ذلك ، و ورد عن الباقر و الصادق (عليهما السلام) اذا دخل الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت الزكوة فصارت الاحد عشرحولا شرعيا، واورد عليه بانه لم يوجد لاستعمال الحوفى هذا المعنى موردا الا فى هذا الخبراولا و انه لا يصح الحقيقة الشرعيه هاهنالتوقفها على كون المعنى المستعمل فيه حقيقة فى لسان المتشرعة كلفظى الصلوة و الصوم حتى يصح البحث عن كونه حقيقة شرعية فما لا حقيقة متشرعة له لا محل له عن الحقيقة الشرعية ، و من المعلوم ان لفظ الحول لا تكون حقيقة فى الاحد عشر شهرا عند المتشرعة قطعا ، و يندفع بان الاستعمال فى هذا الخبر فى المعنى المذكور كاف فى كونه على وجه الحقيقة الشرعية ، و انه لا يحتاج تحقق الحقيقة الشرعية الى كون اللفظ حقيقة فى ذاك المعنى المستعمل فيه فى لسان المتشرعة بل الالتزام بذلك التزام بمالا ملزم له ، الا ان الا نصاف عدم تعين كون الاستعمال فى

الخبر على الوجه الحقيقة الشرعية مع تمامية فقه الخبر باحد الوجهين الاخيرين مع ما فى الحقيقة الشرعية من البعد فى نفسها و ان الاصل عدمها عند الشك فيها .

(**الوجه الثانى**) ان يكون استعمال الحول فى الخبر فى الاحد عشر علىوجه المجاز المرسل بان استعمل لفظ الحول الموضوع فى اثنى عشر شهرا كاملا فى تمام الاحد عشر شهرا بعلاقة الكل و الجزء على نحو المجاز فى الكلمة ، فتكون اللام الداخلة على الحول فى نوله عليه السلام : فاذا دخل الشهرالثانى فقد حال عليه الحول حينئذ للعهد ، و معناه ان الحول الذى اعتبره الشارع فى باب الزكوة قد حال بمضى احد عشر شهرا ، فتدل بالالتزام على ان للحول فى باب الزكوة معنى شرعيا و هو احد عشر شهرا فيرجع الى الوجه الاول ، غاية الامر ان مبنى الوجه الاول هو دعوى كون استعمال الحول فى المعنى الشرعى على وجه الحقيقة الشرعية ، و يكون الاستعمال على الوجه الثانى مجازيا لكن المعنى واحد فى الوجهين و هو المعنى الشرعى ، و هذا الوجه ايضا بعيد فى نفسه و مخالف مع المنساق من الخبر حيث ان الظاهر منه سئوالا وجوابا فى جميع فقراته ليس الااستعمال الحول فى معناه الحقيقى ومناف مع ما فى صدر هذا الخبر من تنظير من ذهب ماله بعد دخول الشهرالثانى عشر فراراً من التكليف بالزكوة بمن افطر فى شهر رمضان اول النهار ثم سافر اخره فى انه لايجديه ذلك فى الفرار عن الكفارة ، بعكس ما لو ذهب ماله قبل ان يدخل الشهر الثانى فانه بمنزلة من سافر ثم افطر فانه بعد التامل فيه يظهر على ان المقصود بقوله فقد حال الحول ليس انقضاء نفس الحول حقيقة حتى يكون على وجه استعمال الحول فى الاحد عشر شهرا اما حقيقة على وجه الحقيقة الشرعية ، او مجاز اعلى نحو المجاز فى الكلمة ، بل المستفاد منه هو التجوز فى انقضاء الحول الحقيقى و هو

(**الوجه الثالث**) و حاصله ان يكون التجوز فى الاسناد لافى الكلمة، فتكون كلمة الحول فى قوله عليه السلام فقد حال عليه الحول مستعملا فى معنا الحقيقى ، و يكون المجاز فى اسناد الحول اليه عند دخول الشهر الثانى عشر بتنزيل التلبس بهمنزلة تمامه

بقرينة المشارفة نظير قولك اذا دخل الساعة الاخيرة من النهار فقد انقضى النهار ، و اذا دخل العشر الاخر من الشهر فقد انقضى الشهر حيث يكون المجاز فى اسناد الانقضاء الى النهار ، و الشهر بتنزيل الباقى منهما فى الساعة الاخيرة من النهار او فى العشر الاخير من الشهر منزلة العدم لقلته لا فى النهار و الشهر نفسهما ، و هذا الوجه هو الاظهر ، و عليه المعول .

و استدل للقول الثانى تارة بالمنع من العمل بخبر زرارة اما لاجل التشكيك فى دلالته كما عرفته من الكاشانى الذى انكر دلالته على تنجيز الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر فضلا عن استقراره ، وقال بانه يدل على حرمة التفويت عند دخوله، اولاجل التشكيك فى سنده كما عرفته من المسالك من التامل فى طريقه ، و اخرى بالمنع عن دلالته على الوجوب المستقر ، و تقريبه ان المنساق من الخبر كما عرفت هو اسناد القضاء الى الحول بمعناه الحقيقى عند دخول الشهر الثانى عشر ، و تنزيل التلبس بالجزء الاول من الشهر الثانى عشر و هو عند استهلال هلاله منزلة تمامه و انقضائه على ما عرفت من انه اظهر الوجوه فى فقه الخبر، لكن تنزيل التلبس بالجزء الاول من الشهر الثانى عشر منزلة تمامه و كماله يمكن ان يكون بالنظر الى جميع الامور التى اعتبر تحققه فى الحول فى تعلق الزكوة بالمال من الشرائط المعتبرة فى تمام الحول، ويمكن ان يكون بالنظر الى خصوص الحكم التكليفى اعنى وجوب الزكاة لا بالنسبة الى الشرائط المعتبرة فى جميع الحول ، فيتنجز الوجوب حينئذ بدخول الشهر الثانى لكن مراعى ببقاء سائر الشرائط الخارجة عن اختيار الفاعل فى بقية الحول ، و يترتب عليه انه لو اختلت الشرائط الغير المقدورة الى انقضاء الشهر الثانى عنه فيكشف باختلالها عدم الوجوب من اول الامر و لو تمت الشرائط انكشف عن تمامية الوجوب من اوله ، وهذا بخلاف الشرائط المقدورة ، فان الاخلال بها غير مناف مع استقرار الوجوب فلو وهب اوباع بعد دخول الشهر الثانى عشر لم تسقط الزكوة ، و لا يخفى ان التنزيل المذكور بكل واحد من هذين النظرين و ان كان ممكنا الا ان المتبادر منه هو التنزيل بالنظر

الاخير اعنى باعتبار شرطية انقضاء الحول فى تنجيز التكليف بالزكوة و صيرورتها حقا للفقير لا فى جميع الاثار ، فلاينا فيه اعتبار بقاء المال جامعا لشرائط النصاب الى تمام الحول فى اصل تحقق التكليف بحيث لو اختل شيئى منها قبل انقضاء عددا يامها لا بالاختيار المكلف كشف عن عدم تحققه فى الواقع ، نظير شرطية بقاء المرئة طاهرة عن الحيض الى الغروب لوجوب الصوم من اول النهار ، هذا ولو منع عن تبادر التنزيل المذكور فى النظر الاخير فلا اقل من عدم تبادره فى النظر الاول، فيكون المتعين منه حينئذ هو النظر الاخير ، و يرجع فى اعتبار سائر الشرائط الى اخر الشهر الثانى عشر الى ادلة اعتبار ها لعدم حاكم عليها بعدم ظهور التنزيل المذكور فى النظر الاول ، لايقال امكان تنجز الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر مع كونه مراعى ببقاء الشرائط الغير المقدورة الى تمامه مبنى على صحة الشرط المتأخر و هو غير معقول جسما فصلناه فى الاصول ، لانه يقال لا ابتناء لا مكانه على امكان الشرط المتاخر بل يصح تنجز الوجوب مشروطا ببقاء الشرط الى اخر الحول بلا التزام بالشرط المتاخر كما فى صوم المرئة المشروط وجوبه على بقائها طاهرة عن الحيض الى اخر النهار بحيث لوحاضت فى اخر النهار بلحظة منه لم يكن الصوم واجبا عليها من اول النهار ، و كذلك بالنسبة الى الخلو من السفر الموجب للافطار بالنسبة الى المكلفين من الرجل و المرئة ، و هكذا بالنسبة الى الصلوة فى اول الوقت ، و قد استدلوا بصحة هذا التكليف و نظائرة على امكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر ، و قد فصلنا صحة تنجز التكليف فى امثال هذه الموارد من دون ابتناء على تصوير الواجب المعلق و لا الشرط المتاخر فى مواضع من تحرير اتنا فى الاصول، واجماله اما بالنسبة الى الواجب المعلق فلمكان كون التكليف المنجز كزمانه و فعليته كلها تدريجيا ، فطهارة المرئة عن الحيض فى كل آن من انات النهار شرط لفعلية التكليف بالصوم فى هذا الان، فكما ان الشرط يتحقق تدريجا فعلية التكليف ايضا تتحقق تدريجا ، و ليس فى اول النهار وجوب صوم جميع آناته الى اخر النهار فعليا حتى يكون وجوب صوم الانات التالية الى اخر النهار فى الان الاول منه فعليا لكى يكون الوجوب حاليا و الواجب استقباليا حتى يلزم الواجب المعلق ، بل فعلية وجوب

کل آن انما هو عند تحقق ذاك الان مع کون المکلف واجداً لشرائط التکلیف، فتکون فعلیته تدریجیا ممتدا من اول النهار الی اخره کما ان امتثال المکلف ایضا تدریجی ، و شرح ذلك موکول الی الاصول ، و اما بالنسبة الی الشرط المتاخر الذی هو مورد البحث فی المقام فحیث ثبت بضرورة العقل استحالة دخل الامر المتاخر فی وجود الامر المتقدم لا من جهة استلزامه لتقدم المعلول علی العلة ، بل من جهة استلزامه الخلف لمکان کون جعل الاحکام علی نهج القضایاء الحقیقة ، و ان کلما له الدخل فی الحکم لابد من ان یفرض عند الحاکم و یجعل الحکم علی تقدیر وجوده علی ما هو حقیقة الواجب المشروط ، فمعنی دخل الطهارة فی الصوم هو جعل وجوبه علی فرض وجودها و جعله کذلك یستلزم فعلیته عند وجوده ، ففعلیته قبل وجود شرطه‌ای ما فرض وجودها و جعل الوجوب علی تقدیروجوده خلف یجب فی کل مورد یترائی‌کون الشرط متاخرا ارجاعه الی المعقول منه ، و الامر المعقول منه اما التعقب او الکشف الحکمی بحسب اختلاف الموارد ، ففی مورد الفضولی یکون المعقول من دخل الاجازة المتاخرة هو الکشف الحکمی ، و فی مثل الصوم یکون الشرط هو تعقب صوم الان الاول بالطهارة عن حدث الحیض فی بقیة الانات ، فنفس الطهارة فی الانات المتأخرة لا تکون شرطا حتی یلزم تاخره عن المشروط بل انما هی محققة للشرط اعنی تعقب الآن المتقدم بطهارة الانات المتاخرة و هو مقارن مع المشروط اعنی وجوب صوم الان المتقدم ، و کذا فی المقام نفس بقاء شرائط الزکوة الی اخر الشهر الثانی عشر لا یکون شرطا حتی یلزم الشرط المتاخر بل تعقب الجزء الاول من الشهر الثانی عشر بوجود الشرائط الی اخره هو الشرط و هو من قبیل الشرط المقارن للمشروط، هذا غایة ما یمکن ان یقال فی تقریب هذا الاستدلال ، ولکن لایخفی ما فیه اما ما ذکره الکاشانی (قده) من منع دلالة الخبر علی تنجز الوجوب عند دخول الشهر الثانی عشر فضلا عن استقراره فبما عرفت ما فیه من انه خلاف الظاهر من قوله علیه السلام : اذا دخل الشهر الثانی عشرفقد حال علیه الحول و وجبت علیه فیه الزکوة اذ حمل قوله علیه السلام و وجبت علیه فیه الزکوة علی ارادة انه لا تسقط عنه الزکوة بالتفویت و الا فلا وجوب حقیقة بعید فی الغایة، کما ان

جملة من الفقرات المذكوة فى الخبر قبل هذه الفقرة و بعدها ظاهرة بل صريحة فى ارادة الوجوب الحقيقى ، و صيرورة الزكوة بدخول الشهر الثانى عشر ملكا للمستحق كما لا يخفى على من راجعه .

و اما ما افاده فى المسالك من التامل فى سند الخبر فقد عرفت ما فيه ، و ان هذا الخبر فى اعلى درجة الوثاقة بعد اعتماد الاصحاب اليه قديما و حديثا ، و اما ما ذكر من كون المتيقن من التنزيل هو بلحاظ الوجوب لاجميع الاثارحتى سائر الشرائط المعتبرة فى النصاب ففيه ان الانصاف ظهور الخبر فى ارادة العموم لكون التنزيل بلحاظه اقرب الى معناه الحقيقى ، و انه اوفق بظاهر قوله عليه السلام : و وجبت الزكوة، فان ظاهره وجوب المستقر ، بل فى الجواهر لا ينبغى انكار ظهور الحسن فى ان جميع ما يعتبر فى وجوب الزكوة حده الدخول فى الثانى عشر لا انه بالنسبة الى تعلق الوجوب خاصة و ان بقى شرطية الشرائط مستمرا الى تمام الاثنى عشر بل هوعند التامل تفكيك فى النصوص لايرتكبه فقيه كما هو واضح انتهى ، و المتحصل من هذا الامر بطوله هو ان الاقوى استقرار الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر مع سائر الشرائط و ان لم تبق الشرائط الى اخره بل اختلت فى اثنائه .

(الامر الرابع) هل الشهر الثانى عشر يعد من العام الاول او من الثانى او يتفرع على القول باستقرار الوجوب بدخوله او تزلزله ، فيعد من الثانى على الاول ، و من الاول على الثانى وجوه ، اقواها هو الاول حتى على المختار من استقرار الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر ، و ذلك لعموم ما دل على الزكوة فى كل سنة مرة الظاهر فى السنة الكاملة ، و ما ورد من اخبار منادى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ففى صحيح ابن سنان قال الصادق عليه السلام لما نزلت اية الزكوة فى شهر رمضان فامر رسول الله صلى الله عليه وآله منادیه فنادى فى الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة ففرض عليهم من الذهب و الفضة و فرض عليهم الصدقة من الابل والغنم و من الحنطة والشعير والزبيب و

نادى فيهم بذلك فى شهر رمضان و عفى عما سوى ذلك ، قال ثم لم يتعرض لشيئى من اموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وافطروا فامرمناديه فنادى فى المسلمين ايها المسلمون زكوا اموالكم تقبل صلوتكم ثم وجه عمال الصدقة و عمال الطسوق، فانه يدل على عد الشهر الثانى عشر من العام الاول يا بين دلالة بل جعله فى الحدائق دليلا على كون انقضائه شرطا للوجوب ايضا انتصاراًللكاشانى ، و لكنه لا يخلو عن المنع ضرورة عدم ظهوره فى كون تاخير الطلب عن الحول الحقيقى لمكان اشتراط انقضائه فى الوجوب، لامكان ان يكون ترك الطلب وتأخيرالامر بالدفع وعن توجيه العمال عن الحول كتاخيرها عن شهر رمضان لحكمة راها ﷺ فلايكون مؤيداً لما ذهب اليه الكاشانى فضلا عن ان يكون دليلاله، هذا وفى رواية خالد الكرخى قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الزكوة فقال انظر شهرامن السنة فانو ان تؤدى زكوتك فيه فاذا دخل الشهر فانظر ما نض يعنى حصل فى يدك من مالك فزكه فاذا حال الحول من الشهرالذى زكيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك اكثر منه ، و ظهورها فى كون ابتداء الحول بعد ذلك الشهر غير قابل للانكار كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر عدم ابتناء القول بدخول الشهر الثانى عشر فى العام المتقدم على القول بكون الوجوب متزلزلاً بدخوله بل هو كذلك حتى على المختار من القول بالوجوب المستقر ، و ذلك للاخبار المذكورة كما لا يخفى .

مسألة ٩ لو اختل بعض الشروط فى اثناء الحول قبل الدخول فى الثانى عشر بطل الحول كما لو نقصت عن النصاب او لم يتمكن من التصرف فيها اوعا وضها بغيرها وان كان زكويا من جنسها فلو كان عنده نصاب من الغنم مثلا ومضى ستة اشهر فعا وضها بمثلها ومضى عليه ستة اشهر اخرى لم تجب عليه الزكوة بل الظاهر بطلان الحول بالمعاوضة وان كانت بقصد الفرار من الزكاة .

هاهنا امور ينبغى البحث عنها (**الاول**) لا اشكال ولا خلاف فى انه لو اختل احد شروط وجوب الزكوة فى اثناء الحول قبل دخول الشهر الثانى عشر بطل الحول ، كما اذا نقصت عن النصاب ، اولم يتمكن من التصرف فيها او نحو ذلك ، و ذلك واضح بعد اعتبار الشرائط فى وجوبها طول الحول ضرورة ان اللازم من اعتبارها انما هو سقوطها عند انتفائها و هذا ظاهر .

(**الثانى**) المشهور على انه لو عاوض الزكوى بغير جنسها كما لو عاوض اربعين من الغنم السائمة بثلاثين من البقر مثلا ، اوعاوضها بجنسها و لو لم تكن مثلها كما لو عاوض الغنم السائمة بغنم سائمة و لو كان المعوض ضانا و المعوض عنه معزا و بالعكس ، او عاوضها بمثلها كالضأن بالضأن و المعز بالمعز اوعاوضها باخص منها كالذكورة بالانوثة فلا زكوة ، خلافا للشيخ فى مبسوطه فاوجب الزكوة با بدال النصاب الجامع للشرائط بالجامع لها اذا كان لجنسه كما اذا ملك اربعين سائمة ستة اشهر ثم عاوضها باربعين سائمة و بقيت فى ملكه ستة اشهر ، و استدل له بصدق انه ملك اربعين سائمة طول الحول ، و بالمرسل المحكى عن شرح الارشاد للفخر ، و لا يخفى اند قول شاذ متروك بل عن السرائر ان اجماعنا على خلافه ، و ما استدل له غير صالح للاعتماد عليه ، اما صدق انه ملك اربعين سائمة ففيه ان شيئا من العوض و المعوض لم يحل عليه الحول عنده و هو واضح ، و المرسل المحكى عن شرح الارشاد لا يكون حجة لا سيما مع قيام العمل على خلافه مع احتمال ان يريد به عمومات ادلة الزكوة مثل قوله عليه السلام فى كل اربعين شاة شاة و نحوه لا خصوص رواية وصلت اليه فى معاوضة الجنس الزكوى بجنسه لا ستبعاد وصول نص خاص اليه يكون مختفيا عن غيره .

(**الامر الثالث**) لو عاوض الجنس الزكوى بغيره سواء كان بجنسه اولا بقصد الفرار من الزكوة فالمحكى عن انتصار السيد ان عليه الزكوة ، مدعيا عليه الاجماع ، و المشهور كما فى الجواهر انقطاع الحول به لعموم ما دل على نفى الزكوة فيما لم يحل

الحول عليه الشامل باطلاقه لصورتى الفرار و عدمه ، و خصوص ما ورد من جواز الفرار فى عدة اخبار ، و فى مقابها اخبار اخر فيها القوى و الموثق دالة على وجوبها اذا كان التبديل بقصد الفرار من الزكوة حملت على الندب جمعا بينها و بين الطائفة الاولى او على التقية .

مسألة ١٠ اذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيئى فان كان لا بتفريط من المالك لم يضمن، وان كان بتفريط منه ولو بالتاخير مع التمكن من الاداء ضمن بالنسبة ، نعم لو كان ازيد من النصاب و تلف منه شيئى مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص من الزكوة شيئى و كان التلف عليه بتمامه مطلقا على اشكال .

هاهنا امور (**الاول**) لا اشكال و لا خلاف فى انه اذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيئى بلا تفريط من المالك و لو كان التفريط بتاخير الاداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعى لم يضمن التالف بل يسقط من الفريضة بنسبته . و لو تلف النصاب كله سقط الكل لما تقدم مرارا ، وسياتى تفصيلا من تعلق الزكوة بالعين باحد انحاء التعلق فهى بعد الحول بمنزلة الامانة عنده فيجرى عليها حكمها من عدم الضمان اذا تلف من غير تفريط ، و يدل عليه المرسل المروى عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون له ابل او بقر او غنم او متاع فيحول عليه الحول فتموت الابل والبقر و الغنم و يحترق المتاع قال ليس عليه شيئى .

(**الثانى**) لا اشكال و لا خلاف فى انه اذا كان التلف بتفريط منه فى الحفظ يجب الزكوة قضاء لحكم الامانة من الضمان اذا كان التلف بتفريط من الامين كما هو واضح .

(الثالث) اذا تلف بعد الحول مع تأخير المالك فى الاداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعى ، فالاقوى فيه الضمان ايضا قضاء لحكم الامانة ، و لا ينا فيه المرسل المتقدم لان الظاهر من الفاء فى قوله فتموت الابل التى هى للترتيب بلامهلة وقوع هلاك الانعام او احتراق المتاع بلا مهلة معتدة بعد حلول الحول فلا تاخير معه للاداء ، فيكون المرسل فى غير مورد التاخير للاداء كما لا يخفى .

(الرابع) لو كان له ازيد من النصاب فتلف منه شيئى مع بقاء النصاب على حاله فعلى احتمال ان تكون العين متعلقة للزكوة لا على وجه الاستحقاق لا ينبغى الاشكال فى انه لا ينقص من الزكوة شيئى و كان التلف بتمامه على المالك، و كذا على وجه الاستحقاق اذا كان على وجه الكلى فى المعين ، او على نحو الشركة و الاشاعة ، لكن مع كون الشركة فى النصاب فقط دون العفو ، و اما على القول بالشركة وان ملك المستحق منتشر فى تمام المال من النصاب والعفو جميعا، و ان معنى العفو انه لايوجب به شيئى زائد عما وجب بالنصاب لا انه لا يتعلق به شيئى اصلا ، فالظاهر سقوط الزكوة حينئذ بنسبة التالف ، و لعل وجه الاشكال الذى استشكل فى المتن هو ذلك ، لكن مختار المنف (قده) هو كون التعلق بالعين على وجه الاستحقاق على نحو الكلى فى المعين ، و عليه فينبغى ان لا يستشكل فى عدم السقوط كما ان الاقوى عندنا كون التعلق لا على وجه الاستحقاق فلا اشكال عندنا ايضا فى عدم السقوط اصلا.

مسألة ١١ اذا ارتد الرجل المسلم فاما ان يكون عن ملة او عن فطرة ، و على التقديرين اما ان يكون فى اثناء الحول او بعده ، فان كان بعده وجبت الزكوة سواء كان عن فطرة او ملة ، و لكن المتولى لا خراجها الامام عليه السلام او نايبه ، و ان كان فى اثنائه و كان عن فطرة انقطع الحول و لم تجب الزكوة و استانف الورثة الحول لان تركته تنتقل الى ورثته ، و ان

كان عن ملة لم ينقطع و وجبت بعد حول الحول لكن المتولى الامام عليه السلام او نايبه ان لم يتب ، و ان تاب قبل الاخراج اخرجها بنفسه و اما لو اخرجها بنفسه قبل التوبة لم تجز عنه الا اذا كانت العين باقية فى يد الفقير فجدد النية او كان الفقير القابض عالما بالحال فانه يجوز له الاحتساب عليه لانه مشغول الذمة بها اذا قبضها مع العلم بالحال و اتلفها او تلفت فى يده ، و اما المرئة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقا .

هاهنا امور (**الاول**) اذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة فى اثناء الحول لم تجب الزكوة لانقطاع الملك بارتداده ، و انتقال المال عنه الى وارثه المسلم و لو كان هو الامام عليه السلام ، و يستأنف ورثته الحول لا نتقال المال اليهم لان الردة كالموت فى ذلك حسبما بين فى محله ، و هذا ظاهر .

(**الثانى**) اذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة ايضا لكن بعد الحول وجبت الزكوة لوجود مقتضيه وهو حلول الحول مع الشرائط وارتفاع المانع اذ لامانع عن اخراجها اصلا الا ارتداد المخاطب به و هو وان يك مانعا من جهة كون اخراجها قريبا لا يصح من الكافر باقسامه الذى منه المرتد الاانه ايضا ليس بمانع اما بسقوط النية حينئذ اولتولى اخراجها الامام او نايبه حسبما تقدم فى المسألة السادسة عشر من هذا الكتاب ، و فصلنا الكلام فيه، و قلنا ان الاقوى سقوط النية حينئذ كما هو مختار صاحب الجواهر الا ان الاحوط ان يتوليها الحاكم، لكن صاحب الجواهر (قده) فى المقام حكم بتولى اخراجها الامام القائم مقامه ، و لم يعلم فرق بين المرتد و بين مطلق الكافر فى ذلك ، هذا فى الرجل المرتد عن فطرة بعد الحول ، و هكذا الكلام فى المرتد عن ملة بعد

---

٢ مقتضيه

الحول سواء كان رجلا او امرئة اذ المرئة المرتدة فى حكم المرتد الملى و لو كانت عن فطرة .

(الثالث) اذا ارتد عن ملة فى اثناء الحول سواء كان رجلا او امرئة لم ينقطع الحول لعدم انتقال ماله بارتداده الى وارثه بل هو باق على ملكه و وجبت الزكوة عليه عند تمام الحول اذا بقى المال الى تمامه مع الشرائط لانه مكلف بالفروع حسبما فصل سابقا ، و ان كان بعد ارتداده ممنوعا من التصرف فى ماله لكنه لا يمنع عن وجوب الزكوة عليه لكون منعه من التصرف بتقصير منه و انه متمكن من ازالته بالتوبة و الرجوع الى الاسلام ، فان تاب بعد الحول و قبل الاخراج يخرجها بنفسه ، و ان لم يتب يتولى اخراجها الامام اونايبه كما فى المرتد الفطرى ، هذا و لكن المحكى عن المبسوط انه ان كان قد اسلم عن كفر ثم ارتد و لحق بدار الحرب و لا يقدر عليه زال ملكه و انتقل المال الى ورثته ان كان له ورثة ، و الا فالى بيت المال ، و ان كان حال عليه الحول اخذ منه الزكوة ، و ان لم يحل لم يجب عليه شيئى انتهى .

و فى الجواهر انه مع مخالفته للاصل لم نجدله شاهداً يعتد به ، بل الشواهد على خلافه انتهى ، و كيف ما كان لو عاد الى الاسلام كان الماخوذ منه مجزيا لتوليه الامام او نايبه بخلاف ما اذا اخرجها بنفسه فانه لا يجزى الا اذا كانت العين باقية عند القابض او كان القابض عالما بالحال و لو لم تكن العين باقية عنده فيجدد النية بعد اسلامه فى هاتين الصورتين و اجزات ، و مما ذكرناه ظهر حال المرئة و انها لا تنقطع الحول بردتها مطلقا لعدم انقطاع ملكها بردتها و ان فطريها كالملى فى ذلك كما هو معلوم فى محله .

مسألة ۱۲ : لو كان مالكا للنصاب لا ازيد كاربعين شاة مثلا فحال عليه احوال فان اخرج زكاته كل سنة من غيره تكررت لعدم نقصانه حينئذ عن

النصاب و لو اخرجها منه او لم يخرج اصلا لم تجب الزكاة سنة واحدة لنقصانه حينئذ عنه .

اما عدم نقصان النصاب اذا كان اخرج زكاته فى كل سنة من غير النصاب كنقصانه اذا اخرجها من النصاب فواضح لا يحتاج الى البيان، و اما نقصانه اذا لم يخرجها اصلا فهو مبنى على تعلقها بالعين لا ان تكون فى الذمة السازجة اذ عليها لا تعلق لها بالعين اصلا ، فيكون فى كل سنة مالكا للنصاب ملكا تاما فيجب الزكوة عليه فى كل سنة ، و هذا بخلاف ما اذا كانت متعلقة بالعين باى نحو من انحاء التعلقات اذ لا يبقى معه النصاب فيما عدى السنة الا ولى باقيا على الملك التام، اما التعلق على نحو الاستحقاق سواء كان على نحو الا شاعة او الكلى فى المعين فواضح لعدم بقاء ملك النصاب بعد صيرورة مقدار الفريضة منه ملكا للمستحق باحد نحوين ، و اما اذا لم يكن على وجه الاستحقاق بل كان من قبيل حق الرهانة او الجناية او حق الفقراء فى منذور التصدق فلعدم بقائه على الطلق و ان لم يخرج عن الملك ، و كيف كان لا يبقى النصاب مع تعلق الزكوة بالعين على شرط وجوب الزكوة اما لخروجه عن الملك ، او لخروجه عن الطلق .

و لو كان عنده ازيد من النصاب كان كان عنده خمسون شاة و حال عليه احوال لم يؤد زكوتها وجب عليه الزكوة بمقدار ما مضى من السنين الى ان ينقص عن النصاب فلو مضى عشر سنة فى المثال المفروض وجب عشرة ولو مضى احد عشر سنة وجب احد عشر شاة و بعده لايجب عليه شيئى لنقصانه عن الاربعين .

و هذا ايضا ظاهر اذ فى كل سنة من هذه السنين يصدق عليه انه مالك لاربعين

شاة ملكا تاما مستقرا سواء كانت الفريضة فى النصاب فقط ، و كان العفو بمعنى عدم تعلق شيئى به او كانت فى النصاب و العفو جميعا ، و كان العفو بمعنى عدم وجوب شيئى به زائداً عما وجب بالنصاب و ان كان هوو النصاب محل وجوب ما وجب بالنصاب اذعلى التقديرين بعد خروج الفريضة عن النصاب او عما يملكه من النصاب و العفو يكون مالكا للنصاب ملكا مستقرا تا ما الى سنة الحاد يعشر، نعم بعد السنة الحاد يعشر لا يبقى تلك النصاب تا ما مستقرا كما تقدم لنقصانه عن الاربعين بناء على الا شاعة او الكلى فى المعين، او عدم تمامية الملك بناء على ان يكون المتعلق على غير وجه الاستحقاق.

و لو كان عنده‌ست و عشرون من الا بل و مضى عليه سنتان وجب عليه بنت مخاض للسنة الاولى و خمس شياه للثانية وان مضى ثلاث سنوات وجب للثالثة ايضا اربع شياة و كذا الى ان بنقص من خمسة فلا تجب .

اما وجوب بنت‌المخاض للسنة الاولى لانها فريضة هذاالنصاب اعنى‌ست عشرون، و اما وجوب خمس شياة للسنة الثانية فلنقصان النصاب السادس بقدر فريضة التى هى بنت المخاض ، و اما وجوب اربع شياة للسنة الثالثة فلنقصان النصاب الخامس بقدر فريضة التى خمس شياة هذا ، و ذكر فى المدارك تبعا لجده فى المسالك بان ذلك مقيد بما اذا كان النصاب بنات مخاض ، او مشتملا عليها او قيمة الجميع بنات مخاض ، اما لوانتفت الفروض الثلاثة اى لم يكن النصاب بنات مخاض، ولا مشتملا عليها، و لم تكن قيمة الجميع بنات مخاض فلا يخلو فاما تكون قيمة كل واحدة من احاد النصاب ازيد من قيمة بنت مخاض ، او تكون قيمته انقص منها ، فان كانت زائدة عن قيمة بنت المخاض امكن ان يفرض خروج قيمة بنت المخاض فى الحول الاول عن جزء واحد من النصاب فيبقى من النصاب الذى هوست و عشرين خمس و عشرون وجزء من واحدة

الذى يساوى قيمته حسب الفرض مع قيمة خمس شياة فاذا خرج فى الحول الثانى قيمة خمس شياة من النصاب التى كانت تساوى مع الجزء الباقى عن الواحدة بعد اخراج قيمة بنت مخاض منها يبقى فى الحول الثالث خمس و عشرون كاملا فيجب فيه ايضا خمس شياة، فاطلاق القول بوجوب اربع شياة فى الحول الثالث مقيد بغير هذه الصورة، و ان كانت القيمة اى قيمة احاد ما فى النصاب ناقصة عن قيمة بنت المخاض فاذا اخرج قيمة بنت المخاض عن النصاب اعنى ست و عشرين فى الحول الاول ينقص فى الحول الثانى عن خمس و عشرين بقدر زيادة قيمة بنت المخاض عن قيمة احاد ما فى النصاب فلا يتم له فى الحول الثانى خمس و عشرون كاملا فيجب فيه اقل من خمس شياة ، فيقيد اطلاق القول بوجوب خمس شياة فى الحول الثانى بغير هذه الصورة انتهى مع زيادة شرح فى مراده (قده) ، ويرد عليه اما اولا فبان فى صورة اشتمال النصاب على بنت مخاض او تساوى قيمة الجميع مع قيمة بنت مخاض يمكن ان يفرض صورة يبقى فى الحول الثالث خمس و عشرون كاملا لكى يجب فيه خمس شياة ، و ذلك لمكان كون الواجب من الفريضة هو الوسط من بنت مخاض لا الفرد الا على و لا الادنى منها ، فاذا كانت احاد النصاب كلها بنت مخاض مثلا و كانت قيمة كل واحدة منها اعلى يكون الواجب اخراج ما يساوى القيمة الوسطى منها ، و حينئذ يمكن ان يبقى من جزء من النصاب شيأ يساوى قيمته مع قيمة خمس شياة ، و بعد وجوب اخراج خمس شياة للسنة الثانية يبقى خمس و عشرون فى السنة الثالثة كاملا من غير نقصان ، فحصر التقييد بصورة عدم اشتمال النصاب على بنت مخاض و عدم مطابقة قيمة احاد ما فى النصاب مع قيمة بنت مخاض لا وجه له ، اما ثانيا فبان ما فرض فى صورة نقصان قيمة ما فى احاد النصاب عن قيمة بنت مخاض حتى يكون الواجب فى هذه الصورة ازيد من واحدة من احاد النصاب بان كان احاد ما فى النصاب كلها ذكورا مثلا و كان قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة الوسطى من بنت مخاض فرض نادر يمكن دعوى القطع بخروجه عن اطلاق ادلة الزكوة ، لان المنساق منها بعد التدبر التام هو ان الشارع اوجب على من

ملك ستاو عشرين من الا بل مثلا واحدة منها ، ولم يوجب ازيد منها ، و اذا كانت قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة بنت مخاض وكان الواجب مع ذلك ما يساوى قيمة بنت مخاض يلزم وجوب ازيد من واحدة من احاد النصاب و بما يبلغ الى اثنتين او اكثر ، و هذا شيئى يمكن دعوى القطع بعد مه بملاحظة القطع بان جعل الفريضة فى ست و عشرين هو بنت مخاض انما هو بلحاظ كونها ادنى الاسنان و اقلها قيمة و هوينا فى مع ايجاب الازيد من واحدة من احاد النصاب كما فى الفرض المذكور كما لا يخفى .

مسألة ۱۳ اذا حصل لما لك النصاب فى الانعام ملك جديد اما بالنتاج، و اما بالشراء او الارث او نحوها ، فان كان بعد تمام الحول السابق قبل الدخول فى اللاحق فلا اشكال فى ابتداء الحول للمجموع ان كمل بها النصاب اللا حق ، و اما كان فى اثناء الحول فاما ان يكون ما حصل بالملك الجديد بمقدار العفو و لم يكن نصابا مستقلا و لا مكملا لنصاب اخر ، و اما يكون نصابا مستقلا ، و اما يكون مكملا للنصاب اما فى القسم الاول فلا شيئى عليه كما لو كان له هذا المقدار ابتداء و ذلك كما لو كان عنده من الابل خمسة فحل له فى اثناء الحول اربعة اخرى ، او كان عنده اربعون شاة ثم حصل له اربعون فى اثناء الحول ، و اما فى القسم الثانى فلا يضم الجديد الى السابق بل يعتبر لكل منهما حول بانفراده كما لو كان عنده خمس من الابل ثم بعد ستة اشهر ملك خمسة اخرى فبعد تمام السنة الا ولى يخرج شاة و بعد تمام السنة للخمسة الجديدة ايضا يخرج شاة و هكذا ، و اما القسم الثالث فيستانف حولا واحدا بعد انتهاء الحول الاول و ليس على الملك الجديد فى بقية الحول الاول شيئى و ذلك كما اذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك فى

اثناء حولها احد عشر او كان عنده ثمانون من الغنم فملك فى اثناء حولها اثنين و اربعين و يلحق بهذا القسم على الاقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق كما لو كان عنده من الابل عشرون فملك فى الاثناء ستة اخرى او كان عنده خمسة ثم ملك احد وعشرين و يحتمل الحاقه بالقسم الثانى .

هذه المسألة مشتملة على صور ينبغى ان يبحث عنها ، وليعلم ان المذكور فى اكثر المتون ذكر هذه المسألة فى عنوان السخال و فى الشرايع ولا تعد السخال مع الامهات بل لكل منهما حول بانفراده ، و لما لم يكن بين تجدد ملك الانعام بالنتاج او بالشراء و نحوه فرقا ضرورة عدم الفرق فى ذلك بين تجدد الملك بالولادة و غيرها عنون المصنف (قده) بما فى المتن من انه اذا حصل الملك الجديد بالنتاج او بالشراء او الارث و نحوها .

(الصورة الاولى) ان يكون حصول الملك الجديد بعد تمام الحول السابق وقبل الدخول فى الحول اللاحق كما اذا كان فى اول اليوم من السنة الثانية، و لااشكال فى هذه الصورة ، وانه يجب ابتداء الحول للمجموع من حين حصول الملك الجديد ان كمل بما تملكه جديد النصاب اللاحق .

(الثانية) ان يكون حصول الملك الجديد فى اثناء الحول و كان الملك الجديد بمقدار العفو كما لو كان عنده خمسة من الابل فحصل له فى اثناء الحول اربعة اخرى و لا شيئى عليه بسبب هذه الزيادة لانها عفو لا شيئى عليها كما لو كانت له هذه الزيادة ابتداء اذ لا فرق فى العفو بين ان يحصل ابتداء او بالتدريج كما لا يخفى ، و هذا فيما عدى اربعين من الغنم التى ولدت اربعون ظاهر ، و اما فيها فعن المعتبر

احتمال وجوب شاة فى الاربعين الجديدة عند تمام حولها مستدلا بقوله عليه السلام فى اربعين شاة شاة ، و قال فى المدارك هو ضعيف جدا لان المراد به النصاب المبتدأ اذ لو ملك ثمانين دفعة لم يجب عليه شاتان اجماعا انتهى ، و هو جيد ، و يدل عليه قوله عليه السلام فى صحيحة محمد بن قيس ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيئى فاذا كانت اربعين ففيها شاة الى عشرين و مأة فانه صريح فى ان من ملك اربعين شاة الى عشرين و مأة لا تزيد فريضته عن شاة ، و ربما يستدل بان الاربعين نصاب كامل مع الانفراد فكذا مع الانضمام ، و الجواب انه مع الانضمام ليس بنصاب بل عفو فلا يقاس بحال الانفراد .

(**الثالثة**) ان يكون حصول الملك الجديد فى اثناء الحول وكان نصابا مستقلا كما لو كان عنده خمس من الابل فحصل له فى اثناء الحول خمسة اخرى بالنتاج او غيره ، او مكملا لنصاب مستقل كما اذا كان عنده سبع من الابل فولدت ثلاثة حيث ان الثلاثة بضميمة الاثنين من السبع نصاب مستقل و لا اشكال فى هذه الصورة ايضا و ان مبدء حول ملك الجديد من حين حصوله فيجب عند انقضاء حول الاول فريضة ، و عند انتهاء حول ملك الجديد ايضا فريضة و لا ينافيه فى خصوص النتاج ما ورد فى خبر محمد بن قيس فى الغنم يعد صغيرها و كبيرها ، و ذلك لان هذا فيما اذا كان الجميع جامعا للشرائط المعتبرة فيها التى منها حلول الحول عليه كما لا يخفى .

(**الرابعة**) ان يكون حصول الملك الجديد فى اثناء الحول و كان الملك الجديد مكملا للنصاب اللاحق بانضمامه الى ما كان مالكا من الاول كما اذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك فى اثناء حولها احد عشر .

(**و انما فرضنا الملك الجديد احد عشر مثلا**) ففى سقوط اعتبار الاول و صيرورة الجميع نصابا واحدا او وجوب زكوة كل منهما عند انتهاء حوله فيخرج عند

انتهاء حول الاول فى المثال المذكور تبيع ، و عند مضى حول ملك الجديد مسنة ، او يجب فريضة الاول عند تمام حوله و اذا انتهى حول ملك الجديد يلاحظ ما يخصه من فريضة نصاب المجموع فاذا جاء حول الثانى للملك الاول اخرج ما نقص من تلك الفريضة و هكذا فيخرج فى المثال المذكور فى الحول الاول للملك الاول وهو ثلاثون من البقر تبيع و لما ملكه بالملك الجديد و هو العشر من البقر عند انتهاء حوله ربع مسنة اذ هو بانضمامه الى الملك الاول يصير النصاب الثانى وهو اربعين والملك الجديد اعنى العشر ربع من الاربعين فيجب فيه ربع فريضة النصاب الثانى و هى المسنة فيجب عند انتهاء حوله ربعها ثم اذا جاء الحول الاخر للملك الاول يخرج ثلاثة ارباع مسنة و يبقى هكذا دائما ، او عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهى حول الملك الاول ثم يستأنف حول واحد للجميع وليس على الملك الجديد فى بقية الحول الاول شيئى كما عليه المصنف (قده) فى المتن وجوه و احتمالات ، قال فى المدارك و الجواهر اوجهها الاخير ، و نسبه فى الاخير الى جملة من المحققين كالفخر و الشهيدين و الكركى و الوحيد البهبهانى و كاشف الغطاء و صاحب الرياض و صاحب الحدايق .

(قدس الله اسرارهم) . واستدل له كما فى المدارك والحدائق ايضا بوجوب زكوة الملك الاول عند تمام حوله ، و معه فلا تجب زكوة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الاول و اذا انتهى حوله يستانف حول واحد للجميع فهنا دعا و ثلاثة ـ الاولى ـ وجوب زكوة الملك الاول عند تمام حوله ، و يدل عليه وجود المقتضى له و انتفاء المانع عنه ، اما وجود المقتضى فلانه نصاب واجد لجميع شرائط وجوب الزكوة فيدخل تحت الادلة الدالة على وجوبها ، وما انتفاع المانع فلانه لا يتصور مانع عن الوجوب الا تملك ما ملكه بالملك الجديد فى اثناء الحول و هولا يصلح للما نعية ، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الاول وهو سقوط اعتبار الملك الاول من حين حصول الملك الجديد

و صيرورة الجميع نصابا واحدا . ـ الدعوى الثانية ـ عدم وجوب زكوة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الاول و ذلك لان الملك الجديد فى نفسه ليس بقدر النصاب بل هو بضميمة الملك الاول يبلغ النصاب اللاحق، و مع وجوب اخراج زكوة الملك الاول منفردا كما ثبت فى الدعوى الاولى لا ينضم الملك الاول الى الملك الجديد فى ذلك الحول للاصل و قوله عليه السلام لا ثنيا فى الصدقة و قوله عليه السلام لا يزكى المال من جهتين فى عام واحد ، و ظهور ادلة النصاب المتاخر فى غير المفروض ، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الثانى و الثالث ايضا لا ستلزام الوجه الثانى تكرر الزكوة المال فى عام واحد من وجهين و كون الوجه الثالث اعنى توزيع الفريضة فرارا من تثنية الصدقة مخالفا لظهور ادلة النصاب المتاخر . ـ الدعوى الثالثة ـ استيناف حول واحد للجميع عند انتهاء الحول الاول و هو ظاهر ، ضرورة انه فى الحول الثانى مالك للنصاب المتاخر فيجب عليه عند انتهائه فريضة .

(**الصورة الخامسة**) ان يكون حصول الملك الجديد فى اثناء الحول و كان الملك الجديد مع كونه مكملا للنصاب مشتملا على نصاب مستقل ايضا بان كان مع الا نضمام الى الملك الاول مكملا للنصاب المتاخر ، و مع الانفراد نصابا مستقلا ، و هذا ما اشار اليه المصنف بقوله ويلحق بهذا القسم على الاقوى ما لوكان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق و لكنه مثله بما اذا كان عنده من الابل عشرون فملك فى الاثناء ستة اخرى ، او كان عنده خمسة ثم ملك احدو عشرين ، و الا ولى ان يمثل بما اذا كان عنده من الا بل عشرون فملك فى الاثناء سبعة كما فى الجواهر ، او كان عند ستة ثم ملك احد و عشرين ، و ذلك لانه اذا اخرج الفريضة من العشرين مع زيادة السبعة يكمل النصاب السادس اعنى تسعة وعشرون بخلاف ما فرضه المصنف فانه مع اخراج الفريضة من العشرين لاتكون الزيادة مكملة لنصاب السادس بلهى مكملة لخمس و عشرين الذى يزيد به على الفريضة شاة اخرى ، و بعبارة اخرى هو نصاب مستقل ، وكيف كان فقد ذكرصاحب الجواهر فيحكم هذه الصورة احتمالات (**الاول**)

احتمال ان يكون ابدا فى العشرين اربع شياة وفى الست شاة، و هذا ما احتمله المصنف (قده) اخيرا فى قوله و يحتمل الحاقه بالقسم الثانى ، و حاصله ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده ، و قواه فى الجواهر و قال (قده) بانه مقتضى اطلاق الاصحاب ان له حولا بانفراده اذا كان نصابا مستقلا .

(**الثانى**) احتمال ان يسقط حكم العشرين من حين ملك الست فلا يجب حينئذ الا بنت مخاض و لم يذكر (قده) لهذا الاحتمال وجها ، و لعل وجهه هو وقوع التزاحم بين حكم فريضة العشرين الذى هو النصاب الرابع وفريضة ست وعشرين الذى هو النصاب السادس حيث لما لا يزكى المال من وجهين عام واحد ، فاذا فرضنا حصول ملك السبعة الجديدة بعد مضى ستةاشهرمن عام العشرين فالامريدور بين اسقاط العشرين و استيناف العام لست و عشرين من حين حصول الملك الجديد اواسقاط الست الجديد و اخراج فريضة العشرين بعد انقضاء حوله ثم استيناف حول اخر للمجموع بعد انقضاء الحول الاول فلا يجب شيئى للست الزائد فى النصف الاخير من العام الاول ، و هذا التزاحم انما هو بين الحكمين فى مقام فعليتهما وتكون فعلية احد هما موجبا لارتفاع ملاك الاخر جسما فصلناه فى الاصول ، هذا و لكن لا وجه لسقوط حكم العشرين بناء على التزاحم ، و ذلك لكون المتزاحمين فى المقام تدريجيين لان فعلية حكم العشرين انما يتم بعد انقضاء حوله الذى هو عند انقضاء ستة اشهر من حول ست و عشرين و فعلية حكم ست و عشرين هو عند انتهاء حوله الذى هو بعد انقضاء ستة اشهر من انتهاء حول العشرين فعند انتهاء حول العشرين لايكون حكم ست وعشرين فعليا حتى يزاحم مع حكم العشرين ، فالمقتضى لحكم العشرين عند انتهاء حوله موجود و المانع عند مفقود فيؤثر فى فعليته و يمنع عن فعلية حكم ست و عشرين بالمنع عن تحقق ملاكه فهذا الوجه ليس بشيئى اصلا .

(الثالث) احتمال ان يكون الواجب اولا فى العشرين اربع شياة وفى السبع ستة اجزاء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض ثم يجب فى المجموع بنت مخاض و لكن بالتوزيع بان يكون اذا كمل حول العشرين وجب عشرون جزء من بنت مخاض و اذا تم حول الست وجب ستة اجزاء منها ، و هذا الاحتمال مبنى على توزيع الفريضة على اجزاء النصاب بالاضافة الى كل جزء قدتم حوله و قد ظهر بطلانه مما ذكرناه فى الاحتمال الثانى حيث ان فعلية حكم العشرين عند انقضاء حوله يمنع عن تاثير انتهاء حول الست الزائد فى فعلية حكمه بمنعه عن تحقق ملاكه فلا محيص الا عن سقوط حكمه بسقوط ملاكه كما هو واضح .

(الرابع) احتمال ان يكون الواجب اذاتم حول العشرين اربع شياة، و اذاتم حول الست بنت مخاض الا ما وقع بازائه من الاربع شياة فى الجزء من الحول الاول الذى ملك فيه الثانى مثلا اذا ملك الست فى منتصف الحول فالعشرون فى النصف الاول من الحول اربعة نصب ، و فى النصف الثانى جزء من النصاب السادس فاذا تم الحول الاول ادى اربع شياة فاذا تم حول الست ظهران نصف الاربع شياة للنصف الاربعة و النصف الاخر للنصاب السادس فهو بازاء نصف ما يتوزع عليها من اجزاء بنت مخاض فشاتان بازاء عشرين جزء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض هذا ، و لا يخفى سقوط هذا الاحتمال ايضا بما ذكرناه من تدريجية المتزاحمين وان فعلية حكم العشرين عند انتهاء حوله لا يزاحم مع فعلية حكم الست فى العشرين عند انتهاء حوله بل عند انتهاء حول العشرين يصير حكم فريضته فعليا من دون مزاحم، و يمنع عن فعلية حكم الست و العشرين عند انتهاء حوله ، فالقول بان عند تمام حول الست يظهر ان نصف اربع شياة للنصاب السادس باطل وان الحق انه لاحكم للنصاب السادس ما لم ينته حول العشرين ، و قد ظهر سقوط الاحتمالين الاخيرين من الاحتمالات الاربع و ان الامر يدور بين احد الاولين ، اما احتمال ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده ، و اما احتمال اخراج فريضة الملك الاول عند انقضاء حوله ثم استيناف حول

اخر للمجموع قد عرفت ان مقتضى قواعد التزاحم فى التدريجيات هو الاخير ، و لكن مقتضى اطلاق الاصحاب ان للملك الجديد حولا بانفراده اذا كان نصابا مستقلا هوالاول و فى مصباح الفقيه اختار الاول، و قال (قده) يستقل حينئذكل منهما بحوله او ينعقد للمجموع بعد نصاب الامهات حول و جهان : من ان انضمام كل الى الاخر انما يصلح مانعا عن تأثيركل جزء فى ايجاب فريضته لدى جامعيته الكل لشرائط التأثير فى ايجاب فريضة فاذا حال الحول على جزء بالغ فى حد ذاته حد النصاب فلايصلح جزئيته لنصاب اخر لم يحل الحول عليه مانعا عن تأثير هذا الجزء فى ايجاب فريضة و : من انه متى اندرج الكل تحت نصاب اخر انحصر فريضته فيما جعله الشارع فريضته لذلك النصاب، فمن ملك ستا و ثلاثين من الابل فزكوة ماله لدى تمام حوله ابنة لبون و لم يجعل الشارع فى هذا العدد ابنة مخاض و شاتين او سبع شياة ابدا ، و هذا هو الوجه ، و انما التزمنا فى العام الاول ببقاء حول الامهات بحاله بدعوى انه يفهم من قول الشارع بعد بيان النصب ، وكلما لم يحل عليه الحول فلا شيئى عليه ان المراد بالاعداد التى وضعت الزكوة عليها هى الاعداد التى قدحال الحول عليها، فالسخال قبل ان يحول عليها الحول حيث جعلها الشارع كان لم تكن لا تصلح للما نعية عن تأثير عدد الامهات فى ايجاب فريضتها عند حلول حولها، و اما عند تمام حول السخال فقد حال الحول على الجميع ، و لكن لم نلتزم بتاثيره فى ايجاب فريضته التى جعلها الشارع فريضة لهذا ـ لا ستلزامه ان يزكى بعض هذا النصاب فى عام من وجهين، و هذا الدليل لايقتضى الاصرف الحكم عن هذا الموضوع حتى يحول عليه حول اخر بعد حول الامهات لاالتصرف فى موضوعه، كيف و لو قلنا بسببية ابعاض كل نصاب لا يجب فريضة عند تمام حولها قبل حول المجموع للزم تنزيل اطلاق قوله عليه السلام : فاذا كثرت الابل ففى كل خمسين حقة و فى كل اربعين ابنة لبون ، و كذا قوله عليه السلام فى الغنم فاذا تمت اربعمأة ففى كل مأة شاة ، و كذا ما ورد فى ساير نصب الابل من انها اذا بلغت احدى و ستين فكذا ، و خمسا و سبعين فكذا واحدى و تسعين فكذا و غير ذلك على فروض نادرة التحقق و هى مالو

دخلت الجميع فى ملكه دفعة بشرائط النصاب ، و الا فلو ملكها تدريجا كما هو الغالب استقل كل بعض بفريضة عند تمام حوله ، فلو ملك فى كل يوم او اسبوع او شهر خمسا اوسقا او عشرا الى خمس و عشرين حتى اجتمع عنده الف او الفان من الا بل لم يكن فريضتها على هذا فى تمام عمره الا شياة يوما فيوما على التدريج و هذا مما يقطع بعدم ارادته من اخبار الباب كما لا يخفى على من لاحظها انتهى بعبارته ، و انما نقلناه بطولها لجودة ما افاده من التحقيق والتدقيق، ولقدا جاد فى اقتصاره على ذكر الاحتمالين و تركه للاخرين الا ان ما افاده بطوله لا يمنع عن اطلاق الاصحاب ان للملك الجديد حولا بانفراده اذا كان نصابا مستقلا سواء كان مكملا للنصاب الاخر ام لا ، فالمسألة لا تخلو عن الاشكال فتدبر .

مسألة ١٤ لو اصدق زوجته نصابا وحال عليه الحول وجب عليه الزكوة، و لو طلقها بعد الحول قبل الدخول رجع نصفه الى الزوج و وجب عليها زكوة المجموع فى نصفها، ولو تلف نصفها يجب اخراج الزكوة من النصف الذى رجع الى الزوج و يرجع بعد الاخراج عليها بمقدار الزكوة هذا ان كان التلف بتفريط منها ، و اما ان تلف عندها بلا تفريط فيخرج نصف الزكوة من النصف الذى عند الزوج لعدم ضمان الزوجه حينئذ لعدم تفريطها نعم يرجع الزوج حينئذ ايضا عليها بمقدار ما اخرج .

فى هذه المسألة امور ينبغى البحث عنها **(الاول)** لو اصدق زوجته نصابا تملكه الزوجة بالعقد فلو اقبضها اياه و حال عليه الحول فى يدها مستجمعا للشروط المعتبرة فى الزكوة وجب عليها الزكوة بلا خلاف فيه كما فى الجواهر ، و لا اشكال لعموم الادلة ، و اطلاقها ، و كونه فى معرض السقوط او التشطير باحتمال طرو الفسخ

بالموت اوالطلاق مععدم تحقق الدخول غير قادح فى وجوب الزكوة عليهاكما فى الهبة و نحو ها .

(**الثانى**) لو طلقها بعد الحول و قبل الدخول و قد اخرجت الزكوة فان اخرجتها من غير العين فلااشكال فى رجوع نصف المجموع الى الزوج لوجود المقتضى و هو الطلاق و عدم المانع لا يقال المانع عنه موجود و هو خروج الفريضة عن ملك الزوجه بحلول الحول ودخولها فى ملك المستحق ثم انتقالها جديدا الى الزوجة بسبب اداء الواجب من غير العين ، و الطلاق يفسخ الملك الحاصل لها بسبب النكاح دون غيره من النوافل الجديدةكما لوفرض انتقال المهر عنها بهبة ونحوها ثم عاداليها بارث او غيره ثم طلقها قبل الدخول فانه ليس للزوج حينئذ الا القيمة لان الطلاق ناسخ لا ناقل ، لانه يقال بعد تسليم انه ليس للزوج الا القيمة فيما فرض من المثال انه فيما نحن فيه ممنوع لعدم المعارضة بين حق الزكوة و ما يثبت للزوج من النصف، لاحتمال المال لهما من غير حول على ما سيأتى فى الامر الثالث ، و ان اخرجتها من العين يرجع الزوج عليها بنصف الباقى و نصف قيمة المخرج كما حكى الاعتراف به عن الشهيد وغيره، خلافا للمحكى عنالمبسوط والمعتبر من ان عليها اعطاءنصف المجموع الذى هو حق الزوج موفرا ، و ليس لها اعطاء نصف الباقى ، و نصف قيمة المخرج ، و ذلك لامكان استيفاء الزوج حقه من العينكملا و معه فلا مقتضى للعدول الى القيمة ، و اورد عليه بمنع امكان استيفاء حق الزوج من العينكملا لان النصف الذى ملكه بالطلاق هو الحصة المشاعة فى جميع اجزاء المهر ، و مع فرض تلف شيئى منه او الانتقال الى الغير باخراجه زكوة الذى هو فى حكم التلف يسقط من النصف بالنسبة و ان كانت غرامتها عليها لانه فى يدها مضمون عليها .

(**الثالث**) لو طلقها قبل الدخول و بعد الحول و كان الطلاق قبل اخراج الزكوة رجع نصفه الى الزوج و على الزوجة زكوة المجموع فتخرجها اما من نصفها

الذى نصيبها او من غيره ، و ربما يقال فى المقام برجوع نصف الباقى الى الزوج و له نصف قيمة الفريضة على الزوجه ، و ذلك لان مقدار الزكوة قد خرج عن ملكها بحلول الحول ، و ليس الباقى فى يدها الا ما عداه ، و الطلاق يفسخ الملك الذى هوفى المقام النصف المشاع فى جميع المهر ، و مع فرض ذهاب شيئى منه يتعذر من النصف بنسبته فينتقل الى القيمة الا انه يذهب جميعه منها ، و الا لا قتضى فيما لو تلف منه النصف قبل الطلاق انحصار حقه فيما بقى فى يد ها من النصف الاخر و هو معلوم البطلان ضروره عدم كون ما فى يدها نصف المشاع حقيقة وان اطلق عليه اسم النصف، فالمتجه حينئذ انتقال النصف المشاع من الباقى الى الزوج و تغرم الزوجة له قيمة النصف من الفريضة ، و يندفع بعدم المنافات بين ملك الزوج للنصف من جميع المهر و استحقاق المستحق للفريضة منه بسبب سابق و لو على القول بالشركة الحقيقية فى الزكوة اذ لا معارضة بين الحقين ، فان كل جزء يفرض منه يمكن ان يكون عشره مثلا لشخص و نصفه لا خر و الباقى منه لثالث كما فى باب المواريث اذا لم يستلزم العول .

(**الرابع**) الا قوى انه ليس للزوجة اخراج الزكوة من العين بعد الطلاق قبل القسمة مع الزوج الا باجازته لانه مال مشترك بينهما، و ليس لاحد الشريكين التصرف فى مال المشترك من دون اذن شريكه، فهل تصح لها القسمة معالزوج قبل اداء الزكوة احتما لان اقواهما ذلك ، فتخرج الزكوة حينئذ من نصيبها او من غيره ، فان لها ان تتصرف فى متعلق الزكوة مع التعهد بادائها من مال اخر حتى بالبيع فضلا عن القسمة مع الشريك و لو لم تؤدها من نصيبها او من مال اخر يكون للساعى ان تبيع العين و يستو فى نصف الفريضة من النصف المنتقل الى الزوج بالقسمة، فيرجع الزوج به على الزوجة ، فان القسمة لم تؤثر فى تجريد ما افرز للروج عن حق المستحق ما لم يؤد زكوتها من مال اخر .

(**الخامس**) ربما يقال فى كون النصف من جميع المهر للزوج بالطلاق قبل

الدخول مع عدم اداء الزوجة للزكوة بالفرق بين التمكن من ادائها و لو لم تؤدها ، و بين عدم التمكن منه بتوهم ان خروج النصف عن ملك الزوجة بالطلاق قبل التمكن من اداء الزكوة سبب لتلف شيئى من الفريضة بنسبتها الشايعة فى النصف المشاع الخارج عن ملكها بلا تفريط ، فيكون التلف على المستحق حينئذ بخلاف ما اذا كان الطلاق مع تمكنها من اداء الزكوة، فان خروجه حينئذ و ان كان سببا لتلفه الا انه مع تفريطها لتمكنها من اداء الزكوة ، فيكون ضمانها عليها ، و ربما ينبى فى الفرق المذكور على كون البضع الراجع اليها بالطلاق عوضا عما يخرج من ملكها عن نصف المهر ، فعلى القول بكون البضع عوضا فلا تلف لرجوع عوضه اليها ، و على القول بعدم كونه عوضا فيتلف نصف المهر على الزوجة فيرد النقص من الزكوة بنسبتها الى النصف ، و الحق عدم الفرق بين التمكن من الاداء و عدمه ، و عدم الا بتناء على تقديره على كون البضع عوضا ، اما عدم القرق بين صورتى التمكن من الا داء و عدمه فلما عرفت فى الامر المتقدم من عدم المعارضة بين الحقين اى حق الزوج للنصف و حق المستحق للزكوة، حيث ان النصف المشاع الذى خرج عن ملك الزوجة بالطلاق مغاير مع ما يستحقه المستحق من هذا المال من باب فريضة الزكوة ، فليس خروجه عن ملك الزوجة قبل التمكن من اداء الزكوة سببا لتلف شيئى من مال المستحق من غير تفريط حتى يكون نقصه على المستحق كما اذا باع المالك طسقا مشاعا من ما له من شخص ، ثم باع نصفه المشاع ايضا من اخر فان عليه الوفاء بكلا العقدين ، و اما عدم الابتناء على تقدير الفرق على عوضية البضع فلان التمكن من الا داء شرط فى الضمان لا الوجوب، و اذا فرض تحقق شرائط وجوب الزكوة من حلول الحلول و غيره يستحق المستحق من النصاب مقدار الفريضة، و اذا وقع الطلاق يكون مؤثرا فى استحقاق الزوج نصف المهر فيملك النصف منه على تقدير بقائه فى ملك الزوجة الى حين الطلاق، و على تقدير عدم بقائه فقيمته، فان فرض مزاحمة بين الحقين فهى سبب لانتقال حق الزوج الى القيمة فى مورد المزاحمة لا لتلف شيئى من مال المستحق لكى يقال ان تلفه مع العوض او بلا عوض ، بل هذا دليل اخر ايضا على عدم الفرق بين التمكن و عدمه ، اذ لا تلف حتى يكون

قبل التمكن من الاداء او بعده ، و اذا لم يكن التمكن من الاداء شرطا للوجوب يكون حق المستحق باقيا فى النصاب بحاله ، فلو دفعت الزوجة حينئذ نصف المهر الى الزوج يجب عليها اخراج الزكوة من النصف الاخر الذى هو نصيبه اومن مال اخر ، مع ان حديث عوضية البضع ضعيف جدا اذ البضع ليس عوضا عن المهر جقيقة ، و لا معنى لرجوعه الى الزوجة بالطلاق بحيث تصير الزوجة مالكة له عوض نصف المهر الخارج عنها كما لا يخفى .

(السادس) لو تلف نصف المهر المختص بالزوجة بعد اقتسام المهر بينها وبين الزوج ، و قبل اخراجها الزكوة فان كان التلف بتفريط منها فالذى عليه المصنف فى المتن انه تجب اخرااج الزكوة من النصف الذى رجع الى الزوج ، و يرجع بعد الاخراج عليها بمقدار الزكوة ، ولا يخفى ما فيه اذلا يتعين الاخراج من النصف الذى رجع الى الزوج ، بل يجوز للمرئة اخراجها من غيره ، نعم لو لم تخرجها من غيره كان للساعى ان يأخذها من النصف الذى رجع الى الزوج ، فهل له ان يأخذ تمام الزكوة منه حينئذ او نصفها و جهان مبنيان على القول بكيفية تعلق الزكوة بالعين ، فعلى القول بكونه من قبيل الكلى الخارجى كما عليه المصنف ياخذ تمام الزكوة منه ، لان الكلى الخارجى يتعين فى ضمن ما يبقى من مصاديقه حسبما حقق فى بيع الصاع من الصبرة ، و على القول بالشركة الحقيقية فالمتعين فى الرجوع الى الزوج فى خصوص نصف المهر لا تمامه ، و للساعى الرجوع الى الزوجة حينئذ فى النصف الاخر لان الفرض كون التلف بتفريط منها ، هذا كله اذا كان التلف بتفريط من الزوجة فان كان لا بتفريط منها فلا تكون ضامنا لما تلف من الفريضة فينقص من الفريضة بمقدار نصفها و يرجع الساعى فى النصف الاخر منها الى الزوج ان لم تؤدها الزوجة من مالها الاخر ، و يرجع الزوج حينئذ اليها بمقدار ما اخرج و هذا ظاهر .

مسألة ١٥ اذا قال رب المال لم يحل على مالى الحول يسمع منه بلا بينة و لا يمين وكذا لوادعى الاخراج او قال تلف منى ما اوجب النقص عن النصاب .

او قال اختل بعض الشرائط فى اثناء الحول او نحو ذلك ، بل و لو قال اجمالا لا حق بالفعل على فى مالى قبل منه جميع ذلك مالم يعلم كذبه بلا خلاف فيه منا، كما فى الجواهر نسبة اعترافه فى الجملة الى البعض ، و يدل عليه الاصل فى بعض موارده مثل مورد دعوى عدم حلول الحول ، او دعوى الاجمالى عدم الحق الفعلى على المال، و كون الاخراج حقاله كما هو حق عليه ، و كونه مما لا يعلم الامن قبله لعدم انحصار المستحق حتى يستعلم منه ، و جواز احتساب الزكوة من الدين او غيره مما يتعذر الاشهاد عليه ، و لانه عبادة يقبل قوله فى ادائها ، و قول امير المؤمنين عليه السلام فى خبر بريد بن معويه و فيه قال عليه السلام لمصدقه ثم قل لهم يا عباد الله ارسلنى اليكم ولى الله لاخذ منكم حق الله فى اموالكم فهلله فى اموالكم من حق فتؤده الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه فان انعم لك منهم منعم فانطلق معه من غير ان تخيفه او تعده الا خيراً .

(**الحديث**) ، و فى معناه اخر ، و تدل تلك الاخبار على عدم الحاجة الى البينة او اليمين ايضا مضافا الى ان ولاية اخراج الزكوة و تبديلها بالقيمة وصرفها الى مستحقيها و تخصيصها ببعض المستحقين دون بعض بيدالمالك و ليس لاحد معارضته فى شيئى من ذلك ، و لا لهذا الحق مستحق خاص كى يعارض مع المالك فى شيئى من ذلك ، و يرفع الامر الى الحاكم حتى يطالب منه اليمين او البينة ، هذا و لكن عن الدروس التفصيل بين تصديقه فى دعوى عدم الحول و بين تصديقه فى دعوى التلف

بالحاجة الى اليمين فى الاخير دون الاول، ووجه بموافقة الاول مع الاصل دون الاخير و لازم ذلك لزوم اليمين فى كلما كان من قبيل الاخير مخالفا مع الاصل مثل دعوى الاخراج و نحوها و هو ضعيف جدا ، هذا كله فيما اذا لم يعلم كذبه ، و لو علم كذبه و بقاء الحق فى ما له يكون للحاكم و غيره الزامه بالاخراج من باب الامر بالمعروف و مع امتناعه عنه يستوفيه من ماله من باب الحسبة، و قال المصنف (قده) فى المسألة الخامسة من الفصل الذىعقده فى بقية احكام الزكوة و مع التهمه لا بأس بالتفحص و التفتيش عنه ، اقول وهو لا يخلو عن بعد بعد اطلاق قول امير المؤمنين عليه السلام فى النهى عن مراجعته لا سيما اذا استلزم هتكه ، نعم لو لم يوجب التهتك و لا اخافته لا باس به كما قال (قده) الا انه ليس بلازم على كل حال ، بل فى الجواهر انه ربما توهم قبول قوله مع العلم بكذبه عملا باطلاق النص المذكور لكنه مدفوع بالقطع بعدم ارادة ما يشمل ذلك من النص قطعا .

مسألة ۱۶ اذا اشترى نصابا و كان للبايع الخيار فان فسخ قبل تمام الحول فلا شيئى على المشترى و يكون ابتداء الحول بالنسبة الى البايع من حين الفسخ ، و ان فسخ بعد تمام الحول عند المشترى وجب عليه الزكاة و حينئذ فان كان الفسخ بعد الاخراج من العين ضمن للبايع قيمة ما اخرج، و ان اخرجها من مال اخر اخذ البائع تمام العين ، و ان كان قبل الاخراج فللمشترى ان يخرجها من العين و يغرم للبايع ما اخرج و ان يخرجها من اخر و يرجع العين بتمامها الى البايع .

قد تقدم جملة من القول فى حكم هذه المسألة فى مسألة السادسة من مسائل اول كتاب الزكوة ، و خلاصة الكلام فى هذا المقام انه اذا كان للبائع الخيار و فسخ

قبل تمام الحول فلا شيئى على المشترى و لا على البايع الى زمان الفسخ ، اما على المشترى فلعدم حلول الحول عليه قطعا سواء قلنا بملكه فى زمن خيار البايع ام لا، كان متمكنا من التصرف ام لا ، و هذا ظاهر .

و اما على البايع فلعدم الملك بناء على التحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقد و لو لم يمض زمان الخيار ، و تجب عليه من حين الفسخ اذا حال عليه الحول ويكون مبدء الحول من حين الفسخ لانه زمان الانتقال اليه بناء على ان الفسخ يؤثر من حينه لا من حين العقد مع انه على تقدير تأثيره من حين العقد ايضا كذلك لانه قبل الفسخ حينئذ لا يكون متمكنا من التصرف كما لا يخفى ، نعم على قول الشيخ (قده) من توقف النقل على انقضاء زمان الخيار ينبغى القول بوجوب الزكوة على البايع ذى الخيار لكونه مالكا و متمكنا من التصرف كما لا يخفى ، و ان فسخ البايع بعد تمام الحول عند المشترى ففى وجوب الزكوة حينئذ على المشترى بناء على القول المشهور من تحقق النقل بالعقد و عدم توقفه على انقضاء زمان الخيار قولان مبنيان على جواز تصرف من لا خيار له فيما انتقل اليه فى زمان الخيار و عدمه ، فعلى الاول تجب الزكوة على المشترى لتمامية شرايط وجوبها من ملك النصاب و التمكن من التصرف و حلول الحول و غير ها من الشرائط ، و على الثانى فلا تجب عليه لعدم التمكن من التصرف ، و حينئذ ينبغى تنقيح البحث عن المبنى و ان كان محله باب احكام الخيارات .

فاعلم انه اختلف فى جواز تصرف من عليه الخيار على اقوال اولها عدم الجواز مطلقا وضعا و تكليفا ، فلا ينفذ معاملاته و يحرم عليه اتلافه ، و ثانيها الجواز كذلك بحيث لو فسخ ذوالخيار مع تصرف من لا خيار له بتصرف ناقل يرجع الى المثل او القيمة ، و ثالثها ايضا الجواز مطلقا وضعا و تكليفا لكنه اذا فسخ ذوالخيار يبطل تصرفه الناقل اما من حين الفسخ او من اصله ، و مرجع هذا القول الى القول بالتفصيل بين

التصرفات التالفة و الناقلة فلا تجوز الاولى دون الثانية لان بطلان التصرف فى الاتلاف الخارجى غير متصور لكى يحكم به عند الفسخ فيجب المنع عنه حينئذ ، و فى حكمه الاتلاف الشرعى كا لعتق لان التالف لا يمكن لان يعود كما ان الحر لايعود الى الرق، فلو صح العتق نفذ مطلقا و لا يمكن ابطاله بالفسخ و لو لم ينفذ يجب ان لايصح رأسا ، و كيف كان فتحقيق القول من بين تلك الا قوال يحتاج الى بيان امور .

(الاول) هل الفسخ عبارة عن ارجاع العين فيترتب عليه حل العقد او هو عبارة عن حل العقد ويترتب عليه ارتجاع العين وجوه ثالثها التفصيل بين الجواز الحقى كا لفسخ فى البيع و نحوه، و بين الجواز الحكمى كالهبة بكون الفسخ فى الاول هوحل العقد المترتب عليه ارتجاع العين، وفى الثانى ارجاع العين المترتب عليه حل العقد، و الا قوى هو الثانى، وذلك لان الخيار عبارة عن سلطنة خاصة لذى الخيارعلى التزامه الذى هو مضمون العقد و نظرة له فيما صدر منه من الا لتزام بحيث يكون مالكا على التزامه فى تنفيذه او هدمه و رفعه ، و هذه السلطنة تارة مجعولة بجعل شرعى، واخرى يكون بجعل المتعاملين ، و على الاول فقد تكون قابلة للاسقاط ، و اخرى لا تكون قابلة له ، فهى فى جميع الحالات والموارد شيئى واحد من غيرفرق بين ما كان الجواز حقيا او حكميا ، فالفسخ عبارة عن حل العقد و رفع الا لتزام العقدى المترتب عليه ارتجاع كل من العوضين عما انتقل اليه الى ما انتقل عنه ، و الخيار عبارة عن السلطنة على حد العقد و امضائه ، فاذا كان لا حد المتعاملين يكون هو مالكا لالتزامه و للالتزام الاخر بحيث له حل العقد او ابقائه و اذا كان لهما يكون كل منهما مالكا للالتزام الاخر .

(الامر الثانى) بناء على ان الخيار عبارة عن سلطنة حل العقد و ابقائه هل هو موضوعى او طريقى و جهان ، فمعنى موضوعيته هو ان يكون النظر الى نفس حل العقد وصرفه من غيرملاحظة ارتجاع العينين فى حله بل المنظورهو نفس حل العقد بما

هو حله ، و يقابله الطريقية و هى عبارة عن ان يكون النظر فى حل العقد هو رجوع العوضين الى ما كان وعود هما الى الحالة التى كانتا عليها قبل العقد، اقوا هما الاخير، و ذلك لانه لو كان موضوعيا صرفا لوجب ان ترثه الزوجة مطلقا .

و فصل المشهور فى ارث الزوجة للخيار الذى يستحقه الزوج الميت المتعلق بالارض بين ما كانت الارض منتقلة عن الزوج فلا ترث الزوجة لانها لا ترث من العقار و بين ما كانت الارض منتقلة اليه فترثه الزوجه لانها ترث من الثمن لو فسخت العقد و لو لم تكن العين متعلقة لحق الخيار بل كان الخيار مجرد السلطنة على حل العقد من دون النظر الى العين لما كان وجه لهذا التفصيل بل كان اللازم اما ارثها مطلقا او ان لا يرثه الوارث اصلا لان الاعتبار العقلائى تارة يكون كالولاية والقيمومة التى هى عبارة عن نفس السلطنة فهذا لا ينتقل الى الغير ولو كان وارثا للمال، و اخرى يكون اعتباره باعتبار متعلقه فلا بدان ينتقل الى كل وارث و لو كانت زوجة بل يجب انتقاله الى وارث ذى الحق كالا جنبى الذى جعل له الخيار و ان لم يكن وارثا للمال .

(الامر الثالث) بناء على كون اعتبار الفسخ طريقيا فهل هو طريق الى استرجاع العين بما هو هو، او انه طريق الى استرجاعه من حيث انه مال فيكون النظر الى استرجاع ماليته بالا عم من العين بخصوصيته او المثل او القيمة و جهان مبنيان على ان المدار فى القيمة فى باب الضمان على قيمة يوم الا داء ، او قيمة يوم التلف ، و منشاء كون المدار فى بابه على قيمة يوم الا داء هو بقاء العين الشخصية بخصوصيتها العينية فى عهدة الضامن او بماليتها الصرفة الغير المتقدرة بالمقدار اصلا حيث انه حينئذ عند الا داء يجب عليه رد العين مع امكان ردها ، و مع عدم امكانه رد قيمة يوم الرد حيث ان فى ذمته مالية العين غير متقدرة بالمقدار فيتقدر حين ادائها فتصير العبرة بيوم الا داء ، و منشاء كونه فى باب الضمان على قيمة يوم التلف هو بقاء العين بماليتها

المتقدرة بالمقدار فى عهدة الضامن فيكون ما فى ذمته هو القدر المشترك بين العين و المثل و القيمة لا خصوصية العين ، فعلى الاول اعنى كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم الاداء يجب حفظ العين عند وجودها ليتمكن عن ردها الى المضمون له فلا يجوز له التصرفات المتلفة و الناقلة ، و يكون حفظها من قبيل المقدمات الوجودية للواجب المطلق ، و على الثانى اعنى كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم التلف يجوز للضامن اتلاف العين و نقلها الى الغير لان ما فى ذمة الضامن هو القدر المشترك بين العين و المثل او القيمة ، و يكون حفظ العين من مقدمات الوجوبية للواجب المشروط التى لا يجب حفظها ، و حيث ان التحقيق فى باب الضمان هو كون العبرة فى القيمة على يوم الاداء فلا جرم يجب الحكم فى المقام بحرمة التصرفات المانعة عن الاسترداد عن غير ذى الخيار كما عليه المشهور الا انه يبعده عدم اختلاف حقيقة الخيار فى صورة بقاء العين و تلفها فلا بد من ان يكون طريقيا لاسترجاع المالية القدر المشترك بين العين و القيمة و المثل كما عليه المحقق الانصارى (قده) ، و المسألة ملتبسة جدا هذا كله فى غير خيار المشروط برد الثمن ، و اما فيه فلا ينبغى الشبهة فى عدم جواز تصرف المانع عن الاسترداد لان الغرض من جعل الخيار نوعا هو التوسل الى استراد نفس المبيع كما لا يخفى لا ان يكون النظر الى استجلاب ماليته بلا نظر الى نفس المبيع ، كيف و لعل المالية واصلة الى ذى الخيار باخذ الثمن كما اذا باعه بثمن المثل ، فيكون النظر فى جعل الخيار حينئذ الى استراد نفس المبيع ، و قد ظهر مما ذكرناه حكم وجوب الزكوة على المشترى فى زمان خيار البايع ، و انه يدور مدار تمكنه من التصرف فتجب عليه الزكوة فيما يجوز له التصرف و لا تجب فيما لا يجوز و يشكل وجوبها فيما يشكل جوازه كما لا يخفى .

فصل فى زكوة التقدين و هما الذهب و الفضة ، و يشرط فى وجوب

الزکوة فیهما مضافا الی مامر من الشرائط العامة امور الاول : النصاب ففی الذهب نصابان الاول عشرون دینارا و فیه نصف دینار ، و الدینار مثقال شرعی وهو ثلاثة ارباع الصیر فی، فعلی هذا النصاب الاول بالمثقال الصیر فی خمسة عشر مثقال و زکاته ربع المثقال و ثمنه ، و الثانی اربعة دنانیر و هی ثلاث مثاقیل صیرفیة و فیه ربع العشر ای من اربعین واحد فیکون فیه قیراطان اذ کل دینار عشرون قیراطا ثم اذا زاد اربعة فکذلك ، و لیس قبل ان یبلغ عشرین دینارا شیئی کما انه لیس بعد العشرین قبل ان یزید اربعة شیئی و کذا لیس بعد هذه الا ربعة شیئی الا اذا زاد اربعة اخری و هکذا ، و الحاصل ان فی العشرین دینارا ربع العشر و هو نصف دینار وکذا فی الزائد الی یبلغ اربعة و عشرین و فیها ربع عشره و هو نصف دینار و قیراطان ، و کذا فی الزائد الی ان یبلغ ثمانیة و عشرین و فیها نصف دینار و اربع قیراطات و هکذا و علی هذا فاذا اخرج بعد البلوغ الی عشرین فما زاد من کل اربعین واحد فقد ادی ماعلیه وفی بعض الاوقات زاد علی ما علیه بقلیل فلا باس باختیار هذا الوجه من جهة السهولة .

فی هذا المتن امور یجب ان یبحث عنها (**الاول**) : لاتجب الزکوة فی الذهب حتی تبلغ عشرین دینارا ، قال فی الجواهر بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسیمه علیه، و النصوص متواترة فیه .

(**الثانی**) المشهور المنصور علی ان فی الذهب نصابان اولهما عشرون دینارا ثم لیس فی الزائد علیه شیئی حتی تبلغ اربعة دنانیر ، ثم لیس فی الزائد علی اربعة و

عشرين شيا حتى تبلغ ثمانية و عشرين و هكذا يجب اربعة اربعة كلما بلغت ، و عن الصدوقين ان نصابه اربعون دينارا فلاتجب الزكوة حتى تبلغ الذهب اربعين، و الظاهر من محمد بن بابويه موافقته مع المشهور فى النصاب الثانى بمعنى انه يقول بانها اذا زادت عن الاربعين فلا شيئى فيه حتى تبلغ اربعة و هكذا يجب اربعة اربعة كلما بلغت، و لكن المحكى عن ابيه على بن بابويه نفى النصاب الثانى ايضا ، وقال ليس فى النيف شيئى حتى يبلغ اربعين ، و كيف كان فالاقوى ما عليه المشهور لدلالة الاخبار الكثيرة المعتبرة عليه .

و استدل الصدوقان بموثقة الفضلاء و صحيحة زرارة ، ولايخفى انهما ليسا بحجة لاعراض الاصحاب عن العمل بهما فالعمل على قول المشهور متعين .

(الثالث) صرح جملة من الاعيان بانه لا خلاف بين الاصحاب .

(قدس الله اسرارهم) ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هى عليه الآن لا فى جاهلية ولا اسلام ، و ان الدينار مثقال شرعى فهما متحدان و زنا و لذا يعبر فى اخبار الزكوة تارة بالدينار و اخرى بالمثقال ، ففى صحيح حسين بن يسار السائل عن ابى الحسن عليه السلام فى كم وضع رسول الله صلى الله عليه و آله الزكوة فقال فى كل مأتين درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكوة و فى الذهب فى كل عشرين دينار نصف دينار فان نقص فلا زكوة فيه ، و موثق على بن عقبة عنها **(عليهما السلام)** قالا ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شيئى فاذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال الى اربعة و عشرين و اذا كملت اربعة وعشرين ففيها ثلاثة اخماس دينار الى ثمانية وعشرين، فعلى هذا الحساب كلما زاد اربعة دنانير فانظر فى الخبر الاخير كيف عبر بالمثقال تارة و بالدينار اخرى، و فى معنى الخبرين غير هما من الاخبار ، و المراد بالمثقال هو الشرعى منه ، و قد

ادعى فى الجواهر نفى الخلاف عنه ، و المثقال الشرعى ثلاثة ارباع الصير فى فعلى هذا النصاب الاول من الذهب بالمثقال الصير فى خمسة عشر مثقالا لان كل مثقال صير فى مثقال شرعى و ثلث من مثقال شرعى فتصير خمسة عشر مثقال الصير فى مطابقا مع العشرين من الشرعى .

(**الرابع**) الفريضة من نصاب الذهب هو ربع العشر ففى عشرين مثقالا يكون الواجب هو نصف المثقال الذى هو ربع الا ثنين الذى هو عشر العشرين و فى اربعة دنانير قيراطان لان كل دينار عشرون قيراطا ففى كل دينار من اربعة دنانير نصف القيراط الذى هو ربع عشر العشرين ، و القيراط اصله القراط بالكسر و التشديد لان جمعه قراريط فابدل من احد حرفى تضعيفه ياء كما فى دينار و دنار هكذا ذكره الجوهرى ، و المصرح به فى جملة من كلمات الاصحاب كما فى المتن انه جزء من عشرين جزء من الدينار فكل دينار يكون عشرين قيراطا فا لقيراط يكون نصف العشر من الدينار، لكن عن القاموس انه يختلف وزنه بحسب البلاد فبمكة ربع سدس دينار، و بالعراق نصف عشره ، و قال بعضهم انه جزء من اجزاء الدينار و هو نصف عشره فى اكثر البلاد ، و اهل الشام يجعلونه جزء من اربعة و عشرين .

اقول و هذا الذى نسبه هذا البعض الى اهل الشام هو الذى نسبه فى القاموس الى اهل مكة لان كونه ربع السدس من الدينار يصح اذا قسم الدينار على اربعة وعشرين، فيكون القيراط ربعا للا ربعة التى هى سدس اربعة و عشرين ، و كيف ما كان فالذى صرح به الاصحاب من كونه نصف العشر من الدينار منزل على ما بالعراق كما هو واضح و الدينار ثمان وستون شعيرة و اربعة اسباع شعيرة ، و القيراط ثلاث شعيرات و ثلاثة اسباع شعيرة و هذا ايضا ظاهر .

(**الخامس**) اذا خرج بعد بلوغ الذهب الى عشرين فما زاد من كل اربعين

واحدا الذى هو ربع العشر من اربعين فقد ادى ما عليه و فى بعض الاوقات زاد على ما عليه بقليل كما اذا كان بين النصابين كما فى الواحدة و الاربعين الى اربعة و اربعين مثلا عند التجاوز من الاربعين لم يزد فى الفريضة شيأ سوى ما فى الاربعين حتى تبلغ الى اربعة و اربعين فلوادى من الجميع بحساب كل اربعين واحدا ينتهى الى ان يؤدى فى بعض الاوقات مازاد على الواجب عليه بقليل و لاباس به كما لا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة .

و فى الفضة ايضا نصابان الاول مائتا درهم و فيها خمس دراهم ، الثانى اربعون درهما و فيها درهم ، و الدرهم نصف المثقال الصير فى و ربع عشره ، و على هذا فالنصاب الاول مأة و خمسة مثاقيل صير فية ، و الثانى احد و عشرون مثقالا و ليس فيما قبل النصاب الاول و لا فيما بين النصابين شيئى على مامر ، و فى الفضة ايضا بعد البلوغ النصاب اذا اخرج من كل اربعين واحدا فقد ادى ما عليه و قد يكون زاد خيرا قليلا .

فى هذا المتن ايضا امور (**الاول**) : لا زكوة فى الفضة حتى تلغ مأتى درهم ولا فيما زاد على المأتين حتى تبلغ اربعين درهما بلا خلاف فيه نصا و فتوى كما فى الجواهر ، و فيه ايضا بل الاجماع بقسميه عليه ، و النصوص يمكن دعوى تواترها فيه و ليس فيما نقص عن المأتين شيئى و لويسيرا كالحبة و نحوها و ان تسومح فيه فى المعاملات العرفية ، وليعلم ان مسامحة العرف فى اطلاق لفظ بماله من المفهوم على شيئى تارة تكون من باب المسامحة فى المصداق بان يرون ما لا يكون مصداقا لمفهوم مصداقا و مع هذه المسامحة يطلقون اللفظ بما له من المفهوم عليه اطلاقا حقيقيا و ان كان المنشاء فى اطلاقه هو المسامحة فى المصداق ، و مرجع ذلك الى التصرف فى

المفهوم كما لا يخفى ، و فى مثل ذلك اذا كان اللفظ بماله من المفهوم العرفى موضوعا لحكم شرعى يسرى الحكم الى مصداقه المسامحى العرفى الناشى عن التصرف من المفهوم حيث ان الحكم ثابت له بما هومفهوم عرفى والمفروض ان العرف يرى المفهوم على مرتبة يصدق على ذاك المصداق صدقا حقيقيا ، و اخرى تكون من باب المسامحة فى الصدق بلا تصرف منه فى المفهوم و هذا الا طلاق لايكون حينئذ حقيقيا قطعا بل هو من باب التجوز و لابد فيه من اعمال عناية كما اذا كان مفهوم الكر مثلا وزنا مخصوصا و هو الف و مائتا رطل بالعراقى مثلا و اطلق على الاقل منه بقليل و لو بقدر رأس ابرة مثلا بالمسامحة يكون اطلاقه عليه بالعناية و من باب التجوز بعلاقة ما كان او ما سيكون ونحوذلك، ولا عبرة فى هذا التسامح بالنسبة الى الحكم المترتب عليه بل الحكم ثابت لما يصدق عليه المفهوم صدقا حقيقيا ، و لا ينظر الى ما يطلق عليه بالعناية ، و هذا باب واسع فى تشخيص الموضوع العرفى والتمييز بين ما يتبع العرف فى مسامحاتهم و بين ما لا عبرة بمسامحاتهم ، و منه ما نحن فيه حيث ان النصاب الاول من الفضة مثلا هو مأتا درهم و مفهوم مأتا درهم مبين عرفا لكنهم قديسا محون فى اطلاقه على الاقل منه بقليل بحيث يرون المأتين الا شعيرة مثلا مصداقا للمأتين كما يرون اربعين سيرات الا مثقالا مصداقا للمن التبريزى ، لكن مع تبين مفهوم المن التبريزى عندهم و انه عبارة عن اربعين سير ، و كل سير عبارة عن ستة عشرة مثقال فهذا التسامح منهم لا عبرة به بل الحكم مترتب على الموضوع بماله من المفهوم و يرى الى ما هو مصداقه حقيقة عند العرف لا بالعناية ، و المتحصل من ذلك انه لو نقص من مأتى درهم شيئى و لوكان يسيرا باقل من قليل لا تجب الزكوة و ان كان العرف يطلقون عليه مفهوم مأتى درهم بالمسامحة والى ما ذكرنا يشير فى الجواهر حيث انه بعد الحكم بانه ليس فيما ينقص عن المأتين شيئى ولو يسيرا كالحبة و نحوه قال و ان تسومح فيه فى المعاملة بحيث يروج فيها لان المسامحة العرفية لايبتنى عليها الاحكام الشرعية اذ الحقيقة فى التقدير

كونه على التحقيق دون التقريب ، ثم ان علم مقدار الذهب او الفضة فهو و الا فطريق معرفته عرضه على الموازين المتعارفه فى البلاد المعتمد عليها العرف و العقلاء فى تشخيص مقادير الاشياء فان اتحد الميزان او توافقت مع الاختلاف فهو و ان اختلفت فبلغ بعضها حد النصاب دون الاخر ففى سقوط الموازين عن الاعتبار حيث يعلم اجمالا بمخالفة احد هما للواقع و مع تعذر تحقيق ما هو الحق منهما يجب الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو البرائة كما هو المحكى عن الشيخ فى الخلاف والعلامة فى التذكرة، او وجوب الزكوة لصدق بلوغ النصاب عند مطابقته مع بعض الموازين و ان تخالف مع الاخر و هو كاف فى وجوب الزكوة اذلا يعتبر بلوغه بالجميع لعدم امكان تحققه مع ان العرف يتسامح فى المعاملة اذا كمل الوزن على بعض الموازين و نقص فى بعض اخر كما حكى القول به عن المسالك قولان اقواهما الاول، وذلك لضعف ما استدل به للاخير لان الرجوع الى الموازين طريق الى معرفة بلوغ النصاب ، و مع اختلافها تتساقط عن الطريقية كما هو الشأن فى كل طريق، وليس اعتبار ها موضوعيا حتى يكتفى فى صدق بلوغ النصاب عند المطابقة مع بعض الموازين و ان تخالف مع الاخر ، و اما حديث تسامح العرف فى المعاملة اذا كمل الوزن مع بعض الموازين و نقص مع بعض اخر فقد عرفت انه شعرى و نحن و ان اوجبنا الاحتياط عند الشك فى بلوغ النصاب كما سياتى تحقيقه الا ان ايجابه انما هومع التمكن من الفحص المفروض تعذره فى المقام لاختلاف الموازين فلا بأس حينئذ فى الرجوع الى البرائة كما هو المرجع عندالشك فى فعلية كل واجب مشروط لاجل الشك فى تحقق شرط وجوبه .

(الامر الثانى) قال فى المدارك لا خفاء فى ان الواجب حمل الدرهم الواقع فى النصوص الواردة عن ائمة الهدى (صلوات الله عليهم) على ما هو المتعارف فى زمانهم عليهم السلام ، و قد نقل الخاصة و العامة ان قدر الدرهم فى ذلك الزمان ستة دوانيق ، و نص عليه جماعة من اهل اللغة انتهى ، قد عرفت فى نصاب الذهب ان الدنانير لم تتغير وزنها عما هى عليه فى جاهلية ولااسلام بخلاف الدراهم اذهى كانت

فی‌زمن الجاهلیة علی‌قسمین بغلیة‌کان وزنها ثمانیة دوانیق و طبریة وزنها اربعة دوانیق ثم فی زمان بنی امیة جمعو الدرهمین وقسمو هما نصفین کل در هم ستة دوانیق لنکتة تاریخیة فاستقر الاسلام علی ذلك ، فالدرهم علی ستة دوانیق کما نفی عنه الخلاف فی الجواهر ، و حکی نفیه عن جملة من الاصحاب ، و عن بعض اخر دعوی الاجماع و الاتفاق علیه و الدانق ثمان حباب من اواسط الشعیر من العظم و الصفر و الرزانة و الخفة، وهذا ایضا ثابت بالاجماع‌کما ادعاه غیر واحد من المحققین بل قیل انه المتفق علیه بین الخاصة و العامة و ان کان التحدید بالحبات ینتهی الی التقریب لا ختلافها قطعا کما فی تحدید الفرسخ بالذراع و الاصبع و حبات الشعیر و شعر البرذون ، و قد ذکرنا التفصیل فیه فی کتاب الصلوة ، و بالجملة فلا اشکال و لا خلاف فی ان الدرهم ستة دوانیق وان الدانق ثمان حباب، ومرسل المروی الدال علی ان الدانق اثنتی عشرة حبة من اوسط حب الشعیر شاذ متروك ، و فیه عن ابی الحسن علیه السلام ان الدرهم ستة دوانیق و الدانق ست حبات و الحبة وزن حبتین شعیر من اوسط الحب لا من صغاره و لا من کباره کما انه لا اشکال ان الدرهم بحسب المثقال الصیر فی نصفه و ربع عشره و بحسب المثقال الشرعی نصفه وخمسه، فعلی هذا فکل عشرة دراهم سبعة مثاقیل بالشرعی و خمسة مثاقیل و ربع مثقال بالصیر فی فالنصاب الاول من الفضة مأة و خمسة مثاقیل صیرفیة و مأة و اربعین شرعیة ، و النصاب الثانی بالصیرفیة احد و عشرون مثقالا و بالشرعیة ثمانیة و عشرون .

(الامر الثالث) فی الفضة ایضا بعد بلوغ النصاب اذا اخرج من کل اربعین واحدا فقد اخرج ما علیه و قد یکون زاد خیرا قلیلا ، قال فی الجواهر و بعد ان ظهر ان الواجب فی کل منهما

(ای من الذهب و الفضة) بعد بلوغ النصاب ربع العشر و لذا لواخرجه من عنده احدهما بعد العلم بالاشتمال علی النصاب الاول اجزء و ان لم یعتبر الجمیع بل

ربما زاد خيرا اذ قد يشتمل ما عنده على العفو كما هو واضح انتهى .

الثانى : ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة سواء كان بسكة الاسلام او الكفر بكتابة او غيرها بقيت سكتهما اوصارا ممسوحين بالعارض ، و اما اذا كانا ممسوحين بالاصالة فلا تجب فيهما الا اذا تعومل بهما فتجب على الاحوط كما ان الاحوط ذلك ايضا اذا ضربت للمعاملة و لم يتعامل بهما او تعومل بهما لكنه لم يصل رواجهما الى حد يكون دراهم اودنانير ولواتخذ الدرهم او الدينار للزينة فان خرج عن رواج المعاملة لم تجب فيه الزكوة والا وجبت .

لا اشكال ولا خلاف فى انه يشترط فى وجوب الزكوة فى الذهب والفضة ان يكون مضروبين دراهم و دنانير مسكوكين بسكة المعاملة ، و فى المدارك هذا قول علمائنا اجمع ، و خالف فيه العامة فاوجبوا الزكوة فى غير المنقوش اذا كان نقارا ، و يدل عليه من الاخبار صحيح على بن يقطين و خبر جميل ، و ما دل على نفى الزكوة عن السبايك و الحلى و النقار و التبر ، و هذا فى الجملة مما لا شبهة فيه و انما الكلام فى امور (**الاول**) : لافرق فى السكة بين الكتابة وغيرها و لابين كونها بسكة الاسلام او الكفر كما صرح به غير واحد كما فى الجواهر للا طلاق نصا و فتوى ، و لابين بقاء السكة والاثر و عدمه كما اذا صارا ممسوحين بالعارض لكن مع بقاء المعاملة بهما ، ولا بين عموم رواجهما فى سائر البلدان او فى خصوص بلد ومن البلاد الناسية بلاخلاف فيه كما فى مصباح الفقيه ، و لا بين سكة سلطان الوقت وغيرها اذا جرت بها المعاملة، و الا فلا اعتبار بها كما صرح به فى كاشف الغطاء و ان قال فى الجواهر بان فيه بحث ، لكن الا قوى عدم الاشكال فيه للا طلاق اذ يصدق عليه الصامت المنقوش بسكة المعاملة

او الدرهم و الدينار ، و استدل له فى مصباح الفقيه بخبر زيد الصائغ و فيه انه لا دلالة فى الخبر على المطلوب اذ فيه انى كنت فى قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى قرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة و ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم وكنت اعملها و انفقها (الخ) وليس فيه دلالة على كون الدراهم مسكوكة بغير سكة السلطان نعم فيه دلالة على وجوب الزكوة فيما كان رائجا فى بعض البلاد دون بعض كما انه يدل على وجوبها فى المغشوش اذا كان خالصة بقدر النصاب كما سياتى .

(**الثانى**) اذا كان الذهب و الفضة ممسوحين بالاصالة و لم يضرب عليهما السكة اصلا و لم ينقشا بسكة المعاملة فلا تجب فيهما الزكوة قطعا اذا لم تعامل بهما من غير اشكال ، و اما اذا تعومل بهما كذلك اى ممسوحين غير منقوشين ففى المدارك انه قد قطع الاصحاب بانه لا زكوة فيها و هو حسن انتهى ، و فى الجواهر و اما ما ذكر غير واحد من الاصحاب من عدم الزكوة فى غير المنقوش و لو جرت المعاملة به بل فى المدارك و محكى الذخيرة نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه فيمكن ان يكون مستنده الاخبار السابقة مع انه لا يخلو من بحث انتهى، و مراده من الاخبار السابقة خبر ابن يقطين الحاصر وجوب الزكوة فى الصامت المنقوش ، و خبر جميل النافى وجوبها عن التبر و الحاصر وجوبها فى الدراهم والدنانير اذ حصر وجوبها فيهما فى مقابل نفيه عن التبر يدل باطلاقه على عدمه فى التبر و لو تعويل به فيكون المدار على المنقوش بسكة المعاملة و ما يسمى درهما او دينارا و اما البحث الذى لا يخلو عنه فلعله اشارة الى ان المراد من الصامت المنقوش او الدرهم و الدنانير ماجرت عليه المعاملة وصارت نقودا و عومل معه معاملة الاثمان بحيث يعد ثمنا فى العرف والاسواق لا خصوص مانوقش عليه سكة المعاملة فالنقش اخذ طريقا الى الجرى المعاملى و صيرورته ثمنا لا موضوعيا بحث يدور الحكم مداره وجودا و عدما ، و بعبارة اخرى ما يعد ثمنا و لو لم يكن منقوشا و هذاكما ترى لا يخلو عن وجه وان لم يمكن القطع به الا انه لاريب فى كونه احوط كما ذكره فى المتن .

(**الامر الثالث**) لا اشكال فى عدم اعتبار حصول المعاملة بالنقدين بالفعل فى وجوب الزكوة فيها بل يكفى كونهما كذلك ولو كان سابقا لان العبرة باندراجهما فيما يسمى بالدرهم و الدينار و لا يختلف فيه الحال بين بقائهما على ما كانا عليه من الجرى المعاملى و بين هجرهما هذا و مع الشك فى بقاء حكمها بسبب هجر هما عن الجرى المعاملى فالمرجع هو استصحاب الوجوب كما لا يخفى .

(**الرابع**) لو ضربت للمعامله لكن لم يتعامل بها اصلا او تعومل بها لكن لم يصل التعامل بها الى حد تسمى دراهم او دنانير ففى وجوب الزكوة فيها و جهان من انها منقوشة بسكة المعاملة فيصدق عليها الصامت المنقوش و من ان المدار فى وجوبها على الجرى المعاملى و صيرورتها دراهم او دنانير و عدها ثمنا فى الاسواق و مع الشك فى وجوبها يكون المرجع هو البرائة عن الوجوب و هذا هو الا قوى كما عليه صاحب الجواهر و حكاه عن جامع المقاصد حيث قال او مى اليه بقوله وينبغى ان تبلغ رواجها الى ان تسمى دراهم و دنانير .

(**الخامس**) لو اتخذ الدراهم او الدنانير للزينة كالحلى او لغير ها فان خرج عن رواج المعاملة و لم يصدق عليهما الا ثمان فلا تجب فيهما الزكوة قطعا ، و فى الجواهر لا نتقاء الشرط الذى هو المعاملة بضفها و ليس ذا كا لمهجورة التى قد حصل التعامل بضفها سابقا كما هو واضح انتهى ، والا ففى الروضة لم يتغير الحكم و ان زاده او نقصه ما دامت المعاملة به على وجهه ممكنة ، و استدل له فى الجواهر باطلاق الادلة و الا ستصحاب الذى به يرجح عنده الا طلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلى ، قال و ان كان التعارض بينهما من وجه بل يحكم عليه لان الخاص و ان كان استصحابا يحكم على العام و ان كان كتابا ثم مال مضافا الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحلى المعد لذلك اصالة و دعوى ظهور ها فى جعل الدراهم و الدنانير حليا فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع كدعوى ترجيح نصوص الحلى باشتمالها على التعليل بها

باقتضاء الزكوة فيها عدم بقاء شيئى منها او ما هو كالتعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه علة لا حكمة اقضاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت انتهى ، اقول و لله دره و على اله سبحانه اجره فيما اتى به فى هذه الاسطرة من التحقيق و كم له (قده) فى ذلك من نظير الا انه لا بأس بالتفتيش فيما افاده (قده)، اما قوله (قده) لا طلاق الادلة و مراده من الادلة هى الادلة الدالة على وجوب الزكوة فى الذهب والفضة اوفى خصوص الدرهم و الدينار اما ما دل على وجوب الزكوة فى الذهب و الفضة فهو اعم من ما يدل على نفيه فى الحلى بالعموم المطلق فيخصص بما يدل على نفيه فى الحلى ، و اما ما دل على وجوبها فى الدراهم و الدينار فلا يخفى انها معارضة مع ما يدل على نفى وجوبها فى الحلى بالعموم من وجه كما افاده (قده) ، و مورد الاجتماع هو الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانير و القاعدة فى باب تعارض العام من وجه هو الاخذ بالا رجح منهما دلالة لو كان لاحد هما ترجيح والا فالتساقط فى مورد التعارض و الرجوع الى دليل اخر من دليل اجتهادى او اصلى عملى لو لم يكن دليل اجتهادى فى البين ، و قدجعلوا المرجح لا حد العامين اموراً **(منها)** ما كان سوق العام لبيان التحديد و الضابطة ، و **(منها)** ما اذا لم يكن احد هما قابلا للتخصيص دون الاخر ، و **(منها)** ما اذا كان احد هما معللا بعلة دون الاخر فانه يقدم العام المعلل على غيره ، و السر فى تقديمه هو اقوائية ظهوره بالنسبة الى العام الغير المعلل، و لا يخفى ان بعض العمومات الدالة على نفى الزكوة عن الحلى معلل بانه اذا لا يبقى منه شيئى و بعضها فى حكم التعليل فى قوة الظهور مثل قوله عليه السلام فى خبر رفاعة فى جواب السئوال عن الزكوة فى الحلى لا ولو بلغ مأة الف و قوله عليه السلام فى خبر مروان مسلم ليس فيه زكوة و ان بلغ مأة الف درهم وحينئذ فمقتضى القاعدة هوالاخذ بتلك العمومات و رفع اليد عما يدل علىوجوب الزكوة فى الدراهم و الدنانير فى مورد التعارض لا الاخذ بالعمومات المثبتة و مع التكافوء يجب رفع اليد عن كليهما و يرجع الى الاصل و هو البرائة فى المقام هذا و ربما يقال بان فى اخبار النافيه عن الحلى اشعارا باختصاص شرع الزكوة بالمال الذى

من شأنه الصرف لا مثل الحلى الذى وضع للبقاء ، بل فى جملة منها اشعار بان لعنوان كونه حليا من حيث هو مدخلية فى وضع الزكوة عنه ، و ان زكوته اعارته ، وايد ذلك بما عن العلامة من ذهاب اكثر العامة اللذين لا يعتبرون السكة على نفيها فى الحلى المحلل انتهى .

و لا يخفى ما فيه لعدم دلالة الاخبار النافيه على اختصاص مورد الزكوة بالمال المعد للصرف دون المعد للبقاء ، و لو سلم اشعار لها فى ذلك فلاتصل الى مرتبة الظهور لكى يصح الاخذ به ، و اما الاشعار بخصوصية عنوان الحلى فى مدخليته لوضع الزكوة عنه فهو مما لا نفهمه و لا يمكن الالتزام به ، كما ان التأييد بذهاب اكثر العامة الذاهبين الى عدم اعتبار السكة فى الزكوة على نفيها عن الحلى المحلل غريب جدا ، و بالجملة ففيما ذكرناه او لا غنى و كفاية .

و اما قوله (قده) و الاستصحاب الذى به يرجح الاطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلى ، و لا يخفى انه ان ارادبه تقوية العمومات المثبتة فى الحلى المتخدمن الدراهم و الدنانير باستصحاب بقاء وجوب الزكوة الثابت لهما قبل اتخاذهما حليا ففيه ان الدليل لا يتقوى بالاصل كما انه لا يعارضه لوجوب كون المتقوى عليه و المتقوى كالمتعارضين فى مرتبة واحدة ، و الاصل لا يكون فى مرتبة الدليل كما حقق فى موضعه، لكن مع ذلك لا تصير العمومات المثبتة بالتقوى بالاصل اخص من العمومات النافية عن الحلى لكى ننقلب النسبة عن العام من وجه الى الاعم و الاخص ، و ان ارادانه بعد الاستصحاب و اثبات وجوب الزكوة فى الحلى المتخذ من الدراهم و الدينار يكون الاستصحاب المثبت للوجوب فى هذا الحلى المخصوص اخص من العمومات النافية و بعد ضمه اليها ينتج عموم نفى الوجوب عن الحلى الا الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانير ، فتكون العمومات المثبتة مثبتة للوجوب فى مطلق الدراهم و الدنانير ، و الاستصحاب مثبتا له فى خصوص المتخذ منهما حليا فيكون اخص ، ففيه

ان تحكيم الاستصحاب على العام ايضا مما لا ينبغى ان يذهب الى الوهم ، حيث ان الاصل كما عرفت لا يعارض مع الدليل بوجه .

و اما قوله (قده) مضافا الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحلى المعد لذلك اصالة ففيه انه لا دلالة لتلك النصوص بل لا اشعار فيها على اختصاص النفى بما كان معد الذلك اصالة ، بل يمكن دعوى ظهورها فى العموم ، او ظهور بعضها فى خصوص المتخذمن الدراهم و الدنانير كقوله عليه السلام فى خبر رفاعة المتقدم : و لو بلغ مأة الف ، و خبر مروان : و ان بلغ مأة الف درهم ، لاحتمال ان يكون المراد بلوغ نفس الحلى مأة الف بان اتخذ مأة الف درهم حليا لا قيمته ، و كخبر معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام ، و فيه قال قلت له الرجل يجعل لاهله الحلى من مأة دينار و المأتى دينار و ارانى قد قلت له ثلاث مأة فعليه الزكوة ؟ قال ليس فيه زكوة ، فان الظاهر منه جعل نفس ماة دينار و المأئين حليا ، لا جعل ما يطابق قيمته الماة او المأتين ، فانه مع كونه خلاف الظاهر يحتاج الى القيمة حتى يصير المعنى مما قيمته يطابق مع مأة دينار او الماتين ، و لم ارمن استدل بما ذكرناه ، و لعل قوله (قده) و دعوى ظهورها فى جعل الدراهم و الدنانير حليا فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع اشارة الى ما ذكرناه ، فلو كان مدعى الظهور فى الحلى المتخذ منهما يدعى ظهور ما استظهرناه كانت دعواه بينة لا منع عنها اصلا ، و لو كان مدعيا لظهور جميع الاخبار النافيه فيما ادعاه كان للمنع عن دعواه مجال، واما قوله (قده) فى منعه عن دعوى ترجيح نصوص الحلى باشتمالها على التعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه علة لا حكمة اقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت ففيه اولا و ان كان الظاهر من التعبير بقوله عليه السلام : اذا لا يبقى منه شيئى كونه حكمة لاعلة ، اذا لعبرة فى كون الشيئى علة ان يصح جعله كبرى كلية، و جعل المعلل به صغرى من صغرياته بصورة الشكل الاول من القياس، مثل لانه مسكر الذى علل به حرمة الخمر حيث يصح ان يقال الخمر مسكر وكل مسكر حرام والخمر

حرام ، و لا يصح ان يقال فى المقام الحلى اذا انفق منه لايبقى منه شيئى وكلما لايبقى اذا انفق لا يجب انفاقه ، فالحلى لا يجب انفاقه ، اذلا دليل على اثبات الكبرى، فقوله عليه السلام : اذا لا يبقى منه شيئى حكمة ، لعدم وجوب الزكوة فى الحلى لا علة الا انه مع ذلك كافيه فى تقديم العمومات النافية للزكوة عن الحلى على العمومات المثبتة لها فى الدراهم والدنانير، لان الحكمة تصيرمنشاء لقوة الظهورالموجب للتقديم عندالتعارض، و ثانيا ان ما افاده (قده) بقوله اقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت فيه ما عرفت من الاستصحاب لا يكون مخصصا للعام و لامرجحا لاحد العامين على الاخر ، فالحق فى المقام هو عدم وجوب الزكوة فى الحلى المتخذمن الدراهم والدنانير ، و ان امكن المعاملة بهعلى وجهه اما لاجل تقديم العمومات النافية على العمومات المثبتة لماذكر، او لمكان امكان ان يقال ان دلالة العمومات المثبتة على وجوب الزكوة فى الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانير بالاطلاق الدخولى ، و دلالة العمومات النافية على نفيه عنه بالعموم الافرادى ، فالامر يدور بين تقييد الاولى او تخصيص الثانية ، و عندالدوران بينهما يكون التقييد اهون ، او لتساقط العامين فى مورد الاجتماع و الرجوع الى الاصل و هو البرائة الا ان الاحوط فى ذلك مما لا ينبغى تركه .

الثالث : مضى الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر جامعا للشرائط التى منها النصاب فلو نقص فى اثنائه عن النصاب سقط الوجوب ، و كذا لو تبدل بغيره من جنسه او غيره ، وكذا لو غير بالسبك سواء كان التبديل او السبك بقصد الفرار من الزكوة اولا على الاقوى ، و ان كان الاحوط الاخراج على الاول ، ولو سبك الدراهم او الدنانير بعد حلول الحول لم تسقط الزكاة و وجب الاخراج بملاحظة الدراهم و الدنانير اذا فرض نقص القيمة بالسبك .

هاهنا امور **(الاول)** لا اشكال و لا خلاف فى اشتراط حلول الحول فى وجوب الزكوة فى النقدين ، و فى الجواهر الاجماع بقسميه عليه، و النصوص دالة عليه عموما او خصوصا ، ففى صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام : الزكوة على المال الصامت الذى يحول عليه الحول، و نحوها غيرها من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها، و يتحقق الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر حسبما تقدم القول فيه فى الانعام، قال فى الجواهر و من الواضح كون المفهوم من دليل اعتبار الحول بقاء شخص النصاب فى تمام الحول، فلو نقص فى اثنائه او تبدلت اعيان النصاب بغير جنسه لم تجب الزكوة قطعا بلا خلاف فيه ، و كذا مع التبديل بالجنس خلافا للشيخ (قده) فاوجبها مع التبديل بالجنس ، و قد عرفت ما فيه فى زكوة الانعام .

(الامر الثانى) لا اشكال و لاخلاف فى انه لوغير الدراهم والدنانير بالسبائك فى اثناء الحول لا بقصد الفرار من الزكوة فلا زكوة فيها لا نتفاء شرط الوجوب و هو البقاء فى الحول كاملا ، و لو غيرها بها فى اثنائه بقصد الفرار من الزكوة ففى سقوط الزكوة عنهما حينئذ .

(قولان) فالمشهور بين المتاخرين هو الاول ، و عن جماعة من القدماء كالصدوقين و السيد المرتضى و ابنا زهرة و حمزة و الحلبى هو الاخير ، و منشاء الاختلاف هو اختلاف الاخبار فى ذلك ، فمما يدل على القول الاول صحيحة على بن يقطين المرشدة الى ما يتحقق به الفرارمن الزكوة، وفيها اذا اردت ذلك اى نفى وجوب الزكوة فاسبكه فانه ليس فى سبائك الذهب و نقار الفضة زكوة ، و رواية هرون بن خارجة و فيها انه جعل ذلك المال حليا اراد ان يفربه من الزكوة أعليه زكوة ؟ قال : ليس على الحلى زكوة ، و صحيحة عمر بن يزيد ، و رواية على بن يقطين المروية عن العلل ، و ما يدل على القول الثانى موثقة ابن مسلم ، و خبر معوية بن عمار ، و موثق اسحاق بن عمار ، وقد جمع الشيخ (قده) بينهما بحمل الطائفة الثانية تارة على

الاستحباب، و اخرى بالحمل على الفرار بعد استهلال الشهر الثانى عشر الذى به يتحقق حلول الحول ، وجعل موثق زرارة المروى عن الصادق عليه السلام شاهدا على الجمع الثانى، اذفيه انه قال للصادق عليه السلام ان اباك قال لى من فربها من الزكوة فعليه ان يؤديها قال عليه السلام : صدق ابى ان عليه ان يؤدى ما وجب عليه و ما لم يجب عليه فلا شيئى عليه ، ثم قال عليه السلام ارايت لوان رجلا اغمى عليه يوما ثم مات فذهب صلوته أكان عليه و قد مات ان يؤديها قلت لا ، قال الا ان يكون افاق من يومه ثم قال لى أرايت لوان رجلا مرض فى شهر رمضان ثم مات أكان يصام عنه ؟ قلت لا ، قال عليه السلام و كذلك الرجل لا يؤدى عن ماله الا ما حال عليه الحول .

و اورد عليه فيما افاده فى الحمل الثانى اعنى الحمل على ما بعد الحول بقرينة موثقة المذكورة ،وان كان يصح بالنسبة الى بعض الاخبار الدالة على وجوب الزكوة اذا كان بقصد الفرار من الزكوة الا ان بعض من تلك الاخبار آبية عن هذا الحمل و ذلك كخبر معوية بن عمار الذى فيه ان كان فربه من الزكوة فعليه الزكوة ، و ان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة ، اذالظاهر من مقابلة الفعل للتجمل مع الفعل للفرار هوارادة وجوب الزكوة مع الفعل للفرارفيما اذا فعل للتجمل الذىلم تكن فيه زكوة، و من المعلوم انه لو كان بعد الحول لكان الزكوة واجبا مطلقا ، فعل للفرار او للتجمل ، و هذه المقابلة قرينة على ابائه عن الحمل على ما بعد الحول .

و اما الحمل الاول اى الحمل على الا ستحباب فقد اورد عليه فى الحدائق بما قد تكرره فى غير موضع من كتابه بالاشكال فى الحمل الخبر الظاهر فى الوجوب على الا ستحباب عند تعارضه مع ما يدل على عدمه ، و الانصاف الا ان الحمل على الندب فى مورد المعارضة و ان لم يصح على وجه العموم وفى جميع الموارد الا انه ليس بتلك المكانة من الضعف ، و مورد الاعتراض الذى يورده بعباراته المشتمله على السجع و القوا فى لا مرة واحدة، بل التحقيق ان يقال فى كل مورد ورد النص على عدم الوجوب

بحيث لا يحتمل الخلاف فيه يجب حمل الخبر الظاهر فى الوجوب على الاستحباب لا باستعمال ما هو الظاهر فى الوجوب فى الاستحباب حتى يورد عليه بعدم الدليل عليه ، بل بما حقق فى محله من ان الامر فى مورد الوجوب و الاستحباب لا يستعمل الا فى شيئى واحد و هو البعث و التحريك اعنى ما هو مصداق البعث و التحريك لا مفهومهما ، و طبع البعث من حيث انه بعث يقتضى عدم الرضا تبرك المبعوث فمن نفس البعث مع ترك القرينة على الرضا بالترك ينتزع الوجوب من غير ان يستعمل الصيغة فى مفهوم الوجوب او فى الطلب الشديد ، و مع ذكر القرينة على الرضا بالترك ينتزع الندب، اذ هوعبارة عن طلب الشيئى معالرضا بترك المطلوب من غيران يستعمل الامر فى مفهوم الندب او فى الطلب الضعيف ، فالقول بان تفاوت الوجوب و الندب بتفاوت الطلب فى الشدة و الضعف شعر محض ، كما ان القول بكون الامر مستعملا فى الوجوب او الندب باطل ، و مع ورود النص على عدم الوجوب و الرضا بالترك ليس القول بالندب قولا بلادلالة لكى يردما اورده صاحب الحدائق عليهم بان الندب مما يحتاج الى دليل، بل الدليل عليه هونفس الامر المستعمل فى البعث والتحريك معقيام القرينة على رضاء الآمر بترك المبعوث اليه، لكن لما خفى ما ذكرناه على مثل صاحب الحدائق (قده) اورد فى موارد الحمل على الندب بما اورد ، و لاغرو من مثله ، و بالجملة فالحمل على الندب فما قام النص على عدم الوجوب مما لا بأس به بل لا محيص عنه ، انما الكلام فى ان ما نحن فيه هل هو كذلك ام لا ، و الذى يختلج بالبال و يخطر بالذهن القاصر ان دلالة الاخبار النافية للزكوة عن مورد البحث اعنى ما اذا كان تغيير الدراهم او الدنانير الى الحلى او السبائك بقصد الفرار بالنسبة الى العام الذى وقع التغيير فيه يكون بالاطلاق كقوله عليه السلام فى صحيح ابن يقطين : اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس فى سبائك الذهب شيئى و نقار الفضة زكوة ، و قوله عليه السلام فى خبر هارون بن خارجة : ليس على الحلى زكوة و ما ادخل على نفسه من النقصان فى ضعه و منعه نفسه فضله اكثر مما يخاف من الزكوة ، و هكذا غير هما فان دلالة الجميع على عدم وجوب الزكوة فى العام الذى وقع التغيير فيه كما ترى يكون بالاطلاق ، كما ان الاخبار

المثبتة لها بالنسبة الى العام المذكور كذلك ، فحينئذ لا تكون الطائفة الاولى نصا فى عدم الوجوب لكى تجعل قرينة على ارادة الندب من الطائفة الثانية ، ولا يمكن حمل الطائفة الاولى النافية للوجوب على الاعوام التى بعد العام الذى وقع فيه التغيير ، و الطائفة الثانية على العام الذى وقع فيه التغيير ، لعدم شاهد عليه ، ثم لم يعلم من القائلين بالوجوب اذا كان التغيير للفرار من الزكوة انهم يخصون وجوبها بخصوص العام الذى وقع التحويل فى اثنائه ، اوانهم يحكمون به فى السنين المتأخرة عنه مادام العين المتحول عليه باقيه عنده بقصد الفرار عن الزكوة ، و لعل الظاهر منهم هو الاول كما يظهر من بعض القائلين به فيما اذا كان التحويل بالجنس كتبديل الدرهم بالدرهم مثلا مستدلا عليه بانه يصدق عليه بكونه مالكا للنصاب فى الحول ، اذ هو انما يتم فى العام الذى يقع فيه التحويل ، و بالجملة فالحمل على الاستحباب فى المقام لا يخلوعن شيئى ، نعم الانصاف ان موثق زرارة المتقدم نص فى السقوط فى عام التحول ، حيث جعل فيه مناط الوجوب حلول الحول كما حمل عليه السلام قول ابيه فى الوجوب على ما اذا كان التحويل بعد الحول ، فحينئذ يجب الاخذ به وجعله قرينة على ارادة الندب فى الاخبار الدالة على عدم السقوط ، فالاولى ان يطرح الاخبار الدالة على الوجوب باعراض الاصحاب عن العمل بها فلا تكون حجة مع قطع النظر عن المعارضة لكى ، يتفحص عن العلاج عند معارضتها مع الاخبار النافية للوجوب ، **لا يقال** الاعراض الموجب للسقوط عن الحجية هو ما كان من القدماء حيث انهم لمكان قربهم بزمان الصدور يطلعون على الخبر الصادر بما لا يطلع عليه المتاخرون ، فيكون اعتمادهم موجبا للوثوق ، و اعراضهم قادحا فيه ، و حيث ان المشهور بين المتاخرين هو عدم الوجوب و هم اعرضوا عن العمل بالاخبار المثبتة فلا يكون فى اعراضهم قدح كما ان اعتمادهم لا يوجب وثوقا لانه يقال اعراض المتاخرين يوجب الكشف عن اعراض المتقدمين عليهم ، و يكون اعراضهم قادحاً ، و ليس الاخبار المثبتة معتمدا عليها عند القدماء حتى يمنع اعراض المتاخرين عن كشف اعراض المتقدمين عليهم ، اذا القائل بالوجوب من القدماء محصور فى عدة معدودة كالصدوقين ، و المرتضى و ابنازهرة و

حمزة ، و الحلبی ، ولم یحك عن غیر هم نعم حکی عن بعض کتب الشیخ (ره) لکنه من المتاخرین ورئیسهم ، و بالجملة الانصاف انه لا یمکن الاستناد الی الاخبار المثبتة معاعراض المشهور عنها مع ما فی عبارات القائلین بالوجوب من الاختلاف فمن یقتصر بالوجوب عند التحول بالسبك او مع ابدال الجنس بغیره او بالتنقیص عن النصاب او بالتبدیل بالجنس و غیر ذلك من العبائر المختلفة کما یظهر بالمراجعة ، و مع قطع النظر عما ذکرنا و تسلیم التعارض فالترجیح للاخبار الدالة علی السقوط ، لنصوصیة بعضها فی عدم الوجوب وحکومته علی ما کان من الاخبار الدالة علی عدم السقوط قابلا للحمل علی الفرار بعد حلول الحول فلا تصلح تلك الاخبار للمعارضة ، و ما کان صالحا منها بها لا تکافؤ معها من جهات اخر منها عدم قوة دلالتها فی الوجوب ، و مع قطع النظر عن ذلك ایضا و تسلیم قرار التعارض و عدم الترجیح فی البین یکون الحکم اما التخییر ، او التساقط و الرجوع الی الاصل الذی هو فی المقام منحصر بالبرائة ، وعلی ای حال فلایمکن القول بتعین وجوب الزکوة مع التحویل فی اثناء الحول بقصد الفرار، و ان کان الاحتیاط فیه ممالا ینبغی ترکه .

(**الامر الثالث**) لو سبك الدراهم او الدنانیر او حولهما بغیر هما من الحلی وغیره بعد حلول الحول و بعد ان جبت الزکوة لم تسقط الزکوة اجماعا بقسمیه ،کما فی الجواهر ، و حینئذ فان لم یوجب التغییر فی صورتهما تغییر الهما فی القیمة زیادة او نقیصة فهو ، و اذا فرض نقص قیمتهما بالسبك و نحوه یجب الاخراج بملاحظة الدراهم و الدنانیر ، فاذا کان عنده اربعین دینارا مثلا و صیرها حلیة بجعلها قلادة ، و صارت القلادة منشاء لنقصان قیمةکل منها بواسطة الحلقة الملتصقه بها یکون الواجب اخراج الواحدة منها مع تفاوت قیمتها بالنسبة الی ما لم تکن کذلك ، و جبران نقصان القیمه الحاصل بسبب التصاق الحلقة بها اذا اراد المالك دفع الفریضة من العین ، او یخرج القیمة کاملة من غیر العین لا القیمة الناقصة کما لا یخفی ، لانه بحلول الحول وجبت علیه اخراج واحدة مما حال علیه الحول ، او قیمتها کاملة ، و کان النقص الحاصل

بفعله بعد الحول عليه ، و اذا زادت القيمة بالسبك و نحوه فالظاهر الاجتزاء بدفع مقدار الفريضة من غير العين ، و لا يلزم عليه دفع قيمة الزيادة لانها لا تكون من الفريضة ، و ان حصلت فيها بفعله ، و المفروض جواز الدفع من غير العين و لو لم يؤد ففى الجواهر امكن القول بمشاركة الفقراء للمالك فى الحلية فلهم منها على حسب النسبة ، و يحتمل ان يكون لهم مقدار الزكوة خاصة ، و الاول اوفق بقواعد الشركة ، و الثانى اوفق بارفاق المالك انتهى .

وهل يجوز عندالدفع من العين الاجتزاء باقل من الفريضة اذا ساوى قيمته قيمة الفريضة فيه اشكال، و الاحوط العدم، و ذلك كما اذا كان عنده عشرين مثقالا من الذهب فجعله حليا مثلا فزادت قيمة فصارت مطابقا مع اربعين مثقالا بحيث صارت قيمة كل مثقال مثقالين ، ولما كانت الفريضة فى عشرين مثقالا نصف المثقال ، وعند ارتفاع قيمة نصف مثقال و صيرورتها مطابقا مع المثقال اذا اراد ان يدفع من العين فهل يجب عليه اعطاء نصف مثقال و لو كان قيمته مثقالا او يجوز ان يدفع ربع مثقال لانه يسوى نصف المثقال فى القيمة لا ينبغى الاشكال فى عدم الجواز اذا كان الدفع من باب كونه فريضة لان ربع الدينار ليس فريضة عشرين مثقال كما هو واضح ، و انما الكلام فى جواز دفعه من باب القيمة حيث ان قيمته يساوى قيمة الفريضة لاشتماله على الزيادة، والاحوط عدم الجواز ، و ذلك للاشكال فى صدق القيمة على ما اذا كان المخرج من نفس العين ولو اشتمل على الزيادة كما لا يخفى .

مسألة ١ لا تجب الزكوة فى الحلى و لا فى اوانى الذهب و الفضة و ان بلغت ما بلغت بل عرفت سقوط الوجوب من الدرهم و الدينار اذا اتخذا للزينة و خرجا عن رواج المعاملة بهما نعم فى جملة من الاخبار ان زكاتها اعارتها .

قال فى المدارك اما سقوط الزكوة فى الحلى المحلل فقال العلامة فى التذكرة انه قول علمائنا اجمع و اكثر اهل العلم ، و اما المحرم فقال فى التذكرة ايضا انه لا زكوة فيه عند علمائنا ، لعموم قوله عليه السلام : لا زكوة فى الحلى ، و اطبق الجمهور كافة على ايجاب الزكوة فيه لان المحظور شرعا كالمعدوم حسا ، و لا حجة فيه لان عدم الصفة غيرمقتض لا يجاب الزكوة فان المناط كونهما مضروبين بسكة المعاملة و هوجيد انتهى ما فى المدارك ، و يدل عليه من الاخبار صحيحة الحلبى و حسنة رفاعة و مرسلة ابن ابى عمير و غيرها من الاخبار التى لاحاجة الى نقلها، وحكى عن الشيخ استحبابها فى الحلى المحرم . و اتفق الكلم على عدم الوقوف على مأخذ له ، نعم فى جملة من الاخبار ان زكاتها اعارتها، ففى مرسل ابن ابى عميرعن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : زكوة الحلى ان يعار ، و عن الفقيه انه ليس على الحلى زكوة و ان بلغ مأة الف ، و لكن يعيره مؤمنا اذا استعاره منك فهذه زكوته، وهو محمول على الاستحباب بشهادة المعتبرة المصرحة بانه ليس فى الحلى زكوة مضافا الى قصور دليله عن افادة الوجوب ، بل لا خلاف فى عدم وجوب اعارته .

مسألة ٢ ولا فرق فى الذهب والفضة بين الجيد منها و الردى بل تجب اذا كان بعض النصاب جيداو بعضه رديا ، و يجوز الاخراج من الردى و ان كان تمام النصاب من الجيد، لكن الاحوط خلافه، بل يخرج الجيد من الجيد و يبعض بالنسبة مع التبعض ، و ان اخرج الجيد عن الجميع فهو احسن ، نعم لايجوز دفع الجيد عن الردى بالتقويم بان يدفع نصف دينار جيد يسوى دينارا رديا عن دينار الا اذا صالح الفقير بقيمة فى ذمته ثم احتست تلك القيمة عما عليه من الزكوة فانه لامانع منه كما لا مانع من دفع الدينار الردى عن نصف دينار اذا كان فرضه ذلك .

هاهنا امور (**الاول**) : لا اعتبار فى تحقق النصاب باختلاف الرغبة فى الذهب و الفضة ، و لا باختلاف الجودة و الردائة ، و لا باختلاف القيمة و لا باختلاف العيار اذا كان مما يتسامح به، و لا باختلاف السكة و لا باختلاف فعلية الرواج و المهجورية عنه ، و لا باختلاف الاسم مثل القران الايرانى ، و المجيدى التركى ، و الروبية الهندى ، بل مع اتحاد الجنس يضم بعضها الى بعض بلا خلاف فيه على الظاهر كما صرح فى الجواهر بعدم وجدانه ، و قال بل نسبه بعضهم الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه و لعله كذلك انتهى .

و يدل على الحكم اطلاق الادلة التى لا تقصر عن شمول المقام كما لا يخفى ، هذا فى مقام تحقق النصاب ، و اما فى مقام الاخراج فالمشهور كما فى الجواهر انه ان تطوع المالك باخراج الا رغب و الا كمل فقداحسن و زاد خيرا و نال البر حيث انفق مما احب ، و الاخراج من كل بقسطه و نسبته ، فلو كان عنده عشرون مثقالا من الذهب نصفه جيد و نصفه ردى ، او نصفه جيد و نصفه اجود يخرج ربع المثقال من الجيد و ربع من الردى او الا جود ، و استدلاله له بان التقسيط مقتضى قاعدة الشركة مع كونه الموافق مع العدل و الانصاف ، و فيه **اولا** ما تقدم مرارا و سياتى تفصيلا من منع تعلق الفريضة بالعين على نحو الا ستحقاق بان تكون مقدار الفريضة من العين ملكا للمستحق على نحو الشركة الحقيقية و الا شاعة ، او على نحو الكلى فى المعين ، بل التحقيق ان المعين متعلق للحق على احد انحائه التى يأتى تفصيله ، فحديث قاعدة الشركة ساقط عن البين .

و ثانياً ان التقسيط مناف لا طلاق ادلة الفريضة ، بل يمكن ان يدعى كونها ظاهرة فى نفيه ، فان ترك التصريح به والحكم بوجوب القدر المخصوص فى كل نصاب مثل نصف العشر فى عشرين مثقال بل و كذا فى الانعام مثل الشاة الواحدة فى اربعين شاة مثلا مع قلة تساوى افراد النصاب فى الحيوان وغيره مما يورث القطع بعدم اعتباره

و الاكتفاء باخراج ما يسمى بالفريضة و يصدق عليه الاسم مثل الشاة فى اربعين شاة و نصف المثقال فى عشرين مثقال من الذهب و خمسة دراهم فى مائتى درهم و نحو ذلك ، فعلى القول بالشركة الحقيقية يجب الخروج عن مقتضاها اذاقتضاه الدليل ، و منه يظهر ان الخلاف فى تعلق الزكوة بالعين او الذمة، و الاختلاف فى كيفية تعلقها بالعين علمى محض لا يترتب عليه ثمرة عملية ، اذ الثمرات كلها ثابتة بالدليل كما سنوضحه ، فالاقوى حينئذ جواز الاكتفاء باخراج الادون من حيث الرغبة و القيمة اذا كان الادون من النصاب كما اذا كان مركبا من الجيد و الردى و الاعلى و الادون ، و اما اذا كان تمام النصاب من الجيد والاعلى ففى جواز دفع الردى والادنى من ماله الاخر وجهان، ذهب المصنف (قده) الى الجواز لاطلاق النص ، و لكن الاحوط خلافه كما افاده المصنف لو لم يكن اقوى لامكان دعوى انصراف النص فى الفريضة الى فريضة من نوع ما يتعلق به الزكوة ، فربع العشر الذى يجب فى نوع الجيد ينصرف الى نوع الجيد فلا يكفى اخراج الردى حينئذ عنه و هذه الدعوى ليس بكل البعيد .

(**الامر الثانى**) المشهور كما نسب اليهم فى الحدائق عدم جواز دفع الاعلى قيمة عن الادنى كما اذا اخرج ثلث دينار جيد قيمة عن نصف دينار ، و ذلك لمنافاته مع اطلاق الادلة لان الواجب فى عشرين دينار هو اخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزى اخراج ثلث دينار و لو كانت قيمته مساويا مع قيمة النصف ، و عن التذكرة احتمال الاكتفاء به مطلقا ، و فصل فى الحدائق بين القول بوجوب التقسيط اذا كان النصاب مركبا من الاعلى و الادون ، و بين القول بجواز الاكتفاء بالادون بعدم الجواز على الاول والجواز على الاخير ، قال (قده) لانه متى كان الواجب عليه دينارا و اختار دفع الادون واراد دفع قيمته فدفع نصف دينار خالص بقيمة ذلك الدينار الادون فالمدفوع قيمته لا انه فريضة واجبة حتى يقال ان الواجب دينار فلا يجزى ما دونه ، وفى الجواهر لعل المتجه العدم مطلقا لعدم عموم فيما دل على القيمة بحيث يشمل مثل ذلك ، بل ظاهر الادلة خلافه على ان الفريضة كالدينار مثلا شامل للاعلى و غيره ،

فكل منها فرد منها اذا دفعه المكلف و لا يتشخص احد هما بحيث يكون هو الواجب بمجرد الاختيار بل لا يتشخص الا بدفعه او دفع قيمته من غير افراد الفريضة فليس له ان يدفع من افراد ها بقصد جعل بعضه قيمة عن فرد اخر ، ضرورة عدم صدق الا متثال معه لا اقل من الشك فيبقى استصحاب الشغل بحاله انتهى و هوجيد .

(**الامر الثالث**) لو صالح مثلا مع المستحق ثلث دينار جيد بقيمة فى ذمته تساوى تلك القيمة مع دينار ردى ثم احتسب تلك القيمة عما عليه من الزكوة اعنى الدينار الردى برئت ذمته عما عليه من الفريضة اعتى الدينار الردى ، و هذا ليس اخراج الا على من باب القيمة عن الادنى ، بل اقباض الجيد الناقص وفاء بالمعاملة الصلحى مثلا ثم احتساب ما له فى ذمة المستحق عوضا عن الجيد الناقص الذى صالحه معه اخراج للفريضة ، فالمخرج من الزكوة ليس بعض افراد الفريضة بل هو قيمة من غيرها كما لايخفى ، و لذا قال فى الجواهر وفرق واضح بين المقامين يعنى مقام اخراج ثلث الدينار الجيد قيمة عن الدينار الردى الذى لا يجوز ، و مقام صلح ثلث الدينار الجيد مع المستحق بقيمة فىذمته ثم احتساب تلك القيمة عن الدينار الردى، ولايخفى وضوح الفرق كما بيناه .

(**الامر الرابع**) اذا دفع الدينار عن نصف دينار جيد اذا كان فرضه النصف الدينار الجيد فبناء على ما تقدم فى الامر المتقدم لا يجوز دفعه بعنوان القيمة لمكان كون الدينار الردى احد افراد الفريضة و لا يضره اشتماله على الزيادة على الفريضة ، و حينئذ يكون الظاهر اجزاء اخراج الدينار الردى باعتبار كونه فريضة مشتملة على الزيادة و قصد المكلف كونه قيمة عن الفريضة لايقدح فى الاجزاء وان لم يتم مقصوده، و الحاصل عدم جواز اخراج الاعلى قيمة عن الادنى ولااخراج الا دنى قيمة عن الاعلى خلافا لما فى المدارك من التصريح بجواز الاخير دون الاول .

مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدراهم و الدنانير المغشوشة اذا بلغ خالصهما النصاب ، ولو شك فى بلوغه و لا طريق للعلم بذلك و لو للضرر لم تجب ، و فى وجوب التصفيه و نحو ها للاختبار اشكال احوطه ذلك و ان كان عدمه لا يخلو عن قوة .

الغش تارة يكون قليلا بحيث لا يخرج معه الدرهم عن اسم الفضة الخالصة و الدينار عن اسم الذهب الخالص بمعنى انهما يكونا فى العرف مصداقا للفضة او الذهب على سبيل الحقيقة لا على جهة المسامحة و التغليب ، و اخرى يكون بمرتبة يخرجهما عن اسم الخالص فلا يقال عليهما معه فضة خالصة او ذهب خالص ، فعلى الاول فلا اشكال فيه ، و انه اذا بلغ كل منهما النصاب تجب فيه الزكوة ، و على الثانى فلا زكوة فيهما حتى يبلغ خالصهما النصاب ، و فى الجواهر بلا خلاف فى عدم الوجوب قبل بلوغ خالصهما النصاب بل هو من الواضحات .

اقول و لعله ينظر الى ان الزكوة انما تجب فى الذهب و الفضة لا فى غير هما من المعادن ، قال (قده) و لا فى وجوبها بعد بلوغ خالصهما النصاب ، بل نسبه غير واحد الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه .

لا يقال المستفاد من الا دلة هو وجوب الزكوة فى الذهب و الفضة المسكوكين دراهم و دنانير ، و المركب منهما او من كل منهما مع شيئى اخر خارج عن الاسم لان المركب من الداخل و الخارج خارج ، فلا يقال على المركب من الماء و التراب انه ماء او تراب ، و لا على المركب من الحديد والنحاس انه حديد اونحاس ، بل قديمنع صدق اسم الدراهم و الدنانير حقيقة على المغشوش و غير الخالص لانه يقال اما منع صدق اسم الدرهم و الدينار على المغشوش منهما فمد فوع بغلبة الغش ، و تعارفه فيهما

بحيث لا يوجد الخالص منهما فى الدينا اصلا فلو منع صدق الاسم على المغشوش لزم ان لا يكون فى الدينا شيئا منهما موجود اصلا و هو ضرورى البطلان ، و اما ان المركب منهما او من احدهما و شيئى اخر لا يصدق عليه انه فضة او ذهب مع ان الحكم و هو وجوب الزكوة مترتب على الفضة المسكوكة والذهب المسلوك فهو فى حد نفسه و ان كان كذلك الا انه قد دل على وجوب الزكوة فى المغشوش مضافا الى ما عرفت من عدم الخلاف فيه بل الاجماع عليه خبر زيد الصائغ الموثوق به بكونه فى الكافى ، و مطابقته مع فتاوى الاصحاب و فيه قال قلت لا بى عبدالله عليه السلام انى كنت فى قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى قرأيت فيهما دراهم تعمل ثلث فضة ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت اعملها و انفقها ، قال فقال ابو عبدالله عليه السلام لا بأس بذلك اذا كانت تجوز عندهم ، فقلت ارايت ان حال عليها الحول و هى عندى و فيها ما تجب على فيه الزكوة ازكيها قال نعم انما هو مالك، قلت فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندى حتى حال عليها الحول ازكيها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما تجب عليك فيه الزكوة فزك ماكان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث ، قلت و ان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصه الا انى اعلم ان فيها ما تجب فيه الزكوة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة انتهى .

و لا يخفى اشتماله على احكام كثيرة كجواز صرف الدراهم المغشوشه اذا كان الغش بينا واضحاً ، و وجوب الزكوة فيه و لو كان فى غير البلد الرائج ، و كون الزكوة فى الفضة الخالصة منه، و وجوب تخليص الفضة منه عن الغش اذا علم ببلوغ الفضة بقدر النصاب و لم يعلم مقدارها ، و اما قوله عليه السلام ثم تزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة فلعله اشارة الى السنة التى حال عليها الحول و هى درهم قبل ان يسبك و لا يجب فيه الزكوة بعد السبك ، و بالجملة فالخبر دال على وجوب الزكوة فى الدراهم المغشوشة اذا بلغ خالصها النصاب بابين دلالة فلامحيص عن العمل به كما هو ظاهر ، قال فى

الجواهر نعم يعتبر فى الحكم بوجوبها العلم بالبلوغ نصابا ، و الظاهر ان مراده (قده) من اعتبار العلم بالبلوغ فى الحكم بالوجوب هو اعتباره فى تنجزه لا فى فعليته كيف و ليس وجوب الزكوة مشروطا بالعلم ببلوغ النصاب قطعا، نعم تنجزه مشروط بالعلم ببلوغ النصاب او ما يقوم مقام العلم به ، و بالجملة فلو شك فى بلوغه فلا وجوب للاصل ، و هل يجب التصفية و نحوها مما يحصل به الاختبار ام لا المشهور المعروف هو الاخير ، بل فى المسالك انه لا قائل بوجوب التصفية مع عدم تيقن النصاب ، و قال فى الجواهر و وجه ذلك كله ان مقدمات الوجوب لا تحصلها و لا تعرفها انتهى ، اقول و هو كذلك ، اما عدم وجوب تحصيلها فلان وجوب المقدمة نيشاء من وجوب ذيها و يكون فعليته و تنجزه بفعلية وجوب ذيها و تنجزه، و المفروض توقف فعلية وجوب ذى المقدمة على تحقق المقدمة ووجودها لكونها من مقدمات الوجوب فمن المستحيل فعلية وجوبها حينئذ من ناحية وجوب ذيها و الا يلزم تقدم المعلول على علته و توقف العلة على وجود معلوله ، و هذا مما لا اشكال فيه الا انه ربما تصير المقدمات الوجوبية واجبة بخطاب اصلى غير مقدمى و لو كان بملاك مقدمى و ذلك فيما اذا ترتب على ترك وجوبها بخطاب اخر ترك الواجب عند تحقق ملاكه فى ظرف زمان امتثاله نظير ترك الجنب لغسل الجنابة فى الليل المترتب عليه ترك الامساك النهارى مع الطهارة من اول الفجر ، حيث ان خطاب الصوم و فعلية وجوبه قاصر عن ايجاب الغسل فى الليل ، لكن لما كان ترك ايجابه مما يترتب عليه ترك الصوم اوجبه الشارع بخطاب آخر اصلى غير مقدمى فهو واجب بخطاب نفسى اصلى لكن بملاك مقدمى ، و كذا فى كلما ترتب على ترك المقدمة فى موطن تحققها ترك الواجب فى وقت ادائه نظير ترك الحج فى اشهره بترك مرافقة الرفقة عند التمكن منهم ، او ترك التفحص عن الاستطاعة فى وقت يتمكن منه المترتب على تركه ترك الحج، وقد فصلنا القول فى ذلك فى الاصول بما لا مزيد عليه ، و على ذلك فربما يقال فى المقام بوجوب التصفية ونحوها مما يستعلم به بلوغ النصاب، حيث ان فى تركه ترتب ترك الواجب غالبا و هو ينافى مع تشريعه، لكنه يرد عليه بان غلبة ترك الواجب بترك الفحص يوجب على الشارع ايجابه بخطاب اخر يكون اصليا

بملاك مقدمى ، و الكلام بعد فى وجوده ، و بعبارة اخرى ما ذكرناه يصير مصححاً لوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل فعلية وجوبه فيما ثبت وجوبها كالغسل فى الليل للصوم فى الغد ، و الكلام هاهنا فى اصل وجوب الفحص عن بلوغ النصاب و لا يمكن ايجابه بايجاب الاحتياط لخروج بعض الموارد التى يترتب مخالفتها على ترك الفحص عن محل الا بتلاء، و معه فلا يؤثر العلم الاجمالى فى وجوب الاحتياط، و سيأتى مزيد البحث فى ذلك فى المسائل الآيته انشاء الله تعالى .

مسألة ۴ اذا كان عنده نصاب من الجيد لا يجوز ان يخرج عنه من المغشوش الا اذا علم اشتماله على ما يكون عليه من الخالص و ان كان المغشوش بحسب القيمة يساوى ما عليه الا اذا دفعه بعنوان القيمة اذا كان للخليط قيمة .

بلا خلاف و لا اشكال، لان الواجب اخراج الخالص فلايكون اخراج المغشوش مجزيا الا اذا علم باشتماله على ما يلزمه من الخالص ، قال فى الجواهر و فى كونها حينئذ فريضة لا قيمة و ان زادت فى العدد على الفريضة المسماة اشكال ، و ان كان الاقوى انها كذلك انتهى ، و كيف كان فلا يجوز ان يخرج عنه المغشوش مع عدم العلم بالاشتمال على ما عليه من الخالص ، و لو تساوى المغشوش مع ما عليه بحسب القيمة الا اذا دفعه بعنوان القيمة، وذلك فيما اذا كان للخليط قيمة لكى يصح اخراجه قيمة و الا فلا يجوز دفعه و لو قيمة لما عرفت من لزوم كون القيمة من غير الجنس .

مسألة ۵ و كذا اذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز ان يدفع المغشوش الا مع العلم على النحو المذكور .

اى الامع العلم باشتمال المغشوش على ماعليه من الخالص فيجوز دفعه حينئذ فريضة لا قيمة على الا قوى ، و كذا اذا ادى الخالص عن المغشوش فانه ايضا فريضة على الا قوى .

مسألة ۶ لو كان عنده دراهم او دنانير بحد النصاب و شك فى انه خالص او مغشوش فالا قوى عدم وجوب الزكوة و ان كان احوط .

قال فى الجواهر : و لو ملك النصاب ولم يعلم هل فيه غش ام لا فعن التذكرة انه تجب الزكوة لا صالة الصحة و السلامة و فيه تأمل انتهى ، وليعلم ان مورد الكلام هو ما اذا كان عنده مقدار النصاب كعشرين دينارا مثلا لا ازيد حتى تكون الشك فى كونه خالصا او مغشوشا موجبا للشك فى كونه بقدر النصاب، و لابد من ان يفرض كون الغش المحتمل بمقدار لو علم بتحققه لاثر فى خروج الدراهم و الدنانير عن كونهما فضة و ذهبا على الا طلاق ، و الا فلا اثر مع استهلاكه كما لا يخفى، و اما وجه تامل الجواهر فيما حكى عن التذكرة من وجوب الزكوة متمسكا باصالة الصحة و السلامة فلعله للمنع عن اصالة الصحة فى الا شياء الخارجية عدى افعال المسلمين مثل الذوات الخارجية مثل الفرش و البسط و الاخشاب و الا شجار و الفواكه و غيرها عند الشك فى صحتها و فسادها ، اذ ليس اصل عقلائى يبنى على الصحة عند الشك فى هذه الا شياء صحيحة او معيبة، و لا الغالب فيها الصحة لوادعى الغلبة، وليست الغلبة موجبة للظن بكون المورد المشكوك من الغالب مع احتمال ان يكون من النادر ، و لا دليل على صحة الا عتماد بهذا الظن على فرض تسليمه من سيرة او بناء عقلاء و نحو هما ، و بالجملة فاصالة الصحة فى جميع الا شياء عند الشك فى صحتها مما لم يقم على اعتبارها دليل ، و ان حكى عن فقيه عصره فى كاشف الغطاء قال (قده) : ان الا صل مما خلق الله تعالى من الاعيان من عرض و جوهر حيوان و غير حيوان و كذا ما اوجده الانسان العاقل من اقوال و افعال هو الصحة ، فيبنى فيها على وقوعها على نحو ما و ظفت له و على وفق

الطبيعة التى اتحدت به الى ان قال الاصل فى جميع الكائنات من جمادات و نباتات او حيوانات او عقود او ايقاعات او غيرها ان يكون على نحو ما غلبت عليه حقيقتها من التمام فى الذات و عدم النقص فى الصفات انتهى .

و لا يخفى ان صدر كلامه (قده) ناظر الى دعوى كون الاصل فى الجواهر و الاعراض بحسب طبيعتها و ما يقتضى نوعها من الصحة، الا ان يعرض عليها ما يخرجها عن وصفها الاصلى ، فالزيادة و النقصان عن اصل الطبيعة النوعية فى الانسان مثلا انما هى من قبل العوارض المانعة عن عمل الطبيعة مقتضاها ، و اذا شك فى خروج شيئى عن مقتضى نوعه فالمرجع هو اصالة عدم عروض المخرج ، فمرجع كلامه الى التمسك بالاستصحاب بعد البناء على ان الاصل فى كل مخلوق موجود بحسب طبيعته النوعية هو الصحة ، هذا ونحن وان وافقناه فى خصوص الاعيان فيما كتبناه فى قاعدة اصالة الصحة، و قلنا ان ما افاده متين فى الاعيان الا انه مردود فى الاقوال و الافعال ، لكن الانصاف عدم امكان الالتزام به فى الاعيان ايضا ، لان الاصل فى كل مخلوق وان كان هوالجرى على ما يقتضيه نوعه ما لم يعرضه عارض يخرجه عن وفق الطبيعة النوعة له الا انه مع عروض العارض يخرج عما يقتضيه طبيعته النوعيه قطعا، ومع الشك فى عروضه لايحكم بكونه على طبع ما يقتضيه نوعه ما لم يرفع الشك فى عروضه برافع ، و عدم الاعتناء بهذا الشك يكون باحد امور لم يثبت شأنها و هى الغلبه اى كون الغالب من افراد هذا النوع غير قبلى بعروض ما يخرجها عن مجرى طبعها ، فيكون المشكوك ملحقا بالغالب ، و قاعدة المقتضى و المانع اعنى بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك فى المانع عند الشك فيه اذا علم بوجود المقتضى ، بل يبنون على ترتب المقتضى بالفتح على وجود المقتضى بالكسر ما لم يحرز المانع ، و لو لم يحرزوا عدمه بمحرز من علم او اصل و الاستصحاب اى اصالة عدم وجود ما يخرج الفرد المشلوك عن مجراه الطبيعى ، و لا يخفى ان شيئا منها مما لا يصلح الاعتماد عليه ، اما الغلبة فبا لمنع عن تحققها اولا ، لان العلم بها يتوقف على صبر غالب افراد النوع حتى يحرز كونه على

الصحة ، والجرى على ما يقتضيه طبيعة نوعه ، و دعوى احرازه فى جميع الانواع على مدعيه ، و المنع عن كونها مورثاً للظن بان الفرد المشكوك من الافراد الغالبة ثانياً و المنع عن حجية ذاك الظن لو سلم تحققه من الغلبة ثالثاً ، لعدم الدليل على اعتباره مالم يقم على اعتباره مع ان الاصل عدم اعتباره ما لم يقم على اعتباره دليل. واما قاعدة المقتضى و المانع فمما لا يقم عليها دليل كما حقق فى موضعه . و اما الاستصحاب اى اصالة عدم وجود المانع فى ذالك المرد فهو مما لا علم بحالته السابقة له على تقدير ان يكون على مفاد ليس الناقصة اذ فى اى وقت كان عدم المانع عن وجود مقتضى طبيعته النوعية فى هذا الفرد متحققاً ثم شك فى وجوده ، و على تقدير ان يكون مفاد ليس التامة يصير من الاصول المثبتة ، ثم فى الاجراء الاستصحاب لا بد من اثر شرعى حتى يصح التعبد به ، و ليس فى جميع الاشياء على ما اعاده (قده) اثر اشر عيا حتى يكون مصححاً لا جراء الاستصحاب فيه كما لا يخفى ، هذا و فى مصباح الفقيه بعد حكاية ما حكاه الجواهر عن التذكرة من الحكم بوجوب الزكوة مستندا الى اصالة الصحة و السلامة قال (قده) : و هذا انما يتجه فيما اذا كان الغش الذى يحتمله عيبا فى الدنانير بحيث لو ظهر لم يقع به المعاملة الا على سبيل المسامحة ، و اما اذا كانت من صنف الدنانير الرائجة فى البلاد لكنه لم يعلم بان هذا الصنف من الدنانير هل هى معمولة من خصوص الذهب اوانها مركبة من الذهب و غيره، فليس كونها مركبة من جنسين او از يد منافيا لصحتها و سلامتها بعد ان كانت هى فى اصل وضعها كذلك ، فلا مسرح حينئذ للاصلين المزبورين، بل المرجع فى مثله اصالة برائة الذمة عن الزكوة انتهى. و صريح عبارته كما ترى هو تسليم جريان الاصل لو كان الغش عيبا فى الدراهم والدنانير، و هذا شيئى لا يمكن الاذعان به، و حاصل الكلام فى المقام وانطال وخرج عن وضع هذه الرسالة ان الدليل على اصالة الصحة كما حقق فى موضعه منحصر ببناء العقلاء، وليس بنائهم عند الشك فى صحة الدينار و الدرهم هو البناء على صحتهما ، و المعاملة مع ما شك فى صحتهما معاملة الصحيح من التصريف و التحويل و البيع و الشراء و نحوها حتى يظهر عيبهما ، و هذا معلوم بالمراجعة الى الوجدان ، و الى ما هو بناء العرف والعقلاء و

ديدنهم فى التفتيش البالغ التام عند الشك فى صحتهما كما لا يخفى ، فحديث اصالة الصحة فى الدرهم و الدينار مما لا اساس له اصلا ، و هل يحكم حينئذ بالبرائة كما هو صريح ما حكيناه عن مصباح الفقيه ، و عليه المصنف (قده) حيث قوى عدم الوجوب فى المتن ، او انه يجب الاختبار او الاحتياط بالاخراج (و جهان) : من كون المورد من موارد الشك فى اصل التكليف للشك فى تحقق شرط الوجوب و هو النصاب الخالص من النقدين، و: من ان المورد مما يلزم من الرجوع فيه الى البرائة ترك امتثال الحكم الموظف غالباً و هذا مما لا يرضى الشارع به قطعاً كم تقدم ، ولا يخفى ان الاحتياط فى امثال المقام بالاختبار او الاخراج مما لا ينبغى تركه .

مسألة ٧ لو كان عنده نصاب من الدرهم المغشوشة بالذهب او الدنانير المغشوشة بالفضة لم يجب عليه شيئى الا اذا علم ببلوغ احد مما او كليهما حد النصاب فيجب فى البالغ منهما او فيهما، فان علم الحال فهو والاوجبت التصفية ، ولو علم اكثرية احد هما مرددا و لم يمكن العلم وجب اخراج الاكثر من كل منهما فاذا كان عنده الف و تردد بين ان يكون مقدار الفضة فيها اربعمأة و الذهب ستمعأة و بين العكس اخرج عن ستمأة ذهبا و ستمأة فضة، و يجوزان يدفع بعنوان القيمة ستمأة عن الذهب و اربعمأة عن الفضة بقصد ما فى الواقع .

فى هذه المسألة امور (الاول) : لو كان غش كل من الدراهم و الدنانير بالاخر كما اذا غش الدراهم بالذهب او الدنانير بالفضة ، فاما لا يعلم ببلوغ كل من الذهب والفضة نصابه ، او يعلم به، فان لم يعلم لم يجب عليه شيئى، و فى وجوب الفحص وعدمه ما تقدم ، و ان علم ببلوغ كل من الغش و المغشوش او احد هما نصابا وجبت الزكوة فيهما او فى البالغ منهما و يجب الاخراج من كل جنس بحسابه فان علم الحال و الا توصل اليه بالسبك و نحوه . (الامر الثانى) : لو علم باكثرية احد هما و لكن تردد الاكثر بين ان يكون ذهبا او فضة و لا يمكن العلم به بالاختبار وجب اخراج الاكثر مرتين ، ففى مثال المذكور فى المتن اخرج زكوة ستمأة ذهبا و ستمأة فضة ، و يجزى

اخراج ستمأة من اكثر هما قيمة و هوالذهب ، و اخراج زكوة اربعمأة من اقلهما قيمة و هو الفضة بقصد ما فى الواقع ، لان الاكثر منهما قدرا ان كان هوالاكثر قيمة كالذهب فى المثال المذكور و كان فى الواقع ستمأة من الذهب و اربعمأة من الفضة فهو ، و ان كان بالعكس كانت الزيادة التى اخرجها ان اكثرهما قيمة يجب فى مقابل الزيادة التى لم يخرج فريضتهامن اقلهما قيمة لكن بعنوان القيمة لا الفريضة، و بعبارة اوضح يكون ما اخرجه من اربعمأة من الفضة فريضة و يبقى عليه فـريضة المأتين من الفضة فيحسب ما اخرج زكوة من الماتين من الذهب الذى لم يكن مطابقا مع الواقع بازاء ما وجب عليه فى المأتين من الفضة لكن بعنوان القيمة كما هو واضح . (الامر الثالث) : لو احتمل اكثرية احد هما و لا يتمكن من الفحص ويتعذرعليه العلم ففى وجوب الاحتياط باخراج ما يقطع به بالبرائة اواخراج ما يتيقن باشتغال ذمته به والرجوع فى المشكوك الزائد عنه الى البرائة (وجهان) قد يقال بالاول من جهة كون المورد من موارد الشك فى المكلف به الواجب فيه العمل بقاعدة الشغل ، و بينه با وضح بيان و قال (قده) اذا فرض كون المجموع من الغش و المغشوش الف مثقال و تردد الامر بين كون ما فيه من الذهب ستمأة و الفضة اربعمأة او بالعكس او كـونهما متساويين ، فهنا ثلاث احتمالات احتمال ان يكون الذهب اكثر و الفضة اقل ، و احتمال العكس ، و احتمال تساويهما فى القدر بان يكون كل من الذهب والفضة خمسمأة مثقال فهو يعلم اجمالا بثبوت الزكوة فى مجموع هذا المال من الغش والمغشوش، والقدر المتقين مما يجب عليه من الزكوة فـى الذهب اربعمأة ، و من زكوة الفضة ايضا اربعمأة فيبقى المائتان من الالف مرددا بين ان يجب فيه الزكوة الذهب لاحتمال ان يكون ذهبا ، او يجب فيه الزكـوة الفضة لاحتمال ان يكون تمامه فضة، او يجب فى نصفه زكوة الذهب و فـى نصفه زكوة الفضة لاحتمال تساوى الغش والمغشوش، و على جميع التقادير هذا المأتان مال قد علم بتعلق التكليف باخراج الزكوة منه عينا اوقيمة، ومتعلق التكليف صار مرددا بين ان يكون ذهبا او فضة فيجب الاحتياط حينئذ فى المأتين ، و طريق الاحتياط اما باخراج الزكوة المأبين ذهبا مرة فيكون بانضمامه الى الاربعمأة التى هى القدر المتيقن ستمأة، وفضة مرة

اخرى و يكون بانضمامه الى الاربعمأة التى هى القدر المتقين من الفضة ستمأة ايضا او باخراج قيمة يقطع بكونها مجزية عن الفريضة الواجبة عليه على جميع التقادير ، او اخراج الاعلى قيمة منهما بقصد حصول البرائة بدفع القيمة على تقدير المخالفة والعين على تقدير الموافقة ، ثم قال (قده) و ليست القيمة بنفسها او لا و بالذات هى متعلق التكليف لكى يكون ترددها بين الاقل والاكثر مصححاً للرجوع بالنسبة الى الاكثر الى البرائة كما هو واضع انتهى كلامه رفع مقامه . (اقول) ولله دره و على الله سبحانه اجره و لقد اجاد فى التحقيق ، انما الكلام فيما افاده اخيرا بقوله وليست القيمة بنفسها اولا وبا لذات هى متعلق التكليف، حيث ان ادخال المورد فى موارد قاعدة الاشتغال والشك فى المكلف به يدور مدار كون المعلوم بالاجمال من قبيل متباينين حتى يجب فيه الاحتياط، و هو مبنى على تعلق التكليف باخراج الذهب و الفضة بعنوان كونه عينا ذهبا او فضة، و فى موارد قاعدة البرائة و الشك فى التكليف يدور مدار كون المعلوم بالاجمال من قبيل الاقل والاكثر حتى يرجع فى الاكثر الى البرائة و هو مبنى على تعلق التكليف بمالية الفريضة فى الذهب والفضة ، فيكون اخراج القيمة متعلق التكليف او لا و بـا لذات ، والانصاف صحة ما افاده، و ذلك لان التخيير بين اخراج العين والقيمة ليس فى مرحلة الاثبات، و انما المستفاد من الادلة كونه فى مرحلة الاسقاط و الامتثال، و الاففى مرحلة الاثبات يكون التكليف عينا تعيينا ، نعم يسقط ذاك التكليف التعيينى باخراج القيمة فى مرحلة الاسقاط ، فمرّجع هذا التخيير الى التوسعة فى مرحلة الامتثال بجعل ما ليس بواجب بد لاعن الواجب وقناعته باتيانه عن الواجب لمصلحة فيه، فالمكلف به فى مرحلة الاثبات مردد بين المتباينين ، و من المعلوم حينئذ عدم القطع بـالامتثال باخراج قيمة الاقل بخلاف ما اذا اخرج قيمة الاكثر حيث يحصل به القطع باداء ما ذمته كما لايخفى و منه يظهر ما لو تردد الف بين كونه من احد النقدين اوغيرهما من الجواهر فلا يجب فيه شيئى لعدم العلم بالتكليف فيرجع الى البرائة . (الامر الرابع) : اذا كان غش كل منهما بالاخر لكن لم يعلم بلوغ الغش قدر النصاب، او عنده الف درهم ويعلم بلوغ الغش حد النصاب ، كما لو كان عنده الف دينار و علـم اجمالا بانه مغشوش بالفضة و لا يعلم

بلوغ الغش قدر النصاب، او عنده الف درهم و يعلم انه مغشوش بالذهب و لا يعلم بلوغ الذهب بحد النصاب فهو بالنسبة الى الغش شاك فى اصل التكليف للشك فى بلوغه بحد النصاب ، فيرجع فيه الى البرائة، و بالنسبة الى المغشوش يقطع بالتكليف فيعمل بقاعدة الاشتغال .

مسألة ٨ لو كان عنده ثلا ثماة در هم مغشوشة و علـم ان الغش ثلثهـا مثلا على التساوى فى افرادها يجوز ان يخرج خمس دراهم من الخالص و ان يخرج سبعة و نصف من المغشوش ، و اما اذا كان الغش بعد العلم بكو نه ثلثا فى المجموع لا علـى التساوى فيها فـلا بد من تحصيل العلم بالبرائـة امـا باخراج الخالص و اما بوجه اخر .

فى هذه المسألة صور ينبغى التعرض لها . (الاولى) اذا كان له ثلاث مأة در هم مغشوشة و يعلم ان كل واحدة منها ثلثهـا مغشوش و ثلثيها فضة خالصة فيعلـم ان الفضة الخالصة من ثلاث مأة مأتين و هو النصاب الاول الذى فريضته خمس دراهم فيجب عليه اخراج خمس دراهم ويتخير فى اخراج خمس دراهم خالصة من غيرما عنده، اواخراج سبعة و نصف مما عنده لان الخالص من سبعة و نصف مما عنده و هو خمس دراهم لكون ثلثى من كل درهم مما عنده خالصا و ثلثه غشا كما هوالمفروض . (الثانية) : اذا كان الغش كما فرض فى الصورة الاولى ثلث المجموع وهو ثلاث مأة درهم لكن لاعلى التساوى فى كل درهم بان يكون ثلث كل درهم مغشوشا بل مع الاختلاف فى الدراهم بان الغش فى درهم نصفها وفى درهم اخرى ثلثها وهكذا على الاختلاف الى آخر الدراهم يكون مجموع الغش الذى فى مجموع الدراهم يكون بقدر ثلثها، وفى هذا الصورة لا يجدى اخراج سبعة و نصف من تلك الدراهم لعدم العلم بكون السبعة والنصف منها خمسة خالصة لاحتمال ان يكون الغش فى تلك السبعة والنصف ازيد من ثلثها لمكان الاختلاف بل يجب اخراج ما يحصل به العلم باخراج الخمسة الخالصة التى فريضة ماعنده من الدراهم اما باخراج الخالص من غير تلك الدراهم، او باخراج القيمة من غير جنس الدراهم ، او بـاخراج ما يقطع به اخراج الخمسة الخالصة من تلك الدراهم . (الثالثة) : اذا علم باشتمال ما عنده و هو ثلا ثمأة على اصل

النصاب و لكن جهل قدره و انه هل هو المأتين او مع زيادة اربعين اوالثمانين، وبعبارة اخرى يعلم بوجودالنصاب فى ثلا ثمأة و يشك فى انه النصاب الاول او الثانى او الثالث فلايخلوا ما ان يعلم بتساوىالدراهم فى مقدارالغش و ان لم يعلمه بتفصيل هل هوالثلث من كل درهم اوازيد او انقص او لا يعلم بتساويها فى الغش ايضا بل يعلم او يحتمل اختلافها فيه، فان علم بتساويها فىالغش جاز له اخراج ربعالعشر من الجميعلاشتماله علىالخالص من ربعالعشر من الخالص مما عنده من الدراهم ، و ان لم يعلم بتساويها فىالغش او علم باختلافها فيه فان تطوع المالك واخرج عن جملة ما عنده دراهمخالصة احتياطا اى اخرج ربع العشر من ثلاثمأة منالدراهم الخالصه اومغشوشة باقل غش مما عنده جاز ، ايضا ، لانه اخراج للفريضة الواجبه عليه مع زيادة ، فيكون قدزاد خيرا، او ان ناكس و امتنع الا عن اخراج مقدار الواجب عليه ففى وجوب التصفية اومايعلم منه الحال فىالجميع ليعرف قدرالواجب الذى يحصل باخراجه القطع بفراغ الذمةعن الواجب الذى علم به بالاجمال كما نسب الىالاكثربل ادعى عليه الاجماع علىماحكى عن الاردبيلى (قده) ، او الاكتفاء باخراج ما تيقنالاشتغال به و طرح المشكوك فيهكما حكى عن التذكرة والمعتبر، و قواه المحقق الثانى و الاردبيلى و استحسنه فىالمدارك (و جهان) من تحقق العلم بشغل الذمة بالواجب لاجل العلم بوجود النصاب فيما بيده من الدراهم و ان لم يعلم به تفصيلا فلا بد له من العلم بحصول البرائة منه قضاء لقاعدة الشغل ، و من ان المعلوم بالاجمال من الواجب مردد بين الاقل المقطوع به تفصيلا ، والاكثرالمشكوك بالشك البدوى المنحل بهالعلمالاجمالى، فيرجع فىالزائد المشكوك الىالبرائة فيكون حكم الشك فى الزائد كحكم الشك فى اصل بلوغ النصاب ، فكما يرجع الىالبرائه ويحكم بسقوط الزكوة معالشك فىبلوغ الصافى مقدار النصابكذلك يرجع اليها مع الشك فى بلوغ الزائد نصابا بعد النصاب المتقين به، فلو تيقن بالنصاب الاول مثلاوشك فى النصاب الذى بعده يكون المتقين من الواجب هوالفريضة الواجبة بالنصابالاول و انما الشك فىالفريضة الثابتة فى النصاب الثانى والثالث و غير هما اذا كانت مشكوكة فيرجع فيها الىالبرائة، كما اذا كان النصاب الاول مشكوكا ، وبالجملة

فيكون المقام من قبيل الاقل و الاكثر الاستقلالى الذى يرجع فيه الى البرائة من غير اشكال ، لا المتباينين الـذى يكون المرجع فيه الاحتياط قطعاً ، و لا الا قل و الاكثر الارتباطى الذى هو محل الخلاف فى كون المرجع فيه الاشتغال او البرائة ، و ان كان المختار فيه البرائة ايضا ، هذا و لكن قال فى الجواهر قد يقال ان اصل البرائة لا يجرى فى حق الغير المعلوم ثبوته فى المال فى الجملة ولا اصل يشخص كونـه مقتضى النصاب للاول او الثانى و تيقن الخمسة دراهم مثلا باعتبار انها فريضة المأتين و بعض فريضة المأتين و الاربعين لا يقتضى تعين النصاب الاول الذى هو عبارة من المأتين التى لم يتم منها الاربعون ، و دعوى ان المأتين والاربعين نصابان ، ووسع الثمانين ثلاثة نصب ، و هكذا واضحة الضعف ، بل الظاهر ان المأتين و الاربعين نصاب واحد كالمائتين ، فحينئذ مع العلم بحصول سبب شركة الفقير و لا اصل يشخصه لا يجدى اصل برائة ذمة المالك فى دفع تعرف مقدار الشركة ، بل عند التامل ما نحن فيه كمال الذى خلط اجنبى معه مال شخص اخر و لا يمكن العلم بالمقدار فتامل جيدا انتهى . و مراده (قده) بيان الفرق بين الدين المردد بين الاقل و الاكثر ، و بين العين المردد بينهما كما اذا علم ان بعض الاعيان التى تحت يده يكون ملكا لشخص اخر مرددا بين ان يكون شيئاً واحد او اشياء متعددة حيث ان المعلوم بالاجمال و ان كان مرددا بين الاقل والاكثر الا انه لا مورد معه للبرائة ، كما حققناه فى رسالة الخمس ، و هذا هو مراده بقوله ان اصل البرائة لا يجرى فى حق الغير اذا علم بثبوته فى المال فى الجملة فلا يمكن نفى الحق عن الاكثر بالاصل كما لا يمكن اجراء الاصل لتشخيص كون النصاب المتيقن بثبوته فى الجملة هو النصاب الاول لان النصاب الاول هو المأتين بشرط عدم البلوغ الى مائتين واربعين كما ان النصاب الثانى هو المائتين بشرط البلوغ الى اربعين بعده ، فانصابان متباينان فى الاعتبار لا الاقل و الاكثر ، فلا يكون العلم بوجود النصاب فى الجملة منشأ لتيقن وجود النصاب الاول ، بل هو كالنصاب الثانـى مشكوك و من اطراف النصاب المعلوم وجوده بالاجمال فـلا اصل يشخص به النصاب الاول ، و اذا لم يشخص النصاب الاول لا يشخص فريضته التى يقتضيهـا النصاب الاول ، لان الفريضة المرتبة عليـه ايضا متباينة

مع الفريضة المرتبة على النصاب الثانى لاجل تباين النصابين حيث ان تباين السبب او الموضوع يوجب تباين المسبب او الحكم كما لا يخفى فالامر يدور بين المتباينين الواجب فيه الاحتياط هذا ما ظهر لى من مراده مع مافى عبارته من الاعضال ، و لا يخفى ان ما افاده (قده) من ان الماتين و الاربعين ليس مركبا من نصابين احد هما الماتين ، والاخر الاربعين ، بل هو نصاب مستقل فى مقابل المأتين ، و هذا و ان كان حسنا فى الثلاثين و الاربعين من نصاب البقر او الخمسة و العشرين و الستة و العشرين من نصاب الابل ، و بالجملة فى النصاب الشخصى الا انه ممنوع فى النصاب الكلى كما فيما نحن فيه ، حيث ان المأتين و الاربعين والماتين و الثمانين و هكذا كلما يزداد اربعين اربعين ليس نصابا مستقلا ، و الا يلزم مضافا الى عدم انتهاء النصب الى حد ان يكون نصابا شخصيا بل الدرهم اذا تجاوز عن الماتين ففى كل اربعين منها يجب درهما كلما بلغ ، فيكون فى الماتين فريضة، و فى الاربعين بعده فريضة اخرى، وفى الاربعين بعد المأتين والاربعين فريضة اخرى، و هكذا، و حينئذ اذا علم بوجود نصاب فى الجملة يكون المتقين منه هو النصاب الاول الذى فريضته خمسة دراهم، ويكون النصاب الثانى الذى بعده وهو الاربعين مشكوكا، و مقتضاه الشك فى الدرهم الزائد على خمس دراهم التى هى فريضة الاربعين التى بعد الماتين فيرجع فيه الى البرائة كما لا يخفى.

مسألة ۹ اذا ترك نفقة لاهله مما يتعلق به الزكاة و غاب و بقى الى اخر السنة بمقدار النصاب لم تجب عليه الا اذا كان متمكنا من التصرف فيه طول الحول مع كونه غايبا .

اختلف فى وجوب الزكاة فيما اذا ترك نفقة لاهله مما فيه الزكوة و غاب و بقى طول الحول بمقدار النصاب على قولين ، فالمشهور شهرة عظيمة كما فى الجواهر هو سقوطها مع غيبة المالك ، و وجوبها مع حضوره وعن ابن ادريس وجوبها على التقديرين ، و استدل للاول بموثق اسحاق بن عمار وموثق ابى بصير و مرسل ابن ابى عمير الدال على التفصيل المذكور بدلالة صريحة مع كونها معمولا بها معتمدا عليها عند الاصحاب ، فلا قصور فيها من حيث السند و الدلالة

ويكون ماترك نفقة للا هل مع غيبة المالك فى معرض الا تلاف بالانفاق، فكانه بالاعراض عنه قد اخرجه عن ملكه ، و اوضحه بعض المحققين بانه اذا غاب عنه مالكه و او كل امره الى اهله خرج عرفا عن تحت سلطنته فقد ضعفت علاقة ملكيته بحيث لا يعد عرفا من امواله الباقية تحت تصرفه بل يراه العرف بحكم التالف ، و هذا بخلاف ما لو كان حاضرا فانه بتركه نفقة مع حضوره يكون فى حكم امواله عرفا كما هو كذلك حقيقة. (اقول) اما هذا الوجه الاعتبارى فلايخفى ما فيه لان ترك مال للانفاق لا يخرج المال عن ملك المنفق عرفا قطعا ، كيف و الانفاق يقع من ماله قطعا ، و انه لو لم ينفق لكان من امواله ، و محض الاذن فى الانفاق و تمكين الاهل فى انفاقه لا يكون فى حكم اتلافه، نعم يبقى الكلام فى ان المالك معه متمكن من التصرف، اويصير بذلك كالمال الغائب الذى لايتمكن من التصرف فيه، و الانصاف ان غيبة المالك عن المال لايصيره مهجورا عن التصرف ، و الا يلزم سقوط الزكوة عن كل من غاب عن ماله خصوصا اذا كان الترك عند الاهل مع توكيل الاهل فى الانفاق بحيث يكون انفاقه انفاق المالك كما لا يخفى فهذا لايفيد شيئا مع انه على تقدير تماميته يلزم التفصيل بين خروج المالك بفعله عن صدق المالك او من يتمكن من التصرف فى ماله تمكنا معتبرا فى تعلق الزكوة به و عدمه، لا بين غيابه و حضوره اذ ربما يكون مع حضوره يفوض امر المتروك للانفاق الى اهله تفويضا يصدق معه انه خارج عن ملكه ، او انه غير متمكن من التصرف فيه كما انه مع غيابه ربما لا يكون كذلك ، و اما الوجه الاول اعنى التمسك بالاخبار فقد استشكل فى المدارك فى التمسك بها بقصورها سندا، و منع ابن ادريس عن العمل بها بناء على اصله من منع العمل باخبار الاحاد ، ولا يخفى ان قصور السند لا يلتفت اليه بعد اعتماد الاصحاب عليها ، و قيام العمل بها الموجب للوثوق بصدورها المستلزم لدخولها فى موضوع دليل الحجية كما مر غير مرة ، و ان منع العمل بها لمكان كونها من اخبار الاحاد على ما هو طريقة ابن ادريس مردود الا ان الكلام فى ان نسبة تلك الاخبار الى عمومات الادلة الدالة على وجوب الزكوة على المالك الحاضر والغائب هل هى بالعموم المطلق ، او من وجه ، و قال فى الجواهر فى مقام الجواب عن ابن ادريس، وكون التعارض بينهما من وجه لاينافى

ظهور هذه النصوص فى الفرد الذى هو محل النزاع فيتجه التخصيص بهما حينئذ على هذا التقدير ، بل قد يجول فى الذهن ان مبنى هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا تخصيصه بها باعتبار تعريضه للتلف بالانفاق والاعراض عنه لهذه الجهة الخاصة ، فكانه اخرجه عن ملكه فلا يصدق عليه انه حال الحول عليه و هو عنده الى اخر ما افاده ، و قد صرح بان النسبة بينهما بالعموم من وجه، ولعله لشمول تلك الاخبار الدالة على سقوط الزكوة عن الغائب التارك ماله نفقة لاهله ما اذا كان متمكنا من التصرف و ما لم يكن، فيشمل الغير المتمكن وشمول عموم ادلة الزكوة للغايب المتمكن ، والحاضر ، و مورد اجتماعهما فى الغائب المتمكن الذى يشمله الطائفتين ، و مراده (قده) بقوله لا ينا فى ظهور هذه النصوص (الخ) هو دعوى اظهرية الاخبار الدالة على السقوط عن الغائب فى الدلالة على السقوط عن دلالة عموم الادلة الزكوة على الوجوب ، و مراده من الاضراب بقوله بل قد يحول فى الذهن (الخ) هو دعوى عدم شموم الاخبار الدالة على الوجوب لمورد الكلام، لاجل خروج المتروك نفقة عن الملك عرفا لكونه فى معرض التلف على ما تقدم حكايته من بعض المحققين، وكانه (قده) اخذه من الجواهر اذ عليه يكون خروج المورد عن عموم تلك الاخبار بالتخصص لا بالتخصيص ، لكن قد عرفت ما فى تلك الدعوى. و اما قضية كون النسبة بين الطائفتين بالعموم من وجه فالانصاف انها ممنوعة، بل الظاهر كونها بالاعم والاخص باخصية اخبار الدالة على سقوط الزكوة عن الاخبار العامة الدالة على وجوبها كما لا يخفى على من راجعها ، فالاقوى ما عليه المشهور من سقوط الزكوة عن المتروك نفقة للاهل مع غيبة المالك ، الا ان استظهار كون السقوط لاجل عدم المتمكن من التصرف من تلك الاخبار لما لم يكن بكل البعيد فالاحوط اخراجها مع المتمكن من التصرف فيه عرفا لاسيما مع توكيل الاهل فى الانفاق ، حيث ان الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه.

مسألة ١٠ اذا كان عنده اموال زكوية من اجناس مختلفة، و كان كلها او بعضها اقل من النصاب فلا يجبر الناقص منها بالجنس الاخر ، مثلا اذا كان عنده تسعة عشر دينار او مأة و تسعون درهما لا يجبر نقص الدنانير با الدراهم و لا العكس .

ولاخلاف فيما ذكره فيما بيننا بل فى المدارك نسبته الى علمائنا اجمع ، و قال و افقنا عليه اكثر العامة وقال بعضهم يضم الدرهم و الفضة لانهما متفقان فى كونهما اثمانا و قال اخرون يضم الحنطة والشعير لاشتراكهمـا قوتا انتهى ، و يدل عليه الادلة الدالة على اعتبار النصاب فى كل جنس و خبر زرارة المصرح فيه بعدم وجوب الزكوة على من عنده مأة و تسعة و تسعون در هما و تسعة عشر دينارا ، لا فى الدراهم و لا فى الدنانير، و كذا من عنده انيق وتسعة وثلاثون شاة وتسعة وعشرون بقرة، بل قال زرارة وكذلك هو فى جميع الاشياء، و اما خبر اسحاق بن عمار الدال على وجوب الزكوة على من عنده تسعون و مأة در هم و تسعة عشر دينارا فهو مطروح باعراض الاصحاب عنه او محمول على التقية .



الی هنا بلغ ما اردنا تحریره

بعون الله سبحانه و تعالی من الجزء التاسع من کتاب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی

علی ید مؤلفه الفقیر الفانی محمد تقی بن محمد الاملی عاملهما الله تعالی بلطفه الجلی و الخفی و عفی عنی و عن والدی و اخواننا المؤمنین و المؤمنات فی یوم السابع من شهر صفر المظفر من سنه ۱۳۹۰ من سنین الهجرة القمریة و یتلوه الجزء العاشر من اول الفصل المعقود فی زکوة الغلات الاربع والحمدالله حمداً یوازی حمد ملائکته المقربین و انبیائه المرسلین و عباده الصالحین و صلواته و تحیاته علی نبیه المصطفی و آله البررة المیامین من اول الدهر الی یوم الدین و کان تاریخ الفراغ من طبعه یوم الثامن من شهر صفر الخیر من شهور سنه ۱۳۴۹ الهجریة الشمسیه



غلط نامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۴	۱۴	المدیدة	المجادلة
۴	۱۵	ما تظملون	ما قطعمون
۹	۱۴	الیمن	الیمین
۱۱	۱	التفرین	التفریق
۱۲	۱۱	مایدینا	مابایدینا
۱۵	۱۷	الصلاع	السلاح
۱۶	۲	المقبرفیها	العتبرفیها
۱۸	۴	من وجب	من رجب
۲۳	۳	لنجر	لخیر
۲۳	۱۲	یعهی	یبغی
۳۰	۲	یشی	ویشئی
۳۲	۱۰	العزر	العذر
۳۲	۱۷	ففی	نفی
۳۴	۷	مبیع	بیع
۳۵	۲۰	یوم	یصوم
۳۷	۱۴	المید	المفید
۳۷	۲۱	فاق	فان
۳۹	۴	الفارن	الفارغ
۴۷	۱۶	پلاثة	ثلاثة
۴۸	۲۲	سمت	صمت
۵۰	۶	فاضا	فاما
۵۰	۱۰	الداخل	الثداخل
۶۳	۱۸	الجمة	الجمعة
۶۴	۴	الستع	التسع
۸۸	۲	احتمالاه	احتمالان

غلط نامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۸۹	۱۶	حملها	حلمها علی
۹۰	۱۸	لاواسطه بل	لاواسطه مدفوع بل الظاهر
۹۴	۱۷	جمع	جمل
۱۰۳	۱۷	المجلسی	الحلبی
۱۱۱	۱۵	الحرمه	المحرقه
۱۱۳	۱۰	فها الی	الی هنا
۱۲۹	۱۵	البض	البعضض
۱۳۰	۲۴	مضافا ما ذکرت	مضافا الی ماذکرت
۱۳۳	۲۱	الاصاب	الاصحاب
۱۳۷	۱۴	مق	من

(فهرست ما فی المجلد التاسع)

٣ **فی صوم الکفاره**

٤ کفارة الیمین و کفارة الصید
٥ کفارة الافاضة من عرفات
٦ کفارة الافطار فی شهر رمضان
٨ فی وجوب التتابع فی صوم شهرین من کفارة
١٥ لم یجب التتابع فی صوم المنذور الامع الاشتراط
١٨ لا یجوز الشروع فی الصوم اللازم فیه التتابع فی زمان یعلم بتخلل العید
٢٥ یجب استیناف الصوم اذا افطر فی اثنائه فیما یشترط فیه التتابع
٢٧ لو افطر فی اثناء ما یشترط فیه التتابع لعذر
٣٧ اذا صام شهرا ویوما متتابعا یجوز له التفریق فی البقیة
٣٩ اذا بطل التتابع فی الاثناء

٤٢ **اقسام الصوم**

٥٤ صوم ایام البیض
٥٦ صوم یوم مولد النبی (ص)
٥٩ صوم یوم الغدیر ویوم مبعث النبی (ص)
٦٠ صوم یوم دحو الارض و یوم عرفة
٦١ صوم یوم المباهلة
٦٤ فی صوم یوم النیروز و صوم رجب و شعبان
٦٦ فی صوم اول یوم من المحرم
٦٨ صوم ستة ایام بعد عید الفطر
٦٩ صوم یوم النصف من جمادی الاولی
٧٠ فی عدم وجوب اتمام صوم التطوع بالشروع فیه

٧٦ **صوم المکروه**

٧٧ منها صوم عاشوراء
٨٥ من الصیام المکروهة صوم عرفة لمن خاف ان یضعفه
٨٦ صوم الضیف بدون اذن مضیفه
٨٩ صوم الولد بدون اذن والده
٩١ فی الصیام الممنوعة
٩١ صوم العیدین
٩٣ صوم ایام التشریق
٩٥ صوم یوم الشک
٩٨ فی صوم الصمت
١٠٢ صوم الوصال
١٠٤ صوم الزوجة مع المزاحمة لحق الزوج
١٠٨ صوم المملوك مع المزاحمه لحق المالك
١١٠ صوم الولد اذا کان موجبا لتألم الوالدین
١١٠ صوم المریض و صوم المسافر و صوم الدهر
١١١ فی استحباب الامساك تأدبا فی شهر رمضان

١١٣ **کتاب الاعتکاف**

١١٧ من شرائط صحة الاعتکاف الایمان
١١٨ و من الشرائط العقل و تیة القربة
١٢٣ یشترط فی الاعتکاف الصوم
١٢٦ یشترط فی الاعتکاف ان لا یکون اقل من ثلاثة ایام
١٣٢ یشترط ان یکون الاعتکان فی المسجد
١٣٧ فی اشتراط اذن السید فی الاعتکاف
١٤٢ فی استدامة اللبث فی المسجد
١٤٩ فی ارتداد المعتکف
١٥٠ عدم جواز النیابة عن اکثر من واحد
١٥٢ لا یعتبر فی صوم الاعتکاف ان یکون لا جله
١٥٤ جواز قطع الاعتکان المندوب فی

(فهرست ما فى المجلد التاسع)

اليومين الاولين

١٥٧ **لو ندز الاعتكاف**

١٧٢ يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد

١٧٧ فى اعتكاف الصبى

١٧٧ فى اعتكاف العبد

١٧٩ جواز الخروج للمتعكف من المسجد لاقامة الشهادة

١٨٣ فى وجوب الخروج من المسجد لواجنب

١٩٣ بطلان الاعتكاف لوخرج لضرورة من المسجد و انمحت صورته

١٩٤ فى طلاق المرئة المعكفة

١٩٨ فى اشتراط الرجوع عن الاعتكاف

٢٠٢ فى نذر الاعتكاف مع الشرط

٢٠٦ فى ما يحرم على المعتكف

٢١٥ فيما يفسد به الاعتكاف

٢٢٠ لومات المعتكف فى اثناء الاعتكاف

٢٢٧ فى كفارة افساد الاعتكاف

٢٣٣ **كتاب الزكوة**

٢٣٣ فى شرائط وجوب الزكوة

٢٤١ فى اعتبار المتمكن من التصرف

٢٤٥ **النصاب**

٢٦٥ ثبوت الخيار للبايع و نحوه لايمنع من تعلق الزكوة

٢٧٥ زكوة القرض على المقترض

٢٨٤ اذا نذر تصدق بالعين الزكوية

٢٩٩ لواستطاع الحج بالنصاب

٣٠٢ فى عدم المتمكن من التصرف فى مال الزكوى

٣١١ الكافر تجب عليه الزكوة

٣٣٠ لو اسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكوة

٣٣٢ فى الاجناس التى تتعلق بها الزكوة

٣٤٣ **فصل فى زكوة الانعام الثلاثة**

٣٦٥ **فى البقر نصابان**

٣٧٢ **فى زكوة الغنم**

٤١٩ فى اعتبار السوم

٤٢١ فى مبدء حول الاولاد للانعام الثلاثة

٤٢٣ فى اعتبار ان لايكون عوامل

٤٢٤ فى اعتبار مضى الحول فى وجوب الزكوة فى الغنم والبقر

٤٣٣ فى انه لواختل بعض الشروط فى اثناء الحول

٤٣٥ فيما اذا تلف من النصاب شيئى اذا حال الحول

٤٣٦ اذا ارتد الرجل المسلم فى اثناء الحول

٤٤٢ اذا حصل لمالك النصاب فى الانعام ملك جديد

٤٥٠ لواصدق زوجته نصابا وحال عليه الحول

٤٥٦ اذا اشترى نصابا وكان للبائع الخيار

٤٦٠ فصل فى زكات النقدين

٤٦٤ فى نصاب الفضته

٤٧٤ فى مضى الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر

٤٨٠ لا تجب الزكوة فى الحلى

٤٨١ فى عدم الفرق فى الذهب والفضته بين الجيد فها و الردى

٤٨٥ فى تعلق الزكاة بالدراهم والدنانير المغشوشة

٤٨٩ فى الشك فى كون الدراهم مغشوشة

٤٩٢ فى عدم وجوب الزكاة على من عنده الدراهم المغشوشة