

رسائل فقهية / ج ٣

حضرة آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني

صفحة ١

رسائل فقهية / ج ٣

صفحة ٢

حضرة آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، ١٣٤٧ -
رسائل فقهية / جعفر السبحاني . - قم : مؤسسه امام صادق (عليه السلام)، ١٤٢٩ ق . =
١٣٨٧ .

ج . 5 - 306 - 357 - 964 - ISBN 978 (دوره)

6 - 341 - 357 - 964 - ISBN 978 (ج. ٢)

كتابنامه به صورت زير نويس.

فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فييا

١ . فقه جعفرى -- قرن ١٤ . الف . مؤسسه امام صادق (عليه السلام) . ب . عنوان .

٢ س / ١٨٣ / ٥ BP ٢٩٧ / ٣٤٢

اسم الكتاب: ... رسائل فقهية

الجزء: ... الثالث

المؤلف: ... آية الله العظمى جعفر السبحاني

الطبعة: ... الأولى - ١٤٢٩ هـ . ق

عدد النسخ: ... ١٥٠٠ نسخة

المطبعة: ... مؤسسة الإمام صادق (عليه السلام)

الناشر: ... مؤسسة الإمام صادق (عليه السلام)

التنزيذ والإخراج الفني: ... مؤسسة الإمام صادق (عليه السلام) - السيد محسن الباطن

مركز التوزيع

قم المقدسة

ساحة الشهداء ؛ مكتبة التوحيد

٠٩١٢١٥١٩٢٧١ ؛ ٧٧٤٥٤٥٧٢

صفحة ٣

الجزء الثالث

صفحة ٤

صفحة ٥

صفحة ٦

صفحة ٧

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه وخاتم رسله وأنبيائه محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين، الهداة المهديين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

إمّا بعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بـ **«رسائل فقهية»** تقدّمه إلى القراء الكرام أملين منهم أن يتحفونا بأرائهم وأفكارهم.

لقد واجه المسلمون بعد رحيل النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) مسائل مستجدة لم تُبيّن في الكتاب والسنة، وكلّما ضرب الإسلام بجرانه اتّسعت هذه الظاهرة.

ولأجل سدّ هذا الفراغ قام فقهاء الأمة بالإجابة عنها على ضوء ما استنبطوه من الكتاب والسنة، وبذلك اتّسع نطاق الفقه، فألّفت موسوعات وكتب تعرب عن كون التشريع الإسلامي ذا مادّة غريزة بحيث يقدر معها علماء الأمة والأخصائيون منهم، على استنباط كل حكم يحتاج إليه المجتمع البشري في كل عصر من العصور.

وقد استعان فقهاء الشيعة في الإجابة عن هذه الأسئلة بالتمسك بالثقلين اللّذين أنيطت بهما الهداية في كلام الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حيث قال: **«إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا»**.

وهذه الرسائل المتنوعة تعتمد في استنباط الأحكام على الكتاب والسنة وما روي عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في مختلف المجالات.

والسائر في أحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام) يقف على قواعد وضوابط فقهية مستنبطة من أن أحاديثهم حديث النبي وكلامهم كلامه، وقد صرحوا بذلك كثيراً.

وإذا اختلفت كلمة المسلمين في مسألة الخلافة والولاية إلا أنهم لم يختلفوا في حجية الثقلين وأن النبي خلفهما للأمة لئلا يضلوا، فلو رجعت الأمة إلى ما رسمه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لضاق الاختلاف، وظهرت أعلام الوحدة بين الأمة، فتكون الأمة الإسلامية أمة واحدة متمسكة بكتابها وسنة نبيها التي اخترنتها عترته ونقلها عنه كابر عن كابر.

أرجو من الله سبحانه أن يوحد كلمتهم ويرص صفوفهم، ويجعلهم يداً واحدة على الأعداء والكائدين المعاندين للإسلام وأهله.

جعفر السبحاني

قم - مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

٢٥ شهر رمضان المبارك - ١٤٢٩ هـ

الرسالة السابعة والثلاثون

في سفر المعصية

في سفر المعصية

يشترط في وجوب التقصير كون السفر سائغاً، والمراد منه عدم كونه محرماً، سواء أكان واجباً أم مستحباً أم مباحاً أم مكروهاً، ويقابله السفر المحرم.

ثم إنَّ المراد منه أحد الأمور التالية:

١. أن يكون نفس السفر بعنوانه محرماً، كما إذا نهى المولى عن السفر بما هو هو.
٢. أن يكون السفر محققاً لما هو المحرم كالفرار من الزحف، ونشوز الزوجة، وعقوق الوالد، والإضرار بالبدن، فإنَّ هذه العناوين تتحقق بنفس السفر، فإنَّ المحرم في لسان الأدلة شيء، والسفر شيء آخر، لكن السفر محقق لتلك العناوين حتى فيما إذا نذر عدم السفر إذا كان في تركه رجحان، فإنَّ الواجب فيه هو الوفاء بالنذر والمحرم هو تقيضه وهو متحقق بالسفر.

وبذلك يعلم الضعف في كثير من الكلمات حيث يمثلون لكون السفر حراماً بالفرار عن الزحف وإيقاع العبد، وسفر الزوجة بدون إذن الزوج، وسفر الولد مع نهي الوالدين، في غير الواجب والسفر المضر، مع أنّ المحرم بالذات ليس نفس السفر، غاية الأمر يكون السفر محققاً له.
٣. أو كانت غايته أمراً محرماً، كما إذا سافر لقتل نفس محترمة أو

صفحة ١٢

للسرقة، أو للزنا، أو لإعانة ظالم، أو لأخذ مال الناس ظلماً ونحو ذلك.
٤. أو كانت غايته أمراً محلاً، كالتجارة، ولكن ربما يتفق في أثنائه أمر محرّم كالغيبية، أو ترك الواجب، وهل الشرط هو خلوه من القسمين الأولين أو يعم الثالث أيضاً؟ احتمالات ولنذكر بعض الكلمات:

قال الشيخ الطوسي: ولا يجوز التقصير إلا لمن كان سفره طاعة لله أو في سفر مباح، وإن كان سفره معصية أو أتباعاً لسلطان جائر لم يجز له التقصير، وكذلك إن كان سفره إلى صيد لهُو أو بطر لم يجز له التقصير.^(١)

وقال أيضاً: المسافر في معصية لا يجوز له أن يقصر، مثل أن يخرج لقطع طريق، أو لسعاية بمسلم، أو معاهد، أو قاصداً لفجور، أو عبد أبق من مولاه، أو زوجة هربت من زوجها، أو رجل هرب من غريمه مع القدرة على أداء حقّه، ولا يجوز له أن يفطر، ولا أن يأكل ميتة (إذا اضطر).
وبه قال الشافعي ومالك وأحمد وإسحاق، وزادوا، المنع من الصلاة على الراحة والمسح على الخفين ثلاثاً والجمع بين الصلاتين.

وقال قوم: سفر المعصية كسفر الطاعة في جواز التقصير سواء. ذهب إليه الأوزاعي والثوري وأبو حنيفة وأصحابه.^(٢)

وقال ابن البراج: وأمّا المباح فهو مثل سفر التجارة وطلب الأرباح لذلك وطلب القوت لأنفسهم ولأهلهم، وأمّا القبيح فهو مثل سفر متبع السلطان الجائر مختاراً، ومن هو باغ، أو عاد، أو يسعى في قطع الطريق، وما

١ . النهاية: ١٢٢.

٢ . الخلاف: ٥٨٧/١ برقم ٣٤٩.

صفحة ١٣

أشبه ذلك، ومن طلب الصيد للهو والبطر.^(١)

قال ابن إدريس: السفر على أربعة أقسام: ...والرابع سفر المعصية، مثل سفر الباغي والعادي، أو سعاية، أو قطع طريق، أو إباق عبد من مولاة، أو نشوز زوج من زوجها، أو اتّباع سلطان جائر في معونته وطاعته مختاراً، أو طلب صيداً للهو والبطر، فإنّ جميع ذلك لا يجوز فيه التقصير لا في الصوم ولا في الصلاة.^(٢)

وقال ابن سعيد: ويتم العاصي بسفره كاتّباع السلطان الجائر لطاعته، والصائد لهواً وبطراً.^(٣) وقال المحقّق: الشرط الرابع أن يكون السفر سائغاً واجباً، كان كحجّة الإسلام، أو مندوباً كزيارة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو مباحاً كالأسفار للمتاجر. ولو كان معصية لم يقصر، كاتّباع الجائر، وصيد اللهو.^(٤)

هذه كلمات الأصحاب وآراء المذاهب الفقهية.

لا إشكال في دخول القسم الثالث في مورد الروايات، فإنّ الأمثلة الواردة فيها من هذا القبيل، كالسارق في رواية حماد بن عثمان، والسعاية أو الضرر على المسلمين في رواية عمّار بن مروان، وقصد السلطان الجائر في رواية أبي سعيد الخراساني^(٥)، إلّا أنّ الكلام في دخول القسمين الأولين

١ . المهذب: ١/١٦٠.

٢ . السرائر: ١/٣٢٧.

٣ . الجامع للشرائع : ٩١.

٤ . الشرائع: ١/١٠٢.

٥ . ستوافيك الروايات فانتظر.

صفحة ١٤٤

اللذين عدّهما المشهور قسماً واحداً وإن جعلناه قسمين، فيمكن الاستدلال على دخولها تحت الروايات بوجهين:

الأول: الأولوية فإذا وجب التمام فيما هو مباح ذاتاً، محرم غاية فأولى أن يتم إذا كان بنفسه حراماً.

الثاني: شمول إطلاق قوله: «أو في معصية الله» في رواية عمّار بن مروان لهما.

و بذلك يعلم عدم تمامية ما ذكره الشهيد الثاني في روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، قال: وقد عدّ الأصحاب من العاصي بسفره مطلق الأبق، والناشر، وتارك الجمعة بعد وجوبها، ووقوف عرفة كذلك، والفاّر من الزحف، ومن سلك طريقاً مخوفاً يغلب معه ظنّ التلف على النفس، أو على ماله المُجحف، وإدخال هذه الأفراد يقتضي المنع من ترخص كلّ تارك للواجب بسفره لاشتراكهما في العلة الموجبة لعدم الترخص، إذ الغاية مباحة فإنّه المفروض وإنّما عرض العصيان بسبب ترك الواجب، فلا فرق حينئذ بين استلزام سفر التجارة ترك صلاة الجمعة ونحوها وبين استلزامه ترك

غيرها كتعلم العلم الواجب عيناً أو كفاية، بل الأمر في هذا الوجوب أقوى.^(١) وسيوافيك بيان الحال في هذه الموارد.

نعم، السفر المباح الذي ربما يترتب عليه العصيان، كالغيبية، والكذب وغيره فخارج عن مصب الروايات، وإلا فلو قلنا بدخولها في الأدلة، لم

١ . روض الجنان: ٣٨٨.

صفحة ١٥

يرخص إلا للأوحد إذ قلما يتفق لمكأف عادي أن يخلو في السفر عن العصيان. وعلى أي حال فاللازم دراسة الأحاديث الواردة في ذلك المجال حتى نقف على ما هو الموضوع بحده:

١. روى ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «لا يفطر الرجل في شهر رمضان إلا في سبيل حق».^(١)

٢. وفي خبر حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل: (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ) قال: «البأغي: بأغي الصيد»^(٢)، والعادي: السارق، وليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرا إليها، وهي عليهما حرام ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، وليس لهما أن يقصرا في الصلاة».^(٣)

٣. وفي صحيحة عمّار بن مروان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سمعته يقول: «من سافر قصر وأفطر إلا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد، أو في معصية الله، أو رسولاً»^(٤) لمن يعصي الله، أو في طلب عدو أو شحناء، أو سعاية، أو ضرر على قوم من المسلمين».

والرواية حسب نقل الصدوق ينتهي سندها إلى عمّار بن مروان، وعلى

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

٢ . وفي الوسائل المطبوعة: «البأغي الصيد» وفيه سقط، و نقلنا الرواية عن نفس الكافي.

٣ . الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

٤ . وفي الوسائل المطبوعة الحديث ٣ من الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر: «أو رسول» و هو مصحف.

صفحة ١٦

نقل الكليني ينتهي سندها إلى محمد بن مروان، وعمار بن مروان ثقة ولكن محمد بن مروان لم يوثق.

والظاهر صحّة ما في الفقيه، وأنّ الخلط تسرب إلى الكافي المطبوع بشهادة أنّ الفيض نقله عن الكافي عن عمّار بن مروان.

كما نقله الشيخ في التهذيب عن عمّار بن مروان، ونقله في الحدائق عن الكافي عن عمّار بن مروان.^(١)

٤. روى سماعة قال: سألته عن المسافر؟ قال: «ومن سافر فقصر الصلاة وأفطر إلا أن يكون رجلاً مشياً لسلطان جائر أو خرج إلى صيد...».^(٢)

٥. وعن إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر، عن أبيه، قال: «سبعة لا يقصرون الصلاة: ... والرجل يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا، والمحارب الذي يقطع السبيل».^(٣)

٦. وعن أبي سعيد الخراساني، قال: دخل رجلان على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) بخراسان فسألاه عن التقصير؟ فقال لأحدهما: «وجب عليك التقصير لأنك قصدتني، وقال للآخر: وجب عليك التمام لأنك قصدت السلطان».^(٤)

١. لاحظ المصادر التالية، الفقيه: ٢ / ٩٢ ، كتاب الصيام، برقم ٩٤؛ الكافي: ٤ / ١٢٩، كتاب الصيام برقم ٣؛ الوافي: ٧ / ١٧٣، الباب التاسع، باب من كان سفره باطلاً؛ التهذيب: ٤ / ٢١٩، برقم ٦٤٠؛ الحدائق: ١١ / ٣٨٠.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.
٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥.
٤. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

صفحة ١٧

لا شكّ في شمول الروايات للسفر الذي يكون ذا غاية محرمة، وقد ورد فيه نماذج من هذا القسم، أعني:

١. السارق، ٢. طلب العدوان، ٣. طلب الشحاء، ٤. السعاية، ٥. ضرر على قوم من المسلمين، ٦. المحارب الذي يقطع السبيل، ٧. قصد السلطان الجائر.

وأما القسمان الأوّلان فهما داخلان قطعاً لوجهين:

الأوّل: إنّ مانعية القسم الثاني يوجب مانعية القسمين الأوّلين بطريق أولى.

الثاني: قوله: مشياً لسلطان جائر، فإنّ المحرم هناك نفس السفر لا الغاية، فربما لا تلازم المشايعة مع الأمر الحرام، لكن نفس المشايعة حرام بنفسه، أو لكونه محققاً لعنوان الإعانة، أضف إلى ذلك: أنّ قوله «في معصية الله» يعم القسمين الأوّلين أيضاً.

وأما القسم الرابع، أي ما يكون محللاً غايةً، ولكن ربما يشتمل على الحرام، كما إذا سافر للتنزّه أو الزيارة، ولكنّه يغتاب في أثناء السفر أو يكذب، فهذا القسم خارج عن مصبّ الروايات، لعدم

انطباق أحد العناوين السابقة على هذا القسم، ولو كان مثل هذا مانعاً لاختص التصيير بالأوحد من الناس.

بقي هنا بعض الأقسام:

صفحة ١٨

الأول: السفر للفرار من الدين وترك الواجبات

إذا سافر للفرار عن الدين أو لترك صلاة الجمعة بعد وجوبها، أو لترك الوقوف بعرفات ففيه وجوه واحتمالات:

١. يتم مطلقاً، وذلك لأحد وجهين:

الأول: إنّ أحد الضدين مقدمة لترك الآخر، فيكون السفر مقدمة لترك أداء الدين المحرم، فيكون محرماً لأجل المقدّمية.

يلاحظ عليه: مضافاً إلى أنّ السفر، يلازم ترك الواجب وليس مقدمة ولا دليل على وحدة المتلازمين في الحكم، إنّ المتبادر من قوله: «في معصية الله» أن يكون السفر محرماً نفسياً ولو لغاية محرّمة لا مقدّماً.

الثاني: أنّه وإن لم يكن مقدمة واقعاً، لكنّه في نظر العرف مقدمة وإن لم يكن كذلك في الواقع فيصدق كون السفر في معصية الله حسب ما ورد في صحيحة عمّار بن مروان.

يلاحظ عليه: بما عرفت من ظهور الروايات في الحرمة النفسية وأقصى ما يترتب عليه أنّه يكون حراماً مقدّماً.

٢. التفصيل بين كون السفر، مقدمة منحصرة للأمر المحرم بحيث لو كان في الوطن، لأدى الدين ولو خوفاً على عرضه وأتى بالواجب؛ وعدمها، بحيث لو لم يسافر أيضاً لأخلّ بالواجب فيتم في الأول لكون السفر مقدمة محرّمة دون الآخر، إذ عندئذ يكون، ملازماً للحرام ولا وجه لاتحاد المتلازمين في الحكم.

يلاحظ عليه: بأنّ المتبادر من الروايات هو كون السفر حراماً نفسياً، لا حراماً مقدّماً.

صفحة ١٩

٣. التفصيل بين كون الغاية من السفر، هو الأمر المحرم كترك أداء الدين وعدمه، فيكون السفر في الأول حراماً نفسياً لا مقدّماً، كما إذا أراد أن يتوصل بالسفر إلى ذلك الأمر المحرم فيكون المورد من مصاديق السفر لغاية محرّمة، دون ما لم يرد بل يكفي نفس الالتفات بأنّه يترتب عليه ذلك، فما في العروة من التفصيل بين ما إذا كان لأجل التوصل إلى ترك الواجب أو لم يكن. ففي الأول يجب التمام دون الثاني، ناظر إلى إدخال السفر، تحت الأسفار ذات الغاية المحرّمة فذكر قصد التوصل، أو

الالتفات للإشارة إلى القسمين وإلا فالمعيار كون السفر، ذا غاية محرمة والتوصل والالتفات طريقان إلى العلم بكونه كذلك.

وعلى ذلك لا وجه للاحتياط بالجمع في الثاني، حيث لا يكون السفر عنده محرماً.

الثاني: السفر بالدابة المغصوبة

إذا كان السفر مباحاً، لكن ركب دابة غصبية أو مشى في أرض مغصوبة فهل هو يقصر، أو يُتم؟ الظاهر التفصيل بين الأول فيقصر، والثاني فيتم.

أما الأول: فهو يقصر ولا تزاحمه غصبية الدابة، لأنّ المقياس في المنع عن التقصير كون نفس السفر محرماً ولو لأجل غاية محرمة، لا ما إذا اتحد مع عنوان محرّم أو صار ملازماً معه كما في المقام، فإنّ نفس السفر ليس بحرام أي ليس من الأقسام الثلاثة الأولى، وإنّما الحرام هو الاستيلاء على الدابة وهو

صفحة ٢٠

متحد مع السفر أو ملازم معه، وهذا نظير ما إذا سافر مع لباس مغصوب.

وأما الثاني: فلائّه لا يشترط في إيجاب التمام كون نفس السفر بعنوانه محرماً وإلا لزم وجوب التقصير في القسم الثاني من الأقسام الأربعة، فإنّ المحرم بالذات فيها هو عبارة عن الفرار عن الزحف، أو عقوق الوالدين، أو نشوز الزوج، أو الإضرار بالبدن، لا السفر بل يكفي كون السفر محققاً وممثلاً لما هو المحرم، ومثله المقام فإنّ الغضب والتصرف العدوانى، يتحقّق بالسير على الأرض المغصوبة.

وبذلك يظهر الفرق بين هذا والسفر بلباس مغصوب، فإنّ الغضب في الثاني يتحقّق باللبس، سواء كان هناك سفر أو لا، وليس السفر دخيلاً في تحقّق ذلك العنوان بخلاف السير في الأرض المغصوبة فإنّه محقق للغضب. والله العالم.

الثالث: في بيان حكم التابع

واعلم أنّ التابع للجائر، تارة يسافر معه، وأخرى يسافر وحده لكن بأمره، فهنا بحثان:

الأول: إذا سافر التابع مع الجائر، فإنّما أن يكون مجبوراً في التبعية بحيث لولاه لانهارت معيشتة ولم يكن هناك ما يزيل به علته، أو مكرهاً، أو قاصداً لدفع المظلمة عن المضطهدين بحيث تكون التبعية لأجل الأغراض

الصحيحة، ففي جميع تلك الصور يقصر لعدم حرمة السفر.
وأما إذا لم يكن كذلك، بأن اختار التبعية طمعاً في مال الدنيا، قال السيد الطباطبائي: «و كانت تبعيته إعانة الجائر في جوره وجب عليه التمام» وكان عليه أن يعطف عليه أو كونه سبباً لعدّه من أعوان الظلمة، وإن كان نفس العمل حلالاً كالكتابة والمحاسبة، أو موجباً لتقوية شوكته، لكونه من ذوي الجاه، ففي جميع الصور يتم لكون السفر محرماً، وقد مرّ قوله (عليه السلام): «أو مشيعاً لسلطان» في رواية عمّار بن مروان اليشكري.

و ربما يختلف حكم التابع عن المتبوع، فالثاني يقصر إذا كان سفره مباحاً لكونه قاصداً الزيارة فهو يقصر والتابع يتم، لكون سفره معصية لكونه إعانة للظالم.
الثاني: في حكم التابع إذا لم يسافر مع الجائر.

إذا كان التابع موظفاً في دائرة الجائر وإن كان للخدمة أو الكتابة والمحاسبة، فأمره بالسفر يأتي فيه التفصيل السالف الذكر في الأمر الأول. فإن كان سفره إعانة للظالم في ظلمه، كما إذا سافر لإبلاغ رسالته إلى بلد خاص وكانت الرسالة تحمل حكماً جائراً على خلاف الكتاب والسنة فيتم بلا إشكال، لأنّ السفر محرّم، بحرمة غايته، وما جاء في العروة الوثقى من أنّ الأحوط الجمع لا وجه له. وأما إذا لم يعد سفره إعانة للظالم، كما إذا استأجره للحج عنه، أو لأمر مباح، فالواجب القصر.

السفر للصيد

إذا سافر للصيد فله أقسام:

١. سافر لقوته وقوت عياله.
٢. سافر للتجارة.
٣. سافر لهواً وبطراً، والمراد من اللهو، لهو الاشتغال بما لا ينفع. والبطر هو العمل الحاكي عن الطغيان.

وهذه المسألة ممّا انفردت بها الإمامية، وأما المذاهب الأربعة، فقد اتفقوا على جواز القصر في الصيد مطلقاً.

وإليك كلماتهم:

قال المفيد: ومن كان سفره في معصية الله جُلوعاً، أو صيد لهو وبطر، أو كان تابِعاً لسلطان الجور في المعونة له عليه، فهو داخل في حكم المسافر في العصيان.^(١)

قال الشيخ: أو طلب صيد للهو والبطر، فإنّ جميع ذلك لا يجوز فيه التقصير لا في الصوم ولا في الصلاة، فأما الصيد فإن كان لقوته أو قوت عياله فهو مباح، وإن كان للتجارة دون الحاجة روى أصحابنا أنّه يتم الصلاة ويفطر الصوم.^(٢)

١ . المقنعة: ٣٤٩، كتاب الصوم .

٢ . المبسوط: ١/١٣٦ .

صفحة ٢٣

وقال أيضاً: وكذلك إن كان سفره إلى صيد للهو أو بطر لم يجز له التقصير، وإن كان الصيد لقوته وقوت عياله وجب أيضاً التقصير، وإن كان صيده للتجارة وجب عليه التمام في الصلاة والتقصير في الصوم.^(١)

وقال أيضاً: إذا سافر للصيد بطراً أو للهواً لا يجوز له التقصير، وخالف جميع الفقهاء في ذلك.^(٢) وقال الحلبي: وفرض التمام يختص المسافر في معصية، والمسافر للعب والنزهة.^(٣) وقال ابن البراج: وأما السفر القبيح فهو مثل سفر متبع السلطان الجائر مختاراً ومن هو باغ أو عاد أو يسعى في قطع الطريق، وما أشبه ذلك ومن طلب الصيد للهو والبطر... ومن كان سفره في طلب صيد التجارة لا لقوته وقوت عياله وأهله.^(٤) وقال ابن إدريس: أو طلب صيد للهو والبطر، فإنّ جميع ذلك لا يجوز فيه التقصير لا في الصوم ولا في الصلاة.

فأما الصيد الذي لقوته وقوت عياله، فإنّه يجب فيه التقصير في الصوم والصلاة. فأما إن كان الصيد للتجارة دون الحاجة للقوت، روى أصحابنا بأجمعهم أنّه يتم الصلاة ويفطر الصوم.

١ . النهاية: ١٢٢ .

٢ . الخلاف: ١/٥٨٨، المسألة ٣٥٠ .

٣ . الكافي: ١١٦ .

٤ . المهذب: ١/١٠٦ .

صفحة ٢٤

وكلّ سفر أوجب التقصير في الصلاة أوجب التقصير في الصوم، وكلّ سفر أوجب التقصير في الصوم أوجب تقصير الصلاة إلاّ هذه المسألة فحسب للإجماع عليها، فصار سفر الصيد على ثلاثة أضرب، وكلّ ضرب منها يخالف الآخر ويباينه.

فصيد اللّهُو والبطر، يجب فيه تمام الصلاة والصوم؛ وصيد القوت للعيال والنفس، يجب فيه تقصير الصلاة والصوم، بالعكس من الأوّل؛ وصيد التجارة يجب فيه تمام الصلاة وتقصير الصوم.^(١)

وقال ابن سعيد: التقصير في السفر فرض إذا كان طاعة أو مباحاً والصيد للقوت من ذلك، فإن صاد للتجارة أتمّ صلاته وقصّر صومه، ويتم العاصي بسفره كاتباع السلطان الجائر لطاعته والصائد لهواً وبطراً.^(٢)

وقال المحقّق في «الشرائع»: لو كان السفر معصية لم يقصر كاتباع الجائر وصيد اللّهُو، ولو كان الصيد لقوته وقوت عياله قصر، ولو كان للتجارة قيل يقصر الصوم دون الصلاة، وفيه تردد.^(٣) حاصل الأقوال:

١. أنّه يقصر ويفطر إذا كان لقوته وقوت عياله.

٢. لا يقصر ولا يفطر إذا كان للهُو والبطر.

١ . السرائر: ١/٣٢٨.

٢ . الجامع للشرائع: ٩١.

٣ . الشرائع: ١/١٠٢.

صفحة ٢٥

٣. وأمّا إذا كان للتجارة ففيه قولان:

ألف. يقصر ويفطر، وهو الظاهر من المحقّق وممن اقتصر بإخراج الصيد لغاية اللّهُو والبطر ولم يذكر الآخرين؛ كالمفيد في المقنعة، والشيخ في الخلاف، والحلي في الكافي، وابن البراج في المهذب.

ب. يتم الصلاة ويفطر الصوم، وعليه الشيخ في المبسوط والنهاية، وابن إدريس في السرائر، وابن سعيد في جامعهم، وما قيل من الملازمة بين الإفطار والقصر، صحيح لكنّه خرج المورد بدليل. وهل السفر للصيد اللّهُوي والبطري حرام فيكون كلّ الإتمام والصوم موافقاً للقاعدة، أو السفر مانع، لأنّ مطلق اللّهُو ليس بحرام إلّا ما استثنى من القمار والمزمار، وليس الصيد كذلك بحرام بشهادة كونه جائزاً في الوطن، فلا يكون السفر للصيد لأجل اللّهُو حراماً فالحكم تعدياً. فلندرس الروايات الواردة في المقام لتنتيخ الموضوع جلياً.

أقول: يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: حكم الصلاة والصوم في الموارد الثلاثة:

فنقول: إنَّ الروايات الواردة على طوائف ثلاث:

صفحة ٢٦

الطائفة الأولى: ما يدل على أنَّ السفر للصيد لا يوجب القصر

١. خبر حماد بن عثمان^(١) في قوله الله عزَّوجلَّ: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾^(٢). قال: الباغي: باغي الصيد، والعادي: السارق^(٣) والمراد من الباغي، أي طالب الصيد، فلا يجوز له أكل الميتة إذا اضطرَّ.
٢. صحيح عمار بن مروان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «من سافر قصر وأفطر، إلا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد»^(٤).
٣. ما رواه الصدوق في الخصال، عن أبي الحسن الأوَّل، قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): أربعة يفسدن القلب ويُنبئن النفاق في القلب كما ينبت الماء الشجر: اللهو، والبذاء، وإتيان باب السلطان، وطلب الصيد»^(٥) ودلالته على عدم جواز القصر، لأجل كونه من مصاديق سفر المعصية فيتم للضابطة.

١. رواه الكليني عن شيخه «الحسين بن محمد»، وهو الحسين بن محمد بن عمران الأشعري الثقة، لكن في السند معلى بن محمد و هو لم يوثق، و أمَّا الوشاء الذي في السند، فهو الحسن بن علي بن زياد الوشاء من وجوه الطائفة.

٢. البقرة: ١٧٣.

٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافرين، الحديث ٢.
٤. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافرين، الحديث ٣.
٥. المصدر نفسه: الباب ٩ من أبواب صلاة المسافرين، الحديث ٩.

صفحة ٢٧

الطائفة الثانية: ما يدل على عدم الفرق بين سفر الصيد، وغيره:

١. روى الصدوق، عن العيص بن القاسم؛ والشيخ، عن عبد الله بن سنان، أنَّهما سألا الصادق (عليه السلام) عن الرجل يتصيد فقال: «إن كان يدور حوله فلا يقصر، وإن كان تجاوز الوقت فليقصر»^(١).
- ولعلَّ الوقت كناية عن الحدِّ، فالدائر حول البلد، لا يقصر، والمتجاوز عنه يقصر. وقال في الوسائل: «الفرض هنا اشتراط المسافة».

٢. صحيح الحسن بن محبوب، عن بعض أصحابنا، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ليس على صاحب الصيد تقصير ثلاثة أيام، وإذا جاوز الثلاثة لزمه». (٢)
والتفصيل بين الثلاثة وغيرها محمول على فتوى أبي حنيفة، حيث اشترط قطع مراحل ثلاث في ثلاثة أيام.

الطائفة الثالثة: الروايات المفصلة بين اللهو وغيره

١. ما رواه زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: سألته عمّن يخرج عن أهله بالصقورة والبزاة والكلاب يتنزّه الليلة والليلتين والثلاثة هل يقصر من صلاته

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢، ٨.

٢ . المصدر نفسه: الحديث ٣.

صفحة ٢٨

أم لا يقصر؟ قال: «إنما خرج في لهو لا يقصر». (١)
٢. سألته عن الرجل يشيخ أخاه اليوم واليومين في شهر رمضان، قال: «يفطر ويقصر، فإن ذلك حقّ عليه». (٢)
٣. موثقة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يخرج إلى الصيد أيقصر أو يتم؟ قال: «يتم لأته ليس بمسير حق». (٣) والمراد بقريضة الرواية السابقة هو اللهو، لأنّ الصيد لطلب القوت ليس على خلاف الحقّ قطعاً.
٤. روى الشيخ باسناده، عن أحمد بن محمد، عن عمران بن محمد بن عمران القمي (٤)، عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: الرجل يخرج إلى الصيد مسيرة يوم أو يومين أو ثلاثة يقصر أو يتم؟ فقال: «إن خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر، وإن خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة». (٥)
و هل المراد من طلب الفضول، فضول المال، فيعم الصيد للتجارة، أو يراد منه اللهو كناية؟ وعلى كلّ تقدير، فلو عمّ التجارة، فقد أعرض عنها الأصحاب في مورد الصوم، لاتّفاقهم على كونه يفطر.

١ . المصدر نفسه: الحديث ١.

٢ . المصدر نفسه: الباب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

٣ . الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

٤ . الأشعري، الثقة.

صفحة ٢٩

و أمّا ما رواه الشيخ، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد السيارى، عن بعض أهل العسكر، قال: خرج عن أبي الحسن أنّ صاحب الصيد يقصر مادام على الجادة، فإذا عدل عن الجادة أتم، فإذا رجع إليها قصر. (١) فالسياري ضعيف للغاية، فحديثه ساقط بلا حاجة لتأويله وإن أوله صاحب الوسائل يوجه بعيد.

وعلى كلّ تقدير فبفضل الطائفة الثالثة، يعالج التعارض بينها بحمل كلّ من الروايات المانعة والمجوزة على موردهما من اللهو، وتحصيل القوت.

بقي الكلام في سفر الصيد للتجارة به:

فهناك قولان ولكن الاحتمالات ثلاثة:

١. التقصير والإفطار، ٢. الإتمام والإفطار، ٣. الإتمام في الصلاة والصيام.
- والظاهر هو الأوّل أي بقاؤه تحت عمومات القصر، ولم يدل دليل قطعي على خروجه عنها، لأنّ ما ورد في الطائفة الثانية عبارة عن العناوين التالية:
- أ. خرج في لهو.
 - ب. ليس بمسير حق.
 - ج. خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة.

صفحة ٣٠

ومن المعلوم عدم شمول الأوّلين للصيد من أجل التجارة، وإنّما الكلام في قوله لطلب الفضول فهو بظاهره وإن كان شاملاً للتجارة بأن يكون المراد طلب الزيادة، ولكن الرواية مرسلة أوّلاً، وضعيفة الدلالة ثانياً، حيث قال: فلا، ولا كرامة؛ ولذلك لا يمكن تخصيصها بمثل هذه الرواية.

وأما الثاني فليس له مصدر سوى ما نقلناه عن الشيخ في المبسوط وابن إدريس في السرائر حيث قالوا: روى أصحابنا أنّه يتم الصلاة ويفطر الصوم، مع أنّه غير موجود في جوامعنا الحديثية وهناك احتمالان:

الأوّل: استنباط التفصيل باعتبارات عقلية ممّا بين أيدينا من الروايات.

الثاني: وجود رواية وصلت إليهم ولم تصل إلينا، وقد استقرّب الثاني سيد مشايخنا البروجردي لحسن ظنه بالقدماء، ويؤيده ما في فقه الرضا (عليه السلام) قال: ومن خرج إلى صيد

فعلية التمام إذا كان صيده بطراً وشرهاً، وإذا كان صيده للتجارة فعليه التمام في الصلاة والتقشير في الصوم، وإذا كان صيده اضطراراً ليعوده على عياله، فعليه التقشير في الصلاة والصوم.^(١) إنَّ فقه الرضا ليس كتاباً روائياً، بل هو كتاب فتوى ألفه عالم خبير بالروايات وجمع فيه لبَّ ما جاء فيها بعد تقييد العام بخاصه، والمطلق بمقيده وهو يكشف عن وجود الرواية، ومع ذلك لا يمكن الاعتماد على مثله لعدم إحراز حجّيته. وأمّا الثالث فهو احتمال، إذ لا قائل في الصلاة والصيام إذا كان الصيد

١ . جامع الأحاديث: ٦١/٧، برقم ٦٠٩١ .

صفحة ٣١

للتجارة لكنّه ورد في رواية زيد النرسي، وجاء فيها: وإن كان ممّن يطلبه للتجارة وليست له حرفة إلّا من طلب الصيد، فإنّ سعيه حقّ و عليه التمام في الصلاة والصيام، لأنّ ذلك تجارته فهو بمنزلة صاحب الدور الذي يدور الأسواق في طلب التجارة.^(١) والالتزام بكلّ من القول الثاني والاحتمال الثالث مشكل، أمّا ما في الفقه الرضوي، فإنّه يخالف الضابطة الواردة في صحيحة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت».^(٢) وأمّا ما في رواية زيد النرسي منقولاً عن أصله فرغ اليد بها عن عمومات التقشير في الصلاة والصوم مع كون التجارة أمراً مرغوباً أمر مشكل، والأقوى كون الصيد لطلب التجارة حلالاً تكليفاً، والصائد يقصر ويفطر.

المقام الثاني: في حكم السفر اللهوي تكليفاً

قد عرفت اتّفاق الروايات والفتاوى على الإتمام والصيام في السفر للصيد اللهوي. إنّما الكلام في كون العمل حلالاً تكليفاً وإنّ عدم جواز القصر والإفطار حكم تعبدية، أو هو فعل محرم وعدم الجواز على وفاق القاعدة لأنّه من أقسام سفر المعصية. أمّا الفتاوى فلا تظهر القول بالحرمة من القدماء، إلّا ابن البراج^(٣) فإنّه

١ . جامع الأحاديث: ٦١/٧، برقم ٦٠٩٠ .

٢ . الوسائل: ج ٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٧ .

٣ . المهذب: ١٠٦/١ .

جعله من قبيل السفر القبيح كما تقدم، وأمّا الشيخ فقد جعل السفر للصيد اللهوي قسماً لسفر المعصية، قال: فإن كان سفره معصية، أو اتباعاً لسلطان جائر، لم يجز له التقصير، ولذلك (أي كونه سفر معصية) إن كان سفره إلى صيد لهو وبطر لم يجز له التقصير.^(١) وأمّا الخلاف، فقد عقد الشيخ فيه مسألتين، خصّص إحداهما بمسألة سفر المعصية، والأخرى بسفر الصيد.^(٢)

وقال ابن إدريس: والمسافر في طاعة إذا مال إلى الصيد لهواً وبطراً، وجب عليه التمام.^(٣) وقال ابن سعيد: فإن عدل في طريقه إلى صيد لهو وبطر أتم.^(٤) وأوّل من صرّح بالحرمة التكليفية هو المحقّق في الشرائع، وتبعه غيره؛ إنّما المهم دراسة الأدلّة. ويمكن استظهار الحرمة من رواية حماد بن عثمان، حيث قال في تفسير قوله: **(فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ)**^(٥)، الباغي باغي الصيد والعادي السارق، وليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرا إليها، هي عليهما حرام ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، وليس لهما أن يقصرا الصلاة.^(٦)

١ . النهاية: ١٢٢.

٢ . الخلاف: ١ / ٥٨٧ ، كتاب صلاة المسافر، المسألة ٣٤٩ و ٣٥٠.

٣ . السرائر: ٣٤٣/١.

٤ . الجامع للشرائع: ٩٢ / ١.

٥ . البقرة: ١٧٣.

٦ . الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

صفحة ٣٣

وجه الدلالة، أنّه جعله عدل السارق.

وأما النهي عن أكل الميتة بالنسبة إليهما، فهو راجع إلى بعض الحالات، كما إذا هجم عليهما الجوع، بحيث لو لم يأكلا لزم الحرج الشديد، ففي هذه الحالة لا يجوز لهما أكل الميتة كما يجوز لسائر المسلمين، وأمّا إذا كان هناك خوف على النفس بالموت جوعاً فهو جائز قطعاً، من غير فرق بين الصائد والسارق وغيرهما.

ويمكن استظهار الحرمة من قوله: **«لأنّه ليس بمسير حق»**.^(١) وقوله: **«إنّ التصيّد مسير باطل»**.^(٢) وقوله: **«أربعة يفسدن القلب وينبتن النفاق في القلب كما ينبت الماء الشجر: اللهو، والبذاء، وإتيان باب السلطان، وطلب الصيد»**.^(٣)

فإنّ المراد من الباطل في المقام ليس الباطل الوضعي، لأنّ المفروض أنّ الصائد يمتلك إذا كان صيده للهو، فيرجع البطلان إلى العمل ويساوق الحرمة.

نعم الذي يبعد الحرمة هو كثرة الابتلاء بالصيد اللهوي، مع عدم ورود رواية صريحة على حرمة، ولأجل ذلك فالأحوط تركه.

نعم لا فرق بين صيد البر والبحر، لإطلاق الأدلة، وما ورد في رواية

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

٢ . الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

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

صفحة ٣٤

زرارة «من الصقورة والبيزة والكلاب»^(١) لا يدل على الاختصاص بعد إطلاق الأدلة. كما لا فرق بعد فرض كونه سفراً، بين كونه دائراً حول البلد، وبين ابتعاده عنه، لإطلاق الأدلة. كما لا فرق بين استمراره ثلاثة أيام وعدمه. وما ورد في خبر أبي بصير لا مجال للعمل به.^(٢)

الرجوع عن سفر المعصية

إذا كان السفر سفر معصية لا يُقصر فيه الصلاة، فهل الرجوع عنه بحكم الذهاب أو لا، أو فيه تفصيل؟ فهناك صور:

١. إذا رجع عن سفره بعد ارتكاب المعصية وبعد تخلل إحدى القواطع كالإقامة أو المرور على الوطن أو غيرهما، فلا شك أنّ الرجوع يكون موضوعاً مستقلاً يتبع حكمه واقعية السفر الثاني من كونه سفراً سائغاً أو غير سائغ، ولما كان المفروض أنّه سائغ يقصر.
٢. إذا تاب بعد ارتكاب المعصية وهو بصدد الرجوع، فالظاهر أنّ السفر الثاني موضوع مستقل لا يدخل تحت روايات الباب، كصحيحة عمّار بن مروان من قوله: «أو في معصية الله»، أو قوله: «لأنّه ليس بمسير حق»، أو قوله:

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

صفحة ٣٥

«مسير باطل» خصوصاً إذا كان الرجوع لأجل تحصيل القوت لنفسه ولعِياله، وذلك لأنّ تخلل التوبة فصلّ الإياب عن الذهاب موضوعاً، فقد كان عاصياً حين الذهاب وأصبح طائعاً وتائباً حين الإياب.

٣. إذا لم يتب من عصيانه عند الإياب فهل يقصر أو لا؟ فيه وجوه:

أ. إنّ الإتمام والقصر يتبعان كون السفر سفر معصية أو طاعة والمفروض أنّ الإياب ليس داخلياً في الأول وهو يكفي في القصر، لأنّ المقتضي وهو طيّ المسافة موجود، والمانع وهو العصيان مفقود، فيؤثر المقتضي.

ب. إنّ الإياب يعدّ من توابع الذهاب، فالعرف يعدّ كلاً من الذهاب والإياب سفرًا واحداً محكوماً بالحرمة دون جعل فاصل بينهما.

يلاحظ عليه: أنّ الموضوع ليس هو السفر الواحد حتى يقال بأنّ الإياب جزء من الذهاب بل هو السفر الواحد الذي ينطبق عليه ابتداءً وانتهاءً أنّه سفر معصية، والمفروض أنّه ينطبق على الذهاب فقط دون الإياب.

ج. التفصيل بين عدّ الإياب جزءاً من السفر عرفاً أو سفرًا مستقلاً وعليه أكثر المعلّقين على العروة.

يلاحظ عليه: بما ذكرناه من الملاحظة السابقة، فإنّ الموضوع عبارة عن السفر الواحد المنطبق عليه عنوان المعصية، وهو غير حاصل في المقام والدليل عليه أنّ الغاية هي السبب لوصف السفر بالعصيان فمادامت الغاية المترتبة عليه غير حاصلة بعدّ يُوصف السفر بالعصيان والحرمة، فإذا حصلت الغاية وتمّ الأمر فلا يوصف الجزء الآتي بعد الغاية بالحرمة والعصيان، لأنّ

صفحة ٣٦

الغاية المحرمة المترتبة توجب كون السفر المترتبة عليه الغاية معصية لا الغاية المتحقّقة التي يعقبها سفر آخر.

فالأقوى أنّ الإياب موضوع للسفر المباح، فيقصر إذا كان مسافة شرعية.

شرطية إباحة السفر ابتداءً واستدامة

لا شكّ أنّه إذا كان تمام السفر لغاية مباحة، يُقصر فيه الصلاة، كما أنّه إذا كان تمامه لغاية محرّمة يتم فيه الصلاة، إنّما الكلام إذا كان السفر مباحاً ابتداءً فقصّد المعصية في الأثناء، أو كان سفره ابتداءً معصية فعُدل في الأثناء إلى الطاعة، وقد خصّ السيد الطباطبائي المسألة الثالثة والثلاثين لبيان حكم هذين الفرعين مع بعض شقوقهما.

وقبل دراسة أحكام بعض الشقوق وأدلة الباب، نذكر ما هو المحتمل في هاتين الصورتين، وإن كان التصديق الفقهي يتوقف على الإمعان في الأدلّة، فنقول: فيهما احتمالات ثلاثة:

١. الأخذ بإطلاق أدلّة الترخيص غاية الأمر خرج عنه ما إذا كان المجموع سفرًا محرماً، لا

بعضه.

٢. الأخذ بإطلاق أدلة الباب، وأن وزانها بالنسبة إلى الأدلة المرخصة وزان المخصّص أو المقيد، فيكون موضوع أدلة المرخصة، المسافر غير العاصي بسفره، والسفر الواحد إذا كان بعض أجزائه سفرًا محرماً، يصدق

صفحة ٣٧

عليه أنه عاص بسفره، أو أن سفره في غير مسير الحق أو في مسير الباطل.
٣. إن الحكم من حيث القصر والإتمام يختلف حسب اختلاف حالات المكلف من حيث الطاعة والعصيان، ففي السفر الواحد سواء كان على حدّ المسافة الشرعية أو أزيد يُقصر في حالة الطاعة، ويتمّ في حالة العصيان، كما هو الحال عند اختلاف حال المكلف بالنسبة إلى الحضر والسفر، فإن صلى الظهر في أوّل الوقت في الحضر، أتم وإن سافر بعده، كما أنه إن صلاها في السفر يُقصر وإن حضر بعد الصلاة وكان الوقت باقياً.
هذه هي الاحتمالات قبل دراسة الأدلة، وإليك تحليل المسألة مع شقوقها الواردة في العروة بتقديم وتأخير. والمهمّ في المقام، هو تبيين أنّ المرجع هل هو الأدلة المرخصة، أو روايات الباب فقط فنقول: إنّ العدول يتصور على وجهين:

الأول: لو عدل في الأثناء إلى المعصية

لو كان في ابتداء سفره مطيعاً وصار في أثناءه عاصياً، فله صورتان:
الأولى: لو سافر بنية سائغة ثمّ عدل إلى المعصية قبل قطع المسافة انقطع ترخّصه ووجب عليه الإتمام فيما بعد، وأمّا ما صلاه قصرًا قبل العدول، فمقتضى القاعدة هو الصّحة نظير من صلى وعدل عن السفر قبل قطعها حيث قلنا بأنّه لا تجب إعادتها، فهنا دعويان:
إحدهما: أنه يتمّ فيما بعد، لأنّ المرجع هو روايات الباب لا الأدلة

صفحة ٣٨

المرخصة، لأنّ موردها ما إذا قطع مسافة بنية الطاعة، لا ما إذا قطعها ملفقة بنيتين.
ثانيهما: صحّة ما صلى قصرًا لما عرفت أنّ الصّحة مقتضى القاعدة، سواء أكان هناك نصّ أم لا، لأنّه أتى ما أتى، بأمر الشارع وقد انطبق عليه عنوان الفريضة وقام الإجماع على عدم وجوب صلاتين من فريضة واحدة في يوم واحد، تكون النتيجة هي الإجزاء. غاية الأمر النصّ موجود في المسألة السابقة (عدل عن أصل السفر) دون المقام وهو غير مؤثّر.
ثمّ إنّ المحقّق الخوئي (قدس سره) استشكل على الصّحة وحاصل ما أفاده: إنّ ظاهر الأدلة كون الموضوع قطع البريدين عن قصد لا مجرد القصد فقط وإن لم يقطع المسافة وليس المقام مثل الإقامة

التي يكفي فيها مجرد قصدها، وإن عدل بعد القصد عن الإقامة عشرة أيّام إذا صلّى بعد القصد وقبل العدول رباعية.

يلاحظ عليه: نحن نفترض أنّ الموضوع هو قطع المسافة عن قصد، فلا يكفي أحد الجزئين، لكن تجويز الشارع أداء الصلاة في حدّ الترخّص قبل العدول عن القصد يدلّ بالدلالة الالتزامية على أنّه اقتنع في امتهال تكاليفه بما أتى لكونه وافيّاً بملاك الواجب الواقعي، وإلاّ لما أمر. أضف إلى ذلك أنّه من المحتمل أن يكون الموضوع لصحة الصلاة قبل قطع المسافة هو نفس القصد وإن تعقبه العدول، نعم الموضوع بعد القطع هو البريدان عن قصد.

صفحة ٣٩

الثانية: إذا قطع مسافة شرعية بنيّة الطاعة ثمّ عدل إلى قصد المعصية لسفره وكان الباقي مسافة شرعية لكن لم يكن سفرأستقلاً (كما إذا ابتداء به بعد المرور على الوطن أو بعد الإقامة عشرة أيام وإلاّ فالتمام متعيّن بلا إشكال) بل كان الباقي استمراراً لما ابتداء به من السفر بنيّة سائغة، فهل العدول إلى المعصية يوجب التمام أو لا؟ فيه احتمالات ثلاثة ماضية. والأقرب إلى الاعتبار هو الإتمام لما علمت أنّ التقصير هدية إلهية وإرفاق منه سبحانه للمسافر، وهو يناسب المطيع في سفره، فإذا كان السفر مختوماً بالشر والعصيان، فالمناسبة المزبورة تقتضي كونه محكوماً بالإتمام، ولا يكفي وجوده (قصد السفر بنيّة الطاعة) الحدوثي، وكفايته في بعض الأحيان كما في مورد الإقامة على ما مرّ لا يكون دليلاً على المقام، نعم هو صحيح في مورد المحدود والسارق والقاتل، ومعنى ذلك كون الطاعة شرطاً ابتداء واستدامة.

والحاصل هل المرجع في المقام هو أدلّة الباب، أو الأدلة المرخّصة للتقصير؟ والظاهر هو الأوّل لأنّ المناسبة بين الموضوع والحكم تقتضي كون الطاعة شرطاً في الابتداء والاستدامة. والظاهر من الشيخ الأعظم في تعليقه على نجات العباد، هو التقصير.^(١) والمرجع عنده هو إطلاق الأدلّة المرخّصة الشاملة للمقام، وقد خرج منها ما إذا كان مجموع السفر معصية لله تبارك وتعالى.

١ . قال صاحب الجواهر في نجات العباد (ص ١٠٠): «فلو كان ابتداء سفره طاعة فقصد المعصية في الأثناء انقطع ترخصه وإن كان قد قطع مسافات» وعلق عليه الشيخ بقوله: فيه تأمل مع قطع المسافة الموجبة للقصر.

صفحة ٤٠

توضيحه: أنّ الأدلّة المرخّصة قبل انضمام روايات الباب (سفر المعصية) مطلقة تعم جميع أقسام السفر سائغه ومحرمه، وأمّا روايات الباب، فقد قيدت الموضوع وجعلته أمراً مركباً من قطع

الثمانية بشرط أن لا يكون المسير باطلاً، أو يكون المسير حقاً، أو في غير معصية الله من دون أن تتصرف في إطلاق الحكم، وكأته قال: «المسافر في سبيل الحقّ أو في غير سبيل الباطل يقصر». والمفروض تحقّق الموضوع مع قطع الثمانية فراسخ بنية سائغة، وعند ذلك يكون محكوماً بالقصر على وجه الإطلاق مادام مسافراً وإن كان القطع بعدها في غير سبيل الحقّ. والحاصل أنّ روايات الباب لم تتصرف في إطلاق الحكم، وإنّما تصرفت في الموضوع، والمفروض تحقّق الموضوع في الفترة الأولى وهو كاف في كونه محكوماً بالقصر على وجه الإطلاق مادام مسافراً.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الالتزام بذلك على إطلاقه مشكل، فلو افترضنا أنّه قصد مائة فرسخ، وقد قطع ثمانية فراسخ بنية الطاعة ثمّ عدل إلى نية المعصية، فالالتزام بالقصر في بقية المسافة بعيد جداً، وهل العاصي بسفره يستحقّ الإرفاق؟!!

ثانياً: أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي كونه قيداً لجميع أجزاء السير لا بالمقدار المحصل للموضوع على الوجه الأقل لكونه إرفاقاً منه سبحانه للطائع لا للعاصي وتصور كونه مطيعاً في فترة من الزمن سبب للإرفاق دائماً وإن انقلب إلى ضده بعيد عن الأذهان.

ثالثاً: أنّ ما ذكره من الوجه، احتمال في مقابل احتمال آخر، فكما

صفحة ٤١

يحتمل أن يكون قيداً للموضوع يحتتمل أن يكون قيداً لإطلاق الحكم، نعم لو قصرت يد الاجتهاد عن الدليل الاجتهادي ولم يعلم كون المرجع هو روايات الباب أو الأدلة المرخصة، فالمرجع هو الأصل العملي ومقتضاه هو القصر.

تقريب للمحقّق الخوني

ثمّ إنّ المحقّق الخوني (قدس سره) ذكر وجهاً آخر، للقول بالتقصير، وحاصله: أنّ السفر بنية سائغة مقتض للقصر مطلقاً ما لم ينقطع بقاطع مقتض للتمام، وأمّا سفر المعصية فهو ليس بمقتض للتمام، فإنّه لا يقتضي القصر وليس هو كالمروور على الوطن المقتضي للتمام، وعلى ذلك فاللازم العمل بمقتضي القصر ما لم ينقطع بمقتضي التمام. (١)

إنّ الظاهر من الأدلة، أنّ سفر المعصية من قبيل المانع لاقتضاء السفر للقصر، فلو تمّ الإطلاق في ناحية المانع، فلا يكون فرق بين الحدوث والبقاء، لا أقول إنّ سفر المعصية مقتض للتمام وإنّما هو مانع عن تأثير المقتضي للقصر، فالمرجع بعد ممنوعية المقتضي للقصر، هو أدلة التمام فإنّه الأصل في الصلاة، وغيره يحتاج إلى الدليل.

الوجه الثاني: لو عدل في الأثناء إلى الطاعة

هذا هو الوجه الثاني الذي عقدت المسألة لبيانه وحاصله: أنه لو سافر بنية المعصية فعدل عنها في الأثناء إلى الطاعة، فإن كان الباقي مسافة فلا إشكال في القصر سواء كانت المسافة امتدادية أو تليفقية، وسواء كان الذهاب أربعة أو أقل على ما مرّ.

إنّما الكلام في مورد آخر وهو ما إذا لم يكن الباقي مسافة امتدادية ولا تليفقية، فقد أفتى السيد الطباطبائي بالقصر وإن احتاط بالجمع بين القصر والتمام احتياطاً استحبابياً. وجّه ما ذكره بقوله: فإنّ المدار على حال العصيان والطاعة، فمادام عاصياً يُتّم، ومادام مطيعاً يقصر من غير نظر إلى كون البقية مسافة أو لا.

توضيحه: أنّ أدلّة الترخيص لها إطلاق أفرادي وإطلاق أحوالي، فما دلّ على الإتمام في سفر المعصية أخرج عن تحت الإطلاق الأحوالي لا عن الإطلاق الأفرادي، فعلى ذلك فالعاصي في سفره في الابتداء لم يخرج عن تحت عمومات القصر خروجاً موضوعياً، وإنّما خرج عن إطلاقه الأحوالي فقط بمعنى أنّ المسافر في حال الطاعة يقصر وفي حال العصيان يتم، فإذا كان كذلك فالمسافر بنية العصيان لم يخرج موضوعياً وإنّما خرج أحوالياً، فإذا زال العصيان وعادت الطاعة يشملها الدليل موضوعياً وأحوالياً.

وإن شئت قلت: إنّ الموضوع حَسَبَ الأدلّة هو من قصد الثمانية، سواء

كان بنية الطاعة أو بنية العصيان، وهذا هو مقتضى الإطلاق الأحوالي.

ثمّ إنّ أدلّة الباب خصصت الأدلّة المرخصة في جانب الإطلاق الأحوالي من دون أن تمس كرامة الموضوع فمن كان في ابتداء سفره عاصياً فقد بقي تحت الأدلّة المرخصة وإنّما خرج عن تحت إطلاقه الأحوالي، أعني قولنا: سواء كان بنية الطاعة أو بنية العصيان، فمادام كونه عاصياً لا يشمل إطلاق الحكم وإن كان باقياً تحت الموضوع، فإذا عاد إلى الطاعة يشملها الدليل المرخص موضوعاً وحكماً.

يلاحظ عليه: أنّ هذه الفروض، فروض ذهنية لا يمكن الاعتماد عليها والشاهد عليه أنّه استنظر^(١) في مسألة واحدة تارة أنّ إباحة السفر مأخوذ في الموضوع وقيد له، وأخرى أنّه قيد للحكم وتقيد لإطلاقه غير مأخوذ في الموضوع.

ففي الصورة الأولى، أعني: ما إذا كان في ابتداء سفره مطيعاً وقد قطع ثمانية فراسخ بها ثم عاد إلى العصيان، جعل الشيخ الأعظم نية الإباحة قيداً للموضوع، ولأجل ذلك حكم بالقصر في حالة العصيان احتجاجاً بتحقق الموضوع في فترة خاصة، وهو يكفي في بقاء الحكم حتى في حالة العصيان.

وفي الصورة الثانية، أي فيما إذا كان عاصياً في ابتداء السفر ومطيعاً في منتهاه، وكان المجموع بمقدار المسافة جعل السيد الطباطبائي نية الإباحة قيداً للحكم ومقيداً لإطلاقه لا قيداً للموضوع من دون أن يخرج العاصي في

١. و إن كان المستظهر شخصين، فالمستظهر الأول هو الشيخ الأعظم، و المستظهر الثاني هو السيد الطباطبائي في هذا الفرع.

صفحة ٤٤

ابتداء السفر عن تحت الأدلة المرخصة، وإنما خرج عن تحت إطلاق الحكم، فيما أن العاصي في أول سفره والمطيع في آخره باق تحت الأدلة المرخصة، فما دام عاصياً يتم، وإذا عدل إلى الطاعة يقصر.

كل ذلك يعرب عن أن تلك الاستظهارات لا تعتمد على أصل صالح للاحتجاج، وإنما هي ذوقيات فوق مستوى الأفهام العرفية، فالذي يمكن أن يقال أن مناسبة الحكم والموضوع ومقتضى أنه هدية إلهية إن نية الإباحة قيد لجميع أجزاء السفر الواحد.

وبما أن قسماً منه كان بنية المعصية لا تشمل الأدلة المرخصة ولو قصرت يد الاجتهاد عن الدليل الاجتهادي فمقتضى الأصل العملي هو التمام.

مسألة: لو كانت غاية السفر ملفقة من الطاعة والمعصية

لو كانت غاية السفر ملفقة من الطاعة والمعصية فلها صور:

١. أن يكون كل من الداعيين مستقلين بحيث لو فقد أحدهما كفى الآخر في البعث.
٢. أن يكون داعي المعصية مستقلاً بلا حاجة إلى ضميمة بخلاف داعي الطاعة.
٣. أن يكون داعي الطاعة مستقلاً بلا حاجة في بعثه إلى ضميمة بخلاف داعي المعصية.

صفحة ٤٥

٤. أن يكون كل منهما جزءاً للباعث بحيث لو لم يكن الآخر لما حصل الانبعاث.

لا إشكال في وجوب الإتمام في الصورة الأولى والثانية، لأن المسير عندئذ ليس بمسير حق، وإنما هو مسير باطل وسفر معصية.

و ربما يحتمل أنّ المستفاد من الأدلّة: أنّ السفر الذي يجب فيه التمام هو السفر الذي يتحقّق بداعي المعصية محضاً، ففي الصورة الأولى يجب القصر لعدم تحقّق السفر بداعيه لأنّه مستند إلى الداعيين وإن كان كلّ واحد كافياً في البعث إلاّ أنّه لما اجتمعا يكون السفر مستنداً إلى كليهما.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مجرد احتمال وليس عليه دليل في الروايات وإنّما الميزان كون السفر، سفر معصية والمسير باطلاً أو على خلاف الحقّ، وهذه العناوين صادقة على مثل هذا السفر. أمّا الثالثة أعني: إذا كان قصد المعصية تبعاً بحيث لم يكن له أثر في إيجاد الداعي إلى السفر في نفس المسافر، فالظاهر أنّ التكليف هو القصر لعدم صدق عنوان «سفر المعصية»، فليس السفر بنفسه ولا بغايته محرماً.

و إن شئت قلت: إذا كان أحد الداعيين شديداً والآخر ضعيفاً، فالسفر في نظر العرف يستند إلى الداعي القوي وإن كان للضعيف أيضاً تأثير بحسب الدقة العقلية، ولأجل ذلك يكون الحكم في الصورة الثالثة على خلاف

١ . الصلاة للحائري: ٤١٧.

صفحة ٤٦

الصورة الثانية. فالعرف يُسند السفر في الثانية إلى قصد المعصية وفي الثالثة إلى قصد الطاعة. ثمّ إنّ المحقّق الخوئي قد مثل لهذا القسم بما يقع في سفر المسافر من باب الصدفة والاتفاق كالكذب والسبّ والغيبة والنميمة وشرب الخمر ونحوها ممّا يقع في الطريق أو المقصد.^(١)

والظاهر خروج هذا النوع من المعاصي الصادرة في أثناء السفر من دون أن تكون مقصودة في بدء السفر وداعية إليه، بل المراد هو الداعي الموجود في نفس المسافر عند الحركة ولكن داعياً ضعيفاً بحيث لا تأثير له لا في حال الوحدة ولا في حال الجمع إلاّ بالدقة العقلية وأمّا ما يتفق في أثناء السفر أو المقصد من المحرمات غير المقصودة عند إنشاء السفر، والمقصودة عند الفعل، فهو خارج عن محلّ النزاع، إلاّ أن يكون داعياً من بدء الأمر وهو نادر فيما مثل به.

وأما الرابعة: وهو ما إذا كانت كلّ من الغابتين غير صالحتين للبعث وإنّما يتأتى البعث من كليهما معاً، ففيه وجهان:

أ. القصر لأنّ القدر المتيقن من أدلّة الباب ما إذا كان داعي المعصية صالحاً للبعث بالاستقلال وهو ليس كذلك، لأنّ المفروض أنّ كلاً من الداعيين لا يوجب البعث إلى المطلوب حلالاً كان أو حراماً.

ب. الإتمام وذلك لأنّ المراد من سفر المعصية ما يكون للحرام فيه

صفحة ٤٧

دخل والمفروض أنّ له سهماً من التأثير.
والحقّ أن يقال إذا كان الملاك هو صدق سفر المعصية فهو يقصر، وإن كان الملاك كون السفر على مسير الحقّ أو على عدم مسير الباطل، فالظاهر أنّه من مصاديق المسير الباطل.
وإن شئت قلت: إنّ كون المسير باطلاً وغير مرضي لا يتوقف على أن يكون الداعي إليه الغاية المحرمة محضاً بل قد يكون السير باطلاً مع عدم قصد غاية محرمة أصلاً، كما إذا علم أنّه إذا سافر ومشى إلى محل خاص يضطر إلى ارتكاب الحرام، وعليه فهذا المسير باطل وإن لم يكن بداعي الحرام.

مسألة: إذا شكّ في كون السفر معصية أو لا؟

إذا شكّ في كون السفر معصية أو لا؟
فإن كانت الشبهة حكمية، فاللزام هو الفحص والنظر في الأدلّة هذا إذا كان مجتهداً، وأمّا المقادير فيرجع إلى مقلّده أو يعمل بالاحتياط.
وأما إذا كانت موضوعية، فالمرجع أصالة الحلّ إلا أن يكون هناك أصل موضوعي ينقح موضوع الدليل الاجتهادي الدال على الحرمة، كما إذا استأذن العبد المولى في السفر أو الزوجة من الزوج، فلم يأذن، ثم شكّ في بقاء المنع، فاستصحاب عدم الإذن ينقح الموضوع للدليل الاجتهادي الدال على

صفحة ٤٨

حرمة سفر العبد والزوجة بلا إذن المولى والزوج.

مسألة: ما هو المدار في حلية السفر وحرمة؟

ما هو المدار في وصف السفر بالحلية والحرمة، فهل المدار هو الواقع أو ما يقابله؟
ثم إنّ ما يقابل الواقع إمّا الاعتقاد بالخلاف (القطع المخالف للواقع) أو الأصل العملي المخالف، فيقع الكلام في مقامين:
الأول: ما هو المدار في الوصف بالحلية والحرمة، هل الواقع أو الاعتقاد المخالف للواقع؟
وتظهر الثمرة في الموردين التاليين:

أ. لو سافر لقتل إنسان معتقداً بأنه محقون الدم فأتَمَّ صلاته فبانَ كونه مهذور الدم، فلو كان المدار هو الواقع، وجبت عليه إعادة صلاته لأنه لم يكن سفر معصية في الواقع، فكان واجِبُهُ هو القصر وقد أتم، ولو لم يصل وفاتته، يقضيها قصراً وهذا بخلاف ما لو كان الميزان هو الاعتقاد، فلا يُعيد ما صلاها تماماً ويقضي ما فات تماماً، لا قصراً، لافتراض كونه معتقداً بكونه حراماً وأنَّ وظيفة مثله هي التمام داخل الوقت وخارجه، وبما أنَّه كان في الواقع سفر حلال وإنَّما اعتقد حرمة يعلُّ عمله تجريباً فلو قلنا بعدم حرمة، تظهر الثمرة بين القولين كما بينها.

وأما لو قلنا بحرمة التجري وأنَّ من اعتقد كونَ فعل حراماً ولم يكن في الواقع محكوماً بالحرمة، يكون الفعل - والحال هذه - محكوماً بالحرمة، فلا يظهر أثر بين القولين: الواقع والاعتقاد، لأنَّ التجري موضوع وحكمه الواقعي

صفحة ٤٩

هو الحرمة، فيكون السفر حراماً واقِعاً.

و بما أنَّ التجري على القول بقبحه يشارك المعصية في استحقاق العقاب، لا في سريان الحرمة إلى المتجرى به، تترتب على القولين ثمرة.

ب. ينعكس الحكم في عكس الصورة، فإذا اعتقد أنَّ رجلاً مهذور الدم وسافر لقتله فقصر وبان أنه محقونه، فلو كان الميزان هو الواقع، يعيد ما صلاها قصراً، تماماً، ولو لم يصل حتى خرج الوقت يقضيها تماماً، بخلاف ما لو كان الميزان هو الاعتقاد، فلا يعيد ما صلاها قصراً، وأما القضاء، فيقضي ما فات، قصراً، ولا موضوع للتجري لأنه تحرك وفق علمه وقطعه هذا إذا كان مقابل الواقع هو الاعتقاد، وأما إذا كان مقابله هو الأصل العملي، فإليك بيانه في المورد الثاني.

الثاني: إذا كان مقتضى الأصل مخالفاً للواقع فهل المدار في الوصف هو الواقع أو مقتضى الأصل كما إذا كان مقتضى الأصل العملي الحرمة وكان الواقع خلافه، مثل ما إذا كانت الزوجة ممنوعة السفر من جانب زوجها فترة لكنَّه عدل عن المنع من دون إعلام لها، فسافرت ومعها استصحاب المنع، فهل المدار هو الواقع أو مقتضى الأصل؟

فلو كان المقياس هو الواقع صحَّت صلاتها قصراً لا تماماً، ولو كان المقياس هو الأصل فيما أنَّ مقتضى الاستصحاب بقاء منع الزوج، صحَّت صلاتها تماماً لا قصراً، ومنه يعلم حال من سافر لقتل إنسان.

فلنرجع إلى الكلام في المقامين:

صفحة ٥٠

الأول: هل المدار الواقع أو الاعتقاد؟

فربما يقال إنّ المدار هو الاعتقاد لا الواقع، لأنّ الموضوع للحرمة في رواية عمّار بن مروان هو «أو في معصية الله»، ومن المعلوم أنّ مخالفة الواقع بما هو هو، لا يُضفي على الفعل وصف العصيان مالم ينتج بالعلم، والتنجز فرع العلم بالحرمة، فيكون هو المدار، لا الواقع.

يلاحظ عليه: أنّ هذا الشرط كسائر الشرائط من كون المسافة بريدين من الشرائط الواقعية. نعم ماهية الشرط على وجه يتوقف تنجزه على المكلف على العلم، وعلى ذلك يكون الشرط هو الواقع المنجز فلا يكفي وجوده الواقعي من دون تنجزه على المكلف، كما لا يكفي مجرد الاعتقاد، وهذا بخلاف البريدين، فإنّه شرط تكويني لا دخل للعلم والجهل فيه.

وعلى ذلك يأتي التفصيل الآتي:

أ. إذا اعتقد حرمة الشيء أو حليّته، وكان الواقع وفقّ اعتقاده. فيتم في الأوّل، ويقصر في الثاني.
ب. إذا كان السفر حراماً في الواقع، ولكنّه اعتقد حليّته يقصر صلاته ويفطر صومه، وذلك لأنّ الأدلة المرخصة تعمّ ذلك المورد، وأمّا روايات الباب فيما أنّ الواقع لم يكن منجزاً عليه فيبقى المورد تحت العمومات المرخّصة فلا يتصف السفر بالباطل أو بكونه في معصية الله أو أنّه على مسير غير الحقّ.

صفحة ٥١

ج. إذا كان السفر حلالاً في الواقع واعتقد حرّمته كما لو سافر لقتل شخص بتخيل أنّه محقون الدم فبان كونه مهذور الدم، فيقصر صلاته ويفطر صومه (إذا لم نقل بحرمة التجري وأنّه معصية بالعنوان الثانوي)، لأنّ الأدلة المرخصة شاملة لهذا المورد وروايات الباب غير منطبقة عليه، لأنّه ليس في الواقع تحريم حتى ينتج عليه.

فالإتمام والصيام مختصان بصورة واحدة، وهو ما إذا كان سفره حراماً في الواقع وكان المكلف عالماً به، وأمّا إذا كان حراماً في الواقع من دون علم فالواقع غير منجز لعدم العلم، كما أنّه إذا كان حلالاً في الواقع واعتقد حرّمته، فليس هناك حرمة حتى ينتج.
هذا كلّه حول المقام الأوّل.

المقام الثاني: هل المدار هو الواقع أو الأمانة الشرعية والأصول العملية؟

وفي هذا تأتي الصور السابقة:

١. إذا كان السفر حراماً في الواقع وقامت الأمانة والأصل على وفق الواقع، يتم ويصوم.
٢. إذا كان السفر حراماً في الواقع، وقامت الأمانة أو الأصل على حليّته، يُقصر ويفطر لعدم تنجز الواقع بالجهل به وإن كان مستنداً إلى الأمانة والأصل العملي، فتشمله الروايات المرخصة، دون روايات الباب.

٣. إذا كان السفر حلالاً في الواقع وقامت الأمانة والأصل على حرمة، فهل المدار على الواقع، أو على الأمانة والأصل فقد عرفت أنّ المدار في مثل هذه الصورة من المقام الثاني على الواقع، إذ لا أمر شرعي في مورد العلم المخالف للواقع حتى يكون امتثاله موجباً للإجزاء، وأمّا المقام فيمكن أن يقال أنّ المدار على الأمانة والأصول فلو تحرك على وفقهما يجزي مادام الموضوع (أي الجهل بالواقع) موجوداً، فلو صلى تماماً أو صام يصحّ دون ما قصر وأفطر، نعم لو لم يصل حتى انكشف الواقع يقضيها قصرًا.

فإن قلت: إنّ الحكم الظاهري المنكشف خلافه لا يغير الواقع، ولا يوجب قلبه عمّا هو عليه، هو سفر حقّ وإن جهل به المسافر.

قلت: الحكم بصحة صلاته إذا صلى تماماً أو صام، ليس لأجل كون الأمانة أو الأصل المخالف للواقع يغيّر الواقع، بل لأجل الملازمة بين الأمر بالأمانة أو الأصل، والاكتفاء في امتثال الأوامر بما أدّى إليه لكونه وافياً بالمصلحة الواقعية.

مسألة: إذا كانت الغاية في أثناء الطريق

إذا كانت الغاية المحرمة في أثناء الطريق لكن كان السفر إليها مستلزماً لقطع مقدار آخر من المسافة، فقد أفتى السيد الطباطبائي بالتفصيل بين ما إذا كان بين السفرين استلزام، فيُعدّ المجموع سفر معصية، وما لم تكن ملازمة، فلا يكون جزءاً له.

مثلاً إذا كانت محطة القطار التي ينزل فيها الركاب أبعد بميل من الغاية المحرمة التي يرتكب فيها المعصية، فعليه بعد النزول في المحطة، الرجوع إلى الغاية بالسيارة، فلا شك أنّ المجموع يعدّ سفرًا واحدًا وجزءاً منه، بل مقدمة للغاية المحرمة.

وهذا بخلاف ما إذا لم يكن السفر الثاني ملازماً للسفر الأول عقلاً، لكن يتبعه سفر آخر عادة، كما إذا سافر إلى نقطة خاصة لعمل محرم، ولكن العادة جرت أنّ من سافر إليها، ربما يسافر إلى مصايفها للتنزه والتفرج، ومن المعلوم أنّ السفر الثاني، سفر مستقل، لا يعدّ جزءاً من السفر الأول.

السفر بقصد التنزه ليس بحرام ولا يوجب التمام

إنّ إطلاقات الأدلة المرخصة تعم السفر السائغ والحرام، خرج عنه الثاني وبقي السائغ بعمامة أقسامه، والسفر لغاية التنزه، سفر لغاية محلّلة. قال الإمام علي (عليه السلام): للمؤمن ثلاث ساعات:

فساعة يناجي فيها ربّه، وساعة يرُمُّ معاشه، وساعة يخلّي بين نفسه وبين أدّتها. (١) والمسألة مورد اتفاق.

إذا نذر إتمام الصلاة في يوم

قال السيد الطباطبائي: إذا نذر أن يتمّ الصلاة في يوم معيّن أو يصوم يوماً معيّنًا وجب عليه الإقامة، ولو سافر، وجب عليه القصر على ما مرّ من أنّ السفر المستلزم لترك واجب لا يوجب التمام إلا إذا كان بقصد التوصل إلى

١ . نهج البلاغة: ٤ / ٩٣، قسم الحكم، رقم ٣٩٠.

صفحة ٥٤

ترك الواجب، والأحوط الجمع.

أقول: يقع الكلام في أمور:

١. هل يصحّ النذر المذكور أو لا؟

٢. إذا فرضنا صحّة النذر، هل تجب الإقامة أو لا؟

٣. إذا سافر فهل السفر، سفر معصية ليكون المرجع روايات الباب، أو ليس بسفر معصية، ليكون المرجع الأدلّة المرخّصة، أو سفر معصية ولكن المرجع هو الأدلّة المرخّصة أيضاً كما سيوافيك بيانه؟

٤. وعلى جميع التقادير، هل ورد نصّ على خلاف القواعد أو لا؟

وإليك البيان:

أمّا الأوّل: فصحّة نذر التمام غير واضح لعدم وجود رجحان في التمام على القصر، إذ

كلاهما صلاتان تامتان، نعم يصحّ نذر الصوم في مقابل الإفطار، ففيه الرجحان على مقابله.

أمّا الثاني: فلو قلنا بوجوب المقدمة، تجب الإقامة إذا كان غير حاضر في البلد، وقد حُقّق

في محلّه عدم وجوبها وجوباً شرعياً بل الوجوب عقلي.

أمّا الثالث: فيمكن تقريب حرمة السفر بوجوه:

أ. إنّ السفر حرام لكونه مقدّمة لترك الواجب أي التمام والصيام، وترك الواجب حرام فتكون

مقدّمته حراماً أيضاً.

يلاحظ عليه: أنّ منصرف روايات الباب كون السفر حراماً نفسياً لا مقدّمياً.

صفحة ٥٥

ب. إنَّ السفر حرام، لأنَّ نذر التمام ينحلُّ إلى نذرين: نذر التمام ونذر ترك السفر، فإذا كان تركه واجباً يكون فعله حراماً نفسياً.

يلاحظ عليه: أنَّ الناذر ربما يكون غافلاً عن النذر الثاني، أضف إلى ذلك أنَّ النذر يتوقف على الإنشاء ولا تكفي الملازمة العقلية، والشاهد عليه عدم تعدد الكفارة لو خالف وسافر.

ج. السفر حرام لا لكونه مقدمة للحرام (ترك الواجب) بل لوجود التضاد بينه وبين الواجب، نظير السفر مع مطالبة الديان، وإمكان الأداء في الحضر دون السفر، فعند ذلك يأتي في التفصيل الماضي في المسألة السابعة والعشرين وهو أنَّ الاستلزام إنَّما يكون سبباً لحرمة الملازمة إذ أتى به لغاية التوصل إلى ترك الواجب فيكون نفسُ السفر حراماً لكون الغاية محرمة دون ما لم يكن لتلك الغاية.

فإن قلت: ما ذكر من التفصيل يختصُّ إذا كان بين السفر والواجب، تضاد ذاتي، كما في مورد السفر وأداء الدين، لا في المقام إذ ليس هنا تضاد بين السفر والتمام، إلاَّ كون ترك السفر مقدمة للواجب وقد حقَّقنا في الأصول بأنَّها غير واجبة.

قلت: إنَّ أريد من نفي التضاد، هو التضاد التكويني فمسلم، وإنَّ أريد الأعم منه ومن التشريعي فالتضاد بين السفر والتمام متحقق، وهو كاف في صيرورة السفر، سفر معصية إذا سافر، لغاية ترك الواجب، وهذا الوجه هو المتعين، وقد اعتمد عليه السيد الطباطبائي (قدس سره).

صفحة ٥٦

ومع الاعتراف بحرمة السفر إذا كان لغاية الفرار عن الواجب، لكن شمول روايات الباب لهذا المورد غير واضح، بل المقام داخل تحت الأدلة المرخِّصة، وذلك لأنَّه يلزم من شمول روايات الباب للمقام، عدم شمولها ومن الحكم بالإتمام، عدم كونه عاصياً للملازم لارتفاع حكم الإتمام، وذلك لأنَّنا لو قلنا بأنَّ السفر، سفر معصية ولو للفرار عن الواجب، فلو حكم بالقصر فلا يتوجه أيُّ إشكال، غاية الأمر يلزم ورود تخصيص على روايات الباب، أي يتم العاصي بسفره إلاَّ هذا المورد.

وأما لو حكمنا عليه بالإتمام يترتب عليه:

إنَّه بالإتمام يكون وافياً بنذره، فيخرج عن كونه عاصياً مع أنَّه فرض عاصياً، ومع خروجه عن كونه عاصياً، ينتفي الحكم بالإتمام، فهذا هو الذي دعانا، للتفريق بين العصيان والإتمام، وقلنا إنَّه يعصي بسفره، ولكنَّه يقصر، هذا كلُّه حسب القواعد.

هذا ولكن الظاهر من النصوص عدم وجوب الإقامة عند نذر الصوم وتُعطف عليه الصلاة، وأنَّ الصوم المنذور ليس بأكد من شهر رمضان، حيث إنَّه لا تجب الإقامة بل من شهَد الشهر يصوم، دون من لم يشهد.

روى عبد الله بن جندب، قال: سمعت من زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سأله عن رجل جعل على نفسه نذر صوم يصوم فمضى فيه فحضرته نية في زيارة أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «يخرج ولا يصوم في الطريق، فإذا رجع قضى ذلك»^(١).

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٥؛ ولاحظ روايات الباب.

صفحة ٥٧

و روى القاسم بن أبي القاسم الصيقل قال: كتبت إليه: يا سيدي رجل نذر أن يصوم كل يوم جمعة دائماً مابقي، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو أيام تشريق، أو سفر أو مرض هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضاءه، أو كيف يصنع يا سيدي؟ فكتب إليه: «قد وضع الله عنك الصيام في هذه الأيام كلها، ويصوم يوماً بَدَل يوم إن شاء الله تعالى»^(١).

في قصد الغاية المحرمة في خارج الجادة

إذا سافر لغرض مباح في المقصد، ولكنّه يقصد أيضاً الغاية المحرمة في حاشية الجادة كالسرقة من بستان، ونحوها فله صورتان:

الأولى: أن يكون له من بدء السفر غرضان أحدهما في المقصد والآخر في أثناء السفر.

الثانية: أن يعرض له قصد ذلك في الأثناء وإنما خرج عن البلد، لغاية مباحة.

أما الأولى: فلا شكّ أنّه يُتم، لما عرفت من أنّ الغاية الملقفة من الطاعة والعصيان، توجب كونَ السفر سيراً في غير طريق الحقّ، فلو قام بما قصد، ثمّ رجع إلى الجادة يكون منشأً للسفر الجديد فلا يقصر إلاّ أن يكون الباقي على حدّ المسافة ولو ملقفة، لما عرفت من أنّ من حكم عليه بالتمام، لا يحكم عليه بالقصر إلاّ بإنشاء السفر الشرعي.

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢؛ ولاحظ روايات الباب.

صفحة ٥٨

وأما الثانية: فلو كان خروجه عن الجادة قليلاً بحيث لا يعدّ جزءاً للسفر، كأن يدخل البستان الواقع على حاشية الجادة ويتصرف فيه عدواناً، ويخرج فيقصر لكون السفر سفيراً مباحاً ولا يضرّ الخروج القليل المحرّم لوحدها.

و لو خرج عن الجادة وسار مسافة كثيرة وعدّ سيره حاشيتها جزءاً من سفره، فيقع الكلام في حكم صلاته مادام خارجاً عن الجادة ذهاباً وإياباً، وفي حكمها بعد الرجوع إلى الجادة إلى وصول المقصد.

أمّا حكم صلاته في خارج الجادة فإن كان ما قطعه بنية سائغة أقلّ من المسافة الشرعية فيتمّ في الحاشية قطعاً، وأمّا إذا كان ما قطعه مسافة شرعية ثمّ عدل إلى النية الجديدة فقد عرفت أنّ الشيخ الأعظم تأمّل في الحكم بالتمام في حاشيته على «نجاه العباد»، بتصور أنّه تحقّق الموضوع الشرعي، بسير ثمانية فراسخ سائغة وصار المسافر محكوماً بالقصر مطلقاً وإن رجع بعده إلى المعصية، وبعبارة أنّ الطاعة قيد للموضوع لا للحكم والمفروض أنّه قد تحقّق، ولحوق السير بنية العصيان به لا يضرّ تحقّقه المقتضي للحكم بالقصر مطلقاً، سار على نية الطاعة أم على نية العصيان، نعم لو كان القيد، قيداً للحكم، يجب عليه التمام.

يلاحظ عليه: الظاهر أنّه قيد للسير سواء كان على حدّ المسافة أو أوسع منها، وذلك لأنّه هدية للمطيع بسيره لا للعاصي به، فلازم ذلك كونه معتبراً ابتداءً واستدامةً، فالأشبه هو ما في العروة من قوله: «فما دام خارجاً عن الجادة يتم».

صفحة ٥٩

وأمّا صلاته بعدما رجع إلى الجادة فيما أنّه حصل الانقطاع بين السفرين فإن كان الباقي مسافة يقصر فيها، وأمّا إذا لم يكن فهل يكفي ضمّ ما قبل العصيان إلى ما بعده؟ التحقيق لا، لما عرفت من انصراف الأدلة المرخصة إلى ما لم يتخلل بينهما - سير بلا قصد أو سير مع قصد العصيان - فمعه يكون السير الثاني موضوعاً جديداً لا يقصر فيه إلاّ إذا كان على حدّ المسافة ولو ملفقاً. وبالجمله من حكم عليه بالتمام لا ينقلب إلى القصر مالم يقصد مسافة جديدة.

في قصد الغاية المحلّلة في أثناء الجادة

هذا كلّه إذا عرض له قصد العصيان في الأثناء، وأمّا لو انعكس بأن كان سفره من بدء الأمر لغاية محرمة ثمّ خرج عن الجادة وقطع مسافة لغرض صحيح، فما هو حكم صلاته عند الخروج عن الجادة ذهاباً وإياباً؟

أمّا ذهاباً فقد أفتى السيد الطباطبائي بأنّه يقصر مادام خارجاً مطلقاً بلغ الذهاب حدّ المسافة أو لا، أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فالأقوى فيه التمام لأنّه موضوع مستقلّ والمفروض كونه أقلّ من المسافة الشرعية.

حكم الصلاة في المقصد بعد العصيان

إذا قصد الغاية المحرمة ووصل إلى المقصد، فيقع الكلام في حكم صلاته قبل الارتكاب وبعده مادام في المقصد وحكم صلاته عند الرجوع. لا كلام في أنه يتم في الأول، ويقصر في الثالث إذا قلنا بأن الرجوع سفر مستقل لا صلة له بالسفر السابق - كما مرّ - إنما الكلام في الثاني، فقال السيد الطباطبائي: حاله حال العود عن سفر المعصية في أنه لو تاب يقصر، ولو لم يتب يمكن القول بوجود التمام بعد المجموع سفرًا واحدًا والأحوط الجمع هنا، وإن قلنا بوجود القصر في العود بدعوى عدم عدّه مسافرًا قبل أن يشرع في العود.

الظاهر أنّ المقام داخل تحت الضابطة الكلية في أنّ كلّ من حكم عليه بالتمام، لا يقصر مالم ينشأ للسفر والمقام كذلك مضافاً إلى عدّه من جزء السفر.

إذا قطع بعض أجزاء المسافة بنية محرمة

إذا كان السفر لغاية محللة، لكن عرض في أثناء الطريق قطع مقدار من المسافة لغرض محرم منضمًا إلى الغرض الأوّل.

الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدّمة واضح، فإن قطع مقدار من

حاشية الجادة بنية العصيان كان خارجاً عن المسافة الامتدادية، ولم يكن جزءاً منها، بخلاف المقام، فإنّ المفروض قطع جزء من المسافة الامتدادية بنية محرمة وأمّا حكم هذا المقدار الذي يقطعه المسافر بغايتين فقد عرفت لزوم الإتمام في جميع الصور، إلا إذا كان العصيان تبعاً محضاً، وبذلك يعلم عدم الوجه للاحتياط فيما إذا لم يكن الباقي مسافة كما في العروة، إذ لا خصوصية لكون الباقي مسافة أو عدم مسافة.

نعم إنّما ينفع الاحتياط في نفس المسافة الباقية غير البالغة حدّالمسافة، فإنّه على القول بضمها إلى القطعة السابقة، فالأقوى القصر إن كان مسافة، والأحوط الجمع إذا لم تكن بنفسها مسافة.

إذا قصد العاصي الصوم ثم عدل إلى الطاعة

إذا كان السفر في الابتداء سفر معصية وقصد الصوم ثم عدل في الأثناء إلى الطاعة فله صورتان:

١. أن يكون العدول قبل الزوال.

٢. أن يكون العدول بعد الزوال.

والمسألة غير منصوصة فلا بدّ من استنباط حكمها من إدخالها تحت أحد العناوين المنصوص حكمها، والذي يمكن أن يقال: هو أنّ الأولى كالخروج من البلد بنية سائغة قبل الزوال فيفطر. والثانية كالخروج من البلد بنية سائغة بعد الزوال فلا يفطر.

صفحة ٦٢

هذه هي روح المسألة ودليلها وإليك الشرح:

أما الأولى: فقال السيد الطباطبائي: وجب الإفطار، لما حقّق في محلّه من لزوم الإفطار لمن

سافر بنية سائغة قبل الزوال.

و ما ذكره صحيح بشرط أن يكون الباقي مسافة ولو ملفقة وإنّما لم يقيد لأنّه جعل الطاعة من قيود الحكم لا الموضوع، والمفروض تحقّق الموضوع حتى في صورة العصيان، وإنّما منع من شمول الحكم فقدان قيده، فإذا ارتفع المانع يشمل الحكم فلا يشترط كون الباقي مسافة، ولكنك عرفت أنّ الإباحة قيد لإجزاء السير جميعاً وهو غير متحقّق، فلا محيص في الحكم بالإفطار من كون الباقي مسافة شرعية.

وأما الثانية: ففيها وجهان مبنيان على شمول النصّ لمثل المقام أو لا.

ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه سئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم؟ قال: فقال: «إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتم يومه»^(١).

فإن قلنا بأنّ النصّ وإن ورد فيمن خرج عن البلد بعد الزوال لكن المناط ليس هو الخروج، بل من صحّ صومه إلى الزوال وإن كان وجه صحّته كونه عاصياً لا كونه في البلد، فيكون الحكم فيه الاستمرار على الصوم وعدم الإفطار.

وأما لو قلنا باختصاص روايات الباب لمن سافر ابتداءً بعد الزوال

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢.

صفحة ٦٣

بحيث يكون سيره بعد الزوال فلا يشمل المقام، لأنّ السير هناك لم يكن بعد الزوال وإنّما كان السير في كلتا صورتين قبل الزوال غير أنّ العدول ربما يكون قبله كما في أولاهما أو بعده كما في الثانية.

و يمكن أن يقال: إنَّ للوجهين منشأً آخر وهو أنَّه مبني على الاختلاف بين مبنى الشيخ الأعظم والسيد الطباطبائي في كون الإباحة من قيود السفر الموجب للترخص أو من قيود الحكم. فلو قلنا بالأوّل فلا يتحقّق الموضوع المرخص للسفر إلّا بعد الظهر، ومن المعلوم أنّ السفر بعده لا يوجب الإفطار، فيصدق في حقّه كأنّه خرج بعد الظهر، وأمّا خروجه قبل الظهر فهو كالعدم. وهذا بخلاف ما قلناه بأنّه قيد للحكم فقد تحقّق الموضوع أي الخروج من البلد قبل الظهر غاية الأمر كان العصيان مانعاً عن شمول الحكم مع وجود الموضوع، فإذا ارتفع شمله الحكم ولأجل ذلك قال السيد: ففيه وجهان.

وبذلك يعلم أنّه لو قلنا بأنّ المقام من قبيل فقد الموضوع، يختص النزاع بما إذا كان هناك مسافة بعد العدول حتى يكون له شأنية الإفطار وإن لم يكن فعليته لكونه كالخروج بعد الزوال، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنّه من قيود الحكم فلا يلزم إلّا أن يكون المجموع (قبل العدول وبعده) مسافة حتى يكون كالخارج قبل الزوال، ولكن الأقوى هو الأوّل لما عرفت من أنّ الإباحة شرط لأجزاء السير جميعاً.

صفحة ٦٤

إذا كان الصائم مطيعاً في البدء وعدل إلى المعصية في الأثناء

هذا هو الشقّ الثاني للمسألة السابقة، وحاصله: إذا كان الصائم مطيعاً في ابتداء السفر وعدل إلى المعصية في الأثناء، فهل يصحّ صومه؟

نقول: هنا أيضاً صورتان:

١. أن يكون العدول قبل الزوال.

٢. أن يكون العدول بعد الزوال.

ولقد كان مفتاح الحل في الفرع السابق هو إدخال الفرع بالخارج عن البلد قبل الظهر أو بعده، ولكن مفتاحه هنا هو جعله من قبيل من يدخل البلد قبل الظهر أو بعده ولم يفطر في كليهما. والأوّل يصوم دون الثاني وإنّما عليه الإمساك تأديباً.

إذا علمت ذلك فلنرجع إلى حكم الصورتين:

فهل العدول إلى المعصية بعد قطع المسافة الشرعية قبل الزوال كالدخول إلى الوطن قبل الزوال أو ليس مثله فلا يصحّ صومه؟ والوجهان مبنيان بما ذكر في الفرع السابق من اختصاص النصّ بالمسافر الداخل إلى الوطن قبل الظهر، لا مطلق من صحّ صومه إلى ما قبل الزوال ولو بالعصيان. والثاني أي العدول بعد قطع المسافة الشرعية بعد الزوال فهل هو كمن دخل بعد الزوال في البلد فيبطل صومه أو ليس كذلك؟ لأنّ النصّ يختص بمن يدخل البلد وهو غير مفطر لا من صحّ صومه إلى ما بعد الزوال وإن لم يدخل البلد، والأحوط في كلا الفرعين الجمع بين الصوم والقضاء.

الرسالة الثامنة والثلاثون
إذا أتم في موضع القصر وبالعكس

إذا أتم في موضع القصر وبالعكس

إذا أتم في المورد المستجمع لشرائط القصر، فله صور نشير إليها:

١. إذا أتم في موضع القصر عامداً عالمياً بالحكم والموضوع وأنّ المسافة ثمانية فراسخ.
٢. إذا أتم في موضع القصر عامداً، لكن جاهلاً بالحكم وأنّ المسافر يقصر صلاته.
٣. إذا أتم في موضع القصر عامداً، لكن لا جاهلاً بالحكم أو الموضوع بل ببعض الخصوصيات، مثلاً أنّ المسافة التفيقية توجب القصر، والسفر إلى أربعة فراسخ مع قصد الرجوع يوجب القصر، أو أنّ كثير السفر إذا أقام في بلده أو غيره عشرة أيّام يقصر في السفر الأول، أو أنّ العاصي يسفر إذا عاد إلى الطاعة يقصر، أو أنّ المسافة الشرعية هي ثمانية فراسخ، أو أنّ من عدل عن الإقامة يتم وإن لم يأت بالرباعية، ونحو ذلك.
٤. إذا أتم في موضع القصر عامداً لكن عالمياً بالحكم وجاهلاً بالموضوع وأنّ المسافة ثمانية فراسخ.
٥. إذا أتم في موضع القصر عامداً ناسياً لحكم السفر أو موضوعه.
٦. إذا أتم في موضع القصر غافلاً.

الصورة الأولى: إذا أتم في موضع القصر عن عمد

- إذا أتم في موضع القصر عن علم وعمد، أعاده على كلّ حال في الوقت وخارجه، والحكم اتّفاقي كما يظهر من مفتاح الكرامة^(١) وصاحب الجواهر^(٢) وغيرهما.
- وقال الشيخ: ومن تم في السفر، وقد تليت عليه آية التقصير، وعلم وجوبه، وجبت إعادة الصلاة، فإن لم يكن علم ذلك فليس عليه شيء.^(٣)
- وقال ابن زهرة: فإن تم عن علم بذلك وقصد إليه لزمته الإعادة على كلّ حال.^(٤)
- وقال ابن إدريس: ومن تعمد الإتمام في السفر بعد حصول العلم بوجوبه عليه وجبت عليه الإعادة لتغييره فرضه.^(٥) إلى غير ذلك من الكلمات.

و يمكن الاستدلال عليه بوجه مختلفة:

١. ما أشار إليه ابن إدريس من أنه لم يأت ما أمر به، وما أتى به غير مأمور به، فالإجزاء يحتاج إلى الدليل.
٢. عدم تمشي القرية، فإنه من أفعال أهل البدع والتشريع، مضافاً إلى

١ . مفتاح الكرامة: ٦٠١/٤ .

٢ . الجواهر: ٣٤٢/١٤ .

٣ . النهاية: ١٢٣ .

٤ . الغنية: ٧٤ .

٥ . السرائر: ٣٢٨/١ .

صفحة ٦٩

اتصاف نفس العمل بالحرمة لأجل كونه مصداقاً للتشريع إذا قام به خفاء، والبدعة إذا قام به جهراً لدعوة الناس إليه.

٣. أنها زيادة في الفريضة كما جاء في رواية الأعمش، عن جعفر بن محمد (عليهما السلام): «و من لم يقصر في السفر لم تجز صلاته، لأنه قد زاد في فرض الله عزوجل»^(١) وفي رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(٢).

٤. ورود النص في المورد كما في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا: قلنا لأبي جعفر (عليه السلام): رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»^(٣) ورواه العياشي في تفسيره كما في الوسائل^(٤) والحديث دليل على أنّ وجوب التقصير واجب ذكري لا واقعي، والمراد من التفسير تبين مفاد الآية وإنّ قوله: «لا جناح» لا ينافي اللزوم كما أوضحناه في صدر الكتاب.

وأما صحيحة عبيد الله بن علي الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): صليت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر؟ قال: «أعد»^(٥).

١ . الوسائل: ج ٥ ، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

٢ . الوسائل: ج ٥ ، الباب ١٩ من أبواب الخل، الحديث ٢.

٣ . الوسائل: ج ٥ ، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤ . و ابن أبي نجران هو عبد الرحمن بن أبي نجران، قال النجاشي: ثقة ثقة.

٤ . الوسائل: الجزء ٥ ، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

٥ . الوسائل: ج ٥ ، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

فربما تحمل على العامد وتكون دليلاً على المقام، وربما يقال بأن جلاله الحلبي تصدنا عن حملها عليه، إذ كيف يصح لمثله أن يتم عامداً في السفر وهو من أجله أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، ولأجله يحمل على الناسي أو عليه وعلى الجاهل.

يلاحظ على الوجه الثاني: بأن جلالته تمنع عن كونه مباشراً لما جاء في السؤال ولا تمنع عن فرض المسألة ليعرف حكمها وينقلها إلى الآخرين، وقد كان هذا هو الدارج بين أصحابهم (عليهم السلام). فإن قوله: «صلّيت» كناية عن وجود الحادثة في الخارج، وإنما نسبته إلى نفسه ليقف على الجواب، ومع ذلك كله فكونها ظاهرة في خصوص العمدة أو شاملة له بعيد لندرة الموضوع ووضوح الحكم، فإنه بمنزلة من لم يمتثل بل هو خاص بالناسي أو يعمه والجاهل. ثم إن مقتضى إطلاق صحيحة الفاضلين عدم الفرق بين الإعادة في الوقت والقضاء خارجه وربما يتوهم المعارضة بينها وصحيح العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل صلّى وهو مسافر فأتم الصلاة؟ قال: «إن كان في وقت فليعد وإن كان قد مضى فلا». توضيح المعارضة: أن صحيح الفاضلين خاص لأجل اختصاصه بالعامد، مطلق من حيث عمومته للوقت وخارجه.

وذيل صحيح العيص - أعني قوله: «و إن كان الوقت قد مضى فلا» - خاص لأجل اختصاصه بخارج الوقت مطلق من حيث شموله للعالم

والجاهل، فيتعارضان في العالم إذا علم خارج الوقت، فعلى الأول يعيد وعلى الثاني لا يعيد. والظاهر عدم عمومته بالعامد لأن معنى قوله: «و إن كان في وقت فليعد» أنه لو انكشف الواقع له والوقت باق فليعد والانكشاف أية عدم شموله للعامد، إذ لا انكشاف في العامد أبداً، ولو حاولنا عمومته للعالم أيضاً فلا بد أن تفسر الجملة بصورتين مختلفتين، فيقال في العالم إذا أراد أن يعيد فإن كان الوقت باقياً فليعد وإلا فلا، ويقال في غيره: إن انكشف في الوقت فليعده وإلا فلا والجملة لا تحتل ذينك المعنيين كما لا يخفى.

الصورة الثانية: إذا أتم عن جهل بأصل الحكم

والأقوال فيه ثلاثة:

١. عدم الإعادة مطلقاً داخل الوقت وخارجه، وهو القول المشهور.
٢. التفصيل بين الوقت وخارجه فيعيد في الأول دون الثاني، وهو المنسوب إلى الإسكافي والحلي.

٣. الإعادة مطلقاً في الوقت وخارجه. نسب إلى العماني.

أما الأول فيدل عليه صحيح زرارة حيث قال: وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها، فلا إعادة عليه.^(١)

١ . البدر الزاهر: ٣٤٤.

صفحة ٧٢

ولا ينافيه صحيح الحلبي: صليت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر قال: أعد لما تقدم من احتمال رجوعه إلى العامد وإن استبعدناه، وعلى فرض إطلاقه العامد والجاهل والناسي يخصص مورد الجاهل بصحيح زرارة.

استدل للقول الثاني من التفصيل بين الوقت وخارجه، فيعيد في الأول دون الثاني، بصحيح العيص قال: «إن كان في وقت فليعد وإن كان الوقت قد مضى فلا» وقد مضى أن معنى قوله: «إن كان في وقت» هو أنه «إن كان انكشاف الواقع في وقت» وهو لا يشمل العامد قطعاً، ويشمل الجاهل والناسي فيُخصّص به إطلاق صحيح زرارة الدالّ على عدم الإعادة مطلقاً في وقت كان أو خارجه.

ربما يقال في رفع التنافي بأنّ ظاهر رواية زرارة كون الجهل بنحو الإطلاق تمام الموضوع لسقوط الإعادة، وظاهر رواية العيص كون مضيّ الوقت تمام الموضوع بحيث لا يحتاج في كونه معذوراً إلى ضمّ الآخر فيكون للعدر علتان مستقلتان، غاية الأمر أنّه تجتمع علتان في الجاهل بالنسبة إلى خارج الوقت.^(١)

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصحّ إذا كان صحيح العيص ساكناً عن الإعادة في الوقت ومقتصراً بأنّ العذر هو مضيّ الوقت فلا ينافي أن يكون هنا عذر آخر وهو الجهل، لكنّه متعرض للإعادة في داخل الوقت حيث يقول: «فإن كان في وقت فليعد» فيعارض، صحيح زرارة.

والحاصل: أنّ هنا تعارضاً بين الشقّ الثاني لصحيح الفاضلين - أعني

١ . البدر الزاهر: ٢٧١.

صفحة ٧٣

قوله: «وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه» - والشقّ الأول لصحيح العيص - أعني قوله: «إن كان في وقت فليعد» - والنسبة بين المفادين عموم من وجه، فالأول خاص لاختصاصه بالجاهل، عامّ لشموله داخل الوقت وخارجه، والثاني خاصّ لاختصاص الحكم بالإعادة بداخل الوقت، عامّ لشموله الجاهل والناسي بل الغافل، فيتعارضان في الجاهل داخل الوقت،

فيتساقطان، فيرجع إلى العمومات والمطلقات الدالة على عدم الإجزاء إذا لم يكن هناك أمر شرعي ظاهري.

و لكن يمكن القول بتقديم صحيح الفاضلين بوجوه ثلاثة:

١. إنّ النسبة بينهما وإن كان ما ذكره لكن مادة الاجتماع وهو الجاهل المتوجه إلى الحكم الشرعي في الوقت داخل في الصحيحة، لاتفاق الأصحاب عدا الإسكافي والحلي على عدم وجوب الإعادة على الجاهل مطلقاً. والتفريق بين الجاهل والناسي، فالأول لا يعيد مطلقاً، بخلاف الثاني فهو يعيد في الوقت دون خارجه.

٢. إنّ الحكم بعدم الإعادة في صحيح الفاضلين منصرف إلى داخل الوقت، ولو قلنا بعدمها خارج الوقت فمن باب الأولوية لا من باب الدلالة اللفظية، فتقلب النسبة من العموم من وجه إلى الخصوص المطلق، فصحيح الفاضلين خاص لاخصاصه بالجاهل المتوجه داخل الوقت، وصحيح العيص عام لشموله الجاهل والناسي والغافل المتوجه في الوقت فيخصص بالأول.

صفحة ٧٤

٣. إنّ صحيح العيص محمول على خصوص الناسي، ولا صلة له بالجاهل أصلاً بقريئة رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل ينسى فيصلّي في السفر أربع ركعات قال: «إن ذكر في ذلك اليوم فليعد، وإن لم يذكر حتّى يمضي ذلك اليوم فلا إعادة عليه». (١) وسيوافيك الكلام فيه وإن كان السيّد المحقّق الخوئي عمّمه إلى الجاهل والناسي بكلا قسميهما.

الصورة الثالثة: إذا أتمّ عن جهل ببعض الخصوصيات

إذا جهل ببعض الخصوصيات مثل أنّ السفر إلى أربعة فراسخ مع قصد الرجوع يوجب القصر وقد مرت أمثلته، وجهان مبنيان على أنّ المراد من قوله: «إن قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له» هو العالم بأصل الحكم، فيدخل في الشقّ الأول من صحيح الفاضلين، فتجب عليه الإعادة والقضاء، أو أنّه كناية عن العلم بالأحكام الشرعية الواردة في حقّ المسافر، والمفروض أنّ الجهل بالخصوصيات، جهل بأحكام صلاة المسافر في مختلف الصور.

وبعبارة أخرى: هل الحديث بصدّد التفريق بين العالم بأصل الحكم والجاهل به؟ وظاهر الحديث هو الإتمام والجاهل بها، أو أنّه بصدّد التفريق بين العالم بأصل الحكم والجاهل به؟ وظاهر الحديث هو الثاني دون الأول، وجعله كناية عن المعنى الأول، مشكلاً جداً، وعلى ذلك فهو داخل تحت

العالم يعيد في الوقت ويقضي خارجه.

و مع ذلك كله فللمحقق الأردبيلي في المقام كلام ناتى به قال: إنَّ الظاهر أنَّ الجاهل في وجوب القصر معذور سواء كان عن وجوب القصر رأساً، أو بوجه دون وجه، لصدق الجهل واشتراك العلة بل أنه أولى لكثرة الخفاء، بخلاف أصل القصر فإنه قليلاً ما يخفى على الناس.^(١) ولا يخلو عن وجه، فلو قيل بوجوب الإعادة فمن باب الاحتياط.

الصورة الرابعة: إذا أتم عن جهل بالموضوع

إذا توهم أنَّ المسافة ليست مسافة شرعية فأتمَّ ثمَّ تبينَّ خلافه: فيه وجهان، فلو قلنا بأنَّ المستفاد من صحيح الفاضلين أنَّ للاعتقاد موضوعية في المقام، فيلحقُ الجاهلُ بالموضوع بالجاهل بالحكم، وأما لو قلنا بأنَّ المستفاد هو كون الجهل بالحكم الشرعي عذراً فقط، فيدخل الجاهل بالموضوع تحت الشقِّ الأوَّل لصحيح الفاضلين، وصحيح الحلبي، لو قلنا بعمومه للعامد والجاهل للحكم والموضوع، خرج منه الجاهل بالحكم وبقي الباقي تحته، ومن المعلوم أنَّ استظهار الوجه الأوَّل من الحديث مشكل كالاستظهار السابق.

نعم ما ذكر من إحقاق الجاهل بالموضوع بالعامد، هو الذي أفتى به السيد الطباطبائي في العروة، وقد عرفت وجهه، ولكن الظاهر من السيد

١ . مجمع الفائدة: ٣ / ٤٣٥.

المحقق الخوئي - في محاضراته وتعليقته - وبعض آخر، هو التفصيل بين الوقت وخارجه، مستنداً بصحيح العيص السابق، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل صلَّى وهو مسافر فأتمَّ الصلاة قال: «إن كان في وقت فليعده وإن كان الوقت قد مضى فلا»^(١). بناء على عمومه للجاهل بأصل الحكم وخصوصياته، والموضوع، والناسي، خرج منه الجاهل بأصل الحكم على وجه الإطلاق، كما عرفت وبقي الباقي تحته.

نعم صدر حديث الفاضلين وإن دلَّ على لزوم الإعادة مطلقاً داخل الوقت وخارجه إذا كان المتمم ممن قرئت عليه آية التقصير والمفروض أنَّ الجاهل بالموضوع ممن قرئت عليه آية التقصير، لكنّه يخص بصحيح العيص، والنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، لأنَّ صدر حديث الفاضلين يعمُّ العامد، والجاهل بالخصوصيات والموضوع والناسي، وصحيح العيص لا يعمُّ الأوَّل لقوله: «فإن

كان في وقت فليعد» أي إن كان الانكشاف، والعامد ليس فيه انكشاف، وإنما يعم الثلاثة الجاهلين بالحكم والموضوع، والناسي، فيخصص صدر حديثهما به.

والذي يمكن أن يقال: إن استظهار الإطلاق من صحيح العيص بالنسبة إلى الجاهل مشكل، بل لا يبعد انصرافه إلى الناسي، لموافقته لمضمون حديث أبي بصير الوارد في الناسي - كما سيوافيك - وغاية ما يمكن أن يقال: إن الإعادة والقضاء خارج الوقت هو الأحوط، لو لم يكن الأقوى.

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

صفحة ٧٧

الصورة الخامسة: إذا أتم عن نسيان بالموضوع

المشهور بين الأصحاب أنه إن كان ناسياً أعاد في الوقت دون خارجه.

قال الشيخ: فإن كان قد علم، غير أنه نسي في حال الصلاة، فإن كان في الوقت أعاد الصلاة وإن كان قد مضى وقتها، فليس عليه شيء.^(١)

وقال ابن زهرة: وإن كان إتمامه عن جهل أو سهو، أعاد إن كان الوقت باقياً، بدليل الإجماع المشار إليه^(٢). ولعله أراد من السهو، النسيان لا الغفلة، وقد عرفت أن الجاهل لا يعيد مطلقاً. وقال ابن إدريس: من نسي في السفر فصلّى صلاة مقيم، لم تلزمه الإعادة، إلا إذا كان الوقت باقياً.^(٣)

وقال المحقق: وإن كان ناسياً أعاد في الوقت، ولا يقضي إن خرج الوقت.^(٤) ويدل عليه، صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل ينسى فيصلّي في السفر أربع ركعات؟ قال: « إن ذكر في ذلك اليوم فليعد وإن لم يذكر حتى يمضي ذلك اليوم فلا إعادة عليه».

وأما رجال السند: فقد اشتمل على عدّة ثقات: ^(٥)

١ . علي بن النعمان النخعي، قال النجاشي: ثقة، وجه، ثبت، صحيح.

١ . النهاية: ١٢٣.

٢ . الغنية: ٧٤.

٣ . السرائر: ١/٣٤٥.

٤ . الشرائع: ١/١٣٥، طبعة دار الأضواء، بيروت.

٥ . الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

صفحة ٧٨

٢. سويد القلاء، وهو سويد بن مسلم القلاء، مولى شهاب بن عبد ربّه. قال النجاشي: ثقة، نقله عن شيخه أبي العباس السيرافي قال: وله كتاب.
٣. أبو أيوب الخزاز، وهو إبراهيم بن عيسى بن أيوب، وهو ثقة بلا كلام. وثقه النجاشي والكشي.^(١)

٤. أبو بصير وهو منصرف إلى يحيى بن القاسم الأسدي الذي عدّه الكشي من أصحاب الإجماع ووثقه النجاشي، وإلى ليث بن البخترى المرادي، و«المراد» قبيلة في اليمن وهو مراد بن مذجج ذكره النجاشي ولم يذكر في حقّه شيئاً، وقال الكشي عند البحث في أصحاب الإجماع: «وقال بعضهم مكان «أبو بصير» الأسدي، «أبو بصير» المرادي، وهو ليث بن البخترى»، ونقل العلامة المامقاني في تنقيح المقال توثيق ابن الغضائري إياه، وعلى ذلك فالرواية صحيحة وإن عبر عنه في الجواهر بالخبر لمكان «أبو بصير» المراد بين البخترى والأسدي وكلاهما ثقة.

وظاهر الفتاوى والنص عدم الفرق بين نسيان الحكم والموضوع، واختاره السيد الطباطبائي في العروة، غير أنّ المتأخرين عنه خصّوا الناسي بناسي الموضوع دون الحكم، قال السيد الاصفهاني: ذهب السيد في العروة في أغلب المسائل إلى اتحاد حكم ناسي الموضوع والحكم، ثمّ اختار هو بأنّ ناسي الحكم داخل فيمن قرئت عليه آية التقصير ونسيها، فليس معذوراً،

١. كما في اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٦٦١ برقم ٦٧٩، ورجال النجاشي: ١ / ٩٧ برقم ٢٤ ورجال الشيخ: ١٦٧ برقم ٢٣٩، ولكن في فهرست الشيخ: إبراهيم بن عثمان برقم ١٣، وقد وثقه، فسواء أكانا رجلين أو رجلاً واحداً، فكلاهما ثقة.

صفحة ٧٩

فيجب عليه إعادة في الوقت والقضاء خارجه فليس له حكم الجاهل البدوي ولا الناسي، بل هو قسم خاص من الجاهل بالحكم.^(١) وقال السيد المحقق البروجردي: الناسي للحكم يجب عليه القضاء كالعامد على الأقوى.

ومع ذلك كلّ فإطلاق النص في صحيح العيص وأبي بصير، وإطلاقات كلمات الأصحاب يقتضي عطف الناسي بالحكم على الموضوع، مع كثرة الأوّل وقلة الثاني ولو كان هناك فرق لكان التنبيه عليه فيما ذكر من النصوص لازماً، والتقريب بين الناسيين بأنّ ناسي الموضوع يمتنع توجه الخطاب إليه لعجزه عن الامتثال، بخلاف ناسي الحكم فإنّ توجه التكليف إليه لا محذور فيه. غير تام، لأنّ امتناع الخطاب الشخصي لا يأبى عن شمول غيره كما أوضحناه في محلّه.

الصورة السادسة: إذا أتم عن سهو

قال السيد: أمّا إذا لم يكن ناسياً للسفر ولا لحكمه، ومع ذلك أتمّ صلاته ناسياً، وجب عليه الإعادة والقضاء. والظاهر كان عليه أن يقول: «غافلاً» و«ساهياً» مكان «ناسياً» وكثيراً ما يدخل المسافر الصلاة بنية القصر مع العلم بحكمه، غير أنّه يسهو في أثناء الصلاة ويغفل عن حاله فيتم الصلاة. فلا وجه للإجزاء، لأنّه داخل في العالم، ومن قرئت عليه آية القصر، وليس بجاهل بالحكم أو الموضوع، ولا ناسي الموضوع ولا الحكم، وإنّما هو ساه.

١ . كتاب الصلاة: ٢٢١.

صفحة ٨٠

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ العالم بالحكم يعيد، والجاهل به يعيد، والجاهل بالخصوصيات يعيد على الأحوط، والناسي مطلقاً حكماً أو موضوعاً يعيد في الوقت دون خارجه، والمتم عن سهو يعيده، والله العالم.

إكمال

قد يقال إنّ الجاهل بالحكم لو أتمّ، تصحّ صلاته، ولا يعيد داخل الوقت وخارجه، ولكنّه في الوقت نفسه معاقب، فيطرح هنا سؤالان:

١. أنّ العلم بالحكم من الحالات التي لا يمكن أخذها في موضوع الحكم فلا يصح أن يقال: العالم بوجود القصر يتم، حتى يكون الواجب في حقّ الجاهل هو التمام، وذلك لأنّ فعلية الحكم تتوقف على وجود الموضوع، والمفروض أنّ جزء الموضوع - وهو العلم - يتوقف على تشريع الحكم أولاً حتى يتعلّق به العلم.

وقد أُجيب عنه بوجوه أوضحها ما أفاده المحقّق النائيني وحاصله: أنّ العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه التقييد لاستلزامه الدور، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

ومن جانب آخر أنّ الإهمال الثبوتي لا يعقل، بل لا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، فإنّ الملاك إمّا أن يكون محفوظاً في كلتا حالتَي العلم والجهل فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط فلا بدّ من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولي منكفلاً

صفحة ٨١

لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق والتقييد، وهو المصطلح عليه بمتّم الجعل، فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق والتقييد يكون بدليل آخر.

وقد دلت الأدلة على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، كما دلّ الدليل في مورد على اختصاصها بالعالم كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام.^(١) و يمكن أن يقال: إنّ الواجب في حقّ الجاهل أيضاً هو القصر، ولكن أجزاء ما أتى به من الرباعية لأجل اشتماله على الملاك، وعلى ذلك فالواجب في حقّ العالم والجاهل واحد. ولذلك لو قصر الجاهل بالحكم من باب الاتفاق صحّت صلاته.

فإن قلت: إنّ نوى امتثال الأمر المتعلق بالتمام دون المتعلق بالمقصورة فيكون من باب ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

قلت: إنّ هنا أمراً واحداً، وهو: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وإثما الاختلاف في المصداق كصلاة القائم والجالس، فالتمم والمقصر يقصدان أمراً واحداً.

٢. كيف يعاقب، مع أنّه لا تجب عليه الإعادة ولا القضاء، وهل هو أشبه بالأمر الخارج عن الطاعة؟

أقول: قد تخلص عنه كاشف الغطاء في كشفه وجعل المقام من

١. فوائد الأصول: ٣ / ٦، ط. النجف الأشرف.

صفحة ٨٢

مصاديق الأمرين المترتبيين لا بالمعنى المعروف في مبحث الضد، وحاصله: أنّ الحكم الواقعي أولاً هو القصر، ولو قصر في التعلّم فحكمه الإتمام، وبذلك يصح الجمع بين الصلّة والعقاب.^(١) **يلاحظ عليه:** أنّه يلزم إذا ترك الجاهل الصلاة، أصلاً أن يعاقب بعقابين، أحدهما لترك التعلّم، والآخر لترك صلاة التمام.

والذي يمكن أن يقال: إنّ الصلاة صحيحة، ولا إعادة ولا قضاء ولم يثبت أنّ هنا عقاباً. **توضيحه:** الظاهر من الروايات اشتمال الرباعية على المصلحة التامة القائمة بنفس الصلاة المقصورة، وإنهما متساويتان في المصلحة، وإنّما أمر المسافر بالثنائية لأجل مصلحة خارجية وهي مسألة التخفيف. روى الصدوق بإسناده عن الفضل بن شاذان في حديث العلل التي سمعها من الرضا (عليه السلام) قال: «إنّ الصلاة إنّما قُصّرت في السفر، لأنّ الصلاة المفروضة أولاً إنّما هي عشر ركعات، والسبع إنّما زيدت فيها بعد، فخفف الله عزّ وجلّ عن العبد تلك الزيادة، لموضع سفره وتعبه ونصبه، واشتغاله بأمر نفسه، وظنّنه وإقامته، لئلاّ يشتغل عمّا لا بدّ له منه من معيشته، رحمة من الله عزّ وجلّ وتعطفاً عليه، إلاّ صلاة المغرب، فإنّها لم تقصّر لأنّها صلاة مقصورة في الأصل» إلى آخر الحديث.^(٢)

وعلى ذلك فالصلاة الرباعية لم تكن من حيث المصلحة القائمة بنفس

١ . الرسائل: ٤٠٨-٤٠٩، مبحث الاشتغال، طبعة رحمة الله.

٢ . الوسائل: ج ٣، الباب ٢٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ٥.

صفحة ٨٣

الصلاة بأقل من المصلحة القائمة بالثنائية ، ولكن أمر بالمقصورة لأجل مصلحة خارجية، وهي تخفيف الأمر على المسافر حتى يشتغل بأمر نفسه.

إذا وقفت على ذلك فالإشكال يندفع.

أما حديث الاكتفاء بالرباعية فلاشمالها على المصلحة التامة فلا تنقص من المصلحة القائمة بالثنائية لو لم تكن بأزيد منها من حيث هي قائمة بنفس العمل.

أما عدم الأمر بالإعادة وإن كان الوقت باقياً، فلأنه يستلزم نقض الغرض، لأن المطلوب للشارع هو التخفيف والأمر بالإعادة بالإتيان بالمقصورة، بعد الإتيان بالرباعية نقض له.

وأما عدم كفاية الرباعية للعالم بالحكم مع اشتمالها على نفس المصلحة التامة القائمة بالثنائية، فلأجل أن المطلوب للشارع هو تخفيف الأمر للمسافر، ورفضها والتوجه إلى الرباعية يناقض ذلك المطلوب أولاً، ويوجب ردّ هدية الشارع ثانياً، كما في بعض روايات الباب^(١).

وأما العقاب بعد الوقوف على الحكم، مع إمكان الإعادة والقضاء فلم نقف على دليل صالح، وإن ادّعي عليه الإجماع، وليس في الروايات منه عين ولا أثر، والأصل في ذلك صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا: قلنا لأبي جعفر (عليه السلام): رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قرئت عليه آية

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣، ٤، ٨، ١١.

صفحة ٨٤

التقصير وفسرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»^(١).

لو قصر في موضع التمام

كان البحث في السابق مركزاً على من أتّم في موضع القصر، وقد عرفت التفصيل وبقي البحث فيمن عكس، وقصر في موضع التمام، كما ربّما يتفق للمسافر بعد نيّة الإقامة الموجبة للتمام، فلا

شكَّ في البطلان إذا كان عالماً، إنّما الإشكال في الجاهل بالحكم أو الموضوع، والمشهور هو البطلان، وإن ذهب ابن سعيد الحلي إلى الصحّة في جامعه قال: وإن نوى مقام عشرة، وقصّر لجهل فلا إعادة.^(٢)

وهو خيرة صاحب العروة قال: إذا قصّر مَنْ وظيفته التمام بطلت صلاته في جميع الموارد إلّا في المقيم المقصّر للجهل بأنّ حكمه التمام.^(٣)

وقال المحقّق الأردبيلي: وأمّا القصر ممّن وجب عليه التمام... مع الجهل فلا يبعد الصحّة وكونه عذراً لبعض ما مرّ، ونقله الشارح عن يحيى بن سعيد ويدل عليه صحيحة منصور بن حازم... إلى أن قال: واحتطّ مهما أمكن فإنّ الأمر صعب ولا يمكن القول بكليّة شيء، بل تختلف الأحكام باعتبار

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤ .

٢ . الجامع للشرائع: ٩٣ .

٣ . العروة الوثقى: ٢ / ١٦٢، أحكام صلاة المسافر، المسألة ٥ .

صفحة ٨٥

الخصوصيات والأحوال والأزمان، والأمكنة والأشخاص، وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء، شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم.^(١)

قال المحدث البحراني: ويدل عليه ما رواه الشيخ الحر في الصحيح عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «إذا أتيت بلدة فأزمت المقام عشرة أيّام، فأتت الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه إعادة».^(٢)

وقد وصفه البحراني بالصحّة، مع أنّ في سنده موسى بن عمر، وهو مردد بين شخصين:

١ . موسى بن عمر بن بزيع الثقة الذي هو من الطبقة السادسة.^(٣)

٢ . موسى بن عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل، الذي عنونه الشيخ في الفهرست، والنجاشي في الرجال^(٤) ولم يذكر في حقّه شيئاً. وهو من الطبقة السابعة. والمراد منه في السند هو الثاني لروايته في المقام عن علي بن النعمان، الذي هو من الطبقة السادسة.

نعم يمكن استظهار حسن حاله من بعض القرائن كما ذكره العلامة المامقاني، ولعلّ المحدث البحراني لم يميّز بين موسيين، فحكم عليها

١ . مجمع الفائدة: ٣ / ٤٣٦، و ذيل كلامه جدير بالإمعان، فتدبر .

٢ . الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣ .

٣ . الحدائق الناضرة: ١١ / ٤٣٦ .

صفحة ٨٦

بالصحّة. وقد سبقه في الوصف المحقّق الأردبيلي (قدس سره).
وأما تصحيح الرواية بكون موسى بن عمر من رواة كامل الزيارات كما عليه المحقّق الخوئي،
فقد أوضحنا حاله في كتابنا «كليات في علم الرجال» فراجع.
إلا أنّ الكلام في إعراض الأصحاب عنها، ووصفها السيد البروجردي بكونها معرضاً عنها،
ولكن لم يثبت الإعراض غاية الأمر عدم التعرض للمسألة، فلو كان السند ممّا يعتمد عليه، فما ذهب
إليه السيد الطباطبائي هو الأقوى، ومن هنا اجتري بعض المحقّقين وقال: إنّ الظاهر من الأخبار
كون الجاهل معذوراً في هذا المقام مطلقاً، أعني: في جميع ما يتعلّق بالقصر والإتمام في السفر حتى
القصر في مواضع التمام، والتمام في بعض مواضع القصر.^(١)
نعم ليس كلّ من قصر معذوراً حتى من قصر في صلاة المغرب التي لم يكتب عليها القصر ولا
التمام، فما رواه محمد بن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا الحسن عن امرأة كانت معنا في السفر
وكانت تصلّي المغرب ركعتين ذاهبة وجائية قال: «ليس عليها قضاء». ^(٢) والرواية معرض عنها،
وتأويله بما نقله الحرّ عن الشيخ في التهذيب لا يخلو عن بعد، فلاحظ.

١ . الحدائق: ١١ / ٤٣٦، نقلاً عن بعض المحقّقين.

٢ . الوسائل: ج ٥ ، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

صفحة ٨٧

الرسالة التاسعة والثلاثون

في صوم يوم الشك

صفحة ٨٨

صفحة ٨٩

المسألة تشتمل على فرعين:

- ١ . يوم الشك في أنّه من شعبان أو رمضان، لا يجب صومه وإن صام فيصوم من شعبان ندباً أو قضاء ويجزيه صومه إن بان الخلاف، ولو بان قبل الغروب يجدد النية.
 - ٢ . لو صام من رمضان لم يصح وإن صادف الواقع.
- وإليك الكلام في الفرعين:

الفرع الأول:

قال الشيخ في «الخلافة»: صوم يوم الشك يستحب بنية شعبان، ويحرم صومه بنية رمضان، وصومه من غير نية أصلاً لا يجزي عن شيء. وذهب الشافعي إلى أنه يكره إفراده بصوم التطوع من شعبان، أو صيامه احتياطاً لرمضان، ولا يكره إذا كان متصلاً بما قبله من صيام الأيام. وكذلك لا يكره أن يصومه إذا وافق عادة له في مثل ذلك، أو يوم نذر أو غيره؛ وحكى أن به قال في الصحابة: علي (عليه السلام)، وعمر، وابن مسعود، وعمار بن ياسر؛ وفي التابعين: الشعبي، والنخعي؛ وفي الفقهاء: مالك، والأوزاعي.

صفحة ٩٠

وقالت عائشة وأختها أسماء: لا يكره بحال. وقال الحسن وابن سيرين: إن صام إمامه صام، وإن لم يصم إمامه لم يصم. وقال ابن عمر: إن كان صحواً كرهه، وإن كان غيماً لم يكرهه؛ وبه قال أحمد بن حنبل. وقال أبو حنيفة: إن صامه تطوعاً لم يكرهه، وإن صامه على سبيل التحرز لرمضان حذراً أن يكون منه فهذا مكروه.^(١)

والإمعان في الأقوال المنقولة عن الصحابة والتابعين والفقهاء يثبت أن الكراهة وترك الصيام عندهم أفضل.

قال ابن رشد: واختلفوا في تحري صيامه - يوم الشك - تطوعاً، فمنهم من كرهه على ظاهر حديث عمار: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم» ومن أجازته فلأنه قد روي أنه (عليه السلام) صام شعبان كله، ولما قد روي من أنه عليه الصلاة والسلام قال: «لا تتقدموا رمضان بيوم ولا بيومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم فليصمه». وكان الليث بن سعد يقول: إن صامه على أنه من رمضان ثم جاء الثبوت أنه من رمضان أجزاءه.^(٢) وعلى كل حال فجاوز الصوم وكفايته عن رمضان عندنا اتفاقاً. قال المحدث البحراني: الظاهر أنه لا خلاف في أنه لو صام يوم الشك

١ . الخلافة: ١٧٠/٢، كتاب الصوم، المسألة ٩.

٢ . بداية المجتهد: ٣١٠/١.

صفحة ٩١

بنية النذب، ثم ظهر كونه من شهر رمضان فإنه يجزي عنه ولا يجب عليه قضاؤه.^(١)

وقال في الجواهر: بلا خلاف أجده، بل ربما ظهر من المحقق والعلامة نفي الخلاف بين المسلمين، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض حد الاستفاضة إن لم يكن متواتراً كالنصوص.^(٢)

وربما نسب إلى المفيد القول بالكراهة لكن كلامه في المقنعة يناهض بخلاف ذلك.^(٣) وإليك بعض ما يدل عليه:

١. موثقة سماعة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل صام يوماً ولا يدري أمن شهر رمضان هو أو من غيره، فجاء قوم فشهدوا أنه كان من شهر رمضان، فقال: بعض الناس عندنا: لا يعتد به؟
فقال: «بلى».

فقلت: إنهم قالوا: صُمت وأنت لا تدري أمن شهر رمضان هذا أم من غيره؟ فقال: «بلى، فاعتد به، فإنما هو شيء وفَّقك الله له، إنما يصام يوم الشك من شعبان ولا تصومه من شهر رمضان».^(٤)
٢. ما رواه الكليني عن معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، فيكون كذلك؟ فقال:

١. الحقائق الناضرة: ٣٩/١٣.

٢. جواهر الكلام: ٢١١/١٦.

٣. المقنعة: ٣٠٢.

٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٤.

«هو شيء وُفِّق له».^(١)

٣. ما رواه سعيد الأعرج، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني صُمت اليوم الذي يشك فيه، فكان من شهر رمضان، أفأقضيه؟ قال: «لا، هو يوم وُفِّق له».^(٢)

٤. ما رواه محمد بن حكيم، قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن اليوم الذي يشك فيه، فإن الناس يزعمون أنّ من صامه بمنزلة من أفطر في شهر رمضان، فقال: «كذبوا، إن كان من شهر رمضان فهو يوم وُفِّق له، وإن كان من غيره، فهو بمنزلة ما مضى من الأيام».^(٣)

٥. ما رواه بشير النبال، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن صوم يوم الشك؟ فقال: «صمه، فإن يك من شعبان، كان تطوعاً، وإن يك من شهر رمضان فيوم وُفِّق له».^(٤)

٦. ما رواه الكاهلي، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن اليوم الذي يشك فيه من شعبان؟ قال: «لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إليّ من أن أفطر يوماً من شهر رمضان».^(٥)

وهذه الطائفة من الروايات تُعرب عن جواز الصيام وكفايته عن شهر رمضان إذا بان الواقع.

- ١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٥ .
- ٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٢ .
- ٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٧ .
- ٤ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٣ .
- ٥ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١ .

صفحة ٩٣

وأي لفظ أصرح من قوله في رواية سماعة «بلى، فاعتدّ به»؛ وقوله في رواية الأعرج: «فكان من شهر رمضان، أفأقضيه، فقال: لا».

وفي رواية أخرى لسماعة: سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، لا يدري أهو من شعبان، أو من شهر رمضان، فصامه فكان من شهر رمضان؟ قال: «هو يوم وفق له، لا قضاء عليه»^(١).

نعم ورد في التهذيب مكان قوله: «فصامه فكان من شهر رمضان» قوله: «فصامه من شهر رمضان»، ولكن نسخة التهذيب مغلوطة والصحيح ما رواه الكليني.

وما ورد فيه قوله: «هو شيء وفق له» مجرداً عن نفي القضاء أريد من التوفيق صحّة الصوم وعدم وجوب قضاؤه لو بان أنّه من شهر رمضان بقرينة الروايات التي قورن فيها التوفيق بعدم القضاء.

وهذه الروايات وغيرها تدل بوضوح على القول المشهور المتفق عليه.

نعم في مقابل هذه الروايات ما يعارضها، نقتصر منها على ما يلي:

١ . ما رواه قتيبة الأعشى، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن صوم ستة أيّام: العيدين، وأيام التشريق، واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان»^(٢).

٢ . عبد الكريم بن عمرو الملقّب بـ «كرّام»، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام):

- ١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٦ .
- ٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٢ .

صفحة ٩٤

إنّي جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم فقال: «صم؛ ولا تصم في السفر، ولا العيدين، ولا أيّام التشريق، ولا اليوم الذي يشك فيه»^(١).

٣. عن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن اليوم الذي يُشكَّ فيه ولا يُدرى أهو من شهر رمضان أو من شعبان؟ فقال: «شهر رمضان، شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من التمام والنقصان، فصوموا للرؤية وأفطروا للرؤية، ولا يعجبني أن يتقدمه أحد بصيام يوم...»^(٢)

ولكن النهي محمول على الصوم بنية رمضان بشهادة حديث محمد بن شهاب الزهري قال: سمعت علي بن الحسين يقول: «وصوم يوم الشكِّ أمرنا به وُثِّينا عنه، أمرنا به أن نصومه مع صيام شعبان، وُثِّينا عنه، أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشكُّ فيه الناس». الحديث^(٣) ويمكن حمل هذه الروايات على التقية لما عرفت من كتاب الخلاف، ذهب بعضهم إلى كراهته إذا كان مفرداً، أو التفصيل بين الصحو والغيم كما عن ابن عمر أو غير ذلك.

١ . الوسائل : ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٣.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٧.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٨.

صفحة ٩٥

إذا صام قضاءً يجزي عن شهر رمضان

إذا صام ندباً، أو قضاءً أو لغيرهما وبأنَّه من رمضان أجزاءً عنه في جميع الصور، وربما يقال إنَّ المنصرف من صومه على أنَّه من شعبان، صومه بنية صوم شعبان المنسوب لا غير... ويؤيد قوله (عليه السلام) في رواية بشير النبال: «صمه فإن يك من شعبان كان تطوعاً، وإن يك من رمضان فصوم وُفِّت له»^(١).

يلاحظ عليه: أنَّ مقتضى الإطلاقات هو الاجتزاء في جميع الصور ولو كانت الصحة مختصة بما إذا صام تطوعاً كان على الإمام البيان، وأمَّا رواية بشير فليست بصدد التقييد، بل وردت بعنوان المثال.

تجديد النية لو بان أثناء النهار

هل يجب تجديد النية إن بان في أثناء النهار ولو كان بعد الزوال أو لا؟ يظهر من صاحب الجواهر التردد في الوجوب قائلاً: ثمَّ إنَّ إطلاق النص والفتوى يقتضي الاجتزاء بذلك، وإن لم يجدد النية إذا بان أنَّه من رمضان في أثناء النهار^(٢). لكن مصبَّ الروايات هو الانكشاف بعد انقضاء النهار، فلا يصحَّ التمسك بإطلاقها فلا بدَّ من الرجوع إلى القواعد فربما يقال: إنَّ أمامه أحد الأمور:

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٣.

صفحة ٩٦

١. أن يتخلى عن النية عند الانكشاف، بحيث لو نوى المفطر ساغ له ذلك.
 ٢. أن يستمر على النية السابقة: نية الصوم من شعبان ندباً.
 ٣. أن يجدد النية.
 والأول باطل جزماً، والصوم عبادة لا يصح بلا نية، والثاني أيضاً مثله لعدم الأمر بالصوم بنية شعبان فتعين الثالث.

يلاحظ عليه: أنه يتخلى عن النية السابقة، ويصوم بلا عنوان لما مرّ من أنّ الزمان لا يصلح إلا لرمضان، وقد مرّ أنّ في مثله يكفي الصوم بلا نية العنوان، نعم تجديد النية هو الأحوط فربما تحصل بلا اختيار بعد الانكشاف، كما هو الأقوى، وعندئذ يكون البحث عن التجديد وعدمه أمراً لغواً.

الفرع الثاني: لو صام يوم الشكّ بنية أنه من رمضان، وهذا الفرع أحد الفروع الأربعة الآتية في مسألة أقسام ووجوه صوم يوم الشكّ.

قال الشيخ في «الخلافة»: «صوم يوم الشكّ يستحب بنية شعبان، ويحرم صومه بنية رمضان»^(١) وقال في مسألة أخرى: إذا عقد النية ليلة الشكّ على أن يصوم من رمضان من غير أمانة من رؤية أو خبر من ظاهره العدالة، فوافق شهر رمضان أجزاءه، وقد روي أنه لا يجزئه^(٢).

١ . الخلافة: ١٧٠/٢، كتاب الصوم، المسألة ٩.

٢ . الخلافة: ١٨٠/٢، كتاب الصوم، المسألة ٢٣.

صفحة ٩٧

ولا يخفى وجود التهاافت الاجتهادي بين المسألتين، فإذا كان صومه حراماً، فكيف يكون صحيحاً مع اقتضاء النهي في العبادات الفساد؟! وكلّ من نسب إلى الشيخ الجواز، فإنّما هو بالنظر إلى كلامه في المسألة الأخرى، وإلا فمقتضى كلامه في مسألتنا هو الفساد.

قال العلامة في «المختلف» بعد عنوان المسألة: قال ابن أبي عقيل: إنّه يجزئه؛ وهو اختيار ابن الجنيد، وبه أفتى الشيخ في الخلافة، قال فيه: وقد روي أنه لا يجزئه.
 وقال في المبسوط: وإن صام بنية الفرض روى أصحابنا أنه لا يجزئه؛ وقال في النهاية، والجمل، والاقتصاد وكتابي الأخبار: لا يجزئه وهو حرام.

واختاره السيد المرتضى، وابنا بابويه، وأبو الصلاح، وسائر، وابن البراج، وابن إدريس، وابن حمزة وهو الأقوى. (١)

وقال في «الحدائق الناضرة» بعد عنوان المسألة: المشهور أنه يكون فاسداً ولا يجزئ عن أحدهما، لا عن شهر رمضان وإن ظهر كونه منه. (٢)

وقال في «الجواهر»: على المشهور بين الأصحاب، بل في الرياض نسبتته إلى عامة من تأخر، بل عن المبسوط نسبتته إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه لبطلانه بالنهاي عنه، المقتضي للفساد. (٣)

ويمكن الاستدلال على الصحة بروايتين:

١ . مختلف الشيعة: ٣/٣٨٠.

٢ . الحدائق الناضرة: ٣٤/١٣.

٣ . الجواهر: ٢٠٧/١٦.

صفحة ٩٨

الأولى: موثقة سماعة، قال: سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، لا يدري أهو من شعبان أو من شهر رمضان، فصامه من شهر رمضان؟ قال: «هو يوم وقَّق له لا قضاء عليه». (١)

يلاحظ عليه: أن الاستدلال مبني على ما رواه الشيخ في التهذيب: «...فصامه من شهر رمضان» ولكن المروي في الكافي قوله: «فصامه» فكان [من شهر رمضان] بإضافة لفظة «فكان» فيكون دليلاً للفرع السابق، قال في الحدائق: وبذلك يظهر حصول الغلط في الخبر ونقصان «فكان» من رواية الشيخ كما هو معلوم من طريقته في الكتاب المذكور وما جرى له فيه من التحريف والتغيير والنقصان في متون الأخبار وأسانيدها.

والثانية: صحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، فيكون كذلك، فقال: «هو شيء وقَّق له»، بناء على أن قوله: «من شهر رمضان» متعلق بقوله: «يصوم».

يلاحظ عليه: أنه خلاف الظاهر، لوضوح أن قوله: «من شهر رمضان» متعلق بـ«يشك» لا بقوله: «يصوم» لأقربية الأول.

استدل القائلون بالفساد بروايات:

١ . رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: في يوم الشك من صامه قضاؤه، وإن كان كذلك، يعني من صامه على أنه من شهر رمضان بغير رؤية، قضاؤه، وإن كان يوماً من شهر رمضان، لأن السنة جاءت في صيامه على

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٦. وقد أشار المعلّق على الوسائل إلى اختلاف نسختي الكافي والتهديب فلاحظ.

صفحة ٩٩

أنّه من شعبان، ومن خالفها كان عليه القضاء.^(١)
والاستدلال مبني على أنّ التفسير، أعني قوله: «يعني الخ» من الإمام، وإلاّ فقوله: «من صامه قضاؤه وإن كان كذلك» مجمل مردّد بين الصوم بنية شعبان الذي فرغنا عنه أو صومه بنية رمضان الذي نحن فيه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ المراد الصوم بنية رمضان بقريئة ما مضى من الروايات الدالة على الصحة إذا كانت النية، نية شعبان.

٢. صحيح محمد بن مسلم في الرجل يصوم اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، فقال: «عليه قضاؤه وإن كان كذلك».^(٢)

والاستدلال مبني على تعلّق الظرف (من رمضان) بقوله: «يصوم» حتى يكون الصوم بنية رمضان.

يلاحظ عليه: الظاهر تعلّقه بالأقرب، أعني: يشك، و يكون عندئذ مخالفاً لما دل على الصحة من الروايات والإجماع.

ويمكن أن يكون متعلّقاً بالبعيد بأن يكون المراد يصوم - يوم الشك - من رمضان وذلك جمعاً بينها وبين الروايات الدالة على الصحة إذا صام بنية شعبان.

والأولى الاستدلال بالروايتين التاليتين:

٣. رواية الزهري عن علي بن الحسين (عليهما السلام) في حديث طويل، قال: «وصوم يوم الشك أمرنا به ونهينا عنه، أمرنا به أن نصومه مع صيام شعبان،

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٥.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١.

صفحة ١٠٠

ونهيها عنه أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشك فيه الناس».^(١)
والاستدلال مبني على أنّ المراد من انفراد الرجل، انفراده بصيامه عن سائر الناس فيصوم بنية رمضان.

وفي بعض النسخ على ما في تعليقة الحدائق «أن ينوي» مكان «أن ينفرد».

٤ . موثقة سماعة في جواب سؤال من قال: رجل صام يوماً ولا يدري أمن شهر رمضان هو أو من غيره؟ فقال (عليه السلام): «بلى فاعتدّ به فإنما هو شيء وفقك الله له، إنّما يصام يوم الشكّ من شعبان، ولا تصومه من شهر رمضان، لأنّه قد نهى أن ينفرد الإنسان بالصيام في يوم الشكّ»^(٢) ودلالة الرواية واضحة، والمقصود من قوله: «ولأنّه قد نهى أن ينفرد الإنسان» أي ينفرد بالصوم بنية رمضان.

هذه هي الروايات التي استدلّ بها على القول المشهور، وإن كانت دلالة بعضها ضعيفة، ولكن في المجموع كفاية.

مضافاً إلى أنّ الصوم بنية رمضان بدعة في الدين، لأنّه إذا لم يثبت الهلال لم يثبت كون اليوم من رمضان، فكيف يصوم بنية يوم دل الدليل على أنّه من شعبان؟ وبذلك يظهر مفاد النهي عن الصوم في يوم الشكّ ففي خبر محمد بن

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٨ .

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٤ .

صفحة ١٠١

الفضيل، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) في اليوم الذي يشك فيه - إلى أن قال: - «لا يعجبني أن يتقدم أحد بصيام يومه»^(١)

وفي خبر سهل بن سعد قال: سمعت الرضا يقول: «الصوم للرؤية، والفطر للرؤية، وليس منّا من صام قبل الرؤية للرؤية، وأفطر قبل الرؤية للرؤية»، قال: قلت له: يابن رسول الله فما ترى في صوم يوم الشكّ؟ فقال: «حدثني أبي، عن جدّي، عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لأن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليّ من أن أفطر يوماً من شهر رمضان»^(٢) ومرسل الصدوق قال: كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول: «لئن أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن أصوم يوماً من شعبان، أزيده في شهر رمضان»^(٣) فإنّ ذيل المرسلة قرينة على المراد من قوله: «لا يعجبني أن يتقدمه أحد بصيام يومه» هو أن يجعله من رمضان.

وبعد ملاحظة الفتاوى في الفرعين ودراسة الروايات وتفسير بعضها ببعض، يُبيّن أنّ ما هو المشهور هو الحقّ وإن قال صاحب الجواهر: فالمسألة لا تخلو من إشكال^(٤).

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٧ .

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٩ .

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٨ .

٤ . الجواهر: ٢١١/١٦ .

أقسام ووجوه صوم يوم الشكِّ

صوم يوم الشكِّ يتصوّر على وجوه:

الأول: أن يصوم على أنّه من شعبان، وهذا لا إشكال فيه، سواء نواه ندباً، أو بنية ما عليه من القضاء أو النذر، أو نحو ذلك، ولو انكشف بعد ذلك أنّه كان من رمضان أجزأ عنه وحسب كذلك.

الثاني: أن يصومه بنية أنّه من رمضان، والأقوى بطلانه وإن صادف الواقع.

الثالث: أن يصومه على أنّه إن كان من شعبان كان ندباً أو قضاءً مثلاً. وإن كان من رمضان كان واجباً. والأقوى بطلانه أيضاً.

الرابع: أن يصومه بنية القرية المطلقة، بقصد ما في الذمّة، وكان في ذهنه أنّه إمّا من رمضان أو غيره، بأن يكون التردد في المنويّ لافي نيّته فالأقوى صحّته وإن كان الأحوط خلافه. تقدم الكلام في الأولين إمّا الكلام في الأخيرين، والبحث تارة يقع في الفرق بينهما، وأخرى في وجه اختلاف حكمهما من حيث عدم صحّة الأول وصحّة الثاني.

وجه الفرق بين الصورتين

الظاهر من صاحب العروة أنّ الأول من قبيل التردد في المنويّ حيث فسّر القسم الثاني بقوله: «بأن يكون التردد في المنوي لا في النية» مشيراً بذلك إلى أنّ التردد في الأول من قبيل التردد في النية.

يلاحظ عليه: إذا كان المراد من النية هو قصد الصوم والعزم عليه، فهو قاصد وعازم قطعاً فهو غير متردد في نية الصوم وقصده.

وقد حاول المحقّق الخوئي أن يجعله من قبيل التردد في النية بالبيان التالي: وهو أنّ مبنى الصورة الأولى على الامتثال الاحتمالي، بمعنى أنّ الباعث له على الصيام إنّما هو احتمال رمضان، وأمّا الطرف الآخر، أعني: الصوم الندبي من شعبان، فلا يهتمّ به، بل قد يعلم ببطلانه لعدم كونه مأموراً به في حقّه، كما لو كان عبداً أو زوجة أو ولداً قد منعه المولى أو الزوج أو الوالد عن الصوم الندبي، بناءً على الافتقار إلى الإذن منهم، فيصوم يوم الشك برجاء أنّه من رمضان لا على سبيل البتّ والجزم ليكون من التشريع، فيتعلّق القصد بعنوان رمضان، لكن لا بنية جسمية بل ترديدية احتمالية ...

وأما الصورة الثانية، فليس فيها رجاء أبدأ، بل هو قاصد للأمر الفعلي الجزمي الجامع بين الوجوب والاستحباب للقطع بتعلّق الأمر بالصوم في هذا اليوم، غاية الأمر أنّ الخصوصية مجهولة، لأنّ صفة المنويّ مرددة بين الوجوب والاستحباب لتردّها بين رمضان وشعبان.^(١)

١ . مستند العروة: ٧٥-٧٦.

صفحة ١٠٤

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره في الصورة الثانية لا غبار عليه، وقد أصلح بما ذكره عبارة صاحب العروة حيث جعل المراد من التردّد في المنوي، هو التردّد في وصف المنويّ لا نفسه، خلافاً لظاهر عبارة صاحب العروة في كون التردّد في نفس المنويّ لا في وصفه، لكن كلامه في الصورة الأولى غير تام، لأنّه ربما يهتم بكلا الطرفين، كما إذا كان عليه قضاء يريد أن يقضي ما فات لئلاّ تتعلّق به كفارة التأخير، أو كان عليه صوم نذري أو غير ذلك من الدواعي، ومعه كيف يقول: إنّ الداعي هو الاحتمال، للاهتمام بأحد الأمرين دون الآخر!؟

ويمكن أن يقال: إنّه جازم في النية، أي قاصد للصوم، وجازم لامتنال الأمر، المحقّق شرطه في الواقع وإن لم يكن عارفاً به؛ فكأنّه ينوي، إن كان من شعبان أصومه ندباً لا غير. وإن كان رمضان أصومه واجباً لا غير، وبما أنّ أحد الشرطين محقّق في الواقع، فهو قاصد للأمر المحقّق شرطه، فليس هذا ترديداً في النية ولا في المنويّ، وإنّما هو جهل لوصف الأمر المجزوم، المحقّق شرطه. والفرق بينها وبين الصورة الثانية هو أنّ المنويّ في الثانية هو الأمر الفعلي المائل أمامه من دون تعليق واشتراط، وهذا بخلاف المقام فيقصد كلّ أمر مشروطاً، وتكون النتيجة أنّه يقصد الأمر المشروط، المحقّق شرطه عند الله.

فليست هاتان الصورتان لا من قبيل الشكّ في النية ولا في المنويّ، والتفاوت بينهما هو كون المنويّ في الأولى مشروط دون المنوي في الثانية.

صفحة ١٠٥

نعم لو قال: أصوم إن كان من رمضان ولا أصوم لو كان من شعبان فهو ترديد في النية. كما أنّه لو قال: أصوم إمّا من رمضان أو من شعبان، فهو ترديد في المنويّ، بلا تعليق على تقدير معين.

بقي هنا شيء :

وهو أنّ صاحب العروة قيّد القربة المطلقة بقصد ما في الذمة في الصورة الثانية، وكأنّه قيد زائد لا يتم فيما إذا لم يكن على ذمته صوم واجب من قضاء أو نذر أو كفارة، وأمّا الصوم الاستحبابي فليس على ذمة الإنسان، وعلى هذا، فالإتيان بهذا القيد أمر زائد لو لم يكن مخلاً. إنّ هنا صورة خامسة، وهي أن يأتي بها تقريباً إلى الله، بناء على كفايته في صحة العبادة وإن لم يلتفت إلى أمره، ولعلّ قول صاحب العروة: «بنية القربة المطلقة» إشارة إلى هذا القسم، دون ما ذكرناه وفسرناه من قصد الأمر الفعلي المائل، هذا كلّه حول الأمر الأوّل، أي تبيين واقع النيّتين.

ما هو وجه الفرق في الحكم؟

فلنذكر الأقوال ثمّ بيان الفرق:

قال الشيخ: إذا نوى أن يصوم غداً من شهر رمضان فرضة أو نفلة، فقال: إنّه إن كان من رمضان فهو فرض، وإن لم يكن من رمضان فهو نافلة: أجزاء ولا يلزمه القضاء. وقال الشافعي: لا يجزيه وعليه القضاء.

صفحة ١٠٦

دليلنا: ما قدّمناه من أنّ شهر رمضان يجزي فيه نية القربة، ونية التعيين ليست شرطاً في صحّة الصوم، وهذا قد نوى القربة وإنّما لم يقطع على نية التعيين فكان صومه صحيحاً.^(١) وقال العلامة في «المختلف»: للشيخ قولان: أحدهما: الإجزاء، ذكره في المبسوط والخلاف، والثاني: العدم، ذكره في باقي كتبه. واختاره ابن إدريس؛ واختار ابن حمزة الأوّل، وهو الأقوى، وهو مذهب ابن أبي عقيل.^(٢)

وقال في الحقائق: والصحة ظاهر الدروس والبيان، وإليه يميل كلام المحقّق الأردبيلي، والمحدث الكاشاني؛ وأمّا البطلان، فقد ذهب إليه المحقّق، وابن إدريس، والعلامة في الإرشاد، واختاره في المدارك ونسبه إلى أكثر المتأخرين.^(٣)

استدل القائل بالبطلان في الصورة الأولى بوجوه:

الأوّل: ما نقله العلامة عن الشيخ: أنّه لم ينو أحد السببين (الأمرين) قطعاً، والنية فاصلة بين الوجهين ولم يحصل، والمراد أنّ النية قاطعة للتريّد وموجبة لنية أحد السببين ولم يحصل.

وأجاب العلامة: المنع من اشتراط القطع، لأنّه تكليف بما لا يطاق.^(٤)

توضيحه: أنّه نوى أحد السببين لا بصورة مطلقة، بل بصورة مشروطة، وبما أنّ شرط أحد الأمرين متحقّق فقد نواه وإن لم يتعيّن ظاهراً، فنية كلّ من الوجوب والندب على تقدير، مرجعه إلى أنّه لو كان من شعبان فأصوم ندباً

١ . الخلاف: ٢ / ١٧٩، كتاب الصوم، المسألة ٢١ .

٢ . مختلف الشيعة: ٣/٣٨٣ .

٣ . الحدائق: ١٣/٤٤ .

٤ . مختلف الشيعة: ٣/٣٨٤ .

صفحة ١٠٧

فقط ولو كان من رمضان فأصوم وجوباً فقط، فالمنوي في الواقع متعین و لا تعین عنده، والنية الفاصلة بين الوجهين أيضاً محققة.

الثاني: الظاهر من النصوص أنه تتعین نيته من شعبان، فنيتها بهذه الصورة على خلاف ذلك تشريع محرم فلا يتحقق به الامتثال، وهو معتمد المدارك.^(١)

يلاحظ عليه: أن النصوص المبيّنة لكيفية النية، بصدد المنع عن صومه بما أنه من رمضان، روى عبد الله بن سنان أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل صام شعبان، فلما كان شهر رمضان أضمر يوماً من شهر رمضان فبان أنه من شعبان، لأنه وقع فيه الشك؟ فقال: «يعيد ذلك اليوم، و إن أضمر من شعبان فبان أنه من رمضان فلا شيء عليه».^(٢)

وهو صريح في أن الممنوع نية كونه من رمضان لا غير على وجه الجزم، وأما صورة التردد وإيكال الأمر إلى الواقع، فهي خارجة عن حريم الروايات المجوزة والممانعة.

ومما ذكرنا يعلم عدم تمامية ما ذكره المحقق الخوئي حيث استقرب أن تكون الروايات ناظرة إلى نفس هذه الصورة، إذ من البعيد الاهتمام فيها بأمر إما لا يقع خارجاً أو نادر الوقوع جداً، وهو الصوم في يوم الشك بعنوان رمضان بنية جزمية تشريعية، وبالجملة فالروايات إما مختصة بالرجاء أو أنها

١ . مدارك الأحكام: ٦/٣٤ .

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١٠ .

صفحة ١٠٨

مطلقة من هذه الجهة، وعلى التقديرين فتدل على البطلان في هذه الصورة.^(١)

لأن ما ذكره مجرد احتمال لا تساعده ظواهر الروايات وليس فيها أية إشارة إلى أنها ناظرة إلى تلك الصورة، ولو افترضنا شمولها بصورة الرجاء، فيشمل ما إذا صام رجاء كونه رمضان فقط وهو غير نية كل من الأمرين على صورة خاصة.

الثالث: إنّ حقيقة صوم رمضان، تغاير الصوم المندوب، كما يكشف عن ذلك اختلاف أحكامهما، فإذا لم تُعيّن حقيقة أحدهما، في النية، التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المأمور به، لم يقع عن أحدهما؛ وهو معتمد الشيخ الأعظم.^(٢)

يلاحظ عليه: بما مرّ من أنّه لا تشترط نيّته عنوان رمضان في صحّة صومه، وذلك لأنّ اليوم المتعيّن شرعاً لصوم خاص لا يُقبل فيه أي صوم، فتكفي فيه نية صوم الغد والفرص أنّه محقق، وما فسّرت به النية، كأنّه تفسير فلسفي، واختلاف أحكام صوم رمضان يرجع إلى تعيّن اليوم للصوم، لا إلى اختلاف ماهية صومه مع صوم الأيام الأخر، وعلى ذلك فنية صوم الغد، كاف في استحضار حقيقة الفعل المأمور به كما لا يخفى.

هذا كلّه حول الصورة الأولى.

وأما صحّة الصورة الثانية، فقد اتضحت ممّا ذكرناه للجزم بالنية،

١ . مستند العروة: ١ / ٧٦، كتاب الصوم .

٢ . كتاب الصوم للشيخ الأنصاري: ١٢١ .

صفحة ١٠٩

والإشارة إلى الأمر المعين، غاية الأمر لا يعلم وصفه، وهو غير مضرّ.

لو أصبح يوم الشكّ ناوياً الإفطار

هنا فروع ثلاثة:

١. لو أصبح يوم الشكّ بنية الإفطار، ثمّ بان له أنّه من الشهر، فإن تناول المفطر وجب عليه القضاء، وأمسك بقية النهار وجوباً تأدّباً.

٢. وكذا لو لم يتناوله ولكن كان بعد الزوال.

٣. وإن كان قبل الزوال ولم يتناول المفطر جدّد النية وأجزأ عنه.

حكم بالبطلان في الأولين دون الثالث، فلنذكر بعض الكلمات:

قال الشيخ : إذا أصبح يوم الشكّ وهو يوم الثلاثين من شعبان، ويعتقد أنّه من شعبان بنية الإفطار، ثمّ بان أنّه من شهر رمضان لقيام بيّنة عليه قبل الزوال، جدّد النية وصام، وقد أجزأه. وإن بان بعد الزوال، أمسك بقية النهار وكان عليه القضاء. وبه قال أبو حنيفة .

وقال الشافعي: يمسك وعليه القضاء على كلّ حال. واختلفوا إذا أمسك هل يكون صائماً أم لا؟

قال الأكثر: إنّّه يجب عليه الإمساك ولا يكون صائماً.

وقال أبو إسحاق: يكون صائماً من الوقت الذي أمسك صوماً شرعياً^(١) ولم يذكر ما إذا تناول المفطر.

وقال في «المختلف» بعد نقل كلام الشيخ عن الخلاف: ونحوه قال ابن

١ . الخلاف: ١٧٨/٢، المسألة ٢٠، كتاب الصوم.

صفحة ١١٠

أبي عقيل. وأطلق ابن الجنيد وقال: إن أصبح يوم الشك غير معتقد لصيام، فعلم فيه أنه من رمضان، فصامه معتقداً لذلك، أجزأ عنه وبناه على أصله من جواز تجديد النية بعد الزوال^(١). وقال في الحدائق: أما الحكم الأوّل (الصحة قبل الزوال) فالظاهر أنه لا خلاف فيه بينهم، وظاهر المحقق في المعتبر و العلامة في المنتهى والتذكرة أنه موضع وفاق بين العلماء؛ وأما الحكم الثاني (البطلان فيما بعد الزوال) فهو المشهور^(٢).

واستدل على الصحة فيما إذا لم يتناول المفطر وعلم قبل الزوال بفحوى ما ورد على انعقاد الصوم من المريض والمسافر إذا زال عذرهما من قبل^(٣).

وما ورد من طريق أهل السنة أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أمر رجلاً من «أسلم» ان أدّن في الناس أنّ من أكل فليصم بقية يومه، و من لم يكن أكل فليصم، فإنّ اليوم يوم عاشوراء^(٤). ونقله الشيخ في الخلاف كما مرّ.

واستدل في الجواهر بالإجماع وقال: وهو الحجّة بعد اعتضاده بما عرفت^(٥).

أقول: الظاهر أنّ الأصحاب انتزعوا ممّا ورد في أبواب مختلفة ضابطة

١ . المختلف: ٣٧٩/٣ . ٢ . الحدائق: ٤٦/١٣.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٤، ٦، ٧.

٣ . السنن الكبرى: ٢٨٨/٤.

٤ . الجواهر: ٢١٤/١٦.

صفحة ١١١

كلية، وهي بقاء وقت النية إلى الزوال.

١ . ما ورد في حقّ المسافر في موردين:

أ. ما ورد في خروجه قبل الزوال وبعده، ففي صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم؟ قال: فقال: «إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتم يومه»^(١).

ب. ما ورد في قدومه قبل الزوال وبعده، فعن أبي بصير قال: سألته عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان، فقال: «إن قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به»^(٢).

٢. ما ورد في الواجب غير المعين كالقضاء والنذر المطلق من بقاء وقت النية إلى الزوال إذا لم يفعل المنافي نهاراً، وهي روايات متضاربة؛ ففي صحيح عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي الحسن (عليه السلام) في الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان وإن لم يكن نوى ذلك من الليل؟ قال: «نعم ليصمه وليعتد به إذا لم يكن أحدث شيئاً»^(٣).

٣. و ما دلّ من الأدلة على صحّة صوم الجاهل والناسي لرمضان إذا تذكر قبل الزوال إذا لم يأت بمفطر، وهو وإن لم يرد فيه نص بالخصوص

- ١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢ وغيره.
- ٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٦ وغيره.
- ٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته، الحديث ٢ وغيره.

صفحة ١١٢

لكن عرفت أنّ الصحّة هو مقتضى القواعد.

٤. اتّفاق المشهور عليها، حيث ألحقوا المريض الذي برأ قبل الظهر بالمسافر مع عدم ورود نصّ فيه، كلّ ذلك ممّا يشرف الفقيه على بقاء زمان النية في الصوم الواجب إلى الزوال، من غير فرق بين صوم رمضان أو غيره، أداء كان أو قضاء.

وما عن السيد المحقّق الخوئي (قدس سره) من أنّ الاجتزاء على خلاف القاعدة، يقتصر على مورد قيام الدليل، وهو خاص بالمريض والمسافر دون غيرهما وإن لم يتناول المفطر، فلا وجه للتعدي^(١) غير تام، لما عرفت من عدم ورود النصّ في المريض أولاً، وإمكان انتزاع القاعدة الكلية من روايات واردة في موارد مختلفة ثانياً.

بقي الكلام في أمرين:

١. فيما إذا تناول المفطر، وجب القضاء وأمسك بقية النهار وجوباً تأديباً. أمّا القضاء، فعلى وفق القاعدة، إنّما الكلام في الإمساك بعد الإفطار تأديباً، فقد ورد صوم التأديب في رواية الزهري عن علي بن الحسين (عليهما السلام) في مورد الصبي المراهق والمسافر إذا أكل من أوّل النهار، ثمّ قدم أهله، وكلّ من أفرط لعة في أوّل النهار ثمّ قوى بعد ذلك، أمر بالإمساك بقية يومه تأديباً، وليس

بفرض (٢) إنّما الكلام في الإمساك التأديبي فرضاً كما في المقام، فليس عليه دليل سوى ارتكاز المتشرعة، فإنّ المرتكز عندهم قبح تناوله بعد علمه.

١ . مستند العروة : ١ / ٧٨ - ٧٩ ، كتاب الصوم.

٢ . الوسائل: ج ٧ ، الباب ٣٣ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ١ .

صفحة ١١٣

٢ . فيما لو لم يتناوله ولكن كان التبيّن بعد الزوال، وقد عرفت أنّ الميزان لتجديد النية، هو قبل الزوال، لا بعده، فلذلك يصوم تأدّباً ويقضي.

تناول المفطر نسياناً في صوم يوم الشكّ بنية أنّه من شعبان

في المسألة فروع ثلاثة، والجامع بينها صوم يوم الشكّ بنية شعبان:

١ . إذا تناول المفطر نسياناً قبل أن يتبيّن أنّه من رمضان.

٢ . إذا تناول المفطر نسياناً ولم يتبيّن أنّه من رمضان.

٣ . إذا تناول المفطر نسياناً، بعد أن تبين أنّه من رمضان.

وجه عدم القدح هو اختصاص المفطر، بالتناول العمدي، وأمّا غيره فليس بمفطر.

ويؤيده الاتفاق على الصّحة فيما إذا تناول في شهر رمضان نسياناً، فكيف إذا تناول ولم يثبت بعد

أنّه من رمضان، أو لم يثبت إلى نهاية النهار؟

لو صام بنية شعبان ثم أفسد صومه

وذلك لاختصاص الدليل بالصوم الصحيح، فيجدّد النية من الصوم الصحيح إلى صحيح آخر، لا

من الصوم الباطل، وليس الصوم مجرد إمساك، بل إمساك بنية التقرب، والمفروض أنّه فاته ذلك

القيّد في بعض أجزاء النهار.

فإن قلت: ما الفرق بينه وبين ما إذا صام بنية شعبان، ثمّ نوى الإفطار

صفحة ١١٤

وتبيّن كونه من رمضان، مع أنّها كالرياء مفسدة للصوم، وسيأتي في المسألة التالية الحكم

بالصّحة، ومثله: ما إذا صام يوم الشكّ بقصد واجب معين، ثمّ نوى الإفطار عسياناً، ثمّ تبين كونه

من رمضان، فالمختار عندنا هو الصّحة وإن كان المختار عند صاحب العروة البطلان؟

قلت: سيوافيك الفرق بين المقام والآخرين هو أنّ نية الإفطار في الصورة الأولى لم تكن

محرمة، لأنّه لم يثبت عنده كون الزمان من رمضان، ومثله الصورة الثانية، فإنّ نية الإفطار ليست

محرمة إلا من باب التجري، لأنّ الزمان غير صالح لصوم اليوم المعين، وكونه من رمضان غير ثابت، فلا يكون حكمه منجزاً وتكون نية الإفطار تجريباً، وأمّا المقام فالصوم هنا منهي عنه، فكيف يصلح لأن يتقرّب به ويضم إلى الصوم الصالح الذي يتقرّب به.

ومع ذلك ففي النفس ممّا ذكره شيء لما مرّ من أنّ المصحح هو تجديد النية بعد الوقوف على كونه من رمضان وتقبل الصوم الناقص مكان الكامل، فلا يزيد الرياء في الصوم على نية الإفطار، وسيوافيك أنّه غير مبطل.

إذا صام يوم الشك ثم نوى الإفطار

إذا صام يوم الشك ثم نوى الإفطار، ولم يتناول شيئاً، ثمّ تبين كونه من رمضان قبل الزوال، فهل ينعقد صومه أو لا؟

الظاهر انعقاده، لأنّه يكون كمن أصبح يوم الشكّ بنية الإفطار ثمّ بان له أنّه من الشهر، فقد مضى أنّه يصحّ إذا جدّد النية قبل الزوال.

والتفصيل بين قبل الزوال وبعده مبنيّ على الضابطة الكلية المنتزعة

صفحه ١١٥

عن موارد مختلفة، بل الصحة في المقام أولى، لأنّه إذا صحّ فيما إذا نوى الإفطار إلى قبيل الزوال ثمّ نوى الصوم، فأولى أن يكون صحيحاً فيما إذا كان في جزء منه صائماً وفي جزء آخر ناوياً الإفطار.

إذا نوى الإفطار في شهر رمضان عصيانياً

إذا نوى الإفطار في يوم من شهر رمضان عصيانياً، ثمّ تاب فجدّد النية قبل الزوال لم تنعقد نيّته. قال الشيخ: إذا نوى في أثناء النهار أنّه قد ترك الصوم، أو عزم على أن يفعل ما ينافي الصوم لم يبطل صومه، وكذلك الصلاة إذا نوى أن يخرج منها، أو فكّر هل يخرج أم لا؟ لا تبطل صلاته، وإنّما يبطل الصوم والصلاة بفعل ما ينافيهما. وبه قال أبو حنيفة. واستدل على ذلك بأنّ نواقض الصوم والصلاة قد نُصّ لنا عليها، ولم يذكرها في جملتها هذه النية، فمن جعلها من جملة ذلك كان عليه الدلالة. (١)

وقال المحقّق: لو نوى الإفطار في يوم رمضان ثمّ جدّد قبل الزوال، قيل: لا ينعقد وعليه القضاء، ولو قيل بانعقاده كان أشبه. (٢)

وبذلك يعلم أنّ التشكيك في كون الصحة قولاً للشيخ ليس بصحيح، لما عرفت من تصريحه في الخلاف، ونقله في المختلف عن المبسوط

١ . الخلاف: ٢٢٢/٢، كتاب الصوم، المسألة ٨٩.

٢ . الشرائع: ١٤٠/١، فروع ثلاثة.

صفحة ١١٦

أيضاً^(١)، وذهب أبو الصلاح في الكافي^(٢)، والعلامة في المختلف^(٣) إلى البطلان؛ ودليله واضح، لأنّ الإخلال بالنية في جزء من الصوم يقتضي فوات ذلك الجزء لفوت شرطه، ويلزم منه فساد الكلّ، لأنّ الصوم لا يتبعض فيجب قضاؤه^(٤) وبذلك يعلم الفرق بين الصوم والصلاة، فإنّ كلّ أن من الفجر إلى الليل، جزء من الصوم، فيجب أن يكون مقروناً بنية الصوم، فلو نوى الإتيان بالمُخْلِ، فقد أخلّى ذلك الجزء من النية، وفات منه الصوم الكامل ولا دليل على قيامه مقام الصوم الكامل. استدل على الصّحة بوجوه:

١ . صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يُصبح وهو يريد الصيام ثمّ يبدو له فيفطر؟ قال: هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار^(٥).
وجه الاستدلال: هو دلالتها على أنّه بالنيّة قبل الزوال، يُحسب اليوم^(٦).
يلاحظ عليه: ظهور الصحيحة في النافلة، أو الواجب غير المعيّن ولا يعم المعيّن من الصوم خصوصاً شهر رمضان.

وقال الشهيد الثاني: القول بالصّحة مبني على الاجتزاء بنية واحدة مع

١ . لاحظ المبسوط: ٢٧٨/١.

٢ . الكافي: ١٨٢.

٣ . المختلف: ٣٨٥/٣.

٤ . الحدائق: ٤٧/١٣؛ المختلف: ٣٨٥/٢.

٥ . الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١٣.

٦ . الحدائق: ٤٨/١٣.

صفحة ١١٧

تقدّمها أو على القول بجواز تأخير النية قبل الزوال اختياراً، وإنّ نية المنافي إنّما ينافي الاستدامة الحكيمة لا نفس النية وشرطيّة الاستدامة أو توقف صّحة الصوم عليها غير معلوم. وإن ثبت ذلك في الصلاة^(١).

يلاحظ عليه: أنّ كلا المبنيين غير ثابت: أمّا الثاني، أي جواز تأخير النية، فهو على خلاف الآية الدالة على لزوم مقارنة نية الصوم من الفجر إلى الليل، قال سبحانه: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ

لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ^(٢). وأما الأول أي كفاية النية المتقدمة، فلأنَّ النية ليست إخطاراً بالبال حتى يكتفي بوجودها المتقدم، بل هي عبارة عن الداعي إلى الإمساك المقارن معه إلى نهاية اليوم والمفروض انتفاؤه في جزء من اليوم. وأما القول بأنَّ نية المنافي، لا ينافي نية الصوم فهو كما ترى.

إذا صام يوم الشك بنية واجب معين

لو صام يوم الشك بقصد واجب معين ثم نوى الإفطار عصياناً، ثم تاب فجدد النية بعد تبين كونه من رمضان قبل الزوال، فهل يصح من رمضان أو لا؟
وذلك كما إذا نذر أن يصوم آخر شهر شعبان، فصام بهذه النية، ثم نوى

١ . المسالك: ١٤/٢ .

٢ . البقرة: ١٨٧ .

صفحة ١١٨

الإفطار عصياناً ولم يتناول المفطر، ثم تبين كونه من رمضان، فجدد النية ثانياً.
وجه البطلان: أنه يشترط في الصوم الواجب المعين، اقتران الإمساك في جميع الوقت بنية الصوم، والمفروض عدمه في ظرف العصيان، وبما أن صومه هذا من الواجب المعين، تكون نية الإفطار مبطللة.

ويمكن تصحيحه بالبيان التالي: أن نية الإفطار إنما تبطل إذا كان هناك أمر فعلي منجز دونما إذا لم يكن كذلك، والمفروض أنه قبل التبين لم ينتج عليه الأمر بالصوم، لجهله بكونه من رمضان، وأما الأمر بالصوم بنية الواجب المعين كالنذر، فقد كان أمراً تخيلياً، أو ظاهرياً - حسب اصطلاح القوم - ومخالفته لا تكون مؤثرة في بطلان الصوم، غاية الأمر تُعد مخالفة العلم تجريباً وله حكمه فعلاً وفاعلاً.

وأما بعد ما ينتج الأمر وعلم أنه من رمضان، فالمفروض أنه عقد النية ولم ينو الإفطار، بل عقدها إلى الليل.

وإن شئت فنزل المقام بما إذا أصبح ناوياً للإفطار ولكن لم يتناول المفطر، فتبين أنه من شهر رمضان، فقد مضى أنه يصح من رمضان، بل المقام أولى بالصحة لكونه صائماً في فترة من اليوم.

صفحة ١١٩

الرسالة الأربعون

في قضاء الصوم عن الميت

هنا فروع:

١. يجب على الولي قضاء ما فات .
 ٢. اختصاص الوجوب بما إذا مات لعذر لا ما فاتته عمداً أو جهلاً بالحكم.
 ٣. يشترط في وجوب القضاء على الولي، تمكن الميِّت من القضاء وإهماله .
 ٤. لا فرق في الميِّت بين الأب والأمّ.
 ٥. لا فرق بين ما ترك الميِّت مالاً، يُتصدق به عنه وعدمه.
 ٦. المراد من الولي، الولد الأكبر وإن كان طفلاً أو حملاً.
- وإليك دراسة الفروع واحداً تلو الآخر.

الفرع الأوّل: وجوب القضاء على الولي

المشهور عندنا هو وجوب القضاء عن الميت لا التصدق عنه، قال الشيخ: فإن أحرّ قضاءه لغير عذر ولم يصم ثمّ مات فإنّه يصام عندنا.

وقال الشافعي: يُطعم عنه و لا يصام عنه . و به قال مالك والثوري وأبو حنيفة وأصحابه. وقال أحمد وإسحاق: إن كان صومه نذراً فإنّه يصوم عنه وليّه، وإن لم يكن نذراً أطمع عنه وليّه. وقال أبو ثور: يصوم عنه نذراً كان أو غيره.

ثمّ استدلّ بحديث عائشة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «من مات وعليه صيام، صام عنه وليّه». و روى سعيد بن جبیر، عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: يا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها؟ قال: «لو كان على أمك دين أكننت قاضيه عنها؟» قال: نعم، قال: «فدين الله أحقّ أن يُقضى». (١)

وقال العلامة في «المختلف»: ذهب إلى وجوب القضاء الشيخان، وابن بابويه والسيد المرتضى، وابن الجنيد، و ابن البراج، و ابن حمزة وابن إدريس.

وقال ابن أبي عقيل: وقد روي عنهم (عليهم السلام) في بعض الأحاديث أنّ من

١ . الخلاف: ٢ / ٢٠٨ ، كتاب الصوم، المسألة ٦٥ .

مات، وعليه قضاء من شهر رمضان، صام عنه أقرب الناس إليه من أوليائه... وقد روي أنه من مات وعليه صوم من رمضان تصدق عنه من كل يوم بمد من طعام، و بهذا تواترت الأخبار عنهم (عليهم السلام). والقول الأول مطروح، لأنه شاذ. (١)
ويدل على القول المشهور أخبار:

١. صحيح حفص بن البختري، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام؟ قال: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه». قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة؟ قال: «لا إلا الرجال». (٢)

٢. و بهذا المضمون رسالة حماد بن عثمان. (٣)

٣. رسالة عبد الله بن بكير، عن أصحابنا، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث «... فليس على وليه أن يقضي عنه الصيام، فإن مرض فلم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك ولم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه أن يقضي عنه، لأنه قد صح فلم يقض ووجب عليه». (٤)

٤. موثقة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه؟ قال: «يقضيه أفضل أهل بيته». (٥) إلى

١ . المختلف: ٥٢٧/٣-٥٢٨.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٥.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

٤ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

٥ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

غير ذلك من الروايات التي تمرّ عليك في الفروع الآتية.

احتج ابن أبي عقيل بروايتين :

١ . صحيحة أبي مريم الأنصاري (عبد الغفار بن القاسم الثقة) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا صام الرجل شيئاً من شهر رمضان ثم لم يزل مريضاً حتى مات فليس عليه شيء (قضاء) و إن صحّ ثم مرض ثم مات و كان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد، وإن لم يكن له مال صام عنه وليه». [على رواية الكليني و الصدوق] (١) «وإن لم يكن له مال تصدق عنه وليه». [على رواية الشيخ في التهذيب]. (٢)

٢ . ما رواه في الفقيه وقال: روي عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي جعفر الثاني (عليه

السلام) قال: قلت له: رجل مات وعليه صوم، يصام عنه أو يتصدق؟ قال: «يتصدق عنه أفضل». (٣)

وقد نبّه بهذه الرواية صاحب الحقائق^(٤) حيث لم ينقلها صاحب الوسائل في الباب المختص بالمسألة.

أقول: إنّ الرواية الأولى على كلتا النسختين، لا تدلّ على مذهب ابن أبي عقيل، فإنّه أوجب التصدّق فقط ومنصرفه إذا كان للميت مال، وأمّا الرواية فعلى نسخة الكليني والصدوق فالواجب هو التصدق أولاً إذا كان له مال، وإلاّ

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٧.

٢ . التهذيب: ٣١٧/٤ برقم ٩، باب «من أسلم في شهر رمضان».

٣ . الفقيه: ٢٣٦ / ٣، باب النذور و الكفارات.

٤ . الحقائق: ٣٢١/١٣.

صفحة ١٢٥

فالصوم عنه ثانياً. وأين هو من القول بالتصدّق فقط؟! وأما على ما رواه الشيخ فقد أوجب التصدّق من مال الميت إذا كان له مال، وإلاّ فمن مال الولي، وهو غير مذهبه المقتصر على التصدّق من مال الميت. وربما يقال: بأنّ نسخة الشيخ لا تنافي المذهب المشهور من وجوب الصوم عنه، و ذلك لأنّ إيجاب الصدقة من مال الميت من جهة التأخير وإلاّ فمن ماله، زيادة على القضاء، إذ لا دلالة في الرواية على نفي القضاء بوجه^(١).

يلاحظ عليه بوجهين:

١. إنّ ظاهر المقابلة في الرواية بين الصورتين، أعني:

...لم يزل مريضاً حتى مات فليس عليه شيء (القضاء).

... وإن صحّ ثمّ مرض ثمّ مات و كان له مال تصدّق عنه...

هو أنّ تمام الواجب في الصورة الثانية هو التصدّق من ماله أو مال وليّه فقط، وهو ينافي ما عليه المشهور من وجوب الصوم عنه.

٢. إنّ الكفارة التي أُشير إليها ليست إلاّ كفارة التأخير، وليس في الرواية ما يشعر بالتأخير لو لم يكن ظاهراً أنّه مات بين رمضانين، فليس لكفارة التأخير موضوع.

وما ربما يقال من أنّ وجوب الكفارة من جهة التواني، لأنّه صحّ ولم يقض اختياراً كما ترى، إذ ليست الصحة وترك الصوم موضوعاً لوجوب

١ . مستند العروة الوثقى: ٢/٢٠٥.

الكفارة، بل يحتاج إلى ضم جزء ثالث، وهو بقاؤه حياً إلى رمضان آخر، والمفروض أنه توفي قبله .

ثم إن صاحب الجواهر رجّح رواية الكليني والصدوق على نسخة الشيخ لكونهما أضبط منه^(١) وما ذكره و إن كان صحيحاً كبروياً، لكن المورد ليس من مصديقيها، لأنّ مورد القاعدة ما إذا كانت هناك رواية واحدة نقلت بصورتين مختلفتين فيرجح ما أثبتته الكليني أو الصدوق على ما نقله الشيخ، وأمّا المقام فقد شاركهما الشيخ في نقل الرواية الأولى، ثم اختص بنقل الثانية فليس المقام من موارد القاعدة.

وعلى كلّ تقدير فالرواية غير صالحة للاحتجاج، لتعارضها مع الروايات المتضافرة أوّلاً، وموافقتها لمذهب العامة ثانياً، وعدم ثبوت النقل الصحيح ثالثاً. وأمّا الرواية الثانية أعني: ما رواه الصدوق في الفقيه، فلا يصلح للاحتجاج لكونه خبر واحد في مقابل الروايات المتضافرة على أنّها موافقة للعامة كما عرفت.

الفرع الثاني: اختصاص الوجوب بما إذا فات لعذر

هل يختص الوجوب بما إذا فات لعذر، أو يعمّ ما ترك عمداً أيضاً؟ ذهب المحقّق في جواب المسائل البغدادية التي طرحها جمال الدين حاتم المشغري، إلى الأوّل، وتبعه عميد الدين ابن أخت العلامة، وأيده الشهيد في

١ . الجواهر: ٣٩/١٧.

الذكرى قائلاً: إنّ الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو ما يكون الترك على هذا الوجه^(١) وهو خيرة السيد صاحب المدارك، والفاضل الخراساني في «الذخيرة» وصاحب الحدائق^(٢).

ويظهر من صاحب الجواهر، الميل إلى القول الثاني من دون أن يستدل بشيء، وليس الدليل إلّا ذكر أسباب القوت في بعض الروايات من المرض والسفر والحيض^(٣)، ومن المعلوم أنّ المورد لا يكون مخصصاً للحكم.

والذي يمكن أن يقال: إنّ مورد الروايات في المسلم الذي لا يفوت منه الصلاة إلّا لعذر والتفويت عن عمد أو جهل لا يعذر، خلاف مقتضى حال المسلم، وعلى ذلك فمنصرف الروايات مع ملاحظة

حال المسلم هو غير تينك الصورتين(الترك عمداً أو فساد الصلاة للجهل بالحكم الشرعي) فيكون المحكّم في موردهما هو البراءة.
نعم الأحوط هو قضاء جميع ما فات.

الفرع الثالث: اشتراط وجوب القضاء باستقراره عليه وعدمه

هل يجب على الولي قضاء كلّ ما فات عن الميت سواء تمكن من القضاء أو لا؟
لا شكّ أنّه إذا كان السبب هو المرض يشترط فيه التمكن من القضاء

١ . الذكري: ٢ / ٤٤٨، مواقيت القضاء.

٢ . الحدائق: ٣٢٨/١٣.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣، من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢، ٤، ١١، ١٣، ١٦.

صفحة ١٢٨

لصحيح محمد بن مسلم: «ولكن يُقضى عن الذي يبرأ، ثم يموت قبل أن يقضى»^(١) وصحيح أبي بصير المشعرين بعدم شرعية القضاء^(٢).
وهل هو كذلك في عامة الأسباب حتى السفر أو يختص بالمرض، وأمّا السفر فيقضى عنه مطلقاً وإن لم يتمكّن؟ فيه قولان:

الأول: يقضى مطلقاً وهو خيرة الصدوق في المقنع^(٣)، و الشيخ في التهذيب^(٤) و ابن سعيد في الجامع^(٥)، ونسبه المحقّق^(٦) إلى رواية، وقال: ولا يقضى الولي إلا ما تمكّن الميت من قضاؤه وأهمله إلا ما يفوت بالسفر فإنّه يقضى ولو مات مسافراً على رواية.

الثاني: يقضى بشرط التمكن من القضاء. وهو خيرة الشيخ في النهاية^(٧) وخيرة العلامة في المختلف^(٨).

أقول: إنّ مقتضى القاعدة هو شرطية التمكن من القضاء، وذلك لما استظهرناه من الآية أنّ المكتوب على المريض والمسافر هو الصوم في غير شهر رمضان فإذا مات في السفر أو في الحضر مع عدم التمكن من القضاء فلم يفت منه شيء حتى يقضى عنه الولي.

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٢.

٣ . المقنع: ٢٠١، باب قضاء شهر رمضان .

٤ . التهذيب: ٢٤٩/٤، ذيل حديث ٧٣٩.

٥ . الجامع للشرائع: ١٦٣.

٦ . المسالك: ٣٦/٢، قسم المتن.

٧ . النهاية: ١٥٧.

٨ . المختلف: ٥٣٥/٣.

صفحة ١٢٩

نعم لو دلّ الدليل على لزوم القضاء إذا مات في السفر مع عدم التمكن من القضاء، فلا بدّ من القول بأنّ إيجاب القضاء لأجل تدارك فوت مصلحة ملزمة كما هو الحال في إيجاب قضاء الصلاة للنائم.

إنّما الكلام في الأحاديث التي استدلت بها صاحب الحقائق على عدم الاشتراط، وإليك سردها:

١. صحيحة أبي حمزة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمّنت أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: «أمّا الطمّنت والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم». (١)

٢. موثقة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمّنت أو سافرت فماتت قبل أن يخرج رمضان، هل يقضى عنها؟ فقال: «أمّا الطمّنت والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم». (٢)

٣. ما رواه منصور بن حازم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت، قال: «يُقضى عنه». (٣)

٤. صحيحة أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه؟ قال: «يقضيه أفضل أهل بيته». (٤)

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٦.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٥.

٤ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

صفحة ١٣٠

ولكن الاستدلال بهذه الأحاديث ضعيف إلاّ الأخير، لأنّ الإمعان فيها يثبت أنّ مورد السؤال هو جواز القضاء وعدمه، فأجيب بالجواز لمن أراد أن يقضى عنه سواء أكان ولياً أم لا، وأين هو من وجوب القضاء على الولي؟!

والباعث على السؤال هو ما قرع سمع الراوي من أنّه سبحانه لم يجعله عليه، فكيف يُقضى عنه،

كما ورد نظيره في مورد المريض في رواية أبي بصير. (١)

وهذا صار سبباً للسؤال عن شرعية القضاء. وإنّ هناك فرقاً بين المريض فلا يُقضى عنه بل هو بدعة، و المسافر فيُقضى عنه. وقد ذكرنا أنّ إيجاب القضاء للمسافر لأجل تدارك فوت مصلحة ملزمة لا تتدارك إلاّ بالقضاء.

نعم، موثقة أبي بصير ظاهرة في جوازه على الولي، بل وجوبه عليه حيث قال: «يقضيه أفضل أهل بيته»^(٢).

ولكنّه ليس ظاهراً في عدم التمكن من القضاء فإنّ قوله: «فأدرکه الموت قبل أن يقضيه» يعمّ المتمكّن وغيره وليس ظاهراً في الثاني.

مضافاً إلى أنّ الحكم على خلاف القاعدة فإثباته بحديث واحد أمر مشكل، وحمله على ما يدلّ على الاستحباب أفضل من حمله على الوجوب.

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٢.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

صفحة ١٣١

الفرع الرابع: في اختصاص الحكم بما فات عن الوالد وعدمه

ذهب الشيخ في «النهاية»^(١) و «المبسوط»^(٢) إلى عموم الحكم للرجل و المرأة، وتبعه ابن البراج في «المهذب»^(٣)، و تردّد المحقق حيث قال: وهل يُقضى عن المرأة ما فاتها؟ فيه تردد.^(٤) واختاره العلامة في «المختلف»^(٥).

وذهب ابن إدريس إلى اختصاص الحكم بالوالد، لأنّ إلحاق المرأة في هذا الحكم بالرجال يحتاج إلى دليل، وإنّما انعقد الإجماع على الوالد حيث يتحمّل ولده الأكبر ما فرّط فيه من الصيام و يصير ذلك تكليفاً للولد، وليس العموم مذهباً لأحد من أصحابنا و إنّما أورده الشيخ إيراداً لا اعتقاداً.^(٦) ثمّ استدلّ بأنّ الغالب تساوي الذكور و الإناث في الأحكام الشرعية.

يلاحظ عليه أولاً: بأنّ سعة الحكم لا يختص بالشيخ، بل هو مذهب جماعة كما عرفت.

وثانياً: أنّ مورد القاعدة عبارة عمّا إذا اتّخذ الرجل موضوعاً لحكم شرعي كما إذا قيل رجل شكّ بين الثلاث والأربع، فحينئذ يحكم بسعة الجواب وعدم اختصاصه بالرجل؛ و أمّا إذا كان الرجل بنفسه موضوعاً لحكم متعلّق بشخص آخر، كما إذا قيل يجوز الاقتداء بالرجل الثقة، فإنّه لا وجه

١ . النهاية و نكتها: ٤٠١/١.

٢ . المبسوط: ٢٨٦/١.

٣ . المهذب: ١٩٦/١.

٤ . المسالك: ٦٥/٢، قسم المتن.

٥ . المختلف: ٥٣٦/٣.

٦ . السرائر: ٣٩٩/١.

صفحة ١٣٢

للتعدّي، وتعميم الحكم، والمقام من هذا القبيل، فإنّ مقتضى ظواهر النصوص أنّ الفوت من الرجل موضوع لوجوب القضاء على الولي فلا يمكن التعدي من هذا الموضوع إلى موضوع آخر، مضافاً إلى أنّ أكثر الروايات تشتمل على لفظ «الرجل» فلا وجه للتعدّي عنه إلى المرأة.

نعم يمكن الاحتجاج في بادئ النظر على سعة الحكم بصحيحة وموثقة.

أمّا الأولى فهي صحيحة أبي حمزة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمّنت أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: «أمّا الطمّنت والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم»^(١).

وأمّا الموثقة فهي موثقة محمد بن مسلم^(٢) التي هي بنفس مضمون الصحيحة.

ولكنّك عرفت عدم صحة الاستدلال بهما في الفرع السابق على عدم شرطية التمكن، و منه يظهر عدم صحة التمسك بهما في هذا الفرع أيضاً أي عموم الحكم للمرأة، وذلك لأنّ وجه السؤال هو شرعية القضاء وعدمه حيث إنّ المغروس في ذهن الراوي هو عدم وجوبه على المنوب عنها، لافتراض أنّها ماتت قبل خروج شهر رمضان، فإذا لم يكن مكتوباً عليها فأولى أن لا يجوز القضاء عنها، فوافاه الجواب بالفرق بين المرض و الطمّنت وبين السفر،

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٦.

صفحة ١٣٣

فلا يقضى في الأولين دون الثالث، وهذه هي مهمة الرواية، وأمّا وجوبه على الولي إذا ماتت المرأة فليس مطروحاً في الرواية.

الفرع الخامس: لا فرق بين ترك الميت مالاً وعدمه

لا فرق في وجوب القضاء عن الميت بين أن يترك مالاً يتصدق به أو لا، خلافاً للسيد المرتضى حيث اعتبر في وجوب القضاء على الولي أن لا يُخلف الميت ما يتصدق به عنه عن كلّ يوم بمذّ^(١) وقد عرفت أيضاً مذهب ابن أبي عقيل حيث ذهب إلى وجوب التصدق فقط دون القضاء.

ولكن المشهور هو وجوب القضاء مطلقاً سواء ترك الميِّت مالاً يُتصدَّق به أو لا . ويدلّ على قول المشهور إطلاق الروايات من دون تقييد القضاء بعدم مال يتصدق عنه.
نعم يدلّ على قول المرتضى، رواية أبي مريم الأنصاري الماضية وقد جاء فيها:
«وكان له مال تصدَّق عنه مكان كلِّ يوم بمدّ، وإن لم يكن له مال صام عنه وليّه»^(٢).
والحديث ينطبق على نظر المرتضى تماماً.
يلاحظ عليه أولاً: أنّ تقييد الإطلاقات المتضافرة بالحديث الذي نقل على وجهين كما تقدّم أمر مشكل، وقد عرفت أنّ الشيخ نقل هذا المتن أيضاً

١ . الانتصار: ٧١.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٧.

صفحة ١٣٤

كما نقل متناً آخر و هو: «وكان له مال، تصدَّق عنه مكان كل يوم بمدّ، وإن لم يكن له مال، تصدَّق عنه وليّه».
وثانياً: أنّ تقييد الإطلاقات بعدم مال للميت يستلزم حملها على الفرد النادر، إذ قلماً يتفق عدم مال للميت يتصدق به.

ولأجل ذلك ذهب المشهور إلى الأخذ بالإطلاقات دون تقييدها بهذه الرواية.
فإن قلت: إنّ الرواية على كلا النقلين اتفقت على وجوب التصدَّق، غير أنّهما يختلفان في الشق الثاني، أعني : إذا لم يكن له مال، فعلى النقل الأوّل يصوم الولي ، وعلى النقل الثاني يتصدَّق الولي، والاختلاف في الذيل لا يضر الاتفاق على الصدر، فعلى ذلك يجب أن تقيّد الإطلاقات بالصدقة، بمعنى الالتزام بوجوب الأمرين معاً لعدم التنافي بينهما من هذه الجهة، فيلتزم بوجوب القضاء عنه، ووجوب التصدَّق بماله عملاً بالإطلاقات والرواية على كلتا النسختين.

قلت: إنّ حديث الإطلاق والتقييد إنّما يجري فيما إذا كان المطلق على نحو «لا بشرط» والمقيد «بشرط شيء» كما في قولك: أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، ومن الواضح أنّ الثاني يقمّ على الأوّل لدلالته على مالا يدلّ عليه الأوّل.

وأما إذا كانت النسبة بينهما بشكل آخر بأن يكون المقيد «بشرط لا» والمطلق «لا بشرط» كما في المقام، فإنّ رواية أبي مريم تدلّ على أنّ الواجب

صفحة ١٣٥

عند مَنْ كان له مال، هو التصدَّق فقط لا غير على نحو ينفي القضاء، فكيف يمكن الجمع بينه و بين ما يوجب القضاء ولو بنحو لا بشرط؟!
ولأجل ذلك ترك المشهور العمل بالرواية بكلا النقلين خصوصاً أنه تستثم منه موافقة العامة على ما عرفت من أقوالهم.

الفرع السادس: المراد من الولي هو الولد الأكبر

المشهور عند الأصحاب أنّ المراد من الولي هو الولد الأكبر.

أ: أكبر أولاده الذكور

وقد خصّصه جماعة بأكثر الأولاد الذكور.

١. قال الشيخ : هو أكبر أولاده الذكور ، فإن كانوا جماعة في سنّ واحد وجب القضاء بالحصص، أو يقوم به بعض فيسقط عن الباقيين، وإن كانوا إناثاً لم يلزمهن القضاء وكان الواجب الفدية.^(١)
٢. وقال ابن حمزة: يلزم وليّ القضاء عنه وجوباً، والولي هو أكبر أولاده الذكور، فإن كان له جماعة أولاد في سن واحد قضوا عنه بالحصص، وإن خلف البنت وترك مالا فدت عنه بما ذكرنا.^(٢)
٣. قال ابن إدريس : وإتّما إجماعنا منعقد على الوالد يتحمّل ولده الأكبر ما فرط فيه من الصيام، ويصير ذلك تكليفاً لذلك، وكذلك ما يفوته من

١ . المبسوط: ٢٨٦/١.

٢ . الوسيلة: ١٥٠.

صفحة ١٣٦

٤. وقال المحقّق: والولي هو أكبر أولاده الذكور، ولو كان الأكبر أنثى لم يجب عليها القضاء، ولو كان له وليّان أو أولياء متساوون تساووا في القضاء وفيه تردد، ولو تبرّع بالقضاء بعض، سقط.^(٢)

٥. واستقر به العلامة في المختلف.^(٣)

ب: أكبر أولاده وإلا أكبر أوليائه

٦. قال المفيد: ... فإنّه ينبغي للأكبر من ولده من الرجال أن يقضي عنه بقية الصيام، فإن لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه أكبر أوليائه من أهله وأولاهم به، وإن لم يكن له إلا من النساء.^(٤)

- وقد فسر العلامة كلام المفيد وقال: وفي هذا الكلام حكمان: الأول: أنّ الولاية لا تختص بالأولاد، الثاني: أنّ مع فقد الرجال يكون الولي هو الأكبر من النساء.^(٥)
٧. وقال علي بن بابويه: من مات وعليه صوم شهر رمضان، فعلى وليّه أن يقضي عنه، فإن كان للميت وليان فعلى أكبرهما من الرجال، فإن لم يكن له وليّ من الرجال قضى عنه وليّه من النساء.^(٦)
٨. وقال بمثله ولده الصدوق في المقنع.^(٧)

١. السرائر: ٣٩٩/١.

٢. المسالك: ٢ / ٦٣، قسم المتن.

٣. المختلف: ٥٣٢/٣.

٤. المقنعة: ٣٥٣.

٥. المختلف: ٥٣١/٣ - ٥٣٢.

٦. المختلف: ٥٣٢/٣.

٧. المقنع: ٦٣.

صفحة ١٣٧

وهؤلاء المشايخ الثلاثة ، لا يُحصرون الولاية بالأولاد الذكور، وأنّه مع فقد الرجال يكون الولي هو الأكبر من النساء.

ج: الولد الأكبر وإلا فالأولى من النساء

قال ابن البراج: على ولده الأكبر من الذكور أن يقضي عنه ما فاته من ذلك ومن الصلاة أيضاً، فإن لم يكن له ذكر فالأولى به من النساء.^(١)

وهو يتفق مع قول الشيخ المفيد في الحكم الثاني، دون الأوّل.

هذا ما وقفت عليه من الأقوال بعد الفحص عن مظانّها، وقد استقر رأي المشايخ في الأعصار المتأخرة كالمصنّف والمعلّقين عليها على القول الأوّل والمهم في المقام هو دراسة الروايات التي تفسر الولي فنقول:

إنّ العناوين الواردة في الروايات عبارة عن:

١. روى حفص بن البختري، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «... يقضي عنه أولى الناس بميراثه». قلت: إن كان أولى الناس به امرأة؟ فقال: «لا، إلاّ الرجال».^(٢)
٢. روى حماد بن عثمان مرسلًا عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث... من يقضي عنه؟ قال: «أولى الناس به»، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة؟ قال: «لا، إلاّ الرجال».^(٣)

١ . المهذب: ١/١٩٥ .

- ٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٥ .
٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦ .

صفحة ١٣٨

- ٣ . ما رواه محمد بن أبي عمير مرسلًا عن الصادق (عليه السلام) : في الرجل يموت وعليه صلاة أو صوم؟ قال: «يقضيه أولى الناس به»^(١) .
٤ . روى أبو بصير في حديث عن أبي عبد الله (عليه السلام) ... قال: «يقضيه أفضل أهل بيته»^(٢) .
٥ . وفي مكاتبة الصفار، وقع (عليه السلام) : «يقضي عنه أكبر ولييه، عشرة أيام ولاء» كما سيوافيك نصّه^(٣) .

فالمهم من هذه العناوين ما يلي:

أ. أولى الناس بميراثه.

ب. أفضل أهل بيته.

والكلام فيما هو المراد في «أولى الناس بالميراث» و قد فسّره في المستند بالأولوية على ترتيب الطبقات في الإرث، فمع الأب والابن لا وليّ غيرهما، ومع فقدهما تنتقل الولاية إلى الطبقة الثانية، وهكذا إلّا النساء فلا تنتقل إليهنّ أبداً^(٤) .

يلاحظ عليه: أنّ لازم ما ذكره من التفسير هو وجوب القضاء على الأولاد والأبوين أولاً، والإخوة و الأجداد ثانياً، والأعمام والأخوال ثالثاً؛ وعلى المتقربين بالولاء، كولاء العتق، ثمّ ولاء ضمان الجريرة، ثمّ ولاء ضمان الإمام

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٦ .

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١ .

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣ .

٤ . مستند الشيعة: ١٠/٤٦٢ .

صفحة ١٣٩

ثالثاً. وهذا ممّا لم يلتزم به أحد. ولا أظن أن يلتزم به قائله.

والظاهر اختصاصه بالأولاد، ويدلّ عليه قوله في موثقة أبي بصير: «يقضيه أفضل أهل بيته»، ومن المعلوم أنّ الوالد لا يعد من أهل بيت الولد، بل الولد من أهل بيت الوالد. فإذا خرج الوالد، تخرج الطبقات المتأخّرة من الأجداد والإخوة بطريق أولى. ويختص القضاء بالأولاد. هذا من جانب، ومن جانب آخر دلّت صحيحة حفص بن البختري^(١) على خروج النساء. ومثلها مرسله حماد بن عثمان.^(٢)

فبفضل هذه الروايات ظهر أنّ المحكوم بالقضاء عبارة عن أولاده الذكور، وأمّا تقدّم الأكبر على غيره، فلما في مكاتبة الصفار، قال: كتبت إليه: رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيام، وله وليّان، هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعاً خمسة أيام أحد الوليّين، وخمسة أيام الآخر؟ فوقع (عليه السلام): «يقضي عنه أكبر وليّيه عشرة أيام ولاء إن شاء الله». ^(٣)

قال الصدوق: هذا التوقيع عندي مع توقيعاته إلى محمد بن الحسن الصفار بخطه (عليه السلام). فتلخّص بذلك أنّ المسألة وإن كانت من حيث الأقوال متشكّكة ولسان الروايات غير واضح، ولكن يمكن من ضم بعض إلى بعض كشف الحقيقة، وحل المشكل يكمن في الإمعان في قوله: «يقضيه أفضل أهل بيته» حيث

- ١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٥ .
- ٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦ .
- ٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣ .

صفحة ١٤٠

يخرج بذلك كلّ من يرث منه على ترتيب الطبقات إلّا الأولاد والزوجة. كما أنّ بفضل بعض الروايات خرجت الزوجة فانحصر الموضوع في الأولاد، وقد علمت أنّ المكاتبة تقدّم الأكبر على غيره.

وأما قوله: «أولى الناس بميراثه، فلا يخلو من إجمال، وربّما يفسر بالنحو التالي: المراد هو الأولى من جميع الناس بالميراث بقول مطلق و على نحو القضية الحقيقية أي من كلّ من يفرض في الوجود، سواء أكان موجوداً بالفعل أم معدوماً. وهذا ينحصر مصداقه في الولد الأكبر فإنّه الأولى بميراث الميت من جميع البشر، حتى ممّن هو في طبقته في الإرث كالأبوين، فإنّ لكلّ واحد منهما السدس، وكالبنات لأنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين، وكسائر الأولاد الذكور لمكان اختصاص الأكبر بالحبوة، بناء على ما هو الصحيح من عدم احتسابها من الإرث، فهو الأوفر نصيباً من الكلّ ولأجله كان هو الأولى بالميراث من جميع الناس بتمام معنى الكلمة.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ التفسير المزبور مبني على أنّ المراد من الأولوية، هو الأكثرية، وعلى ذلك يقدر أكبر أولاده الذكور على غيره، لكن الوارد هو الأولى لا الأكثر.

ثانياً: أنّ الظاهر أنّ المراد هو أولى الناس بالميراث بالفعل، فلو كان هناك أولاد فهم أولى الناس به، وأمّا مع فقده فالأولى غيره، وعلى ذلك لا ينحصر الوليّ بأكبر الذكور بل يتعدّى إلى من هو الأكثر فالأكثر، وما ذكره من التفسير لا يخلو من دقة عقلية، والظاهر أنّ ما سلكناه في تفسير الوليّ أوضح ممّا بيّنه.

صفحة ١٤١

لو لم يكن للميت ولد أو تعدّد الولي
لو لم يكن للميت ولد لم يجب القضاء على أحد من الورثة وإن كان الأحوط قضاء أكبر الذكور من الأقارب عنه. لما عرفت من تعلّق الوجوب بأكبر أولاده الذكور.
لو تعدّد الوليّ اشتركا وإن تحمّل أحدهما كفى عن الآخر كما أنّه لو تبرّع أجنبيّ سقط عن الوليّ.
هذا كما إذا كان له ولدان ولدا في ساعة واحدة من زوجتين، فيصدق على كلّ واحد أفضل أهل بيته، فيخاطب كلّ بالقضاء، فيشبهه أن يكون من قبيل الواجب الكفائي، فلو قام واحد بالجميع لسقط الوجوب عن الآخر.
كما أنّه لو تبرّع أجنبي سقط عنهما شأن كلّ واجب كفائي.

جواز الاستئجار للولي

لما تقدّم في الفرع السابق من أنّ خطاب الوليّين بالقضاء آية أنّه واجب كفائي، أضف إلى ذلك أنّ الغاية من الإيجاب هو تفرغ ذمّة الميت من الدين وأولى الناس بميراثه أولى بأن يقضيه، ويتحمّل جهد القضاء، والمتبادر من مثله، هو عدم اعتبار المباشرة كما مرّ.
ويظهر ذلك ممّا رواه الشيخ في الخلاف عن ابن عباس، قال: جاء رجل إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال يا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إنّ أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها؟ قال: «لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟»، قال:

صفحة ١٤٢

نعم. قال: «فدين الله أحق أن يقضى»^(١).
فإذا كان المقام من مقولة الدين فيسقط بفعل الولي، والأجير والمتبرع. هذا كلّه على القول بصحة الإجارة في المقام، وأمّا على القول ببطلانها فيه فالأمر في الإجارة مشكل، نعم لو أتى به سقط عن الوليّ.

وأما التمسك في سقوطه بعمل الأجير، بعموم أدلة الإجارة بعد كون متعلّقها في المقام عملاً مشروعاً سائغاً حسب الفرض^(٢). فهو كما ترى لما قلنا في محله: من أنّ أدلة المعاملات كلّها، أدلة

إمضائية لما بيد العرف وليس في الشرع معاملة تأسيسية ، شرعها الشارع وأمر بتنفيذها فإذا تجب ملاحظه ما بيد العقلاء، فهل عندهم عقد إجارة على عمل قربي، لا يترتب عليه الأثر إلا إذا قام به الإنسان تقرباً إلى الله وطلباً لرضاه أو لا، الظاهر هو الثاني لأنهم بفطرتهم يرون التنافي بين أخذ الأجرة للعمل، وكونه مأثياً به الله سبحانه، وهذا كاف في انصراف الأدلة عن مورد العبادات. مثل قوله في حديث تحف العقول: «أو يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع».(٣)

وما ذكر من المحاولات لأخذ الأجرة لو صحت، لا يكون سبباً لشمول أدلتها للمقام بعد وجود التنافي بين الإجارة وموردها.
وأما النيابة في مورد الحجّ، فهو خارج عن التأجير للعبادات، لأنّ الحجّ

١ . الخلاف: ٢/٢٠٩، المسألة ٦٥، كتاب الصوم.

٢ . مستند العروة: ٢/٢١٤.

٣ . الوسائل: ج ١٣، الباب ١ من كتاب الإجارة، الحديث ١.

صفحة ١٤٣

عبادة يتوقف على الزاد والراحلة، فمن يريد الحجّ عن والده، فعليه أن يبذلها ليتمكن المتبرّع عن النيابة ولا يقاس عليه سائر العبادات ولذلك، صار الاستئجار عندنا للأموال العبادية أمراً مشكلاً إلا إذا كان مماثلاً للنيابة في الحجّ، وقد أوضحنا حاله في محاضراتنا.(١)

هذا و ممّا يقضى منه العجب ما ذكره المحقّق النراقي (قدس سره) في المقام من عدم سقوطه عن الولي، بعد قيام المتبرّع أو الأجير به قال: الحقّ عدم السقوط عن الولي بتبرّع الغير ولا باستئجاره أو وصية الميت بالاستئجار للأصل.

فإن قيل بفعل الغير تُبرأ ذمّة الميت ولا صوم عليه فلا معنى لقضاء الولي عنه.

قلت: ما أرى مانعاً من قضاء متعدد من واحد، ولا ضير في أن تشتغل ذمة أحد بشيء يجوز لمائة أدائه عنه ولو بالتعاقب.(٢)

أقول: إنّ معنى ذلك اشتراط المباشرة في القضاء عن الميت، وقد عرفت أنّ المتبادر من أمثال المقام هو أداء ما على الميت وليس على الميت إلاّ صوم واحد فيسقط بفعل واحد منهم فلا يبقى موضوع للأخر.

عدم سقوط الصوم عن الولي إذا لم يأت به الأجير

إنّ الواجب هو تفرغ ذمة الميت عن الصوم والاستئجار طريق إليه والمفروض أنّه لم يحصل، نعم لو كان الواجب عليه أحد الأمرين: الإتيان

١ . المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ٧٤٠، الوجه الثامن.

٢ . مستند الشيعة: ١٠ / ٤٦٦.

صفحة ١٤٤

بالصوم مباشرة، أو الاستئجار، فيما أنه قام بأحد الشقين من الواجب التخيري، سقط الوجوب، لكنّه خلاف الفرض.

إذا شك الولي في اشتغال ذمّة الميت

ربما يحتمل الاشتغال بجريان أصالة عدم إتيان الميت بالواجب . يلاحظ عليه بما ذكرناه سابقاً من عدم جريانه إلاّ فيما إذا كان ظرف الوجوب أوسع من ظرف الفعل كصلاة الظهر عند دلوك الشمس، و أمّا إذا كانا متساويين، فالمتيقن هو عدم الإتيان بالنفي التام قبل دخول ظرف الواجب، والموضوع للقضاء ، هو عدم الإتيان بالمعنى الناقص وبعد دخول ظرفه واستصحاب الأول، لغاية إثبات الثاني من أوضاع مصاديق الأصول المثبتة فلاحظ وقد بيّناه في محاضراتنا الأصولية.

والأولى: التمسك بأصل البراءة ، للشك في الاشتغال، و منه يظهر الحال فيما إذا تردّد بين الأقل والأكثر ومعه لا حاجة إلى استصحاب البراءة لكونه حاكماً عليه، لأنّ الأول يكفي فيه مجرد الشكّ بخلاف الثاني فهو رهن لحاظ الحالة السابقة وجرّها، والأقل مؤونة يقدّم على الأكثر.

إذا أوصى الميت باستيجار ما عليه من الصوم أو الصلاة

قد عرفت أنّ الواجب هو تفرغ ذمّة الميت، فلو أوصى وأدى الأجير حصلت الغاية المتوخّاة، فلم يبق موضوع للقضاء ، نعم لو لم يؤدّ أو أدّى غير صحيح فلا يسقط عن الولي، لأنّ وجوب القضاء على الولي حكم شرعي لا

صفحة ١٤٥

يسقط بالإيضاء وليس من الحقوق القابلة له، وسقوطه عن ذمّة الولي بعد قيام الأجير به، لأجل عدم الموضوع لا لكون الإيضاء مسقطاً للحكم الشرعي.

وجوب القضاء على الولي إذا علم اشتغال ذمّة الميت

يجب القضاء على الولي إذا علم اشتغال ذمّة الميت، أو قيام البيّنة عليه، أو أقرّ به الميت.

فلا إشكال في ثبوته بالأولين وإنما الإشكال في ثبوته بالإقرار، لأنه ليس إقراراً على نفسه إذ ليس له أثر بالإضافة إلى المقر بل إلى الغير أي الولد الأكبر، ومن المعلوم أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، لا على غيرهم، ولا يقاس الإقرار بالصوم، بالإقرار بالدين فإنه مستلزم حرمان الورثة، أولاً، و مؤثر في نفسه ثانياً إذ بعد الإقرار يُطالب .

لكن للتأمل فيه مجال: وذلك لأنه إذا كان الموضوع ممّا لا يعلم إلا من قبل المقر فلا بدّ من قبوله لانسداد الطريق كما هو الحال في الإقرار بما في الأرحام، فإذا كان الإقرار واجباً يكون السماع مثله والإيلزم اللغوية غالباً.

إذا علم الولي باشتغال ذمة الميت بعد مرور زمان

إذا علم الولي اشتغال ذمته بالقضاء ولكن شكّ في إتيان الميت به حال حياته أو بقاء شغل ذمته، والفرق بين هذا الفرع والفرع الآتي بعد اشتراكهما في العلم بالاشتغال والشك في البقاء وتفريغ الذمة، هو أنّه تارة يكون اليقين والشك من الولي، من دون العلم بحال الميت وإنه هل مات متيقناً بالاشتغال،

صفحة ١٤٦

أو بالبراءة ، أو شكاً وهذا هو الفرع الذي نحن فيه وأخرى يكون الشكّ من نفس الميت حال حياته فيشك في أنّه هل أتى ما كان عليه أو لا؟ وهذا هو الفرع الآتي، فإليك الكلام في الأوّل.
إذا علم الولي باشتغال ذمة الوالد بالصوم وشكّ في إتيانه حال حياته، فقد استظهر المصنف عدم الوجوب عليه، وخالفه غالب المعلّقين عليه فاستظهروا خلافه وصحة التمسك باستصحاب البقاء.
وجه عدم الوجوب، هو أنّ المرجع أصالة البراءة النافية لوجوب القضاء، وأمّا استصحاب بقاء الاشتغال فليس بحجّة، وذلك لأنه ليس بأقوى من قيام البيّنة على الميت حيث لا تكون حجّة في إثبات الدعوى عليه مالم تقترن باليمين، فإنّ استصحاب بقاء الاشتغال نوع ادّعاء على الميت فلا يكون كافياً في المقام.

قال المحقّق: ولا يستحلف المدّعي مع البيّنة إلاّ أن تكون الشهادة على ميت فيستحلف على بقاء الحقّ في ذمته استظهاراً.^(١)

ويدل عليه، خبر عبدالرحمن البصري: «وإن كان المطلوب بالحق قد مات، فأقيمت عليه البيّنة، فعلى المدّعي، اليمين باللّه الذي لا إله إلاّ هو، لقد مات فلان وإنّ حقه لعليه، فإن حلف وإلاّ فلا حقّ له، لأنّ لا ندري لعله قد أوفاه ببيّنة لا نعلم موضعها أو غير بيّنة قبل الموت».^(٢)

و مكاتبة محمد بن الحسن الصفار، إلى أبي محمد الحسن بن

صفحة ١٤٧

علي (عليهما السلام): هل تُقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد آخر عدل؟
فوقَّع (عليه السلام): «إذا أشهد معه آخر عدل، فعلى المدَّعي اليمين»^(١).
يلاحظ عليه: أنّ مورد الروايتين هو ما إذا أُقيمت الدعوى على الميت، بحيث لو ثبتت
لتضرّر الوراث، وأين هو من استصحاب الولي الذي لو صحّ لكان عليه القيام بالقضاء لا غير؟!
والحاصل: أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب الذي تمّ أركانه عند الولي حيث أيقن وشكّ وأمر
الشارع بعدم نقض يقينه بالشك فصار كالمتيقن «بأنّ الميت مات وعليه صيام» فيكون الاستصحاب
منقحاً لموضوع الدليل الاجتهادي.

لو شكّ الميت بين براءة الذمّة والإتيان

إذا كان الميت نفسه هو المتيقن بالاشتغال والشاك في فراغ ذمّته فقط، فاستظهر المصنّف وجوب
القضاء على الولي والمفروض اختصاص الميت باليقين والشك، لا الولي، وإلاّ فلو كان هو أيضاً في
حال حياته، متيقناً وشاكاً، يدخل في الفرع الأوّل.
وذهب السيد الحكيم إلى عدم جريانه، لأنّ المدار في الوجوب على الولي قيام الحجّة عنده على
فوات الواجب، لا قيامها عند الميت.
يلاحظ عليه: أنّه إذا كان قيام الحجّة عند الميت مبدأ لقيام الحجّة على الولي، يكون داخلاً
في المدار المزبور، وذلك لأنّ الميت بإجراء

صفحة ١٤٨

الاستصحاب في حياته صار محكوماً بالقضاء وإنّ عليه صياماً، فإذا مات يصدق عليه
قوله: «في الرجل يموت وعليه صلاة وصيام؟ قال: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه». وعلى ما
ذكرنا يجب القضاء في جميع الصور بلا إشكال والله العالم.

في قضاء الصوم الواجب

هل يختص وجوب القضاء على الولي بشهر رمضان، أو يعمّ كل صوم واجب؟ اختار الثاني
جماعة، منهم:

قال المفيد في مقننته : يجب على وليّه أن يقضي عنه كلّ صيام فرّط فيه من نذر أو كفارة أو قضاء رمضان.^(١)

قال الشيخ: والمريض إذا قد وجب عليه شهران متتابعان ثمّ مات، تصدق عن شهر ويقضي عنه وليّه شهراً آخر.^(٢) وتبعه ابن البراج.^(٣)

وكلامه هذا يدلّ على أنّ الولي يتحمّل كلّ صوم واجب غير أنّ تبديل أحد الشهرين بالتصدّق لأجل الرواية الواردة فيه كما سيوافيك.^(٤)

وقال ابن إدريس: الشهران إذا كانا نذرًا وفرط فيهما وجب على وليّه - وهو أكبر أولاده الذكور - الصيام للشهرين.^(٥) واستقر به العلامة في «المختلف».^(٦)

١ . المقننة: ٣٥٣ - ٣٥٤ .

٢ . النهاية: ١٥٨ .

٣ . المهذب: ١/١٩٦ .

٤ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١ .

٥ . السرائر: ١/٣٩٨ .

٦ . المختلف: ٣/٥٣٩ .

صفحة ١٤٩

ولكن الظاهر من الصدوق في «المقنن» هو الاختصاص بقضاء رمضان حيث خصّه بالذكر وقال: وإذا مات رجل وعليه صوم شهر رمضان فعلى وليّه أن يقضي عنه. ونقله العلامة في المختلف عن العمّاني.^(١) وهذا هو الأقرب، وذلك لأنّ السؤال في أغلب الروايات عمّن مات وعليه قضاء شهر رمضان.

وهذا قرينة على أنّ المركوز في أذهان الرواة، هو لزوم الخروج عن قضاء شهر رمضان، دون غيره ولو كان الحكم عامّاً كان على الإمام الإشارة أو التصريح به مع كثرة الأسئلة.

وثانياً لو قلنا به، لزم القول بلزوم قضاء كلّ ما اشتغلت ذمّته ولو بالانتقال من ذمّة أبيه إلى ذمّته، وهذا كما ترى حكم حرجيّ، لا يلزم به أحد.

استدلّ القائل بالعموم بروايتين:

١ . صحيحة حفص، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام قال: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه» قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة فقال: «لا إلّا الرجال».^(٢) وجه الاستدلال هو إطلاق قول السائل «وعليه صلاة أو صيام» وعدم تقييده برمضان.

يلاحظ عليه: أنّ جواب الإمام بأنه يقضيه أولى الناس بميراثه، يكشف عن واقع السؤال، وأنّ حيثية السؤال كانت راجعة إلى تعيين من يقضي، من دون نظر إلى سبب اشتغاله من رمضان أو نذر أو كفارة حتى يؤخذ بإطلاق السؤال والجواب.

١ . المقتع: ٢٠١؛ المختلف: ٣ / ٥٣٢ .

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٥.

صفحة ١٥٠

٢ . خبر الحسن بن عليّ الوشاء، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «إذا مات رجل وعليه صيام شهرين متتابعين من علة فعلية أن يتصدّق عن الشهر الأوّل ويقضي الشهر الثاني»^(١).

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الحديث لا يثبت تمام المدّعي، لأنّ مفاده جواز التصدّق عن الشهر الأوّل، دون الشهر الثاني، وهو غير المدّعي.

وثانياً: أنّ مرجع الضمير في «فعلية» غير معلوم ولا دليل في ظاهر الحديث أنّه يرجع إلى الولي وإن نقله صاحب الوسائل في ذلك الباب، وعلى القول به يمكن حمل الحديث على من استمرّ مرضه إلى شهر رمضان الثاني، ثمّ صحّ ولم يصم ومات، فيجب على الولي التصدّق عن الأوّل، لعدم برئه و القضاء عن الثاني لبرئه وموته بعده. ويدلّ على ذلك قوله من علة، الظاهر في المرض. وما ذكرناه وإن كان غير قطعي لكنّه أولى من حمله على ظاهره.

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

صفحة ١٥١

الرسالة الحادية والأربعون

في زكاة النقدين

صفحة ١٥٢

صفحة ١٥٣

كلما أطلق النقدان يراد بهما الذهب والفضة المسكوكان، والأصل في تعلق الزكاة بهما، قوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ لَهُمْ بَعْدَآبُ أَلِيمٌ) (١). والضمير في قوله: (وَلَا يُنْفِقُونَهَا) وإن كان يرجع إلى خصوص الفضة، لكن المراد هو الأعم منها ومن الذهب بقرينة الصدر، وإلا كان ذكر الذهب فيه بلا وجه، وتقدير الآية (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ (وَلَا يَنْفِقُونَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) وَالْفِضَّةَ (وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) فَحَذَفَ الْمَعْطُوفَ (وَلَا يَنْفِقُونَهُ) الَّذِي عَطَفَ عَلَى (يَكْنِزُونَ) لِدَلَالَةِ الثَّانِي (وَلَا يُنْفِقُونَهَا) عَلَيْهِ. ثم إن المشهور أن الواو في قوله: (وَالَّذِينَ) للاستئناف لا للعطف على الجملة المتقدمة عليه، أعني: (وَيَصُدُّونَ)، فيعم كل مكتنز كتابياً كان أو مسلماً. نعم هناك من يجعل الواو للعطف، فيختص حينئذ مفاد الآية بأهل

١ . التوبة: ٣٤ .

صفحة ١٥٤

الكتاب، ولعل الغاية - من غير وعي - تبرير عمل المكتنزين من الخلفاء وغيرهم. روى السيوطي في «الدر المنثور» أن الخليفة عثمان - الذي اكتنز هو وبطانته أموالاً طائلة - اختلف مع أبي بن كعب عند جمع القرآن على لهجة واحدة، وكان الخليفة يصر على أن النازل «الذين» بدون الواو ، على خلاف ما كان عليه أبي بن كعب، فلما أحس الصحابي إصرار الخليفة على حذف الواو هدده، وقال: سمعت من النبي يقرأ الآية مع الواو ، ولا بد أن تُكتب، وإلا لأضع سيفي على عاتقي. (١) ثم إن الظاهر أن الكنز مطلق ما يدفن في الأرض أو في مكان مستور أدت زكاته أم لا، ولكن المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أن كل مال لم تؤد زكاته فهو كنز وإن كان ظاهراً، وكل مال أدت زكاته فليس بكنز وإن كان دفيناً. وروي عن علي (عليه السلام): أن ما زاد على أربعة آلاف فهو كنز أدى زكاته أم لم يؤدي، وما دونها نفقة. (٢)

فعلی ذلك فالأقوال في الكنز، ثلاثة:

أ. مطلق الدفين تحت الأرض، قليلاً كان أو كثيراً، أدت زكاته أو لم تؤد.

ب. كل مال لم تؤد زكاته فهو كنز وإن كان ظاهراً.

١ . الدر المنثور: ٢ / ٢٢٣ .

صفحة ١٥٥

ج. التفريق بين أربعة آلاف وأنقص منه، فالأول كنز دون الثاني.
والتفصيل موكول إلى محله في كتاب الخمس.

في نصاب الذهب

وفيه نصابان :

النصاب الأول: هو عشرون ديناراً

المشهور أنّ النصاب الأول هو عشرون ديناراً، قال الشيخ في «الخلافة»: لا زكاة في الذهب حتى يبلغ عشرين مثقالاً، فإذا بلغت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال، فإن نقص من العشرين ولو قيراطاً لا تجب فيه الزكاة.

وما زاد عليه، ففي كلّ أربعة دنانير عشر دينار، وبه قال أبو حنيفة - إلى أن قال : - وقال الحسن البصري: لا زكاة في الذهب حتى يبلغ أربعين مثقالاً، فإذا بلغها ففيه دينار، وذهب إليه قوم من أصحابنا.^(١)

وقال العلامة في «المختلف»: المشهور بين علمائنا أجمع أنّ أول نصاب الذهب عشرون مثقالاً، وفيه نصف مثقال.

وقال الشيخ علي بن بابويه: ليس فيه شيء حتى يبلغ أربعين مثقالاً وفيه مثقال واحد.
والنصاب الثاني من الذهب أربعة دنانير. ذهب إليه علمائنا أجمع، إلاّ

١ . الخلافة: ٢ / ٨٣ ، كتاب الزكاة، المسألة ٩٩ .

صفحة ١٥٦

الشيخ علي بن بابويه فإنه جعله أربعين مثقالاً، فقال: وليس في النيف شيء حتى يبلغ أربعين.^(١)
والمراد من النيف هو ما بعد الأربعين حتى يبلغ أربعيناً ثانياً، ويحتمل أن يكون المراد هو ما قبله.

هذا ولكن الظاهر من ولد الشيخ، أعني: الصدوق، هو نسبة الأربعين إلى الرواية، حيث إنّه بعد ما ذكر النصاب المشهور، قال: وقد روي أنه ليس في الذهب حتى يبلغ أربعين مثقالاً، فإذا بلغ ففيه مثقال.^(٢)

فظهر من ذلك أنّ النصاب الأوّل المشهور بين الفريقين هو العشرون، وأنّ القول بالأربعين قول شاذ.

وقد روت العامّة عن علي (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال: «ليس فيما دون عشرين مثقالاً من الذهب صدقة، فإذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال»^(٣).
وروى ابن عمر قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يأخذ من كلّ عشرين ديناراً نصف دينار، ومن كلّ أربعين ديناراً ديناراً^(٤).
وقال العلامة في «التذكرة»: فأول نصاب الذهب عشرون مثقالاً. وعليه

١ . المختلف: ٣ / ١٨٣ - ١٨٤ .

٢ . المقنع: ١٦٢ .

٣ . نقل الحديث بلفظه الإمام أحمد بن يحيى في كتابه البحر الزخار: ٣ / ١٤٨ - ١٤٩ عن كتاب أصول الأحكام فلاحظ.

٤ . أخرج الحديث ابن ماجة في سننه: ١ / ٥٧١، حديث ١٧٩١؛ والدارقطني في سننه: ٢ / ٩٢؛ حديث ١، عن عائشة مثله.

صفحة ١٥٧

إجماع العلماء - إلا ما حكي عن الحسن البصري، وشيخنا علي بن بابويه، فإنّهما قالوا: لا شيء في الذهب حتّى يبلغ أربعين مثقالاً - لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): ليس في أقل من عشرين مثقالاً من الذهب، ولا في أقل من مائتي درهم صدقة^(١).

وهو يدلّ بمفهومه على وجوبه في العشرين، خصوصاً مع اقترانه بالمائتين وقول علي (عليه السلام): على كلّ أربعين ديناراً دينار، وفي كلّ عشرين نصف دينار^(٢).

ثمّ إنّ الروايات الواردة في المقام على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يؤيد موقف المشهور، وإليك قسماً منها:

١ . صحيحة الحسين بن بشّار، عن أبي الحسن (عليه السلام) - في حديث - قال: «في الذهب في كلّ عشرين ديناراً، نصف دينار، فإن نقص فلا زكاة فيه»^(٣).

٢ . موثقة سماعة، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «ومن الذهب من كلّ عشرين ديناراً، نصف دينار»^(٤).

٣ . موثقة علي بن عُقبة وعدة من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبدالله (عليهما السلام): قالوا: «ليس فيما دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء، فإذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال»^(٥).

- ١ . الأموال لأبي عبيد: ٤٤٩ ونقله عنه ابن قدامة في المغني: ٢ / ٥٩٩ .
- ٢ . التذكرة: ٥ / ١١٩ - ١٢٠ ، المسألة ٦٣ ؛ ولاحظ المغني لابن قدامة: ٢ / ٥٩٩ .
- ٣ . الوسائل: ج ٦ ، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة ، الحديث ٣ .
- ٤ . المصدر السابق: الحديث ٤ .
- ٥ . المصدر السابق: الحديث ٥ .

صفحة ١٥٨

- ٤ . صحيحة زرارة ، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «في الذهب إذا بلغ عشرين ديناراً ففيه نصف دينار ، وليس فيما دون العشرين شيء»^(١) .
 - ٥ . معتبرة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: ليس في الذهب زكاة حتى يبلغ عشرين مثقالاً ، فإذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال^(٢) .
 - ٦ . موثقة زرارة وبكير بن أعين ، أنهما سمعا أبا جعفر (عليه السلام) يقول في الزكاة: «أما في الذهب فليس في أقل من عشرين ديناراً شيء ، فإذا بلغت عشرين ديناراً ، ففيه نصف دينار»^(٣) .
 - ٧ . روى علي بن جعفر ، عن أخيه قال: «لا تكون زكاة في أقل من مائتي درهم ، والذهب عشرون ديناراً ، فما سوى ذلك فليس عليه زكاة»^(٤) .
 - ٨ . صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر ، قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عما أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال: «ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة ، عشرين ديناراً»^(٥) .
- إلى غير ذلك من الروايات التي يضيق بنقلها المقام ، مضافاً إلى الشهرة المحققة التي تكاد تصل إلى حدّ الإجماع .

الطائفة الثانية: ما يدلّ على أنّ النصاب هو الأربعون ديناراً ، ويدلّ

عليه روايتان:

- ١ . الوسائل: ج ٦ ، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة ، الحديث ٩ .
- ٢ . المصدر نفسه : الحديث ١٠ .
- ٣ . المصدر نفسه: الحديث ١١ .
- ٤ . المصدر نفسه: الحديث ١٥ .
- ٥ . الوسائل: ج ٦ ، الباب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١ .

صفحة ١٥٩

- ١ . موثقة الفضلاء الأربعة عن أبي جعفر وأبي عبدالله (عليهما السلام) أنهما قالوا: «في الذهب في كلّ أربعين مثقالاً مثقال... وليس في أقل من أربعين مثقالاً شيء»^(١) .

ويمكن حمل الرواية على أنّ المراد من «شيء» هو المتقال، والمعنى أو ليس في أقل، من أربعين مثقالاً، مثقالاً، لأنّ المتقال زكاة الأربعين، وأمّا دون ذلك ففيه أقل، ففي العشرين نصف المتقال، وفي أربعة وعشرين نصف المتقال مع ربع العشر، وهكذا.

كما يحتمل الحمل على التقية لما عرفت من ذهاب الحسن البصري إليه، ولكن هذا الاحتمال ضعيف للغاية للشهرة المحققة بين الفريقين على أنّ النصاب الأول هو عشرون ديناراً.

٢. صحبة زرارة، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهماً وتسعة وثلاثون ديناراً أيزكيها؟ فقال: «لا، ليس عليه شيء من الزكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتّى يتم أربعون ديناراً والدراهم مائتا درهم»^(٢).

ولكن الظاهر تطرق التصحيف إلى نسخة الشيخ في «التهذيب» بشهادة أنّ الصدوق رواها بنحو آخر، قال: عن زرارة، أنّه قال لأبي عبدالله (عليه السلام): رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهماً وتسعة عشر ديناراً، أيزكيها؟ فقال: «لا، ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتّى يتم»^(٣).

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١٣.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١٤.

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

صفحة ١٦٠

وبذلك يضعف الاعتماد على رواية الشيخ للخبر المذكور، وقد نقل المحدث الكاشاني في كتاب «الوافي» الخبر برواية الصدوق ثمّ نبّه على رواية الشيخ، وقال: إنّ ما في الفقيه هو الصواب^(١).

فلم يبق في المقام إلاّ الفقه الرضوي، حيث جاء فيه:

وليس في ما دون عشرين ديناراً زكاة حتّى بلغ عشرين ديناراً ففيها نصف دينار، وكلّ ما زاد بعد العشرين إلى أن يبلغ أربعة دنانير فلا زكاة فيه فإذا بلغ أربعة دنانير ففيه عشر دينار ثمّ على هذا الحساب - إلى أن قال بعد ذكر أحكام عديدة - : وروي أنّه ليس على الذهب زكاة حتّى يبلغ أربعين مثقالاً، فإذا بلغ أربعين مثقالاً ففيه مثقال، وليس في النيف شيء حتّى يبلغ أربعين^(٢).

والمتبادر من عبارته أنّ المختار عنده، هو العشرون، حيث نسب الأربعين، إلى الرواية، كما عليه «المقنع» على ما عرفت، وعلى هذا فليس في الشيعة أي مخالف في النصاب الأوّل.

الطائفة الثالثة: ما يستظهر منها أنّه ليس للذهب نصاب خاص، وإمّا

يجب فيه الزكاة إذا كان معادلاً لنصاب الفضة، أعني: مائتي درهم.

صحبة الحلبي قال: سئل أبو عبدالله (عليه السلام) عن الذهب والفضة، ما أقلّ ما تكون فيه

الزكاة؟ قال: «مائتا درهم وعدلها من الذهب»^(٣).

١ . الوافي: ١٠ / ٦٩ . ٢ . الفقه الرضوي: ٢٢ .

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

صفحة ١٦١

ونحوها صحيحة محمد بن مسلم.^(١)
والروايتان محمولتان على الرائج في تلك الأعصار من معادلة قيمة نصاب الفضة مع نصاب الدينار.

بقيت هنا رواية وهي موثقة إسحاق بن عمار ^(٢) عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال:
قلت له: تسعون ومائة درهم، وتسعة عشر ديناراً، أعليها من الزكاة شيء؟ فقال: «إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكاة، لأنّ عين المال، الدراهم، وكلّ ما خلا الدراهم من ذهب أو متع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم من الزكاة والديات».
والرواية ناظرة إلى مسألة أخرى وهي ضمّ أحدهما إلى الآخر، وسيوافيك البحث فيها. وليس بصدد عدم استقلال الذهب بالنصاب.

ثم إنّ الروايات كما حدّدت النصاب بعشرين ديناراً كما هو الأكثر، عبرت بعشرين مثقالاً أيضاً، كما هو الحال من موثقة علي بن عقبة ^(٣)، وموثقة زرارة ^(٤) فيعلم من ذلك، وحدتهما وزناً ومقداراً، وهذا صار سبباً للانتقال إلى الأمر الثاني، أعني:

١ . المصدر نفسه: الحديث ٢ .

٢ . المصدر نفسه: الحديث ٧ .

٣ . المصدر نفسه: الحديث ٥ .

٤ . المصدر نفسه: الحديث ١٠ .

صفحة ١٦٢

الدينار مثقال شرعي

نصّ علماء اللغة على أنّ الدينار هو المثقال.
قال ابن الأثير في مادة «ثقل»: إنّ المثقال في الأصل مقدار من الوزن، سواء أكان قليلاً أم كثيراً. والناس يطلقونه في العرف على الدينار.

هذا و«المثقال» على المعنى الأوّل يرادف لفظة «سنگینی»، وعليه قوله سبحانه: (يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ)^(١)، وقوله: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ)^(٢).
ولكن المقصود في المقام هو المعنى الثاني الذي هو مقدار خاص.

وقال الطريحي في مادة «دئر»: تكرر ذكر الدينار، وهو واحد الدنانير الذي هو مثقال من الذهب.

ويشهد على ما ذكره اللغويون موثقة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «ليس في الذهب زكاة حتى يبلغ عشرين مثقالاً، فإذا بلغ عشرين مثقالاً، ففيه نصف مثقال، ثم على حساب ذلك، إذا زاد المال في كل أربعين ديناراً، ديناراً»^(٣). ونظيره رواية علي بن عقبة^(٤) ويظهر من القاموس أنّ الكلمة غير عربية، وأنّ أصلها «دئار» فبدلت

١ . لقمان: ١٦ .

٢ . الزلزلة: ٧ .

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١٠ .

٤ . المصدر نفسه: الحديث ٥ .

صفحة ١٦٣

إحدى النونين ياءً لئلا يلتبس بالمصادر مثل كذاب.

كل مثقال شرعي يعادل ثلاثة أرباع الصيرفي

إنّ عشرين مثقالاً يعادل خمسة عشر مثقالاً صيرفياً، نصّ بذلك الفيض في «الوافي»، والمجلسي في رسالة الأوزان، ووالده في «روضة المتقين»^(١) والطريحي في مادة «ثقل»، وعلى ذلك فالتفاوت بينهما بالربع، وربع العشرين هو الخمس، فيكون خمسة عشر مثقالاً صيرفياً مساوياً لعشرين مثقالاً شرعياً، ويكون النصاب الأول حسب المثقال الصيرفي هو الخمسة عشر مثقالاً صيرفياً.

زكاته ربع المثقال وثمانه

أما كون مقدار زكاته ربع المثقال وثمانه فيبانه:

إنّ كلّ مثقال صيرفي يعادل ٢٤ حبة، فإذا ضرب في الخمس عشر تكون النتيجة كالتالي:

$$٢٤ \times ١٥ = ٣٦٠ \text{ حبة.}$$

وأما زكاته، أعني: ربع العشر (نسبة نصف الدينار إلى عشرين ديناراً هو ربع العشر) فهو يساوي ربع المثقال وثمانه، وذلك لأنّ عُشر (٣٠٠) حبة هو (٣٠) حبة، وعُشر (٦٠) هو (٦)، فإذا جمعناهما يكون ٣٦ جزءاً.

وأما رבעه، أي ربع العشر فإنّ ربع (٣٢) جزءاً هو ثمانية أجزاء، وربع

صفحة ١٦٤

الباقي جزء واحد، فيكون المجموع تسعة أجزاء $٩ = ١ + ٨$.
ونسبة (٩) إلى (٢٤) هو ربع المثقال وثمانه، لأن ربع (٢٤) هو (٦) وثمانه (٣) فيكون المجموع $٩ = ٣ + ٦$ ، وهو ربع المثقال وثمانه.

النصاب الثاني: أربعة دنانير

اتفق عليه الأصحاب ولم يخالف فيه أحد، وإن نسبه العلامة في «المختلف» إلى علي بن بابويه حيث قال:

والنصاب الثاني من الذهب أربعة دنانير، ذهب إليه علماؤنا أجمع إلا الشيخ علي بن بابويه فإنه جعله أربعين مثقالاً، فقال: وليس في النيف شيء حتى يبلغ أربعين (١).
ونقله عنه أيضاً في السرائر (٢) ومراده من النيف ما بعد النصاب الأول أي بعد العشرين.
وأما السنة فقد وافقنا أبو حنيفة وخالفنا غيره، قال في «الخلافة»: فإن نقص من العشرين ولو قيراط لا تجب فيه الزكاة، وما زاد عليه ففي كل أربعة دنانير عشر دينار. وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: ما زاد على العشرين فبحسابه ولو نقص شيء ولو حبة فلا زكاة (٣).
وقال الخرقى في متن المغني: «وفي زيادتها وإن قلت» والضمير في زيادتها يرجع إلى العشرين.

١ . المختلف: ٣ / ١٨٤ .

٢ . السرائر: ١ / ٤٤٧ .

٣ . الخلافة: ٢ / ٨٣، كتاب الزكاة، المسألة ٩٩ .

صفحة ١٦٥

وقال ابن قدامة في شرحه: روي هذا عن علي وابن عمر؛ وبه قال: عمر بن عبدالعزيز، والنخعي، ومالك، والثوري، وابن أبي ليلى، والشافعي، وأبو يوسف، ومحمد، وأبو عبيد، وأبو ثور، وابن المنذر.

وقال سعيد بن المسيب وعطاء، وطاووس، والحسن، والشعبي، ومكحول، والزهري، وعمرو بن دينار، وأبو حنيفة: لا شيء في زيادة الدنانير حتى تبلغ أربعة دنانير (١).

ويدلّ على القول المشهور صحيحة علي بن عقبة، عن أبي جعفر وأبي عبدالله (عليهما السلام) قالاً: «... فإذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال إلى أربعة وعشرين، فإذا كملت أربعة وعشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية وعشرين، فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة» (٢).

فما جاء في الرواية من كون الواجب ثلاثة أخماس الدينار فإنما هو للمجموع، أي أربعة وعشرين ديناراً، وهو موافق لما سيوافيك في الرواية الثانية من أنّ الواجب في أربعة دنانير هو عُشر دينار، وذلك لأنّ ثلاثة أخماس تشتمل على ١٠٦ ، والأعشار الخمسة يعادل نصف دينار وهو زكاة العشرين، ويبقى العشر الواحد وهو زكاة الأربعة دنانير الباقية، وإليك الشكل الرياضي لهذه المسألة:

$$١٠٦ = ٥٣ \times ٢ \quad ١٠٦ - ١٠٥ = ١$$

١ . المغني: ٣ / ٧ - ٨ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٥ .

صفحة ١٦٦

هذه العشر المتبقية هي زكاة الدنانير الأربعة.
ورواية ابن عتيبة، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «إذا جازت الزكاة العشرين ديناراً، ففي كلّ أربعة دنانير، عُشر دينار» (١).
وبما أنّ المسألة مورد اتفاق نقتصر على هذا المقدار.

أربعة دنانير تعادل ثلاثة مثاقيل صيرفية

ووجهه واضح، لما عرفت من أنّ التفاوت بينهما بالربع، فإذا نقصت من الأربعة، ربعها تكون النتيجة ثلاثة.

$$١ - ٤٣ = ٤١ ، ٤١ = ٤ \times ١٠ ، ١ = ٤ - ٣$$

الواجب فيه بعنوان الزكاة ربع العشر وهو قيراطان

وهو ما أشار إليه بقوله: وفيه ربع العشر، والضمير يرجع إلى أربعة دنانير، أي في أربعة دنانير ربع العشر، وهو عبارة أخرى عمّا في الرواية من أنّ في أربعة دنانير هو عشر دينار.

فسواء قلت: في أربعة دنانير عُشر دينار.

أو قلت: في أربعة دنانير رُبع العُشر.

فكلاهما يشيران إلى أمر واحد، وذلك:

لأنّ كل دينار يشتمل على ٢٠ قيراطاً، فعشره، قيراطان.

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

صفحة ١٦٧

$$٢ = ١٠١ \times ٢٠$$

فعلى ضوء هذا أربعة دنانير تشتمل على ٨٠ قيراطاً، فعشره ٨ أقراط، وربعه قيراطان.
فصارت النتيجة: أنّ عشر دينار يعادل ربع العشر من أربعة دنانير.

$$٨٠ = ٢٠ \times ٤$$

$$٨ = ١٠١ \times ٨٠$$

$$٢ = ٤١ \times ٨$$

في زيادة النصاب

إذا كان الواجب في الأربعة الأولى بعد العشرين، قيراطين، فيكون الواجب هو نفس ذلك الشيء في كلّ أربعة إلى أن يصل إلى الأربعين، فيكون الواجب فيه دينار للجميع.
مثلاً إذا زاد أربعة وصار ٢٨ ديناراً، تكون فيه أربعة قيراطات (وراء نصف الدينار للعشرين).
ثمّ إذا زاد وصار ٣٢ قيراطاً، تكون فيه ستة قيراطات؛ فإذا زاد وصار ٣٦ ديناراً، ففيه ثمانية قيراطات؛ فإذا بلغ الأربعين، ففيه عشر قيراطات الذي هو نصف الدينار.
فإذن يصحّ أن يقال: إنّ في كلّ أربعين ديناراً، دينار واحد، نصفه للعشرين الأوّل، والنصف الآخر للعشرين الثاني. فإذا أخرج بعد البلوغ إلى

صفحة ١٦٨

عشرين فما زاد في كلّ أربعين، واحداً، فقد أدّى ما هو الواجب، وفي بعض الأوقات زاد الواجب بقليل، أعني: ما إذا تجاوز عن النصاب ولم يصل إلى النصاب الآخر.
وفي مجمع البحرين: المثقال الشرعي على ما هو المشهور المعول عليه في الحكم، عبارة عن عشرين قيراطاً، والقيراط ثلاث حبات من شعير، كلّ حبة عبارة عن ثلاث حبات من الارز. (١)

في نصاب الفضة

وفيه أمور:

الأمر الأوّل: أنّ في الفضة نصابين:

الأوّل: مائتا درهم.

الثاني: أربعون درهماً.

وهذا ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب، قال الشيخ في «الخلافة»: لا زكاة فيما زاد على المائتين حتّى يبلغ أربعين درهماً، وعلى هذا بالغا ما بلغ، في كلّ أربعين درهماً درهم، وما نقص عنه لا شيء فيه.

وقال الشافعي: فيما زاد على المائتين وعلى العشرين ديناراً ربع العشر، ولو كان قيراطاً بالغا ما بلغ، وبه قال ابن عمر ورووه عن علي (عليه السلام)، وقال: ابن

١ . مجمع البحرين: ١ / ٣١٦، مادة «ثقل» >.

صفحة ١٦٩

أبي ليلي، والثوري، وأبو يوسف، ومحمد، ومالك^(١).

وقال الخرقى في متن المغني: لا زكاة فيما دون المائتين، فإذا تمت ففيها ربع العشر، وفي زيادتها وإن قلت^(٢).

ويدلّ على القول المشهور من الروايات ما نقله الشيخ الحرّ العاملي في الباب الثاني من أبواب زكاة الذهب والفضة، منها:

١. صحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبدالله (عليه السلام) عن الذهب والفضة، ما أقلّ ما تكون فيه الزكاة؟ قال: «مائتا درهم وعدلها من الذهب»، قال: وسألته عن النيف الخمسة والعشرة؟ قال: «ليس عليه شيء حتّى يبلغ أربعين فيعطي من كلّ أربعين درهماً درهم»^(٣).

٢. صحيحة رفاعة النخّاس قال: سأل رجل أبا عبدالله (عليه السلام) فقال: إنّي رجل صائغ أعمل بيدي، وإنّه يجتمع عندي الخمسة والعشرة، ففيها زكاة؟ فقال: «إذا اجتمع مائتا درهم فحال عليها الحول فإنّ عليها الزكاة»^(٤).

٣. صحيحة الحسين بن بشار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) في كم وضع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الزكاة؟ فقال: «في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم، وإن نقصت فلا زكاة فيها»^(٥).

١ . الخلافة: ٢ / ٨١، كتاب الزكاة، المسألة ٩٧ .

٢ . المغني: ٢ / ٥٩٦ - ٦٠١ .

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١ .

٤ . المصدر نفسه: الحديث ٢ .

٥ . المصدر نفسه: الحديث ٣ .

٤. موثقة سماعة، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال: «في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم من الفضة، وإن نقصت فليس عليك زكاة»^(١).
إلى غير ذلك من الروايات الواردة في الباب الأوّل والثاني من أبواب زكاة الذهب والفضة، فبعضها يشير إلى النصاب الأوّل، والبعض الآخر إلى النصاب الثاني، وقسم منها يشير إلى كلا النصابين.

الأمر الثاني: أنّ الدرهم نصف المثقال الصيرفي وربع عشره

والهدف من تبديل الدرهم إلى المثقال الصيرفي هو الإشارة إلى مسألة فقهية معنونة في كتاب الزكاة، وهو أنّ الميزان في تعلق الزكاة هو الوزن لا العدد، فيجب أن يبلغ وزن مائتي درهم إلى مائة وخمسة مثاقيل صيرفية.

قال الشيخ في «الخلاف»: **المعتبر في الفضة التي تجب فيها الزكاة الوزن، وهو أن يكون كلّ درهم ستة دوانيق، وكلّ عشرة سبعة مثاقيل، ولا اعتبار بالعدد. وبه قال جميع الفقهاء**^(٢).
وقال ابن قدامة: ويعتبر في النصاب في الخليّ الذي تجب فيه الزكاة الوزن، فلو ملك حلياً قيمته مائتا درهم ووزنه دون المائتين لم يكن عليه زكاة، وإن بلغ مائتين وزناً ففيه الزكاة، وإن نقص في القيمة^(٣).

وقال المحقق في «المعتبر»: **والمعتبر كون الدرهم ستة دوانيق بحيث**

١ . المصدر نفسه: الحديث ٤ .

٢ . الخلاف: ٢ / ٧٩، كتاب الزكاة، المسألة ٩٥ .

٣ . المغني: ٣ / ١٢ - ١٣ .

يكون كلّ عشرة منها سبعة مثاقيل وهو الوزن المعدّل، فإنّه يقال: إنّ السود كانت ثمانية دوانيق والطبرية أربعة دوانيق فجمعاً وجعلاً درهمين، وذلك موافق لسنة النبي. ولا عبرة بالعدد، وقال المغربي: يعتبر العدد، لكن الإجماع على خلافه، فلا عبرة بقوله^(١).
والظاهر أنّ التعديل بين الدرهمين حدث في عصر عبدالملك بن مروان.
وقال العلامة في «التذكرة»: **المعتبر في نصاب الفضة الوزن، وهو أن يكون كلّ عشرة دراهم سبعة مثاقيل، وكلّ درهم ستة دوانيق، ولا اعتبار بالعدد، وبه قال عامة فقهاء الإسلام**^(٢).

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الدرهم الشرعي هو ستة دوانيق، وذلك لأنّ السود من الدراهم كانت ثمانية دوانيق، والطبرية أربعة فجمعت وصارت ١٢ دانقاً، وجعل كلّ درهم يعادل ٦ دوانيق، و ١٢ دانق يعادل درهمن.

إذا عرفت ذلك فاعلم:

إنّ الدرهم نصف المثقال الصيرفي وربع عشره، وذلك إنّ المثقال الصيرفي يعادل واحداً وتسعين وثلاثة أسباع حبة من حبات الشعير المتوسطات، والدرهم يعادل تقريباً ستة دوانق كما عرفت، والدانق يساوي ثمانية حبات من أوسط حبات الشعير.

فلو ضربنا ٦ دوانيق \times ٨ حبات، تصير النتيجة ٤٨ حبة.

١ . المعتمد: ٢ / ٥٢٩ .

٢ . تذكرة الفقهاء: ٥ / ١٢٣، المسألة ٦٦ .

صفحة ١٧٢

ونسبة ٤٨ إلى ٧٣ ٩١ نسبة النصف مع إضافة ربع العشر، وعلى ذلك فيصحّ قوله: إنّ نسبة الدرهم إلى المثقال الصيرفي يعادل نصف مثقال وربع العشر.^(١)

الأمر الثالث: النصاب الأوّل حسب المثقال الصيرفي ١٠٥ مثاقيل والنصاب الثاني حسبها أحد وعشرون مثقالاً

وبعبارة أخرى: أنّ ٢٠٠ درهم الذي هو النصاب في لسان الأدلّة يعادل ١٠٥ مثاقيل، وأنّ أربعين درهماً الذي هو النصاب الثاني في لسان الأدلّة يعادل ٢١ مثقالاً. وذلك لما عرفت من أنّ الدرهم نصف المثقال الصيرفي وربع عشره، فيجب علينا أن نأخذ من ٢٠٠ درهم، نصفها وربع عشرها، فنصف ٢٠٠ درهم هو ١٠٠، وعشر المائتين هو ٢٠ درهماً، وربعه هو ٥، فيكون المجموع

١ . والدليل على ذلك أنّ المثقال الصيرفي يعادل مثقالاً شرعياً وثلاثة مثاقيل شرعية يعادل درهماً وثلاثة أسباعه، لأنّ عشرة دراهم تساوي سبعة مثاقيل شرعية وكلّ درهم شرعي يعادل ستة دوانق وكلّ دانقة تساوي ثمانية حبات من أوسط حبات الشعير، فإذا ضربنا ثمانية حبات في ستة دوانق ثمّ في درهم وثلاثة أسباعه ثمّ في مثقال شرعي وثلاثة، فالنتيجة هي واحد وتسعون وثلاثة أسباعه. وإليك العملية الحسابية:

$$\text{المثقال الصيرفي} = ٣٤ = (\text{من المثقال الشرعي}) = ٣٤ \times ١ \times ٧٣ = (\text{الدرهم الشرعي}) = ٣٤ \times ٧١٠ \times ٤٨ \text{ (حبة)}$$

$$\begin{aligned} \text{فالمتقال الصيرفي} &= 34 \times 710 \times 48 = 7640 = 9173 \text{ (حبة)} \\ \text{المتقال الصيرفي الدرهم الشرعي} &= 348 = 64048 = 48 \times 6407 = 4021 = 4020 + 401 \\ &= 21 + 401 = \text{نصف وربع العشر} \\ &= 7917 \end{aligned}$$

صفحة ١٧٣

$$. 105 = 5 + 100$$

وأما كون النصاب الثاني، أي أربعين درهماً يساوي ٢١ مثقالاً صيرفياً، وذلك كالشكل التالي:

$$. 21 = 1 + 20$$

أن يكون الذهب والفضة مسكوكين بسكة المعاملة

مما انفردت به الإمامية تخصيص وجوب إخراج الزكاة عن الذهب والفضة بالمسكوكين منهما، فتخرج الحلي والظروف والذرات المخلوطة بالتراب، وقد عدّه المرتضى في «الانتصار» مما انفردت به الإمامية.^(١)

وقال الشيخ في «الخلافة»: لا زكاة في سبائك الذهب والفضة، ومتى اجتمع معه دراهم أو دنانير ومعه سبائك أو نقار، أخرج الزكاة من الدراهم والدنانير إذا بلغا النصاب، ولم يضمّ السبائك والنقار إليها: وقال جميع الفقهاء: يضم بعضها إلى بعض.^(٢)

وقال الخرقى في متن المغني: وليس في حلي المرأة زكاة إذا كان مما تلبسه أو تعيره والمتخذ أنية الذهب والفضة عاص وفيها الزكاة.^(٣) وقد استثنوا خصوص الحلية.

ويدلّ على القول المشهور عندنا، صحيحة علي بن يقطين، عن أبي إبراهيم (عليه السلام) في حديث قال: «وكلّ ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء»

١ . الانتصار: ٢١٤، المسألة ١٠٢ .

٢ . الخلافة: ٢ / ٧٧، كتاب الزكاة، المسألة ٩٠ .

٣ . المغني: ٣ / ١٠ و ١٥ .

صفحة ١٧٤

قال: قلت: وما الركاز؟ قال: «الصامت المنقوش، ثمّ قال: إذا أردت فاسبكه فإنّه ليس في سبائك

الذهب ولا نقار الفضة شيء من الزكاة».^(١)

والرواية صحيحة، لا حسنة لأجل إبراهيم بن هاشم، وهو عندنا فوق الثقة.

و «الصامت» بمعنى الساكت، والصامت من المال: الذهب والفضة، في مقابل المال الناطق الذي هو الحيوان، يقال: ما له، ناطق ولا صامت، أي لا شيء له؛ والمراد من المنقوش: المسكوك بشهادة تفسيره في المرسلات الآتية بالدرهم والدنانير، كما سيوافيك.

٢. ومرسلة جميل، عن بعض أصحابنا أنه قال: ليس في التبر، إنما هي على الدنانير والدرهم. (٢)

و «التبر»: ما كان من الذهب غير مضروب، أو غير مصوغ، أو في تراب معدنه، الواحدة «تبرة».

٣. وخبر جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله وأبي الحسن (عليهما السلام) أنه قال: «ليس في التبر زكاة إنما هي على الدنانير والدرهم». (٣) وفي سند الرواية: جعفر بن محمد بن حكيم، وهو لم يوثق، ويحتمل اتحاده مع ما قبله بسقوط لفظة: «عن بعض أصحابنا» عن الثالث.

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

٢. المصدر السابق: الحديث ٣.

٣. المصدر السابق: الحديث ٥.

صفحة ١٧٥

والروايتان دليلان على أنّ المراد من المنقوش، هو المسكوك لا مطلق النقش. ويؤيد ذلك ما دلّ من الأخبار على نفي الزكاة عن السبائك والحليّ والنقار والتبر، كلّ ذلك يؤيد أنّ المراد من المنقوش ليس مطلق النقش لعدم خلو الحلي والظروف عن النقش، بل المراد سكة المعاملة، ولذا فسّره في صحيح ابن يقطين بالدرهم والدنانير.

لا فرق بين سكة دار الإسلام ودار الكفر.

فلا فرق بين السكتين، لأنّ الموضوع هو الدرهم والدينار المطلقين، مضافاً إلى تداول النقود الرومية والكسروية بين المسلمين، وأوّل من ضرب السكة في الإسلام هو عبدالملك بن مروان، وقد نقل قصته مفصلاً الدميري في كتاب «حياة الحيوان»، وأنّه قد قام بذلك بإشارة الإمام محمد الباقر (عليه السلام). (١)

وعلى كلّ حال، فالموضوع التعامل بهذه النقود وهو صادق على كلا القسمين.

السكة الممسوحة بالعرض

ربما يقال بأنّ وجوب الزكاة دائر مدار صدق الدرهم والدينار عملاً بالنصّ. والأولى أن يقال: إنّ وجوب الزكاة رهن التعامل بهما وعدمه، ولا

١ . حياة الحيوان: ١ / ٥٩. والقصة جديرة بالمطالعة حيث تكشف عن علم الإمام الواسع.

صفحة ١٧٦

يبعد أن يقال: إنّ الدرهم والدينار في النص منصرفان إلى صورة التعامل بهما، وذلك لما في صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى (عليه السلام)، قال: «لا تجب الزكاة فيما سبك فراراً به من الزكاة، ألا ترى أنّ المنفعة قد ذهبت فلذلك لا تجب الزكاة»^(١). والمراد من المنفعة، كون الدرهم والدينار ثمناً رائجاً يسهل بهما التعامل في عامة الأمكنة والأزمنة، وهذه مزية لهما لا توجد في مطلق الذهب والفضة. وعلى ذلك فيكون المدار وجود المنفعة المزبورة لا صدق الدرهم والدينار وإن خلا عن تلك المنفعة بأن لا يتعامل بهما لأجل مسح نقشهما.

فإن قلت: إنّ مقتضى الاستصحاب التعليقي هو وجوب الزكاة فيهما وإن لم يتعامل بهما، وذلك لأنّ الدرهم والدينار الممسوحين إذا كانا منقوشين يتعلّق بهما الزكاة بعد حولان الحول، فهكذا إذا أزيل نقشهما بكثرة الاستعمال.

قلت: الأصل محكوم بالدليل الاجتهادي الذي يفرق بين السبائك والدرهم والدينار بفقدان الأول المنفعة الخاصة بخلافهما، ولذلك يجب فيهما الزكاة، ومعنى ذلك عدم وجوبها إذا خليا عن تلك المنفعة، ومع هذا لا تصل النوبة إلى الاستصحاب التعليقي.

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

صفحة ١٧٧

السكة الممسوحة بالأصالة

المراد ما لم ينقش عليهما عند الضرب، فالحكم فيه مثل الحكم السابق، فلا يعبأ بإطلاق الدرهم والدينار وإن صدقا عليهما، لما عرفت من انصراف الدليل إلى التعامل بهما كما لا يعبأ بالأصل التعليقي.

ما ضرب ولكن لم يتعامل بهما

أو تعومل بهما لكن لم يصل رواجها إلى حد تعدّ دراهم أو دنائير، أو ضرب وكان رائجاً ثم سقطت السكة عن الاعتبار لسبب من الأسباب، فالحكم في هذه الفروع كالحكم في الصورتين

السابقتين، فالمدار على الرواج وعدمه، والتعامل وعدمه، لا إطلاق الدرهم والدينار ولا الاستصحاب.

إذا اتخذ الدرهم والدينار للزينة

فصل صاحب العروة بين رواج المعاملة وعدمه، فيجب في الأول دون الثاني، وليس في المسألة جذور في كتب القدماء، وقد عنونه الشهيد في «الروضة» وتبعه شارحها الاصفهاني، وللفرع صورتان:

الأولى: إذا تغير الدرهم والدينار باتخاذهما حلياً بثقب أو نحوه بحيث لا يتعامل بهما، وفي هذه الصورة اتجه عدم وجوب الزكاة فيهما لانتفاء المنفعة الواردة في صحيحة علي بن يقطين، إنما الكلام فيما إذا بقيا بحالهما

صفحة ١٢٨

ولم يحدث فيهما تغير يوجب سقوطهما، فهل يجب فيهما الزكاة أو لا؟ مقتضى إطلاق أدلة وجوب الزكاة في الدرهم والدينار هو وجوب الزكاة فيهما، كما أن مقتضى ما دلّ على عدم وجوب الزكاة في الحلي عدمه، وبين الإطالقين عموم وخصوص من وجه، فيفارق الأول فيما إذا لم يتخذا حلياً، كما يفارق الثاني في الحلي بغير الدرهم والدينار ويتصادقان فيما إذا اتخذ المضروب بالسكة زينة، فما هو الدليل على ترجيح أحد الإطالقين على الآخر؟ ثم إن صاحب الجواهر (١) ذكر لتقديم إطلاق الوجوب في الدرهم والدينار على إطلاق عدمه في الحلي وجهين:

١. الإطلاق مؤيد بالاستصحاب.

٢. المفهوم من نصوص الحلي ما كان معداً لذلك أصالة بخلاف المورد.

يلاحظ على الأول: أنه لا موضوع للأصل مع الدليل، وعلى الثاني بمنعه، لظهور بعض

الروايات في جعلهما بأنفسهما زينة.

١. صحيحة عمر بن يزيد: قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): رجل فرّ بماله من الزكاة

فاشتري به أرضاً أو داراً أعليه شيء؟ فقال: «لا، ولو جعله حلياً أو نقرأ فلا شيء عليه». (٢) فإنّ الظاهر - بشهادة استعمال الشراء في الأول،

١. الجواهر: ١٥ / ١٨٢ .

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١ .

والجعل في الثاني - أنه جعلهما بأنفسهما زينة لا أنه اشتراها بالمال.

٢. خبر هارون بن خارجة، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قلت له: إن أخي يوسف ولي لهؤلاء القوم، أعمالاً أصاب فيها أموالاً كثيرة، وإنه جعل ذلك المال حلياً أراد به أن يفرّ من الزكاة عليه الزكاة؟ قال: «ليس على الحلي زكاة».^(١)

كما ذكر صاحب الجواهر أيضاً لتقديم إطلاق اخبار الحليّ على الآخر وجهاً وهو التعليل الوارد في الحليّ الظاهر باختصاص تشريع الزكاة بالمال الذي لا ينفد بإخراج الزكاة كما في النقود، حيث يقوم مقام ما أخرج، غيره بخلاف الحليّ فإذا أخرج لا يقوم مقامه شيء، ففي خبر يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الحليّ أيزكي؟ فقال: «إذا لا يبقى منه شيء».^(٢) ونحوه غيره^(٣).

وذهب المحقق الخوئي إلى تقديم إطلاق عدم الوجوب في الحليّ على إطلاق وجوبه في الدرهم والدينار قائلاً: إن النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه إلا أنّ المتعيّن ترجيح الأوّل، إذ لا محذور فيه عدا تقييد الثاني وحمله على الدرهم والدينار غير المستعملين في الحليّ، وهذا بخلاف العكس، إذ لو قدمنا الثاني وقيدنا أدلّة الحليّ بغير الدرهم والدينار لم يبق حينئذ خصوصية بعنوان الحليّ في الحكم بعدم الزكاة ضرورة أنّ غير الحليّ

١ . المصدر السابق: الحديث ٤ .

٢ . الوسائل: ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١ .

٣ . المصدر السابق: الحديث ٩ .

صفحة ١٨٠

أيضاً في غير الدرهم والدينار لا زكاة فيه، فالحلي وغير الحلي سيات في هذه الجهة - بعد فرض كون الموضوع غير الدرهم والدينار كما هو مقتضى التقييد المزبور - فيلزم إلغاء هذا العنوان مع أنّ ظاهر الدليل لزوم رعايته وأنّ له دخلاً في تعلّق الحكم ومعه لا مناص من ترجيح أدلّة الحليّ، وتقييد أدلّة الزكاة من الدرهم والدينار بغير المتخذ للحلية.^(١)

يلاحظ عليه: أنه إنّما يتم إذا وقع الحلي موضوعاً للحكم في كلام الإمام من دون تقدّم السؤال بأن يقول ابتداءً: «ليس في الحليّ زكاة» فهو عندئذ يصلح لأن يكون مانعاً عن تعلّق الزكاة إذا كان المقتضي موجوداً كما في التزيّن بالدرهم والدينار.

وأما إذا ورد الحلي في كلام الإمام، لأجل تقدّم السؤال عنه، كما هو الحال في عمّة الروايات^(٢)، فمثله لا يكون شاهداً على الموضوعية، بشهادة أنه لو تقدّمه السؤال عن التبر والسبائك والظروف، لحكم عليها بمثل ما حكم على الحلي مع أنّ المفروض أنّها ليست موضوعاً للحكم.

وعلى هذا فكل ما ورد في هذا المجال من عدم الزكاة في الخلي والتبر والسبائك وغيرها عنوان مشير إلى أنه لا زكاة في غير الدرهم والدينار، من دون أن يكون لواحد منها مدخلية وموضوعية. والأولى تقديم إطلاق أدلة الدرهم والدينار لاشتراك المورد، مع غيره

١ . مستند العروة، قسم الزكاة: ١ / ٢٨٠ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الذهب والفضة.

صفحة ١٨١

في المنفعة التي يدور عليها وجوبها وعدمها، إذ ليس بين ما اتخذ زينة وما اكتنز في الصندوق أي فرق ويترتب عليهما، ما يترتب على غيرهما من تبادل شيوع الأجناس بهما دون غيرهما.

تعلق الوجوب مشروط بمضي الحول

فقد اتفقت عليه كلمة الفقهاء إلا ما نقل عن ابن عباس وابن مسعود.

قال المحقق: وحول الحول حتى يكون النصاب موجوداً فيه أجمع.^(١)

وقال العلامة: «والحول شرط في الأنعام الثلاث، والذهب والفضة وهو قول أهل العلم كافة إلا ما حكى عن ابن عباس وابن مسعود... لنا: من طريق الجمهور أن النبي قال: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول».^(٢)

وفي الجواهر - بعد قول المحقق: - بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه.^(٣)

وبما أن الركاز عند أهل الحجاز هو: الكنز المدفون، وعند أهل العراق: المعدن، فلعل كلامه ناظر إلى الخمس فيه الذي يعتبره فقهاء السنة زكاة.

وقد تضافرت الروايات من طرفنا على لزوم مضي الحول على النصاب، التي نقلها صاحب الوسائل في الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة ويظهر من الجميع أن شرط مضي الحول كان أمراً مسلماً، ولذلك ركز السؤال على جعلها خلياً، أو سبائك وغيرهما بعد الحول.

١ . الجواهر: ١٥ / ١٨٢، قسم المتن.

٢ . المنتهى: ٨ / ١٢٢، كتاب الزكاة، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد - ١٤٢٣ هـ .

٣ . الجواهر: ١٥ / ١٨٢، قسم المتن.

صفحة ١٨٢

ويدل على الشرط بالدلالة المطابقة روايات.

١. صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إنما الزكاة فيه إذا كان ركازاً أو كنزاً موضوعاً، فإذا حال عليه الحول ففيه الزكاة»^(١).

٢. صحيحة أخرى له، عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: «الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه»^(٢).

٣. عن زرارة وبكير ابني أعين أنهما سمعا أبا جعفر (عليه السلام) يقول: «إنما الزكاة على الذهب والفضة الموضوع، إذا حال عليه الحول ففيه الزكاة، ومالم يحل عليه الحول فليس فيه شيء»^(٣).

وأما كفاية مضي أحد عشر شهراً فقد مضى الكلام فيه عند البحث في زكاة الأنعام، ومرّ هناك أنّ الشهر الثاني عشر، لا يحسب لا من السنة الأولى ولا من السنة الثانية.

عدم طروء النقص في أثناء السنة على النصاب

قال الشيخ: «إذا نقص من المائتي درهم حبة أو حبتان في جميع الموازين، أو بعض الموازين، فلا زكاة فيه. وبه قال أبو حنيفة والشافعي.

وقال مالك: إن نقص الحبة والحبتين في جميع الموازين ففيها الزكاة. هذا هو المعروف من مذهب مالك^(٤).

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٤ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١ .

٢ . المصدر السابق: الحديث ٣ .

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٥ .

٤ . الخلاف: ٢ / ٧٥، كتاب الزكاة، المسألة ٨٨ .

صفحة ١٨٣

ولا شكّ في عدم التعلّق عند عدم مضيّ الحول على النصاب الذي حدّده الشارع بمائتي درهم، أو عشرين ديناراً، فلو طرأ النقص لا تجب الزكاة كما إذا لم يبلغ من أوّل الأمر إلى حدّ النصاب.

عدم تبديله بغيره أو سبكه

إذا بدّله وسبكه لغاية من الغايات دون الفرار عن الزكاة، فقد مرّ حكمه عند البحث عن زكاة الأنعام، غير أنّ الشيخ قال بوجوبها إذا بدل بجنسه دون غيره زاعماً أنّ الزكاة تتعلّق على الكلّي من الذهب وإن تبدّلت أفرادها، وقد استوفينا الكلام فيه، فراجع.

السبك والتبديل بعد الحول

التبديل والسبك بعد الحول، فلا يؤثر بعد استقرار الجوب، وقد شبه هذا العمل في الروايات بمن أفرط، ثم سافر. (١) ويترتب عليه أنه لو نقصت قيمة الدرهم والدينار بالسبك ضمن قيمة النقص .

في ما لا تجب فيه الزكاة

في المسألة فروع:

١. لا زكاة في الخلي.

٢. لا زكاة في الدرهم والدينار فيما إذا خرجا عن رواج المعاملة بهما.

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

صفحه ١٨٤

٣. زكاة الخلي إعارتها.

أما الأول: فالمسألة مورد اتفاق بيننا سواء كان حلالاً أم حراماً. أمّا الحلال فواضح ؛ وأمّا الحرام، كالسوار والخلخال للرجل، والمنطقة وحلية السيف للمرأة فقد تضافت الأخبار عنهم (١) أنه لا زكاة في الخلي وإطلاق الروايات يشمل كلا النوعين. وقد فصل بعض منّا والعامّة بين الحلال والحرام. قال الشيخ في «الخلافة»: الخلي على ضربين: مباح، وغير مباح.

فغير المباح أن يتخذ الرجل لنفسه خليّ النساء كالسوار والخلخال، والطوق؛ وأن تتخذ المرأة لنفسها خليّ الرجال كالمنطقة، وحلية السيف وغيره، فهذا عندنا لا زكاة فيه. لأنّه مصاغ، لا من حيث كان حلياً، وقد بيّن أنّ السبائك ليس فيها زكاة، وخالف جميع الفقهاء في ذلك، وقالوا: فيه زكاة. وأمّا المباح، فهو أن تتخذ المرأة لنفسها خليّ النساء، ويتخذ الرجل لنفسه خليّ الرجال كالسكين والمنطقة، فهذا المباح عندنا لا زكاة فيه. وللشافعي فيه قولان... (٢)

وقال المحقق في «الشرائع»: لا تجب الزكاة في الخلي محلاً كان كالسوار للمرأة وحلية السيف للرجل؛ أو محرماً، كالخلخال للرجل والمنطقة للمرأة، وكالأواني المتخذة من الذهب والفضة، وآلات اللهو لو عملت منهما. (٣)

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الذهب والفضة.

٢ . الخلافة: ٢ / ٨٧، كتاب الزكاة، المسألة ١٠٢.

٣ . الجواهر: ١٥ / ١٨٣، قسم المتن.

صفحه ١٨٥

وقال صاحب الجواهر: بلا خلاف أجده في شيء من ذلك من بيننا إذا لم يكن بقصد الفرار، بل الإجماع بقسميه^(١) وقد تضافرت الروايات في ذلك^(٢).

وأما الفرع الثاني فقد مرّ الكلام فيه في الشرط السابق.

كما أن الفرع الثالث، أعني: زكاتها إعارتها، فقد وردت في مرسله ابن أبي عمير، عن

بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «زكاة الخليّ عاريتة»^(٣).

والرواية محمولة على الاستحباب، لأنّ العارية بنفسها عقد جائز، وربما تصلح لأن تكون قرينة

على الاستحباب، بشرط الاطمئنان من عدم الإفساد والكسر، كما هو المروي^(٤).

حكم إخراج الزكاة من الجيد والرديء

في المسألة فروع:

١. وجوب الزكاة في الجيد والرديء.

٢. إخراج الرديء إذا كان تمام النصاب جيداً.

٣. إخراج الرديء إذا كان النصاب مؤلفاً من الرديء والجيد.

١ . المصدر السابق.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ و ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة.

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٠ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٠ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

صفحة ١٨٦

٤. دفع الجيد عن الرديء بالتقويم.

٥. دفع الدينار الرديء عن النصف الجيد إذا كان الواجب النصف.

أما الفرع الأوّل، فالكلام فيه، لإطلاق الأدلّة الشامل للجيد والرديء مع شيوعهما بين

الناس، ثمّ إنّ رداءة الذهب أو الفضة لا تستند إلى جوهرهما، وإنّما تستند إلى قلّة الخليط وكثرتة.

وبعبارة أخرى: يستند إلى اختلاف العيار، فكلمًا كان الخليط من النحاس والرصاص

وغيره أقلّ فهو جيد وأجود.

وأما الفرع الثاني - أي إخراج الرديء إذا كان تمام النصاب جيداً - ففي المسألة قولان:

أحدهما: التخيير وهو خيرة صاحب العروة، حيث قال: ويجوز الإخراج من الرديء وإن

كان تمام النصاب من الجيد.

الثاني: الاقتصار على إخراج الجيد.

والأقوى هو القول الثاني إلا أن تقع المعاملة عليه مثل الجيد، فالأقوى جواز الدفع.

أمّا على القول بالإشاعة، فالفريضة عليه جزء من أربعين جزءاً من كلّ دينار، فيجب أن يكون المخرج مساوياً لما يستحقه.
كما هو كذلك على القول بأنّه من قبيل الكلّي في المعين، فالواجب واحد من هذا النصاب الذي كلّه جيد.

صفحة ١٨٧

وأما على المختار من أنّ متعلّقها المالية السيّالة، فالواجب عليه، دفع كسر خاص من قيمة النصاب، ودفع الرديء لا يساوي ذلك الكسر، والتمسك بإطلاق ما دلّ على إخراج الزكاة من خارج النصاب منصرف إلى ما إذا كان مساوياً في القيمة لما يستحقه بالأصالة، كما ذكرنا مثله في باب الأنعام، إلّا إذا كان الرديء والجيد سواسية في وقوع المعاملة. هذا كلّه إذا كان الجميع جيداً، وأمّا إذا كان مؤلفاً من الجيد والرديء فهذا هو الفرع الثالث.

وأما الفرع الثالث - أي إذا كان النصاب مؤلفاً من الجيد والرديء - فهل يجوز الإخراج من الرديء، أو يجب التقسيط؟ قولان:

اختار الشيخ الوجه الأوّل، فقال: إذا كان معه دراهم جيدة الثمن مثل الروضيّة والراضية ودراهم دونها في القيمة ومثلها في العيار، ضم بعضها إلى بعض وأخرج منها الزكاة، والأفضل أن يخرج من كلّ جنس ما يخصه وإن اقتصر على الإخراج من جنس واحد لم يكن به بأس، لأنّه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم ولم يفرق وكذلك حكم الدينير سواء»^(١).

وحاصل الدليل: التمسك بإطلاق قوله: «في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم»، وهو يشمل في كلّ من الجانبين «المائتين» و «خمسة دراهم» الرديء.

واختار المحقّق في «الشرائع» القول الثاني، فقال: لا اعتبار باختلاف الرغبة مع تساوي الجوهرين، بل يضم بعضها إلى بعض، وفي الإخراج إن

١ . المبسوط: ١ / ٢٠٩، فصل في زكاة الذهب والفضة.

صفحة ١٨٨

تطوّر (المالك) بالأرغب، وإلّا كان له الإخراج من كلّ جنس بقسطه^(١).
وعلّله في الجواهر بأنّه مقتضى قاعدة الشركة ولا يجزيه الدفع من الأردأ لما فاتته لقاعدة الشركة.

ثمّ إنّه اختار القول الأوّل متمسكاً بإطلاق أدلّة الفرائض التي لا فرق فيها بين أفراد النصاب.

ومقتضى ما ذكرنا في الفرع السابق عدم الفرق بينه وبين الثاني، لما عرفت من حديث الشركة في المالية، وأما الإطلاق فمنصرف إلى ما إذا تساوى في العيار، أو اختلفا اختلافاً بشيء يسير.

وأما الفرع الرابع - أي دفع الجيد عن الرديء بالتقويم - فلو كان عنده أربعون ديناراً ردياً التي فيها دينار، فهل يجوز له أن يدفع نصف دينار جيد إذا كان قيمته مساوية مع قيمة الدينار الواحد من الرديء؟

فقال السيد الطباطبائي اليزدي: لا يجوز دفع الجيد عن الرديء بالتقويم، إلا إذا صالح الفقير بقيمته في ذمته ثم احتسب تلك القيمة عمّا عليه من الزكاة.

ولعلّ وجه عدم الجواز منصرف الأدلّة وهو إخراج كمية معينة من النصاب ودفع نصف دينار جيد وإن كان يعادل ديناراً ردياً في القيمة لكنّه لا يعادله في الكمية.

وقال العلامة في «التذكرة»: ولو نقص قدراً مثل أن يخرج عن نصف

١ . الجواهر: ١٥ / ١٩٣، قسم المتن.

صفحة ١٨٩

دينار ثلث دينار جيد، احتمال الإجزاء اعتباراً بالقيمة واحتمل عدمه، لأنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) نص على نصف دينار فلم يجز النقص منه.^(١)

وقال في «الحقائق»: ولو أخرج من الأعلى بقدر الأدون مثل أن يخرج نصف دينار جيد عن دينار أدون، فالمشهور عدم الجواز من حيث إنّ الواجب عليه دينار فلا يجزي ما نقص عنه، واحتمل العلامة في «التذكرة» الإجزاء، وردّه جملة من أفاضل متأخري المتأخرين بأنّه ضعيف.^(٢)

والمسألة مبنية على أنّ المراد من دفع ربع العشر هو دفعه عيناً وقيمة أو تكفي القيمة.

فعلى الأوّل لا يجوز بخلاف ما إذا قلنا بالثاني، ولكنّ الأقوى الجواز، لما عرفت من أنّ الشركة في المالية السيّالة فلو دفع نصف دينار جيد فقد أخرج ما هو الواجب من حيث القيمة.

والذي يؤيد ذلك أنّه لو دفع نصف دينار جيد بعنوان القيمة أوّل الأمر يكفي بالاتّفاق.

وأما الفرع الخامس، أي دفع الدينار الرديء عن نصف دينار جيد، فجائز على جميع الأقوال، لأنّه لو كان الميزان هو الكمية فقد دفع أكثر ممّا يجب، ولو كان المقياس هو القيمة فقد أخرج القيمة، ولو كان الواجب كلاهما فقد أخرجهما.

١ . التذكرة: ٥ / ١٢٩، كتاب الزكاة، المسألة ٦٩ .

٢ . الحقائق الناضرة: ١٢ / ٩٤ .

حكم الزكاة في النقدين المغشوشين

في المسألة فروع:

١. تعلق الزكاة بالدرهم والدنانير المغشوشة.
٢. لو شك في بلوغ المغشوش حدّ النصاب ولا طريق للعلم به.
٣. وجوب التصفية للاختبار.

وإليك التفصيل:

أما الفرع الأول: فالواجب علينا تفسير الدينار والدرهم المغشوشين، فليس المراد من المغشوش، مطلق المزيج بغيره من النحاس والرصاص ونحوهما من الفلزات، وذلك لأنّ الذهب الخالص حسب ما نقل عن أهل الخبرة، لئن لا يقبل النقش ولا الطبع ما لم يخلط بشيء من الفلزات، والأقلّ اللازم في كلّ مثقال صيرفي هو حمصة ونصف من غير الذهب حتّى تتماسك أجزاؤه وتقبل النقش والطبع.

وعلى ذلك فليس المراد من المغشوش اختلاط الذهب بغيره، لما عرفت من ضرورة الاختلاط، بل المراد كون الخليط أزيد ممّا هو رائج في البلد الذي ضرب وطبع فيه، مثلاً: إذا كان الرائج في كلّ مثقال، خلط الذهب بحمصتين أو ثلاث حصصات من النحاس، فإذا زاد الخليط عن هذا المقدار يعدّ مغشوشاً.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الشيخ ممّن ذهب إلى وجوب الزكاة في

المغشوشة، وقال: إذا كان عنده دراهم محمول عليها، لا زكاة فيها حتّى تبلغ ما فيها من الفضة مائتي درهم، سواء كان الغش النصف أو أكثر مثل ما قلناه، وإن كان الغش دون النصف سقط حكم الغش، وكانت كالفضة الخالصة التي لا غش فيها. فإن كان مائتي درهم فضة خالصة، فأخرج منها خمسة مغشوشة أجزاء، ولو كان عليه دين مائتا درهم فضة خالصة، فأعطى مائتين من هذه أجزاء.

وكلّ هذا لا يجوز عندنا، ولا عند الشافعي^(١).

وقال في «المبسوط»: ولا يجب فيها (المغشوشة) الزكاة حتّى يبلغ ما فيها من الفضة نصاباً، فإذا بلغ ذلك فلا يجوز أن يخرج دراهم مغشوشة، وكذلك إن كان عليه دين دراهم فضة لا يجوز أن يعطي مغشوشة، وإن أعطى لم تبرأ ذمّته بها وكان عليها تمامها^(٢).

وقال العلامة في «التذكرة»: لا تجب الزكاة في المغشوشة حتّى يبلغ الصافي نصاباً، وكذا

المختلط بغيره عند علمائنا، وبه قال الشافعي وأحمد^(٣).

لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): ليس فيما دون خمس أوراق من الورق صدقة.
ولأنّ المناط كونه ذهباً وفضة، والغش ليس أحدهما.
وقال أبو حنيفة: إن كان الغش النصف أو أكثر كانت كالعروض تعتبر بالقيمة، وإن كان الغش
دون النصف سقط حكم الغش وكانت كالفضة

١ . الخلاف: ٢ / ٧٦، كتاب الزكاة، المسألة ٨٩ .

٢ . المبسوط: ١ / ٢٠٩ - ٢١٠، كتاب الزكاة.

٣ . التنكرة: ٥ / ١٢٦، كتاب الزكاة، المسألة ٦٩ .

صفحة ١٩٢

الخالصة التي لا غش فيها، لأنّ الفضة لا تنطبع إلا بالغش وليس حجة^(١).
وعلى كلّ تقدير فقد استدللّ على وجوب إخراج الزكاة عن الدينار والفضة المغشوشين بوجوه
ثلاثة:

الأول: الإجماع على وجوب الإخراج. قال صاحب الجواهر في شرح قول المحقّق: «الدرهم
المغشوشة لا زكاة فيها حتى يبلغ خالصها نصاباً»: بلا خلاف أجده فيما قبل الغاية ولا بعدها، بل
الأول من الواضحات^(٢).

الثاني: التمسك بإطلاق ما دلّ على الزكاة في الدرهم، مثلاً متى وقعت السكة عليها ولو في
ضمن غيرها كما في المقام حيث إنّ الفضة في ضمن سائر الفلزات.

الثالث: خبر زيد الصائغ، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إني كنت في قرية من قرى
خراسان، يقال لها: بخارى، فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة، وثلث مساً، وثلث رصاصاً، وكانت
تجوز عندهم وكنت أعملها وأنفقها، قال: فقال أبو عبدالله (عليه السلام): «لا بأس بذلك إذا كان تجوز
عندهم».

فقلت: رأيت إن حال عليها الحول وهي عندي وفيها ما يجب عليّ فيه الزكاة، أركبها؟

قال: «نعم، إنّما هو مالك».

قلت: فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أركبها؟

١ . المصدر السابق.

٢ . الجواهر: ١٥ / ١٩٥ .

صفحة ١٩٣

قال: «إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة فزكّ ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث».

قلت: وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا أنّي أعلم أنّ فيها ما يجب فيه الزكاة؟
قال: «فاسبكها حتّى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثمّ تزكّي ما خلص من الفضة لسنة واحدة»^(١).

وموضع الاستدلال هو الجواب عن السؤال الثالث.
هذه هي أدلّة القول بوجود إخراج الزكاة من المغشوش إذا بلغ الخالص من الذهب أو الفضة إلى حدّ النصاب.

يلاحظ عليها أولاً: بأنّ المتبادر من قولهم: «إذا بلغ خالصهما النصاب» هو بلوغ الذهب الخالص في الدينار المغشوش إلى عشرين مثقالاً شرعياً مع أنّ موضوع الزكاة في غير المغشوش كونه عشرين ديناراً لا عشرين مثقالاً شرعياً ذهباً خالصاً، وقد علمت أنّ كلّ دينار ينقص على الأقلّ بحمصة ونصف من الذهب الخالص. فيكون الخليط في عشرين ديناراً، دينار ونصف وأظن أنّ مرادهم غير ما يعطي ظاهر عباراتهم.

وثانياً: أنّ المسألة غير معنونة في كتب القدماء التي كتبت لتنظيم الفتاوى على وفق النصوص حتّى نستكشف عن وجود النص، وإنّما ذكرها

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١ .

صفحة ١٩٤

الشيخ في كتابيه اللذين ألفا لغير تلك الغاية.
وأما الدليل الثاني من وجوب الزكاة في الدرهم ولو في ضمن غيره فلا بأس به لكن على التفصيل التالي: وهو أنّ الدينير والدرهم على الإطلاق على أقسام:

الأول: الدينار والدرهم غير المغشوشين، وإن شئت قلت: الخالصين من الغش لا الخالصين من غير جنسهما، لما عرفت من أنّ الخالص لئن لا يقبل الطبع والنقش.

الثاني: الدينار والدرهم المغشوشان لكن يصدق عليهما العنوانان ويترتب عليهما الفائدة الخاصة بالدرهم والدينير الواردة في رواية علي بن يقطين حيث قال فيما سبك من الدرهم والدينار: ألا ترى أنّ المنفعة قد ذهبت فلذلك لا تجب الزكاة^(١).

والمفروض في المقام وجود المنفعة، لكون الغش معلوماً ولكن يتسامح الناس فيه، وفي مثل ذلك يخرج زكاته مثل إخراج الزكاة عن غير المغشوش، أي في أربعين ديناراً ديناراً واحداً، وفي مائتي درهم خمسة دراهم من غير ملاحظة بلوغ خالصهما النصاب أو لا.

ولعلّ ما نقله الشيخ في «الخلافة» والعلامة في «التذكرة» عن أبي حنيفة من أنّه يتعامل مع المغشوش، معاملة الفضة الخالصة إذا كان الغشّ دون النصف ناظر إلى هذه الصورة.

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

صفحة ١٩٥

فعلى ضوء ذلك فلو كان عنده أربعون ديناراً مغشوشة فحسب يجب واحد من نفس المغشوشة، بخلاف ما إذا قلنا بالقول المعروف، أي اشتراط بلوغها حد النصاب فلا يجب فيها الزكاة إلا إذا ملك أكثر من أربعين ديناراً حتى يبلغ خالصها حدّ النصاب، وبذلك نفارق المشهور في هذه الصورة.

الثالث: ما إذا كان الغش واضحاً كثيراً لا يطلق عليه الدرهم والدينار، ولكن مع ذلك يتعامل بهما في بيئة خاصة لغرض من الأغراض، كتدهور الوضع الاقتصادي أو غيره، وهذا هو الذي جاء في رواية زيد الصائغ، حيث نقل أنّه كان في بخارى ورأى فيها دراهم ثلثها فضة وثلثاها من غير الفضة ولكن كانت جائزة.

فقد حكم الإمام في الإجابة عن السؤال الثاني بإخراج الزكاة، كإخراجه من غير المغشوش، أي من مائتي درهم، خمسة دراهم؛ أو من أربعين ديناراً، دينار واحد؛ فإنّ ظاهر العبارة أنّ إخراج الزكاة في هذه الصورة على غرار إخراجها في القسمين الأوّلين. والدليل على وجوب الزكاة، إطلاق الدرهم والدينار، ويصلح خبر زيد الصائغ للتأييد، لعدم كونه حجّة كما سيوافيك.

وهنا أيضاً نفارق المشهور حيث قالوا باشتراط بلوغ الخالص منهما حد النصاب، بخلاف ما قلناه فالكمية المعتبرة في النصاب كافية لإخراج الزكاة من نفس العين بلا رعاية بلوغ خالص المغشوش حدّ النصاب.

الرابع: ما لا يطلق عليه الدرهم والدينار ولا يتعامل به بل يعدّ ثمناً ممنوعاً في البلد، وهذا ما أشار إليه زيد الصائغ في سؤاله الثالث من قوله:

صفحة ١٩٦

«فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول، أزيها؟ قال: «إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة»، وهذا يطابق فتوى المشهور، غير أنّ خبر زيد الصائغ ليس بحجة لورود محمد بن عبدالله ابن هلال في سنده، وهو لم يوثق.

وأما نفس زيد الصائغ فهو مجهول ليس له إلاّ هذا الخبر في الكتب الأربعة، فلا يعمل به في هذه الصورة، ومقتضى القاعدة عدم وجوب الزكاة مطلقاً وإن بلغ خالصها حدّ النصاب كما إذا ملك

ستين ديناراً ممّا يكون ثلثه ذهباً، لما عرفت من أنّ موضوع الوجوب هو الدرهم والدينار، لا مطلق الذهب والفضة، ولا المنقوش منهما إذا لم يحمل الفائدة المذكورة في رواية ابن يقطين كما عرفت. فقد تلخّص ممّا ذكرنا وجوب الزكاة في الصور الثلاث الأولى على النحو المعروف من إخراج واحد من أربعين، أو خمسة دراهم من مائتي درهم دون الصورة الرابعة. والمعتمد هو إطلاق الدليل لا خبر زيد الصائغ، نعم هو مؤيد لما قلناه في الصورة الثالثة. وبذلك لم يبق موضوع للبحث عن الفرعين المذكورين في المتن ولكن نبحت فيهما على غرار مختار المشهور فنقول:

وأما الفرع الثاني: لو شكّ في بلوغ المغشوش حد النصاب ولا طريق للعلم به، فهل يجب الفحص أو لا؟ ولو قلنا بالوجوب هل يجب فيما لو استلزم الضرر؟

صفحة ١٩٧

والمسألة مبنية على المذكور في علم الأصول من وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية الوجوبية وعدمه.

وقد ذهب الشيخ وغيره إلى جريان البراءة العقلية، والشرعية. وقد أورد عليه المحقّق البروجردى (قدس سره) في درسه: بأنّ وظيفة الشارع ببيان الكبريات لا الصغريات، فالفحص عن الصغريات وظيفته المكلف ولا شأن للشارع فيها، فلامورد لحكم العقل «قبح العقاب بلا بيان» لا قبل الفحص ولا بعد الفحص. وقد أجاب عنه سيدنا الأستاذ (قدس سره) بأنّ موضوع حكم العقل هو قبح العقاب بلا حجة، والحجة متشكّلة من كبرى وصغرى، والكبرى وإن كانت محرزة لكن الصغرى غير محرزة، فعلى ذلك فتجري البراءة بلا فحص.

يلاحظ عليه: أنّ الموضوع لحكم العقل وإن كان هو قبح العقاب بلا حجة، ولكن الحجّة إذا كانت في متناول الشاك بحيث لو فتش عنها في مظانّها لعثر عليها لا يصدق عليه أنّه عقاب بلا حجة، وليس المتعارف جعل الحجّة بجميع أجزائها في متناول المكلف على نحو لو فتح عينه لرآها، بل ربما يتوقف على الفحص والتفتيش، ولذلك ذهب الإمامية إلى لزوم سماع دعوى مدّعي النبوة، لاحتمال صدقه ولزوم النظر إلى معجزته، وما ذلك إلاّ لأنّ الاحتمال منجز قبل الفحص.

وعلى ما ذكرنا فتجري البراءة خلافاً للسيد البروجردى، بعد وجوب الفحص خلافاً لسيدنا الأستاذ، ولذلك جرت السيرة على الفحص عن مقدار

صفحة ١٩٨

النصاب في الزكاة ووجود الاستطاعة في الحج وعن الماء للطهارة.

نعم قام الإجماع على عدم وجوب الفحص في مورد النجاسات، لأنَّ الفحص فيها ربما يوجب حرجاً.

هذا كلُّه حول الشق الأول، أي وجوب الفحص.

وأما الشق الثاني، أي لو افترضنا أنَّ الفحص يوجب الضرر، فظاهر كلام السيد عدم وجوبه لقاعدة لا ضرر.

يلاحظ عليه: أنَّ قاعدة لا ضرر إنّما تجري في الأحكام النفسية لا المقدمية، فإذا كان الواقع منجزاً وكانت المقدمة ضرورية يجب الاحتياط أيضاً.

وأما الفرع الثالث وهو إذا توقف الاختبار على وجوب التصفية، فقد علم حكمه ممّا ذكر حيث إنّها تجب وإن كانت ضرورية لما عرفت من أنَّ القاعدة لا ترفع الحكم المقدمي إذا كان الواقع منجزاً، فعندئذ يجب عليه الاحتياط إمّا بالتصفية، أو بإخراج المقدار المحتمل بدونها. ولكن الفرعين على فرض وجوب إخراج الزكاة وقد علمت عدم وجوبه في الصورة الرابعة. وأما الصور الثلاثة الأولى فيخرج منها الزكاة على غرار الصحيح.

في حكم إخراج المغشوش عن الجيد

قد مرّ في المسألة الثانية أنّه إذا كان تمام النصاب جيداً يجوز إخراج زكاة النصاب الجيد بالردّيء.

صفحة ١٩٩

وأما المقام فهو يشارك تلك المسألة في أنّ النصاب كلّه جيد، غير أنّ الزكاة تخرج من المغشوش دون الردّيء. وبهذا تفترق المسألتان.

قال في «الجواهر»: ثمّ اعلم أنّه لا يجوز له أن يخرج المغشوشة عن الجياد بلا خلاف ولا إشكال، إلا إذا علم اشتغالها على ما يساوي الجياد.^(١)

ثمّ إنّ السيد الطباطبائي اليزدي (قدس سره) ذكر هنا أموراً:

١. لا يجوز دفع المغشوش بعنوان الفريضة مطلقاً، سواء أكانت قيمة المغشوش مساوية مع قيمة الجيد - إمّا لأنّ الخليط قيمة أو لكون السكة راقية عتيقة - أو لا.

٢. يجوز دفعه من باب الفريضة في مورد واحد، وهو ما ذكره المصنّف بقوله: «إلا إذا علم اشتغاله على ما يكون عليه من الخالص».

والمراد من الخالص اشتغال المغشوش من الذهب على ما يشتمل عليه الدينار الخالص كما إذا زادت المغشوشة في العدد.

٣. نعم، يجوز دفع المغشوش من باب القيمة إذا ساوى مع ما هو الواجب في القيمة، هذا توضيح ما في العبارة.

أقول: أمّا الأمر الأول فالأقوى - كما مرّ في إخراج الرديء عن الجيد - هو التفصيل بين صدق الدينار على المغشوش ووقوع المعاملة عليه، وبين ما لا يكون. فعلى الأول يكفي الإخراج سواء اشتمل على ما يشتمل عليه الدينار الخالص وعدمه، لعدم الفرق بين الرديء، والمغشوش بعد صدق

١ . الجواهر: ١٥ / ١٩٦ .

صفحة ٢٠٠

الدرهم والدينار عليهما وترتب المنفعة عليهما مثل غيرهما. وقد علمت أنّ الذهب على قسم واحد، وإمّا تنطرق الرداءة عليه من خلال كثرة الخليط وقلّته. وعلى الثاني، لا يجوز إخرجه عن الجيد حتّى وإن اشتمل على ما يشتمل عليه الدينار الخالص، لأنّ النصوص في الإخراج منصرفة إلى الدينار والدرهم الرائجين اللذين يترتب عليهما المنفعة الخاصة الواردة في رواية علي بن يقطين، فلا يجوز دفع المغشوش عن النصاب الرائج، وإن اشتمل على ما يشتمل عليه غيره. وأمّا الأمر الثاني، فعلى مبنى صاحب العروة يجوز الدفع من باب الفريضة إذا اشتمل على المقدار الخالص، وأمّا على المختار فلا يجوز إلا إذا كان مثل غيره في وقوع المعاملة عليه. وأمّا الأمر الثالث، أي دفعه من باب القيمة، فلا مانع منه، لأنّه يجوز إخراج الزكاة من غير جنس الفريضة.

إذا كان عنده نصاب من المغشوش

فرض المسألة فيما إذا ملك أربعين ديناراً مغشوشة رائجة تقع عليها المعاملة، (وإلا فلا تتعلّق بها الزكاة حتّى يُخرج زكاتها من المغشوشة) ويريد أن يخرج زكاتها من خارج النصاب وهو أيضاً مغشوش، ويشترط فيه ما اشترط في المسألة الرابعة من اشتمال ذلك المغشوش بما تشتمل عليه

صفحة ٢٠١

الدنانير المغشوشة من الخالص عند السيد الطباطبائي اليزدي، وأمّا عندنا فيكفي وقوع المعاملية عليه.

وإلى هذه المسألة أشار صاحب الجواهر بقوله: «وكذا لو أدّى المغشوشة عن المغشوشة»^(١).

لو ملك دراهم بحد النصاب وشكّ بكونه خالصاً أو مغشوشاً

قال العلامة في «التذكرة»: لو ملك النصاب ولم يعلم هل فيه غش أو لا؟ وجبت الزكاة لأصالة الصحة والسلامة.^(٢)

والأقوى حسب ما ذكرنا أنه إذا صدق عليه الدرهم والدينار وترتبت عليه المنفعة المذكورة في رواية علي بن يقطين، وجبت فيها الزكاة، وإلا فلا.

حكم ما لو كان أحد النقيدين مغشوشاً بالآخر

كان البحث في السابق في الدراهم والدينانير المغشوشة بغير الذهب والفضة من سائر الفلزات كالنحاس، والكلام في المقام خلط كلّ منهما بالآخر بأن تكون الدراهم مغشوشة بالذهب، والدينانير مغشوشة بالفضة، والمعروف بين الصاغة أنّ الذهب إن كان يميل إلى الحُمْرة فهو مغشوش بالنحاس، وإن كان يميل إلى الصفرة فهو مغشوش بالفضة.^(٣)

١ . الجواهر: ١٥ / ١٩٦ .

٢ . التذكرة: ٥ / ١٢٧ .

٣ . مستند العروة: كتاب الزكاة: ١ / ٣٠١ .

صفحة ٢٠٢

وقال في الجواهر: لو كان الغش بأحدهما كالدراهم بالذهب أو بالعكس وبلغ كلّ من الغش والمغشوش نصاباً، وجبت الزكاة فيهما أو في البالغ، ويجب الإخراج من كلّ جنس بحسابه، فإن علمه وإلا توصل إليه بالسبك ونحوه.^(١)

أقول: إنّ الدراهم المغشوشة بالذهب أو الدينار المغشوش بالفضة، لو كان الخليط قليلاً مستهلكاً في الآخر على نحو لا يصدق عليه أنه مغشوش إلا بالدقّة العقلية غير المطروحة للعرف، ففيها الزكاة كغرار الصحيح. فلو كان عشرين سكة ذهباً، ففيها نصف دينار، ولو بلغ إلى مائتي درهم، ففيها خمسة دراهم، سواء بلغ الغش أو المغشوش النصاب أم لا.

إنّما الكلام إذا كان الخليط كثيراً على نحو لا يصدق على السكة أنّها ذهب أو فضة، فقد ذكر صاحب العروة له صوراً ثلاثاً:

الأولى: أن يبلغ إلى نصاب الذهب.

الثانية: أن يبلغ إلى نصاب الفضة.

الثالثة: أن يبلغ إلى كلا النصابين.

أمّا الأولى: كما إذا كان له أربعون سكة نصفها ذهب ونصفها فضة، فهذا يشتمل على

نصاب الذهب دون الفضة، فيجب إخراج نصف دينار.

وأمّا الثانية: فكما إذا ملك ٢١٩ سكة، فالخليط من الذهب فيها بمقدار

١٩ سكة والباقي يبلغ حدّ نصاب الفضة، فيجب فيه خمسة دراهم.
وأما الثالثة: كما إذا ملك ٢٢٠ سكة فالذهب فيها بمقدار عشرين والباقي فضة، فتجب عليه زكاة الدرهم والدينار كلا النصابين.

وأما وجوب الإخراج في هذه الصور فقد أوضحه السيد المحقق الخوئي (قدس سره) بقوله: إنّ الأدلة وإن لم تشملها بمدلولها اللفظي لعدم كون المورد لا من الذهب ولا من الفضة حسب الفرض ولا زكاة إلاّ فيما صدق عليه أحد العنوانين، إلاّ أنّ المستفاد منها بمعونة الفهم العرفي، شمول الحكم لذلك، فإنّهم لا يشكّون في أنّه لو تألّف مركب من عدّة أجزاء مشاركة في الحكم، فذاك الحكم يثبت للمركب أيضاً وإن لم يكن في حدّ نفسه مندرجاً في شيء من عناوين أجزائه.

فلو صنعنا معجوناً مؤلفاً من الطحال والدم المتخلّف في الذبيحة ودم ميتة السمك وسائر ما في الذبيحة من الأجزاء الطاهرة المحرم أكلها كالفصيص والأنثيين والفرث والنخاع والمرارة ونحو ذلك، فإنّه لا يرتاب العرف في استفادة تحريم المركب من أدلّة تحريم الأجزاء وإن لم (١) يستهلك بعضها في بعض ولم يكن المركب معنوناً بشيء منها. (٢)

يلاحظ عليه: بوجود الفرق بين المقيس والمقيس عليه، فإنّ الحرمة في المقيس عليه لذات الأجزاء، سواء صدق عليه أسماؤها، أم لا. فالقضيبي والأنثيين أو النخاع والمرارة بأعيانها الخارجية محرمة وإن اندكت بعضها في

١ . كذا في المطبوع، ولعلّ الصحيح «وإن استهلك».

٢ . مستند العروة: ١ / ٣٠١ - ٣٠٣، كتاب الزكاة.

بعض وذهبت أسماؤها، وأما المقام فالحكم مترتب على عنوان الدرهم والدينار، وعلى المنفعة الموجودة فيها، والمفروض عدم صدقها وذهاب المنفعة فكيف يجب فيها الزكاة؟! وعلى ما ذكرنا لا زكاة في الأقسام الثلاثة.
والحاصل: أنّه على مختارنا من أنّ الحكم مترتب على عنوان الدرهم والدينار تختلف أحكام أكثر هذه المسائل المعنونة في المقام.

لو علم أكثرية أحدهما مردداً

ثم إنَّ السيد الطباطبائي اليزدي بعد ما اختار وجوب الزكاة طرح فرعاً آخر، وهو أنه يعلم أكثرية أحد الأمرين من الذهب والفضة ولكن لا يعلم ما هو الأكثر، مثلاً: إذا كان عنده ألف سكة وتردد بين أن يكون مقدار الفضة فيها أربعمئة والذهب ستمائة وبين العكس، فلا شكَّ أنه يُخرج تارة عن أربعمئة، زكاة الذهب، وعن أربعمئة أخرى زكاة الفضة وبذلك تكون ثمانمئة سكة مزكاة، ولكن يبقى الكلام في مائتي سكة، فيما أنَّ الأكثر مردد بين الذهب والفضة فيدور الأمر بين المتباينين، فالواجب إمَّا إخراج خمسة سكك إذا كان الأكثر فيها ذهباً، أو عشرة دراهم إذا كان الأكثر فيها فضة، فيجب عليه إخراج خمسة دنائير مع عشرة دراهم، لأنَّ الاشتغال اليقيني يستلزم البراءة العقلية ولا يحصل إلا بامتنال كلا التكليفين المحتملين.

هذا إذا حاول أن يخرج الفريضة من عين النصاب، وأمَّا إذا أراد أن يخرج من النصاب لكن بعنوان القيمة فيكفي إخراج خمسة دنائير بعنوان

صفحة ٢٠٥

القيمة، إذ كان الواجب هو الذهب فهو، وإن كان الواجب هو الفضة فهو يعادله أو يفوق عليها.

ثم إنَّ المحقَّق الخوئي أفاد بأنَّه يكفي قيمة الأقل أيضاً لانحلال العلم الإجمالي حينئذ، وذلك لأنَّ للمالك ولاية التبديل والإخراج من غير العين بعنوان القيمة، فهو مخير بين الأمرين، أي دفع العين والقيمة، فالواجب هو الجامع بين الأمرين، وبما أنَّ القيمة التي هي عدل الواجب التخيري مرددة بين الأقل والأكثر، فتعلَّق التكليف به مشكوك من أوَّل الأمر، فيرجع في نفيه إلى أصالة البراءة.^(١)

هذا كلُّه على القول بوجوب الزكاة في هذه الصور الثلاث، وقد عرفت أنَّ المختار غيره.

كيفية إخراج الزكاة عن الدراهم المغشوشة؟

أمَّا الصورة الأولى، فلأنَّ الخالص فيها يبلغ مائتي درهم، فلو حاول الإخراج من خارج النصاب، فعليه أن يخرج خمسة دراهم من الخالص، لأنَّ النصاب الأوَّل للدرهم هو المائتان؛ ولو أراد الإخراج من نفس النصاب، فيجب عليه أن يخرج سبعة ونصف من المغشوش التي ثلثها نحاس أو رصاص.

وأمَّا الصورة الثانية، فيما أنه يعلم أنَّ السكوك مغشوشة بمقدار الثلث ولكن لا يعلم نسبتها إلى كلِّ واحد من الدراهم فربما تكون بعض الدراهم

١ . مستند العروة: ١ / ٣٠٤ - ٣٠٥، كتاب الزكاة.

صفحة ٢٠٦

أكثر غشاً من الآخر، فليس له الاقتصار بسبعة ونصف من المغشوش لعدم العلم باشماله على خمسة دراهم خالصة، فيجب عليه أحد الأمرين:

أ. إمّا الإخراج بالخالص.

ب. وإمّا الاختبار والدفع من النصاب.

إذا ترك لأهله نفقة ممّا يتعلّق بها الزكاة

والمسألة منقولة عن أنمة أهل البيت (عليهم السلام) ولذا ذكرها الشيخ في «النهاية» وقال: وإذا خلف الرجل دراهم أو دنانير نفقة لعياله، لسنة أو سنتين أو أكثر من ذلك، مقدار ماتجب فيه الزكاة، وكان الرجل غائباً^(١)، لم تجب فيها الزكاة، فإن كان حاضراً وجبت عليه الزكاة.^(٢)

وقال المحقق في «الشرائع»: إذا ترك نفقة لأهله فهي معرضة للإتلاف تسقط الزكاة عنها مع غيبة المالك، وتجب لو كان حاضراً.^(٣)

وقال العلامة في «التذكرة»: من ترك لأهله نفقة بلغت النصاب فصاعداً، وحال عليه الحول؛ فإن كان حاضراً وجبت عليه الزكاة، لأنّه مالك متمكّن لم يخرج عنه ملكه؛ وإن كان غائباً فلا زكاة فيه، أمّا على أهله فلعدم الملك في حقهم، وأمّا عليه فلأنّها في معرض الإتلاف.^(٤)

١ . في النسخة المطبوعة: غالباً، والصحيح ما أثبتناه.

٢ . النهاية: ١٧٨، باب المقادير التي تجب فيها الزكاة.

٣ . الجواهر: ١٥ / ٢٠٢، قسم المتن.

٤ . التذكرة: ٥ / ٣١، المسألة ١٩.

صفحة ٢٠٧

وظاهر هذه العبارات أنّ المقياس في الوجوب وعدمه كون المالك حاضراً أو غائباً، سواء أكان متمكناً من التصرف أم لا، ويعضدها ظهور الروايات.

١. موثقة إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن الماضي (عليه السلام)، قال: قلت له: رجل خلف عند أهله نفقة ألفين لسنتين، عليها زكاة؟ قال: «إن كان شاهداً فعليّه زكاة، وإن كان غائباً فليس عليه زكاة».^(١)

٢. مرسله ابن أبي عمير، عن أبي عبدالله (عليه السلام) في رجل وضع لعياله ألف درهم نفقة فحال عليها الحول، قال: «إن كان مقيماً زكاه، وإن كان غائباً لم يزك».^(٢)

٣. خير أبي بصير، عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: قلت له: الرجل يُخلف لأهله ثلاثة آلاف درهم نفقة سنتين، عليه زكاة؟ قال: «إن كان شاهداً فعليّه زكاة وإن كان غائباً فليس فيها شيء».^(٣)

وظاهر الروايات يوافق ما نقلناه من الكلمات. غير أنّ ابن إدريس لم يعمل بالروايات لأجل أنّها آحاد، وجعل المسألة من صغريات الشروط العامة لوجوب الزكاة التي منها تمام التمكّن من التصرف، فلا تجب في المال الذي لا يتمكّن المالك من التصرف فيه. وعلى ذلك فلو كان متمكّناً يجب عليه الزكاة وإن كان غائباً، وإلا فلا يجب وإن كان شاهداً. حيث قال:

-
- ١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١ .
 - ٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢ .
 - ٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣ .

صفحة ٢٠٨

ذكر ذلك (الفرق بين الشاهد والغائب) شيخنا أبو جعفر الطوسي (رحمه الله) في نهايته، وهذا غير واضح، بل حكمه حكم المال الغائب إن قدر على أخذه متى أراه، بحيث متى رآه أخذه، فإنّه يجب عليه فيه الزكاة، سواء أكان نفقة أو مودعاً، أو كنز في كنز، فإنّه ليس بكونه نفقة، خرج من ملكه، ولا فرق بينه وبين المال الذي له في يد وكيله، ومودعه وخزائنته، وإنما أوردته في نهايته إيراداً لا اعتقاداً، فإنّه خبر من أخبار الأحاد لا يلتفت إليه. (١)

والظاهر أنّ الحقّ مع ابن إدريس ولكن ليست الروايات مخالفة لما اختاره، فإنّ الغيبة في تلك الأزمنة غالباً كانت مساوقة لعدم التمكّن من التصرف، كما كان الحضور مساوقاً مع التمكّن منه. وعلى ذلك فالروايات ليست مخصصة لما دلّ على اشتراط التمكّن، بل هي بصدد بيان صغرى ذلك الشرط، ولذلك نرى أنّ صاحب العروة فصلّ بين التمكّن وعدمه.

عدم جبر الناقص من الأموال الزكوية بغير جنسه

اتفقت الإمامية على أنّه لا تجب الزكاة حتّى يبلغ كلّ جنس نصاباً، ولو قصر كلّ جنس أو بعضها عن النصاب لم يُجبر بالجنس الآخر، ووصفه صاحب الجواهر بقوله: إجماعاً بقسميه ونصوصاً. قال الشيخ في «الخلافة»: إذا كان معه ذهب وفضة، ينقص كلّ واحد منهما عن النصاب، لم يضم أحدهما إلى الآخر، مثل أن يكون معه مائة درهم

١ . السرائر: ١ / ٤٤٧ .

وعشرة دنانير لا بالقيمة ولا بالأجزاء، وبه قال الشافعي وأكثر أهل الكوفة: ابن أبي ليلى، وشريك، والحسن بن صالح بن حي، وأحمد بن حنبل، وأبو عبيد القاسم بن سلام. وذهبت طائفة إلى أنهما متى قصرا عن نصاب ضمنا أحدهما إلى الآخر وأخذنا الزكاة منهما. ذهب إليه مالك، والأوزاعي، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد.^(١) ويدلّ على مختار المشهور غير واحد من الروايات:

١. صحيحة زرارة أنه قال لأبي عبدالله (عليه السلام): رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهماً وتسعة عشر ديناراً أيزكيها؟ فقال: «لا، ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتى يتم».^(٢)

٢. موثقة إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن رجل له مائة درهم وعشرة دنانير، أعليه زكاة؟ فقال: «إن كان فرّ بها من الزكاة فعليه الزكاة».

قلت: لم يفرّ بها ورث مائة درهم وعشرة دنانير، قال: «ليس عليه زكاة»، قلت: فلا تُكسر الدراهم على الدنانير ولا الدنانير على الدراهم؟ قال: «لا».^(٣)

نعم لإسحاق بن عمار رواية أخرى تعارضها محمولة على التقية متروكة.^(٤)

١ . الخلاف: ٢ / ٨٥، كتاب الزكاة، المسألة ١٠٠.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١ .
٣ . المصدر السابق: الحديث ٣ .
٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٧ .