

مصباح الفقيه
(ط.ق)
الجزء: ٣

آقا رضا الهمداني

الكتاب: مصباح الفقيه (ط.ق)
المؤلف: آقا رضا الهمداني
الجزء: ٣
الوفاة: ١٣٢٢
المجموعة: فقه الشيعة من القرن الثامن
تحقيق:
الطبعة:
سنة الطبع:
المطبعة:
الناشر:
ردمك:
المصدر:
ملاحظات:

مصباح الفقيه في الزكاة * والخمس * والصوم * والرهن
بسم الله الرحمن الرحيم
* الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى *

لا يعرف

أهمية اي من المواضيع
الا من وقف عليه من كتب
أو استشف حقيقته على أمم منه ان
كان الناظر مختبرا له ضليعا
في فنه

فعلم الفقه الذي

هي

غاية المسلمين اجمع وبغية العلماء قاطبة ومقصد كل عارف ومرمى المولى سبحانه الوحيد
ما كيان العالم ومبتغاه الفذ من الايجار
وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون
قد خرج عن حد

الاحصاء الكتب المؤلفة

فيه غير أن كلا من مؤلفيها وان كان قد

أغرق نزعا في التحبير ولم يأل جهدا في البحث والتنقيب

لكن لكل منهم وجهة هو موليتها

وقد عرف فقهاء جيل الأخير ان من جمع فأوعى وأبدع في جميع نواحي الفقه فضم إلى
دقة النظر متفاهم أهل العرف والى عمق التفكير بساطة في البيان والى فخامة القصد جودة
في السرد والى الخوض

في القواعد والأصول انبساطا إلى أحاديث أهل البيت عليهم السلام والى حرية النظر عظفا
على أقوال العلماء ليس الا فقيه

الوقت ونابهة الفقه وعلم العلم ورجل الزهد وبطل الاخلاق الحجة الظاهرة والآية الباهرة
الحاج الشيخ آقا رضا الهمداني قده

الذي عكف العلماء والمجتهدون على الاستناد إلى كتابه القيم (مصباح الفقيه) وكانوا
يتهاكون على الحصول عليه من قبل ان يطبع

بالاستكتاب بأجور باهضة متخذين له كأستاذ مسدد أو مرشد هاد ومن المؤسف ان
المطابع قصرت عن أن تزف

جميع مباحثه إلى انظار العلماء فكانت البهجة بطبع كتاب الطهارة منه والصلاة مشفوعة
بالتحسر على عدم

بروز البقية منه إلى عالم المطبوعات هنالك نهض لها سيد الطائفة وعميد العترة الطاهرة

مأثرة الشيعة ومفخرة الشريعة علم الدين الخفاق وطوده الراسي وكهفه الحصين

آية الله في العالمين الحاج آقا حسين الطباطبائي القمي دامت أيام

إفاضاته الذي لم يفتأ قاصرا عمه على نشر ألوية العلم

والدين وصارفا همته إلى إقامة عمود الشريعة

منذ ابتلج به العصر الحاضر و
فخر به الزمن الغابر
وليست

هذه النهضة الكريمة بدعا من سيدنا المعظم فان الفضل لا يعرفه الا ذووه على أنه كان قد
تخرج على شيخنا المصنف قده ردحا
من الزمن مستقيا من معينه الصافي مقتنيا زبدة المخض من
علومه فهو اعرف بموارد شيخه ومصادره وابصر باخذه
ورده واخبر بقبوله ونفده فلذلك
كان تقديره لإثارة علمه أكثر
من غيره فأصدر امرا بطبعها امثله لفيف من رواد الخبر ذوى همم عالية بالاتفاق على الطبع
مهما كلفتهم أزمة الورق ورقى أجور الكتابة
والطباعة ولقد عني في ذلك بمشاق جمّة من النظر والمقابلة مع التنقيح سيد العلماء الأعلام
ملاذ الأنام حجة الاسلام الحاج السيد
صدر الدين الجزائري دامت بركاته فنسدي إليه جزيل الشكر وجميل الثناء واخر دعوانا ان
الحمد لله رب العالمين حرر ذلك في شهر شعبان سنة ١٣٦٤

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين كتاب
الزكاة: الزكاة لغة الطهارة والنمور في عرف أهل
الشرع اسم للحق المعروف عندهم المعلوم بثبوته لديهم بنص الكتاب والسنة المتواترة بل
هي كالصلاة والصيام من الضروريات التي يخرج منكره عن
ربقة المسلمين وليس في المال حق واجب بأصل الشرع ابتداء سوى الزكاة والخمس كما
يدل عليه مضافا إلى الأصل خبر معمر بن يحيى أنه سمع أبا جعفر عليه السلام
يقول لا يسئل الله عز وجل عبدا عن صلاة بعد الفريضة ولا عن صدقة بعد الزكاة ولا عن
صوم بعد شهر رمضان وما قد يترأى من بعض الروايات
الواردة في تفسير قوله تعالى وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم من الوجوب فهي
كنفس الآية على خلافه أدل حيث أن المتأمل يراها كالنص في عدم إرادة حق
واجب معلوم متعلق بالمال في أصل الشرع ابتداء كالزكاة والخمس مما يكون المدح في
تصفية المال عنه لا في وضعه عليه بل أريد منها تأكيد الاستحباب أو
الوجوب ولكن لا من حيث تعلق الحق بالمال من حيث هو ابتداء بل لعروض جهة موجبة
له كصلة رحم أو الوفاء بنذر وإعانة مضطر وغير ذلك من التكليف
التي قد توقف الخروج عن عهدها بصرف المال كما لا يخفى على المتأمل هذا مع أنه لم
ينقل الخلاف في شيء من جزئيات هذه المسألة عدا ما عن الشيخ في الخلاف
من إنه قال يجب في المال حق سوى الزكاة المفروضة وهو ما يخرج يوم الحصاد من
الضغث بعد الضغث والحفنة بعد الحفنة يوم الجذاذ واستدل عليه
بإجماع الفرقة وأخبارهم والآية الشريفة وأجيب عن الإجماع بالمنع بل خلافه مظنة
الإجماع ولذا قد يغلب على الظن أن يكون مراده بالوجوب غير الوجوب
المصطلح كما يؤيد ذلك ما حكى عنه في تهذيبه من أنه قال الوجوب عندنا على ضربين
ضرب على تركه اللوم والعتاب وضرب على تركه العقاب وأما عن الأخبار
فبان ظاهرها الاستحباب كما ستعرف وأما عن الآية الشريفة وهو قوله تعالى وآتوا حقه يوم
حصاده فأولا باحتمال أن يكون المراد بالحق الزكاة المفروضة
كما ذكره جمع من المفسرين و يؤيده أشعار سوقها بمعهودية الحق ومعلوميته قبل نزول
هذه الآية ولكن في المدارك نقل هذا الجواب قبل ولكن
ورد في أخبارنا إنكار ذلك روى المرتضى (ره) في الانتصار عن أبي جعفر عليه السلام في
قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده قال ليس ذلك الزكاة إلا ترى أنه
قال ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين قال المرتضى (ره) وهذه نكتة مليحة لان النهي عن
السرف لا يكون إلا في ما ليس بمقدر والزكاة مقدره و ثانيا يحمل الامر
على الاستحباب بشهادة قول الصادق عليه السلام في خبر معاوية بن شريح في الزرع
حقان حق تؤخذ به وحق تعطيه أما الذي تؤخذ به فالعشر ونصف العشر وأما
الذي تعطيه فقول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده يعني من حضرك الشيء بعد الشيء ولا
أعلمه إلا قال الضغث ثم الضغث حتى يفرغ فإنه كالنفس في عدم
الوجوب وقول أبي جعفر عليه السلام في الصحيح أو الحسن عن زرارة ومحمد بن مسلم
وأبي بصير في قول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده هذا من الصدقة يعطى المسكين

القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ إذ المتبادر منه إرادة الصدقة المندوبة هكذا قيل وفيه إنه لا يبعد أن يكون المراد به الصدقة المعهودة التي أمر الله تعالى نبيه بأن يأخذها من أموالهم أي الزكاة بمعنى أنه يحتسب منها فتكون هذه الرواية حينئذ مؤيدة للمعنى الذي ذكرها المفسرون وكيف كان فملخص الجواب عن الآية هو أنها مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها لا يفهم منها ثبوت حق آخر وراء العشر ونصف العشر وبملاحظة الروايات الدالة عليه فالعبرة بما يظهر لك من تلك الأخبار وهوي لا تدل بظاهرها إلا على الاستحباب هذا مع أن مثل هذا الحق لو كان واجبا لصار من حيث عموم الابتلاء به من الضروريات كالزكاة مع أن المشهور بين المسلمين خلافه فلا ينبغي الاستشكال فيه كما أنه لا مجال للارتياح في تأكد استحبابه لئلا ينبغي تركه وفيه أي في كتاب الزكاة قسما الأول في زكاة المال والنظر فيمن تجب عليه وما تجب فيه ومن تصرف إليه أما الأول فتجب على البالغ العاقل

الحر المالك المتمكن من التصرف أما وجوبها على من ذكر فمما لا كلام فيه لأنه هو القدر المتيقن من مورد ثبوت هذا الحكم وإنما الكلام في اعتبار هذه القيود في ثبوته مطلقا أو في الجملة فنقول البلوغ يعتبر في الذهب والفضة إجماعا مستفيضا نقله بل متواترا ويدل عليه مضافا إلى ذلك أخبار معتبرة مستفيضة مثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال ليس في مال اليتيم زكاة وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن مال اليتيم فقال ليس فيه زكاة وصحيحة الحلبي عن

أبي عبد الله قال قلت له في مال اليتيم عليه زكاة فقال عليه زكاة فقال إذا كان موضوعا فليس عليه زكاة فإذا عملت به فأنت ضامن والربح لليتم وموثقة يونس بن يعقوب قال أرسلت إلى أبي عبد الله عليه السلام إن لي أخوة صغار فمتى تجب علي أموالهم الزكاة قال إذا وجبت عليهم الصلاة وجبت عليهم الزكاة قال قلت فما لم تجب عليهم الصلاة قال إذا اتجر به فزكه أو خبر محمد بن فضيل عن الرضا عليه السلام في صبية صغار لهم قال بيد أبيهم أو أخيهم هل يجب علي مالهم الزكاة فقال لا يجب علي مالهم حتى يعمل به فإذا عمل به وجبت الزكاة وأما إذا كان موقوفا فلا زكاة عليه إلى غير ذلك من الروايات الدالة عليه التي سيأتي التعرض لنقل جملة منها في الفرع الآتي والمنساق من مثل قوله عليه السلام ليس علي مال اليتيم أو في مال اليتيم زكاة عدم تعلق هذا ألحق بهذا العنوان فلا يجري في الحول ما دام كونه مال اليتيم نظير قوله (ع) لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك فيكون ابتداء الحول بعد البلوغ كما هو المشهور بل لم ينقل التصريح بالخلاف عن أحد وربما يستشهد له أيضا بخبر أبي بصير المروي في التهذيب عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سمعه يقول ليس في مال اليتيم زكاة وليس عليه صلاة

وليس عليه جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة وكان عليه مثل ما على غيره من الناس وفيه أن هذه الرواية أما صدرها فهو كغيره من الروايات التي اعترفنا بظهورها في المدعى وإما ذيلها الذي هو محل الاستشهاد أعني قوله (ع) وإن بلغ اليتيم الذي أخره فهو لا يخلو من إجمال فإن من المحتمل بل المظنون كونه تفريعا على خصوص الفقرة السابقة عليه النافية للزكاة على جميع غلاته من نخيل وزرع وغيرهما فيكون كلمة الموصول فيما مضى وما يستقبل كناية عن نفس الغلات ويكون المراد بالادراك بلوغها حد الكمال الذي يتعلق بها الزكاة فالرواية على هذا أجنبية عن المدعى وعلى تقدير أن يكون الموصول كناية عن الزمان الماضي والمستقبل ويكون المراد بهذا الكلام أنه ليس عليه في شيء من ماله وغلاته لما مضى وما يستقبل زكاة حتى يدرك فيحتمل أن يكون المراد بالادراك بلوغه وإن تعلق الحق بماله وهو في النقدين حلول الحول وفي الغلات ما ستعرفه فيكون حينئذ شاهدا المدعى ويحتمل إن يكون المراد بلوغه حد الرشد الذي يرتفع به الحجر عن ماله فيكون على هذا التقدير أيضا أجنبيا عن المدعى ولكن ينفي هذا الاحتمال عدم الخلاف ظاهرا في كفاية

البلوغ وعدم اعتبار الرشد في ثبوته كما ستعرفه في مال السفية ويحتمل أيضا بل قد يدعي أنه الظاهر كون المراد بالموصول الزمان المستقبل في إيجاب الزكاة لولا الصغر لا مطلق الزمان الماضي ولذا يقبح أن يقال ليس عليه لليوم الماضي وللشهر الماضي زكاة فالمراد الحول الذي هو السبب في إيجاب الزكاة لولا المانع فلا ينافي حينئذ أدراك الحول في المستقبل وكون مبدء الحول فيما مضى فيكون الرواية حينئذ على عكس المطلوب أدل ولكن في دعوى ظهورها في ذلك نظر بل منع وقياس جملة الزمان على خصوص اليوم والشهر قياس مع الفارق فليتأمل هذا كله مع ما في الرواية من اضطراب المتن فإنها مروية في الكافي عن أبي بصير هكذا قال سمعت أبا عبد الله يقول ليس على مال اليتيم زكاة وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه فيما بقي حتى يدرك فإذا أدرك فأنا عليه زكاة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس وهي بهذا المتن أيضا غير متضح المفاد فالأولى رد علمها إلى أهله وفيما عداها مما عرفت غنى وكفاية مع موافقة الحكم من أصله للأصل وعدم ثبوت خلاف محقق فيه فما عن الكفاية من الاستشكال في حكم المتأخرين باستيناف الحول عند البلوغ في غير محله وربما يستدل أيضا لعدم وجوب الزكاة على غير البالغ والمجنون بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وفيه أن المقصود بالوجوب هاهنا ليس الوجوب التكليفي المعلوم واشتراطه بالبلوغ بل الوجوب الناشئ من سببية بلوغ المال للنصاب لتعلق الزكاة به التي لا ربط لها بفعل الصبي ولا ينافيها عدم كون الصبي ما دام صبيا غير مكلف بإخراجها فحديث الرفع أجنبني عن ذلك اللهم إلا أن يوجه الاستدلال بأن استفادة تعلق هذا الحق بالمال إن كان منشأها الأوامر المتعلقة بإعطاء الزكاة وإن الله فرض على عبادة الزكاة كما فرض عليهم الصلاة فهي بحكم حديث الرفع مخصوصة بالبالغين وإن كان الاخبار المسوقة لبيان الحكم الوضعي مثل قوله عليه السلام ففيما سقته السماء العشر فإطلاقها وارد مورد حكم آخر لا يصح التمسك به فيما نحن فيه فليتأمل ثم إن الاخبار المزبورة النافية للزكاة على مال اليتيم وإن لم يقع فيها التصريح بخصوص النقيدين ولكن حيث أن النقيدين من أوضح مصاديق المال يكون تلك الأخبار بمنزلة النص في إرادة زكاتها من العموم فلا مجال للارتياح في عدم ثبوت زكاة النقيدين في ماله نعم إذا اتجر له من إليه النظر أستحب له إخراج الزكاة من مال الطفل أي زكاة مال التجارة التي ستعرف استحبابها في غير مال الطفل أيضا وهذا أي استحباب إخراج هذه الزكاة من ماله هو المشهور بين الأصحاب كما صرح به في المدارك وغيره بل عن المعتمر و المنتهى ونهاية الاحكام وظاهر الغنية دعوى الاجماع عليه وحكى عن المقنعة التعبير بلفظ الوجوب كما ورد كذلك في بعض الروايات الآتية التي هي مستند هذا الحكم فقال ما لفظه لا زكاة عند آل الرسول صلى الله عليه وآله في صامت أموال الأطفال والمجانين من الدراهم والدنانير إلا أن يتجر الولي لهم أو القيم عليهم بها فإن اتجر بها وحركها وجب عليه إخراج الزكاة منها ولكن حملة في التهذيب على إرادة

الندب وربما يؤيد ذلك ما حكى عنه في التصريح في باب زكاة أمتعتة
التجارة بأنها سنة مؤكدة فيها على المأثور عن الصادقين (ع) وعن الحلبي في السرائر نفي
الوجوب والاستحباب ويظهر من المدارك الميل إليه وكيف كان فمستند
هذا الحكم أخبار مستفيضة منها قوله عليه السلام في موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة إذا
اتجر به فزكه وفي خير محمد بن الفضيل المتقدم فإذا عمل به وجبت
الزكاة وحسن محمد بن مسلم أو صحيحه قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام هل على
مال اليتيم زكاة قال لا إلا أن يتجر به أو يعمل به وخبر سعيد السمان

قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ليس في مال اليتيم زكاة إلا أن يتجر به فإن اتجر به فالربح لليتيم وإن وضع فعلى الذي يتجر به وخبر أحمد بن عمر بن أبي شعبة عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام إنه سئل عن مال اليتيم فقال لا زكاة عليه إلا أن يعمل به وهذه الأخبار وظاهرها العبارة المحكية عن المقنعة الوجوب ولكن المتعين أما حملها على التقية أو الاستحباب لا لمجرد أعراض الأصحاب عن ظاهرها حيث لم ينقل القول به إلا عن ظاهر المفيد في عبارته المتقدمة بل لمعارضتها بالروايات الآتية في مبحث زكاة مال التجارة الصريحة في نفي الوجوب وهذه الأخبار وإن كان موردها أخص من مطلق مال التجارة ولكن قد ورد مثل هذه الأخبار أخبار كثيرة في مطلق مال التجارة وفي خصوص تجارة البالغين أيضا مما كان ظاهره الوجوب فليس حال هذه الأخبار إلا حال غيرها من الروايات الواردة في هذا الباب مما كان ظاهره الوجوب فلا بد في الجميع بينها وبين تلك الأخبار إلا بحمل ما كان ظاهره الوجوب على تأكيد الاستحباب أو الحمل على التقية وهذا وإن كان في حد ذاته من أبعد المحامل الذي لا يصار إليه مع إمكان الجمع بين الأخبار بوجه آخر لكونه لدى التحقيق عبارة أخرى عن الطرح ولكن قد يقر به في خصوص المقام ما في بعض الروايات الواردة في الباب من الإشارة إلى إن القول بثبوت هذا القسم من الزكاة هو مذهب المخالفين ولكن مع ذلك الحمل على الاستحباب أظهر فإن صدور هذه الأخبار المتضاربة المتكاثرة البالغة فوق حد التواتر لاظهار خلاف الواقع مع مخالفتها للاحتياط خصوصا في مال اليتيم من غير سبق سؤال ملجئ لاظهار خلاف الواقع كما هو الغالب في مواردنا في غاية البعد نعم لا يبعد أن يكون التعبير بلفظ الوجوب أو بصيغة الامر الظاهرة في ذلك من غير تصريح بجواز مخالفته مراعاة للتقية ومن هنا قد يقال إن حمل هذه الأخبار الدالة بظاهرها على الوجوب على التقية كما نسب إلى الشيخ ليس منافيا لاستفادة الاستحباب منها فليتأمل وقد ظهر مما ذكر ضعف القول بنفي مشروعيتها مطلقا والله العالم وإن ضمنه الولي باقتراض ونحوه واتجر لنفسه وكان مليا كان الربح له ويستحب له الزكاة التي ستعرف استحبابها في مطلق ماله الذي يتجر به بلا خلاف في ذلك كما ذكره غير واحد ولا إشكال بعد فرض جواز اقتراض الولي الملى مال الطفل وهو على إطلاقه لا يخلو من إشكال كما صرح به غير واحد من المتأخرين ولكن ادعى شيخنا المرتضى (ره) إن المعروف بين الأصحاب جوازه وإن لم يكن فيه مصلحة لليتيم للأخبار الكثيرة منها صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل ولي مال يتيم أيستقرض منه قال كان علي بن الحسين (ع) يستقرض من مال أيتام كانوا في حجره ورواية أبي الربيع قال سئل أبو عبد الله (ع) عن رجل ولي مال يتيم فاستقرض منه شيئا فقال إن علي بن الحسين (ع) قد كان يستقرض من مال أيتام كانوا في حجره فلا بأس بذلك ورواية منصور الصيقل قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به قال إذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وأنت ضامن من للمال وإن كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وأنت ضامن للمال ورواية البيهقي عن أبي الحسن عليه السلام قال سئل عن الرجل يكون في يده مال للأيتام فيحتاج إليه فيمد يده ويأخذه وينوي أن

يرده فقال لا ينبغي له أن يأكل إلا القصد ولا يسرف فإن كان في نيته أن لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تعالى الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما الآية خلافا للمحكي عن الحلبي فقال لا يجوز للولي التصرف في مال الطفل إلا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه إلى الطفل دون المتصرف فيه وهذا هو الذي يقتضيه أصول المذهب وعن المبسوط قال ومن يلي أمر الصغير والمجنون خمسة الأب والجد ووصي الأب والجد والامام ومن يأمره الامام ثم قال في كل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم إلا على وجه الاحتياط والحظ للصغير لأنهم إنما نصبوا لذلك فإذا تصرف فيه على وجه لاحظ فيه كان باطلا لأنه خلاف ما نصب إليه إنتهى وقال شيخنا المرتضى (ره) بعد أن أورد الاخبار المزبورة ثم نقل العبارة المحكية عن الحلبي والشيخ في المبسوط ما لفظه ويؤيد ذلك إن نقل المال إلى الذمم معرض للتلف بالاعسار أو الانكار أو الموت أو غير ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة في صورة بقاء العين ولذا يظهر من المسالك في باب الرهن التردد في جواز اقتراض الولي مال الطفل وعن التذكرة اشتراط جواز الاقتراض بالمصلحة مضافا إلى الولاية والملائة وكيف كان فالقول بالمنع وإلحاق اقتراض الولي لنفسه بإقراضه لغيره الذي اتفقوا ظاهرا على أنه لا يجوز إلا مع المصلحة قوى إلا أن العمل بتلك الأخبار المجوزة المنجزة بما حكى للعلة أقوى إنتهى وهو جيد ومما يؤيده الجواز أيضا بعض الأخبار الآتية وغيرها مما يدل على أكل طعامهم وإعطاء عوضه وجواز المخالطة والمعاشرة معهم بالتصرف في أموالهم على وجه لا يترتب عليه مفسدة كما يشعر بذلك ما في بعض الأخبار من الاستشهاد بقوله تعالى وإن تخالطوهم فأخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ومع ذلك كله فالأحوط ترك الاقتراض بلا مراعاة مصلحة اليتيم ولو بملاحظة وقوعه عوض ما يستحقه من الأجرة بالقيام بمصالحه وحفظ أمواله وإن كان الأظهر بالنظر إلى ما جوازه للولي إذا كان مليا ولم يترتب عليه ضرر وعلى اليتيم وأما مع عدم الملائة فلا يجوز لأنه في معرض المخاطرة وإن كان الولي حال الاقتراض واثقا من نفسه بالأداء وعازما على الوفاء ولو ببيع داره مثلا فإن هذا لا يخرج عن كونه من حيث هو تغيرا بالمال إذ فقد يبدو له أن لا يبيع مستثنيات الدين ويدل عليه مضافا إلى ذلك خبر سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته فقلت أخي أمرني أن أسئلك عن مال يتيم في حجره يتجر به قال إن كان لأخيك مال يحيط بمال اليتيم إن تلف أو أصابه شيء غرمه وإلا فلا يتعرض لمال اليتيم و صحيح ربعي عنه أيضا في رجل عنده مال اليتيم فقال إن كان محتاجا ليس له مال فلا يمس ماله وإن هو اتجر فالربح لليتيم وهو ضامن وخبر منصور الصقيل المتقدم والمراد بالملائة أن يكون واجدا لمقدار من المال يتمكن معه من وفاء دينه على تقدير تلف المال الذي استقرضه من اليتيم وأدنى ما به يتحقق ذلك أن يكون له مال محفوظ عنده غير محتاج إلى صرفه في مؤنته باقيا عنده ما دام كونه مديونا لليتيم محيطة بمال اليتيم إن تلف كما نبه عليه في خبر سالم المتقدم فما عن بعض من تفسير الملائة بأن يكون له مقدار الدين زائدا عن المستثنيات في الدين وقوت يومه وليلته لا يخلو من مناقشة لأن هذا المقدار من

المال هو بحد ذاته في معرض الزوال شيئاً فشيئاً فلا يبقى معه التمكن من الوفاء مهما أراد
فليتأمل وهل يكفي تمكنه من الوفاء لا من حيث الملائة بل من حيث الوجاهة
والاعتبار أو تمكنه من تحصيل الحقوق ونحوها وجهان أظهرهما العدم لخروجه عن مورد
النص والفتوى مع عدم كون مثل هذا التمكن مجدداً في خروج

(٤)

التصرف عن كونه تغريرا بالمال وكون تركه أصلح بحال اليتيم كما لا يخفى وهل يعتبر الملائة في الأب والجد أيضا كغيرهما أم لا يعتبر فيهما ذلك أو في خصوص الأب وجوه وفي المدارك بعد أن ذكر اشتراط الملائة في جواز اقتراض الولي قال واستثنى المتأخر من الولي يعتبر ملائته الأب والجد فسوغوا لهما اقتراض مال الطفل مع العسر واليسر وهو مشكل إنتهى أقول ربما استدلوا عليه ببعض الاخبار التي لو تمت دلالتها فهو في صورة احتياج الأب في صرفه إلى نفقته فالالتزام بجوازه مطلقا حتى لأجل الاتجار أو اقراض الغير مثلا في غاية الاشكال والله العالم أما لو لم يكن واتجر لنفسه أو لم يكن وليا وأتجر كذلك كان ضامنا للمال بل وكذا لو اتجر مع انتفاء الولاية حتى مع قصد المصلحة لان هذا لا يخرج يده عن كونها عادية بعد أن لم يكن الولاية عليه شرعا اللهم إلا أن يقال أن مقتضى ظاهر الكتاب والسنة جواز التصرف في مال اليتيم مع المصلحة لكل أحد وعدم اختصاصه بالولي كما حكى عن ظاهر الكفاية وبعض من تأخر عنه وفيه كلام مع مخالفته لظاهر كلمات الأصحاب إن لم يكن صريحها ولتمام الكلام فيه مقام آخر وإما ضمان الولي مع عدم الملائة فيدل عليه مضافا إلى الأصل المستفيضة المتقدمة الناهية عن التصرف في ماله مع عدم الملائة ولليتم الربح في جميع هذه الصور كما صرح به في المتن وغيره ودل عليه جملة من الرويات المتقدمة كصحيح الربيعي وخبر سعيد السمان المتقدمين لتبعية للمال فهذا مما لا إشكال فيه من هذه الجهة ولكنه قد أستشكل فيه بأن صيرورة الربح له موقوفة على صحه المعاملة المتعلقة بماله وهي إن كانت صادرة من غير الولي تتوقف على إجازة الولي فربما لا يجيزها إذا لا إجازة غير واجبة عليه وإن كانت صادرة من الولي بقصد وقوعها لنفسه كما هو المفروض فقد وقعت باطله لعدم كونه مأذونا شرعا في التصرف بهذا الوجه وليست فضولية حتى يصح أن يلحقها الإجازة منه لليتم إذ لا معنى لإجازة عمل نفسه ويمكن التفصي عن الاشكال أما في تجارة الولي لنفسه بالالتزام بوقوع المعاملة من أصلها صحيحة لصدورها من أهلها في محلها حيث إن للولي أن يبيع هذا العين بهذا الثمن فباعه فعليه الوفاء بعقده وأما قصد وقوع البيع لنفسه ولمن هو ولي عنه فهو خارج عن حقيقة البيع ولا مدخلية في صحته المقتضية لصيرورة الثمن ملكا لمن خرج المثل من ملكه ولا ينافي ذلك كون تصرفه الواقع بهذا الوجه حراما موجبا للضمان فإن الأب إذا استولى على مال ابنه الصغير على سبيل الاستقلال لا بعنوان الولاية عن ابنه خرج عن كونه محسنا وصار غاصبا فيستحق بتصرفاته العقاب ويترتب عليها الضمان ولكنه لا تزول بذلك ولايته وسلطنته على هذا المال فإذا باع شيئا من ماله وكان البيع في الواقع موافقا لمصلحة الابن لم يكن قصد الطغيان والعصيان المؤثرة في صيرورة يده عادية مانعا عن قدرته على الوفاء بعقده ولا عن قلب يده إلى يد حقه بتغير قصده وجعله لابن فلا مقتضى لبطلانه وإن كان واقعا على وجه غير مشروع كما لا يخفى على المتأمل وأما إذا صدر من غير الولي وظهر له الربح فلو وجب إمضائه على الولي لان تركه أضرار به عرفا فلا يقاس بترك الاكتساب له كي يقال الأصل براءة ذمته بل هو بشهادة العرف تضييع للربح الحاصل

لملكه بفعل الغير ولعل من أجاز التصرف لكل أحد مع المصلحة أراد نفوذ تصرفه في مثل الفرض نظرا إلى أنه متى لم يجز للولي رده بعد حصول الربح نفذ التصرف في حقه إذ لا يجوز له أبطاله فلا يبقى لا جازته أثر إلا أن تكون في حد ذاته شرطا تعبديا وهو لا يخلو من بعد فليتأمل هذا كله مع أن القواعد العامة غير صالحة لمعارضة النص الخاص فلا وقع لأصل الاستشكال بعد الاعتراف بظهور النص والفتوى في أن الربح لليتيم في الصورتين المفروضتين المستلزم لمضى المعاملات

المتعلقة بماله الموجبة لحصول الربح شرعا من غير توقفها على إجازة أحد فليتأمل ولتمام الكلام في الفروض المتصورة في مثل هذا المقام مقام آخر ولا زكاة هنا على الظاهر أما على المتجر فواضح لعدم تعلق التجارة بماله ويدل عليه أيضا موثقة سماعة عن الرجل يكون عنده مال اليتيم يتجر به أبيض منه قال نعم قلت فعليه زكاة قال لا لعمرى لا أجمع عليه خصلتين الضمان والزكاة وأما على الصغير فلعدم كونه مقصودا بالتجارة حال حصولها بل وقعت له لا عن قصد أو بإجازة لا حقة من الولي بل ومثله خارج عن منصرف أدلتها مع مخالفتها للاحتياط ويستحب الزكاة في غلات الطفل ومواشيه على ما في المتن وغيره وقيل تحب وفي المدارك نسب هذا القول إلى الشيخين وأتباعهما بل عن السيد في ناصرياته ذهب أكثر أصحابنا إلى أن الامام يأخذ الصدقة من زرع الطفل وضرعه واستدل للوجوب بعموم أدلة الزكاة في الغلات والمواشي وخصوص صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام إنهما قالوا مال اليتيم ليس عليه في العين والصامت شيء فأما الغلات فإن عليها الصدقة واجبة والجواب أما عن العمومات فيوجب تخصيصها بالمستفيضة المصرحة بأنه ليس في مال اليتيم زكاة الحاكمة على تلك العمومات وكون النسبة بين الاخبار النافية وبين العمومات المثبتة الواردة في كل نوع من الأجناس كالغلات والمواشي وغيرهما العموم وجه غير قادح بعد ما أشرنا إليه من حكومة تلك الأخبار على الأدلة المثبتة ولذا لا يتوهم أحد ممن سمع بهذه الاخبار المعارضة بينهما هذا مع أنه إن أريد بالعمومات الواردة في الغلات والمواشي الأدلة المسوقة لبيان الحكم التكليفي الذي يستفاد منها الحكم الوضعي بالالتزام فهي مصروفة إلى البالغين بحكم حديث الرفع وإن أريد بها ما كان من قبيل قوله عليه السلام فيما سقته السماء العشر وفي كل أربعين شاة شاة وغير ذلك من الرويات المسوقة لبيان الحكم فشمولها لملك الصغير إن كان فبالإطلاق لا بالعموم ولا يخفى على الناظر فيها إن إطلاقها وارد مورد حكم آخر فلا يصح التمسك به للمدعى هذا مع الغرض عن قوله (ع) في موثقة أبي بصير المتقدمة وليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة فإنه نص في المدعى لا يصلح لمعارضته العمومات كما هو واضح وبهذا يظهر الجواب عن الصحيحة فإنها معارضة بهذه الموثقة وهي غير صالحة للمكافئة لاعتضاد الموثقة بالشهرة بل عن بعض نسبة القول بعدم الوجوب إلى مذهب الإمامية وبمخالفة العامة مع إمكان الجمع بينهما بمحمل الوجوب على تأكيد الاستحباب بل قد يدعى أنه لا ظهور للفظ الوجوب

الواردة في الاخبار على إرادة المعنى المصطلح فإنه كثيرا ما يطلق على مطلق الثبوت ولكنه لا يخلو من نظر وكيف كان فمقتضى القاعدة الجمع بينهما بحمل الصحيحة على الاستحباب كما لعله المشهور وما عن الشيخ من حمل خبر أبي بصير على إرادة سلب العموم الغير المنافى لوجوبها في الغلات الأربع ففيه ما لا يخفى بعد وقوع التصريح فيه بذكر النخل والزرع بل قد يشكل الاستحباب أيضا

(٥)

بأن احتمال الاستحباب من الصحيحة ليس بأقوى من احتمال جريها مجرى التقية وإن يكون المراد بقوله عليه السلام أما الغلات فعليها الصدقة واجبة وجوبها في تلك الأزمنة من باب التقية حيث أن زكاة الغلات وكذا المواشي كانت مما يأخذه منهم بمقتضى العادة عامل السلطان المنصوب من قبله على جباية الصدقات فدواعي التقية بالنسبة اليهما كانت قوية وهذا بخلاف زكاة النقدين ومال التجارة حيث لا يطلع على مواردها غالبا إلا من بيده المال فمن هنا تردد بعض متأخري المتأخرين أو رجح القول بعدم الاستحباب أيضا وهو أيضا لا يخلو من إشكال فالحكم موقع تردد وإن كان الحكم الاستحباب جمعا بين الأدلة كما هو مشهور أشبه بالقواعد ولكن الترك أحوط هذا بالنسبة إلى غلاته وأما مواشيه فلم يدل دليل على وجوب الزكاة فيها عدا العمومات التي عرفت حالها ولا على استحبابها عدا ما قد يدعى من عدم القول بالفصل بينهما وبين الغلات وهو أيضا غير ثابت ولذا مال جماعة من متأخري المتأخرين على ما حكى عنهم إلى القول بعدم والله العالم وكيف ما قلنا من الوجوب أو الاستحباب في الموضوع الذي التزمنا بشرعيتها فيه فالتكليف بالإخراج يتناول الوالي عليه لأنه هو الذي له ولاية التصرف في ماله فعليه الخروج عن عهدة هذا الحق كغيره من الحقوق المتعلقة بماله مضافا إلى دلالة بعض النصوص السابقة عليه وقيل ربما ينسب إلى الأكثر بل المشهور حكم المجنون حكم الطفل في جميع ما تقدم حتى في استحباب الزكاة في غلاته ومواشيه أو وجوبها على القول به فيهما ولم نقف على دليل يعتد به على التسوية بل عن المصنف في المعتبر بعد أن نقل عن الشيخين القول بمساواة المجنون للطفل في وجوب الزكاة في غلاته ومواشيه مطالبتهما بدليل ذلك والتعريض عليهما بكونه قياسا مع الفارق وكيف كان فالأصح كما أعترف به غير واحد من المتأخرين وفاقا للمصنف (ره) أنه لا زكاة في ماله إلا في الصامت إذا اتجر له الولي استحبابا كما يشهد لذلك صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام امرأة من أهلنا مختلطة أعليها زكاة فقال إن كان عمل به فعليها الزكاة وإن كان لم يعمل به فلا وخبر موسى بن بكير قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة مصابة ولها مال في يد أخيها هل عليه زكاة قال إن كان أخوها يتجر به فعليه زكاة وهذان الخبران وإن كان ظاهرهما الوجوب ولكن يتعين حملهما على الاستحباب جمعا بينهما وبين غيرهما مما تقدمت الإشارة إليه في مال الطفل ثم أن المنساق من الخير خصوصا ثانيهما ورودهما في المال الصامت فاستفادة نفى الزكاة في مواشيه وغلاته ما لم يتجر بهما من إطلاق هذين الخبرين لا يخلو من نظر فعمدة المستند لذلك هو الأصل بعد قصور أدلة الزكاة عن شمول مال المجنون لأن ما كان منها مسوقا لبيان الحكم التكليفي الدال على الحكم الوضعي بالالتزام فهو مخصوص بالعاقلين بحكم حديث رفع القلم عن المجنون حتى يفيق و ما كان من قبيل الخطاب الوضعي من مثل قوله فيما سقته السماء العشر ونظائره فإطلاقه وارد مورد حكم آخر لا يصح التمسك به لا ثباتها على المجنون كما تقدم التنبيه عليه في الفرع السابق فليتأمل ثم إن ظاهر كلمات الأصحاب في فتاويهم

ومعاهد إجماعاتهم المحكية وكذا المنساق من الخبرين المتقدمين ان العقل كالبلوغ والحرية والتمكن من التصرف من شرائط تعلق الزكاة بالمال فمال المجنون كمال الصبي والمملوك والمال الغائب والدين والمفقود خارج عن موضوع هذا الحكم فلا يتفاوت الحال حينئذ بين كون المجنون أطباقيا أو أدواريا فمضى عرضه الجنون خرج ماله عن الموضوع الذي وجبت الزكاة فيه كما يفصح عن ذلك إطلاق حكمهم بنفي الزكاة في مال المجنون من غير تعرض في كلمات من تقدم على العلامة على ما قيل للمطبق والادواري وتصريح العلامة في تذكرته ومحكي نهايته بأنه لو كان الجنون بصورة أدوار أشترط الكمال طول الحول فلو جن في أثناءه سقط واستأنف من حين عوده نعم فرق بينهما في المدارك فقال ما لفظه إنما تسقط الزكاة عن المجنون المطبق وأما ذو الادوار فالأقرب تعلق الوجوب به في حال الإفاقة إذ لا مانع من توجه الخطاب إليه في تلك الحال ثم نقل قول العلامة في التذكرة كما نقلناه وأورد عليه بأنه مشكل لعدم الظفر بما يدل على مدعاه ثم نقل عنه أيضا أنه قال وتجب الزكاة على الساهي والنائم والمغفل دون المغمى عليه لأنه تكليف وليس من إهله وأعرض عليه بما لفظه وفي الفرق نظر فإنه إن أراد أن المغمى عليه ليس أهلا للتكليف في حال الاغماء فمسلم لكن النائم كذلك وإن أراد كون الاغماء مقتضيا لانقطاع الحول وسقوط الزكاة كما ذكره في ذوي الادوار طولب بدليله وبالجملة فالمتجه مساواة الاغماء للنوم في تحقق التكليف بالزكاة بعد زوالهما كما في غيرها من التكاليف وعدم انقطاع الحول بعروض ذلك في أثناءه إنتهى أقول إن كان مستند الحكم بنفي الزكاة في مال المجنون عدم أهليته لتوجه الخطاب إليه بأدائها كما هو مقتضى استدلالهم له بحديث رفع القلم لتوجه عليهم الاعتراض بأن هذا إنما هو في حال جنونه وأما بعد إفاقته فلا مانع من أن يخاطب بتزكية أمواله كما في النائم بعد أن استيقظ ولا يختص هذا الاعتراض بذوي الادوار بل في الاطباقي أيضا إذا أفاق يصح أن يتوجه إليه الخطاب بتزكية أمواله التي مضى عليه الحول فيما مضى وكذلك الصبي بعد بلوغه فهذا يكشف عن عدم تمامية هذا الدليل ولذا ناقشنا في الاستدلال به على نفي الزكاة في مال الصبي والمجنون وإنما العمدة في ذلك الأخبار الدالة عليه وعدم الخلاف فيه في الجملة بين الأصحاب وقصور أدلة الزكاة عن إثبات تعلقها بمال غير البالغ و المجنون فلا وجه للتفصيل بين الجنون الاطباقي و الإدواري إلا أن يدعي خروج الادواري عن منصرف أدلته فعلى هذا لا يتفاوت الحال بين أن يكون وقت جنونه وإن تعلق الزكاة بماله وهو وقت انعقاد الحب في الزرع واصفرار التمر أو احمراره في النخل مثلا أو في سائر الأوقات وكذا بالنسبة إلى ما يعتبر فيه الحول بين ابتداء الحول وبين انتهائه بل ولا بين ما لو كانت عادته إن يجن سنة كاملة ويفيق سنة في أنه يجب عليه بعد إفاقته أن يؤدي الزكاة التي تعلقت بماله ولو في حال جنونه إذ المفروض عدم كون مثل هذا الجنون مانعا عن تعلق الزكاة بماله وإن كان معذورا في أدائها حال جنونه كالنائم وهذا مما لا يلتزم به المفصل المزبور على ما يظهر من دليل

إن قلت إذا كان جنونه مستوعبا لتمام الحول أو حاصلا حال تعلق الوجوب بالمال لا يتناوله عمومات أدلة الزكاة بالتقريب الذي عرفته أنفا قلت فعلى هذا ليس المدار على كون جنونه إدواريا أو إطباقيا بل على كونه مجنونا حال تعلق الوجوب بماله وهذا بالنسبة إلى مثل الزرع والنخل مما لا يعتبر فيه

(٦)

الحول مما لا كلام فيه وبالنسبة إلى ما يعتبر فيه الحول مرجعه إلى دعوى عدم اعتبار استمرار كمال العقل في تمام الحول بل عند حول الحول فلا يتفاوت حينئذ بين الإطباقي الإدواري أيضا في أن كلا منهما لو أفاق آخر السنة عند انقضاء الحول وجبت الزكاة في ماله فتلخص مما ذكر أنه لا فرق في الجنون بين الإطباقي والإدواري في أنه ليس في ماله زكاة وأما أنه بعد إفاقة هل يكفي حول الحول أم يعتبر استينافه فهو كلام آخر والظاهر تسالمهم على اعتبار استيناف الحول كما سيأتي لذلك مزيد توضيح في مسألة اشتراط التمكّن من التصرف وقد ظهر بما ذكر ضعف مقايضة المغمى عليه بالمجنون إذ لا دليل على كون الإغماء مانعا عن تعلق الزكاة بماله فهو كالنوم غير مانع عن ذلك والله العالم والمملوك لا تجب عليه الزكاة سواء قلنا يملك أو أحلنا ذلك مطلقا أو في الجملة على الخلاف المذكور في محله أما على القول بعدم الملك كما نسب إلى المشهور فواضح بل يخرج حينئذ عن الموضوع بقيد اعتبار ملكية النصاب كما فعله في محكي الغنية وأما على القول بأنه يملك كما لعله الأصح فلحسنه عبد الله بن سنان أو صحيحته عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس في مال المملوك شيء ولو كان له ألف ألف ولو احتاج لم يعط من الزكاة شيئا وصحيحته الأخرى عنه أيضا قال سئله رجل وأنا حاضر عن مال المملوك عليه زكاة قال لا ولو كان له ألف ألف درهم ولو احتاج لم يكن له من الزكاة شيء وموثقة إسحاق بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل يهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أكثر فيقول أحللني من ضربتي أياك أو من كل ما كان مني إليك أو مما أخفكت وأرهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما أعطاه ثم أن المولى بعد أصابة الدراهم التي أعطاه في موضع قد وضعها فيه فأخذها فحلال هي قال لا فقلت أليس العبد وماله لمولاه فقال ليس هذا ذلك ثم قال فليردها فإنها لا تحل له فإنه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيامة فقلت فعلى العبد أن يزكيها إذا حال الحول قال لا إلا إن يعمل له بها ولا يعطى العبد من الزكاة شيئا وغير ذلك مما سيأتي نقله فما عن المعبر والمنتهى وإيضاح النافع من وجوب الزكاة على تقدير الملك ضعيف واستدل أيضا لعدم الوجوب على فرض الملكية بعدم تمكنه من التصرف للحجر عليه وبنقص ملكه لأن للمولى انتزاعه منه متى شاء إجماعا كما عن المختلف وغيره نقله وأجيب عن الأول بمنع عدم التمكّن من التصرف بل له التصرف كيف شاء على تقدير الملكية كما نص عليه في محكي المعبر وأورد على هذا الجواب بأنه إنما يستقيم لو وجد القول بالملكية على هذا الوجه وهو منتف للاجماع على الحجر عليه ولو ملك أقول بعد أن كان جل القائلين بالحجر لولا كلهم يقولون بعدم الملكية يشكل استكشاف هذا الاجماع التقديري من مقالتهم و الاعتماد عليه في استكشاف رأي الحجة عليه السلام كما لا يخفى مع أنه إن تم فهو إذا لم يكن مولاه فوض أمره إليه وصرفه فيه وعن الثاني بمنع كون هذا التزلزل مانعا عن وجوب الزكاة كالمبيع في زمن الخيار وسائر الأموال المنتقلة بالعقود الجائرة فعمدة المستند هي الروايات المزبورة الدالة بظواهرها خصوصا أولها

على إن مال المملوك من حيث هو كمال الصغير والمجنون ليس متعلقا للزكاة ومقتضى ذلك إنه لو ملكه سيده مالا وصرفه فيه أيضا لم يجب عليه الزكاة بل هذا هو أظهر أفراد مال المملوك الذي يتناوله عموم النصوص بل لعله هو المنساق إلى الذهن من مورد الموثقة فما عن المحقق الأردبيلي والقطيني من وجوب الزكاة عليه في ماله الذي رفع مولاه الحجر عنه وصرفه فيه ضعيف وأما خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام قال ليس على المملوك زكاة إلا بأذن مولاه فلا بد من رد علمه إلى إهله فإن ظاهره كون تعلق الزكاة بماله موقوفا على أذن مواليه وهذا مما لم ينقل القول به عن أحد ويحتمل قويا وروده في العبد المأذون في التجارة إذ ليس فيه تصريح بأنه ليس في ماله زكاة فلا يبعد أن يكون المراد به نفي الزكاة عليه فيما في يده من أموال مواليه كما هو الغالب المناسب لاعتبار أذنه في ثبوتها عليه ويحتمل أيضا الاستحباب كما ذكره في الوسائل وتعليقها على أذن مواليه يصلح أن يكون قرينة لذلك أيضا فإنه لا يخلو من مناسبة بخلاف الوجوب كما لا يخفى وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما قيل من إن العبد يملك ويجب عليه الزكاة أخذنا بعموم أدلتها الغير الناهض لمعارضة النصوص الخاصة المتقدمة هذا مع شذوذ هذا القول بل عدم معرفية القائل به صريحا على ما أعترف به في الجواهر عدا أنه أستظهر ذلك من الوسيلة حيث لم يذكر الحرية هنا من الشرائط منضمنا إلى ما يظهر منها في باب العتق من أنه يملك وقيل بل نسب إلى المشهور أنه لا يملك مطلقا والزكاة على مولاه بل عن المنتهى نسبه إلى أصحابنا وعن ظاهر بعض القول بوجوب الزكاة على مولاه مطلقا سواء قلنا بأنه يملك أم لا يملك وقيل في توجيهه بأنه مال مملوك لأحدهما فلا تسقط زكاته عنهما معا ولأنه مال مستجمع لشرائط الزكاة فإذا لم يجب على المملوك وجب على السيد ولان المولى لما كان له انتزاعه من يده متى شاء كان كمال في يد وكيله وفي الجميع ما لا يخفى فالقول بوجوب الزكاة على مولاه ولو على القول بأنه يملك على تقدير وجود قائل به في غاية السقوط نعم على القول بأنه لا يملك قد يتجه وجوب الزكاة على مولاه بأنه مال مملوك في يد عبده قادر على التصرف فيه وانتزاعه منه فعليه زكاته بمقتضى عموم أدلتها وربما يؤيده أيضا خصوص رواية علي بن جعفر المتقدمة المعلقة وجوبها على العبد على أذن مواليه ولكن قد ينافيه ظهور حسنة ابن سنان المتقدمة في إن مال العبد ليس موردا للزكاة كي يجب عليه أو على مولاه أدائها ومن الواضح عدم إرادة السالبة بانتفاء الموضوع من قوله (ع) ليس في مال العبد شيء بل المراد به نفي تعلق شيء من الزكاة بالمال المنسوب إلى العبد عرفا مثل المال الذي وهبه مولاه أو أجنبي للعبد على وجه قطع علاقته عنه بحيث لو سئل في العرف يقال هذا مال هذا العبد ولا دخل له بمولاه فمورد هذه الأخبار وكذا محل كلام الأصحاب في هذا الباب هو هذا النحو من المال الممتاز عرفا عن ساير أموال المولى التي هي في يد عبده المأذون في التجارة مثلا مما لا يقال عرفا أنه مال العبد فالحسنة دلت بظواهرها

على أنه ليس في هذا القسم من المال الذي يضاف إلى العبد زكاة فلا تجب أدائها بمقتضى
هذا الظاهر لا على العبد ولا على سيده ولا يتفاوت الحال في ذلك
بين إن نلتزم بأن أضافة المال إلى العبد حقيقة وإن العبد يملك وبين أن نقول بأنه لا يملك
والإضافة مجازية بعد دلالة الدليل على أنه لا زكاة

(٧)

في هذا الشيء الذي يقال عليه إنه مال العبد وأوضح من هذه الرواية دلالة على نفي الزكاة على مولاه صحيحة الثالثة لابن سنان أيضا عن أبي عبد الله (ع) قال قلت له مملوك في يده مال عليه زكاة قال لا قلت فعلى سيده قال لا لأنه لم يصل إلى السيد وليس هو للمملوك بناء على أن يكون المراد بالمال الذي في يده ماله الذي يضاف إليه عرفا الذي هو مورد الكلام فعلى هذا يكون ذيل هذه الرواية شاهدا لما هو المشهور من إن لا يملك ولكن لا صراحته بل ولا ظهور له في إرادة ماله لان المال الذي في يده أعم من ذلك بل ما في يده محكوم في الظاهر بكونه لمولاه وهو مأذون في التصرف فيه فيحتمل قويا بل قد يستشعر من ألفاظ الرواية سؤالا وجوابا ورودها في العبد المستقل بعمله الحاصل في يده من كسبه أو غير مال محكوم في الظاهر بكونه ملكا لمولاه فمثل هذا المال لا يجب زكاته على العبد وإن كان مأذونا في أصل الاكتساب و تحصيله لعدم كونه ملكا له ولا على مولاه لعدم وصوله إليه وكون يد العبد في حد ذاته أضعف من يد الوكيل أو كون المولى متمكنا شرعا من انتزاع ما في يده منه لا يجدي في تمكنه من التصرف فيه بالفعل قبل إيصاله إليه أو إعلامه به وتمكينه من التصرف فيه كي يجب الزكاة عليه وعلى تقدير أن يكون المراد بالمال الذي في يده هو ماله الذي يضاف إليه عرفا فلا بد من حمل قوله (ع) لأنه لم يصل إلى سيده على إرادة كونه بمنزلة المال المنقطع عنه الخارج عن تحت تصرفه واختياره لصيرورته بجعله للعبد كالطعام المعد للضيف الذي لا يسع صاحبه المنع عن أكله لمنافاته المروءة ولكن إرادة هذا المعنى من الرواية لا يخلو من بعد إلا أن ما ذكرناه في توجيهها على تقدير أرادته من كون المال عرفا بحكم المال المنقطع عن سيده الخارج عن تحت تصرفه واختياره إن لم يكن بنفسه صالحا للاستدلال فلا أقل من كونه مؤيدا لما استظهرناه من الحسنة من عدم وجوب زكاة مال العبد على سيده أيضا وأن قلنا بكونه ملكا له في الواقع دون العبد فالقول بعدم تعلق الزكاة بمال العبد مطلقا تعويلا على ظاهر الحسنة المعتضد بغيره مما عرفت هو الأشبه خصوصا فيما هو مورد موثقة إسحاق المصراحة بعد حلية التصرف فيه لمولاه مع ما فيها من الإشارة إلى تعلق زكاة مال التجارة بماله الكاشف عن إن عدم وجوب الزكاة عليه ليس لأجل إنه لا يملك بل لكون ماله كمال الصبي فليتأمل وأما رواية علي بن جعفر فلا تصلح المعارضة ما عرفت إذ غايته ما يمكن كون تعليق ثبوت الزكاة على العبد على أذن مواليه مشعرا بوجوبها عليهم كون العبد بمنزلة الوكيل في تأدية الزكاة عنهم وهذا مما لا ينبغي الالتفات إليه في مقابل ما عرفت ولا فرق فيما ذكرناه من عدم وجوب الزكاة على المملوك بين القن والمدبر وأم الولد وكذا المكاتب المشروط عليه والمطلق الذي لم يؤد شيئا ضرورة صدق المملوك المنفي عنه الزكاة في النصوص السابقة على الجميع و يدل عليه أيضا في خصوص المكاتب مضافا إلى ما عرفت خبر أبي البخترى عن الصادق عليه السلام ليس في مال المكاتب زكاة الظاهر في نفيها حتى عن السيد أيضا بالتقريب الذي عرفته في الحسنة السابقة وهذا مما لا ينبغي الارتباب فيه هاهنا حتى لو قلنا في غيره

بوجوبها على السيد إذ ليس للمولى التصرف فيما له وانتزاعه منه ولو على القول بكون ملكا له ولو كان المكاتب مطلقا وتحرر منه شيء ولو جزءا يسيرا وجبت عليه الزكاة في نصيبه إذا بلغ نصابا بلا خلاف فيه على الظاهر بل ولا إشكال لثبوت المقتضي وانتفاء المانع لأنه مال جامع لشرائط الزكاة فيعمه عموم أدلتها وأدلة نفي الزكاة عن مال المملوك لا تسمله ولذا لا يجري على هذا النصيب شيء من أحكام المملوك بل في الحدائق أستشكل في إجراء حكم الرق بالنسبة إلى جزئه المملوك أيضا لولا الاتفاق عليه فقال ما لفظه و لولا الاتفاق على الحكم المذكور لأمكن المناقشة في دخوله تحت العمومات المذكورة يعني العمومات الدالة على سقوط الزكاة عن مملوك مطلقا فإن تلك العمومات إنما ينصرف إطلاقها إلى الافراد الشائعة المتكثرة وهي من كان رقا بتمامه لا من تبعض بأن صار بعضه حرا فإنه من الفروض النادرة إنتهى ولكن يتوجه عليه أن الاحكام المتعلقة على المملوك جلتها لولا كلها من قبيل تعليق الحكم على الوصف المناسب المشعر بالعلية المانع من أن يتطرق إليها دعوى الانصراف فهي بظاهرها من قبيل القضايا الطبيعية التي لا يتخلف حكمها عن شيء من مصاديقها كما لا يخفى والملك شرط في الأجناس كلها إجماعا كما ادعاه غير واحد بل هو من الواضحات التي لا مجال للارتياب فيه ضرورة إن الزكاة هي الصدقة المعهودة التي جعلها الله تعالى على صاحبي الأموال في أموالهم وإنما الكلام فيما ذكره المصنف وغيره من أنه لا بد أن يكون تاما ففي المدارك بعد أن ذكر اشتراط الملك قال وأما اشتراط تمام الملك فقد ذكره المصنف (ره) في هذا الكتاب وجمع من الأصحاب وهو لا يخلو من إجمال فأنهم إن أرادوا به عدم تنزيل الملك كما ذكره بعض المحققين لم يتفرع عليه جريان المبيع المشتمل على خيار في الحول من حين العقد ولا جريان الموهوب فيه بعد القبض فإن الهبة قد يلحقها مقتضيات كثيرة توجب فسخها بعد القبض من قبل الواهب وإن أرادوا به كون المالك متمكنا من التصرف في النصاب كما أومئ إليه في المعتمد لم يستقم أيضا لعدم ملائمته للتفريع ولتصريح المصنف بعد ذلك باشتراط التمكّن من التصرف وإن أرادوا به حصول تام السبب المقتضي للملك كما ذكره بعضهم لم يكن فيه زيادة على اعتبار الملك وكيف كان فالمعتبر تحقق الملك خاصة وأما التمكّن من التصرف فهو شرط آخر وسيجيئ الكلام فيه إنتهى وهو جيد اللهم إلا أن يقال أن المراد به عدم نقص الملك من حيث هو فإن الملك قد يكون مطلقا وقد لا يكون كذلك ولكن لا بسبب العوارض الخارجية المانعة عن التصرف فيه فإن نقص الملك على ثلاثة أنحاء أحدها أن يكون لقصور ما يقتضيه عن إفادة السلطنة التامة التي ينتزع منها الملكية المطلقة كما في الوقف الخاص بناء على ما هو التحقيق من أن ماهيته التي يقصدها الواقف بإنشائه ليست إلا تحبّيس العين وتسبيل المنفعة كما هو الوقف العام الذي هو من قبيل التحريرات كالمساجد والقناطر فإذا قال الواقف وقفت هذه الدار على أن يكون هذا الجزء منها مسجدا للمسلمين وما عداها لأولادي نسلا بعد نسل مثلا لا يقصد من صيغة

الوقف إلا مفهوما واحدا ولكن ينتزع عرفا من قصر منافع الدار على الموقوف عليهم وانقطاع علاقتها عن الواقف ملكيتها لهم إذ لا معنى للملكية عرفا إلا علاقة الاختصاص الحاصلة لهم بإنشاء الواقف وإن لم يقصد الواقف بإنشائه مفهوم التمليك بل المفهوم الملازم له ولكن الملكية الحاصلة

(٨)

هذا الانشاء ملكية غير مقتضية للسلطنة المطلقة بل بحسب ما أنشأه الواقف ثانيا أن يكون بواسطة تعلق حق الغير به كما في الرهن بل والوقف الخاص أيضا بالنسبة إلى حق البطون اللاحقة ثالثا إن يكون لقصور يد المالك عنه لغصب أو غيبة ونحوها فهذا مما لا نقص في ملكيته من حيث هو ولكنه ليس متمكنا من التصرف فيه فيصح أن يراد بقيد التام الاحتراز عن خصوص القسم الأول أو مع الثاني وبقيد التمكّن من التصرف عن الأخير وكيف كان فالأمر فيه سهل إذ ليس لهذا العنوان أي مفهوم التام بل ولا لفظ التمكّن من التصرف من حيث هو أثر فيما عثرنا عليه من النصوص وإنما وقع ذكرهما في كلماتهم من باب التعبير والمتبع هو الدليل فنقول لو وهب له نصاب لم يجر في الحول إلا بعد القبض بناء على عدم حصول الملك قبله بل وكذا على القول بحصول الملك من حين العقد ولكنه مراعى بتحقيق القبض على تقدير وجود قائل به كما صرح به في المسالك حيث قال بعد ذكر عبارة المتن سواء جعلنا القبض ناقلا للملك أم كاشفا عن سبقه بالعقد لمنع من التصرف فيه قبل القبض على التقديرين وأن أعترض عليه في المدارك بما لفظه و هو غير جيد لان هذا الخلاف غير واقع في الهبة وإنما وقع الخلاف فيها في كون القبض شرطا في الصحة أو اللزوم كما نقله الشارح في بحث الهبة وغيره إنتهى ولكن حكى عن كاشف الغطاء أنه ادعى أن مراد القائلين بكون القبض شرطا في اللزوم هو الكشف لا اللزوم المصطلح لان الهبة لا تصير بالقبض من العقود اللازمة إذ بعد القبض يجوز الرجوع في الهبة عند الكل إلا في المواضع الخاصة التي ذكروها وعينوها ولم يجعل أحد ممن له فهم مجرد القبض من الملزمات وصرح المحققون بأن مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف بل قالوا إن معناه أن العقد يوجب ملكية مراعاة بتحقيق القبض إنتهى ملخصا وكيف كان فلا إشكال في أصل المسألة على كل تقدير كما أنه لا إشكال في جريانه في الحول بعد القبض بل ولا خلاف فيه على الظاهر المصرح به في كلام بعض وإن كان متزلزلا من حيث البقاء لاحتمال الرجوع فإن هذا غير مانع عن أن يتناولها عمومات أدلة الزكاة كما لا يخفى نعم لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكاة ولو رجع بعد الحول وإمكان الأداء لم تسقط جزما وقدم حق الفقراء لتعلقه بالعين ولا يضمه المتهب لان هذا الاستحقاق يجري مجرى الاتلاف بل وكذا لو رجع بعد تعلق الوجوب قبل إمكان الأداء لعين ما مر وإمكان الأداء إنما يجدي في ضمانه للفقراء مع التفريط لا في أصل الوجوب فما عن بعض من الاستشكال فيه والجزم بعدم وجوب الزكاة حينئذ لا على الواهب ولا على المتهب لعله في غير محله وأما ما لا يعتبر فيه حلول الحول كالعلاقات فيشترط في وجوب زكاته على المتهب حصول القبض قبل تعلق الوجوب بالنصاب وعدم رجوع الواهب حتى بلغ محل تعلق الوجوب عنده كما لا يخفى وكذا لو أوصى له أعتبر الحول بعد الوفاة والقبول لأنه وقت انتقال الموصي به إلى ملك الموصى له بناء على كون القبول ناقلا وأما لو قلنا بأنه كاشف عن انتقال الملك من حين الوفاة كما حكى عن بعض الأصحاب أعتبر أيضا

حصوله لعدم تمكنه من التصرف فيه بعنوان كونه ملكا له قبله ولو اشترى نصابا من الحيوان جرى في الحول من حين العقد لا بعد الثلاثة لان الانتقال يحصل بالعقد لا بعد الثلاثة وخيار المشتري في الثلاثة لو لم يكن مؤكدا الملكية غير موجب لنقصها فضلا عن أن يكون مانعا من أن يتناوله عموم أدلة الزكاة نعم على القول بعدم انتقال الملك إليه إلا بعد انقضاء زمان الخيار كما نسب إلى الشيخ (ره) اتجه عدم جريانه في الحول إلا بعد الثلاثة كما هو واضح ولكن المبنى ضعيف وكذا لو شرط البايع وهما خيارا زائدا على الثلاثة يبنى على جريانه في الحول على القول بانتقال الملك والوجه أنه من حين العقد كما تقدمت الإشارة إليه في المدارك قال ربما ظهر من العبارة أن الخلاف في وقت الانتقال إنما وقع في الخيار المختص بالبايع أو المشترك بينه وبين المشتري مع أن الظاهر تحقق الخلاف فيه مطلقا فإن الشيخ (ره) حكم في الخلاف بأن المبيع لا ينتقل إلى ملك المشتري إلا بانقضاء الخيار سواء كان لهما أو لأحدهما لكنه قال أن الخيار إذا أختص بالمشتري ينتقل المبيع عن ملك البايع بالعقد ولا يدخل في ملك المشتري إلا بانقضاء الخيار ومقتضى ذلك سقوط زكاته عن البايع والمشتري وهو ضعيف جدا والأصح ما أختاره المصنف (ره) من حصول الملك بالعقد فيجري في الحول من حينه لكن سيأتي إنشاء الله تعالى أنه متى كان للبايع خيار فإن المشتري يمنع من التصرفات المنافية لخياره كالبيع والهبة والإجارة فإن ثبت أن ذلك مانع من وجوب الزكاة اتجه انتفاء خيار البايع لذلك لا لعدم انتقال الملك إنتهى وقد تبع في ما أورده على البناء المذكور جده في المسالك حيث قال بعد تفسير عبارة المتن ما لفظه ويشكل بأن الخيار متى كان للبايع أو لهما منع المشتري من التصرفات المنافية للخيار كالبيع والهبة والرهن والإجارة ونحوها وذلك ينافي في تمامية الملك فيصير كالوقف ونحوه مما يبيح له التصرف بالاتّفاع دون النقل عن الملك إنتهى وربما وافقهما في هذا الاعتراض غير واحد من المتأخرين بل عن فوائد الشرايع أنه قال ولقائل أن يقول أين تمامية الملك والمشتري ممنوع من كثير من التصرفات إنتهى وهو في محله إن سلمنا كون خيار البايع من حيث هو مانعا عن سلطنة المشتري على نقل المبيع وإتلافه ولكنه غير مسلم بل هو من حيث هو ليس إلا كخيار المشتري في بيع الحيوان إلى ثلاثة أيام في عدم كونه مقتضيا إلا القدرة على فسخ العقد من حينه الموجب لعود كل من العوضين إلى ملك مالكة الأول على تقدير بقاءه ومثله أو قيمته على تقدير تلفه وكون التصرفات الناقلة المتعلقة به بحكم التلف أو أن له بعد الفسخ استرجاعه ممن أنتقل إليه فيقع إلى الثالث مراعى بعدم فسخ مالكة الأول فيه كلام مذكور في محله وكيف كان فليس خيار الفسخ من حيث هو مقتضيا لتعهد من لا خيار له بحفظ ما أنتقل إليه وامتناعه من التصرفات الناقلة له فالتصرفات الناقلة ليست بنفسها منافية لحق صاحب الخيار فإن صاحب الخيار لا يستحق عليه منعه عن التصرف فيما أنتقل إليه قبل أن يفسخ وإنما حقه السلطنة على فسخ العقد الذي يتبعه استحقاق استرجاع العين مع بقاءها ومثلها أو قيمتها لدى التعذر نعم في مثل خيار الشرط الذي هو بجعل المتعاقدين قد يتعلق غرض المتبايعين من جعل الخيار بأثبات السلطنة لصاحب الخيار على استرداد

شخص العين كما لعله الغالب في خيار البايع بعكس خيار المشتري فيكون ذلك في قوة
اشتراط إبقاء العين على المشتري وترك التصرفات المنافية له فهذا
شرط آخر مستفاد من قرائن الأحوال خارج عما يقتضيه مفهوم أصل الخيار مع أن في
وجوب الوفاء بمثل هذا الشرط ما لم يقع التصريح به في متن العقد

(٩)

كلاما ليس هاهنا محله وعلى تقدير الالتزام به ولوقوعه صريحا في متن العقد والالتزام
 بكون منع المشتري عن مثل هذه التصرفات من مقتضيات
 خيار البايع مطلقا كما يظهر من الجماعة التي تقدمت كلماتهم وإن كان خلاف التحقيق
 اتجه عدم تعلق الزكاة به وعدم جريانه في الحول كما في الوقف
 ومنذور الصدقة وتوهم قصور ما دل على اعتبار التمكن من التصرف عن شمول مثل المقام
 حيث أن عمدته على التعميم الاجماع الغير المتناول
 لمحل الكلام فيعمه عموم أدلة الزكاة مدفوع بعدم الحاجة لاثبات اعتبار التمكن من
 التصرف في وجوب الزكاة إلى مطالبة دليل خارجي مخصص
 للعموم بل المنساق من أدلة الزكاة من مثل قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ونحوه ليس
 إلا إرادة إيجابها في أموالهم الذي كان لهم أن يتصدقوا و
 يتصرفوا فيها أي الملك الطلق فأدلة الزكاة بنفسها منصرفة عن المال الذي ليس لمالكه
 التصرف فيه كما لا يخفى على المتأمل وستعرف إن ما هو
 شرط لتعلق الوجوب شرط في جريانه في الحول فيما يعتبر الحول فيه والله العالم كذا لو
 أستقرض ما لا وعينه باقية جرى في الحول من حين قبضه الذي هو وقت
 الانتقال كما هو المشهور ولا التصرف كما نسب إلى الشيخ القول به وهو ضعيف كما
 يدل عليه وعلى أصل الحكم مضافا إلى وضوحه صحيحة زرارة أو حسنته
 بإبراهيم بن هاشم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل دفع إلى رجل ما لا قرضا على
 من زكاته على المقرض أو على المقرض قال لا بل زكاتها أن كانت موضوعة
 عنده حولا على المقرض قال قلت فليس على المقرض زكاتها قال لا لا يزكي المال من
 وجهين في عام واحد وليس على الدافع شيء لأنه ليس في يده شيء إنما المال في
 يد الآخر فمن كان المال في يده زكاة قال قلت أفيزكي مال غيره من ماله فقال أنه ماله ما
 دام في يده وليس ذلك المال لاحد غيره ثم قال يا زرارة رأيت وضعية ذلك
 المال وربحه لمن هو وعلى من قلت للمقرض قال فله الفضل وعليه النقصان وله أن ينكح
 و يلبس منه ويأكل منه ولا ينبغي له أن يزكيه بلى يزكيه فإنه عليه وصحيحة
 يعقوب بن شعيب قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرض المال للرجل السنة
 و سنتين والثلاث أو ما شاء الله على من الزكاة على المقرض أو على
 المقرض فقال على المقرض لأن له نفعه وعليه زكاته ولا يجرى الغنيمة في الحول إلا بعد
 القسمة أما على القول بتوقف الملك عليها كما نسب إلى المشهور فواضح
 وأما على القول بحصول التملك بالحيازة فلعدم تمامية الملك لعدم استقرار حصة كل منهم
 قبل القسمة كما صرح به في التذكرة حيث قال ما لفظه فلو
 تأخرت قسمة الغنيمة حولا فلا زكاة لعدم استقرار الملك فإن للامام أن يقسم بينهم قسمة
 تحكم فيعطى كل واحد منهم من أي الأصناف شاء فلم يقسم
 ملكه على شيء معين بخلاف ما لو ورثوا ما تجب فيه الزكاة هذا إذا كانت من أجناس
 مختلفة ولو كان الغنيمة من جنس واحد فالوجه ذلك لأن ملكهم
 في غاية الضعف ولذا يسقط بالاعراض وفي المدارك بعد نقل عبارة التذكرة قال وجزم
 جدي في فوائد القواعد بتوقفه على القسمة وإن كانت
 الغنيمة تملك بالحيازة لان الغانم قبل القسمة ممنوع من التصرف في الغنيمة والتمكن من

التصرف أحد الشرائط في الملك وهو جيد ولكن على هذا ينبغي الاكتفاء بمجرد التمكن من القسمة وظاهر المصنف في المعتبر جريان الغنيمة في الحول من حين الحيازة لأنها تملك بذلك وهو مشكل على إطلاقه لان التمكن من التصرف أحد الشرائط كالملك إنتهى وربما نسب إلى ظاهر الخلاف أيضا القول بجريانها في الحول من حين الحيازة وهو إنما يتجه لو قلنا بدخولها بالحيازة في ملك الغانمين كالمال المشترك بين الورثة ولكنها بحسب الظاهر ليست كذلك وتحقيقه موكول إلى محله ولو عزل الامام قسطا جرى في الحول إن كان صاحبه حاضرا وإن لم يقبضه بناء على كفاية العزل في تمامية ملكه وعدم اعتبار القبض فيه وأما على القول باشتراطه بالقبض كما حكى عن غير واحد فيعتبر في جريانه في الحول حصول القبض منه أو من وكيله أيضا كما هو واضح وإن كان غائبا فعند وصوله إليه حقيقة أو حكما أما قبله فلا يجري في الحول وإن قلنا بصيرورته ملكا له بمجرد العزل أو الاغتنام لما ستعرفه في المال الغائب من أن وصوله إلى صاحبه حقيقة أو حكما بحيث يتمكن من التصرف فيه شرط في جريانه في الحول ولو نذر في أثناء الحول الصدقة بعين النصاب نذرا مطلقا غير موقت أو غير معلق على شرط أنقطع الحول بلا خلاف فيه على الظاهر ولا إشكال لتعيينه للصدقة وعدم جواز التصرف فيه بما ينافيه فلا يكون ملكه تاما كي تشمله أدلة الزكاة وأولى بذلك ما لو جعل متعلق نذره كونه صدقة بناء على صحة هذا النذر وخروج العين بذلك عن ملكه كما صرح به غير واحد بل في المدارك أنه قطع به الأصحاب وإن كان لنا فيه نظر إنتهى ولعل وجه نظره ما قد يقال من أن ظاهر أدلة الوفاء بالنذر كون متعلقه فعلا اختياريا للمكلف فلا بد من الحكم ببطلان نذر النتيجة لو أريد نفسها من دون تأويل بإرادة السبب بل يمكن أن يقال إنا لا نعقل لقوله لله على أن يكون هذا المال لزيد أو صدقة معنى إلا الالتزام بأن يجعله كذلك فلا فرق بينه وبين أن يقول لله على أن أفعله كذلك كما في اليمين ولتمام الكلام فيما يتوجه عليه من النقض و الابرام مقام آخر وكيف كان فلا إشكال في كون نذر الصدقة في أثناء الحول مانعا عن تعلق الزكاة كما أنه لا إشكال في عدم سقوط الزكاة لو تعلق به النذر بعد حول الحول و تعلق الوجوب فإن كان متعلق النذر ما عدى المقدار الواجب في الزكاة لزمه الأمران بلا إشكال وإن كان مجموع النصاب وجب إخراج الزكاة أو لا ثم التصديق بالباقي أخذا بقاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله ويحتمل قويا وجوب ضمان الزكاة من غير النصاب والتصدق بالجميع وفاء بالنذر فإن للمالك أن يتعهد بالزكاة من غير جنسه فإذا نذر أن يتصدق بالجميع فقد التزم بأداء الزكاة من غير مقدمة للوفاء بنذره ويحتمل كفاية النذر عن الزكاة مع اتحاد المصرف لو لم ينصرف إطلاقه إلى غيرها وأما لو نذر أن يتصدق به في وقت معين فإن كان الوقت قبل تمام الحول فقد نفى شيخنا المرتضى (ره) الاشكال عن سقوط الزكاة سواء وفي بالنذر في وقته أم لم يف وسواء قلنا بوجود القضاء مع فوات الوقت أم لا لرجوع الموقت بعد حضور وقته إلى المطلق

وقد عرفت الحال فيه ثم نقل عن شرح الروضة أنه لا شبهة في وجوب الزكاة هنا لو لم
يف بالندر في وقته ولم نوجب القضاء ثم أورد عليه
بأن مجرد التكليف بالتصدق يوجب انقطاع الحول من غير توقف على الوفاء إنتهى أقول
كون مجرد تعلق التكليف بالتصدق به في وقت

(١٠)

معين من غير أن يحدث في متعلقه حق للغير قابل للتدارك أو يجب قضائه تعبدا كما هو المفروض أو الامر بشراء دار لنفسه مثلا بهذه الدراهم المكنوزة عنده فيما لو نذر أن يشتري في هذا اليوم لنفسه دارا بها موجبا لانقطاع الحول لا يخلو من تأمل فإنه ليس إلا كوجوب صرف الدينار والدرهم المكنوز عنده البالغ حد النصاب في أثناء الحول وقتا ما في وفاء دينه أو نفقة عياله مع أنه لا ينبغي استشكال في عدم كون مثله موجبا لانقطاع الحول ولا مانعا عن تعلق الزكاة بذلك المال عند مخالفته لذلك الواجب لان هذا لا يجوز نقصا في ملكيته عرفا كي لا يتناوله عمومات أدلة الزكاة و هذا بخلاف ما لو تعلق نذر مطلق أو قلنا بوجوب قضاء الموقت بعد خروج وقته فإنه يخرج بذلك عن تحت اختياره شرعا و عرفا فهو حينئذ بحكم غير المملوك في كونه خارجا عن منصرف العمومات وأما ما ستعرفه من اشتراط التمكن من التصرف في النصاب في تمام الحول فهو غير مناف لما ذكر لان التمكن من التصرف الذي يستفاد اعتباره من الأدلة الآتية إنما هو كون المال تحت يده بحيث يكون ترك التصرف فيه مستندا إلى اختياره في مقابل المال الغائب والمغضوب أو المرهون الذي تعلق به حق الغير المانع له عن التصرف فيه رأسا فلا ينافي ذلك وجوب صرفه في أثناء الحول إلى مصرف معين فإنه إذا لم يصرفه في ذلك المصرف ولا في غيره حتى مضى عليه الحول يصدق عليه أنه شيء مملوك له كان متمكنا من التصرف فيه في تمام هذه السنة ولم يتصرف والحاصل أن استفادة اعتبار التمكن من جميع التصرفات في النصاب في جميع الحول بمعنى جوازها له شرعا بحيث ينافيه التكليف بصرفه وقتا ما في أثناء الحول إلى مصرف خاص من الأداء في غاية الاشكال فليتأمل وإن كان الوقت بعد تمام الحول فالظاهر كونه كالنذر المطلق مانعا عن تعلق الزكاة به سواء قلنا بوجوب القضاء أم لم نقل وسواء تعلق النذر بمجموع النصاب أو ببعضه لصيرورته بواسطة النذر ممنوعا عن التصرف فيه شرعا مقدمة للوفاء بنذره الذي هو واجب مطلق وهو كالمانع العقلي مانع عن تعلق الزكاة به وسيأتي لذلك مزيد توضيح إنشاء الله وتوهم عدم وجوب مقدمة الواجب الموقت إلا بعد حضور وقته فلا يصلح النذر في مثل الفرض مانعا عن وجوب الزكاة مع ضعفه في حد ذاته كما حققناه في أول كتاب الطهارة مدفوع بأن هذا إن سلم ففي غير النذر وأما النذر فلا مجال للارتياح في أن زمان تعلق التكليف بإيجاد المنذور في وقته إنما هو وقت حدوث سببه الذي هو إنشاء صيغة النذر لا زمان حضور الفعل كما يشهد بذلك العرف والعقل وأما النذر المشروط بشرط فإن كان الشرط متيقن الحصول فحكمه حكم الموقت في جميع ما عرفت وإن كان محتمل الحصول كما لو نذر أن يتصدق بجميع النصاب أو بعضه على تقدير وقوع أمر فإن كان وقوع ذلك الامر فعلا اختياريا له كدخول دار مثلا فلا شبهة في عدم كونه قاطعا للحول ولا مانعا عن وجوب الزكاة عند حول الحول لعدم خروج النصاب بمثل هذا النذر عن ملكه و لا عن تحت اختياره وكذا لو جعل نذره معلقا على بقاء النصاب في ملكه إلى حين حصول

شرط أو حضور وقت بحيث يكون بقاء الملك إلى ذلك الحين من قبيل المقدمات الوجوبية للواجبات المشروطة إذ لا يخرج الملك بمثل هذا النذر أيضا عن تحت اختياره وأما إذا لم يكن الشرط اختياريا له ولا بقاءه في ملكه شرطا للوجوب بل مقدمة للواجب فقد يقال بانقطاع الحول بذلك كالموقت لوجوب حفظ هذا المال وترك التصرف فيه مقدمة للوفاء بالنذر الذي تنجز التكليف به من حين إنشاء صيغته ولكن يتوجه عليه إن الذي وجب بالنذر هو التصديق بهذا المال المعين على تقدير حصول الشرط وهذا هو المراد بالوفاء الذي وجب عليه بالنذر فحاله حال ساير المقدمات الوجوبية للواجبات المشروطة على ما حققناه في المبحث المشار إليه من تعلق التكليف بها من حين إنشاء الطلب لا بعد حصول الشرط ولكن لا يتنجز التكليف بها إلا بعد أحراز تحقق الشرط في وقته وإلا فينتفي وجوب مقدماته بالأصل حسبما فصلناه في محله فهكذا الكلام هاهنا ويمكن دفعه بأنه إذا وعد مثلا لزيد أن يدفع هذا المال إليه أن أتاه غدا في داره لزمه عقلا إذا كان عازما على إنجاز وعده إبقاء ذلك المال وعدم تعجيز نفسه عن دفعه إلى زيد على تقدير مجيئه إليه إذ العزم على دفع هذا المال لزيد على تقدير مجيئه ينافي إتلافه أو جعل نفسه عاجزا عن ذلك وهكذا الكلام فيما لو ألتزم به بنذر أو عهد وشبههما فإن إتلاف ما تعلق به النذر ينافي التزامه بصرفه إلى المصرف الذي ألتزم به كما هو حقيقة النذر ولا معنى لأمر الشارع بالوفاء به إلا إمضاء عمله وإيجاب الجري على حسب ما يقتضيه هذا الالتزام من حفظ قدرته على إنجاز ما ألتزم به وعدم تعجيز نفسه عن فعل ما ألتزم به على تقدير تحقق شرطه كما لا يخفى على المتأمل والتمكن من التصرف في النصاب معتبر في الأجناس كلها على ما صرح به في المتن وغيره بل في المدارك هذا الشرط مقطوع به فلا كلام للأصحاب بل في الحدائق هو مما لا خلاف فيه فيما أعلم فلا تجب الزكاة في المغصوب ولا الغائب الذي ليس في يد وكيله و نحو ذلك بل عن التذكرة بعد أن ذكر اعتبار عدم المنع من التصرف قال فلا تجب في المغصوب ولا الضال ولا المجحود بغير بينة ولا المسروق ولا المدفون مع جهل موضعه عند علمائنا أجمع بل قال شيخنا المرتضى (ره) التمكن من التصرف شرط في وجوب الزكاة إجماعا محققا في الجملة ومستفيضا إنتهى واستدل عليه بصحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك وصحيفة إبراهيم بن أبي محمود قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الرجل تكون له الوديعة والدين فلا يصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة قال إذا أخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي وموثقة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام إنه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاه لعام واحد وإن كان يدعه متعمدا وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكل ما مر من السنين وخبر سدير الصيرفي قال قلت لأبي جعفر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فأنطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن أن المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلاث سنين ثم أنه احتفر الموضع من

جوانبه كله فوق على المال بعينه كيف يزكيه قال يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه
وإن كان أحسبه وموثق إسحاق بن عمار قال سألت أبا إبراهيم عن الرجل
يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري أين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث
الغائب من أبيه قال يعزل حتى يجيء قلت فعلى ماله زكاة قال لا حتى يجيء

(١١)

قلت فإذا هو جاء يزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده و موثقه الاخر عنه أيضا قال سئلته عن رجل ورث ما لا والرجل غائب هل عليه زكاة قال لا حتى يقدم قلت أيزكيه حين يقدم قال لا حتى يحول الحول وهو عنده ويدل عليه أيضا خبر عبد الله بن سنان المتقدم سابقا في زكاة مال المملوك المشتمل على تعليل نفيها عن السيد بعدم الوصول إليه والمستفيضة الآتية الدالة على أن كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شئ عليه أقول: أما دلالة الاخبار المزبورة على اعتبار هذا الشرط في الجملة مما لا خفاء فيه ولكن الاشكال يقع في مواضع الأول: في تشخيص مقدار التمكن من التصرف والذي يظهر بالتدبر في كلمات الأصحاب في فتاويهم ومعاهد إجماعاتهم المحكية بقرينة التفريعات الواقعة في كلماتهم أن مرادهم بذكر هذا الشرط الاحتراز عن مثل المسروق والمجحود والمدفون والغائب و نحوها فلا يتوجه عليهم الاشكال بأنه إن أريد التمكن من جميع التصرفات فلا ريب في انتفاض ذلك بما إذا لم يقدر على تصرف خاص لأجل التزام شرعي كندرج عدم البيع أو قهر قاهر كإكراهه على عدم البيع بالخصوص بل ومثل التصرف في زمان خيار البائع على القول بأنه لا يمنع من الزكاة وإن أريد التمكن من التصرف في الجملة فأكثر ما مثلوا به لغير المتمكن منه يدخل فإن المغصوب يمكن نقله إلى الغاصب بل إلى غيره في الجملة وكذا الغائب و المرهون بل والموقوف قال شيخنا المرتضى (ره) بعد أن ذكر الاستشكال المزبور والتحقيق أن يقال إن المراد بالتمكن من التصرف في معاهد الاجماع والذي يظهر اعتباره

من النصوص هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلا وشرعا من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع إلى الغير بحيث يكون من شأنه بعد حول الحول أن يكلف بدفع حصته منه إلى المستحقين فان قوله (ع) في الصحيح إلى إسحاق بن عمار في المال الموروث لغائب إنه لا يجب عليه حتى يحول عليه الحول في يده أو وهو عنده وقوله (ع) أيما رجل كان له مال موضوع وحال عليه الحول فإنه يزكيه وقوله في حسنة زرارة في مال القرض إن زكاته إذا كانت موضوعة عنده حولا على المقترض ونحو ذلك يدل على تعلق الوجوب إذا حال الحول على المال في يده وعنده من غير مدخلية شئ في الوجوب ولا يكون ذلك إلا إذا كان المال في تمام الحول بحيث يتمكن من الاخراج لان هذا التمكن شرط في آخر الحول الذي هو أول وقت الوجوب قطعاً لو لم يكن معتبرا في تمامه لزم توقف الوجوب مضافاً إلى كونه في يده تمام الحول إلى شئ آخر والحاصل أن الشارع جعل مجرد حلول الحول على المال في يد المالك بمعنى أن يكون في يده تمام الحول علة مستقلة لوجوب الزكاة فإن كان المراد من كونه في يده هو ما ذكرنا من تسلطه على التصرف في العين بالدفع والاقباض ثبت المطلوب وهو اعتبار كونه كذلك تمام الحول وإن كان المراد منه ما دون ذلك أعني التسلط في الجملة ولو لم يكن مسلطاً على الدفع والاقباض لزم توقف الوجوب بعد حلول الحول على المال في يده إلى شئ آخر وهو كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه إلى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضناه مستقلاً في العلية إنتهى أقول أما دعوى أن مراد الأصحاب من التمكن

من التصرف في معاهد إجماعاتهم هو هذا المعنى ففيه ما عرفت من أن مرادهم على ما يظهر من كلماتهم الاحتراز عن المال الخارج عن يده أو يد وكيله أو وليه كالمسروق والمغصوب ونحوهما مما هو خارج عن تحت سلطنته واختياره وأما الاخبار فدلالته على اعتبار التمكّن من التصرف بهذا المعنى أيضا محل مناقشة فإنها بظاهاها ليست مسوقة إلا لبيان اشتراط تعلق الزكاة بوصول المال وبقائه تحت يده حتى يحول عليه الحول لا انحصار شرائط الزكاة به وكونه سببا تاما لذلك ولذا لا تنافي بينها وبين ما دل على اعتبار سائر الشرائط كالبلوغ حد النصاب وكونه من أحد الأجناس التسعة الآتية وغير ذلك مما ستعرف سلمنا ظهورها في السببية التامة ولا ينافي ذلك كونه ممنوعا عن التصرف فيه بالدفع والاقباض لولا تعلق الزكاة به إذ قد يكون جواز الدفع والاقباض مسببا عن إيجاب الزكاة عليه كما لو نذر أو حلف أن لا يخرج النصاب عن ملكه اختيارا إلى ما بعد حول الحول أو نذر أو أمره أبوه أن يجمع كل ما يفضل من ربحه في هذه السنة عن مؤنته ولا يخرج عن ملكه حتى يشتري به بستانا مثلا فإذا تعلق بماله الزكاة أو الخمس أرتفع النهي الناشي من قبل هذه العناوين الطارئة لان النذر أو الحلف أو أمر الوالد إنما يجب الوفاء به ما لم يخالف حكما شرعيا أو يزاحم حقا واجبا فلا يصلح مثل هذه العناوين الطارئة مخصصا لما دل على وجوب الزكاة فيما حال عليه الحول أو الخمس فيما فضل عن مؤنته فليس تمكنه من الدفع والاقباض قبل تعلق الوجوب شرطا في تحققه نعم كونه حال تعلق الوجوب متعلقا لحق آخر مانع عن التصرف كما في الرهن وغيره مانع عن تعلق وجوب الزكاة به فيكون عدمه شرطا في تمامية السبب وهو أخص من المدعي هذا كله مع أن تمكنه من القبض والاقباض حال تعلق التكليف بالزكاة شرط في تحقق الضمان بتأخير الدفع لا في تعلق الوجوب إذ قد يكون ممنوعا عن الدفع والاقباض عقلا وشرعا حال تعلق الوجوب ولا يكون ذلك مانعا عن تعلق الزكاة كما في المال المشترك البالغ سهمه حد النصاب المتعذر في حقه عقلا أو شرعا عند حول الحول تسليمه إلى الفقير والحاصل أن التمكّن من الدفع وإلا قباض حال تعلق الوجوب ليس شرطا في الزكاة فضلا عن اعتباره في تمام الحول فليس هذا المعنى مرادا من النص والفتوى جزما فالذي ينبغي أن يقال إن الذي يستفاد من هذه الأخبار ليس إلا اعتبار كون المال في يده تمام الحول أي تحت تصرفه بحيث يكون بقاءه عنده مستندا إلى اختياره فإن هذه هو المنساق إلى الذهن من مثل هذه الأخبار ولو بانضمام بعضها إلى بعض فلا يكفي مجرد وصول المال إليه وبقائه عنده بقهر قاهر من غير أن يتحقق له استيلاء عليه بإبقائه و إتلافه وأما كون تصرفه بكل من الإبقاء والاتلاف سائغا شرعا فهو أمر آخر لا يفهم اعتباره من هذه الأخبار وغاية ما يمكن الاستدلال به لذلك ما سبقت الإشارة إليه عند البحث عن اشتراط كون الملك تاما من أن المنساق إلى الذهن من أدلة الزكاة إنما هو تعلقها بالملك المطلق الذي يكون لمالكة التصرف فيه والتسلط على دفعه إلى الفقير أو صرفه في ساير مقاصده وهذا بالنسبة إلى حال تعلق الوجوب واضح ولكن الاستدلال به لاعتبار كون المال كذلك في تمام الحول إنما يتم بانضمامه إلى ما يظهر من كلماتهم من التسالم على إن ما هو شرط لتعلق الزكاة

يعتبر استمراره في تمام الحول كما يشعر بذلك أدلة اعتبار الحول حيث يستشعر منها أراد في المال الذي من شأنه الصرف في مقاصده وإنه إذا تركه حتى حال عليه الحول فإنه يزكيه ويؤيده أيضا ما ورد في كيفية شرع الزكاة مثل ما في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قال أبو عبد الله عليه السلام لما نزلت آية خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وأنزلت في شهر رمضان فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس أن

(١٢)

الله تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة ففرض عليهم من الذهب والفضة وفرض عليهم الصدقة من الإبل و البقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر و الزبيب ونادى فيهم بذلك في شهر رمضان وعفى عما سوى ذلك قال ثم لم يتعرض بشئ من أموالهم حتى حال عليه الحول من قابل فصاموا وأفطروا فأمر مناديه فنادى في المسلمين أيها المسلمون زكوا أموالكم تقبل صلاتكم ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق ولكن هذا كله بعد تسليم أصل الانصراف المزبور والقدر المتيقن منه الذي يصح تسليمه إنما هو انصراف أدلة الزكاة عن المال الذي ليس لمالكة من حيث هو التصرف فيه كيف ما شاء وإخراجه عن ملكه بهبة أو بيع ونحوه لقصور سلطنته بالذات كما في الوقف أو بواسطة تعلق حق الغير به كما في الرهن وشبهه لا مجرد تعلق حكم تكليفي بترك إخراجه عن ملكه أو صرفه في مصرف معين من غير أن يؤثر ذلك شرعا أو عرفا نقصا في ملكيته كما إذا منعه أبوه عن إخراج النصاب عن ملكه أو نذر بذلك أو حلف عليه فإن هذا النحو من المنع من التصرف ليس موجبا لانصراف الأدلة عنه جزما بل وكذا لو حلف على صرفه في مصرف معين لمصلحة نفسه مثلا فإن هذا أيضا غير موجب لنقص ملكيته ولا لانصراف أدلة الزكاة عنه فلا يصلح النذر وشبهه حينئذ مانعا عن تعلق الزكاة به عند حصول شرائطه كما

تقدمت الإشارة إليه وأما نذر الصدقة وشبهها فقد التزمنا بانقطاع الحول به وما نعيته عن الزكاة لكونه لأجل سببته للامر بدفعه إلى الفقير على الاطلاق موجبا لنقص ملكيته عرفا وشرعا كما تقدمت الإشارة إليه أنفا ولذا لم نلتزم بقاطعيته للحول فيما لو كان موقتا ولم يف به ولم نقل بوجوب قضائه فراجع فتلخص مما ذكر إن التمكن من التصرف الذي يمكن إثبات شرطية لتعلق الزكاة بالأدلة المزبورة عبارة عن كون ما يتعلق به الزكاة تحت يده حقيقة أو حكما أي يكون مستوليا عليه بحيث يكون إبقائه تحت يده في الحول اختياريا له وإن لا يكون ممنوعا عن التصرف فيه وإخراجه عن ملكه شرعا لنقص في ملكيته أما بالذات كما في الوقف أو لعارض كما في المرهون ومنذور الصدقة الذي صار بواسطة أمر الشارع بدفعه إلى الفقير بحكم غير المملوك في عدم تناول أدلة الزكاة له وأما مجرد المنع عن التصرف في وقت خاص مثلا الذي لا ينافي تمامية الملك عرفا كالأمثلة المزبورة فلا دليل على مانعيته عن الزكاة والله العالم * الثاني: مقتضى ظاهر جل الروايات المتقدمة الواردة في المال الغائب والمدفون بل كلها وكذا خبر ابن سنان المشتمل على تعليل نفي زكاة مال العبد على سيده بعدم وصوله إليه وصحيحة الفضلاء وكلمة لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شئ عليه وغير ذلك من الروايات الدالة على اعتبار حول الحول عنده إناطة وجوب الزكاة بوصول المال إليه واستيلائه عليه بالفعل أي كونه بالفعل في يده وتحت تصرفه فلا يكفي مجرد تمكنه من ذلك ولكن قد يقال بوجوب رفع اليد عن هذا الظاهر بجعل ما في هذه الأخبار من التعبير بالوصول إليه وكونه في يده وعنده كناية عن قوة التسلط والتمكن من التصرف أو جعل التمكن من إثبات اليد بمنزلة كونه في يده بالفعل بشهادة قوله عليه السلام في موثقة زرارة المتقدمة وإن كان يدعه متعمدا وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكل

ما مر من السنين وعن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد (ع) أنه قال في الدين يكون للرجل على الرجل إذا كان غير ممنوع يأخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله يزكيه وإن كان الذي عليه يدافعه ولا يصل إليه إلا بخصومة فزكاته على من في يده وكذلك مال الغائب وكذلك مهر المرأة على زوجها وفيه عدم صلاحية هذين الخبرين لصرف تلك الروايات عن ظاهرها من اعتبار السلطنة الفعلية أما الموثقة فصدرها كغيرها من الاخبار ظاهر في عدم كفاية مجرد صيرورته قادرا على إخراجه في وجوب الزكاة بل يعتبر فيه فعلية الإخراج وربما يستشعر من هذه العبارة ورودها في مثل المال المدفون الذي نسي موضعه أو الدين وشبهه مما يصلح أن يطلق عليه عند استيفائه لفظ الإخراج فليتأمل وكيف كان فلا ظهور لما في ذيلها من قوله (ع) وإن كان يدعه متعمدا وهو يقدر على أخذه إلى آخره فيما ينافي ذلك أما إن كان المراد به الدين كما حمله عليه بعض في ظاهر كلامه فهو أجنبي عما نحن فيه وسيأتي الكلام فيه وإن كان المراد به العين فكذلك لأنه بمنزلة التصريح بمفهوم القيد المذكور في الصدر فمحصل مفاده أنه إن كان المال الغائب لم يكن خارجا عن تحت اختياره بل كان بحيث مهما أراد أن يأخذه كالمال المستودع و المذخور تحت الأرض وغير ذلك من الموارد التي لم يؤثر غيبته في الخروج عن تحت سلطنته الفعلية غرضا وهذا النحو من الغيبة غير مانع عن تعلق الزكاة جزما وإنما الكلام في الغيبة الموجبة لقطع سلطنته والخروج من تحت تصرفه بالفعل عرفا كما في ميراث الغائب والمسروق والمغصوب ونحوها مما هو خارج بالفعل عن تحت تصرفه ولكنه قادر على إثبات اليد عليه باستنقاذه من الغاصب أو الحضور في بلده والاستيلاء على أمواله التي ورثها من قريبه في حال غيبته والروايات المزبورة دلت بظاهرها على عدم تعلق الزكاة بهذه الأموال وعدم دخولها في الحول حتى يصل إليها ولا ينافي ذلك تعلقها بالقسم الأول الذي لم ينقطع عنه سلطنته بغيبته وبهذا يظهر الجواب عن الدعائم أيضا إذا المنساق منه ليس إلا إرادة هذا النحو من الغيبة هذا مع ما فيه من ضعف السند إن قلت مقتضى إطلاق قوله وإن كان يدعه متعمدا وهو يقدر على أخذه عدم الفرق في المال الغائب الذي يقدر على أخذه بين كونه مسبقا بالعجز كما هو محل الكلام وعدمه قلت قد أشرنا إلى إن هذه القضية بمنزلة التصريح بمفهوم القيد المذكور في الصدر فيكون محصل مفاده إن ذلك الموضوع المفروض موضوعا للصدر لو لم يكن له هذا الوصف أي عدم القدرة بل كان قادرا على أخذه ولكنه لم يفعل متعمدا فعليه زكاته فالمال الذي لم يكن قادرا على أخذه ثم قدر عليه خارج عما هو المفروض موضوعا لهذه القضية كما يفصح عن ذلك مضافا إلى موافقته لقاعدة أخذ المفاهيم بإيجاب الزكاة عليه لكل ما مر من السنين إذ لو لم يكن المفروض موضوعا في هذه القضية متصفا بالقدرة على أخذه من سنين غيبته لم يكن يثبت له هذا الحكم على الإطلاق كما لا يخفى إن قلت سلمنا خروج ما كان مسبقا بالعجز عما هو المفروض موضوعا لهذه القضية ولكن يفهم حكمه منها بتنقيح المناط حيث يستفاد منه إناطة الحكم بالقدرة على الأخذ وهي حاصلة في الفرض وكونها مسبوقة بالعجز غير قادح في ذلك قلت بل المناط على ما يستفاد من الأخبار المتقدمة هي السلطنة الفعلية وهي منقطعة عرفا فيما هو المفروض

موضوعا في القضية المزبورة وأما المال المنقطع عنه بسرقة ونحوها فلا تعود السلطنة الفعلية عليه عرفا إلا بإثبات يده عليه بالفعل ولا يكفي فيه مجرد قدرته عليه فلا يقاس هذا بذاك فضلا عن أن يفهم حكمه منه بتتقيح المناط ثم لو سلم ظهور هذه الموثقة في كفاية القدرة على إثبات اليد وعدم اعتبار كونه بالفعل تحت يده فنقول إن رفع اليد عن هذا الظاهر يحمله على

(١٣)

الدين والوديعة وشبههما أهون من رفع اليد عن ظواهر تلك الأخبار خصوصا خبر ابن سنان المشتمل على التعليل بأنه لم يصل إلى سيده حيث إن الغالب في مورده كون سيده قادرا على الاخذ منه فليتأمل * الثالث: مقتضى صريح عبارة المصنف في المتن وظاهر غيره في فتاويهم ومعاهد إجماعاتهم المحكية اعتبار التمكّن من التصرف في الأجناس كلها ولكن في المدارك قال في شرح عبارة المصنف الآتية فلا زكاة في المغصوب ما لفظه إطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في المغصوب بين كونه مما يعتبر فيه الحول كالانعام أو لا يعتبر فيه ذلك كالغلات وبهذا التعميم حكم الشارح قه فقال إن الغصب إذا استوعب مدة شرط الوجوب وهو نموه في الملك بأن لم يرجع إلى مالكه حتى بدا الصلاح لم يجب وهو مشكل جدا لعدم وضوح مأخذه إذ غاية ما يستفاد من الروايات المتقدمة أن المغصوب إذا كان مما يعتبر فيه الحول وعاد إلى ملكه يكون كالمملوك ابتداء فيجري في الحول من حين عوده ولا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول بوجه ولو قيل بوجوب الزكاة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيدا إنتهى وأجاب شيخنا المرتضى (ره) عن دعوى عدم كونه شرطا في الغلات نظرا إلى اختصاص أدلته بما يعتبر فيه الحول من الأجناس بأنه خلاف فتاوى الأصحاب بل خلاف ظاهر ما يستفاد من الاخبار بعد التأمل فإن قوله (ع) في رواية سدير المسؤول فيها عن المال الذي فقد بعد حلول الحول ووجده صاحبه بعد سنين أن يزكيه سنة واحدة يعني السنة الأولى قبل فقدان لأنه كان غائبا عنه يدل بمقتضى التعليل على إن كل مال غائب لا يجب عليه الزكاة والمراد من الغائب ما يعم المفقود فيدل على أن الزكاة لا تتعلق بعين المال المفقود ولا شك في عدم القول بالفصل بينه وبين مطلق غير المتمكن كالمغصوب والمجحود ونحوهما فيدل الخبر على إن الزكاة لا تتعلق بالعين التي لا يتمكن مالكة من التصرف فيها كما إذا فرضنا الزرع حال انعقاد حبه أو تسميته حنطة أو شعيرا مغصوبا فالزكاة لا تتعلق بعينها بمقتضى الرواية المنضمة إلى عدم القول بالفصل فإذا لم يتعلق به حينئذ زكاة فلا تتعلق به بعد ذلك لان الزكاة إنما تتعلق بالغلات بمجرد صدق الاسم أو بمجرد انعقاد الحب في ملك المكلّف كما يدل عليه جميع ما دل على بيان وقت الوجوب ودعوى دلالة العمومات على وجوب الزكاة في الغلات خرج صورة عدم التمكّن من الاخراج فاسدة جدا إذ تلك العمومات ليست إلا ما دل على تعلق الزكاة في الأجناس الأربعة فإذا فرض عدم تعلقها بها حتى تحقق عنوان هذه الأجناس في الخارج فلا مقتضى لثبوتها فيها بعد ذلك الا ترى إنه لو دخلت في ملك المكلّف بعد ذلك أو حدث شرط لم يكن قبل ذلك انتفى الزكاة إجماعا ولا يجوز التمسك في وجوبها بعموم ما دل على وجوبها في هذه الأجناس فعلم من ذلك إن لتعلق الزكاة بعين الغلات وقتا مخصوصا لو لم تتعلق فيه بها لم تتعلق بعد ذلك إنتهى ويمكن الاستدلال له أيضا بسائر الروايات المتقدمة الواردة في المال الغائب إذ المنساق من قوله عليه السلام لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك نفي تعلق الزكاة بالمال الغائب كالدين حتى يستولي عليه ويدخل تحته تصرفه فإن هذا هو المراد بالوقوع في اليد لا حقيقته وانصراف المال الغائب عن ثمر الزرع

والنخل إن كان فبدري يرتفع بعد التفات الذهن إلى المناسبة
بين الحكم وموضوعه وكون الحكم متعلقا على الوصف المناسب المشعر بالعلية وتوهم
عدم التنافي بينه وبين تعلق الزكاة بثمرة النخل والزرع بعد وصولها إليه
مدفوع بما نبه عليه شيخنا المرتضى (ره) في عبارته المتقدمة من أنه إذا لم يكن المال حال
تعلق الزكاة بالمال واجدا لشرائطها لم يكن مقتضيا لتعلقها به بعده
وليس المقصود بهذه الرواية بيان الحكم التكليفي المحض أي وجوب دفعها إلى الفقير كي
لا ينافيه تعلق الزكاة به قبل وصوله إليه وإلا لقيده ببقائه عنده
بعد وصوله حتى يحول عليه الحول فيما يعتبر ذلك فيه بل المقصود به بيان عدم كون
المال الغائب كالدين متعلقا لهذا الحق ما دام غائبا كما هو ظاهر وكذا
ما ورد في ميراث الغائب إذ المقصود بالسؤال في قوله كيف يصنع بميراث الغائب مطلق
ما ورثه من أبيه فقوله (ع) في جوابه يعزل حتى يجيء عام لمطلق ما ملكه
بالإرث زكويًا كان أم غير زكوي ولما حكم الإمام عليه السلام بأنه يعزل ميراثه حتى يجيء
احتمال السائل تعلق الزكاة بماله فسئله عن ذلك فأجابه الإمام عليه السلام
بقوله لا حتى يجيء وهذا الكلام بظاهره كلام تام واف ببيان ما هو المقصود ببيانه من هذا
الجواب بحيث لو لم يلحقه سؤال آخر لكان الإمام عليه السلام يقتصر عليه
ولم يكن فيه قصور في إفادة مرامه وهو بيان عدم تعلق الزكاة بحصته المعزولة له حتى يجيء
وهذا الجواب بإطلاقه شامل لجميع ما ملكه بالإرث مما من شأنان يتعلق
به الزكاة سواء كان مما يعتبر فيه الحول أم لم يكن ولا يصلح أن يكون ما ذكره عليه
السلام جوابا عن سؤاله الأخير من قوله (ع) لا حتى يحول عليه الحول قرنية على صرف
هذا الكلام

عن ظاهر من الاطلاق كما أنه لا يصلح أن يكون قرنية على إن المراد بقوله عليه السلام في
صدر الخبر يعزل حتى يجيء خصوص هذا القسم من المال إذ المقصود بهذا الجواب
بيان عدم تنجز التكليف بالزكاة بمجرد مجيئه بل لا بد فيه بعد ذلك من تحقق شرطها وهو
حول الحول في الغائب فتخصيصه بالذكر على الظاهر من باب التمثيل
لنكتة الغلبة لا لإرادته بالخصوص وكيف كان فهذا الجواب لا يصلح أن يكون قرينة
تصرف ما وقع عنه السؤال في القضية الأولى أو الثانية عن ظاهرهما من
الاطلاق كما لا يخفى على المتأمل هذا كله مع أن المسألة بحسب الظاهر مما لا خلاف
فيه فالتشكيك فيه لعله في غير محله ولكنك عرفت فيما سبق إن التمكن
من التصرف المعتبر في تحقق أصل التكليف بالزكاة إي تعلقها بالمال عبارة عن كون
النصاب تحت يده غير محجوب عنه ولا ممنوع عن التصرف فيه ولو لمانع
شرعي حسبما مر الكلام فيه مفصلا وأما إمكان صرفها إلى مستحقها الذي به يحصل
القدرة على إداء الواجب فهو معتبر في الضمان لا في الوجوب فضلا عن
كونه شرطا في تعلق الزكاة بالمال الذي هو حكم وضعي سببي لا يدور تحققه مدار صحة
التكليف فمتى ملك النصاب وحال عليه الحول وهو في يده تعلقت الزكاة
بماله ووجب صرفها إلى مستحقها مهما قدر عليه فإمكان الأداء من المقدمات الوجودية
للواجب لا من شرائط الوجوب وإما القدرة على الامتثال التي هي شرط عقلي
لصحة الطلب فهي عبارة عن كون المكلف ممن يتمكن في شيء من أزمنة مطلوبة الفعل

من إيجاده لا كونه بالفعل قادرا عليه فالقدرة العقلية المعتبرة في صحة التكليف
بالزكاة عبارة عن كون المكلف ممن يقدر على أن يصرفها إلى مستحقها فيما يستقبل ولو
بعد سنين فمتى تنجز في حقه هذا التكليف بان تحقق سببه وجب
عليه تحصيل القدرة على الأداء ولو بحفظ المال إلى إن يتمكن منه فيما يستقبل وحيث أنه
ليس تكليفا محضا بل حق مالي يبقى المال عند عدم تمكنه من الايصال

(١٤)

إلى المستحق في يده كالأمانة لا يضمنه إلا بتعد أو تفريط فلو تمكن من أداء الزكاة بعد إن وجبت عليه فقصر فيه ولم يؤد حتى تلفت ضمنها بخلاف ما لو لم يتمكن من ذلك حتى تلفت جميعها أو بعضها بلا تفريط وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله وكيف كان فقد ظهر مما قدمناه إنه لا تجب الزكاة في المال المغصوب لا على غاصبه لعدم كونه ملكا له ولا على المغصوب منه لعدم كونه في يده بلا خلاف في شيء منهما على الظاهر من غير فرق بين كون المال مما يعتبر فيه الحول كالنقدين والانعام وبين كونه مما لا يعتبر فيه ذلك كالغلات وما في المدارك من الاستشكال في الأخيرة في غير محله كما عرفت وقد عرفت أيضا إن الأظهر عدم العبرة بتمكنه من استنقاذ المال من الغاصب وإثبات اليد عليه بل المدارك على كونه بالفعل تحت تصرفه فما عن غير واحد من أن الزكاة إنما تسقط في المغصوب ونحوه إذا لم يمكن تخليصه ولو بدفع بعضه فتجب حينئذ فيما زاد على الفداء ضعيف وكذا لا تجب الزكاة في المال الغائب الخارج عن تحت سلطنته واختياره إذا لم يكن في يد وكيله أو وليه بلا خلاف فيه على الظاهر للنصوص المستفيضة المتقدمة وإنما ذكر الولي ليندرج في هذا الحكم مال الطفل والمجنون إن قلنا بثبوت الزكاة فيه وجوبا وإستحبابا كما نبه عليه في المدارك ثم قال ما لفظه ولا يعتبر في وجوب الزكاة في الغائب كونه بيد الوكيل كما قد يوهمه ظاهر العبارة بل إنما تسقط الزكاة فيه إذا لم يكن مالكة متمكنا منه كما يقتضيه ظاهر التفريع ودلت عليه الأخبار المتقدمة وصرح به جماعة منهم المصنف في النافع حيث قال فلا تجب في المال الغائب إذا لم يكن صاحبه متمكنا منه ونحوه قال في المعتمد فإنه قال بعد أن أشرط التمكّن من التصرف فلا تجب في المغصوب ولا في المال الضايغ ولا في الموروث عن غائب حتى يصل إلى المالك أو وكيله ولا فيما يسقط في البحر حتى يعود إلى مالكة فيستقبل به الحول وقال الشيخ (ره) في النهاية ولا زكاة على مال غائب إلا إذا كان صاحبه متمكنا منه أي وقت شاء فإذا كان متمكنا منه لزمته الزكاة ونحوه قال في الخلاف وبالجملة فعبارات الأصحاب ناطقة بوجوب الزكاة في المال الغائب إذا كان صاحبه متمكنا إنتهى ما في المدارك وهو جيد فالمدار حينئذ على كونه تمام الحول تحت سلطنة المالك واختياره حقيقة أو حكما كما لو دفن ماله في مكان وسافر إلى بلد بعيد فإنه بعد أن بعد من بلده مسافة شهر أو شهرين مثلا لا يتمكن من التصرف فيه بالفعل ولكن كونه كذلك مستند إلى اختياره فلا يخرج المال بذلك عن كونه تحت تصرفه واختياره فهو بحكم ما لو كان بالفعل عنده وفي يده وكذا ما لو كان عند وكيله ولكن هذا فيما إذا كان وكيلاً عنه في إبقاء المال عنده كما في الودعي أو على الاطلاق بحيث يكون مختاراً من قبل المالك في أن يتصرف في المال أو يتركه حتى يحول عليه الحول وأما إذا كان وكيلاً عنه في صرفه إلى مصرف خاص كما لو وكله في قبض أمواله وصرفه إلى غرمائه أو في بناء مسجد مثلا ثم سافر إلى أن انقطع يده عن الوكيل ولم يتمكن الوكيل من صرفه إلى ذلك المصرف فبقي المال عنده قهرا حتى حال عليه الحول فيشكل حينئذ تعلق الزكاة به فإن هذا النحو من البقاء عند الوكيل الغائب ليس بمنزلة المال الذي وصل إليه وبقي عنده وفي يده حتى

حال عليه الحول لا حقيقة ولا حكما خصوصا فيما لو اطلع المالك على حاله وأراد صرفه إلى مصرف آخر ولم يتمكن عنه لغيبته فالقول بعدم تعلق الزكاة به حينئذ لا يخلو من قوة كما ربما يؤيده بل يشهد له النصوص الآتية الواردة في مال تركه لنفقة عياله الدالة على أنه إن كان حاضرا فعليه زكاته وإن كان غائبا فلا زكاة عليه وكذا لا تجب الزكاة في الرهن على الأشبه لتعلق حق الغير به الموجب لنقص ملكيته وعدم جواز التصرف فيه وقد عرفت في صدر المبحث إن هذا النحو من النقص مانع عن تعلق الزكاة خلافا لما عن الشيخ (ره) في موضع من المبسوط من أنه قال لو رهن النصاب قبل الحول فحال الحول وهو رهن وجبت الزكاة فإن كان موسرا كلف إخراج الزكاة وإن كان معسرا تعلق بالمال حق الفقراء يؤخذ منه لأن حق المرتهن في الذمة ولكن حكى عن موضع آخر منه موافقة المشهور فقال لو استقرض ألفا ورهن ألفا لزمه زكاة الألف القرض دون الرهن لعدم التمكن من التصرف في الرهن وعنه في الخلاف قال لو كان له ألف واستقرض ألفا غيرها ورهن هذه عند المقرض فإنه يلزمه زكاة الألف التي في يده إذا حال الحول دون الألف التي هي رهن ثم استدل بأن المال الغائب الذي لا يتمكن منه مالكة لا يلزمه زكاته والرهن لا يتمكن منه ثم قال ولو قلنا أنه يلزم المستقرض زكاة الألفين كان قويا لأن الألف القرض لا خلاف بين الطائفة أنه يلزمه زكاتها والألف المرهونة هو قادر على التصرف فيه بأن يفك رهنها والمال الغائب إذا كان متمكنا منه يلزمه زكاته بلا خلاف إنتهى وحكى عن ظاهر الشهيدين وجملة ممن تأخر عنهما القول بتعلق الزكاة بالرهن إذا تمكن من فكه كما هو مورد كلام الشيخ معللا بصدق التمكن من التصرف فيه وفيه أن القدرة على فك الرهن لا يخرج الرهن ما دام كونه رهنا عن كونه متعلقا لحق مانع عن التصرف فيه وقد عرفت أنه مثله مانع عن تعلق الزكاة به فالأقوى عدم تعلق الزكاة به مطلقا سواء تمكن من فكه أم لا كما هو ظاهر بعض وصريح بعض آخر وكذا لا تجب الزكاة في الوقف بلا خلاف فيه على الظاهر ولا إشكال لا لمجرد عدم التمكن من التصرف في عينه وكونه متعلقا لحق الغير بل لنقص ملكيته بالذات وكونها منتزعة من قصره منفعتة على الموقوف من غير أن يكون له حق في التصرف في عينه ومثله خارج عن منصرف أدلة الزكاة جزما نعم لو كان وقفا خاصا لكان في نمائه إذا بلغ نصيب الموقوف عليه النصاب الزكاة لأن نماء الوقف ليس بوقف بل هو ملك طلق للموقوف عليه فيجري عليه أحكامه وكذا لا تجب الزكاة في الحيوان الضال ولا في المال المفقود كما ظهر فيما مر وفي المسالك قال ويعتبر في مدة الضلال والفقد إطلاق الاسم فلو حصل لحظة أو يوما في الحول لم ينقطع إنتهى وهو جيد كما أعترف به في المدارك إذ المدار على انقطاع يده عن ماله عرفا ولا يتحقق ذلك بمجرد الضلال والفقد ما لم يطل مدته بمقدار يعتد به فإن من شردت دابته مثلا أو نسي الموضع الذي دفن فيه ماله لا يحصل بمجرد صدق اسم الضياع والخروج عن اليد ما لم يستقر ذلك ويرجو عثوره عليه ومن هنا قد يفرق بينه وبين المغصوب حيث إن الغاصب إذا كانت يده قاهرة كالعدو الذي ينهب

أمواله أو قاطع الطريق الذي ينزع ثيابه فإنه بمجرد استيلائه على المال ينقطع سلطنة المالك عنه عرفا ويضعف ملكيته كما هو واضح فإن مضى عليه سنون وعاد زكاه لسنة واحدة استحبابا في المدارك قال هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفا وأسنده العلامة في المنتهى إلى علمائنا مؤذنا بدعوى

(١٥)

الاجماع عليه وحكى عن بعض العامة القول بالوجوب و المستند في ذلك ما رواه الشيخ (ره) في الموثق عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام إنه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاه لعام واحد وإن كان يدعه متعمداً أو هو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكل ما مر من السنين وما رواه الكليني بسند صحيح عن العلاء بن رزين عن سدير الصيرفي وهو ممدوح قال قلت لأبي جعفر عليه السلام ما تقول في رجل له مال فأنتقل به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه عن موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن إن المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلاث سنين ثم أنه احتفر الموضع من جوانبه كلها فوقع على المال بعينه كيف يزكاه قال يزكاه لسنة واحدة لأنه كان غائباً عنه وإن كان احتبسه ويدل على إن الأمر للاستحباب قوله عليه السلام في صحيحة إبراهيم بن أبي محمود في الوديعة التي لا يصل مالها إليها إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكي إنتهى ويدل عليه أيضاً روايتا إسحاق بن عمار المتقدمتان الدالتان على اعتبار بقائه عنده بعد وصوله إليه حتى يحول الحول عليه وغير ذلك من الروايات الدالة على اعتبار بقاء النصاب تحت يده تمام الحول في وجوب الزكاة فما عن بعض متأخري المتأخرين من الميل أو القول بوجوب الزكاة لسنة واحدة ضعيف ثم أن مقتضى ظاهر عبارة المتن إن التزكية لسنة واحدة إنما تستحب إذا كانت مدة الضلال والفقد ثلاث سنين فصاعداً ولكن في المدارك نقل عن العلامة في المنتهى إنه أطلق استحباب تزكية المغصوب والضال مع العود لسنة واحدة ثم نفى البأس عنه وهو في محله لأنه أوفق بإطلاق الموثقة المزبورة وأما خبر سدير فيحتمل قويا بل لعله الظاهر منه أن يكون المراد بالسنة الواحدة الأولى كما وقع التنبيه عليه في عبارة شيخنا المرتضى (ره) المتقدمة أنفاً فليتأمل وكذا لا تجب الزكاة في القرض حتى يرجع إلى صاحبه ويحول الحول عليه في يده لانتقاله إلى ملك المقرض بالقبض فتجب زكاته عليه لا على صاحب القرض كما عرفت فيما سبق ولو تبرع المقرض بالخراج عن المقرض ففي المدارك قال الوجه الاجزاء سواء أذن له المقرض في ذلك أم لا وبه قطع في المنتهى قال لأنه بمنزلة أداء الدين و يدل عليه صريحاً ما رواه الشيخ في الصحيح عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أستقرض ما لا فحال عليه الحول وهو عنده فقال إن كان الذي أقرضه يؤدي زكاته فلا زكاة عليه وإن كان لا يؤدي أدى المقرض وأعتبر الشهيد في الدروس والبيان في الاجزاء أذن المقرض والرواية مطلقة إنتهى ما في المدارك. أقول: أما تعليل الاجزاء بأنه بمنزلة أداء الدين كما صدر عن العلامة وغير واحد ممن تأخر عنه فلا يخلو من نظر لان الدين حق مخصوص بمالكه يسقط بإبراء المالك واستيفائه ذلك الحق من أي شخص يكون سواء رضى به المديون أم لا فإن رضا الدائن بكون ما وصل إليه عوضاً عما يستحقه من المديون كإبراء ذمته كاف في سقوط حقه وفراغ ذمة المديون من غير توقفه على رضاه بل لا يبعد أن يقال بعدم اعتبار رضا الدائن أيضاً إذا كان المدفوع إليه من جنس ما يستحقه فليس له الامتناع من قبوله فيما إن أبذله باذل تبرعاً وإن لا يخلو من تأمل

وهذا بخلاف الزكاة فإنها ليست ملكا لاحد بالخصوص بل المستحقون مصرف لها فلا يترتب على قبض واحد منهم وقبوله ورضاه كإبرائه وإسقاطه أثر ما لم يكن ذلك بتعيين من له ولاية التعيين أي المالك أو من قام مقامه خصوصا على القول بتعلق الزكاة بالعين فلا يقاس التبرع بأداء الزكاة المتعلق بمال زيد على التبرع بوفاء الدين المتعلق بدمته الذي هو حق لخصوص الدائن لا يعقل بقاءه بعد رضا الدائن بكون ما وصل إليه وفاء عنه ولو من غير جنسه أو بأقل من حقه بأي حيلة يكون ولو بفعل الأجنبي اللهم إلا أن يدل عليه دليل تعبدى هذا مضافا إلى ما قد يقال بأن الزكاة من العبادات المتوقف سقوط التكليف بها على مباشرة المكلف ولو بالاستنابة أو التسبيب وفيه كلام يأتي في محله إن شاء الله وأما الصحيحة فهي بظاهرها غير قاصرة عن إفادة المدعي ودعوى انصرافها إلى صورة إذن المقترض واشترائه قابلة للمنع وكذا لا تجب الزكاة في الدين الذي لم يكن تأخيرها من قبل صاحبه حتى يقضيه بلا خلاف فيه على الظاهر ويدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك وموثقة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له ليس في الدين زكاة قال لا وموثقة إسحاق بن عمار قال قلت لأبي إبراهيم (ع) الدين عليه زكاة قال لا حتى يقبضه قلت فإذا قبضه أيزكيه قال حتى يحول عليه الحول في يده وموثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه ديننا فتحل عليه الزكاة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فإنه اقتضاه بعد ستة أشهر قال يزكيه حين اقتضاه وصحيحة إبراهيم بن محمود قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم يأخذهما متى تجب عليه الزكاة قال إذا أخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي وموثقة سماعة قال سئلته عن الرجل يكون له الدين على الناس تجب فيه الزكاة قال ليس عليه فيه زكاة حتى يقبضه فإذا قبضه فعليه الزكاة وإن هو طال حبسه على الناس سنون فليس عليه زكاة حتى يخرج فإذا هو خرج زكاه لعامه ذلك الحديث إلى غير ذلك من الروايات الدالة عليه ويؤيده أيضا الأخبار الدالة على إن كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شئ عليه وربما يستفاد من خبر عبد الحميد بن سعد الاستحباب في المؤجل على الملى الثقة بعد القبض لكل ما مر به من السنين قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل باع بيعا إلى ثلاث سنين من رجل ملى بحقه وماله في ثقة يزكي ذلك المال في كل سنة تمر به أو يزكيه إذا أخذه فقال لا بل يزكيه إذا أخذه قلت له لكم يزكيه قال قال الثلاث سنين وهو محمول على الاستحباب بشهادة غيره مما عرفت ويحتمل قويا أن يكون المقصود بالزكاة في هذه الرواية زكاة مال التجارة لا زكاة النقدين من حيث هي والله العالم فإن كان تأخيرها من جهة صاحبه فقيل كما عن السيد والشيخين في المقنعة والخلاف والمبسوط تجب الزكاة على مالكة وأختار في الحدائق أيضا ذلك وقيل لا وهذا القول على ما ادعاه في الجواهر هو المشهور شهرة عظيمة بل عليه إجماع المتأخرين وهو الأظهر وإن كان الأول أحوط واستدل في الحدائق للقول بالوجوب بموثقة زرارة عن أبي عبد الله إنه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر

على أخذه قال فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاة لعام واحد وأن كان يدعه متعمدا وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة ما مر به من السنين وخبر عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس في الدين زكاة إلا أن يكون صاحب الدين هو الذي يؤخره فإذا كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى يقضيه وخبر عبد العزيز قال

(١٦)

سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له دين قال كل دين يدعه وهو إذا أراد أخذه فعليه زكاته وما كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاته وصحيحة أبي الصباح الكتاني عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى أو يعير فلا يزال ماله ديناً كيف يصنع في زكاته فقال يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين إنما الزكاة على صاحب المال وعن الفقه الرضوي أنه قال وإن غاب عنك مالك فليس عليك الزكاة إلا أن يرجع إليك ويحول عليه الحول وهو في يدك إلا أن يكون مالك على رجل متى أردت أخذت منه فعليك زكاته ولا يعارضها الأخبار المتقدمة الدالة على إنه لا صدقة على الدين فإن مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار ارتكاب التقييد في تلك الأخبار بتخصيصها بما إذا لم تكن التأخير من قبل المالك كما هو الغالب ويرد على الاستدلال بموثقة زرارة أنها بظاهرها أجنبية عن المدعي أما خبر الكتاني فهو بظاهره معارض للمعتبرة المصرحة بأنه لا صدقة على الدين ولا يصح تخصيصه بالدين الذي يكون تأخيره من قبل صاحبه لأن مورده النسبة الظاهرة في المؤجل الذي لا سلطنة للمالك على استيفائه مهما أراد ولا أقل من كون المؤجل من أظهر موارد الذي يكون صرف الرواية عنه أبعد من حملها على الاستحباب مع أن الغالب على الظن أنه المراد بالزكاة في هذه الرواية ككثير من أخبار الباب هي زكاة مال التجارة التي سيأتي الكلام فيها إن شاء الله وأما خبراً عمر بن يزيد و عبد العزيز فقد أجيب عنهما بضعف السند كعبارة الرضوي والأولى الجواب عنهما بالحمل على الاستحباب جمعا بينهما وبين خبر علي بن جعفر المروي عن كتابه وكتاب قرب الإسناد للحميري أنه سئل أخاه عن الدين يكون على القوم المياسير إذا شاء قبضه وصاحبه هل عليه زكاة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول وهذه الرواية كما تراها نص في عدم الوجوب وقضية الجمع بينها وبين الخبرين المتقدمين وكذا عبارة الرضوي وغيرها بعد التسليم سندها أو دلالتها إنما هو حمل تلك الأخبار على الاستحباب أو زكاة مال التجارة أو غيرها من المحامل هذا مع أن ارتكاب التأويل في تلك الأخبار بالحمل على الاستحباب في حد ذاته أهون من ارتكاب التخصيص والتأويل في العمومات النافية للزكاة على الدين وغيرها من الروايات الظاهرة في اختصاص موجبات الزكاة بالأعيان الخارجية المندرجة تحت مسميات الأجناس الزكوية حقيقة كما لا يخفى على المتأمل وربما يؤيد الاستحباب أيضاً رواية علي بن جعفر الأخرى عن أخيه موسى (ع) قال ليس على الدين زكاة إلا أن يشاء رب الدين أن يزكيه ثم إننا لو أوجبنا الزكاة في الدين لآتجه تخصيصه بما إذا كان من جنس النقدين دون ما إذا كان الدين نعماً لانصراف ما دل على ثبوت الزكاة في الدين عن مثله ولأن السوم شرط و حصوله مما في الذمة لا يصح أن يوصف بكونه سائماً كي يتوجه عليه إن السائمة والمعلوفة قسمان من حيوان فكما يجوز أن يثبت نفس الحيوان في الذمة يجوز أن يثبت كل من قسيمه فيها فإن شرط تعلق الزكاة بالانعام صدور وصف السوم منها في تمام الحول لا اتصافها بكونها سائمة ولو في الذمة كما لا يخفى والكافر يجب عليه الزكاة كغيرها من التكاليف الفرعية التي استفيض نقل الاجماع في كتب الأصول

والفروع على كونه مكلفا بها لعموم أدلتها وخصوص قوله تعالى ويل للمشركين الذي لا يؤتون الزكاة وغيره وقد تقدم في مبحث غسل الجنابة من كتاب الطهارة مزيد توضيح وتحقيق لذلك فراجع لكن لا يصح منه أدائها لكونها من العبادات المشترطة بالقربة التي قد يظهر من كلماتهم التسالم على اشتراطها بالايمان كما ربما يشهد له النصوص المستفيضة إن لم تكن متواترة الدالة على اشتراط قبول الاعمال بالولاية ان لم يوال الأئمة (عل) فيكون أعماله بدلالتهم لم يكن له على الله شئ فيلزمه بطلان عمله والا يلزم استحقاق الاجر عليه وهو خلاف صريح الاخبار فليتأمل وعلله في محكي المعبر وغيره بأن نية القربة معتبرة فيها وهي لا تصح من الكافر وفيه أنه إن تم ففي غير مثل النواصب والخوارج وغيرهم من الفرق المحكوم بكفرهم لانكار بعض الضروريات مع اعترافهم بالله تعالى وبوجوب الزكاة وكيف كان فإذا أسلم الكافر سقطت الزكاة عنه كما نص عليه غير واحد بل لم ينقل الخلاف فيه صريحا عن أحد نعم قد يلوح من المدارك الميل والقول بالخلاف فإنه بعد أن نقل عن المصنف في المعبر والعلامة في جملة من كتبه التصريح بأن الزكاة تسقط عن الكافر بالاسلام وإن كان النصاب موجودا لقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله قال ما لفظه ويجب التوقف في هذا الحكم لضعف الرواية المتضمنة للسقوط سندا وامتنا ولما روي في عدة أخبار صحيحة من أن المخالف إذا أستبصر لا يجب عليه إعادة شئ من العبادات التي أوقعها في حال ضلّاته سوى الزكاة فإنه لا بد أن يؤديها ومع ثبوت هذا الفرق في المخالف يكون أجزائه في الكافر وبالجملة فالوجوب على الكافر متحقق فيجب بقائه تحت العهدة إلى أن يحصل الامتثال أو يقوم على السقوط بالاسلام دليل يعتد به على إنه ربما لزم من هذا الحكم عدم وجوب الزكاة على الكافر كما في قضاء العبادات لامتناع أدائها في حال الكفر وسقوطها بالاسلام إلا أن يقال إن متعلق الوجوب إيصالها إلى الساعي وما في معناه في حال الكفر وينبغي التأمل في ذلك إنتهى أقول أما المناقشة في سند مثل هذه الرواية المشهورة المتسالم على العمل بها بين الأصحاب فمما لا ينبغي الالتفات إليها بل وكذا في دلالتها فإن مثل الزكاة والخمس والكفارات وأشباهها من الحقوق الثابتة في الاسلام بمنزلة القدر المتيقن منها كما يؤيد ذلك بل يدل على أصل المدعى قضاء الضرورة بجريان سيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة (عل) القائمين مقامه على عدم مؤاخذه من دخل في الاسلام بشئ من هذه الحقوق بالنسبة إلى الأزمنة الماضية وأما المخالف الذي أستبصر فهو خارج عن مورد هذا الحكم فيجب عليه تدارك جميع ما فاته من التكاليف الثابتة في الاسلام مالية كان أم بدنية لكن ما أتى به منها على وفق مذهبه قبل استبصاره ممضى شرعا منه عليه مما عدى الزكاة المصروفة في غير مصرفها على ما نطق به الاخبار فهذا مما لا ربط له بالمقام ودعوى أن التفرقة بين الزكاة وغيرها في المخالف إنما هي باعتبار كونها متعلقة لحق الناس كما وقع في الاخبار التصريح به فهذا يكشف عن أن الزكاة أيضا كسائر الحقوق المالية للغير الثابتة على الكافر التي قد يتأمل أو يمنع عن كونه مشمولة الحديث الجب مدفوعة بأن الحقوق المالية

القبالة للتأمل أو المنع عن كونها مشمولة للنص إنما هي الحقوق الثابتة عليه لا بشرع
الاسلام كرد الأمانات والديون المستقرة في ذمته وإلا فقد
أشرنا إلى أن الخمس والزكاة والكفارات ونظائرها من الحقوق المالية الناشئة من التكاليف
المقررة في دين الاسلام من أظهر موارد الحديث

(١٧)

وأما ما ذكره من استلزام هذا الحكم عدم وجوب الزكاة على الكافر فهو إشكال يتوجه على سائر التكاليف المشروطة التي يتوقف الخروج عن عهدها على مقدمة متقدمة على زمان حصول شرطها وحضور وقتها بحيث لو أحل بها أمتنع توجه الخطاب بفعلها بعد حصول شرطه وقد حققنا في أول كتاب الطهارة لدى البحث عن وجوب الغسل في الليل لصوم الغد ما يندفع به هذا الاشكال وملخصه أن المدار في صحة التكليف وحسن المؤاخذة على مخالفته إنما هو على تمكن المكلف من الخروج عن عهده ولو بترتيب مقدماته من قبل عشرين سنة لا القدرة المقيدة بحصولها بعد حضور وقت الفعل أو حصول شرطه لكن يجب عند توقفه على مقدمة متقدمة أن يوجه إليه التكليف من حين قدرته عليه فيصح أن يكلف كل أحد من أول بلوغه بأن يسلم ويؤدي زكاة أمواله في كل سنة ما دام حيا وإن يأتي بالفرائض اليومية في أوقاتها ويقضيها في خارج الوقت فإذا كلفه بذلك في أول بلوغه صحت مؤاخذته على مخالفة الجميع وإن كانت صحة الجميع مشروطة بإسلامه في اليوم الأول من بلوغه ولا ينافي في ذلك سقوطها عنه بحدوث الإسلام له حين حصول شرطها أو حضور وقتها كما لا يخفى على المتأمل وحيث لا يصح من الكافر أداء الزكاة فإذا تلفت منه لا يجب عليه ضمانها وإن أهمل على ما صرح به في المتن وغيره لأنه غير متمكن حينئذ من الأداء ولا يكون التلف مع عدم التمكن من الأداء مقتضيا للضمان ولكن قد يشكل ذلك بأن عدم تمكنه من الأداء إذا كان مسببا عن اختياره بقائه على الكفر لا يصلح أن يكون مانعا عن الضمان الذي هو من مقتضيات اليد ما لم يدل على خلافه فالقول بتحقق الضمان كما ربما يستشعر من كلمات غير واحد من المتأخرين لعله أقوى ولكن البحث عنه كالبحث عن وجوب أصل الزكاة على الكافر بعد الالتزام بسقوطها عنه بالإسلام قليل الفائدة وما يقال من أن ثمرة وجوبها تظهر لجواز القهر عليه كما في غيره من الممتنعين من أداء الزكاة فهو لا يخلو من إشكال أما بالنسبة إلى الذمي والمعاهد فإن كان أخذ الزكاة منهم داخلا فيما شرط عليهم فلا كلام فيه وإلا فإلزامهم بدفعها أو أخذها منهم بمحض ثبوتها في شرع الإسلام مشكل لأنه ينافي تقريرهم على ما هم عليه لان قضية ذلك عدم مزاحمتهم في ما يروونه ملكا لهم بسبب أو نسب أو معاملة فاسدة بل ترتيب أثر الملكية الصحيحة على ما يروونه في مذهبهم ملكا لهم كما في ثمن الخمر والخنزير وميراث العصابة وإلا لكان وجوب إخراج الزكاة من أموالهم لدى انتقالها إلى مسلم بهبة أو بيع أو ارث و نحوه من أظهر الثمرات ولكن الظاهر عدم التزام أحد بها وأما بالنسبة إلى الحربي فإنه وإن جاز أخذ أمواله جميعها منه قهرا ولكن الزامه بدفع الزكاة أو أخذ شيء منه بهذا العنوان بحيث يترتب عليه أثره بأن يتعين صرفه إلى مصرفها المعين فلا يخلو من إشكال فيتأمل والمسلم إذا لم يتمكن من إخراجها وتلفت لم يضمن للأصل وغيره ولو تمكن أو فرط ضمن كما يدل عليه روايات مستفيضة منها قول أبي جعفر عليه السلام في حسنة محمد بن مسلم إذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو لها ضامن حتى يدفعها وغير ذلك مما تعرفه إن شاء الله والمجنون والطفل لا يضمنان ما يتلف إذا

أهمل الولي مع القول بالوجوب في الغلات والمواشي لعدم المقتضى له و إنما الكلام في ضمان الولي ففي المدارك وغيره لا يبعد تضمينه لأنه مخاطب بالإخراج فيجري مجرى المالك أقول وهو على إطلاقه ما لم يندرج تحت ضمان اليد أو الاتلاف لا يخلو من إشكال والله العالم. النظر الثاني: في بيان ما تجب فيه وما تستحب. تجب الزكاة في الانعام الإبل والبقر والغنم وفي الذهب والفضة والغلات الأربع الحنطة والشعير والتمر و الزبيب ولا تجب فيما عدا ذلك أما وجوبها في التسعة المزبورة فمما لا شبهة بل لا خلاف فيه نصا وفتوى قال العلامة في التذكرة وقد أجمع المسلمون كافة على إيجاب الزكاة في تسعة أشياء الإبل والبقر والغنم والذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب واختلفوا فيما عدا ذلك إنتهى وأما عدم وجوبها فيما عدا ذلك ففي محكي المعتبر أنه مذهب الأصحاب عدا ابن الجنيد ونقل عن ابن الجنيد أنه قال تؤخذ الزكاة في أرض المعشر من كل ما دخل القفيز من حنطة وشعير وسمسم وأرز ودخن و ذرة وعدس وسلت وسائر الحبوبات وفاقا للمحكي عن الشافعي وأبي حنيفة ومالك و أبي يوسف ويدل على انحصار وجوب الزكاة في التسعة المزبورة أخبار متضاربة منها: صحيح الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا فرض الله الزكاة مع الصلاة في الأموال وسنها رسول الله صلى الله عليه وآله في تسعة أشياء وعفى عما سواهن في الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر و الزبيب وعفى رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك

وفي الموثق عن زرارة قال سألت أبا جعفر عن صدقات الأموال فقال في تسعة أشياء ليس في غيرها شئ من الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية الحديث وفي الموثق عن أيضا زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال ليس

في شئ مما أنبتت الأرض من الأرز والذرة والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه شئ غير هذه الأربعة الأصناف وإن كثر ثمنه إلا أن يصير ما لا يباع بذهب أو فضة تكتنزه ثم يحول عليه الحول الحديث وفي الموثق عن عبد الله بن بكير عن محمد بن الطيار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يجب فيه الزكاة فقال في تسعة أشياء الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم وعفى رسول الله صلى الله عليه وآله

عما سوى ذلك فقلت أصلحك الله فإن عندنا حبا كثيرا قال فقال وما هو قلت الأرز قال ما أكثره فقلت فيه الزكاة قال فزبرني ثم قال أقول لك أن رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عما سوى ذلك وتقول لي أن عندنا حبا كثيرا أفیه الزكاة وفي مرسل القمط أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الزكاة فقال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة

على تسعة وعفى عما سوى ذلك الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والبقر والغنم والإبل فقال السائل فالذرة فغضب (ع) ثم قال كان والله على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال إنهم يقولون أنه

لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وإنما وضع في تسعة لما لم يكن بحضرته
غير ذلك فغضب
فقال كذبوا فهل يكون العفو إلا عن شيء قد كان ولا والله ما أعرف شيئاً عليه الزكاة غير
هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إلى غير ذلك من النصوص
الكثيرة البالغة حد التواتر الحاصرة للزكاة في التسعة المزبورة لا حاجة إلى استقصائها
وبإزاء هذه الأخبار أخبار ظاهرها ثبوت الزكاة في كل شيء يكال
من الحبوب منها خبر أبي مريم عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الحرث ما
يزكى منه قال البر والشعير والذرة والأرز والسلت والعدس كل ذلك مما يزكى وقال
كلما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة وصحيحة محمد بن مسلم أو حسنته قال
سئلته عن الحب ما يزكى منه فقال البر والشعير والذرة والدخن والأرز
والسلت والعدس والسَّمْسَمِمْ وكل هذا يزكى وأشباهه وعن زرارة في الصحيح مثله وقال
كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة قال وجعل رسول الله صلى الله عليه وآله

الصدقة في كل شئ أنبت الأرض إلا الخضر والبقول وكل شئ يفسد من يومه وخبره الآخر قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام في الذرة شئ قال لي الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة والشعير وكل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق التي يجب فيها الزكاة فعليه فيه الزكاة وموثقة أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله (ع) هل في الأرز شئ فقال نعم ثم قال أن المدينة لم تكن يومئذ أرض أرز فيقال فيه ولكنه قد حصل فيه كيف لا تكون فيه وعامة خراج العراق منه و خبر محمد بن إسماعيل قال قلت لأبي الحسن (ع) إن لنا رطبة وأرزاً فما الذي علينا فيها فقال أما الرطبة فليس عليك فيها شئ وأما الأرز فما سقت السماء العشر وما سقي بالدوالي فنصف العشر في كل ما كلت بالصاع أو قال و كيل بالمكيال وربما يشهد بصدق كلتا الطائفتين وصدورهما عن الامام صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام جعلت فداك روي عن أبي عبد الله (ع) أنه قال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة على تسعة أشياء الحنطة والشعير والتمر والزبيب

والذهب والفضة والغنم والبقر والإبل وعفى رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك فقال له القائل عندنا شئ كثير أضعاف ذلك فقال وما هو قال الأرز قال أبو عبد الله عليه السلام أقول لك إن رسول الله صلى الله عليه وآله وضع الزكاة على تسعة أشياء وعفى عما سوى ذلك و تقول عندنا أرز وعندنا ذرة فقد كانت الذرة على عهد رسول

الله صلى الله عليه وآله فوق كذلك هو والزكاة على ما كيل بالصاع وكتب عبد الله وروى غير هذا الرجل عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئله عن الحبوب فقال وما هي فقال السمسم والأرز

والدخن وكل هذا غلة كالحنطة والشعير فقال أبو عبد الله (ع) في الحبوب كلها زكاة وروي أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال كل ما أدخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال فأخبرني جعلت فداك هل على هذه الأرز وما أشبهه من الحبوب والحمص والعدس زكاة فوق (ع) صدقوا الزكاة في كل شئ كيل و

هذا الاخبار بظاها تناقض الروايات الحاصرة للزكاة في التسعة مع ما في بعض تلك الاخبار من التصريح بالعفو عن ساير الحبوب من العدس والحمص و

الأرز والذرة وغيرها بعكس ما في هذه الاخبار من التصريح بوضع الزكاة في الجميع وقد نسب إلى المشهور والجمع بينها بحمل هذه الاخبار بالنسبة إلى ما عدى

الأجناس الأربعة على الاستحباب وحكي عن السيد حملها على التقية وأختار هذا الحمل في الحدائق وبالغ في تشييده وعن الكليني في الكافي نه نقل عن يونس بن

عبد الرحمن من قدماء أصحابنا أنه حمل الاخبار الحاصرة في التسعة على صدر الاسلام وما دل على ثبوتها في الجميع على ما بعد ذلك ويرد على هذا الجمع الأخير أما

جل الاخبار الحاصرة في التسعة عن هذه الحمل بل بعضها كالنص في أرادتها بالنسبة إلى ساير الاعصار وأما ما نسب إلى المشهور من الحمل على الاستحباب فهو أيضا

لا يخلو من إشكال نظرا إلى ما في الاخبار المزبورة من الإشارة إلى موافقة الاخبار المثبتة للزكاة في ساير الأجناس العامة ومناسبتها للتقية ضرورة إن

مثل هذا الحكم الذي هو عمدة ما يتعلق به سلطنة السلاطين بعد اشتهاره لدى العامة واستقرار سيرة سلاطينهم على أخذ الزكاة من ساير الحبوب لم يكن يسع الإمام عليه السلام

إنكاره بل كان عليه إظهار الموافقة لهم كما وقع الامر كذلك في هذه الأخبار فلا يبقى لهذه الاخبار بعد أن علم بأن ظاهرها الذي هو موافق للعامة مخالف للواقع ظهور في كونها مسوقة لبيان الحكم الواقعي كي يصلح أن يكون التصريح بنفي الزكاة فيما عدى التسعة في الاخبار الحاصرة للزكاة فيها قرينة على إرادة الاستحباب من هذه الأخبار وملخص الكلام أن الجمع بين الخبرين المتعارضين بحمل أحدهما على الاستحباب وإن كان في حد ذاته أقرب من الحمل على التقية الذي هو في الحقيقة بحكم الطرح ولكنه في غير مثل المقام الذي يكون احتمال التقية فيه أقوى فإن الحمل على التقية حينئذ أقرب إلى الواقع من الحمل على الاستحباب ولكن يتوجه على هذا الكلام أنه لا أثر لأقوائية احتمال التقية ولا لكون المورد مما لا محيص للإمام عليه السلام عن إظهار مخالفة الواقع في باب الترجيح بناء على ما هو الحق المحقق في محله من عدم اشتراط حجية ظواهر الألفاظ بإفادة الظن بالمراد بل ولا بعدم الظن بالخلاف فغاية ما في الباب أن كون المورد كذلك يورث الظن القوي بعدم كون الاخبار المثبتة للزكاة في ساير الأجناس مسوقة لبيان الحكم الواقعي بل صادرة للتقية وهذا الظن ليس بحجة ولذا لو لم يكن لهذه الاخبار معارض لم يكن هذا الظن مانعا عن العمل بها فمع المعارض أيضا لا يصلح للمانعية إذا كان المعارض بنفسه صالحا لصرف هذه الأخبار إلى الاستحباب أنه إذا أمكن الجمع بين الدليلين المتنافيين في الظاهر بجعل أحدهما قرينة على ارتكاب التأويل في الآخر بشهادة العرف وجب الجمع بينهما بذلك فإنه مهما أمكن أولى من الطرح ولا يجوز الاعتناء باحتمال التقية أو مظنتها لمخالفتها للأصل وأما ما ذكرناه من أنه لا يبقى في مثل هذا المقام ظهور الكلام في إرادة الحكم الواقعي فهو لا يخلو من مغالطة إذ لا أثر لذلك في إختلاف مدلول الكلام من حيث هو بل هو موروث للظن بعدم كون المدلول مرادا في الواقع وهو غير قادح في حجية الظواهر فالذي ينبغي أن يقال هو أن الاخبار المثبتة للزكاة في كل ما يكال ليست جميعها على نسق واحد بل بعضها يعد في العرف معارضا للروايات الحاصرة للزكاة في التسعة فهذا مما يتعين حمله على التقية مثل قوله (ع) في صحيحة زرارة وجعل رسول صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شئ أنبت الأرض إلا الخضر والبقول فإنه ينافي تلك الأخبار من التصريح بأن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يضع الزكاة على ما عدى الغلات الأربع بل عفي عنها وكذا موثقة أبي بصير التي وقع فيها السؤال عن أنه هل في الأرز شئ فإن ما تضمنته هذه الموثقة بعينه ما صرح الإمام عليه السلام بكذبه في مرسله القمطاف فهذه المرسله بمدلولها اللفظي تشهد بان ما تضمنته الموثقة من أقوال العامة والمخالفة للواقع فصدوره من الامام لم تكن الا من علة وبعضها ليس كذلك فإنه قد يوجد فيها ما لا يراه العرف مناقضا لتلك الأخبار بل يجعل تلك الأخبار قرينة على حمل هذا البعض على إرادة مطلق الثبوت الغير المنافي للاستحباب مثل

ما وقع أبو الحسن (ع) في جواب مكاتبة عبد الله الثانية صدقوا الزكاة في كل شيء كيل
فإن مقتضى الجمع بين هذا التوقيع وبين الاخبار الحاصرة حمل
هذا التوقيع على إرادة مطلق الثبوت الذي لا ينافيه العفو عما عدى التسعة كما ربما يؤيد
ذلك أشعار لفظ العفو الوارد في تلك الأخبار وبذلك و
من هنا قد يتجه الالتزام بما صرح به في المتن وغيره بل عن بعض نسبه إلى فتوى
الأصحاب بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه من أنه تستحب الزكاة في كل ما
تنبت الأرض مما يكال أو يوزن عدى الخضر والبقول كالفيت والباذنجان والخيار وما
شاكله جمعا بين الاخبار بالتقريب المتقدم ولكن لقائل

أن يقول بكون هذا الجمع وجيها لو لم يكن في الاخبار الحاصرة للزكاة في التسعة ما ينافيه بظاهره بحيث يعد في العرف معارضا للاخبار المثبتة لها في ساير الأجناس وليس كذلك فإن قوله عليه السلام في موثقة زرارة وبكير ليس في شيء مما أنبتت الأرض من الأرز والذرة والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه شيء غير هذه الأربعة الأصناف يراه العرف مناقضا للروايات الواردة بأن في هذه الأشياء صدقة ففي مثل المقام يجب الترجيح بمخالفة العامة لا الجمع بين المتعارضين بارتكاب التأويل بحمل أحدهما على إرادة نفي الوجوب والاخر على الاستحباب فإن هذا النحو من الجمع مما لا يسوغ ارتكابه بلا شاهد خارجي كما تقرر في محله و دعوى أن الاخبار التي وقع فيها التعبير بلفظ العفو شاهد لهذا الجمع قابلة للمنع فالانصاف إن حمل الاخبار المثبتة للزكاة في ساير الأجناس بأسرها على التقية أشبه اللهم إلا أن يقال إن رجحان الصدقة بالذات وإمكان إرادة استحبابها بعنوان الزكاة من هذه الأخبار ولو على سبيل التورية التي هي أنسب بحال الإمام عليه السلام في موارد التقية مع اعتضاده بفهم الأصحاب وفتاويهم كاف في إثبات استحبابها من باب المسامحة بل لا يبعد أن يقال إن الروايات الواردة فيمن بلغه ثواب على عمل التي هي مدرك قاعدة التسامح غير قاصرة عن شمول مثل هذه الأخبار وهو غير مناف لتعين طرحها أو حملها على التقية من حيث ابتلائها بالمعارض فليتأمل وأما الخضر والبقول فالظاهر عدم الخلاف في أنه لا زكاة فيها كما يدل عليه مضافا إلى الاخبار الحاصرة للزكاة في التسعة قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة المصرحة بثبوت الصدقة في كل شيء أنبتت الأرض إلا الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وخبره الاخر عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالوا عفى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الخضر قلت وما الخضر قال كل شيء لا يكون له بقاء البقل والبطيخ والفواكه وشبه ذلك مما يكون سريع الفساد قال زرارة قلت لأبي عبد الله عليه السلام القضب شيء قال لا وفي خبر محمد بن إسماعيل المتقدم أما الرطبة فليس عليك فيها شيء وخبر عبد العزيز المهتدي قال قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن القطن والزعفران عليهما زكاة قال لا وموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام ليس على البقول ولا على البطيخ و أشباهه زكاة الحديث وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس على الخضر ولا على البطيخ ولا على البقول وأشباهه زكاة الحديث وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن الخضر فيها زكاة وإن بيعت بالمال العظيم فقال لا حتى يحول عليه الحول وصحيحة الحلبي قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما في الخضرة قال (ع) وما هي قلت القضب والبطيخ ومثله من الخضر قال ليس على شيء إلا أن يباع مثله بمال فيحول عليه الحول ففيه الصدقة وعن العضاه من الفرسك و أشباهه فيه زكاة قال لا قلت فثمنه قال ما حال عليه الحول من ثمنه فزكه عن الوافي في العضاه جمع عضه أصلها عضه فزدت الهاء في الجمع كل شجر له شوك كأنه أراد بها الأشجار التي تحمل الثمار كأنه ما كانت والفرسك كزبرج الخوخ أو ضرب منه أحمر وهذه الأشياء التي دلت الروايات المزبورة على عدم تعلق الزكاة بها أغلبها

مما جرت العادة بتقديرها بالوزن ولعل ما في أغلب الروايات المثبتة للزكاة في سائر الحبوب من إطلاق قوله (ع) كلما كيل بالصاع أو بالمكيال في مقام إعطاء الضابط إنما هو للجري مجرى الغالب من عدم تقدير ما عدى الحبوب بالمكائيل وإن كان مما يوزن ثم إن مقتضى ظاهر بعض الأخبار المتقدمة بل صريحة عدم تعلق الزكاة بالفواكه وشبهها من الثمار التي ليس لها بقاء بل مطلق ثمر الأشجار على ما يظهر من صحيحة الحلبي على ما ذكر في تفسيرها وأوضح منه دلالة على ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله (ع) في البستان يكون فيه الثمار ما لو بيع كان ما لا هل فيه صدقة قال لا وفي الجواهر بعد أن ذكر دلالة الصحيحة وغيرها على نفي الزكاة في الثمار قال لكن لم أجد من أفتى به صريحا عدى الأستاذ في كشفه نعم في الدروس والروضة نسبته إلى الرواية انتهى أقول لا يبعد دعوى خروج ثمر الأشجار عن منصرف إطلاق ما تنبته الأرض المذكورة في كلماتهم والله العالم وفي زكاة مال التجارة قولان أحدهما الوجوب وقد نسب هذا القول إلى قوم من أصحابنا عن الحسن بن عيسى نسبته إلى طائفة من الشيعة وفي المدارك نقل عن المصنف أنه حكى عن بعض علمائنا قولاً بالوجوب ثم قال و هو الظاهر من كلام ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه والاستحباب أصح وأشهر بل في الجواهر هو المشهور نقلاً وتحصيلاً بل عن الانتصار وظاهر الغنية نسبته إلى الإمامية ومستند القول بالوجوب ظواهر أخبار كثيرة بالغة في الكثرة نهايتها منها المستفيضة المتقدمة في أوائل الكتاب الواردة في مال اليتيم والمجنون ومنها صحيحة محمد بن مسلم أو حسنته قال سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل اشترى متاعاً وكسده عليه وقد زكى ماله قبل أن يشتري المتاع متى يزكيه فقال إن أمسك متاعه يبتغي به رأس ماله فليس عليه زكاة وإن كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد ما أمسكه بعد رأس المال قال وسألته عن الرجل توضع عنده الأموال يعمل بها فقال إذا حال عليه الحول فليزكها ورواية أبي ربيع الشامي عن أبي عبد الله (ع) في رجل اشترى متاعاً فكسده عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل أن يشتري به هل عليه زكاة أو حتى يبيعه فقال إن كان أمسكه ليلتمس الفضل على رأس المال فعليه الزكاة ورواية محمد بن مسلم وفيها قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي سيأتي نقل جملة منها لدى البحث عن موضوع هذا الحكم وشرائطه وقد حمل المشهور هذه الأخبار على الاستحباب جمعاً بينها وبين الروايات الدالة بظواهرها أو صريحها على عدم الوجوب منها المستفيضة المتقدمة الحاضرة لما يجب فيه الزكاة في التسعة وصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) أنه قال الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه وصحيحته الأخرى قال كنت قاعداً عند أبي جعفر (ع) وليس عنده غير ابنه جعفر (ع) فقال (ع) يا زرارة إن أبا ذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال عثمان كل مال من ذهب أو فضة يدار ويعمل به ويتجر به ففيه الزكاة إذا حال عليه الحول فقال أبو ذر أما ما اتجر به أو دير أو عمل به فليس فيه زكاة إنما الزكاة فيه إذا كان ركازاً أو كنزاً موضوعاً فإذا حال عليه الحول ففيه الزكاة فاخصمنا في ذلك إلى رسول الله صلى

الله عليه وآله فقال القول ما قال أبو ذر فقال أبو عبد الله (ع) لأبيه ما تريد الا ان يخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا فقرائهم ومساكينهم فقال أبوه (ع) إليك عني لا أجد منها بدا وموثقة ابن بكير وعبيد وجماعة من أصحابنا قالوا قال أبو عبد الله (ع) ليس في المال المضطرب زكاة فقال له إسماعيل ابنه يا أبت جعلت فداك أهلكت فقراء أصحابك فقال اي يا بني حق أراد الله ان يخرج فخرج

(٢٠)

وموثقة إسحاق بن عمار قال قلت لأبي إبراهيم (ع) الرجل يشتري الوصيفة يثبتها عنده لتزيد وهو يريد بيعها أعلى ثمنها زكاة قال لا حتى يبيعه قلت فإذا باعها يزكي ثمنها قال لا حتى يحول عليه الحول وهو في يده و صحيحة سليمان بن خالد قال سئل أبو عبد الله (ع) عن رجل كان له مال كثير فاشترى به متاعا ثم ومنعه فقال هذا متاع موضوع فإذا احتاجه فيرجع إلى رأس ماله وأفضل منه هل عليه صدقة وهو متاع قال لا حتى يبيعه قال فهل يؤدي عنه ان باعه لما مضى إذا كان متاعا قال لا وقد يلوح من عبارة الحدائق الميل إلى حمل الأخبار السابقة الدالة بظاهرها على الوجوب على التقية وقد عرفت لدى التكلم في استحباب اخراج الزكاة من مال الطفل إذا اتجر له من إليه النظر ان حمل الروايات الدالة بظاهرها على ثبوت هذا القسم من الزكاة على التقية كما يظهر من صاحب الحدائق لا يخلو من وجه الا ان حملها على الاستحباب كما هو المشهور أوجه فان صدور هذه الأخبار والمتكاثرة البالغة فوق حد التواتر لاظهار خلاف الواقع من غير سبق سؤال ملجئ لذلك مع مخالفته للاحتياط في كثير من مواردنا في غاية البعد ولا يقاس هذا بزكاة ساير الغلات التي لم نستبعد حمل الاخبار الامرة بها بالغة ما بلغت على التقية حيث إن التقية بدفع زكاة الغلات إلى عامل الصدقات من قبل الجائر واظهار الموافقة لهم في ذلك الزمان كانت واجبة على الشيعة فكان على الإمام (ع) الامر باخراجها حقنا لدمائهم كما امر علي بن يقطين بالوضوء على وفق مذهب العامة حقنا لدمه وهذا بخلاف زكاة مال التجارة التي لا يعلم بتحقيق شرائطها غالبا الا مالكة فلا مقتضى لايجاب دفعها عليهم تقية حيث إن للمالك المندوحة عن دفعها بانكار اجتماع شرائطها ولا للافتاء بوجوبها تقية ما لم يكن مسبوqa بسؤال خصوصا مع أن الغالب كون السائل مثل محمد بن مسلم وزرارة وأبي بصير ممن لم يكن الإمام (ع) يعطيهم من جراب النورة والله العالم وكذا يستحب الزكاة في الخيل الإناث كما في المتن وغيره بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عنهما (ع) قالوا وضع أمير المؤمنين (ع) على الخيل العتاق و الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا والخيل العتيق على ما صرح به في الحدائق كريم الأصل وهو ما كان أبواه عربيين والبرذون بكسر الباء خلافة وحسنة زرارة قال قلت لأبي عبد الله (ع) هل في البغال شئ قال لا فقلت كيف صار على الخيل ولم يصير على البغال فقال لان البغال لا تلحق والخيل الإناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شئ قلت فما في الحمير قال ليس فيها شئ قال قلت هل على الفرس أو البعير يكون للرجل يزكيها شئ قال لا ليس على ما يعلف شئ انما الصدقة على السائمة والمرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس والمرج بالحيم المرعي وليس لهذين الخبرين ظهور يعتد به في وجوبها بل في أولهما اشعار بعدمه وعلى تقدير تسليم ظهورهما في ذلك يجب رفع اليد عنه جمعا بينهما وبين خبر زرارة عن أحدهما ليس في شئ من الحيوان زكاة غير هذه الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم وغيره من الأخبار الكثيرة الحاصرة للزكاة الواجبة فيما عداها مع أنه بحسب الظاهر مما لا خلاف فيه وتسقط الزكاة وجوبا وندبا عما عدى ذلك الا ما سنذكره فلا زكاة في

البغال و الحمير والرقيق كما يدل عليه مضافا إلى الأصل ونصوص الحصر في خصوص الأولين الخبران المتقدمان وفي الأخير موثق سماعة على الرقيق زكاة الارقيق يتنغي به التجارة فإنه من المال الذي يزكي واما في الصحيح عن أبي جعفر وأبي عبد الله (ع) انهما سئلا عما في الرقيق فقالا ليس في الرأس أكثر من صاع تمر إذا حال عليه الحول وليس في ثمنه شئ حتى يحول عليه الحول فيحتمل قويا ان يكون المراد به زكاة الفطرة على أن يكون المراد بحول الحول حلول ليلة العيد في كل سنة والله العالم ولو تولد حيوان بين حيوانين أحدهما زكاة روعي في الحاقه بالزكاة اطلاق اسمه لان الأحكام الشرعية تدور مدار عناوين موضوعاتها التي أنيط بها الحكم ومن هنا يعرف الحال فيما لو تولد حيوان مندرج عرفا في مسمى لزكاة بحيث اطلق عليه اسمه حقيقة من حيوانين من غير جنسه على خلاف العادة أو عكسه فإنه يلحقه حكمه فما كان مندرجا في مسمى الغنم مثلا بشهادة العرف فهو حلال يتعلق به الزكاة عند اجتماع شرائط الزكاة وما كان مندرجا في مسمى الخنزير مثلا فهو حرام ونجس سواء كان تولده من جنسه أو من غير جنسه أو كان مما أنشأه الله تعالى بقدرته من شجر أو حجر أو مدر فما استوجهه في المسالك من الحكم بحرمة اكله إذا كان متولدا من محرمين معللا بكونه فرع محرمين وكذا ما عن غيره من بعض الخاصة أو العامة من الخلاف في بعض الفروض المتصورة في المسألة بعد فرض كون المتولد مصداقا حقيقة في العرف للحيوان المحلل الذي وجبت الزكاة فيه مما لا ينبغي الالتفات إليه. القول في زكاة الأنعام: والكلام في الشرائط والفريضة واللواحق اما الشرائط فأربعة الأول اعتبار النصب فلا تجب

قبلها بلا خلاف فيه نصا وفتوى وهي في الإبل اثني عشر نصابا خمسة كل واحد منها خمس فإذا بلغت ستا وعشرين صارت كلها نصابا ثم ست و ثلاثون ثم ست وأربعون ثم احدى وستون ثم ست وسبعون ثم احدى وتسعون فإذا بلغت مائة و احدى وعشرين فأربعون أو خمسون أو منهما على المشهور في الجميع بل في المدارك قال هذا النصب مجمع عليها بين علماء الاسلام كما نقله جماعة منهم المصنف (ره) في المعبر سوى النصاب السادس فان ابن أبي عقيل وابن الجنيد أسقطاه وأوجبا بنت المخاض في خمس وعشرين إلى ست وثلاثين وهو قول الجمهور انتهى. أقول: نسبة الخلاف في النصاب السادس إلى ابن الجنيد لعله غفلة منه كما نبه عليه في الحدائق فان ابن الجنيد على ما نقل عنه العلامة في المختلف لم يخالف المشهور في النصاب السادس بل في فريضة النصاب الخامس ففي المختلف قال المشهور ان في خمس وعشرين من الإبل خمسة شياه فإذا زادت واحدة وجبت بنت مخاض أو ابن لبون ذكر ذهب إليه الشيخان والسيد المرتضى وابنا بابويه وسالار وأبو الصلاح وابن البراج وباقي علمائنا الا ابن أبي عقيل وابن الجنيد فإنهما أوجبا في خمس وعشرين بنت مخاض قال ابن أبي عقيل فإذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض إلى خمس وثلاثين فإذا زادت واحدة ففيها بنت لبون وقال ابن الجنيد ثم ليس في زيادتها يعني على العشرين شئ حتى تبلغ خمسا وعشرين فإذا بلغت ففيها بنت مخاض بنت مخاض أنثى فإن لم تكن في الإبل فابن لبون ذكر فإن لم يكن فخمسة شياه فان زاد على الخمس والعشرين واحدة ففيها بنت مخاض أنثى فإن لم توجد فابن لبون ذكر إلى خمس وثلاثين فان زادت واحدة على

خمس وثلاثين ففيها بنت لبون أنثى انتهى فالفرق بين النصابين عنده بدلية الخمس شياه في الأول دون الثاني فكان مستنده في هذا التفصيل كون الخمس و العشرين بالخصوص موردا لتعارض حسنة الفضلاء الآتية التي هي مستند ابن أبي عقيل وسائر الروايات الموافقة للمشهور الدالة على أن فيها خمس شياه فرأى الجمع

(٢١)

بينهما بهذا الوجه الغير الخالي من النظر وربما نقل الخلاف أيضا في بعض ما ذكر عن بعض فعن الصدوق في هدايته أنه قال إذا بلغت احدى وستين ففيها جذعة إلى ثمانين فإذا زادت واحدة ففيها اثنين إلى تسعين وهو المنقول عن رسالة أبيه والفقه الرضوي أيضا وعن السيد في الانتصار انه ذهب إلى أنه لا يتغير الفرض من احدى وتسعين الا ببلوغ مائة وثلاثين بل قد يلوح من كلامه اتفاق الامامية عليه مع أنه حكى عنه في الناصرية كالشيخ في الخلاف والحلي في السرائر وغيرهم دعوى الاجماع على خلافه وكيف كان فهو ضعيف

محجوج بما ستعرف ويدل على المشهور اخبار معتبرة مستفيضة منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (ع) قال في خمس قلائص شاة وليس فيما دون الخمس شئ وفي عشر شاتان وفي خمس عشر ثلاث وفي عشرين اربع وفي خمس وعشرين خمس وفي ست وعشرين ابنه مخاض إلى خمس وثلاثين وقال عبد الرحمن هذا فرق بيننا وبين الناس فإذا

زادت واحدة ففيها ابنة لبون إلى خمس وأربعين فإذا زادت واحدة ففيها حقة إلى ستين فإذا زادت واحدة ففيها جذعة إلى خمس وسبعين فإذا زادت واحدة ففيها ابنتها لبون إلى تسعين فإذا زادت واحدة ففيها حقتان إلى عشرين ومائة فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة وصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته عن الزكاة قال ليس فيما دون الخمس من الإبل شئ فإذا كانت خمسا ففيها شاة إلى عشر فإذا كانت عشرا ففيها شاتان إلى خمس عشرة فإذا كانت خمس عشرة ففيها ثلاث من الغنم إلى عشرين فإذا كانت عشرين ففيها اربع إلى خمس وعشرين فإذا كانت خمسا وعشرين ففيها خمس من الغنم فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض إلى خمس وثلاثين وان لم تكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر فإذا زادت واحدة على خمس وثلاثين ففيها ابنة لبون إلى خمس وأربعين فإذا زادت واحدة ففيها حقة إلى ستين فإذا زادت واحدة ففيها جذعة إلى خمس وسبعين فإذا زادت واحدة ففيها ابنتا لبون إلى تسعين فإذا زادت واحدة ففيها حقتان إلى عشرين و مائة فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة الحديث وصحيحة زرارة المروية عن الفقيه عن أبي جعفر (ع) قال ليس فيما دون الخمس من الإبل شئ فإذا كانت خمسا ففيها شاة إلى عشر

فإذا كانت عشرا شاتان فإذا بلغت خمسة عشر ففيها ثلاث من الغنم فإذا بلغت عشرين ففيها اربع من الغنم فإذا بلغت خمسا وعشرين ففيها خمس من الغنم فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض إلى خمس وثلاثين فإن لم يكن عنده ابنة مخاض فابن لبون ذكر فان زادت على خمس وثلاثين بواحدة ففيها ابنة لبون إلى خمس وأربعين فان زادت واحدة ففيها حقة وانما سميت حقة لأنها استحقت ان يركب ظهرها إلى ستين فان زادت واحده ففيها جذعة إلى خمس وسبعين فان زادت واحدة ففيها ابنتا

لبون إلى تسعين فان زادت واحدة فحقتان إلى عشرين ومائة فان زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون وعن الشيخ باسناده عن زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام نحوه بأدنى اختلاف في اللفظ وفي

الحدائق نقل عن المصنف (ره) في المعبر أنه قال روى أبو بصير وعبد الرحمن بن الحجاج وزرارة عن

أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا إذا زادت عن خمس وعشرين ففيها بنت مخاض فإن لم تكن فأبن لبون ذكر إلى خمس وثلاثين فإن زادت فابنة لبون إلى خمس وأربعين فإن

زادت فحقة إلى ستين فإن زادت فجدعة إلى خمس وسبعين فإن زادت فابنتا لبون إلى تسعين فإن زادت فحقتان إلى عشرين ومائة قال وهذا مذهب علماء الاسلام

فإن زادت ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون قال وبه قال علمائنا ثم نقل أقوال العامة العامة ثم قال صاحب الحدائق وهذه الرواية لم يتعرض لنقلها أحد من

الأصحاب في كتب الاستدلال ولا من المحدثين في كتب الحديث حتى صاحب الوسائل الذي جمع فيه ما زاد على كتب الحديث الأربعة إنتهى. أقول: الذي يغلب على الظن

أنه لم يقصد بهذه الرواية إلا نقل مضمون الروايات التي سمعتها مفصلة فهي على الظاهر ليست رواية مستقلة غير تلك الأخبار فليتأمل احتج ابن أبي عقيل على ما نقل

عنه بما رواه الكليني والشيخ في الحسن أو الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وبريد العجلي والفضيل عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالوا في صدقة

الإبل في كل خمس

شاة إلى أن تبلغ خمسا وعشرين فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وثلاثين فإذا بلغت خمسا وثلاثين ففيها ابنة لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ

خمسا

وأربعين فإذا بلغت خمسا وأربعين ففيها حقة طروقة الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين فإذا بلغت ستين ففيها جدعة ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا

وسبعين ففيها ابنتا لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين فإذا بلغت تسعين ففيها حقتان طروقتا الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فإذا بلغت

عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فإذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون ثم ترجع الإبل على أسنانها وليس

على النيف شيء ولا على الكسور شيء ولا على العوامل شيء إنما ذلك على السائمة الراعية الحديث وقد حكى عن السيد المرتضى (ره) أنه أجاب عن هذه الرواية بحمل بنت مخاض

على كونها بالقيمة وأحتمل بعض حمله على الاستحباب وعن الشيخ أنه أجاب عنها بأن قوله (ع) فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض يحتمل أن يكون المراد وزادت واحدة

وإنما لم يذكر في اللفظ لعلمه بفهم المخاطب ذلك قال ولو لم تحتمل ما ذكرناه لجاز لنا أن نحمل هذه الرواية على ضرب من التقية لأنها موافقة لمذهب العامة وأورد

عليه المصنف في محكي المعبر فقال وهذان التأويلان ضعيفان أما الاضمار فبعيد في التأويل وإما التقية كيف يحمل على التقية ما صار إليه جماعة من محققي

الأصحاب وما رواه أحمد بن محمد البنزطي وكيف يذهب على مثل ابن أبي عقيل والبنزطي وغيرهما ممن أختار ذلك مذهب الإمامية من غيرهم والأولى أن يقال فيه روايتان أشهرهما ما اختاره المشايخ الخمسة وأتباعهم إنتهى ولا يخفى عليك إن الأصحاب إنما

التجأوا إلى ارتكاب مثل هذه التأويلات وأبدأ مثل هذه الاحتمالات في مقام

التوجيه تفاديا عن طرح مثل هذه الرواية الصحيحة وليس الاشكال المتوجه عليها مخصوصا بهذا الموضوع كي يمكن أن يقال فيه روايتان أشهرهما كذا فإنها تدل بظاهرها على أن النصاب السادس خمس وثلاثون وفيما ابنة لبون والسابع خمس و أربعون وفيها حقة والثامن ستون وفيها جذعة والتاسع خمس وسبعون وفيها ابنتا لبون والعاشر تسعون وفيها حقتان مع أنه يعتبر في جميع هذه النصب زيادة واحدة باتفاق الخاصة والعامة على ما يظهر من التذكرة وغيرها فمن هنا قد يشكل توجيهها بالحمل على التقية أيضا لمخالفته في ساير فقراتها لمذهب الجمهور أيضا اللهم إلا أن يقال إن ترك ذكر اعتبار زيادة واحدة على الخمس والعشرين في إيجاب ابنة مخاض إنما هو للجري مجرى التقية وتركها في ساير النصب مع اعتبارها فيها نصا وفتوى للإشارة إلى كون الزيادة الواحدة على الخمس والعشرين أيضا معتبرة وإن لم تكن مذكورة في اللفظ كما في غيرها من النصب ومما يؤيد الاضمار الذي ذكره الشيخ ما ذكره في الوسائل فإنه بعد أن روى هذه الرواية عن الكليني كما ذكرناه

وعن الشيخ مثله قال ورواه الصدوق في معاني الأخبار عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن إبراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى مثله إلا أنه قال على ما في بعض النسخ الصحيحة فإذا

بلغت خمسا وعشرين فإن زادت واحدة ففيها بنت مخاض إلى أن قال فإذا بلغت خمسا وثلاثين فإذا زادت واحدة ففيها ابنة لبون ثم قال فإذا بلغت خمسا وأربعين وزادت واحدة ففيها حقة ثم قال فإذا بلغت ستين وزادت واحدة ففيها جذعة ثم قال فإذا بلغت خمسا وسبعين وزادت واحدة ففيها ابنتا لبون ثم قال فإذا بلغت تسعين وزادت واحدة ففيها حقتان وذكر بقية الحديث مثله فعلى هذا تكون هذه الصحيحة أيضا دليلا للمشهور وكيف كان فهذه الصحيحة مما يجب رد علمها إلى أهله لعدم صلاحيتها لمعارضة ما عرفت مع ما فيها من مخالفة الاجماع واختلاف المتن وأن القول المحكي عن الصدوقين فيمكن أن يكون مستنده الرضوي الذي لم تثبت حجته لدينا وربما يشهد له أيضا خبر الأعمش المروي عن الخصال عن جعفر بن محمد في حديث شرايع الدين وتجب على الإبل الزكاة إذا بلغت خمسة فيكون فيها شاة فإذا بلغت عشرة فشأتان فإذا بلغت خمس عشرة فثلاث شياة فإذا بلغت عشرين فأربع شياة فإذا بلغت خمسا و عشرين فخمس شياة فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض فإذا بلغت خمسا وثلاثين وزادت واحده ففيها ابنة لبون فإذا بلغت خمسا وأربعين وزادت واحدة ففيها حقة فإذا بلغت ستين وزادت واحدة ففيها جذعة إلى ثمانين فإذا زادت واحدة ففيها ثني إلى تسعين فإذا بلغت تسعين ففيها بنتا لبون فإذا زادت واحدة إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فإذا كثرت الإبل ففي كل أربعين ابنة لبون وفي كل خمسين حقة ويسقط الغنم بعد ذلك ويرجع إلى أسنان الإبل وفيه ما لا يخفى من عدم صلاحية هذه الرواية مع ما فيها من مخالفة المشهور أو المجمع عليه لمعارضة غيرها مما عرفت وينبغي التنبيه على أمور. الأول: قال في المسالك في شرح قول المصنف (ره) فأربعون وخمسون أو منهما ما لفظه أشار بذلك إلى أن النصاب بعد بلوغها ذلك يصير أمر كليا لا ينحصر في فرد وإن التقدير بالأربعين والخمسين ليس على وجه التخيير مطلقا بل يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب فإن أمكن بهما تخير وإن لم يمكن بها وجب اعتبار أكثرهما استيعابا مراعاة لحق الفقراء ولو لم يكن إلا بهما وجب الجمع فعلى هذا يجب تقدير أول هذا النصاب وهو المائة واحدى وعشرين بالأربعين والمائة وخمسين بالخمسين والمائة وسبعين بهما ويتخير في المأتين وفي الأربعمأة يتخير بين اعتباره بهما وبكل واحد منهما وعن المحقق الثاني وغيره أيضا التصريح بأن التقدير بالأربعين والخمسين ليس على وجه التخيير بل على النحو الذي ذكره في المسالك بل ربما نسب ذلك إلى المشهور خلافا للمحكي عن المحقق الأردبيلي والشهيد الثاني في فوائد القواعد وغير واحد ممن تأخر عنهما كأصحاب المدارك والحدائق والرياض فقالوا بالتخيير ففي المدارك بعد نقل عبارة المسالك المتقدمة قال ما لفظه وما ذكره (ره) أحوط إلا أن الظاهر التخيير في التقدير بكل من العددين مطلقا كما اختاره (قد) في فوائد القواعد ونسبه إلى ظاهر الأصحاب للاطلاق

قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة فان زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون ويدل عليه صريحا اعتبار التقدير بالخمسين خاصة في روايتي عبد الرحمن وأبي بصير المتقدمتين ولو كان التقدير بالأربعين متعينا في المائة واحدى وعشرين وما في معناها لما ساغ ذلك قطعا إنتهى ويتوجه الاستدلال بصحيحة زرارة ونظائرها مما وقع به التعبير بأن في كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون أن المقصود بذلك بيان أن الإبل إذا كثرت وتجاوزت عن المائة والعشرين لا يتعلق النصاب بخصوص عدد المجموع بل يلاحظ العدد خمسين وخمسين وأربعين وأربعين فيخرج الفريضة منه على ما يقتضيه ذلك العدد بهذه الملاحظة فالنصاب حينئذ كل خمسين وكل أربعين فكل جزء يفرض منه بالغا حد الأربعين فهو موجب لثبوت ابنة لبون فيه للفقير وكل ما يفرض بالغا حد الخمسين فهو سبب لثبوت حقه فيه ولكن لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل التبادل إذ المال الواحد لا يزكى مرتين فالمراد بهذه العبارة أن الزكاة الواجبة في هذا المال هي ما إذا قيست إلى كل أربعين أربعين تقع ابنة لبون في كل أربعين مصداقا لها بمعنى أنه يحصل بدفعها إلى المستحق الخروج عن عهدة ما في كل أربعين من هذا العدد وإذا قيست إلى كل خمسين خمسين فدفعت حقة عن كل منهما كذلك فهو مخير في إخراج أيهما شاء إذا أمكن الخروج عن عهدة جميع ما ثبت في هذا المال بأي من العددين كما كان كل من العددين عادة للجميع كما في المأتين والأربعمائة وإلا تعين عليه الاخذ بما يحصل به الاستيعاب أن كان وإلا فالأكثر استيعابا لأننا إذا فرضنا المجموع مائة وخمسين فقد تعلقت الزكاة بمجموعها لان المجموع ثلاث مصاديق للخمسين وقد دلت الأدلة بأسرها على أن في كل خمسين حقة فلا عفو في هذا العدد فلو عمل فيه بعموم قوله في كل أربعين ابنة لبون لزم بقاء ثلاثين منه غير مزكى مع كونها جزء من النصاب الاخر لان هذا العموم لا يقتضي إلا كون ثلاث بنات لبون مجزية عما في هذا العدد من الأربعينات الثلاث وأما كون الثلاثين الزائدة عليها عفوا مع كونها جزء من النصاب الاخر فليس من مقتضيات هذا العموم فيجب في مثل الفرض مقدمة للخروج عن عهدة الزكاة الثابتة في الجميع احتسابها خمسين وخمسين ومن هنا يظهر الحال في الفرض الذي حصل الاستيعاب بهما معا أو كان أحدهما أكثر استيعابا فإن مقتضى إطلاق سببية كل من الأربعين والخمسين لثبوت موجهه عدم الخروج عن عهدة الزكاة المفروضة في مجموع هذا المال إلا بالاخذ بما يحصل به الاستيعاب مع الامكان وإلا فالأكثر استيعابا ولعل هذا المعنى هو المقصود بقوله (ع) في ذيل صحيحة الفضلاء بعد أن ذكر النصاب الكلي ثم ترجع الإبل على أسنانها وفي خبر الأعمش ويرجع إلى أسنان الإبل بمعنى أنه بعد أن كثرت الإبل لا يبقى لفريضتها حد مضبوط بل تجعل الإبل منطبقا على الأسنان التي يتحقق بها تزكية الجميع وهذا مما يختلف باختلاف الموارد ففي مورد هي ثلاث بنات لبون وفي آخر بنتا لبون وحقة وفي ثالث عكسه وفي رابع ثلاث حقق وهكذا ومما يؤيده أيضا قوله عليه السلام في الصحيحة المزبورة بعد هذه الفقرة وليس على النيف شيء

ولا على الكسور شئ فإنه مشعر باختصاص العفو بالنيف الذي هو اسم لما
بين العقدين دون نفس العقود وهذا إنما يتم لو جعلنا المرجع أسنان الإبل بالمعنى الذي
ذكرناه إذ لا عقد من العقود إلا ويطابقه أحد النصابين أو
كل منهما أو كلاهما معا كما لا يخفى على المتأمل والمراد بقوله ليس على النيف شئ
على الظاهر إنما هو في النصاب الأخير أي بعد أن كثرت الإبل لا مطلقا كي ينافيه

(٢٣)

ثبوته في مثل ست وعشرين و غيرها من النصب التي قوع التصريح بحكمها مفصلا قبل هذه الفقرة فلا مقتضى لحمل النيف على إرادة ما بين النصابين كما قيل ومما يؤيد أيضا اعتبار الاخذ بما يحصل معه الاستيعاب ولو من مجموع النصاب وروده كذلك في زكاة البقر في الصحيحة المزبورة وأجيب عن الاستدلال بروايتي عبد الرحمن وأبي بصير بأن هاتين الروايتين ظاهرهما انحصار النصاب الأخير في الخمسين والفريضة الأخيرة في الحققة وهذا الظاهر غير مراد جزما لمخالفته للاجماع والنصوص المتقدمة فيجب حملهما على بيان أحد النصابين وهو وإن استلزم تأخير البيان بالنسبة إلى الموارد التي لا يمكن العد بخمسين ولكن عن وقت الخطاب لا الحاجة ولا محذور فيه وبيان أو في إن ظهور قوله (ع) في الخبرين فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة في انحصار النصاب الأخير في الخمسين والفريضة الأخيرة في الحققة ليس إلا من باب السكوت في مقام البيان فهو لا يصلح معارضا للنصوص المصرحة بعدم الانحصار ووجود نصاب آخر وهو كل أربعين و إن في كل ابنة لبون وقضية سببية كل من النصابين لثبوت مقتضاه على الاطلاق عدم تحقق العفو إلا في النيف الخارج عن موضوع كل من النصابين كما عرفت وقد اندفع بما أشرنا إليه من أن المقصود بمثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة فإن زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون بيان صيرورة النصاب كلياً عند صيرورة العدد كثيراً وتجاوزه عن المائة والعشرين إلا في خصوص ما زادت واحدة ما قد يقال من أن الأدلة واردة في مقام بيان الحكم عند زيادة واحدة على العشرين والمائة فكيف يمكن الحكم بعدم جواز احتسابها بخمسين في خصوص هذا المورد توضيح الاندفاع أنه لم يقصد بهذا الكلام بيان الحكم في خصوص هذا المورد بل صيرورة النصاب كلياً من هذا الحد مع إنا لم نقل بخروج هذا المورد عن موضوع هذا الحكم رأساً بل ارتكبنا فيه مخالفة ظاهرة وقلنا بعدم كفاية دفع حقتين في الخروج عن عهدة جميع الزكاة الواجبة في مجموع هذا العدد الثابتة بعموم قوله (ع) من ساير الاخبار وفي كل أربعين ابنة لبون فلاحظ وتدبر. الثاني: هل التخيير في مثل المأتين والأربعمئة أو مطلقاً لو قلنا به فهل هو للمالك أو الساعي وجهان أو جههما الأول إذ ليس للساعي إلا الزامه بدفع ما ألزمه الشارع بدفعه فإذا كان مفاد حكم الشارع إن ما وجب في ماله ما يقع في كل أربعين ابنة لبون مصداقاً له وفي كل خمسين حقة ولم يعين عليه أحدهما فليس للساعي الامتناع من قبوله فما عن الشافعي من تخيير الساعي نظراً إلى تحقق سبب الفريضتين فليس للمالك الامتناع عن ضعيف الثالث: هل الواحدة الزائدة على المائة والعشرين شرط في وجوب الفريضة أو جزء من النصاب الذي هو موردها وجهان من ظهور قوله (ع) في كل أربعين ابنة لبون أن مورد الحق الذي يثبت في المائة وإحدى وعشرين ثلاثاً أربعينات فالواحدة خارجة منها ومن أن هذا الكلام مسوق لبيان ما يجب إخراجه في زكاة الإبل المتجاوز عددها عن المائة والعشرين وإلا فمتعلق الحق هو مجموع المال لا خصوص الأربعينات والأول أوفق بما يقتضيه الجمود على ظاهر كلمة في فليتأمل وربما

فرعوا على هذا النزاع احتساب جزء منه على الفقير لو تلف بلا تفريط وفيه بحث سيأتي تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى وفي البقر نصابان ثلاثون وأربعون دائما بالغا ما بلغت وقضية ذلك على ما عرفته أنفا وجوب الرجوع إلى ما يحصل به الاستيعاب من كل من العديدين أو منهما معا ويدل عليه ما رواه الكليني (ره) عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وبريد العجيلي والفضيل عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام إنهما قالا وفي البقر في كل ثلاثين بقرة تباع حولي وليس في أقل من ذلك شيء وفي أربعين بقرة مسنة وليس في ما بين الثلاثين إلى الأربعين شيء حتى تبلغ أربعين فإذا بلغت أربعين ففيها مسنة وليس فيما بين الأربعين والستين شيء فإذا بلغت الستين ففيها تباعان إلى السبعين فإذا بلغت السبعين ففيها تباع ومسنة إلى الثمانين فإذا بلغت الثمانين ففي كل أربعين مسنة إلى تسعين فإذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تباعات حوليات فإذا بلغت عشرين ومائة ففي كل أربعين مسنة ثم ترجع البقر على أسنانها وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء ولا على العوامل شيء إنما الصدقة على السائمة الراعية الحديث وفي خبر الأعمش المروي عن الخصال وتجب على البقر إذا بلغت ثلاثين بقرة تبعة حولية فيكون فيها تباع حولي أن تبلغ أربعين بقرة ثم يكون فيها مسنة إلى ستين ثم يكون فيها مسنتان إلى تسعين ثم يكون فيها ثلاث تباع ثم بعد ذلك تكون في كل ثلاثين بقرة تباع وفي كل أربعين مسنة وفي الغنم خمسة نصب أولها أربعون وفيها شاة ثم مائة وإحدى وعشرون وفيها شاتان ثم مأتان وواحدة وفيها ثلاث شياه بلا نقل خلاف في شيء من ذلك إلا من الصدوقين في النصاب الأول فاعتبرا فيه زيادة واحدة على الأربعين وهو ضعيف كما ستعرف ولعله لذلك لم يعتد غير واحد بمخالفتهما وأدعوا صريحا أو ظاهرا على ما حكى عنهم الاجماع على هذه النصب الثلاثة ثم ثلاثمائة وواحدة وهو النصاب الرابع فإذا بلغت ذلك قيل يؤخذ من كل مائة شاة شاة وقد نسب هذا القول في المدارك وغيره إلى جملة من الاجلاء كالشيخ المفيد والمرتضى والصدوق وابن أبي عقيل وسالار وابن حمزة وابن إدريس وعلى هذا فتكون النصب أربعة وقيل بل تجب في الثلاثمائة وواحدة أربع شياه حتى تبلغ أربعمائة فحينئذ يصير النصاب كليا ويسقط هذا الحساب وتعد الغنم مائة مائة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغا ما بلغ وهو الأشهر بل المشهور كما في الجواهر بل عن الخلاف وظاهر الغنية دعوى الاجماع عليه واستدل للقول الأول بصحيفة محمد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس فيما دون الأربعين من الغنم شيء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى المائتين فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم إلى ثلاثمائة فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة إذ المنساق من قوله (ع) فإذا كثرت الغنم بقريئة سابقة إرادة تجاوز عددها عن الحد المذكور وقوله أي الثلاثمائة كما ورد نظيره في نصاب الإبل في عدة روايات و يدل عليه أيضا خبر الأعمش الآتي بالتقريب المزبور وفي المدارك نقل عن العلامة في المنتهى أنه استدل على هذا القول أيضا بما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن

الباقر (ع) قال فإن زادت واحدة ففيها ثلاث شياه إلى ثلاثمائة فإذا كثر الغنم سقط هذا كله وأخرج من كل مائة شاة شاة ثم قال أقول أن هذا المعنى موجود في من لا يحضره الفقيه بعد رواية زرارة والظاهر أنه ليس من جملة الرواية كما يدل عليه أول الكلام وأخره ولهذا لم ينقلها العلامة في غير هذا الكتاب ولا تعرض لها

(٢٤)

أحد فيما علم أقول ما في الفقيه على ما نقلها في الحدائق صورته هكذا روى حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال قلت له في الجواميس شيء قال مثل ما في البقر وليس على الغنم شيء حتى تبلغ أربعين شاة وزادت واحدة ففيها شاة إلى آخر العبارة وسوقها يشهد بكونها من كلام الصدوق كما يؤيد ذلك عدم ذكره في الكافي بعد تلك الرواية فلاحظ حجة القول المشهور صحيحة الفضلاء ذكر جملة منها في المقامين وفيها وفي الشاة في كل أربعين شاة شاة وليس فيما دون الأربعين شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فإذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فإذا زادت على عشرين ومائة ففيها شاتان وليس فيها أكثر من شاتين حتى تبلغ مأتين فإذا بلغت مأتين ففيها مثل ذلك فإذا زادت على المأتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه ثم ليس فيها أكثر من ذلك حتى تبلغ ثلاثمائة فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه فإذا زادت واحدة ففيها أربع شياه حتى تبلغ أربعمائة فان تمت أربعمائة كان على كل مائة شاة وسقط الأمر الأول وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء وليس في النيف شيء الحديث وفي المدارك بعد ذكر مستند القولين قال و المسألة قوية الاشكال لان الروايتين معتبرة الاسناد والجمع بينهما مشكل جدا ومن ثم أوردهما المصنف (ره) في المعتمد من غير ترجيح وأقتصر في عبارة الكتاب على حكاية القولين ونسبة القول الثاني إلى الشهرة وقال العلامة في المنتهى أن طريق الحديث الأول أوضح من الثاني واعتضد بالأصل فيتعين العمل به وهو غير بعيد مع أن الرواية الثانية مخالفة لما عليه الأصحاب في النصاب الثاني وذلك مما يضعف الحديث ولو كانا متكافئين في السند و المتن لأمكن حمل الرواية الأولى على التقيية لموافقتهما لمذهب العامة أو حمل الكثرة الواقعة فيها على بلوغ الأربعمائة ويكون حكم الثلاثمائة وواحدة مهما في الرواية إنتهى أقول ما ذكره من الرواية الثانية مخالفة لما عليه الأصحاب فهو مبني على لما رواها عن الشيخ من أنه قال وليس فيما دون الأربعين شيء حتى تبلغ عشرين ومائة ففيها شاتان الحديث وهي بهذا المتن مروى عن التهذيب وهو بحسب الظاهر من سهو قلم النساخ أو الشيخ في هذا الكتاب أما على ما قدمناه وهو رواية الكليني في الكافي والشيخ في الاستبصار على ما أترف به في الحدائق فهو موافق لما عليه الأصحاب فلا اعتداد بما نقل عن التهذيب بعد شهادة مضمون الرواية وسوقها مضافا إلى القرائن الخارجية بوقوع السقط فيه ولعله لذا لم يعتد صاحب الوسائل بهذا الاختلاف فإنه بعد أن رواها عن محمد بن يعقوب كما قدمناه قال محمد بن الحسن بأسناده عن محمد بن يعقوب مثله فلم يعتد بما في التهذيب لمعلومية وقوع السهو فيه أو كانت النسخة الموجودة عنده مهذبة عن ذلك وكيف كان فهو لا يصلح لمعارضة الكافي الذي هو الأصل في نقله مع أن مخالفة هذه الفقرة لما عليه الأصحاب لا توهن مثل هذا الحديث الذي هو المعول عليه في كثير من الفروع التي ستسمعها وأما ما قيل من طريق الحديث الأول أوضح من الثاني فكأنه أشير بذلك إلى ما في طريق الخبر الثاني من اشتماله على إبراهيم بن هاشم الذي قد يناقش في توصيف حديثه بالصحة حيث أن أهل الرجال لم ينصوا بتوثيقه

و هذا مما لا ينبغي الالتفات إليه فإن إبراهيم بن هاشم باعتبار
جلالة شأنه وكثرة رواياته واعتماد ابنه والكليني والشيخ وسائر العلماء والمحدثين غني عن
التوثيق بل هو أوثق في النفس من أغلب الموثقين الذين لم يثبت
وثافتهم إلا بظنون اجتهادية غير ثابتة الاعتبار والحاصل أن الخدشة في روايات إبراهيم في
غير محلها خصوصا في هذا الحديث الذي هو من أوثق
الروايات المعتمدة لدى الأصحاب المعول بها في جل فقراتها حتى أن مثل السيد الذي لا
يعمل بأخبار الآحاد أرتكب البعيد في تأويلها بالنسبة إلى نصب الإبل
التي هي بظاهرها مخالفة للمشهور أو المجمع عليه فالحق مكافئة الخبرين من حيث السند
وقصور الأول عن المكافئة من حيث الدلالة وجهه الصدور كما أشير
إليه في عبارة المدارك فإن استفاد حكم ثلاثمئة وواحدة من إطلاق قوله فإذا كثرت الغنم
مع أنه لا أثر يعتد به في اتصافها بهذه الصفة لو لم تكن موصوفة
بها قبل هذه الزيادة إنما هي لمناسبة المقام وسوق الكلام لبيان حكم الغنم على الإطلاق
الكاشف عن أن المقصود بهذا العموم هو بيان حكم الغنم عند تجاوزه
عن هذا الحد وهذا غايته الظهور فلا يصلح معارضا للنص الصريح بأنه إذا زادت على
الثلاثمئة واحدة ففيها أربع شياه خصوصا مع موافقته للتقية فإنه
مذهب فقهاء الأربعة على ما قيل فهو قاصر عن معارضة الخبر الثاني وهي صحيحة الفضلاء
من حيث وجه الصدور أيضا فالمتجه هو الاخذ بمضمون هذه الصحيحة
كما هو المشهور حمل الكثرة الواقعة في صحيحة محمد بن مسلم وخبر الأعمش الآتي
على بلوغ الأربعمئة فيكون حكم الثلاثمئة وواحدة مسكوتا عنه ولعل الحكمة
في إهمالها مراعاة التقية والله العالم وأما ما حكى عن الصدوقين من اعتبار زيادة الواحدة
على الأربعين في النصاب الأول فرده غير واحد بعدم وجود دليل
عليه وأعرض عليهم في الحدائق بما لفظه لا يخفى أن ما ذكره الصدوق في هذا المقام من
أوله إلى آخره عين عبارة كتاب الفقه الرضوي ومنه يعلم أنه المستند
له فيما ذكره أقول ويمكن أن يكون مستنده ما رواه في الخصال بأسناده عن الأعمش في
حديث شرايع الدين عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال ويجب على الغنم الزكاة
إذا بلغ أربعين شاة وتزيد واحدة فيكون فيها شاة إلى عشرين ومائة فإذا زادت واحدة ففيها
شأتان إلى مأتين فإن زادت واحدة ففيها ثلاث شياه
إلى ثلاثمئة وبعد ذلك يكون في كل مائة شاة شاة وكيف كان فهو ضعيف فإن شيئا منهما
لا ينهض حجة في مقابل ما عرفت ثم إن هاهنا سؤال مشهورا وهو أنه
إذا وجب أربع شياه عن بلوغها ثلاثمئة وواحدة ولم يتغير الفريضة حتى تبلغ خمسمئة فأى
فائدة يترتب على جعل الأربعمئة نصابا وكذا الكلام بالنسبة
إلى الثلاثمئة وواحدة على القول الآخر حيث لا يجب عندها إلا ما يجب بالنصاب الذي
قبلها أي المأتان وواحدة وهي ثلاث شياه ولا يتغير الفريضة على هذا
القول حتى تبلغ أربعمئة فيتوجه حينئذ على هذا القول أيضا السؤال عن فائدة جعل الثلاثمئة
وواحدة نصابا مستقلا وأجاب عنه في الجواهر بأنه يمكن أن يكون الوجه
في ذلك متابعة النص وأن الاتحاد في الفريضة مع فرض كون النصاب كليا إذا أفراد متعددة
ينفرد عن الأول في غالب أفراده كخمسمئة فصاعدا غير قادم

ولا يخفى عليك أن الجواب الأول اسكاتي محض وأما الثاني فغير حاسم لمادة السؤال فإنه بذلك بيان معقولية أي إمكان جعل النصاب كلياً عند بلوغها هذا الحد والغاء خصوصيات الافراد وإن أتحد مقتضاهما في بعض الموارد فهذا مما لا مجال لانكاره وإنما المقصود بالسؤال الاستفهام عن الثمرة المترتبة على

(٢٥)

جعل الأربعمائة نصابا كليا وأنه أي فرق بين ذلك وبين ما لو أهمل الأربعمائة وقال فإذا بلغت ثلاثمائة وواحدة ففيها أربع شياه حتى تبلغ خمسمائة فإذا تمت خمسمائة كان على كل مائة شاة فشيء من الجوابين المذكورين لا يجدي في رفع هذا السؤال وقد أشار المصنف (ره) إلى الجواب عنه بقوله وتظهر الفائدة في الوجوب أي محل الوجوب وفي الضمان أما الأول فإنه إذا كانت أربعمائة فمحل الوجوب مجموعها إذ المجموع نصاب ومحل الوجوب النصاب ولو نقصت عن الأربعمائة ولو واحدة كان محل الوجوب الثلاثمائة وواحدة والزائد عفو ويتفرع على هذا جواز تصرف المالك فيه قبل إخراج حق الفقير بناء على المنع عنه قبل الإخراج إلا مع الضمان كما هو المصرح به في كلماتهم فإن هذا إنما هو فيما يتعلق به الوجوب دون العفو كما هو صريح بعض وسيأتي تحقيقه إن شاء الله وأما الثاني أي الضمان فهو أيضا متفرع على محل الوجوب فلو تلف من أربعمائة واحدة بعد الحول بغير تفريط سقط من الوجوب جزء من مائة جزء من شاة وإن شئت قلت أربعة أجزاء شاة من أربعمائة جزء ولو كانت ناقصة من أربعمائة ولو واحدة وتلف منها شيء ما دامت الثلاثمائة باقية لم يسقط من الفريضة شيء وكذلك الكلام على القول الآخر بالنسبة إلى الثلاثمائة وواحدة والمأتين وواحدة ولكن على هذا القول يتأتي الكلام في أن الواحدة الزائد على الثلاثمائة هل هو شرط الوجوب أو جزء الواجب فإن فيه الوجهين المتقدمين في الواحدة الزائدة على المائة والعشرين في نصاب الإبل فعلى القول بالشرطية لا يترتب على تلفه نقص في الواجب بخلاف الجزئية وفي المدارك بعد شرح عبارة المتن قال ما لفظه لكن يمكن المناقشة في عدم سقوط شيء من الفريضة في صورة النقص عن الأربعمائة لأن مقتضى الإشاعة توزيع التالف على الحقين وإن كان الزائد على النصاب عفو إذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى على المتأمل إنتهى وتبعه في هذه المناقشة بعض من تأخر عنه وملخص هذه المناقشة أن الزكاة تتعلق بالعين فهي حصة متاعه في مجموع هذا الغنم فكون الزائد عفو معناه عدم كونه مؤثرا في إيجاب شيء زائدا على ما يوجبه النصاب لا كونه ممتازا عما تعلق به حق الفقير وأجاب عنها في الحدائق بأنه إن أريد بتعلق الزكاة بالعين تعلقها بالمجموع المشتمل على النصاب والزائد الذي هو عفو فهو ممنوع وإن أريد بعين النصاب فيكون حقا شايعا في مجموع النصاب فهو مسلم لكن لا يلزم منه ما ذكره ثم أطال الكلام في إيضاحه بما لا يهمنا نقله وقد يتخيل إن ما ذكره في الجواب كلام صوري لا يكاد يرجع إلى محصل نظرا إلى ما تقدمت الإشارة إليه من إنه ليس للنصاب وجود ممتاز عما عداه كي يكون حصة الفقراء شايعة في خصوصه بل كل فرد من أفراد هذا المجموع إذا لوحظ منضمًا إلى ما عداه مما يكمل به العدد البالغ حد النصاب يقع مصداقا له فنسبة حق الفقير إلى جميع هذه الغنم على حد سواء فهو يستحق من مجموع هذه الغنم أربع شياه وإن كان المقتضى لإيجابه في المجموع اشتماله على النصاب ويدفعه إن إشاعة حق الفقير في عين النصاب دون العفو لا تتوقف على تشخص النصاب وتميزه عما زاد عليه في الخارج بل على تحققه في الواقع فلو باع زيدا مثلا صاع من صبره وشرط عليه أن يكون ربه لعمره فقد جعل لعمره في هذه الصبرة ربا مشاعا من صاع كلي مملوك لزيد متصادق على أي صاع فرض من هذه الصبرة فبقاء ملك عمرو الذي هو ربع مشاع من الصاع لذي ملكه زيد تابع لبقاء ملك زيد

الذي هو صاع من هذه الصبة على سبيل الكلية بحيث لا يرد على نقض بتلف شيء من الصبرة ما دام بقاء صاع منها كما تقرر في مسألة بيع الصاع من الصبرة فإن أردت مثالا مطابقا لما نحن فيه فهو فيما لو نرد أنه إن رزقه الله عشرين شاة لا بشرط عدم الزيادة وبقيت عنده سنة فنصفها صدقة لأرحامه فرزقه الله تعالى ثلاثين وبقيت الثلاثون عنده إلى سنة فقد تحقق موضوع نذره وصار نصف العشرين الموجود في ضمن هذا المجموع بعنوانه الاجمالي ملكا لأرحامه فما دامت الثلاثون باقية عنده ليس للعشرين الذي تعلق النذر بصدقة بعضه تشخص يمتاز به عما زاد عليه بل كل فرد من أفراد هذه الغنم الموجودة عنده إذا أنضم إلى ما عداه مما يكمل به هذا العدد يقع مصداقا له كما فيما نحن فيه فلو تلف منها شيء قبل تعلق الوجوب أم بعده ما لم ينقص العدد عن العشرين لا يرد نقص على ما ثبت للأرحام بالنذر فلو تلف منها عشرة وبقيت عشرون تعين الحق فيه ولم ينقص منه فإنه يصدق على ما بقي إن هذه العشرين غنما قد ملكها في أول السنة وبقيت عنده سنة فصار نصفها للأرحام بمقتضى نذره فكذلك الكلام فيما نحن فيه ثم لا يخفى عليك أن ما ذكرناه كله مبني على تعلق الزكاة بالعين لا بالذمة وكون الفريضة شائعة في النصاب شياع الكسر في العدد التام لا شياع الفرد المنتشر في أفراد الكلي وإلا فلا وجه لسقوط شيء من الفريضة بتلف شيء من النصاب على تأمل في الأخير كما سيتضح لك وجهه عند التكلم في تعلق الزكاة بالعين فليتأمل والفريضة تجب في كل مصاب من نصب هذه الأجناس وما بين النصابين لا يجب فيه شيء كما هو ظاهر النصوص المزبورة وكلمات الأصحاب أو صريحها وقد عرفت أنفا أنه أمر معقول وليس فيه منافاة لما يقتضيه قواعد الشركة بعد مساعدة الدليل نعم قد يظهر من مثل قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن قيس فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى المائتين فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم إلى ثلاثمائة إن بلوغ النصاب سبب لثبوت الفريضة في الغنم البالغ هذا الحد فما زاد حتى تبلغ النصاب الاخر وكذا قوله عليه السلام وفيها مثل ذلك

الواردة في صحيحة الفضلاء في كل عدد ينتقل منه بزيادة واحدة عليه إلى نصاب آخر من نصب الغنم كالعشرين ومائة والمائتين والثلاثمائة فإن ظاهره كون مجموع هذه الاعداد مورد للفريضة التي هي مثل الفريضة الثابتة بالنصب السابقة ولكن قد ينافي في هذا الظاهر ما في نفس هذه الصحيحة فضلا عن غيرها من التصريح عند ذكر فريضة كل نصاب ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ النصاب الاخر فإن ظاهر هذه العبارة كون ما بين النصابين خارجا عن محل الوجوب ويؤكد ذلك ما ورد فيها بعد بيان كل من نصب الإبل والبقر وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء وبعد بيان نصب الغنم أيضا قال وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء وليس في النيف شيء وارتكاب التأويل في هذه الفقرات بحملها على ما لا ينافي الأول ممكن ولكن العكس أقرب مع اعتضاده بفتوى الأصحاب وإرسالهم له إرسال المسلمات وقد جرت العادة أي عادة الفقهاء بتسمية ما لا تتعلق به الفريضة من الإبل شنقا ولا البقر وقصا ومن الغنم عفوا ومعناه في الكل واحد فإنه أريد بالجميع ما لا تتعلق به الفريضة مما قبل النصاب وما بين النصابين وفي المدارك قال في شرح العبارة هذه العادة من

مصطلحات الفقهاء والمستفاد من كلام أهل اللغة أن الشنق بفتح
الشين المعجمة و النون والوقص بفتح الواو لفظان مترادفان قال في القاموس الشنق محرّكة
ما بين الفريضتين في الزكاة ففي الغنم ما بين الأربعين والمائة وعشرين
وقس في غيرها و قال أيضا الوقص بالتحريك واحد الأوقاص في الصدقة وهو ما بين
الفريضتين ونحوه قال الجوهرى في الصحاح وقال ابن أثير في النهاية الشنق

(٢٦)

بالتحريك ما بين الفريضة من كل ما يجب فيه الزكاة إنتهى فالتسع من الإبل نصاب
 وشنق فالنصاب خمس والشنق أربع بمعنى أنه لا يسقط من الفريضة شيء ولم
 تلفت الأربع سواء كان قبل تعلق الوجوب أم بعده أما الأول فواضح لحصول النصاب الذي
 هو سبب الوجوب بدونها بل وكذا الثاني إذ لا وجه لسقوط شيء
 من الفريضة بعد تحقق الوجوب ما دام محله باقيا إلا على تقدير أن يقال إن بلوغ النصاب
 سبب لثبوت الفريضة في جميع المال البالغ حد النصاب فما فوق حتى
 تبلغ نصابا آخر على سبيل الإشاعة والشركة في الجميع لا في خصوص النصاب ولكنك
 عرفت ضعف هذا القول ومخالفته لظاهر النصوص وصريح الفتاوى وسيأتي
 لذلك مزيد توضيح لدى التكلم في كيفية تعلقها بالعين إن شاء الله وكذا التسعة والثلاثون
 من البقر نصاب ووقص فالفريضة في الثلاثين والزائد عفو حتى
 يبلغ الأربعين وكذا مائة وعشرون من الغنم فإن نصابها أربعون والفريضة فيه وعفوها ما زاد
 حتى تبلغ مائة واحد وعشرين وكذا ما بين النصب التي عدناها
 وقد عرفت أنفا إن فائدة الأربعمئة نصابا مع أن الفريضة التي تثبت بها هي الفريضة التي
 تثبت بالنصاب السابق أي الثلاثمئة وواحدة تظهر هاهنا
 أي محل الوجوب وعدم العفو المترتب عليه الضمان فإنه لو لم يكن الأربعمئة نصابا لكان
 ما بين الثلاثمئة والخمسمئة جميعه عفوا لم يكن يترتب على تلف شيء منه نقص
 في الفريضة بخلاف ما إذا كانت الأربعمئة نصابا فإن مقتضاه سقوط جزء من مائة جزء
 بتلف واحدة من أربعمئة بعد تعلق الوجوب وأما قبله فلا أثر له لقيام النصاب
 السابق مقامه في إيجاب الأربعمئة وإن اختلف محلها حيث أن الأربعمئة سبب لايجاب
 كل من الأربعمئة في كل مائة من المئات الأربع وأما الثلاثمئة وواحدة
 فهي سبب لايجابها في مجموع هذا العدد الخاص وما يقال من أن المتجه عدم سقوط شيء
 بتلف الواحدة من الأربعمئة مطلقا ولو بعد تعلق الوجوب لكفاية
 الثلاثمئة وواحدة في إيجابها ففيه أن الثلاثمئة وواحدة المندرجة في ضمن الأربعمئة المؤثرة
 في إيجاب الأربعمئة ساقطة عن الاعتبار وإلا لزم تأثيرها في
 إيجاب أربع أخرى غير ما وجبت بالأربعمئة إذ لا يعقل إيجاب تلك الفريضة التي أوجبتها
 الأربعمئة بعينها بسبب آخر في غير عين هذا المحل فقياس تلف واحدة من
 الأربعمئة بعد تعلق الوجوب وتحقيق الأربعمئة بشرائط التأثير على تلفها قبله قياس مع
 الفارق كما لا يخفى ولا يضم مال إنسان إلى غيره وإن اجتمعت شرائط
 الخلطة وكانا في مكان واحد فيه تعريض على ما حكى عن بعض العامة من أن الخلطة
 بكسر الخاء وهي العشرة بجعل المالكين ما لا واحدا فيجب زكاته على مالكيها
 سواء كانت خلطة أعيان كأربعين بين شريكين أو خلطة أو صاف كالاتحاد في المرعي و
 المشرب والمراح والفحل والحالب والمحلب مع تميز المالكين وهو عندنا
 باطل لانتفاء ما يدل عليه بل قضاء جميع ما دل على اشتراط الملكية والنصاب بخلافه فإن
 مفادها ليس إلا اشتراط بلوغ ما ملكه من الأجناس الزكوية حد النصاب
 في وجوب الزكاة عليه كما هو واضح ويدل عليه أيضا خبر زرارة المروي عن العلل عن
 أبي جعفر عليه السلام في حديث قال قلت له مأتي درهم بين خمسة أناس أو عشرة وحال
 عليها الحول وهي عندهم أيجب عليهم زكاتها قال لا بمنزلة تلك يعني جوابه في الحرث

ليس عليهم شيء حتى يتم لكل إنسان منهم مأتا درهم قلت وكذلك في الشاة والإبل والبقر والذهب والفضة وجميع الأموال قال نعم واستدل له أيضا بقوله (ع) في صحيحة محمد بن قيس المتقدمة ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج أن محمد بن خالد سئل أبا عبد الله عليه السلام عن الصدقة فقال مر صدقك ن لا يحشر من ماء إلى ماء ولا يجمع بين المتفرق ولا يفرق بين المجتمع بالحمل على الاجتماع في الملك وفيه أن هذه كلمة متشابهة قد رواها المخالفون عن النبي صلى الله عليه وآله واستدلوا بها أيضا لمذهبهم بحملها على إرادة الاجتماع

في المكان كما ذكره العلامة في التذكرة وأجاب عن استدلالهم بأنا نحمله على أنه لا يجمع بين متفرق في الملك ليؤخذ منه الزكاة زكاة رجل واحد ولا يفرق بين مجتمع في الملك فإن الزكاة تجب على الواحد وإن تفرقت أمواله فالحق أن هذه العبارة بنفسها مجملة قابلة لمعان عديدة لا تنهض بنفسها شهادة لشيء من المذهبيين ولعل الحكمة في أجمالها الثقية وكيف كان فلا شبهة بل لا خلاف بيننا في أنه لا يضم مال إنسان إلى غيره بل يعتبر في مال كل واحد منهما بلوغ النصاب ولا يفرق بين مالي المالك الواحد ولو تباعد مكانهما بلا خلاف فيه بيننا كما صرح به في الجواهر وغيره إذ المدار على ما يستفاد من الاخبار على كونه مالكا للنصاب من غير فرق بين كونه مجتمعاً أو متفرقاً وربما يستدل له بالخبر المتقدم وفيه ما عرفت ونسب إلى بعض العامة القول بأنه إن كان بينهما مسافة القصر لو حظ كل منهما بانفراده وهو محجوج بما عرفت والله العالم. الشرط الثاني السوم: وهو لغة الرعي فلا تجب الزكاة في المعلوفة بلا خلاف فيه بيننا

بل عن المعتمد أنه قول العلماء كافة إلا مالكا بل عن المنتهى لا خلاف فيه بين المسلمين ويدل عليه من الاخبار قوله عليه السلام في صحيحة الفضلاء أو حسنتهم المروية عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في حديث زكاة الإبل وليس على العوامل شيء إنما ذلك على السائمة الراحية وفي حديث زكاة البقر ليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء ولا على العوامل شيء وإنما الصدقة على السائمة الراحية وصحيحتهم الأخرى عنهما أيضا قال لا ليس على العوامل من الإبل والبقر شيء وإنما الصدقات على السائمة الراحية الحديث وصحيحة زرارة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام هل على الفرس والبعير يكون للرجل يركبها شيء فقال لا ليس على ما يعلف شيء إنما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فأما ما سوى ذلك فليس فيه شيء وموثقة زرارة قال سألت أبا جعفر عن صدقات الأموال فقال في تسعة أشياء

ليس في غيرها شيء في الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم السائمة وهي الراحية وليس في شيء من الحيوان غير هذه الثلاثة الأصناف شيء الحديث وحيث يعتبر في وجوب الزكاة السوم وهو لا يتحقق بالنسبة إلى السخال من حين النتاج التزم غير واحد كالمصنف في الكتاب والفاضل في جملة من كتبه والشهيد في اللمعة والمحقق الكركي والقطيفي والصيمري على ما حكى عنهم بأنه لا تجب الزكاة في السخال أي لا تجري في الحول إلا إذ استغنت عن الأمهات بالرعي لانتفاء صدق السائمة قبلها خلافا لصريح آخرين فأوجبوا فيها من حين

النتاج بل ربما نسب هذا القول إلى المشهور بل عن ظاهر
الخلاف الاجماع عليه واستدل له بإطلاق الأدلة أو عمومها كما في قوله عليه السلام في
كل ثلاثين بقرة تباع حولي وفي كل أربعين شاة شاة مع ما في بعضها كما في ذيل
صحيحة أبي بصير من التصريح بأنه يعد صغيرها وكبيرها ولولا هذا التصريح لكان دعوى
انصراف إطلاق الإبل والبقر والغنم عن السخال غير بعيدة وخصوص

(٢٧)

قوله عليه السلام في ذيل موثقة زرارة المتقدمة أنفا وكل شئ من هذه الثلاثة الأصناف فليس فيها شئ حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج وفي صحيحته عن أبي جعفر عليه السلام قال

ليس في صغار الإبل شئ حتى يحول عليه الحول من يوم تنتج وفي موثقه الأخرى عن أحدهما (ع) في حديث ما كان من هذه الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم فليس فيها شئ حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج هذا مع أن المنساق من أدلة اعتبار السوم أرادته فيما من شأنه العلف والسوم فالحصر المستفاد من قوله عليه السلام إنما

الصدقة على السائمة الراعية حصر إضافي بالنسبة إلى المعلوفة التي من شأنها أن تسوم الصغار في أول النتائج ليس من شأنها السوم ولا الاعتلاف فهذه الأخبار لا تصلح مقيدة لاطلاقات الأدلة لو سلم لها إطلاق من هذه الجهة فضلا عن صلاحيتها لمعارضة الأخبار الخاصة الظاهرة والصريحة في العموم

فما ذهب إليه المشهور هو الأقوى وأما ما ذهب إليه بعض من الفرق بين ما لو ارتضعت بلبن المعلوفة أو السائمة فيلحق كل بما ارتضعت منه في الحكم كما عن الشهيد في البيان فلعل وجهه دعوى أن مغروسية عدم زيادة حكم الفرع عن الأصل في الذهن مانعة عن استفادة إرادة الصغار التي لا يتعلق الزكاة بأمهاتها من

إطلاقات أدلتها مع أن أخبار الباب بأسرها واردة مورد حكم آخر لا يمكن التمسك بإطلاقاتها لاثبات الوجوب في نتاج المعلوفة التي لا زكاة في أمهاتها أما إطلاقات أدلة الزكاة التي هي مثل قوله ليس فيما دون الخمس من الإبل شئ فإذا بلغت خمسا ففيها شاة فواضح وأما ما كان منها بصيغة العموم مثل قوله في

ثلاثين كذا وفي كل خمسين وأربعين كذا فعمومها إنما هو بالنسبة أفراد النصب فكما أن تقييدها بكونها سائمة ليس تخصيصا في تلك العمومات فكذلك تقييدها بكونها مستغنية عن الأمهات بالرعي ليس تخصيصا فيها وبهذا ينقدح الخدشة في الاستدلال بهذه الاطلاقات والعمومات لاثبات أصل الحكم

وإنما العمدة في ذلك هي الأخبار الخاصة وهي أيضا لا تدل على ثبوت الزكاة في صغار الانعام ككبارها من حين النتائج على سبيل الاجمال فلا ينافيه اشتراط كون الصغار من توابع السائمة وكونها بحيث لو استغنت عن الأمهات لكان استغنائها بمقتضى شأنها بالسوم لا بالعلف كاشتراط الكبار بكونها سائمة

فالالتزام بهذا التفضيل لا يخلو من وجه والله العالم ولا بد من استمرار السوم جملة من الحول كما يدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة انما الصدقة على السائمة

المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل والمرج بالجيم مرعى الدواب والمراد بالمرسلة في مرجها عامها كونها مرسلة فيها وقت الرعي فلا ينافيه الرجوع إلى أهلها للمبيت ونحوه كما أن المراد باستمرار السوم جملة الحول اتصافها في تمام الحول بكونها سائمة وإلا فقد تنام أو تسكن أو تشرب أو تمرض يوما أو يومين

فلا يأكل شيئا ولا ينافي شئ من ذلك اتصافها عرفا بكونها سائمة في مقابل المعلوفة وقد اختلف كلماتهم فيما يتحقق به السوم وما ينقطع به فذهب المصنف وجملة ممن تأخر عنه على ما حكى عنهم إلى أنه لو علفها بعضا ولو يوما

أستأنف الحول عند استيناف السوم ولكنهم اعترفوا بأنه لا اعتبار باللحظة عادة وعن العلامة في التذكرة والشهيد والمحقق الثانيين وبعض من تأخر عنهم أحواله إلى العرف بل في الحقائق الظاهر أن هذا هو المشهور بين المتأخرين وأختاره صريحا شيخنا المرتضى (ره) مصرحا بعدم كون العلف يوما أو يومين لعارض على خلاف العادة ومنافياته وقيل يعتبر في اجتماع السوم والعلف الأغلب وفي المدارك نسب هذا القول إلى الشيخ في المبسوط والخلاف ثم قال واستدل المصنف في المعتبر لهذا القول بأن اسم السوم لا يزول بالعلف اليسير وبأنه لو أعتبر السوم في جميع الحول لما وجبت الزكاة إلا في الأقل وبأن الأغلب يعتبر في سقي الغلات فكذا السوم ثم رجح ما أختاره هنا من انقطاع السوم بالعلف اليسير واستدل عليه بأن السوم شرط الوجوب فكان كالنصاب ثم قال وقولهم العلف اليسير لا يقطع ممنوع فإنه لا يقال للمعلوفة سائمة في حال علفها ثم قال في المدارك وفي الأدلة من الجانبين نظر أما الأول مما استدل به للشيخ فلان عدم زوال اسم السوم بالعلف اليسير لا يقتضي اعتبار الأغلب فإن غيره قد لا يكون يكون يسيرا وأما الثاني فلمنع الملازمة وبطلان اللازم وأما الثالث فلانه قياس محض وأما قوله أن السوم شرط الوجوب فكان كالنصاب فيتوجه عليه أن النصاب قد وقع التنصيص على اعتبار ملكه طول الحول فينقطع بخروجه عن الملك في أثناءه بخلاف السوم لعدم التصريح باعتبار دوامه يعني دوام نفس الفعل فيرجع في صدق اسم الوصف إلى العرف وقوله لا يقال للمعلوفة سائمة في حال علفها غير جيد إذ الظاهر عدم خروجها بالعلف اليسير عن كونها سائمة عرفا كما لا يخرج القصيدة العربية عن كونها عربية باشمالها على بعض الألفاظ الأعجمية ومن هنا يظهر أن الأصح الرجوع في ذلك إلى العرف كما أختاره العلامة ومن تأخر عنه إنتهى ما في المدارك والذي يظهر من العبارة المنقولة عن المعتبر أن ما ذكره المتأخرون من أن الأصح الرجوع في ذلك إلى العرف هذا مما لا ينكره أحد وإنما الخلاف في تحقيق الصدق العرفي على سبيل الحقيقة من دون مسامحة فالمصنف منع ذلك وقال لا يقال للمعلوفة سائمة في حال علفها أي لا يقال عليها ذلك عرفا واستدل للقول برعاية الأغلب بأن اسم السوم لا يزول بالعلف اليسير يعني عرفا فالشأن إنما هو في تحقيق ذلك فأقول قد يطلق السائمة وكذا المعلوفة بمقتضى وضعهما اللغوي فيراد منهما ما تلبس بالمبدء بالفعل فإذا أمسكت السائمة عن المرعى ونامت وتلبست بالعلف يصح أن يقال أنها بالفعل ليست بسائمة بل نائمة أو معلوفة أو غير ذلك من الأوصاف المتلبسة بها فعلا وهكذا الكلام في المعلوفة وقد تطلقان ويراد منهما الاتصاف بحسب ما جرت عادتهما عليه من السوم والرعي وهذا المعنى هو المتبادر من إطلاق لفظ السائمة أو المعلوفة على الإطلاق فإذا قيل أن فلانا عنده خمسون أبلا سائمة لا يتبادر منه إلا أرادتها بهذا المعنى وهذا مما لا ينافيه الامساک عن السوم ولا التلبس بضده من مثل النوم والشرب وغيرهما بل ولا العلف اليسير لعارض فإنه لو علف هذه الإبل في يوم أو بعض يوم لعارض ثم سئل عن أن هذه الإبل التي عندك هل هي سائمة أو معلوفة لأجاب بأنها سائمة ولكن علفتها في هذا اليوم أو في أمس ولا يخرج بذلك عرفا عن

مصداق السائمة بالمعنى الذي يراد من إطلاقها لا يقال أن مقتضى ذلك عدم انقطاع السوم
بالشهر والشهرين أيضا إذا كان لعارض مستمر فإنه يصح أن يقال
أنها بالذات سائمة ولكن علفتها في هذا الشهر لكذا إلا إنا نقول فرق بين العلف في زمان
يعتد به كالأسبوع والأُسبوعين فضلا عن الشهر والشهرين وبين
العلف وما فإنه لا يصح في الأول الجواب بأنها سائمة على الإطلاق بلا استدراك بخلاف
الثاني لا لأجل أن العلف اليسير يلحق بالعدم عرفا كي يكون إطلاق

السائمة معه مبنيا على المسامحة العرفية بل لأجل أن حصوله في خلال السوم كحصول الرعي اليسير في مدة كونها معلوفة ليس منافيا لما يفهم عرفا من إطلاق اسم السائمة فالسائمة عرفا تطلق على الدابة التي تكون أكلها بالرعي على النهج المتعارف لدى أهلها وليس العلف اليسير في خلال الرعي خلاف المتعارف كي يحتاج إلى الاستدراك إن قلت سلمنا أن العلف اليسير غير مناف لإطلاق اسم السائمة ولكن هذا إنما يجدي أن جعلنا شرط تعلق الزكاة بالانعام اتصافها بكونها سائمة حتى يحول عليها الحول كما هو مفاد أغلب أدلتها كصحيحة الفضلاء وموثقة زرارة وغيرهما مما دل على اشتراط الابل والبقر والغنم التي تجب فيها الصدقة بكونها سائمة وإنه لا يجب في شيء من هذه الأصناف الثلاثة حتى يحول عليه الحول عند صاحبه ولكن قد يظهر من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة إنما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل اعتبار كون أكلها بالرعي في تمام حولها فإن قوله المرسلة في مرجها عامها كتابة عن الرعي في تمام السنة وهو أخص من مطلق الاتصاف بكونها سائمة إذ فرق بين أن يقال أنها سائمة في تمام هذا الشهر أو تمام هذه السنة وبين أن يقال عليها في تمام هذه السنة أنها سائمة فإن العلف يوما مانع عن الصدق في الأول دون الثاني قلت الظاهر أنه لم يقصد بقوله المرسلة في مرجها التخصيص بل التوضيح والتأكيد في مقابل المعلوفة والمربوطة عند صاحبها للركوب فالمراد به بحسب الظاهر ليس

الابيان اعتبار كونها سائمة في تمام عامها بأن يكون أكلها في تمام الحول بالرعي على النهج المتعارف المعهود في رعي الانعام وقد أشرنا إلى أن العلف اليسير خصوصا مثل لحظة أو لحظتين في خلال السوم ليس أمر خلاف المتعارف بل هو أمر شائع قلما يتفق غنم أو أبل أو بقر لا يتفق ذلك بالنسبة إليها في تمام الحول ولا يخرج بذلك عرفا عن مصداق كونها سائمة عامها ومن هنا يظهر أن القول بأن العلف اليسير الغير الخارج عما يتعارف حصول مثله كثيرا في خلال الرعي هو الأشبه بأصول المذهب لا الأول ولو اعتلفت من نفسها بما يعتد به في الخروج عن أن يطلق عليها بالفعل عرفا أنها سائمة بطل حولها لخروجها عن اسم السوم به في الفرض وكذا الحكم لو منع السائمة مانع كالثلج ونحوه فعلفها المالك أو غيره من ماله أو من مال المالك أو من مال ثالث سواء كان بأذنه أو بغير أذنه للخروج في الجميع عن اسم السائمة خلافا للمحكي

التذكرة والموجز وكشفه فيما لو علفها الغير بغير إذن المالك فتلحق بالسائمة إذ لا مؤنة على المالك فيه وفيه ما لا يخفى من عدم الاعتداد بمثل هذه العلة المستنبطة في الأحكام الشرعية التعبدية فالحق دوران الحكم مدار صحة إطلاق اسم السائمة عليها في تمام عامها وعدمه فمتى صدق عليها اسم السائمة وجب فيها الزكاة وإن توقف سومها على صرف مال كثير لمصانعة ظالم أو استيجار راع ونحوه ومتى خرجت عن اسم كونها سائمة أنقطع حولها وإن كان بفعل الغير من ماله نعم قد يشكل في بعض الفروض تشخيص كونها سائمة أو معلوفة كما لو اشترى أو استأجر أرضا ذات كلاء فرعى غنمه فيها فإنه قد يقال بأن صيرورة علفه ملكا له تجعلها معلوفة وفيه نظر إذ الظاهر عدم منافاة شراء المرعى واستيجاره لصدق اسم الرعي والله العالم. الشرط الثالث الحول:

وهو معتبر في الحيوان والنقدين مما تجب فيه الزكاة وفي مال التجارة والخيل مما تستحب فيه بلا خلاف في شئ منها نصا وفتوى على الظاهر بل عليه دعوى الاجماع في الجميع كما في المدارك وغيره والنصوص الدالة عليها متضاربة ففي صحيح الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام إنهما قالا في زكاة الغنم والبقر وكل ما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شئ عليه حتى يحول عليه الحول فإذا حال عليه الحول وجب فيه وفيها أيضا قالا ليس على العوامل من الإبل والبقر شئ وإنما الصدقات على السائمة الراعية وكل ما لا يحل عليه الحول عند ربه فلا شئ عليه فإذا حال عليه الحول وجب عليه وفي الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة

التي سيمر جلها في طي المباحث الآتية فلا حاجة إلى استقصائها وحده أي حد الحول المعتبر في وجوب الزكاة أن يمضي أحد عشر شهرا ثم يهل الثاني عشر فعندها تجب ولو لم تكمل أيام الحول بلا خلاف فيه بيننا على الظاهر بل عن المعتبر هذا مذهب علمائنا أجمع وفي التذكرة قال حولان الحول هو مضي أحد عشر شهرا كاملة على المال فإذا دخل الثاني عشر وجبت الزكاة وإن لم تكمل أيامه بل تجب بدخول الثاني عشر عند علمائنا أجمع و الأصل فيه ما رواه الكليني (ره) عنه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل كان له مائتا درهم فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله فرارا من الزكاة فعل ذلك قبل

حلها بشهر فقال إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيه الزكاة فهذا على أجماله مما لا خلاف فيه أي لا خلاف في تحقق الوجوب وتنجز التكليف بأداء الزكاة بمضي أحد عشر شهرا ولكنهم اختلفوا في أنه هل يستقر الوجوب بذلك أو يبقى مترلزلا إلى أن يكمل الثاني عشر فإن بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالأول وإن اختلفت كلا أو بعضها كشف عن عدم كونها واجبة كما لو حاضت المرأة في أثناء اليوم من شهر رمضان ظاهر فتاوى الأصحاب بل صريح كثير منها الأول ومال الشهيدان والمحقق الكركي والميسي وغيرهم على ما حكى عن بعضهم إلى الثاني حجة القول الأول ظاهر الصحيحة المزبورة المعتمدة بالاجماع المنقولة المصراحة بأنه إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيه الزكاة ظاهرها الوجوب المستقر وهي بمدلولها اللفظي حاکمة على مثل قوله صلى الله عليه وآله لا زكاة في

مال حتى يحول عليه الحول فلا تصلح شئ من مثل هذه الرواية لمعارضة حجة القول الثاني إن لفظ الحول وكذا العام والسنة المتكرر ذكرها عند بيان شرائط الزكاة عرفا ولغة وشرعا عبارة عن تمام السنة فقوله عليه السلام في الصحيحة المزبورة إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول مبني على التوسعة والتجوز بتنزيل التلبس بالجزء الاخر من الشئ منزلة إتمامه والمتبادر من هذا التنزيل أرادته من حيث شرطيته لتنجيز التكليف بالزكاة وصيرورتها حقا للفقير لا في جميع الآثار فلا ينافيه اعتبار بقاء المال جامعا لشرايط النصاب إلى تمام الحول في أصل تحقق التكليف بحيث لو أختل

شئ منها قبل انقضاء عدد أيامها إلا باختيار المكلف كشف عن عدم تحققه في الواقع نظير شرطية بقاء المرأة طاهرة عن الحيض إلى الغروب لوجوب الصوم من أول النهار وقد أسلفنا في أول كتاب الطهارة توجيه هذا النحو من الشرائط بحيث يندفع به ما قد يتوهم من استلزامه تقديم المعلول على علته فراجع وقد يلوح من كلام المحدث الكاشاني المحكي عن وفيه إنكار دلالة الخبر المزبور على أصل الوجوب أيضا بل على حرمة الفرار من التكليف بالزكاة بعد استقرارها في المال ببلوغ هذا الحد فقال ما لفظه لعل المراد بوجوب الزكاة وحول الحول رؤية الهلال الثاني عشر الوجوب والحول المراد الفرار بمعنى أنه لا يجوز الفرار حين استقرار الزكاة في المال بذلك كيف والحول معناه معروف و الاخبار بإطلاقه مستفيضة ولو حملناه على

استقرار الزكاة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين يمثل هذا الخبر الواحد الذي فيه ما فيه وإنما يستقيم بوجه من التكلف إنتهى وفي الحدائق بعد أن نقل هذه العبارة قال وهو جيد لولا اتفاق الأصحاب قديما وحديثا على العمل بمضمونه في الزكاة مطلقا لا بخصوص هذا الفرد الذي زكاه ثم قال ومما يؤيد ما ذكره طاب ثراه صحيحة عبد الله بن سنان قال قال أبو عبد الله عليه السلام لما نزلت أية خذ من أموالهم صدقة تطهرهم و تزكئهم بها وأنزلت في شهر رمضان فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه

فنادى في الناس إن الله تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة ففرض عليهم من الذهب والفضة وفرض عليهم الصدقة من الإبل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب ونادى فيهم بذلك في شهر رمضان وعفى عما سوى ذلك قال ثم لم يتعرض لشيء من أموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وأفطروا فأمر مناديه فنادى في المسلمين أيها المسلمون زكوا أموالكم تقبل صلاتكم ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق. أقول: هذه الصحيحة كالنص في أن المراد بحول الحول حقيقته ولكن لا صراحة بل ولا ظهور يعتد به في أنه أريد بهذا حول الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة فمن الجائز تحقق الوجوب من ابتداء الشهر الثاني عشر وكون تأخير الامر بدفعها وتوجيه العمال إليهم عن ذلك كتأخيرها عن شهر رمضان لحكمة رآها النبي صلى الله عليه وآله فلا تصلح هذه الصحيحة معارضة للصحيحة

السابقة وقد ظهر بما أشرنا إليه في تقريب الاستدلال للمشهور بالصحيحة المزبورة من حكومتها على سائر الأدلة الدالة على اعتبار حول الحول في الوجوب إن ما ذكره المحدث الكاشاني من أنا لو حملناه على استقرار الزكاة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين يمثل هذا الخبر الواحد لا يخلو من نظر لأنه إذا أراد بما ثبت بالضرورة من الدين اعتبار الحول بمعناه الحقيقي الذي هو عبارة عن اثني عشر شهرا تماما فهذا مما لم يثبت بالضرورة كيف والمشهور إن لم يكن مجمعا عليه خلافه وإن أراد اعتباره بالمعنى الذي أريد منه في الاخبار وفي معقد الاجماع والضرورة التي هي مستند هذا الحكم فغاية الامر صيرورة ما دل عليه كاية أو سنة متواترة

وقد تقرر في محله جواز التصرف في ظاهر الكتاب والسنة المتواترة بالخبر المعتبر خصوصا إذا كان بمنزلة التفسير له كما في المقام فالشأن إنما هو في تحقيق مفاد هذه الصحيحة وتشخيص مقدار حكومتها على سائر الأدلة. فأقول: قوله عليه السلام فإذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول لم يقصد به حقيقته جزما لان حول الحول إنما يتحقق بتمامه الذي هو عبارة عن اثني عشر شهرا كاملا فهذا الكلام مبني أما على التصرف في لفظ الحول باستعماله في أحد عشر شهرا فتكون اللام الداخلة عليه

حينئذ للعهد ومعناه حينئذ إن الحول الذي اعتبره الشارع في باب الزكاة قد حال بمعنى أحد عشر شهرا فتدل بالالتزام على إن للحول في باب الزكاة معنى شرعيا وهو أحد عشر شهرا أو في إضافة الحولان إليه بتنزيل التلبس بالجزء الاخر منزلة تمامه وهذا مجاز شائع وأما الأول فمع بعده في حد ذاته مخالف لسوق الرواية حيث إن المنساق منها سؤالا وجوابا في سائر فقراتها ليس إلا استعمال الحول في معناه الحقيقي وأن المقصود

بهذه الفقرة تنزيل التلبس بالشهر الثاني عشر الذي به يتم الحول منزلة تمامه كما في قول القائل إذا دخل الساعة الأخيرة من النهار أو إذا زالت الشمس فقد انقضى النهار وإذا دخل العشر الاخر من شهر رمضان فقد انقضى كما ورد في الأدعية المأثورة هذه أيام شهر رمضان ولياليه قد تصرمت فكون النهار والشهر والحول اسما للمجموع بنفسه قرينة إرادة التجوز من نسبة الانقضاء إليه مع أنه قد ينافيه ما في صدر هذه الصحيحة من تنظير من وهب ماله بعد دخول الشهر الثاني عشر فرارا من التكليف بالزكاة بمن أفطر في شهر رمضان أول النهار ثم سافر آخره في أنه لا يجديه ذلك في الفرار عن الكفارة بعكس ما لو وهب ماله قبل أن يدخل الشهر الثاني عشر فإنه بمنزلة من سافر ثم أفطر فأنتك أن تأملت فيه تجده شاهد صدق على أن المقصود بقوله (ع) فقد حال الحول ليس انقضاء نفس الحول حقيقة بحيث يحتسب الشهر الثاني عشر من السنة الثانية كما توهمه غير واحد حيث زعموا دلالة الرواية على أن للحول حقيقة شرعية في هذا الباب فالتزموا بأن الشهر الثاني عشر يحتسب شرعا من السنة اللاحقة فكان المحدث الكاشاني نظر في عبارته المتقدمة إلى ذلك فرآه مصادمة للضرورة فمنع جواز إثباته بالخبر الواحد في مقابل السيرة الجارية على بعث عامل الصدقات في كل سنة مرة والروايات الدالة على أنها لا تجب في كل سنة إلا مرة وأنه لا يزكي مال في غابر من وجهين وأما غير واحد منها كصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة عن إرادة أحد عشر شهرا من الحول وكيف كان فهذا المعنى مع الغض عن سائر المبعديات في حد ذاته بعيد والمنساق من الصحيحة إنما هو إرادة المعنى الثاني أي التجوز في النسبة بتنزيل دخول الشهر الثاني عشر منزلة انقضاء الحول حكما فالمراد به أما تنزيله منزلته على الاطلاق أي بالنسبة إلى جميع ما يعتبر وجوده في تمام الحول وقضية ذلك استقرار الوجوب بدخول الثاني عشر كما هو ظاهر المشهور أو في خصوص تعلق التكليف بالزكاة دون سائر الشرايط المعتبرة في تمام الحول فيثبت حينئذ به الوجوب مراعا بعدم اختلال سائر الشرائط كالأو أو بعضا إلى تمام السنة أو في خصوص الحكم الذي سبقت هذه الفقرة لبيان أي من حيث حرمة التفويت وإتلاف متعلق الزكاة كما يظهر من المحدث الكاشاني والأول أقرب إلى معناه الحقيقي والأخير أقرب إلى مفهومه العرفي بالنظر إلى خصوصية المورد وما يقتضيه الجمع بينه وبين غيره مما دل على اعتبار سائر الشرائط في تمام الحول إذ لا يلزم على تقدير حمله على هذا المعنى التصرف في ظاهر شيء من تلك الأدلة بخلاف سائر المحامل مع أن وقوع السؤال عن جواز الاتلاف قبل حله بشهر أو بيوم يصلح أن يكون قرينة على أن يكون المنع عنه بخصوصه هي الجهة الملحوظة لديهم التي ينصرف إليه إطلاق التشبيه فعلى هذا يكون قوله عليه السلام ووجبت الزكاة كقوله فقد حال الحول مبنيا على مجاز المشاركة لكن قد ينافيه ظهور جملة من الفقرات المذكورة في الصحيحة قبل هذه وبعدها بل صراحتها في إرادة الوجوب الحقيقي وضرورة الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر ملكا للفقير كما لا يخفى على من لاحظها وكفاك شاهدا عليه ما تقدمت الإشارة إليه من تنظيره بمن أفطر ثم سافر فقوله عليه السلام ووجبت الزكاة لم يستعمل إلا في معناه الحقيقي فذكره بعد قوله عليه السلام

فقد حال الحول تصريح بالحكم المقصود بهذا التنزيل الذي يتفرع عليه حرمة الاتلاف
فيبقى الكلام حينئذ في أن المنساق من هذا الكلام هل هو إرادة
عموم المنزلة أي بالنسبة إلى جميع الأمور التي أعتبر تحققه في تمام الحول في تعلق الزكاة
أو خصوص الحكم التكليفي في مقام العمل المنافي لكونه مراعا

(٣٠)

يبقاء سائر الشرائط الخارجة عن تحت اختياره في بقية الحول وقد أشرنا آنفاً إلى أن الأول أقرب إلى معناه الحقيقي وأرفق بظاهر قوله عليه السلام ووجبت الزكاة فإن ظاهره الوجوب المتقرر لكن ربما يبعده استلزامه تأخير البيان في الأخبار الكثيرة النافية للزكاة عند اختلال شيء من شرائطها قبل إكمال السنة عن وقت الحاجة في مثل هذا الحكم العام الابتلاء وهو في غاية البعد إلا أن الالتزام بكون الوجوب المتنجز في حقه بدخول الشهر الثاني عشر مراعاة بعدم اختلال شيء من الشرائط المعتبرة في الحول في بقية الشهر غير مجد في رفع هذا المحذور فإن جل الأخبار المشار إليها أن لم يكن كلها يدل بظاهرها على عدم تعلق التكليف بالزكاة قبل انقضاء السنة فلا يندفع المحذور المزبور إلا بالالتزام بمقالة المحدث الكاشاني وهو مع مخالفته لظاهر فتاوى الأصحاب وصريح إجماعاتهم المنقولة و استلزامه ارتكاب التأويل في جملة من فقرات الرواية المعتبرة التي كادت تكون صريحة في خلافه أشكل مع أنه قد يستشعر من بعض الأخبار معهودية كون الشهر الثاني عشر لديهم هو الشهر الذي كان يؤدي فيه الزكاة فعلى هذا يكون الأخبار المشار إليها منزلة على المعهود وقد تلخص مما ذكر أن ما نسب إلى المشهور من استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر هو الأظهر وإن كانت السنة التي تكرر الزكاة بتكررها لا تتم إلا بتمامها والله العالم ولو أختل أحد شروطها في أثناء الحول قبل أن يهل الشهر الثاني عشر الذي به يتحقق الوجوب بطل الحول مثل إن نقصت عن النصاب فأتىها أو عاوضها ولو بجنسها أي نوعها كالغنم بالغنم الشامل للمعز و الضان أو مثلها مما هو مساو لها في الحقيقة والأوصاف المصنفة كما لو بادل غنماً ذكراً سائمة ستة أشهر بمثلها كذلك أو ديناراً بدينار آخر من صنفه على الأصح خلافاً لما حكى عن الشيخ في المبسوط من أنه قال لو بادل بجنسه بنى على حوله وإن كان بغير جنسه استأنف الحول وهو شاذ بل عن السرائر أن إجماعنا على خلاف ما ذهب إليه فيه واستدل له بصدق أن ملك أربعين سائمة طول الحول وفيه ما لا يخفى بعد قضاء الأدلة باشتراط أن يحول عليه الحول وهو عند صاحبه فإن شيئاً من البدل و المبدل عنه لم يحل عليه الحول عنده كما هو واضح وربما يظهر من فخر المحققين فيما حكى من شرحه على موافقته

فإنه قال على ما نقل عنه إذا عاوض النصاب بعد انعقاد الحول عليه متجمعا للشرائط بغير جنسه وهو زكوي أيضاً كما لو عارض أربعين شاة بثلاثين بقرة مع وجود الشرائط في الاثنين انقطع الحول وابتدئ حول الثاني من حين تملكه وأن عاوضه بجنسه وقد انعقد عليه الحول أيضاً مستجمعا للشرائط لم ينقطع الحول بل بني على الحول الأول وهو قول الشيخ أبي جعفر الطوسي قدس الله روحه للرواية وإنما شرطنا في المعاوز عليه انعقاد الحول لأنه لو عاوض أربعين سائمة ستة أشهر بأربعين معلوفة لم تجب الزكاة إجماعاً وكذا لو عاوض أربعين سائمة ستة أشهر بأربعين سائمة أربعة أشهر لم تجب الزكاة إجماعاً بل ينبغي أن تكون بأربعين سائمة مدة ستة أشهر ومتى أختل أحد الشروط لم تجب الزكاة إجماعاً وكذا لو عاوض نصاباً من الذهب بنصاب منه وكان المأخوذ منه طفلاً أو مجنوناً لم تنعقد الزكاة إجماعاً لأنه لم ينعقد عليه حول إجماعاً وكذا لو عاوض ببعض النصاب إنتهى أقول وكان مراده بالرواية التي أرسلها هي عمومات أدلة الزكاة من مثل قوله عليه السلام في كل أربعين شاة شاة وفي الإبل إذا بلغت خمسا

ففيها كذا وهكذا وإلا فمن المستبعد وصول نص خاص جامع لشرائط الحجية إليه مختف على غيره مع أنه لم يشر إلى متنها أو سندها ولو أجمالا فالرواية التي أستشهد بها بحسب الظاهر ليس إلا كالأجماعات التي استدلت بها للفروع المذكورة في كلامه فإن المراد بتلك الاجماعات بحسب الظاهر ليست إلا الاجماعات المحققة على اعتبار جامعية ما يتعلق به الزكاة لشرائطها من مثل السوم والنصاب وكون النصاب مملوكا للحر العاقل البالغ في تمام الحول وغير ذلك من الشرائط المعتبرة فيه وإلا فليس شئ من هذه الفروع بهذا التفصيل المذكورا في كلماتهم كي يستدل عليه بالاجماع في خصوصه وكيف كان فيرد عليه إن بقاءه في ملك مالكه جامعا للشرائط حتى يحول عليه الحول وهو في يده أيضا شرط وهو منتف في الفرض كما هو واضح وقيل إذا فعل ذلك فرارا وجبت الزكاة وهذا القول منقول عن السيد في انتصاره مدعيا عليه الاجماع وقيل لا تجب وهو الأظهر الأشهر بل المشهور على ما في الجواهر وغيره لانقطاع الملك به فيعمه ما دل على نفي الزكاة فيما لم يحل الحول عليه وهو عند صاحبه الشامل بإطلاقه لصورتي الفرار و عدمه وخصوص ما ورد من جواز الفرار من خبر علي بن يقطين عن أبي إبراهيم وحسن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام وحسن زرارة أو صحيحه وحسن هارون بن خارجة

وغير ذلك فيما ستسمعه في زكاة النقيدين وبإزاء هذه الأخبار أخبار آخر ظاهرها الوجوب وستعرف في المبحث المشار إليه عدم صلاحيتها لمعارضة هذه الأخبار ولا تعد السخال مع الأمهات أي إذا كانت الأمهات نصابا فولدت في أثناء الحول لا تتبع السخال أمهاتها في الحول بأن تعد معها عند حول حولها بل لكل منهما حول بانفراد إن كانت السخال بنفسها نصابا مستقلا أو مكملة النصاب مستقل كما لو كان عنده خمس من الإبل فولدت خمسا أو سبع فولدت ثلاثا أو أربعون من البقر فولدت أربعين أو ثلاثين فمبدء حول السخال من حين استغنائها بالرعي أو من حين النتاج على خلاف المتقدم فتجب عند انقضاء حول كل منهما فريضة وكذا لو ملك ذلك في الزمان المختلف بشراء ونحوه ضرورة عدم الفرق في ذلك بين ما تجدد الملك بالولادة وغيرها وما في خبر محمد بن قيس في الغنم يعد صغيرها وكبيرها غير مناف لذلك لان هذا فيما إذا كان الجميع جامعا للشرايط المعتبرة فيها وأما إذا لم تكن نصابا مستقلا ولا مكملة لنصاب فلا شئ عليه قطعا كما لو كان عنده أربعون شاة فولدت عشرين أو ثلاثين بل وكذا لو ولدت أربعين لعدم كون الأربعين بعد الأربعين نصابا ولا مكملا لنصاب آخر لان الثمانين من الغنم ليست نصابا بل هي نصاب وعفو كما عرفت فليس فيها حينئذ إلا شاة عند حول حول الأمهات كما عن غير واحد التصريح بذلك وربما قيل بوجود شاة لها أيضا لعموم قوله (ع) في كل أربعين شاة شاة ولأنه نصاب كامل وجبت الزكاة فيه مع الانفراد فكذا مع الانضمام وفيه أن العموم إنما هو بالنسبة إلى مصاديق النصاب المبتدأ كما دل عليه قوله (ع) بعد أن ذكر هذا العموم وليس فيما دون الأربعين شئ ثم ليس فيها شئ حتى تبلغ عشرين ومائة فهذا الكلام نص في أن الثمانين ليس مصادقين لهذا العموم فكماله أنه لو ملك الجميع دفعة كان الزائد على الأربعين عفوا فكذلك لو ملكها في أثناء الحول وأوضح من ذلك دلالة على أنه لا تزيد الفريضة بزيادة أربعين أخرى على

الأربعين الأولى قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن قيس ليس فيما دون الأربعين من الغنم شيء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة فإنها كادت تكون صريحة في أن من ملك أربعين شاة إلى عشرين ومائة لا تزيد فريضته عن شاة وبما ذكرنا ظهر فساد الاستدلال بأنه نصاب كامل مع الانفراد فكذا مع الانضمام إذ قد عرفت أنه مع الانضمام ليس بنصاب بل عفو فلا يقاس بحاله الانفراد وأما إذا لم تكن بنفسها نصابا مستقلا أو مكملة لنصاب مستقل ولكن كانت مكملة لنصاب آخر للمجموع

كما إذا ولدت ثلاثون من البقر أحد عشر أو ثمانون من الغنم اثنين وأربعين أو ملكها كذلك بغير ولادة ففي سقوط اعتبار الأول وصيرورة الجميع نصابا واحدا أو وجوب زكاة كل منهما عند انتهاء حوله فيخرج عند انتهاء حول الأول تباع أو شاة وعند مضي سنة من تلك شاتان أو مسنة أو يجب فريضة الأول عند تمام حوله فإذا جاء حول الزيادة لوحظ ما يخصها من فريضة نصاب المجموع فإذا جاء حول الثاني للأمهات أخرج ما نقص من تلك الفريضة وهكذا فيخرج في مثال البقر في الحول الأول للأمهات تباع وللعشر عند انتهاء حولها ربع مسنة فإذا جاء الحول الآخر للأمهات يخرج ثلاثة أرباع مسنة ويبقى هكذا دائما أو عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهي حول الأمهات ثم يستأنف حول واحد للجميع أو وجه قال في الجواهر أو جهها الأخير وفاقا والشهيدين وأبي العباس والمقداد والكركي والصيمري وسيد المدارك والخراساني والفاضل البهبهاني والأستاذ في كشفه والمولى في الرياض والمحدث البحراني على ما حكى عن بعضهم لوجوب زكاة الأول عند تمام حوله لوجود المقتضى وهو اندراجه في الأدلة وانتفاء المانع ومتى وجب إخراج زكاته كونه منفردا امتنع اعتباره منضمًا إلى غيره في ذلك الحول للأصل وقوله (ع) لا ثنيا في صدقة وقول أبي جعفر (ع) لا يزكي المال من وجهين في عام واحد لظهور أدلة النصاب المتأخرة في غير المفروض ومنه يعلم أنه لا وجه للقول بتوزيع الفريضة حينئذ فرارا من تثنية الصدقة إنتهى وهو جيد إن قلت قد اعترفت فيما سبق بأن النصب المندرجة في ضمن نصاب آخر ملغاة من حيث الأثر فإذا كان عنده في ابتداء الحول ست وعشرون من الإبل فهي سبب لوجوب ابنة مخاض بشرط بقائها بشرائط التأثير حتى يحول عليها الحول فإذا بلغت في أثناء الحول ستا وثلاثين صارت جزء لنصاب فريضتها منه لبون فمن هنا بتطرق الخدشة في الاستدلال لوجوب زكاة الأول عند تمام حوله بوجود المقتضى إذا النصاب الموجود عنده بالفعل عند تمام حول الأمهات هو مقتضى لايجاب ابنة لبون والذي كان مقتضيا لايجاب ابنة مخاض لم يبق على اقتضائه بعد صيرورته جزء من نصاب آخر بل صار مقتضيا بانضمامه إلى ما عداه لايجاب ابنة لبون فالمتجه حينئذ أما الالتزام بسقوط حول الأمهات لعدم بقاء نصابها بشرائط التأثير في إيجاب ما يقتضيه وهذا الوجه الأول من الوجوه المزبورة أو الالتزام بأنه إذا كان مبدء حول السخال من بعد ستة أشهر من حول الأمهات فإذا تم حول الأمهات وجبت ابنة مخاض نصفها وجوبا مستقرا أو نصفها مراعي باختلال شيء من شرائط النصاب الثاني في أثناء حوله فإن أختل شيء منها قبل أن يتم حول الثاني كشف عن أن الواجب لم يكن في الواقع إلا فريضة النصاب الأول وإلا اندرج في النصف الآخر بحسب النصاب الثاني الذي فريضته ابنة لبون عند تمام حوله فعليه حينئذ عند تمام حول الأمهات نصف ابنة مخاض وعند تمام حول السخال ابنة لبون وهذا وجه خامس غير الأربعة المذكورة

قلت لا نعنى بكون النصب المندرجة تحت نصاب ملغاة كونها ساقطة عن الاعتبار رأسا بل هي أسباب ثانية الإيجاب فريضتها عند تمام حولها ولكن يمنعها عن الفعلية أي استقلالها بالأثر جزئيتها للنصاب المشتمل عليها حال كون ذلك النصاب مؤثرا في إيجاب فريضة التي هي فريضة المجموع ويحصل بأدائها الخروج عن عهدة

الحق المتعلق بالجميع وأما إذا لم يكن ذلك النصاب جامعا لشرائط التأثير فلا يصلح مانعا عن تأثير النصاب السابق في إيجاب فريضة فعند تمام حول الأمهات لا يكون اندراجا تحت نصاب آخر صالحا لمنع نصاب الأمهات عن التأثير في فريضتها إذ لا أثر لذلك النصاب في هذا الحين لاشتراط تأثيره بأن يحول عليه الحول وهو غير حاصل أن قلت ليس المانع عن تأثير النصاب السابق في فريضة كون النصاب اللاحق بالفعل مؤثرا في فريضته بل كون سببا لايجاب فريضة عند حصول شرطه أي كونه مشمولا لعمومات أدلة ذلك النصاب فإنه مهما شمله دليل ذلك النصاب امتنع أن يعارضه شيء من أدلة النصب المندرجة تحته لكونها محدودة بما قبل هذا النصاب فلا يتواردان على مورد واشتراط حول الحول لا يقتضي إلا الغاء هذا النصاب على تقدير عدم بقائه عنده إلى أن يتم حوله و أما على تقدير بقائه فهو مراد بالعموم فيمتنع أن يتخلف عنه حكمه مثلا إذا كان عنده خمس وثلاثون من الإبل فهو نصاب وشنق فإذا زادت بعد شهر أو شهرين واحدة فما زاد اندرجت من حين حصول الزيادة في موضوع قوله (ع) فإذا زادت واحدة على خمس وثلاثين ففيها ابنة لبون واشتراط حول الحول فيه جعل التكليف بأدائها مشروطا بحول الحول فإذا حال عليه الحول فقد تنجز عليه هذا التكليف وكشف ذلك عن أن نصاب الأمهات لم يكن موجبا لابنة مخاض لعدم بقائه بشرائط التأثير في تمام سنة حيث أن من شرائط تأثير كل نصاب في فريضته عدم اندراجه فيما هو سبب لفريضة أخرى قلت قد وقع في جملة من الاخبار والواردة في بيان نصب الانعام وما يجب في كل نصاب كصححة الفضلاء وخبري زرارة وغيرهما التصريح بأن كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه وفي بعضها التعبير بأن ما كان من هذه الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول وفي خبر ثالث لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام لا يزكي من الإبل والبقر والغنم إلا ما حال عليه الحول وما لم يحل عليه الحول فكأنه لم يكن فهذه قرينة على أن المراد بمثل قوله (ع) في كل أربعين شاة شاة وفي كل ثلاثين بقرة تباع وفي أربعين مسنة وفي كل خمس من الإبل شاة وغير ذلك مما ورد في النصب إنما هي الإبل والبقر والغنم التي قد حال عليها الحول وإلا فليس في شيء منها شيء فما ذكرناه في السؤال من إنه إذا زادت في أثناء الحول واحدة على الخمس والثلاثين اندرجت من حين الزيادة في الموضوع الذي وجب فيه ابنة لبون معلقا على أن يحول عليها الحول لا يخلو من مغالطة فإنها قبل أن يحول عليها الحول حالها حال العوامل والمعلوفة التي ليس فيها شيء لا منجزا ولا معلقا على حصول شرط وإنما تندرج في الموضوع الذي وضع عليه الزكاة بعد أن حال عليها الحول فإذا كان عنده ثلاثون بقرة مثلا فولدت بعد ستة أشهر إحدى عشرة فعند تمام حول الأمهات تجب فريضتها وهي تباع وتبيعة ثم لا يجب فيها شيء حتى يحول عليها حول آخر مستقلة ولا منضمة إلى السخال إذ المال لا يزكي من وجهين في عام واحد فإذا حال عليها حول آخر تعلقت الزكاة بها وفريضتها في هذه السنة مسنة لأنها بانضمامها إلى السخال قد بلغت أربعين فإذا بلغت أربعين وقد حال عليها الحول ففيها مسنة وأما السخال فلا استقلال لها بالتأثير في إيجاب شيء أما قبل حول حولها فواضح وأما بعده فلان إحدى عشر بنفسها

لم يوضع عليها زكاة بل على العدد الذي صارت الإحدى عشر مكملة له أي الأربعين فما لم يتم شرط تأثير الأربعين في إيجاب فريضته وهو حول الحول على جميع أجزائه أمتنع أن يتحقق مسببه وهو وجوب مسنة و ليس لأجزائه استقلال بالتأثير كي يقال عند حول الحول السنخال قد وجبت بمقدارها وهي أحد عشر جزء من أربعين جزء مسنة والباقي عند تمام حول الأمهات وما في كلمات بعض من التعبير بربع مسنة للسنخال وثلاثة أرباع للأمهات مسامحة وكيف كان فالقول بتوزيع الفريضة

على أجزاء النصاب بالإضافة إلى كل جزء قديم حوله ضعيف لأنه تعد عن ظواهر أدلتها بلا مقتضى بل لعل قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة ليس في النيف شيء حتى تبلغ ما يجب فيه واحد ولا في الصدقة والزكاة كسور ولا يكون شاة ونصف ولا بعير ونصف ولا خمسة دراهم ونصف ولا دينار ونصف ولكن يؤخذ الواحد وي طرح ما سوى ذلك حتى تبلغ ما يؤخذ منه واحد فيؤخذ من جميع ماله الحديث سيتولد لدفع مثل هذه التوهّمات فليتأمل وقد تلخص مما ذكر أنه إنما يكون للسبخال حول بانفرادها إذا استقلت بالسببية لايجاب فريضة أي إذا كانت بنفسها نصابا مستقلا سواء لوحظت منفردة أو منضمة إلى الأمهات كما لو كان عنده خمس من الإبل فولدت خمسا أو أربعون من البقر فولدت ثلاثين أو أربعين وكذا لو كان عنده خمس من الإبل فملك بعد ستة أشهر مثلا ستا وعشرين فإن الست والعشرين نصاب مستقل سواء أنضم إليها النصاب الأول أي الخمس أم لا ولكن النصاب الأول في هذه الصورة لدى ملاحظته منضما إلى الثاني يخرج عن كونه نصابا ويصير عفوا ولكنك قد عرفت أنفا أن هذا لا يقدر في استقلال الأمهات بحولها حيث أنه يحول قبل أن يندرج السبخال فيما وضع عليها زكاة بل كانت كأنها لم تكن ولكن هذا إنما هو في العام الأول وأما في السنة الثانية فلا أثر لنصاب الأمهات لان الخمس مع الست والعشرين الجامع لشرائط الزكاة ليست بنصاب بل عفو وكونه قبل اجتماع شرائط الزكاة في الست والعشرين سببا لا يقتضي بقاءه على سببته بعد انضمامه إلى الست والعشرين التي قد دل الدليل على إن فيها إلى أن تبلغ ستا وثلاثين ليس إلا ابنة مخاض واستقلاله بالسببية قبل أن يتحقق موضوع هذا الحكم لا يجعله موضوعا مستقلا خارجا عن مصداق قولنا إن هذا الشخص مالك لإحدى وثلاثين بعيرا قد حال الحول على ست وعشرين منها جامعة لشرائط النصاب وكل من كان كذلك لا تجب عليه إلا زكاة الست والعشرين وما زاد عليه ما لم يبلغ ستا وثلاثين في حق هذا الشخص ملغى لم يوضع عليه زكاة سواء حال عليه حول أم لا فالقول ببقاء نصاب الأمهات على استقلاله دائما كما قد يوهمه إطلاق قولهم لكل منهما حول بانفراده في بادي الرأي ضعيف بقي الكلام فيما إذا كان كل من السبخال والأمهات مع الانفراد نصابا ومع الانضمام مكملة لنصاب آخر كما لو كان عنده ست وثلاثون من الإبل فملك بعد ستة أشهر سبعا وعشرين أو إحدى عشر أو سبعا وأربعين إلى غير ذلك من الأمثلة فهل يستقل حينئذ كل منهما بحوله أو ينعقد للمجموع بعد نصاب الأمهات حول وجهان من أن انضمام كل إلى الآخر إنما يصلح مانعا عن تأثير كل جزء في إيجاب فريضته لدى جامعية الكل لشرائط التأثير في إيجاب فريضته فإذا حال الحول على جزء بالغ في حد ذاته النصاب فلا يصلح جزئيته لنصاب آخر لم يحل الحول عليه مانعا عن تأثير هذا الجزء في إيجاب فريضته ومن أنه متى اندرج الكل تحت نصاب آخر انحصر فريضته فيما جعله الشارع فريضة لذلك النصاب فمن ملك ستا وثلاثين من الإبل فزكاة ماله لدى تمام حوله ابنة لبون ولم يجعل الشارع في هذا العدد ابنة مخاض وشاتين أو سبع شياه أبدا وكذا من ملك ستا وأربعين لم يجعل فيها ابنة مخاض و أربع شياه أو ابنة لبون وشاة أو شاتين وهكذا في سائر النصب

فلم يجعل الشارع لابعاضها فريضة غير فريضة الكل فكما أنه لو ملك بعد الست والعشرين خمسا يقع الخمس عفوا ولا يؤثر عند حول حولها في إيجاب شاة فكذلك لو ملك عشرا لا يؤثر في إيجاب شاتين بل يقع مكملة لنصاب آخر للأمهات وهذا هو الأوجه وإنما التزمنا في العام الأول ببقاء حول الأمهات بحاله بدعوى أنه يفهم من قول الشارع بعد بيان النصب وكلمة لم يحل عليه الحول فلا شيء عليه إن المراد بالأعداد التي وضعت الزكاة عليها هي الأعداد التي قد حال الحول عليها فالسخال قبل أن يحول الحول عليها حيث جعلها الشارع كان لم تكن لا تصلح للمانعية عن تأثير عدد الأمهات في إيجاب فريضتها عند حول حولها وأما عند تمام حول السخال فقد حال الحول على الجميع ولكن لم نلتزم بتأثيره في إيجاب فريضته التي جعلها الشارع فريضة لهذا العدد لاستلزامه أن يزكي بعض هذا النصاب في عام من وجهين وهذا الدليل لا يقتضى إلا صرف الحكم عن هذا الموضوع حتى يحول عليه حول آخر بعد حول الأمهات لا التصرف في موضوعه كيف ولو قلنا بسببية أبعاض كل نصاب لايجاب فريضة عند تمام حولها قبل حول المجموع للزم تنزيل إطلاق قوله (ع) فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون وكذا قوله (ع) في الغنم إذا تمت أربعمأة ففي كل مائة شاة كذا ما ورد في ساير نصب الإبل من أنها إذا بلغت إحدى وستين فكذا وخمسا وسبعين فكذا وإحدى وتسعين فكذا أو غير ذلك على فروض نادرة التحقق وهي ما لو دخلت الجميع في ملكه دفعة بشرائط النصاب وإلا فلو ملكها تدريجا كما هو الغالب أستقل كل بعض بفريضته عند تمام حوله فلو ملك في كل يوم أو أسبوع أو شهر خمسا أو ستا أو عشرا إلى خمس وعشرين حتى أجمع عنده ألف أو الفان من الإبل لم يكن فريضتها على هذا في تمام عمره إلا شياه يوما فيوما على التدرج وهذا مما يقطع بعدم إرادته من أخبار الباب وبمخالفته لما كان يؤمر باستعمال عامل كما لا يخفى على من لاحظ أخبارها ولو حال الحول فتلف من النصاب شيء فإن فرط المالك ولو بتأخير الأداء مع التمكن منه لا مسوغ شرع ضمن وإن لم يكن فرط سقط من الفريضة بنسبة التالف بلا خلاف ولا إشكال في ذلك كله كما صرح به في الجواهر لما ستعرف من تعلق الزكاة بالعين فهي بعد حول الحول بمنزلة الأمانة عنده فيجري عليها أحكامها ولو تلف النصاب كله بلا تفريط سقط الكل كما يدل عليه مضافا إلى ما عرفت المرسل عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون له أبل أو بقر أو غنم أو متاع فيحول عليه الحول فتموت الإبل والبقر والغنم ويحترق المتاع قال ليس عليه شيء وإذا ارتد المسلم عن فطرة قبل الحول لم تجب الزكاة لانقطاع الملك و انتقاله إلى ورثته واستأنف ورثته الحول من حين وصوله إليهم وتمكنهم من التصرف فيه لا مطلقا كما عرفت فيما سبق وإن كان الارتداد بعده وجبت الزكاة في ماله فعلى من يستولي عليه من الوارث أو غيره إخراجها وإن لم يكن عن فطرة لم ينقطع الحول ووجبت الزكاة عند تمام الحول ما دام باقيا ولكنك قد عرفت فيما سبق أنه لا يصح منه أدائها ما دام باقيا على كفره على تردد فيما إذا لم يكن مانعا عن قصد التقرب بأدائها فراجع. الشرط الرابع: أن لا تكون عوامل ولو في بعض الحول فإنه ليس في العوامل زكاة ولو كانت سائمة بلا خلاف فيه على الظاهر بل في المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين العلماء كافة إلا من شذ من العامة ويدل عليه أخبار معتبرة مستفيضة منها قوله (ع)

في صحيحة الفضلاء بعد بيان نصب الإبل وكذا بعد ذكر نصاب البقر ليس على العوامل
شئ وفي موثقة زرارة عن أحدهما وكل شئ من هذه الأصناف من الدواجن و
العوامل فليس فيها شئ ولا يعارضها موثقة إسحاق بن عمار المضمرة قال سألته عن الإبل
تكون للجمال ويكون في بعض الأمصار أيجري عليها الزكاة كما يجري على السائمة

(٣٣)

في البرية فقال نعم ونحوها رواية أخرى له مسندة عن أبي عبد الله عليه السلام ورواية ثالثة له قال سئلت أبا إبراهيم (ع) عن الإبل العوامل عليها زكاة فقال نعم عليها زكاة لقصورها عن المكافئة وفي الوسائل نقل عن الشيخ أنه أجاب عنها بأن الأصل في هذه الأحاديث إسحق بن عمار يعني أنها حديث واحد فلا تتعارض الأحاديث الكثيرة ثم حملها على الاستحباب ثم قال ويحتمل الحمل على التقية أقول ولكن حملها على الاستحباب أشبه ثم إن الكلام في صدق العوامل على ما صرح به في الجواهر وغيره كالقلام في السائمة حتى إن خلاف الشيخ هناك في اعتبار الأغلب آت هنا وفي الحدائق نقل عن الشهيد في البيان أنه قال والكلام في اعتبار الأغلب هنا كالقلام في السوم ثم قال وقد صرح الشيخ في المبسوط على ما نقل عنه باعتبار الأغلب هنا كما ذكره ثمة أقول: أحالة اتصافها بكونها عاملة على العرف هاهنا أوضح من مسألة السوم التي قيل فيها بكون العلف يوما أو يومين منافيا له ضرورة عدم استعمال الإبل يوما أو يومين على إطلاقه ما لم تكن معدة لذلك مصححا لاتصافها بكونها عاملة على الإطلاق فالمدار على اتصافها بهذا الوصف عرفا فمتى أطلق عليها هذا الاسم خرج عما وضع عليها الزكاة وأنقطع به الحول ثم أن ظاهر المتن وغيره بل صريح جماعة عدم اعتبار أمر آخر غير ما ذكر خلافا للمحكي عن سلار فأعتبر الأنوثة وهو شاذ بل عن الدروس أنه متروك وما يقال من إن قوله (ع) في خمس من الإبل شاة يشهد له باعتبار تذكير العدد ففيه إن الإبل مؤنث لفظي قال الله تبارك وتعالى أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وقال ابن هشام في التوضيح بعد أن ذكر إن مميز الثلاثة والعشرة وما بينهما إن كان اسم جنس أو اسم خفض بمن تقول ثلاثة من التمر أكلتها وعشرة من القوم لقيته ما لفظه ممتزجا بكلام الأزهري في شرحه ويعتبر التذكير والتأنيث مع أسمى الجنس بحسب حالهما باعتبار عود الضمير عليهما تذكيرا و تأنيثا فيعطي العدد عكس ما يستحقه ضميرها فإن كان ضميرها مذكر أنث العدد وإن كان مؤنثا ذكر فتقول في اسم الجنس ثلاثة من الغنم عندي بالتاء في ثلاثة لأنك تقول غنم كثير بالتذكير للضمير المستتر في كثير وثلاث من البط بترك التاء لأنك تقول بط كثيرة بالتأنيث للضمير المستتر في كثيرة وتقول ثلاثة من البقر بالتاء أو ثلاث بتركها لان ضمير البقر يجوز فيه التذكير والتأنيث باعتبارين وذلك لان في البقر لغتين التذكير والتأنيث قال الله تعالى إن البقر تشابه علينا بتذكير الضمير وقرء تشابهت بتأنيثه إنتهى ومن هنا يظهر إنه لا يصح الاستشهاد للقول المزبور بما في الاخبار المزبورة من قوله فإذا زادت واحدة حيث وصف مفردا بالواحدة مع أنه لا واحدة للإبل من لفظها فإن مقتضى القاعدة المزبورة أنه إذا كان العدد واحدا أو اثنين أن يعطى عين ما يستحقه ضميرها من التذكير والتأنيث بأن يقال واحد من القوم لقيته وواحدة من الإبل والبط ذبحتها كما لا يخفى ويمكن الاستشهاد للقول المزبور بقوله (ع) في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في خمس قلائص شاة الحديث إذ القلوص على ما صرحوا به لا يطلق إلا على الإناث ولكن يتوجه عليه أن تخصيص القلائص

بالذكر بحسب الظاهر للجري مجرى الغالب من عدم إبقاء الجمال معطلة مرسله في مرجها عامها كما ربما يشهد لذلك ما عن أبي عمير في الصحيح على الصحيح في حديث

كان علي (ع)

لا يأخذ من جمال العمل صدقة وكأنه لم يجب أن يؤخذ من الذكور شيء لأنه ظهر يحمل عليها فإنه من صدرها وذيلها إن علة عدم أخذ الزكاة منها كونها عوامل لا ذكورتها مع أنه لا ظهور يعتد به في الصحيحة المزبورة في إرادة الاختصاص فإن أثباتها في القلائص لا يدل على نفيها في الذكور و إلا باعتبار ورودها في مقام إعطاء الضابط المناسب للتعميم لو كان الحكم عاما وليس هذا الظهور ظهورا يعتد به في مقابل إطلاقات الأخبار المعتبرة المستفيضة المعتضدة بالشهرة وعدم نقل خلاف يعتد به في المسألة ومفهوم التعليل الواردة في صحيحة عبد الرحمن وغير ذلك من الشواهد والمؤيدات وبهذا يظهر الجواب عن الاستشهاد برواية الأعمش المروية عن الخصال في حديث شرايع الدين عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال وتجب على البقر الزكاة إذا بلغت ثلاثين بقرة حولية فيكون فيها تباع مع أن البقرة فرد من البقر الذي يطلق على الذكر والأنثى وتأنث التبعية إنما هو باعتبار لفظها فلا يفهم من ذلك إرادة خصوص المؤنث مع أنه أريد بها خصوص التبعية على وجه الانحصار لوجب رد علمها إلى أهله إذ لا يشترط في نصاب البقر كونها تبعية حولية نصا وفتوى بلا شبهة وربما يؤيد المشهور أيضا مضافا إلى ما عرفت ما في غير واحد من الاخبار الآتية عند بيان فريضة النصاب السادس من أنه إن لم يكن فيها ابنة مخاض فأبن لبون ذكر إذ الظاهر أن المراد به أنه إذا لم تكن فيها ابنة مخاض وكان فيها ابن لبون ذكر أجزاء ذلك فليتأمل. وأما الفريضة: فيقف بيانها على مقاصد. الأول: الفريضة في الغنم قد تقدم ذكرها وفي الإبل شاة في كل خمس حتى تبلغ خمسا وعشرين فإذا زادت واحدة كان فيها بنت مخاض وقد سمعت حكاية الخلاف في هذا النصاب عن بعض علمائنا مع ما فيه من الضعف فإذا زادت عشرة كان فيها بنت لبون فإذا زادت عشرة أخرى كان فيها حقة فإذا زادت خمس عشر كان فيها جذعة فإذا زادت خمس عشرة أخرى كان فيها بنتا لبون فإذا زادت خمس عشرة أيضا كان فيها حقتان فإذا بلغت مائة واحدة وعشرين طرح ذلك وكان في كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون وقد تقدم جملة من الرويات الدالة على وجوب هذه الفرائض وعرفت فيما تقدم أن ما في بعض تلك الأخبار كصحيحتي عبد الرحمن بن حجاج وأبي بصير من الاقتصار في فريضة النصاب الأخير على قوله في كل خمسين حقة لا بد من حمله

على ما لا ينافي غيرهما من المعتبرة المستفيضة التي وقع فيها التصريح بعدم انحصار الفريضة فيها بل هي في كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون وعرفت أيضا إن مقتضى التدبر في مفادها هو وجوب التقدير في هذا النصاب بما يحصل به الاستيعاب فإن حصل بكل منهما تخير ولو لم يحصل الاستيعاب بشيء منهما تحرى أكثرهما استيعابا وإن حصل بأحدهما أو بهما معا تعين كما أشار إليه المصنف (ره) بقوله ولو أمكن في عدد فرض كل واحد من الأمرين كالمأتين والأربعمئة كان المالك بالخيار في إخراج أيهما شاء فإن ظاهره اختصاص التخير بمثل هذا الفرض خلافا لما ذهب إليه غير واحد من متأخري المتأخرين من التخير مطلقا اغترارا بما ينسب إلى الذهن في بادي الأمر من الاخبار المزبورة وقد عرفت ان الذي يقتضيه التحقيق خلافه وكيف كان

فحيث حكمنا بالتخيير فهو للمالك كما صرح به غير واحد بل عن المنتهى نسبته إلى علمائنا بل عن التذكرة الاجماع عليه إذ ليس لأحد أن يلزمه بما لم يتعين عليه شرعا مع أن المنساق من الأدلة ليس إلا كون المالك مكلفا بإخراج الفريضة على حسب ما تعلق بها الطلب شرعا ومقتضاه كون التخيير راجعا إليه فما عن الخلاف والمبسوط من القول بتخيير الساعي على تقدير تحققه ضعيف إذ لا دليل عليه بل الأدلة على خلافه و في كل اثنين من البقر تبعة وفي كل أربعين مسنة على المشهور بين الأصحاب بل في المدارك هذا قول العلماء كافة بل عن المنتهى دعوى الاجماع عليه وحكي عن ابن أبي

عقيل والصدوقين أنهم اقتصروا على ذكر التبيع فقالوا في كل ثلاثين تباع وفي كل أربعين مسنة فلم يخيروا بينه وبين تبعه كما أنه لم يقع التصريح بكتابة التبيعة في صحيحة الفضلاء المتقدمة التي هي الأصل في هذا الحكم فإن فيها وقالوا في البقر في كل ثلاثين بقرة تباع حولي وليس في أقل من ذلك شيء وفي أربعين بقرة بقرة مسنة و ليس فيما بين الثلاثين إلى الأربعين شيء حتى تبلغ أربعين فإذا بلغت أربعين ففيها مسنة وليس فيما بين الأربعين إلى الستين شيء فإذا بلغت الستين ففيها تبيعان إلى السبعين فإذا بلغت السبعين ففيها تبيع ومسنة إلى الثمانين فإذا بلغت ثمانين ففي كل أربعين مسنة إلى تسعين فإذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تبيعات حوليات فإذا بلغت عشرين ومائة ففي كل أربعين مسنة ثم ترجع البقر على أسنانها الحديث وعن الفقه الرضوي أيضا تخصيص التبيع بالذكر كعبارة الصدوقين و كذا في رواية الأعمش المتقدمة ولذا منع في الحدائق التخيير وقال بتعين التبيع حيث لم يقف له على دليل في الاخبار عدى أن المحقق في كتاب المعتمد نقل صحيحة الفضلاء المذكورة بما يطابق القول المشهور فقال ومن طريق الأصحاب ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم وأبو بصير والفضيل عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا في البقر في كل ثلاثين تباع أو تبيعة وليس في أقل من ذلك شيء حتى تبلغ أربعين ففيها مسنة ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين ففيه تبيعان أو تبيعتان ثم في سبعين تباع أو تبيعة ومسنة ثم في ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلث تبايع وقد أجاب في الحدائق عما نقله في المعتمد بأن في النفس منه شيء من حيث عدم تعرض أحد لنقل هذا الحديث بهذا المتن لا من المحدثين في كتب الاخبار ولا الأصحاب في كتب الاستدلال فلا وثوق بها وهو في محله إذ غايته كونه بالنسبة إلينا رواية مرسلة قد يغلب على الظن كونه نقلا للصحيحة المروية عن الكافي والتهديب بالمعنى على حسب ما فهمه الناقل من لفظ الرواية كما لعله الصواب إذ لا يبعد أن يقال إن مغروسية أولوية التبيعة من التبيع في الذهن باعتبار كونها نفعا للفقير مانعة عن فهم إرادة الخصوصية من التبيع الوارد في النصوص بل مطلق ولد البقر الذي دخل في السنة الثانية كما فهمه الأصحاب وربما يؤيده أيضا قوله (ع) في خبر الأعمش فيما إذا بلغت تسعين ثم يكون فيها ثلث تبايع وكذا في المحكى عن الفقه الرضوي وفي صحيحة الفضلاء أيضا

على ما في نسخة الوسائل نقلا عن الكافي بل في نسخة الكافي التي رأيناها فإذا بلغت تسعين ففيها ثلث تبايع حوليات إذ التبايع جمع تبيعة لا التبيع كما يؤيده أيضا فذكر اسم العدد فهذا يكشف عن إن خصوصية الذكورة والأنوثة غير مقصودة بالحكم إذ لم يقل أحد حتى صاحب الحدائق بكون التسعين نصابا مستقلا فريضتها خصوص

التبايع بعكس الثلاثين والستين والسبعين بل الحكم بثلث تبايع إنما هو باعتبار اندلاجه في النصاب الكلي الذي هو في كل ثلاثين تباع أو تبيعة ولكن في الحدائق نقل الصحيحة المزبورة هكذا فإذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تبيعات حوليات بصيغة الجمع المؤنث السالم فعلى هذا لا تنهض هذه الفقرة شاهد للمدعي لأنه يصح أن يقع هذه الصيغة صفة للجمع المذكور من غير ذوي العقول فيجوز أن يراد بها ثلاثة تبايع ويكون تذكير العدد باعتبار لفظ الجمع الذي وقع مميز له دون

مفرده وإن كان مراعاة حال المفرد على ما ذكره أوفق بالقياس فعلى هذا التقدير أيضا لا يخلو من تأييد مع أنه لا وثوق بهذا النقل بعد أن وجدناه مخالفا لما عثرنا عليه من نسخة الكافي والوسائل بل المعول عليه ما هو الموجود في الكافي وهو شاهد للمدعي كما عرفت مع أن في رواية الأعمش المروية عن الخصال غنى وكفاية لاثبات مثل هذا الفرع الذي ادعى الاجماع عليه ولم يتحقق الخلاف فيه حتى من الصدوقين وغيرهم ممن نسب إليهم الخلاف حيث أن منشاء النسبة ليس إلا اقتصارهم على ذكر التبعية مع أنه حكى عن الصدوق أنه ذكر في الستين بأن فيها تبعية وفي السبعين بأن فيها تبعية ومسنة وفي التسعين ثلاث تباع فهذا يكشف عن أنه كغيره من

الأصحاب لا يرى فرقا بين الذكر والأنثى هذا كله مضافا إلى ما نقل في كلمات كثير منهم من دعوى الأولوية لكون التبعية أكثر نفعا للفقير ولكن يتوجه على هذه الدعوى أنها إن سلمت فأنما تجدي في الاجتراء بها بدلا عن الفريضة لا كونها من حيث هي كالتبعية مصداقا للفريضة فربما يظهر أثر ذلك في مكان أو زمان يكون التبعية لشدة الحاجة إلى استعماله في الحرث ونحوه أعلى قيمة من التبعية فلا يتم حينئذ الأولوية المزبورة كما لا يخفى. المقصد الثاني في الابدال:

من وجبت عليه بنت مخاض وليست عنده أجزئه ابن لبون ذكر بلا خلاف فيه على الظاهر ويدل عليه روايات منها قوله عليه السلام في خبر زرارة فإن لم يكن فيها بنت مخاض فأبن لبون ذكر وفي صحيحة أبي بصير فإن لم يكن ابنة مخاض فأبن لبون ذكر وفي صحيحة زرارة الآتية ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكان عنده ابن لبون ذكر فإنه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معه شيئا وفي خبر ابن سبيع الآتي فمن لم يكن عنده ابنة مخاض على وجهها وعنده ابن لبون ذكر فإنه يقبل منه ابن لبون وليس معه شيء وظاهر عبارة المصنف وغيره كصريح بعض اختصاص ذلك بما إذا لم يكن عنده ابنة مخاض جمورا على ما دلت عليه النصوص المزبورة ولكن عن القواعد وغيره الاجتراء به اختيارا بل عن إيضاح النافع نسبته إلى المشهور وقواه في الجواهر معللا بقيام علو السن مقام الأنوثة ولذا لم يكن فيه جبران إجماعا بخلاف دفع بنت اللبون كما وقع التصريح بهما في الخبر الآتي ولانسياق عدم إرادة الشرط حقيقة من عبارة النص وإلا لاقتضى عدم أجزائها عنه إذا لم تكن موجودة حال الوجوب وإن وجدت بعد بناء على إن الشرط عدم كونها عنده حينه لا حال الأداء مع معلوميته بل صرح في المدارك بتعين إخراجها حينئذ إنتهى وفيه أن القدر المتيقن الثابت بالنص والاجماع إنما هو قيام علو السن مقام الأنوثة ما لم يكن عنده أنثى لا مطلقا وأما دعوى انسياق عدم إرادته الشرط حقيقة من عبارة النص ففيه أن

غاية ما يمكن ادعائه عدم انسياق الاشتراط أي عدم ظهور الشرطية في إرادة المفهوم أي الانتفاء عند الانتفاء لا ظهورها في خلافه فيبقى حينئذ إطلاق ما دل على أنها إذا بلغت ستا وعشرين ففيها ابنة مخاض في غير حال فقدها عنده سليما عن المقيد مع أنه لا شاهد لصرف الشرطية عن ظاهرها وهي إرادة الشرط حقيقة ولكن المنساق من الخبر أي الرخصة في دفع ابن لبون وعدم لزوم التكليف في تحصيل بنت مخاض لا تعينه بحيث لو تكلف في تحصيلها ودفعها لم تكن محزنة كما هو الشأن في كل مورد علق فيه

الجزء

على عدم القدرة على شئ أو عدم وجوده عنده بل الخبران الأخيران كالنص في ذلك مع أن المنساق من الاخبار المزبورة أرادته حال الأداء لا الوجوب فالقول باختصاص ذلك بما إذا لم يكن عنده ابنة مخاض أشبه ولو لم يكن عنده ابن لبون أيضا كان مخيرا في ابتياع أيتها شاء كما صرح به في المتن وغيره بل عن ظاهر المصنف (ره) والعلامة في جملة من كتبه

إذ موضع وفاق بين علمائنا وأكثر العامة وعن المعتمد أنه نقل القول بتعيين شراء بنت المخاض عن مالك وفي الجواهر حكى هذا القول عن البيان ونقل عن المحقق الأردبيلي

في مجمع البرهان أيضا الميل إليه واستدل للمشهور بأنه بشراء ابن لبون يكون واجدا له دون بنت المخاض فيجزيه بمقتضى إطلاق النصوص المزبورة ودعوى انصراف النصوص إلى صورة وجود

ابن لبون في أبله التي يتعلق بها الزكاة خصوصا الروايتين الأخيرتين اللتين وقع فيهما تقييد بدليته بكونه عنده فإن المتبادر منها أراقتها في صورة وجود ابن لبون في أبله من قبل دون ما إذا اشتراه عند إرادة دفعه إلى الفقير أو المصدق مدفوعة أولا بمنع الانصراف خصوصا في الخبرين الأخيرين الواردين في بيان تكليف المصدق وإذا المنساق منهما ليس إلا إرادة أنه إذا حضر المصدق بلدا ورأى شخصا مالكا لنصاب فإن وجده في ذلك الحين واجدا لفريضة ذلك النصاب أخذها منه وإلا فعليه أن يقبل

منه الإبدال التي عينها الشارع على النحو الذي ستعرفه فمن كان فريضته بنت مخاض ولم يكن عنده حال حضور المصدق بنت مخاض فليس للمصدق الزامه بتحصيلها بل عليه أن يقبل منه ابنة لبون أن دفعها إليه ويرد عليه شاتين أو عشرين درهما أو ابن لبون من غير أن يرد عليه أو يأخذ منه شيئا سواء كان ما يدفعه إليه مملوكا من قبل أو ملكه في ذلك اليوم أو في ذلك المجلس فالمراد بقوله وكان عنده ابن لبون كما في إحدى الروايتين

وعنده ابن لبون كما في الأخرى على الظاهر هو التوطئة لقوله فإنه يقبل منه فالمقصود به ما هو مقدمة لهذا الفعل أي الملكية حال الدفع التي يتوقف عليها القبول منه كما لا يخفى على المتأمل ولو سلم انصرافه إلى ما كان عنده من قبل في جملة أمواله التي تتعلق بها الزكاة فهو انصراف بدوي لا يقف عنده الذهن بعد الالتفات إلى عدم اشتراط كون الفريضة أو بدلها من أجزاء ما

تعلق به الزكاة بل كونه ملكا له حال الدفع إلى الفقير أو المصدق فالتشكيك في جواز ابتياع أيهما شاء فيما هو محل الكلام الذي نجده في أنفسنا ليس ناشئا من انصراف النص إلى ما كان موجودا عنده فيما سبق بل من تنزيل القدرة على تحصيل كل منهما منزلة وجودهما عنده في تقدمها في الرتبة ولكن يدفعه دلالة النص على اشتراط تعيين بنت المخاض بوجودها عنده لا بعدم القدرة على تحصيلها فما لم يكن عنده ابنة مخاض أجزاء ابن لبون سواء كان مملوكا له بالفعل أو اشتراه عند إرادة دفعه إلى الفقير

إن قلت قد اعترفت أن الاجتزاء بابن لبون من باب البدلية بالفريضة الأصلية التي اشتغلت الذمة بدفعها أولا وبالذات هي بنت المخاض ولكنه إذا لم يكن عنده بنت

المخاض وحصل عنده ابنة لبون أو ابن لبون ذكر اجتزى الشارع بدفعه بدلا عما وجب عليه وهذا خارج عن محل البحث إذ الكلام في أنه قبل الشراء مخير في ابتياع أيهما شاء وأما أنه بعد شرائه يتحقق الاجتزاء به فهو أجنبي عن ذلك قلت ليس ابتياع شيء منهما واجبا نفسيا وإنما وجب بحكم العقل مقدمة لتفريغ الذمة عما اشتغلت

به فإذا جاز شرعا الاجتزاء بابن اللبون في تفريغ ذمته من ولو من باب البدلية ولم يكن هناك مانع عقلي أو شرعي عن شرائه لا يحكم العقل بتعيين شراء بنت المخاض بل

بالتخيير بين شرائها وبين شراء ما يقوم مقامها في هذا الحال الذي ليس واجدا البنت المخاض كما لا يخفى واستدل المصنف في محكي المعبر للقول بتعيين شراء بنت المخاض

الذي نقله عن مالك بأنه مع عدمها لا يكون واجدا لابن لبون فيتعين عليه ابتياع ما يلزم الذمة وهو بنت المخاض ولأنهما استويا في العدم فلا يجزي ابن اللبون كما لو استويا في الوجود وفيهما ما لا يخفى بعد الإحاطة بما عرفت ومن وجب عليه سن و ليست عنده وعندة أعلا منها بسن دفعها وأخذ شاتين أو عشرين درهما وإن كان ما عنده أخفض بسن دفع معها شاتين أو عشرين درهما في المدارك هذا قول علمائنا أجمع قاله في التذكرة ووافقنا عليه أكثر العامة وعن الغنية والمنتهى ومجمع البرهان وغيرها أيضا دعوى الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة زرارة المروية عن الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام في حديث زكاة الإبل قال وكل من وجبت عليه جذعة ولم تكن

عنده وكانت عنده حقة دفعها ودفع معها شاتين أو عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم تكن عنده جذعه دفعها وأخذ من المصدق شاتين أو عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة و لم تكن عنده وكانت ابنة لبون دفعها ودفع معها شاتين أو عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن عنده وكانت عنده حقة دفعها وأعطاه المصدق شاتين أو عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن عنده وكانت عنده حقة دفعها وأعطاه المصدق شاتين أو عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض وأعطي معها شاتين أو عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها وأعطاه المصدق شاتين أو عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكان عنده ابن لبون ذكر فإنه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معه شيئا وخبر سبيع المروي عن الكافي والتهذيب ومقنعة المفيد عن أبيه عن جده عن جد أبيه أن أمير المؤمنين عليه السلام كتب له في كتابه

الذي كتب له بخطه حين بعثه على الصدقات من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده حقة فإنه يقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده حقة وعنده جذعة فإنه يقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق شاتين أو عشرين درهما ومن بلغت صدقته حقة وليست عنده حقة وعنده ابن لبون فإنه يقبل منه ابنة لبون ويعطي معها شاتين أو عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون ويعطيه ابنة لبون وعنده ابنة مخاض فإنه يقبل منه ابنة مخاض ويعطي معها شاتين أو عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة مخاض وعنده ابنة لبون فإنه يقبل منه ابنة لبون ويعطيه المصدق شاتين أو عشرين درهما ومن لم تكن

عنده ابنة مخاض على وجهها وعنده ابن لبون ذكر فإنه يقبل منه ابن لبون وليس معه شيء الحديث وعن المختلف أنه نقل عن الشيخ علي بن بابويه وأبنة الصدوق في المقنع إنهما جعلتا

التفاوت بين بنت المخاض وبنت اللبون شاة يأخذها المصدق أو يدفعها في الحدائق قال هذا مأخوذ من كتاب الفقه الرضوي حيث قال (ع) في الكتاب المذكور بعد ذكر خمسة

و

ثلثين فإن زادت واحدة ففيها ابنة لبون ومن لم تكن عنده وكانت عنده ابنة مخاض أعطى

المصدق ابنة مخاض وأعطا معها شاة وإذا وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده
و كانت عنده ابنة لبون دفعها واسترجع من المصدق شاة إنتهى وفيه بعد تسليم حجيته عدم
صلاحيته لمعارضة ما عرفت كما لا يخفى ثم أنه قد حكى عن العلامة والشهيدين
و بعض من تأخر عنهم القول بجواز الاكتفاء بشاة وعشرة دراهم وهو ليس بالبعيد إذ ليس
الحكم تعبديا محضا كي يتوقف في استفادة مثل ذلك عن أدلته وكيف كان فظاهر
النص والفتوى كون التقديرات المزبورة حدود شرعية لا تتوقف ثبوتها إلا على تحقق
موضوعاتها فما عن الموجز وكشفه من اختصاص ذلك بما إذا كان القابض الساعي
أو الامام دون الفقير أو الفقيه لأنه نوع معاوضة ضعيف إذ مع أن الفقيه أيضا كالساعي في
جواز أن يتأتى مثل هذه المعاوضة من يتوجه عليه أنه ليس معاوضة حقيقية
بل حكما شرعيا لا يتوقف إمضائه على رضا الفقير أو وليه ومن هنا يعرف أن الخيار في
ذلك أي دفع الاعلى أو الأدنى والجبر بشاتين أو عشرين درهما إليه أي إلى المالك

لا إلى العامل كما نسبه في الحدائق إلى الأصحاب إذ ليس للعامل أن يتعدى عن الحدود الشرعية ويوجب عليه ما لم يعينه الشارع عليه نعم لو دفع الاعلى ورد إليه المصدق شاتين أو

عشرين درهما ليس له الامتناع من القبول ومطالبة الفرد الآخر إذ لم يجعل الشارع التخيير في ذلك به بل للمصدق حيث قال يدفع إليه المصدق هذا أو هذا نعم للمالك أن

لا

يقبل منه ذلك حينئذ ويتكلف في تحصيل أصل الفريضة أو بدلها الأدنى ويدفعه إليه مع شاتين أو عشرين درهما ولا يلاحظ في جبر تفاوت الأسنان بدفع شاتين أو عشرين درهما مع البديل إلى العامل أو أخذهما منه القيمة السوقية بل هذا الحكم ثابت مطلقا سواء كانت القيمة السوقية مساوية لذلك وناقصة عنه أو زائدة عليه كما صرح به غير واحد

بل في الجواهر لا أجد فيه خلافا لاطلاق الدليل نعم أستشكل الفاضل والكركي وثاني الشهيدين وسبطه وبعض من تأخر عنهم فيما إذا أنقصت قيمة ما يدفعه المالك عن الشاتين أو العشرين درهما الذي يأخذه من العامل أو مساوية له من إطلاق النص ومن أنه كأنه لم يؤد شيئا بل أستوجه سيد المدارك والمحقق البهبهاني في شرحه عدم الاجزاء حملا للرواية على ما هو المتعارف والغالب في ذلك الزمان أقول لا ينبغي الارتياح في عدم إرادة مثل هذا الفرض من إطلاق الدليل لان الزكاة شرعت صلة للفقير

لا إضرارا به فكيف يجوز أن يستحق المالك بدفع الزكاة إلى الفقير ما يساوي قيمة المدفوع أو يزيد عليها بأن يدفع عليها بنت لبون قيمتها خمسة عشر درهما ويستحق العشرين

من مال الفقير تداركا للتفاوت الذي يستحقه المالك بدفع الاعلى فهذه قرينة عقلية صارفة للاطلاق وعن مثله جزما بل قد يشكل شمول النص لما إذا كانت الأدنى أو الاعلى مساوية في القيمة للفريضة فإن إطلاق النصوص جار مجرى العرف والعادة دون مثل هذه الفروض الاتفاقية الغير المناسبة للاطلاق فالأظهر قصور النص

والفتوى عن شمول مثل هذا الفرض أيضا فيرجع في أخذ البديل إلى القيمة السوقية كما في الفرض الآتي ولو تفاوتت الأسنان بأزيد من درجة واحدة بأن كان ما عنده من

الإبل فوق الفريضة أو دونها بدرجتين فصاعدا لم يتضاعف التقدير الشرعي ورجع في التقاص إلى القيمة السوقية على الأظهر الأشهر بل المشهور على ما في الجواهر وغيره بل في المدارك قال وبذلك قطع المصنف (ره) في المعتبر من غير نقل خلاف في ذلك لاحد من الأصحاب اقتصارا في الحكم المخالف للقواعد والعمومات على مورد النص وحكى

عن الشيخ في المبسوط والعلامة في بعض كتبه القول بجواز الانتقال إلى الأدنى والأعلى مع تضاعف الجبران بأن يدفع بنت المخاض مثلا وأربع شياه عن حقة

أو مع ستة عن جذعة أو يدفع الحقة والجذعة عن بنت المخاض ويأخذ أربع شياه أو ست شياه لان كل سن من الأسنان مساو لما قبله مع الجبر بشاتين ومساو

المساوي مساو فتكون بنت المخاض مع أربع شياه أو أربعين درهما مساوية للحقة ومع ست شياه أو ستين درهما مساوية للجذعة وفيه أن قياس مع الفارق

فإن التقدير الشرعي مبني على المسامحة وعدم اعتداد الشارع بالاختلاف اليسير الحاصل غالبا بين قيمة الفريضة وما دونها بمرتبة مع شاتين أو عشرين درهما

وما فوقها بمرتبة مع أخذ شاتين وعشرين درهما لحكمة مقتضية لشرع هذا الحكم فكيف يجوز التعدي عن مورده إلى ما إذا تفاوتت بدرجتين فصاعدا وصار الاختلاف اليسير كثيرا ولقد أجاد في محكى السرائر حيث أنه بعد أن حكى عن بعض أصحابنا أنه إن كان بينهما درجتان فأربع شياه وإن كانت ثلث درج فست شياه أو ما في مقابلة ذلك من الدراهم قال وهذا ضرب من الاعتبار و القياس والمنصوص من الأئمة والمتداول من الأقوال والفتيا بين أصحابنا إن هذا الحكم فيما يلي السن الواجبة من الدرج دون ما بعد عنها وكذا رجع في التقاص إلى القيمة السوقية إذا كان ما عنده ما فوق الجذع من الأسنان كالثني والرابع فلا يجزي ذلك عن الجذع ولا ما دونه من أخذ الجبران أي الشاتين والعشرين درهما بلا نقل خلاف فيه بل عن البيان الاجماع عليه اقتصارا في أجزاء غير الفرض عنه على مورد النص وفي أجزاء ما فوق الأسنان عن أحد الأسنان الواجبة من غير جبر وجهان من خروجه عن مورد النص ومن إمكان دعوى استفادته من النص بالفحوى بدعوى أن المنساق من قوله عليه السلام فإذا بلغت ستا وثلثين ففيها بنت لبون أو ستا وأربعين ففيها حقة إنما هو إرادة ما بلغت هذا السن في مقابل ما لم تبلغ لا ما تجاوزت عنها فتكون الفريضة المنصوص عليها من باب كونها أدنى ما يجزي لا كونها بخصوصها مرادة من النص أو بدعوى استفادته من النص من باب الأولوية فإن الأعلى سنا أصلح للفقير لكونه أعلى قيمة وأعظم نفعاً وفيه أنه إذا كانت أعلى قيمة وأعظم نفعاً فهي مجزية بملاحظة القيمة إن قلنا بجواز الإخراج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية كما أنه إذا فرض كون الأدنى أيضا كذلك ولو باعتبار كونه سميئة كانت أيضا مجزية بهذه الملاحظة وهذا خارج عن محل الكلام إذ الكلام في كون الأعلى سنا مجزية من حيث كون كذلك تعبدا وإن لم تكن على قيمة وهذا مما لم يعلم أولويته و أما دعوى استفادته من النص بتنزيله على بيان أدنى ما يجزي فهي قابلة للمنع وكيف لا وإلا لكان الأعلى بدرجة من أفضل مصاديق الفريضة الواجبة فلم يكن يستحق بدفعه إلى الفقير قيمة التفاوت الذي قدره الشارع بشاتين أو عشرين درهما فالأوجه عدم أجزاء ما فوق الأسنان عن الفريضة الواجبة إلا بملاحظة القيمة السوقية إن جوزناه نعم قد ينتجها الأجزاء بدفع الأعلى بدرجة بلا جبر في الموارد التي ثبت جوازه مع الجبر كما إذا كانت الفريضة بنت مخاض فدفع بنت لبون من غير أن يأخذ التفاوت للأولوية القطعية ولأن أخذ التفاوت حق للمالك فله أسقاطه وقد حكى عن الشهيد في الدروس والبيان القول بأن فرض كل نصاب أعلى يجزي عن الأدنى وزاد في الأول وفي أجزاء البعير عن الشاة فصاعدا لا بالقيمة وجهان قلت وقد عرفت أن الأوجه عدمه لخروجه عن المنصوص كما أنك عرفت إن المتجه الاقتصار في الأجزاء بدفع الفريضة الأعلى للأدنى لا بملاحظة القيمة بالموارد التي دل الدليل على جوازه مع الجبر لا مطلقا فلا يجزي بنت مخاض عن خمس شياه التي هي فريضة خمس وعشرين إلا بالقيمة ودعوى استفادة كفاية الفريضة إلا عن الأدنى من النص بالأولوية وتنقيح المناط غير مسموعة في الأحكام التعبدية خصوصا بعد الالتفات إلى ما ورد في قضية أبان من الروع عن العمل بمثل هذه الأولوية التي هاهنا حيث استعملها في دية أصابع

المرأة فلم يدعن لأجلها بما بلغه في ديتها من أنها إذا قطعت منها أربعاً فديتها عشرون وإذا
قطعت ثلاثاً فثلاثون فلاحظ وكذا ما عدا أسنان الإبل فلا يجزي في شيء
منها عن فريضتها ما دونها أو ما فوقها مع الجبر أو بدونها إلا بملاحظة القيمة السوقية
لخروجها عن مورد النص والله العالم. المقصد الثالث في
أسنان الفرائض: بنت المخاض هي التي لها سنة ودخلت في الثانية أي أمها ماخض بمعنى
حامل عن الجوهري المخاض وجع الولادة والمخاض أيضا الحوامل من النوق
واحدتها خلفه ولا واحد لها من لفظها ومنه قيل للفصيل إذا أستكمل الحول ودخل في
الثانية ابن مخاض و الأثنى ابنة مخاض لأنه فصل عن أمه وألحقت أمه بالمخالف

سواء لقحت أم لم تلحق وبنت اللبون بفتح اللام هي التي لها سنتان ودخلت في الثالثة أي أمهات ذات لبن عن الجوهري وأبن اللبون ولد الناقة إذا أستكمل السنة الثانية ودخل في الثالثة والأنثى بنت لبون لأن أمه وضعت غيره فصار لها لبن وهو نكرة ويعرف بالألف واللام والحقه هي التي لها ثلاث سنين ودخلت في الرابعة فاستحقت أن يطرقتها الفحل ويحمل عليها عن الجوهري الحق بالكسر ما كان من الإبل ثلاث سنين وقد دخل في الرابعة والأنثى حقة وحق أيضا سمي بذلك لاستحقاقه أن يحمل عليه وإن ينتفع به والجذعة بفتح الجيم والذال المعجمة هي التي لها أربع ودخلت في الخامسة عن الجوهري الجذع قبل الثني والجمع جذعان وجذاع والأنثى جذعة والجمع جذعات تقول فيه لولد الشاة في السنة الثانية ولولد البقر والحافر في السنة الثالث وللإبل في السنة الخامسة أجدع ثم قال وقد قيل في ولد النعجة أنه يجدع في ستة أشهر أو تسعة أشهر وهي أعلى الأسنان المأخوذة في الزكاة في المدارك قال لا خلاف في أن الجذعة أعلى الأسنان المأخوذة في الزكاة كما لا خلاف في أن بنت المخاض أصغر أسنانها وقد تقدم ما يدل على ذلك من النصوص قال ابن بابويه (ره) في كتابه من لا يحضره الفقيه أسنان الإبل من أول ما تطرحه أمه إلى تمام السنة حوار فإذا دخل في الثانية سمي ابن مخاض لأن أمه قد حملت فإذا دخل في الثالثة سمي ابن لبون وذلك لأن أمه قد وضعت وألدر ما لبن فإذا دخل في الرابعة سمي الذكر حقا والأنثى حقة لأنه قد استحق أن يحمل عليه فإذا دخل في الخامسة سمي جذعا فإذا دخل في السادسة سمي ثنيا لأنه قد ألقى ثنيته فإذا دخل في السابعة ألقى رباعيته وسمي رباعيا فإذا دخل في الثامنة ألقى ألسن التي بعد الرباعية وسمي سديسا فإذا دخل في التاسعة فطر نابه وسمي بازلا فإذا دخل في العاشرة فهو مخلف وليس له بعد هذا اسم والأسنان التي تؤخذ في الصدقة من ابن المخاض إلى الجذع والتبيع على ما صرح به في المتن وغيره بل عن بعض أنه عند الأصحاب هو الذي تم له حول ودخل في الثانية ولكن في المدارك قال ذكر الجوهري وغيره إن التبيع ولد البقر في السنة الأولى وإنما أعتبر فيه تمام الحول لقوله عليه السلام في حسنة الفضلاء في كل ثلاثين بقرة تباع حولي وعن المبسوط إنه قال قال أبو عبيدة تباع لا يدل على سن وقال غيره إنما سمي تباعا لأنه يتبع أمه في الرعي ومنهم من قال لأن قرنه يتبع أذنه حتى صاروا سواء فإذا لم يدل اللغة على معنى التبوع والتبوعة فالرجوع فيه إلى الشرع والنبى صلى الله عليه وآله قد بين وقال تبوع أو تباعة جذع أو جذعة وقد فسره أبو جعفر عليه السلام وأبو عبد الله بالحولي إنتهى وقال في التذكرة وأسنان البقر أولها الجذع والجذعة وهي التي لها حول ويسمى شرعا تباعا وتباعة لقوله صلى الله عليه وآله تبوع أو تباعة جذع أو جذعة وكذا قال الباقر والصادق عليهما السلام حيث فسراهما بالحولي فإذا أكمل سنتين ودخل في الثالثة فهو ثني وثنية وهي المسنة شرعا إنتهى أقول قد ورد في خبر الأعمش أيضا توصيفه بالحولي فهو بحسب الظاهر صفة مخصصة أريد به الاحتراز عما ينصرف إليه إطلاقه عرفا على ما يظهر من كلمات اللغويين وهو ما كان في السنة الأولى وكيف كان فما ذكره الأصحاب على الظاهر هو المراد بالتبوع في هذا الباب بشهادة الخبرين المعتضدين بالنبوي المرسل المتقدم مع أنه مما لا خلاف بحسب الظاهر عندهم بل في الجواهر استدلل له أيضا بصحيح ابن حمران

عن أبي عبد الله عليه السلام التبع ما دخل في الثانية ولكن لم أعر على هذه الرواية في مظانها

من الوسائل وغيره نعم في المدارك بعد أن ذكر في باب الهدى إن مذهب الأصحاب أنه لا يجزي في الهدى غير الظأن إلا الثني وذكر جملة من الروايات الدالة عليه ثم ذكر إن المشهور في كلام الأصحاب أن الثني من البقر والغنم ما دخل في الثانية وإن العلامة (ره) في موضع من التذكرة والمنتهى قال الثني من المعز ما دخل في الثالثة وإن هذا هو المطابق لكلام أهل اللغة وذكر جملة من كلمات اللغويين قال ما لفظه والتعويل على ذلك كله مشكل نعم روى الكليني (ره) في الصحيح عن محمد بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال أسنان البقر تبعها ومسنها سواء والتبع ما دخل في الثانية والظاهر أن قوله والتبع ما دخل في الثانية من كلامه لا من تنمة الرواية كما يفصح عن ذلك عدم ذكره في الوسائل وغيره من تنمة الرواية بل في الحدائق بعد أن روى في باب الهدى عن الكافي عن محمد بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال أسنان البقر تبعها ومسنها في الذبح سواء قال أقول والتبع ما دخل في الثانية فهو صريح في كونه من كلامه لا من تنمة الرواية وكيف كان ففيما عداها غنى وكفاية وقيل في وجه التسمية إن سمي بذلك لأنه يتبع قرنه أذنه أو تبع أمه في الرعي والمسنة هي الثنية التي كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة وعن المبسوط قالوا هي التي تم لها سنتان وهو الثني في اللغة فينبغي أن يعمل عليه وروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال المسنة هي الثنية فصاعدا أقول وربما يظهر من العبارة المتقدمة عن التذكرة بل وكذا في عبارة المتن وغيره حيث أرسلوه إرسال المسلمات عدم الخلاف فيه بل عن المنتهى دعوى الاجماع على إن المراد بها ما كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة ولا يعد كفاية هذا النحو من الاشتهار المعتضد بما سمعت من نقل الاجماع في إثبات ما أريد منه شرعا ولا أقل من كونه جابرا لضعف المرسل المذبورة مع أنه يفهم من مقابلتها بالتبع والتبعية أن المراد بها ما تم لها سنتان ودخل في الثالثة والظاهر عدم اشتراط عدم تجاوزها عنها كما يدل عليه النبوي المزبور مع موافقته للأصل والله العالم ويجوز أن يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية ومن العين أفضل وكذا في سائر الأجناس الزكوية أما جواز إخراج القيمة في غير الانعام فمما لا شبهة بل لا خلاف يعتد به فيه بل عن صريح المعتمد والتذكرة والمفاتيح وظاهر المبسوط وإيضاح النافع والرياض دعوى الاجماع عليه بل لم ينقل الخلاف فيه إلا عن الإسكافي مع أنه حكى عن شرح الروضة التصريح بموافقة الإسكافي أيضا للمشهور ويدل عليه مضافا إلى ذلك صحيحة البرقي قال كتبت إلى أبي جعفر الثاني (ع) هل يجوز جعلت فذاك

أن يخرج ما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب والفضة دراهم قيمة ما يسوم أم لا يجوز إلا أن يخرج من كل شيء ما فيه فأجابه (ع) أيما تيسر يخرج وصحيحة علي بن جعفر

عن أخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل يعطي من زكاته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم بالقيمة أيحل ذلك قال لا بأس به وعن عبد الله في كتاب قرب الإسناد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام عيال

المسلمين أعطيتهم من الزكاة أشتري لهم منها ثيابا وطعاما وأرى أن ذلك خير لهم قال لا بأس وربما استدل بإطلاق هذه الرواية الجواز إخراج القيمة في الانعام أيضا كما هو المشهور على ما في الحدائق وغيره بل عن صريح الشيخ وأبن زهرة وظاهر السيد والحلي دعوى الاجماع عليه واستدل لجواز دفع القيمة في الانعام أيضا بالصحيحة الأولى فإنه وقع في السؤال تخصيص ما يجب في الحرث والذهب بالذكر ولكن سوجه يشهد بأن ذلك من باب التمثيل وإن المقصود بالسؤال هو الاستفهام عن أنه هل يجب أن يخرج من كل شئ يجب فيه الزكاة ما يجب فيه بعينه أم يجوز إخراج قيمتها من الدراهم

(٣٨)

مثلا بمقدار ما يسوى فيستفاد من قوله عليه السلام أيما تيسر عموم الجواز في الجميع كما ربما يؤيده أيضا جواز احتساب الدين من الزكاة الشامل بإطلاقه لزكاة الانعام وما ورد في آداب الساعي من الارفاق بالمالك وإنه إذا أخرجها فليقومها فيمن يريد فإذا قامت على ثمن فإن أرادها صاحبها فهو أحق بها فإنه يستفاد من مثل هذه الأخبار إنه إذا كانت قيمتها السوقية معلومة فدفعتها المالك إلى الساعي فليس للساعي الامتناع من قبولها إذا علم أنه لا يقوم فيمن يريد بأكثر من هذه القيمة كما أنه يستفاد منها إن المقصود بأخذ الزكاة صرف ثمنها في مصارفها وعدم تعلق الغرض بصرف عينها في تلك المصارف ومن هنا صح للعلامة وغيره الاستدلال له بأن المقصود بالزكاة رفع الخلة وسد الحاجة وهو يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين وبأن الزكاة إنما شرعت جبرا للفقراء ومعونة لهم وربما كانت القيمة أنفع في بعض الأوقات فاقترضت الحكمة التسويغ إلى غير ذلك من الشواهد والمؤيدات التي لا تخفى على المتتبع المتأمل وحكي عن المفيد في المقنعة أنه قال لا يجوز إخراج القيمة في زكاة الأنعام إلا إن تعدم الأسنان المخصصة في الزكاة وعن المصنف في المعبر الميل إليه ووافقها في الميل والقول بالمنع عن إخراج القيمة في زكاة الأنعام مع وجود الأسنان المخصصة غير واحد من المتأخرين كصاحبي المدارك والحدائق وغيرهما التطرق الخدشة إلى جميع ما ذكر شاهدا أو مؤيدا للمشهور أما بقصور السند أو ضعف الدلالة ورجوع لجملة منها إلى الاستحسان والاعتبارات العقلية الظنية التي لا اعتداد بها في الاحكام التعبدية الشرعية وفيه إنا ولو سلمنا إمكان الخدشة في كل واحد واحد مما ذكره دليلا أو مؤيدا للمشهور بشئ من المناقشات التي تقدمت الإشارة إليها ولكن المنصف المتأمل في الجميع لا يكاد يرتاب في صحة ما ذهب إليه المشهور ولا سيما بعد الالتفات إلى عدم نقل خلاف يعتد به فيه وما تقدم من نقل الاجماع عليه الجابرين لضعف ما في الخبرين المزبورين من ضد أو دلالة إن كان مع أن الحق عدم الحاجة في إثبات جواز إخراج القيمة إلى التشبث بشئ من الأمور المزبورة بل يستفاد جواز أبدالها بالقيمة بل وجوبه غالبا لمن يتولى صرفها إلى مصارفها من الأصناف الثمانية التي ستعرفها من الكتاب والسنة الامرة بصرفها إلى هذه المصارف بدلالة الاقتضاء حيث أن الغالب تعذر صرف عين الفريضة أو تعسره من غير تبديل أو تغيير خصوصا إذا كانت من جنس الانعام إلى تلك المصارف إذ كيف يتمكن من صرف بنت المخاض أو بنت اللبون بعينها في عمارة المساجد وبناء القناطر ومعونة الحاج وغير ذلك من وجوه البر أو في أداء مال الكتابة وفكك الرقاب ووفاء دين الغارمين الذين لا يبلغ دينهم هذا المبلغ أولا يرضى صاحبه الا بحقه فليس الامر بصرف الزكاة إلى هذه الوجوه إلا كالوصية بصرف ثلث تركته من المواشي والعقار والغلات إلى استيجار العبادات وشئ من مثل هذه الوجوه فإن مفادها عرفا ليس إلا إرادة صرف ثلثه إلى هذه المصارف بأي وجه تيسر وستعرف أنه يجوز للمالك أن يتولى بنفسه صرف الزكاة إلى مصارفها بل هو المكلف بذلك أولا وبالذات وإن جاز له إيكاله إلى الإمام عليه السلام أو الساعي ووجبت عليه ذلك لدى مطالبته وحيثما يجوز له الصرف يجوز له الابدال بالقيمة بل قد يجب ذلك كما لو انحصر المصرف فيما لا يمكن

صرفها إليها إلا بالقيمة ومتى جاز له الابدال لم يتفاوت الحال في ذلك بين إن يبيعها من شخص آخر ويصرف ثمنها في مصرفها أو يخرج قيمتها ابتداءً بدلا عما وجب عليه إذ لا وجه لاعتبار خصوصية البيع والمعاوضة مع الغير في ذلك كما لا يخفى وقد تلخص مما ذكر إن ما ذهب إليه المشهور وهو الأقوى وهل يجوز الإخراج بالقيمة السوقية من أي جنس يكون أم يختص ذلك بالدراهم والدنانير ظاهر المتن وغيره بل عن بعض نسبه إلى الأصحاب تصريحاً من بعض وتلويحاً من آخر الأول بل عن ظاهر الغنية و الخلاف دعوى الإجماع عليه بل عن البيان أنه قال لو أخرج في الزكاة منفعة بدلا من العين كسكنى الدار فالأقرب الصحة وتسليمها بتسليم العين ويحتمل المنع لأنها تحصل تدريجاً ولو أجر الفقير نفسه أو عقاره ثم احتسب مال الإجارة جاز وإن كان معرضاً للفسخ ولكن في المدارك قال إن جواز احتساب مال الإجارة جيد وكونه مفروضاً للفسخ لا يصلح مانعاً أما جواز احتساب المنفعة فمشكل بل يمكن تطرق الأشكال إلى إخراج القيمة مما عدى النقدين إنتهى وربما يلوح من عبارة الوافي الآتية المنع عن التبديل بغير الدراهم والدنانير ويدل على المشهور رواية قرب الإسناد المتقدمة و يمكن الاستدلال له أيضا بما استشهدنا به لجواز إخراج القيمة من استفادته من تجويز صرفها إلى المواضع التي يتعذر أو يتعسر صرف عينها إليها غالباً فإنه يستفاد من تجويز تجهيز موتى المسلمين من الزكاة ووفاء ديونهم و صرفها إلى ساير وجوه البر كبناء المساجد والقناطير وإعانة الحاج والزائر فيما يحتاجون بمقدار حاجاتهم جواز إخراج كلما يجوز شراؤه من الزكاة لأجل هذه المصارف كالجص والنورة لتعمير المساجد وشراء الكفن للميت ونحوه يجوز إخراج بدلا عن الفريضة لاستعماله في هذه الوجوه ويتم القول بالنسبة إلى موارد إمكان صرف عينها إلى موارد ما لا يناسبه إلا الجنس الذي أخرجه بدلا عن الفريضة الواجبة فيما له ولكن قد ينافي ذلك خبر سعيد بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له يشتري الرجل من الزكاة الثياب والسويق و الدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم إلا الدراهم كما أمر الله تعالى قال في الوافي هذا الحديث لا ينافي ما قبله لأن التبديل إنما يجوز بالدراهم والدنانير دون غيرهما إنتهى ولكنك قد عرفت ظهور الخبر المروي عن قرب الإسناد المعتضد بالشهرة ومعاهد الإجماعات المحكية في خلافه مضافاً إلى ما ادعينا من إمكان استفادته مما ورد في بيان المصرف فما ذهب إليه المشهور وهو الأقوى وأما الخبر المزبور فهو بظاهره غير معمول به إذ لا يتعين إخراج الدراهم حتى فيما إذا كانت الفريضة من جنسها لجواز إخراج قيمتها من الدنانير نصاً وإجماعاً فلم يقصد بقوله (ع) لا يعطيهم إلا الدراهم خصوص الدراهم بل هي جارية مجرى التمثيل فأريد بها أما عين الفريضة التي تعلق التكليف بإخراجها أولاً وبالذات كما يؤيده قوله عليه السلام كما أمر الله تعالى فيتعين حينئذ حمله على الأفضلية لما عرفت من جواز إخراج القيمة في الجملة نصاً وإجماعاً أو النقد الغالب الذي يقدر به القيمة ويقع الثمن غالباً أي الدراهم والدنانير فيصير حينئذ شاهداً للقول المزبور ولكن لم يتعين إرادة هذا الاحتمال بل الاحتمال الأول أوفق بظاهر قوله عليه السلام كما

أمر الله تعالى مع أن مقتضى الجمع بينه وبين رواية قرب الإسناد المتقدمة وغيرها حمل هذه الرواية على هذا التقدير أيضا على الأفضلية أو على ما إذا كان دفع الثمن أصح للفقير من شراء شيء له ويحتمل أيضا أن يكون المقصود بهذه الرواية المنع عن التصرف في الثمن بعد فرض تعيين كونه زكاة ولو بجعل نفسه أو كونه مأخوذا من الغير بهذا العنوان فالمنع حينئذ على حقيقته إذ لا ولاية له على الفقير بحيث

(٣٩)

يتصرف في ماله هذا النحو من التصرف الذي يكون غالبا خلاف مصلحته نعم ما عينه للزكاة إن كان بجعل نفسه في زكاة ماله حيث أن لا يخرج بذلك عن ملكه حتى يصل إلى الفقير أو وليه جاز له أن يشتري بذلك الشيء شيئا آخر ويقسمه على الفقراء بعنوان تأدية الزكاة بقيمتها من هذا الجنس من ماله ولا ملازمة بين الرخصة في ذلك وبين الرخصة في أن يشتري من الزكاة ذلك الشيء ويقسمه عليهم وكون الشراء بذلك المعين ما لم يخرج عن ملكه بوصوله إلى الفقير مرجعه إلى ذلك غير مجد في الرخصة في إيقاعه بهذه الوجه كما لا يخفى أن قلت أن الخبر المروي عن قرب الإسناد قد دل على جواز إيقاعه بهذا الوجه أي بأن يشتري من المال الذي عينه للزكاة ثيابا أو طعاما ونحوه قلت نعم ولكن في الموارد التي يرى إن ذلك أصح لهم لا مطلقا فيستفاد منه جواز إخراج القيمة في مثل الفرض بالفحوى وفي غيره بعدم القول بالفصل فليتأمل وكيف كان فالرواية بعد تطرق هذه الاحتمالات لا تصلح دليلا لاثبات مذهب الخصم في مقابل ما عرفت والله العالم ثم أن المراد بالقيمة القيمة وقت الإخراج لأنه وقت الانتقال إليها وقال العلامة في التذكرة إنما يعتبر القيمة وقت الإخراج إن لم يقوم الزكاة على نفسه فلو قومها وضمن القيمة ثم زاد السوق أو انخفض قبل الإخراج فالوجه وجوزنا يضمه خاصة دون الزائد والناقص وإن كان قد فرط بالتأخير حتى انخفض السوق أو ارتفع أما لو لم يقوم ثم ارتفع السوق أو انخفض أخرج القيمة وقت الإخراج إنتهى وفي المدارك بعد نقل هذا الكلام قال وفي تعيين القيمة بمجرد التقويم نظر إنتهى وهو في محله وما يقال في توجيه مذهب العلامة من أنه بالضمان يستقر القيمة في الذمة ولذا يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب نعم لو لم يف بالضمان ولم يؤد ما ضمن رجع الساعي إلى العين فسقوطها مترزل لا يستقر إلا بالبراء والحاصل أن التقويم إذا كان جائزا والضمان صحيحا فمقتضاه اشتغال الذمة بالقيمة في وقت التقويم والضمان وفيه أنه لا دليل على جواز التقويم وصحة الضمان بالمعنى المزبور وإنما الثابت بالنص والاجماع جواز تأدية الزكاة بالقيمة السوقية وهذا لا يقتضي إلا جواز إخراج القيمة حال التأدية وأما الضمان المسوغ للتصرف في مجموع النصاب فليس معناه الالتزام بدفع ما هي قيمة لها في ذلك الوقت بل الالتزام بتأديتها على ما شرعت أي إخراج الفريضة أو قيمتها من مال آخر وليس معنى تعلق الزكاة بالعين كون شخص معين أو مردد فيما بين النصاب ملكا للفقير كي يصح أن يقال أنه لا معنى لتعهد بأدائها من مال آخر إلا الالتزام بدفع بدلها وهو في الانعام التي هي من القيميات لا يكون إلا بالالتزام بدفع قيمتها بل هو معنى لا ينافيه وقوع كل ما يندرج في مسمى فريضة ذلك النصاب إذا دفعه إلى الفقير مصداقا له كما سنوضحه مع إنا لا نسلم اقتضاء الضمان في مثل المقام استقرار القيمة في الذمة إذ المدار في باب الضمان على مراعاة ما هو الأقرب فالأقرب إلى التالف كما تقرر في محله وحيث أنه لا يستحق الفقير في هذا المال إلا ما يقع مصداقا لابنة مخاض مثلا فما يقع مصداقا لهذا المفهوم إذا لم نقل بكونه لدى دفعه إلى الفقير عين حقه فلا أقل من كونه أقرب إليه من قيمتها كما هو واضح فتلخص ما ذكر أن الأظهر اعتبار قيمتها حال الإخراج أي حال صرفها إلى مصرفها أو إيصالها إلى من له الولاية على قبضها

ويحكمه العزل لو قلنا بأن له الولاية على ذلك بحيث يصير بالعزل ملكا لمستحق الزكاة وتبقى تحت يده أمانة من باب الحسية ولكنك ستعرف أن إثبات هذا النحو من الولاية له لا يخلو من إشكال والشاة التي تؤخذ في الزكاة فريضة في الغنم والإبل أو جبرا لدى تفاوت أسنان الإبل قيل أقلها الجذع من الضأن والثني من المعز بل هذا هو المشهور كما ادعاه غير واحد بل في الرياض ليس فيه مخالف يعرف بل عن الغنية والخلاف دعوى الاجماع عليه وقيل ما يسمى شاة ولكن في مفتاح الكرامة قال قد أعترف جماعة بعدم معرفة قائله يعني فيما بين القدماء وإلا فقد حكى عن جماعة من المتأخرين الميل إليه أو القول به بل في الحدائق بعد أن نسب القول الأول إلى المشهور ونقل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه قال وقيل بأنه ما يسمى شاة وهو الأصح وإليه ذهب جملة من أفاضل متأخري المتأخرين عملا بإطلاق الأخبار المتقدمة في نصب الغنم ثم قال واستدل على المشهور كما ذكره في المعبر بما رواه سويد بن غفلة قال أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وقال نهينا أن نأخذ المراضع وأمرنا أن نأخذ الجذعة والثنية ثم قال والظاهر أن الخبر المذكور عامي فإنه غير موجود في أصولنا إنتهى وأجيب عما ذكرناه طعنا في سند الخبر المزبور بأنه وإن لم يكن مرويا في كتب أخبار الامامية ولكن تدوينه في كتبهم الاستدلالية على وجه الاستناد إليه بمنزلة تدوينه في كتب أخبارهم بل أبلغ في الدلالة على الوثوق والاعتماد عليه وهو كاف في جبر سنده خصوصا في مثل هذا الفرع الذي قد يحصل من نفس الشهرة والحزم بوصول خبر إليهم بهذا المضمون عن المعصوم ولكن قد يشكل ذلك بأنه لو كان مستند المشهور هذا الخبر لكانوا يعتبرون الأنوثة مع أنه ليس في الرواية دلالة على أرادته في الغنم فلعل موردها البقر والبعير ولكن في موضع من التذكرة أرسل عن سويد بن غفلة إنه قال أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله فقال أمرنا أن نأخذ الجذع من الضأن والثني من المعز فلا قصور حينئذ في دلالته واستدل له أيضا بما عن غوالي اللثالي مرسلا أنه صلى الله عليه وآله

أمر عامله بأن يأخذ من الضأن الجذع ومن المعز الثني قال ووجد ذلك في كتاب علي (ع) وضعف سندها مجبور بما عرفت فلا ينبغي الاستشكال بعد اشتهاؤه بين الأصحاب وورود مثل هذه الأخبار فيه إذ لا يبقى معها مجال للتشكيك في كونه مأخوذا عن أصل معتمد هذا مع أن إطلاق الشاة على ما دون الجذع محل تأمل ولا أقل من انصراف إطلاقها عنه وقد ظهر بما ذكر أن القول الأول أظهر مع أنه أحوط ولكن الشأن في تحقيق مفهوم الجذع والثني فقد اختلفت كلمات الفقهاء واللغويين في تفسيرهما فعن كثير من الفقهاء أن المراد بالجذع من الضأن ما كمل له سبعة أشهر والثني من المعز ما كملت له سنة بل عن غير واحد نسبته إلى المشهور بل عن بعض محشي الروضة أنه لا يعرف قولاً غيره وفي المسالك بعد أن فسر الجذع من الضأن بما كمل سنة سبعة أشهر إلى أن يستكمل سنة قال وقيل إنما يجذع ابن سبعة أشهر إذا كان أبواه شابين وإذا كانا هرمين لم يجذع حتى يستكمل ثمانية أشهر أقول ويظهر من العلامة في التذكرة في هذا الباب اختيار هذا القول حيث أنه اقتصر في تفسيره على نقل هذا الكلام عن ابن الاعرابي كما أن ظاهره في

هذا الباب أن الثني من المعز ما دخل في الثالثة ولكنه ذكر في باب الهدي أن الثني من البقر والمعز ماله سنة ودخل في الثانية وقال وجدع الضان ما له ستة أشهر وفي مجمع البحرين نقل عن المغرب أنه قال الجدع من المعز لسنة ومن الضان الثمانية أشهر وعن حياة الحيوان الجدع من الضان ما له سنة تامة ثم قال هذا هو الصحيح عند أصحابنا وهو الأشهر عند أهل اللغة وغيرهم وقيل ماله ستة أشهر وقيل سبعة و

(٤٠)

قيل ثمانية وقيل ابن عشرة حكاه القاضي عياض إنتهى وأرسل بعضهم على ما في الجواهر عن ابن الاعرابي الأجداع وقت وليس بسن فالعتاق تجذع لسنة وربما جذعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع إجذاعها فهي جذعة ومن الضأن إذا كان ابن شابين أجدع لسنة أشهر إلى سبعة أشهر وإذا كان ابن هرمين أجدع من ثمانية إلى عشرة وفي القاموس أنه يقال لولد الشاة في السنة الثانية وعن النهاية أنه من الضأن ما تمت له سنة وقيل أقل منها وعن الأزهرى الجذع من الماعز لسنة أو من الضأن لثمانية أشهر وأما الثني من المعز فالمنقول عن كثير من اللغويين تفسيره بما دخل في السنة الثالثة ونقل عن بعضهم القول بأنه من المعز مما له سنة ودخل في السنة الثانية كما هو المشهور عند الفقهاء وكيف كان فالكلمات في تفسير اللفظين مختلفة فيشكل الحزم بشئ منها وإن كان الغالب على الظن بالنظر إلى بعض الشواهد والمناسبات التي يأتي التنبيه عليها إن شاء الله في باب الهدى صحة ما هو المشهور بين الفقهاء من تفسير الجذع من الضأن بما كمل سبعة أشهر والثني من المعز بما دخل في الثانية ولكن الاعتماد على مثل هذا الظن الغير المستند إلى صحة معتمده لا يخلو من إشكال فالأحوط أن لا يكون الضأن الذي يخرج في الزكاة وكذا في باب الهدى أقل من سنة ولا المعز أقل مما دخل في الثالثة وإن كان الاجتزاء بما كمل سبعة أشهر من الضأن ربما دخل في الثانية في البابين كما هو المشهور أشبه

إن بعد البناء على أجمال مفهوم الجذع والثني وتردده بين المعاني المختلفة التي هي من قبيل الأقل والأكثر وتردد لفظ الجذع بين كونه اسما للسن أو أنه يطلق عليه بعد أن أجدع وهذا مما يختلف في الموارد وجب الاقتصار في تقييد إطلاق الامر بإخراج الشاة في زكاة الإبل والغنم فريضة أو جبر أو كذا في الهدى على القدر المتيقن أرادته من الروايات المقيدة له وأما ما عن بعضهم من تفسير الجذع بما له ستة أشهر فهو مما لا ينبغي الالتفات إليه مقابل قول جل الفقهاء واللغويين الذين فسروه بما له سبعة أشهر فما زاد كما لا يخفى ودعوى ورود الاطلاق مورد حكم آخر وهو بيان مقدار الفريضة على سبيل الاجمال فمقتضى الأصل وجوب إخراج ما يحصل معه القطع بفراغ الذمة عن التكليف بأداء فريضة الزكاة الواجبة في حقه مدفوعة أو لا بمنع الاهمال في تلك الأدلة وعلى تقدير التسليم فالمرجع في مثله أصالة البراءة عن الكلفة الزائدة عما علم اشتغال الذمة بها أي اشتراط الفريضة بكونها أعلى سنا من سبعة أشهر كما تقرر في محله وأضعف من ذلك دعوى انصراف إطلاق اسم الشاة عما لم تستكمل سنة فإن هذه الدعوى بعد بلوغ الشاة حدا يقال فيها إنها عند بلوغها هذا السن ينزو ويلقح كما هو المشهور في كلمات العلماء واللغويين غير مسموعة ويتلوه في الضعف دعوى إن المنساق مما ورد في زكاة الغنم من أن في كل أربعين شاة شاة إرادة واحدة من النصاب كما هو مقتضى القول بتعلقها بالعين فيجب في فريضة الغنم أن تكون مما حال عليه الحول فكون الجذع مجزيا بناء على تفسيره بما كان له سبعة أشهر أو ثمانية أو تسعة تعبد شرعي من باب دفع البدل وهو مخالف للأصل بتوقف إثباته على ثبوت صدق الجذع على ما لم يكمل السنة وهو غير ثابت ويدفعها منع الانصراف

وستعرف ان تعلق الزكاة بالعين وليس على وجه ينافيه إرادة الاطلاق من مثل قوله عليه السلام في كل أربعين شاة شاة وبذلك يندفع ما استشكله غير واحد فيما ذهب إليه المشهور من تعلق الزكاة بالعين وإن فريضة الجذع من الضان مع تفسيره له بما كان له سبعة أشهر لما بين الامرين من التدافع حتى إن بعضا منهم لم يجد مخلصا عن هذا الاشكال بعد التزامه بتعلق الزكاة بالعين إلا بالالتزام بأحد أمرين أما تخصيص الحكم الثاني بما عدى زكاة الغنم أو تفسير الجذع بما أستكمل سنة مع أن تفسير الجذع بما أستكمل سنة غير مجد في التقصي عن الاشكال إذ لا خلاف في كفاية ما تم له سنة في زكاة أربعين من الغنم مع أن الأربعين التي تتعلق بها الزكاة قد يكون جميعها ثنية فما فوق فما هو الوجه في الاجتزاء بما له سنة عن زكاة الأربعين التي جميعها ثنية أو رباعية فما فوق هو الوجه في الاجتزاء بالجذع بأي معنى فسر في زكاة الأربعين شاة مطلقا فلا حظ وتدبر ولا يؤخذ المريضة ولا الهرمة ولا ذات العوار في المدارك الهرم أقصى الكبر والعوار مثلثة العيب قاله في القاموس ثم قال والحكم بالمنع من أخذ هذه الثلاثة مذهب الأصحاب بل قال في المنتهى أنه لا نعرف فيه خلافا واستدل عليه بقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال ولا يؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا يائس إلا أن يشاء المصدق وما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار إلا أن يشاء المصدق ومقتضى الروايتين جواز أخذ ذلك إذا أراد المصدق إنتهى أقول ولكن ليس في الخبرين دلالة على أنه يجوز للمصدق أن يشاء ذلك على الاطلاق فهو مقصور على ما إذا رأى المصحلة في قبوله كما إذا كان ذات العوار التي دفعت إليه أسمن أو أعلى قيمة من غيرها أو أرادها لنفسه بدلا عن حقه ولا أقل من عدم كونه مضرا بحال المستحقين فما يستشعر من كلام بعض من الالتزام بجوازه للمصدق مطلقا لما في الصحيحة من التعليق على مشيئة في غير محله وقد ورد في ذيل صحيحة أبي بصير الواردة في زكاة الإبل المتقدمة في محله أيضا التصريح بأنه لا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار إلا أن يشاء المصدق يعد صغيرها وكبيرها ودلالة هذه الأخبار على المنع عن أخذ المريضة باعتبار اندراجها في ذات عوار فإن المرض من أظهر مصاديق العيب ولو قلنا بخروجها عن مسمى ذات العوار عرفا فيفهم حكمها منها بالفحوى مع أنه لا خلاف فيها على الظاهر بل لا يبعد دعوى انصراف إطلاقات الأدلة عنها وورود الصحيحة الأولى في نصاب الغنم والثانية في الإبل غير قادح في الاستدلال بكل منهما لاطراد الحكم في الانعام حتى في البقر الذي هو خارج عن موردهما بعد وضوح المناط وعدم القول بالفصل وإنما يمنع من أخذ هذه الثلاثة على ما صرح به في المدارك وغيره إذا كان في النصاب صحيح أو فتى أو سليم من العوار وأما لو كان كله كذلك فقد قطع الأصحاب بجواز الاخذ منه وسيجئ الكلام فيه إن شاء الله وليس للساعي التخيير إذ ليس له إلا مطالبة المالك بالخروج عن عهدة الزكاة التي أوجبها الله عليه في ماله فإذا دفع إليه المالك شيئا مما يندرج في مسمى الفريضة التي أمره الله بإخراجها من ماله ليس له الامتناع من قبوله فإن وقعت المشاحة بينهما بأن عين المالك فردا من مصاديق

الفريضة التي أوجبها الله عليه ولم يقبل منه الساعي وكلفه
بفرد آخر من مصاديقها فقد تعدى الساعي عن حده وألزمه بما لم يتعين عليه شرعا فلم
يجب على المالك الالتزام به بل له الخيار في تعيين أي فرد منها بمقتضى
عمومات الأدلة وخصوص الأخبار الواردة في آداب الساعي فما قيل من أنه لدى المشاحة
يقرع حتى يبقى السن التي تجب فيها ضعيف

(٤١)

وأما اللواحق: فهي إن الزكاة تجب في العين لا في الذمة على المشهور كما عن المفاتيح وغيره بل لم ينقل الخلاف فيه صريحا عن أحد من أصحابنا بل عن غير واحد دعوى إجماعهم عليه والمراد بوجوبها في العين تعلقها بها لا وجوب إخراجها منها فإنه يجوز الدفع من مال آخر كما ستعرف فمعنى وجوبها في العين كون العين هي مورد هذا الحق لا الذمة ولذا عبر بعضهم في فتواه ومعقد إجماعه بلفظ التعلق كما في عبارة شيخنا المرتضى (ره) فإنه قال الظاهر أنه لا خلاف بين الامامية في تعلق الزكاة بالعين وصرح في الايضاح بإجماع الامامية على ذلك وحكى دعوى الوفاق عن غير واحد نعم حكى في البيان عن ابن حمزة أنه حكى عن بعض الأصحاب تعلقها بالذمة أقول وربما نسب هذا القول في كلماتهم إلى الشافعي عن المعتمد نسبتة إلى بعض العامة وفي المدارك قال في شرح عبارة المتن وإطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في ذلك بين كون المال الذي يجب فيه الزكاة حيوانا أو غلة أو أثمانا وبهذا التعميم صرح في المنتهى قال أنه قول علمائنا أجمع وبه قال أكثر أهل العلم ثم قال واستدل عليه بقوله عليه السلام في أربعين شاة وفي خمس من الإبل شاة وفي ثلاثين من البقر تبع وفيما سقت السماء العشر وفي عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال ظاهر هذه الألفاظ وجوب الفرض في العين وبأنها لو وجبت في الذمة لتكررت في النصاب الواحد بتكرر الحول ولم تقدم على الدين مع بقاء عين النصاب إذا قصرت التركة ولم تسقط بتلف النصاب من غير تفريط لم يجز للساعي تتبع العين لو باعها المالك و هذا اللوازم باطلة اتفاقا فكذا الملزوم يدل عليه أيضا ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن ابن أبي عبد الله قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل لم يرك أبله أو شاته عامين فباعها على من اشتراها أن يزيكها لما مضى قال نعم يؤخذ زكاتها ويتبع بها البايع ويؤدي زكاتها البايع وما رواه ابن بابويه عن أبي المعز عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله تبارك وتعالى شرك بين الفقراء والأغنياء في الأموال فليس لهم أن يصرفوا إلى غير شركائهم والشركة إنما تصدق بالوجوب في العين ثم قال وحكى الشهيد في البيان عن ابن حمزة أنه نقل عن بعض الأصحاب وجوبها في الذمة وهذا القول حكاه المصنف (ره) في المعتمد عن بعض العامة محتجا على ذلك بأنها لو وجبت في العين لكان للمستحق الزام المالك بالأداء من العين ولمنع المالك من التصرف في النصاب إلا مع إخراج الفرض ثم أجاب عن الأول بالمنع من الملازمة فإن الزكاة وجبت جبرا وإرفاقا للفقير فجاز أن يكون العدول عن العين تخفيفا عن المالك ليسهل عليه دفعها قال وكذا الجواب عن جواز التصرف إذا ضمن الزكاة وهو حسن إنتهى ما في المدارك أقول ما ذكره وجهها للقول بتعلقها بالذمة من أنها لو كانت متعلقة بالعين لكان للمستحق الزام المالك بالأداء من المعين ولمنع المالك من التصرف في النصاب إلا مع إخراج الفرض ففيه إن هذا إنما يصلح دليلا لنفي تعلقها بالتعين على سبيل الشركة الحقيقية بطريق الإشاعة لا إثبات تعلقها بالذمة ولا ملازمة بين الأمرين فإن تعلق الزكاة بالعين يتصور على أنحاء أحدها إن يكون على سبيل الشركة الحقيقية بأن يكون للفقير في كل جزء منها بالفعل جزء مشاع يكون مجموع

معادلا للفريضة عينا أو قيمة كما في غير الجنس و مقتضاه على هذا التقدير عدم جواز التصرف لاحد الشريكين إلا برضا الآخر إلى غير ذلك من أحكام الشركة إلا أن يدل دليل تعبدي على خلافه ثانيها أن يكون حق الفقير المتعلق بالعين من قبيل الكلي الخارجي أي شئ من مسمى الفريضة الغير الخارج من هذا العين كصاع من هذه الصبرة التي هي أربعين صاعا أو شاة من أربعين شاة على سبيل الابهام والاجمال من غير تقييده بشئ من عوارضها المشخصة وهذا أيضا نحو من الشركة ولكنها لا تقتضي منع المالك عن التصرف عما زاد عن مقدار الفريضة ولكن هذا إنما يعقل فيما إذا كان مسمى الفريضة من أجزاء النصاب لا في مثل في خمس من الإبل ثالثها استحقاق الفقير الفريضة التي سماها الشارع له من هذا العين كاستحقاق غرماء الميت من تركته حقهم وإن لم يكن من جنسه فالعين حينئذ مورد لهذا الحق من غير أن يكون الحق متقوما بها فإذا دفع المالك بل الأجنبي مسمى الفريضة إليه فهو بمنزلة ما لو وفي الوارث أو المتبرع دين الميت الذي تعلق بعد موته بتركة فقد أدى إليه عين ما يستحقه لا بد له رابعها أن يكون من قبيل حق الجناية كما سيأتي احتماله في عبارة الشهيد الآتية خامسها أن يكون من قبيل حق الرهانة كما سيأتي احتماله أيضا في عبارة الشهيد ولكن مرجعه إلى التعلق بالذمة كما لا يخفى سادسها أن يكون حق الفقير المتعلق بالعين من قبيل حق من نذر له أن يتصدق عليه بشئ من ماله فهو ما لم يدفعه إلى الفقير بقصد التقرب لا يخرج عن ملك ماله ولا يدخل في ملك الفقير فحق الفقير المتعلق بهذا المال قبل أن يصرف إليه هو استحقاق صرف شئ منه إليه لا كونه بالفعل مملوكا له وملخص الكلام أن عدم جواز الزام المالك بالأداء من العين ومنعه عن التصرف في النصاب قبل الإخراج لا يدل على ثبوتها في ذمة المالك فالقول بتعلقها بالذمة مع الغض عن مخالفته للجماعات المحكية المستفيضة مدفوع بمخالفته للأصل فإن مقتضاه عدم اشتغال ذمة المالك بشئ عدى ما دل عليه الصدقة وغيرها من أدلة وجوب الزكاة وهي بأسرها ناطقة بأن الله تعالى فرض على عباده في أموالهم الصدقة وأموالهم عبارة عن الأعيان الخارجية المملوكة لهم وقد خصها رسول الله صلى الله عليه وآله بتسعة أصناف فوضع الصدقة فيها وعفى عما سوى ذلك وهي كما تراها كادت تكون صريحة في أن الزكاة هي صدقة فرضها الله تعالى على العباد في أموالهم الزكائية لا في ذممهم فهذا مما لا ينبغي الارتباب فيه وإنما الاشكال في كيفية تعلقها بالمال من أنه هل هو من باب الشركة أو غير ذلك من أنحاء التعلق مما تقدمت الإشارة إليه وقد صرح العلامة في التذكرة بوجوب الزكاة في العين ونسبه في عدة مواضع منها إلى أصحابنا بحيث يظهر منه دعوى إجماعهم عليه ومع ذلك قال الأقرب عندي جواز تصرف المالك في النصاب الذي وجبت فيه الزكاة بالبيع والهبة وأنواع التصرفات وليس للساعي فسخ البيع ولا شئ من ذلك لأنه مالك فيجوز له التصرف فيه بجميع أنواعه و تعلق الزكاة به ليس بمانع سواء قلنا الزكاة تجب في العين أو لا لان تعلقها بالعين تعلق لا يمنع التصرف في جزء من النصاب فلم يمنع في جميعه كأرشد الجنانية

ولان ملك المساكين غير مستقر فيها فإن له أسقاط حقهم منه بدفع القيمة فصار التصرف فيه اختياراً منه لدفع غيره إنتهى قوله ولان ملك المساكين إلى آخره كأنه مبني على التنزل والمماشاة مع الخصم بالالزام بالملكية كما في بعض كلماته الإشارة إليه وقال في موضع آخر قد بينا أن الزكاة متعلق بالعين لسقوطها

(٤٢)

بتلف المال بعد الحول قبل إمكان الأداء ولقوله عليه السلام في أربعين شاة شاة وهل يصير أهل السهمين بقدر الزكاة شركاء لرب المال الأقرب المنع وهو أحد قولي الشافعي وإلا لما جاز الإخراج من غيره ويحتمل ضعيفا الشركة وبه قال مالك والشافعي في الآخر إنتهى وعن الشهيد في البيان أنه بعد أن حكم بوجوب الزكاة في العين قال وفي كيفية تعلقها بالعين وجهان أحدهما أنه بطريق الاستحقاق فالفقير شريك وثانيهما أنه استيثاق فيحتمل أنه كالرهن ويحتمل أنه كتعلق أرش الجناية بالعبد ويضعف الشركة بالاجماع على جواز أدائها من مال آخر وهو مرجح للتعلق بالذمة وعورض بالاجماع على تتبع الساعي العين لو باعها المكلف لو تمخض التعلق بالذمة أمتنع إنتهى وفي المدارك بعد نقل هذه العبارة عن البيان قال أقول إن مقتضى الأدلة الدالة على وجوب الزكاة في العين كون التعلق على طريق الاستحقاق وهو الظاهر من كلام الأصحاب حيث أطلقوا وجوبها في العين أقول ما أستظهره من كلام حكم الأصحاب بوجوبها في العين من كون التعلق بطريق الاستحقاق أي الملكية المستلزمة للشركة لا يخلو من نظر فإن معنى وجوبها في العين ليس إلا كون العين هي متعلق التكليف بالزكاة أي مورد حكم الشارع بصرف شئ منها إلى الفقير مما سماه الله زكاة وهذا لا يقتضي أن يكون ما وجب صرفه إلى الفقير قبل صرفه إليه ملكا له لجواز أن يصير ملكا له بدفعه إليه الذي هو فعل اختياري يتعلق به التكليف أولا وبالذات ثم بمتعلقه كما لو أمره بأن يهبه أو يبيعه شيئا من ماله المعين ومن هنا يظهر الخدشة فيما ذكره من أن مقتضى الأدلة الدالة على وجوب الزكاة في العين كون التعلق بطريق الاستحقاق فإن الأصل في ذلك هي أية الصدقة ومفاد هذه الآية بشهادة الروايات الواردة في تفسيرها هو أن الله تبارك وتعالى فرض على عبادة في أموالهم الصدقة أي أوجب عليهم أن يعطوا شيئا من أموالهم في سبيل الله فإن الصدقة كما في القاموس ما أعطيته في ذات الله وفي المجمع ما أعطى تبرعا بقصد القربة وهذا حكم تكليفي متوجه إلى المالك متعلق بماله أي بإيجاد فعل في ماله بان يتصدق بشئ منه إلى الفقير أي يعطيه تبرعا بقصد القربة ويتولد من هذا الحكم التكليفي حكم وضعي وهو استحقاق الفقير للمال الذي أمر الله مالكة بأن يتصدق به عليه كاستحقاقه للمال الذي نذر مالكة ان يتصدق به عليه وهذا مقتضاه أن يكون قبل دفعه إليه ملكا للدافع كما يؤيد ذلك إضافة الأموال إليهم في الآية الشريفة و إطلاق اسم الصدقة على ما يؤخذ منه في الآية والاختبار والفتاوى واشتراط قصد القربة في صحته إذ لو كان الفقير شريكا قبل صرف المال إليه لم يكن يتوقف صحته على قصد القربة بل على إيصاله إلى مستحقه كما هو حقه وهو يحصل حتى مع وصف أشاعته بإيصال جميع المال إلى الشريك أو وليه أي الساعي والحاكم بأي قصد يكون اللهم إلا أن يكون ذلك شرطا تعديا على إشكال في تعلقه فإنه جاز أن يكلفه الشارع بدفع مال الشريك إليه بقصد القربة ولكن يمتنع بقاء هذا التكليف بعد وصول حقه إليه واستيلائه عليه ولو بوجه غير سائغ لأنه أمر بتحصيل الحاصل نعم يجوز أن يكلفه لدى وصوله إليه بلا قصد القربة أن يدفع إليه من ماله مثل ذلك بهذا القصد مقدمة لتحصيل القربة التي

كانت مطلوبة في ذلك الفعل فليتأمل واستدل للقول بالشركة أيضا بظواهر النصوص المشتملة على لفظ في الظاهرة في الظرفية مثل قوله عليه السلام في أربعين شاة شاة وفي كل عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال وفيما سقت السماء العشر وغير ذلك من الروايات الواردة بلفظ في فإن ظاهرها إرادة الجزء المشاع الحال في الجميع ونوقش فيه بإمكان حمل كلمة في هذه الموارد على السببية دون الظرفية نظير قولهم في قتل الخطاء الدية وفي العين نصف الدية ونحو ذلك مما هو شائع معروف مؤيدا ذلك بعدم تعقل الظرفية حقيقة في نحو قوله في خمس من الإبل شاة ونحوه مما لا تكون فريضتها من جنسها فإنه لا مجال هنا لاعتبار الظرفية وأجيب بأن استعمال كلمة في الظرفية حقيقة وفي السببية أقل قليل بل قيل أنه مقصور على السماع فلا يحمل عليه اللفظ لدى إمكان حمله على حقيقته وأما قوله عليه السلام في خمس من الإبل شاة فيحمل على إرادة جزء مشاع من المجموع مساو لقيمة شاة بل هذا هو المراد بقوله عليه السلام في أربعين شاة إذ لو أريد منها واحدة من الأربعين لا على التعيين فليست الواحدة حالة في أربعين بل هي بعض منها فيكون كلمة في مستعملة بمعنى من وهو خلاف ظاهر اللفظ اللهم إلا أن يحمل على إرادة فرد من مفهوم الشاة المتحققة في ضمن هذه الشياه أي الكلبي الخارجي كصاع من صبرة على سبيل الإبهام والاجمال فيكون كلمة في حينئذ مستعملة في حقيقتها وكيف كان فيرد على أصل الاستدلال إن قوله عليه السلام فيما سقته السماء العشر و نظائره مما تقدمت الإشارة إليه ليس في شيء منها أشعار فضلا عن الدلالة بملكية شيء للفقير بالفعل حتى يكون مقتضاها الشركة بل هي بأسرها مسوقة لبيان الصدقة التي فرضها الله تعالى على العباد في الأجناس التسعة الزكوية فهذه الأخبار بأسرها بمنزلة الشرح لذلك فقوله عليه السلام في خمس من الإبل شاة إلى آخره معناه أن الصدقة التي وضعت على الإبل بهذا التفصيل أنها في خمس منها شاة وفي عشر شاتان وفي الغنم كذا أو في الذهب كذا وهكذا إلى آخر ما في الأجناس التسعة فلا يستفاد من ذلك إلا شرح ما أستفيد من أية الصدقة والروايات الواردة في تفسيرها الدالة على وجوب الزكاة في الأموال كما لا يخفى على المتأمل مع أن حمل ما ورد في زكاة الأنعام على المعنى المزبور أي الكسر المشاع في المجموع المساوي لقيمة الفريضة أو عينها تأويل بعيد لا يكاد يخطر بذهن أحد ممن سمع هذه الأخبار فضلا عن أن تكون ظاهرة فيه وأرادته من مثل قوله فيما سقته السماء العشر على تقدير تحققها لا تصلح قرينة لذلك والعرف أعدل شاهد بذلك فأنك لا تكاد ترى أحدا ممن سمع مجموع هذه الأخبار ولم يكن ذهنه مشوبا بالشبهات بحكم بإرادة هذا المعنى من مثل قوله في خمس من الإبل شاة أو في أربعين شاة شاة هذا مع مخالفته لظاهر الفتاوى حتى القائلين بالشركة حيث أن ظاهرهم كون الفريضة الواجبة في كل عين ما يستحق الفقير بأصل الشرع لا بد له فلا حظ وقد ظهر بما ذكر ضعف الاستدلال له بصحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله عز وجل فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به ولو علم إن الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم بل هذه الصحيحة ونظائرها صالحة لصرف بعض الروايات الظاهرة أو المشعرة بالملكية

الفعلية بحملها على إرادة الملكية الثانية الناشئة من إيجاب دفعه إليهم مثل حسنة عبد الله بن مسكان وغير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله جعل للفقراء في مال الأغنياء ما يكفيهم ولولا ذلك لزادهم وفي حسن الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال قيل لأبي عبد الله عليه السلام لأي شيء جعل الله الزكاة خمسة وعشرين

(٤٣)

في كل ألف فقال إن الله جعلها خمسة وعشرين أخرج من أموال الأغنياء بقدر ما يكتفي به الفقراء الحديث وأضعف من ذلك الاستدلال له بصحيفة عبد الرحمن أبي عبد الله (ع) قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل لم يترك أبله وشاته عامين فباعها على من اشتراها أن يزكياها لما مضى قال نعم يؤخذ زكاتها ويتبع بها البائع ويؤدي زكاتها البائع فإن هذه الصحيحة على خلاف مطلوبهم أدل فإن ظاهرها صحة البيع ولزومه على تقدير أن يؤدي البائع زكاته وأن ما يؤديه البائع عين الزكاة لا بدلها فهذه الصحيحة بظاهرها تدل على أن حق الفقير المتعلق بهذا المال من قبيل حق الجنابة المتعلق برقبة الجاني أو حق غرماء الميت المتعلق بتركته لا الشركة الحقيقية وإلا لكان مقتضاها توقف صحة البيع بالنسبة إلى حصة الشريك على أجازته فلم يكن يجدي أداء الزكاة بعد وقوع البيع لا من البائع ولا من المشتري ودعوى أن أداء الزكاة يقوم مقام إجازة المالك مع أنها لا تتم إلا إذا كان التأدية إلى الامام أو نائبة الوليين على المال لا إلى الفقير الذي لا يتمخض الحق له إلا بقبضه مدفوعة بأن مقتضى الإجازة انتقاله حصته من الثمن إليه زادت عن قيمة الفريضة أم نقصت لا ما يدفعه البائع أو المشتري بعنوان الزكاة ودعوى إن ما يدفعه المالك أو المشتري يقع بدلا عن الثمن قهرا مع مخالفتها الظاهر الصحيحة تحتاج إلى دليل تعبدى كما لا يخفى ويتلوه في الضعف الاستدلال له بما في حسنة بريد بن معاوية أو صحيحته الواردة في آداب المصدق قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول بعث أمير المؤمنين عليه السلام مصدقا من الكوفة إلى باديتها فقال يا عبد الله أنطلق عليك بتقوى الله إلى أن قال فإذا أتيت فلا تدخله إلا بأذنه فإن أكثره له إلى آخره وعن نهج البلاغة فيما كان يكتبه لمن يستعمله على الصدقات فإن كانت له ماشية أو أبل فلا تدخل إلا بإذنه فإن أكثرها له فإن قوله أكثرها له وإن كان ظاهره إن بعضه الذي هو مقابل الأكثر ليس له بل هو حق الله جعله في أموالهم كما يفصح عن ذلك صدر الكلام وذيله ولكن المراد بحق الله بحسب الظاهر المال الذي أمر بالتصدق به لا إنه تعالى أخرجها بالفعل عن ملك مالكة وجعله لنفسه أو للفقير كما يشهد بذلك خبر غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه (ع) قال كان علي صلوات الله عليه إذا بعث مصدقه قال له إذا أتيت على رب المال فقل تصدق رحمك الله مما أعطاك فإن ولى عنك فلا تراجع ولو سلم ظهورهما في المدعى فليس على وجه يصلح لاثبات مثل هذا الحكم المخالف للأصول والقواعد كما ستعرف وعمدة ما يصح الاستشهاد به للشركة موثقة أبي المعز عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله تبارك وتعالى شرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال فليس لهم أن يصرفوا إلى غير شركائهم وخبر علي بن حمزة عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الزكاة تجب على في مواضع لا يمكنني أن أؤديها قال اعزلها فإن اتجرت بها فأنت لها ضامن ولها الربح وإن نويت في حال ما عزلتها من غير أن تشغلها في تجارة فليس عليك شيء فإن لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضعية عليها وظهور هذين الخبرين خصوصا الأخير منهما في الشركة الحقيقية غير قابل للانكار ولكن الالتزام بها مع الغض عن مخالفتها لظاهر الآية وغيرها ما عرفت يستلزم ارتكاب

التخصيص في جملة من القواعد المتقنة التي ليس ارتكاب التخصيص في شيء منها بأهون من طرح هذين الخبرين فضلا عن تأويلها فإن الشركة الحقيقية مقتضاها حرمة تصرف كل من الشريكين في المال إلا بإذن صاحبه وعدم جواز الدفع من غير العين بغير رضاه وتعبيء النماء للملك وكون المالك لدى التفريط بالتأخير وغيره ضامنا لمنفعة مال الشريك وإن لم يستوفها وإن يكون ضمان العين في الانعام بالقيمة لا بالمثل إلى غير ذلك من الأحكام المترتبة على الملكية الحقيقية مما لا يمكن الالتزام بشيء منها هاهنا لمخالفة كل منها لظاهر كلمات الأصحاب والاختبار أو صريحها إذ لا خلاف نصا وفتوى في أن للمالك إخراج الفريضة من غير النصاب بل دفع قيمتها في الجملة وكذا التصرف في أجزاء النصاب ما عدى مقدار الزكاة بل في جميعها حتى بإخراجه عن الملك ببيع ونحوه كما يشهد لذلك صحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على صحة بيع الإبل والغنم التي لم يزكها صاحبها عامين وإن بقي لزومه بالنسبة إلى مقدار الزكاة مراعي بأن يؤدي زكاتها البايع من مال آخر بل ظاهر هذه الصحيحة بمقتضى الاقتصار في السؤال والجواب على إخراج الزكاة من دون تعرض لنمائها مع أن الإبل والغنم في العامين لا تنفك عن النماء من مثل الولد واللبن والصوف وأجرة الإبل عدم استحقاق الفقير لها مع أن مقتضى الشركة الحقيقية ضمان الجميع وإن لم تكن مستوفاة إذ لا يتوقف الضمان على الاستيفاء كما أن ظاهر كلمات الأصحاب أيضا ذلك حيث صرحوا بأنه لو مضى عليه أحوال لم يلزمه إلا زكاة حول واحد فإن ظاهرهم الاقتصار على أصل لا زكاة كما أعترف بذلك شيخنا المرتضى (ره) ثم قال ومن هنا قال في الإيضاح وأورد على الشركة عدم ملك الفقير لو نتجت الأربعون قبل أداء الزكاة وبعد الحول وظاهر كلام المورد أن اتفاقي والحكم وإن لم يثبت بهذا المقدار إلا أنه يصح مؤيدا للنص بعد تأييده بنحو كلمات الأصحاب عن التعرض لضمان النماء والمنافع عند حلول الأحوال على النصاب مع مساعدة السيرة عليه أقول وكفى شاهدا على عدم استحقاق الفقير من النصاب ما عدى فريضته شيئا من منافعها ونمائها ولو بعد مضي مدة من حين تعلق الزكاة الأخبار الواردة في بيان تكليف المصدق في كيفية أخذ الصدقات فإنها كالنص في أنه إذا دفع المالك الصدقة المفروضة في ماله وجب على المصدق قبلوه وليس له أن يطالبه بأكثر من ذلك وإنه إذا كان عنده من الإبل ما بلغت صدقته سنا كائنة لبون ولم يكن عنده ذلك السن وعنده أعلا منها بسن دفعها إلى المصدق وأخذ منه شاتين أو عشرين درهما مع أن العادة قاضية بأن يوم ورود عام الصدقات في الناحية التي كان يبعثه أمير المؤمنين عليه السلام على جمع الصدقات وكان يأمره بأن يعامل مع أهلها هذا النحو من المعاملة لم يكن أول زمان حول الحول على ملك الجميع فإن هذا مما يختلف باختلاف الأشخاص فربما كان زمان حضور الساعي متأخرا عن زمان تعلق الوجوب بالنسبة إلى كثير منهم بشهر أو شهرين أو أكثر بل قد يطول مدة جمع الصدقات شهرا أو شهرين ومن الواضح إن الإبل والبقر والغنم البالغ حد النصاب لا تخلو في يوم من نماء متصل أو منفصل فلو كان النماء مضمونا على المالك لكان على الساعي مطالبته

مع الفريضة ولم يكن عليه في الغالب عند دفع الا على بسن أن يرد عليه شاتين أو عشرين درهما بل ما يبقى من العشرين درهما أو قيمة شاتين بعد وضع قسط الفريضة من النماء المتصل أو المنفصل الحاصل من حين تعلق الوجوب إلى يوم الدفع إلى الساعي وهذا مما يقطع بعدم أرادته من شئ من النصوص و

(٤٤)

الفتاوى ومخالفته للسيرة القطعية ومما يبعد أيضا الشركة الحقيقية اتحاد سياق الروايات الواردة في الزكاة الواجبة والمستحبة كزكاة مال اليتيم وما عدى الغلات الأربع من المكيلات بل بعض الروايات الواردة في بيان ما ثبت فيه الزكاة مشتملة على الواجب والمستحب مع أنه لا يمكن الالتزام بالشركة الحقيقية في المستحب فالمقصود بثبوت الزكاة فيها كونها متعلقا لحق الفقير الناشي من إيجاب الشارع أو ندبة التصديق بشئ منها عليه كغيرها من الحقوق الثابتة للفقراء في أموال الأغنياء مما عدى الزكاة المبينة في الأخبار الواردة في تفسير قوله تعالى وأتوا حقه يوم حصاده وقوله تعالى في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والذي يقوى في النظر بالنظر إلى مجموع ما ورد في هذا الباب من الآيات والروايات إن الله تعالى قد جعل للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به بمعنى أنه تعالى أوجب على الأغنياء أن يتصدقوا عليهم من أموالهم التي وضع عليها الزكاة بالفريضة التي عينها لهم فصارت الفريضة المقررة في أموالهم بذلك حقا لازما لهم على الأغنياء في أموالهم فهو ملك لهم شأننا لا بالفعل ولدى امتناع المالك عن أداء هذا الحق قد جعل الشارع الحاكم والساعي بل وسائر المؤمنين بل نفس الفقير عند الحاكم والساعي وليا على استيفائه فيؤديه عن المالك من باب الحسبة بقصد القربة وأداء الزكاة الواجبة في هذا المال كغيرها من الحقوق المتعلقة بالأموال لدى امتناع مالكة عن الخروج عن عهدها وحيث ثبت بالأدلة الخارجية جواز إخراج الفريضة من مال آخر بل جواز دفع القيمة كشف ذلك عن أن الحق الذي جعله الشارع للفقير في هذا المال لم يلاحظ فيه خصوصية شخصه ولا نوعه بل كحق غرماء الميت المتعلق بتركته وإن كان بينهما فرق من حيث تعلق حق الغرماء إذا لم يكن الدين مستوعبا بمجموع التركة بحيث لو تلف منها شئ مما زاد عن الحق لم يرد به نقص على الغريم وهذا حق متعلق بجميعة حيث أن الشارع جعل الفقير مستحقا لان يستوفي له من جميع هذا المال البالغ حد النصاب الفريضة التي قررها له عينا أو قيمة كما جعل الزوجة غير ذات الولد مستحقة لان تستوفي من البناء ثمن قيمتها وليس حق الزوجية المتعلق بقيمة البناء دينا ثابتا في ذمة الورثة بل حقا معلقا بتركته فهذا قسم من الحق مبسوط على جميع المال فلا ينافيه التوزيع ولا جواز إخراج الزكاة من غير العين ولا دفع القيمة ولا يكاد يستفاد من أدلة الزكاة ولا من إطلاق فتوى القائلين بوجوب الزكاة في العين أزيد من ثبوت هذا النحو من الحق للفقير وهو كاف في صحة إطلاق لفظ الشركة في قوله عليه السلام في الموثقة المتقدمة إن الله تبارك وتعالى شرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال فهو وإن كان خلاف ظاهر إطلاق لفظ الشركة حيث ظاهرها الشركة الحقيقية ولكنه يكفي قرينة لصرها عن هذا الظاهر الجمع بينها وبين قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان إن الله عز وجل فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون فضلا عن غيره مما عرفت حيث أن الصحيحة صالحة لتفسير ما أريد من الشركة في هذه الرواية فإنه إذا لوحظ مجموع الخبرين يصير المجموع بمنزلة ما لو قال إن الله شرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال بأن فرض على الأغنياء في

أموالهم للفقراء بأن يتصدقوا عليهم بقدر كفايتهم مع أنه لا يمكن إثبات مثل هذا الحكم المخالف للقواعد بمثل هذا الظهور كما هو واضح وأما رواية ابن أبي حمزة القاضية بأنه إذا اتجر بها في جملة المال فلها الربح بقسطها وليس عليها الوضعية فهي بنفسها مخالفة لما يقتضيه الشركة الحقيقية فإن نفوذ تصرف أحد الشريكين في المال المشترك الموجب لانتقال حقه إلى الثمن وإباحة تصرفه فيه واستحقاقه لقسطه من الربح بغير أجازته مخالف للقواعد اللهم إلا أن يقال إن حكم الشارع بأن الربح له بمنزلة الإجازة من الولي حقيقة أو حكما بالنسبة إلى المعاملات الواقعة على طبق مصلحة الفقير أي المشتملة على الربح وأما ما عداها مما لا فائدة فيه للفقير بالنسبة إلى حق الشريك باقية على أصالة الفساد فحق الشريك باق في العين وعلى البائع الخروج عن عهده فلا وضعية عليه فلا يعارضها صحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على تتبع الساعي المال وعدم لزوم الثمن زاد أم نقص لا مكان صرف هذه الصحيحة لو لم نقل بانصرافها من حيث هي إلى صورة عدم زيادة الثمن عن القيمة بحيث يكون استيفاء حق الشريك من الثمن أصلح بحاله فيجمع بينهما بتخصيص الصحيحة بغير المعاملة المشتملة على الربح التي دلت هذه الرواية على صحتها أو سببها لانتقال حق الفقير إلى الثمن نعم ظاهر تلك الصحيحة صحة مطلق المعاملات المتعلقة بالمال بل لزومها مع بقاء المال على ما كان من كونه متعلقا للزكاة الواجبة فيه وأنه إن أداها المالك من مال آخر فهو وإلا استوفاه الساعي من العين ورجع المشتري بها على البائع من غير أن يفسخ البيع حتى بالنسبة إلى ما دفعه إلى الساعي وإلا لم يكن له الرجوع إلا بما قابلها من الثمن سواء زاد عن قيمة ما يقع مصداقا للفريضة الواجبة فيه أم نقص وهذه الأحكام كلها منافية للشركة الحقيقية حتى تنزيل حكم الشارع بأن الربح له منزلة أجازته وليس الالتزام بشئ منها بعد تسليم جواز العمل بهذه الرواية في موردها أولى من الالتزام بأن الشارع الحق ربح الزكاة الحاصل بالتجارة بأصله في إيجاب دفعه إلى الفقير أو ندبه رعاية لحق الفقير الذي جعله الشارع له وقصر المالك في أدائه وقد تلخص من جميع ما ذكر أنه لا دليل يعتد

به على الشركة الحقيقية بل هي مخالفة للأصول والقواعد وظواهر الأدلة بل غاية ما يمكن استفادته منها أن الزكاة حق مالي متعلق بالعين فإذا تمكن من إيصالها إلى مستحقها بعد تنجز التكليف به فلم يفعل فقد فرط أي أهمل في أدائها إلى المستحق فإن تلفت والحال هذه لزمه الضمان بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن التذكرة إنه قول علمائنا أجمع ويدل عليه مضافا إلى ذلك صحيحة محمد بن مسلم أو حسنته قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاغت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال إذا وجد لها موصعا فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وإن لم يجد لها من يدفعها إليه فبعث بها إلى أهلها فليس عليه ضمان لأنها قد خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصي إليه يكون ضامنا لما دفع إليه إذا وجد ربه الذي أمر بدفعه إليه وإن لم يجد فليس عليه ضمان وصحيحة زرارة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث إليه

أخ له زكاته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان
قلت فإنه لم يجد لها أهلا ففسدت وتغيرت أبيضها قال لا ولكن إذا عرف لها أهلا
فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وكذا لو تمكن من إيصالها
إلى الساعي والإمام عليه السلام لكون الايصال إليهما إيصالاً إلى أهلها كما صرح به في
الجواهر ثم قال بل الظاهر أن الحكم كذلك في المجتهد ووكيله بالنسبة

(٤٥)

إلى هذا الزمان لاتحاد المدرك في الجميع إنتهى أقول إيصاله إلى المجتهد أو وكيله بل وإلى الساعي أيضا ليس إيصالا إلى مستحقها حقيقة بل حكما فإذا جاز له أن يتولاه بنفسه وكان ذلك أوثق في نفسه من حيث الوصول إلى المستحق لا يتحقق معه صدق اسم التعدي والتفريط فيشكل إثبات الضمان حينئذ بالقواعد العامة وأما الأخبار الخاصة فلا يبعد دعوى انصرافها عن مصل الفرض وإلا فمقتضى إطلاقها عدم الضمان فيه أيضا إذ المنساق من الأهل الوارد فيها إرادة المستحق لا المتولي كما لا يخفى ولو أمهر امرأة نصابا ملكته بالعقد كما تعرفه في محله إنشاء الله فلو أقبضها إياه وحال عليه الحول في يدها مستجمعا للشروط المعتبرة في الزكاة وجب عليها الزكاة بلا إشكال لعموم أدلتها وكونه في معرض السقوط أو التشطير غير قادح في ذلك كما في الهبة وغيرها ولو طلقها قبل الدخول وبعد الحول فإن كان ذلك بعد أن أخرجت الزكاة من العين رجع عليها ونصف الباقي ونصف قيمة المخرج كما أعترف به الشهيد فيما حكى عنه وحكى عن الشيخ في المبسوط وظاهر المصنف في المعتبر أن عليها أعطاء النصف الذي هو حق الزوج موفرا من الباقي وليس لها أعطاء نصف الباقي وقيمة نصف المخرج لا مكان استيفاء الزوج حقه تماما من العين فلا مقتضى للعدول إلى القيمة وفيه إن النصف الذي يملكه الزوج بالطلاق على ما يقتضيه أدلته إنما هو نصف جميع ما فرض أي الكسر المشاع في المجموع فإذا تلف منه شيء أو أخرجه زكاة فليس ما يعادل نصف الجميع من الباقي هو نصف جميعه حقيقة وإن كان الطلاق قبل الإخراج كان له النصف موفرا وعليها حق الفقراء فيخرجه من نصيبها أو من مال آخر ولا منافاة بين ملك الزوج للنصف من جميعه واستحقاق الفقراء لعشره بسبب سابق ولو على القول بالشركة الحقيقية في الزكاة إذ لا معارضة بين الحقين فإن كل جزء يفرض منه يمكن أن يكون عشره لشخص ونصفه لآخر والباقي لثالث كما في باب المواريث وليس للزوجة إخراج الزكاة من العين بعد الطلاق قبل القسمة مع الزوج إلا بإجازته إذ ليس لأحد الشريكين التصرف في المال المشترك بغير إذن الآخر نعم يصح لها القسمة مع الزوج وإخراج الزكاة من نصيبها أو غيره فإن لها أن تتصرف في متعلق الزكاة مع التعهد بأدائها من مال آخر حتى بالبيع فضلا عن القسمة مع الشريك نعم لم تخرجها كان للساعي تتبع العين واستيفاء نصف حق الفقير من النصف المنتقل إلى الزوج بالقسمة فيرجع به على الزوجة فإن القسمة وإن كانت جائزة لكنها لم تكن مؤثرة في خلوص ما أفرز للزوج عن حق الفقير ما لم يؤد زكاتها من مال آخر كما لا يخفى وقد ظهر أيضا ما قررناه من عدم المعارضة بين الحقين إنه لا فرق في الحكم المزبور بين وقوع الطلاق قبل التمكن من الأداء أو بعده لأن النصف الذي خرج عن ملك الزوجية بالطلاق الذي هو عبارة عن النصف المشاع مغاير للعشر الذي يستحقه الفقير في هذا المال فليس خروجه عن ملك الزوجة قبل التمكن من أداء الزكاة سببا لتلف شيء من مال الفقير بلا تفريط فإن عشره المشاع الذي هو متعلق حق الفقير بعد باق على حاله نظير ما لو باع مالك عين عشرها المشاع من شخص ثم باع نصفها كذلك من آخر فإن عليه الوفاء بكلا العقدين وما توهمه

غير واحد من نظائر المقام من أنه بعد أن خرج عشرها من ملكه بالعقد الأول وصار ملكا لمن اشتراه فإذا باع ثانيا نصف الجميع فقد باع نصف ذلك العشر أيضا في ضمن الجميع فيقع العقد بالنسبة إلى نصف العشر فضوليا موقوفا على إجازة مالكة ضعيف إذ ليس للعشر الذي ملكه المشتري الأول امتياز حتى يتعقل الإشاعة فيه إلا باعتبار إضافته إلى من أنتقل إليه وقد تعلق العقد الثاني بالنصف المشاع من هذه العين من حيث هي من غير اعتبار إضافتها إلى مالكتها والبايع حال بيعه النصف المشاع منها كان مالكا لما هو أعم من ذلك فلا مانع من أن يعمه الأمر بالوفاء بعقده كما لا يخفى على المتأمل وربما علل عدم ورود النقص بعدم كون هذا أي استحقاق الزوج النصف تلقا لرجوع عوضه أي البضع إليها وهو ليس بشيء إذ البضع ليس هو عوضا عنه حقيقة فالحق ما ذكرناه من أن العشر الذي يستحقه الفقير مغاير للنصف الذي أستحقه الزوج بالطلاق فلم يتلف من حق الفقير شيء فلا حظ وتدبر هذا مع أن التمكن من الأداء شرط في الضمان لا في الوجوب فحول الحول سبب لاستحقاق الفقير من النصاب عشره والطلاق إنما يؤثر في استحقاق الزوج لنصف ما فرض على تقدير بقاءه في ملك الزوجة إلى حين الطلاق وإلا فقيمته فإن فرض مزاحمة بين الحقين فهي سبب لانتقال حق الزوج إلى القيمة في مورد المزاحمة لا لتلف شيء من مال الفقير كي يقال إن تلفه قبل التمكن من الأداء وليس مضمونا على المالك بل حق الفقير باق في النصاب بحاله فلو دفعت نصفها للزوج والحال هذه وجب عليها إخراج الزكاة من النصف الباقي عندها أو من مال آخر ولو هلك النصف الباقي في يدها بعد القسمة من الزوج بتفريط منها بل مطلقا حتى مع عدم هلاكه أيضا كان للساعي أن يأخذ حقه المتعلق بالنصف الذي وصل إلى الزوج من العين التي في يده وهو نصف الزكاة لا تمامها كما يستشعر من المتن فإن الزكاة مبسوطة على جميع النصاب وليست من قبيل الكلبي الخارجي الذي يتعين في ضمن ما يبقى من مصاديقه كما تقدمت الإشارة إليه وسيأتي مزيد توضيح لذلك في مسألة ما لو تلف من النصاب شيء بلا تفريط وكيف كان فما يأخذه الساعي من حقه من الزوج يرجع الزوج عليها به لأنه مضمون عليها لوجوبه في ملكها ولو كان عندها نصاب فحال عليه أحوال فإن أخرج زكاته في رأس كل سنة من غيره تكررت الزكاة فيه وإن لم يخرج من غيره وجب عليه زكاة حول واحد لعدم بقاء النصاب بعد تعلق الزكاة به في الحول الأول جامعا للشرائط أما على القول بالشركة الحقيقية فواضح لورود النقص عليه بصيرورة بعضه ملكا للفقير وأما على ما قوينا من كون حق الفقير المتعلق بالنصاب من قبيل حق المنذور له التصديق بعين بعد تنجز التكليف بدفعها إليه فلخروج ما تعلق به هذا الحق عن الطلقة التي قد عرفت اعتبارها في النصاب نعم لو قيل بتعلقها بالذمة المحضة كالدين من غير أن يكون لها تعلق بالعين ولو من قبيل حق الرهانة اتجه الالتزام بتكرار السنين ولكن لم يتحقق وجود قائل بذلك بيننا وعلى تقدير وجوده فهو فاسد كما عرفت ولو كان عنده أكثر من نصاب كانت الفريضة في

النصاب ويجبر في الحول الثاني من الزائد وكذا في كل سنة حتى ينقص المال عن النصاب
فلو كان عنده ست وعشرون من الإبل ومضى عليه حولان وجب
عليه للحول الأول بنت مخاض فينقص النصاب ويرجع في السنة الثانية إلى نصاب الخمس
والعشرين فيجب للثاني خمس شياه فإن مضى عليه ثلاثة أحوال وجب

(٤٦)

للأول بنت مخاض وللثاني والثالث تسع شياه خمس منها للسنة الثانية وأربع منها للسنة الثالثة التي رجعت الإبل فيها إلى نصاب العشرين وفي المسالك قال في شرح العبارة إنما يتم ذلك لو كان النصاب بنات مخاض ومشملا على بنت المخاض أو على ما قيمته بنت مخاض حتى يسلم للحول الثاني خمس وعشرون تامة من غير زيادة أما لو فرض كونها زائدة عليها في السن والقيمة أمكن أن يفرض خروج بنت المخاض عن الحول الأول من جزء واحدة من النصاب ويبقى من المخرج منه قيمة خمس شياه فيجب في الحول الثالث خمس أخرى بل يمكن ما يساوي عشر شياه وأزيد فيتعدد الخمس أيضا ولو فرض كون النصاب بأجمعه ناقصا عن بنت المخاض كما لو كانوا ذكرانا ينقص قيمة كل واحد عن بنت المخاض نقص من الحول الأول عن خمس وعشرين فيجب في الحول الثاني أربع شياه لا غير وذلك كله مستثنى مما أطلقه إنتهى وقد تبعه فيما أفاده سبطه في المدارك واستجوده بعض من تأخر عنهما وهو لا يخلو من جودة وإن كان بالنسبة إلى ما لو زادت قيمة الفريضة عن كل واحد منها كما لو كانت الجميع ذكرانا ولم يبلغ قيمة على أفرادها قيمة بنت مخاض لا يخلو من تأمل لا مكان أن يدع القطع بالتدبير في أدلة الزكاة وما وضعه الشارع في كل نصاب بأن الشارع لم يوجب على من ملك ستا وعشرين من الإبل أزيد من واحدة منها حتى من أعلى أفرادها بل جعل فريضة هذا النصاب بنت مخاض بملاحظة كونها أدنى الأسنان وأقلها قيمة ففرض كون الجميع ذكرانا وكون قيمة كل منها دون قيمة بنت مخاض نادر وقلنا يتفق حصوله في الخارج وعلى تقدير حصوله فما دل على أن فريضة هذا النصاب والنصاب المجتمع من الضأن والمعز وكذا من البقر والجاموس وكذا من الإبل العراب و النجاتي تجب فيه الزكاة بلا خلاف فيه على الظاهر بل في الجواهر الاجماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحد هنا ولتعليق الزكاة على اسم الإبل والبقر والغنم الشامل للجميع وانصراف إطلاق اسم البقر عن الجاموس عرفا غير قادح بعد شهادة النص والفتوى بثبوت الزكاة في الجواميس وإنه ليس في شئ من صنوف الحيوان زكاة مما عدى الإبل والبقر والغنم فإنه يستفاد من مجموع ذلك إن المراد بالإبل والغنم والبقر التي وضع عليها الزكاة جنسها الشامل للجميع لا خصوص ما ينصرف إليه إطلاقها عرفا والمالك بالخيار في إخراج الفريضة من أي الصنفين شاء في المدارك قال في شرحه إطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في جواز الإخراج من أحد الصنفين بين ما إذا تساوت قيمتهما أو اختلفت وبهذا التعميم جزم المصنف في المعبر والعلامة في جملة من كتبه وهو متجه لصدق الامتثال بإخراج مسمى الفريضة وانتفاء ما يدل على اعتبار ملاحظة القيمة مطلقا كما أعترف به الأصحاب في النوع المتحد إنتهى وحكي عن الشهيدين والفاضل في بعض كتبه وغير واحد من القدماء والمتأخرين القول بوجود إخراج فريضة قيمتها مقسطة على الصنفين لأنه هو الذي تقتضيه قاعدة الشركة فعلى هذا لو كان عنده عشرون بقرة وعشرون جاموسة وقيمة المسنة من أحدهما أنى عشر ومن الآخر خمسة عشر أخرج مسنة من أي الصنفين شاء قيمتها ثلاثة عشر ونصف وأحتمل الشهيد في البيان على ما حكي عنه أنه يجب في كل صنف نصف مسنة أو قيمته كما عن بعض العامة ثم

قال ورد بأن عدول الشرع في الناقص عن ستة وعشرين من الإبل إلى غير العين إنما هو لئلا يؤدي الإخراج من العين إلى التشقيق وهو هنا حاصل نعم لو لم يؤدي إلى التشقيق كان حسنا كما لو كان عنده من كل نصاب إنتهى أقول إما الاحتمال الأخير فهو فاسد إذ ليس لابعاض النصاب من حيث هي اقتضاء في ايجاب شئ إذ المؤثر في ايجاب الزكاة إنما هو مجموع النصاب من حيث المجموع وهو سبب لا يوجب فرد من المسنة وليس نصف من هذا ونصف من ذلك فردا من المسنة ولا العشرون من البقر والعشرون من الجاموس من حيث هما سببان لا يوجب نصفين مسنة بل مجموعها سبب واحد لا يوجب مسنة وقضية إطلاق المسنة كفاية لإخراج مسماها من أي الصنفين شاء كما قواه في المدارك وغيره ودعوى انصرافها في مثل الفرض بواسطة المناسبة المغروسة في الذهن إلى فريضة قيمتها مقسطة على الصنفين غير مسموعة خصوصا بعد أن علم بأن الشارع لم يلاحظ القيمة في هذا الباب بل لاحظ العدد فوضع في خمس من الإبل شاة وفي أربعين شاة شاة وفي ثلاثين بقرة تباع حولي وهكذا من غير فرق بين كون الجميع من أعلى الأسنان وأغلاها قيمة أو أدناها أو مختلفة وأما ما قيل من إن هذا هو الذي تقتضيه قاعدة الشركة ففيه بعد الغض عما حققناه من ضعف القول بالشركة الحقيقية أنه ليس لما يستحقه الفقير في كل نصاب حد مضبوط سوى ما قدره الشارع فريضة لذلك النصاب فالعبرة في تشخيص حق الفقير المتعلق بجنس البقر بما يتبادر من إطلاق قوله في كل ثلاثين بقرة تباع حولي وفي أربعين بقرة مسنة وهذا ما لا يختلف فيه الحال بين أن نقول بأن حق الفقير الذي وضعه الشارع على هذا النصاب هو عين الفريضة التي قدرها له أو بان حقه كسر شايح في النصاب محدود شرعا بوقوع الفريضة قيمة له كما هو مقتضى القول بالشركة فأخراج مسمى الفريضة على ما يقتضيه إطلاق دليلها مجز على كل تقدير غاية الأمر أنه على القول بالشركة ليس إخراجا لعين ما يستحقه الفقير بل قيمته نعم لا يبعد أن يدع انصراف إطلاق الفريضة فيما إذا لم تكن من غير الجنس إلى واحدة من صنف النصاب الموجود عنده المتعلق به الزكاة فإن كان جميع النصاب من الجاموس فتبيع منه وإن كان الجميع من البقر فتبيع منه وكذا إن كان الجميع من الضأن فواحدة منه أو من المعز فكذلك وهكذا بالنسبة إلى سائر الأصناف التي يتفاوت بها الرغبات ككون الجميع عربا أو بنخاتيا أو نجديا أو عراقيا وإذا كان مجتمعا من صنفين فواحدة منهما من أيهما تكون إلا من صنف ثالث خارج من النصاب فليتأمل ولو قال رب المال لم يحل علي مالي الحول أو قد أخرجت ما وجب علي أو تلف ما ينقص بتلفه النصاب أو أختل بعض الشرائط في أثناء الحول أو نحو ذلك ولو بان يقول أجمالا لا حق بالفعل علي في مالي قبل منه ما لم يعلم كذبه بلا خلاف يظهر منا كما أعترف به في الجواهر ويدل عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام لمصدقته في صحيحة بريد بن معاوية أو حسنته بإبراهيم بن هاشم عن الصادق ثم

قل لهم يا عباد الله أرسلني إليكم ولي الله لاخذ منكم حق الله في أموالكم فهل لله في أموالكم من حق فتؤدوه إلى وليه فإن قال لك قائل لا فلا تراجعته وإن أنعم لك منهم منع فأنطلق معه من غير أن تخيفه أو تعده إلا خيرا الحديث وخبر غياث بن جعفر

عن أبيه (ع) قال كان علي صلوات الله عليه إذا بعث مصدقه قال إذا أتيت رب المال فقل تصدق رحمك الله مما أعطاك الله فإن ولي عنك فلا تراجعه وفي نهج البلاغة فيما كان يكتبه أمير المؤمنين عليه السلام لم يستعمله على الصدقات ثم تقول عباد الله أرسلني إليكم ولي الله وخليفته لاخذ منكم حق الله في أموالكم فهل لله في أموالكم من حق فتؤدوه إلى وليه فإن قال قايل لا فلا تراجعه وإن أنعم لك منعم

(٤٧)

فأنطلق معه إلى آخره ولم يكن عليه بينة ولا يمين في شئ من ذلك كما يدل عليه الروايات المزبورة مضافا إلى أن الزكاة حق متعلق بما في يده وتحت سلطنته وله الولاية على إخراجها وتبديله بالقيمة وصرفه إلى وتخصيصه ببعض دون بعض وليس لاحد معارضته في شئ من ذلك فليس لهذا الحق مستحق خاص كي يسوغ له معارضته في شئ من ذلك ويرفع أمره إلى الحاكم كي يطالبه بالبينة أو اليمين نعم لو علم كذبه وبقاء الحق في ماله كان على الحاكم وغيره الزامه بإخراجه من باب الأمر بالمعروف كالزامه بفعل الصلاة وغيرها من العبادات أو استيفائه من ماله لدى امتناعه من الإخراج من باب الحسنة وعن الدروس بعد أن حكم بتصديقه في عدم الحول بغير اليمين قال يصدق المالك في تلفها بظالم وغيره بيمينه قيل ولعله لكون الأولى على وفق الأصل دون الثانية ومقتضاه ثبوت اليمين في كل ما كان من هذا القبيل حتى الإخراج وكيف كان فهو ضعيف فإنه لو أمتنع عن اليمين ليس لأحد أن يخرج الزكاة من ماله بعد كون المال في يده وتحت تصرفه وهو يدعي ملكيته وخلوصه عن حق الغير من غير أن يكون في مقابله خصم يدعي كون يده عارية هذا مع أنه لم ينقل الخلاف فيه صريحا من أحد ولو شهد عليه شاهدان بأنه قد حال عليه الحول أو إن المال موجود غير تالف أو أنه لم يخرجها في الوقت الذي يدعيه بحيث تخرج الشهادة عن كونها شهادة على النفي قبلا لعموم حجية البينة حسبما تقرر في محله فهي بمنزلة العلم والروايات المزبورة منصرفه عن مثل الفرض ولكن لا يخفى عليك إن قبول البينة في حول الحول وعدم الإخراج ونحوهما إنما يجدي في جواز الزامه بإخراج الزكاة واستيفائه من ماله إذا علم أو أعترف بثبوت الحق في ماله بالفعل على تقدير كونه كاذبا في دعوى الإخراج أو اختلال شئ من الشروط وإلا فليست البينة أوضح حالا من العلم بكونه كاذبا فيما يدعيه من الإخراج ونحوه وهذا بنفسه لا يسوغ الزامه بدفع الزكاة واستيفائها من ماله ما لم يعترف بثبوت الحق فيه بالفعل أو يعلم من الخارج بكونه كذلك ولا يكفي في ذلك العلم إجمالا بتعلق الزكاة بماله وكونه كاذبا فيما يدعيه من الإخراج أو عدم حول الحول لا مكان سقوطها عنه بتلف أو احتسابها من دين أو غير ذلك من الأسباب التي لم يرد أظهارها فاستند إلى دعوى كاذبة تخلصا عن كلفة الجواب وكون ذلك كله مخالفا للأصول غير قادح بعد كون يده حجة شرعين للحكم بكون ما في يده بالفعل ملكا طلقا له وعدم جواز الزامه بدفع شئ منه إلى الغير ما لم يقم بينة على خلافه أو يكون في مقابلة خصم ينكر انتقاله إليه وإذا كان للمالك أموال متفرقة في أماكن متباعدة من أحد الأجناس الزكائية كان له إخراج الزكاة من أيها شاء كما هو واضح ولعل وجه تخصيصه بالذكر مع استفادته من المباحث السابقة وقوع الخلاف فيه من بعض أهل الخلاف بناء منه على منع إخراج الزكاة عن البلد التي حصلت فيه مع وجود المستحق وفيه إن هذا ليس إخراجا للزكاة التي حصلت فيه مع أن في كبراه نظرا بل منعا كما ستعرفه إن شاء الله ولو كان السن الواجبة في النصاب كبنت المخاض والحقة و التبييع مثلا مريضة أو هرمة أو ذات عوار وباقي النصاب صحيحا فتيا سليما لم يجب على الساعي أخذها بل لا يجوز إلا أن يرى من المصلحة في قبوله كما عرفته فيما سبق وأخذ غيرها مما هي أعلى سنا أو أدنى على التفصيل الذي مر شرحه في مبحث الابدال

وقد أشرنا فيما مر إلى أنه لا يتعين على المالك إخراج الفريضة أو بدلها من عين النصاب بل له إخراجها عينا أو قيمة من مال آخر وأما الساعي فليس له استيفائها عينا أو بدلا حتى مع امتناع المالك من أداء الزكاة إلا من النصاب ومن هنا يظهر أنه لو كان ما بلغ النصاب كله مراضا أو هرمة أو ذات عوار لم يكلف شراء صحيحة بل على الساعي أن يقبل منه ما يدفعه إليه من النصاب بالذي تعلق به مما يندرج في مسمى فريضته عينا أو بدلا كما يدل عليه الروايات الواردة في آداب المصدق وما ورد فيها من النهي عن أخذ الهرمة وذات العوار منصرف عما إذا كان النصاب كله كذلك كما أن خروج المريضة والهرمة وذات العوار عن منصرف إطلاق لفظ الفريضة الثابتة في النصاب مثل قوله في كل أربعين شاة شاة أو أربعين بقرة مسنة إن سلمت فهي فيما إذا لم يكن جميع النصاب كذلك وإلا فدعوى انصراف الاطلاقات عن مثل هذا النصاب أولى من دعوى انصراف فريضتها إلى الصحيحة السليمة عن العيب هذا مع أن الحكم في حد ذاته بحسب الظاهر مما لا خلاف فيه بيننا بل في المدارك هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب بل عن العلامة في المنتهى نسبتها إلى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه ثم حكى عن بعض العامة قولاً بوجوب شراء الصحيحة لإطلاق قوله عليه السلام لا يؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عوار وأجاب عنه بالحمل على ما إذا كان النصاب صحاحاً لأنه المتعارف وهو جيد واستدل أيضا للمدعى بأنه هو الذي يقتضيه قاعدة تعلق الزكاة بالعين وكونها على وجه الشركة الحقيقية كما نسب إلى المشهور حيث إن الفقير على هذا لا يستحق إلا كسرا مشاعا في الجميع فإذا كان الجميع مراضا لم يتسحق الفقير إلا جزء منها فكيف يصح إن يكلف المالك بشراء الصحيحة وربما فرعوا على هذا وجوب ملاحظة النسبة بحسب القيمة فميا لو كان نصفه أو ثلثه أو أقل أو أكثر بل واحدة منها مريضة و الباقي صحيحة أو بالعكس وفيه ما عرفت أنفاً من أنه ليس لما يستحقه الفقير حد مضبوط وإنما يعرف مقدار ما يستحقه الفقير في النصاب بما فرضه الشارع للفقير في ماله بقوله في أربعين شاة شاة وفي ثلاثين بقرة تباع حولي وفي ست وعشرين من الإبل بنت مخاض وهكذا فإن قلنا بأن المنساق من هذه الأدلة إنما هو الفرد الصحيح السوي مطلقا فكون النصاب كلها مراضا غير مجد في الاجتزاء بغير الصحيح إذا لا امتناع في إيجاب الشارع في هذا المال حصة شايعة تعادل فردا صحيحا من الفريضة على القول بالشركة كما أنه لا امتناع فيه أيضا على القول بأن الفريضة عين ما يستحقه الفقير وإن إيجابها في النصاب من قبيل استحقاق غرماء الميت حقهم من تركته فالحق ما عرفت من منع الانسحاق المذكور بل قد أشرنا فيما سبق من إمكان دعوى القطع في مثل هذه الفروض الخارجة عن المتعارف التي يكون دعوى خروجها عن منصرف إطلاقات النصوص بأن الشارع لم يجعل الزكاة فيها بأكثر من فريضة من صنفها نعم يجب إن لا يكون ما يدفعه صدقة من أدنى الافراد وأشدّها مرضا أو أكثرها عوارا بحيث في موضوع النهي الواردة في قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولا يؤخذ الربى وهي الوالد إلى خمسة عشر يوما على ما في المتن وغيره بل عن بعض نسبته إلى الأصحاب مشعرا بالاجماع عليه ولكن كثير منهم بعد أن فسروها بذلك قالوا وقيل إلى خمسين يوما ولكنهم لم يسموا قائلة وأما ما ذكروه من التحديد

بالخمسة عشر فهو وإن كان معروفا بين الفقهاء ولكنه غير معروف في كلمات اللغويين
قال الجوهري على ما حكى عنه الربيع على فعلى بالضم التي وضعت حديثا وجمعها
رباب بالضم والمصدر رباب بالكسر وهو قرب العهد بالولادة تقول شاة ربي بنية الرباب
وأعنز رباب وفي الحدائق بعد أن نسب إلى ظاهر أصحاب الاتفاق على أنه لا يؤخذ

(٤٨)

الربي ولا الأكولة ولا فحل الضراب واستدل عليه بموثقة سماعة الآتية قال والأصحاب قد
عللوا المنع في الربى بالاضرار بولدها وجعلوا الحد في المنع من أخذها
إلى خمسة عشر يوما وقيل إلى خمسين يوما ولم نجد لهذين الحدين مستندا والذي يفهم
من كلام أهل اللغة أن الربى هي التي ولدت حديثا كما في الصحاح
وفي النهاية أنها قريبة العهد بالولادة إنتهى وقد تعرض في مفتاح الكرامة لنقل كلمات جملة
من اللغويين فقال فقال في القاموس الربى كحبل الشاة إذا
ولدت وإذا مات ولدها أيضا والحديثة النتاج وفي الصحاح هي التي ولدت حديثا وفي
النهاية قريبة العهد بالولادة وعن جامع اللغة هي الشاة إذا
ولدت وأتى عليها من ولادتها عشرة أيام أو بضعة عشر وعن الأزهرى هي ربي ما بينها وبين
شهر وعن أبي عبيدة الربى من المعز والضان وربما جاء في الإبل
أيضا وفي مجمع البحرين قال هي الشاة تربي في البيت من الغنم لأجل اللبن وقيل الشاة
القريبة العهد بالولادة وقيل هي الوالد ما بينها وبين خمسة عشر يوما
وقيل ما بينهما وبين عشرين وقيل ما بينها وبين شهرين وخصها بعضهم بالمعز وبعضهم
بالضأن وانتهى والذي يغلب على الظن إنها لغة وعرفا ما كانت
قريبة العهد بالولادة وهذا معنى مقول بالتشكيك ومن هنا نشأ الاختلاف في تحديده فكان
ما ذكره الأصحاب من التحديد بالخمس عشر هو القدر المتيقن
مما يطلق عليها أنها ولدت حديثا وكيف كان فمما يدل على المنع عن أخذ الربى بالمعنى
المزبور موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا تؤخذ الأكولة والأكول
الكبيرة من الشاة تكون في الغنم ولا والدة ولا الكباش للفحل إذ الظاهر أن المراد بالوالد
عن قرب وربما علل المنع عن أخذها بكونه أضرارا بالمالك
أو بولدها ويؤيده ما في مجمع البحرين قال وفي حديث المصدق دع الربى والماخض
والأكولة أمر المصدق أن يعد هذه الثلاثة ولا يأخذها لأنها خيار المال و
لكن الظاهر كون الحديث عاميا بل في الجواهر نقله عن النهاية من حديث عمر بأدنى
اختلاف في اللفظ ناش من تحريف الناسخ وكيف كان فلا بأس بإيراده في مقام
التأييد واستوجه في المسالك كون العلة في المنع المرض لأنها بمنزلة النفساء والنفساء
مريضة ولذا لا يقام عليها الحد قال وعلى هذا لا يجزي إخراجها وإن
رضي المالك انتهى أقول لا يعد هذا مرضا في العرف وعلى تقدير صدق كونها مريضة
عرفا فلا دليل على منع مطلق المرض بحيث يتناول مثل ذلك عن قبولها
صدقة كما لا يخفى والأولى الالتزام به من باب التعبد بظاهر الموثقة المزبورة دون مثل
هذه التعليقات الغير المطردة نعم سوق الرواية يشهد بأن ذلك من باب
الارفاق بالمالك فتجزي مع رضاه كما عن جماعة التصريح به بل عن ظاهر المحكي نفي
الخلافا فيه خلافا لظاهر من علله بالمرض وقد عرفت ما فيه وقد
ورد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام تفسير الربى بالتي
تربي اثنين قال ليس في الأكلة ولا في الربى والربى التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا
فحل الغنم صدقة هكذا نقله في الجواهر وأحتمل كون التفسير من الراوي إلا أنه قال لكن
عن الفقيه روايته ولا في الربى التي تربي اثنين فتعين كونه من لفظ الإمام عليه السلام
وكيف كان فظاهر هذه الصحيحة عدم عد الربى بهذا المعنى من النصاب كما أن ظاهرها

ذلك أيضا بالنسبة إلى الأكلة وفحل الضراب لا أنها تعد منه و لكنها لا تؤخذ في الصدقة وهو خلاف المشهور وسيأتي البحث عنه إن شاء الله وكذا لا تؤخذ الأكلة وهي السمينه المعدة للاكل ولا فحل الضراب كما يدق عليها الموثقة المتقدمة وما في الموثقة من تفسير الأكلة بالكبيرة من الشاة غير مناف لما سمعته من تفسيرها بالسمينه المعدة للاكل إذا الظاهر أن هذا المعنى هو المراد بالكبيرة المذكورة في الرواية لا الكبيرة من حيث السن كما يشهد لذلك كونها مفسرة بذلك في اللغة فعن الصحاح الأكلة الشاة التي تعزل للاكل وتسمن وفي القاموس الأكلة العافر من الشياه والشاة تعزل للاكل وعن العلامة في المنتهى أنه علل المنع عن أخذهما بأن في تسلط الساعي على أخذهما أضرارا بالمالك فكان منفيًا وبقوله عليه السلام لمصدقة إياك وكرائم أموالهم والفحل المعد للضراب من كرائم الأموال إذ لا يعد للضراب في الغالب إلا الجيد من الغنم ثم قال ولو تطوع المالك بإخراج ذلك جاز بلا خلاف لان النهي عن ذلك ينصرف إلى الساعي لتفويت المالك النفع وللارفاق به لا لعدم أجزاءهما إنتهى أقول قد أشرنا أنفا إلى أن المنساق من الموثقة المزبورة الناهية عن أخذ الأكلة والوالدة وفحل الضراب بواسطة المناسبة المغروسة في الذهن إنما هو رعاية حال المالك والارفاق به كما فهمه الأصحاب فما ذكروه من أنه لو تطوع المالك بإخراجها جاز متجه لا يقال فعلى هذا لا وجه لتخصيص هذه الثلاثة بالمنع بعد ما بينا فيما سبق من أن الخيار للمالك في إخراج أيهما شاء لأننا نقول المقصود بمثل هذه النواهي بيان ما يستحقه الساعي بحيث لو أمتنع المالك عن أداء الزكاة أو كان غائبا مثلا أو أوكل الأمر إليه بأن يقول له خذ ما تستحقه من غير زيادة فيستفاد من مثل هذه النواهي أنه ليس للساعي عند كون الأمر موكولا إليه شرعا أو برخصة المالك أن يأخذ مثل المذكورات التي هي كرائم أموالهم فلا ينافيه كون المالك مخيرا في دفع أيها شاء ثم أنهم اختلفوا في عد الأكلة وفحل الضراب من النصاب فظاهر الأكثر كما في المدارك بل المشهور كما في الحدائق عدهما وحكي عن جمع منهم المحقق في النافع والشهيد في اللعة والعلامة في الارشاد عدم عدهما وأختاره صريحا في الحدائق وعن المحقق الأردبيلي نفي البعد عنه لقوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة ليس في الأكلة ولا في الربى التي تربى اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة فإن ظاهرها عدم تعلق الزكاة بهذه الأصناف كما تقدمت الإشارة إليه وفي المدارك بعد أن استدلل للقول المزبور بهذه الصحيحة قال وهي غير صريحة في المطلوب لاحتمال أن يكون المراد بنفي الصدقة فيها عدم أخذها في الصدقة لا عد تعلق الزكاة بها بل ربما تعين المصير إلى هذا الحمل لاتفاق الأصحاب ظاهرا على عد شاة اللبن والربى واستقرب الشهيد (ره) في البيان عدم عد الفحل خاصة إلا أن يكون كلها فحولا أو معظمها فيعد والمسألة محل إشكال ولا ريب في عد الجميع أولى وأحوط إنتهى واعترضه في الحدائق بأن الصحيحة وإن لم تكن صريحة كما ذكره إلا أنها ظاهرة في ذلك تمام الظهور والاستدلال لا يختص بالصريح بل كما يقع به يقع بالظاهر إلى أن قال وما أيد به هذا الحمل من قوله بعد العبارة

المتقدمة بل ربما تعين المعير إلى هذا الحمل لاتفاق الأصحاب ظاهرا على عد شاة اللبن
والربي ففيه أن ما ذكره من الاتفاق غير معلوم ولا مدعي في المسألة
ومع فرض دعواه فأى مانع من العمل بظاهر الخبر وترجيحه على الاجماع المذكور ومع
تسليم العمل به وترجيحه على الخبر فأى مانع من العمل بالخبر المذكور في الباقي

(٤٩)

مما لم يتم إجماع ولا دليل على ما ينافيه إنتهى ملخصاً أقول ما ذكره من ظهور الصحيحة
 نفي تعلق الزكاة بالمذكورات وصحة الاستدلال بالظاهر وعدم صلاحية
 نقل الاجماع بعد ثبوته لمعارضتها وجيه ولكن الغالب في المذكورات عدم كونها مرسله
 في مرجها عامها إذ المراد بشاة اللبن على الظاهر ما يعزلها صاحب الغنم عن
 قطيعه التي يرسلها في مرجها عامها ويتركها في بيته للانتفاع بلينها في مؤنة عياله والواردين
 عليه من الضيف ونحوه وهي لا تكون غالباً إلا معلوفة كما أن الأكيلة
 التي تعزل للاكل وتسمن لا تكون غالباً إلا كذلك بل فحل الضراب أيضاً في الغالب ليس
 إلا كذلك وكذلك الربي التي تربي اثنين فلا محالة قد يرعيها المالك
 في الغالب ولو بعلفها في الليل فيمكن كون الصحيحة وارده مورد الغالب من عدم تحقق
 شرط الزكاة أي السوم محضاً من غير كونه مشوباً بالعلف في المذكورات
 فيشكل حينئذ رفع اليد عن عمومات أدلة الزكاة بمثل هذا الاطلاق خصوصاً بعد الالتفات
 إلى أن ثبوت الزكاة في مثل هذه الأصناف على تقدير كونها جامعة للشرائط
 أولى لكونها من خيار أمواله وأكثرها نفعاً فكونها كذلك موجب لصرف الاطلاق إلى
 غيرها مما لا تكون جامعة للشرائط لو لم نقل بانصرافها في حد ذاتها إليه
 من حيث الغلبة فما ذهب إليه المشهور ومع أنه أحوط هو الأقوى ويجوز أن يدفع من غير
 غنم البلد وإن كان أدون قيمة سواء كان في زكاة الإبل أو الغنم لاطلاق
 أدلتها وفصل بينهما في المسالك فقال في شرح عبارة المصنف هذا أي جواز الاخراج من
 غير غنم البلد مع التساوي في القيمة أو كونها زكاة الإبل وإلا لم يجز
 إلا بالقيمة ولعل مبناه دعوى أن المنساق من قوله عليه السلام في أربعين شاة شاة إرادة
 واحدة من النصاب وإن الاجتزاء بدفع شاة من غير غنم البلد إنما هو من باب
 القيمة ولكن مقتضى ذلك اعتبار التساوي في القيمة حتى في غنم البلد إذا كانت خارجة
 من النصاب ولعله ملتزم بذلك وتخصيص الكلام بما إذا كان من غير
 البلد للجري مجرى الغالب من عدم زيادة قيمة جميع أجزاء النصاب من قيمة الافراد
 المتعارفة من سائر غنم البلد وكيف كان فهو ضعيف لما عرفت فيما سبق من إن
 ظاهر النصوص والفتاوى وقوع مطلق الشاة التي يأخذها المصدق مصداقاً للفريضة الواجبة
 عليه لا خصوص ما هي أجزاء النصاب وكيف لا مع ذهاب المشهور
 إلى كفاية الجذع من الضأن في زكاة الغنم مع أنه يمتنع كونه من أجزاء النصاب بناء على
 المشهور من تفسيره بما كمل له سبعة أشهر ويجزي الذكر والأنثى
 سواء كان النصاب فحولاً أو إناثاً أو ملفقاً لتناول الاسم أي اسم الشاة التي جعلت فريضة
 لهما على الاطلاق بمقتضى إطلاق دليلها فما عن الخلاف من أن من
 كان عنده أربعون شاة أنثى أخذ منه أنثى وفي الذكر يتخير وعن جامع المقاصد من أنه
 يتخير في الذكران أو في شاة الإبل لا مطلقاً وعن المختلف من أنه يجوز
 دفع الذكر إذا كان بقيمة واحدة منها دون غيره ضعيف ودعوى أنه هو مقتضى قاعدة
 الشركة في العين قد عرفت ما فيها فيما مر كما أنك عرفت أنفا اندفاع
 ما قد يتوهم من أنه إذا كانت الجميع أنثى فلا يكون دفع الذكر إلا من باب القيمة فلا
 يكون مجزياً إلا إذا كان بقيمة واحدة منها فلا حظ. القول في زكاة
 الذهب والفضة: ولا تجب في الذهب حتى تبلغ عشرين ديناراً أي مثقالاً شرعياً في الجواهر

بلا خلاف أجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع
بقسميه عليه والنصوص متواترة فيه فإذا بلغ عشرين ففيه نصف دينار وهو كما في المتن
وغيره عشرة قراريط في القاموس القيراط والقراط بكسرهما يختلف
وزنه بحسب البلاد فبمكة ربع سدس دينار وبالعراق نصف عشره فما في المتن وغيره بل
الشايخ في عرف الفقهاء من التعبير عن نصف دينار بعشرة قراريط
وعن عشره بقيراطين منزل على ما بالعراق ثم ليس في الزائد شيء حتى تبلغ أربعة دنانير
ففيها قيراطان ولا زكاة فيما دون عشرين مثقالا ولا فيما دون أربعة
دنانير ثم كلما زاد المال أربعة ففيه قيراطان بالغا ما بلغ وقيل لا زكاة في العين أي
المذكورة حتى تبلغ أربعين دينارا ففيه دينار وقد نسب في المعتمد على
ما حكى عنه هذا القول إلى ابني بابويه وجماعة وعن الخلاف نسبتته إلى قوم من أصحابنا
والقول الأول أشهر فتوى ورواية بل هو المشهور كما ادعاه غير واحد
بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه أو نفي الخلاف ويدل عليه أخبار كثيرة منها ما عن
الكليني في الصحيح عن الحسين بن يسار قال سألت أبا الحسن عليه السلام
في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة فقال في كل مأتي درهم خمسة دراهم
فان نقصت فلا زكاة فيها وفي الذهب في كل عشرين دينارا نصف دينار فان نقص فلا
زكاة

فيها وفي الموثق عن علي بن عقبة وعدة من أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه
السلام قال لا ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شيء فإذا كملت عشرين مثقالا
ففيها نصف مثقال إلى أربعة وعشرين وإذا كملت أربعة وعشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار
إلى ثمانية وعشرين فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة
وعنهم بأسناده عن أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا جازت الزكاة العشرين
دينارا ففي كل أربعة دنانير عشر دينار وعن الشيخ في الصحيح عن أحمد بن محمد
بن أبي نصر قال سألت أبا الحسن عليه السلام عما أخرج من المعدن من قليل أو كثير هل
فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يكون في مثله الزكاة عشرين دينارا وعنه
في الموثق عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال في عشرين دينارا نصف
دينار وعنه أيضا في الموثق عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال في الذهب إذا
بلغ عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس فيما دون العشرين شيء وفي الفضة إذا بلغت مأتي
درهم خمسة دراهم وليس فيما دون المأتين شيء فإذا زادت تسعة
وثلاثون على المأتين فليس فيها شيء حتى تبلغ الأربعين وليس في شيء من الكسور شيء
حتى تبلغ الأربعين وكذلك الدنانير على هذا الحساب وعنه أيضا في الموثق
عن زرارة وبكبير إنهما سمعا أبا جعفر عليه السلام يقول في الزكاة أما في الذهب فليس في
أقل من عشرين دينارا شيء فإذا بلغت عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس
في أقل من مأتي درهم شيء فإذا بلغ مأتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك
وليس في مأتي درهم وأربعين درهما غير درهم إلا خمسة دراهم فإذا
بلغت أربعين ومأتي درهم ففيها ستة دراهم فإذا بلغت ثمانين ومأتي درهم ففيها سبعة
دراهم وما زاد فعلى هذا الحساب وكذلك الذهب الحديث ويدل عليه أيضا
صحيحة الحلبي قال وسئل أبو عبد الله عليه السلام عن الذهب والفضة ما أقل ما يكون فيه

الزكاة قال مأتا درهم وعدلها من الذهب وصحيحة محمد بن مسلم أو حسنته
قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الذهب كم من الزكاة فقال إذا بلغ قيمته مأتي درهم
فعليه الزكاة فإن قيمة مأتي درهم في صدر الشريعة عشرون ديناراً على ما نص
عليه الأصحاب وشهدت به الآثار ولذلك خير الشارع في باب الديات والجنايات بينهما
وجعلهما على حد سواء إلى غير ذلك ويدل عليه أيضاً غير ذلك من

(٥٠)

الروايات التي لا حاجة إلى استقصائها وستمر عليك جملة منها في طي المباحث الآتية إن شاء الله واستدل للقول الآخر بموثقة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالوا في الذهب في كل أربعين مثقالا مثقال وفي الورق في كل مائتين خمسة دراهم وليس في أقل من أربعين مثقالا شيء ولا في أقل من مأتي درهم شيء وليس في النيف شيء حتى يتم أربعون فيكون فيه واحد واستدل له أيضا بصحيفة زرارة المروية عن التهذيب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما وتسعة وثلاثون دينارا أيزكيها قال لا ليس عليه شيء من الزكاة في الدراهم ولا في الدينانير حتى تتم أربعين والدراهم مأتي درهم وقال قلت فرجل عنده أربعة أنيق وتسعة وثلاثون شاة وتسعة وعشرين بقرة أيزكيهن قال لا يزكي شيئا منها لأنه ليس شيء منهن قد تم فليس تجب فيه الزكاة وفي الحدائق بعد أن نقل الاستدلال له بهذه الرواية قال ما لفظه ويشكل بأن هذه الرواية قد رواها الصدوق في الفقيه بما هذه صورته قال زرارة قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهما وتسعة عشر دينارا أيزكيهما فقال لا وليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدينانير حتى تتم قال زرارة وكذلك هو في جميع الأشياء وقال قلت إلى آخر ما تقدم وبذلك يضعف الاعتماد على رواية الشيخ للخبر المذكور ولهذا أن المحدث الكاشاني في الوافي إنما نقل الخبر برواية الصدوق ثم نبه على رواية الشيخ وقال إن ما في الفقيه هو الصواب إنتهى ما في الحدائق ومما يؤيد وقوع التحريف في رواية الشيخ ولكن من النساخ لا منه إن الشيخ أورد هذه الرواية كما سمعت ولم يتعرض لتوجيهها كما تعرض لتوجيه الرواية الأولى بما ستسمعه فهذا ينبىء عن إن تلك الرواية لم تكن مخالفة لمذهبه وإنما وقع الاشتباه في نقلها وكيف كان ففي المدارك بعد أن نقل احتجاج ابن بابويه لمذهبه برواية الفضلاء قال وهذه الرواية مروية في التهذيب والاستبصار بطريق فيه علي بن الحسن بن فضال وقيل أنه فطحي لكن روى الشيخ في الصحيح عن زرارة نحو ذلك فإنه قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما ثم ساق الحديث إلى مأتي درهم ثم قال وأجاب الشيخ في التهذيب عن الرواية الأولى بأن قوله عليه السلام ليس في أقل من أربعين مثقالا شيء يجوز أن يكون أراد به دينارا واحدا لان قوله شيء يحتمل الدينار ولما يزيد عليه ولما ينقص عنه وهو يجري مجرى المحمل الذي يحتاج إلى التفصيل قال وإذا كنا قد روينا الأحاديث المفصلة في أن في كل عشرين دينارا نصف دينار وفيما يزيد عليه في كل أربعة دنانير عشر دينار وحملنا قوله عليه السلام وليس فيما دون الأربعين دينارا شيء أنه أراد به دينارا واحدا لأنه متى نقص عن الأربعين إنما يجب فيه دون الدينار فأما قوله في أول الخبر في كل أربعين مثقالا مثقال ليس فيه تناقض لما قلناه لان عندنا أنه يجب فيه دينار وإن كان هذا ليس بأول نصاب وإذا حملنا هذا الخبر على ما قلناه كنا قد جمعنا بين هذه الأخبار على وجه لا تنافي بينها هذا كلامه رحمه الله تعالى ولا يخفى ما في هذا التأويل من البعد وشدة المخالفة للظاهر ويمكن حمل هذه الرواية على التقية لأنها موافقة لمذهب بعض العامة وإن كان أكثرهم على الأول إنتهى ما في المدارك أقول لولا

مخالفة الاجماع وأعراض المشهور عن هذه الرواية لكان الجمع بينها وبين غيرها من الروايات المزبورة بحمل الزكاة فيما دون الأربعين على الاستحباب أولى من ارتكاب هذا النحو من التكاليف وإن كان هذا أيضا لا يخلو من إشكال فإن الاخبار بظاها متعارضة والمقام مقام الترجيح لا الجمع من الواضح قصور هذه الرواية عن معارضة الروايات المشهورة بين الأصحاب فتوى ورواية من جميع الوجوه فالأولى رد علمها إلى أهله ولا زكاة في الفضة حتى تبلغ مأتي درهم ففيها خمسة دراهم ثم كلما زاد أربعين كان فيها درهم في الجواهر بلا خلاف أجده في شيء من ذلك نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه أقول وقد تقدم جملة من النصوص الدالة عليها ولا حاجة إلى استقصائها وليس فيما نقص عن الأربعين زكاة كما ليس فيما ينقص عن المأتين شيء ولو يسيرا كالحبة ونحوها وإن تسومح فيه في المعاملات العرفية لان المسامحة العرفية لا يبتني عليها الأحكام الشرعية إذ الحقيقية في التقدير كونه على التحقيق دون التقريب كما أعترف به في الجواهر ولكن لا يخفى عليك أن المسامحة العرفية قد تكون في الصدق كإطلاق المثقال أو الرطل أو المن أو غير ذلك من أسماء المقادير على ما نقص عنها بمقدار غير معتد به مسامحة كإطلاق المن على ما نقص عنه بمثقال والمثقال على ما نقص عنه نصف حبة مثلا وهذا إطلاق مسامحي مبني على ضرب من التجوز فهذا مما لا اعتداد به في التقديرات الشرعية الواردة في مقام التحديد كما في قوله عليه السلام ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شيء فإذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال فإن مقتضى حمله على حقيقته نفي الزكاة فيما نقص عن العشرين كائنا ما كان ولو أقل قليل وقد تكون في المصداق كإطلاق الذهب على الذهب الردي الغير الخالص عن الاجرام الموجبة لردائته وإطلاق الحنطة على الحنطة الغير النقية على الاجزاء الأرضية وشبهها المستهلكة فيها وهذا النحو من المسامحة موجبة لاندراج الموضوعات تحت مسمياتها عرفا فيكون إطلاق العرف أساميا عليها أطلاقا حقيقيا فيترتب عليها أحكامها وقد تقدم في كتاب الطهارة في مبحث المياه وكذا في التيمم بالتراب مزيد توضيح لذلك فلا حظ ثم إن الظاهر أن أسماء المقادير أسام لأصول مضبوطة محدودة في الواقع بحدود غير قابلة للزيادة والنقيصة فكان جميعها مأخوذة من أصل واحد مثل إن الذراع الحديد الذي وضعه العباسيون لتحديد المسافات أصله ذراع خاص عينه المأمون مثلا لتقدير المساحة وحقبة إسلامبول المتعارفة في هذه الاعصار أصلها الحقبة التي أرسلوها من إسلامبول إلى ساير البلاد وهكذا ساير المقادير فالعشرون مثقالا الذي هو نصاب الذهب اسم لمقدار خاص لا يصدق حقيقة على ما نقص عن ذلك المقدار ولو بمقدار شعرة وكل فرد من أفراد الذهب أو غيره أما بالغ وزنه هذا الحد أوليس ببالغ وطريق معرفته موازنته بالموازين المتعارفة في البلاد اللاتي يعتمد عليها العرف والعقلاء في تشخيص مقادير الأشياء فلو اختلف الموازين فبلغ ببعضها حد النصاب دون الاخر سقطت الموازين على الاعتبار حيث علم أجمالا بمخالفة أحدهما للواقع ولدى تعذر تحقيق ما هو الحق منهما يجب الرجوع في حكمه إلى ما

يقتضيه الأصل وهو براءة الذمة عن التكليف بالزكاة كما حكي القول بذلك عن خلاف الشيخ وتذكرة الفاضل خلافا لما عن غير واحد من الحكم بالوجوب ففي المسالك بعد أن أعترف بأنه لو نقص عن النصاب ولو حبة في كل الموازين لم تجب الزكاة قال وأما لو نقص في بعضها وكمل في بعض آخر وجبت لاغتفار مثل ذلك في

المعاملة وفيه إن اغتفاره في المعاملة مبني على المسامحة ولذا يتسامحون لدى اختلاف الموازين في الفضة بما لا يتسامحون بمثله في الذهب وفي الحنطة والشعير بما لا يتسامحون

في النقدين وفي أيام الرخاء بما لا يتسامحون في أيام الغلاء والحاصل أن المدار على بلوغ النصاب حقيقة لا مسامحة واختلاف في الموازين واتفاقها لا يؤثر في تغيير الحكم واستدل له أيضا بصدق بلوغ النصاب بهذا الميزان وهو كاف في وجوب الزكاة إذ لا يعتبر بلوغه بالجميع لعدم إمكان تحققه وفيه ما عرفت من أن موضوع الحكم كونه في حد ذاته بالغاً حد النصاب سواء وجد في العالم ميزان أم لم يوجد والرجوع إلى الموازين المتعارفة في البلد لكونها طريقاً لمعرفة مقادير الأشياء فإذا بلغ النصاب شئ منها يجب التعويل عليه من باب أصالة الصحة والسلامة ما لم يعلم نقصه كما جرت عليه سيرة العرف والعقلاء في معاملاتهم ولدى معارضة بعضها ببعض سقطت الجميع عن الاعتبار فيصير الأصول مرجعاً حتى عند العرف والعقلاء كما لا يخفى على من راجعهم في أبواب معاملاتهم من مثل بيع السلم وشبهه ما لم يكن بنائهم على المسامحة فلا حظ والدرهم ستة دوانيق والدانق ثمان حبات من أوسط حب الشعير في الجواهر بلا خلاف أجده بل عن ظاهر بعض وصريح غيره دعوى اتفاق الخاصة والعامة عليه وتصريح اللغويين به وفي المدارك بعد أن ذكر أن الواجب حمل الدرهم الواقع في النصوص الواردة عن الأئمة عليهم السلام على ما هو المتعارف في زمانهم

عليهم السلام قال وقد نقل الخاصة والعامة إن قدر الدرهم في ذلك الزمان ستة دوانيق ونص عليه جماعة من أهل اللغة وقال العلامة في القواعد والدرهم ستة دوانيق والدانق ثماني حبات من أوسط حب الشعير والمثاقيل لم تختلف في جاهلية ولا إسلام أما الدارهم فإنها مختلفة الأوزان وأستقر الأمر في الإسلام على أن وزن الدرهم ستة دوانيق كل عشرة منها سبعة مثاقيل من ذهب وفي مفتاح الكرامة قال في شرح هذه العبارة أما كون الدرهم ستة دوانيق فقد صرح به في المقنعة و النهاية والمبسوط والخلاف وما تأخر عنها بل ظاهر الخلاف إن عليه إجماع الأمة وظاهر المنتهى في الفطرة الإجماع وفي المدارك أنه نقله الخاصة والعامة ونص عليه جماعة من أهل اللغة وفي المفاتيح أنه وفاقي عند الخاصة والعامة وفي الرياض أنه لم يجد فيه خلافاً بين الأصحاب وأنه عزاه جماعة منهم إلى الخاصة والعامة و علمائهم مؤذنين بكونه مجمعا عليه عندهم وأما كون وزن الدانق ثماني حبات من أوسط حب الشعير فقد صرح به المفيد وجمهور من تأخر عنه وفي المفاتيح إنه لا خلاف فيه منا وقال العلامة المجلسي في رسالته على ما حكى عنه في تحقيق الأوزان إنه متفق عليه بينهم وإنه صرح به علماء الفريقين ومثله قال صاحب الحدائق وفي المدارك قطع به الأصحاب وفي المنتهى نسبته إلى علمائنا وأما كون كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل فظاهر الخلاف إجماع الأمة عليه وفي رسالة المجلسي إنه مما لا شك فيه ومما

اتفقت عليه الخاصة والعامة وقال أيضا إن مما لا شك فيه إن المثقال الشرعي ثلاثة أرباع الصيرفي فالصيرفي مثقال وثلث من الشرعي ثم قال وأما كون المثاقيل

لم تختلف في جاهلية ولا إسلام عما هي عليه الآن ففي الحدائق إنه صرح به علماء الطرفين وقد نقل عن الرافعي في شرح الوجيز ثم قال قلت وهو الموجود في شرحه الآخر لليمني وبه صرح المصنف في النهاية والمحقق الثاني على ما حكى استفاد ذلك من قولهم الدرهم ستة دوانيق والدانق ثمانى حبات من أوسط حب الشعير فيحث علم الدرهم وعلم نسبه إلى المثلقال علم المثلقال إنتهى ما في مفتاح الكرامة وفي الحدائق قال لا خلاف بين الأصحاب رضوان الله عليهم وغيرهم أيضا إن الدنانير لم يتغير وزنها عما هي عليه الان في جاهلية ولا إسلام صرح بذلك جملة من علماء الطرفين قال شيخنا العلامة أجزل الله إكرامه في النهاية والدنانير لم يختلف المثلقال منها في جاهلية ولا إسلام وكذا نقل عن الرافعي في شرح الوجيز إنه قال المثلقال لم تختلف في جاهلية ولا إسلام والدينار مثلقال شرعي فهما متحدان وزنا فإذا يعبر في أخبار الزكاة تارة بالدينار وتارة بالمثلقال وأما الدراهم فقد ذكر علماء الفريقين أيضا إنها كانت في زمن النبي صلى الله عليه وآله سابقا كما كانت قبل زمانه بغلية وكان وزن الدرهم منها ثمانية دوانيق طبرية وزن الدرهم منها أربعة دوانيق هكذا بعده إلى زمن بني أمية فجمعوا الدرهمين وقسموها نصفين كل درهم ستة دوانيق وأستقر أمر الإسلام على ذلك قال شيخنا الشهيد في كتاب الذكرى نقل عن ابن دريد إن الدرهم الوافي هو البغلي بإسكان الغين منسوب إلى رأس البغل ضربه الثاني في خلافته بسكة كسروية وزنه ثمانية دوانيق قال إن البغلية كانت تسمى قبل الإسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الإسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي أربعة دوانيق ولما كان في زمن عبد الملك جمعهما واتخذ الدرهم منهما وأستقر أمر الإسلام على ستة دوانيق إنتهى ما في الحدائق ولقد أطلنا الكلام في نقل الكلمات حيث إنها هي العمدة في تشخيص مثل هذه الموضوعات وإن كانت العادة قاضية بأن ما أشتهر بين المسلمين في ضبط مقدار الدينار والدرهم الذين بني عليهما أحكام شرعية كثيرة عامة الابتلاء من كون المثلقال الشرعي ثلاثة أرباع الصيرفي وكون الدرهم نصف المثلقال وخمسه مأخوذا من أسلافهم يدا بيد خصوصا بعد الالتفات إلى قضاء العادة ببقاء عين الدراهم والدنانير المتعارفة في تلك الأعصار إلى الأعصار المتأخرة بل قد يوجد في هذه الأعصار من الدنانير القديمة ولعله منها الدنانير التي يقال لها أبو لعبية فمثل هذه الأشياء لا يختفى وزنها على العلماء المتصدين لضبطه وأما ما ذكره من تحديد الدرهم بستة دوانيق والدانق بثمان حبات من أوسط حب الشعير كتحديدهم للذراع الأسود الذي وضعه العباسيون بعدة أصابع وتحديد كل أصبع بسبع شعيرات أو ست وتحديد كل شعير بسبع شعيرات فهو تحديد تقريبي ذكره لشدة الاحتياط في ضبطه بما لا يسلم عن اختلاف كثير حتى بالنسبة إلى صنف واحد من شعير مكان خاص في سنة واحدة فضلا عن البلاد المختلفة في الأقاليم المتشعبة كما لا يخفى على من أختبره بمكيال كبير إذ قلما يتفق مساواة مكيالين منه في العدد وفي الحدائق بعد أن نقل عن علماء الفريقين التصريح بأن الدرهم ستة دوانيق وأن كل دانق ثمان حبات قال إلا أنا قد اعتبرنا ذلك بالشعير الموجود في زماننا لأجل استعمال كمية صاع الفطرة بصنج البحرين فوجدنا في ذلك نقصانا فاحشا عن

الاعتبار بالمشاقيل الشرعية وهي الدنانير والظاهر أن حبات
الشعير المتعارفة سابقا كان أعظم حجما وأثقل وزنا من الموجود في زماننا إنتهى ولعل هذا
هو الوجه فيما ورد من تحديد الدانق باثني عشرة حبة من أوسط حب
الشعير في خبر سليمان بن حفص المروي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال
الدرهم ستة دوانيق والدانق وزن ست حبات والحبة وزن حبتي شعير ومن أوساط الحب لا
من
صغاره ولا من كباره والحاصل إن تحديد المثلقال أو الذراع وشبههما بالشعيرات أو
الشعرات إحالة على أمر غير مضبوط مع أن الدينار بنفسه شئ معين وزنه مضبوط لم يتغير

في جاهلية ولا إسلام إلى هذه الأعصار المتأخرة في كثير من بلاد المسلمين وهو ثلاثة أرباع الصيرفي وهذا مما لا شبهة فيه وقد سمعت عن جملة منهم التصريح بأن الدرهم وزنه نصف مثقال شرعي و خمسة فعلى هذا يكون مقدار العشرة دراهم سبعة مثاقيل فالمئات ردهم التي هي أول نصب الفضة وزن مائة وأربعين مثقالا ومن شرط وجوب الزكاة فيهما مضافا إلى بلوغ النصاب كونهما مضروبين دنانير ودراهم منقوشين بسكة المعاملة بلا خلاف فيه على الظاهر فيما عدى ما فر به عن الزكاة كما ستعرفه بل في المدارك هذا قول علمائنا أجمع وخالف فيه العامة وأوجبوا الزكاة في غير المنقوش إذا كان نقارا بل عن الغنية والانتصار والتذكرة أيضا دعوى الاجماع عليه ويدل على اعتبار هذا الشرط جملة من الاخبار منها صحيحة علي بن يقطين أو حسنته بإبراهيم بن هاشم عن أبي إبراهيم عليه السلام قال قلت له إنه يجتمع عندي الشيء الكثير قيمته فيبقى نحو من سنة أنزكيه فقال لا كل ما لم يحل عليه الحول فليس عليك فيه زكاة وكل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء قال قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال إذا أردت ذلك فأسبكه فإنه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكاة وعن الشيخ في الموثق عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام إنهما قال لا ليس في التبر زكاة إنما هي على الدنانير والدراهم وعن الصدوق إنه رواها عن جميل بن دراج بسند فيه إرسال وإضمار نحوهما وربما يدل عليه أيضا بعض الروايات الآتية الدالة على نفيها عن السبائك والحلي والنقار فهذا أي اعتبار كونهما مسكوكين بسكة المعاملة بحيث اندرجا في مسمى الدنانير والدراهم أي النقدين الذين يتعامل بهما على أجماله مما لا شبهة فيه في عدم اعتبار حوصل المعاملة بهما بالفعل بل يكفي كونهما كذلك سابقا كما صرح به المصنف وغيره فقالوا أو ما كان يتعامل بها إذ العبرة نصا وفتوى باندرجاهما في مسمى الدينار والدرهم وهذا مما لا يختلف فيه الحال بين بقائهما على ما كانا عليه من المعاملة بهما وبين هجرهما وسقوط سكتتهما عن الاعتبار كما أنه لا يتفاوت الحال فيه بين كون السكة بالكتابة وبين غيرها من الاشكال ولا بين كونها سكة الاسلام أو الكفر ولا بين عموم رواجهما في ساير البلاد أو في خصوص بلد ولو من البلاد النائية بلا خلاف في شيء منها على الظاهر بل ولا بين سكة السلطان وغيرها إذا جرت في المعاملة كما صرح به بعض ويدل عليه مضافا إلى عموم الأدلة خصوص خبر زيد الصائغ الآتي في مسألة الدراهم المنقوشة فلا حظ. فرع: لو أتخذ المضروب بالسكة للزينة كالحلي أو غيرها فعن الروضة وشرحها للفاضل الأصفهاني لم يتغير الحكم زاده الانتخاذ أو نقصه في القيمة ما دامت المعاملة به على وجه ممكنة لاطلاق الأدلة والاستصحاب الذي به يرجح الاطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلي وإن كان التعارض بينهما لعموم من وجه بل يحكم عليه لان الخاص وإن كان استصحابا يحكم على العام وإن كان كتابا هكذا قيل وفيه نظر إذ لا مقتضى لتحكيم إطلاق وجوب الزكاة في النقدين على عموم ما دل على نفيها عن الحلي بل العكس أولى بالاذعان خصوصا بالنسبة إلى بعض الروايات النافية فيه المشتملة على التعليل المقتضي للاطراد المشعر باختصاص شرع الزكاة بالمال الذي من شأنه

الصرف في النفقة والصدقة ونحوها إلا مثل الحلبي الذي وضع للبقاء كما في خبر يعقوب بن شعيب المروي عن الكافي قال سئلت أبا عبد الله عن الحلبي أيزكي فقال إذا لا يبقى منه شيء وخبر علي بن جعفر عن أخيه قال سئلت عن الزكاة في الحلبي قال إذا لا يبقى إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي لها قوة ظهور في العموم مع أشعار جملة منها بأن لعنوان كونه حليا من حيث هو مدخليته في وضع الزكاة عنه وإن زكاته أعارته كما يؤيد ذلك ما ستسمعه عن العلامة من ذهاب أكثر العامة الذين لا يعتبرون السكة على نفيها في الحلبي المحلل و ملخص الكلام أن الروايات الواردة في الحلبي في غاية الظهور وقوة الدلالة على شمولها لمثل القلادة المعلق بها الدنانير وشبهها من الحلبي التي أستعمل فيها أعيان النقدين ولا يصلح لمعارضتها شيء من العمومات الدالة على ثبوت الزكاة في مطلق الذهب والفضة فهذه الروايات أحص مطلقا منها وما عموم ما دل على ثبوتها في الدينار والدرهم فيمكن منع شموله له لما هو محل الكلام فإن عمدته صحيحة علي بن يقطين وموثقة جميل المتقدمتان وهما قابلتان للمناقشة في دلالتهما على العموم الأحوالي بحيث يتناولان الدينار والدرهم الذي جعل حليا فإن شمولهما إن كان فبالإطلاق ويمكن الخدشة في إطلاقهما من هذه الجهة بورودهما مورد حكم آخر كما لا يخفى على المتأمل وهكذا الكلام في بعض الروايات الواردة في بيان حد النصاب التي وقع فيها التعبير بالدينار والدرهم ولو سلم ظهورها في العموم الأحوالي فليس تخصيصات العمومات الكثيرة الواردة في الحلبي المعتضدة بما عرفت بأهون من تقييد الدنانير والدرهم بما إذا لم تتخذا حليا بل التقييد أهون لا يقال إنه يفهم من صحيحة علي بن يقطين وموثقة عمار بن جميل وغيرهما مما دل على انحصار ما تجب فيه الزكاة بالدنانير والدرهم إن المراد من الذهب و الفضة الواردة فيهما أخبار مطلقة خصوص الدنانير والدرهم فيكون تلك المطلقات بمنزلة روايات مطلقة واردة في خصوص الدينار والدرهم في كون النسبة بينها وبين ما دل على نفيها عن الحلبي العموم على وجه لأنا نقول النسبة بين الاخبار المتنافية تلا حظ قبل تخصيص العموم بشيء من الاخبار المخصصة له لا بعده فكما يجب تقييد المطلقات بما دل على نفي الزكاة عما عدى النقدين كذلك يجب تقييدها بما دل على نفيها عن الحلبي فإطلاق الاخبار النافية عن الحلبي حاكم على إطلاق المطلقات والمفروض إنه ليس للعقد الاثباتي المستفاد من الحصر إطلاق أحوالي والا لتحققت المعارضة بينه وبين إطلاق نفي الباس عن الحلبي في مورد اجتماعي لا غير كما لا يخفى عن المتأمل وقد تلخص مما ذكر ان القول بنفي الزكاة عند صيرورتها حليا هو الأشبه وأما ما قيل من أن الخاص وان كان استصحابا يحكم على العام وان كان كتابا فمما لا ينبغي الاصغاء إليه فإن الأصول العملية لا تصلح معارضة للأدلة اللفظية بوجه كما تقرر في محله وكذا من شرط وجوب الزكاة فيهما حول الحول حتى يكون النصاب موجودا فيه أجمع فلو نقص في أثناؤه أو تبدلت أعيان النصاب بغير جنسه وبجنسه لم تجب الزكاة كما عرفت ذلك كله لدى البحث عن شرائط زكاة الأنعام وكذا عرفت فيما سبق عند بيان شرائط من تجب عليه الزكاة أن من شرط وجوب الزكاة التمكن من التصرف في النصاب وأنه لو منع من

التصرف فيه سواء كان المنع شرعياً كالوقف والرهن أو قهرياً كالغصب لم تجب الزكاة
فراجع ولا تجب الزكاة في الحلبي محلاً كان كالسوار للمرأة وحلية السيف
للرجل أو محرماً كالخلخال للرجل والمنطقة للمرأة وكالأواني المتخذة من الذهب والفضة
وآلات اللهو لو عملت منها في المدارك قال أما سقوط الزكاة في الحلبي

(٥٣)

المحلل فقال العلامة (ره) في التذكرة انه قول علمائنا أجمع وأكثر أهل العلم واما المحرم فقال في التذكرة أيضا انه لا زكاة فيها عند علمائنا لعموم قوله (ع) لا زكاة في الحلبي وأطبق الجمهور كافة على إيجاب الزكاة فيه لان المحظور شرعا كالمعدوم حسا ولا حجة فيه لأن عدم الصنعة غير مقتض لايجاب الزكاة فان المناط كونهما مضروبين بسكة المعاملة وهو جيد انتهى ما في المدارك وفي الجواهر بلا خلاف أجده في شئ من ذلك بيننا إذا لم يكن بقصد الفرار بل الاجماع بقسميه عليه انتهى ويدل على نفي الزكاة في الحلبي أيضا روايات كثيرة منها صحيحة محمد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلت عن الحلبي فيه زكاة قال لا وحسنة رفاة قال سمعت أبا عبد الله

وسأله بعضهم عن الحلبي فيه زكاة فقال لا وأن بلغ مائة ألف وخبر هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس على الحلبي زكاة وخبر مروان بن مسلم عن أبي الحسن قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلبي عليه زكاة قال إنه ليس فيه زكاة وان بلغ مائة ألف درهم كان أبي يخالف الناس في هذا وخبر العلاء قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام

هل على الحلبي زكاة فقال لا ومرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال زكاة الحلبي عاريتة إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي تقدم بعضها وسيأتي جملة منها

في المسألة الآتية وقيل يستحب فيه اي في الحلبي المحرم الزكاة وهذا القول منقول عن الشيخ (ره) ولم يعرف مستنده نعم يستحب في الحلبي المحلل إنه إذا استعاره مؤمن ان يعيره فإنه زكاته كما يدل عليه مرسلة ابن أبي عمير المتقدمة وعن الصدوق في الفقيه أيضا التصريح بذلك فقال ليس على الحلبي زكاة وان بلغ مائة ألف ولكن تعيره مؤمنا إذا استعاره منك فهذه زكاته وهو محمول على الاستحباب بشهادة المعتمدة المستفيضة المصرحة بأنه ليس في الحلبي زكاة مضافا إلى عدم الخلاف فيه بل قصور دليله من حيث هو عن إفادة الوجوب وكذا لا زكاة في السبائك المتخذة من الذهب والنقار التي هي كما في الجواهر وغيره قطع الفضة غير المضروبة والتبر الذي هو غير المضروب من الذهب كما عن الجوهري أو تراب الذهب كما عن بعضهم تفسيره به بلا خلاف على الظاهر في شئ من ذلك بيننا نصا وفتوى ما لم يكن بقصد

الفرار من الزكاة بل في الجواهر ادعى الاجماع بقسميه عليه ويدل عليه مضافا إلى الاجماع والاخبار الحاضرة لها بالدينار والدرهم النصوص المستفيضة التي سيأتي نقلها ويدل عليه أيضا بعض الأخبار المتقدمة هذا إذا لم يكن بقصد الفرار من الزكاة وإلا فقد اختلفت الروايات فيه وكذا فتاوى الأصحاب فرما

نسب إلى المشهور بين المتأخرين سقوط الزكاة بل عن الرياض نسبتته إلى عامتهم وقيل والقائل الصدوقان و المرتضى (ره) والشيخ وابنا زهرة وحمزة والحلبي في إشارة السبق إذا عملهما أي النقدين كذلك فرار أو جبت الزكاة ولو كان ذلك قبل حول الحول واستدل له بموثقة محمد بن مسلم قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلبي فيه الزكاة قال لا إلا ما فر به من الزكاة وخبر معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام

قال قلت له الرجل يجعل لأهله الحلي من مائة والمأتي دينار وأداني ثلث له ثلاثمائة فعليه الزكاة قال ليس فيه زكاة قال قلت فإنه قد فر به من الزكاة فقال إن كان فر به من الزكاة فعليه الزكاة وإن كان إنما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة وموثقة إسحاق بن عمار قال سئلت أبا إبراهيم عن رجل له مائة درهم وعشرة دنائير أعليه زكاة فقال أن كان فر بها من الزكاة فعليه الزكاة وبإزاء هذه الأخبار وأخبار مستفيضة تدل على القول الأول منها قوله (ع) في ذيل صحيحة ابن يقطين المتقدمة الحاصرة لما يجب فيه الزكاة بالصامت المنقوش إذا أردت ذلك فاسبكه فإنه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة زكاة وهذه الرواية كالنص في المدعى لكونه إرشادا إلى ما يتحقق به الفرار من الزكاة وأوضح من ذلك دلالة عليه رواية هارون بن خارجة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أن أخي يوسف ولي لهؤلاء اعمالا أصاب فيها أموالا كثيرة وأنه جعل ذلك المال حليا أراد أن يفر به من الزكاة أعليه زكاة قال ليس على الحلي زكاة وما أدخل على نفسه من النقصان في وضعه ومنعه نفسه فضله أكثر مما يخاف من الزكاة وصحيحة عمر بن يزيد قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل فر بماله من الزكاة فاشترى

به أرضا أو دارا أعليه فيه شيء فقال لا ولو جعله حليا أو نقرا فلا شيء عليه فيه وما منع نفسه من فضله أكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه ورواية علي بن يقطين المروية عن العلل عن أبي إبراهيم (ع) قال لا تجب الزكاة فيما سبك قلت فإن كان سبكه فرارا من الزكاة قال الا ترى أن المنفعة قد ذهبت منه لذلك لا يجب عليه الزكاة وقد حكى عن الشيخ في كتابي الاخبار وانه وجه الروايات الدالة على الوجوب تارة بالحمل على الاستحباب وأخرى بالحمل على الفرار بعد حول الحول أي دخول الشهر الثاني

عشر واستدل على الثاني بما رواه في الموثق عن زرارة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أن أباك قال لي من فر بها من الزكاة فعليه ان يؤديها قال صدق أبي ان عليه أن يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه ثم قال لي رأيت لو أن رجلا أعغمي عليه يوما ثم مات فذهبت صلواته أكان عليه وقد مات أن يؤديها قلت لا قال الا أن يكون أفاق من يومه ثم قال لي رأيت لو أن رجلا مرض في شهر رمضان ثم مات فيه أكان يصام عنه قلت لا قال وكذلك الرجل يؤدي عن ماله إلا ما حال عليه الحول وهذه الموثقة رواها في الكافي في الصحيح أو الحسن بإبراهيم بن هاشم عن زرارة في جملة حديث طويل مشتمل على فقرات قد تدل بعض تلك الفقرات أيضا على المدعى كما لا يخفى على من

راجعها ولكن يتوجه على التوجيه المزبور إنه وأن شهد به الموثقة المزبورة إلا أن بعض تلك الأخبار أي الروايات المثبتة الزكاة غير قابل لهذا الحمل كخبر معاوية بن عمار فإنه كالنص في إرادة الزكاة في المورد الذي لو كان فعله لا يقصد الفرار بل لان يتجمل به لم يكن عليه زكاة وكيف كان فالجمع بين الاخبار بحمل الزكاة على الاستحباب أشبه بأصول المذهب وقواعده إذ ليس لتلك الأخبار قوة دلالة على الوجوب فضلا عن صلاحيتها المكافئة للأخبار النافية التي هي نص في عدم الوجوب مع حكومة بعضها أي الموثقة المزبورة على ما كان من تلك الأخبار قابلا للحمل على الفرار بعد حول الحول

اي دخول الشهر الثاني عشر لكونها بمدلولها اللفظي متعرضا لتفسيرها فلا تصلح تلك الأخبار لمعارضتها وما عداها مما هو صالح للمعارضة من هذه الجهة كخبر معاوية بن عمار قاصر عن المكافئة من جهات أخر كما هو واضح أما لو جعل الدراهم والدنانير كذلك أي سبائك أو نقارا أو حليا بعد حول الحول الذي قد عرفت أنه يتحقق بدخول الشهر الثاني عشر وجبت الزكاة اجماعا ولم تسقط عنه مع إمكان الأداء وأن خرج النصاب عن ملكه قهرا فضلا عما لو غير صورته باختياره كما عرفته فيما سبق وقضية الأصل الاجتزاء بمسمى الفريضة الواجبة فيه أو قيمتها من مال اخر من غير اعتداد بزيادة القيمة الحاصلة بالصياغة فلو بلغ الحلي وزنه عشرين مثقالا فعليه نصف مثقال من الذهب أو قيمته من مال اخر من غير اعتداد بزيادة القيمة الحاصلة في عين النصاب بالصياغة لما عرفت في زكاة الأنعام من أنه لا يجب على المالك في باب الزكاة الا دفع مسمى الفريضة المقدرة في ماله أو قيمتها من أي مال يكون

ولا يتعين عليه الاخراج من عين النصاب ولو أراد الدفع من العين لم يجز الاجتزاء بأقل من نصف مثقال وأن كانت قيمته أكثر إلا من باب دفع القيمة إن جوزناه في نظائره من مثل ما لو دفع ربع دينار مسكوك بسكة يساوي قيمته قيمة نصف دينار يصح أن يقع مصداقا للفريضة الواجبة عليه في زكاة العشرين من باب دفع القيمة وستعرف في المسألة الآتية وكذا في مبحث زكاة الفطرة انه لا يخلو من إشكال فالأحوط عدم الاجتزاء فيما لو أخرج الزكاة من جنس ما تعلق به الحق بأقل مما يقع مصداقا للفريضة الواجبة عليه أي أقل من نصف مثقال من الذهب وأن كانت قيمته باعتبار سكتة أو الصنعة الحاصلة فيه أكثر بمراتب والله العالم

وأما أحكامها: أي زكاة النقدين فمسائل الأولى لا اعتبار باختلاف الرغبة مع تساوي الجوهرين في صدق الاسم وأن اختلفت القيمة والأوصاف بذلك بل يضم بعضها إلى بعض بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن بعضهم نسبة إلى الأصحاب مشعرا بالاجماع عليه لاطلاق الأدلة الغير القاصر عن شمول مثل المورد وفي الاخراج إن تطوع المالك بالأرغب ونحوه من الافراد الكاملة فقد أحسن وأنفق مما أحب والا كان له الاخراج من كل جنس بقسطه كما هو مقتضى العدل والانصاف ومشاركة الفقراء مع الأغنياء في الأموال ولا يجزيه الدفع من الأدنى لمنافاته لقاعدة الشركة ولكنك عرفت فيما سبق منع كون ما يستحقه الفقير من العين على سبيل الشركة الحقيقية فالمتجه حينئذ ما حكى عن الشيخ من أنه قال أن ذلك أي التقسيط على الأفضل فلو أخرج من الأدنى جاز لحصول الامتثال وعن العلامة في جملة من كتبه أيضا موافقته وقد تقدم لدى البحث عن كيفية تعلق الزكاة بالعين ما يوجب مزيد إذعان بذلك ولو كان الجميع من الأعلى هل يجوز أن يدفع من الأدنى من ماله الاخر وجهان من إطلاق النص ومن إمكان دعوى انصرافه إلى فريضة من نوع ما يتعلق به الزكاة وقد عرفت في زكاة الأنعام ان دعوى انصراف اطلاق الفريضة إلى ما يناسب الجنس الذي يتعلق به الزكاة ليس كل البعيد فراجع وفي المدارك بعد أن حكى عن الشيخ القول بجواز دفع الأدنى قال وأولى بالجواز ما لو أخرج الأدنى بالقيمة أي أخرج منها قدر قيمة الاعلى أو الوسط ولو اخرج من الأعلى بقدر قيمة الأدون مثل ان يخرج ثلث دينار جيد قيمة عن نصف دينار دون لم يجزه لان الواجب اخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزي الناقص عنه واحتمل العلامة في التذكرة الاجزاء اعتبارا بالقيمة وهو ضعيف انتهى وهو جيد كما سيأتي مزيد توضيح لذلك في مبحث زكاة الفطرة إن شاء الله. المسألة الثانية: الدراهم المغشوشة بما يخرجها عن اسم الفضة الخالصة أي عن كونه مصداقا لما يقال عليه في العرف إنه فضة لا على جهة المسامحة والتغليب بل على سبيل الحقيقة عرفا وكذا الدنانير المغشوشة كذلك لا زكاة فيها حتى يبلغ خالصها النصاب بلا خلاف فيه على الظاهر لان الزكاة انما تجب في الذهب والفضة لا في غيرهما من المعادن وإذا بلغ خالصها النصاب تجب الزكاة فيه بلا خلاف في ذلك أيضا على الظاهر بل عن غير واحد نسبته إلى الأصحاب مشعرا بالاجماع عليه وربما أستشكل في هذا الحكم بان الأدلة قد دلت على وجوب الزكاة في الذهب والفضة المسكوكين دراهم ودنانير والمركب منهما أو من كل منهما مع غيره

خارج عن الاسم فلا يتعلق به الزكاة بل قد يمنع صدق اسم الدراهم والدنانير حقيقة على المغشوش وفيه أن المراد بالدراهم والدنانير الذهب والفضة المسكوكين بسكة المعاملة ولو مع الغش كما يفصح عن ذلك مضافا إلى عدم الخلاف فيه وإمكان منع عدم صدق الاسم أو انصراف الذهب والفضة المسكوكين إلى الخالص منهما خبر زيد الصائغ المروي عن الكافي قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخاري فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة وثلث مس وثلث رصاص وكانت تجوز عندهم وكنت أعملها وأنفقها قال فقال أبو عبد الله عليه السلام لا بأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم فقلت أرأيت إن حال عليها الحول وهي عندي وفيها ما تجب على فيه الزكاة أزيها قال نعم إنما هو مالك قلت فان أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أزيها قال إن كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما تجب عليك فيه الزكاة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم يزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة قوله عليه السلام لسنة واحدة أي السنة التي بقيت عنده حتى حال عليها الحول قبل ان يسبكها دون ما بعدها مما جعل سبائك نعم يعتبر في تنجيز التكليف بالزكاة العلم ببلوغ الخالص نصابا فلو شك فهي نفاه بالأصل ولم يجب عليه الفحص بتصفية ونحوها على المشهور كما نسب إليهم بل في المسالك لا قائل بوجود التصفية مع الشك في النصاب كما في غيره من الشبهات الموضوعية الوجودية أو التحريمية ولكن قد يقال في مثل هذه الموارد التي يحصل كثيرا أما من الرجوع إلى الأصول النافية للتكليف ممن غير فحص الوقوع في مخالفة التكليف كتأخير الحج عن أول عام استطاعته عند ترك المحاسبة وتضييع حق السادة والفقراء عند ترك الفحص عن حصول الربح في تجارته وبلوغ ماله حد النصاب ويدفعه ان كون أجزاء الأصول في مجاريها موجبا لحصول المخالفة كثيرا غير مؤثرة في إيجاب الاحتياط على من لا يعلم بتنجيز التكليف عليه في خصوص المورد الذي هو محل ابتلائه واضعف من ذلك الاستدلال له بأنه ليس المراد بمثل هذه

التكاليف أي الزكاة والحج و نظائرهما وجوبها لدى العلم بوجود شرائطها كي لا يجب الحج مثلا على من أحتمل في نفسها الاستطاعة أو ظنها ولم يعلم بذلك وفيه ان لا ننكر وجوب الحج عليه في الواقع على تقدير كونه مستطاعا ولكن كونه كذلك لا يكفي في تنجيزه إلزام العقل بالخروج عن عهده ما لم يعلم بتحقيقه لان العلم بالتكليف شرط في تنجزه عقلا و إيجاب الاحتياط أو الفحص مع الشك فيه يحتاج إلى دليل وراء إطلاقات أدلة هذه التكاليف لدى حصول شرائطها ولتمام الكلام فيما يتعلق بالمقام مقام آخر ثم لا يخرج المغشوشة عن الجياد لان الواجب إخراج الخالص فلا يكون إخراج المغشوش مجزيا الا إذا علم باشتماله على ما يلزمه من الخالص كما هو واضح ولو ملك النصاب أي عشرين دينارا مثلا ولم يعلم هل فيه غش أم لا فعن التذكرة إنه تجب الزكاة لأصالة الصحة والسلامة أقول هذا إنما يتجه فيما إذا كان الغش الذي يحتمله عيبا في الدنانير بحيث لو ظهر لم يقع به المعاملة إلا على سبيل المسامحة واما إذا كانت من صنف الدنانير الرائجة في البلد ولكنه لم يعلم بأن هذا الصنف من الدنانير هل هي معمولة من خصوص الذهب أو انها مركبة من الذهب وغيره فليس كونها مركبة

من جنسين أو أزيد منافيا لصحتها وسلامتها بعد ان كانت هي في أصل وضعها
كذلك فلا مسرح حينئذ للأصلين المزبورين بل المرجع في مثله أصالة براءة الذمة عن
الزكاة و لا يخفى عليك ان مورد هذا الكلام إنما هو فيما إذا كان الغش الذي

(٥٥)

يحتلمه بمقدار لو علم بتحقيقه لآثر في خروج الدينانير عن كونها مستحقة لاطلاق اسم الذهب عليها على الاطلاق والا فلا أثر مع استهلاكه كما في سائر الموضوعات التي يدور احكامها مدار صدق عناوين موضوعاتها عرفا والله العالم ولو كان الغش بأحدهما كالدرهم بالذهب وبالعكس وبلغ كل من الغش والمغشوش نصابا وجبت الزكاة فيهما ويجب الاخراج من كل جنس بحسابه فان علمه وإلا توسل إليه بالسبك ونحوه مقدمة للقطع بالخروج عن عهدة التكليف الذي علمه بالاجمال فان تعذر عليه تشخيص مقدار ما يجب عليه من كل منهما احتاط باخراج الأكثر مرتين مثلا لو علم بان قدر أحد النقدين ستمائة والاخر أربعمائة الا إنه لم يشخص الأكثر اخرج ستمائة ذهباً وستمائة فضة ويجزي ستمائة من الأكثر من الأقل بل وكذا لو احتمل أكثرية أحدهما وتعذر عليه تحقيقه احتاط بالجمع في تركية المقدار الذي يحتلمه من كل منهما أو بهذا المقدار مما هو أعلى قيمة منهما من باب إخراج القيمة والمعيار في هذا الباب و نظائره هو أنه مهما رجع الشك في شيء من هذه الموارد إلى الشك في أصل التكليف نفاه بأصل البراءة وإذا كان الشك في المكلف به عمل بقاعدة الشغل فإذا فرض الغش بأحدهما وكان المجموع ألف مثقال وتردد الامر بين كون ما فيه من الذهب ستمائة أو بالعكس أو احتمل ذلك وان احتمل التساوي أيضا أو الاختلاف بما دون هذا المقدار فهو يعلم اجمالا بثبوت الزكاة في مجمع هذا المال والقدر المتيقن مما يجب عليه فيه من زكاة الذهب أربعمائة ومن زكاة الفضة أيضا كذلك فيبقى مائتان من هذا المجموع مرددا امره بين كونه ذهباً أو فضة وعلى أي التقديرين هو مال قد علم بتعلق التكليف باخراج الزكاة منه عينا أو قيمة فعليه الاحتياط بالنسبة إلى المائتين بإخراج زكاته ذهباً مرة فيكون بانضمامه إلى الأربعمائة التي هي القدر المتيقن ستمائة وفضة أخرى كذلك أو بإخراج قيمة يقطع بكونها مجزية عن الفريضة الواجبة عليه على أي التقديرين أو إخراج الاعلى قيمة منهما بقصد حصول البراءة بدفع القيمة على تقدير المخالفة والعين على تقدير الموافقة وليست القيمة بنفسها أولا وبالذات هي متعلق التكليف كي يكون ترددها بين الأقل والأكثر مصححا للرجوع بالنسبة إلى الأكثر إلى البراءة كما هو واضح ومن هنا ظهر الحال فيما لو كان مجموع الألف مرددا بين كونه ذهباً مسكوكاً أو فضة كذلك من أنه يجب العمل بما يقتضيه قاعدة الاشتغال بخلاف ما لو كان مرددا بين كونه من أحد النقدين وغيرهما من المعادن التي لا يتعلق بها الزكاة واما إذا كان الغش بأحدهما ولكن لم يعلم ببلوغ الغش حد النصاب كما لو كان عنده ألف دينار وعلم اجمالا بأنه مغشوش بالفضة ولكن لم يعلم ببلوغ الغش مقدار النصاب أو كان عنده ألف درهم وعلم بأنه مغشوش بالذهب في الجملة من غير أن يعلم مقدار الغش وبلوغه حد النصاب وأن احتمله بل احتمل كونه أكثر من النصاب أيضا بكثير فهو لا يعلم بتعلق الزكاة بالمجموع حيث يحتمل ان ما فيه من الغش لم يكن بالغا حد النصاب فهو بالنسبة إلى ما يقرب من نصاب الفضة كمأتي درهم الا دانقا مثلا في المثال الأول وما يقرب من نصاب الذهب كعشرين مثقالا الا

جزء مثقال في المثال الثاني شك في أصل التكليف فينفيه بأصل البراءة وبالنسبة إلى ما زاد على هذا المقدار يعمل على حسب ما يقتضيه قاعدة الاشتغال وهكذا الكلام في نظائر المقام فليتأمل. المسألة الثالثة: إذا كان معه دراهم مغشوشة مثلا وقد بلغ خالصها النصاب فان عرف قدر الفضة أخرج الزكاة عنها

فضة خالصة إن شاء وإن شاء أخرج عن الجملة منها مراعيًا للنسبة فلو كان معه ثلاثمائة درهم والغش ثلثها في كل درهم تخير بين إخراج خمسة دراهم خالصة وإخراج سبعة ونصف عن الجملة وإن جهل ذلك أي قدر ما فيها من نصاب الفضة مع علمه إجمالي لا بأصل النصاب فإن كانت الدراهم جميعها متساوية في مقدار الغش وإن لم يعلمه بالتفصيل جاز له الاجتزاء بإخراج ربع العشر من الجميع كما هو واضح وإن لم يكن جميعها على نسق واحد بل كانت مختلفة فان تطوع المالك و أخرج عن جملتها من الجياد أو مما كان منها أقل غشا مما عداه احتياطا جاز أيضا بل هذا هو الأولى لما فيه من الاستظهار في براءة وكذا لو أخرج من الخالصة أو المغشوشة ما يحصل معه اليقين بالبراءة وإن لم يبلغ قدر زكاة الجملة كما هو واضح وإن ما كس وامتنع عن إخراج مقدار الواجب ألزم تصفيتها ليعرف قدر الواجب الذي يحصل بإخراجه القطع بفراغ الذمة عن الواجب الذي علمه بالاجمال على ما في المتن وغيره بل ربما نسب إلى الأكثر بل المشهور واستوجه غير واحد من المتأخرين الاكتفاء بإخراج ما تيقن اشتغال الذمة به وطرح المشكوك فيه عملا بأصالة البراءة ففي المدارك بعد أن حكى عن الشيخ القول بلزوم التصفية مقدمة للقطع بفراغ الذمة قال واستوجه المصنف في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه الاكتفاء بإخراج مما تيقن اشتغال الذمة به وطرح المشكوك فيه عملا بأصالة البراءة وبأن الزيادة كالأصل فكما تسقط الزكاة مع الشك في بلوغ النصاب فكذا تسقط مع الشك في بلوغ الزيادة نصابا آخر وهو حسن انتهى وقد أشرنا انفا إلى أن هذا أي العمل بالبراءة فيما زاد عن المتيقن هو الأوجه وقد تقدم بعض الكلام فيما يتوجه على ما هو من نظائر المقام من النقص والابرام في مسألة من فاتته فرائض لا يحصى عددها من كتاب الصلاة فراجع. المسألة الرابعة: مال القرض الزكوي إن تركه المقرض بحاله حتى حال عليه الحول جامعا للشرائط فقال إن كان الذي اقرضه يؤدي زكاته فلا زكاة عليه وإن كان لا يؤدي أدى المقرض وأجيب أما عن عموم المؤمنون ونحوه بان مورده الشروط السائغة في نفسه الغير المخالفة للكتاب والسنة فلا يصح أن يكون الشرط مؤثرا في رفع التكليف بالزكاة عن المالك وإثباته على غير المالك وأما عن الصحيحة فبأن أقصى ما تدل عليه جواز تبرع المقرض للاخراج وهو لا يستلزم جواز اشتراط تعلق الوجوب به وفي المدارك بعد أن أجاب عن الصحيحة المزبورة بما ذكر قال واستقرب الشارح قدس سره لزوم الشرط لا بمعنى تعلق الوجوب بالمقرض ابتداء وسقوطه عن المقرض فإنه غير مشروع بل بمعنى تحمل الشروط عليه لها عن المديون وإخراجها من ماله عنه مع كون الوجوب متعلقا بالمقرض لان المقرض لو تبرع بالاجاز على ما تضمنته الرواية فيجوز اشتراطه ثم إن وفي المقرض بالشرط سقطت عن المقرض وإلا تعين عليه

الاخراج وهو حسن انتهى ما في المدارك وربما يلوح من غير واحد من المتأخرين الالتزام
 بلزوم الشرط بالمعنى المزبور والعبارة المحكية عن الشيخ أيضا غير أبيه عن الحمل
 عليه إذ ليس فيها تصريح بسقوطها عن المقترض نعم ظاهرها ذلك وكيف كان فربما
 يستدل له أيضا بصحیحة عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله يقول
 باع أبي من هشام بن عبد الملك أرضا كذا وكذا ألف دينار وأشترط عليه زكاة ذلك المال
 عشر سنين إنما فعل ذلك لأن هشاما كان هو الوالي وصحیحة الحلبي
 عن أبي عبد الله عليه السلام قال باع أبي أرضا من سليمان بن عبد الملك بمال فاشترط في
 بيعه ان يزكي هذا المال من عنده لست سنين وفيه إن هاتين
 الروائيتين لا تخلو ان من الاجمال فان المستبعد جدا تعلق غرض الإمام عليه السلام بابقاء
 ذلك المال بعينه مكنوزا عنده حتى يحول عليه أحوال وصرف زكاته عن
 نفسه بوضعها على هشام المعلوم من حاله انه على تقدير أن يؤديها لا يضعها في موضعها
 فكان المقصود بهذا الشرط دفع شره عن نفسه بالتزامه بأن لا يأخذ منه
 شيئا لما جرت عادتهم على أخذه من أموال المسلمين باسم الزكاة من غير ملاحظة شيء
 من شرائطها كالذي يأخذ العشار من أموالهم مع إمكان أن يكون اشتراط الزكاة
 عليه الراجع إلى التزامه بعدم أخذها منه كالتزامه بعدم أخذ الخراج و المقاسمة من أرض
 أقطعها له موجبا لسقوطها فلا يقاس عليه اشتراطها على ساير الناس الذين
 ليس لهم الولاية على الصدقات كما ربما يشعر به قوله عليه السلام إنما فعل ذلك لان
 هشاما كان هو الوالي ويحتمل أيضا أن يكون المراد بزكاة ذلك المال عشر سنين
 أو ست سنين زكاته لما مضى من السنين التي كان ذلك المال مكنوزا عنده استظهارا في
 خلوص الثمن عن حق الفقراء وكيف كان فهاتان الصحیحتان من
 الاخبار المتشابهة التي يجب رد علمها إلى أهله فالذي يقتضيه التحقيق هو ان أراد القائل
 بلزوم الشرط ثبوت الزكاة على المقرض وسقوطها عن المقترض فهو فاسد
 لمخالفته المشروع وان أراد به المعنى الذي ذكره في المسالك أي وجوب تحمل
 المشروط عليه عن الديون بمقتضى شرطه فلا يبعد الالتزام بصحته في الجملة كما اعترف
 به في المسالك وغيره أخذا بعموم المؤمنون عند شروطهم وغيره فليتأمل. المسألة
 الخامسة: من دفن ما لا وجهل موضعه أو ورت ما لا ولم يصل إليه
 ومضى عليه أحوال ثم وصل إليه زكاة لسنة واحدة استحبابا وغيره فليتأمل. المسألة
 السادسة: إذا ترك نفقة لأهله نفقة سنتين أو ثلاث فما زاد فهي
 معرضة للاتلاف بالانفاق فإذا غاب عنها وأوكل امرها إلى أهله والحال هذه خرجت عرفا
 عن تحت سلطنته فقد ضعفت علاقة ملكيته بحيث لا يعد عرفا من أمواله
 الباقية تحت تصرفه بل يراها العرف بحكم التالف ولعله لذا تسقط الزكاة عنها مع غيبة
 المالك وتجب لو كان حاضرا كما هو المشهور ويدل عليه أخبار مستفيضة
 وقيل والقائل ابن إدريس تجب فيها على التقديرين وقد أشرنا إلى إن الأول مع كونه
 مشهور مروى في عدة أخبار ففي موثقة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن الماضي (ع)
 قال قلت له رجل خلف عند أهله نفقة الفين سنتين عليها زكاة قال إن كان شاهدا فعليه
 زكاة وإن كان غائبا فليس عليه زكاة وموثقة أبي بصير
 عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يخلف لأهله نفقة ثلاثة آلاف درهم نفقة

سنتين عليه زكاة قال إن كان شاهدا فعليها زكاة وإن كان غائبا فليس فيها شيء وفي الصحيح عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل وضع لعياله ألف درهم نفقة فحال عليها الحول قال إن كان مقيما زكاه

وإن كان غائبا لم يزكه وفي المدارك بعد أن استدلل للمشهور بموثقة إسحاق وأبي بصير قال وفي الروايتين قصور من حيث السند فيشكل التعلق بهما في اثبات حكم مخالف لمقتضى العمومات المتضمنة لوجوب الزكاة في ذلك في حالتي الغيبة والحضور من ثم ذهب ابن إدريس (ره) في سرائره إلى وجوب الزكاة فيه إذا كان مالكة متمكنا من التصرف فيه متى رامه كالمودع والمكنوز والواجب المصير إليه إن لم نعمل بالرواية الموثقة المؤيدة بعمل الأصحاب انتهى وحيث تقرر لدينا حجية مثل هذه الأخبار خصوصا بعد اعتضاها بعمل الأصحاب فلا يبقى مجال للاستشكال في الحكم المزبور وقد جعل العلامة في التذكرة كونها معرضة للاتلاف بنفسه هو الدليل عليه فكان وجهه ما تقدمت الإشارة إليه من أنه بعد أن دفع المال إلى الغير لينفقه في نفقته وغاب عنه خرج عرفا عن مصداق كونه عنده وفي يده بالمعنى الذي اعتبرناه في تعلق الزكاة به وهو لا يخلو من وجه والله العالم. المسألة السابعة: لا تجب الزكاة حتى يبلغ كل جنس من الزكاة بعينه نصابا كما يدل عليه الأدلة الدالة على اعتبار النصاب في كل جنس فلو ملك جميع الأجناس وقصر كل جنس منها أو بعضها عن النصاب لم يجبر بالجنس الآخر بلا خلاف فيه بيننا على الظاهر بل في المدارك هذا قول علمائنا أجمع حكاه في المنتهى ووافقنا عليه أكثر العامة وقال بعضهم يضم الذهب والفضة لأنهما متفقان في كونهما أثمانا وقال آخرون يضم الحنطة والشعير لاشتراكهما في كونهما قوتا انتهى ويدل عليه مضافا إلى عموم الأدلة الدالة على اعتبار بلوغ النصاب في كل جنس خصوص صحيحة زرارة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهما وتسعة عشر دينارا أيزكيها فقال لا ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدينانير حتى تتم قال زرارة وكذلك هو في جميع الأشياء وقال قلت لأبي عبد الله (ع) رجل كن عنده أربع أبنق وتسعة وثلاثون شاة وتسعة وعشرون بقرة أيزكيهن قال لا يزكي شيئا منهن لأنه ليس شيء منهن تاما فليس تجب فيه الزكاة ولا يعارضها موثقة إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم (ع) قال قلت له تسعون ومائة درهم وتسعة عشر دينارا أعليها في الزكاة شيء فقال إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مأتي درهم ففيها الزكاة لأن عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات لقصورها عن المكافئة من وجوه هذا مع أنه لم ينقل القول بمضمونها عن أحد منا فيحتمل جريها مجرى التقية أو يكون المراد بها زكاة مال التجارة كما يناسبه ألفاظها واحتمل بعض كونها خاصا بمن جعل ماله أجناسا مختلفة كل واحد منها أقل من النصاب فرارا عن الزكاة مستشهدا لذلك بموثقته الأخرى عن أبي إبراهيم أيضا عن رجل له مائة درهم وعشرة دنانير أعليها زكاة فقال إن فربها من الزكاة فعليه الزكاة الحديث وفيه ما لا يخفى من البعد بل إباء ألفاظ الرواية عنه واما خبر الفرار فمحمول على الندب أو غيره من المحامل كما عرفته فيما

سبق فراجع. القول في زكاة الغلات: والنظر في الجنس والشرط واللواحق
أما الأول: فقد عرفت فيما سبق إنه لا تجب الزكاة فيما يخرج من الأرض إلا في الأجناس
الأربعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب لكن تستحب فيما عدا ذلك من الحبوب بما
يدخل في المكيال والميزان كالذرة والأرز والعدس والماش وكذا السلت والعلس بناء على
خروجهما عن مسمى الشعير والحنطة وقيل السلت كالشعير و العلس كالحنطة

في الوجوب والقائل بذلك الشيخ وجمع من الأصحاب كالحلي والفاضل في بعض كتبه والشهيدين والمحقق الثاني والميبي على ما حكى عنهم واستدل عليه بنص أهل اللغة على إن العلس نوع من الحنطة والسلت نوع من الشعير ففي القاموس السلست بالضم الشعير أو ضرب منه وفيه أيضا العلس محركة القرار وضرب من البر يكون حبتان في قشر وهو طعام صنعاء وفي المجمع السلست بالضم فالسكون ضرب من الشعير لا قشر فيه كأنه الحنطة تكون في الحجاز ثم نقل عن الأزهرى أنه قال هو كالحنطة في ملاسته وكالشعير في طبعه إنتهى وعن الصحاح قال العلس ضرب من الحنطة حبتان في قشر وهو طعام أهل صنعاء وقال أيضا السلست بالضم ضرب من الشعير ليس له قشر كأنه الحنطة وعن ابن الأثير في النهاية إنه قال السلست ضرب من الشعير أبيض لا قشر له وقيل هو نوع من الحنطة والأول أصح لأنه سئل عن بيع البيضاء بالسلست فكرهه والبيضاء الحنطة وعن الأزهرى العلس صنف من الحنطة يكون عنه في الكمام الحبتان وثلاثة وعن العين السلست شعير لا قشر عليه بالحجاز والغور يتبردون بالسويق منه في الصيف وعن المغرب شعير لا قشر له يكون بالغور والحجاز وعن المقاييس السلست ضرب من الشعير لا يكاد يكون له قشر والعرب تسميه العريان ولكن مع ذلك كله لم يتحقق اندراجها في مسمى الطبيعتين حقيقة ولذا ذهب المصنف وغيره إلى إن الأول أشبه بل عن كشف الالتباس والمفاتيح نسبته إلى المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه فإن كلمات اللغويين لا تخلو من إختلاف فقد حكى عن ابن دريد إنه قال السلست حب يشبه الشعير أو هو بعينه والعلس حبة سوداء تخبز في الجذب أو تطبخ وعن المغرب العلس بفتحيتين عن السوري والجوهرى حبة سوداء إذا أجذب الناس طبخوها وأكلوها وقيل هو مثل البر إلا إنه عسر الاستنقاء تكون في الكمامة حبتان وهو طعام أهل صنعاء وعن المحيط العلس شجرة كالبر إلا إنه مقترن الحب حبتين وعن الفائق السلست حب بين الحنطة والشعير لا قشر له وربما يظهر من جملة من الروايات الدالة على استحباب الزكاة في ساير الحبوب التي تقدم ذكرها فيما سبق مغايرة السلست للشعير هذا مع أن الاعتماد على قول اللغويين في مثل المقام لا يخلو من الاشكال فإنه إنما يرجع إلى اللغة في تفسير مداليل الألفاظ لا في تحقيق ماهيتها وليس الاشكال هاهنا في تفسير مفهوم السلست والعلس ولا في مفهوم الحنطة والعشير إذ لا شبهة في أن الحنطة موضوعة لجنس هذا الذي يخبز ويؤكل وكذا الشعير موضوع لجنس هذا الذي يخبز ويؤكل ويعطي للدواب وهو مما يعرفه أهل كل لغة بلغته فليس الاشكال هاهنا في شرح الاسم الذي بياناها وظيفة أهل اللغة بل الاشكال في أن الماهيتين المسميتين بذلك الاسمين في العرف هل هما متحدان بالنوع مع ما يسمى في العرف حنطة أو شعيرا أم مغايرتان لهما بالذات وإن تشابها في الصورة و بعض الخواص ولذا تردد العلامة في قواعده في الحاق السلست بالشعير أو الحنطة أو عدم الالتحاق بشئ منهما فقال العلس حنطة حبتان منه في كمام واحد على رأي والسلست يضم إلى الشعير لصورته ويحتمل إلى الحنطة لاتفاقهما طبعاً وعدم الانضمام إنتهى وهذا مبين لما نقل عن الشيخ في الخلاف من إنه قال السلست نوع من الشعير يقال أنه بلون الحنطة وطعمه طعم الشعير بارد مثله فإذا كان كذلك ضم إليه وحكم فيه بحكمه إنتهى ومرجع هذا النحو من

الاستدلال إلى استكشاف وحدة الطبيعة بوجود خاصيتها دون القياس وشبهه كما قد يتوهم وكيف كان فلم يحصل الوثوق من شيء مما ذكر بكون شيء منهما مصداقا حقيقيا لمفهوم الحنطة والشعير بحيث يتناوله إطلاق اسمه على الإطلاق فمقتضى الأصل براءة الذمة عن وجوب الزكاة فيهما ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه خصوصا بالنسبة إلى السلت الذي قد يغلب على الظن بالنظر إلى كلمات اللغويين وغيرها من المؤيدات التي منها تسميته في العرف شعير النبي كونه قسما من الشعير والله العالم أما الشرط فالنصاب وهذا مما لا شبهة فيه و النصوص الدالة عليه متواترة وهو خمسة أوسق بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه والوسق ستون صاعا بلا خلاف فيه أيضا نصا وفتوى ومما يدل على ما ذكر مضافا إلى عدم الخلاف في شيء منه صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال ما أنبت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة أوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلاثمائة صاع ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي النواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء أو السيح أو كان بعلا ففيه العشر تاما وليس فيما دون الثلاثمائة صاع شيء وليس فيما أنبت الأرض شيء إلا في هذه الأربعة أشياء وصحيحة سعد بن سعد الأشعري قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن أقل ما تجب فيه الزكاة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة أو ساق بوسق النبي صلى الله عليه وآله فقلت وكم الوسق قال ستون صاعا قلت وهل على العنب زكاة أو إنما تجب عليه

إذا صيره زبيبا قال نعم إذا خرصه أخرج زكاته وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس فيما دون خمسة أو ساق شيء و الوسق ستون صاعا إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة

التي سيأتي نقل جملة منها في طي المباحث الآتية التي وقع فيها التصريح بأنه ليس فيما دون الخمسة أو ساق زكاة وفي جملة منها أيضا التصريح بأن الوسق ستون صاعا وأما ما ورد في شواذ الاخبار من أن النصاب وسق كما في بعض منها كمرسلة ابن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزكاة في كم تجب في الحنطة والشعير فقال

في وسق وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته في كم تجب الزكاة من الحنطة والشعير والتمر قال في ستين صاعا وفي بعض وسقان كخبر أبي بصير قال قال

أبو عبد الله عليه السلام لا تجب الصدقة إلا في وسقتين والوسق ستون صاعا وخبره الآخر عنه أيضا قال لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكاة حتى تبلغ وسقين و الوسق ستون صاعا وفي بعض منها لم يعتبر نصابا كموثق إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام قال سئلته عن الحنطة والتمر عن زكاتها فقال العشر ونصف العشر العشر مما سقت السماء ونصف العشر مما سقي بالسواقي فقلت ليس عن هذا أسئلك إنما أسئلك عما خرج منه قليلا كان أو كثيرا أله حد يزكي ما خرج منه فقال زك ما خرج منه قليلا كان أو كثيرا من كل عشر واحد ومن كل عشر نصف واحد قلت فالحنطة والتمر سواء قال نعم فالأولى رد علمه إلى أهله بعد مخالفة هذه الأخبار

بظاهاها للاجماع والنصوص المعتبرة المستفيضة إن لم تكن متواترة وقد حكي عن الشيخ وغيره حملها على الاستحباب ولا بأس به في مقام التوجيه فإنه أولى من الطرح وأنسب بما يقتضيه قاعدة المسامحة في أدلة السنن فيحمل ما فيها من الاختلاف على اختلاف المراتب والله العالم والصاع تسعة أرطال بالعراقي وستة بالمدني كما يدل عليه صريحا خبر جعفر بن محمد إبراهيم الهمداني قال كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام على يدي أبي جعلت فداك إن أصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني وبعضهم يقول بصاع العراقي قال فكتب إلي الصاع ستة أرطال بالمدني وتسعة أرطال بالعراقي قال واخبرني أنه يكون بالوزن ألفا ومائة

وسبعين وزنه وما رواه في الوسائل عن الحسن بن علي بن شعبة في كتاب تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه قال والعشر من الحنطة والشعير والتمر والزبيب وكل ما يخرج

من الأرض من الحبوب إذا بلغت خمسة أوسق إلى أن قال والوسق ستون صاعا والصاع تسعة أرطال وهو أربعة أمداد والمد رطلان وربع بالرطل العراقي قال وقال الصادق عليه السلام هو تسعة أرطال بالعراقي وستة بالمدني وخبر علي بن بلال قال كتبت إلى الرجل أسئله عن الفطرة وكم تدفع قال فكتب (ع) ستة أرطال من تمر بالمدني وذلك تسعة أرطال بالبغدادي إذ الأبطال بحسب الظاهر عبارة عن الصاع لأنه الواجب في الفطرة كما ستعرف وهو أي الصاع أربعة امداد بلا نقل خلاف في ذلك من أحد بل عن المنتهى أنه قول العلماء كافة وعن الغنية والخلاف وظاهر التذكرة أيضا دعوى الاجماع عليه وعن المعتمر والمنتهى أن المد ربع الصاع بإجماع العلماء ويدل عليه مضافا إلى ذلك جملة من لاخبار منها صحيحة عبد الله بن سنان الواردة في الفطرة حيث قال فيها صاع من تمر أو صاع من شعير والصاع أربعة امداد ونحوها صحيحة الحلبي وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة أرطال وفي المدارك وكذا في

الوسائل بعد نقل هذه الصحيحة قال قال الشيخ (ره) يعني أرطال المدينة فيكون تسعة أرطال بالعراقي وفي مفتاح الكرامة بعد أن نقل هذه الرواية وما ذكره الشيخ في تفسير الرطل الواقع فيها قال والظاهر من جماعة إن التفسير من تنمة الرواية ويشهد له قوله في التذكرة ما نصه وقول الباقر عليه السلام والمد رطل و نصف والصاع ستة أرطال

المدينة يكون تسعة أرطال بالعراقي وعن المحقق أنه نقل الخبر من كتاب الحسين بن سعد هكذا والصاع ستة أرطال بأرطال المدينة يكون تسعة أرطال بالعراقي انتهى وكيف كان فهذه الصحيحة أيضا مقتضاها كون المد ربع الصاع وقضية ذلك ان المد رطلان وربع بالعراقي ورطل ونصف بالمدني كما هو واضح و لكن نقل عن البزنطي الذي هو من قدماء أصحابنا القول بأن المد رطل وربع وهو شاذ لم يعرف له موافق ولا مستند ومقتضاه الالتزام بأن الصاع خمسة أرطال لو سلم كونه أربعة امداد وأما ان ذهب إلى كونه خمسة امداد كما ورد ذلك في خبر المروري وموثقة سماعه الآيتين اللتين قد قيل إن ثانيتهما هي دليل هذا القول فمقتضاه الالتزام بكون الصاع ستة أرطال وربع وهذا أيضا مخالف لما تطابقت عليه النصوص و الفتاوى والخبران الذان أشير

اليهما على تقدير صحة الاستدلال بهما غير وافين بالدلالة عليه كما لا يخفى وكيف كان فهو في غاية الضعف وأما ما في بعض الأخبار من إن الصاع خمسة امداد كموثقة سماعه المضمرة قال سئلته عن الماء الذي يجزي للغسل فقال أغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله بصاع وتوضأ بمد وكان الصاع على عهده خمسة امداد وكان المد قدر رطل وثلث أواق وهذه الرواية مشعرة بل ظاهرة في مغايرة الصاع الذي كان على عهده صلى الله عليه وآله للصاع المتعارف في عصر صدور الأخبار المتقدمة المحددة له

بأربعة

امداد فلا يتحقق على هذا معارضة بينهما و ربما يؤيد ذلك أيضا خبر سليمان بن حفص المروزي المروي عن الفقيه والتهذيب قال قال أبو الحسن موسى بن جعفر (ع) الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء وصاع النبي صلى الله عليه وآله خمسة امداد والمد وزن مأتين وثمانين درهما والدرهم ستة دوانيق والدانق وزن ست حبات والحنة وزن حبتي شعير من أوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره ولكن يبعد هذا التوجيه ان المتدبر في الأخبار الواردة في تحديد الصاع بأربعة امداد أو ستة أرطال بالمدني وتسعة بالعراقي لا يكاد يرتاب في أن المراد بالصاع فيها ليس إلا الصاع الذي جرى عليه الاحكام وهو صاع النبي كما وقع التعبير بذلك في جملة من الروايات الواردة في الفطرة مع أن صحيحة زرارة المتقدمة كادت تكون صريحة في أن المدد الذي كان رسول الله (ص) يتوضأ به كان رطلا و نصف الصاع الذي كان يغتسل به كان ستة أرطال هذا مع أن الرواية الأخيرة مشتملة على مخالفات آخر لما تطابقت عليه كلمة الأصحاب ودلت عليه ساير أخبار أهل البيت كتحديد المد بمأتين وثمانين درهما مع أنك ستعرف أن الصاع نصا وفتوى ألف درهم ومائة وسبعون درهما فلا ينطبق العدد المزبور لا ربع هذا العدد ولا على خمسه وكذا ما فيها من تحديد الدانق بست حبات والحنة بالشعرتين فإنه أيضا مخالف للنص والفتوى كما عرفته فيما سبق وقد تكلف بعض لتوجيه بعض فقراتها بما لا يهمننا تحقيقه بعد مخالفة ظاهرها للنص والاجماع ووضوح عدم صلاحيته مثل هذه الأخبار الشاذة لمعارضة الروايات المعتمدة المعمول بها بين الأصحاب فالأولى رد علم الخبرين المزبورين إلى أهله فظهر ما ذكر أن الصاع الذي عليه مدار الاحكام أربعة امداد والمد رطلان وربع بالعراقي ورطل ونصف بالمدني فيكون ألفين وسبعمأة رطل بالعراقي حاصلة من ضرب الخمسة في الستين فتبلغ ثلاثمأة صاع فتضرب الثلاثمأة في التسعة أرطال فتبلغ المقدار المزبور وثمان مائة رطل بالمدني حاصلة من ضرب الثلاثمأة في الستة والصاع ألف ومائة وسبعون درهما بلا نقل خلاف يعتد به ويدل عليه مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني قال اختلفت الروايات في الفطرة فكتبت إلى أبي الحسن صاحب العسكر (ع) أسئله عن ذلك فكتب إن الفطرة صاع من قوت بلدك إلى أن قال تدفعه وزنا ستة أرطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما تكون الفطرة ألفا ومائة وسبعين درهما و يدل عليه أيضا قوله في مكاتبة جعفر بن إبراهيم بن محمد الهمداني المتقدمة أخبرني أنه يكون بالوزن ألفا ومائة وسبعين وزنه إذ الظاهر أن المراد بالوزنة الدرهم بشهادة الخبر السابق مع أنه قد يؤيده أيضا ما في الحدائق من أنه روي هذا الخبر في كتاب عيون الأخبار وذكر الدرهم عوض الوزن فيكون الرطل العراقي الذي هو تسع الصاع مائة وثلاثين درهما كما هو المشهور بل لم ينقل الخلاف فيه إلا عن الفاضل في التحرير وموضع من المنتهى فجعل الرطل العراقي مائة وثمانية وعشرين درهما وأربعة أسباع درهم أي تسعين مثقالا و كان مستنده تصريح بعض اللغويين بذلك قال في المجمع حاكيا عن المصباح الرطل معيار يوزن به كسره أكثر من فتحه وهو

بالبغدادي اثنتي عشرة أوقية والرطل تسعون مثقالا وهي مائة درهم وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع الدرهم وقد أشرنا في مبحث الكر من كتاب الطهارة إلى أنه لا يجوز رد شهادة جل الفقهاء لأجل تصريح بعض اللغويين بذلك خصوصا فيما لا اختصاص للغوي بمعرفته مع إمكان صيرورته في زمان ذلك اللغوي الذي فسره بذلك كذلك وكيف كان فلا ينبغي الالتفات إلى هذا التفسير في مقابل ما عرفت فالحق ما هو المشهور من إن الرطل العراقي في مائة و ثلاثون درهما وقد عرفت في نصاب التقدير ان كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية فهو واحد وتسعون مثقالا بالمثقال الشرعي وهو ثلاثة أرباع الصيرفي فوزن الصاع الذي هو تسعة أرطال بالعراقي بالمثقال الصيرفي

ستمائة مثقال وأربعة عشر مثقالا كما لا يخفى على المتأمل والمدار في بلوغ النصاب على التحقيق عندنا دون التقريب فلو نقص منه ولو يسيرا لم تجب الزكاة للأصل وقول الباقر عليه السلام في صحيحة زرارة وليس فيما دون الثلاثمائة صاع شيء وفي صحيحة زرارة وبكير فإن كان من كل صنف خمسة أو ساق غير شيء وإن قل فليس فيه شيء وإن نقص البر والشعير والتمر والزبيب أو نقص من خمسة أو ساق صاع أو بعض صاع فليس فيه شيء ولا عبرة بالمسامحات العرفية لدى النقص القليل في الأحكام الشرعية المبنية على التحقيق وإن كان ذلك المقدار مغتفرا لدى تعرف في معاملاتهم غالبا وقد تقدم في النقدين تفصيل القول في ذلك وتحقيق ما يقتضيه التحقيق لدى حصول النقص اليسير من إختلاف الموازين فراجع وحكي عن بعض العامة القول بأن التقدير بالأوساق تقريبي لا تحقيقي بحيث يؤثر فيه النقص اليسير لأن الوسق حمل وهو يزيد وينقص وفيه ان الوسق وإن كان كذلك ولكن الحكم لم يعلق على مطلقه بل ما كان منه ستين صاعا كما كشف عن ذلك الروايات من طرق الخاصة والعامة المفسر له بذلك وانه ليس فيما نقص منه شيء المدار حينئذ على هذا الوزن لا على إطلاق لفظ الوسق كما هو واضح و العبرة ببلوغ حد النصاب وقت الجفاف وصورته تمرا أو زيبيا فلو كان بالغاهذا الحد قبل جفافه لم تجب الزكاة فيه كما حكي عن العلامة في المنتهى والتذكرة التصريح بذلك بل ودعوى الاجماع عليه فقال في محكي المنتهى انه لو جف تمرا أو زيبيا أو حنطة أو شعيرا فنقص فلا زكاة إجماعا وإن كان وقت تعلق الوجوب نصابا و قال في التذكرة و النصاب المعتبر وهي خمسة أوسق إنما يعتبر وقت جفاف التمر وييس العنب والغلة فلو كان الرطب خمسة أوسق والعنب والغلة ولو جفت تمرا أو زيبيا أو حنطة أو شعيرا نقص فلا زكاة إجماعا وإن كان وقت تعلق الوجوب نصابا أما ما لا يجف مثله وإنما يؤكل رطبا كالهبات والبريين وشبههما من الدقل والرقيق الثمرة فإنه تجب فيه الزكاة أيضا لقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وإنما تجب فيه إذا بلغ خمسة أوسق تمرا وهل يعتبر بنفسه أو بغيره من جنسه الأقرب الأول وإن كان تمره يقل كغيره وللشافعي وجهان هذا أحدهما والثاني يعتبر بغيره فإذا كان مما يجف فيبلغ خمسة أوسق تمرا وكان هذا مثله رطبا وجبت فيه الزكاة فيعتبر بأقرب الارطاب إليه مما يجف انتهى وفي المدارك بعد نقل هذه العبارة عن التذكرة قال ولو لم يصدق على اليابس من ذلك النوع اسم التمر أو الزبيب اتجه سقوط الزكاة فيه مطلقا انتهى وهو جيد ولكن الظاهر صدق اسم التمر والزبيب على اليابس منهما من أي نوع يكون غاية الأمر أنه يوصف بالردائة كأمر جعرور ومعافارة فكان الزبيب والتمر وصفا لليابس من الثمرتين ولكن جملة من أنواع العنب والرطب حيث يقل فائدتها بالتجفيف بحيث يعد تجفيفها بمنزلة الاتلاف لم يجز العادة بتجفيفها لا إنه لا يطلق عليها الاسمان بعد الجفاف فليتأمل وقد ظهر بما مر ان ما نقص عن التقدير المزبور ولو يسيرا فلا زكاة فيه وإما ما زاد ففيه الزكاة إن قل بلا خلاف وفيه على الظاهر بل عن المنتهى التصريح بنفي الخلاف فيه بين العلماء ويدل عليها إطلاق الروايات الدالة على إن ما أنبت الأرض من الغلات الأربع إذا بلغ خمسة أوسق ففيما سقته السماء منه العشر وفيما كان منه يسقى بالدوالي إلى

نصف العشر والحد الذي يتعلق به الزكاة من الأجناس الأربعة لدى المصنف وابن الجنيدي على ما حكى عنه أن يسمى حنطة أو شعيرا أو تمرا أو زيبيا وعن العلامة في جملة من كتبه حكايته عن بعض أصحابنا وفي منتهاه حكايته عن والده وفي مفتاح الكرامة قال وقد يفوح ذلك أعني مذهب المحقق عن المقنع والهداية وكتاب الاشراف والمقنعة والغنية والإشارة وغيرها لمكان حصرهم الزكاة في التسعة التي منها التمر والزبيب والحنطة والشعير فيكون المعبر عندهم صدق تلك الأسامي ولا تصدق حقيقة إلا عند الجفاف انتهى وربما أستظهر هذا القول عن الشيخ في نهايته حيث قال في باب الوقت الذي تجب فيه الزكاة بعد أن ذكر وقت الوجوب في النقدين وأما الحنطة والشعير والتمر والزبيب فوقت الزكاة فيها حين حصولها بعد الحصاد والجذاذ والصرام وقد حكى عن صاحب كشف الرموز أنه حملها على وقت الإخراج لا وقت الوجوب وهو خلاف الظاهر وحكي عن الشهيد في البيان أنه نسب إلى أبي علي والمحقق انهما اعتبرا في الثمرة التسمية تمرا وعنبا لا زيبيا وتبعه في هذه النسبة بعض من تأخر عنه ويظهر من المدارك الميل إليه بل القول به ولكن في مفتاح الكرامة أنكر هذه النسبة وقال هذا النقل بالنسبة إلى أبي علي مخالف لما نقله الأكثر عنه كما عرفت وأشار بذلك إلى ما نقله عن غير واحد من أنهم نسبوا إلى أبي علي القول باعتبار تسمية الثمر تمرا وزيبيا كما في المتن ثم قال وأما بالنسبة إلى المحقق فهو خلاف ما هو شاهد بالعيان انتهى وقيل بل إذا اشتد الحب في الحنطة والشعير واحمر ثمر النخل أو أصفر أو أنعدد الحصرم وربما نسب هذا القول إلى المشهور بل عن التنقيح لم نعلم قائلًا بمذهب المحقق قبله وعن المقتصر ان عليه الأصحاب ونسب إلى جماعة التوقف في القولين والأشبه بظواهر النصوص والفتاوى المتعلقة للزكاة على الأجناس الأربعة الأول فإن الأحكام الشرعية تدور مدار عناوين موضوعاتها فإذا دل الدليل على انحصار الزكاة مما أنبتته الأرض في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وجب الحاق البسر والحصرم وشبههما من ثمر النخل والكرم مما هو خارج عن مسميات هذه الأسامي بما عداها من الثمار مما لا زكاة فيه وإلا لم يكن الحصر حاصرا اللهم إلا أن يدل دليل خاص من نص أو إجماع على إن المراد بالتمر والزبيب ثمرة النخل والكرم عند بدو صلاحها فالشأن في إثبات ذلك واستدل للمشهور بأمور منها صدق الحنطة والشعير بمجرد اشتداد الحب فيتعلق بهما الزكاة بالعمومات فيثبت في البسر والحصرم بالاجماع المركب مضافا إلى ما عن بعض اللغويين من التصريح بأن البسر وكذا الرطب نوع من التمر ولا قائل بالفرق بينهما وبين الحصرم والعنب وفيه بعد تسليم صدق اسم الحنطة والشعير على الحب بمجرد اشتداده وكذا اسم التمر على البسر والرطب فلا شبهة في انصراف إطلاق أساميها في المحاورات العرفية ومعاملاتهم ووقوع شئ منها في حيز التكليف بصرفه إلى الغير اليابس منها فلا يتبادر من الامر بالتصدق بشئ من هذه الأجناس إلا إرادة يابسها ولذا لم يقع الخلاف في عدم وجوب إخراج الزكاة من الأخضر وعدم جواز الزام الساعي بالدفع منه وعدم العبرة ببلوغها حد النصاب قبل الجفاف إذا نقص عنده وليس شئ من ذلك للدليل تعبدي بل لعدم انسباق غير اليابس من أدلتها كما لا يخفى على المتأمل هذا كله مع أن ما حكى عن بعض اللغويين من كون البسر والرطب نوعا من التمر مع

معارضته بقول من عداه مما يشهد العرف بخطائه خصوصا في البسر نعم صحة إطلاق اسم الحنطة والشعير على الحب بعد اشتداده بل قبله أيضا ليس بالبعيد فلو قلنا بكفايته في تعلق الزكاة به وعدم انصراف إطلاق اسمها الوارد في أدلة الزكاة عنه اتجه القول بالتفصيل بينهما وبين التمر والزبيب ومخالفته للاجماع المركب غير

(٦٠)

معلومة بل قد يستشعر أو يستظهر من المتن التفصيل حيث جعل محل الخلاف التمر والزبيب دون الحنطة والشعير فهو مشعر بالمفروغية عن صدق الاسم فيهما الذي هو مناط الوجوب

عنده ومنها عمومات وجوب الزكاة خرج ما خرج وبقي الباقي وقد يقال في تعريب هذا الدليل أن مقتضى العمومات وجوب الزكاة فيما سقته السماء مطلقا أو أدلة تعلق الزكاة بالحنطة والشعير والتمر والزبيب أي الاخبار الحاصرة للزكاة في هذه الأجناس لا تنهض لتقييدها لان المتبادر منها إرادة الأجناس الأربعة في مقابل الأجناس الاخر دون العنب والرطب مثلا وفيه أنه ان أريد بالعمومات ما كان من قبيل آية الصدقة وأشباهاها فهي أحكام محملة لا مصرح للاخذ بعمومها بعد ورود الاخبار المستفيضة أو المتواترة المبينة لما تجب فيه الزكاة وحصرها في الأجناس التسعة الزكوية وإن أريد بها ما كان من قبيل ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بالدوالي ففيه نصف العشر ففيه أنه لم يقصد بالموصول في مثل هذه الاخبار العموم أو الاطلاق بل هي إشارة إلى الأجناس الزكوية المعهودة أي الغلات الأربع كما أفصح عن ذلك قوله (ع) في صحيحة زرارة ما أنبت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة أو ساق ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح فنصف العشر والحاصل ان دعوى استفادة وجوب الزكاة في الحصرم والعنب والبسر والرطب من مثل هذه الأدلة مجاز فيه بل هي ناشئة من متابعة المشهور فلو كانت الشهرة بخلافه لم يكن يتوهم أحد كون هذه الأدلة منافية له ومنها صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة أو ساق والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة أو ساق زبيبا وهذه الصحيحة تدل على ثبوت الزكاة في العنب إذا بلغ خمسة أو ساق لو قدر زبيبا فيتم فيما عداه بعدم القول بالفصل وأورد عليه في محكى الذخيرة بأن لمفهوم الصحيحة احتمالين أحدهما إناطة الوجوب بحاله ثبت له البلوغ فيها خمسة أو ساق حال كونه زبيبا وثانيهما إناطته بحالة بقدر له هذا الوصف والاستدلال بها إنما يتم على ظهور الثاني وهو في موضع المنع بل لا يبعد ادعاء ظهور الأول إذ اعتبار التقدير خلاف الظاهر انتهى وأجاب عنه في مفتاح الكرامة بما لفظه وفيه ان حاصل الوجه الأول انها تجب في العنب إذا كان زبيبا ومن المعلوم زوال وصف العنبية عن كونه زبيبا كما تقول تجب صلاة الفريضة على الصغير إذا كان كبيرا وأنت خبير بسقوط مثل هذا التعبير عن درجة الاعتبار فلا بد من المصير إلى التقدير إذا ورد مثله في الاخبار والاعتذار بأنه تساهل في التعبير باعتبار ما يؤل إليه كما في الاسناد إلى النخل مما لا يعول عليه ولا يصغى إليه كما هو واضح لمن وجه النظر إليه وفي الاسناد إلى النخل دلالة أخرى هي أولى بالاعتبار وأخرى إذ الظاهر من الاسناد إليه إرادة ثمرة إذ هو أقرب المجازات وأشهرها بل المشهور منها بل لم يعهد إطلاقه على خصوص التمر بحيث لم يرد غيره مما تقدمه من البسر والرطب إلى أن قال على أنه لو كان المراد منه التمر وحده لا ما قبله لا وجه للعدول عن التمر إلى النخل لأنه لا يسوغ إلا للأخصرية والأظهرية أو حكمة أخرى هي بالمراعاة أخرى ولا شيء من ذلك بموجود في المقام انتهى أقول الحق إن العبارة المذكورة في الرواية

قابلة للمعنيين كما ذكره في الذخيرة ولكن الظاهر كون كلمة زيبيا تميزا لا حالا عن اسم يكون وعلى أي حال فأما أن يكون المراد بكونه خمسة أوسق زيبيا كونه كذلك بالفعل أي خمسة أوسق من الزبيب أو بالقوة بان يكون بمقدار لو جف لكان خمسة أوسق والأول أي إرادة الفعلية أوفق بظاهر اللفظ ولكن لا يناسبها لفظ العنب الذي أخذ موضوعا لهذا الحكم لزوال وصف العنبية عند اتصافه بصفة الزيبية فلا يصح الحمل إلا بإرادة معنى الصيرورة من لفظ يكون وهو مخالف للأصل كما أن إرادة الثانية من قوله حتى يكون خمسة أوسق زيبيا أيضا كذلك فيتعارض الاحتمالان ويشكل ترجيح أحدهما على الآخر وأما ما قيل من أن في الإسناد إلى النخل دلالة على إرادة ثمرته مطلقا فيدل على ثبوتها في البسر والرطب ففيه أن قوله حتى يبلغ خمسة أو ساق الذي هو شاهد على هذا التقدير يجعله كالنص في إرادة خصوص التمر الذي هو معظم ثمرته ولعل النكتة في العدول عن التمر إلى النخل التنبيه على اعتبار النماء في الملك في ثبوت الصدقة فيه لا مطلقا تملكه ثم لو سلم دلالة هذه الصحيحة على ثبوت الزكاة في العنب قبل جفافه فتمامية الاستدلال بها لمذهب المشهور موقوف على عدم القول بالفصل بينه وبين غيره من ثمرة النخل والكرم ولم يتحقق ذلك بل قد سمعت نسبة القول بالتفصيل إلى ابن الجنيد وفي المدارك اختياره ومن هنا يظهر الخدشة في الاستدلال له بخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكاة حتى يبلغ وسقين و الوسق ستون صاعا مع اشتماله على ما لا نقول به من كون الوسقين نصابا واستدل له أيضا بصحيفة سعد بن سعد قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن أقل ما يجب فيه الزكاة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة أو ساق بوسق النبي صلى الله عليه وآله فقلت كم الوسق قال ستون صاعا قلت فهل على العنب زكاة أو إنما تجب عليه إذا صيره زيبيا قال نعم إذا خرصه أخرج زكاته وهذه الصحيحة صريحة في تعلقها بالعنب و ظاهرها ثبوت الوجوب من حين الخرص وقد صرح الأصحاب بأن زمان الخرص من حين بدو الصلاح وأوضح من ذلك دلالة على ثبوت الزكاة من حين الخرص

صحيحة

سعد الأخرى عن أبي الحسن عليه السلام قال سئلته عن الرجل تحل عليه الزكاة في السنة في ثلاثة أوقات أيؤها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت أخرجها وعن الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال إذا ما صرم وإذا كان خرص ونوقش في الاستدلال بهاتين الصحيحتين بإمكان كون الخرص الوارد فيهما بالحاء المهملة من حرص المرعى إذا لم يترك منه شيئا بل لعل هذا هو المتعين في الصحيحة الثانية إذ لا معنى لجعل الوقت الصرام والخرص بالمعجمة لاختلافهما جدا ومن هنا قيل على تقدير كونه بالمعجمة يراد منه وقت الصرام أيضا أقول أما احتمال كون الحصر بالحاء المهملة فمما لا ينبغي الالتفات إليه بعد كونه من الكتب المعتمدة مرسوما بالمعجمة ولكن الجمع بينه وبين الصرام في الصحيحة الثانية في جعلهما شرطا للوجوب أو جب الاجمال فيما أريد من الشرطين حيث لم يعلم بأن العبرة بتحقيق كل من الفعلين في جميع الغلات الأربع أو بكل منهما على سبيل البدل بأن يكون

الشرط حصول أحد الأمرين فتكون الواو للترديد أو بحصول كل منهما
في بعض منها على سبيل التوزيع أو أن المقصود بهما بيان زمان تنجز التكليف بالزكاة
الذي تمكنه من معرفة مقدار الغلة وبلوغه حد النصاب بالاعتبار
بالكل المتوقف على الصرام أو بالخرص فكأنه قال متى صرمها أو عرف مقدارها بالخرص
تنجز في حقه التكليف بتزكيتها فعلى هذا يتجه الاستدلال بها
للمشهور حيث أن تنجز التكليف بالخراج يتوقف على تعلق الزكاة بها من حيث هي من
أول زمان إمكان معرفة مقدارها بالخرص وأن لم يتنجز

(٦١)

التكليف بها لدى الجهل بمقدارها ولو بالخرص ولكن لا وثوق بإرادة هذا المعنى من الصحيحة فليتأمل وأما صحيحته الأولى فالظاهر أنه لم يقصد بقوله عليه السلام إذا خرصه أخرج زكاته الخرص المعهود الذي وقته من حين بدو الصلاح وليس هو من شأن كل أحد بل وظيفة الخارص بل المقصود به بحسب الظاهر بيان ثبوت الزكاة في العنب أيضا وعدم اشتراطه بأن يصيره زيبيا فإذا خرصه أي علم ببلوغ يابسه خمسة أوسق بالخرص والتخمين وجب إخراج الزكاة منه فلا تدل هذه الصحيحة إلا على ثبوتها في العنب فإن تم الإجماع على مشاركته مع الحصرم والرطب وغيره مما يقوله المشهور فهو ولكنك عرفت أنه في محل نظر بل منع وعمدة ما يطمح الاستشهاد به لمذهب المشهور ما علم بالتدبير في الآثار والخبار وكلمات الأصحاب من أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يبعث من يخرص على أصحاب النخل ثمرتها ليميز بذلك مقدار الصدقة المفروضة فيها وكان صلى الله عليه وآله يأمر عامله بأن يترك للحارس العذق والعذقين وأن لا يخرص أم جعور ومعاذرة كما ستعرف تفصيله عند التعرض لبيان فائدة الخرص فلو لم يكن حق الفقير متعلقا بها من حين بدو صلاحها الذي هو وقت الخرص لم يكن يترتب على الخرص قبل صيرورتها تمرا فائدة يعتد بها بل كان تعديا وتضييقا على المالك لا عن استحقاق إذ قد لا يجب أن يطلع أحد على مقدار ماله وما صدر عنه من المصارف قبل جفافه كما أنه قد يحب أن يجعل للحارس أكثر من عذقين ولغيره أيضا كذلك أو ينفق جميعها على أهله ووعيلهم وأصدقائه حال كونه رطبا بغير أن يطلع عليه أحد فلو لم يكن المقصود بالخرص تمييز حق الفقير وتضمين المالك به على تقدير صدور مثل هذه التصرفات منه الذي هو فرع ثبوت الحق له بالفعل لوقع الخرص لغوا وما قيل من إمكان أن يكون فائدته الحفظ من الخيانة عند تعلق الحق به أي بعد صيرورته تمرا وزيبيا ففيه بعد الغض عن منافاته لما علم من طريقة الشارع من رعاية حال المالك والارفاق به وقبول قوله في دعوى التلف ونحوه خصوصا بالنسبة إلى ما قبل تعلق الحق بماله إن غاية ما يمكن معرفته بالخرص هو مقدار ما يبلغ ثمرة النخل الموجودة بالفعل على تقدير بقائها سليمة عن الآفات تمرا أو زيبيا عند جفافها و أما أن ثمرتها تبقى ولا يأكلها صاحبها أو يبيعها أو منفقها على غيره حال كونها بسرا أو رطبا فهو شيء لا يمكن معرفته بالتخمين فإنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأمكنة اختلافا فاحشا غير قابل للانضباط كي يمكن الإحاطة به بالخرص و يسوغ نسبة الخيانة إلى أحاد المالكين لدى تخلف ما يوجد عندهم عما خرص والحاصل أن جواز الخرص الذي ستعرف مساميته عند الفريقين في الجملة من أقوى الأدلة على صحة ما ذهب إليه المشهور من تعلق حق الفقراء بالغلات من حين بدو صلاحها فالقول به مع أنه أوفق بالاحتياط لا يخلو من قوة ووقت الإخراج الذي هو بحيث يسوغ للساعي مطالبة المالك به وإذا أخرها عنه مع التمكن ضمن في الغلة إذا صفت وفي التمر بعد اختراجه وفي الزبيب بعد اقتطافه اختراجه التمر بالخاء المعجمة اجتنائه ومثله الاقتطاف للعنب قال في المدارك تبعا للمسالك وفي جعل ذلك وقت الإخراج تجوز وإنما وقته عند يبس التمر وصيرورتها تمر أو زيبيا وهذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب بل قال

في المنتهى أتفق العلماء كافة على أنه لا يجب الإخراج في الحبوب إلا بعد التصفية وفي التمر إلا بعد التشميس والجفاف ونحوه قال في التذكرة انتهى ما في المدارك وهو جيد ولكن هذا أي كون وقت الإخراج بعد التشميس التجفيف إنما هو فيما إذا تعلق غرض المالك بتجفيف الثمرة وأما لو تعلق غرضه بصرفها في مقاصده حال كونها رطبا وعنبا أو حصر ما ولم نعتبر التسمية في تعلق الزكاة بها كما هو المشهور فوق الإخراج حينئذ بعد الاختراف والاقطاف حقيقة إذ لا تجفيف في الفرض وليس اعتبار مضي مقداره شرطا تعبديا لوجوب الإخراج كما ستعرف وكيف كان فقد أشرنا إلى أن المراد بوقت الإخراج هو الوقت الذي يجوز للساعي مطالبته وليس للمالك الامتناع من الدفع إليه لدى المطالبة وأنه لو أخرج الزكاة عنه مع التمكن من إيصالها إلى المستحق ضمن وهذا متأخر عن وقت الوجوب سواء قلنا بتعلق الوجوب من حين بدو الصلاح أو قلنا بدورانه مدار التسمية أما على الأول فواضح بل وكذا على الثاني فإن التسمية تحقق في الزرع قبل الحصاد فضلا عن التصفية وفي النخل قد تحقق قبل الاجتذاد مع أنه لا يجب الإخراج حينئذ كما هو ظاهر المتن وغيره وما عن بعض الأمور من اتحاد زمانها على القول بدورانه مدار التسمية وأن الحصاد والتصفية في الزرع والاجتذاد في النخل من مقدمات الامتثال لا من شرائط وجوب الإخراج فهي من المقدمات الوجودية للواجب المطلق ضعيف إذ المنساق من الأمر بصرف العشر أو الخمس من حاصل زرعه أو ثمرة بستانه في هذه السنة إلى زيد مثلا إنما هو إرادة إيصال الحصة المقررة له إليه بعد تصفية الحاصل وصرم البستان على حسب ما جرت العادة في تقسيم حاصل الزراعات و ثمرة الأشجار بين شركائهم فليس للفقير أولوية مطالبة المالك بالحصة المقررة له قبل استكمال الحاصل أو بلوغ أو إن قسمتها بين مستحقيها في العرف و العادة ومن المعلوم أن جفاف التمر وكذا الزبيب بل وكذا الغلة تدريجي فقد يكون ما يندرج تحت المسمى في هذا اليوم بالغأ حد النصاب وهو يتزايد يوما فوما فما لم يستكمل الجميع ولم يبلغ أو إن حصادها وجمع التمر والعنب المنشورين للتشميس و التجفيف ليس للساعي مطالبة حق الفقير لما أشرنا إليه من أن المنساق من أدلة الزكاة إيجاب صرف الحصة المفروضة للفقير في ثمرة النخل والكرم وحاصل الزراعات عند بلوغ حدها ووصول أو أن تقسيمها بين الشركاء عادة وربما يشهد له أيضا مضافا إلى ما ذكر خبر أبي مريم المروي عن الكافي عن أبي عبد الله عليه في قول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده قال تعطى المساكين يوم حصادك الضغث ثم إذا وقع في البيدر ثم إذا وقع في الصاع العشر ونصف العشر فان قوله (ع) إذا وقع في الصاع إلى آخره كناية عن بلوغ أو ان قسمة الحاصل الذي هو بعد التصفية وتجفيف الثمرة نعم لو وصل وقت التصفية في العرف والعادة وتسامح المالك فيها وأخرها عن وقتها المعتاد لا لعذر اتجه الالتزام بتحقيق الضمان وجواز الزامه بالتصفية خروجاً عن عهدة ألحق الواجب في ماله وإطلاق كلمات الاعلام القائلين بأن وقته بعد التصفية في فتاويهم في معاهد إجماعاتهم المحكية منزل على المتعارف فهي غير منافية لذلك و لا تجب الزكاة في الغلات الأربع إلا إذا ملكت بالزراعة لا بغيره أي بغير هذا السبب من الأسباب كالابتياح والهبة والانتهاج ونحوهما و

تخصيص الزراعة بالذكر من باب التمثيل فكأنه أريد بذلك الكناية عن اشتراط تعلق الزكاة بالغات بتكونها في ملكه بأن لا يكون مملو كيتها له محتاجة إلى سبب آخر وراء المعدات المؤثرة في تكونها كما هو الشأن في حاصل زراعة أو ثمرة بستانه والحصة المقررة له من الثمرة بإزاء عمله كما في عامل المزارعة والمساقات وكيف كان

(٦٢)

فالمقصود بهذا الشرط بيان اعتبار كون ما يتعلق به الزكاة حاصلًا في ملكه وقد عبر كثير منهم عن ذلك بأن يكون نموها في ملكه فعن المصنف في المعتمر قال لا تجب الزكاة في الغلات إلا إذا نمت في الملك فلا تثبت فيما يبتاع ولا ما يستوهب وعليه اتفاق العلماء وعن المنتهى أنه قال لا تجب الزكاة في الغلات الأربع إلا إذا نمت في ملكه فلو ابتاع غلة أو استوهب أو ورث بعد بدو الصلاح لم تجب الزكاة وهو قول العلماء كافة ولكن في المدارك ناقش في هذا التعبير بأنه غير جيد أما على ما ذهب إليه المصنف من عدم وجوب الزكاة في الغلات إلا بعد تسميتها حنطة أو شعير أو تمرا أو زبيبا فظاهر لأن تملكها قبل ذلك كاف في تعلق الزكاة بالتملك كما سيصرح به المصنف (ره) وإن لم ينم في ملكه وأما على القول بتعلق الوجوب بيد والصلاح فلان الثمرة إذا انتقلت بعد ذلك يكون زكاتها على الناقل قطعاً وإن نمت في ملك المنتقل إليه وكان الأوضح جعل الشرط كونها مملوكة وقت بلوغها الحد الذي يتعلق به الزكاة كما اقتضاه صريح كلام الفريقين انتهى أقول الظاهر عدم الخلاف في اشتراط تعلق الزكاة في الغلات بنموها في ملكه وعدم كفاية ملكيتها حال التجفيف بحيث لو اشترى عنبا أو رطبا من السوق وجففهما فصار خمسة أو ساق زبيبا أو تمرا لوجب عليه زكاته فإن هذا مما لا يظن بأحد الالتزام به خصوصا فيما إذا لم يكن العنب أو الرطب الذي اشتراه على تقدير بقاءه على ملك مالكة متعلقا للزكاة بأن كان العنب الذي اشتراه ملكا لصغير أو مملوكا لأشخاص لم يكن يبلغ نصيب كل منهم حد النصاب وليس في عبارة المصنف الآتية تصريح بل ولا ظهور في كفاية تملكها قبل الاتصاف بالزبيبية والتمرية في تعلق الزكاة بالتملك وإنما صرح بنفيها على المالك لو أخرجها عن ملكه قبل ذلك حيث قال في مسألة ما لو اشترى نخلا أو ثمرته بعد بدو صلاحها بعد أن حكم أولا بأن زكاتها على البائع كما هو المشهور ما لفظه والأولى الاعتبار بكونه تمرا لتعلق الزكاة بما يسمى تمرا لا بما يسمى بسرا ولا دلالة في هذا الكلام إلا على نفي وجوبها على المالك لو لم تبق في ملكه إلى زمان صيرورتها تمر لا على ثبوتها على من ملكها في هذا الحين ثم أن المراد بنموها في ملكه هو نموها إلى إن يندرج في الموضوع الذي يتعلق به الزكاة لا مطلق النمو في الملك بحيث يعم النمو الحاصل له بعد زمان تعلق الوجوب حتى يتوجه بذلك الاشكال على المشهور وكيف كان فمنشأ اعتبار هذا الشرط مع الغرض عن الاجماع ظهور ما دل على وجوب الزكاة في الغلات في إيجابها على ما نمت الغلات في ملكه وليس في شئ من أدلتها إطلاق أو عموم بحيث يتناول ما لو ملك شيئا منها بسبب آخر غير التنمية كما لا يخفى على من لاحظها بل لو لم يكن الاجماع لاشكل استفادة كفاية ملكية الثمرة من حيث بدو صلاحها الذي فسروه بالاصفرار والاحمرار في تعلق الزكاة بها على من انتقلت إليه في هذا الحين حيث أن معظم نمائها قد حصل في ملك الغير فيخرج بذلك عن منصرف أدلتها فليتأمل وكيف كان فلا ينبغي الارتباب في اشتراط النماء في الملك وعدم كفاية الملكية حال التجفيف الذي يتحقق به التسمية ولو قلنا بعدم تعلق الوجوب إلا بعد الجفاف والله العالم ويزكي حاصل الزرع أي الغلات في ملك من حصلت في ملكه على تقدير جامعيتها للشرائط ثم لا يجب بعد

ذلك فيه زكاة ولو بقي أحوالا إجماعا ونصوصا كما في الجواهر وغيره ومن جملة الروايات المصرحة بذلك ما عن الكليني والشيخ في الصحيح أو الحسن عن زرارة وعبيد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال أيما رجل كان له حرث أو ثمرة فصدقها فليس عليه فيه شيء وإن حال عليه الحول عنده إلا إن يحول ما لا فإن فعل ذلك فحال عليه الحول عنده فعليه أن يزكيه وإلا فلا شيء عليه وإن ثبت ذلك ألف عام إذا كان بعينه قائما وإنما عليه فيها صدقة العشر فإذا أداها مرة واحدة فلا شيء عليه فيها حتى يحول مالا ويحول عليه الحول وهو عنده ولا تجب الزكاة إلا بعد إخراج حصة السلطان بلا نقل خلاف فيه بل عن الخلاف وغيره دعوى الاجماع عليه وعن المصنف في المعتبر إنه قال إخراج الأرض يخرج وسطا ويؤدي زكاة ما بقي إذا بلغ نصابا إذا كان لمسلم وعليه فقهاءنا وأكثر علماء الاسلام وقال أبو حنيفة لا عشر في الأرض الخراجية انتهى والمراد بحصة السلطان هاهنا بحسب الظاهر مطلق الخراج الذي وضعها السلطان على الأرض سواء كان بحصة من حاصلها التي يسمى في عرف الفقهاء بالمقاسمة أم غيرها كما حكى عن غير واحد التصريح بذلك ففي الحدائق قال لا خلاف بين الأصحاب رضوان الله عليهم في استثناء حصة السلطان والمراد بها ما يجعله على الأرض الخراجية من الدراهم ويسمى خراجا أو حصة من الحاصل ويسمى مقاسمة وفي المسالك قال المراد بحصة السلطان ما يأخذه على الأرض على وجه الخراج أو الأجرة ولو بالمقاسمة وعن جامع المقاصد المراد بحصة السلطان خراج الأرض وقسمتها أو ربما يؤيد ذلك ما عن بعض الأصحاب أنه غير هاهنا بالخراج بدل الحصة وعن آخر انه عبر بهما فقال بعد الخراج وحصة السلطان إلى غير ذلك من كلماتهم المفصحة عن ذلك ولكن في التذكرة قال لو ضرب الامام على الأرض الخراج من غير حصة فالأقرب وجوب الزكاة في الجميع لأنه كالدين انتهى وفي الجواهر بعد نقل هذه العبارة عن التذكرة أورد عليها بقوله وهو كما ترى محجوج بظاهر النص والفتوى ولا أقل من أن يكون الخراج كأجرة الأرض التي لا كلام عندهم في أنها من المؤن انتهى واستدل للمدعي مضافا إلى الاجماع المستفيض نقله بصحيفة أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنهما قالوا له هذه الأرض التي يزارع أهلها ما ترى فيها فقال كل أرض دفعها إليك السلطان فما حرثته فيها فعليك فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما أخرج الله منها العشر إنما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وفي بعض النسخ فتاجرته بدل فما حرثته وخبر صفوان والبنزطي قالوا ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته فقال من أسلم طوعا تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر مما سقت السماء والأنهار ونصف العشر مما كان بالرشاء فيما عمروه منها وما لم يعمره منها أخذه الامام فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين وعلى المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر وليس في أقل من خمسة أو ساق شيء من الزكاة وما أخذ بالسيف فذلك إلى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بخيبر قبل سوادها وبياضها يعني أرضها ونخلها والناس يقولون لا يصلح قبالة الأرض والنخل وقد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر على المتقبلين سوى قبالة الأرض العشر ونصف العشر في حصصهم ثم

قال إن أهل الطائف أسلموا وجعلوا عليهم العشر ونصف العشر و إن أهل مكة دخلها رسول الله صلى الله عليه وآله عنوة وكانوا أسراء في يده فأعتقهم فقال اذهبوا فأنتم الطلقاء وهاتان الروايتان صريحتان في إخراج الخراج قبل الزكاة ولكن قد يستشعر من ألفاظ الخبرين كقوله (ع) في الخبر الأول بعد مقاسمته لك وقوع التعبير

(٦٣)

في السؤال بلفظ المزارعة وفي الخبر الثاني والعشر ونصف العشر في حصصهم كون المفروض فيهما وقوع القبالة بحصة من حاصل الزرع والنخل وهذا مما يسمى في عرف الفقهاء بالمقاسمة ولا شبهة في أن حصة السلطان المأخوذة بعنوان المقاسمة لا يجب زكاتها على المتقبل لأنها كالحصة من المزارعة التي يستحقها مالك الأرض فلا تدخل ذلك في ملك المتقبل كي يتوهم وجوب زكاتها عليه وهذا بخلاف ما يأخذه السلطان بعنوان الخراج الذي هو لدى التحقيق عبارة عن أجره الأرض المتعلقة بذمة المستأجر فيكون حاصل نمائها جميعه للمتقبل وما يدفع منه إلى السلطان يقع بدلا عن حقه لا عينه فلو قلنا بانصراف الخبرين بواسطة الألفاظ المزبورة إلى إرادة الحكم في صورة وقوع القبالة على سبيل المقاسمة أشكل الاستدلال بها لعموم المدعى من عدم وجوب الزكاة إلا بعد إخراج حصة السلطان بمعناها الشامل لكلا القسمين لما عرفت من الفرق بينهما فيما هو مناط الحكم فلا يصح مقايسة الخراج بالمقاسمة ولكن دعوى الانصراف قابلة للمنع فليتأمل واستدل له أيضا بما عن الفقه الرضوي وليس في الحنطة والشعير شئ إلا أن يبلغ خمسة أوسق والوسق ستون صاعا والصاع أربعة أمداد والمد مأتان واثنان و تسعون درهما ونصف فإذا بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية أخرج منه العشر إن كان سقي بماء المطر أو كان بعلا وإن كان سقي بالدلاء ففيه نصف العشر وفي التمر والزبيب مثل ما في الحنطة والشعير وفي الحدائق بعد أن نقل هذه العبارة دليلا للقول باستثناء المؤنة مطلقا قال وبهذه العبارة عبر الصدوق في الفقيه ومنه يظهر إن مستنده في الحكم المذكور إنما هو هذا الكتاب أقول وحكي عن الهداية والمقنع والمقنعة أيضا التعبير بنحو ما في الفقيه من استثناء خراج السلطان ومؤنة القرية فكأنه أريد بمؤنة القرية ما له دخل في تحصيل الغلة أي مؤنة الزرع الحاصل في القرية من حيث حصوله فيها فإن أرباب القرى يعاملون غالبا مع من يزرع في قريتهم بمعاملة السلطان مع رعاياه في وضع الخراج عليهم وافراد بمؤنة العمارة بحسب الظاهر ما كان من قبيل كرى الأنهار ونحوه مما يجعل الأرض عامرة وكيف كان فالعبارة المزبورة كالنص في عدم وجوب الزكاة إلا بعد خراج السلطان مطلقا وإن كان من جنس الدراهم ولو باعتبار اندراج هذا القسم منه في المؤنة التي تدل هذه العبارة على استثنائها بالفحوى ولكن لم يثبت لدينا حجية الرضوي فيشكل الاعتماد عليه اللهم إلا أن يجعل الاجتماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة جابرة لضعف سنده وهو لا يخلو من الاشكال ولكن قد أشرنا في غير موضع إلى أنه وإن لم يثبت عندنا كون الفقه الرضوي من الإمام (ع) ولكنه لا مجال للارتياح في كونه كفتاوى علي بن بابويه التي كانت مرجعا للشيعة عند اعواز النصوص تعبيراً عن مضامين أخبار معتبرة لدى مصنفه فوقع هذه العبارة في عبارة الرضوي المعتضدة بورودها في الفقيه والهداية والمقنع والمقنعة التي من شأنها التعبير بمتون الاخبار خصوصا مع ما فيها من استثناء مؤنة القرية التي يمتنع صدور مثله من مثل الصدوق ولولا متابعة النص يورث الحزم بوصول رواية بهذا المضمون إليهم معتبرة لديهم وكفى باستكشاف وجود مثل هذه

الرواية من مثل هذه العبارة لاثبات مثل هذا الفرع الذي استفيض نقل
الاجماع عليه معتزدا بالشهرة المحققة التي قد يدعى كونها بنفسها كافية في الكشف عن
وصول دليل معتبر إليهم مع اعتضاد ذلك كله بالمؤيدات التي
سندكرها في استثناء المؤنة فلا ينبغي الاستشكال في استثناء خراج السلطان مطلقا ولو لم
نقل به في ساير المؤمن أيضا والله العالم ثم لا يخفى عليك أن ليس المراد
بالسلطان خصوص سلطان العادل بل أعم منه ومن المخالفين الذين كانوا يدعون الخلافة
والولاية على المسلمين لا عن استحقاق كما هو الشأن بالنسبة إلى
الموجودين حال صدور الاخبار وهل يعم سلاطين الشيعة الذين لا يدعون الإمامة الظاهر
ذلك فإن المنساقين من إطلاق السلطان أريد مطلقة بل كل متقلبة
مسؤول على جباية الخراج والصدقات من غير التفات إلى مذهبه كما يؤيد ذلك ما جرى
عليه سيرة المسلمين في عصر الرضا عليه السلام من المعاملة مع المأثور معاملة غيره ممن
مد

مضى قبله من سلاطين الجور المدعين للخلافة عن استحقاق ولو أخذ الجائر زائدا عن
الخراج ظلما ففي المسالك قال لا يستثنى الزائد إلا أن يأخذ قهرا بحيث لا يتمكن
من منعه سرا وجهرا فلا يضمن حصة الفقراء. أقول: ما ذكره من عدم استثناء الزائد لدى
تمكنه من عدم الدفع إليه وعدم ضمانه حصة الفقراء لدى الاخذ منه قهرا
مما لا ينبغي الاستشكال فيه ولكن الاشكال في أنه لدى عدم قدرته على الامتناع هل يعتبر
النصاب بعده كما في مقدار الخراج المعتاد قبله كما لو غصب منه في الزيادة غاصب
بعد بدو صلاحه الذي يقوى في النظر الأول خصوصا إذا أخذت الزيادة من نفس الغلة إذ
المنساق من قوله عليه السلام إنما العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته
العموم خصوصا بعد الالتفات إلى إن التعدي في حصة الجائر غير عزيز وهل يلحق بحصة
السلطان يأخذه الجائر من الأراضي الغير الخراجية كالموات و أرض الصلح
والأنفال الظاهر ذلك لجريان السيرة من صدور الاسلام على المعاملة مع الجائر معاملة
السلطان العادل في ترتيب أثر الخراج على ما يأخذه بهذا العنوان و لو
من غير الأرض الخراجية ولو منعنا هذا السيرة أو صحتها أي كشفها عن إمضاء المعصوم
فهو من المؤنة التي سيأتي الكلام فيها وإن كان الغالب على الظن أن
مراد الأصحاب بحصة السلطان في فتاويهم ومعاهد إجماعاتهم المحكية ما يعمه والله العالم
وأما وجوب الزكاة فيما بقي في يده بعد إخراج الخراج إذا كان بالغا
للنصاب فلا خلاف فيه بيننا بل عن جملة من الأصحاب منهم المصنف في المعتبر و
العلامة في التذكرة دعوى الاجماع عليه بل في الحدائق بعد أن ادعى إجماع الأصحاب
عليه قال وهو المشهور بين الجمهور أيضا ثم قال ولم ينقل الخلاف هنا إلا عن أبي حنيفة
فإنه ذهب إلى أنه لا زكاة فيها بعد أخذ الخراج ويدل عليه صريحا مضافا
إلى الاجماع صحيحة أبي بصير ومحمد بن مسلم ورواية صفوان والبنزطي والرضوي
المتقدمات ولكن قد ورد في عدة روايات ما ينافي ذلك منها صحيحة رفاعة قال
سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها عشر قال
لا وروايته الأخرى عنه أيضا قال سئلت عن الرجل يرث الأرض ويعمرها
فيؤدي خراجها إلى السلطان هل عليه عشر قال لا ورواية أبي كميث عن أبي عبد الله عليه

السلام قال من أخذ منه السلطان الخراج فلا زكاة عليه ورواية سهيل اليسع أنه حيث إنشاء سهل أباد سئل أبا الحسن عليه السلام عما يخرج منها ما عليه فقال إن كان السلطان يأخذ خراجه فليس عليك شيء وإن لم يأخذ السلطان منك شيئاً فعليك إخراج عشر ما يكون فيها وهذه الروايات بعد شذوذها وموافقتها للمحكي عن أبي حنيفة لا تصلح معارضة لما عرفت وفي الحقائق بعد أن ذكر رواية أبي كهمش

(٦٤)

قال و حملها الشيخ على الأرضين الخراجية فيفهم منه حينئذ القول بعدم وجوب الزكاة فيها كما هو المنقول عن أبي حنيفة ثم ذكر ساير الروايات المزبورة وقال و المنقول عن الشيخ حمل هذه الأخبار على نفي الزكاة في الحصبة التي يأخذها السلطان بعنوان الخراج فيصير حاصل المعنى أن العشر لا يثبت في غلة الضيعة بكاملها . أقول: وكأنه لم يكن عند صاحب الحقائق وغيره ممن فهم من كلام الشيخ موافقة أبي حنيفة من نفي الزكاة في الأرضين الخراجية كتاب التهذيب أو لم يلاحظوا منه إلا ما جرى ذكره في كلام الشيخ توطئوا الجواب عن الاخبار النافية للزكاة على من أخذ السلطان منه الخراج ببيان مورد هذه الأخبار فإنه بعد أن استدلل لما ذكره المفيد من أنه لا زكاة على غلة حتى تبلغ حدها ما يجب فيه الزكاة بعد الخرص والجذاذ وخروج مؤنتها وخراج السلطان بصحيحة أبي بصير ومحمد بن مسلم المتقدمة التي وقع فيها التصريح بأن كل أرض دفعها إليك السلطان ليس على جميع ما أخرج الله منها العشر إنما العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك أجاب عن الاخبار المنافية له الدالة بظاهاها على نفي الزكاة مطلقا بما ملخصه أن هذه الأخبار موردها الأرضون الخراجية والأرضون الخراجية لا تثبت الزكاة في جميع ما أخرج الله منها بل فيما يبقى له في يده فيكون قوله (ع) لا زكاة على من أخذ السلطان الخراج منه يعني لا زكاة عليه لجميع ما أخرجته الأرض وإن كان يلزمه فيما يبقى في يده انتهى ملخصا وهو توجيه وجيه ولكن قد يأبى عنه بعض الأخبار إن لم يكن جميعها ولكنه قدس سره وقد تصدى التوجيه ما لا يقبل هذا الحمل بوجه آخر ذكره جوابا عما في رسالة ابن بكير من بعض الفقرات الغير القابل لهذا الحمل فقال ما لفظه فأما ما رواه علي ابن الحسن بن فضال عن أخوية عن أبيهما عن عبد الله بن بكير عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام قال في زكاة الأرض إذا قبلها النبي صلى الله عليه وآله أو الامام بالنصف أو الثلث أو الربع فزكاتها عليه وليس

على المتقبل زكاة إلا أن يشترط صاحب الأرض أن الزكاة على المتقبل فإن اشترط فإن الزكاة عليهم وليس على أهل الأرض اليوم زكاة إلا على من كان في يده شيء مما أقطعه الرسول صلى الله عليه وآله فليس هذا الخبر منافيا لما ذكرناه لان المراد بقوله وليس على المتقبل زكاة أنه ليس عليه زكاة جميع ما خرج من الأرض وإن كان يلزمه زكاة ما يحصل في يده بعد المقاسمة والذي يدل على ما قلناه الخبر الذي قدمنا عن محمد بن مسلم وأبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في حديثه وليس على جميع ما أخرج الله

منها العشر وإنما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك فكان هذا الخبر مفصلا والخبر الأول مجملا والحكم بالمفصل على المجمل أولى من الحكم بالمجمل على المفصل فأما ما تضمن هذا الحديث من قوله (ع) وليس على أهل الأرضين اليوم زكاة فإنه قد رخص اليوم لمن وجبت عليه الزكاة وأخذ منه ذلك السلطان الجائر أن يحتسب به من الزكاة وإن كان الأفضل إخراجه ثانيا لان ذلك ظلم ظلم به انتهى أقول يدل على جواز احتساب ما يأخذ الجائر من الزكاة أخبار كثيرة سيأتي التعرض لنقل بعضها إن شاء الله ولكن المراد بتلك الأخبار بحسب الظاهر ما يأخذ بعنوان

الزكاة لا مطلقا فيشكل توجيه هذه الأخبار بالحمل على احتساب ما يأخذه الجائر من الزكاة فإن هذه الأخبار كالنص في إرادة نفي الزكاة على من أخذ منه الجائر الخراج بعنوان كونه خراجا لا صدقة نعم يحتمل قويا أن يكون نفي الزكاة عليه بملاحظة أن الظاهر من حال السلطان الذي يقبل الأرض على النصف أو الثلث مثلا إرادة المعاملة مع الزارع على أن يدفع إليه هذا المقدار عن جميع ما يستحقه من الزرع الحاصل في هذه الأرض أعم من الخراج والزكاة فيكون تقبيله بهذا المقدار في قوة الاشتراط بأن يكون زكاته عليه أي يكون العشر أيضا داخلا في جملة ما يأخذه إلا أن يصرح بخلافه بأن يشترط زكاته على المتقبل كما يومي إلى ذلك الموثقة المزبورة وكيف كان فلو لم يكن الخبر المزبورة جارية مجرى التقية لكان ما ذكرناه في توجيهها من أوجه المحامل إن قلنا بصحة احتساب ما يأخذه الجائر من الزكاة كما هو الأظهر وسيأتي تحقيقه في المسألة الأولى من مسائل القسم الرابع إن شاء الله وكما لا تجب الزكاة إلا بعد إخراج حصة السلطان كذا لا تجب إلا بعد إخراج المؤن كلها على الأظهر لدى المصنف وغيره بل المشهور كما ادعاه غير واحد بل في مفتاح الكرامة بعد أن نقل القول به عن كثير من كتب القدماء والمتأخرين وعن جملة منها نسبته إلى المشهور قال بل لو ادعى مدعي الإجماع لكان في محله كما هو ظاهر الغنية أو صريحها انتهى خلافا للمحكي عن الشيخ في الخلاف وموضع من المبسوط وأبن سعيد في جامعهم فقال فيما حكى عن خلافه كل مؤنة تلحق

الغلات إلى وقت إخراج الزكاة على رب المال قال جميع الفقهاء الإعطاء فإنه قال المؤنة على رب المال والمساكين بالحصة دليلنا قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر أو نصف العشر فلو ألزمناه المؤنة لبقينا أقل من نصف العشر إنتهى وعن موضع من مبسوطه إنه قال كل مؤنة تلحق الغلات إلى وقت إخراج الزكاة على رب المال دون المساكين ولكن حكى عن نهايته وموضع آخر من مبسوطه التصريح بموافقة المشهور وعن جامع ابن سعيد إنه قال والمؤنة على رب المال دون المساكين إجماعا إلا من عطاء انتهى وفي مفتاح الكرامة بعد نقل عبارة الخلاف وما ادعاه من الإجماع قال ما لفظه ولم يدع بذلك إجماع الأصحاب كما نقلوا عنه وأراد بجميع الفقهاء فقهاء العامة ولم يرد فقهاءنا كما هو المعروف من طريقته لمن مارس كلامه فيه وكيف يدعي إجماع أصحابنا والفقهاء والهداية والمقنعة وجمل العلم نصب عينيه بل قد سمعت كلامه في النهاية والمبسوط في موضع منه وقد شرح في التهذيب عبارة المقنعة ومنه يظهر وهن إجماع جامع الشرايع انتهى وكيف كان ففي المسألة قولان أحدهما استثناء المؤن كلها وهو المشهور والآخر عدمه وهو المنقول عن الشيخ في الخلاف وأبن سعيد في الجامع كما سمعت وعن جماعة من المتأخرين منهم الشهيد الثاني في فوائد القواعد وسبطه في المدارك ونجله في شرح الاستبصار وصاحب الذخيرة موافقتهما وقال شيخنا المرتضى (ره) وهذا القول لا يخلو من قوة ولكنه في ذيل كلامه نفي البعد عما ذهب إليه المشهور أحتج القائلون بعدم الاستثناء بأخبار العشر ونصف العشر ففي المدارك بعد أن اختار هذا القول قال لنا قوله عليه السلام في عدة أخبار صحيحة ما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي

والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء أو السيح أو كان بعلا ففيه العشر تاما و لفظ ما من صيغ العموم فليتناول ما قابل المؤنة وغيره وأظهر من ذلك دلالة ما رواه الشيخ في الحسن عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام لأنهما قالوا له هذه الأرض

التي يزارع أهلها ما ترى فيها فقال كل أرض دفعها إليك السلطان فما حرثته فيها فعليك فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما أخرج الله منها العشر إنما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وهذه الرواية كالصريحة في عدم استثناء شئ مما يخرج من الأرض سوى المقاسمة إذ المقام مقام البيان واستثناء ما عسى أن يتوهم اندراجه في العموم انتهى وأجيب عن الأخبار الواردة في العشر ونصف العشر بكونها مسوقة لبيان مقدار الصدقة الواجبة في الغلات

دون شرائط وجوبها فهي نظير قوله عليه السلام في كل أربعين شاة شاة وفي كل ثلاثين بقرة تباع حولي وفي أربعين بقرة مسنة وفيه أن هذا إن سلم فالنسبة إلى الروايات التي لم يقع فيها التعرض لاعتبار النصاب كما في كثير منها وأما بعض تلك الأخبار مما وقع فيه التصريح ببيان موضوع الحكم واعتبار بلوغ النصاب فيه من ثمل قوله في صحيحة زرارة ما أنبتت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة أوسق ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر فانكار ظهوره في سببية بلوغ النصاب لثبوت العشر ونصف العشر فيما أنبتته الأرض الذي هو اسم لجميعه لا للزائد عن مؤنته مجازفة وأما حسنة أبي بصير ومحمد بن مسلم أو صحيحتهما فربما استدل بعض بها لمذهب المشهور وأما بدعوى أن المنساق من قوله فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته إرادة ما يستفيده من عمله بعد أن إندار مؤنته خصوصا على تقدير أن يكون متن الرواية بلفظ فتاجرته بدل فما حرثته كما في بعض السنخ فإنه لا يقال عرفا قد حصل في يده من زراعته أو تجارته أو صناعته كذا وكذا من الحنطة أو غيرها إلا على الفائدة التي استفادها من عمله وفيه أن هذا في غير مثل المقام الذي قيده بما بعد مقاسمته فإنه إذا قيل لاحد الشريكين في زراعته في ذلك الذي حصل في يده مما أخرجه الله من الأرض بعد مقاسمته مع الآخر كذا لا يتبادر منه إلا جميع حصته من الزراعة لا الباقي له بعد إندار مؤنته كما لا يخفى و أضعف من ذلك دعوى إن المقاسمة في العادة إنما تقع بعد إخراج المؤنة من الوسط ضرورة إن المؤنة غالبا تحصل قبل حصول الثمرة من مال الزراع أو في ذمته ودعوى كون العادة جارية بإخراجها من الحاصل قبل مقاسمته مما لا ينبغي الاصغاء إليها بل لو ادعى مدع جرى العادة على عكسه لكان أولى بالقبول حيث إن الغالب كون المنصوبين لمباشرة القسمة واستيفاء حصة السلطان على رأي سلطانهم وسلطانهم على رأي الفقهاء الذين لا يقولون باستثناء المؤنة والحاصل إنه لا ينبغي الالتفات إلى مثل هذه الدعاوى الحدسية الحاصلة من الطرفين العارية عن البيئة ربما يستدل له أيضا برواية على أن شجاع النيشابوري إنه سئل أبا الحسن عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر مما يزكي فأخذ منه العشر عشرة أكرار وذهب منه لسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرا وبقي في يده ستون ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء فوق لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته فإنها صريحة في أخذ العشر من جميع ما حصل من الأرض وإن المؤنة خرجت بعد ذلك وهو وإن كان في كلام السائل إلا إن الإمام عليه السلام قرره على ذلك ولم ينكره وتقريره حجة وفيه إن الظاهر كون لفظ أخذ بالبناء للمجهول وكون الاخذ هو عامل السلطان الذي قد أشرنا إلى أن بنائهم بحسب الظاهر لم يكن على استثناء المؤنة فليس ترك تعرض الإمام عليه السلام لبيان حاله كاشفا عن مشروعيته فعله وصحة عمله ومما يؤيده كونه بالبناء للمجهول وكونه من فعل العامل مضافا إلى انسياقه في حد ذاته من سوق الكلام سؤاله ثانيا عن إنه هل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء فإنه مشعر بعدم جزمه بكون ما أخذه منه حيث لم يكن واصلا لأصحابه موجبا لبراءة ذمته كما لا يخفى على المتأمل واستدل له أيضا بوضع الشارع العشر فيما سقته السماء أو سقي سيحا ونصف العشر فيما سقي بالدوالي ونحوهما مما فيه مؤنة زائدة بدعوى أن

هذا يكشف عن كونه المؤنة ملحوظة لدى الشارع في أصل شرع الزكاة وإن سقوط النصف عما سقى بالدوالي إلى بلحاظ مؤنته ولذا طرد في محكي الفقيه و الوسيلة والمنتهى والدروس نصف العشر إلى كل ما فيه مؤنة زائدة فلو بني على احتساب المؤنة مطلقا لم يكن في ذلك فرق بين الامرين بل كيف يحتسب مؤنة السقي الموجبة لاسقاط نصف العشر من جملة المؤنة ويخرج نصف العشر بعد إخراجها وحيث إن هذا امر مستبعد أحتمل في محكي البيان أسقاط مؤنة السقي فيما فيه نصف العشر واحتساب ما عداها من المؤن وفيه أنه لا إحاطة للعقول بمناطات الاحكام التعبدية فمن الجائز أن يكون سقوط النصف عما سقى بالدوالي وشبهها بملاحظة ما فيه من زيادة التعب وقلة الثمرة نوعا وإلا فالمؤنة المالية مما لا ضابطة لها فكثيرا ما يتوقف تحصيل الماء وتعمير الأرض فيما سقى سيحا بالنسبة إلى الأماكن البعيدة عن الماء خصوصا في السنين المجدبة على صرف مال أكثر بمراتب مما يحتاج إليه السقي بالدوالي في الأماكن القريبة من الشطوط ونحوها وإلحاق هذه الموارد بما سقى بالدلاء في إسقاط النصف بإزاء المؤنة كما حكي عن الفقيه وغيره قياس مستنبطة العلة مع وجود الفارق إذ ليس للمؤن الاتفاقية للزرع الذي يسقى سيحا حد معروف بل يختلف غاية الاختلاف فلا يصح مقايستها بما يسقى بالدوالي والحاصل أن المتبع في مثل المقام ظواهر الأدلة التعبدية فإن قلنا بدلالتها على ثبوت العشر و نصف العشر في جميع ما أنبتته الأرض فهو إلا فمقتضى الأصل براءة الذمة عن الزائد على المتيقن واستدل للقول باستثناء المؤنة بالأصل بعد الخدشة في أدلة النافين بما تقدمت الإشارة إليه مع ما فيه وبقوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين فإن عفو المال على ما عن الصحاح ما يفضل عن النفقة وفي كلمات بعض ما يفضل عن مؤنة السنة وكيف كان فما يقابل المؤنة لا يسمى عفوا جزما وبأن النصاب مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص أحدهم بالخسارة عليه كغيره من الأموال المشتركة ومخالفته لغيره من الأموال المشتركة في غالب أحكامه لدليل لا تقتضي رفع اليد عما يقتضيه قاعدة الشركة فيما لا دليل عليه وبأن الزكاة في الغلات تجب في النماء والفائدة وهو لا يتناول المؤنة وبقوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم أو حسنته بابن هاشم ويترك للحارس العذق والعذقان والثلاث لحفظة إياه ودعوى أخصيته من المدعي مدفوعة بعموم التعليل مع أنه لا قائل بالفرق بين مؤنة الحارس وغيره وبما عن الفقه الرضوي فعن بعض نسخه بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية وعن بعض آخر بعد خراج السلطان ومؤنة القرية وقد أشرنا آنفا إلى أن المراد بمؤنة القرية ما له دخل في الزرع لا مؤنتها من حيث هي وفي الجميع نظر أما الأصل فمقطوع بما عرفت من ظهور الأدلة في سببية بلوغ النصاب لثبوت العشر ونصف العشر في جميع ما أنبتته الأرض وأما الآية فمفادها بعد تسليم المقدمات المزبورة استثناء مؤنة المالك لا الزرع كما هو المطلوب ودعوى استفادة استثناء مؤنة الزرع من ذلك أيضا أما لكونها داخلة في مؤنته أو بالأولوية مدفوعة أولا بأن العمل بالفحوى أو الأولوية فرع جواز العمل بأصلها وهو غير جائز إذ لم ينقل عن أحد القول

باختصاص من الزكاة بفاضل المؤنة وثانياً أنه إذا زاد العشر أو نصف العشر عن نفقته فأخذ الساعي مجموع الزائد فقد أخذ العفو من ماله فلا منافاة حينئذ بينه وبين احتساب المؤنة إذا فضل بمقدار حق الفقير وأما ما قيل من أن النصاب مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص أحدهم بالخسارة

(٦٦)

ففيه بعد الغض عما عرف من عدم كونه شركة حقيقية أنه إن تم فهو بالنسبة إلى المؤمن المتأخرة عن تعلق حق الفقراء به ودعوى عدم القول بالفصل أي الاجماع المركب غير ثابتة ومن هنا يظهر الخدشة في الاستدلال بقوله عليه السلام ويترك للحارس العذق والعذقان والثلاثة فإنه لا يدل إلا على استثناء المؤنة المتأخرة من زمان الخرص الذي هو بعد تعلق الوجوب ولم يثبت الاجتماع على عدم الفرق بينها وبين المؤمن السابقة عليه وربما يناقش فيه أيضا بأنه على خلاف المطلوب أدل فإن تخصيص الاستثناء في أخبار الخرص بالعذق والعذقين والثلاثة للحارس من أقوى الشواهد على عدم احتساب ساير المؤمن وإن ترك العذق والعذقين كعدم احتساب بأم جعرور ومعافاة من باب التخفيف المستحب للحارس وإلا لكان ينبغي أن يحتسب جميع المؤمن وأما ما يؤخر ذلك كله إلى ما بعد الجذاذ ويدفعه إن ظاهره بمقتضى ما فيه من التعليل من باب الاستحقاق لا التخفيف وأوضح من ذلك دلالة على استثناء ما يستحقه الحارس ما في صدر هذا الحديث من التصريح بإعطاء أجر الحارس ففي الكافي بإسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل وأتوا حقه يوم حصاده فقالوا جميعا قال أبو جعفر عليه السلام هذا

من الصدقة يعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ويعطي الحارس أجرا معلوما ويترك من النخل معافاة وأم جعرور ويترك للحارس يكون في الحائط العذق والعذقان والثلاثة لحفظه إياه ورواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن يعقوب نحوه إلا أنه قال ويترك للحارس أجرا معلوما يدل يعطي وكيف كان فهذه الصحيحة هي عمدة ما يصح الاستدلال به لمذهب المشهور ولكنها غير وافية بعموم المدعى إلا بضميمة الاجماع كما ادعى وهو غير ثابت فيشكل التعويل عليه وأما ما قيل من أن الزكاة في الغلات تجب في النماء والفائدة ففيه إن هذا هو عين الدعوى وأما الرضوي فليس بحجة ولكن هاهنا شيء وهو أن هذه المسألة من الفروع العامة البلوى التي يجب معرفتها والفحص عنها على كل من يجب عليه الزكاة فيمتنع عادة غفلة أصحاب الأئمة عليهم السلام عن ذلك وعدم الفصح عن حكمها مع شدة حاجتهم إلى معرفته كما أنه يستحيل عادة أن يشتهر لديهم استثناء المؤنة مع مخالفته لما هو المشهور بين العامة من غير وصوله إليهم من أئمتهم عليهم السلام وعلى تقدير عدم اشتهاار الاستثناء عندهم بكون الحكم لديهم لا محالة على حسب ما يراه العامة من عدم الاستثناء إذ المفروض من عدم غفلتهم عن هذا الحكم مع عموم ابتلائهم به فهم أما كانوا قائلين بالاستثناء أو بعدمه وعلى الأول لم يكن ذلك إلا لوصوله إليهم من الإمام عليه السلام لقضاء العادة باستحالة صدور مثل هذا الحكم المخالف لما عليه العامة عن اجتهاد ورأي من غير مراجعة الامام على تقدير كونهم قائلين بعدم الاستثناء كما عليه العامة أمتنع عادة أن يشتهر خلافه في الأعصار المتأخرة عنهم تعويلا على الوجوه الضعيفة التي ذكروها في مقابل إطلاقات الأدلة بل أنما يعول المتأخرون على مثل هذه الأدلة ويعدون دليلا بعد أن وجدوا الحكم معروفا في المذهب ولم يجدوا نصا خاصا يدل عليه والحاصل أنه يصح أن يدعى في مثل المقام استكشاف رأي

الإمام عليه السلام بطريق الحدس من رأي الباعة فالانصاف إنه لو جاز استكشاف رأي المعصوم (ع) من فتوى الأصحاب فشىء من الموارد فهذا من أظهر مصاديقه فإذا أنضم إلى ذلك ما في الصحيحة المتقدمة من استثناء ما يستحقه الحارس من الاجر والعذق والعذقين مع ما سمعته من دعوى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر المؤن ووقوع التصريح بخروج مؤنة القرية وخراج السلطان في عبارة الرضوي والهداية والمقنع وغيرها مما يغلب على الظن كونه تعبيراً عن صون الاخبار لا يبقى مجال للتشكيك فيه والله العالم بحقايق أحكامه ثم أنه هل يعتبر النصاب بعد المؤنة فلا زكاة فيما لو نقص باستثنائها عن النصاب أم قبلها فيزكي الباقي وإن قل إذا كان المجموع نصاباً أم يفصل بين ما سبق على الوجوب كالسقي والحرث فيعتبر النصاب بعده وما تأخر عنه كالجداد والحصاد وأجر الناطور ونحوها فيعتبر قبله وجوه بل أقوال أشهرها بل المشهور على ما صرح في الجواهر الأول وهو الأشبه لأصالة براءة الذمة عن وجوب الزكاة فيما نقص بعد إخراج المؤنة عن النصاب وربما يشهد له أيضاً عبارة الفقه الرضوي بناء على حجيته فإن المنساق من قوله بعد بيان مقدار النصاب فإذا بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية أخرج منه العشر إلى آخره كون الظرف أي لفظ بعد متعلقاً بالفعل الواقع قبله لا بكلمة أخرج الواقعة بعده فلا قصور في دلالته ولكن الشأن في حجيته فليتأمل واستدل له أيضاً بأن ظاهر أدلة اعتبار النصاب ثبوت العشر ونصف العشر في مجموع النصاب فيكون الواجب عشر النصاب فما دل على استثناء المؤن لا بد وأن يجعل مقيدا الأدلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن إبقاء اللفظ العشر ونصف العشر على ظاهره من الاطلاق توضيح ذلك إن المنساق من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ما أنبت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة أو ساق والوسق ستون صاعاً فذلك ثلاثمئة صاع ففيه العشر إرادة عشر مجموع الثلاثمئة صاع وهو ثلاثون صاعاً فهذه الصحيحة ظاهرها إنه إذا بلغ ما أنبتته الأرض ثلاثمئة صاع ثبت فيه ثلاثون صاعاً وقد علم بما دل على استثناء المؤنة أجمالاً إنه إذا كان جميع ما أنبتته الأرض بالغاً ثلاثمئة صاع لم يجب عشر جميعه أي ثلاثون صاعاً فيحتمل أن يكون المراد بقوله ففيه العشر أي فيما يبقى منه بعد اندراج المؤنة فيكون إطلاقه منزلاً على الغالب من عدم استيعاب المؤنة للجميع وأن يكون المراد بقوله ما بلغ خمسة أو ساق ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن كلها ولكن الاحتمال الثاني أوفق بظاهر قوله ففيه العشر حيث إن ظاهره إرادة عشر مجموع الخمسة أوسق لا ما يبقى منه بعد إخراج المؤن فهذا هو الأولى و مقتضاه جعل ما دل على استثناء المؤنة مقيداً لأدلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن ويرد عليه إن هذا ليس بأولى من العكس يجعل ما دل على استثناء المؤنة مقيداً لإطلاق فيه العشر بما بعد وضع المؤن إبقاء الظاهر ما دل على اعتبار النصاب على ظاهره من الاطلاق حيث إن ظاهره إذا بلغ مجموع ما أنبتت الأرض خمسة أوسق لا الباقي منه بعد إخراج المؤن فليس ارتكاب أحد التقيدين بأهون من الآخر فالاحتمالان متكافئان والمرجع حينئذ الأصول العملية وهي براءة الذمة عن وجوب الزكاة فيما نقص عن خمسة أوسق بعد إخراج المؤنة

عنه وكفى بهذا دليلا على المطلوب لا يقال إن مقتضى عمومات ثبوت الزكاة في الغلات من مثل قوله عليه السلام فيما سقته السماء العشر ثبوت الزكاة في مطلق ما أنبتت الأرض قليلا كان أو كثيرا وقد تخصص ذلك بما دل على اعتبار النصاب ولكنه لم يعلم المراد من أدلة النصاب من أنه هل أريد اعتباره بعد إخراج المؤنة أم قبله فهو من قبيل المخصص بالمجمل المردد بين الأقل والأكثر فمقتضى

(٦٧)

القاعدة في مثل المقام الاقتصار في رفع اليد عن العموم على القدر المعلوم أرادته من المخصص وهو ما يبلغ مجموعه خمسة أوسق وأما ما بلغ مجموعه بعد استثناء المؤنة ذلك الحد فلم يعلم أرادته من المخصص فالمرجع فيه إصالة العموم لا الأصول العملية لأننا نقول أن المقام ليس من قبيل التخصيص بالمجمل للتردد بين الأقل و الأكثر فإن ما دل على استثناء المؤنة بنفسه مخصص لتلك العمومات سواء كان هناك دليل آخر يدل على اعتبار النصاب فيما يجب فيه الزكاة أم لم يكن فإنه يدل على أنه ليس فيما سقته السماء مما قابل المؤنة العشر وإنما مورد هذا الحكم بعد وضع المؤنة وقد علم بدليل اعتبار النصاب إنه لا يجب عشر ما زاد على المؤنة على الاطلاق بل بشرط بلوغ النصاب ولكنه لم يعلم من دليل الاشتراط أنه هل أعتبر هذا الشرط أي بلوغ النصاب في نفس ما يجب فيه العشر أي ما بقي بعد المؤنة أو بانضمامه إلى ما قابل المؤنة أي مجموع ما أنبت الأرض إذ المفروض كون لفظ الدليل محتملا للامرین من غير مرجح لأحدهما على الآخر فلا بد في مورد الاجمال من الرجوع إلى الأصول العملية لا العموم الذي عمل إجمالاً بعدم إرادة ظاهره منه فالفرق بين ما نحن فيه و بين العام المخصص بالمجمل المردد بين الأقل و الأكثر هو إن العام له ظهور في إرادة كل فرد فلا يرفع اليد عن ظاهره بالنسبة إلى المشكوك لرجوع الشك فيه لدى التحليل إلى الثلث في أصل التخصيص بالنسبة إلى هذا الفرد واما فيما نحن فيه فقد علم في مورد الشك أيضا بعدم كون العام باقيا على ظاهر من الاطلاق أي عدم كون الوجوب المتعلق به وجوبا مطلقا بل مشروطا بشرط غير معلوم التحقق فلا مسرح للرجوع إلى أصالة العموم أو الاطلاق بعد العلم بعدم كون العموم أو الاطلاق مرادا بالنسبة إلى فاقد هذا الشرط الذي لم يعلم بتحقيقه بل الأصول العملية وهي براءة الذمة عن التكليف من غير فرق في ذلك بين كون الشك ناشئا عن أجمال مفهوم الشرط أو أشباه مصاديقه أو غير ذلك من أسباب الأشباه كما لا يخفى على المتأمل وربما يؤيد أيضا اعتبار النصاب فليتأمل واستدل للقول الدال على استثناء أجرة الحارس والعذق والعذقين له كترك المعافاة وأم جعرور قبل الخرص وعدم ملاحظتها في النصاب فليتأمل واستدل القول الثاني بظهور الأدلة في سببية بلوغ ما أنبت الأرض خمسة أوسق في وجوب العشر بالنسبة إلى كل جزء من أجزاء النصاب وقد علم بما دل على استثناء المؤنة عدم وجوبه في جميع أجزاء النصاب فيرفع اليد عن هذا الظاهر بالنسبة إلى ما يقابل المؤنة ويعمل فيما بقي على حسب ما يقتضيه سببية النصاب للوجوب وفيه ما عرفت من معارضة هذا الظاهر بظهور قوله (ع) ففيه العشر في إرادة عشر مجموع الخمسة أوسق لا في الجملة أي خصوص ما يبقى بعد المؤنة فلاحظ واستدل للقول بالتفصيل بين المؤمن السابقة على الوجوب والمتأخرة عنه بإطلاق الحكم بوجوب العشر فيما بلغ خمسة أوسق حيث إن ظاهر قوله عليه السلام ففيه العشر إرادة عشر جميع الخمسة أوسق فإن مقتضاه الحكم بسببية بلوغ النصاب لوجوب إخراج عشره مطلقا وحيث علم إنه لا يجب الزكاة فيما قابل المؤنة اقتضى إبقاء ذلك الحكم على ظاهره تقييد بلوغ النصاب بكونه بعد إخراج مثل البذر وأجرة الحرث وغيرهما من المؤمن السابقة على

الوجوب وأما المؤمن اللاحقة كالحصار ونحوه فليس إخراجها من الوسط منافيا لاعتبار النصاب قبله بل هو من مقتضيات قاعدة الشركة التي اقتضاها إطلاق قوله ما بلغ خمسة أوسق ففيه العشر كما لا يخفى على المتأمل وفيه ما عرفت فيما سبق من ضعف القول بالشركة الحقيقية وعدم الالتزام بشئ من لوازمها فلا يصح الالتزام بأن الحق الثابت للفقير في هذا المال عند تعلق الوجوب هو ثلاثون صاعا ولكنه صرف في حفظه وإصلاحه كذا فلا يجب إلا دفع ما بقي منه بعد مؤنته إلى الفقير فالحق ما هو المشهور من عدم الفرق بين المؤمن السابقة و اللاحقة في اعتبار النصاب بعدها كما ربما يؤيده بل بشهد له أخبار الخرص بالتقريب الذي تقدمت الإشارة إليه ثم إن المراد بالمؤنة هو معناها العرفي وهو ما يغرمه المالك في نفقة هذه الثمرة من مثل البذر وأجرة الأرض والحرث وشبهها قال في المسالك والمراد بالمؤنة ما يغرمه المالك على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة وإن كان قبل عامه كأجرة الفلاحة والحرث والسقي وأجرة الأرض وإن كانت غصبا ولم ينو إعطائه مالها أجرتها ومؤنة الأجير وما نقص بسببه من الآلات والعوامل حتى ثياب المالك ونحوها ولو كان النقص مشتركا بينها وبين غيرها وزع عين البذر وإن كان ماله المزكى ولو اشتراه تخير بين استثناء ثمنه وعينه وكذا مؤنة العامل المثلية وأما القيمة فقيمتها يوم التلف ولو عمل معه متبرع لم يتحسب أجرته إذ لا تعد المنة مؤنة عرفا ولو زرع مع الزكوي غيره قسط ذلك عليها ولو زاد في الحرث عن المعتاد لزرع غير الزكوي لم يحتسب الزائد ولو كانا مقصودين ابتداء وزع عليهما ما يقصد لهما وأختص أحدهما بما يقصد له ولو كان المقصود بالذات غير الزكوي ثم عرض قصد الزكوي بعد إتمام العمل لم يحتسب من المؤمن ولو اشترى الزرع أحتسب ثمنه وما يغرمه بعد ذلك دون ما سبق على ملكه وحصه السلطان من المؤمن اللاحقة لبدو الصلاح فاعتبار النصاب قبلها انتهى فكأنه أراد بهذا الكلام التنبيه على مصاديقها العرفية فالأولى إيكالها إلى العرف فإن ما ذكره بعضه لا يخلو من تأمل فما يعد عرفا من مصارف هذه الزراعة بحيث لو سئل عن مقدار ما صرفه في تحصيلها لأجاب بكذا وكذا فهو مؤنتها وما في صدر العبارة من تقييد موضوع المؤنة بما يتكرر في كل سنة لعله للاحتراز عن مثل حفر الابار وكري الأنهار ونحوها مما يعد عرفا من أسباب عمارة الأرض وهي كثرمن الأرض التي يشتريها لا يعد عرفا من مؤنة أشخاص الزراعات الحاصلة فيها وإن كان لدى التحليل لم يقصد بأصل شراء الأرض أو إجراء النهر إلا الانتفاع بالزرع الحاصل كما لا يخفى على من راجع العرف ما في كلمات بعض من بسط مثل هذه المؤمن على السنين المتكررة بمقدار قابليتها للبقاء لا يخلو من مناقشة نعم لو دعاه إلى حفر بئر أو قناة خصوص زراعة لعدت عرفا من مؤنتها كما أنه لو اشترى أرضا لذلك لكان ذلك أيضا كذلك فليتأمل ولكن هذا بالنسبة إلى زراعة هذه السنة التي بملاحظتها حفر هذه البئر أو كرى هذا النهر دون ساير السنين الآتية التي يكون حال البئر والقناة بالمقايسة إليها حال الأرض التي ملكها في السنين السابقة بشراء ونحوه في عدم كون ما صرفه في تحصيلها معدودا من مؤنتها وكيف كان فقد عرفت أنه لم يرد في شئ من النصوص والواصلة

الينا التصريح باستثناء المؤنة عدا ما وقع في عبارة الفقه الرضوي من التعبير بلفظ المؤنة من غير أضافتها إلى الزرع والغلة كما هو المدعي بل إلى القرية وإنما التزمنا باستثناءها بدعوى استكشافه من الشهرة المعتضدة بالاجتماعات المحكية وعدم القول بالفصل بين بعض المؤن التي دلت الأدلة على استثناءه كأجر الحارس

(٦٨)

والعذق والعذقين له فإن بيننا على إن ما استكشفتنا بهذا الدليل هو كون لفظ المؤنة الواقعة في كلمات الأصحاب في فتاويهم ومعاهد اجماعاتهم المحكية بمنزلة كونها واردة في نص معتبر في وجوب الرجوع إلى العرف في تشخيص مفهومها كما ليس بالعييد فنقول إن هذه الكلمة وكذا لفظ النفقة وشبهها من الألفاظ التي يؤدي مؤديها لا تخلو من إجمال والقدر المتيقن من ذلك ما ينفقه على نفس هذه الزراعة من مثل البذر وأجرة الحرث وإجارة الأرض في تلك المدة وتسطيح الأرض و تنقية النهر مما لا يبقى له بإزائه مال بعد استيفاء الحاصل وأما مثل ثمن الأرض أو العوامل التي يشتريها للزراعة أو الآلات التي يستعملها فيها مما يبقى عينها في ملكه بعد استيفاء الحاصل فهي خارجة عن ذل كبل لا يعد شيء من مثل ذلك نفقة الزراعة بل الزراعة تعد عرفا من فوائد تكل الأشياء التي تملكها التحصيل الزرع والحاصل إن نفقة الشيء ما يصرف فيه لا ما ينفق في تحصيل الأشياء التي يتوقف الزرع على تحصيلها نعم لاحتساب ما يرد على الآلات والأدوات أو ثياب العامل أو الأرض التي حصل فيها الزرع من النقص من المؤن وجه ولكن لا وجه انصراف إطلاق المؤنة عنها ولا أقل من خروج مثلها عن القدر المتيقن الذي يمكن الالتزام باستثنائه ففي مواضع الشك يجب الاخذ بعمومات أدلة الزكاة نعم بناء على ما صرح به غير واحد من موافقة القول باستثناء المؤنة للأصل وإنه ليس في الأدلة السمعية ما يدل بإطلاقه أو عمومه على ثبوت الزكاة فيما يقابل المؤنة اتجه الرجوع في موارد الشك إلى أصالة البراءة ولكن المبني ضعيف كما عرفت وأما اللوائح فمسائل الأولى كلما سقى سيحا أو بعلا أو عذبا فيه العشر وما سقى بالدوالي والنواضح فيه نصف العشر بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا إلى ذلك أخبار مستفيضة إن لم تكن متواترة منها صحيحة زرارة وبكير عن أبي جعفر عليه السلام قال في الزكاة ما كان يعالج بالرشاء و الدلاء والنضح ففيه نصف العشر وإن كان يسقى من غير علاج بنهر أو عين أو بعل أو سماء ففيه العشر كاملا إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي قد تقدم بعضها في طي المباحث السابقة وسيأتي أيضا بعض آخر ولا حاجة إلى استقصائها بعد وضوح الحكم وكونه مورد اتفاق النص والفتوى والمدار في وجوب العشر ونصف العشر على ما يظهر من النصوص والفتاوى كما صرح به في الجواهر على احتياج ترقية الماء إلى الأرض إلى آلة من دولا ب ونحوه وعدمه فلا عبرة بغير ذلك من الاعمال كحفر الأنهار والسواقي وإن كثرت مؤنتها والتعبير بالترقية للجري مجرى الغالب وإلا فربما يكون الماء في مكان عال ولكن يحتاج إيصاله إلى الزرع إلى نقله من ذلك المكان بآلة من دلو وشبهه ولذا جعل بعض المعيار في ذلك احتياج أصل إيصال الماء إلى الزرع إلى العلاج واستغنائه عنه بل عن المناهل إن ظاهرهم الاتفاق على هذا الضابط وإن اختلفت عباراتهم بل عن المنتهى بعد جعل المعيار افتقار السقي إلى المؤنة وعدمه إن عليه فقهاء الاسلام ولكنك خبير بقصور هذه العبارات جميعها عن إفادة المراد إذ المراد بها على الظاهر هو بيان إناطة العشر بجري الماء ووصوله إلى الزرع على حسب ما يقتضيه طبع الماء عند تخلية سبيله بعد جعله معد للجري على تلك المزرعة ولو بسد سبيله المتعارف الموجب لترقيته واستعلائه عليها وأعداد المحل

لوصول الماء إليه وإصلاح مجراه وإزالة موانعه وسد ثغوره وغير ذلك من الشرائط المعتبرة في تحقق الايصال وحصول السقي مما يتوقف في العادة على المؤنة والعلاج ويمتنع حصول السقي بدونه وإناطة نصف العشر بعدم كون وصوله إليه بمقتضى طبعه بل بنقله إليه بآلة من دولاب وشبهه فمرادهم بافتقار السقي أو الايصال إلى المؤنة ما كان من القسم الأخير وإن صدق على الأول أيضا إنه مفتقر إلى المؤنة لامتناع حصوله بدونها وكيف كان فلا مشاحة في التعبير بعد وضوح المراد ولكن قد يشكل الامر في بعض الموارد من إنه هل هو ملحق بالقسم الأول أو الثاني كما لو حصر ماء البئر بوضع شيء ثقيل عليه وأنبوبة في وسطه بحيث أثر الثقل في فوران ماء البئر من الأنبوبة وجريه على الأرض فهل هو يعد من السقي بالسبح أو يلحق بالنواضح والدوالي أم يفصل بين ما لو كان أحداث هذا العلاج موجبا لجري مائها على وجه الأرض دائما من غير حاجة إلى أعمال عمل آخر حال السقي وبين ما إذا لم يكن ذلك بأن كان خروج الماء منها لدى السقي محتاجا إلى استعمال معالجات أخر كتحرريك الأنبوبة أو النفخ فيها وشبهه فيلحق الأول بالأول والثاني بالثاني وجوه ولعل الأخير أوجهها وعلى تقدير الشك فالمرجع إصالة براءة الذمة عما زاد عن نصف العشر والله العالم وإن اجتمع الأمران في مورده كان الحكم للأكبر بلا نقل خلاف فيه بل عن الغنية وظاهر التذكرة وغيرها دعوى الاجماع عليه وإن تساويا أخذ من نصفه العشر ومن نصفه نصف العشر بلا نقل خلاف فيه أيضا بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه وعلى سابقه مضافا إلى الاجماع حسنة معاوية بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيما سقت السماء والأنهار أو كان بعلا العشر وأما ما سقت السواني السانية هي الناضحة وهي الناقة التي يسقى عليها والدوالي فنصف العشر فقلت له فالأرض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا فقال إن ذا ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر فقلت الأرض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال وكم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت في ثلاثين ليلة أربعين ليلة وقد مكث قبل ذلك في الأرض ستة أشهر سبعة أشهر قال نصف العشر وهل الاعتبار في الأكثرية بالأكثرية عددا أو زمانا أو نموا أو نفعا وجوه بل أقوال واستدل للأول بأنه هو المنساق إلى الذهن من النص والفتوى ولا ينافيه في الرواية من أنه (ع) استفصل عن زمان تحقق السقية والسقيتين لا عن عدد السقيات بالدوالي لامكان جريه مجرى العادة من كون أكثرية الزمان علامة أكثرية العدد فاستفصاله في الحقيقة يؤل إلى الاستفصال عن عدد السقيات بالدوالي ويحتمل أن يكون المقصود بالاستفصال استكشاف حال السقية والسقيتين من حيث الكيفية ووفور الماء إذ رب سقية كاملة تحصل بالسبح تقوم مقام عدة سقيات بالدوالي وهذا يستكشف من طول مدة السقية والسقيتين وقصره فيكون المدار على هذا أيضا على أكثرية العدد ولكن أعم من الحقيقية والحكمية لا الزمان من حيث هو ولعل القائل باعتبار الأكثرية نموا أو نفعا أراد هذا المعنى وهو لا يخلو من قوة إذ لا اعتداد بعدد السقيات من حيث هو ولا بطول مدتها من حيث هو في ما ينسب إلى

الذهن من إطلاق قول القائل ما سقي بالسيح ففيه كذا وما سقي بالدوالي ففيه كذا بل المنساق منه إرادة السقي الذي يتقوم به تعيش الزرع وحياته وإلا فرب سقي لا فائدة فيه للزرع بل قد يكون مضرا كما أنه قد لا يحتاج الزرع في أوقات برودة الهواء إلى السقي مدة شهر أو شهرين فالعبرة بالسقي المفيد للزرع في أوقات حاجته إليه في تعيشه وحياته فقد يحصل في أوان شدة حاجة الزرع إلى الماء زيادة الماء زيادة مفرطة يبقى أثرها إلى أن يستغني الزرع عن الماء ويبلغ أو ان حصاده بحيث لولا هذه الزيادة لكان في كل يوم أو يومين أو ثلاثة محتاجا إلى السقي

بالدوالي فكان الإمام عليه السلام أراد بالاستفصال استكشاف هذا المعنى وإلا فسوق كلام السائل يشهد بأن السقي بالدوالي كان أكثر بمراتب من سقية أو سقيتين والحاصل إن إناطة الحكم بأكثرية طبيعة السقي الذي يحتاج إليه الزرع في حياته ونمائه أولى بالاعتبار وأقرب إلى الذهن بعد التدبر في النص والفتوى وقد أشرنا إلى أن هذا بحسب الظاهر هو مراد من جعل المدار على الأكثرية زمانا كما يشعر بذلك ما ذكرناه دليلا له من أن السقية بالسيح قد تساوى عشرة بالناضح وقد حكى القول به عن التذكرة والقواعد والايضاح والدروس والموجز الحاوي وكشف الالتباس وتعليق النافع وجامع المقاصد ويحتمل قويا رجوع القول باعتبار الأكثرية زمانا أيضا إلى ما قويناه وإلا فهو ضعيف ودعوى استفادته من الاستفصال الورد في الخبر المزبور مدفوعة بما عرفت وهل يكفي في الأكثرية المعتبرة في المقام مطلقها أي الأكثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة واحدة بناء على اعتبار العدد فلو كان السقي بأحدهما ثلثين و بالأخرى إحدى وثلاثين سقية لكان الحكم تابعا للثاني أم الاكثرية العرفية بأن كان التفاوت بينهما بمقدار يعتد به عرفا بحيث لو سئل عن إنه هل يسقي هذه الزراعة بالدوالي أو سيحا ل قيل بهما ولكن السيح مثلا أغلب أم لا يكفي ذلك أيضا بل الغلبة الملحقة للنادر بالمعدوم بأن يكون غير الأكثر بمقدار لا يعتد به عرفا كالسقي والسقيتين بالنسبة إلى الزرع المحتاج إلى سقيات كثيرة مما لا يمنعه عرفا عن إطلاق اتصاف سقيه بكونه بما هو الغالب فيه وجوه من صدق الأكثر حقيقة بمطلق الزيادة ومن انصراف الفتاوى ومعاهد الاجماع إلى الكثرة العرفية ومن أن عمدة الدليل هو النص والقدر المتيقن منه الأكثرية بالمعنى الأخير بل هذا هو المنساق من إطلاق الجواب عن سؤاله الأول من غير استفصال حيث إن المنساق من سؤاله الأول إن المفروض في مورد معا إذا حصل السقي بكل منهما بمقدار يعتد به بحيث يصح أن يقال إنه أجمع فيه الأمران سواء تساويا أم كان أحدهما أكثر وتنزيل إطلاقه على صورة التساوي عددا أو زمانا أو نفعا تنزيل على فرض نادر الحصول وعلى تقدير حصوله نادر الاطلاع عليه فالمنساق من سؤاله وجوابه إن الأرض التي تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا يجب في نصف محصولها نصف العشر وفي نصفه العشر ولما كان إطلاق هذا السؤال وجوابه منصرفا عما إذا كان السقي بالسيح بمقدار غير معتد به سئله ثانيا عن ذلك فقال تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا فأجابه (ع) بأن فيه نصف العشر واحتمال أن يكون المراد بالجواب خصوص صورة التساوي بأن يكون قوله النصف والنصف مبتدأ خبر نصف بنصف العشر ونصف بالعشر فيكون قوله (ع) النصف والنصف مجموعة بمنزلة كلمة واحدة قائمة مقام لفظ المتساوي في السقي بهما فكأنه قال في الجواب المتساوي في السقي بهما بنصفه بنصف العشر ونصفه بالعشر خلاف ما يتبادر منه ولذا رجح في الجواهر هذا الوجه ووجه كلمات الأصحاب أيضا بما لا ينافيه بتنزيل قولهم فإن تساويا على إرادة التسوية في النسبة بحيث يطلق عليه أنه سقي بهذا وبهذا وحمل الأكثرية الواقعة في

كلماتهم على الأكثرية المنافية لهذا الصدق بإرادة الكثير الملحقة للنادر بالمعدوم وهو في حد ذاته وجيه ولكن تنزيل كلمات الأصحاب عليه في غاية البعد إلا أن إقامة الدليل على ما هو المشهور لو لم يؤل كلماتهم بما يرجع إلى ما أختاره في الجواهر مشكل إلا بمؤنة الاجماع على تقدير تحققه إذ غاية ما يدل عليه الخبر المزبور هو أنه إذا كانت الأرض تسقى بالدوالي لا يؤثر السقية والسقيتين سيحا في تغيير حكمها بإيجاب أكثر من نصف العشر الذي يقتضيه السقي بالدوالي وأما ما زاد على ذلك كالثلاث والأربع والخمس وكذا حكم صورة العكس وهو ما إذا كان السقي بالدوالي مرة أو مرتين يمكن استفادته من الخبر المزبور وقياسه على عكسه كقياس ما زاد على السقيتين على ما دونه قياس مع الفارق كما لا يخفى وقد تلخص مما ذكر أن الأشبه هو أنه إذا كانت السقية والسقيتان فما زاد سيحا أو بالدوالي إلى حالها حال الأمطار بالمقايسة إلى ما يسقى سيحا أو بالدوالي في عدم كونها مؤثرة في تغيير الزرع عما كان يوصف به عرفا من كونه سقى سيحا أو بالدوالي فيلحقه حكم الاسم الذي يطلق عليه في العرف وإن كانت موجبة لسلب توصيفه بأحدهما على الإطلاق بل بهما معا ففي نصفه العشر وفي نصفه نصف العشر والله العالم

المسألة الثانية: إذا كان له نخيل أو زروع في بلاد متباعدة يدرك بعضها قبل بعض ضمنا الجميع وكان حكمها حكم الثمرة في الموضع الواحد في وجوب الزكاة فيها لدى اجتماع شرائطه بلا خلاف فيه على الظاهر بل في التذكرة دعوى إجماع المسلمين عليه كما ستسمعه في عبارته الآتية وعن المنتهى أنه قال لو كان له نخل يتفاوت إدراكه بالسرعة والبطء فإنه يضم الثمرتان إذا كان العام واحد وإن كان بينهما شهر أو شهران أو أكثر ولا نعرف في هذا خلافا إنتهى ويدل عليه مضافا إلى الاجماع عموم أدلتها الغير القاصر عن شمول مثل هذه الفروض فما أدرك وبلغ نصابا أخذ منه ثم يؤخذ من الباقي قل أو كثر وإن سيق ما لا يبلغ نصابا تربصنا في وجوب الزكاة أدراك ما يكمل نصابا سواء أطلع الجميع دفعة أو اختلف الأمران كما في ثمرة بستان واحد ولكن في الجواهر بعد نقل عبارة المصنف (ره) أستدرك فقال نعم يعتبر بقاء الناقص عن النصاب على اجتماع شرائط الزكاة من الملكية ونحوها إلى أن يدرك ما يكمله كذلك كما هو واضح

أقول استفادة اعتبار بقاء الناقص في ملكه وعدم إتلافه إلى أن يدرك ما يكمل به النصاب في وجوب الزكاة

من النصوص والفتاوى لا يخلو من خفاء بل قد يقال إن مقتضى إطلاقهما أنه متى بلغ نماء زروعه وثمره نخليه وكرومه بعد إخراج حصة السلطان واندرج مؤنتها خمسة أوسق فما زاد يجب فيها الزكاة سواء أدرك الجميع دفعة أو تدريجا وسواء بقي ما أدرك تدريجا في ملكه حتى يكمل النصاب أو باعه شيئا فشيئا أو أكله كذلك أو غير ذلك من التصرفات الناشئة عن اختياره الغير المنافية لصدق أنه بلغ ما حصل في يده في هذه السنة من نماء زروعه أو ثمرة نخيله خمسة أوسق فما زاد ودعوى انسياق إرادة المجتمع في الملكية إلى الذهن من إطلاق مثل قوله

(ع) ما أنبتت الأرض من الحنطة والشعير و التمر والزبيب ما بلغ خمسة
أو ساق ففيه العشر ممنوعة نعم لا يبعد أن يقال إن ظاهر قوله (ع) ففيه العشر إرادة الكسر
المشاع الساري في مجموع النصاب المتوقف على وجوده حال تعلق
التكليف ويمكن دفعه بأن المنساق من هذه العبارة إرادة الحكم الوضعي وبيان سببية بلوغ
ما أنبتته الأرض من هذه الأجناس إلى هذا الحد لتعلق حق

(٧٠)

الفقير بعشره نظير ما لو نذر أن يتصدق بعشر ما يحصل له من ثمرة الأشجار المملوكة له في هذه السنة على تقدير بلوغها بعد إخراج مؤنتها إلى هذا الحد فإن مفادها عرفا ليس إلا بلوغ مجموع ثمرتها من أول حصولها إلى آخره إلى هذا الحد لا بوصف الاجماع وقضيته ذلك التربص في الحكم بوجوب العشر من حين الاخذ في الادراك إلى أن يكمل النصاب فإذا كمل النصاب وجب التصديق بعشره مع بقاء عينه وعلى تقدير الاتلاف فمثله أو قيمته كما في مسألة النذر وما ذكرناه فيما سبق من اشتراط وجوب الزكاة بالتمكن من التصرف في مجموع النصاب فليس منافيا لذلك إذ قد عرفت في محله أن المقصود بذلك الاحتراز عن الملك الغير التام الذي ليس للمالك الاستقلال بالتصرف فيه من مثل المغصوب والغائب الذي لا يدل عليه لا مثل المقام الذي جرى عليه يده و تصرف فيه تصرفا اختياريا نعم لو خرج عن ملكه قهرا على التدرج بأن غصب شيئا فشيئا أو تلف بأفة سماوية كذلك اتجه القول بنفي الزكاة لنقص ملكيته حال تعلق الوجوب وأما الأول وإن خرج بعض النصاب عن ملكه قبل تعلق الوجوب ولكن حيث كان خروجه باختياره فهو بحكم الباقي عنده في كونه مشمولاً لعمومات أدلة الزكاة وعدم خروجه عنها بما دل على اعتبار التمكن من التصرف فليتأمل وكيف كان فالقول بعدم اعتبار اجتماع مجموع النصاب في ملكه بالفعل حال تعلق الوجوب بحيث ينافيه البيع أو الاكل شيئا فشيئا مع أنه أحوط أوفق بظواهر النصوص والفتاوى وعلى تقدير الالتزام باعتباره فالمتجه عدم الفرق بالنسبة إلى ما أدرك أخيرا بعد إخراج السابق عن ملكه في نفي تعلق الزكاة به بين كون ما أدرك سابقا وأتلفه نصابا أو أقل من النصاب لان الزكاة وضعت على ما بلغ خمسة أوسق فما زاد فهذا الأخير إن لوحظ بنفسه فهو أقل من الثلاثمائة صاع التي هي النصاب فلا شيء فيه إذ ليس فيما دون الثلاثمائة صاع شيء وإن لوحظ منضمما إلى ما أدرك سابقا اندرج في موضوع الحكم المزبور في كلا الفرضين ولا مدخلية لكون الأول بالغا حد النصاب لصحة هذه الملاحظة كما لا يخفى على المتأمل وكون الأول بنفسه نصابا موجب لتنجز التكليف بإخراج عشره لا عشر ما لم يوجد بعد فعشر ما لم يوجد إنما يتنجز التكليف بإخراجه بعد تحقق موضوعه وجامعيته لشرائط الوجوب التي منها صدق كونه جزء مما أنبتت الأرض في هذه السنة البالغ خمسة أوسق فلا حظ المسألة الثالثة: إذا كان له نخل يطلع مرة وآخر يطلع مرتين قيل لا يضم الثاني إلى الأول لأنه في حكم ثمرة سنتين وقد حكى هذا القول عن المبسوط والوسيلة وقيل يضم وقد نسب هذا القول إلى الأكثر أو الأشهر بل عن المصابيح إلى المشهور لاطلاق الأدلة وكونه باعتبار اتحاد العام كالبساتين المختلف أدراك ثمرتها وطلوعها و في الجواهر بعد أن ذكر دليل المشهور وأجاب عن دليل الخصم بالمنع قال ولكن الانصاف عدم خلو المسألة عن إشكال ضرورة عدم تعليق الحكم في شيء من النصوص على اتحاد المال بمجرد كونه في عام واحد وأهل العرف لا يشكون في صدق التعدد عليها خصوصا إذا حصل فصل بين الثمرتين بزمان معتد به وما حال ذلك إلا كحال الثمرة التي

أخرجت معجزة في تلك السنة ولعله لذا اقتصر في محكى البيان والدروس والمفاتيح على نقل القولين من دون ترجيح إنتهى أقول لا مدخلية لصدق وحدة المال أو تعدده عرفا في هذا الباب وإلا فصدق التعدد على ثمرة نخلين أحدهما بالعراق و الآخر بالحجاز خصوصا مع اختلاف صنفيهما أوضح من صدقه على ثمرة نخلة واحدة حاصلة في زمانين ما لم يجمع بين الثمرتين في مكان واحد وإذا أجمع بينهما واختلط بعضها ببعض صدق على المجموع مال واحد سواء حصل من نخلة واحدة أو من نخيل متفرقة في أزمنة متباعدة وهذا مما لا مدخلية له في تعلق الزكاة إذ المدار في هذا الباب على صدق بلوغ ما أنبتت الأرض من التمر والزبيب والحنطة والشعير خمسة أوسق وهو حاصل في محل الكلام بل قد يقال بأنه لولا قيام دليل خارجي على إرادة الثمرة في كل سنة لكان مقتضى إطلاق النص سببية بلوغ ما أنبتته الأرض لوجوب الزكاة ولو في سنتين أو أزيد وإنما قيدناه بكونه في عام واحد لذلك وكيف كان فما ذهب إليه المشهور هو الأشبه. المسألة الرابعة:

لا يجزي أخذ الرطب عن التمر ولا العنب عن الزبيب أي إذا كان النصاب تمرا أو زيبيا لا يجوز أخذ ذلك إصالة وإن بلغ قدر الواجب عند الجفاف لان حق الفقير بمقتضى ظواهر أدلته متعلق أولا وبالذات بعشر العين الموجودة عنده البالغة حد النصاب والرطب والعنب ليست شئ منهما عين ما تعلق به حقه ولا مثله فلا يكون مجزيا نعم إن أخذه بالقيمة السوقية جاز أن سوغنا إخراج القيمة من غير النقدين كما أعترف به في المدارك وغيره فما عن المنتهى من أجزاءه عنه فريضة إذا كان بحيث لو جف لكان بقدر الواجب من التمر لتسمية تمرا لغة محل نظر إذ على تقدير تسليم الصدق يتوجه عليه إنه لا دليل على الاجتزاء بمطلق ما يسمى تمرا إذا لم يكن من جنس ما تعلق الحق به بحيث يعد في العرف مثله كي يستفاد جواز الاجتزاء به من أدلته ولو أخرج الرطب والعنب عن مثله جاز بلا إشكال كما نص عليه غير واحد لأنه هو الذي يقتضيه تعلق حق الفقير بالعين ويدل عليه أيضا قوله عليه السلام في صحيحة سعد بن سعد في العنب إذا خرصه أخرج زكاته وقد ظهر عما ذكرنا إنه لو أخذه الساعي أي أخذ الرطب والعنب عن التمر والزبيب لا من باب القيمة وجف ثم نقص رجوع بالنقصان لما عرفت من أن الحق أولا وبالذات متعلق بعشر العين الموجودة عنده البالغة حد النصاب أو نصف عشره وقضية ذلك عدم تحقق الخروج عن العهدة إلا بإخراجه من عين النصاب ولكن ثبت بالنص والاجماع عدم ابتناء امر الزكاة على التضييق بل التوسعة والارفاق بالمالك بالرخصة في دفع المثل أو القيمة فلا يتحقق البراءة إلا بإخراج عشر العين البالغة حد النصاب أو مثله من جنسه أو قيمته فلا يجوز الاجتزاء بأقل من العشر أو نصف العشر إذا كان من جنسه إلا من باب القيمة إن جوزناه مطلقا ولو من جنسه ومن هنا يعلم أنه لو زاد بعد الجفاف عن مقدار الفريضة جاز للمالك المطالبة بزيادته إذ لا يجب عليه دفع أزيد مما وجب عليه كما هو واضح وقد ظهر أيضا إنه لو أراد إخراج الزكاة من غير النصاب ليس له الاجتزاء بما هو أدون من حقه بأن أخرج مقدار العشر من تمر آخر أدراء

نعم لو كان النصاب بنفسه رديا جاز إخراج العشر منه أو من تمر آخر مثله في الرداءة ولو كان مجتمعا من أجناس مختلفة لم يجب إخراج زكاة المجموع من أجودها وهل يجوز الإخراج من الأردء أم يجب الإخراج من كل جنس بحسبه أو من الوسط وجوه أوجهها الثاني إن قلنا بالشركة الحقيقية كما أختاره في التذكرة

(٧١)

ونسبه إلى عامة أهل العلم فقال ما لفظه لو تعددت الأنواع أخذ من كل نوع بحصته لينتفي الضرر عن المالك بأخذ الجيد وعن الفقراء بأخذ الردي وهو قول عامة أهل العلم وقال مالك والشافعي إذا تعددت الأنواع أخذ من الوسط والأولى أخذ عشر كل واحد لان الفقراء بمنزلة الشركاء إنتهى أقول هذا ما قلناه بالشركة الحقيقية على سبيل الإشاعة كما لعله المنسب إلى الذهب من قوله عليه السلام فيما سقته السماء العشر وأما بناء على ما قويناه من منع الشركة الحقيقية وأن المراد بالخبر المزبور بيان مقدار الحق الذي جعله الله تعالى للفقير في هذا المال بأن أمر مالكة بأن يتصدق به عليه فالمنساق منه إرادة مطلق عشره المقتضي لحصول الاجزاء بأي عشر يكون لان إرادة الكسر المشاع من لفظ العشر الواقع في حيز الامر بالتصدق به بعيد فالمتجه على هذا جواز إخراج الجميع من الأردء فضلا عن الوسط اللهم إلا أن يدعي انصراف إطلاقات الأدلة عنه كما ليس بالبعيد وربما يستدل للمنع عنه بقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون والأخبار الواردة من طرق الخاصة والعامة الناهية عن إخراج بعض الأنواع الذي هو من ردي التمر كالمعافاة وأم جعرور وفيه إن هذا أخص من المدعي إذ قد يكون الجميع من الجيد ولكنها مختلفة في الجودة فبعض أصنافه أجود من بعض فلا يطلق على شيء منها الخبيث كي يتناوله الآية والروايات المشار إليها مع أنه داخل في محل الكلام ويكف كان فعدم الاجتزاء بالأردء مطلقا إن لم يكن أقوى فلا ريب في إنه أحوط والله العالم. المسألة الخامسة: إذا مات المالك وعليه دين فظهرت الثمرة بعد موته وبلغت الحد الذي يجب فيه الزكاة قبل قضاء الدين لم يجب على الوارث زكاتها بناء على إن التركة قبل الوفاء بحكم مال الميت في وجوب صرفها إلى ما يعود نفعه إليه من وفاء دينه وعدم استحقاق الوارث للتصرف في شيء منها عينا أو منفعة إلا بعد الوفاء فلا يجب عليه حينئذ زكاته لانتفاء ملكيته فضلا عن عدم تمكنه من التصرف فيه ولو قضى الدين بعده وفضل منها النصاب لم تجب الزكاة لأنها حين بدو صلاحها الذي هو وقت تعلق الوجوب كانت على حكم مال الميت الذي هو خارج عن متعلق الخطاب بالزكاة ولكن الالتزام بأن التركة مع الدين بحكم مال الميت مطلقا ولو مع عدم استيعاب الدين كما هو مقتضى ظاهر العبارة خصوصا ملاحظة الفرع الذي ذكره أخيرا مما لم يعرف عن أحد كما أشار إليه في مفتاح الكرامة فإنه بعد أن نقل عن عدة من الكتب موافقة المتن في أن ظاهرها إنه لا زكاة على الوارث ولو فضل النصاب بعد الدين منهم العلامة في المنتهى حيث قال لو مات المالك وعليه دين فظهرت الثمرة وبلغت لم تجب الزكاة على الوارث لتعلق الدين بها ولو قضى الدين وفضل النصاب لم تجب الزكاة لأنها على حكم مال الميت قال ما لفظه قلت وعلى هذا لو مات المالك وعليه درهم واحد وخلف نخيلا فظهرت ثمرتها ألف وسق لم يكن فيها زكاة قضى الدين أولا ولو لم يقض الدين أبدا لم يكن في نخيله زكاة أبدا لأنها على حكم مال الميت وهذا لا أظن أحدا يقول به إنتهى وحيث لا يظن بأحد الالتزام بذلك حمل غير واحد من الشراح عبارة المتن على إرادة الدين المستوعب ونزلوا ما ذكره أخيرا على ما إذا حصلت الزيادة بزيادة القيمة السوقية ففي المدارك قال في شرح العبارة إن قول المصنف (ره) إذا

مات المالك وعليه دين يقتضي بإطلاقه عدم الفرق بين الدين المستوعب للتركة وغيره إلا إن الظاهر حملة على المستوعب كما ذكره في المعتمد لان الدين إذا لم يستوعب التركة ينتقل إلى الوارث ما فضل منها عن الدين عند المصنف (ره) وغيره أيضا ممن وصل إلينا كلامه من الأصحاب وعلى هذا فيجب زكاته على الوارث مع اجتماع شرائط الوجوب خصوصا إن قلنا إن الوارث إنما يمنع التصرف فيما قابل الدين من التركة خاصة كما أختاره الشارح وجمع من الأصحاب وقوله ولو قضى الدين وفضل منها النصاب لم يجب الزكاة تنبيه على الفرد الاخفى والمراد أنه لو أتفق زيادة قيمته أعيان التركة بحيث قضى منها الدين وفضل للوارث نصاب بعد أن كان الدين محيطا بها وقت بلوغ الحد الذي يتعلق به الزكاة لم تجب على الوارث لان التركة كانت وقت تعلق الوجوب بها على حكم مال الميت وإذا انتفى وجوب الزكاة مع قضاء الدين وبلوغ الفاضل لنصاب وجب انتفائه بدون ذلك بطريق أولى إنتهى وكيف كان فالذي ينبغي أن يقال هو أما إن بينا على إن تركة الميت ينتقل جميعها بموته إلى وارثه وإن حق الديان المتعلق بها من قبيل حق الرهانة أو الجناية أو غير ذلك من أنواع الحقوق فإن قلنا بأن هذا الحق متعلق بنفس التركة لا بنماؤها المتجدد في ملك الوارث فالنماء على هذا التقدير ملك طلق للوارث يتصرف فيه كيف يشاء وسواء كانت التركة بقدر الدين أم أقل أم أكثر ولكن المبني ضعيف إذ الظاهر أن الثمرة تابعة لأصلها في وجوب صرفها في دين الميت على تقدير قصور التركة عن وفائها فهي كأصلها متعلقة لحق الديان فلا فرق حينئذ بين كون ما يتعلق به الزكاة من جنس الثمار المتجددة بعد موته أو من جنس الانعام المملوكة له حال موته فيشكل تعلق الزكاة بها بعد كونها متعلقة لحق الغير كما في الرهن اللهم إلا أن يقال إن مثل هذا الحق حيث لا يؤثر نقصا في ملكية ما فضل عن الدين ولا يكون مانعا عن التمكن من التصرف فيه بوفاء الدين من غيره لا يصلح مانعا عن تعلق الزكاة به كما سنشير إليه فليتأمل وإن بينا على إن التركة لا ينتقل جميعها إلى الوارث إلا بعد وفاء الدين وأنها على حكم مال الميت حيي يستوفى منها دينه فإن أريد من الحكم بكونها على حكم مال الميت عدم صيرورة شيء منها ملكا للوارث وإن فضلت عن الدين فهذا مما لا يمكن الالتزام به إذ لا معنى للملكية إلا اختصاص المال بشخص وعود منافعه إليه وعدم تعلقه بمن عداه وهذه العلاقة تحدث بين الوارث وما زاد عن الدين بموت مورثه بنص الكتاب والسنة بل الاجماع والضرورة القاضية بانقطاعه عن الميت وخلوصه لوارثه فلو دل دليل لفظي بظاهره على أن الوارث لا يملكه إلا بعد وفاء الدين وجب حملة على إرادة نفي السلطنة الفعلية لإباحة التصرف لا نفي الاختصاص الذي هو من مقومات مفهوم الملكية وادعينا الضرورة عليه فغاية ما يمكن الالتزام به بعد مساعدة الدليل هو حجره عن التصرف فيه لا عدم اختصاصه به الذي هو معنى الملكية ومثل هذا الحجر على تقدير تحققه حيث إنه قادر على إزالته بوفاء الدين من عين التركة أو من مال آخر كما أنه ليس منافيا لأصل الملكية كذلك ليس

منافيا لطلقيتها أيضا فما يفضل عن الدين بالفعل ملك طلق للوارث قادر على التصرف فيه
بجميع أنواع التصرف بتخليصه من حق الديان و صرفه
فيما يشاء فليس مثل هذا الحجر مانعا عن تعلق الزكاة به ولا عن تنجز شئ من التكاليف
الشرعية أو العرفية الثابتة للشخص الملي من مثل وجوب

(٧٢)

الحج ووفاء الدين والانفاق على القريب لدى إجماع سائر شرائطها ومن هنا يعلم إنه لو أريد من الحكم بكونها على حكم مال الميت كونها كذلك في وجوب صرف كل جزء منها على البدل في وفاء دينه أو غير ذلك مما لا ينافي المعنى المزبور أي كون ما يفضل عن الدين على إبهامه مخصوصا بالوارث أي مملوكا له حقيقة فهو على تقدير صحته ليس بمانع عن تعلق الزكاة به ولكن لقائل أن يقول إن كون ما يفضل عن الدين ملكا طلقا للوارث على إجماله لا يكفي في إيجاب الزكاة عليه إذا كان نصابا على إطلاقه ولو على القول بجواز تصرفه فيما يفضل عن الدين فضلا عن القول بالمنع عنه لأننا إن بنينا على إن الميت أحق بتركته فيما يفي بدينه من وريثته من غير فرق بين عين التركة أو نمائها كما هو الأظهر فما يقابل الدين على إجماله بحكم مال الميت لا ينتقل إلى الوارث إلا أن يعطى بدله بأن يوفي الدين من مال آخر فإذا كانت التركة أكثر من الدين يكون ما زاد عما يفي بالدين ملكا للوارث ولكن لا يتشخص ملك الوارث ما لم يتميز حق الميت إن ما يستحقه الميت من هذا المال أمر كلي يصح أن يقع كل جزء مصداقا له فالنصاب الباقي بعد وفاء الدين إنما تمحض للوارث بوفاء الدين من غيره فلو كان يصرف هذا النصاب في الدين لكان يفضل من الدين غيره فشيء من أعيان التركة لا يصير بخصوصه ملكا للوارث إلا بتشخيص ما يستحقه الميت في غيره فليس النصاب بخصوصه حصلا في ملكه كي يجب عليه زكاته نعم لو فرض كون النصاب بعينه مما يفضل عن الدين على كل تقدير كما لو خلف أموالا كثيرة وعليه دين يسير بحيث لو وفي دينه من أي أنواع من تركته لو من خصوص النخل والزرع الذي يتعلق بثمرته الزكاة لزداد عليه ما يبلغ النصاب لم يصلح الدين في مثل الفرض مانعا عن وجوبها على الوارث ويدفعه أن الاجمال والابهام إنما هو فيما يستحقه الديان من التركة المحكومة ببقائها على ملك الميت حكما لا فيما يملكه الوارث فإن ما تركه الميت جميعه ينتقل إلى وارثه عدى ما يقابل دينه على إجماله حتى ولاية تعيين هذا المجمل فحال الوارث بالنسبة إلى التركة حال من جعل لزيد في أمواله بعهد أو يمين ما يعادل عشرين دينارا من غير اعتبار شيء من العوارض المشخصة سوى مقدار ماليته أو باع صاعا من صبرة على سبيل الابهام أو نحوه ففي مثل هذه الموارد لا يؤثر ما يستحقه الغير من ماله حيث لا تعين له نقصا في ملكية شيء من أعيان أمواله بالخصوص بحيث يمنع عن التصرف فيه ما لم ينحصر حقه في شخص إلا أن يدل دليل تعبدى على الحجر عن التصرف قبل التشخيص فمقتضى الأصل في مثل هذه الموارد لولا دليل على الحجر عن التصرف قبل تشخيص ما يستحقه الغير جواز تصرفه في كل شيء منها بخصوصه إلى أن يعرضه التعيين بأن ينحصر في فرد فلو كان شيء من أعيان أمواله زكويا لا يمنع مثل هذا الحق عن تعلق الزكاة بها كما لا يمنع عن بيعها وسائر أنحاء التصرفات الموقوفة على الملك فكذلك فيما نحن فيه ولكن هذا فيما إذا كانت التركة أكثر من الدين وفضل النصاب وأما مع استيعاب الدين فالحق عدم تعلق الزكاة بها سواء قلنا ببقائها على حكم مال الميت أو قلنا بانتقالها إلى الوارث وكون الحق المتعلق بها من قبيل حق الرهانة وشبهه

أما على الأول فواضح وعلى الثاني فلان الزكاة لم توضع على ملك لم يكن لمالكه التصرف فيه إلا بإعطاء قيمته إذ قد عرفت في محله أنه يشترط فيما يتعلق به الزكاة أن يكون ملكا تاما ولا نقص في الملكية بأعظم من أن لا يكون لمالكه التصرف فيه إلا ببذل قيمته وقد تلخص مما ذكر أن الأشبه إنه إذا بدت الثمرة بعد موت المالك حالها حال أصلها في وجوب صرفها في الدين مع الاستيعاب ولا تجب زكاتها على الوارث سواء قلنا بانتقال التركة إليه بالموت أو ببقائها على حكم قال الميت ومع علم الاستيعاب إذا كان الفاضل نصابا وجبت زكاته على الوارث مطلقا والله العالم ولو بدا صلاحها على المشهور أو صارت تمرا لدى المصنف (ره) والمالك حتى ثم مات وجبت الزكاة في ماله ولو كان دينه يستغرق تركته لان الزكاة أيضا كسائر ديونه من الحقوق المتعلقة بأصل التركة كما يدل عليه مضافا إلى عمومات أدلة الزكاة خصوصا مرسله عباد بن صهيب عن أبي عبد الله (ع) في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه مما لزمه من الزكاة ثم أوصى أن يخرج ذلك فيدفع إلى من تجب له قال جائز يخرج ذلك من جميع المال إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة ولو ضاقت التركة عن الدين قيل يقع التحاصص من أرباب الزكاة والديان وقد حكى هذا القول عن الشيخ في المبسوط وقيل يقدم الزكاة كما لعله هو المشهور لتعلقها بالعين قبل تعلق الدين بها الذي هو بعد موت المالك كما تقدم تحقيقه فيما مر فلا يصلح تعلق الدين بها لمزاحمة الحق السابق عليه سواء قلنا بأن تعلق الزكاة بها على سبيل الشركة الحقيقية أو من قبيل تعلق حق الرهانة أو الجناية أو غير ذلك من أنواع الحقوق فهو مقدم على حق الديان على كل تقدير ومن هنا يعرف إن هذا القول هو الأقوى وإن لم نقل بالشركة حقيقة نعم لو عدم متعلق الزكاة قبل الموت وصارت في ذمته صار حالها حال ساير الديون في وجوب التحاصص مع الغرماء كما لا يخفى المسألة السادسة: إذا ملك نخلا مثلا قبل أن يبدو صلاح ثمرته فالزكاة عليه مع بقاء الثمرة على ملكه إلى حين تعلق الوجوب وكذا إذا اشترى ثمرة على الوجه الذي يصح شرائها مما هو مذكور في محله فإن ملك الثمرة بعد ذلك فالزكاة على المالك الأول بناء على ما هو المشهور من إن وقت تعلق الزكاة هو حين بدو صلاحها وإما على مختار المصنف (ره) من أن وقته حين التسمية فالأولى بل المتجه الاعتبار بكونه تمرا لتعلق الزكاة بما يسمى تمرا لا بما يسمى بسرا وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك واتضح فيما تقدم شرح مثل هذه المسائل فلا حظ. المسألة السابعة:

حكم ما يخرج من الأرض مما يستحب فيه الزكاة الأجناس الأربعة في قدر النصاب وكيفية ما يخرج منه واعتبار السقي سيحا أو بالدوالي وأمر المؤمنة وغير ذلك مما عرفته بلا خلاف في شيء منها على الظاهر بل في الجواهر الاجماع بقسميه عليه فإن هذا هو المنساق من أدلتها كما لا يخفى على المتأمل

تذنيب قال العلامة في التذكرة يجوز الخرص على أرباب الغلات والثمار بأن يبعث الامام ساعيا إذا بدا صلاح الثمرة واشتد الحب ليخرصها ويعرف قدر

الزكاة ويعرف المالك ذلك وبه قال الحسن وعطاء الزهري ومالك والشافعي وأحمد وأبو
عبيد وأبو ثور وأكثر العلماء لان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث إلى الناس
من يحرص عليهم كرمهم وثمارهم وقال الشعبي الخرص بدعة وقال أصحاب الرأي أنه ظن
وتخمين لا يلزم به حكم وإنما كان الخرص تخويفا للاكرة لئلا يخوفوا

(٧٣)

فأما أن يلزم به حكم فلا إنتهى أقول أما جوازه في ثمرة النخل والكرم فلا خلاف فيه على الظاهر بين أصحابنا بل عن المصنف في المعتبر وغيره دعوى اتفاق علمائنا و أكثر العامة على جواز الخرص على أصحاب النخيل والكروم وتضمينهم حصة الفقراء وأما في الزرع فقد اختلفوا فيه كما صرح به غير واحد ففي المدارك بعد أن نقل عن المصنف وغيره دعوى اتفاق الأصحاب عليه في ثمرة النخل والكرم قال وأختلف الأصحاب في جواز الخرص في الزرع أثبتته الشيخ وجماعة لوجود المقتضي وهو الاحتياج إلى الاكل منه قبل ييسه وتصفيته ونفاه ابن الجنيد (ره) والمصنف (ره) والعلامة في المنتهى والتحرير لأنه نوع تخمين وعمل بالظن فلا يثبت إلا في موضع الدلالة ولان الزرع قد يخفى خرصه لاشعار بعضه وتبدده بخلاف النخل والكرم فإن ثمرتها ظاهرة فيتمكن الخارص من إدراكها والإحاطة بها ولان الحاجة في النخل والكرم ماسة إلى الخرص لاحتياج أربابها إلى تناولها غالبا رطبة قبل الجذاذ والاقطفاف بخلاف الزرع فإن الحاجة إلى تناول الفريك قليلة جدا انتهى واستدل في محكي المعتبر على جوازه في ثمرة النخل والكرم بما روى من أن النبي صلى الله عليه وآله كان يعث إلى الناس من يخرص عليهم كرومهم وثمارهم و

لان أرباب الثمار يحتاجون إلى الاكل والتصرف في ثمارهم فلو لم يشرع الخرص لزم الضرر أقول إنما يلزم من عدم شرع الخرص أي عدم تجويز الشارع العمل بالخرص والتخمين في تعيين مقدار حق الفقير والحرص على المالك لو قيل بتعلق الزكاة بماله من حين بدو الصلاح وعدم جواز إخراج حق الفقير حتى يجففه ويجعله تمرا أو زيبيا وهذا مما لا يساعد عليه دليل بل الأصول والأدلة بأسرها قاضية بخلافه وأنه متى وجب عليه الزكاة في ماله جاز له إخراجها وإيصالها إلى مستحقها وله الولاية على ذلك نفينا الاشكال من إخراج الرطب والعنب عن مثله فلا يلزم حينئذ من عدم جعل الخرص والتخمين حجة في حقه خرج أو ضرر عليه فإن له ما لم يعلم ببلوغ الثمرة سد النصاب الرجوع إلى البراءة والتصرف في جميعها ولدى علمه بالنصاب يجوز له إخراج عشر كل ما يحتاج إلى التصرف فيه للاكل أو غيره من مقاصده بالوزن أو الكيل من غير اعتماده في شئ من ذلك على الخرص والتخمين فالاستدلال لجواز الخرص بلزوم الضرر والحرص لا يخلو من مناقشة خصوصا مع عدم مناسبة لمذهبه من أن وقت الوجوب وقت التسمية كما لا يخفى وكيف كان فما يدل على مشروعية الخرص مضافا إلى المرسل المتقدم في عبارة المعتبر المنجبر ضعفه باشتهاره بين الخاصة والعامة قول أبي الحسن عليه السلام في صحيحة سعد بن سعد الأشعري في العنب إذا خرصه أخرج زكاته وهذه الرواية يدل على جوازه ولو من غير الساعي وصحيحته الأخرى عن الرضا عليه السلام قال سئلته عن الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال إذا صرم وإذا خرص وفي خبر رفاعة المروي عن تفسير العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى إلا أن تغمضوا فيه فقال إن رسول الله صلى الله عليه وآله بعث عبد الله بن رواحة فقال لا تخرصوا أم جعرور ولا معافارة وكان أناس يجيئون بتمر أسود فأنزل ولستم بأخذي

إلا أن تغمضوا فيه وذكروا إن عبد الله خرص عليهم تمرا أسود فقال النبي صلى الله عليه وآله يا عبد الله لا تخرص أم جعرور ولا معافارة وفي خبر إسحاق بن عمار المروي عنه أيضا قال كان أهل المدينة يأتون بصدقة الفطرة إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله

وفيه عذوق يسمى الجعرور وعذق معافارة عظيم نواهما دقيق لحاهما في طعمهما مرارة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للخارص لا تخرص عليهم هذين اللونين لعلمهم يستحيون

لا يأتون بهما فأنزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم إلى قوله تنفقون وفي خبر أبي بصير المروي عن الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل

يا أيها الذين إلى آخره قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أمر بالنخل أن يزكي يجيء قوم بألوان من التمر وهو من أردأ التمر يؤدونه عن زكاتهم تمرا يقال له الجعرور والمعافارة قليل اللحم عظيم النوى وكان بعضهم يجيء بهما عن التمر الجيد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تخرصوا هاتين التمرتين ولا تجيئوا منهما بشيء وفي ذلك نزل ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بأخذيه إلا أن تغمضوا فيها والاعماض فيه أن يأخذ هذين التمرين ويستفاد من صحيحة سعد بن سعد الثانية مشروعته

في جميع الغلات الأربع كما أنه يستفاد من صحيحته الأولى جوازه في ثمرة الكروم ومما عداهما من الاخبار في النخل فالقول بعدم جوازه في غير ثمرة النخل والكرم ضعيف اللهم إلا أن يناقش في دلالة الصحيحة الثانية بإبداء بعض الاحتمالات التي تقدم ذكرها عند التعرض لبيان وقت الوجوب مع الإشارة إلى ما فيها من

المخالفة للظاهر فليتأمل. تنبيهات الأول: وقت الخرص حين بدو الصلاح على ما صرح به غير واحد بل عن المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح دعوى ظهور

الاجماع عليه ومما يؤيد هذه الدعوى أن المصنف (ره) مع أن مختاره أن حد تعلق الزكاة التسمية لا بدو الصلاح صرح في محكي المعبر بأن وقت الخرص بدو الصلاح

مستدلا عليه بأنه وقت الامن على الثمرة من الجائحة غالبا وبما روي أن النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث عبد الله بن رواحة خارصا للنخل حين يطيب وإن كان قد يتوجه

عليه الاشكال فيما جعله فائدة للخرص من أن الخارص يخير أرباب الثمرة بين تضمينهم حق الفقراء وبين تركه أمانة في يدهم فإن اختاروا الضمان كان لهم التصرف

كيف شاؤوا وإن أبوا جعله أمانة لم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة لان فيها حق المساكين إلى غير ذلك من الفروع التي أوردتها فيما حكى عن معتبره مما لا

يناسب مذهبه ولذا أعترض عليه في الحدائق وغيره بذلك وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف في أن وقت الخرص هو بدو الصلاح وأما إن ثمرته جواز تصرف

المالك مع الضمان وعدمه بدون الخرص أو دون الضمان فقد عرفت ما فيه حتى على القول بتعلق الوجوب من حين بدو الصلاح فضلا عن القول بعدم

تعلق الحق به إلا بعد التسمية. الثاني: صفة الخرص على ما صرح به في الجواهر وغيره أن يدور الخارص بكل نخلة أو شجرة وينظر كم في الجميع رطبا أو عنبا ثم يقدر ما

يجيء منه تمرا أو زيبا ويعتبر في نفوذه على المالك رضاه بذلك وإلا فله ترك الاعتماد على

قول الخارص والعمل بالكيل والوزن في إخراج حصة الفقراء بل هذا هو الأحوط فإن غاية ما يمكن إثباته إنما هو جواز التعويل على ما أدى إليه نظر الخارص في تفرغ ذمته عن حق الفقراء لا لزومه بحيث لم يحز له ترك الاعتماد عليه و الرجوع إلى سائر الطرق المفيدة للعلم بمقداره كما هو واضح. الثالث: قال في محكي المعتبر لو زاد الخرص كان للمالك ويستحب له بذل الزيادة وبه قال ابن الجنيد (ره) ولو نقص فعليه تحقيقا لفائدة الخرص وفيه تردد لان الحصة في يده أمانة ولا يستقر ضمان الأمانة كالوديعة انتهى أقول الظاهر أن المقصود بهذا الفرع بيان ما لو أنكشف زيادة الثمرة عما أدى إليه نظر الخارص أو عكسه لا ما إذا أتفق حصول النقص بأفة سماوية فإنه قد تعرض لحكم هذه الصورة في الفرع الذي

(٧٤)

ذكره قبل هذا الفرع فلا يناسبه تعليل نفي الضمان بأن الحصاة في يده أمانة فالأولى الاستدلال له بأن التعويل على الخرص إنما يصح لدى عدم انكشاف مخالفته للواقع وإما بعد الانكشاف فالحكم يدور مدار واقعة كما هو الشأن في سائر الطرق الظنية التي دل الدليل على اعتبارها ومن هنا يظهر النظر فيما ذكره في صورة العكس أيضا من إن له الزيادة فإن مقتضى عموم قوله عليه السلام فيما سقطت السماء العشر وجوب إيصال عشر الحاصل إلى مستحقه والخرص فما شرع لتعيين مقدار العشر لا لرفع هذا الحكم عن موضوعه فإذا أنكشف خطائه فيما زعمه عشرا بأن ظهر كونه ناقصا وجب على المالك إكماله وإن كان زائدا لم يجب عليه دفع الزائد اللهم إلا أن يلتزم باعتبار الخرص على جهة الموضوعية والسببية لانقلاب التكليف إلى ما أدى إليه نظر الخارص أو يقال بأن مرجع تضمينهم حصة الفقراء بما أدى إليه نظره إلى المصالحة معهم عما يستحقه الفقير بكذا فيتجه على هذا ما حكى عن مالك من القول بأنه لو تلفت الثمرة بأفة سماوية بغير تفريط من المالك لم يسقط ضمانه لان الحكم أنتقل ما قال الخارص وشئ منهما مما لا يساعد عليه دليل بل الأصول والأدلة جميعها قاضية بخلافه أن لم يعلم مما دل على أن النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث من يخرص عليهم كرومهم ونخيلهم ولا من غيره مما دل على شرعية الخرص في باب الزكاة أزيد من إرادة معرفة حق الفقير بطريق التخمين وجواز التعويل على هذا الطريق في مقام مطالبة المالك بحق الفقير وإلزامه بالخروج عن عهده أو الإخراج من تركته لدى موته أو تعويل المال عليه في مقام تصرفه في الثمرة بالبيع والشراء وغيره ما لم ينكشف خطائه أو غلظه كما لو قامت بينة بعد حصاد الزرع على أن ثمرته بالوزن أو الكيل بلغت كذا مقدارا فإنه يجوز التعويل عليها في ترتيب جميع هذه الآثار ما لم ينكشف الخلاف وإلا عمل على ما يقتضيه حكمها في الواقع فما في كلماتهم من التعبير تضمينهم حصة الفقراء يراد منه إلزامهم بالعمل بمقتضى خرصه على جهة الطريقية أي التعويل عليه ما لم يتبين خلافه لا على جهة الموضوعية بأن يكون الحكم منتقلا إليه إذ لا دليل على أن للخارص هذا النحو من التصرف في مال الفقير ضرورة قصور أخبار الخرص عن أفادته القول في زكاة مال التجارة والبعث فيه أي في موضوع الحكم وفي شروطه وفي أحكامه أما الأول فهو المال الذي ملك بعقد معاوضة وقصد به الاكتساب عند التملك قال شيخنا المرتضى (ره) قيل أن هذا اصطلاح فقهي وفيه نظر فإن الظاهر أنه معنى عرفي مستفاد من الأخبار الدالة على رجحان الزكاة في المال إذا اتجر فيه فإن الظاهر من التجارة بالمال المعاوضة عليه بقصد الاسترباح أقول إما التجارة بالمال فلا مجال للارتباب في أن معناه عرفا هو أن يستعمل المال في التجارة بأن ينقله إلى مال آخر حقيقة أو حكما بقصد الاسترباح وهذا مما لا كلام فيه على الظاهر ولكن قد يقع البحث في أنه هل يشترط في موضوع هذا الحكم أي زكاة مال التجارة صيرورة المال بالفعل متعلقا للعمل الذي يعد في العرف تجارة بأن يقع المعاملة عليه بإبداله بمال آخر بقصد الاسترباح كما هو ظاهر المتن وصريح غيره بل ربما نسب إلى المشهور بل إلى علمائنا أم يكفي مجرد أعداد المال لذلك بجعل السلعة المملوكة له في معرض البيع بقصد الاتجار فإنه يكفي ذلك في صحة إطلاق مال التجارة عليه وفي المدارك

بعد أن ذكر أنه يشترط في تعلق الزكاة بالمال نية الاكتساب به بلا خلاف فيه بين العلماء وأنه يعتبر استمرار نية الاكتساب طول الحول ليتحقق كونه مال التجارة فيه قال وإنما الكلام في اعتبار مقارنة هذه النية للملك وقد ذهب علمائنا وأكثر العامة في اعتبار ذلك أيضا لان التجارة عمل لا يتحقق إلا بالنية وحكي المصنف (ره) في المعبر عن بعض العامة قولا بأن مال القينة إذا قصد به التجارة يتعلق به الزكاة ويظهر منه الميل إليه نظرا إلى أن المال بإعداده للربح يصدق عليه أنه مال التجارة فيتناوله الروايات المتضمنة لاستحباب زكاة التجارة وإن نية القينة تقطع التجارة فكذا العكس قال وقولهم التجارة عمل قلنا لأنهم إن الزكاة تتعلق بالفعل الذي هو الابتاع بل لم لا يكفي أعداد السلعة لطلب الربح وذلك بتحقيق بالنية والى هذا القول ذهب الشهيد (ره) في الدروس والشارح في جملة من كتبه ولا بأس به انتهى ما في المدارك أقول قد أشرنا إلى كفاية جعل المال معدا للاسترباح والاتجار به في صحة إطلاق اسم مال التجارة عليه ولكن لا يبعد أن يدعي أن المنساق من إطلاقه عرفا المال المستعمل في عمل التجارة لا مطلق ما وضع لذلك بحيث يقيم مثل الفرض ولو سلم الشمول وعدم انصراف إطلاق هذا الاسم عنه فدعوى أنه يتناوله الروايات المتضمنة لاستحباب زكاة التجارة غير مسلمة إذ لا يكاد يستفاد من تلك الروايات ثبوت الزكاة في كل ما يصح أن يقع عليه اسم مال التجارة على الإطلاق بل في المال الذي اتجر فيه كما أشار إليه شيخنا المرتضى (ره) في كلامه المتقدم فما ذكره المصنف (ره) في رد من قال بأن التجارة عمل فلا يتحقق بمجرد النية من أنه لم لا يكفي أعداد السلعة لطلب الربح وذلك يتحقق بالنية ففيه إن كفايته لتعلق الزكاة به تحتاج إلى الدليل إذ الحكم مخالف للأصل والروايات الدالة عليه غير وافية بذلك فإنها ما بين ما هو وارد في الموضوع الذي تعلقت التجارة به بالفعل كالمستفيضة الواردة فيمن كسد عليه متاعه التي سيأتي نقلها في مسألة اشتراط طلب رأس المال وزيادة وبين ما هو ظاهر في اعتبار الاتجار به بالفعل مثل رواية محمد بن مسلم المقطوعة أنه قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول وخبر خالد بن الحجاج الكرخي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزكاة فقال ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس بمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه وما كانت من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء آخر والروايات المستفيضة الواردة في مال اليتيم والمجنون المتقدمة في أوائل الكتاب ففي بعضها إذا حركته فعليك زكاته وفي بعضها لا يجب في مالهم زكاة حتى يعمل به فإذا علم به وجبت الزكاة فأما إذا كان موقوفا فلا زكاة عليه وفي بعضها ليس على مال اليتيم زكاة إلا أن يتجر به فإن اتجر به ففيه الزكاة والربح لليتيم الحديث فالموضوع الذي يستفاد من هذه الأخبار تعلق الزكاة به هو المال المستعمل في التجارة الذي وقع عنه التعبير في بعض هذه الأخبار بقوله إذا حركته فعليك زكاته فإن تحريك المال كناية عن إبداله بمال آخر وهكذا الاسترباح كما هو معنى الاتجار بالمال فلا يتحقق شيء من العناوين المأخوذة في هذه الأخبار إلا بجعل المال متحركا أي منتقلا ماليته لهذا الشخص إلى فرد آخر من المال بإبداله به فالأولى تفسير مال التجارة بأنه المال الذي عوض بمال آخر وقصد به الاكتساب عند

المعاوضة أي المال المتجر به لان هذا هو الذي أخذ موضوعا للحكم في الاخبار دون
المال الذي وقع عوضا فتفسيره بالمال الذي ملك بعقد معاوضة إلى آخره كما
في المتن وغيره لا يخلو من مسامحة فكان منشأها أن مرجع إيجاب الزكاة في المال
المضطرب الذي هو مفهوم مبهم بتقويم في ضمن الاشخاص التي يقع المعاوضة

(٧٥)

بينها وبين رأس المال لدى التحليل إلى إيجاب الزكاة في الشخص الخارجي الباقي عنده حين حول الحول الذي ملكه بعقد معاوضة بقصد الاكتساب عند التملك فهذا التعريف وإن لا يخلو من المسامحة بالنظر إلى ما يترائي من النصوص ولكنه لدى التحليل تعريف تحقيقي فليتأمل وربما يستدل أيضا للقول بكفاية النية بعموم رواية شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء ورثته أو وهب لك فأستقبل به وفيه ما لا يخفى فإنه لا يتحقق جر المال إلا بعد تحقق المعاملة وحصول الفعل فهو أخص من المال الذي تعلق به عمل التجارة هذا مع أن هذه الرواية لا تخلو من أجمال فيحتمل قويا أن يكون لفظ المال الوارد فيها بالرفع فيكون المقصود به بيان عدم اعتبار الحول في الشيء الذي يجر المال في الزائد على أصل المال الذي يعتبر فيه الحول كما ستعرف وموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس على الرقيق زكاة يتغي به التجارة فإنه من المال الذي يزكى وفيه أن المنساق من الرواية إرادة العبد المقصود بتملكه الاتجار لا الخدمة مثل ما يشتره النحاس الذي عمله الاتجار بالرقيق مع أن سوق الرواية يشهد بكون إطلاقها مسوقا لبيان العقد السليبي فلا ظهور لها في إرادة الاطلاق بالنسبة إلى العقد الاثباتي كما لا يخفى على المتأمل وربما استدل له أيضا بالنبوي العامي الذي رواه أحمد بن سمرة أنه قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله أن يخرج الصدقة مما يعد للبيع إذ بالنية يصير معدا للبيع هكذا قيل في تقريب الاستدلال وأجاب عنه في التذكرة بأنه ليس بجيد فإن النزاع وقع في أن المنوي هل هو معد للبيع أم لا والعجب من عبارة المعبر المنقولة في الجواهر حيث أورد فيها هذه الرواية بجعل لفظ بالنية المذكور في كلام أحمد لدى تقريب الاستدلال من تنمة الرواية وجعله محلا للاستشهاد فنقلها هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله أن يخرج الصدقة مما نعهده للبيع بالنية وهو بحسب الظاهر اشتباه في النقل وكيف كان ففي الاستدلال به ما لا يخفى وقد تلخص مما ذكر أن المتجه اختصاص زكاة التجارة بالمال الذي تعلقت التجارة به بالفعل بأن بدل بما آخر بقصد الاكتساب فيكون المكلف بتزكية مالك ذلك المال المستعمل في التجارة والشيء المأمور بإخراج الزكاة منه لدى التحقيق هو بدل ذلك المال الذي صار مملوكا له بالتجارة فشرط تعلق الزكاة بما هو انتقاله إليه بمعاملة قصد بها الاكتساب فلو أنتقل إليه بميراث أو هبة أو نحوها ما لم يتجر به لم يزكه وأن نوى به الاكتساب من حين تملكه حتى فيما إذا كان ذلك المال متعلقا للتجارة عند المنتقل عنه كما إذا ورث ابن التاجر أموال تجارة أبيه ونوى الاتجار به إذ قد عرفت أنه لا يكفي فيه نية الاتجار به بل يعتبر فيه الفعلية وهذا الشخص لم تحرك هذا المال حتى يتنجز عليه التكليف بتزكيته وكذا لو ملكه للقنية أو الاهداء إلى الغير أو الصرف في مؤنته أو غير ذلك مما لا يتحقق معه قصد الاكتساب الذي يتوقف عليه مفهوم التجارة عرفا بل وكذا لو اشتراه للتجارة ثم نوى القنية قبل حول الحول ستعرف اشتراطها به وإما الشروط الثلاثة الأولى النصاب وقد ادعى عليه إجماع المسلمين ويدل عليه مضافا إلى الاجماع الروايات الدالة على شرعية هذه الزكاة حيث أنها هي زكاة المال المتحرك في التجارة

والمحفوظ ماليته في ضمن أبداله الذي يكون في الغالب من جنس النقدين فلا ينسب إلى الذهن إلا إرادة زكاة الدينار أو الدرهم المستعمل في التجارة على حسب ما هي معهودة في الشريعة كما قد يؤمى إلى ذلك بل يشهد له خبر إسحاق عن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام قال قلت له تسعون ومائة درهم وتسعة عشر دينار أعليها في الزكاة شئ فقال إذا أجمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مأتي درهم ففيها الزكاة لان عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات وعدم كون صدر الرواية معمولا به غير قادح في حجيته مع إمكان أن يكون المراد بالدينار والدرهم الذي وقع عنهما السؤال الدينار والدرهم الدائرين في المعاملة وكيف كان فما في ذيل الرواية من قوله عليه السلام وكل ما خلا الدراهم إلى آخره واضح الدلالة على المدعى فما في الحقائق من الاستشكال في اعتبار النصاب هنا مع اعترافه باتفاق الخاصة والعامة عليه نظرا إلى إطلاق الروايات الامرة بها في غير محله كما أن ما عن الشهيد الثاني في حواشي القواعد من الاستشكال في اعتبار النصاب الثاني حيث ذكر أنه لم يقف على دليل يدل على اعتبار النصاب الثاني هنا وأن العامة صرحوا باعتبار الأول خاصة أيضا في غير محله ولنا جاد سبطه في المدارك في الجواب عن ذلك بأن الدليل على اعتبار الأول هو بعينه الدليل على اعتبار الثاني والجمهور إنما لم يعتبروا النصاب الثاني هنا لعدم اعتبارهم له في زكاة النقدين كما ذكره في التذكرة إنتهى ولاجل ما ذكرناه من دلالة الاخبار على إن هذه الزكاة هي زكاة النقدين لم يستشكل أحد في مقدارهما من أنه ربع العشر وإلا فليس في رواياتها تصريح بذلك أيضا كما لا يخفى وقد ظهر بما ذكرناه من أن هذه الزكاة على ما يظهر من أدلتها هي زكاة المال المستعمل في التجارة باعتبار ماليته المتقومة بإبداله بشرائطها المقررة في الشريعة التي منها بلوغ النصاب أنه يعتبر وجودها أي النصاب في الحول كله فلو نقص عن النصاب في أثناء الحول ولو يوما سقط الاستحباب كما سقط الوجوب في زكاة النقدين وغيرهما مما أعتبر فيه النصاب والحول بلا خلاف فيه بيننا على الظاهر ولا إشكال بل عن ظاهر غير واحد الاجماع عليه قال في التذكرة تفريعا على اعتبار النصاب فلو نقص في الابتداء بأن يشتريه بأقل من نصاب ثم زاد السعر في أثناء الحول حتى بلغ نصابا أو نقص في الانتهاء بأن كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر عند انتهاء الحول أو في الوسط بأن يشتري بنصاب ثم ينقص السعر في أثناء الحول ثم يرتفع السعر في آخره فلا زكاة عند علمائنا أجمع انتهى وقد نسب الخلاف فيه إلى بعض العامة فمن بعض منهم أنه أعتبر النصاب في أول الحول وآخره لا في وسطه وعن بعض آخر منهم أنه ينعقد الحول على ما دون النصاب فإن تم الحول وقد كمل النصاب وجبت الزكاة وقد ظهر ضعفهما بما مر ولو مضى عليه مدة يطلب فيها برأس المال البالغ نصابا ثم زاد زيادة تبلغ النصاب الثاني أو كان في الأول عفو تكملة كان حول الأصل من حين الابتياح وحول الزيادة من حين ظهورها والأولى ذكر هذه المسألة في فروع الشرط الثالث الذي هو مضي الحول وكيف كان فقد ذكر المصنف

وغيره أن حول الزيادة من حين ظهورها ولا يبنى حولها على حول الأصل بل في الجواهر
بلا خلاف أجده بين من تعرض له منا لمنافاته لما دل على اعتبار
الحول ضرورة أن الزيادة مال مستقل بشمله ما دل على اعتبار الحول وإلغاء لما مضى من
حول الأصل واستينافه للجميع من حين ظهور الربح مناف

(٧٦)

بحق الفقراء وتكرار الزكاة للأصل عند تمام حوله وحول الزيادة مناف لمراعاة حق المالك ولما دل عليه أن المال لا يزكى في عام مرتين فلم يبق إلا مراعاة الحول لكل منهما كما سمعت نحوه في السخال هكذا قيل ويتوجه عليه أن الزيادة الحاصلة في أثناء الحول إن عدت عرفا ما لا مستقلا أجنيا عن ماله الأصلي الذي تحرك وتقلب بالتجارة كما قد يتوهم ذلك في مثل الثمرة والنتاج دون الزيادة القيمة التي هي كسمن الدابة فلا دليل على تعلق الزكاة بها ما لم يكن هي بنفسها من الأجناس الزكوية لأنها مال ملكه لا بعقد معاوضة بل بالنماء والولادة والتكون في ملكه ولا ينطبق عليه ما ذكره شرطاً لتعلق الزكاة من طلب رأس المال وزيادة في الحول إذ ليس له رأس مال حتى يتحقق فيه هذا الشرط وأن عدت تابعة لما أنتقل إليه بعقد معاوضة في احتسابها جزء من المال التي تحول ما له إليه كما هو الحق فإنه لو سئل مثلاً عن مال اليتيم الذي كان تحت يده يقال أنه أستعمله في التجارة الفلانية حتى بلغ كذا وكذا مبلغاً فيعد مجموع ما ملكه اليتيم باستعماله في التجارة من الأبدال وثمراتها هو الذي دار إليه ما له فمقتضاه عدم استقلال أبعاضه بالحول ودوران تعلق الزكاة بالمجموع مدار حول المال الذي دار إليه الذي دلت الأدلة على ثبوت الزكاة فيه إذا حال عليه الحول وقد أشار الشهيد (ره) فيما حكى من بيانه إلى ما ذكرناه بقوله ونتاج مال التجارة منها على الأقرب لأنه جزء منها ووجه العدم أنه ليس باسترباح فلو نقصت الام ففي جبرانه نظر من أنه إكمال آخر ومن تولده منها ويمكن القول بأن الجبر يتفرع على احتسابه من مال التجارة فإن قلنا به جبر وإلا فلا انتهى وفي الجواهر بعد أن وجه ما ذكره المصنف وغيره من أن حول الزيادة من حين ظهورها بما سمعت وذكر بعض الفروع المناسبة له قال هذا كله مما شاة للأصحاب وإلا فقد يتوقف في أصل الحكم باعتبار ظهور النصوص في زكاة المال المطلوب برأس المال أو بالربح الشامل للزيادة فلا تحتاج هي إلى حول مستقل خصوصاً خبر شعيب منها عن الصادق عليه السلام كل شيء جر عليك المال فزكاته وما ورثته أو اتهمته فأستقبل به بل روى عبد الحميد عنه عليه السلام أيضاً إذا ملك ما لا آخر في أثناء الحول الأول زكاهما عند الحول الأول وقد أعترف في الدروس بدلالتهما على ذلك إنتهى وهو جيد وإما رواية عبد الحميد التي أشار إليها فهي ما رواه الكليني بسنده عن عبد الحميد بن عواض عن أبي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يكون عنده المال فيحول عليه الحول ثم يصيب ما لا آخر قبل أن يحول على المال الأول الحول إذا حال على المال الأول الحول زكاهما جميعاً وهو بظاهره أجني عما نحن فيه فإن ظاهره إرادة مال آخر أجني عن المال الأول وقد حمل في الوسائل على الاستحباب أو التقية أو مضى أحد عشر شهراً على المال الثاني وتمام الحول على الأول والأولى رد علمها إلى أهله الشرط الثاني أن يطلب برأس المال أو بزيادة في الجواهر بلا خلاف أجده فيه كما أعترف به بعضهم بل عن صريح المعبر والمنتهى وظاهر الغنية والتذكرة الاجماع عليه إنتهى والمراد بطلب رأس المال أن لا ينقص قيمته السوقية عن رأس ماله وإلا فقد لا يوجد بالفعل راغب في يوم أو يومين أو أيام لهذا المال وإن زيدت قيمته السوقية أو بوجود من يطلبه بنصف قيمته السوقية المتعارفة وهذا لا يقدر في تعلق

الزكاة به ما لم ينقص ماليته وكان بحيث لو وجد المشتري له لشراه في العرف والعادة برأس ماله فما زاد وإلا فقلما يوجد مال يكون مطلوباً برأس ماله أو بزيادة بالفعل في تمام الحول ويدل على اعتبار هذا الشرط أخبار مستفيضة كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى متاعاً وكسده عليه وقد زكى ماله قبل أن يشتري المتاع متى يزكيه فقال إن كان أمسك متاعه يتغني به رأس ماله فليس عليه زكاة وأن كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد ما أمسكه بعد رأس المال وصحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قد سئله سعيد الأعرج وأنا حاضر أسمع فقال أنا نكيس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة والسنتين هل عليه زكاة قال فقال إن كنت تربح فيه شيئاً أو تجد رأس مالك فعليك زكاته وإن كنت أنما تربص به لأنك لا تجد إلا وضعية فليس عليك زكاة حتى يصير ذهباً أو فضة فإذا صار ذهباً أو فضة فزكه للسنة التي اتجرت فيها وخبر أبي ربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى متاعاً فكسده عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل أن يشتري به هل عليه زكاة أو حتى يبيعه فقال أن كان أمسكه التماس الفضل على رأس المال فعليه الزكاة وخبر خالد بن الحجاج الكرخي المتقدم في صدر المبحث ومفهوم رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال أن كان عندك متاع في البيت موضوع فأعطيت به رأس مالك فرغبت عنه فعليك زكاته فلو كان رأس ماله مائة دينار فطلب بنقيصة أي نقصت قيمته السوقية ولو حبة من قيراط لم تستحب الزكاة وروي إذا مضى وهو على النقيصة أحوال زكاة لسنة واحدة استحباباً وقد أشير بذلك إلى ما رواه الشيخ بأسناده عن العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له المتاع لا أصيب به رأس المال علي فيه الزكاة قال لا قلت أمسكه سنين ثم أبيعها ماذا علي قال سنة واحدة وما رواه الكليني بإسناده عن سماعة قال سئلت عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعاً فيمكث عنده السنة والسنتين أو أكثر من ذلك قال ليس عليه زكاة حتى يبيعه إلا أن يكون أعطى به رأس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فإذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة وإن لم يكن أعطى به رأس ماله فليس عليه زكاة حتى يبيعه وإن حبسه ما حبسه فإذا هو باعه فعليه زكاة سنة واحدة وخبر أحمد بن محمد بن أبي نصر المروي عن قرب الإسناد قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يكون في يده المتاع قد بار عليه وليس يعطي به إلا أقل من رأس ماله عليه زكاة قال لا قلت فإنه مكث عنده عشر سنين ثم باعه كم يزكي سنة قال سنة واحدة وقوله عليه السلام في ذيل صحيحة إسماعيل المتقدمة فإذا صار ذهباً أو فضة فزكه للسنة التي اتجرت فيها بناء على أن يكون المقصود به السنة التي باع فيها المتاع كما يؤيد ذلك ما عن قرب الإسناد أنه روى هذا الحديث بأدنى تغيير في لفظه وقال في آخره فزكه للسنة التي يخرج فيها ولكن لو كان هذه العبارة هي متن الرواية لاحتتمل قويا أن يكون المراد به زكاة النقد بعد صيرورته ذهباً أو فضة كما أنه بناء على الأول أيضاً يحتمل قويا إرادة السنة التي يتجر به فيها بعد صيرورته نقداً فيكون المقصود به أنه ليس عليه لما مر من السنين التي كان يطلب

فيها بنقيصة زكاة فإذا باعه وصار نقدا يصير رأس ماله بالفعل هذا النقد فإذا اتجر به أدى
زكاته في السنة التي يتجر به بعد صيرورته نقدا ويؤيد
إرادة هذا المعنى ما عن المفيد في المقنعة أنه رواه مثل ما عن قرب الإسناد وقال في آخره
فركه للسنة التي تتجر فيها بصيغة المضارع و

(٧٧)

كيف كان فهذه الرواية لا تخلو من تشابه وفيما عداها غنى وكفاية ولكن ليس في شئ من هذه الأخبار تصريح بالاستحباب كما يوهمه ظاهر عبارة المصنف رحمه الله الشرط الثالث مضي الحول من حين التجارة أو قصدتها على الخلاف المتقدم بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن المعتبر المنتهى إن عليه علماء الاسلام بل عن التذكرة دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا إلى ذلك ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال وسئلته عن الرجل توضع عنده الأموال يعمل بها فقال إذا حال الحول فليزكها وروى أيضا في الصحيح عن محمد بن مسلم قال كل ما عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال الحول و يحتمل قويا أن يكون متن هذا الخبر هو قول محمد بن مسلم الذي فهمه من كلام الصادق عليه السلام في صحيحته الأولى فإنه على ما رواه في الكافي لم ينسبه في هذه الرواية إلى الامام وكيف كان فهذه الرواية

إن لم تكن بنفسها من الامام فهي مؤكدة لصحة روايته الأولى سندا ودلالة كما لا يخفى ولا بد من وجود ما يعتبر في الزكاة من الشرائط المزبورة هاهنا وغيرها مما عرفته في صدر الكتاب من الشرائط المعتبرة في مطلق الزكاة كالملكية والتمكن من التصرف من أول الحول إلى آخره فلو نقص رأس ماله في أثناء الحول ولو يوما أو نوى به القنية كذلك أو خرج عن ملكه أو منع من التصرف فيه بغصب ونحوه مثلا أنقطع الحول بلا خلاف يعتد به في شئ من ذلك على الظاهر ولا إشكال عدى مسألة بقاء رأس المال في تمام الحول فإنه وإن لم ينقل الخلاف فيه أيضا إلا عن بعض متأخري المتأخرين بل نسبه العلامة في التذكرة إلى علمائنا أجمع فقال ما لفظه يشترط وجود رأس المال من أول الحول إلى آخره فلو نقص رأس المال ولو حبة في أثناء الحول أو بعضه لم تتعلق الزكاة به وإن عادت القيمة أستقبل الحول من حين العود عند علمائنا أجمع خلافا للجمهور كافة لان الزكاة شرعت إرفاقا بالمساكين فلا يكون سببا لا ضرار المالك فلا يشرع مع الخسران ولأنها تابعة للنماء عندهم وهو منفي مع الخسران ولقول الصادق عليه السلام أن أمسك متاعه ويبتغي رأس ماله فليس عليه زكاة وإن حبسه بعد ما وجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد ما أمسكه بعد رأس ماله إنتهى ولكن عمدة الدليل على اعتبار هذا الشرط هو الخبر المزبور وغيره من الأخبار المتقدمة وأما ما دعى ذلك من الوجهين الذين ذكرهما العلامة فمجرد اعتبار ذكرهما في مقابل العامة مع أنك ستعرف قصورهما عن إفادة المدعي وأما الاخبار فقد اعترفنا بدلالاتها على اعتبار أن يطلب برأس المال أو بزيادة لا بنقيصة في أن يجب فيه الزكاة وأما دلالتها على اعتبار ذلك في تمام الحول فمحل نظر ولذا منعه غير واحد من متأخري المتأخرين فعن الذخيرة بعد أن ذكر إنه لو نقص رأس ماله في أثناء الحول أو طلب بنقيصة سقط الاستحباب وإن كان ثمنه أضعاف النصاب قال قال المحقق في المعتبر وعلى ذلك فقهاؤنا أجمع واستدل عليه بحسنة محمد بن مسلم ورواية أبي ربيع السابقتين وهما إنما تدلان على اشتراط الطلب برأس المال أو الربح لا على اشتراط اعتبار ذلك طول الحول وكذا ما رواه الشيخ في الموثق عن العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت المتاع لا أصيب به رأس المال الحديث أقول وكذا

غير ذلك أيضا من الروايات المتقدمة فإن شيئا منها لا يدل على اعتبار هذا الشرط إذ ليس في شيء من تلك الأخبار تعرض لاشتراط حول الحول في تعلق الزكاة بالمال الذي طوب برأس ماله أو بزيادة كما أنه ليس للروايتين الداليتين على اعتبار حول الحول تعرض لاعتبار هذا الشرط فهما شرطان مستقلان لتعلق الزكاة بالمال الذي اتجر به مستفادان من دليلين مستقلين موضوعهما مطلق المال المستعمل في التجارة وقضية الجمع بين دليليهما تقييد سببية كل من الشرطين لوجوب الجزاء بحصول الشرط الآخر بأن يقال المال الذي اتجر به إذا حال عليه الحول وطلب رأس ماله لا بنقيصة ففيه الزكاة وإذا انتفى أحد الشرطين أو كلاهما فلا زكاة لا تقييد موضوع أحدهما بالآخر بحيث يكون الطلب برأس المال قيذا في الموضوع الذي أعتبر فيه حول الحول كي يثبت به المدعي فليتأمل ولو كان بيده نصابا فاشترى به متاعا للتجارة فهانئا مسئلتان أحدهما فيما إذا كان ما بيده أيضا هي بنفسه مال التجارة وهذه المسألة مرجعها إلى أنه هل يعتبر بقاء عين السلعة طول الحول أم قيمتها وسيأتي التكملة فيها إن شاء الله تعالى الثانية أنه إذا كان نصاب من النقد فمضى بعض حوله ثم اشترى به متاعا للتجارة فهل ينقطع حول الأصل الذي كان زكاته زكاة النقدين قيل والقائل الشيخ فيما حكى عن مبسوطه وخلافه كان حول العرض حول الأصل محتجا عليه بقول الصادق عليه السلام كل عرض فهو مردود إلى الدراهم والدنانير وهو بظاهره احتجاج ضعيف فأنت قد عرفت في مسألة اعتبار الحول في النقدين والانعام إن المعتبر بقاء النصاب بشخصه في تمام الحول وكون العرض مردودا إلى الدراهم ليس معناه بقاء عين تلك الدراهم في ملكه حقيقة كي لا ينقطع حولها فكان استدلال الشيخ بهذه الرواية مبني على مختاره في تلك المسألة من عدم العبرة بخصوصية الأعيان وإنه لو بادل نصابا بجنسه في أثناء الحول لم ينقطع حوله ويمكن أن يجعل بنائه على أن زكاة التجارة إذا كان رأس ماله الدينار أو الدرهم هي لدى التحقيق زكاة عين الدراهم والدنانير المستعملة فيها وأنه لا يشترط في زكاة النقدين بقاء عينهما بل وضع الزكاة عليهما عند بلوغهما النصاب إذا حال عليهما الحول سواء بقي عينهما أو استعملهما في التجارة سنة أو بقيا في بعض السنة وأتجر بهما في الباقي ولا ينافي ذلك الالتزام باستحباب زكاة التجارة فإن بقاء العين على هذا التقدير يكون شرطا للوجوب لا لأصل الزكاة وربما يومي إلى بنائه على هذا المبني عبارته المحكية عن خلافه حيث قال ما لفظه إذا اشترى عرضا للتجارة ففيه ثلاث مسائل أولاها أن يكون ثمنها نصابا من الدراهم والدنانير فعلى مذهب من قال من أصحابنا إن مال التجارة ليس فيه زكاة ينقطع حول الأصل وعلى مذهب من أوجب فإن حول العرض حول الأصل وبه قال الشافعي قولاً واحداً إنتهى فإنه مشعر بكون الحكم مبني على القاعدة لا لأجل التعبد وكيف كان فهو ضعيف والأشبه بالقواعد هو استيناف الحول حين الشراء إذ قد عرفت في محله أنه يعتبر في الأجناس الزكوية بقاء عينها طول الحول وإن متعلق الزكاة فيها هي عين تلك الماهيات من حيث هي من غير أن يكون لمقدار ماليتها مدخلية

في ذلك بعكس زكاة التجارة فمناط الحكمين مختلف لا دخل لأحدهما
بالآخر فإذا اشترى بالدينار متاعا فقد انتفى موضوع زكاة الأصل فكيف يصح البناء على
حوله ولو كان رأس المال دون النصاب أستأنف الحول عند
بلوغه نصابا فصاعدا ولو بارتفاع قيمة المتاع بلا خلاف فيه كما في الجواهر ولا إشكال
وأما أحكامه أي أحكام مال التجارة فمسائل الأولى زكاة

(٧٨)

التجارة تتعلق بقيمة المتاع لا بعينه على المشهور كما في الجواهر بل عن المفاتيح نسبتته إلى أصحابنا فإن أرادوا بذلك الاحتراز عن تعلقها بالعين على سبيل الشركة كما هو مقتضى ما ذكره تفريرا له من جواز تصرف المالك في العين بغير إذن الفقير وغير ذلك من الأمور المنافية لتعلقها بالعين على جهة الشركة فقد عرفت في محله أن الأظهر في الأعيان الزكوية أيضا عدم تعلقها بالعين على هذا الوجه وإن أرادوا تعلقها بمفهوم كلي متصادق على النقد المتساوي لمقدار مالية المتاع متعلق بذمة المكلف كما هو مقتضى كلمات بعضهم ففيه إن هذا خلاف المنساق من أدلتها فإن ظاهر قوله كل ما عملت به إذا حال عليه الحول ففيه الزكاة وكذا غيره من الروايات الدالة عليه إنما هو تعلق الزكاة بنفس الأعيان الخارجية المستعملة في التجارة ولكن لا من حيث ذواتها بل من حيث اندراجها في موضوع المال المستعمل في التجارة الذي أنيط به هذا الحكم فإن أريد من الحكم بتعلق الزكاة بقيمة المتاع لا عينه بيان أن الملحوظ في هذه الزكاة هي جهة مالية المتاع لا خصوص شخصه فلا حظ ربع العشر الذي يجب إخراجه في الزكاة بالمقايضة إليها لا إلى شخصه فهو حق صريح لا مجال لاحد إنكاره ولكنه لا يجدي في تفرير بعض الفروع التي جعلوها ثمرة لتعلقها بالقيمة ولا يهمننا التعرض للفروع بعد أن حققنا عدم الفرق بين زكاة التجارة وغيرها من حيث ظهور أدلتها تعلقها بالعين الذي مقتضاه سقوط التكليف عن المالك بتلف العين بعد الحول بلا تعد منه أو تفرير كما في سائر الأجناس الزكوية عدى إن تعلق هذه الزكاة بالعين باعتبار اندراجها في موضوع المال فالمحوظ فيها جهة ماليتها بخلاف سائر الأجناس فالمكلف به في هذه الزكاة هو إخراج الفريضة المقررة فيها التي هي ربع عشر هذا المال تقريبا بملاحظة ماليته وفي ما عداها بملاحظة نفس الأجناس الزكوية من حيث كونها مندرجة في مسميات أساميها فللفقير في مال التجارة ربع العشر قيمته بخلاف سائر الأجناس التي لا مدخلية لقيمها في تعلق الزكاة بها والله العالم ويقوم المتاع لمعرفة مقدار ماليته التي بملاحظتها أعتبر فيه النصاب ومقدار ما يتعلق به من الزكاة بالدراهم والدنانير لأنهما هما الأصل المحض في المالية الذي بالمقايضة إليه يعرف مقدار مالية الأشياء في باب الغرامات وغيرها من موارد الحاجة إلى التقويم وهذا أي التقويم بكل منهما مع تساوي نصابيهما في مقدار المالية بأن يكون كل دينار مساويا لعشر دراهم كما لعله كان كذلك في صدر الإسلام مما لا إشكال ولا كلام فيه إذ لا يختلف الحال حينئذ بين تقويمه بالدراهم أو الدنانير وأما مع الاختلاف فيشكل الأمر حيث أنه قد يبلغ بأحدهما النصاب حينئذ دون الآخر فهل المدار حينئذ على التقويم بأدناهما أو أعلاهما أو خصوص الدراهم سواء كانت أدنى أو أعلى أو التفصيل بين ما كان رأس ماله نقدا فبالنقد الذي اشترى به وبين غيره فبالأدنى أو الأعلى وجوه ذهب غير واحد إلى الأول كالمصنف (ره) في المقام حيث قال تفرير إذا كانت السلعة تبلغ النصاب بأحد النقدين دون الآخر تعلقت بها الزكاة لحصول ما يسمى نصابا و فهي إنه ليس لنا في هذا الباب دليل لفظي واف بإثبات هذا العموم فمقتضى الأصل براءة الذمة عن

التكليف بالزكاة فيما عدى المتيقن وهو ما إذا لم ينقص المال قيمته عن مأتي درهم ولا عن عشرين دينارا إلا أن يقال إن المرجع في مثل المقام هو عموم ما دل على زكاة مال التجارة المقتصر في الخارج منه على المتيقن وهو الناقص عنهما وفيه أن العمومات الواردة في هذا الباب بظاهاها مسوقة لبيان أصل المشروعية فليس لها إطلاق أحوالي بالنسبة إلى مصاديقها ولذا لم يقع التعرض فيها لشرطية النصاب وغيره فليتأمل وأما التقويم بخصوص الدراهم فيدل عليه قوله (ع) في موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة في صدر المبحث وكل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات ولكن قد يشكل الاعتماد على هذا الحديث بعد أن لم يكن معمولا بظاهاها في خصوص مورده ولو بعد ارتكاب التأويل فيه بحمله على إرادة زكاة التجارة إذ لم ينقل عن أحد القول باعتبار التقويم بخصوص الدراهم ولكن الذي يهون الخطب أن نصاب الدراهم بمقتضى العادة هو الأدنى فيكون القول باعتباره بالخصوص موافقا في مقام العمل عادة مع ما قواه في المتن من العبرة بالأدنى كما لعله هو المشهور خصوصا إذا لم يكن رأس ماله من النقدين وأما إذا كان رأس ماله من النقدين فالمشهور بين المتأخرين الاعتبار بما اشترى به فيقوم به لا بغيره وإذا اشترى بكليهما أعتبر التقويم بهما بالنسبة كما صرح به غير واحد نظرا إلى أن هذا هو المنساق مما دل على وجوب الزكاة في المال الذي يدار في التجارة إذ لا يتبادر منه إلا إرادة زكاة ذلك المال المحفوظ ماليته في تقلباته وهو لا يخلو من قوة وإن كان الأول أي الاكتفاء ببلوغ النصاب من أحدهما مطلقا وإن كان رأس ماله نقدا مخالفا له فضلا عما لو كان عروضاً أحوط خصوصا إذا كان النقد البالغ نصابه هو النقد الغالب الذي قد يقال بتعين الرجوع إليه مطلقا فميا إذا كان رأس المال عروضاً وهو لا يخلو من وجه والله العالم ثم إن ما ذكرناه من التقويم بالنقد الأدنى أو النقد الغالب أو النقد الذي اشترى به إذا كان رأس ماله نقدا إنما هو بالنظر إلى معرفة مقدار ماليته لتشخيص بلوغه حد النصاب وتمييز مقدار ما يجب الإخراج منه وأما معرفة بقاء رأس ماله فالمتعين تقويمه بالنقد الذي اشترى به إن كان نقدا سواء كان من النقد الغالب أم لا وإلا امتنع معرفة بقاء رأس ماله وإن كان عروضاً فقد يقال بأن المدار على تقويمه بعين ذلك العرض بأن يكون مقدار مالية هذا المتاع بالفعل مساويا لمقدار مالية ذلك العرض أو يزيد عليه بنظر العرف وإن لم يعرف مقدار ماليتها بالمقايضة إلى الدراهم والدنانير تفصيل فلو كان قيمة ذلك العرض وقت المعاوضة مائة دينار مثلا فزادت قيمته فصارت ألفا فرأس ماله هو ذلك العرض الذي قيمته السوقية بالفعل ألف دينار كما لو كان ثمنه عين الدينار فزادت قيمة الدينار فصارت قيمة كل دينار ضعف ما كانت قيمته حال الشراء ويحتمل قويا أن يكون المدار على قيمته حال الشراء لا بالفعل نظرا إلى أنه إذا اشترى متاعا للتجارة يكون قيمته مائة درهم بعرض يسوي في ذلك الوقت مائة درهم ثم ترفت قيمة ذلك المتاع خمسمائة شهد العرف بكون تجارته رابحة وحصول النماء في ماله بالتكسب من غير

التفات إلى قيمة ذلك العرض وإن تضاعفت وصارت بحيث لولا هذه المعاملة وكان العرض بنفسه باقيا في ملكه لكان ربحه أكثر إذ لا عبرة بذلك في مسألة الربح والخسران في باب التجارات بل المدار في ذلك بقيمة ذلك العرض في وقت المعاملة فيلا حظ ذلك الشيء بحكم ما لو باعه بالنقد ثم اشترى بقيمته هذا

(٧٩)

المتاع كما لا يخفى على من راجع العرف في معاملاتهم بل قد يقال بمثل ذلك فيما لو اشتراه بنقد ثم زادت قيمة ذلك النقد كما في المثال المتقدم فالانصاف إن المسألة مطلقا موقع تردد وسبيل الاحتياط غير خفي والذي يهون الخطب كون الحكم من أصله استجابيا قابلا للمسامحة فيه وفي دليله والله العالم. المسألة الثانية: إذا ملك أحد النصب الزكوية للتجارة مثل أربعين شاة أو ثلاثين بقرة أو عشرين ديناراً أو نحو ذلك سقطت زكاة التجارة المستحبة ووجبت زكاة المال الواجبة ولا يجتمع الزكاتان في الجواهر بلا خلاف كما في الخلاف بل في الدروس ومحكي التذكرة والمعتبر والمنتهى الاجماع عليه والأصل فيه النبوي المشهور ولا شئ في الصدقة في القاموس لا شئ في الصدقة كالى أي لا تؤخذ مرتين في عام وقول الصادق عليه السلام في حسنة زرارة لا يزكى المال من وجهين في عام واحد ويشكل ذلك على القول بوجوب زكاة التجارة إذ لا دليل حينئذ على تعيين هذه للسقوط بل قد يستشكل فيه على القول بالاستحباب أيضا إن لم يكن إجماعيا كما ستعرف وقيل يجتمع الزكاتان هذه وجوبا وهذا استحبابا في المدارك هذا القول مجهول القائل وقد نقل المصنف (ره) في المعتبر الاجماع على خلافه فقال ولا يجتمع زكاة العين والتجارة في مال واحد اتفاقا ونحوه قال العلامة (ره) في التذكرة والمنتهى أقول فهذا القول مع شذوذه وعدم معروفية القائل به محجوج بالخبرين المعتضدين بعمل الأصحاب واجتماعهم المنقولة المستفيضة ولولا كونه كذلك لكان أشبه بالقواعد فإن مقتضى عمومات زكاة التجارة في مثل قوله عليه السلام كل ما عملت به إذا حال عليه الحول ففيه الزكاة سببية حول الحول على هذا المال من حيث كونه ما لا معمولا لثبوت الزكوية فيه أي التصديق بربع عشره من حيث المالية وقضية إطلاق ما دل على سببية حول الحول على الأجناس الزكوية لوجوب فريضتها وجوب إخراج شاة من الأربعين شاة التي حال عليها الحول مطلقا للتجارة أو غيرها ولا معارضة بين دليليهما إذ لا تنافي بين الأمرين لولا دليل تعدي على إنه لا يزكى مال من وجهين في عام وقد ظهر بما أشرنا إليه من إختلاف ماهية الزكاتين ذاتا وإنها في الأولى هي ربع عشر المال من حيث ماليته وفي الثانية فريضتها المسماة باسمها إنه لا دخل لهذه المسألة بمسألة تداخل الأسباب التي أختلف الآراء فيها في أن الأصل فيها التداخل أو عدمه نعم يتفق في مثل المقام تصادق عنوان كل من المسبيين الذين تعلق التكليف فيهما عند حصول سببيهما على فرد خارجي جامع للعنوانين كما لو وجد في الأربعين شاة التي ملكها بقصد التجارة شاة قيمتها ربع عشر قيمة المجموع فقد يقال في مثل الفرض بجواز الاجتزاء بذلك الفرد في الخروج عن عهدة كلا التكليفين وهو كلام خارج عن محل البحث وقد تقدم تحقيقه في مبحث تداخل الاغتسال من كتاب الطهارة ولا دخل له بالمقام إذ الكلام هاهنا في أصل الاجتماع لا في جواز الاكتفاء بزكاة واحدة جامعة للعنوانين في الخروج عن عهدة التكليف بهما بعد تسليم أصل الاجتماع فمقتضى الأصل فيما نحن فيه أي إطلاق دليل كل من الزكاتين أو عمومهما اجتماعهما في المقام ولكن الخبرين الدالين على إنه لا يزكى من وجهين في عام واحد حاكمان على هذا الأصل ولكن يبقى الاشكال فيما جزم به المصنف وغيره بل يظهر من تصريحاتهم وتلويحاتهم

المفروغية عنه من تعيين زكاة التجارة للسقوط بناء على استحبابها كما هو المعروف عندهم وعللوه بأن الواجب مقدم على الندب وأورد عليه في الجواهر بأن ذلك عند التزاحم في الأداء بعد معلومية وجوب الواجب وندبية المندوب لا في مثل المقام الذي اقتضى دليل كل من التكليفين ثبوته من غير أن يعارضه دليل الآخر عدى أنه علم من دليل خارجي إن أحد هذين التكليفين المعين في الواقع المبهم عندنا مرفوع عن المكلف فلا بد من دليل معتبر بعينه ولا يكفي الظن الناشي من اعتبارات ونحوها ثم قال ما لفظه فالمتجه إن لم يثبت إجماع التوقف حينئذ في الحكم بسقوط أحدهما على التعيين كما أن المتجه الرجوع في العمل إلى أصل البراءة لكن الاحتياط لا ينبغي تركه إنتهى أقول أما المناقشة فيما ذكروه دليلا لسقوط زكاة التجارة بما ذكر ففي محلها ولكن الدليل الخارجي الدال على إنه لا ثني في الصدقة لم يدل إلا على نفي مشروعية تكريم الصدقة وإن يزكي المال في عام واحد من هذه الجهة وهذه الجهة بأن يزكي مرتين ولا ملازمة بين هذا المعنى وبين سقوط إحدى الزكاتين وعدم مشروعيتها من أصلها عينا أو تخييرا لامكان أن يكون ذلك من باب تداخل المسببات بأن يكون المقصود بالأصالة من شرع كل من الزكاتين إيصال شئ من هذا المال المفروض كونه أربعين سائمة إلى الفقير بأي وجه من الوجهين الذين تعلق الطلب بهما فإذا دفع ربع عشره إلى الفقير بقصد زكاة التجارة فقد حصل الغرض من الامر المتعلق بزكاة العين وإن لم يكن عين ما تعلق به طلبها بل مثلها من حيث المالية أو مع اختلاف بينهما في القيمة غير مقتض لبقاء الطلب بعد حصول معظم ما تعلق به الغرض منه أو دفع شاة من الأربعين شاة بقصد زكاة العين فقد أجزء عن زكاة التجارة بحصول الغرض أو مع اختلاف بسير غير مناف للأجزاء فيكون على هذا التقدير حال تزكية المال حال تطهر الثوب والبدن عن القدرات الشرعية التي تجب إزالة بعضها ويندب إزالة بعض قبول الحمار وبول الانسان في كون الغسل المزيل لأحدهما مزيلا للاخر وعدم مشروعية تكريره أو كحال الاغتسال المتداخلة المجتمعة من الواجبة والمندوبة التي قد عرفت في محلها أنه يجزيه غسل واحد بنية الجميع من غير أن يستلزم ذلك ارتكاب تخصيص أو تقييد في شئ من أدلتها وليس معنى قوله عليه السلام لا يزكي المال من وجهين في عام أنه لا يجوز أن يقصد بزكاته كونها زكاة تجارة عين مثلا كي يلزمه عدم كون كل من العنوانين المتصادقين على المورد متعلقا للطلب بل معناه أنه إذا زكى مال من جهة ككونه مال تجارة أو كونه مملوكا لهذا الشخص لا يزكي هذا المال مرة أخرى من جهة أخرى ككونه أربعين سائمة أو كونه في ذمة شخص آخر كما لا يخفى على من تدبر فيه وفي مورده والحاصل أنه لا يستفاد من قوله عليه السلام لا يزكي من وجهين في عام ولا من قوله صلى الله عليه وآله لا ثني في الصدقة ورد تخصيص أو تقييد على عموم قوله (ع) كل مال عملت به إذا حال عليه الحول ففيه الزكاة وقوله عليه السلام في كل أربعين شاة شاة بالنسبة إلى مثل الفرض الذي تصادق عليه العنوانان إذ لا مانع عن إرادة العموم من كل منهما وكون تصادق العنوانين على المورد موجبا

لتأكد مطلوبية الزكاة فيه كتأكد مطلوبية غسل الثوب الذي أصابه بول إنسان وبول الحمار
مقدمة

لازالتهما الواجبة في أحدهما والمندوبة في الآخر
فما ذكره قدس سره في ذيل كلامه من أن المتجه الرجوع في العمل إلى أصل البراءة لا
يخلو من نظر فليتأمل ثم إن ما ذكرناه من أن مقتضى عموم أدلة كل من الزكاتين

(٨٠)

بعد دلالة الدليل الخارجي على عدم قابلية ماهية الزكاة التي هي عبارة عن تطهير المال كتطهير الثوب والبدن للتكرار تؤكد مطلوبة هذه الماهية

في مورد اجتماع السببين إنما هو فيما إذا أتحد حول الزكاتين وأما مع اختلافهما كما لو لم نعتبر فحول التجارة بقاء عين السلعة وكان مبدئه أول هذا الشهر ثم اشترى برأس ماله بعد مضي ستة أشهر مثلاً أربعين سائمة للتجارة فعند انقضاء حول التجارة ينتجز في حقه التكليف بزكاتها المستحبة قبل أن يتحقق سبب الوجوب كما أنه لو كان الامر بالعكس بأن كان مبدء حول المالية أول هذا الشهر كما لو ملك ألف شاة سائمة للقنية مثلاً ثم نوي بعد ستة أشهر التجارة وقلنا بكفاية القصد في صيرورتها مال التجارة أو عاوضها بمثلها بهذا القصد وقلنا بكفاية بقاء الجنس وعدم كون المعاوضة بالمثل موجبة لانقطاع حولها ينعكس فيتحقق سبب الوجوب قبل أن يوجد سبب الاستحباب فإذا أخرج زكاتها التي تنجز التكليف بها بالسبب السابق ثم بقي هذا المال إلى أن حال حول الثانية فهل يثبت بذلك زكاة أخرى حيث لم يتحد عامهما وإن اشتركا في بعضه وجهان بل قولان على ما صرح به في الجواهر أقربهما العدم فإن إختلاف حولهما بداية ونهاية لا يجعل العام الذي هو اسم لاثني عشر شهراً عامين فإن زكى هذا المال في هذا الشهر من جهة التجارة ثم زكاه بعد ستة أشهر مثلاً من جهة العينية فقد صدق إنه زكى هذا المال من وجهين في ستة أشهر فضلاً عن صدق كونه في عام واحد فقضية قوله (ع) لا يزكى المال من وجهين في عام واحد أنه مهما زكى مال من وجه لم يتعلق به زكاة أخرى حتى يحول عليه حول آخر غير الحول الذي أوجب عليه هذه الزكاة ولكن ليس مجرد دخول حول السبب الأول الموجب لتنجز التكليف بمسببه قاطعاً لحول الآخر بل هو مراعي عن عهده فلو لم يزك المال بالسبب الأول إلى أن يتحقق السبب اللاحق لم ينقطع حوله ولكن لا يترتب على حوله بعد تحققه إلا ما تؤكد المطلوبة كصورة اتحاد عاميهما لا تعدد المطلوب فلو مكث عنده هذه الشياه التي إشتراها في أثناء حول التجارة عشر سنين لطلب الفضل على رأس المال وكان مبدء حول التجارة أول شهر محرم ومبدء شراء الشياه أول صفر ينتجز الامر بزكاة التجارة في حقه ندباً عند حول حولها في كل سنة وبزكاة المالية وجوباً كذلك فمجموع الأوامر المتوجهة إليه في مجموع هذه المدة عشرة وعشرة منها وجوبية وعشرة نديية ولكن الفعل المطلوب منه بمجموع هذه الأوامر عشرة أفراد من الزكاة لكل سنة فرداً من أفراد زكاة التجارة أو زكاة العين والتخيير بينهما عقلي

ينشأ من العلم بأن المال الواحد لا يزكي في عام مرتين من وجهين وإنه إذا زكى من وجه سقط الآخر فيكون سقوط الآخر الغير الموافق له من باب دفع البدل لا إخراج الفريضة بعينها كما لا يخفى على المتأمل. المسألة الثالثة: لو عاوض أربعين سائمة للتجارة سقط وجوب المالية والتجارة

أي انقطع حولهما الذي هو سبب الوجوب وأستأنف الحول فيهما فإن مضي شرائط كل منهما مجتمعة اندرج في موضوع المسألة السابقة التي استقصينا الكلام فيها وإن أختل الشرائط في أحدهما كما لو صارت السائمة معلوفة أو نوى بمال التجارة

القنية أثرت الأخرى أثرها ويظهر من تعبير المصنف (ره) بلفظ السقوط واستيناف الحول فيهما أن مراده بالأربعين الأولى أيضا مال التجارة فيفهم من ذلك إن المصنف (ره) يعتبر في زكاة التجارة أيضا كالمالية بقاء عين السلعة في الحول ولكن أدمى العلامة في التذكرة وولده في الايضاح والشهيدان وغيرهم على ما حكى عنهم الاجماع على خلافه وأنه لا يشترط بقاء عين السلعة طول الحول بل قيمتها وبلوغ قيمتها النصاب ولذا تكلف الشهيد الثاني في توجيه العبارة ربما لا ينافي الاجماع فحمل الأربعين الأولى على إنها للقنية وحمل سقوط التجارة على الارتفاع الأصلي قال وغايته أن يكون مجازا وهو أولى من اختلال المعنى مع الحقيقة انتهى وهو جيد وعن المحقق الثاني أنه وجه في حاشية الكتاب سقوط زكاة التجارة هنا بما لا يخالف الاجماع أيضا فقال إن ما مضى ينقطع بالنسبة إلى المالية والتجارة معها أما المالية فلتبدل العين في أثناء الحول وأما التجارة فلان حول المالية يبتدئ من حين دخول الثانية في ملكه فيمتنع اعتبار بعضه في حول التجارة لان الحول الواحد كما لا يمكن اعتباره للزكاتين فكذا يعرضه وفيه ما لا يخفى إذ بعد الغض عما حققناه أنفا من عدم المانع عن مشاركتها في بعض الحول بل ولا في تمامه طنه قد يختل شرط الثانية قبل تمام حولها فإن كان مجرد كون المال الذي أنتقل إليه زكوي مانعا عن اعتبار حول التجارة فيه لم تكن الأربعين الأولى المفروض كونها للتجارة أيضا كالثانية متعلقة لزكاة التجارة حتى يصح بالنسبة إليها إطلاق اسم السقوط والاستيناف بل كانت زكاة التجارة ساقطة من حين صيرورة متعلقها زكوي إلى أن ينتقل بمال غير زكوي فيستأنف لها حولا من هذا الحين وإن لم يكن مانعا إلا على تقدير جامعية الأربعين زكاة العين بها فيكون عدم تعلق زكاة التجارة بها مراعى بعدم اختلال شئ من شرائط العين فالأربعين الأولى حيث تبدلت كشف ذلك عن اعتبار حول تجارتها بحيث لو كان بدلها جنسا غير زكوي لتجز في حقه التكليف بزكاة التجارة بعد تمام حولها ولكن لما كانت الثانية أيضا زكاته لا يتعلق بها زكاة التجارة لو بقيت جامعة للشرائط الا أن يحول عليها الحول وأما لو أختل شرطها فليست مانعة عن زكاة التجارة كأولى فلا معنى لاستيناف حول التجارة من حين دخول الثانية في ملكه لأنه إن كان لحول التجارة أثر في المال الزكوي ولو مع التبدل فمبدئه من حين الاخذ في التجارة لا من حين المعاوضة و إلا فلا معنى لاستيناف حول لها وكيف كان فظاهر عبارة المتن بملاحظة ما وقع فيه من التعبير بالسقوط والاستيناف إن حول التجارة أيضا ينقطع بالتبدل فالبحت يقع في مقامين الأول في انقطاع حول المالية بذلك وهذا هو المشهور وقيل لا ينقطع بلى يثبت زكاة المال مع تمام الحول دون زكاة التجارة التي تسالموا على عدم اجتماعها مع المالية لان إختلاف العين لا يقدر في الوجوب مع تحقق النصاب في الملك وهذا القول منقول عن الشيخ في مبسوطه وقد تقدم تحقيق الحال فيه لدى البحث عما يعتبر فيه الحول من الأجناس الزكوية وقد عرفت فيما تقدم

إن الأول أشبه بأصول المذهب وقواعده وأما الثاني أي انقطاع حول التجارة بالتبدل كما استظهر من المتن فهو بحسب الظاهر خلاف المشهور بل قد سمعت عن غير واحد دعوى الاجماع على خلافه حتى إن الشهيد والمحقق الثانيين تكلفا في توجيه عبارة المتن بما لا يخالف الاجماع قال فخر المحققين في محكي الايضاح لا خلاف بين الكل في بناء حول التجارة على حول الأولى وإنما النزاع في بناء العينية فعند والدي المصنف (ره) وجماعة أنه يستأنف

حول العينية على الثانية عند الشيخ إنه يبنى حول العينية على الأولى فإذا تم للثانية ستة أشهر أخذت العينية فعند الشيخ يتساق الحولان من المبدء

فينتهيان معا فإذا أختل بعض شرائط إحدى الزكاتين قبل نهاية الحول تثبت الأخرى وإن تساق الشرطان واستمرت الأمور المعتبرة في كل واحد منهما

إلى نهاية الحول قدمت العينية لوجوبها وندبية تلك إنتهى ولكن في المدارك بعد أن أستظهر من كلام الشيخ المفيد (ره) في المقنعة وأبن بابويه (ره) في الفقيه اعتبار بقاء السلعة حيث اقتصر في الحكم بزكاة التجارة على صورة بقاء العين فقلا وكل متاع طلب من مالكة بربح أو برأس ماله فلم يبعه طلبا للفضل

فيه فحال عليه الحول ففيه الزكاة بحساب قيمته سنة مؤكدة قال ما لفظه وهو ظاهر أخبار المصنف (ره) في هذا الكتاب وبه قطع في المعتبر واستدل عليه بأنه مال

يثبت فيه الزكاة فيعتبر بقاءه كغيره وبأنه مع التبدل تكون الثانية غير الأولى فلا تجب فيها الزكاة لأنه لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وهو جيد إنتهى ما

في المدارك وتبعه جل من تأخر عنه في نسبة هذا القول إلى ظاهر الشيخين والمحقق في الشرائع وصريحه في المعتبر وربما مال جملة منهم أو قال بهذا القول كأصحاب المصاييح والحدائق والرياض على ما حكى عنهم ولا يخفى على من لاحظ عبارات مثل المفيد والصدوق وشيخه من القدماء الذين كانت عاداتهم التعبير في فتاويهم

بمضامين الاخبار إنه لا يصح استظهار اشتراط بقاء العين في زكاة التجارة من الاقتصار في الحكم بها على المورد الذي وردت فيها أخبار خاصة فحال عبارتهم

حال الأخبار الواردة في المال الذي مكث عند صاحبه يطلب به الزيادة على رأس ماله الدالة على ثبوت الزكاة فيه وستعرف عدم دلالة الاخبار على الاشتراط

وأما ما نسبوه إلى صريح المعتبر فقد تصفحت عبارة المعتبر في زكاة التجارة فلم أجد ما يدل على اعتبار بقاء عين السلعة في زكاة التجارة بل بعض كلماته المذكورة

في فروعها كالصريح في خلافه نعم في عدة مواضع من كلماته ما يوهم ذلك ولكن المتأمل فيها يريها أجنبية عن ذلك منها ما ذكره في مسألة ما لو بادل أحد

النقدين بجنسه أو بالنقد الآخر الذي قد يغلب على الظن إنه هو منشأ هذه النسبة إذ لم أجد في ذلك الباب ما يناسب العبارات التي نقلها عنه في المدارك عدى

ما ذكره في هذه المسألة فقال ما لفظه قال الشيخ لو بادل ذهباً بذهب أو فضة بفضة لم ينقطع الحول وينقطع لو بادل بغير جنسها لقولهم الزكاة في الدنانير

ولم يفرقوا بين ما تبدل الأعيان وبقائها فتحل عليهما وقال الشافعي يستأنف وقال أبو حنيفة يبنى في المبادلة بالأثمان جنسا كان أو جنسين ويستأنف

في الماشية ولو أتفق الجنس والأشبه عندي انقطاع الحول بالمبادلة لأنه مال تجب الزكاة في عينه فيعتبر بقاءه ولان الثاني مال غير الأول فلا يجب فيه الزكاة لأنه

لا زكاة في مال لم يحل عليه الحول وحجة الشيخ ضعيفة لان الزكاة وإن وجبت في الدراهم والدنانير فإنها لا تجب مطلقا بل الحول معتبر فيها إجماعا إنتهى

وأنت خبير بأن الكلام في هذه المسألة إنما هو في زكاة العين والأقوال التي نقلها إنما هي في هذه الزكاة لا في زكاة التجارة وذكرها في باب زكاة التجارة

من باب المناسبة بلحاظ ما فيها من فرض المبادلة ومنها ما ذكره في مسألة أنه لو باع مال

التجارة البالغ قيمته النصاب في أثناء الحول بالنقد البالغ حد النصاب هل يبني في زكاة الثمن على حول الأصل أو يستأنف للثمن حولاً فقال ما لفظه إذا ملك سلعة للتجارة قيمتها نصاب فصاعداً ثم باعها في أثناء الحول قال الشيخ في الخلاف أستأنف حول الثمن عند من لا يوجب زكاة التجارة وبني على قول من يوجب وبه قال الشافعي لأن الزكاة تجب في القيمة فكان مالا واحداً والوجه الاستيناف على التقديرين لأن الحول معتبر في السلعة وإذا نض الثمن كان غيرها فلا يكون حول أحدهما حول الآخر ولأنهما زكاتان متغايرتان فلم يكن حول أحدهما حول الأخرى كما لو كان الأصل ماشية إنتهى وهذه العبارة وأن وقع فيها التعبير باعتبار الحول في السلعة ولكن الظاهر أنه لم يقصد بالسلعة خصوص شخصها بل غرضه بيان إن من كان عنده سلعة مملوكة للتجارة فباعها بأحد النقدين لا يبني حول الثمن على حول السلعة لأنهما مالان متغايران تتعلق الزكاة في أحدهما بعينه وفي الآخر بلحاظ ماليتها فيكون ثمن المتاع بمنزلة ما لو كان الثمن في الأصل ما لا زكواً آخر كالماشية فلا حظ وأما بعض كلماته التي هي كالصریح في عدم اعتبار بقاء عين السلعة في تمام الحول فهو مثل ما ذكره في مسألة ما لو كان عنده قيمته نصاب فزاد في أثناء الحول فإنه بعد أن ذكر إنه يجب عليه عند تمام الحول الزكاة في الأصل دون الزيادة أو نسب الخلاف فيه إلى أبي حنيفة والشافعي وأحمد أنهم قالوا يزكي الجميع قال ما لفظه وكذا لو باع السلعة بعد الحول بزيادة وهنا أولى يعني بعدم انضمام الفائدة إلى الأصل في وجوب الزكاة واعتبار حول مستقل لها ثم قال وكذا لو مضى عليها أي على السلعة نصف الحول وقيمتها نصاب ثم باعها بزيادة مائة لم تضم إلى الأصل فكان ما نص له حكم نفسه خلافاً للشافعي إنتهى فإنه لو كان الحول معتبراً في نفس السلعة لا يبقى موقع للتكلم في ضم الزيادة إلى الأصل بعد فرض بيع المتاع قبل تمام حوله كما لا يخفى على المتأمل وكيف كان فالحق ما هو المشهور من عدم اعتبار الحول في نفس السلعة بل في المال الذي يتجر به باعتبار ماليتها وإن تبدلت أشخاصه لأن أخبار الباب قد دلت على ثبوت الزكاة في المال الذي يتجر به ويعمل به وفيما يضطرب من الأموال كما عرفت له لدى التكلم في موضوع مال التجارة الذي تتعلق الزكاة به ولا ريب إن ما يعمل به ليس المراد شخصه لأنه يدفعه التاجر إلى صاحبه الذي يتعامل معه فالمراد الأعم منه ومن بدله فالزكاة في الحقيقة تتعلق بالمال المتقلب في التجارة لا بشخص ما اشتراه للتجارة كما تقدم تحقيقه لدى التكلم في موضوع مال التجارة الذي تتعلق به الزكاة وما دل على اعتبار الحول كخبري محمد بن مسلم المذكورين في محله قد دل على اعتباره في المال الذي يعمل به التجارة لا في خصوص ما يشتري به نعم قد

ورد

في بعض الروايات الواردة في المتاع الذي يمكث عند صاحبه إنه إن طلب برأس ماله أو بزيادة ففيه الزكاة وظاهر إن الاختصاص سيما لأجل مورد السؤال لا يوجب تخصيص العمومات. المسألة الرابعة: إذا ظهر في مال المضاربة الربح كانت زكاة الأصل على رب المال لانفراده بملكه وهذا مما لا إشكال فيه وإنما الاشكال في ما جزم به المصنف (ره) بالنسبة إلى زكاة الربح من أنها بينهما أي بين رب

المال والساعي إذ لا دليل على وجوب زكاة التجارة على العامل فيما يستحقه من الربح أما على القول بأنه من قبيل أجره المثل ولا يملكه إلا بعد القسمة فواضح وأما على القول بأنه يملكه من حين الظهور فيصير الربح من حين ظهوره مشتركا بينهما فإن قلنا بأن كونه وقاية لرأس المال يمنعه عن التصرف فيه كيف يشاء ويخرجه عن الطلقة كالعين المرهونة فكذلك وإن منعنا ذلك وقلنا بأنه

(٨٢)

يجوز له القسمة مهما أراد ولو قبل الانضاض فهو ملك طلق له وإن لم يجز له بالفعل الاستقلال بالتصرف فيه كغيره من الأموال المشتركة وكونه وقاية لرأس المال غير مناف لطلقية بعد كون القسمة بالفعل جائزة له فهو بعد تسليم هذه المقدمات وإن صدق عليه أنه مال ملكه بالتجارة ولكنه لا يصدق عليه أنه مال ملك بعقد المعاوضة بقصد الاسترباح بل هو بنفسه ربح التجارة المتعلقة بمال الغير وقد ملكه العامل بعقد المضاربة لا بعقد المعاوضة مثل ما ملكه الأجير بعقد الإجارة وإن شئت قلت إن الربح من حيث هو ليس مندرجا في موضوع أدلة زكاة التجارة إذ لا يصدق على حصة العامل أنه مال اتجر به أو عمل به أو غير ذلك من العناوين الواردة في الاخبار التي قد عرفت في أول الباب وأما حصة المالك فهي أيضا وإن كانت كذلك لو لوحظت بنفسها ولكنك قد عرفت فيما سبق إن الأشبه عدم ملحوظية النماء مستقلا وتبعيته للأصل في الحول وفي تعلق الزكاة به وإلا فهو بنفسه غير مندرج في عناوين أدلتها وإنما يندرج فيها بالنظر إلى كونه جزء من الجملة التي دير رأس المال إليها ففيما نحن فيه أيضا كذلك يتعلق الزكاة بالجملة التي دار إليها رأس مال المالك وقضية ذلك إن تضم حصة المالك إلى رأس ماله وتخرج منه الزكاة لأن رأس ماله نصاب كما هو المفروض فيزيكي الجميع مع بلوغ الربح ولو بضميمة ما في رأس المال من العفو النصاب الثاني وإن لم يحل الحول على الربح بنفسه على ما حققناه فيما نحن فيه وأما حصة الساعي فلا يصح أن يتعلق بها الزكاة بهذه الملاحظة لأن شرط تعلق الزكاة بذلك المال في تقلباته التي حال عليها الحول بقائه على ملك مالكة فلو خرج بعض ما دار إليه قبل حول الحول عليه عن ملك مالك الأصل فقد صار رأس مال المالك عند حول الحول مقصورا على ما أجمع له من حصة من الربح منضمة إلى الأصل وأما ما ملكه الغير في أثناء الحول من أصل هذا المال أو من ربحه لم يجب زكاته على مالك الأصل لخروجه عن ملكه قبل حول الحول عليه ولا على ذلك الغير إلا أن يجتمع فيه بنفسه حال كونه مملوكا له شرائط تعلق الزكاة به ولا يكفي في ذلك مجرد كونه منفعة حاصلة له بالتجارة في مال الغير كما لا يخفى على المتأمل وقد ظهر بما أشرنا إليه من استقلال حصة العامل بالملاحظة وعدم صحة جعلها تابعة لرأس المال في تعلق الزكاة بها إنا لو سلمنا ثبوت الزكاة فيها فلا بد من فرض اعتبارها من حيث هي جامعة للشرائط فلا يستحب في حصة الساعي الزكاة إلا أن يحول عليها الحول وتكون هي بنفسها نصابا كما هو واضح ثم لا يخفى عليك أن القول بثبوت الزكاة في حصة العامل مبني على القول بصحة عقد المضاربة وشرعيتها وإن العامل يملك الحصة من حين ظهور الربح وأما على القول بأنها معاملة فاسدة لجهالة العوض وإنما هي مجرد وعد لا يجب الوفاء به فلا يستحق العامل شيئا من هذا المال ولا من ربحه بل أجرة مثل عمله على المالك كما حكى القول به عن بعض فزكاتها على رب المال كما صرح به الشيخ وغيره وأما إن قلنا بصحتها ولكن لا يملك العامل الحصة إلا بعد الانضاض أو القسمة فحال الحول قبله فالمتجه أيضا

عدم تعلق الزكاة بها لا على العامل لانتفاء الملكية فضلا عن غيرها من الشرائط ولا على رب المال لعدم الطلعية كما هو واضح وكيف كان فالأشبه بناء على صحة عقد المضاربة كما هو الأصح عدم ثبوت الزكاة في غيرها من الشرائط ولا على رب المال سواء قلنا بأن العامل يملكها من حين ظهور الربح أو بعد الانضاض أو القسمة وعلى تقدير القول بالثبوت هل يجوز للعامل أن يخرج الزكاة قبل أن ينض المال ويتحول عينا ويقسم مع المالك أو يفسخ قيل لا يجوز لأنه وقاية لرأس المال وهذا القول منقول عن جملة من القدماء والمتأخرين وقيل نعم لأن استحقاق الفقراء له أخرجته عن كونه وقاية وقد أدعى المصنف (ره) إن هذا هو أشبه بالقواعد وهو لا يخلو من نظر لأن خروجه عن كونه وقاية مناف لما يقتضيه المضاربة فإن مقتضاها كون ملكية العامل للحصة مراعاة بعدم ورود خسارة على رأس المال قبل إتمام العمل وهذا معنى كونه وقاية لرأس المال فكيف يصح أن يملك الفقير في ملكه أزيد مما يملكه نفسه مع أن ملكية الفقير للزكاة متفرعة عن ملكيته فأدلة الزكاة على تقدير تسليم شمولها له لا تقتضي إلا استحقاق الفقير جزء مما يملكه العامل على النهج الذي يملكه فإذا كان ملك العامل بمقتضى أصل جعله ملكية متزلزلة لا يؤثر تعلق حق الفقير به انقلابه عما هو عليه فيكون حق الفقير أيضا مراعى بسلامة رأس المال عن أن يطء عليه نقصان قبل الانضاض كما لا يخفى على المتأمل. المسألة الخامسة: الدين لا يمنع من زكاة مال التجارة ولو لم يكن للمالك وفاء إلا منه بلا خلاف فيه على الظاهر ولا إشكال بل عن التذكرة وظاهر الخلاف الاجماع عليه وكذا القول في زكاة المال غير التجارة لأنها تتعلق بالعين ولكن العين التي هي متعلق الزكاة في التجارة إنما هي بلحاظ ماليتها كما عرفت وكيف كان فلا منافاة بينه وبين اشتغال ذمة المالك بأضعاف أضعافه من الدين من غير فرق في ذلك بين كون حق الفقير المتعلق بالمال وجوبيا كزكاة المال أو استحبابيا كزكاة التجارة إذ لا معارضة بينهما قال العلامة في محكي المنتهى الدين لا يمنع الزكاة سواء كان للمالك مال سوى النصاب أو لم يكن وسواء أستوعب الدين النصاب أو لم يستوعبه وسواء كان أموال الزكاة ظاهرة كالنعم والحرث أو باطنة كالذهب والفضة وعليه علماؤنا أجمع إنتهى نعم بناء على تعلق زكاة التجارة أو مطلقها بذمة المالك وكونها كسائر الديون الواجبة عليه قد يتحقق المزاحمة في صورة قصور المال عن الوفاء بالجميع لدى موت المالك أو بعجزه عن التصرف في ماله وتقسيمه على الغرماء فيكون مستحق الزكاة حينئذ كأحدهم في الخاصة كما أن المتجه على هذا التقدير سقوط زكاة التجارة المستحقة لعدم صلاحيتها لمزاحمة الحقوق الواجبة المتعلقة بالمال ولكن المبنى فاسد كما عرفته في محله ويدل أيضا على عدم مانعية الدين عن الزكاة مطلقا مضافا إلى ما عرفت إطلاق النصوص المتقدمة الدالة على إن زكاة القرض على المستقرض ويدل عليه أيضا في خصوص زكاة المال ما عن الكليني في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر وعن ضريس عن أبي عبد الله عليهما السلام إنهما قالوا أيما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول فإنه يزكاه وإن

كان عليه من الدين مثله وأكثر منه فليترك ما في يده ولكن الأولى بل الأفضل لمن قصر ماله
عن وفاء ديونه ترك زكاة التجارة وصرف جميع ما يملك مما زاد عن نفقته
في تفريغ ذمته عن الحقوق الواجبة عليه كما أومى إليه الشهيد فيما حكى عن بيانه حيث
قال والدين لا يمنع من زكاة التجارة كما مر في العينية وإن لم يمكن الوفاء من

(٨٣)

غيره لأنها وإن تعلقت بالقيمة فالأعيان مراده إلى أن قال نعم يمكن أن يقال لا يتأكد إخراج زكاة التجارة للمديون لأنه نفل يضر بالفرض وفي الجعفریات عن أمير المؤمنين عليه السلام من كان له مال وعليه مال فليحسب ماله وما عليه فإن كان له الفضل مأتي درهم فليعط خمسة وهذا نص في منع الدين الزكاة والشيخ في الخلاف ما تمسك على عدم منع الدين إلا بإطلاق الاخبار الموجبة للزكاة انتهى كلامه (ره) وكان غرضه من الاستشهاد بالرواية الاستدلال لنفي تأكد الاستحباب في خصوص محل الكلام أي زكاة التجارة كما لعله هو المنساق من ألفاظها إلا مانعية الدين عن الزكاة مطلقا حتى في زكاة المال كما فهمه في المدارك و أورد عليه بعد نقل كلامه بما لفظه ونحن قد بينا وجود النص الدال على ذلك صريحا يعني خبر زرارة وضريس المتقدم ثم قال وما نقله عن الجعفریات مجهول الاسناد مع إعراض الأصحاب عنه وإطباقهم على ترك العمل به إنتهى وقد أشرنا إلى أن خبر الجعفریات بحسب الظاهر وارد في مال التجارة لا خصوص النقد الموضوع الذي حال الحول كما هو مورد خبر زرارة وضريس فلا معارضة بينهما وما في خبر الجعفریات من الامر بإعطاء خمسة التي هي زكاة المأتين محمول على تأكد الاستحباب فيفهم منه أنه لا تأكد بالنسبة إلى ما يساوي الدين وقد أشرنا إلى أن هذا مما يشهد به العقل والنقل فلا داعي لطرح الرواية وإن كانت ضعيفة بعد صحة مضمونها وكون موردها قابلا للمسامحة فليتأمل ثم يلحق بهذا الفصل مسئلتان الأولى العقار المتخذ للنماء يستحب الزكاة في حاصلة في المسالك العقار المتخذ للنماء كالدكان والخان والحمام يلحق بالتجارة غير إن مال التجارة معد للانتقال والتبدل وإن لم يتبدل وهذا قار وفي الحاقه به في اعتبار الحول والنصاب قولان وعدم اشتراطهما متوجه وهو خيرة العلامة (ره) في التذكرة وفي المدارك قال العقار لغة الأرض والمراد به هنا ما يعم البساتين والخانات والحمامات ونحو ذلك على ما مصرح به الأصحاب واستحباب الزكاة في حاصرها مقطوع به في كلامهم ولم أقف له على مستند وقد ذكره العلامة في التذكرة والمنتهى مجردا عن الدليل ثم قال في التذكرة ولا يشترط فيه الحول ولا النصاب للعموم واستقرب الشهيد (ره) في البيان اعتبارهما ولا بأس به اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق ثم إن تم إنتهى ما في المدارك واستوجه في الجواهر تعلق الزكاة به بادراجه في مال التجارة فقال ما لفظه قد يقوي في الذهن إنه من مال التجارة بمعنى التكسب عرفا إذ هي أعم من التكسب بنقل العين واستنمائها فإن الاسترباح له طريقان عرفا أحدهما بنقل الأعيان والثاني باستنمائها مع بقائها ولذا تعلق فيه الخمس كغيره من أفراد الاسترباح ومن ذلك يتجه اعتبار الشرائط السابقة فيه إنتهى وفيه إنه إن أراد جعل نفس العقار المتخذ للنماء مندرجة في موضوع مال التجارة بملاحظة أنها مال ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب فله وجه ولكن مقتضاه تعلق الزكاة بعينها لأنها هي المال الذي اتجر به وهذا مما لم يقل أحد بتعلق الزكاة به وأما حاصلها الذي هو محل الكلام فلا مناسبة بينه وبين مال التجارة أصلا فضلا عن استفادة تعلق الزكاة به من الروايات الواردة في المال المستعمل في التجارة كما

لا يخفى على المتأمل وأما العموم الذي استدل به العلامة في عبارته المتقدمة فلم نعرفه فلعل مراده ما كان من قبيل ما دل على أن للفقراء حقا في أموال الأغنياء وإن الله تعالى شرك بينهم في الأموال كما أحتمله بعض وفيه ما لا يخفى ويمكن أن يكون المقصود به عموم قوله عليه السلام في خبر شعيب كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء ورثته أو وهب لك فأستقبل به بناء على أن يكون المال بالرفع حيث إن ظاهره حينئذ ثبوت الزكاة في مطلق الأرباح المكتسبة بالأموال خصوصا إذا كانت الأموال في الأصل متخذة بقصد الاسترباح كما في العقار المتخذ للنماء فإنه من أظهر مصاديق هذا العموم وفيه ما عرفته فيما سبق من عدم خلوها في الرواية عن التشابه مع أنه لم ينقل القول بهذا العموم عن أحد فالأولى الاعتراف بعدم العثور على مستند لهذا الحكم عدا أنه معروف بين الأصحاب ولعل هذا كاف في إثبات مثله من باب المسامحة و قضية إطلاق كلماتهم كصريح جملة منهم عدم اعتبار الحول والنصاب فيه وهو أنسب بما يقتضيه قاعدة المسامحة ووافق بظاهر الرواية المزبورة لو سلمنا دلالتها عليه وأما لو كان نقدا وبلغ نصابا أو زكاة آخر كذلك كأربعين شاة سائمة وحال عليه الحول فقد وجبت الزكاة وأمتنع أن يوصف معه بالاستحباب وحيث لم يثبت لدينا استحباب هذه الزكاة إلا بقاعدة المسامحة فإن لم نعتبر الحول فيها كما هو الأشبه فأخرج زكاة الحاصل المفروض كونه زكويا بالغا حد النصاب ثم حال الحول عليه أشكل الاجتزاء به عن الزكاة الواجبة فإن شمول ما دل على أنه لا يزكى مال من وجهين في عام لمثل المقام الذي لم يثبت شرعيتها من ذلك الوجه إلا بقاعدة المسامحة محل نظر فليتأمل ولا تستحب الزكاة في المساكن ولا في الثياب والآلات والأمتعة المتخذة للقنية بلا نقل خلاف فيه بل عن التذكرة دعوى الاجماع عليه للأصل. المسألة الثانية: الخيل إذا كانت إناثا سائمة وحال عليها الحول ففي العتاق جميع عتيق وهو على ما في الجواهر وغيره الذي أبواه عربيان كريمان عن كل فرس منها في كل عام ديناران وفي البراذين جمع برذون وهو بكسر ألباء خلافة عن كل فرس دينار واستحبابا بلا نقل خلاف فيه بل في التذكرة وقد أجمع علمائنا على استحباب الزكاة في الخيل بشروط ثلاثة السوم والأنوثة والحول والأصل فيه ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح والحسن عن محمد بن مسلم وزرارة عنهما (ع) جميعا ما لا وضع أمير المؤمنين (ع) على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا ويدل أيضا على اشتراط السوم والحول مضافا إلى استفادتهما من الصحيحة المزبورة وكذا على اشتراط الأنوثة صحيحة زرارة الأخرى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام هل في البغال شيء فقال لا فقلت فكيف صار على الخيل ولم يصر على البغال فقال لان البغال لا تلحق والخيل الإناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شيء قال قلت فما في الحمير قال ليس فيها شيء قال قلت هل على الفرس أو البعير يكون للرجل يركبهما شيء فقال لا ليس على ما يعلف شيء إنما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل ويدل على نفي الوجوب مضافا إلى الاجماع الذي ادعاه العلاء

وغيره الأصل إذ الصحيح المزبور قاصر عن إفادة الوجوب بحسب أصل الشرع فلا يكاد يفهم منه أزيد من الرجحان المجامع للاستحباب ولو سلم ظهوره في الوجوب صرفه عن ذلك شهادة الاجماع والنص الوارد في أنه ليس في شئ من الحيوان زكاة غير هذه الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم إلى غير ذلك من الاخبار

(٨٤)

الحاصرة للزكاة في الأجناس التسعة التي عرفتها في صدر الكتاب. النظر الثالث: مما يتعلق بزكاة المال فيمن تصرف إليه ووقت التسليم والنية القول فيمن تصرف إليه ويحصره أقسام القسم الأول أصناف المستحقين للزكاة في الواقع سبعة وإن كان المترائي من الآية الشريفة وبعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام المفسرة لها وكذا من كلمات الأصحاب المصرحين بعدد الأصناف إنها ثمانية أصناف الفقراء والمساكين وهم الذين تقصر أموالهم عن مؤنة سنتهم ولو بانتفاء أصل المال بأن لم يكن لهم مال أصلا فإن هذا من أوضح مصاديق العنوانين ولكن الأظهر الأشهر بل المشهور نصا وفتوى إن المسكين أسوأ حالا من الفقير لا بمعنى إن بين مفهوميهما المباينة بحيث يصير كل منهما صنفا مغايرا للاخبار بل الفقر الذي هو في الأصل بمعنى الحاجة و يطلق عرفا في الحاجة الخاصة أي الاحتياج إلى المال الذي يصرفه في نفقته قد يشتد إلى أن يوقعه في مذلة السؤال وشبهه فيقال له المسكين من المسكنة بمعنى الذلة ولا يطلق في العرف على كل ذليل من أي وجه يكون لفظ المسكين بل على الذليل الذي أصابه الذل من فقره فالمسكين أحص موردا في العرف من الفقير إذ لا يقال على الفقير المتعفف الذي يحسبه الجاهل من تعففه وتعززه غنيا منه لفظ المسكين وكذا على الفقير الذي يتكفل غيره نفقته بعز كأولاد الأغنياء وحواشي الملوك والسلاطين و أتباعهم الذين لا مال لهم من أنفسهم أصلا فضلا عن إن يكفي بمؤنتهم ويؤيد ما ذكرناه من كون المسكين أسوأ حالا من مطلق الفقير مضافا إلى ما عرفت ما عن جماعة من القدماء وجمهور المتأخرين من التصريح به ويدل عليه أيضا صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) إنه سئله عن الفقير والمسكين فقال الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين الذي هو أجهد منه الذي يسئل وخبر أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل إنما الصدقات للفقراء والمساكين قال الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين أجهد منه والبائس أجهدهم ولا يخفى عليك إن المقصود بمثل هذه الأخبار وكذا في كلمات الأصحاب المصرحين بأن المسكين أسوأ حالا من الفقير بيان المائز بين اللفظين بأخصية المسكين من الفقير الموجبة لإرادة مورد الافتراق من الأخير لدى اجتماعه مع الأول في اللفظ ولذا قالوا إذا اجتماعا افترقا وإلا فمن الواضح عدم صحة سلب اسم الفقير عمن لا يملك شيئا أصلا والتجأ إلى تحمل ذل السؤال وكيف كان فقد حكى عن جماعة القول بالعكس وإن الفقير أسوأ حالا من المسكين مستدلين على ذلك بما لا ينهض حجة خصوصا في مقابل ما عرفت ثم إن الظاهر المصرح به في كلام غير واحد عدم ترتب ثمرة مهمة على هذا الخلاف كما سنوضحه إن شاء الله وقيل الفقراء والمساكين من يقصر ماله عن أحد النصب الزكوية وهو ضعيف كما ستعرف ثم من الناس من جعل اللفظين أي الفقراء والمساكين بمعنى واحد أي متساويين في الصدق وإلا فلا ينبغي الارتباب في عدم كونهما مترادفين كما يوهمه بعض عبائهم ومنهم من فرق بينهما في الآية ونظائرها مما أجمع فيه الكلمتان ففي العبارة إشارة إلى أنه لا خلاف بينهما في تساويهما في الصدق لدى انفراد كل منهما عن الآخر في اللفظ بمعنى إنه مهما أطلق لفظ المساكين وحدها في كلام لا يراد منه إلا ما يراد من إطلاق لفظ

الفقراء كما صرح به غير واحد وأدعوا الاجماع عليه ففي المسالك قال في شرح العبارة ما لفظه وأعلم أن الفقراء والمساكين متى ذكر أحدهما خاصة دخل فيه الآخر بغير خلاف نص على ذلك جماعة منهم الشيخ والعلامة (ره) كما في أية الكفارة المخصوصة بالمسكين فيدخل فيه الفقير وإنما الخلاف فيما لو جمعا كما في أية الزكاة لا غير والأصح إنهما حينئذ متغايران لنص أهل اللغة وصحيفة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين أجهد منه ولا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك لاتفاق على استحقاتهما من الزكاة حيث ذكر أو دخول أحدهما تحت الآخر حيث بذكر أحدهما وإنما تظهر الفائدة نادرا فيما لو نذر أو وقف أو أوصى لأسوتهما حالا فإن الآخر لا يدخل فيه بخلاف العكس إنتهى واستشكل غير واحد فيما ذكره من أنه متى ذكر أحدهما دخل فيه الآخر بغير خلاف بأن هذا بعد ثبوت التباين بين اللفظين مشكل لان إطلاق لفظ أحدهما وإرادة ما يعم الآخر مجاز لا يصار إليه إلا مع القرينة ومع انتفائها يجب حمل اللفظ على حقيقته ومن هنا أستشكل في كفارات القواعد على ما حكى عنه في أجزاء إطعام الفقراء عن المساكين إذا لم يقل بأن الفقير أسوء حالا من المسكين وكذا في الوصية للمساكين أختار في محكي الايضاح وجامع المقاصد عدم الدخول في الوصية ولم يرجح في وصية الدروس على ما حكى عنه شيئا والذي ينبغي أن يقال في حل هذا الاشكال هو ما تقدمت الإشارة إليه من أن إطلاق لفظ المسكين على الاسوء حالا وكذا الفقير إن قلنا به ليس لأجل كون هذه الخصوصية مأخوذة في مفهوم لفظه بل هما وصفان كليان أخذ أحدهما من الفقر الذي هو بمعنى الحاجة والآخر من المسكنة التي هي بمعنى القدرة وهما وصفان متلازمان لذات الممكن من حيث هي قال الله تبارك وتعالى يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد وقال تعالى وأما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر ومن الواضح أنه لم يقصد بالمساكين في الآية الذين يسئلون الناس بل الأذلاء فإطلاق المسكين في العرف على من يسئل بملاحظة ظهور وصف المسكنة والاتجاه إلى الغير فيه لا كونه بالخصوص موضوعا له هذه الكلمة فالفقير المتعفف الذي يعد في العرف من الأعزة والاشراف هو في نفسه مسكين وإن لم يظهر عليه أثره إذ الفقر في حد ذاته من أقوى أسباب الذلة فكل من يحتاج في نفقته إلى الاستعانة بغيره هو في نفسه مسكين وإن أنصرف منه إطلاق لفظه في المحاورات العرفية ما لم يظهر عليه أثره ولكن هذا أي الانصراف العرفي فيما إذا لم يكن المقام مناسبا لإرادة الأعم كما في موارد الامر بالتصدق على المساكين حيث أن المناسبة مقتضية لان يكون نفس الفقر والحاجة بنفسها هي الملحوظة بهذا التكليف لا خصوصية وصف المسكنة من حيث هو كي يكون عدم بروزه في مورد موجب بالانصراف إطلاق اللفظ عنه فمتى أجمع الفقراء والمساكين في كلام واحد كما لو أمر المولى عبده بأن يفرق هذا المال على الفقراء والمساكين لا يتبادر من لفظ المساكين إلا إرادة أهل السؤال ونحوهم ممن ظهر عليه آثار المذلة بخلاف ما لو انفردت المساكين بالذكر بأن أمره بالتصدق به على المساكين كما في أية الخمس ونظائرها فإن المتبادر من إطلاق المسكين في هذه الموارد وليس ما يتبادر من إطلاق الفقير ولذا لم يقع الخلاف في ذلك على ما أعترف به غير واحد عدى ما صدر من بعض من تقدمت

الإشارة إليه من التردد فيه ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط في باب الوصية والكفارات ونظائرها مما لا شاهد على إرادة مطلق الفقير من لفظ المسكين بالاختصار على الأسوء حالا من مطلقه والله العالم وكيف كان فلما لم يجب البسط على أصناف المستحقين كما ستعرف لا يترتب على تحقيق أن الفقراء والمساكين

(٨٥)

صنف واحد أو صنفان وإن أحدهما أسوء حالا من الآخر ثمرة مهمة في هذا الباب وإنما المهم بيان الحد المسوغ لتناول الزكاة في هذين الصنفين وهو عدم الغنى وهذا على إجماله مما لا خلاف فيه كما عن غير واحد التصريح به قال العلامة في التذكرة قد وقع الاجماع على أن الغنى لا يأخذ شيئا من الزكاة من نصيب الفقراء للآية ولقوله (ع) لا تحل الصدقة الغني ولكن اختلفوا في الغني المانع من الاخذ فللشيخ قولان أحدهما حصول الكفاية حولا له ولعياله وبه قال الشافعي ومالك وهو الوجه عندي إلى أن قال والقول الثاني للشيخ أن الضابط من يملك نصابا من الأثمان أو قيمته فاضلا عن مسكنه وخادمه وبه قال أبو حنيفة إنتهى وحكى عن المفاتيح أنه اختار قولاً ثالثاً حاكياً له عن الشيخ في المبسوط وهو أن الفقير من لم يقدر على كفايته وكفايته من يلزمه من عياله عادة على الدوام و المعتمد هو القول الأول وهو أن الفقير من يقصر ماله عن مؤنة سنة له ولعياله كما هو المشهور بين المتأخرين أو مطلقاً على ما ادعاه بعض بل ربما نسب إلى عامة أصحابنا والمراد بماله أعم من المال المملوك له بالفعل أو بالقوة فصاحب الحرفة والصنعة اللائقة بحاله الوافية بمؤنته غنى لم يجز له تناول الزكاة كما أن المراد بالمال الوافي بمؤنته هو المال الذي من شأنه الصرف في نفقته لا مثل أثاث بيته أو رأس مال تجارته المحتاج إليه في تكسبه أو البستان والضيعة التي يتعيش بنمائها كما ستعرف أما جواز تناول الزكاة لمن لا يملك فعلاً أو قوة مؤنة سنة فيدل عليه صحيحة أبي بصير قال سمعت الصادق عليه السلام يقول يأخذ الزكاة صاحب السبعمئة إذا لم يجد غيره قلت فإن صاحب السبعمئة تجب عليه الزكاة قال زكاته صدقة على عياله ولا يأخذها إلا أن يكون إذا أعتمد على السبعمئة أنفدها في أقل من سنة فهذا يأخذها ولا تحل الزكاة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكاة أن يأخذ الزكاة وصحيحة علي بن إسماعيل الدغشي المروية عن العلل قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن السائل وعنده قوت يوم أيحل له أن يسئل وإن أعطي شيئاً من قبل أن يسئل يحل له أن يقبله قال يأخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته من الزكاة لأنها إنما هي من سنة إلى سنة هكذا رواها في الوسائل عن العلل ولكن في نسخة العلل المطبوعة الموجودة عندنا نحوه إلا أن فيها قال يأخذ وعنده قوت شهر وما يكفيه لسنة أشهر من الزكاة وفي البحار رواها نقلاً عن العلل نحوه وكيف كان فظاھرھا إن العلة في جواز إخذ مقدار كفاية السنة أنه لو منع من ذلك لقي محتاجاً في بعض السنة ومقتضاه جواز الاخذ لمن تقصر ماله عن مؤنة السنة مطلقاً ولو بمقدار شهر فما دون ويدل عليه أيضاً فحوى ما سيحى من الروايات الدالة على جواز الاخذ لمن له رأس مال لا يحصل منه ما يفي بمؤنته ومفهوم رواية يونس بن عمار قال سمعت الصادق عليه السلام يقول تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة وتجب الفطرة على من عنده قوت السنة والمناقشة فيه بعدم الاعتداد بمفهوم الوصف مدفوعة بوروده بظاھرہ في مقام التحديد المناسب لإرادة الانتفاء عند الانتفاء كما لا يخفى والمنساق من لفظ القوت في مثل هذه الموارد إرادة مطلق المؤنة لا خصوص القوت ولعل في بعض الأخبار الآتية إشارة إليه مع أنه لم ينقل القول بالتفصيل بين القوت وغيره عن أحد وإما عدم جواز تناولها لمن ملك مؤنة سنة وإن

لم يملك أزيد من ذلك فيدل عليه منطوق رواية يونس
المتقدمة ومفهوم التعليل الورد في صحيحة علي بن إسماعيل المتقدمة مضافا إلى إن من
كان بالفعل مالكا لمقدار من المال الصالح للصرف في نفقته واف بمؤنة
سنة له ولعياله لا يعد في العرف فقيرا بل لولا دلالة النصوص والفتاوي على اندراج من
يقصر ماله عن مؤنة سنته لا شكل الجزم بذلك بالنسبة إلى من كان
بالفعل مالكا لمقدار معتد به من المال واف بمؤنة ستة أشهر وسبعة مثلا وإن كان لمؤنة
السنة من حيث هو نوع اعتبار وملحوظية لدى العرف بحيث يرون
الشخص محتاجا إلى تحصيلها كما يرونه محتاجا إلى مؤنة يومه وليله أو مؤنة سفره الذي
يتلبس به من حين تلبسه به خصوصا بالنسبة إلى الأقوات التي من شأنها
الادخار من سنة إلى سنة ولكن يشكل الاعتماد على مثل هذه الملاحظات والاعتبارات
على وجه يورث الجزم بجواز صرف المال الذي جعله الله للفقراء
والمساكين إلى من كان بالفعل مالكا لمقدار ومعتد به من المال واف بمؤنة عدة أشهر
فإنه من أخفى مصاديق الفقير الذي لا يبعد دعوى انصراف إطلاق
اسمه عنه لولا دلالة النصوص والفتاوي على عمومته ودعوى أن من لم يكن له حرفة أو ممر
معيشة واف بمؤنته عادة على سبيل الاستمرار لا يعد في العرف غنيا
وإن كان بالفعل مالكا لما يفي بمؤنة سنة أو سنتين بل يرونه محتاجا إلى تحصيل مال
كذلك وعنده قصور يد عنه يرونه فقيرا مدفوعة بعدم كون الاحتياج
إلى تحصيل مثل هذا المال مصححا لإطلاق اسم الفقير عليه على الإطلاق بل هو بالفعل
غني لدى العرف حال كونه واجدا لمؤنة سنته فالقول بأن الفقير
من لم يقدر على كفايته وكفاية من يلزمه من عياله عادة على الدوام كما هو المحكى عن
الشيخ في مبسوطه وصريح المحكي عن المفاتيح ضعيف وأما القول بأن الفقير من
لم يملك نصابا من الأثمان أو قيمته فقد استدلل له بالنبوي أنه صلى الله عليه وآله قال لمعاذ
حين بعثه إلى اليمن إنك مأتي قوما من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن
لا إله إلا الله وأن محمدا صلى الله عليه وآله رسول الله فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن
الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم
أن الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم إذ ليس لخصوصية النصاب
ولا لجامعية شرائط الزكاة كحول الحول عليه إن كان مما يعتبر فيه
الحول مدخلية في تسميته بالفعل غنيا فيكشف ذلك عن إن من كان مالكا لهذا المقدار من
المال فاضلا عن مسكنه وخادمه الذي يحتاج إليه في
تعيته مثلا من أي جنس يكون هو غني وإن لم يجب عليه الزكاة بالفعل لاختلال شئ من
شرائطها أو عدم كون المال زكويا أو كون المالك صغيرا
واستدل له أيضا بالتنافي بين وجوب دفع الزكاة عليه وجواز خذها له وفيه منع التنافي بين
لامرين وأما الخبر المزبور فهو جار مجرى الغالب وإلا فقد عرفت
في محله أن الدين لا يمنع من وجوب الزكاة فقد يكون مالك النصاب مشغول الذمة بثمنه
أو أضعاف أضعافه من الدين مع كونه بالفعل محتاجا إلى
نفقة أكثر من قيمة النصاب كما إذا ملك زرعاً أو ثمرة نخل بالغة حد النصاب قبل بدو
صلاحها بثمن في ذمته مع كونه بالفعل محتاجا إلى مسكن ولباس و

طعام لا يفي بحاجته الفعلية أضعاف قيمة ذلك النصاب وهذا مما لا شبهة في فقره وعدم كونه من أغنيائهم لا عرفا ولا شرعا مع أن الرواية عامية فلا تعويل عليها وعلى تقدير تسليم سندها وتامية دلالتها فلا يتفاوت الحال بين كون النصاب من الأثمان أو غيرها مع أن القائل بالقول المزبور

(٨٦)

على ما نقل العلامة في عبارته المتقدمة قيده بالأول فلا تصلح الرواية حينئذ مستندة له كما أنه لا يصح أن يستند إلى قول الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة لا تحل لمن كانت عنده أربعون درهما يحول عليها الحول أن يأخذها وأن أخذها حراما فإن أربعين درهما بنفسه ليس نصابا يجب فيه الزكاة فالظاهر كونه كناية عن الغنى أي عنده أربعون درهما غير محتاج إليها وقد حال عليها الحول كقوله (ع) في ذيل خبر أبي بصير لا تحل الزكاة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكاة أن يأخذ الزكاة وكيف كان فلا مجال للارتياح في عدم كون مالكية مقدار النصاب موجبا لخروج مالكة عن مصداق الفقير على الإطلاق ولا لاندارجة في مسمى الغنى كذلك كما يدل عليه مضافا إلى شهادة العرف به النصوص المعتمدة التي تقدم بعضها المصراحة باستحقاق صاحب السبعمئة أو الثلثمئة للزكاة عند قصور ما ملكه عن مؤنة سنة فالقول المزبور مع شذوذه في غاية الضعف والله العالم. تنبيه: قد ناقش جملة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك والحدائق فيما ذكره المشهور في تحديد الفقر المسوغ لتناول الزكاة من أن الفقير من قصر ماله عن مؤنة سنته ففي المدارك بعد أن نقل عن ابن إدريس أنه عرف الغنى بمن ملك من الأموال ما يكون قدر الكفاية لمؤنة سنته قال والى هذا القول ذهب المصنف (ره) وعمامة المتأخرين وحكاه في المعتمد عن الشيخ في باب قسم الصدقات لكن لا يخفى أن هذا الإطلاق مناف لما صرح به الأصحاب كالشيخ والمصنف في النافع والعلامة وغيرهم من جواز تناول الزكاة لمن كان له مال يتعيش به أو ضيعة يستغلها إذا كان بحيث يعجز عن استنماء الكفاية إذ مقتضاه أن من كان كذلك كان فقيرا وإن كان بحيث لو أنفق رأس المال المملوك له لكفاه طول سنته ثم قال والمعتمد أن من كان له مال يتجر به أو ضيعة يستغلها فإن كفاه الربح أو الغلة له ولعياله لم يجز له أخذ الزكاة وإن لم يكفه جاز له ذلك ولا يكلف الانفاق من رأس المال ولا من ثمن الضيعة ومن لم يكن له ذلك أعتبر فيه قصور أمواله عن مؤنة السنة له ولعياله إنتهى أقول قد أشرنا أنفا إلى أن المراد بالمال الوافي بمؤنته هو المال الذي لا يتوقف تعيشه في العرف والعادة على حفظ هذا المال والتعيش بنمائه وإلا فهو بمنزلة الآلة لحرفته وصنعتة التي هي ممر معيشته ويشهد لإرادتهم هذا المعنى تصريحهم بجواز تناول الزكاة لمن كان له مال يتعيش بنمائه أو ضيعة يستغلها إذا لم يكن نمائها بقدر الكفاية وكيف كان فهذا هو المشهور على ما نسب إليهم ويدل عليه مضافا إلى عدم كفاية وجود مثل هذا المال المتوقف عليه نظم معاشه ما لم يكن ربحه وافيًا بمؤنته في خروجه عن مسمى الفقير عرفا جملة من الاخبار منها صحيحة معاوية بن وهب قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له ثلاثمئة درهم أو أربعمئة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها أيكب فيأكلها ولا يأخذ الزكاة أو يأخذ الزكاة قال لا بل ينظر إلى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعة ذلك من عياله ويأخذ البقية من الزكاة ويتصرف بهذه لا ينفقها ورواية هارون بن حمزة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام يروون عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لا تحل

الصدقة للغني ولا لذي مرة سوى فقال لا يصلح الغني قال فقلت له الرجل يكون له ثلاثمائة درهم في بضاعة وله عيال فإن أقبل عليها أكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال فلينظر ما يستفضل منها فيأكله هو ومن وسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله ويمكن الخدشة في دلالة هذين الخبرين خصوصا الأخير منهما بإمكان أن يكون المراد بهما أخذ الزكاة لنفس الأشخاص الذين لم يسعهم ذلك إن كان بأنفسهم فقراء لا لنفسه وصرفه في نفقتهم كي ينافيه كونه غنيا فليتأمل وموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلت عن الزكاة هل يصلح لصاحب الدار والخدام فقال نعم إلا أن يكون دراهم غلة فيخرج له من غلتها ما يكفيه وعياله فإن لم تكن الغلة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير إسراف فقد حلت له الزكاة وإن كانت غلتها تكفيهم فلا وخبر أبي بصير قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل له ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير ماله أن يأخذ من الزكاة فقال يا أبا محمد أيربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قال قلت نعم قال كم يفضل قال لا أدري قال إن كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاة وإن كان أقل من نصف القوت أخذ الزكاة قال قلت فعليه في ماله زكاة تلزمه قال بلى قال قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم وكسوتهم ويبقى منها شيئا يناوله غيرهم وما أخذ من الزكاة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس ولعل اعتبار زيادة نصف القوت بملاحظة بعض المخارج الغير المعلومة الاتفاقية الطارئة في أثناء الحول أو التوسعة على عياله حتى يلحقهم بالناس كما يومي إليه ذيل الحديث أو بملاحظة مثل اللباس ونحوه مما لا يدخل في مسمى القوت إلا على سبيل التوسع والزكاة التي أثبتتها في ماله هي زكاة التجارة المستحبة التي لا محذور في الأمر بصرفها في التوسعة على عياله وإيصال شيء منه إلى غيرهم وخبر إسماعيل بن عبد العزيز عن أبيه قال دخلت أنا وأبو بصير على أبي عبد الله عليه السلام فقال له أبو بصير أن لنا صديقا وهو رجل صدوق يدين الله بما ندين به فقال من هذا يا أبا محمد الذي تزكاه فقال العباس بن الوليد بن صبيح فقال رحم الله الوليد بن صبيح ما له يا أبا محمد قال جعلت فداك له دار تساوي أربعة آلاف درهم وله جارئة وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين إلى الأربعة سوى علف الجمل وله عيال له أن يأخذ من الزكاة قال نعم قال وله هذه العروض فقال يا أبا محمد فتأمرني أن أمره ببيع دراهم وهي عزه ومسقط رأسه أو يبيع خادمه الذي يقيه الحر والبرد ويصون وجهه ووجه عياله أو أمره أن يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل يأخذ الزكاة فهي له حلال ولا يبيع دراهم ولا غلامه ولا جملة وسوق هذه الأخبار مع ما فيها من ترك إلا استفصال يجعلها كالنص في عدم الفرق بين ما لو كانت قيمة الضيعة أو بضاعته التي يتجر بها لو أكب عليها وصرفها في نفقته كانت وافية بمؤنته وعدمه فتنافي صحيحة أبي بصير المتقدمة ممن تقييد جواز الاخذ لصاحب السبعمأة بما إذا كان لو اعتمد عليها أنفدها في أقل من سنة إنما هو لغير المحترف الذي يستعملها في حرفته التي هي ممر معيشته

بشهادة الروايات المزبورة لو لم نقل بانصرافه في حد ذاته إليه ثم أن المدار في استثناء رأس

المال مما يحصل به الكفاية كما صرح به بعض الاستنماء الفعلي أي استعماله بالفعل في تجارته كما هو مساق الروايات لا مجرد شأنيته لذلك وإن لم يعمل به بالفعل فإن هذا بمجرد لا يجعله كدار سكناه مستثنى عما يحصل به الكفاية كما أن المدار على كونه محتاجا في مؤنته إلى الاكتساب بهذا المال بحيث لولاه لاختل نظم معاشه وهكذا في الضيعة ونحوها مما التزمنا باستثنائه ولا يتقارب الحال

(٨٧)

في جواز تناول الزكاة عند قصور حاصل الضيعة أو ربح التجارة عن مؤنته في كل سنة أو حصوله في بعض السنين من باب الانفاق فإنه في السنة التي ينقص فيها ربحه يجوز له أن يتناول من الزكاة بمقدار الكفاية ولا يبيع ضيعته أو يتصرف في رأس ماله إلا أن يكون فيه زيادة عن المقدار الذي يتوقف عليه تكسبه والله العالم ومن يقدر على اكتساب ما يمؤن نفسه وعياله على وجه يليق بحاله لا تحل له الزكاة لأنه كالغني وكذا ذو الصنعة اللائقة بحاله التي تقوم بكفايته كالصياغة والحياسة والخياطة وأما القدرة على التكسب والصنعة الغير اللائقين بحاله فليست مانعة عن تناولها جزما فلا يكلف الرفيع بيع الحطب والكنس وخدمة من دونه في الشرف وأشباه ذلك مما فيه مذلته في العرف والعادة فإن ذلك أصعب من بيع خادمه وداره الذي قد سمعت في خبر إسماعيل المتقدم التصريح بعدم لزومه مع ما فيه من الحرج المنفي بأدلتها ومنه يعلم عدم مانعية القدرة على الحرف والصناعات الشاقة التي لا تتحمل في العادة وأن لم تكن منافية لشأنه مضافا إلى أن القدرة على مثل هذه الأمور لا تجعله كالغني وإلا فقلما يوجد فقير في العالم بل في الجواهر أستشكل في كون القدرة على الكسب اللائق بحاله الوافي بمؤنته ما لم يكن بالفعل مشغولا بحرفته وكسبه مانعا عن جواز تناول الزكاة بل قوى عدمه نظرا إلى عدم خروجه بذلك عرفا عن حد الفقير الذي وضع له الزكاة بل عن الخلاف أنه حكى عن بعض أصحابنا جواز الدفع للمكتسب من غير اشتراطه بقصور كسبه واستدل له في محكي المختلف بأنه غير مالك للنصاب ولا بقدر الكفاية فجاز له الاخذ من الصدقة كالفقير ثم أجاب عنه بالفرق فإن الفقير محتاج إليها بخلاف صورة النزاع أقول وربما يؤيد القول المزبور قوله عليه السلام في صحيحة أبي بصير المتقدمة ولا تحل الزكاة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه

الزكاة أن يأخذ الزكاة فإنه مشعر بحليته للمحترف الذي لا يملك النصاب وإن كان كسبه وافيا بمؤنته ولكنه لا ينبغي الالتفات إلى مثل هذا الاشعار في مقابل ما ستعرف خصوصا بعد الالتفات إلى أن من كان له حرفة تفي بمؤنته لائقة بحاله على سبيل الاستمرار لا يعد في العرف فقيرا بل هو لدى العرف أغنى من المحترف المالك لمؤنة سنة أو سنتين من غير أن يكون له ممر معيشة على الدوام وقد ورد التصريح بحرمة الزكاة على صاحب الخمسين إذا كان له حرفة كافية بمؤنته في موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال قد تحل الزكاة لصاحب السبعمأة وتحرم على صاحب الخمسين درهما فقلت له وكيف يكون هذا قال إذا كان صاحب السبعمأة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم يكفه فليعف عنها نفسه وليأخذ لعياله وأما صاحب الخمسين فإنه يحرم عليه إذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه إن شاء الله وكذا في الموثق عن محمد بن مسلم وغيره عن أبي عبد الله (ع) قال تحل الزكاة لمن له سبعمأة درهم إذا لم يكن له حرفة ويخرج زكاتها منها ويشتري منها بالبعض قوتا لعياله ويعطي البقية لأصحابه ولا تحل الزكاة لمن له خمسون درهما وله حرفة يقوت بها عياله ومن المعلوم أن الخمسين درهما ليس نصابا يجب فيه الزكاة فهذا القول مع شذوذه بل عدم معرفية قائله في غاية الضعف وأما القول بكفاية مجرد القدرة على صنعة أو كسب لائق بحاله كما هو مقتضى ظاهر المتن وغيره بل المشهور على ما

نسب إليهم فمستنده صحيحة زرارة أو حسنته عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول إن الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوى قوى فتنزهوا عنها وخبر أبي البخري المروي عن قرب الإسناد عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام أنه كان يقول لا تحل الصدقة الغني ولا الذي مرة سوى وعن الصدوق في معاني الأخبار بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تحل الصدقة الغني ولا مرة سوى ولا لمحترف ولا لقوي قلنا ما معنى هذا قال ما معنى هذا قال لا يحل له أن يأخذها وهو يقدر على أن

يكف نفسه عنها ولكن بعد أن روي هذه الرواية قال وفي حديث آخر عن الصادق انه قد قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن الصدقة لا تحل لغني ولم يقل ولا لذي مرة سوى وعنه في الفقيه قال وقيل للصادق (ع) إن الناس يروون عن رسول الله صلى الله عليه وآله إنه قال أن الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوى فقال قد قال الغني ولم يقل لذي مرة سوى واستظهر في الجواهر من إنكار أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ذلك جواز تناولها لذي القوة وفيه بعد تسليم هذا الظهور والغض عن معارضته بما قبله أنه لا وثوق بهذا الحديث المرسل بل الغالب على الظن كما أعترف به في الجواهر كونه إشارة إلى صحيحة معاوية بن وهب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام يروون عن النبي صلى الله عليه وآله

أن الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوى فقال أبو عبد الله عليه السلام لا تصلح لغني ورواية هارون بن حمزة المتقدمة في المسألة السابقة التي هي نحوها مع أنه لا دلالة لهذه العبارة على نفي صدور ذلك الكلام من رسول الله صلى الله عليه وآله بل هي إشارة إلى إناطة الحكم بحصول الغني وأنه لم يقصد بذي مرة سوى معنى مغاير لذلك بل هو جار مجرى

الغالب من كونه قادرا على أن يكف نفسه عنها الذي هو معنى الغني وإن أنصرف عنه إطلاق لفظه لدى عدم كونه بالفعل ذا مال فكأنه أريد بالجواب شرح ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله لذي التحليل كما في رواية زرارة الثانية من تفسير مجموع الفقرات المروية عنه صلى الله عليه وآله بأنه لا يحل له أن يأخذ الزكاة وهو يقدر على أن يكف نفسه عنها فيستفاد من

هذه الرواية بل وكذا من صحيحة معاوية ورواية هارون بن حمزة إن المراد بالمحترف والقوي وذي مرة الواردة في ساير الاخبار النافية لحل الصدقة لهم ليس مطلقا بل من يقدر على أن يمون نفسه وعياله مضافا لأي شهادة غيرها من القرائن بذلك فيتم الاستدلال بها للمشهور ولكن قد يشكل ذلك بأن مجرد القدرة على ذلك ما لم يتلبس بحرفة كسب لائق واف بمؤنة لا يجعله غنيا بل لا يخرج عرfa عن موضوع الفقير فيشكل الالتزام بعدم جواز تناوله للزكاة مع احتياجه إليها بالفعل واندراجه في زمرة الفقراء عرفا ولغة لآباء أدلة شرع الزكاة للفقراء عن الصرف عن مثله اللهم إلا أن يقال إن هذا إنما هو بالنظر إلى حال احتياجه وعدم قدرته على أن يكف نفسه عنها ولا كلام في جواز تناوله منها وإنما الكلام في إباحتها حال قدرته على تحصيل مقدار حاجته بكسبه وهو في هذا الحال بحكم الغني في العرف ولا يعد فقيرا ولكن جعل شيخنا المرتضى محل الاشكال حال عجزه عن الاكتساب فقال

ما لفظه ولو ترك المحترف الحرفة فأحتاج في زمان لا يقدر عليها كما لو ترك العمل نهارا وأحتاج ليلا وكما لو ترك البناء عمل البناء في الصيف فأحتاج في الشتاء مع عدم حصول ذلك العمل له فيه إشكال من صدق الفقير عليه وأنه لا يقدر في الحال على ما يكف به نفسه عن الزكاة فيعمه أدلة جواز الاخذ ومن صدق المحترف وذوي المرة السوي عليه فيشملة أدلة المنع وهو الأقوى لعدم معلومية صدق الفقير عليه وإلا لصدق على المحبوس الغني ولم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير في الكتاب والسنة نعم لا بأس بالصرف إليه من سهم سبيل الله ولكن الانصاف أنه لو لم ينعقد الاجماع على الخلاف قوي الفقير بجواز الدفع إلى كل محتاج في إن حاجته وإن كان عرض له في زمان يسير ولو بسوء اختياره إنتهى أقول قد ظهر لك فيما مر أنه لا عبرة بصدق

المحترف وذو المرة السوي عليه بعد ورود تفسيرهما في رواية زرارة المتقدمة بمن يقدر على أن يكف نفسه عنها ودلالة صحيحة معاوية وخبر هارون على إناطة نفي الجواز بكونه غنيا لا بكونه ذي مرة فالعبرة بذلك لا يصدق اللفظين كي يكون صدقهما عليه بعد الاعتراف باندرجاه في موضوع ما دل على جواز الاخذ لمن لا يقدر في الحال على أن يكف نفسه عنها فنشأ للاشكال فالأقوى ما قواه في ذيل كلامه من جواز الدفع إلى كل محتاج في أن حاجته وانعقاد الاجماع على خلافه غير معلوم بل ولا مظنون بل قد يغلب على الظن عدم إرادة المشهور القائلين بعدم جواز الدفع إلى من يقدر على كسب كاف بمؤنته إلا المنع عنه في حال قدرته فهذا مما لا ينبغي الاستشكال فيه وإنما الاشكال فيمن يقدر على كسب لائق بحاله واف بمؤنته ولكنه لم يتعود على الاكتساب ككثير من البطالين وأهل السؤال وأشباههم ممن لهم القدرة وقوة على كثير من الصناعات والحرف اللائقة بحالهم ولكنهم تعودوا على التعيش بأخذ الصدقات والصبر على الفقر والفاقة وتحمل ذل السؤال وتناول وجوه الخيرات والصدقات وترك الاكتساب فإنه يصدق عليهم عرفا اسم الفقير ولكنه في الواقع غني أي قادر على أن يكف نفسه عنها وقد أشرنا أنفا إلى أن هذا المعنى هو المراد بالغني في هذا الباب في مقابل المحتاج الذي هو معنى الفقير فالقول بعدم الجواز كما نسب إلى المشهور وهو الأقوى وما في الجواهر من دعوى السيرة على دفعها على مثل هذه الاشخاص محل نظر بل منع والله العالم. تنبيه: صرح غير واحد بأنه يجوز للقادر على الاكتساب ترك الكسب والاخذ من الزكاة للاشتغال بأمر واجب ولو كفاية كالتفقه في الدين قال شيخنا المرتضى (ره) ويحتمل تعيين الواجب الكفائي على من لا يحتاج إلى الكسب لان المحتاج إليه مشغول الذمة بواجب عيني ثم أشار إلى ما ذهب إليه جملة منهم من جوازه للاشتغال بطلب العلم المستحب لامر به المستلزم لطلب ترك الاكتساب المستلزم لجواز أخذ الزكاة ورده بأنه بعد عمومات تحريم الزكاة على القادر على التكسب يصير التكسب واجبا لأجل حفظ نفسه وعياله فلا يزاحمه استحباب ذلك لان المستحب لا يزاحم الواجب إجماعا ثم قال ودعوى أن تسليم حرمة الاخذ المستلزم لوجوب التكسب مبني على تقديم أدلتها على أدلة ذلك المستحب لم لا يجوز العكس مدفوعة إجمالا بأن المقرر في محله إن استحباب المستحب لعموم دليله لا يزاحم عموم وجوب الواجبات إنتهى أقول لا يخفى عليك إن حفظ النفس لا يتوقف على خصوص الاكتساب فضلا عن كونه بمقدار يخرج عنه حد الفقر فإنه يكفي في حفظ النفس تحصيل قوت يسد به رمقه لدى احتياجه إليه بنحو من الانحاء سواء كان بالاكتساب أو بالاستدانة أو الاستعطاء من أصدقائه أقاربه أو ساير المسلمين أو الالتقاط من حشيش الأرض أو بيع داره أو شئ من مستثنيات الدين أو غير ذلك من طرق التحصيل وقد حققنا لدى التكلم في حرمة إراقة الماء قبل الوقت أو بعده في مبحث التميم من كتاب الطهارة أنه لا يتنجز التكليف بشئ من المقدمات الوجودية للواجبات المطلقة أو المشروطة إلا بعد إحراز توقف الواجب على خصوص هذا الشئ وأنه لو أحل يتعذر عليه الخروج عن عهدة ذلك التكليف فلا يتنجز عليه التكليف بالاكتساب مقدمة لحفظ نفسه إلا إذا علم بكون

الاخلال به موجبا لتلفها ولا أقل من الظن بذلك ومتى أحرز ذلك لم يجز له الاشتغال عنه بالواجبات العينية أيضا فضلا عن الكفائية وأما من لم يحرز ذلك بأن كان عنده في هذا اليوم بمقدار ما يسد به رمقه في يومه و ليلته وأحتمل أن يرزقه الله تعالى في الغد أيضا مثل ما رزقه في هذا اليوم من حيث لا يحتسب جاز له ترك التكسب والاشتغال بالأعمال المباحة فضلا عن المستحبة ولا سيما مثل تحصيل العلوم الدينية فلا مجال للارتياح في عدم اختصاص وجوب النفقة أو استحبابه بخصوص الأغنياء أو الفقراء العاجزين عن الاكتساب الذين يحل لهم الصدقات بل هو عام لسائر المكلفين فإذا ترك القادر على الاكتساب كسبه وقنع بأقل قوت يقيم صلبه من حشيش وغيره وصبره على الفقر والفاقة أو أشتغل بتهديب أخلاقه بالرياضات والمجاهدات وتحصيل العلوم الدينية والعمل بالآداب الشرعية فقد زهد في دنياه وفاز في آخرته فوزا عظيما فهذا مما لا مجال للارتياح في رجحانه فضلا عن جوازه ولكن لا ملازمة بينه وبين جواز أخذ الزكاة له إذ بعد فرض دلالة الدليل على عدم حلية الصدقة لمن يقدر على اكتساب مؤنته على الاطلاق نلتزم بحرمتها عليه وإن أستحب له الاشتغال بطلب العلم وسائر الاعمال المستحبة المستلزمة لترك التكسب وحيث لا يجب عليه فعل المستحبات لا عقلا ولا شرعا لا ينفي ذلك قدرته على الاكتساب كي يحل له أخذ الصدقة فيصير حاله في تعيشه في الدنيا كحال كثير من الفقراء المشغولين بطلب العلم الذين لا يعطيهم أحد من الزكاة وسائر وجوه الصدقات شيئا ولا يموت أحد منهم من الجوع ولكن لمانع أن يمنع إطلاق مانعية القدرة على التكسب عن أخذ الزكاة على وجه تناول مثل المقام فإن عمدة ما يصح الاستدلال به لذلك قوله عليه السلام في رواية زرارة المتقدمة الواردة في تفسير الخبر النافي لحل الصدقة على المحترف والقوي وذو مرة سوي لا يحل له أن يأخذها وهو يقدر على أن يكف نفسه عنها وهذا وإن كان بظاهره موهما لذلك ولكن الظاهر عدم إرادة مطلق القدرة منه بل كونه بالفعل لدى العرف متمكنا من القيام بنفقته ونفقة من يعوله بحيث يراه العرف بحكم صاحب المال في كفايته بمؤنته كما يفصح عن ذلك صحيحة معاوية ورواية هارون بن حمزة المتقدمتان الدالتان على إناطة نفي الحلية بالغني بالتقريب المتقدم فمثل طلبة العلم الذين جعلوا شغلهم التحصيل إذا قصروا لهم عن مؤنتهم غير مندرج في موضوع تلك القضية عرفا وقدرتهم على أن يكفوا أنفسهم عن الزكاة باشتغالهم بالتكسب بعد أن اتخذوا تحصيل العلم حرفة لهم كقدرة أرباب الحرف والصناعات الذين يقصر ربحهم عن مؤنتهم على كسب آخر واف بمؤنتهم غير ملحوظة لدى العرف فيما هو ملاك الفقر والغنى وليس للشارع اصطلاح خاص في هذا الباب والروايات النافية لحل الصدقة على المحترف وذو مرة سوي مسوقة على الظاهر لبيان عدم الفرق في الغنى المانع عن حلية الصدقة بين كونه بالفعل أو بالقوة القريبة منه مثل أرباب الصناعات الذين وظيفتهم التعيش بكسبهم لا مثل طلبة العلم الذين لا يراهم العرف كذلك فالأشبه جواز أخذ الزكاة لهم والله العالم ولو قصرت الحرفة أو الصنعة اللائقة

بحاله عن كفايته جاز له أن يتناولها بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن التذكرة إنه موضع
وفاق بين العلماء وإنما الخلاف في تقدير الاخذ للقاصر فقييل
يعطي ما يتم كفايته لا أزيد وقييل ليس ذلك شرطا بل يجوز أن يعطي ما يغنيه ويزيد على
غناه وقد نسب هذا القول إلى المشهور ومستنده إطلاق

(٨٩)

الروايات الامرة بالأغنياء كصحيحة سعيد بن غزوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته كم يعطي الرجل الواحد من الزكاة قال أعطه حتى تغنيه وموثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل كم يعطي الرجل من الزكاة فقال قال أبو جعفر عليه السلام إذا أعطيت فأعنه وموثقة إسحاق بن عمار قال قلت لأبي الحسن موسى (ع) أعطي الرجل من الزكاة ثمانين درهما قال نعم وزده قلت أعطيه مائة قال نعم وأغنه إن قدرت على أن تغنيه وموثقة الأخرى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أعطي الرجل من الزكاة مائة درهم قال نعم قلت مأتين قال نعم قلت ثلاثمائة قال نعم قلت أربعمائة قال نعم قلت خمسمائة قال نعم حتى تغنيه وما رواه الكليني بإسناده عن عاصم بن حميد عن أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن شيخا من أصحابنا يقال له عمر سئل عيسى بن أعين وهو محتاج فقال له عيسى بن أعين أما إن عندي من الزكاة ولكن لا أعطيك منها فقال له ولم فقال لأني رأيتك اشترت لحما وتمرا فقال إنما ربحت درهما فاشترت بدانقين لحما وبدانقين تمرا ثم رجعت بدانقين لحاجة قال فوضع أبو عبد الله عليه السلام يده على جبهته ساعة ثم رفع رأسه ثم قال إن الله تبارك وتعالى نظر في أموال الأغنياء ثم نظر في الفقراء فجعل في أموال الأغنياء ما يكتفون به ولو لم يكفهم لزادهم بل يعطيه ما يأكل ويشرب ويكتسي ويزوج ويتصدق ويحج إلى غير ذلك من النصوص المرخصة في الاغناء وأما القول الآخر فعمدة ما يصح الاستناد إليه هي إن الزكاة شرعت لسد فاقة الفقراء ورفع حاجتهم و هذا لا يقتضي استحقاق الفقير منها أزيد من مقدار كفايته بل يقتضي عدمه كما يؤيد ذلك بل يشهد له ما دل على أن الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به ولو علم أن الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم فإنه يستفاد من مثل هذه الأخبار إن الله تعالى لم يجعل لهم أزيد من مقدار حاجتهم ويؤيده أيضا الروايات الواردة في ذي الكسب القاصر مثل قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن وهب ويأخذ البقية من الزكاة وخبر هارون بن حمزة قال (ع) فلينظر ما يفضل منها فيأكل هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله وكذا قوله (ع) في موثقة سماعة إذا كان صاحب السبعمأة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم تكفه فليعف عنها نفسه وليأخذها لعياله فإنه يستشعر من مثل هذه الأخبار بل قد يستظهر منها قصر الرخصة على أخذ البقية خاصة ويؤيده أيضا ما دل حتى على إن الفقير الذي عنده قوت شهر أو شهرين له أن يأخذ قوت سنة معللا ذلك بأنها من سنة إلى سنة فإنه يفهم من التعليل المزبور نفي استحقاق ما زاد عن سنة ويتوجه على جميع ما ذكر إنه لا ينبغي الالتفات إلى شيء من مثل هذه الاشعارات الغير البالغة مرتبة الدلالة في مقابل المعبرة المستفيضة المتقدمة ولو سلمت دلالتها على المدعي فغايتها الظهور الغير الناهض لمكافئة تلك الأخبار التي كادت تكون صريحة في جواز جمع الزائد عن مؤنثه كما ستعرف وقد يجاب عما ذكر بأنه لا منافاة بين هذه الروايات الظاهرة أو المشعرة بعدم جواز أخذ ما يزيد عن الكفاية وبين الروايات المتقدمة التي جعل فيها الاغناء غاية للرخصة بل هي أيضا مؤيدة للمطلوب إذ الغنى يتحقق

يدفع ما يكفي لمؤنته ولذا لا يجوز دفع ما زاد على هذا المقدار
 ثانيا بعد أن دفع إليه أولا بمقدار كفايته فما زاد على هذا المقدار زائد عن حد الاغناء فلا
 تدل الروايات المزبورة على جوازه بل تدل على عدمه لزيادته
 عن الحد المرخوص فيه ويدفعه أن المنساق من الاغناء المأمور به في تلك الأخبار هو
 الاغناء العرفي الرافع لحاجته عن تناول الصدقات مثل أن يعطيه
 ضيعة أو عقارا أو مقدارا من المال الذي يتمكن معه من شراء مثل ذلك أو الاكتساب به
 على وجه يعد في العرف من الأغنياء الغير المحتاجين في مؤنتهم
 إلى الغير لا الغنى المقابل للاحتياج الفعلي المانع عن أخذ الصدقات المقصود مدته على ما
 قبل أن يصرف شيئا من المال الموجب لغناء في نفقته إذ لا غنى
 بمثل هذا الغنى الذي هو في معرض الزوال بمضي يوم أو يومين أو شهر أو شهرين عن
 الاحتياج إلى تناول الزكاة فلو سلم صحة إطلاق اسم الغنى عليه في
 العرف فهو خارج عن منصرف إطلاقه جزما مع أن بعض الأخبار المزبورة كرواية أبي
 بصير نص في جواز أخذ الفقير من الزكاة زائدا عما يحتاج إليه في أكله
 وشربه وكسوته بمقدار ما يتمكن من التزويج والصدقة والحج وذكر هذه الأمور في الرواية
 جار مجرى التمثيل أريد به بيان جواز تناول الفقير من الزكاة زائدا
 عن ضروريات معاشه بمقدار ما يتمكن معه من القيام بمثل هذه المصارف العظيمة من غير
 ضرورة عرفية ملجأة إليها وكذا موثقة إسحاق المرخصة في
 إعطاء الأربعمائة والخمسمائة فإنها تدل على إن المراد بالاغناء هو الاغناء العرفي الذي لا
 يتحقق عادة بإعطاء الخمسمائة لا مقدار الكفاية لمؤنة سنة الذي
 كان الغالب حصوله في تلك الاعصار بأقل من ذلك خصوصا بالنسبة إلى ذي الكسب
 القاصر أو الواجد لبعض مؤنته هذا مع أن إطلاق الرخصة في إعطاء الخمسمائة
 لرجل من غير استفصال عن زيادتها عن مؤنته بنفسه كاف في إفادة المدعى فلا ينبغي
 الاستشكال فيه خصوصا بعد اعتضاد ظواهر النصوص المزبورة بفهم
 المشهور وفتواهم بل ربما يظهر من كلماتهم عدم الخلاف في جواز إعطاء الزائد عن
 كفاية سنة بالنسبة إلى الفقير الذي ليس له حرفة أو صنعة لائقة بحاله
 وإنما الخلاف في ذي الكسب القاصر كما يشعر به عبارة المتن وغيره وقد حكي عن
 الشهيد في البيان أنه استحسن القول بالاقتران على ما يتم كفايته ثم قال
 وما ورد في الحديث من الاغناء بالصدقة محمول على غير المكتسب وأورد عليه في
 المدارك بأن هذا الحمل ممكن إلا إنه يتوقف على وجود المعارض و
 لم نقف على نص يقتضيه نعم ربما أشعر به مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن
 وهب ويأخذ البقية من الزكاة لكنها غير صريحة في المنع من الزائد
 إنتهى أقول بل ولا ظاهرة فيه أيضا وإنما هو مجرد إشعار غير بالغ حد الدلالة وكذا رواية
 هارون بن حمزة المتقدمة كما تقدمت الإشارة إليه فلا
 تنهضان شاهدا لارتكاب التقييد أو التخصيص في أخبار الاغناء مع ما فيها من قوة الدلالة
 على العموم بملاحظة ما فيها من ترك الاستفصال بل الظاهر كون
 خبر أبي بصير واردا في ذي الكسب القاصر فإن قوله إنما ربحت درهما مشعر بكونه من
 أهل الكسب وكيف كان فالأظهر ما هو المشهور من عدم لزوم الاقتصار

على التهمة ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه كما أن الأحوط إن لم يكن أقوى ترك
الافراط في الاغناء بأن يعطي لواحد ما لا خطيرا زائدا عما يحتاج إليه
عادة في تعيشه فإنه خارج عن منصرف النصوص والفتاوى بل مناف لحكمة شرع الزكاة
والله العالم ومن فروع هذا الباب إنه قد تحل الزكاة لصاحب الثلاثمائة

(٩٠)

بل السبعمأة بل الثمانمئة بل الأزيد من ذلك إذا كان أصلها أو ربحها لا يقوم بمؤنته وتحرم على صاحب الخمسين فما دون إذا كان قادرا على الاكتساب بها بمقدار كفايته اعتبارا بعجز الأول عن تحصيل الكافية وتمكن الثاني كما وقع التصريح بذلك في أخبار الباب كموثقة سماعة وغيرها من الروايات المتقدمة ويعطى الفقير من الزكاة ولو كان له دار يسكنها أو خادم يخدمه إذا كان لا غنى به عنهما بلا خلاف فيه على الظاهر بل الظاهر أن ذكر الدار أو الخادم في المتن وغيره جار مجرى التمثيل لكل ما يحتاج إليه كأثاث البيت وثياب التجميل وفرس الركوب وكتب العلم وغير ذلك مما تمس الحاجة إليه ولا يخرج بملكه عرفا عن حد الفقر إلى الغنى كما نص عليه في الجواهر وغيره ويدل عليه خبر عبد العزيز المتقدم في أوائل البحث لدى شرح حال الفقير والمسكين الذي وقع فيه التصريح بحمل الزكاة للعباس بن الوليد الذي كان له دار تساوي أربعة آلاف درهم وجارية وغلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين إلى الأربعة فلا حظ ويشهد له ما رواه الكليني في الصحيح عن عمر بن أذينة عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنهما سئلا عن الرجل له دار أو خادم أو عبد أيقبل الزكاة قال نعم إن الدار والخادم ليسا بمال إلى غير ذلك من الروايات الدالة عليه مضافا إلى ما أشرنا إليه من عدم الخروج بملك هذه الأشياء لدى احتياجه إليها عن حد الفقر ما لم يكن زائدا عن مقدار حاجته ولو بملاحظة عزه وشرفه كما أشير إليه في خبر عبد العزيز المتقدم هذا وفي المدارك قال لو كانت دار السكنى تزيد عن حاجته بحيث تكفيه قيمة الزيادة حولا وأمكنه بيعها منفردة فالأظهر خروجه بذلك عن حد الفقر أما لو كانت حاجته تندفع بأقل منها قيمة فالأظهر أنه لا يكلف بيعها وشراء الأدون لإطلاق النص ولما في التكليف به من العسر والمشقة وبه قطع العلامة في التذكرة ثم قال وكذا الكلام في العبد والفرس ولو فقدت هذه المذكورات استثنى له أثمانها مع الحاجة إليها ولا يبعد الحاق ما يحتاج إليه في التزويج بذلك مع حاجته إليه إنتهى وهو جيد ولكن ما ذكره في صورة زيادة دار سكناه عن حاجته إنما يتجه فيما إذا كان الزائد عن حاجته بحكم مال مستقل خارج عن محل سكناه وإلا فالغالب عدم احتياج صاحب الدار إلى مساكنها وبيوتاتها وتمكنه من الاقتصار في تعيشه على نصف هذه الدار وبيع نصفها الآخر ولكن العرف يرى مجموعها دار سكناه التي لا غنى به عنها ودلت النصوص والفتاوى على استثنائها كما أن ما ذكره من استثناء أثمان الدار وغيرها مما يحتاج إليه إنما يتجه فيما إذا لم ترتفع حاجته إلا بالشراء وإلا فلو قدر على الاستيجار مثلا ولم يكن ذلك منافيا لعزه وشرفه وكان واجدا لما يفى بمؤنة سنة وأجرة ما يحتاج إليه من المسكن والخادم ونحوهما فهو غني لا يحل له الصدقة وقياس ثمن الدار التي لا ينحصر رفع الحاجة في شرائها على دار سكناه التي هي بالفعل محل حاجته قياس مع الفارق كما يعرف ذلك بالالتفات إلى ما ذكره في باب الاستطاعة من الحج فلا حظ ولو ادعى الفقير فان عرف صدقة أو كذبه عومل بما عرف منه كما هو واضح ولو جهل الامر إن أعطي من غير يمين سواء كان قويا أو ضعيفا على المشهور بل في الجواهر بلا خلاف معتد به أجده بل في المدارك

هو المعروف من مذهب الأصحاب بل عن ظاهر المصنف في المعبر والعلامة في كتبه الثلاثة إنه موضع وفاق ولكن حكي عن الشيخ في المبسوط إنه قال لو ادعى القوي الحاجة إلى الصدقة لأجل عياله ففيه قولان أحدهما يقبل قوله بلا بينة لأنه لا يتعذر وهذا هو الأحوط قال العلامة في محكي المختلف الظاهر أن مراد الشيخ بالقائل من الجمهور وكيف كان فقد استدل المصنف (ره) لقبول قوله في المعبر على ما حكي عنه بأنه مسلم أدعى أمرا ممكنا ولم يظهر ما ينافي دعواه فكان قوله مقبولا ومرجع هذا الدليل إلى دعوى حجية قول المدعي بلا معارض وهو على إطلاقه بحيث يتناول مثل المقام ونظائره من الأمانات التي هي بالفعل في يد من هو مكلف بإيصاله إلى صاحبه محل نظر بل منع ومن هنا يظهر ضعف الاستشهاد للمدعي بخبر منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت عشر كانوا جلوسا وفي وسطهم كيس فيه ألف درهم فسئل بعضهم بعضا ألكم هذا الكيس فقالوا كلهم لا وقال واحد هو لي فلمن هو قال للذي ادعاه إذ لا يقاس ما نحن فيه بمسألة الكيس الذي لا يد لاحد عليه بالفعل ولا هو مضمون على أحد وعن العلامة في المنتهى إنه استدل عليه بأنه أدعى ما يوافق الأصل وهو عدم المال وبأن الأصل عدالة المسلم فكأن قوله مقبولا وفيه أن كون ما يدعيه موافقا للأصل مع أنه غير مطرد إنما يجدي في مقام الترافع لا في حجية قوله بحيث يصح الاعتماد عليه في الخروج عن عهدة حق الفقير الذي هو ملتزم بإيصاله إليه وأما ما قيل من أن الأصل عدالة المسلم ففيه ما لا يخفى بعد ما تقرر في محله من أن العدالة صفة وجودية تحتاج إلى سبب ولا يكفي في تحققها مجرد ظهور الاسلام مع عدم تبين الفسق نعم لو ادعى إن الأصل قبول قول المسلم وأريد منه القاعدة المستفادة من بعض الروايات الامرة بحمل فعل المسلم على أحسنه وعدم اتهامه بسوء وتصديقه فيما يقول فله وجه وإن كان الأوجه قصور مثل هذه الأخبار عن إفادة المدعى كما تقرر في الأصول وعمدة ما يصح الاعتماد عليه في إثبات المدعى هي أن أخبار الشخص بفقره أو غناه كأخباره بسائر حالاته من الصحة والمرض معتبر عرفا وشرعا وإلا فلا طريق لتعرف حاجة المحاجين في الغالب سوى إخبارهم فلو لم يقبل دعوى الفقر من أهله لتعذر عليه غالبا إقامة البينة عليه أو إثباته بطريق آخر غيرها إذ الاطلاع على فقر الغير وعدم كونه مالكا لما يفي بمؤنته من غير استكشافه من ظاهر حال مدعيه أو مقاله في الغالب من قبيل علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله فلو بني على الاقتصار في صرف الزكاة وسائر الحقوق التي جعلها الله للفقراء على من ثبت فقره بطريق علمي أو ما قام مقامه من بينة وشبهها لبقى جل الفقراء والمساكين الذين شرع لهم الزكاة محرومين عن حقوقهم وهو مناف لما هو المقصود من شرعها بل لا ينسب عرفا من الامر بصرف المال إلى الفقراء في باب الأوقاف والندور ونظائرها الا إرادة صرفه فيمن يظهر من حاله أو مقاله دعوى الفقر كأرباب السؤال ونظائهم لا على أن يكون لدعوى الفقر من حيث هي اعتبار في أصل الاستحقاق بحيث لو كانت مخالفة للواقع لكان المال حلالا له بل من حيث الطريقة ولذا استقرت السيرة خلفا عن سلف على صرف الصدقات فيمن يدعي الاستحقاق من غير مطالبته بالبينة وكفاك شاهدا على ذلك

الآثار الحاكية للقضايا الصادرة عن الأئمة عليهم السلام في صدقاتهم مثل خبر عبد الرحمن
العرزمي المروي عن الكافي عن أبي عبد الله (ع) قال جاء رجل إلى الحسن و
الحسين عليهما السلام وهما جالسان على الضفاف فسألهما فقالا إن الصدقة لا تحل الا
في دين موجه أو غرم مقطوع أو فقر مدقع ففبك شئ من هذا قال نعم فأعطياه وقد

(٩١)

كان الرجل سئل عبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن أبي بكر فأعطياه ولم يسئلا عن شيء فرجع إليهما فقال لهما مالكما لم تسئلاني عن حالي كما سئلني الحسن والحسين عليهما السلام وأخبرهما بما قالوا فقالا إنهما غديا بالعلم غذاء والمستفيضة الواردة فيمن أهدى جارية البيت حيث ورد فيها أنها تباع ويؤخذ ثمنها وينادى على الحجر الأهل من منقطع ومن نفدت نفقته أو قطع عليه فليات فلانا وأمره أن يعطي أولا فأولا حتى ينفذ ثمن الجارية وما في بعضها من الأمر بالسؤال عنهم بعد أن أتوه لعله لتحقيق أنهم من الزوار دون المجاورين والخدمة الذين دلت الرواية على عدم استحقاقهم منها شيئا إلى غير ذلك من الروايات التي يقف عليها المتتبع فهذا مما لا ينبغي الارتياح فيه فما في المدارك من الاستشكال فيه فقال ما لفظه و المسألة محل إشكال من اتفاق الأصحاب ظاهرا على جواز الدفع إلى مدعي الفقر إذا لم يعلم له أصل مال من غير تكليف له بيينة ولا يمين وورود بعض الأخبار بذلك وإن ضعف سندها وكون موافقة الدعوى للأصل و استلزام التكليف بإقامة البيينة على الفقير الحرج والعسر في أكثر الموارد مع خلو الاخبار من ذلك بل ورود الأمر بإعطاء السائل ولو كان على ظهر فرس ومن إن الشرط اتصاف المدفوع بأحد الأوصاف الثمانية فلا بد من تحقيق الشرط كما في نظائره والاحتياط يقتضي عدم الاكتفاء بمجرد الدعوى إلا مع عدالة المدعي أو الظن بصدقه إنتهى لعله في غير محله وإلا فعدالة المدعي أو الظن بصدقه لا يجدي في تصديقه إذ لا شاهد عليه كما في غيره من الموارد وكذا لو كان له أصل مال وأدعى تلفه أعطي من غير يمين كما هو المعروف أيضا بين الأصحاب على ما أعترف به في الجواهر لما عرفته في غيره وقيل بل يحلف على تلفه لأصالة بقائه وهذا القول منقول عن الشيخ وهو ضعيف إذ لم يثبت اعتبار اليمين في غير الموارد التي يتوقف عليها قطع الخصومات وعن المصنف في المعبر إنه حكى عن الشيخ أنه لم يكتف باليمين بل قال إنه يكلف بالبيينة وفيه ما عرفت من استلزامه حرمان جل المستحقين وغير ذلك مما عرفت ولا يجب إعلام الفقير إن المدفوع إليه زكاة لحصول إطاعة الأمر بالزكاة بإيصالها إلى مستحقها سواء عرف المستحق وجه أم لا فلو كان ممن يترفع ويستحي من قبولها بأسم الزكاة وهو مستحق جاز صرفها إليه على وجه الصلة ظاهر أو الزكاة واقعا بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن ظاهر التذكرة الاجماع عليه ويشهد له مضافا إلى الأصل خبر أبي بصير المروي عن الكافي قال قلت لأبي جعفر الرجل من أصحابنا يستحي أن يأخذ الزكاة فأعطيه من الزكاة ولا أسمى له أنها من الزكاة فقال أعطه ولا تسم ولا تذلل المؤمن ولكن قد ينافيه ما في الصحيح أو الحسن عن محمد بن مسلم قال قلت لأبي جعفر عليه السلام الرجل يكون محتاجا فنبعث إليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة يأخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض أفنعطيها إياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة فقال لا إذا كانت زكاة فله أن يقبلها فإن لم يقبلها على وجه الزكاة فلا تعطها إياه وما ينبغي له أن يستحيي مما فرض الله عز وجل إنما هي فريضة الله فلا يستحيي منه وقد حمل صاحب المدارك وغيره هذه الرواية على الكراهة وأعترف في الجواهر بعدم وجدان عامل به بظاهره أقول هذه الرواية بظاهرها واردة فيمن يترفع ويستنكف عن قبول الصدقة ويردها إذا علم

بكونها صدقة وحيث إن له الخيار في قبول الصدقة وعدمه وهو يردّها ولا يرضى بقبولها أشكل الالتزام بصحة الصدقة وحصول الاجزاء بإيصالها إليه بوجه آخر على سبيل التلبيس مع عدم طيب نفسه بقبولها على ما هي عليه فيمكن إبقاء النهي حينئذ على حقيقته والجمع بينها وبين رواية أبي بصير بصرف تلك الرواية إلى غير هذه الصورة لو لم نقل بانصرافها في حد ذاتها عنها كما أن كلمات الأصحاب المصرحين باستحباب إيصالها بصورة الصلة إلى المستحي من أخذها بصورة الزكاة أيضا كذلك نعم إن قلنا بعدم كون الكراهة التقديرية الحاصلة في مثل المقام مانعة عن صيرورتها بالفعل ملكا بقبضها والاستيلاء عليها على جهة الملكية جهلا بحقيقتها اتجه حمل النهي على الكراهة والارشاد إلى أولوية إعطائها لمن تطيب نفسه بقبولها ويشكر الله على ما فرضه في أموال الأغنياء إذ الالتزام بحرمة تعبدا مع مخالفته للأصل وإطلاقات أدلة الزكاة وعدم معروفة القول به من أحد لا يخلو من إشكال ولو دفعها على إنه فقير فبان غنيا ارتجعت مع التمكن مع بقاء العين أو تلفها إن علم القابض بكونها زكاة لحرمتها على الغني فيجب عليه رد عينها مع البقاء ومثلها أو قيمتها مع التلف كما هو مقتضى قاعدة اليد سواء علم بحكمه التكليفي أي حرمة الزكاة عليه أم جهله إذ لا أثر للجهل بالحكم الشرعي في رفع الضمان وإن كان جاهلا بكونها زكاة فإن كانت العين باقية ارتجعت أيضا كما في صورة العلم بكونها زكاة سواء صرفها إليه على وجه الصلة أو الصدقة المندوبة التي لا يشترط فيها الفقراء أو أجمل وجهها أو بينه وصرح بكونه زكاة ولكن خفى ذلك على القابض لعدم صيرورتها ملكا له في الواقع بعد إن كان الدافع ناويا بفعله الزكاة وإظهار خلاف وجهها الواقعي ككونها هبة أو صدقة يجعله معذورا في التصرف وإتلافها لا في صيرورتها ملكا له في الواقع كي لا يجوز لمالكها الارتجاع ولذا لو اطلع على ما في ضميره لم يحل له التصرف فما عن المصنف في المعتبر من القطع بعدم جواز ارتجاع العين معللا بأن الظاهر كونها صدقة أي مندوبة وعن المنتهى أيضا ذلك معللا بأن الدفع محتمل للوجوب والتطوع محل نظر إذ التعويل على الظاهر فضلا عن الاحتمال إنما هو في مرحلة الظاهر ما لم يعلم بمخالفته للواقع والكلام إنما هو في تكليف الدافع الذي صرف زكاته إلى من زعم أنه فقير فبان غنيا فكون فعله في الظاهر صدقة أو هبة غير موجب لصيرورة ما دفعه إليه بقصد الزكاة ملكا له في الواقع حتى لا يجوز له الارتجاع بعد أن انكشف له فساد الدفع نعم قد يقال فيما لو دفعها إليه على وجه الصلة ثم ادعى كونها زكاة وأنكره القابض يتقدم قول القابض أما لكونه مدعيا للصحة أو لموافقته للظاهر وهذا على تقدير صحته أجنبي عن المقام ويمكن أن يكون حكم المصنف (ره) بعدم جواز الارتجاع بملاحظة تكليفه في مرحلة الظاهر بعد فرض كون خصمه ممتنعا عن الرد أخذا بظاهر فعله فليتأمل وإن كانت العين تالفة وكان الايصال إليه على وجه الصلة ونحوها لم يضمنها لكونه مغرورا بفعل الدافع فليس له تغريمه بخلاف ما لو لم يكن له وجه ظاهر بل كان محتملا للزكاة وغيره فترك الفحص عن حالها و

أُتلفها إذ المتجه حينئذ الحكم بالضمان لانتفاء الغرور من قبل الدافع المانع عما يقتضيه قاعدة الاتلاف وإن تعذر ارتجاعها كانت ثابتة في ذمة الاخذ ولم يلزم الدافع ضمانها سواء كان الدافع المالك أو الإمام (ع) أو الساعي أما إن كان الدافع هو الإمام عليه السلام أو الساعي وشبهه من نائبه الخاص أو العام فما

(٩٢)

لا إشكال بل لا خلاف فيه على الظاهر المصرح به في محكى المنتهى لان يده يد أمانة وإحسان فلا يتعقبه ضمان ما لم يكن هناك تعدا أو تفريط وقد رخص شرعا في دفعها إلى من ثبت لديه فقره بطريق ظاهري وقد عمل على وفق تكليفه فإن كان ذلك الشخص فقيرا في الواقع فقد وصل الحق إلى مستحقه وإلا فقد صار مال الفقير لديه بأمر الشارع الذي هو أقوى من إذن المالك فهو المطالب به بالفعل دون من كان في يده سابقا و خرج منها بلا تعد و تفريط فلا مقتضى هاهنا لضمان الدافع بعد أن لم يكن يده يد ضمان ولم يصدر منه تعد أو تفريط فما يستشعر من كلام شيخنا المرتضى (ره) حيث إنه بعد أن علل الحكم ببضع الوجوه القابلة للمناقشة قال والأجود الاعتماد على الاجماع من أنه لولا الاجماع لكان محلا للتأمل لا يخلو من نظر فليتأمل وأما إن كان الدافع هو المالك ففي أجزائه أقوال ثالثها التفصيل بين ما إذا اجتهد فأعطى فلا ضمان وبين ما إذا أعطى اعتمادا على مجرد دعوى الفقر أو أصالة عدم المال فيضمن ولا منافاة بين الضمان وكونها مأذونا في الدفع كما في سائر موارد تخلف الطرق الظاهرية عن الواقع في الموضوعات الخارجية مثل ما لو كان عليه دين أزيد وهو لا يعرف شخصه فشهدت البينة بأن هذا أزيد فدفع إليه المال ثم انكشف الخلاف حجة القول بالاجزاء مطلقا أنه فعل المأمور به وهو الدفع إلى من يظهر منه الفقر إذ الاطلاع على الباطن متعذر وأمثال الامر الاجزاء ومنه أن المأمور إنما هو أيضا شئ من ما له إلى الفقراء والمساكين ولم يحصل وتعذر الاطلاع على الباطن أوجب صحة التعويل على هذا الظاهر ورضى الشارع به إي الرخصة في ترتيب إثر الواقع على هذا الظاهر ما لم ينكشف الخلاف كما هو الشأن في سائر الامارات المنصوبة شرعا لتشخيص الموضوعات الخارجية كالبينة وأخبار صاحب اليد ونحوهما ولدى انكشاف مخالفتها للواقع يؤثر الواقع أثره كما في المثال المتقدم والفرق بين دفع الامام والمالك حيث التزمنا في الأول بعدم الضمان دون الثاني ما تقدمت الإشارة إليه من أن حق الفقراء بصرفه إلى الإمام عليه السلام أو نائبه يتشخص فيما صرف إليه لولايته عليهم فلو غصبه ثالث ينتقل ما يستحقه الفقير بعينه عند ذلك الثالث فلو صدر من النائب تعد أو تفريط بحيث صارت يده عادية كما لو دفعه عمدا إلى غير المستحق وجب عليه ما دام بقاء العين أن يدفع عنها بدل الحيلولة وهذا بخلاف ما إذا كان الدافع هو المالك فإن ما دفعه إلى الغني بأسم الزكاة لم يخرج عن ملكه بل هو باق على ما كان عليه وقد كانت يده عليه يد مالكيته فإن تمكن من ارتجاعه لم يجب عليه ذلك بل يجوز له إخراج الفريضة من الباقي إصالة لا بدلا عما دفعه إلى الغني نعم لو قيل إنه متى عين المالك زكاة ماله في عين صرفها إلى مستحقه أو مطلقا يتعين زكاته فيما عينه فتبقى العين في يده أمانة حتى يوصلها إلى مستحقها اتجه القول بنفي ضمان المالك أيضا كما هو مختار المصنف وغيره لعين ما مر ولكن المبنى ضعيف لانتفاء ما يدل عليه كما سيأتي لذلك مزيد توضيح وتحقيق في مسألة ما لو عزلها فتلفت بلا تعد أو تفريط فالأقوى ما قواه في الجواهر وشيخنا المرتضى (ره) في مصنفاته وفاقا للمحكي عن المفيد وأبي

الصلاح الحلبي من القول بعدم الاجزاء مطلقا ويدل عليه أيضا مضافا إلى
 الأصل وعموم ما دل على إنها بمنزلة الدين وإن الموضوع من الزكاة في غير موضعها
 بمنزلة العدم ومفهوم العلة الواردة لوجوب إعادة المخالف زكاته
 بأنه لم يضعها في موضعها خصوص مرسله الحسين بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام
 في رجل يعطي زكاة ماله رجلا وهو يرى إنه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي
 عنه واستدل للقول بالتفصيل بين صورة الاجتهاد وعدمه المنسوب إلى جماعة بل في
 الجواهر لعله المشهور بين المتأخرين بأنه أمين فيجب عليه الاستظهار
 وفحوى أو إطلاق الحسن أو الصحيح عن عبيد بن زرارة قال قلت لأبي عبد الله عليه
 السلام رجل عارف أدى الزكاة إلى غير أهلها زمانا هل عليه أن يؤيدها ثانية
 إلى أهلها إذا علمهم قال نعم قال قلت فإن لم يعرف لها أهلا فلم يؤدها أو لم يعلم إنها
 عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها إلى أهلها لما مضى قال قلت فإن
 لم يعلم أهلها فدفعتها إلى من ليس هو بأهل وقد كان طلب وأجتهد ثم علم بعد ذلك سوء
 ما صنع قال ليس عليه أن يؤديها مرة أخرى وعن الشيخ في التهذيب إنه
 قال وعن زرارة مثله غير إنه قال إن اجتهد فقد برء وإن قصر في الاجتهاد والطلب فلا
 وأورد عليه في المدارك بما لفظه ويتوجه على الأول إنه إن أريد
 بالاجتهاد القدر المسوغ لجواز الدفع ولو بسؤال الفقير فلا ريب في اعتباره إلا أن مثل
 ذلك لا يسمى اجتهادا ومع ذلك فيرجع هذا التفصيل
 بهذا الاعتبار إلى ما أطلقه الشيخ في المبسوط من انتفاء الضمان مطلقا وإن أريد به البحث
 عن حال المستحق زيادة على ذلك كما هو المتبادر من لفظ
 الاجتهاد فهو غير واجب إجماعا على ما نقله جماعة وعلى الروايتين إن موردهما خلاف
 محل النزاع لكنها تدلان بالفحوى على انتفاء الضمان مع الاجتهاد
 في محل النزاع وأما الضمان مع انتفاء الاجتهاد فلا دلالة هما عليه في المتنازع بوجه إنتهى
 وهو جيد عدى إن ما أعترف به من دلالة الروايتين على
 انتفاء الضمان مع الاجتهاد في محل النزاع لا يخلو من نظر لان المراد بغير الأهل بحسب
 الظاهر الغير العارف فالروايتان بظاهرهما تدلان على إن
 من دفع زكاته إلى غير العارف عند عدم وجدان العارف مع الطلب والاجتهاد لا بدونه
 أجرته ذلك ولا إعادة عليه فإن جوزنا العمل بهذا الظاهر
 كما سيأتي التكلم فيه فهي مسألة أخرى لا ربط لها بصورة الخطاء في تشخيص المستحق
 الذي هو محل الكلام كما لا يخفى ويحتمل أن يكون المراد بقوله فإن لم
 يعلم أهلها الشبهة الموضوعية أي لم يعرف أهلها فدفعتها إلى من ليس بأهل اشتباها بزعم
 كونه أهلا فيتناول على هذا بإطلاقه محل النزاع لو لم نقل
 بانصرافه بشهادة السياق إلى إرادة الاشتباه من حيث كونه عارفا فالذي كان إحرازه في
 تلك الاعصار محتاجا إلى الفحص والاجتهاد لا من حيث الفقر الذي
 يسمع دعواه من مدعيه فيتحقق حينئذ المعارضة بينه وبين مرسله الحسين في مادة
 اجتماعهما وهو الاشتباه في الأهلية من حيث الفقر مع الاجتهاد ولا يخفى
 عليك إن شمول المرسله لهذا المورد أوضح من شمول الحسنه له بعد تسليم أصله والغض
 عما أشير إليه وعلى تقدير التكافؤ بحسب الرجوع إلى الأصول والقواعد

القاضية بعدم تحقق الفراغ عن عهدة التكليف بالزكاة إلا بوضعها في موضعها فالتقول بعدم
الاجزاء مطلقا ولو مع الاجتهاد هو الأشبه وكذا
الكلام فيما لو بان إن المدفوع إليه كافرا أو فاسق بناء على إشتراط العدالة فيه أو ممن
تجب عليه نفقته أو هاشمي وكان الدافع من غير قبيلة لاتحاد

(٩٣)

الجميع فيما تقدم من الأدلة كما أعترف به في الجواهر لكن عن ظاهر بعض متأخر المتأخرين إطباق الأصحاب هنا على عدم الضمان فإن تم الاجماع فهو وإلا فالقول بالضمان مطلقا عند انكشاف عدم وصول الحق إلى مستحقه سواء كان لأجل تخلف وصف الفقراء أو غير ذلك من الأوصاف المعتبرة فيه من الايمان وغيره هو الأشبه اللهم إلا أن يقال إن المنساق من الامر بصرف الزكاة إلى أهل الولاية أو العدالة بل وكذا إلى الفقراء والمساكين أو غير ذلك من المتصنين بأوصاف لا طريق للمكلف إلى العلم بواقعها إرادة الموصوفين بها في الظاهر لا على أن يكون للموصوفين بها موضوعية لهذا بحيث يجوز الصرف إليهم ولو مع العلم بمخالفته الظاهر للواقع بل من باب الطريقة لواقعة كما تقدمت الإشارة إليه في أوائل المبحث ولكن انحصار الطريق فيه لدى العرف والعقلاء وتعذر التكليف بالمتصنين بها في الواقع لا من هذا الطريق أوجب صرف أدلة التكليف إلى إرادة الموصوفين بها في الظاهر ولذا ينسب من الامر بإحضار الفقراء أو المؤمنين أو العدول أو بني هاشم مثلا أو الامر بإكرامهم أو صرف ثلث ما له فيهم من باب الوصايا والندور وإرادة من كان في الظاهر مندرجا تحت هذه العناوين بالطرق الظاهرية المقررة لدى العرف والعقلاء في تشخيص مثل هذه العناوين ومقتضاه حصول الاجزاء في الواقع بموافقة ما أدى إليه الطرق الظاهرية التي يعول عليها عرفا وشرعا في تشخيصهم ولا ينافي ما تقرر في محله من إن الامر الظاهري لا يقتضي الاجتزاء بموافقة عن الواقع لدى التخلف عنه بل المعذورية في امثال الواقع ما لم ينكشف الخلاف لان هذا فيما إذا كان هناك أمر واقعي وراء هذا الذي تحققت إطاعته والمفروض هنا إن المنساق من الامر الواقعي المتعلق بمثل هذه العناوين التي لا طريق إلى إحرازها إلا بالطرق الظاهرية إنما هو إرادة الخروج عن عهده بهذا الوجه أي المتبادر من الامر بدفع الزكاة إلى أهل الايمان والخمس إلى بني هاشم التكليف بإيصالهما إلى الموصوفين بهذين العنوانين في الظاهر أصاب أم أخطأ وقد أتى بما كلف به فيكون مجزيا إلا أن يدل دليل تعدي على خلافه ولا ينافي ذلك الالتزام بوجوب ارتجاع العين مع الامكان لان ذلك بحكم العقل بعد الالتفات إلى تخلف الطريق عن الواقع وكونه قادرا على تداركه بارتجاع الحق وإيصاله إلى مستحقه والانصاف أن الدعوة المزبورة لا تخلو من وجهة ولكن مقتضاها التفصيل في أوصاف المستحق بين ما كان من قبيل الايمان و العدالة وغير ذلك من الأمور الخفية التي يتعذر الاطلاع على واقعها غالبا إلا بمقتضى الظاهر وبين ما كان من قبيل الاشتراط بالحرية وعدم كونه ممن تجب نفقته عليه وغير ذلك مما لا مانع عن تعلق التكليف بواقعه كجمل الموضوعات الخارجية التي أنيط بها أحكام واقعية اللهم إلا أن يتحقق الاجماع على عدم الفرق كما يظهر من كلماتهم التسالم على الاجزاء في الجميع عدا إنهم استثنوا من ذلك ما لو دفعها إليه بزعم كونه حرا فبان إنه عبده معللا ذلك بعدم تحقق الاخراج عن الملك المعترف في إعطاء الزكاة وهو لا يخلو من مناقشة ولكن الحكم موافق للأصل ثم إن مقتضى ما قررناه الالتزام في المسألة الأولى أيضا أي فيما لو بان إن المدفوع إليه غني بعدم الضمان لولا النص الخاص الدال عليه وهي

مرسلة الحسين المتقدمة ولكن بعد البناء على مخالفة الضمان القاعدة
الاجزاء يشكل إثباته بمثل هذه المرسلة القابلة للصرف إلى صورة الاعتماد على الظن
الناشئ من الحدس والتخمين الغير المستند إلى دعوى مدعية أو بينة وشبهها
كما ربما يستشعر ذلك من سوق السؤال فالقول بنفي الضمان في غير مثل الفرض في تلك
المسألة أيضا لعله أشبه والله العالم ومن الأصناف المستحقين للزكاة
العاملون عليها بنص الكتاب وهم عمال الصدقات أي الساعون في تحصيلها وتحسينها
بأخذ وكتابة وحساب وحفظ ونحو ذلك المنصوبون من قبل
الامام وقد صرح المصنف (ره) وغيره بأنه يجب أن يستكمل فيهم أربع صفات التكليف
والايمان والعدالة والفقه ولكن لو اقتصر في الأخير على ما يحتاج
إليه منه جاز في المدارك قال لا ريب في اعتبار واستجماع العامل لهذه الصفات لان العمالة
تتضمن بالاستيمان على مال الغير ولا أمانة لغير العدل ولقول
أمير المؤمنين عليه السلام في الخبر المتقدم يعني صحيحة معاوية الطويلة الواردة في آداب
المصدق المنقولة عن الكافي فإذا قبضته فلا توكل به إلا ناصحا شفيقا
أميننا حفيظا وإنما يعتبر الفقه فيمن يتولاه ما يفتقر إليه والمراد منه معرفته بما يفتقر إليه من
قدر الواجب وصفته ومصرفه ويختلف ذلك باختلاف حال
العامل بالنسبة إلى ما يتولاه من الاعمال ويظهر من المصنف في المعتبر الميل إلى عدم
اعتبار الفقه في العامل والاكتفاء فيه بسؤال العلماء وأستحسنه في البيان
ولا بأس به إنتهى أقول قد يظهر من كلماتهم التسالم على اعتبار هذه الشروط فإن تم
الاجتماع عليه كما ادعى فيما عدى الأخير منها فهو وإلا فالأظهر إناطته منظر الوالي
فإن كان الامام الأصل فهو أعرف بتكليفه ولا مجال لنا في البحث عن ذلك وإن كان غيره
كالفقيه في زمان الغيبة إذا رأى صبيا أو فاسقا بصيرا
بالأمور حاذقا بأمر السياسة والرياسة وجزم بكونه ناصحا أنيقا أميننا حفيظا وإن كان فاسقا
غير متحرز عن جملة من المعاصي الغير المتعلقة بعمله فلا مانع
عن نصبه لجباية الصدقات وضبطها وكتابتها وغير ذلك مما يتعلق بذلك إذا رأى المصلحة
في ذلك ويعتبر في العامل الذي يستحق من الزكاة إذا لم يكن الزكاة
من الهاشميين أن لا يكون هاشميا لان زكاة غير الهاشميين محرمة على بني هاشم كما
يدل عليه مضافا إلى العمومات التي ستعرفها في محلها خصوص صحيحة العيص بن
القاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال إن أناسا من بني هاشم أتوا رسول الله صلى الله
عليه وآله فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشي وقالوا يكون لنا هذا السهم الذي
جعل الله
عز وجل للعاملين عليها فنحن أولى به فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا بني عبد
المطلب إن الصدقة لا تحل لي ولا لكم ولكن قد وعدت الشفاعة وعن الشيخ في
المبسوط إنه حكى عن قوم جواز كون العامل هاشميا لأنه يأخذها على وجه الأجرة كسائر
الإجارات وهو ضعيف محجوج بما عرفت مع أن ما ذكره
من إن ما يأخذه العامل يأخذه من باب الأجرة ممنوع بل من باب أن الله تعالى جعل
للعاملين عليها سهما من الصدقة باعتبار عمله فعمله شرط في صيرورته مستحقا
لهذا السهم نظير استحقاق المقاتلين سهامهم من الغنيمة وهي ليست بأجرة بل حقا ناشئا

من عملهم متعلقا بالمال الذي حصل بأيديهم من فعلهم هذا
مضافا إلى شذوذ هذا القول بل لا يعرف لون قائله منا بل عن العلامة في المختلف إنه قال
والظاهر أن القوم الذي نقل الشيخ عنهم من الجمهور إذ لا
اعرف قولاً لعلمائنا في ذلك وفي اعتبار الحرية تردد في المدارك قال أختلف الأصحاب في
اعتبار هذا الشرط فذهب الشيخ إلى اعتباره واستدل له في المعبر

بأن العامل يستحق نصيباً من الزكاة والعبد لا يملك ومولاه لم يعمل ثم أجاب عنه بأن عمل العبد كعمل المولى وقوى العلامة في المختلف عدم اعتبار هذا الشرط لحصول الغرض بعمله ولأن العمالة نوع إجارة والعبد صالح لذلك مع إذن سيده ويظهر من المصنف (ره) في المعتبر الميل إليه ولا بأس به إنتهى وهو جيد خصوصاً على ما نفياً البعد عنه من جواز ملك العبد إذا كان بأذن سيده اللهم إلا أن يتمسك لعدم جواز صرف سهم العاملين عليها إليه بإطلاق قوله عليه السلام في حديث إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام ولا يعطى العبد من الزكاة شيئاً ويمكن الخدشة فيه بأن المنساق منه الاعطاء مجاناً من حيث الفقر كما يومي إليه قوله عليه السلام في خبر عبد الله بن سنان الواردة في المملوك ولو احتاج لم يعط من الزكاة شيئاً فليتأمل والامام مخير بين أن يقرر لهم جعالة مقدرة أو أجرة عن مدة مقدرة وبين أن لا يجعل لهم شيئاً من ذلك فيعطيهما ما يراه ولعل الأخير أولى كما يدل عليه ما عن الكليني في الحسن عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت ما يعطى للمصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شئ ويحتمل ان يكون المراد بقوله (ع) ولا يقدر له شئ إنه لم يجعل له في الشرع حد مضبوط والله العالم والثالث من الأصناف أو الرابع المؤلفة قلوبهم وقد اختلفت الكلمات في شرح المؤلفة قلوبهم وإن التأليف الموجب لاستحقاق هذا السهم هل هو مخصوص بالكفار أم شامل للمسلمين أيضاً ففي المتن فقال وهم الكفار الذين يستمالون إلى الجهاد ولا نعرف مؤلفة غيرهم وعن الشيخ في المبسوط نحوه بأدنى إختلاف في التعبير قال فيما حكى عنه والمؤلفة قلوبهم عندنا هم الكفار الذين يستمالون بشئ من مال الصدقات إلى الاسلام ويتألفون ليستعان بهم على قتال أهل الشرك ولا نعرف لأصحابنا مؤلفة أهل الاسلام وقد حكى عن كثير من الأصحاب بل ربما نسب إلى المشهور وتفسيره بالذين يستمالون من الكفار استعانة منهم على قتال أهل الحرب وحكى عن المفيد (ره) إنه قال المؤلفة قلوبهم من أظهر الدين بلسانه وأعان المسلمين وإمامهم بيده وكان معهم إلا قلبه وأختاره في الحقائق اختصاصه

بمن ظاهره الاسلام استناداً إلى ما يترأى من الأخبار الواردة في هذه الباب فقد عقد في الكافي لذلك باباً فقال باب المؤلفة قلوبهم وأورد فيها جملة من الاخبار منها ما رواه في الصحيح أو الحسن عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سئلته عن قوله الله عز وجل والمؤلفة قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله عز وجل وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله وشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وهم في ذلك شكاك في بعض ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله فأمر الله نبيه صلى الله عليه وآله

أن يتألفهم بالمال والعتاء لكي يحسن إسلامهم ويثبتوا على دينهم الذي دخلوا فيه وأقروا به فإن رسول الله صلى الله عليه وآله يوم حنين تألف رؤساء العرب من قريش و مضر منهم أبو سفيان بن حرب وعيينة بن حصين الفزاري وأشباههم من الناس فغضبت الأنصار واجتمعت إلى سعد بن عبادة فأنطلق بهم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بالجعرانة فقال يا رسول الله أتأذن لي في الكلام فقال نعم فقال إن كان هذا الامر في هذه

الأموال التي قسمت بين قومك شيئاً أنزل الله علينا وإن كان غير ذلك لم نرض قال زرارة وسمعت أبا جعفر عليه يقول فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا معشر الأنصار أكلكم على قول سيدكم سعد فقالوا سيدنا الله ورسوله ثم قال في

الثالثة نحن على مثل قوله ورأيه قال زرارة وسمعت أبا جعفر يقول فحط الله نورهم وفرض للمؤلفة قلوبهم سهما في القرآن وما رواه أيضا عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال المؤلف قلوبهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم تدخل المعرفة في قلوبهم إن محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يتألفهم و

يعرفهم كيما يعرفوا ويعلمهم وعنه أيضا عن أبي جعفر عليه السلام قال المؤلف قلوبهم لم يكونوا قط أكثر منهم اليوم وما رواه عن موسى بن بكير عن رجل قال قال أبو جعفر (ع) ما كانت المؤلف قلوبهم قط أكثر منهم اليوم وهم قوم وحدوا الله تعالى وخرجوا من الشرك ولم تدخل معرفة محمد صلى الله عليه وآله قلوبهم وما جاء به فتألفهم رسول الله صلى الله عليه وآله

وتألفهم المؤمنون بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لكي ما يعرفوا وعن علي بن إبراهيم في تفسيره نقلا عن العالم في المؤلف قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم تدخل المعرفة قلوبهم إن محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله فكان رسول الله صلى الله عليه وآله يتألفهم ويعلمهم ويعرفهم كي ما يعرفوا فجعل لهم نصيب في الصدقات لكي يعرفوا

ويرغبوا في الحقائق بعد نقل الاخبار المزبورة قال وهذه الأخبار كما تراها ظاهرة في إن المؤلف قلوبهم قوم مسلمون قد أقروا بالإسلام ودخلوا فيه لكنه لم يستقر في قلوبهم ولم يثبت ثبوتا راسخا فأمر الله تعالى نبيه بتألفهم بالمال لكي تقوى عزائمهم وتشتد قلوبهم على البقاء على هذا الدين فالتأليف إنما هو لأجل البقاء على الدين والثبات عليه لا لما زعموا من الجهاد كفارا كانوا أو مسلمين وأنهم يتألفون بهذا السهم للجهاد إنتهى أقول الذي يظهر بالتدبر في الآثار والاحبار وكلمات الأصحاب أن المؤلف قلوبهم الذين جعل لهم نصيبا من الصدقات أعم من الجميع بل يتناول أيضا الكفار الذين يقصد بتأليف قلوبهم

دخولهم الاسلام ولكن لا يترتب على تحقيق ذلك ثمرة مهمة بعد ما تقرر من إنه يجوز للوالي أن يصرف من الزكاة إلى مثل هذه الوجوه التي فيها تشييد للدين وإنه لا يجب التوزيع والبسط على الأصناف غاية ما في الباب إنه لو لم يكن الكافر الذي يتألف قلبه إلى الاسلام أو إلى الجهاد مندرجا في موضوع المؤلف قلوبهم الذين جعل لهم هذا السهم كما زعمه صاحب الحقائق اندرج ما يصرف إليه بهذا الوجه في سهم سبيل الله كما ستعرف وكذا البحث عن سقوط هذا السهم بعد النبي صلى الله عليه وآله بناء على اختصاصه بالكفار الذين يستمالون إلى الجهاد كما لا يخفى ومن جملة مصارف الزكاة الصرف في الرقاب وتغيير الأسلوب بإقحام كلمة في باعتبار إن هذا الصنف لا يستحقون ملك الزكاة بل الصرف في فكاك رقابهم وهم عند المصنف (ره) وغيره بل لعله الأشهر أو المشهور ثلاثة المكاتبون

والعبيد الذين تحت الشدة والعبد يشتري ويعتق وأن لم يكن في شدة ولكن بشرط عدم المستحق في المدارك قال أما جواز الدفع من هذا السهم إلى المكاتبين و العبيد أكانوا في ضرر وشدة فهو قول علمائنا وأكثر العامة لظاهر قوله تعالى وفي الرقاب والمراد إزالة رقها فيتناول الجميع قال في المعتمد وإنما شرطنا الشدة و الضرر لما رواه الأصحاب عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام في الرجل يجتمع عنده الزكاة يشتري بها نسمة ويعتقها فقال إذا يظلم قوما آخرين حقوقهم ثم قال إلا أن يكون عبدا مسلما في ضرورة يشتريه ويعتقه وهذه الرواية أوردها الشيخ في الصحيح عن عمرو بن أبي نصر عن أبي عبد الله عليه السلام إنتهى ما في المدارك أقول

الظاهر أن روايتها عن عمرو بن أبي نصر اشتباه فنشأ من تحريف النساخ كم نبه عليه في الحقائق حيث ذكر إن هذه الرواية رواها الشيخ في التهذيب عن الكافي عن عمرو بن أبي نصر مع أن الموجودة في الكافي عن عمرو بن أبي بصير وقد أعتبر صاحب المدارك بفعل صاحب التهذيب لها بهذه الكيفية فنظمها في الصحيح أقول أما متن الرواية ففي الكافي أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن عمرو بن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلت عن الرجل يجتمع عنده من الزكاة الخمسمائة والستمائة يشتري بها نسمة ويعتقها فقال إذا يظلم قوما آخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال إلا أن يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه ويظهر من الوسائل إن الشيخ في التهذيب رواها عن الكافي هكذا وكيف كان فقضية الجمع بين هذه الرواية وبين الآية الشريفة وغيرها من الروايات التي دلت بظاهرها على جواز صرف الزكاة في فك الرقاب تقييد الرقاب بالإسلام والضرورة التي عبر عنها الأصحاب بكونها تحت الشدة إن قلت إن هذه الرواية بمقتضى التعليل الوارد فيها إنما تقتضي المنع عن صرف الجميع في فك رقبة واحدة فلا تدل على المنع عن صرف سهم الرقاب فيه من غير اشتراطه بالضرورة مع توزيع الباقي على مستحقه بل مشعرة بخلافه قلت ستعرف إن الأصناف المذكورين في الآية مصارف للزكاة لا إن لكل صنف منهم سهما مخصوصا به وإلا لم يكن صيرورة بعض من صنف في شدة مسوغا لصرف الحق المخصوص بمن عداه فيه فليتأمل وأما جواز شراء العبد من الزكاة وعتقه وإن لم يكن في شدة بشرط عدم المستحق فقال في محكي المعبر أيضا إن عليه فقهاء الأصحاب ويدل عليه ما عن الكليني والشيخ في الموثق عن عبيد بن زرارة قال سئلت أبا عبد الله عليه عن رجل أخرج زكاة ماله ألف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك إليه فنظر إلى مملوك يباع فيمن يريده فأشتراه بتلك الألف الدرهم التي أخرجها من زكاته فأعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا بأس بذلك قلت فإنه لما أن أعتق فصار حرا اتجر واحترف فأصاب ما لا ثم مات وليس له وارث فيمن يرثه إذا لم يكن له وارث فقال يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكاة لأنه إنما أشتري بماله هذا مع أنه لا منافاة بينه وبين الرواية السابقة الدالة على إشتراط الضرورة فيه لأنها إنما دلت عليه مع وجود المستحق لا مطلقا فيتجه حينئذ الاستدلال له أيضا بالاطلاقات المقتصرة في تقييدها على صورة وجود المستحق وأما جواز صرفها في المكاتب فالظاهر عدم الخلاف فيه في الجملة بل ربما ادعى استفاضة نقل الاجماع عليه ويدل عليه مضافا إلى ذلك ما عن الشيخ في التهذيب مسندا عن أبي إسحاق عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام وعن ابن بابويه في الفقيه مرسلًا عن الصادق عليه السلام قال سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد أدى بعضها قال يؤدي عنه من مال الصدقة إن الله تعالى يقول في كتابه العزيز وفي الرقاب ومورد الخبر من عجز عن مكاتبته وقد أدى بعضها فلا منافاة حينئذ بينه وبين خبر أبي بصير الدال على إشتراط الضرورة فيه إذ المراد بالضرورة الواردة فيه بحسب الظاهر الضرورة العرفية المتحققة في مثل الفرض فالأشبه اعتبار العجز عن إداء مال الكتابة وعدم كفاية مجرد عدم كونه بالفعل مالكا له وإن قدر على تحصيله كما صرح بعض خلافا لصريح العلامة في محكي النهاية

وظاهر غيره ممن أطلق كالمصنف وغيره لو لم نقل بانصراف إطلاقهم إلى صورة العجز كما ليس بالبعيد وحيث إنك عرفت أن قضية الجمع بين الآية ورواية أبي بصير تقييد إطلاق الآية بالرواية علمت إن اعتبار العجز ليس منافيا لعموم مفهوم العلة المنصوصة نعم مقتضى هذا العموم إلغاء خصوصية المورد من حيث كونه مؤديا بعض مال الكتابة كما لا يخفى وحكى عن المفيد والعلامة وولده وغير واحد من المتأخرين القول بعدم اختصاص الرقاب بما ذكر بل جواز صرف الزكاة في فكها ولو في غير تلك الموارد واستدل له بإطلاق الآية وخبر أيوب بن الحر أخ أديم بن الحر المروي عن العلل قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام مملوك عرف هذا الأمر الذي نحن عليه اشتريه من الزكاة وأعتقه قال فقال أشتريه وأعتقه قلت فإن هو مات وترك ما لا فقال ميراثه لأهل الزكاة لأنه اشترى بسهمهم قال وفي حديث آخر بمالهم وخبر أبي محمد الواشي المروي عن الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئل بعض أصحابنا عن رجل اشترى أباه من الزكاة زكاة ما له قال اشترى خير رقبة لا بأس بذلك ويدل عليه أيضا مفهوم التعليل الوارد في رواية إسحاق المتقدمة وارتكاب التقييد في هذه المطلقات بتخصيصها بما إذا كان العبد في ضرورة جمعا بينها وبين رواية أبي بصير ليس بأهون عن حمل النهي المستفاد من تلك الرواية على الكراهة كما يناسبه التعليل بقوله إذا يظلم قوما آخرين حقوقهم فإن حقوق القوم الآخرين في هذا الباب من حيث هي غير مقتضية إلا الاستحباب بسط الزكاة عليهم وكراهة قصورها على من عداهم ما لم هناك مزية مقتضية له من شدة حاجة أو قرابة رحم أو غير ذلك من المرجحات المقتضية لتفضيل بعض المستحقين على بعض كما يشعر به نفس هذه الرواية وأما الحرمة إن قلنا بها فلا بد وإن تكون مستندة إلى عدم المقتضى أي عدم كون العبد الذي لا يكون تحت الشدة مصرفا للزكاة وإلا لم يكن هذه العلة علة إلا للمنع عن صرف الجميع فيه كما في مورده فلا بد من حملة على الكراهة وملخص الكلام إن العبد الذي لا يكون تحت الشدة إن كان في حد ذاته مستحقا لصرف الزكاة فيه مزاحمة حق الآخرين ليست مانعة من أصل الجواز كما هو الشأن في حق كل واحد من أشخاص القوم بالمقايضة إلى من عداه فليتأمل وقد تخلص مما ذكر إن القول بعدم الاختصاص هو الأشبه. تنبيه: نية الزكاة في العبد الذي اشترى من الزكاة وقت دفع الثمن إلى البائع لأنه وقت صرف الزكاة وربما يشهد له أيضا التعليل الوارد في موثقة عبيد وخبر أيوب المتقدمين فإن ظاهره حصول الشراء في ملك أرباب الزكاة وعن الروضة والمسالك وحواشي القواعد القول باعتبارها حال العتق وهو محجوج بما عرفت وروى قسم رابع للرقاب المستحقين لأن تصرف فيهم الزكاة وهو من وجب عليه كفارة ولم يجد فإنه يعتق عنه في المدارك قال هذه الرواية أوردها علي بن إبراهيم في كتاب التفسير عن العالم عليه السلام قال في الرقاب قوم لزمته كفارات في قتل الخطأ وفي الظاهر وفي الإيمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل الله تعالى لهم سهما في الصدقات ليكفر عنهم ومقتضى الرواية جواز إخراج الكفارة من الزكاة وإن لم يكن عتقا لكنها غير واضحة الإسناد لأن علي بن إبراهيم أوردها مرسلة ولذا تردد المصنف في العمل بها وهو في محله إنتهى أقول فعلى هذا التفسير

يكون المراد بالرقاب فك رقبة الاشخاص الذين لزمتهم الكفارات عن الكفارات اللازمة عليهم سواء حصل الفك بتحرير رقبة أو غيره ولكن الذي يظهر من كلمات الأصحاب إنهم فهموا الرواية إرادة صرف الزكاة في تحرير الرقاب عن لزمتهم وكيف كان فيشكل إثبات مثل هذا المصرف للزكاة بمثل هذه الرواية

(٩٦)

مع ما فيها من الارسال ولذا قال المصنف رحمه الله وفيه تردد نعم يجوز دفع الزكاة لمن لزمته كفارة وليس عنده ما يكفر به من باب فقره وعن المصنف في المعتبر إنه جوز إعطائه من سهم الغارمين أيضا لان القصد بذلك إبراء ذمته عما في عهده وهو على إجماله لا يخلو من وجه غير خال من التأمل مع أن الدفع إليه من حيث الفقراء ومن باب كونه غارما أجنبي عن المدعى ولا مدخلية له بمدلول الرواية المزبورة كما لا يخفى والمكاتب إنما يعطى من هذا السهم إذا لم يكن معه ما يصرفه في كتابته أما على القول باختصاص الرقاب بالأصناف الثلاثة أو الأربعة المذكورة في المتن التي ورد فيها بالخصوص فواضح بل قد عرفت إن المتجه الاقتصار على صورة عجز المكاتب عن إداء مال الكتابة وعدم كفاية مجرد عدم كونه بالفعل واجدا للمال وأما على ما نفينا البعد عنه من عدم اختصاص الرقاب بما ذكر فلا انصراف إطلاق الرقاب إلى الرقاب المحاجين في فكائها إلى الزكاة لأجل المناسبة المغروسة في الذهن من أدلة شرع الزكاة وإنها لدفع الضرورة وحاجة المحتاجين مضافا إلى إطلاق قوله صلى الله عليه وآله لا يحل الصدقة الغني الغير القاصر عن مثل الفرض وقياسه على المؤلفة قلوبهم والعاملين عليها في عدم اعتبار الفقير فيهم حيث جعلنا في الآية قسيما للفقراء والمساكين قياس

مع الفارق فإن مناط جواز الصرف في هذين الصنفين التأليف والعمل لا الفقر والاحتياج وكونه كذلك موجب لانصراف قوله (ع) لا يحل الصدقة لغني عنهما بخلاف من عدهما من الأصناف ومن هنا قد يتجه ما عن الشهيد في البيان من اعتبار قصور كسبه عن مال الكتابة لأنه عند وفاء كسبه لحاجته يندرج في المحترف الذي لا يحل الصدقة له والأظهر عدم توقف الاعطاء على حلول النجم وقيل لا يجوز قبله لانتفاء الحاجة في الحال وهو ضعيف إذ لا يعتبر في صدق الاحتياج وعدم الغنى عن الشيء حلول وقت الحاجة إلى استعماله كما لا يخفى. تنبيه: في المدارك نقل عن المنتهى إنه قال ويجوز الدفع إلى السيد بإذن المكاتب والى المكاتب بأذن السيد وبغير إذنه واستحسنه ثم قال بل لا يبعد جواز الدفع إلى السيد بغير إذن المكاتب أيضا لعموم الآية إنتهى وهو جيد بل لعله هو المنساق من قوله صلى الله عليه وآله في المرسل

المتقدم يؤدي عنه من مال الصدقة ثم إن مقتضى ظاهر النص والفتوى إن الزكاة التي تصرف في إداء مال الكتابة يتعين صرفها في هذا الوجه سواء أعطيت بيد المولى أو بيد العبد ليفك بها رقبتة ولا يملكها العبد بقبضها ملكا مطلقا بحيث لو فرض حصول العتق بدونه لبقى المال في ملكه بل ترتجع منه في مثل الفرض على الأشبه لأنها لم تصرف في الرقاب والعبد لا يعطى من الزكاة شيئا إلا في فكك رقبتة نعم لو بقي عنده أو في ذمته وكان فقيرا بعد الانعتاق جاز احتسابه عليه حينئذ من سهم الفقراء كما هو واضح وقد ظهر بما ذكر إنه لو صرفه في غيره والحال هذه أي دفع إليه من هذا السهم ولم يكن معه ما يصرفه في الكتابة ولكن لم يصرفه فيها بل صرفه في غيرها جاز ارتجاعه لأنه لم يوضع في موضعه وقيل لا يجوز وهذا القول منقول عن الشيخ بناء منه على إنه يملكه بالقبض فله التصرف فيه كيف يشاء و هو محجوج بما عرفت مضافا إلى ما عن المصنف وغيره من إن للمالك الخيار في صرف

الزكاة في الأصناف وقد رخصه في الصرف إلى جهة خاصة فليس له التخطي عنه وفي معنى أدائه في مال الكتابة صرفه فيما يستعان به على الأداء لأنه صرف في فك الرقبة فلو تعذر الفك ارتجع ممن وصل إليه كما صرح به شيخنا المرتضى (ره) لانكشاف إن وصوله إليه كان وضعاً للزكاة في غير موضعها اللهم إلا إن يقال إنه يكفي في صدق الصرف في الرقاب المنساق من الآية الصرف فيما يتوصل به على فكها بقصد التوصل به إليه وإن تخلف ذلك عن حصول المقصود فليتأمل ولو دفع إليه من سهم الفقراء أي باعتبار كونه فقيراً لم يرتجع إذ الفقير يملك ما يصرف إليه من الزكاة وله إن يتصرف فيه كيف يشاء ولا يحتكم عليه فيما يأخذه من الزكاة إجماعاً كما ادعاه غير واحد فهذا مما لا شبهة فيه بناء على جواز صرف الزكاة إليه بهذا الوجه وجواز تصرف المكاتب فيما يملكه كيف يشاء وفي كلتا المقدمتين نظر أما الأخيرة فلمنافاته لما ذكره في أحكام المكاتب من عدم جواز الاستبداد بالصرف فيما يملكه فيما عدى الصرف في مال كتابته فما يملكه المكاتب لا يصير ملكاً مطلقاً بل مربوطاً بسيدته ومن كان هذا شأنه يشكل دفع حق الفقير إليه حيث إنه لا يقدر على صرفه فيما يفتقر إليه وإما الأولى فلمخالفته لما يقتضيه إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ليس في مال المملوك شيء ولو كان له ألف ألف ولو احتاج لم يعط من الزكاة شيئاً وقوله عليه السلام في ذيل موثقة إسحاق المتقدمة في أوائل مسألة إشتراط الحرية في وجوب الزكاة ولا يعطى العبد من الزكاة شيئاً وهو بإطلاقه شامل للمكاتب ولذا لم نقل بوجوب الزكاة عليه في كسبه نعم يجوز الانفاق عليه لدى اضطراره إليه من سهم في سبيل الله بناء على شموله لمطلق القربات كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى إذ المنساق من النهي من إعطائه من الزكاة شيئاً إرادته على سبيل التملك لا مطلقاً بحيث يتناول الصرف فيه من باب الحسبة فليتأمل ولو ادعى إنه كوتب فإن علم صدقه أو أقام بينة فلا بحث وإلا فإن كذبه سيده لم يقبل قوله بدونهما كما صرح به في الجواهر وغيره للأصل وإن لم يعلم حال السيد من تصديق أو تكذيب قيل يقبل قوله وقيل لا يقبل إلا بالبينة أو يحلف وهذا القول لم نعرف قائله نعم في المدارك نقل عن بعض العامة القول بعدم قبوله إلا بالبينة من غير تعرض للحلف وقواه ووافقه في ذلك بعض من تأخر عنه وأما القول الأول فقد نسبه في المدارك إلى الأكثر وأختاره المصنف صريحاً في الكتاب وغيره فقال والأول أشبه وعلله في محكي المعبر ومثله العلامة في التذكرة والمنتهى على ما حكى عنهما بأنه مسلم أخبر عن أمر ممكن فيقبل قوله بأصالة العدالة الثابتة للمسلم وفيهما ما عرفته في مسألة مدعي الفقر فالقول بعدم القبول إلا بالبينة كما قواه في المدارك وغيره أشبه بالقواعد ولو صدقه مولاه قبل قوله بلا خلاف كما في الجواهر بل في المدارك نسبه إلى قطع الأصحاب وربما علل ذلك بأن الحق له فيقبل إقراره فيه وفيه إن هذا لا يقتضي إلا نفوذ إقراره في حق نفسه لا حجية قوله بالنسبة إلى ما يتعلق بعمل الغير أو فيما يعود إلى مصلحته كعدم استحقاقه للنفقة منه أو استحقاقه الاخذ من الزكاة إلى غير ذلك مما هو من آثار الحجية كما لا يخفى وإنما العمدة في ذلك إن أخبار المالك

بالتصرفات المتعلقة بملكه المنوط باختياره من مثل البيع والإجارة
والكتابة ونظائرها مقبول في الشرع والعرف لا المحض كونه إقرارا في حق نفسه بل من
حيث كونه أخبارا ممن له الولاية على شئ مما يتعلق بولايته ويدخل
تحت سلطنته وهي قاعدة مطردة ما لم يعارضها إنكار كما لا يخفى على من لاحظ سيرة
أهل العرف والشرع في موارد ما عن الشافعي من منع القبول
لامكان توأطئهما على ذلك ضعيف وحكي عن الشيخ القول بأن الأول أي القبول أولى
فيمن عرف أن له عبدا والثاني أي عدم القبول أحوط فيمن لم يعلم

منه ذلك وهو حسن كما في المدارك وغيره فإن تصديق المالك في كتابة هذا العبد أو بيعه أو غير ذلك من التصرفات فرع إحراز مالكيته فمجرد صدور تصديق لمُدعي الكتابة من شخص لم يعرف كونه مالكة لا يجدي في ثبوت دعواه فليتأمل ومن جملة المستحقين للزكاة الغارمون وهم لغة المديونون والمراد بهم هنا على ما صرح به المصنف وغيره الذين علتهم الديون في غير معصية أما جواز صرف الزكاة في الغارمين في الجملة فمما لا شبهة ولا خلاف فيه لكون الكاتب ناطقا به ولكن يقع الكلام في مواضع الأول لا خلاف على الظاهر في إشتراط عجز الغارم عن أداء دينه فلو كان متمكنا من ذلك عرفا بأن كان عنده ما يفي بديونه ومؤنته لم يقض عنه لمنافاته لأدلة شرع الزكاة وكونها موضوعة لسد خلة المحتاجين لا لصلة الأغنياء ويشهد له أيضا قوله صلى الله عليه وآله لا يحل الصدقة لغني مضافا إلى الاجتماعات المستفيضة على إشتراط العجز في الغار ولكن عبائرهم المسوقة لبيان هذا الشرط في فتاويهم ومعاهد إجماعاتهم المحكية مختلفة فعن جماعة منهم التصريح باعتبار العجز عن أداء الدين وعن آخرين منهم اعتبار الفقر وبين هذين العنوانين عموم من وجه إذ الفقير في عرفهم من لا يملك مؤنة سنته فعلا أو قوة فرب شخص له كسب أو ضيعة أو مال واف بمؤنته ولكن عليه ديون أو أرش جنائيات يعجز عن أدائها ولا يطلق على مثل هذا الشخص في العرف ولا في اصطلاحهم اسم الفقير خصوصا إذا كان ما عليه من الديون من قبيل الغرامات والديات والكفارات التي ستعرف جواز الصرف من سهم الغارمين الهيم فلا يصدق على مثل هذا الشخص اسم الفقير ولكن يصدق عليه إنه عاجز عن وفاء ما عليه من الدين وقد يكون الامر بالعكس كما لو كان متمكنا من وفاء دينه بالمال المحتاج إليه في نفقته وحيث علم من فحاوي كلماتهم عدم الخلاف في جواز صرف هذا السهم من الزكاة في أداء دين من عجز عن أدائه وإن كان له مال أو كسب واف بمؤنته

كشف ذلك عن إن مرادهم بالفقر الذي اعتبروه في هذا الباب مجرد الحاجة إلى أداء دينه وإن لم يكن فقيرا من حيث المؤنة فالشخص الغير المتمكن من أداء دينه إذا كان قادرا على مؤنته يجوز أداء دينه من سهم الغارمين لا من سهم الفقراء وربما يظهر من بعض منهم جواز الدفع إليه من سهم الفقراء بناء منه على إن القدرة على المؤنة المعتبرة في الغنى المقابل للفقر الموجب لاستحقاق الزكاة هي القدرة على المصارف اللازمة عليه التي من أهمها تفرغ ذمته عن الحقوق الواجبة عليه فما جرى ذكره في كلماتهم في تفسير الفقر بقصور ماله عن نفقته ونفقة من يجب نفقته عليه جار مجرى التمثيل أريد به مطلق المؤنة اللازمة عليه الشاملة لمثل الفرض فيكون الغارم على هذا أخص مطلقا من الفقير ومقابلته في الآية الشريفة يمكن أن يكون باعتبار أن أداء دين الفقير بنفسه من المصارف التي لا يتوقف صرف الزكاة فيه على قبول الفقير بل ولا على وجوده فإنه قد يكون الغارم ميتا فعلى هذا يجوز أن يدفع إلى الغارم القادر على مؤنته من سهم الفقراء أزيد من حاجته لما عرفت فيما سبق من أنه يجوز أن يعطى الفقير من الزكاة ما يزيد على غناه وهو لا يخلو من الاشكال ولكن لمانع أن يمنع إطلاق هذا الحكم بالنسبة

إلى الفقير الذي ينحصر جهة فقره في جهة معينة لقصور ما دل على جواز إعطاء الزائد عن مؤنته عن شمول مثل الفرض كما لا يخفى على المتأمل ثم إنا إن قبلنا بأن النسبة بين الفقير والغارم العموم من وجه وإن الفقير هو من قصر ماله عن نفقة نفسه وعياله والغارم هو من كان عليه دين لا يتمكن من أدائه فمقتضاه أن من كان بالفعل مالكا لمؤنة سنته وكان عليه دين يتمكن من أدائه من هذا المال المحتاج إليه في نفقته ما لم يصرف ما عنده في وفاء دينه عدم جواز تناوله من الزكاة لا من سهم الغارمين لعدم كونه عاجزا عن أداء دينه ولا من سهم الفقراء لعدم كونه فقيرا بالفعل وقد حكى عن الحلبي القول بذلك وربما يستشهد له أيضا بما عن مستطرفات سرائره نقلا عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن أبي أيوب عن سماعة قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به وعليه دين أيطعمه عياله حتى يأتيه الله بميسرة فيقضي دينه أو يستقرض على ظهره في جذب الزمان وشدة المكاسب أو يقضي بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال يقضي بما عنده ويقبل الصدقة و استقرب العلامة في النهاية على ما حكى عنه جواز الدفع إلى المديون وإن كان عنده ما يفي بدينه إذا كان بحيث لو دفعه يصير فقيرا لانتفاء الفائدة في أن يدفع ماله ثم يأخذ الزكاة باعتبار الفقر في تعليله ما لا يخفى نعم قد يوجه جواز الدفع من سهم الغارمين في مثل الفرض بأن المراد بعجزه عن أداء دينه هو العجز العرفي بأن لم يكن عنده زائدا عما يحتاج إليه في نفقته اللازمة عليه ما يصرفه في دينه فهذا الشخص غير متمكن من أداء دينه عرفا كما أومى إليه في المدارك فإنه بعد أن ذكر ما حكيناه عن العلامة قال ومقتضى كلامه إن الاخذ والحال هذه يكون من سهم الغارمين وهو غير بعيد لاطلاق الآية وصدق عدم التمكن من أداء الدين عرفا بذلك إنتهى وهو جيد إذ غاية ما يمكن إدعائه انصراف إطلاق الآية بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن أو صرفه بإجماع ونحوه إلى الغارمين العاجزين عن القيام بنفقتهم وأداء ديونهم لا غير المتمكن مطلقا ولو بصرف ما يحتاج إليه في نفقته وأما الرواية فهي غير دالة على المدعي إذ الظاهر أن محط النظر في السؤال هو إن من عنده مال محتاج إليه في نفقته وعليه دين فهل هذا المال كقوت يومه وليلته مستثنى عما يجب صرفه في أداء دينه أم لا وعلى تقدير العدم فهل هو بعد الصرف يندرج في موضوع الفقراء والمساكين الذين يحل لهم قبول الصدقة أم عليه تحصيل نفقته بالاستقراض والمكاسب الشديدة فلا دخل له بمسألة إنه هل يجوز له قبل صرف هذا المال في نفقته أو بعده أداء دينه من سهم الغارمين كما لا يخفى على المتأمل الثاني إذا لم يملك المديون شيئا إلا إنه رجل كسوب يتمكن من قضاء دينه من كسبه فعن نهاية الاحكام احتمال الاعطاء بخلاف الفقير والمسكين لان حاجتهما تتحقق يوما فيوما والكسوب يحصل في كل يوم ما يكفيه في ذلك اليوم وحاجة الغارم حاصلة في الحال لثبوت الدين في ذمته وإنما يقدر على ما يقضي به الدين على التدرج واحتمال المنع تنزيلا للقدرة على التكسب منزلة القدرة على المال أقول احتمال المنع أقوى فإن حال الكسوب الوافي كسبه بمؤنته ودينه على التدرج لدى العرف ليس إلا كحال الملي الغير المتمكن من وفاء ديونه إلا على سبيل التدرج ولا يرى العرف مثل هذه الاشخاص مندرجا في موضوع

الغارمين الذين وضع لهم الزكاة فإن العرف لا يرى مثل هذه الاشخاص محتاجا إلى تناول الصدقات لأداء ديونهم وإن رثيهم عاجزين بالفعل عن أدائه فإن العجز عن تعجيل الأداء غير العجز عن أصله والمنساق من أية الصدقة فضلا عن غيرهما من الأدلة إنما هو جواز صرفها في أداء دين الغارمين الذين ليس لهم بالفعل أو بالقوة مال يفي بغرمهم فالمحترف المتمكن من أداء دينه

(٩٨)

بحرفته كالملي المتمكن من أدائه تدريجا خارج عن منصرفه جزما اللهم إلا أن يكون دينه كثيرا يحتاج أدائه من كسبه إلى مدة طويلة بحيث يعد القدرة على الأداء معها لدى العرف بمنزلة العدم في كونه لديهم معدودا ممن عليه دين لا يتمكن من أدائه الثالث إشتراط الأصحاب في الغارم أن يكون دينه في غير معصية فلو كان في معصية لم يقض عنه بلا نقل خلاف فيه أجده بل عن الخلاف والتذكرة والمنتهى دعوى الاجماع عليه واستدل عليه بأن الزكاة شرعت إرفاقا بالفقراء فلا تناسب المعصية بل في وفاء دينها منها إغراء بالقبيح وهو قبيح وكأنه أريد بهذا الاستدلال دعوى انصراف إطلاق الآية والرويات الدالة على جواز صرف الزكاة في دين الغارمين عن الدين المصروف في معصية فلا يتوجه عليه الاعتراض بأنه إنما يكون إغراء بالقبيح إذا حصل الأداء قبل التوبة لا بعدها فليتأمل واستدل له أيضا بما عن تفسير علي بن إبراهيم في تفسير الآية عن العالم عليه السلام في حديث والغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون أنفقوها في طاعة الله من غير إسراف فيجب على الإمام عليه السلام أن يقضي عنهم ويفكهم من مال الصدقات وخبر الحسين بن علوان المروي عن قرب الإسناد عن جعفر عليه السلام عن أبيه إن عليا عليه السلام كان

يقول يعطى المستدينون من الصدقة والزكاة دينهم كله ما بلغ إذا استدانوا في غير إسراف وخبر محمد بن سليمان المروي في الكافي في باب الديون عن رجل من أهل الجزيرة يكنى أبا محمد قال سئل الرضا عليه السلام رجل وأنا أسمع فقال له جعلت فداك إن الله عز وجل يقول فإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة أخبرني عن هذا النظرة التي ذكرها الله عز وجل في كتابه لها حد يعرف إذا صار هذا المعسر إليه لا بد من أن ينظر وقد أخذ مال هذا الرجل وأنفقه على عياله وليس له غلة ينتظر إدراكها ولا دين ينتظر محله ولا مال غائب ينتظر قدومه قال نعم ينتظر بقدر ما ينتهي خبره إلى الإمام (ع) فيقضي عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين إذا كان أنفقه في طاعة الله عز وجل فإن كان قد أنفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام قلت فما لهذا الرجل الذي أتمننه وهو لا يعلم فيما أنفقه في طاعة الله عز وجل أم في معصيته قال يسعى له فيما له فيرده عليه وهو صاغر وخبر صباح بن سياه عن الصادق عليه السلام المروي فيه أيضا قال قال رسول الله (ص) أيما مؤمن أو مسلم مات وترك ديننا لم يكن في فساد ولا إسراف فعلى الامام أن يقضيه فإن لم يقضه فعليه أثم ذلك إن الله تبارك وتعالى يقول إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فهو من الغارمين وله سهم عند الامام فإن حبسه عنه فإثمه عليه إلى غير ذلك من الروايات المشعرة به أو الدالة عليه ولا فرق على الظاهر بين كون الدين مصروفا في المعصية بأن صرفه في الملاهي وشرب الخمر مثلا كما هو المنساق من الروايات المزبورة وبين كونه حاصلا بنفس المعصية كأكل أموال الناس ظلما وعدوانا الموجب لاستقرار مثله أو قيمته في ذمته لهم أو إثبات جنایات عمدية موجبة لثبوت ديته عليهم فإن هذا القسم من الدين أولى بعدم جواز صرف الزكاة فيه من القسم الأول ويدل عليه أيضا مضافا إلى ذلك ما عن ابن إدريس في مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب محمد بن علي بن محبوب في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج إن محمد بن الخالد قال سألت أبا عبد الله (ع)

عن الصدقات قال أقسمها فيمن قال الله عز وجل ولا تعطين من سهم الغارمين الذين ينادون بنداء الجاهلية شيئاً قلت وما نداء الجاهلية قال هو الرجل يقول يا بني فلان فيقع بينهم القتل والدماء فلا يؤدوا ذلك من سهم الغارمين ولا الذين يغرمون من مهور النساء ولا أعمله إلا قال ولا الذين لا يباليون ما صنعوا في أموال الناس وفي المدارك بعد أن نسب إلى الأصحاب أنهم اشترطوا في جواز الدفع إلى الغارم إن لا يكون استدانته في معصية ونقل استدلالهم عليه بأن في قضاء دين المعصية حملاً للغريم على المعصية بما روى عن الرضا عليه السلام إنه قال يقضى ما عليه من سهم الغارمين إذا كان أنفقه في طاعة الله عز وجل وإذا كان أنفقه في معصية الله فلا شيء له على الإمام قال ما لفظه ويمكن المناقشة في الأول بأن إعانة المستدين في المعصية إنما يقبح مع عدم التوبة لا مطلقاً وفي الرواية بالظن في السند فإننا لم نقف عليها مسندة في شيء من الأصول ومن ثم ذهب المصنف في المعتمد إلى جواز إعطائه مع التوبة من سهم الغارمين وهو حسن إنتهى أقول أما المناقشة في الدليل الأول بما ذكر ففي محلها وأما الرواية التي أشار إليها فهي مروية في الكافي في كتاب الديون فحيث لم تكن في كتاب الزكاة كأنه لم يطلع عليها وإلا فليس لنا أصل أوثق من الكافي نعم هي ضعيفة السند ولكن لا ينبغي الالتفات إلى ضعف سندها بعد انجباره بالعمل واعتضادها بغيرها مما عرفت فلا ينبغي الارتياح في أن الدين المصروف في المعصية أو الحاصل بالمعصية نفسها ليس بنفسه من مصارف الزكاة نعم لو تاب وكان فقيراً صرف إليه من سهم الفقراء وجاز له حينئذ أن يقضي هو دينه منه كما يجوز له صرفه في سائر مقاصده المباحة فضلاً عن الحقوق الواجبة عليه واشتراط التوبة في الاعطاء من سهم الفقراء مبني على اشتراط العدالة واجتناب الكبائر فيه وسيأتي البحث عنه إن شاء الله وأما على القول بعدمه فيجوز صرف الزكاة إليه من حيث فقره وإن لم يتب وعليه بعد قبضها وصيرورتها ملكاً له الخروج عن عهده ما عليه من الدين من أي وجه حصل كما هو واضح ولو جهل فيما ذا أنفقه قيل والقائل الشيخ في المحكي عن نهايته يمنع ونسب إلى المشهور أيضاً الميل إليه وقيل لا يمنع وقد نسب هذا القول إلى الأكثر بل المشهور واستدل للأول بما في خبر محمد بن سليمان المتقدم من قوله قلت فما لهذا الذي أئتمنه وهو لا يعلم في طاعة الله أنفقه أو في معصيته فأجابته (ع) يسعى له فيما له فيرده عليه وهو صاغر وأجيب عنه بأن الرواية ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها في إثبات حكم مخالف للأصل لأن الأصل في تصرفات المسلم وقوعها على الوجه المشروع والأولى الجواب عنها بمنع الدلالة كما نبه عليه في الحدائق إذ لم يقع السؤال عن تكليف الدافع عند جهله بالحال من حيث الجواز وعدمه بل عما يستحقه صاحب الدين فإنه بعد أن سمع من الإمام عليه السلام أنه لو كان أنفقه في معصية الله لا شيء له على الإمام تحير في حق صاحب الدين من أنه هل عليه أن يجوز عن حقه بعد أن علم أنه ليس له غلة ينتظر إدراكها ولا دين ينتظر محله ولا مال غائب ينتظر قدومه فسئل الإمام عليه السلام عن ذلك فأجابته بأن علي المديون السعي في ماله وروده إليه وهو صاغر فما في كلام السائل من فرض علمه بأن المديون فيما ذا أنفقه للمبالغة في نفي صدور فعل من الدائن يناسب حرمانه عن ماله وكونه بريئاً عن المعصية المصروف فيها المال

وكيف كان فهذا السؤال أجنبي عن محل الكلام فلا يصح الاستشهاد به للمدعي
واستدل له أيضا بظهور الاخبار في إشتراط جواز الدفع من هذا السهم بكون الاستدانة في
طاعة الله فما لم يحرز الشرط لم يجز الدفع لأصالة عدمه وفيه أنه وإن جعل
شرط جواز الدفع من سهم الغارمين في خبر محمد بن سليمان وغيره كون الدين مصروفا
في طاعة الله ولكن المراد بقرينة المقابلة وغيرها من القرائن الداخلية والخارجية أن لا

(٩٩)

يكون مصروفا في المعصية فيكون الصرف في المعصية لدى التحليل مانعا عن الاستحقاق ولذا وقع التعبير عن هذا الشرط في خبر الحسين بن علوان المتقدم بقوله عليه السلام إذا استدانوا في غير إسراف وفي خبر الكتاني قيد الدين بأن لم يكن في فساد ولا إسراف وفي الخبر المروي عن تفسير علي بن إبراهيم أيضا شهادة بذلك كما لا يخفى على المتأمل

وربما يؤيده أيضا ما عن الكافي مرسلا عن أبي عبد الله قال الامام يقضي عن المؤمنين سائر الديون ما خلا مهور النساء في غير إسراف وعنه أيضا في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل عارف فاضل توفي وترك ديناً لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسألة هل يقضى عنه من الزكاة الألف والألفان قال نعم إلى غير ذلك من الروايات المشعرة به فلا ينبغي الارتياح في أن الشرط هو عدم كونه مصروفا في المعصية وهو موافق للأصل والظاهر كما هو ظاهر وقد ظهر بما ذكر إن ما ذهب إليه المشهور من جواز الدفع إلى من لم يعلم فيما ذأ أنفقه هو الأشبه كما يؤيده أيضا بل بشهد له الأخبار الواردة في جواز قضاء ديون أبيه أو غيره من المؤمنين الأموات والاحياء من الزكاة من غير تقييد بالعلم بكونها في طاعة أو عدم كونها في معصية مع قضاء العادة بالجهل بمصرف ديون الغير في الغالب خصوصا الديون المتخلفة عن الميت فلو كان العلم بحالها شرطا في جواز الصرف لم يجر الرخصة في قضائها من الزكاة على الإطلاق كما لا يخفى على المتأمل. تنبيه: في المدارك نقل عن العلامة (ره) أنه ذكر في التذكرة والمنتهى إن الغارمين قسمان أحدهما المديون لمصلحة نفسه وحكمه ما سبق والثاني المديون لإصلاح ذات البين بين شخصين أو قبيلتين بسبب تشاجر بينهما أما لقتيل لم يظهر قاتله أو إتلاف مال كذلك وحكم بجواز الدفع إلى من هذا شأنه مع الغنى أو الفقر ولم ينقل في ذلك خلافا واستدل عليه بعموم الآية الشريفة السالم من المخصص وبما روي عن النبي صلى الله عليه وآله إنه قال لا تحل الصدقة لغني إلا لخمس وذكر رجلا تحمل حمالة وبان تحمله وضمائه إنما يقبل إذا كان غنيا فأخذه في الحقيقة إنما هو لحاجتنا إليه فلم يعتبر فيه الفقر كالمؤلفة ويجوز الشهيد في البيان صرف الزكاة في إصلاح ذات البين ابتداء وهو حسن إلا أنه يكون من سهم سبيل الله لا من سهم الغارمين إنتهى ربما نسب القول بجواز الصرف من سهم الغارمين إلى من تحمل دية لإصلاح ذات البين وإن كان غنيا إذ لم يؤدها من ماله سواء استدان فأداها أم لم يؤدها بعد إلى الشيخ ومن تأخر عنه أقول أما جوز صرفها ابتداء في إصلاح ذات البين من سهم سبيل الله بناء على شموله مطلق القربات فمما لا إشكال فيه وأما من سهم الغارمين فهو بحسب الظاهر مما لا وجه له لانتفاء موضوعه إذ لا غرم هاهنا في الفرض وأما جواز صرفها إلى الغني الذي تحمل دية أو ما لا تالفا لإصلاح ذات البين ففي غاية الاشكال اللهم إلا أن يكون توليه لهذا الفعل بقصد استيفاء المال من وجوه الصدقات وقلنا بأن له الولاية على ذلك من باب الحسبة كما ليس بالبعيد فيجوز حينئذ استيفائه من سهم سبيل الله بناء على شموله لمطلق القربات وأما لو كان غرضه من أول الأمر الأداء من ما له تبرعا فالتزم بذلك فلم يؤدها بعد أو استدان فأداها إشكال إدراجه في الأصناف المستحقين للزكاة و

الاستدلال بعموم الآية الشريفة بعد تسليم صدق الغارم عرفا ولغة على مطلق المديون وإن كان غنيا متمكنا من أداء دينه لا خصوص من علاه الدين أي صار غالبا عليه مدفوع بما تقدمت الإشارة إليه من أن المتعين صرف إطلاقه لو لم نقل بانصرافه في حد ذاته لأجل المناسبات المغروسة في الذهن إلى المحتاجين في أداء دينهم إلى تناول الصدقات ولذا لم يقع الخلاف فيه فيما إذا كان الدين لمصلحة نفسه وكونه لمصلحة عامة إن كان فارقا فمن حيث كونه مصروفا في القربات لا من حيث كونه غارما وأما الرواية المزبورة فهي غير ثابتة من طرفنا والذي ورد من طرفنا أنه لا تحل الصدقة لغني ولا لمتحرف سوى من غير استثناء فلا حظ ولو كان للمالك دين على الفقير جاز أن يقاصه به من الزكاة وهو مما لا خلاف فيه كما أعترف به في الحدائق وغيره ويدل عليه مضافا إلى القواعد العامة أخبار خاصة منها ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن دين لي على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدر على قضاءه وهم مستوجبون للزكاة هل لي أن أدعه وأحتسب به عليهم من الزكاة قال نعم وعن عقبه بن خالد قال دخلت أنا و المعلى وعثمان بن عمران على أبي عبد الله عليه السلام فلما رأنا قال مرحبا بكم وجوه تحبنا ونحبها جعلكم الله معنا في الدنيا والآخرة فقال له عثمان جعلت فداك فقال له أبو عبد الله عليه السلام نعم فمه قال أي رجل موسى فقال له بارك الله لك في يسارك قال ويجيء الرجل فيسألني الشيء وليس هو أبان زكاتي فقال له أبو عبد الله عليه السلام القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشر وما ذا عليك إذا كنت كما تقول موسرا أعطيته فإذا كان أبان زكاتك أحتسب بها من الزكاة يا عثمان لا ترده فإن رده عند الله عظيم الحديث وفي الموثق عن سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال سئلت عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد أن يعطيه من الزكاة فقال إن كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من دين من عرض من دار أو متاع من متاع البيت أو يعالج عملا يتقلب فيها بوجهه فهو يرجوا أن يأخذ منه ما له عنده فلا بأس إن يقاصه بما أراد أن يعطيه من الزكاة أو يحتسب بها فإن لم يكن عند الفقير وفاء ولا يرجوا أن يأخذ منه شيئا فليعطه من زكاته ولا يقاصه بشيء من الزكاة وما في هذه الرواية من التفصيل كالأمر بالاعطاء من زكاته لخصوص هذا الشخص الذي بلغ فقره إلى حد اليأس من قدرته على الأداء محمول على الاستحباب والمراد بمقاصته به من الزكاة على ما فسره في المدارك وغيره هو احتسابه عليه من الزكاة الواجبة عليه وعن الشهيدين تفسير المقاصة باحتسابها على الفقير أي عدها ملكه ثم أخذها مقاصة من دينه وهذا المعنى أوفق بظاهر اللفظ إن استبعده بعضهم وكيف كان فلا بأس بها بكلا المعنيين كما يومي إليه قوله عليه السلام في الخبر الأخير فلا بأس أن يقاصه بما أراد أن يعطيه من الزكاة أو يحتسب بها وكذا لو كان الغارم ميتا جاز أن يقضى عنه وأن يقاص به من الزكاة بلا خلاف فيه على الظاهر بل في المدارك قال أتفق علمائنا وأكثر العامة على إنه يجوز للمزكي قضاء الدين عن الغارم من الزكاة بأن يدفعه إلى مستحقه ومقاصته بما عليه من الزكاة ويدل عليه ما عن الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن ابن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل عالم فاضل توفي وترك عليه ديناً

لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسألة هل يقضى عنه من الزكاة ألف
وألفان قال نعم وعن يونس بن عمار وقال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول قرض
المؤمن غنيمة وتعجيل أجر إن أيسر قضاك وإن مات قبل ذلك أحسب به
من الزكاة وفي الحسن أو الصحيح عن زرارة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل
حلت عليه الزكاة ومات أبوه وعليه دين أيؤدي زكاته في دين أبيه وللأبن مال

(١٠٠)

كثير فقال إن كان أورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاءه عنه من جميع الميراث ولم يقضه من زكاته وإن لم يكن أورثه مالا لم يكن أحد أحق بزكاته من دين أبيه فإذا أداها في دين أبيه على هذا الحال أجزأت عنه في المدارك بعد نقل هذه الرواية قال ويستفاد من هذه الرواية اعتبار قصور التركة عن الدين كالحق وبه صرح ابن الجنيد والشيخ في المبسوط وقال في المختلف لا يعتبر ذلك لعموم الامر باحتساب الدين على الميت من الزكاة ولأنه بموته انتقلت التركة إلى ورثته فصار في الحقيقة عاجزا ويرد على الأول إن العموم مخصوص بحسنة زارة فإنها صريحة في اعتبار هذا الشرط وعلى الثاني إن انتقال التركة إلى الوارث إنما يتحقق بعد الدين والوصية كما هو منطوق الآية الشريفة واستثنى الشارح قدس سره من ذلك ما لو تعذر استيفاء الدين من التركة أما لعدم إمكان إثباته أو لغير ذلك فجوز الاحتساب عليه حينئذ وإن كان غنيا وللنظر فيه مجال إنتهى أقول لا يستفاد من الحسنة إلا أنه ليس للوارث صرف زكاته في دين أبيه إذا كان لمورثه تركة يمكن قضاء دينه منها سواء ظهر الدين قبل تقسيم التركة أم بعده بل يجب عليه إخراج الدين من أصل التركة المتقدمة على الإرث وهذا مما لا شبهة فيه فإن صرف الوارث زكاته في يدن أبيه في مثل الفرض مرجعه إلى صرفها في مصلحة نفسه حيث يكون موجبا لصيرورة التركة ملكا طلقا له من دون أن يترتب عليه فائدة للميت أو لغرمائه إذ لا يتفاوت الحال بالنسبة إليهما بين أن يؤدي الدين من التركة أو من غيرها هذا مع أن الحاجة إلى الزكاة في قضاء الدين شرط في الغارمين والأدلة الدالة على جواز قضاء دين الميت من الزكاة لم تدل عليه حتى في مثل الفرض لكي يكون مثل هذه الرواية مخصصة لها ضرورة قصورها عن شمول ما لو ترك الميت ما يفي بدينه ولم يكن هناك مانع شرعي أو عرفي عن صرف تركته في دينه كما لا يخفى على من لاحظها نعم لو تعذر استيفاء الدين من تركته كما لو أمتنع الوارث من أدائه أو غصبها ثالث أو لم يتمكن الدائن من إثباته أو غير ذلك من الموانع قد يقال بجواز قضاءه من الزكاة لحاجته إليها كما تقدم نقله من المسالك ولكنه بالنسبة إلى من كان موسرا قبل موته لا يخلو من إشكال فإن ما دل على جواز صرف الزكاة في قضاء دين الغارمين كالأية الشريفة ونظائرها منصرف إلى الأحياء وما دل عليه في الأموات كالأخبار المزبورة لا تدل عليه في الموسر أما الخبر الأول والأخير فواضح حيث إنهما لا يدلان على الجواز إلا فيمن قصرت تركته عن دينه والرواية الثانية أيضا لم تدل عليه في الموسر نعم مقتضى إطلاق قوله (ع) وإن مات قبل ذلك أحتسب من الزكاة شموله لما إذا مات قبل ذلك وخلف دارا ونحوها من المستثنيات الوافية بدينه ولكن قد أشرنا إلى انصرافه عن صورة استيفاء دينه من تركته وكيف كان فصورة كونه موسرا حال حياته ومات مديونا خارج عن موضوع هذه الرواية سواء تمكن من استيفاء دينه من تركته عبد موته أو تعذر اللهم إلا أن يقال إنه يستفاد من هذه الأخبار إنه لا فرق في الغارم الذي جعل في الآية الشريفة مصرفا للزكاة بين كونه حيا أو ميتا ومناطق الجواز في الجميع الحاجة إلى قضاء دينه من الزكاة سواء لم يكن له مال أصلا أو كان ولكن تعذر صرفه في دينه كالمغصوب والله

العالم وكذا لو كان الدين على من تجب نفقته جاز أن يقضى عنه حيا وميتا
وأن يقاص بلا خلاف فيه على الظاهر ولا إشكال ويدل عليه مضافا إلى العمومات خصوص
حسنة زرارة المتقدمة وموثقة إسحاق بن عمار قال سئلت أبا عبد الله (ع)
عن رجل على أبيه دين ولائنه مؤنة أيعطي أباه من زكاته يقضي دينه قال نعم ومن أحق من
أبيه ولا ينافي ذلك الروايات الدالة على عدم جواز إعطاء الزكاة لأبيه وأمه وغيرهما
ممن وجبت نفقته عليه كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام
قال خمسة لا يعطون من الزكاة شيئا الأب والام والولد والمملوك والزوجة وذلك إنهم
عياله

لازمون له لان المراد إعطائهم من حيث الفقر والحاجة إلى النفقة كما يدل عليه قوله (ع)
وذلك إلى آخره فإن قضاء الدين لا يلزمه اتفاقا كما ادعاه في الجواهر ولو صرف
الغارم ما دفع إليه من سهم الغارمين بأن عينه المالك لهذا المصرف في غير القضاء ارتجع
على الأشبه لان للمالك الولاية على صرفه في الأصناف وقد عينه للصرف
في قضاء دينه ولم يفعل ولم يجعله ملكا طلقا له كي يجوز له التصرف فيه كيف ما يشاء
وحكي عن الشيخ في المبسوط وجمله القول بأنه لا يرتجع لحصول الملك بقبضه وفيه ما
عرفت من منع صيرورته ملكا طلقا له بعد أن لم يرخصه المالك لا في التصرف فيه على
جهة خاصة ولو ادعى أن عليه ديننا قبل قوله إذا صدقه الغريم فإنه لو لم يقبل
قوله ولو مع تصديق الغريم لأدى ذلك إلى حرمان جل أهل الاستحقاق من هذا السهم وهو
مناف لما يقتضي شرعيته فهذا مما لا ينبغي الاستشكال فيه
وكذا يقبل قوله لو تجردت دعواه عن التصديق والانكار وقيل لا يقبل في المدارك قال
يحتمل أن يكون المراد به عدم القبول بدون البينة أو اليمين ولم أقف
على مصرح بذلك من الأصحاب نعم حكي العلامة في التذكرة عن الشافعي إنه قال لا يقبل
دعوى الغرم إلا بالبينة لأنه مدع ولا يخلو من قوة إنتهى وهو جيد
وقياس مدعى الغرم على مدعى الفقر قياس مع الفارق إذ الفقر مما لا يعرف غالبا إلا من
قبله وهذا بخلاف الغرم إذ الغالب علم الغريم به وتيسر إقامة البينة عليه
ومن هنا يظهر إن القول بعدم القبول لدى تجرده عن تصديق الغريم لا الأول أشبه بالقواعد
ومن جملة المصارف في سبيل الله وهو على ما عن المقنعة والنهاية
والمراسم وغيرها الجهاد خاصة وقيل يدخل فيه المصالح كبناء القناطر والحج ومساعدة
الزائرين وبناء المساجد وغير ذلك من سبل الخير وقد نسب هذا القول
إلى الأكثر بل المشهور بل إلى عامة المتأخرين بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه وهو
الأشبه بعموم لفظ الكتاب والروايات الواردة في هذا الباب مثل ما رواه علي بن إبراهيم
في تفسيره عن العالم عليه قال وفي سبيل الله قوم يخرجون إلى الجهاد وليس عندهم ما
ينفقون أو قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به أو في جميع سبل الخير
فعلى الإمام عليه السلام أن يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد
وصحيحة علي بن يقطين المروية عن الفقيه إنه قال لأبي الحسن عليه السلام يكون عندي
المال

من الزكاة فأحج به موالي وأقاربي قال نعم وصحيحة محمد بن مسلم المروية عن الكافي
وعن مستطرفات السرائر نقلا عن نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر عن جميل عن أبي

عبد الله
عليه السلام قال سئلته عن الصلوة أيجبه الرجل من الزكاة قال نعم ويدل عليه أيضا خبر
الحسين بن عمر قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أن رجلا أوصى إلي بشئ في سبيل الله
فقال لي أصرفه في الحج فأني لا أعلم شيئا في سبيل الله أفضل من الحج وخبر الحسن بن
راشد قال سئلت أبا الحسن العسكري عليه السلام بالمدينة عن رجل أوصى بمال في
سبيل الله فقال سبيل الله شيعتنا فالمراد بمثل هذه الرواية بحسب الظاهر بيان أفضل
مصاديق سبيل الله وأوضحه لا انحصار سبيل الله فيما يصرف إلى الشيعة

(١٠١)

وإلا لعارضه غيره من الاخبار كما لا يخفى وربما نسب تفسير سبيل الله بخصوص الجهاد إلى مذهب العامة الاخبار وإيماء إليه مثل خبر يونس بن يعقوب المروي عن الكافي قال إن رجلا كان بهمدان ذكر إن أباه مات وكان لا يعرف هذا الامر فأوصى بوصية عند الموت وأوصى أن يعطي شئ في سبيل الله فسئل عنه أبو عبد الله عليه السلام كيف يفعل به فأخبرناه بأنه كان لا يعرف هذا الامر فقالوا إن رجلا أوصى إلي أن أضع في يهودي أو نصراني لوضعتة فيهما إن الله عز وجل يقول فمن بدله من بعد ما سمعه فإنما أثمه على الذين يبدلونه فأنظر ما يخرج إلى هذا الوجه يعني بعض الثغور فابعثوا به إليه إذ المتبع في باب الوصية هو عرف الموصي وقصده مع إمكان أن يكون تخصيص هذا

الوجه بالذكر لكونه أحد المصاديق وأفضلها إلا لتعيينه بالخصوص ولو عند الموصى وكيف كان فلم نقف على ما يصلح مستندا لتفسيره بخصوص الجهاد ودعوى أن المتبادر منه خصوص الجهاد غير مسموعة فالقول بانحصاره فيه ضعيف بل هو عام لكل فعل يكون وسبيله إلى رضوان الله وثوابه أي جميع سبل الخير كما وقع التصريح به فيما روى عن العالم في تفسيره ولكن في المدارك بعد أن اختار ما قويناه من عمومه لكل ما فيه وسيلة إلى الثواب قال وأعلم إن العلامة قال في التذكرة بعد أن ذكر إنه يدخل في سهم سبيل الله معونة الزوار والحجيج وهل يشترط حاجتهم إشكال ينشأ من اعتبار الحاجة كغيره من أهل السهمان ومن اندراج إعانة الغني تحت سبيل الخير وجزم الشارح باعتبار الحاجة بل باعتبار الفقر فقال ويجب تقييد المصالح بما لا يكون فيه معونة الغني مطلق بحيث لا يدخل في شئ من الأصناف الباقية فيشترط في الحاج والزائر الفقر وكونه ابن سبيل أو ضيفا والفرق بينهما حينئذ وبين الفقير لا يعطى الزكاة ليحج بها من جهة كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله وهو مشكل لان فيه تخصيصا لعموم الأدلة من غير دليل والمعتمد جواز صرف هذا السهم في كل قرابة لا يتمكن فاعلها من الاتيان بها بدونه وإنما صرنا إلى هذا التقييد لان الزكاة إنما شرعت بحسب الظاهر لدفع الحاجة فلا تدفع مع الاستغناء عنها ومع ذلك فاعتباره محل تردد إنتهى ما في المدارك

أقول ومما يؤيد أيضا اعتبار الحاجة فيمن ينصرف إليه هذا السهم مضافا إلى الأدلة الدالة على أن الزكاة في الأصل موضوعة لرفع حاجة المحتاجين وسد خللتهم وإن الله تعالى شرك بين الأغنياء والفقراء في أموالهم فليس لهم أن يصرفوها في غير شركائهم عموم قوله صلى الله عليه وآله لا تحل الصدقة لغني وقد أشرنا مرارا إلى أن المراد بالغني في مثل هذه الرواية هو غير المحتاج لا ما يقابل الفقير الذي لا يملك قوت سنته وخصوص مرسله علي بن إبراهيم المتقدمة الواردة في تفسير الآية فإنها تدل على اعتبار الحاجة فيمن يخرج إلى الجهاد أو يريد الحج ولكن مع ذلك الالتزام بهذا التقييد لا يخلو من إشكال بعد أن جعل في سبيل الله في الكتاب العزيز بنفسه مصرفا مستقلا للصدقات في مقابل الفقراء والمساكين وأما قوله صلى الله عليه وآله لا يحل الصدقة لغني فالمنساق منه نفي حليتها له على حسب حليتها للفقير بأن يتناولها ويصرفها في مقاصده كيف يشاء فلا ينافيه جواز دفعها إلى الغني ليصرفها إلى جهة معينة من وجوه البر فليتأمل وأما الرواية الواردة في تفسيره فمن الغرض عن

سندها يمكن الخدشة في دلالتها بأن الظاهر أن مؤنة الجهاد والحج المذكورتين من باب التمثيل بالفرد الواضح وإلا فقد وقع في ذيل الرواية عطف جميع سبل الخير عليهما من غير تقييده بشئ مع أن اعتبار العجز في المحاهد مما لم ينقل الالتزام به عن أحد وقد صرح المصنف (ره) وغيره بل أدعى غير واحد الاتفاق على أن الغازي يعطى من هذا السهم وإن كان غنيا قدر كفايته على حسب حاله أي شرفا وضعة وقرب المسافة وبعدها وغير ذلك بل في المدارك هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب وربما

عللوه مضافا إلى عموم الآية بالنبوي لا تحل الصدقة لغني الا لثلاثة وعد منها الغازي ولكن يحتمل قويا أن يكون المراد بالغني في المتن وغيره ما يقابل الفقير الذي هو أحد الأصناف أي كونه مالكا لقوت سنته فلا ينافيه اعتبار الحاجة إلى نفقة الحج والجهاد في جواز الصرف من الزكاة كما ربما يومي إليه تقديره بقدر كفايته على حسب حاله فإن هذا إنما يناسب اعتبار احتياجه إلى ما يصرف إليه وإلا لكان الأولى مراعاة حاله من حيث القوة والشوكة وكونه فارسا أو راجلا أو غير ذلك مما له دخل في أمر الجهاد فالانصاف إن الالتزام بجواز صرفه إلى ما كان معونة لغني وإن كان أوفق بما يقتضيه إطلاق سبيل الله ولكنه في غاية الاشكال ولكن لا يخفى عليك إن صرف الزكاة في معونة الزوار والحجيج والغزاة يتصور على أنحاء أحدها أن يكون ما يصرفه إليهم بمنزلة الأجرة على علمهم كما لو لم يكن لمن يباشر العمل بنفسه داع إلى فعل الحج أو الجهاد ونحوه ولكن رأي المتولي المصرف المصلحة في إيجاد هذه الأفعال من باب تشييد الدين أو تعظيم الشعائر أو غير ذلك من المصالح فبعثهم على الفعل يجعل الأجرة لهم أو بذل النفقة عليهم من الصدقات على أن يعملوا هذا العمل الثاني أن يصرفه فيمن يريد بنفسه الحج والجهاد فيعيه ببذل الزاد والراحلة والسلاح ونحوها الثالثة ما يصرفه في التسبيلات العامة من مثل المضايق والسقايات الواقعة في الطرف التي يأكل ويشرب منها عامة المستطرفين أما القسم الأول والثالث فلا ينبغي الاستشكال في عدم إشتراط الفقر والحاجة فيمن يتناوله فإن مصرف الزكاة في هذين القسمين في الحقيقة هي نفس تلك المصالح التي صرف الزكاة فيها لا خصوص الأشخاص الذين وصل إليهم شئ منها وأما القسم الثاني الذي هو في الحقيقة صرف إلى من يعمل الخيرات لا في نفس علم الخير وإن كان هذا الصرف أيضا باعتبار كونه إعانة على البر والتقوى يعد من السبيل فهذا هو الذي وقع فيه الاشكال على تقدير عدم كون المصرف إليه محتاجا إلى تناوله والاحتياط فيه مما لا ينبغي تركه بل لا يبعد الالتزام بشمول لا تحل الصدقة لغني لمثله والله العالم وكيف كان فلا خلاف على ما أعترف به في الجواهر في أنه إذا غزى لم يرتجع ما بقي منه عنده بل عن التذكرة أنه موضع وفاق بين العلماء لان المتولي للصرف أما أن يدفعه إليه على أن يعمل هذا الفعل فيكون بمنزلة الأجرة على عمله فلا مقتضى حينئذ لرده بعد أن عمل العمل الذي شرط عليه وأما أن يدفعه إليه على أن يكون نفقته في سفره والعادة قاضية بأن من يقصد إعانة الحجيج والزوار ببذل الزاد والمصرف لا يقيد إعطائه بالصرف في نفقته بحيث لو زاد منه شئ لرده إليه نعم لو دفعه إليه بهذا القيد وجب عليه رد الزائد حيث أن من له الولاية على الصرف

لم يرخصه في الصرف إلا مقيدا بهذا القيد وأن لم يغز أستعيد لأنه إنما دفعه إليه باعتبار كونه غازيا فما لم يندرج في الموضوع الذي قصده لا يستحقه وإذا كان الإمام (ع) مفقودا كما في زمان التقية أو الغيبة سقط نصيب الجهاد إذ لا يشرع بلا إذنه صرف سهم سبيل الله في سائر المصالح أما على ما اخترناه من عموم سبيل الله للمصالح فواضح وأما على القول باختصاصه بالجهاد فينبغي سقوطه رأسا ولكن قد يمكن وجوب الجهاد مع عدم حضوره أيضا كما إذا هجم الكفار على المسلمين وخيف على بيضة

(١٠٢)

الاسلام فيكون النصيب باقيا مع وقوع ذلك التقدير وكذا يسقط سهم السعاة بناء على انحصارهم فيمن نصبهم الامام وكذا سهم المؤلفه بناء على اختصاصهم بالكفار الذين يستمالون إلى الجهاد لا على التقدير الذي أشير إليه ويقتصر بالزكاة على بقية الأصناف أو المصالح التي لا يتوقف شرعيتها على إذن الإمام كما هو واضح ومن جملة الأصناف ابن السبيل وهو على ما في المتن وغيره المنقطع به في سفره بذهاب نفقته أو نفاذها أو تلف راحلته أو نحو ذلك بل هذا هو المنساق عرفا من إطلاقه عند الامر بصرف الصدقات فيه ويدل عليه مضافا إلى ذلك ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن العالم (ع) قال وأبن السبيل أبناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب ما لهم فعلى الامام أن يردهم إلى أوطانهم من مال الصدقات والمراد بكون السفر في طاعة الله على الظاهر ما يقابل سفر المعصية فيعم المباح أيضا نظير ما ورد في تفسير الغارمين من أن يكون دينهم في طاعة الله فما في الحداثق من الاستشكال في السفر المباح نظرا إلى ظهور الرواية في كونه طاعة مع اعترافه بمخالفته للمشهور بل عدم وجدانه القائل به عدى ما نقل عن ابن الجنيد من أنه قيد الدفع بالمسافرين في طاعة الله لعله في غير محله بل قد يغلب على الظن أن ابن الجنيد أيضا لم يقصد بهذا التقييد إلا الاحتراز عن سفر المعصية و كيف كان فلا ينبغي الارتياح في عدم اعتبار هذا الشرط في مفهوم ابن السبيل وفي حكمه أي جواز صرف الصدقة فيه لمنافاته لما يقضيه أدلة شرع الزكاة من كونها موضوعة لسد خلة الفقراء ورفع حاجة المحتاجين بل لولا أنه جعل ابن السبيل في الآية قسيما للفقراء لكنا نلتزم باندرج المنقطعين في سفرهم في الفقراء وإن انصرف عنهم إطلاق اسم الفقير ضرورة أن مناط استحقاق الصدقات على ما يستفاد من أدلتها هو الفقر والاحتياج لا كونه مندرجا في مسمى اسم الفقير عرفا هذا مع أنه لم يتحقق الخلاف فيه من أحد فلا ينبغي الاستشكال فيه ثم أنه قد نقل عن ابن الجنيد والشهيد في الدروس واللمعة القول باندرج مريد السفر الذي ليس له نفقة السفر في ابن السبيل وفيه منع صدق ابن السبيل عرفا على من لم يتلبس بعد بالسفر نعم من لم يكن عنده مؤنة السفر لو تكلف وسافر اندرج بعد مسافرتة في موضوع ابن السبيل الذي وضع له السهم من الزكاة إذ لا يشترط في صحة هذا الاطلاق حدوث الفقر والاحتياج بعد تلبسه بالسفر بل ثبوته فيه ولو من حين تلبسه بالسير وكيف كان فالقول بجواز الصرف من هذا السهم في مريد السفر الذي ليس له نفقته ضعيف وقياس مريد السفر من وطنه على مريد الخروج من موضع الإقامة حيث أنه يجوز إعطائه من سهم ابن السبيل مع انقطاع سفره بإقامة العشرة قياس مع الفارق فإن كون الإقامة أو البقاء ثلاثين يوما في مكان مترددا قاطعة للسفر شرعا لا يوجب صيرورة محل الإقامة وطنه حقيقة حتى يخرج بذلك المسافر الذي عزمه الرجوع إلى وطنه عند بقائه في بلد شهرا أو شهرين فما زاد عن موضوع ابن السبيل خصوصا إذا كان توقفه في ذلك المكان مسيبا عن نفاذ زاده وراحلته وعدم تمكنه من المسافرة عنه فإن هذا يؤكد كونه ابن السبيل عرفا ومن هنا يظهر أيضا ضعف ما حكي عن غير

واحد من الحاق موضع الإقامة ببلده في عدم كونه ابن ما لم يسافر عنه إذ العرف أعدل شاهد بالفرق بينهما وإن إقامة العشرة فما زاد غير منافية لصدق اسم ابن السبيل بل ربما تكون مؤكدة له كما تقدمت الإشارة إليه وكيف كان فالمدار في استحقاقه من هذا السهم احتياجه في غربته ولو كان غنيا في بلده وعلى هذا التقدير هل يشترط عدم تمكنه من الاستدانة أو بيع شيء من أمواله مثلا كما صرح به في الجواهر أم يعتبر عجزه عن التصرف في أمواله ببيع ونحوه دون الاستدانة كما قواه في المدارك أم لا يعتبر العجز عن شيء منهما كما حكاها في المسالك عن المعتمر ونفي عنه البعد فقال في المسالك وهل يشترط عجزه عن الاستدانة على ما في بلده أو عن بيع شيء من ما له فيه ونحوه الظاهر ذلك ليتحقق العجز ولم يعتبره المصنف في المعتمر وليس ببعيد عملا بإطلاق النص والذي ينبغي أن يقال أنه إن كانت الاستدانة أو التصرف في أمواله بالبيع ونحوه أمرا ميسورا له كأغلب التجار المعروفين في البلاد النائية فمثل هذا الشخص لا يعد من أرباب الحاجة إلى الصدقة بل ولا ابن سبيل في العرف وبحكمه القوي السوي المتمكن من الاكتساب في الطريق بما يناسب حاله وشأنه أما لو كانت الاستدانة أو البيع ونحوه أمرا حرجيا بحيث لا يتحملة إلا عن الجاء واضطرار فلا يكون القدرة عليهما مانعة عن الاستحقاق إذ لا يؤثر مثل هذه القدرة في خروجه عن حد الفقر عرفا وكذا الضيف إذا كان في سفره وكان محتاجا إلى الضيافة فيجوز أن يطعمه من هذا السهم وتخصيصه بالذكر مع أنه من أفراد ابن السبيل الذي يشترط فيه الفقر والحاجة لوقوع التعرض له في كلمات الأصحاب ونسبته في كلماتهم إلى رواية والأصل فيه ما عن المفيد في المقنعة قال وأبن السبيل وهم المنقطع بهم في الاسفار وقد جاءت رواية أنهم الأضياف يراد به من أضيف لحاجة إلى ذلك وأن كان له في موضع آخر غنى ويسار وذلك راجع إلى ما قدمناه ولكن أطلق غير واحد منهم لفظ الضيف وقيد بعضهم بالحاجة دون السفر وكيف كان فلا دليل على دخول الضيف من حيث هو في ابن السبيل والرواية المزبورة مع ما فيها من الارسال مجهولة المتن فاعل في متنها ما يشهد بإرادة المنقطع في السفر المحتاج إلى الضيافة كما يفهمه المفيد (ره) فهي على تقدير حجيتها أيضا لا تثبت مزيد من ذلك والله العالم ولا بد أن يكون سفرهما مباحا فلو كان معصية لم يعط في المدارك قال لا خلاف بين العلماء في عدم جواز الدفع إلى المسافر من سهم ابن السبيل إذا كان سفره معصية لما في ذلك من الإعانة على الاثم والعدوان إنتهى يدل عليه مرسله علي ابن إبراهيم المتقدمة بالتقريب المتقدم وأما الاستدلال عليه بما فيه من الإعانة على الاثم والعدوان كما في المدارك وغيره فأنما يتجه لو قلنا باختصاص المنع في السفر إلى غاية محرمة بما لو دفعه إليه في ذهابه لا في إيباه الذي بنفسه ليس بحرام مع أن مقتضى إطلاق النص وفتاوى الأصحاب عدم جواز الدفع في الاياب أيضا إذا عد عرفا من تنمة سفره الذي قصد به الغاية المحرمة مع أنه ليس فيه إعانة على الاثم والعدوان اللهم إلا أن يقال بأن فيه أيضا تشبيدا للظالم وتقريراً له على ظلمه وفسقه وهو مناف لما بني عليه شرع الزكاة من كونها عوناً للفقراء والمساكين دون الظلمة وقطاع الطريق ونظائرهم ممن يسعون في الأرض للفساد فلا

ينصرف إليهم إطلاقات أدلتها وهو لا يخلو من وجه فيتأمل وكيف كان فلو أستقل رجوعه
بالملاحظة عرفا كما لو أرتدع عن قصده في أثناء الطريق فرجع أو
ندم على عمله وتاب جاز الدفع إليه حينئذ لعدم كونه بالفعل متلبسا بسفر المعصية عرفا ولا
يشترط التلبس بالضرب فلو تاب ورجع عن قصد المعصية إلى الطاعة

(١٠٣)

جاز الدفع إليه ولو لم يضرب في الأرض بعد توبته إذ المدار في صدق كونه ابن سبيل على كونه نائياً عن أهله وما له محتاجاً في الوصول إليهما إلى مؤنة سواء كان بالفعل متلبساً بقطع المسافة أم لم يكن كما هو واضح ويدفع إليه من الزكاة إذا كان غنياً في بلده قدر الكفاية اللائقة بحاله إلى بلده بعد قضاء الوطر من سفره أو يصل إلى مكان يمكنه فيه الاعتياض ونحوه مما يغنيه عن تناول الصدقات ولو فضل منه شيء ولو بالتضييق على نفسه كما نص عليه في الجواهر أعاده وفاقاً للأكثر بل المشهور على ما ادعاه في الجواهر لأن الصدقة لا تحل لغني وقد أبيحت لابن السبيل الذي هو غني في بلده لمكان حاجته الفعلية العارضة له في أثناء الطريق وهي لا تقتضي أبحاثها له إلا بمقدار حاجته في وقت احتياجه فلو دفع إليه أزيد من مقدار حاجته أو بمقدار حاجته ولكنه لم يصرفه في حاجته حتى وصل إلى بلده فقد صار إلى حال لا تحل الصدقة له فعليه إيصال ما بقي عنده من الصدقة إلى مستحقها وقيل لا يعيد وقد حكى هذا القول عن الشيخ في الخلاف بناءً منه على أنه يملكه بالقبض فما يفضل منه بعد الوصول إلى بلده ليس إلا كما يفضل في يد الفقير من مال الصدقة بعد صيرورته غنياً وفيه أن ما يستحقه الفقير لا يتقدر بقدر فما يصل إليه من الزكاة يملكه بقبضه ملكاً مستقراً وأما ابن السبيل الذي هو غني في بلده لا يستحق من الزكاة إلا نفقته إلى أن يصل إلى بلده فما يدفع إليه ملكيته مراعاة بصرفه في وقت فقره وحاجته الفعلية أي قبل استيلائه على أمواله فلو فضل منه شيء عاد على ما هو عليه من كونه صدقة من غير فرق في ذلك بين النقدين وغيرهما كما صرح به في المسالك وفي الجواهر بعد أن نقل عن المسالك قال لا فرق أي في وجوب الرد بين النقدين والداية والتمتع قال ما لفظه وكأنه أشار إلى ما عن نهاية الفاضل من أنه لا يسترد منه الدابة لأنه ملكها بالاعطاء بل عن بعض الحواشي إلحاق الثياب والآلات بها ولعل ذلك لأن المزكي يملك المستحق عين ما دفعه إليه والمنافع تابعة والواجب على المستحق رد ما زاد من العين ولا زيادة في هذه الأشياء إلا في المنافع ولا أثر لها مع ملكية تمام العين اللهم إلا أن يلتزم انفساخ ملكه من العين بمجرد الاستغناء لأن ملكه متزلزل فهو كالزيادة التي تجدد الاستغناء عنها إنتهى وقد أشرنا إلى أنه على تقدير كونه غنياً في بلده ليس للمزكي أن يملكه إلا متزلزلاً حيث أنه لا يستحقه إلا كذلك فما ذكره في ذيل كلامه من الالتزام بانفساخ ملكه مما لا بد منه وكيف كان فالتفصيل بين النقدين وغيرهما مما لا وجه له فليتأمل القسم الثاني في أوصاف المستحقين للزكاة وهي أمور الأول الإيمان يعني الإسلام مع الولاية للأئمة الاثني عشر عليهم السلام فلا يعطى الكافر بجميع أقسامه بل ولا معتقد لغير الحق من سائر فرق المسلمين بلا خلاف فيه على الظاهر بيننا والنصوص الدالة عليه فوق حد الاحصاء مثل ما عن الكليني وأبن بابويه في الصحيح عن زرارة وبكير والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي عن أبي جعفر وأبي عبد الله (ع) أنهما قالاً في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحروية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه يعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج أوليس عليه إعادة شيء من ذلك قال ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة لا بد أن يؤيدها لأنه وضع الزكاة في غير موضعها وإنما موضعها أهل الولاية

وصحيحة بريد بن معاوية العجلي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حج وهو لا يعرف هذا الأمر إلى أن قال وقال كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلاله ثم من الله عليه وعرفه الولاية فإنه يؤجر عليه إلا الزكاة فإنه يعيدها لأنه وضعها في غير موضعها وخبر إبراهيم الأوسي عن الرضا عليه السلام قال سمعت أبي يقول كنت عند أبي يوماً فأتاه رجل فقال أني رجل من أهل الري ولي زكاة فإلى من أدفعها فقال إلينا فقال الصدقة محرمة عليكم حرام فقال بلى إذا دفعتها إلى شيعتنا فقد دفعتها إلينا فقال أني لا أعرف لهذا أحدا فقال فانتظر بها سنة قال فإن لم أصب لها أحدا قال أنتظر بها سنتين حتى بلغ أربع سنين ثم قال له أن لم تصب لها أحدا فصرها صررا وأطرحها في البحر فإن الله عز وجل حرم أموالنا وأموال شيعتنا على عدونا إلى غير ذلك من الروايات التي لا حاجة إلى استقصائها ثم أن مقتضى ظاهر النصوص والفتاوى كون الايمان شرطاً في الاستحقاق لا الكفر مانعاً عن الدفع كي يجوز البناء على عدمه لدى الشك تعويلاً على أصالة عدم حدوث ما يوجبه فلا يجوز الدفع إلى مجهول الحال ما لم يكن هناك أصل أو طريق شرعي لاثباته كادعائه أو اعترافه بالأمر المعتبرة في الايمان أو غير ذلك من الطرق المعتبرة شرعاً وهل يثبت بكونه في بلد المؤمنين أو أرض يكون الغالب فيها أهل الايمان كالاسلام فيه تردد بل منع لانتفاء ما يدل على اعتبار الغلبة هاهنا وتنظيره على الاسلام قياس لا نقول به وقضية إطلاق المتن وغيره اشتراط الايمان في جميع أصناف المستحقين وفي المدارك قال في شرح العبارة بعد أن استدل له بجملة من الاخبار ما لفظه ويجب أن يستثنى من ذلك المؤلفات وبعض أفراد سبيل الله وإنما أطلق العبارة اعتماداً على الظهور وفي المسالك قال إنما يشترط الايمان في بعض الأصناف لا جميعهم فإن المؤلفات وبعض أفراد سبيل الله لا يعتبر فيهما ذلك إنتهى وكأنهما أرادا من بعض أفراد سبيل الله مثل الغازي يصح استثنائه من عبارة المتن لا المصالح التي يتعلق الصرف فيها بالجهات لا بالأشخاص كبناء المساجد والقنابر إذ لا معنى لاشتراط الايمان في ذلك كي يكون قابلاً للاستثناء وربما الحق بعض مطلق سبيل الله بالمؤلفة فلم يشترط الايمان فيه أصلاً والذي يقتضيه التحقيق هو أنه لا شبهة في خروج المؤلفات قلوبهم عن المستحقين الذين يشترط فيهم الايمان وقد صرح المصنف في تفسير المؤلفات قلوبهم بأنهم هو الكفار الذي يستمالون إلى الجهاد فمراده بالمستحقين هاهنا من عداهم ممن يستحق صرفها إليه لرفع حاجته وسد ختله وكذا الروايات الدالة على اشتراط الايمان لا تدل الا على اشتراطه فيمن يستحقها لحاجة والحصر الورد فيها من أن موضعها أهل الولاية إضافي لم يقصد به الاحتراز عن المؤلفات والعاملين وغيرهم ممن يصرف إليهم لا من هذا الوجه بل المقصود بها على ما يتبادر منها بيان انحصار من يستحق صرف الزكاة في قضاء حوائجه بالمؤمنين في مقابل أرباب الحاجة من سائر الفرق وما دل على وجوب إعادة المخالف زكاته على الاطلاق معللاً بأنه وضعها في غير موضعها فهو جار مجرى الغالب من صرفها إلى فقرائهم أو دفعها إلى عامل الصدقات المنصوب من قبل الجائر فكما لا يعم هذا الحكم بمقتضى هذه العلة ما لو صرفها

إلى فقراء المؤمنين فكذلك بالنسبة إلى ما لو صرفها إلى سائر المصالح التي هي من
مصارف الزكاة مما لا يعقل اتصافه بالإيمان وملخص الكلام أن المنساق
من الأخبار المانعة عن صرف الزكاة إلى غير أهل الولاية هو النهي عن صرفها في سد خلة
غير الموالي مطلقا سواء كان من سهم الفقراء أو المساكين أو الغارمين أو

(١٠٤)

في الرقاب أو ابن السبيل إذ جعل السبيل نفس أعانته من حيث احتياجه بملاحظة أن لكل كبد حراء أجرا و أما المؤلف فلا ريب في عدم اعتبار الاسلام فيهم فضلا عن الايمان لان إعطائهم ليس من باب الإعانة وسد الخلة لذا لا يعتبر فيهم الفقر أيضا وأما من سهم العاملين فلا يجوز أيضا بناء على اشتراط العدالة فيهم كما ادعى عليه الاجماع وإلا فالظاهر أنه لا بأس بإعطائه ليس من باب الإعانة وسد الخلة بل بإزاء العمل الذي يعود نفعه إلى أهل الصدقات فهو في الحقيقة صرف في مصالح المستحقين لا في العاملين من حيث أنفسهم فهو نظير ما لو دفع إلى المخالف من باب الإعانة و سد الخلة بل لقيامه بمصلحة من المصالح كالغزو وحفظ الطرق وسد الثغور ونحوها فهذا مما لا شبهة في جوازه وخروجه عن منصرف الأخبار الناهية عن صرفها إلى غير الموالين كما لا يخفى على المتأمل ومع عدم المؤمن وتعذر صرفه في مصرف آخر مما يجوز صرف الزكاة فيه كبناء مسجدا أو قنطرة ونحوهما تحفظ إلى حال التمكن منه ولا تعطى المخالف فضلا عن عداهم من الكفار على المشهور بل في الجواهر بلا خلاف أجده بل يمكن تحصيل الاجماع عليه لاطلاق الروايات الحاصرة موضعها في أهل الولاية والناهية عن صرفها إلى من عداهم وخصوص خبر الأوسي المتقدم الذي ورد فيه الامر بالانتظار إلى أربع سنين وإلقائه في البحر أن لم يصب لها أحدا يعني من الشيعة ولعل ما في ذيله من الامر بالقائها في البحر على تقدير أن لا يصيب لها أحدا من الشيعة في تلك المدة الذي هو مجرد فرض لا يكاد يتفق حصوله في الخارج للتنبيه على أن إلقائها في البحر وإتلافها لدى تعذر إيصالها إلى الشيعة أولى من إيصالها إلى المخالفين الذين حرّمها الله عليهم على سبيل الكناية وكيف كان فهذه الرواية صريحة في عدم جواز صرفها إلى المخالفين حتى مع اليأس عن التمكن من إيصالها إلى الشيعة وقد حكى في الحدائق عن بعض أفاضل متأخري المتأخرين أنه نقل قولاً بجواز إعطاء المستضعف عند عدم المؤمن من غير تصريح بقائله كما في زكاة الفطر لدى المصنف و غيره ممن سيأتي الإشارة إليه واستدل له بخبر يعقوب بن شعيب الحداد عن العبد الصالح (ع) قال قلت له الرجل منا يكون في أرض منقطعة كيف يصنع بزكاة ما له قال يضعها في إخوانه وأهل ولايته فقلت فإن لم يحضره منهم فيها أحد قال يبعث بها لهم قلت فإن لم يجد من يحملها إليهم قال يدفعها إلى من لا ينصب قلت فغيرهم قال ما لغيرهم إلا الحجر وأجاب المصنف (ره) عن هذه الرواية في محكي المعتبر بضعف السند والعلامة في محكي المنتهى بالشذوذ أقول فيشكل حينئذ دفع اليد بواسطتها عن ظواهر النصوص الدالة بظواهرها على اختصاصها بأهل الولاية وإلا فلو أغمض عن ذلك لأمكن تقييد ساير الاخبار بالحمل على ما لا ينافي هذه الرواية خصوصا خبر الأوسي بواسطة ما فيه من التعليل كما لا يخفى على المتأمل ونسب إلى الشيخ واتباعه بأنه يجوز صرف الفطرة خاصة مع عدم المؤمن إلى المستضعفين من المخالفين كما هو مختار المصنف في الكتاب لموثق الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال كان جدي يعطي فطرته الضعفاء ومن لا يجد ومن لا يتولى قال وقال أبو عبد الله هي لأهلها الا ان لا تجدهم فإن لم تجدهم فلمن لا ينصب

ولا تنقل من ارض إلى ارض وقال الامام اعلم يضعها حيث يشاء و يصنع فيها ما يرى وصحيحة علي بن يقطين انه سئل أبا الحسن الأول عن زكاة الفطرة أ يصلح ان تعطى الجيران والظؤرة ممن لا يعرف ولا ينصب فقال لا بأس بذلك إذا كان محتاجا وخبر مالك الجهني قال سئلت أبا جعفر عليه السلام عن زكاة الفطرة فقال تعطيتها المسلمين فإن لم تجد مسلما فمستضعفا واعط ذا قرابتك منها ان شئت وخبر علي بن بلال قال كتبت إليه هل يجوز ان يكون الرجل في بلدة ورجل آخر من اخوانه في بلدة أخرى محتاج ان يوجه له فطرة أم لا فكتب يقسم الفطرة على من حضر ولا يوجه ذلك إلى بلدة أخرى وان لم يجد موافقا وموثقة إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم (ع) قال سئلته عن صدقة الفطرة أعطيها غير أهل ولايتي من فقراء جبراني قال نعم الجيران أحق بها لمكان الشهرة وحكي عن الشيخ المفيد والسيد المرتضى وابن الجنيد وابن إدريس وجمع من الأصحاب المنع مطلقا بل ربما نسب هذا القول إلى المشهور بل عن الانتصار والغنية دعوى الاجماع عليه اخذا باطلاق الأخبار الناهية عن دفعها إلى غير المؤمن واطلاق صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري عن الرضا عليه السلام قال سئلته عن الزكاة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكاة الفطرة وخبر الفضيل بن شاذان المروي عن العيون عن الرضا عليه السلام انه كتب إلى المأمون وزكاة الفطر فريضة إلى أن قال ولا يجوز دفعها الا إلى أهل الولاية وحكي عن المصنف في المعتمد انه بعد نقل اخبار

الطرفين قال والرواية المانعة أشبه بالمذهب لما قررته الامامية من تضليل مخالفيها في الاعتقاد وذلك يمنع الاستحقاق انتهى وفيه ان مانعيته عن الاستحقاق ليس امرا عقليا بل حكم شرعي مستفاد من الاخبار الحاصرة للمستحق باهل الولاية والناهية عن دفعها إلى غيرهم وهي غير آبية الحمل على ما لا ينافي هذه الأخبار كما تقدمت الإشارة إليه انفا فمقتضى القاعدة الجمع بينها بتقييد المطلقات بحال وجود المؤمن ولكن قد يشكل ذلك بما في بعض هذه الأخبار من أفادت التقية اما موثقة إسحاق فظاهرها على ما يقتضيه اطلاق الجواب من غير استفصال وما فيها من التعليل المناسب للعموم ارادته على الاطلاق من اشراطه بعدم المؤمن ولا بعدم النصب فهي واردة مورد التقية كما يفصح عن ذلك التعليل بمكان الشهرة إذ المراد به على الظاهر بيان ان الامر باعطاء غير الموالي من جيرانه لأجل التقية والتحرز عن أن يشتهر بينهم كونه رافضيا ومن هنا قد يغلب على الظن ان الامر بقسمته الفطرة على من حضر وعدم نقلها إلى بلد اخر وان لم يجد موافقا من غير تقييد الدفع إلى غير الموافق بعدم النصب ولا بعدم المؤمن من لم يكن الا للعلة المذكورة في الموثقة اي مراعاة التقية وكذلك الكلام في صحيحة محمد بن مسلم فان ظاهرها إرادة الاطلاق وليس تقييده بصورة تعذر الايصال إلى المؤمن التي هي فرض نادر جمعا بينها وبين غيرها من الأدلة بأهون من ابقائها على ظاهرها من إرادة الاطلاق رعاية للتقية المناسبة لحال السائل بل هذا أولى واما خبر مالك فلا يمكن الالتزام بظاهره اللهم الا ان يحمل على إرادة خصوص المؤمن من المسلم وهو غير عزيز في الاخبار وكيف كان فعمدة ما يصح الاستناد إليه

للقليل بالجواز هي موثقة الفضيل والاعتماد على خصوص هذه الموثقة في مقابل العمومات والاطلاقات الكثيرة المعتضدة بنقل الشهرة والاجماع مشكل ولكن دفع اليد عن النص الخاص بمثل هذه الاطلاقات القابلة للصرف لو لم نقل بانصرافها بنفسها إلى صورة وجود المؤمن أشكال فيما ذهب إليه المصنف (ره) من القول بالجواز أشبه وقد ظهر بما ذكرناه في توجيه موثقة إسحاق وغيرها مما دل بظاهره

على جواز دفع الفطرة إلى المخالف من غير اشتراطه بعدم المؤمن ولا بعدم النصب من كونها واردة مورد للتقية ان الأظهر جواز دفع الفطرة إلى فقراء المخالفين في مقام التقية والاجتزاء به وهل زكاة المالية أيضا كذلك أم يجب اعاتتها إذا دفعها إلى المخالف تقية وجهان أوجههما الأول ولكن بشرط عدم المندوحة ولو بلغنا المال وتأخير الدفع إلى زمان التمكن من الايصال إلى المستحق كما سيأتي تحقيقه لدى البحث عن حصول البراءة بالدفع إلى العامل المنسوب من قبل الجائر والله العالم وتعطى الزكاة أطفال المؤمنين دون غيرهم بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه اخبار مستفيضة منها رواية أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يموت ويترك العيال أيعطون من الزكاة قال نعم حتى ينشأوا ويبلغوا ويسئلوا من أين كانوا يعيشون إذا قطع ذلك عنهم فقلت انهم لا يعرفون فقال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب إليهم دين أبيهم فلا يلبثون ان يهتموا بدين أبيهم وإذا بلغوا وعدلوا إلى غيركم فلا تعطوهم ورواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال ذرية الرجل المسلم إذا مات يعطون من الزكاة والفطرة كما كان يعطى أبوهم حتى يبلغوا فإذا بلغوا وعرفوا ما كان أبوهم يعرف أعطوا وان نصبوا لم يعطوا ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لأبي الحسن عليه السلام رجل مسلم مملوك ومولاه مسلم وله مال يزكيه وللمملوك ولد حر صغير أيجزي مولاه ان يعطي ابن عبده من الزكاة قال لا باس (وخبر يونس بن يعقوب المروي عن قرب الإسناد عن أبي عبد الله (ع) قال قلت له عيال المسلمين أعطيتهم من الزكاة فاشترى لهم منها ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خيرا لهم قال فقال لا باس) وقضية اطلاق النص والفتوى جواز الدفع إلى أطفال المؤمنين ولو مع فسق ابائهم

كما هو صريح جملة منهم اشتراط العدالة في المستحق ان سلمناه ففي المحل القابل لا في الأطفال وتبعية الأطفال لابائهم في ذلك مما لا دليل عليه فما عن بعض من بناء المسألة على شرطية العدالة ومانعية الفسق ليس على ما ينبغي نعم قد يستشعر من رواية أبي خديجة بل وكذا من قوله (ع) في رواية أبي بصير يحفظ فيهم ميتهم تبعية الأطفال لابائهم في الاستحقاق ولكن لا ينبغي الاعتناء بمثل هذا الاشعار في تقييد الاطلاقات كما لا يخفى على المتأمل ثم إن المنساق من أولاد الرجل المسلم وذريته من يلتحق به بنسب صحيح فولد الزنا خارج عن مورد هذا الحكم والطفل المتولد بين المؤمن والمخالف يتبع أباه فإن كان أبوه مؤمنا وأمه مخالفة جاز اعطائه لصدق أولاد المؤمن عليه عرفا وشرعا دون العكس والمتولد بين الكافر والمسلم إذا كان أبوه مسلما يتبعه بلا اشكال واما إذا كان أبوه كافرا وأمه مسلمة فهل يتبع أمه في هذا الحكم أيضا كسائر احكامه وجهان من خروجه عن مورد الروايات الدالة على جواز اعطاء أطفال المؤمنين ومن امكان دعوى كفاية العمومات بعد اندراجه في موضوع الفقير عرفا ولحقه بأمه في الاسلام شرعا فليتأمل. تنبيه: قال شيخنا المرتضى (ره) هل يجوز للمالك صرف الزكاة للطفل ولو مع وجود الولي كان يطعمه في حال جوعه وان لم يعلم بذلك أبوه الظاهر عدم الجواز من سهم الفقراء لأن الظاهر من أدلة الصرف في هذا

الصف هو تملكهم إياه نعم يجوز في سبيل الله ويحتمل الجواز من سهم الفقراء بدعوى ان الظاهر من تلك الأدلة استحقاقهم للزكاة لا تملكهم لها فالمقصود هو الايصال انتهى أقول وهذه الدعوى قريبة جدا وربما يؤيدها أيضا خبر يونس المتقدم مع أن ما يظهر منهم من التسالم عليه من عدم حصول الملكية للطفل الا بقبض الولي قابل للمنع فان ما دلت على سلب افعال الصبي وأقواله انما يدل عليه في عقودها وایقاعاته ونظائرها مما فيه الزام والتزام بشئ على وجه يترتب على مخالفته مؤاخذه لا مطلق اعماله ولذا قوينا شرعية عباراته فكذا معاملاته التي لم يكن فيها الزام والتزام بل مجرد اكتساب كحيازة المباحات وتناول الصدقات ونظائرها الا ترى قضاء الضرورة بعدم جواز السرقة مما حازه الصبي من المباحات الأصلية وغيرها مما يجوز حيازتها بقصد الاكتساب فكذا الشأن فيما يتناوله من وجوه الصدقات نعم ليس للمالك الاجتزاء بدفعها إليه في تفرغ ذمته لا مكان ان يقال بكون الملكية الحاصلة بقبضه مراعاة بعدم اتلافها وصرفها فيما يجوز لوليه الصرف فيه ويقال بأنها وان دخلت في ملكه بقبضه كالحطب الذي يحوزه للاكتساب ولكنها مضمونة على المالك حتى يصرفها في حاجته وفي المدارك نقل عن العلامة (ره) انه صرح في التذكرة بأنه لا يجوز دفع الزكاة إلى الصغير وان كان مميزا واستدل عليه بأنه ليس محلا لاستيفاء ما له من الغرماء فكذا هنا ثم قال اي العلامة ولا فرق بين ان يكون يتيما أو غيره فان الدفع إلى الولي فإن لم يكن له ولي جاز ان يدفع إلى من يقوم بأمره ويعتني بحاله ثم قال صاحب المدارك و مقتضى كلامه (ره) جواز الدفع إلى غير ولي الطفل إذا لم يكن له ولي ولا باس به إذا كان مأمونا بل لا يبعد جواز تسليمها إلى الطفل بحيث يصرف في وجه يسوغ للولي صرفها فيه انتهى ما في المدارك وهو لا يخلو من وجوه والله العالم ولو اعطى مخالف زكاته أهل نحلته ثم استبصر أعاد في المدارك هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا ويدل عليه اخبار مستفيضة قد تقدم نقل جملة منها في صدر المبحث ففي صحيحة الفضلاء ليس عليه إعادة شئ من ذلك يعني من عباداته التي اتى بها في حال ضلالته غير الزكاة فإنه لا بد ان يؤيدها لأنه وضع الزكاة في غير موضعها وانما موضعها أهل الولاية وفي صحيحة بريد بن معاوية كل عمل عمله في حال نصبه وضلاله ثم من الله عليه وعرفه الولاية فإنه يوجر عليه الا الزكاة فإنه يعيدها لأنه وضعها في غير موضعها لأنها لأهل الولاية وفي خبر ابن أذينة كل عمل عمله الناصب في حال ضلاله أو حال نصبه ثم من الله عليه وعرفه هذا الامر فإنه يوجر عليه ويكتب له الا الزكاة فإنه يعيدها لأنه وضعها في غير موضعها وانما موضعها أهل الولاية فاما الصلاة والصوم فليس عليه قضائهما ويفهم من التعليل الوارد في النصوص المزبورة انه لو أعطاهم فقراء الشيعة أو صرفها إلى جهة من الجهات التي يجوز صرف الزكاة فيها لم يجب عليه اعادتها كما ربما يستشعر ذلك أيضا من عبارة المتن حيث قيد موضوع الإعادة بما لو أعطاهم أهل نحلته الوصف الثاني العدالة وقد اعتبرها كثير واعتبر آخرون مجانية الكبائر كالخمر والزنا دون الصغائر وان دخل بها في جملة الفساق وهذا القول منسوب إلى ابن الجنيدي ولكن العبارة المحكية

هي أنه قال لا تعطي شارب الخمر ولا المقيم على كبيرة وهي مشعرة بإرادة المنع
عن اعطاء من يطلق عليه في العرف والقول الأول منقول عن المشايخ الثلاثة واتباعهم بل
ربما نسب إلى المشهور بين القدماء شهرة عظيمة بل عن ظاهر السيدين أو صريحهما
دعوى الاجماع عليه ونسب إلى جمهور المتأخرين أو عامتهم القول بعدم اعتبار شئ منهما
وهو المحكي عن ابني بابويه وسلاار حيث لم يتعرضوا في مقام بيان الشرائط
أزيد من الايمان وعن الخلاف انه مذهب قوم من الأصحاب وهو الأقوى للاطلاقات بل
العمومات الكثيرة الواردة في مقام البيان التي أصلها اية الصدقة

(١٠٦)

المسوقة لبيان مصرفها التي يجب الاقتصار في تقييدها على القدر الثابت من اختصاصها باهل الولاية ويؤيدها الروايات الواردة في حكمة شرع الزكاة وانها وضعت لسد خلة الفقراء والمساكين وأبناء السبيل وغيرهم من ذوي الحاجات على وجه لو لم يكن تفصيير في أدائها لاستغنى الجميع بها ومن الواضح انه لو كانت العدالة شرطا في المستحق لتعذر غالبا على أبناء السبيل في مقام الحاجة اثباتها مع أن الغالب فيهم بل في مطلق الفقراء والمساكين عدم اتصافهم بالعدالة إذ الفقر كاد يكون كفرا الا ترى ان الغالب فيهم من يا مراك بالصدقات فان أعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها إذا هم يسخطون والحاصل انه لو كانت العدالة شرطا في الاستحقاق للزم منه حرمان جل أبناء السبيل ومعظم الفقراء عن ذلك وهو مناف لأدلة شرع الزكاة وربما يشهد له أيضا شواهد ومؤيدات مما لا حاجة إلى استقصائها احتج السيد (ره) لما ذهب إليه من القول بالاشتراط على ما نقل عنه اجماع الطائفة والاحتياط وكل ظاهر من سنة أو قران تضمن المنع عن معونة الفاسق والجواب اما عن الاجماع فبعدم تحققه وعدم الاعتناء بنقله خصوصا مع معروفة الخلاف من عظماء الأصحاب واما الاحتياط فليس بدليل شرعي في مقابل اطلاق ألفاظ الكتاب والسنة واما الظواهر المتضمنة للنهي عن معونة الفاسق أو الظالم فهي لا تدل الا على المنع عن معونته في فسقه وظلمه ولو فرض ظهور شئ منها في إرادة الاطلاق أو صراحته في ذلك لتعين طرحه أو تأويله بما يرجع إلى ذلك لقضاء الضرورة بجواز إعانة الظالم على فعل المباحات فضلا عن اعانته على أداء الواجبات وفعل المستحبات كوفاء ديونه والانفاق على زوجته وأقاربه وغير ذلك مما يعد الإعانة عليه إعانة على البر والتقوى من غير فرق في ذلك بين ان يكون ذلك بصرف المال إليه وبين ساير المقدمات التي يستعين بها على قضاء حوائجه الضرورية وانما المرجوح اعانته فيما يعود إلى جهة ظلمه وفسقه نعم إذا كان من شأنه الاقتحام في المعاصي قد تكون التوسعة عليه موجبا لصرف ما زاد عن نفقته في المعصية فيكون حينئذ من قبيل بيع العنب ممن يعلم أو يظن بأنه يعمله خمرا فيكون الدفع إليه حينئذ زائدا عن مقدار حاجته الفعلية مرجوحا كما أشير إلى ذلك في خبر بشر بن

بشار المروي في العلل قال قلت للرجل يعني أبا الحسن عليه السلام ما حد المؤمن الذي يعطى من الزكاة قال يعطى المؤمن ثلاثة آلاف ثم قال أو عشرة آلاف ويعطى الفاجر بقدر لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر في معصية الله وهذه الرواية كما تراها نص في عدم كون الفسق من حيث هو مانعا عن الاستحقاق وظاهاها حرمة اعطاء الزيادة على ما يحتاج إليه في حوائجه اللازمة لا لأجل كونه فاسقا من حيث هو بل لأجل انه يصرفها في المعصية وقضية تعليل الرخصة في اعطاء المؤمن ثلاثة آلاف أو عشرة آلاف بأنه ينفقها في طاعة الله والمنع من اعطاء الفاجر هذا المقدار بأنه ينفقها في معصية الله ينعكس الامر فيما لو علم من باب الاتفاق بان هذا الفاسق لو دفع إليه عشرة آلاف يصرفها في حوائجه الضرورية وسائر وجوه الطاعات من إعانة الفقراء والمساكين ومواصلة

أرحامه والحج والزيارات إذ رب فاجر من أعوان الظلمة وغير هم له شدة اهتمام بمثل هذه الخيرات بل قد يكون تقحمه في الفسق والفجور مسببا عن فقره بحيث لو تكفل واحد بمعاشه لكان من أشد الناس مواظبة على الطاعات وان هذا المؤمن الثقة العدل لو صرف إليه هذا المبلغ الخطير يصرفه إلى السلطان الجائر مثلا لتحصيل جاه أو وظيفة أو رياسة كمنصب الإمامة والقضاء أو نحو هما إذ لا يشترط في العدالة ملكة العصمة فكثيرا ما يصدر عنه مثل هذه الأمور وملخص الكلام انه يستفاد من هذه الرواية بمقتضى التعليل الوارد فيها انه لا يجوز دفع الزكاة إلى من يصرفها في المعصية مطلقا سواء كان المدفوع إليه فاجرا أم عادلا وهذا مما لا ينبغي الارتياح فيه ولو مع قطع النظر عن هذه الرواية لأولويته بعدم الجواز من الغارم في معصية الله والعاصي بسفره جزما مع ما فيه من الإعانة على الاثم فاطلاق الرخصة في الرواية في اعطاء العشرة آلاف للمؤمن والمنع عن اعطاء الفاسق زائدا عن مقدار الضرورة جار مجرى العادة من الوثوق بالنظر إلى حال الفاسق وشأنه بأنه يصرفه في المعصية بخلاف العادل واستدل للقول باعتبار مجانية الكبائر بخبر داود الصير في المروي عن الكافي قال سئلته عن شارب الخمر يعطى من الزكاة شيئا قال لا بدعوى عدم القول بالفصل بينه وبين غيره من الكبائر وأجيب عنه بضعف الرواية بالاضمار وجهالة حال السائل مع أن المنساق من اطلاق شارب الخمر المدمن في شربها لا مطلق من شربها فلعل الوجه في المنع عن اعطائه شهادة حاله بأنه يصرفه في المعصية مع أن عدم القول بالفصل بينه وبين كل من يرتكب كبيرة غير معلوم بل قد يستشعر من العبارة المحكية عن الإسكافي الذي نسب إليه هذا القول انه لا يقول بالمنع من اعطاء كل من ارتكب كبيرة بل كل من يدوام على ارتكاب كبيرة بحيث يطلق عليه في العرف شارب الخمر والزاني والسارق والفاجر ونحوها فإنه قال على ما حكى عنه ولا تعطى شارب الخمر ولا المقيم على كبيرة فعلى هذا يمكن الاستشهاد له بالنسبة إلى شارب الخمر بالرواية المزبورة وبالنسبة إلى ما عداه ببعض الوجوه

الاعتبارية الغير الخالية من المناقشة خصوصا في مقابل اطلاقات الكتاب والسنة وقد

تلخص مما ذكر ان القول بعدم اشتراط شئ منهما في استحقاق

الزكاة هو الأقوى وان كان القول الأول

اي اعتبار العدالة أحوط

والله العالم

بحقائق احكامه الوصف الثالث هذا اخر ما صدر من المصنف قدس سره الشريف في

كتاب الزكاة والحمد لله أولا واخرا

قد وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق الشريفة بيد أقل العباد طاهر ابن المرحوم الحاج عبد

الرحمن غفر ذنوبهما سنة

هذا كتاب الخمس منه قدس سره الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله
على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين
كتاب الخمس وهو حق مالي فرضه الله تعالى على عباده فقال تبارك وتعالى في محكم
كتابه واعلموا انما غنمتم من شئ فأنا لله خمسته وللرسول
ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم امنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم
الفرقان يوم التقى الجمعان والله على

كل شئ قدير وقال الصادق عليه السلام في ما رواه في الوسائل عن الصدوق في الفقيه
مرسلا وفي الخصال مسنده ان الله لا إله إلا هو لما حرم علينا الصدقة
انزل لنا الخمس فالصدقة علينا حرام والخمس لنا فريضة والكرامة لنا حلال فهو على
اجماله مما لا ريب فيه بل هو من الضروريات التي يخرج منكرها عن زمرة
المسلمين وتفصيله يتوقف على شرح ما به يتعلق هذا الحق ومستحقه ففيه فصلان وينبغي
قبل الخوض في المقصد التنبيه على امر وهو انه يظهر من جملة من
الاخبار ان الدنيا بأسرها ملك لرسول الله وأوصيائه عليه وعليهم السلام ولهم التصرف فيها
بما يريدون من الاخذ والعطاء منها رواية أبي بصير عن

الصادق عليه السلام قال قلت له اما على الامام زكاة فقال أحلت يا أبا محمد اما علمت أن
الدنيا والآخرة للامام يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء جائز
له ذلك من الله ان الامام لا يبيت ليلة ابدا ولله في عنقه حق يسئله عنه وخبر ابن ريان قال
كتبت إلى العسكري عليه السلام روى لنا ان ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله من الدنيا
الا الخمس فجاء الجواب ان الدنيا وما عليها لرسول الله صلى الله عليه وآله وفي مرسل
محمد بن عبد الله المضممر الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا فمن غلب على شئ منها فليقت
الله وليؤد حق الله وليبر اخوانه فإن لم يفعل ذلك فالله ورسوله ونحن براء منه وفي خبر
اخر عن الباقر عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله خلق الله تعالى ادم واقطعه
الدنيا

قطيعة فما كان لادم فلرسول الله وما كان لرسول الله فهو للأئمة من آل محمد صلى الله
عليه وآله وفي خبر أبي سيار قال أبو عبد الله عليه السلام أو ما لنا من الأرض وما اخرج
الله منها

الا الخمس يا ابا سيار الأرض كلها لنا فما اخرج الله منها من شئ فهو لنا الحديث وفي
خبر أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام قال وجدنا فكتاب علي عليه السلام ان
الأرض

لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين انا وأهل بيتي أورثنا الأرض ونحن المتقون
والأرض كلها لنا فمن أحبب أرضا من المسلمين فليعمرها وليؤت
خراجها إلى الامام من أهل بيتي وله ما اكل منها الحديث إلى غير ذلك من الاخبار وربما
يؤيده قوله صلى الله عليه وآله في خطبة الغدير الست أولى بكم من أنفسكم
واعترف المخاطبين به ثم اثباته لعل عليه السلام فان كونه أولى بهم من أنفسهم يستلزم
كونه أحق منهم بالتصرف في أموالهم ولا نعني بالملكية الا هذا ولكن

قد يقال بعدم امكان الالتزام بهذا الظاهر فإنه كاد ان يكون مخالفا للضرورة ولم ينقل عن أحد من الأصحاب التعبد بهذا الظاهر عدى ابن أبي عمير فيما حكاه عنه السندي ابن الربيع حيث قال على ما نقل عنه انه أي ابن أبي عمير لم يكن يعدل بهشام بن الحكم شيئا وكان لا يغتبط اتيانه ثم انقطع عنه وخالفه وكان سبب ذلك ان أبا مالك الحضرمي كان أحد رجال هشام وقع بينه وبين ابن أبي عمير ملاحظة في شئ من الإمامة قال ابن أبي عمير ان الدنيا كلها للإمام على جهة الملك وانه أولى بها من الذين في أيديهم وقال أبو مالك ان الناس لهم الا ما حكم الله به للإمام من الفئ والخمس والمغنم فذلك له وذلك أيضا قد بين الله للإمام عليه السلام أين يضعه وكيف يصنع به فتراضيا بهشام بن الحكم وصار إليه فحكم هشام لأبي مالك على ابن أبي عمير فغضب ابن أبي عمير وهجر هشاما بعد ذلك ولكنك خبير بان الملكية التي قصدت بهذه الروايات ليست ملكية منافية لملكية ساير الناس لما جعلهم الله لهم كسهمهم من الخمس بالملكية من سنخ ملكية الله تبارك وتعالى لما في أيديهم فقضية التعبد بظاهر هذه الروايات هو الالتزام بان حال سائر الناس بالنسبة إلى ما بأيديهم من أموالهم بالمقايسة إلى النبي صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام حال العبد الذي وهبه مولاه شيئا من أمواله ورخصه في أن يتصرف فيه كيف يشاء فذلك الشئ يصير ملكا للعبد حقيقة بناء على أن العبد يملك ولكن لا على وجه ينقطع علاقته عن السيد فان مال العبد لا يزيد عن رقبته فهو مع ما له من المال ملك لسيدة ومتى شاء سيده ان ينتزع منه ما له جاز له ذلك فيصح إضافة المال إلى سيده أيضا بل سيده أحق به من نفسه وأولى بإضافة الما إليه فمن الجائز ان يكون ما في أيدي الناس بالإضافة إلى ساداتهم كذلك فان الدنيا وما فيها أهون على الله من أن يجعلها ملكا لأوليائه ولا يمكن استكشاف عدمه من اجماع أو ضرورة فان غاية ما يمكن معرفته بمثل هذه الأدلة هي ان الأئمة عليهم السلام كانوا ملتزمين في مقام العمل بالتجنب عما في أيدي الناس وعدم استباحة شئ منها الا بشئ من الأسباب الظاهرية المقررة في الشريعة وهذا لا يدل على أنه لم يكن لهم في الواقع الا هذا فلا مانع عن التعبد بظواهر النصوص المزبورة المعتمدة بغيرها من المؤيدات العقلية والنقلية نعم لو كان مفادها الملكية الغير المجامعة لملكية سائر الناس كحصتهم من الخمس لكانت مصادمة للضرورة ولكنك عرفت انه ليس كذلك ويظهر من مخاصمة أبي مالك مع ابن أبي عمير في القضية المزبورة انه زعم أن ابن أبي عمير أراد هذا المعنى من الملكية فأنكره عليه و صدقه هشام في ذلك وهو في محله على تقدير كونه كما زعم ولكن لا يظن بابن أبي عمير ارادته والله العالم الفصل الأول فيما يجب فيه وهو سبعة على الأصح الأول غنائم دار الحرب وهذا القسم على اجماله هو القدر المتيقن مما يفهم حكمه بنص الكتاب ويدل عليه كثير من الاخبار وقضية عموم الكتاب وبعض الأخبار الدالة عليه كخبر أبي بصير عن الباقر عليه السلام أنه قال كل شئ قوتل عليه على شهادة ان الله لا إله إلا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه ولا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل إلينا حقنا بل وكذا اطلاق كثير من معاهد اجماعاتهم المحكية

كصريح المتن وغيره ان الغنائم التي يجب فيها الخمس أعم مما حواه العسكر
وما لم يحوه من ارض وغيرها ما لم يكن مغصوبا من مسلم أو معاهد نحو هما من
محترمي المال فلا ينبغي الاستشكال فيه كما أنه لا ينبغي التأمل في وجوب رد المغصوب

(١٠٨)

على مالكة وكونه مضمونا على من اخذه ولو بوسائط واستيلاء الكافر عليه عدوانا لا ينفى حرمة كما هو واضح وحكى عن صاحب الحدائق انه انكر التعميم على الأصحاب وقصر الخمس على ما يحول وينقل من الغنائم دون غيره من الأراضي والمساكن مستظهرا ذلك من الأخبار المشتملة على قسمة الغنائم أحماسا وأسداسا عليهم وعلى الغانمين حيث إن موردها ما عدى الأراضي فإنها لا تقسم على الغانمين بل هي ملك لجميع المسلمين إلى يوم القيمة كما نطق به الاخبار وكذا الأخبار الواردة في احكام الأراضي الخراجية فإنه لا تعرض في شئ منها لحال الخمس فيه ان تقسيم المنقول على الأقسام الخمسة أو الستة لا يشعر بان مورد الخمس مقصور على ما فيه هذه الاقسام واما ما دل على أن الأراضي المفتوحة عنوة ملك للمسلمين فهي غير أبيه عن التقيد بالآية الشريفة وغيرها مما عرفت واما ما ورد في بيان احكامها فالانصاف انه يظهر منها انه ليس على من تقبل منها شئ عدى الخراج الذي يأخذه السلطان ولكن هذا لا ينفى استحقاق بني هاشم منها الخمس بل ربما يستشعر من الأخبار الواردة في تحليل حقهم لشيعتهم ثبوت الخمس فيها ولكنه عليه السلام جعل شيعة في حل من ذلك ليطيب ولا دتهم مع امكان ان يكون هذا من باب امضاء عمل المجائر ارفاقا بالشيعة كما هو الشأن بالنسبة إلى حقوق سائر المسلمين فيكون الاجتزاء بما يأخذه الجائر باسم الخراج بدلا عن اجرة الأرض من قبيل الاجتزاء بما يأخذه باسم الزكاة والخمس فالأظهر ثبوت الخمس فيها ولكن لا يجب على من تقبلها سوى خراجها ويتفرع على هذا جواز الحكم بملكية رقبة الأرض المفتوحة عنوة فيما لو وجد شئ منها تحت يد ومسلم وان علم بكونه عامرا حال الفتح إذا احتمل انتقاله إليه من سهم الخمس بوجه سائغ بان كان بامضاء الإمام عليه السلام أو نوابه ولا فرق في وجوب الخمس فيما يغتنم من دار الحرب بين كونه قليلا أو كثيرا لاطلاق أدلته السالم عما يصلح لتقييده فما عن ظاهر غرية المفيد (ره) من اشتراط بلوغ عشرين دينارا مع شذوذه وعدم معروفة موافق له محجوج بما عرفت وينبغي ان يستثنى من الغنائم التي يتعلق بها الخمس ما ورد فيه دليل بالخصوص على أنه ملك لأشخاص خاصة كصفوة المال التي منها قطائع الملوك التي ورد في الاخبار انها للإمام خاصة وسلب المقتول الوارد فيه انه لقاتله ونحو ذلك فان ظهور الأخبار الخاصة في إرادة ملكية المجموع أقوى من ارادته من الآية والروايات الواردة في الخمس كما لا يخفى وكذا ينبغي استثناء المؤنة المصروفة في ضبط الغنيمة ونقلها مما كان ومعه على الغنائم من ما له اضارارا به ومنافيا للعدل والانصاف خصوصا فيما لو كان سهمه أقل من مصرفه والله العالم بقية الكلام في تفسير الغنيمة الواردة في الكتاب فأقول ربما يظهر من كلمات غير واحد ان الغنيمة في اللغة اسم لكل ما استفيد واكتسب كما يلوح بذلك ما في مجمع البحرين فإنه قال الغنيمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة ولكن اصطلاح جماعة على أن ما اخذ من الكفار ان كان من غير قتال فهو فئ وان كان مع القتال فهو غنيمة واليه ذهب الامامية وهو مروى انتهى أقول فكان ما اصطلاحوا عليه عرف خاص ربما ينزل عليه اطلاق الآية بشهادة السياق كما حكى ذلك عن كثير من المفسرين والا فكثير من الأصحاب يستدلون باطلاق الآية لا ثبات الخمس في سائر الأنواع الآتية بل ربما نسب الاستدلال به إلى الأصحاب عدى

شاذ منهم بل عن الرياض دعوى الاجماع على عموم الآية وعن المفيد (ره) في المقنعة أنه قال

الغنائم كلما استفيد بالحرب من الأموال وما استفيد من المعادن والغوص والكنوز والعنبر وكلما أفضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات

من المؤنة والكفاية طول السنة على الاقتصار ونحوه فسرهما الشهيد في الدروس ومحكى البيان وعن الطبرسي في مجمع البيان أيضا نحوه بل ادعى ان اسم الغنيمة

في عرف اللغة يطلق على جميع ذلك أقول الظاهر أن هؤلاء الاعلام أيضا أرادوا بما ذكروه معنى الغنيمة التي يتعلق بها الخمس وينزل عليها اطلاق الآية والا

فهي بحسب الظاهر اسم لكل ما استفيد فينبغي ان يحمل عليه اطلاق الآية الا ان يدل دليل من نص أو اجماع على خلافه كما يشهد لذلك مضافا إلى ذلك خبر

حكيم عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ الآية هي والله الإفادة يوما بيوم الا ان أبي جعل شيعته في حل ليزكوا ويؤيده أيضا موثقة

سماعة قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير وصحيحة ابن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ليس الخمس الا في

الغنائم خاصة فان مقتضى ابقاء الحصر على حقيقته حمل الغنائم على مطلق الاستفادة والتكسب إلى غير ذلك من الاخبار المشعرة به أو الدالة عليه ولكن ربما يستشكل

في ذلك باستلزامه تخصيص الأكثر وفيه أولا المنع إذ لا يسمى كل ما يدخل في الملك ولو بسبب قهري من ارث ونحوه الاستفادة والاكتساب وعلى تقدير تسليم

الصدق وعدم انصراف اطلاق اللفظ عنه فنقول ان مقتضى عموم الكتاب والسنة ثبوت الخمس في الجميع ولكن يستكشف بواسطة الاجماع والسيرة وغيرها

من الأدلة الآتية ان أولياء الخمس قد زهدوا عنه ورفعوا اليد عن حقهم في كثير من الموارد التي لم يدل عليه دليل خاص منه على رعاياهم وارفقا بشيعتهم كما

يؤيد قوله عليه السلام في بعض الأخبار الآتية في تحليل الخمس الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا أحللنا شيعتنا من ذلك ويؤيده أيضا جملة من الأخبار المعتمدة

الدالة على ثبوت الخمس في بعض الأشياء كالميراث والهبة ونحوهما مما يشكل الالتزام به في مقام العمل كما سنوضحه فان توجيه تلك الأخبار بما ذكر من أحسن محاملها

بعد عدم امكان العمل بظاهرها والله العالم الثاني مما يجب فيه الخمس المعادن بلا خلاف فيه بل اجماعا كما عن غير واحد نقله ويدل عليه مضافا إلى الاجماع

وعموم الكتاب وبعض الأخبار المتقدمة خصوص جملة من الاخبار منها ما رواه في الوسائل عن الصدوق باسناده عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام

قال الخمس على خمسة أشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن أبي عمير الخامس وفي الخصال باسناده عن عمار بن مروان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول

فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وعن الشيخ والكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه

السلام قال سئلته عن معادن الذهب والفضة والصفرة والحديد والرصاص فقال عليها الخمس جميعا

وعن الحلبي في الصحيح في حديث قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الكنز كم فيه قال الخمس وعن المعادن كم فيها قال الخمس وعن الرصاص والصفير والحديد وما كان في المعادن كم فيها قال يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة وعن الصدوق أيضا نحوه وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سئلت عن المعادن ما فيها نقال كل ما كان ركازا نفسه الخمس وقال ما عالجت به بمالك ففيه ما اخرج الله سبحانه منه من حجارتها مصفى الخمس وفي صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت أبا جعفر عليه السلام عن الملاحة فقال وما الملاحة فقال ارض

سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس فقلت والكبريت والنفط يخرج من الأرض فقال هذا وأشباهه فيه الخمس وعن الصدوق في الفقيه نحوه الا ان فيه فقال مثل المعدن في الخمس إلى غير ذلك من الاخبار التي سيأتي ذكرها انشاء الله فلا اشكال في أصل الحكم وانما الاشكال في تحديد موضوعه فإنه قد اختلف في ذلك كلمات الأصحاب واللغويين اما اللغويون فظاهرهم الاتفاق على أن المعدن اسم مكان كما هو مقتضى وضعه بحسب الهيئة ويساعد عليه العرف في موارد استعماله ففي القاموس المعدن كمجلس منبت الجواهر من ذهب ونحوه لا قامة أهله فيه دائما أولا نبات الله تعالى إياه فيه ومكان كلي شئ فيه أصله وفي الصحاح عدنت البلد توطنته وعدنت الإبل بمكان كذا ألزمته فلم تبرح منه جنات عدن أي جنات إقامة ومنه سمي المعدن بكسر الدال لان الناس يقيمون فيه صيفا وشتاء ومركز كل شئ معدنه وفي النهاية الأثيرية في حديث بلال بن الحرث انه اقطعه معادن القبيلة المعادن التي يستخرج منها جواهر الأرض كالذهب والفضة والنحاس وغير ذلك واحدها المعدن والعدن الإقامة والمعدن مركز كل شئ ومنه الحديث وفي مجمع البحرين جنات عدن أي جنات إقامة إلى أن قال ومنه سمي المعدن كمجلس لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء ومركز كل شئ معدنه والمعدن مستقر الجواهر وهذه الكلمات كما تراها لا اختلاف فيها من حيث المفاد وهي بأسرها متفقة الدلالة على أن المعدن اسم للمحل لا للحال كما انها متفقة الدلالة على أن المعدن له معنيان عام وخاص وظاهر الجميع انه متى اطلق اسم المعدن من غير اضافته إلى شئ يراد به معناه الخاص وهو المكان الذي يستخرج منه جواهر الأرض كما في عبارة النهاية أو منبت الجواهر كما في عبارة القاموس أو مستقرها كما في الجميع واما الصحاح فلم يصرح بمعنى مطلقه بل أو كله إلى وضوحه واما مع الإضافة فيصح اطلاقه على مركز كل شئ أي مكانه الذي خلق فيه بالطبع لا مطلق ما ركز فيه ولو بالعرض فيطلق على الأرض المشتملة على نوع خاص من التراب والحجر أو الرمل ونحوه انه معدن هذا لشئ ولكنه لا ينسب إلى الذهن من اطلاق اسم المعدن مثل هذه الأشياء بل ينصرف إلى المعنى الأول وهل هو لشيوع ارادته من مطلقه أو لكونه أكمل افراد المطلق أو لصيرورته حقيقة فيه كما ربما يستشعر من كلمات اللغويين احتمالات لا يخلوا ولها عن قوة واما الأصحاب فظاهرهم الاتفاق على أنه اسم للحال لا للمحل فإنهم عرفوه بما استخرج من الأرض وقد اختلفوا من حيث التعميم والتخصيص ففي المسالك قال المعادن جمع معدن بكسر الدال وهو هنا كلما استخرج من الأرض مما كان منها بحيث يشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها ومنها الملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحي والمغرة واشتقاقها من عدن بالمكان إذا قام به لاقامتها في الأرض انتهى وفي الروضة المعدن بكسر الدال وهو ما استخرج من الأرض مما كانت أصله ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها كالملاح والجص وطين الغسل وحجارة الرحي والجواهر من الزبرجد والعقيق والفيروزج وغيرها وفي الدروس لم يفسر المعدن ولكن صرح بان منها المغرة والجص النورة وطين الغسل والعلاج وحجارة الرحي وتوقف غير واحد في صدق اسم

المعدن عرفا على مثل هذه الأشياء التي ليست بخارجة من مسمى الأرض عرفا بل ربما منعه بعضهم مستشهدا لذلك بكلام العلامة وابن الأثير الآتين في عبارة المدارك وفي المدارك بعدان نقل في تفسير المعدن عبارة القاموس كما قدمنا نقلها قال وقال ابن الأثير في النهاية المعدن كلما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة وقال العلامة في التذكرة المعادن كلما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة سواء كان منطبعاً بانفراده كالرصاص والصفير والنحاس والحديد أو مع غيره كالزبيق أو لم يكن منطبعاً كالياقوت و الفيروزج والبلخش والعقيق والبلور والشبح والكحل والزرنيق والمغرة والملح أو كان مايعا كالقير والنفط والكبريت عند علمائنا أجمع ونحوه قال في المنتهى وقد يحصل التوقف في مثل المغرة ونحوها للشك في اطلاق اسم المعدن عليها على سبيل الحقيقة وانتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص وجزم الشهيدين بأنه يندرج في المعادن المغرة والجص والنورة وطين الغسل وحجارة الرحي وفي الكل توقف انتهى كلام صاحب المدارك وفي الرياض بعدان نقل عن الشهيدين الجزم بدخول الأمثلة المزبورة في المعادن قال وتوقف فيه جماعة من متأخرين قالوا للشك في اطلاق اسم المعدن عليها على سبيل الحقيقة وانتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص وهو في محله انتهى والعجب من صاحب المدارك وجميع من تأخر عنه ممن عثرنا على كلماتهم انهم نقلوا عن ابن الأثير في تفسير المعدن

العبارة التي نقلها في المدارك وجعلوا كلامه معارضا لكلام صاحب القاموس ورجحه بعضهم على كلام صاحب القاموس بان المثبت مقدم على النافي مع أن عبارة النهاية ليست الا كما قدمنا نقلها وهي ليست مخالفة لما في القاموس الا في مجرد التعبير فلعل لابن الأثير نهاية أخرى غير ما رأيناها أو ان النهاية التي نقل عنها في المدارك كانت مشتملة على هذا الزيادة أو انه ذكر ابن الأثير هذه العبارة التي نسبوها إليه في مقام اخر لم نطلع عليه وكيف كان فقد عرفت انه لا اختلاف بين اللغويين في تفسير المعدن وانه اسم للمحل واما الفقهاء فقد جعله بأسرهم اسما للحال فكان منشأه ان غرضهم لم يتعلق به الحكم الشرعي وهو ما استخرج من المعدن لا نفسه فسموه معدنا تسمية للحال باسم المحل واختلافهم في مثل حجر الرحي وطين الغسل ونحوه نشأ من الخلاف في صدق اسم المعدن عرفا على مركز مثل هذه الأشياء كما

يقتضيه اطلاق كلمات اللغويين عند تفسيرهم لمعناه الأعم أم يشترط في صدق اسمه عرفا كون ما يستخرج منه من غير جنس الأرض عرفا كما ربما يستشعر من تفسير صاحب القاموس حيث قال مكان كل شئ فيه أصله فإنه مشعر باشتراط المغايرة واعتبار الفرعية بل لا يبعد ان يدعى ان هذا هو منصرف كلام من عدها أيضا ممن قال بان مركز كل شئ معدنه حيث إن المتبادر منه إرادة الأشياء الخارجة عن مسمى الأرض وكيف كان فاستفادة ثبوت الخمس في مطلق المعارف بهذا المعنى من الاخبار مشكلة فان المتبادر منها مما عدى صحيحة محمد بن مسلم خصوصا من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة التي وقع فيها السؤال عما في المعادن كل ما كان ركازا ففيه الخمس وما

عاجته بمالك

ففيه ما اخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى الخمس انما هو ارادتها بالمعنى الأخص الذي ادعينا انصراف اسم المعدن إليه ولا أقل من اجمالها وعدم ظهورها في إرادة الأعم واما صحيحة محمد بن مسلم التي وقع فيها السؤال عن الملاحاة وان كانت صريحة في إرادة الأعم بناء على ما رواه الشيخ من قوله عليه السلام في الجواب هذا المعدن فيه الخمس و

لكنك عرفت انه عليه السلام على ما رواه الصدوق قال هذا مثل المعدن فلا تدل حينئذ على المدعى بل على خلافه أدل ولذا استدل في الرياض بهذه الرواية لا ثبات ان

(١١٠)

المتبادر منها المعنى الأخص نعم يفهم منها على هذا التقدير أيضا كون الملح والنفط والكبريت ونحوها من الأمور المتكونة في الأرض من غير جنسها مما يعد في العرف من أشباه

المذكورات ملحقة بالمعادن في وجوب الخمس فيها دون مثل حجارة الرحي وطين الغسل والجص مما لم يعلم اندراجه في عموم وأشباهه الوارد في الصحيحة وان قلنا بصدق اسم المعدن عليه عرفا بمعناه الأعم اللهم الا ان يقال بان ثبوت الخمس في هذه الأشياء والحاقها بالمعادن في هذه الصحيحة كاشف عن أن المراد بالمعادن في الاخبار الحاصرة للخمس في خمسة معناه الأعم والا لم يكن الحصر حاصرا بل يكشف عن أن المراد في نفس هذه الرواية التي فرع الخمس عليه مطلقا فان الأرض السبخة التي يجتمع فيها الماء فيصير ملحا لدى العرف أيضا لا يسمى معدن الملح بل مثله فالمشبه به على ما ينسب إلى الزهن معدنه لا معدن الذهب هذا مع اعتضاده بفهم الأصحاب وظهور كلماتهم بل صراحة جملة منها في دوران الحكم مدار صدق اسم المعدن في العرف واختلافهم في بعض الموارد انما هو في تشخيص المصدق لا في عموم الحكم فالأظهر ثبوت الخمس في جميع ما يستخرج من الأرض مما يسمى في العرف معدنا بمعناه الأعم ولكن قد يختلف الصدق العرفي على بعض الأشياء كأرض الجص والنورة

وما يتخذ منه حجارة الرحي ونحوه فإنه ليس بنظر العرف غالبا الا كسائر قطع الأرض المشتملة على خصوصية يعظم الانتفاع بها للبناء واتخاذ الأواني الخزفية ونحوها بل قد لا يشك في عدم الصدق وصحة سلب الاسم عنه كما لو كان ما يتخذ منه حجر الرحي مثلا جبلا عظيما أو مكانا واسعا من الأرض قابلا حجارتها لمثل هذه الأشياء كما أنه قد يعكس الأمر كما لو كان نوع خاص من الحجر ممتاز عن سائر أنواعه بأوصاف خاصة مخلوقا في موضع معين من الأرض ككنز مدفون فيها فإنه لو سئل في العرف عن ماخذ هذه الحجارة يقال إن لها معدن خاص وكيف كان فالمدار على التسمية في العرف لا على نحو المسامحة والتجاوز ففي الموارد التي يصح اطلاق اسم المعدن عليها حقيقة ولا يصح سلبه عنها عرفا يجب الخمس فيما يستخرج منها سواء كانت منطبعة كالذهب والفضة والرصاص أو غير منطبعة كالياقوت والزبرجد والكحل أو مايعة كالقير والنفط والكبريت واما الموارد التي يشك في صحة اطلاق الاسم عليه على سبيل الحقيقة فينفي وجوبه من هذه الجهة بالأصل ولكن ربما يتعلق به الوجوب من حيث اندراجه في أرباح المكاسب فيراعى فيه شرائطه من زيادته على مؤنة السنة وقصد التكسب ان اعتبرناه وغير ذلك مما ستعرف وهل يعتبر النصاب فيما يجب الخمس فيه من المعادن فيه وفي قدره خلاف ففي صريح السرائر ومحكي الخلاف وظاهر غيرهما ممن اطلق لقول بالوجوب ولم يصرح بالاشتراط انه يجب فيه الخمس مطلقا قليلا كان أو كثيرا بعد وضع مقدار المؤنة أي مؤنة الاخراج والتصفية بل في الدروس نسبة إلى الأكثر وفي السرائر قال في رد الشيخ القائل باعتبار النصاب اجماع الأصحاب منعقد على وجوب اخراج الخمس من المعادن جميعها على اختلاف أجناسها قليلا كان المعدن أو كثيرا ذهبيا كان أو فضة من غير اعتبار مقدار انتهى واما مقدار المؤنة فيظهر من كلماتهم تصريحها وتلويحا انه لا خلاف

بينهم في عدم وجوب خمسه كما سيأتي تحقيقه عند تعرض المصنف (ره) له انشاء الله وحكى عن أبي الصلاح الحلبي انه اعتبر بلوغ قيمته دينارا واحدا وقيل لا يجب حتى يبلغ عشرين دينارا كما عن الشيخ في النهاية والمبسوط وابن حمزة في وسيلته ووافقهما غير واحد من المتأخرين بل في المدارك نسبتته إلى عامتهم وهذا هو المروى صحيحا في التهذيب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عما اخرج من المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء قال لا شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين دينارا ولكن مع ذلك القول الأول أكثر قائلًا من القدماء كما سمعت عن الدروس نسبتته إلى الأكثر بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه كما أنه هو ظاهر عبارة السرائر المتقدمة انفا الا ان غرض الحلبي على ما يعطيه سوق عبارته دعوى الاجماع على أصل وجوب الخمس في المعادن من غير اشتراطه بشيء كما في الغوص لا على نفى الاشتراط كما لا يخفى على من لاحظ مجموع كلامه وكيف كان فمستندهم بحسب الظاهر ليس الا اطلاقات الأدلة ولا يخفى عليك ان اشتها هذا القول بين القدماء اخذا باطلاق النصوص المتضمنة لوجوب الخمس في المعادن من غير تفصيل واعراضهم عن النص المزبور مع صحته وصراحته في نفى وجوب شيء عليه ما لم يبلغ النصاب ووضوح عدم صلاحية مثل هذه المطلقات التي يمكن الخدشة في اطلاق كثير منها من حيث هو بورودها في مقام بيان أصل التشريع لمعارضة النص الخاص مما يوهن التعويل عليه ولذا لم ير حجة المصنف (ره) مما يزيدا وهنا ما حكى عن الشافعي في أحد قوليه وعن غيره أيضا من العامة القول بوجوب الزكاة في معدن الذهب والفضة واشعار الرواية بإرادتها فيحتمل ان يكون غرض السائل بقوله هل فيه شيء الزكاة فاجابه عليه السلام بأنه ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة يعنى ليس فيه زكاة حتى يبلغ نصابها فتكون الرواية على هذا التقدير جارية مجرى التقية كما يؤيد هذا الاحتمال انه لو كان المقصود انه بعد بلوغ النصاب يكون فيه الخمس لكان محتاجا إلى بيان زائد بخلاف ما لو كان المراد به الزكاة فإنه يفهم من سوق التعبير ويؤكد ومنها أيضا بعد ارتكاب التقييد ببلوغ العشرين في صحيحة محمد بن مسلم المصرحة بوجوب الخمس في الملح المتخذ من الأرض السبخة المالحة التي يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فان هذه الصحيحة وان لم تكن مسوقة لبيان الاطلاق من هذه الجهة الا ان تنزيلها على إرادة ما لو كان الملح المتخذ من مثل هذه الأرض بعد وضع المؤنة بالغاء هذا الحد لا يخلو عن بعد إذا قلنا يتفق حصول مثل الفرض هذا ولكن ربما يغلب على الظن ان أحمد بن محمد بن أبي نصر كان عارفا بأنه ليس في المعدن زكاة وانه لو كان فيه شيء لكان هو الخمس أما بواسطة سماعه خبر الدينار الآتي الذي رواه محمد بن علي بن أبي عبد الله أو غير ذلك من الروايات الواصلة إليه ولا أقل من أنه كان يحتمل ذلك لأنه على ما عن التذكرة مذهب أبي حنيفة الذي هو بحسب الظاهر اشهر المذاهب في زمانه فمن المستبعد ان لا يحتمله أصلا ويقصد من اطلاق الشيء خصوص الزكاة فالظاهر أن مراده بقوله هل فيه شيء اما خصوص الخمس أو الأعم كما هو مقتضى اطلاق السؤال ومما يؤيد احتمال إرادة خصوص الخمس قوة احتمال وقوع هذه الصحيحة بعد صحيحته الأخرى الواردة في الكنز عن أبي الحسن الرضا عليه السلام

قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز قال ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس
فالمراد بابي الحسن في هذه الصحيحة أيضا على هذا الرضا عليه السلام فأريد بها بيان
اتحاد حكم
المعدن مع الكنز وإنه ليس في المعدن أيضا شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة كما في
الكنز وكيف كان فالصحيحة كادت تكون صريحة في أنه لا شيء فيه ما لم
يبلغ النصاب واحتمال إرادة خصوص الزكاة وجريها مجرى التقية مع مخالفته للأصل
والظاهر مما لا ينبغي الاعتناء به وما اثرنا إليه من بعد التقييد في مثل معدن

(١١١)

الملح فهو استبعاد لغير البعيد بل الغالب فيمن اتخذ الملاحظة مكسبا له بلوغ ما يتخذه من معدنه حد النصاب في زمان قليل خصوصا في الأماكن التي يعز وجود الملح فيها ويختص معادنه باشخاص خاصة فعمدة ما يوهن الاعتماد على الرواية هو ما عرفت من اعراض أكثر القدماء عنها ولكن طرح الخبر الصحيح الذي اعتمد عليه بعض القدماء كالشيخ وابن حمزة وكثير من المتأخرين بل عامتهم كما ادعاه في المدارك من غير معارض مكافؤ مشكل فالالتزام بمضمونه أشبه بالقواعد وان كان القول الأول أحوط حجة القول باعتبار الدينار المحكى عن أبي الصلاح الحلبي ما رواه الشيخ باسناده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن علي بن أبي عبد الله عن أبي الحسن عليه السلام

قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيه زكاة فقال إذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس وعن الصدوق مرسلا عن الكاظم عليه السلام نحوه وهذه الرواية قاصرة عن مكافئة الصحيحة المزبورة سندا ودلالة وعملا اما من حيث السند فهو مطعون بجهالة الراوي كما في المدارك وغيره ومن حيث العمل فلم ينقل القول بمضمونه الا عن أبي الصلاح وهو لا يخرجها عن الشذوذ فالصحيحة بالإضافة إليها من قبيل الرواية المشهور التي ورد في بعض الأخبار العلاجية الامر بالاخذ بها في مقام المعارضة واما من حيث الدلالة فمن وجوه اما أولا فلان الجواب ليس نصا في إرادة حكم الذهب والفضة فإنه وان وقع التصريح بهما في طي السؤال الا ان تعدد الأمثلة التي وقع السؤال عن حكمها خصوصا بعد فرض السائل مجموعها من واد واحد فيما هو مناط الحكم يجعل الجواب بمنزلة العمومات القابلة للتخصيص فيحتمل ان يكون المقصود بالجواب ثبوت الحكم فيما وقع عنه السؤال على سبيل الاجمال ولذا أجاب عنه الشيخ (ره) في التهذيب على ما حكى عنه بأنه انما يتناول حكم ما يخرج من البحر لا المعادن وفي المدارك بعدان نقل هذا الجواب عن الشيخ قال وهو بعيد وفيه ان كونه بعيدا لا ينفي احتمالها حتى يصلح معارضا للنص الخاص الوارد في المعدن و كون الصحيحة أيضا لها جهة عموم حيث إنها تتناول ساير المعادن غير قاذح فإنه لا يمكن تخصيصها بما عدى معدن الذهب والفضة اما لكون معدنهما بمنزلة القدر المتيقن الذي ينسب إلى الذهن من اطلاق السؤال فترك التفصيل في الجواب يجعله كالنص في ارادته واما لعدم القول بالفصل وثانيا فلانه ليس نصا في الجواب لان ثبوت الخمس فيه عند بلوغ قيمته دينارا أعم من أن يكون على جهة الندب كثبوت الزكاة في مال التجارة عند تحقق شرائطها غاية الأمر ان ظاهره ذلك فيرفع اليد عنه في بعض موارد أي معادن الذهب والفضة بالنص ولا محذور وفيه بل هو أهون التصرفات وأقرب المحتملات في مقام التوجيه وثالثا فلما أشرنا إليه في صدر المبحث من أن الاخبار المثبتة للخمس في مورد من موارد لا تصلح معارضة للأخبار النافية له عن ذلك المورد لجواز ان يكون نفيه عنه من قبل ولي الخمس ارفاقا برعاياه فلا ينافي ذلك ثبوته في أصل الشرع كما ستعرف له شواهد في هذا الباب فيمكن ان يكون الدينار في الواقع سببا لثبوت الخمس ولكن الإمام عليه السلام وسع على الناس وجعلهم في حل من ذلك ولم يكلفهم بشئ ما لم يبلغ عشرين دينارا

فليتأمل وقد تلخص مما ذكران القول باعتبار بلوغ قيمته عشرين دينارا تعويلا على الصحيحة المزبورة لا يخلو عن قوة ولكن العمل باطلاق أدلة الخمس أحوط ثم إن المدار على ما يتبادر من النص انما هو بقيمة النصاب أي العشرين دينارا وقت الاخراج كما صرح به غير واحد وعن الشهيد الاجتزاء بقيمته القديمة وكان مراده القيمة التي كانت لعشرين دينارا في صدر الاسلام وهي مائة درهم كما يظهر من تتبع الآثار واما الشيء المستخرج من المعادن فلا طريق إلى معرفة قيمته القديمة مع أنه لا وجه يعتد به للاجتزاء به واما القيمة القديمة للعشرين دينارا فيمكن ان يوجه اعتبارها بظهور الخبر في كون المعيار بلوغ نصاب الزكاة فلا يبعد ان يكون ذكر العشرين دينارا من باب اتحاده مع مأتي درهم في ذلك الزمان لأنه هو الأصل في زكاة النقدين على ما ذكره شيخنا المرتضى رحمه الله مستظها من اخبارها فالعبرة على هذا التقدير انما هو ببلوغ مأتي درهم التي هي قيمة العشرين دينارا في ذلك الزمان من حيث هي وفيه ان حمل العشرين دينارا على إرادة مقدار ماليته الخاصة الثابتة له في ذلك الزمان باعتبار مساواته لمأتي درهم خلاف الظاهر بل الظاهر كونه بنفسه ملحوظا في الحكم والا لعبر بمأتي درهم مع أن ما قيل من أن الأصل في نصاب النقدين مائة درهم ان سلم فهو من قبيل الحكم والمناسبات المقتضية لتعلق الحكم به في أصل الشرع والا فالعشرون دينارا أيضا كمأتي درهم في حد ذاته أصل مستقل في زكاة النقدين هذا مع أنه لم يعلم مساواتهما في القيمة حين صدور الرواية وكيف كان فالقول بكفاية القيمة القديمة ضعيف ثم إن المتبادر من سؤال السائل في الصحيحة المزبورة وكذا من جواب الإمام عليه السلام اعتبار النصاب فيما اخرج من المعدن دفعة أو دفعات في حكم الواحد بان لا يتحقق بينهما الاعراض كما صرح به شيخنا المرتضى (ره) وفاقا لما حكاه عن العلامة في المنتهى والتحرير وحاشية الشرايع وشرح المفاتيح والرياض خلافا للمحكي عن الشهيدين في الدروس والمسالك والأردبيلي وصاحبي المدارك والذخيرة تمسكا بالعمومات المتضمنة لوجوب الخمس في هذا النوع وفيه ان العبرة بظاهر النص الخاص الدال على اعتبار النصاب اللهم الا ان يمنع ظهور النص الخاص في ذلك أو يقال بان ظهوره في ذلك ليس على وجه يعتد به في رفع اليد عن اطلاق الأدلة والأوجه ان يقال إن الاعراض المتخلل في البين ان كان على وجه عدا العود إليه في العرف عملا ابتدائيا مستأنفا بحيث يكون فعله بعد الاعراض وقبله بمنزلة دفعات واقعة في أزمنة متباعدة من باب الاتفاق من غير ارتباط بعضها ببعض لو حظ كل فعل من افعاله بحياله موضوعا مستقلا واما ان لم يكن كذلك بل كان عوده إليه بمنزلة اعراضه عن اعراضه السابق والرجوع إلى عمله فهو بحكم ما لو لم يتحقق بينهما اعراض في استفادة وجوب الخمس فيه عند بلوغ مجموع النصاب من الخبر الخاص فضلا عن العمومات الدالة عليه هذا مع امكان ان يقال إن انصرافه عن الدفعات المتبانية المستقلة أيضا بدوي منشأه انس الذهن وانسباقه إلى الشيخ المستخرج من المعدن المجتمع عنده حتى بلغ النصاب فانصرافه عن الدفعات انما هو من حيث عدم اجتماع محصلها ندبه والا فلو فرض اجتماعه لديه وانضمام بعضه

إلى بعض يشكل دعوى انصراف النص عنه كما أنه يشكل دعوى انصرافه إلى ما
استخرجه بالدفعات المتوالية الغير المتخللة بالاعراض عند عدم اجتماع ما حصله بها لديه
كما لو اتخذ الملاحه مكسبا فاستخرج من معدن الملح يوما فيوما
على التدرج بمقدار ما يكفيه في مؤنته وصرفه كذلك فان قوله عليه السلام ليس فيه شئ
حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين دينارا منصرف عن مثل ذلك

(١١٢)

في بادي الرأي ولكن انصرافه عنه بحسب الظاهر بدوي ولذلك لم يلتفت إليه أحد من الأصحاب ولم يعتبر الاجتماع شرطا في وجوب الخمس فالقول بكفاية بلوغ المجموع النصاب مطلقا ان لم يكن أقوى فهو أحوط وهل يعتبر اتحاد المعدن قولان اظهرهما الأول كما صرح به شيخنا المرتضى (ره) وقواه في الجواهر ظهور الصحيحة المتقدمة في المعدن الواحد وعن ظاهر غير واحد التوقف في المسألة وعن صريح كاشف الغطاء وظاهر الدروس عدم اعتبار هذا الشرط وانضمام ما اخرجه من معدن إلى الاخر في اعتبار النصاب نعم لا يعتبر اتحاد ما اخرجه من معدن واحد بالنوع فلو كان ما استخرج منه مشتملا على الذهب الفضة والنحاس والرصاص مثلا لو حظ قيمة المجموع بلا خلاف فيه على الظاهر عند القائلين باعتبار النصاب بل في الجواهر احتمال رجوع قول من لم يعتبر اتحاد المعدن إلى هذا عدى كاشف الغطاء المصرح بخلافه كما يحتمل ان يكون مرادهم فيما إذا كانت المعادن متقاربة في ارض واحدة على وجه عد المجموع بمنزلة الواحد والله العالم ولو اشترك جماعة في الاستخراج بحيث صار المحصل مشتركا بينهم إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب فلا شبهة في وجوب الخمس عليهم وأما إذا لم يبلغ ففي الجواهر حكى عن غير واحد التصريح بعدم الوجوب وقال بل لا اعرف من صرح بخلافه لكن قد يقال بظهور صحيح ابن أبي نصر السابق بل وغيره من الاخبار بخلافه كما اعترف به الشهيدان بيانه وهو أحوط ان لم يكن أولى بل قد يدعى ظهور الصحيح المذكور في عدم اعتبار ذلك في المتعددين غير الشركاء أيضا وان كان بعيدا جدا ان لم يكن ممتنعا انتهى وقال شيخنا المرتضى (ره) ولو اشترك جماعة في الاستخراج بحيث صار المخرج مشتركا بينهم فصرح بعض باعتبار بلوغ نصيب كل منهم النصاب وظاهر الصحيحة عدم اعتبار ذلك انتهى أقول دعوى ظهور الصحيحة في عدم اعتبار ذلك متجهة لو لم نعتبر خصوصية الفاعل وقلنا بان الاعتبار ببلوغ ما اخرج من المعدن من حيث هو عشرين دينارا من أي شخص حصل وبأي كيفية تحقق فلا يتفاوت الحال حينئذ بين ان يكون المتعددون شركاء أم غير شركاء بل ولا بين كون فعلهم في زمان واحدا وفي أزمنة مختلفة فإنه يصدق على كل تقدير على ما اخرج من المعدن انه بلغ حد النصاب وقد سمعت عن الجواهر إن إرادة هذا المعنى من الصحيحة بعيدة جدا بل ممتنعة أي مقطوع العدم وكون عمل المجموع في صورة الشركة يعد عملا واحدا في العرف بخلاف صورة استقلال كل منهم بعلمه لا يصلح فارقا بين المقامين فان وحدة العمل لو سلمنا انسباقها إلى الذهن من النص فمنشأ انصراف الذهن إلى قيامه بفاعل واحد والا فلا انصراف جزما عند إرادة الأعم كما لو وقع السؤال عما اخرجه ال فلان من المعدن فأجيب بأنه إذا كان ما أخرجوه بالغا حد النصاب فالأظهر اعتبار بلوغ نصيب كل منهم النصاب فان المتبادر من الصحيحة سؤالا وجوابا بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن ليس الا إرادة حكم ما يستفيده الشخص من المعدن مباشرة أو تسببا فهي بمنزلة ما لو قال سئلته عما يستفيده الشخص من المعدن ولولا انسباق هذا المعنى إلى الذهن من النص لا يكاد يسلم شيء من الفروع المذكورة في المقام من النصوص الواردة عليه طردا أو عكسا مما لا يلتزم به أحد

كما لا يخفى على المتأمل فليتأمل وهل الاستخراج من المعدن شرط في تعلق الخمس بما اخرج منه فلو اخرج حيوان وطرحه في مكان اخر أو كان ذلك بجرى السيل ونحوه فاغتنمه أحد من ذلك المكان فلا خمس عليه أم لا يعتبر ذلك بل العبرة بخروجه من المعدن ولو بفعل الحيوان ونحوه وجهان ربما يؤيد الأخير تصريحهم بأنه لو وجد شخص المعدن في ملك غيره فأخرجه فهو للمالك وعليه الخمس فان مقتضاه ان لا يكون لخصوصية المخرج مدخلية في ذلك وان الاعتبار بكون الشيء مأخوذاً من المعدن ولو بسبب غير اختياري حاصل من غير المغتني المكلّف باعطاء الخمس ويؤيده أيضا ما عن الأكثر من أن العنبر المأخوذ من وجه الماء أو من الساحل معدن مع أن وجه الماء والساحل بحسب الظاهر ليس معدنا للعنبر ولكن عن المحقق الأردبيلي المناقشة في هذا لحكم بان المتبادر من الأدلة ما استخرج من معدنه لا مثل ذلك الا ان يكون معدن العنبر وجه الماء وعن كاشف الغطاء التصريح بأنه لو وجد شيئا من المعدن مطروحا في الصحراء فاخذه فلا خمس وهذا أوفق بما يقتضيه الجمود على ما ينسب إلى الذهن من ظواهر أدلته ويمكن التفصيل بين ما لو كان بفعل غير المالك أو بهبوب الرياح وجرى السيل ونحوه بدعوى ان المتبادر من أدلته انما هو وجوب الخمس فيما يستخرج من المعادن سواء ملكه المخرج أم لا بان كان أجيرا أو وكيلا أو فضوليا أو غاصبا غاية الأمر ان قراره على من دخل في ملكه بمقتضى المناسبة مخصوصية الفاعل ملغاة لدى العرف فيما يفهمون من أدلته ولكن لا على وجه يتعدى إلى مثل السيل وهبوب الرياح ونحوه الا ترى انك أو راجعت وجدانك تجد الفرق بين ما استخرجه غير المالك اما فضوليا أو غصبا أو بزعم انه ملك فانكشف خلافه فدفع الحاصل إلى المالك في استفادة حكمه من الأدلة بشهادة العرف وقضائهم بعدم مدخلية خصوصية المالك في ذلك وكون وجوب الخمس في مثل الفرض أولى وبين ما لو اخذ أسيل من المعدن شيئا فطرحة في مكان اخر فإنه موضوع اخر لدى العرف أجنبى عما ينسب إلى الذهن من أدلته ودعوى انه لا فرق بين الصورتين لدى التأمل يمكن دفعها بان العبرة في مثل هذه الموارد بما يتفاهم عرفا من أدلته لا على التحقيق الناشئ من التأمل في الغاء الخصوصيات التي يحتمل مدخليتها في الحكم ونحن نرى بالوجدان الفرق بين الصورتين في كون استفادة حكم إحداهما من الأدلة أقرب من الأخرى فالتفصيل بين الصورتين غير بعيد بل يمكن الفرق بين مثل العنبر الذي جرت العادة باتخاذها من وجه الماء أو من الساحل وبين غيره مما يوجد على وجه الأرض من باب الاتفاق بواسطة سيل ونحوه بدعوى ان الأول بحكم المعدن في كون الاخذ منه لدى العرف مصداقا للاخذ من معدنه بخلاف الثاني ولكنك ستسمع الكلام في أن العنبر في حد ذاته هل هو من المعادن أم لا ثم انه صرح في المدارك وغيره انه لو اخرج خمس تراب المعدن لم يجز به لجواز اختلافه في الجوهر ولو علم التساوي جاز انتهى واشكله في الجواهر بظهور ذيل صحيحة زرارة السابقة في أول البحث في تعلق الخمس بعد التصفية وظهور الجوهر انتهى وفي الكتاب المنسوب إلى شيخنا المرتضى (ره) والظاهر أن أول وقته بعد التصفية فيما يحتاج إليها لظاهر صحيحة

زرارة ما عالجتہ بمالك ففيه ما اخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى الخمس أقول
فعلى هذا لو نقله إلى اخر بيع أو صلح ونحوه قبل التصفية لا يجب الخمس

(١١٣)

على أحدهما اما على الأول فلاخراجه عن ملكه قبل تعلق الخمس به واما على الثاني فلانتقاله إليه بسائر الأسباب الغير الموجبة للخمس كما ربما يشهد لعدم وجوبه على الثاني مضافا إلى ظهور الأدلة في تعلق الوجوب بالمستفيد من المعدن دون غيره خصوص ما رواه في الوسائل عن الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه

عمن حدثه عن عمرو بن أبي المقدم عن الحرث بن حصيرة الأزدي قال وجد رجل ركازا على عهد أمير المؤمنين عليه السلام فابتاعه أبي منه بثلاثمائة درهم ومائة شاة مع فلامته أمي وقالت اخذت هذه بثلاثمائة شاة أولادها مائة وأنفسها مائة وما في بطونها مائة قال فندم أبي فانطلق ليستقبله فأبى عليه الرجل فقال خذ

منى عشر شياة خذ منى عشرين شاة فأعياه فاخذ أبي الزكاة واخرج منه قيمة ألف شاة فاتاه الاخر فقال خذ غنمك واتنى ما شئت فأبى فعالجته فأعياه فقال

لاضرن بك فاستعدى أمير المؤمنين عليه السلام على أبي فلما قص أبي على أمير المؤمنين عليه السلام امره قال لصاحب الركاز اد خمس ما اخذت فان الخمس عليك فإنك أنت

الذي وجدت الركاز وليس على الاخر شئ لأنه انما اخذ ثمن غنمه وعن الشيخ انه رواه باسناده عن أحمد بن أبي عبد الله والمراد بالركاز الذي باعه الرجل بحسب الظاهر هو تراب المعدن قبل التصفية والا لم يكن يشتبه امره كما يشهد لذلك مضافا إلى ذلك ما عن العلامة في التذكرة والمنتهى من نقل هذه القصة

عن الجمهور انهم رووا عن أبي الحرث المزني انه اشترى تراب معدن بمائة شاة متبع فاستخرج منه ثمن ألف شاة فقال له البايع رد على البايع فقال لا افعل فقال لاتين

عليا عليه السلام فلاسعين بك فاتى علي بن أبي طالب عليه السلام فقال إن أبا الحارث أصاب معدنا فاتاه علي عليه السلام فقال أين الركاز الذي أصبت قال ما أصبت ركازا إنما

أصابه

هذا فاشترت منه بمائة شاة متبع فقال له علي عليه السلام ما أرى الخمس الا عليك أقول الضمير راجع إلى البايع بشهادة ما عرفت وكيف كان فالخبر المزبور كما يدل

على عدم وجوب الخمس على المشتري كذلك يدل على وجوبه على البايع وان اخرجته عن ملكه قبل التصفية كما يدل على ذلك أيضا جميع ما دل على تعلق الخمس بالمعادن

فان مفادها ثبوت الخمس في كل ما يغتنمه من المعادن سواء صفاه المغتنم أم اخرجته عن ملكه قبل ان يصفيه واما قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ما عالجته بمالك ففيه

ما اخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى الخمس ما يخرج من حجارته مصفى الخمس فهو سوق لبيان ان فيه خمس ما يخرج من حجارته مصفى لا ان أول وقته بعد التصفية

فكأنه أريد بالمصفى ما يصفو

له بعد وضع مقدار ما صرفه فيه من ماله وكيف كان فلا ظهور له في إرادة أول وقت تعلق الخمس كي يكون مفاده اشتراط وجوب الخمس بالتصفية وعلى

تقدير تسليم ظهوره في ذلك فلى على وجه يصلح لتقييد ساير الاخبار كما لا يخفى فظهر بما ذكرناه ان ما ذكره في المدارك وغيره من أنه لو علم بتساويه في الجوهر

جاز له اخراج خمس التراب مما لا ينبغي الاستشكال فيه وقال أيضا في المدارك قال الشيخ (ره) يمنع الذمي من العمل في المعدن لنفسه فان خالف واخرج شيئا

ملكه واخرج خمسه ولم يدل دليل على منع الذمي من ذلك انتهى وفي الجواهر بعد نقل

كلام صاحب المدارك قال وهو كذلك بالنسبة إلى غير ما كان في ملك الإمام من الأراضي الميتة ونحوها أو المسلمين كالأراضي المفتوحة عنوة واما فيهما فقد يقال بعدم ملكه أصلا فضلا عن منعه فقط لعدم العلم بتحقيق الاذن من الامام لهم في الأول وعدم كونه من المسلمين في الثاني كما أنه قد يقال ببقاء المعادن على الإباحة الأصلية لسائر بنى ادم نحو الحطب والماء وان كانت في الأراضي المذكورة أو يقال بالفرق بين ما كان للإمام أو المسلمين فيلتزم بعدم الملك في الثاني دون الأول لعدم كونه من المسلمين في الثاني كما أنه قد يقال من أحيى أرضا ميتة فهي له أو يفرق بين الذمي وغيره بإمكان التزام معاملة الذمي لذمته معاملة المسلمين في نحو ذلك دون غيره لكن يتجه على الأول يعنى لقول بالإباحة الأصلية الذي هو أول الأقوال المذكورة في مقام توجيه ملكيتهم بل وعلى الأخير أيضا استثناء ذلك من اطلاق الحكم بملكية المعدن لمالك الأرض بل لعله من اللازم في الجملة للقطع بملك المحيز له من المسلمين إذا كان في الأرض المفتوحة عنوة مع أنها ملك لسائر المسلمين ولعل لأنه بنفسه في حكم الموات وان كان في أرض معمورة منها بغرس أو زرع ولتمام الكلام محل اخر انتهى أقول عدم العلم باذن الإمام عليه السلام للذمي ان كان موجبا للحكم بعدم صيرورة ما يستفيده من المعادن الواقعة في الأراضي الميتة ونحوها ملكا لكان حال المخالف أيضا حاله بل أسوء فإنه وان شمله بعض الأخبار النبوية كقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما ارسل عنه صلى الله عليه وآله موتان الأرض ورسوله ثم هي لكم منى أيها المسلمون ولكن الأخبار المستفيضة الصادرة عن الأئمة عليهم السلام الواردة في مقام التعريض على المخالفين كالنص في قصر الرخصة وإباحة ما يتعلق بهم من الأراضي وغيرها على شيعتهم وعموم قوله عليه السلام من أحيى أرضا ميتة فهي له انما يجدى فيما لو أحيى أرضا مشتملة على معدن يتبعها في الملكية لا مطلقا كما أنه لو كان ملكية الأراضي المفتوحة عنوة للمسلمين مانعة عن ذلك لاقتضى ذلك عدم دخوله في ملك المحيز مطلقا وان كان هو أحدهم كما نبه عليه في الجواهر فالحق الذي لا مجال للارتياح فيه ان المعادن الواقعة في الأرض الموات وكذا في الأراضي المفتوحة عنوة مما ليس مخصوصا باشخاص خاصة سواء قلنا بأنها من الأنفال أم لا في حال غيبة الامام عجل الله فرجه وعدم استيلائه على أمواله حالها حال الماء والكلاء الواقعين فيها في جواز الانتفاع بها والاخذ منها على حسب ما جرت سيرة كافة الناس عليه في سائر الأعصار والأمصار من غيران يحوم لها شائبة انكار كما أشار إليه في الجواهر في مبحث المعادن من كتاب احياء الموات حيث قال المشهور نقلا وتحصيلا على أن الناس فيها شرع سواء بل قيل قد يلوح من محكى المبسوط والسرائر نفى الخلاف فيه مضافا إلى السيرة المستمرة في سائر الأعصار والأمصار في زمان تسلطهم وغيره على الاخذ منها بلا اذن حتى ما كان منها في الموات الذي قد عرفت انه لهم أو في المفتوحة عنوة التي هي للمسلمين فإنه وان كان ينبغي ان يتبعهما فيكون ملكا للإمام في الأول وللمسلمين في الثاني لكونه من اجزاء الأرض المفروض كونه ملكا لهما بل لو تجدد فيها فكذلك أيضا الا ان السيرة المزبورة العاضدة للشهرة

المذكورة ولقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض ولشدة حاجة الناس إلى بعضها علي وجه يتوقف عليه معاشهم نحو الماء والنار والكلاء وفي خبر أبي البخترى عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام لا يحل منع الملح والنار وغير ذلك مما لا يخفى على السارد لاخبارهم يوجب الخروج عن ذلك انتهى أقول وربما يؤيده أيضا الخبر العامي الذي يستدل به الأصحاب كثيرا ما في باب احياء الموات من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له وعن بعض كتب الأصحاب روايته فهو أحق به إذا المراد به بحسب الظاهر ما يعم المقام والله العالم الثالث مما يجب

فيه الخمس الكنوز بلا خلاف فيه ولا اشكال بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا إلى الاجماع وعموم الآية الشريفة وبعض الروايات الواردة في تفسيرها المتقدمة في صدر المبحث ولا سيما في خصوص المقام الذي ورد في بعض الأخبار انه مورد لنزول الآية مثل ما عن الصدوق باسناده عن حماد بن عمرو انس بن محمد عن أبيه جميعا عن الصادق عن ابائه في وصية النبي لعل عليهما السلام قال يا علي أن عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن أجراها الله في الاسلام إلى أن قال ووجد كنزا فأخرج منه الخمس وتتصدق به فانزل الله واعلموا انما غنمتم من شئ فأن لله خمس حصة خصوص اخبار مستفيضة تقدمت جملة منها في المعادن وسيأتي بعضها في طي المبحث إنشاء الله ثم إنه ربما يطلق على الكنز اسم الركاز كما في عبارات كثير من الأصحاب كالدروس ومحكى التذكرة والمنتهى ولكن صدق اسم الركاز على بعض المصاديق التي قد يشك في صدق اسم الكنز عليه مما سيأتي الكلام فيه أوضح بل هو باطلاقه قد يتناول المعدن ونحوه مما لا يشك في خروجه عن مسمى الكنز كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن المعادن ما فيها فقال كل ما كان ركازا ففيه الخمس الحديث وهو أي الكنز على ما عرفه جماعة كالمصنف وغيره كل مال مذخور تحت الأرض والمتبادر منه إرادة كونه عن قصد فلا يتناول المال المستتر بالأرض لا عن قصد أو بقصد غير الادخار كحفظه في مدة قليلة مثلا كما صرح بذلك الشهيد الثاني في المسالك والروضة ففي الأول قال يعتبر في الادخار كونه مقصودا لتحقيق الكنز فلا عبرة باستتار المال بالأرض بسبب الضياع بل يلحق باللقطة ويعلم ذلك بالقرائن الحالية كالوعاء وقال في الروضة في تعريف الكنز هو المال المذخور تحت الأرض قصدا انتهى ولكن حكى عن كاشف الغطاء انه لم يعتبر القصد فيه بل فسر الكنز الذي يجب فيه الخمس بما كان من النقدين مذخورا بنفسه أو بفعل فاعل ولكنك خبير بان اطلاق المذخور على العاري عن القصد مبنى على ضرب من التوسع فلا يبعد ان يكون اطلاق اسم الكنز عليه أيضا من هذا الباب فالانصاف ان صدق اسم الكنز حقيقة على المال المستتر بالأرض بنفسه لا بفعل فاعل لا يخلو عن تأمل وان كان ربما يساعد عليه العرف في بعض موارد استعمالاتهم كقولهم عثر فلان على كنز فإنهم لا يلتفتون في مثل هذا الاطلاق إلى كون ذلك الشئ الذي عثر عليه مما كثره انسان لفاخته كما فسر الكنز به في مجمع البحرين أو كونه مستترا في الأرض بنفسه ولكن لا يبعد ان يكون هذا الاطلاق مبنيا على التوسع وعدم الالتفات إلى جهة قيامه بالفاعل وكيف كان فان سلمنا صدق اسم الكنز على مثل الفرض حقيقة فهو والا فهو بحكمه في تعلق الخمس به كما يدل عليه الصحيحة المتقدمة المصرحة بان كل ما كان ركازا الخ إذا لا يتوقف صدق اسم الركاز على القصد والا لما صدق على المعادن ثم إن المراد بتحت الأرض بحسب الظاهر ما يعم جوف الابنية والسقوف إذ لاخفاء في صدق اسم الكنز عليه بمقتضى وضعه واستعماله في المحاورات العرفية ولذا لا ينسب إلى الذهن من مثل قول القائل ان فلانا وجد كنزا الا انه وجد ما لا مذخورا في الأرض أعم من أن يكون تحت الأرض أو في بناء ونحوه فما

عن كاشف الغطاء من منع جريان الحكم في مثله لا يخلو عن نظر نعم هو متجه في مثل المذخور تحت حطب أو بطن شجرا وخشبة ونحوها فإنه لا يطلق اسم الكنز على مثله عرفا ولا أقل من انصراف اطلاقه عنه فما عن غير واحد من ايجاب الخمس في مثل هذه الفروض بل فيما يوجد في جوف الدابة وبطن السمكة محل نظر بل منع إذ لا وجه يعتد به له عدى ادعاء تنقيح المناط الذي عهدته على مدعيه والله العالم ثم إن ظاهر المتن وغيره ان لم يكن صريحه غير واحد من العلماء واللغويين ممن تعرض لتفسير الكنز صدقه على كل مال مذخور في الأرض فيثبت الحكم في الجميع لعموم أدلته ودعوى انصراف اطلاق الكنز الوارد في النصوص إلى خصوص من النقدين محل نظر بل منع خصوصا ولو أريد بهما المسكوك فما عن كاشف الغطاء من تخصيصه موضوعا أو حكما بالنقدين وان ما عداهما يتبع حكم اللقطة وفاقا للمحكي عن ظاهر جماعة من القدماء حيث لم يذكروا غيرهما ضعيف اللهم الا ان يتمسك لذلك بدليل خاص كما في المستند حيث استدل للاختصاص بمفهوم صحيحة البنظي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس فقال ما لفظه ظاهر اطلاق جماعة وصريح المحكي عن الاقتصاد والوسيلة والتحرير والمنتهى والتذكرة وبيان ودروس عدم الفرق في وجوب الخمس بين أنواع الكنز من ذهب وفضة ونحاس وغيرها لعموم الأدلة وظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط والجمل والحلي في السرائر وابن سعيد في الجامع الاختصاص بكنوز الذهب والفضة ونسبه بعض من تأخر إلى ظاهر الأكثر وهو الأظهر لمفهوم صحيحة البنظي المتقدمة وحمل مثله فيها على الأعم من العين والقيمة تجوز لا دليل عليه وبه يخصص عموم الاخبار مع أنه قد يتأمل في اطلاق الكنز على غير الذهب والفضة أيضا انتهى وأجيب عنه بان ظاهرها إرادة المقدار كما اعترف به في الرياض بل ادعى الاتفاق على إرادة المقدار منه لا النوع ويؤيد ذلك ورود مرسله بمضمونها صريحة في المقدار وهي ما عن المفيد في المقنعة قال سئل الرضا على السلام عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال ما يجب فيه الزكاة من ذلك ففيه الخمس وما لم يبلغ حد ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه أقول المتبادر من اطلاق المثل إرادة المماثلة على الاطلاق أي في سائر الجهات التي لها دخل في موضوعية المثل لحكمه لا مقدار ماليته الذي هو امر اعتباري لا دخل في حقيقة المثل ولا في حكمه كما هو مراد المجيب نعم ظاهره كون المماثلة في المقدار أيضا مقصودا بالتشبيه ولكن مقدار نفس المثل الذي هو من مقومات موضوعيته لوجوب الزكاة اعني كونه عشرين مثقالا ان كان ذهباً ومأتي درهم ان كان فضة فإنه من اظهر الجهات التي ينسب إلى الذهن من اطلاق المثل لا مقدار قيمته فإنه خارج عن منصرف التشبيه كغيره من الجهات الاعتبارية التي لها دخل في تعلق حكمه كحلول الحول وكون مالكة متمكنا من التصرف فيه ونحوه اللهم الا ان يدعى ظهور السؤال في تعلقه به من هذه الجهة فيكون اطلاق المثل في الجواب حينئذ منزلا عليه و لكنه لا يخلو عن تأمل بل منع إذا المتبادر من السؤال ليس الا تعلقه بنفس ما يجب فيه الخمس من حيث هي المن حيث القيمة فيكون الجواب بمنزلة ان يقال الخمس

انما يجب في الكنز المماثل للموضوع الذي يتعلق به وجوب الزكاة وهذا ظاهر في إرادة
المماثلة من سائر الجهات لا المساواة في القيمة واما ما في الرياض من دعوى
اتفاق الأصحاب على فهم المقدار منه لا النوع فهو انما يحدى فيما لو كان فهمهم لذلك
كاشفا عن قرينة داخلية أو خارجية أرشدتهم إليه وما لم

يحصل الجزم بذلك لا يكون فهمهم حجة على من لم يفهم منه ذلك هذا مع أن منشأ هذه النسبة بحسب الظاهر ليس الا ان الأصحاب فهموا منه اعتبار النصاب فرعم التنافي بينه وبين فهم المماثلة من حيث النوع وقد أشرنا إلى عدم التنافي وان ظاهره المماثلة في المقدار ولكن المقدار المتقوم بعين المثل لا بقيمته واما المرسله فمع ان الغالب على الظن كونها نقلا لمضمون هذه الصحيحة على حسب ما فهمه المفيد فلا تصلح صارفة لها عن ظاهرها انه لا منافاة بينها وبين اعتبار المماثلة من حيث النوع إذ لا دلالة فيها على ثبوت الخمس في كل كثر بلغ هذا الحد من أي نوع يكون كي يكون عمومها شاهدا على ارادته من حيث المالية لا من حيث الوزن الذي يبعد ارادته في سائر أنواع الكنوز فالانصاف ان القول بالاختصاص أوفق بظاهر الصحيحة ولكن قد يشكل ذلك بان قضية اطلاق المثل اعتبار المماثلة مطلقا حتى في اعتبار كونه مسكوكا فان كونه كذلك كبلوغه حد النصاب من الجهات الداخلية المعتبرة في الموضوع الذي فيه الزكاة مع أن الالتزام به في ما يجب الخمس فيه لا يخلو عن اشكال حيث إن القائلين بالاختصاص ظاهريهم بل صريح بعضهم كالحلي في السرائر عدم الفرق بين المسكوك وغيره فيشكل الالتزام باعتباره بعد عدم معروفة قائل به أو ندرته وهذا وان لم يكن مانعا عن ظهورها في إرادة المماثلة من حيث النوع والقدر فإنهما في حد ذاتهما من اظهر الجهات التي يمكن ارادتهما من اطلاق المثل بخلاف مقدار المالية التي هي صفة اعتبارية ولكنه يوهن الاعتماد عليه في رفع اليد عما يقتضيه اطلاقات الأدلة الواردة في الكنز المعتضدة بالشهرة وبعموم الغنيمة والفائدة الواردين في الكتاب والسنة خصوصا بعد الالتفات إلى إرادة مقدار المالية من مثل هذا التعبير الواقع في هذه الصحيحة في صحيحته الأخرى الواردة في المعدن التي قد أشرنا فيما سبق إلى أن الغالب على الظن ورودها مع هذه الصحيحة في مجلس واحد فيظن بذلك ان الملحوظ لديهم في هذا التشبيه لم يكن الا جهة المالية هذا كله مع امكان ان يدعى ان المراد بالوجوب في قوله عليه السلام ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس ليس الوجوب بمعناه المصطلح كي يختص مورده بالنقدين بل مطلق الثبوت ولو على سبيل الاستحباب فيعم ساير أنواع الكنوز إذا بلغت حد النصاب حيث يتعلق بمثله الزكاة في الجملة فيما لو كان متخذاً للتكسب وليس حمل الوجوب على إرادة هذا المعنى بأبعد من صرف المثل عن ظاهره بحمله على مجرد المماثلة في المالية أو بحمله على المماثلة من حيث النوع والقدر المستلزم لارتكاب التخصيص في عمومات أدلة الكنوز اللهم الا ان يدعى انصرف ما يجب في مثله الزكاة عن مثل مال التجارة ولو على القول بوجوب الزكاة فيها حيث إنها لا تتعلق به من حيث هو بل بشرط اتخاذه للتكسب فينصرف عنه اطلاق اللفظ ولكنه لا يخلو عن تأمل وكيف كان فالقول بوجوب الخمس في سائر أنواع الكنوز كما هو المشهور ان لم يكن اقومي فهو أحوط والله العالم ويعتبر فيه النصاب بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه كما أنه لا خلاف على الظاهر في أن نصابه بلوغه حدا يجب

في مثله الزكاة وما حكاها في الجواهر عن الغنية من القول بان نصابه بلوغ قيمة ديناراً مدعياً عليه الاجماع بحسب الظاهر اشتباه نشأ من غلط النسخة المحكى عنها هذا القول وإلا فعبرة الغنية صريحة في خلافه فان صورتها هكذا ويعتبر في الكنوز بلوغ النصاب الذي تجب فيه الزكاة وفي المأخوذ بالخوض بلوغ قيمته ديناراً فصاعداً بدليل الاجماع المتكرر انتهى فكان النسخة التي عثر عليها صاحب الجواهر قدس سره كانت مشتملة على السقط وكيف كان فالأصل في هذا الحكم هو الصحيحة المزبورة و يشهد له أيضاً مرسله المفيد المتقدمة التي هي نص في ذلك ولكن قد أشرنا إلى غلبة الظن بكونها نقلاً لمضمون الصحيحة لا رواية أخرى مستقلة فالعمدة هي تلك الصحيحة وهي غير قاصرة عن إفادة المدعى أي اشتراط بلوغ النصاب كما تقدمت الإشارة إليه ويؤيده أيضاً فهم الأصحاب وفتويهم و نقل اجماعهم عليه فهذا اجمالاً مما لا شبهة فيه ولكن الشأن في تشخيص ما أريد بالمثل في الرواية فإنه مما يختلف به الحد المزبور لأنه ان أريد بمثله ما يماثله على الاطلاق فان قيل باختصاصه بالنقدين ابقاء اللفظ المثل والوجوب على ظاهرهما فنصاب كل منهما ما هو نصابه في باب الزكاة كما هو واضح وان قيل بالتعميم وصرف الوجوب عن ظاهره وحمله على مطلق الثبوت مع ابقاء لفظ المثل على ظاهره من المماثلة الحقيقية من جميع الجهات كما نفينا البعد عنه فيتجه ما حكى عن غير واحد بل لعله اشهر الأقوال التفصيل بين ما إذا كان من أحد النقدين فيعتبر فيه بلوغ عينه نصابهما وان كان من غيرهما فبلوغ قيمته اما عشرين ديناراً أو مائة درهم كما هو الشأن في مثله على تقدير تعلق الزكاة به كما تقرر في زكاة مال التجارة وان أريد بمثله قيمته أي النقد الذي يقدر به مقدار ماليته ويقع عوضاً عنه غالباً في المعاملات ويعد مثلاً له في باب الغرامات من الدراهم والدنانير المساوية له في مقدار المالية فاطلاق المثل عليه اما لمماثلتهما في المالية أو لوقوعه تداركاً له وبدلاً عنه فهو مثل حكمي له كما أن ما يشاركه ذاتاً مثل حقيقي له وكيف كان فمقتضى اطلاق النص على هذا التقدير بلوغ قيمته نصاب أحد النقدين من غير فرق بين كونه بنفسه من أحدهما أم لا فلو كان سبعة دنانير أو ثمانية أو تسعة قيمتها مائة درهم كما في هذه الاعصار أو كان مائة درهم في زمان أو مكان قيمتها عشرون ديناراً وجب فيه الخمس فإنه يصدق انه يجب في مثله الزكاة بالمعنى المزبور ودعوى ان الظاهر من المماثلة هو ان يبلغ ما كان من أحد النقدين نصابه وان كان من غيرهما فيكفي قيمة أحدهما فيصدق على عشرة دنانير انه لا يجب في مثله الزكاة بخلاف مقدار من الحديد يسوى عشرة دنانير ومائة درهم مدفوعة بأنه ان أريد بالمثل مثله الذي هو عبارة عن النقد المساوي في المالية لكل شئ مثلاً

بهذا المعنى أحدهما من جنس الدراهم والاخر من جنس الدنانير ففي العشرة دنانير لا يجب في أحد مثليه الزكاة وتجب في الاخر وكذا الحديد المفروض انه يسوى عشرة دنانير كما أنه لو فرض العشرة الدنانير مسكوكة بسكة قديمة مرغوبة عند الناس بحيث بلغت قيمتها اما لجودة جوهرها أو لمرغوبة سكتها عشرين ديناراً

يصدق انه يجب في مثلها الزكاة مطلقا سواء قدر مثلها بالدرهم أو الدينير كما أنه ينعكس الامر لو فرض عكسه بان وجد كنزا مشتملا على عشرين دينارا ولكن لرواية جوهره لا يسوى في هذا الزمان بهذه القيمة ولا بمأتي درهم مثلا يصدق عليه انه ليس في مثله الزكاة وان أريد مثله الحقيقي ففي الحديد أيضا

(١١٦)

لا يصدق وبعبارة أخرى ان لفظ المثل من الألفاظ المبهمه المحتاجة إلى التمييز فقوله ما يجب في مثله الزكاة اما ان يراد منه مثله عينا أو في الجملة أي مماثله اما من احدى الجهتين أو مطلقا أي من كلتا الجهتين واما ارادته عينا في بعض مصاديق الكنز قيمة في بعضها الاخر كما هو مال الاستظهار المزبور فهو استعمال لفظ المثل في معنيين اللهم الا ان يكون الكلام في مقام الابهام والاجمال بان يكون المقصود بيان انه يجب الخمس في الكنز الذي يجب الزكاة في شئ من أمثاله الأعم من الحقيقية والحكمية على سبيل الاجمال فلا ينافيه حينئذ التفصيل في المصاديق ولا يلزم منه استعمال اللفظ في معنيين ولكن ينافيه الاستظهار المزبور كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستظهار المزبور هو ان المثل مطلق شامل للحقيقي والحكمي بمعنى انه استعمل لفظ المثل في مطلق ما يشابهه ولو من جهة المالية ولكن الانصراف إلى الحقيقي في الدينار والدرهم والحكمي فيما عداهما ينشأ من قبل الحكم أعني وجوب الزكاة فيه فإنه يكشف عن أن المراد بالمثل هو مثله الذي يتعلق به الزكاة فينحصر مصداقه فيما عدى الدينار والدرهم في المثل الحكمي وهو قيمته واما في الدينار والدرهم حيث يتعلق الزكاة بمثله الحقيقي لا يقدر الذهن له مثلا اعتباريا أي لا يلتفت إلى مثله الاعتباري كي يفهم ارادته من الاطلاق وفيه ان المناسبة بين الحكم والموضوع كاشفة عن أن المراد بالمثل في كل مورد هي مصاديقه القابلة لان يتعلق بها الزكاة لا ما ينصرف إلى الذهن من مفهوم المثل المقيد بقبوله للزكاة توضيحه انه فرق بين ما لو قال ما يجب الزكاة في مثله القابل لان يتعلق به الزكاة سواء كان حقيقيا أو حكما ففيه الخمس أو قال ما يجب الزكاة في مثله حقيقيا كان أو حكمها ففيه الخمس فإنه لا يبعد في الأول دعوى انصرافه عن المثل الاعتباري فيما كان له مثل حقيقي بالتقريب المزبور واما في الثاني فلا فإنه وان لم يكن المراد منه أيضا في الواقع الا مصاديقه القابلة لان يتعلق به الزكاة ولكن هذا التقييد انما هو من قبل العقل الحاكم بعدم معقولية إرادة الافراد الغير المقابلة حكم فلا يعقل فيه الانصراف بعد فرض كون الحكم معلقا على طبيعة مرسله فالانصاف ان الاستظهار المزبور بعد فرض إرادة القيمة من مثله في غير محله اللهم الا ان يقال إن المراد بمثله ليس قيمته كي يتمسك باطلاقه فإنه تأويل بعيد بل المراد به مثله حقيقة ولكن وجوب الزكاة فيه مبني على التوسع وتنزيل ما لا يتعلق بعينه الزكاة منزلة قيمته التي يتعلق بها الزكاة التفاتا إلى مقدار ماليته التي هي عمدة ما يتعلق به العرض في أمثال المقام فليتأمل ثم لو سلم ان المراد بالمثل هو خصوص المثل الاعتباري اعني القيمة فقد يغلب على الظن ان المقصود به ليس مطلقه سواء كان من جنس الدينار أو الدرهم بل خصوص الدينار لما أشرنا إليه انفا من أن المظنون انه لم يرد بالمثل في هذه الصحيحة الا ما أريد منه في صحيحته الواردة في المعدن التي هي كالنص في ذلك فيتجه حينئذ ما يظهر من المتن وغيره من أنه انما يجب الخمس فيه ان بلغ عشرين دينارا بحسب القيمة من أي جنس يكون كما في المعدن الا ان التعويل على مثل هذا الظن الناشئ من الحدس والتخمين في صرف النص عن ظاهره مشكل فالأظهر ثبوت الخمس فيه

إذا كان من غير التقدين ببلوغ قيمته نصاب أحدهما مطلقا لاطلاق النص واما في التقدين فببلوغ كل منهما نصابه دون نصاب الاخر لما فرعت من تطرق احتمالات في النص مقتضية لهذا التفصيل فالأصل براءة الذمة عن الخمس عند عدم بلوغه نصابه وان بلغ قيمته نصاب الاخر بخلاف العكس فان اطلاق النص حينئذ يقتضى ثبوته سواء أريد بالمثل الحقيقي كما هو مال سائر الاحتمالات أو المثل الاعتباري اعني القيمة والله العالم ثم إن وظيفة هذا الباب انما هو بيان تعلق الخمس بالكنز المفروغ عن تملك الواجد له كما في نظائر ولكن جرت عادة الأصحاب على شرح موضوعه أي بيان ما يملكه الواجد منه وما لا يملكه في هذا الباب وتفصيل القول فيه ان الكنز اما ان يكون في دار الحرب أو دار الاسلام وعلى التقديرين اما ان يكون عليه اثر الاسلام أم لا فإن كان في ارض دار الحرب سواء كان عليه اثر الاسلام أم لم يكن وسواء كانت الأرض ملكا لواحد خاص منهم أم لا أو في دار الاسلام وليس عليه اثره وكانت الأرض مباحة أو مملوكة للإمام عليه السلام أو لقاطبة المسلمين فهو لو أجده ووجب عليه فيه الخمس بلا خلاف فيهما على الظاهر بل عن جماعة من الأصحاب التصريح في الأول بان الأصحاب قطعوا به وعن الخلاف نفى الخلاف فيه وعن ظاهر الغنيمة الاجماع عليه واستظهر غير واحد عدم الخلاف فيه في القسم الثاني أيضا لأصالة عدم جريان يد محترمة عليه فيجوز تملكه بحكم قوله عليه السلام من سبق إلى من لم يسبق إليه مسلم فهو له وغير ذلك من أدلة حيازة المباحات واحتمال تبعية ما يوجد في ارض المسلمين لملكهم في عدم جواز تملكه كنفس الأرض قد عرفت ضعفه في المعدن ويشهد له أيضا مضافا إلى ذلك بعض الأخبار الآتية وان وجدته في دار الاسلام وكان عليه اثره فعن الفاضلين والشهيدين وغيرهم بل عن بعض نسبه إلى أكثر المتأخرين وعن جامع المقاصد انه الأشهر انه لقطة لأصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبقائه على ملك مالكة ولأنه مال ضايع في دار الاسلام عليه اثر الاسلام فيكون لقطة كغيره مما يوجد في بلد المسلمين مما جرى عليه يد مسلم ولو بحكم الغلبة ولان اشتماله على يآثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام امارة قوية على كونه ملكا لمسلم فلا يحل التصرف فيه كسائر ما يوجد في بلادهم ولموثقة محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال قضى علي عليه السلام في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها وأجيب عن الأصول بان دفاعها بأصالة عدم جريان يد محترمة عليه فيجوز تملكه كما فيما يوجد في دار الحرب ووجود اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام لا يوجب العلم بكونه لمسلم بل غايتهما الظن بذلك فلا يعول عليه في مقابل الأصول المعتمدة كما لا يعول على الظن الحاصل من أحدهما اتفاقا واعتضاد أحد الامارتين بالأخرى لدى الاجتماع غير مجد بعد ان لم يدل دليل على اعتبارهما ودعوى كونه لقطة مدفوعة بعدم صدقها على المكنوز قصدا وعن الموثقة بحملها تارة على الخبرة المعروفة المالك فالمراد تعريف الورق مالك الخبرة وأخرى بحملها على الورق الغير المكنوز وثالثة بأنها قضية في واقعة و نوقش في الأخير بان محمد بن قيس له كتاب عن الباقر عليه السلام في نقل قضايا أمير

المؤمنين صلوات الله عليه وظاهره إرادة بيان الحكم لا مجرد حكاية وفي الأولين
بما فيهما من البعد والانصاف ان حملها على إرادة تعريف مالك الخبرة عند معرفيته ولو
على سبيل الاجمال غير بعيد بل لا ينسب إلى الذهن من الامر بتعريف
الكنز الذي يوجد في الخبرة الا إرادة تعريف ساكنيها دون الأجانب هذا مع معارضة
الموثقة بصحيفة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الدار يوجد

(١١٧)

فيها الورق قال إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم وإن كانت خربة قد جلى عنها أهلها فالذي وجد المال أحق به ونحوها صحيحته الأخرى عن أحدهما قال وسئلته عن الورق يوجد في دار فقال إن كانت معمورة فهي لأهلها وإن كانت خربة فأنت أحق بما وجدت وحملها على التملك بعد التعريف سنة أو على ما لم يكن عليه أثر الإسلام ابعد من حمل الموثقة على بعض المحامل التي تقدمت الإشارة إليها ولو سلم التكافؤ فيرجع إلى أصالة الإباحة وعدم عروض الاحترام لهذا المال الدافعة لأصالة عدم انتقاله من مالكه هكذا قيل ولكن يتوجه عليه أن المرجع في تعارض الخبرين بعد تسليم التكافؤ هو التخيير لا التسايط والرجوع إلى الأصول العملية فالحق أنه لا مكافئة بينهما لا سند أو لا دلالة وأما إصالة عدم عروض الاحترام فلا تجرى فيما يوجد في أرض المسلمين مطلقا سواء كان عليه أثر الإسلام أم لم يكن إلا إذا احتمل دفنه قبل صيرورة الأرض للمسلمين والآن فيحكم بكونه مملوكا لدفنه بمقتضى اليد وكون دافنه محترم المال بحكم الغلبة ضرورة أن كل من يوجد في أرض المسلمين وبلدهم محقون ماله ودمه ما لم يعلم تفصيلا بخلافه ولذا لو علم حياته وإطلاقه وعدم اعراضه عنه لا يجوز التصرف فيه بالضرورة إلا إذا علم تفصيلا بكون ماله فيئا للمسلمين بل الانصاف عدم جواز التعويل على هذا الأصل ولو مع احتمال سبق الدفن على انتقال الأرض إلى المسلمين فلو وجد ما لا مذخورا في الأرض التي استولى عليها المسلمون في هذه الأعصار وعلم بحيوة مالكه أو ورثته وعلمهم به لا يجوز التصرف فيه وتملكه بمجرد احتمال كونه حربيا باقيا في دار الحرب بلا شبهة بل الحق الذي لا مجال للارتياح فيه أن الأصل في مال الغير مطلقا الاحترام وعدم جواز التصرف فيه إلا أن يدل دليل على خلافه فلو وجد شخص مجهول الحال في أرض خارجة عن أرض المسلمين والكفار لا يجوز أخذ ماله مع احتمال إسلامه جزما بل وكذا لو وجد في دار الحرب إلا أن يقال بان الغلبة هناك إماراة معتبرة وهو محل نظر وليس مبنى هذا الأصل عموم الناس مسلطون على أموالهم أو قوله عليه السلام في التوقيع المروى عن صاحب الزمان عجل الله فرجه لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بأذنه ونحوه حتى يقال إن هذه العمومات مخصصة بالنسبة إلى الحربي فلا يجوز التمسك بها في الشبهات المصدقية ضرورة عدم ابتناء اعتبار مثل هذا الأصل الذي هو من الضروريات على مثل هذه المراسيل التي قد لا يقول بحجيتها أكثر العلماء بل هو أصل عقلائي ممضى في الشريعة كقاعدة اليد وسلطنة الناس على أموالهم وغيرها من القواعد العقلائية فما في المدارك من الاستدلال على جواز تملك ما يوجد في دار الحرب بل مطلقا بان الأصل في الأشياء الإباحة والتصرف في مال الغير إنما يثبت تحريمه إذا ثبت كون المال لمحترم أو تعلق به نهى خصوصا أو عموما والكل هنا منتف انتهى ضعيف فان أصل الإباحة إنما هو في غير مال الغير وأما مال الغير فالأصل فيه الحرمة وأما قوله والتصرف في مال الغير إنما يثبت تحريمه الخ ففيه أن كونه مال الغير بنفسه دليل على حرمة التصرف فيه من غير رضا مالكه عقلا ونقلا فان معنى الملكية كون المال له و اختصاصه به فإباحة تصرف الغير فيه واستيلائه عليه على الإطلاق من غير استناد إلى طيب

نفس مالكة حقيقة أو حكما ينافي حقيقته فيمتنع ثبوتها شرعا الا بتصرف
 من الشارع اما في موضوعه بان ينفي ملكية موضوعه كما في مال العبد بناء على أنه لا
 يملك أو يجعل للمتصرف هذا الحق كحق المارة والمولى على العبد بناء على أنه
 يملك والمسلمين على الكفار حيث جعلهم وما في أيديهم فيئا للمسلمين أو يرضه فيه من
 باب الولاية على المالك والا فالتصرف فيه ظلم وعدوان إذ لا معنى للظلم
 والعدوان الذي قضى ضرورة العقل والشرع بحرمة الا مزاحمة الغير فيما هو ل لا عن
 استحقاق واحتمال استحقاقه له كما في المارة أو عدم استحقاق مالكة للتصرف فيه
 وكون ملكية صورية في الواقع وفي نظر الشارع كما في مال العبد كاحتمال كونه مأذونا
 من قبل المالك أو الشارع من باب الولاية مما لا يلتفت إليه في مقابل الأصول
 والقواعد المعتمدة في الشريعة والحاصل ان ما جرى عليه يد الغير يحكم بملكية له بمقتضى
 اليد وقضية ملكيته له حرمة تصرف غيره فيه حتى يثبت جوازه فلا يبقى حينئذ مجال
 لجريان اصالة عدم الاحترام في المال المذخور قصدا الا ان الملكية علاقة اعتبارية عرفية
 يدور احكامها مدار بقاء تلك العلاقة عرفا كما في النسب فعند انقطاعها
 عن صاحبها اما اختيارا كما في صورة الاعراض أو قهرا كما فيما يوجد في البلاد الخربة
 في الاعصار القديمة مما لا يحفظ اضافته إلى مالك مخصوص اما لهلاكه أو ضياع النسبة
 بحيث لو وجدته مالكة لا يرى اختصاصه به ولا يحفظ نسبته إليه بواسطة الاضمحلال لا
 اشتباهه عليه فحينئذ يعامل مع ذلك المال في العرف والعادة معاملة المباحات
 الأصلية كما يقضى بذلك استقرار سيرة العقلاء قاطبة عليه فضلا عن المتشعبة ولذا
 استقرت السيرة على حيازة الآثار الباقية في البلاد القديمة المعلوم كونها
 للمسلمين مثل الكوفة ونحوها مما يوجد فيها من آثار بنى أمية وبنى العباس ونظرائهم ممن
 يحكم ظاهرا باسلامهم فان أحدا من المتشعبة لا يتوقف في تملك
 ما بقي من آثارهم من الأحجار والأخشاب والكنوز وغيرها ويؤيده أيضا بل يشهد له
 الأخبار الواردة في الكنز ونحوه فإنها وان لم تكن مسوقة لبيان
 الحكم من هذه الجهة ولكنه يفهم منها مفروغية صيرورة الكنز ملكا لواجده عند حيازته
 على حسب ما جرت العادة في تملكه ويشهد له أيضا عموم ما دل
 على حيازة المباحات مثل من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له إذ ليس المقصود به
 عدم سبقه إليه أصلا والا لم يجز التمسك به في كثير من الموارد التي
 استدل به الأصحاب بل المقصود به كونه بالفعل بلا مالك عرفا فيعم مثل المقام وكون مثل
 هذه الأشياء في الواقع ملكا للإمام على القول به غير ضائر
 فان مثل هذه العمومات اما اذن من الإمام عليه السلام أو امضاء لما في أيدي الناس من
 معاملة المباحات في مثل هذه الأمور ولو من باب الارفاق والتوسعة
 على شيعته والحاصل ان الأموال التي ليس لها مالك معروف على قسمين قسم يعد في
 العرف بلا مالك بحيث لو سئل عن مالكة يقال بأنه لا مالك له كالأمثلة
 المزبورة وقسم لا يسلب عرفا اضافته إلى مالك بل يقال إن مالكة غير معروف فهذا القسم
 اما لقطعة ان كان المال ضايعا على مالكة وإلا فمجهول
 المالك وحكمها وجوب التعريف كما تقرر في محله وأما القسم الأول فمقتضى الأصل
 جواز التصرف وتملكه بالحيازة التي هي من الأسباب المملكة للمباحات شرعا

وعرفا ولا يجرى فيه اصابة الاحترام أي استصحاب الحرمة الثابتة له حال استيلاء اليد عليه
لمن لم يثبت له اباحته فان مستند تلك الحرمة ان كان العقل
أو بناء العقلاء فموردهما حال عدم قصور يد المالك وتمكنه من استيفاء حقه منه لا مطلقا
وان كان الأدلة السمعية الدالة على عدم جواز التصرف

(١١٨)

في مال الغير الا عن طيب نفسه فقد تبدل الموضوع لان وصف المملوكية للغير من مقوماته وقد انتفى في الفرض بشهادة العرف واحتمال عروض ملكية جديدة مقتضية لحرمة التصرف فيه منفي بالأصل هذا مضافا إلى ما تقدمت الإشارة إليه من شهادة السيرة وقضاء الأدلة بالجواز وفي خصوص الكنز أيضا الصحيحتين المتقدمتين فلا ينبغي الاستشكال في أن من وجد كنزا هو من هذا القبيل كما هو منصرف كلمات الأصحاب والاعخبار سواء كان في ارض الكفار والمسلمين مما ليس له مالك مخصوص عدى الإمام عليه السلام ولو مع العلم بجريان يد مسلم عليه في الاعصار القديمة فضلا عما لو كان عليه مجرد اثر الاسلام الذي هو أعم من ذلك يملكه الواجد ويخرج خمسه وكذا لو وجده في ارض مملوكة له باحياء ونحوه كما هو واضح واما لو وجده في ملك له مبتاع مثلا إلى منتقل إليه من غيره ببيع ونحوه ففي محكى المنتهى والتذكرة و المسالك وغيرها عرفه البايع فان عرفه فهو أحق به والا فالمالك الذي قبله وهكذا بل في الجواهر لا أجد فيه خلافا بيننا واستدل عليه في محكى المنتهى تارة بان يد المالك الأول على الدار يد على ما فيها واليد قاضية بالملك وأخرى بوجوب الحكم له لو ادعاه اجماعا قضاء لظاهر يده ونوقش فيه بأنه لو تم لدل كصحيحي محمد بن مسلم السابقتين على كونه له من غير تعريف بل وجب الحكم به ولو لم يكن قابلا للادعاء كالصبي والمجنون والميت فيدفع إلى ورثته ان عرفوا والا فيالى الإمام عليه السلام مع أنهم لا يقولون به ويمكن دفعه بان هذا النحو من اليد التبعية الغير المستقلة لا يتم ظهورها في الملكية لصاحب اليد الا بضميمة الادعاء خصوصا مع ظهور فعله وهو نقل الدار في عدم اطلاعه بما هو مدفون فيه وليس اعتبار اليد تعديا محضا كي يقال إنها ان كانت معتبرة فمقتضاها ما ذكروا لا فلا عبرة بها بل عمدة مستندها بناء العقلاء وامضاء الشارع على حسب ما جرت سيرتهم عليه وهم لا يرون لليد السابقة الغير الباقية بالفعل بالنسبة إلى مثل هذه الأموال التي لم يحرز استيلاء صاحب اليد عليها الا بمحض حصولها في ملكه وسلطنته عليها بالتبع لا على سبيل الاستقلال خصوصا مع ظهور فعله فيما ينافي ملكيته لها اعتبارا أزيد من قبول ادعائه للملكية وتقديم قوله على قول خصمه في مقام التداعي وعدم جواز التعويل على اصالة عدم مملوكيتها له الملحقة لها بالمباحات الأصلية واللقطة أو مجهول المالك على الخلاف الآتي الا بعد الفحص والسؤال عنه هذا مع أن الالتزام بوجوب الحكم بكونه له من غير تعريف إلى اخر ما ذكر امر هين ولم يعلم عدم التزامهم به فان مرادهم بوجوب تعريف المالك الوجوب الشرطي أي اشتراط جواز تملكه أو غير ذلك مما ذكروه به ولا ينافيه حكمهم بأنه ان لم يعرفه المالك فهو لو أجده أو لقطه أو غير ذلك فإنه جار مجرى العادة من الملازمة بين جهلهم به وعدم كونه ملكا لهم في العادة وفرض ثبوت المالك وانتقاله إلى ورثته الذين يمكن جهلهم به عادة خارج عن منصرف كلماتهم وكيف كان فالالتزام بما ذكر ليس بمستنكر كي يناقش في الدليل المزبور بذلك ولذا قال في الجواهر بعد ان استدل بهذا الدليل للمدعى بل قد يدعى انه محكوم بملكته له ما لم ينفه عن نفسه من غير حاجة إلى دعواه إياه كما عساه يؤمى إليه صحيحنا ابن مسلم السابقتان انتهى وان كان الأظهر خلافا لما أشرنا إليه من عدم

مساعدة الأدلة على اعتبار مثل هذه اليد في أزيد مما ذكر نعم قد يتجه الحكم بكونه مملوكا لصاحب اليد ما لم ينفه عن نفسه فيما لو كانت يده فعلية كما لو وجدته في دار الغير فان الأظهر وجوب دفعه إليه ما لم ينفه عن نفسه بل وان نفاه أيضا ما لم يعرف له مالك غيره بالفعل على أحد الوجهين الآتين في مسألة ما لو وجد كنزا في ملك الغير وصحيحا محمد بن مسلم السابقتان انما وردتا في هذا الفرض حيث قال عليه السلام في إحداهما ان كانت أي الدار التي وجد فيها الورق معمورة فيها أهلها فهي لهم الحديث وفي الأخرى ان كانت معمورة فهي لأهلها الحديث فالاستيناس بهما لما نحن فيه فضلا عن الاستشهاد بهما له في غير محله وسنشير إلى ما يصلح فارقا بين المقامين في المسألة الآتية إنشاء الله تعالى وقد يناقش في اقتضاء الدليل المزبور الترتيب المذكور للتعريف بالنسبة إلى الايدي السابقة نظرا إلى تساوى الجميع في عدم اليد لهم وقت التعريف كمساواتهم فيها قبله وقرب زمان يد أحدهم من يد المعرف لا يقتضى ترجيحه على غيره ويدفعه ان قضية اعتبار اليد هو ترجيح اليد السابقة على القديمة وكون حال كل يد بالنسبة إلى سابقتها حال الأصل بالنسبة إلى الدليل ومن هنا يتجه تقديم قوله في مقام التداعي وسره ان من كان يده على شئ بالفعل مهما الغى يده ونفى عن نفسه ملكية ذلك الشئ فقد أحى يد من تلقاه منه وجعل يده بمنزلة إدامة تلك اليد كما لو أقر بان استيلائه على بعض الدار التي تلقاه من زيد وهو من عمرو وهو من خالد أو جميعها ليس عن استحقاق فإنه يحكم بكونه بالفعل لزيد كما أنه لو اعترف زيد أيضا بذلك يحكم بكونه لعمرو وهكذا كما لا يخفى واستدل شيخنا المرتضى (ره) لوجوب تعريف البايع بعدان نفى الخلاف عنه ظاهرا بما دل على وجوب تعريف ما وجد في بعض بيوت مكة وما وجد في جوف الدابة وهو موثقة إسحاق بن عمار الواردة في الأول قال سئلت إبراهيم أبا عليه السلام عن رجل نزل بعض بيوت مكة فوجد نحو من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها أهل المنزل لعلمهم يعرفونها قلت فإن لم يعرفوها قال يتصدق بها وصحيحة عبد الله بن جعفر الواردة في الثاني قال كتبت إلى الرجل عليه السلام اسئله عن رجل اشترى جزورا أو بقرة للأضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة دراهم أو دنانير أو جواهر لمن يكون ذلك فوقع عليه السلام عرفها البايع فإن لم يكن يعرفها فالشئ لك رزقك الله إياه وفيه ما أشرنا إليه من أن موضوع البحث في هذا المقام على ما ينصرف إليه اطلاق النصوص والفتاوى ويومى إليه تفصيلهم بين ما لو كان عليه اثر الاسلام وعدمه انما هو الكنوز التي توجد تحت الأرض مما لا يرى العرف اختصاصه بشخص بل يقال لها مال بلا مالك فالخبران أجنيبان عما نحن فيه فان موردهما من قبيل مجهول المالك اما الأخير فواضح ضرورة عدم الفرق في ذلك بين ما لو وجد الصرة في جوف الدابة أو في حلقها أو على ظهرها أو في الأرض في كونها في العرف قال لا يعرف صاحبه فحكمه لولا النص الخاص وجوب التعريف مطلقا كمنظائره ثم التصديق أو التملك بشرط الضمان أو غير ذلك مما فصل في محله ولكن نلتزم في مورد النص بمفاده للنص واما الأول فكذلك ضرورة ان الدراهم

التي يجدها النازل ببعض بيوت مكة في أوقات الحج ونحوها ليست بحسب العادة من قبيل الكنز الذي هو محل الكلام فان العادة قاضية بان مثل هذا الشخص لا يفحص عن عروق الأرض ومواضعها التي يمكن ان يوجد فيها مثل هذا الكنز بل يجدها مدفونة في زاوية البيت ونحوها من المواضع التي

(١١٩)

يعلم عادة بأنها اما للنازلين بهذا البيت أو لأهل المنزل على ابعد الاحتمالين في مثل هذه المنازل المعدة لنزول الحجاج وغيرهم وكيف كان فلا ينبغي التأمل في كون مورد النص من قبيل المال المجهول المالك الذي حكمه بمقتضى الأصل الذي قررناه في صدر الكلام حرمة التصرف فيه الا على الوجه المقرر في الشريعة وهو حفظه مع التعريف والفحص عن صاحبه ومع الياس عنه أما التصديق أو غير ذلك مما ذكر في محله كما يفصح عن ذلك امر الإمام عليه السلام بالتصدق بعد التعريف ولا ينافيه قصر التعريف على أهل المنزل فان في قوله عليه السلام لعلمهم يعرفونها اشعاراً بل دلالة على وجوب تعريف كل من يحتمل معرفته ممن يمكن السؤال عنه الا ان ما يوجد مدفوناً في بيوت مكة لو لم يعرفه أهل المنزل الذي قد يراد منه الأعم من مالكة والاشخاص النازلين فيه معه ممن يعرفهم لحصل غالباً الياس عن الاطلاع على صاحبه فعليه حينئذ أما التصديق أو غير ذلك مما هو مدون في محله وقد يستدل أيضاً لوجوب التعريف بالاجماع وقضية ذلك قصره على القدر المتيقن من مقعده وهو خصوص من انتقل الملك عنه إليه بلا واسطة إذ لم يتحقق الاجماع بالنسبة إلى من عداه لامكان ان يكون مراد المصنف وغيره ممن عبر كعبارته خصوص من ابتاع منه بلا واسطة بل هذا هو منصرف لفظه وحمل لفظ البايع الواقع في كلامهم على إرادة الجنس تأويل بلا داعي بعد فرض انحصار مدرك الحكم في الاجماع كما اننا لو عولنا في ثبوته على الخبرين السابقين لكان مقتضاه ذلك الا ان يستشعر من الخبر الثاني وجوب تعريف كل من يحتمل ملكيته له بالتقريب المتقدم فلا يختص حينئذ بخصوص من جرى يده على الدار بل كل من أمكن ان يكون ذلك مملو كاله و ان كان أجنبياً الا ان ينفي وجوبه بالنسبة إلى من عداهم بالاجماع وكيف كان فالعمدة ما عرفت وملخصه بتقريب اخر اسلم من الخدشة ان مقتضى الأصل فيما جرت عليه يد الغير التي لم يعلم عدم احترامها شرعاً حرمة التصرف فيه حتى يعلم انقطاع علاقته عنه وعدم اختصاصه به بالفعل كما في الآثار الباقية في البلاد الخربة من أهل الاعصار القديمة مما ليس لأحد علاقة اختصاص بها بحيث تعد عرفاً مال بلا مالك ويعامل معها في العرف والعادة معاملة المباحات واما في مثل هذه الآثار فمقتضى الأصل وغيره مما تقدمت الإشارة إليه جواز التصرف فيه وتملكه بالحيازة فالكنز الذي يوجد تحت الأرض ان علم كونه من تلك الآثار ولم يتجدد عليه يد لم ينقطع علاقتها ولو بحكم الأصل هو من هذا القبيل يجوز تملكه بالحيازة سواء كان عليه اثر الاسلام أم لم يكن من غير فرق بين ان يجده في الأراضي الغير المملوكة لشخص خاص أو في ارضه التي ملكها بالاحياء أو الشراء أو غير ذلك بل وفي ملك الغير أيضاً على أحد الاحتمالين الآتين واما ان لم يعلم ذلك بان احتمال حدوثه أو حدوث يد مستقلة عليها في هذه الاعصار وكان في الأراضي المباحة ونحوها مما لا يد لاحد عليها بالفعل ولم يكن الكنز محفوفاً بامارات الحدوث من حيث السكة ونحوها بحيث يعد عرفاً من قبيل المال المجهول المالك فهو أيضاً كذلك إذ لا يعتنى بشئ من الاحتمالين لدى العرف والعقلاء اما الأخير فواضح لمخالفته للأصل واما الأول فالأصل فيه وان كان معارضاً بأصالة عدم حدوثه في الاعصار

المتقدمة مع أنه لا يجدى في اثبات كونه من أهل الاعصار السابقة ممن انقطعت علاقته عنه كي يرفع اليد بواسطته عن استصحاب بقاء علاقة واضعه إذ لا اعتماد على الأصول المثبتة ولكن لأجل مخالفة هذا الاحتمال للظاهر حيث إن كونه مذخورا في مثل هذه الأراضي التي لا يد لاحد من أهل العصر عليها بالفعل امارة عدم اختصاصه بهم فلا يراه العرف بالفعل مملوكا لشخص بل يرويه بلا مالك ولا يعتنون بهذا الاحتمال وقد أشرنا إلى أن هذا هو الملاك في جواز حيازته بل هذا هو القدر المتيقن من الكنز الذي فهم اجمالا من الأدلة الشرعية جواز حيازته إذ قلما يوجد كنز لا يتطرق فيه هذا الاحتمال ولو بعيدا كما لا يخفى واما لو وجد في مكان تواردت عليه أيادي اشخاص خاصة محصورة فحاله بالنسبة إلى من عدى هذه الاشخاص ممن احتمل كونه ملكا له وكونه موضوعا في هذا المكان بوضعه كما عرفت من عدم اعتبار العرف والعقلاء باحتماله واما بالنسبة إلى هذه الاشخاص فلا يساعد العرف على الغاء احتمال حصوله بفعلهم بل ولا على الغاء احتمال حدوث استيلائهم عليه كي يرويه ما لا بلا مالك لان كونه كذلك موقوف على سلب اضافتهم عن هذه الاشخاص وهو مخالف لقواعد اليد لان مقتضاها الحكم بكون المال الموضوع في موضع ملكا لمالك بهذا الموضوع ولو بضميمة ادعائه فلا يصح للأجنبي وضع يده عليه ما لم يعلم بانقطاعه عنهم فما في المدارك من أنه يمكن المناقشة في وجوب تعريفه لذي اليد السابقة إذا احتمل عدم جريان يده عليه لا صالة البراءة من هذا التكليف مضافا إلى اصالة عدم التقدم ضعيف لما أشرنا إليه غير مرة من أن مقتضى الأصل العلم بجريان يد عليه حرمة التصرف حتى يعلم انقطاع علاقتها عنه وأما إصالة عدم التقدم فهي مجدية فيما لو وقعت الخصومة بين صاحب الايادي المترتبة لا فيما إذا أراد الأجنبي ان يضع يده عليه فان عليه الحكم اجمالا بكونه ملكا لصاحب الايادي ولو بضميمة ادعائهم على الترتيب الذي تقتضيه قاعدة اليد كما تقدمت الإشارة إليه فتلخص مما ذكر انه يجب عليه ان يعرف البايع بل كل من جرت يده عليه في ما سبق فان عرفه فهو له وان جهله فهو للمشتري لما أشرنا إليه انفا من أن حاله حينئذ حال غيره مما يوجد في ارض مباحة وقد عرفت ان الأظهر صيرورته ملكا لو أجده وعليه الخمس والقول بكونه لقطعة على تقدير ان يكون عليه اثر الاسلام من مكة ونحوها كما ربما يظهر من غير واحد بل لعله المشهور ضعيف واما لو وجدته في ملك الغير فقال شيخنا المرتضى (ره) الظاهر ان حكمه بعد الاخذ كما تقدم فيما لو وجدته فيما انتقل إليه بالبيع من وجوب تعريف المالك فإن لم يعرفه فهو له وربما يظهر ذلك من غيره أيضا وحكى عن الخلاف أنه قال إذا وجد ركازا في ملك مسلم أو ذمي فلا يتعرض له اجماعا انتهى وقد حمله شيخنا المرتضى (ره) على إرادة الحكم التكليفي المحض وقال وحينئذ فيمكن ان يكون ما ذكره من الحكم بوجوب التعريف بعد حصوله بيد الواجد اما معصيته أو اتفاقا ولكنك خير بان حمل كلام الشيخ المحكى عن الخلاف على إرادة محض التكليف بعيد عما ينسب إلى الذهن من كلماتهم في نظائر المقام اللهم الا ان يكون في كلماته شواهد عليه أو يكون هو أيضا ممن ذكر الحكم بوجوب التعريف في المقام

كي يكون شاهدا على التأويل والا فظاهر هذه العبارة المحكية عنه عدم جواز تملكه بمعنى عدم نفوذه مدعيا عليه الاجماع وكيف كان فلا شبهة في أنه يحرم عليه اخذه من مالك الغير ما لم يكن راضيا بتصرفه فيه كما أنه لا شبهة في أنه بعد الاخذ أيضا لا يجوز له تملكه من غير أن يعرف من وجدته في يملكه وانه لو ادعاه يجب دفعه إليه وانما الاشكال في أنه يجب على الواجد دفعه إلى مالك الأرض مطلقا ما لم

(١٢٠)

يعلم بسلبه عنه أم له حيازته لدى جهل المالك بحاله وكذلك في تكليف المالك من أنه هل يجوز له اخذه من الواجد لدى جهله بحاله أم لا اما حكم المالك فإنه اما عارف بحال الكنز وانه بالفعل ملك له وانه حاصل بوضعه أو وضع غيره ممن انتقل إليه بإرث ونحوه فحكمه حينئذ واضح و اما انه جاهل بحاله ولكنه يحتمل حصوله بفعله وعروض النسيان له واما انه لا يحتمل ذلك بل يعلم بأنه لم يحصل بفعله أو فعل غيره ممن انتقل إليه بإرث ونحوه ولكنه لا يعلم بأنه هل هو حادث في ملكه بفعل الغير أو انه من الكنوز القديمة الباقية في ملكه مما هو ملحق بالمباحات الأصلية وقد أشرنا فيما سبق إلى أن احتمال حدوث مثل هذا الكنز بفعل الغير ما لم يكن عليه اثر الحدوث والموجب للاحاقه بمجهول المالك غير معتنا به شرعا وعرفا فحكم هذه الصورة أيضا حكم ما لو علم بأنه من الكنوز القديمة التي لم يجر عليها يد استقلالية حادثة بالكلام حينئذ يقع في أن مثل هذا الكنز ونظائره مما هو بالفعل من المباحات الغير المملوكة لاحد هل هو كاجزاء الأرض وتوابعها يدخل في ملك من ملك الأرض باحياء أو شراء ونحوه أو انه باق على اباحته فيجوز لكل أحد تملكه بالحيازة وسنشير في مسألة ما لو وجد درة في جوف سمكة ان القول بالتبعية المانعة عن جواز حيازة الأجنبي لا يخلو عن وجه كما ربما يؤيده اطلاق قوله عليه السلام في صحيحتي محمد بن مسلم المتقدمين ان كانت أي الدار معمورة فيها أهلها فهي لهم فعلى هذا لا اشكال في أنه يجب على الواجد دفعه

إلى المالك مطلقا الا ان يعلم بأنه بالفعل ملك لغيره فيجب صرفه حينئذ إلى ذلك الغير وليس له تملكه على أي تقدير واما ان نفينا التبعية وقلنا ببقائه على اباحته فيتضح حكم هذه الصورة من أنه ليس للمالك اخذه من الواجد بعدان وجده وحازه ناويا به التملك فيبقى الاشكال حينئذ فيما لو كان جاهلا بحاله واحتمل حصوله بفعله وعروض النسيان له فيندرج في موضوعه المسألة الباحثة عما لو وجد في داره شيئا لم يعلم بأنه له فهل يحكم بكونه له بمقتضى يده على الدار أم بعدمه كما يقتضيه الأصل ويشهد به أيضا رواية واردة فيه أو التفصيل بين ما لو احتمل كونه بوضعه اختيارا وعرض له النسيان وبين غيره مما كان حصوله في هذا المكان على تقدير كونه له بغير اختياره كما لعله مورد النص وجوه تحقيقها موكول إلى محله من كتاب اللقطة واما الواجد فان قلنا بأنه يجوز له تملكه على تقدير كونه من الكنوز القديمة التي لم يجر عليها يد حادثة استقلالية فهل يجب عليه ما لم يحرز كونه كذلك الحكم بكونه ملكا لصاحب الدار حتى يتبين خلافه كسائر ما يجده تحت يده من أثاث بيته ونحوه أو ان حاله حال ما لو وجده في ملك مبتاع له في أن يده لضعفها لا دلالة لها على الملكية في مثل هذه الأشياء الا بضميمة الادعاء وجهان لا يخلو أولهما عن وجه إذا الظاهر أن اعتبار اليد الفعلية ليس من باب محض الكاشفية والظهور النوعي كما في اليد القديمة المنقطعة بل هي كاصالة الصحة في عمل الغير وفي افعاله الماضية قاعدة عقلائية مقررة في الشريعة مبناها ايكال امر ما هو تحت تصرف الغير إلى ذلك الغير وحمل تصرفه على كونه صحيحا ناشئا عن استحقاقه له وعدم الفحص والتفتيش عنه حتى يتبين خلافه فليتأمل وكذا يجب تعريف البايع لو اشترى دابة

ووجد في جوفها شيئاً له قيمة فان عرفه فهو له والا فهو للمشتري وعليه الخمس اما
 وجوب تعريف البايع وانه ان لم يعرفه فهو للمشتري فيدل عليه صحيحة
 عبد الله بن جعفر قال كتبت إلى الرجل اسئله عن رجل اشترى جزورا أو بقرة للأضاحي
 فلما ذبحها وجد في جوفها صرة دراهم أو دنانير أو جواهر لمن يكون ذلك
 فوقع عليه السلام عرفها البايع فإن لم يكن يعرفها فالشئ لك رزقك الله إياه وقد أشرنا فيما
 سبق إلى أن هذا القسم من المال من قبيل المال المجهول المالك الذي حكمه
 لولا النص الخاص وجوب التعريف مطلقا حتى يحصل الياس من صاحبه ثم التصديق أو غير
 ذلك مما هو مذكور في محله ولكن نلتزم في المقام بكفاية تعريف
 البايع وانه عند جهله به للمشتري للنص الخاص الوارد فيه والظاهر أن تخصيص البايع
 بالتعريف من باب خصوصية المورد والا فالعبرة بكونه صاحب اليد عليها
 قبل انتقالها إلى الواجد من غير فرق بين ان يكون انتقالها إليه ببيع أو ارث أو هبة أو غير
 ذلك بل ولا بين ان يكون اليد السابقة حقة أو عارية فلو كانت الدابة
 مملوكة له ولكن غصبها شخص مدة طويلة ثم رده فوجد في جوفها صرة وجب ان يعرف
 ذلك الغاصب لدى احتمال كونها له كما هو مقتضى الأصل وأما وجوب
 الخمس عليه ففي المدارك قد قطع الأصحاب به ولم ينقلوا دليلا عليه وظاهرهم اندراجه في
 مفهوم الكنز وهو بعيد نعم يمكن دخوله في قسم الأرباح انتهى
 أقول لا شبهة في عدم اندراجه في مفهوم الكنز لا عرفا ولا لغة بل قد عرفت فيما سبق ان
 الكنز الذي هو من هذا القبيل مما يعد بالفعل عرفا مال مجهول
 المالك ليس له هذا الحكم فثبوت الخمس فيه انما يتجه لو قلنا به في مطلق الفوائد والغنائم
 أو قلنا بدخوله في أرباح المكاسب كما يظهر من الحلّى في السرائر حيث
 قال في باب اللقطة وكذلك إذا ابتاع بعيرا أو بقرة أو شاة وذبح شيئاً من ذلك فوجد في
 جوفه شيئاً أقل من مقدار الدرهم أو أكثر عرفه من ابتاع ذلك
 الحيوان منه فان عرفه أعطاه إياه وان لم يعرفه اخرج منه الخمس بعد مؤنة طول سنته لأنه
 من جملة الغنائم والفوائد وكان له الباقي وكذلك حكم من ابتاع
 سمكة فوجد في جوفها درة أو سبيكة وما أشبه ذلك لان البايع باع هذه الأشياء ولم يبع ما
 وجد المشتري فلذلك وجب تعريف البايع وشيخنا أبو جعفر الطوسي (ره)
 لم يعرف بايع السمكة الدرة بل ملكها المشتري من دون تعريف البايع ولم يرد بهذا خبر
 من أصحابنا ولا رواه عن الأئمة أحد منهم والفقهاء سلار في رسالته يذهب
 إلى ما اخترناه وهو الذي يقتضيه أصول مذهبنا انتهى ولكنك ستعرف ان الا التزام بثبوتها في
 مطلق الفائدة لا يخلو عن اشكال وادراج مثل الفرض على اطلاقه في قسم
 الأرباح أشكل نعم لا يبعد اندراجه فيه لو كان التكسب مقصودا بأصل الشراء والله العالم
 ولو ابتاع سمكة فوجد في جوفها شيئاً اخر خمسة وكان له الباقي ولا يعرف
 اما عدم وجوب تعريف غير البايع وان كان ذلك الشئ مثل الدراهم والدنانير التي عليها اثر
 الاسلام فضلا عن غيرها مما ليس عليه اثر الاسلام أو يتكون في
 البحر مثل الدرة ونحوها فيدل عليه الصحيحة المتقدمة الواردة في ما يوجد في جوف الدابة
 بالفحوى واما بايع السمكة فليس له خصوصية مقتضية لاختصاصه بالتعريف
 إذا العادة قاضية بعدم دخوله في جوفها بعد دخولها في ملك البايع فلا يتطرق احتمال كونه

من أمواله بمقتضى العادة الا إذا احتمل كونه كغيره من آحاد الناس ممن
عبر ذلك الماء واحتمل وقوع هذا الشيء منه قبل حيازة السمكة ومن الواضح ان هذا
الاحتمال مع كونه في حد ذاته بالنسبة إلى كل واحد واحد من آحاد الناس
احتمالا غير معتنا به لدى العقلاء مما لا يقتضى اختصاص البايع بتعريفه وفرض كون
السمكة في ماء محصور في ملك البايع خلاف ما ينصرف إليه اطلاق فتاوى

(١٢١)

الأصحاب فحكمه في مثل الفرض حكم ما يوجد في جوف الدابة كما أن حكم ما يوجد في جوف الدابة عند فرض كونها كالسمكة كما لو اصطاد غز الا فباعه ووجد المشتري في جوفه شيئا علم بتقدمه على الاصطياد حكم السمكة في عدم وجوب تعريفه كما أشار اليهما في الجواهر وحكى عن العلامة في التذكرة الميل إلى الحاق السمكة بالدابة في تعريف البايع مطلقا لان القصد إلى حيازتها يستلزم القصد إلى حيازة جميع اجزائها وما يتعلق بها وفيه ان البايع أيضا لم يقصد بالبيع الا شراء هذه الجملة التي ملكها الحائز بالحيازة وعرضها للبيع فإن كان هذا القصد التبعية مقتضيا لدخوله في ملك المحيز بالحيازة كما هو الحق فكذلك يقتضى خروجه عن ملكه وانتقاله إلى المشتري بالبيع فليست الملكية الناشئة من هذا السبب ما لم يستقل ذلك الشيء بالملاحظة والقصد الا ملكية تبعية غير مؤثرة الا في اجراء احكام المتبوع عليه كصيورته جزء من المبيع عند إرادة نقله بالبيع وتعيين وزنه وجعل الثمن في مقابل المجموع وحرمة استيلاء الا جنبي عليه عدوانا كسائر اجزاء المبيع وغير ذلك كما في التراب المستهلك في الحنطة أو الموجود في عروق الحشيش والحطب الذي يحوزه وينقله إلى الغير يبيع ونحوه فليس حال هذا النحو من الأموال التي منها المعادن المتكونة في باطن الأرض المملوكة لشخص خاص ما لم تكن بعنوانها الخاص معروضة للملكية كي تستقل بالموضوعية لاحكامها الخاصة التي منها سببيتها للغرور الغبن وعدم تبعيتها للمبيع في الانتقال إلى المشتري الا حال المعاني الحرفية لا استقلال لها بالملاحظة الا تبعا لمتعلقاتها والحاصل ان هذه الملكية التبعية ان سلمناها كما هو الحق غير مقتضية لتعريف البايع وانما المقتضى له احتمال كونه بخصوصه مملو كاله لا بالتبع وهذا الاحتمال غير معتنى به فيما يوجد في جوف السمكة كما تقدمت الإشارة إليه فلا يجب ذلك الحاق السمكة بالدابة في تعريف البايع اللهم الا ان يقال بان جريان يده عليها وصيورته ما في جوفها ملكا له بالتبع موجب لقبول قوله على تقدير ادعائه أو ادعاء علمه بوجود شيء في جوفه وعدم قصده بالبيع وان كان بعيدا فيجب تعريفه لدى احتمال معرفته الموجبة لاستقلاله بالملكية وخروجه عن مرتبة التبعية ودعوى ان هذا الاحتمال احتمال غير عقلائي بالنسبة إلى ما يوجد في جوف السمكة مدفوعه بان معنى الحاقه بما يوجد في جوف الدابة وجوب تعريف البايع لدى احتمال معرفته إياه احتمالا عقلائيا كما في الدابة غاية الأمان احتمال المعرفة في الثاني غالبا احتمال عقلائي وفي الأول بالعكس وهذا غير ضائر باتحادهما في هذا الحكم فليتأمل وقد ظهر بما ذكران ما أورده في الجواهر على كلام العلامة بعد نقله بما لفظه وفيه ان المتجه حينئذ الحكم بملكية الصياد لما في جوفها لا تعريفه إياها والظاهر أن لم يكن المقطوع به خلافه بل قد يظهر ذلك من الاخبار أيضا كخبر أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام ان رجلا عابدا من بني إسرائيل كان عارفا إلى أن قال فاخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين ألف درهم فجاء سائل فدق الباب فقال له الرجل ادخل فقال له خذ أحدا الكيسين فاخذ أحدهما فانطلق فلم يكن اسرع من أن دق السائل الباب فقال له الرجل ادخل فوضع الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا

انما انا ملك من ملائكة ربك أراد ربك ان ييلوك
فوجدك عبدا شاكرا ثم ذهب وخبر حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام المروى عن
الراوندي في قصص الأنبياء قال كان في بني إسرائيل رجل وكان محتاجا
فألحت عليه امرأته في طلب الرزق فابتهل إلى الله في الرزق فرأى في النوم أيما أحب إليك
درهمان من حل أو الفان من حرام فقال درهمان من حل فانتبه فرأى
الدرهمين تحت رأسه فاخذهما واشترى بدرهم سمكة وا قبل إلى منزله فلما رآته امرأته
أقبلت عليه كاللائمة وأقسمت ان لا تمسها فقام الرجل إليها فلما
شق بطنها إذا بدرتين فباعهما بأربعين ألف درهم والمروى عن أمالي الصدوق عن علي بن
الحسين عليهما السلام حديثا يشتمل على أن رجلا شكى إليه الحاجة فدفع إليه
قرصتين قال له خذهما فليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما عنك إلى أن قال فلما شق
بطن السمكة وجد فيها لؤلؤتين فاخرتين فباع اللؤلؤتين
بمال عظيم فقضى منه دينه وحسنت بعد ذلك حاله قيل ونحوه المروى في تفسير
العسكري عليه السلام انتهى لا يخلو عن نظر واما الحكم بوجوب الخمس فيه فيظهر
ما فيه مما مر تفريع إذا وجد كنزا في ارض موات من دار الاسلام فإن لم يكن عليه سكة
أو كان عليه سكة عادية أي قديمة سابقة على زمن الاسلام كأنه
نسبة إلى عاد قوم هودا خرج خمسه وكان له الباقي وان كان عليه سكة الاسلام قيل يعرف
كاللقطة وقيل يملكه الواجد وعليه الخمس وقد تقدم شرح
حاله فيما سبق وظهران الأول ضعيف والثاني أشبه الا ان يكون ما وجده محفوبا بامارة
الحدوث ككونه مصرورا في صرة ونحوها بحيث عد عرفا من المال
المجهول المالك فيلحقه حينئذ حكم هذا العنوان ويخرج عما ينصرف إليه اطلاق كلماتهم
في هذا الباب فراجع الرابع مما يجب فيه الخمس كلما يخرج من البحر بالغوص
كالجواهر والدرر ونحوهما بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع
عليه ويشهد له مضافا إلى عموم الآية بالتقريب المتقدم في صدر المبحث خصوص
صحيحة الحلبي قال سئلت أبا عبد الله عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس وخبر
عمار بن مروان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والكنز
والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ومرسلة ابن أبي
عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله قال الخمس على خمسة أقسام على الكنوز والمعادن
والغوص والغنيمة ونسي ابن أبي عمير الخامس ومرسلة حماد بن عيسى عن العبد الصالح
عليه السلام قال الخمس من خمسة أشياء من الغنائم والغوص والكنوز والمعادن والملاحة
وخبر محمد بن علي بن أبي عبد الله عن أبي الحسن عليه السلام قال سئلته عما يخرج من
البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيها زكاة
فقال إذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس وعن الصدوق مرسلا نحوه فلا ينبغي الارتياح في
أصل الحكم ولا في عمومه بالنسبة إلى سائر أنواع ما يخرج من البحر بالغوص فما في
المدارك من الاقتصار على ذكر صحيحة الحلبي والخدشة فيها بقصورها عن إفادة عموم
المدعى مما لا ينبغي الالتفات إليه وان لا يخلو عن وجه بناء على أصله من
عدم التعويل الا على الاخبار الموصوفة بالصحة ولكن المبنى عندنا فاسد لأننا لا نرى جواز
طرح مثل هذه الاخبار المعتبرة المعمول بها لدى الأصحاب خصوصا مع

استفاضتها وكون بعضها بحكم الصحيح ولكن الاشكال في أنه وقع في اغابها التعبير عما يتعلق به الخمس بالغوص و في بعضها كخبري عمار بن مروان ومحمد بن علي بما يخرج من البحر وبين العنوانين بحسب الظاهر عموم من وجه فان الأول يصدق على ما يستخرج بالآلة من غير غوص في الماء بل خبر عمار قد يشمل مثل صيد السمك

(١٢٢)

ونحوه بشبكة ونحوها الا ان يدعى انصرافه إلى جواهر البحر كما ليس بالبعيد والثاني يشمل ما يخرج من الشطوط بالغوص فهل العبرة بصدق عنوان الاخراج من البحر أو عنوان الغوص ولو في الشطوط أو العبرة بصدق كل من العنوانين أو بصدق كليهما كما هو ظاهر المتن أو بالعنوان المشترك بين الامرين الصادق على كل منهما أي اخراج شئ من الماء مطلقا سواء كان بالغوص أم بآلة ونحوها وسواء كان من البحر أم الشط ونحوه وجوه من امكان دعوى ان التعبير بالغوص الواقع في جملة من الاخبار للجرى مجرى الغالب حيث إن الغوص الذي من شأنه الاستفادة لا يكون غالبا الا في البحر كما أن الاخراج من جواهر البحر لا يكون غالبا الا بالغوص ومن امكان دعوى العكس من أن العبرة بعنوان الغوص والتعبير عنه بما يخرج من البحر جار مجرى الغالب بالتقريب المذكور كما أنه يمكن دعوى جرى كل من الخصوصيتين أي البحرية والغوصية مجرى الغالب وان المدار على مطلق اخراج شئ من الماء ومقتضاه الالتزام بالوجه الأخير ومن أن كلا منهما عنوان مستقل يتعلق به الخمس بمقتضى ظاهر دليله ولا مقتضى لارجاع أحدهما إلى الآخر إذ لا تنافى بينهما فيتجه حينئذ الوجه الثالث ولكن يتوجه عليه ان مقتضى ظواهر كلمات الأصحاب بل صريحها كظواهر النصوص خصوصا الاخبار الحاصرة للخمس في خمسة عدم كون كل من العنوانين بحياته موضوعا مستقلا يناط به الحكم فيجب ارجاع بعضها إلى بعض بشئ من الدعاوى المزبورة أو بتقييد كل من العنوانين بالآخر والالتزام بان الخمس لا يجب الا فيما اخرج من البحر بالغوص وهذا أشبه بالقواعد لا لان التقييد من أهون التصرفات كي يتوجه عليه انه ليس بأهون من اهمال القيد الوارد مورد الغالب بل لان مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين كون الاطلاق جاريا مجرى الغالب أو القيد كذلك اهمال الاطلاق لا الغاء الخصوصية المعلق عليها الحكم في عنوان دليله الأخص هذا مع أن مقتضى الأصل بعد فرض تكافؤ الاحتمالات وعدم امكان الالتزام باستقلال كل من العنوانين بالموضوعية كما تقدمت الإشارة إليه هو الرجوع فيما عدى القدر المتيقن وهو مورد تصادق العنوانين إلى اصالة البراءة عن وجوب الخمس هذا كله بعد الاغماض عن امكان دعوى انصراف كل من الاطلاقين خصوصا اطلاق الغوص إلى الافراد المعارفة الشائعة التي هي مورد الاجماع فالأظهر ما يظهر من المتن وغيره من اختصاص وجوب الخمس بما يخرج من البحر بالغوص بشرط ان يبلغ قيمته دينارا فصاعدا على المشهور شهرة كادت تبلغ الاجماع كما في الجواهر بل عن غير واحد من الأصحاب دعوى الاجماع عليه ويشهد له خبر محمد بن علي المتقدم فما عن غرية المفيد من اعتبار عشرين دينارا ضعيف لم نعرف له مأخذا كما اعترف في الجواهر ومما تقدم سابقا في المعدن يظهر لك البحث هنا في اعتبار اتحاد الاخراج والمخرج والنوع ونحو ذلك وكذلك الكلام في الكنز لاتحاد مناط البحث في الجمع من هذه الجهات كما لا يخفى وقد ظهر مما ذكر انه لو اخذ منه شئ سواء كان على وجه الماء أو على الساحل أو بالآلات من غير غوص لم يجب الخمس من هذه الجهة وان وجب باعتبار كونه من الأرباح عند حصول شرائطه وحكى عن الشهيدين انهما

استقربا مساواة ما يؤخذ من غير غوص لما يؤخذ بالغوص وفيه ما عرفت
نعم قد يقوى تعلق الخمس فيما لو غاص وشده بالة مثلا ثم اخرج فإنه يصدق عليه انه
اخرجه بالغوص كما اعترف به في الجواهر وانصراف لفظ ما اخرج بالغوص
عنه ان سلم فبدوى لا يلتفت إليه ولو فرض تحت الماء معدن فأخرج منه شيئا بالغوص بلغ
نصاب الغوص دون المعدن وجب فيه خمس الغوص لاطلاق دليله كما هو
واضح ثم إن المتبادر مما اخرج بالغوص إرادة الأموال الأصلية التي يستخرج من البحر
بالغوص دون الأموال الغارقة في البحر وكذا الحيوانات التي توجد في البحر
من السمك ونحوه فما عن بعض من جعله من قبيل الغوص ضعيف وهل يعتبر ان يكون
الاستفادة مقصورة بالغوص فلو غاص لا بقصد الاغتنام بل لغرض آخر كالغسل
مثلا فصادف شيئا فلا خمس فيه تردد من اطلاق النصوص والفتاوى ومن امكان دعوى
انصرافهما إلى الأول كما ليس بالبعيد تفريع لا خلاف بين الأصحاب
على الظاهر في أنه يجب الخمس في العنبر بل في المدارك وغيره دعوى الاجماع عليه
ويشهد له صحيحة الحلبي المتقدمة ولكنهم اختلفوا في نصابه على أقوال فقيل بل ربما
نسب إلى الأكثر ان العنبر ان اخرج بالغوص روعى فيه مقدار دينار وان جنى من وجه الماء
أو من الساحل كان له حكم المعادن وعن المفيد في الغرية القول
بان نصابه عشرون دينارا مطلقا وعن ظاهر جماعة انه لا نصاب له بل يجب الخمس في
قليله وكثيره وقواه في المدارك فإنه قال في شرح عبارة الكتاب ما لفظه و
يشكل بانتفاء ما يدل على اعتبار الدينار في مطلق المخرج بالغوص وبالمنع من اطلاق اسم
المعدن على ما يجنى من وجه الماء وأطلق المفيد في المسائل الغرية ان
نصابه عشرون دينارا كالكنز والمعدن وهو ضعيف ولو قيل بوجوب الخمس فيه مطلقا كما
هو ظاهر اختيار الشيخ في النهاية كان قويا انتهى أقول اما
المناقشة في اطلاق اعتبار الدينار فيما يخرج بالغوص فلعله في غير محلها إذا الظاهر أن ما
وقع في كلام السائل بعد من البيانية حيث سئل عما يخرج من البحر من
اللؤلؤ والياقوت والزبرجد أريد به التمثيل ولذا فهم الأصحاب منه اعتبار النصاب في سائر
ما يخرج من البحر لا في خصوص ما ورد في هذا الخبر واما مناقشته في
اطلاق اسم المعدن على من يجنى من وجه الماء فهي بحسب الظاهر في محلها بناء على
كونه روث دابة بجرية كما هو أحد احتمالاته الآتية فإنه على هذا التقدير لا يعد
من المعادن عرفا ولكن من الحقه بها نظر إلى دلالة النص والاجماع على ثبوت الخمس فيه
وظاهرهما تعلق الخمس به لا من حيث اندراجه في الأرباح ولذ لم يشترط
فيه الزيادة عن مؤنة السنة فيجب ان يكون العنبر اما بنفسه موضوعا مستقلا خارجا عن
الاقسام السبعة التي يجب فيها الخمس أو ملحقا ببعض هذه السبعة
والأول باطل لظهور كلماتهم في التسالم على انحصار ما يجب فيه في السبعة فتعين الثاني
وحينئذ الحاقه بالمعادن أولى لشباهته بها حيث إن له مكانا مخصوصا
ولا يوجد في غير ذلك المكان وكل ما كان كذلك يطلق على المكان الذي يوجد ذلك
الشيء فيه انه معدنه ويقال لدى اخذه منه انه اخذ من معدنه توسعا
مع أنه بناء على كونه في الأصل نبع عين في البحر كما هو أحد احتمالاته التي ستسمعها
من المعادن حقيقة واخذه من وجه الماء والساحل القريب من معدنه الذي

جرت العادة بانتقاله من معدنه إليه لا ينافي صدق اخذه من معدنه كما تقدم تحقيقه في محله مع أن مقتضى الأصل براءة الذمة عن الخمس فيما دون ذلك الا ان يدفع ذلك باطلاق الصحيحة ولكن قضية اطلاقها كونه قسما تامنا لا يعتبر فيه النصاب ولا الزيادة عن مؤنة السنة وقد عرفت ان الالتزام به

(١٢٣)

لا يخلو عن اشكال هذا مع امكان الخدشة في اطلاقها من هذه الجهة ولذا لم يشترط
النصاب في الغوص أيضا مع أنه شرط فيه كما عرفت فليتأمل فالانصاف ان
الالتزام بما في المتن من مراعاة مقدار الديناران اخرج بالغوص وحكم المعادن ان جنى من
وجه الماء أو الساحل لا يخلو عن قوة ولكن بشرط ان لا يكون وجه
الماء أو الساحل أجنبيا عن المكان الذي يتكون فيه العنبر بل قريبا منه بحيث صدق على
الاخذ منه عرفا أخذ من معدنه بخلاف ما لو قذفه البحر إلى البلاد
النائية التي لا يصدق على الاخذ منها اخذه من معدنه فهو حينئذ من قسم الأرباح و لعل
هذا الفرض خارج عن منصرف النص واطلاق كلماتهم ولكن
القول بأنه لا نصاب له بناء على عدم كونه حقيقة من المعادن ان لم يكن أقوى فلا ريب
في أنه أحوط وأما ما حكى عن المفيد من أن نصابه مطلقا عشرون دينارا
فهو ضعيف وان قلنا بأنه من المعادن لما عرفت من أنه لو اخرج شئ من المعادن بالغوص
روعى فيه نصاب الغوص واضعف منه ما حكى عن ظاهر كاشف
الغطاء من أن نصابه دينار مطلقا لشهادة سوق صحيحة الحلبي باتحاد حكمه مع ما يخرج
بالغوص وفيه ما لا يخفى إذا الصحيحة ان كان لها اطلاق يجب الاقتصار
في تقييدها على مقدار دلالة الدليل وهو في خصوص الغوص والا فلا دلالة فيها على
النصاب لا نفيا ولا اثباتا فيرجع فيما عدى القدر المتيقن و هو ما لم يبلغ
قيمته دينارا إلى حكم الأصل كما تقدمت الإشارة إليه واما العنبر فعن المبسوط والاقتصاد
انه نبات في البحر وفي المدارك قال اختلف كلام أهل اللغة في حقيقة
العنبر فقال في القاموس العنبر من الطيب روث دابة بحرية أو نبع عين فيه ونقل ابن إدريس
في سرائره عن الجاحظ في كتاب الحيوان أنه قال يقذفه البحر إلى جزيرة
فلا يأكل منه شئ الا مات ولا ينقره طائر بمنقاره الا نصل فيه منقاره وإذا وضع رجله فيه
نصلت أظفاره وحكى الشهيد في البيان عن أهل الطب انهم
قالوا جماجم تخرج من عين في البحر أكبرها وزنه ألف مثقال انتهى وفي مجمع البحرين
العنبر هو ضرب من الطيب معروف وفي حيوه الحيوان ان العنبر سمكة بحرية
يتخذ من جلدها التراس والعنبر المشموم قيل إنه يخرج من قعر البحر يأكله بعض دوابه
لدسومته فيقذفه رجيعا فيطفو على الماء فتلقيه الرياح إلى الساحل انتهى
أقول قضية ما قيل من أنه يخرج من قعر البحر الخ عدم التنافي بين تفسيره بأنه روث دابة
بحرية وبين غيره من التفاسير الا انه ربما يستشعر من قوله انه يخرج من
قعر البحر يأكله بعض دوابه كونه في الأصل نباتا وكيف كان فهذا الاختلاف غير قادح
فيما نحن فيه من تعلق الخمس به الا انه على تقدير كونه في الأصل نبع
عين في البحر أو خروجه من قعر البحر لو لم يندرج عرفا في مسمى النبات يكون من
المعادن فيقوى القول بأنه ان جنى من وجه الماء أو الساحل كان له حكم
المعادن والا فيشكل الحاقه بها بعد فرض كونه نباتا أو روث دابة بحرية الا ان عدم ثبوت
كونه كذلك يكفي في الحاقه بالمعادن بواسطة الأصل
الا ان يناقش فيه باطلاق الدليل وان لا يخلو عن تأمل كما تقدمت الإشارة إليه الخامس مما
يجب الخمس فيه ما يفضل عن مؤنة السنة له ولعياله من
أرباح التجارات والصناعات والزراعات على المعروف بين الأصحاب بل عن الخلاف

والغنية والتذكرة والمنتهى وغيرهم دعوى الاجماع عليه وادعى غير واحد تواتر الاخبار به ولعله كذلك كما ستعرفه وفي الجواهر هو الذي استقر عليه المذهب والعمل في زماننا هذا بل وغيره من الأزمنة السابقة التي يمكن دعوى اتصالها بزمان أهل العصمة انتهى وحكى عن ابن الجنيد في مختصره الأحمدى أنه قال فاما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك فالأحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرج الانسان لم يكن كتارك الزكاة التي لا خلاف فيها انتهى وربما استظهر من كلامه العفو عن هذا النوع وكونه محلا للخلاف ولكن لا يبعدان يكون مراده بالخلاف من حيث الرواية لا من حيث الفتوى واما استظهار القول بالعفو من كلامه مع امكان ان يكون تردده في أصل ثبوته لا في العفو عنه فلانه جعل اخراجه مورد الاختلاف الرواية لا أصل ثبوته كما أن الامر كذلك في الواقع كما ستعرفه وعن الشهيد في البيان انه نسب القول بالعفو إلى ابن أبي عقيل أيضا فقال وظاهرا بن الجنيد وابن أبي عقيل العفو عن هذا النوع وانه لا خمس فيه والأكثر على وجوبه وهو المعتمد لانعقاد الاجماع عليه في الأزمنة السابقة لزمانهما واشتهار الروايات فيه انتهى أقول ثبوت الخمس بحسب أصل الشرع في هذا القسم مما لا مجال للارتياح فيه والأخبار الدالة عليه فوق حد التواتر كما ستسمع جملة منها ويدل عليه أيضا عموم الآية الشريعة بالتقريب الذي عرفته في صدر المبحث ولكن الاشكال يقع في مواقع الأول في أنه هل أبيح ذلك للشيعة باذن صاحب امره ومن له الولاية عليه أي الإمام عليه السلام كما يظهر من جملة من الاخبار الآتية فلا يجب عليهم بالفعل صرفه إلى مستحقيه كما حكى عن ظاهر القديمين ومال إليه بعض المتأخرين بل عن المنتهى الجزم بسقوط خمس المكاسب في زمن الغيبة من هذه الجهة أم لا كما يدل عليه اخبار اخر معتضدة بالشهرة والاجماع العقلية والنقلية التي سنشير إليها وتحقق المقام يتوقف على نقل الروايات الدالة على وجوبه بالفعل وعدم جواز منعه عن مستحقيه كما هو مقتضى

الأصل بعد ثوبت شرعيته ثم التكلم فيما يقتضيه الجمع بينها وبين الاخبار المنافية لها فالقول مستعينا بالله ومما يدل على الوجوب ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن الحسن الأشعري قال كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب و على الضياع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة ولا يخفى عليك ان المنساق إلى الذهن من السؤال والجواب في مثل هذه الرواية انما هو إرادة الحكم الفعلي المنجز على شيعتهم العاملين باحكامهم عليهم السلام لا مجرد ثبوته في أصل الشرع كي تكون الثمرة علمية وأوضح منه دلالة عليه ما رواه أيضا باسناده عن علي بن محمد بن شجاع النيشابوري انه سئل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته مائة كر من الحنطة ما يزكى فأخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عماره الضيعة ثلاثون كرا وبقي فيده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لأصحابه من ذلك شئ فوق لي منه الخمس مما يفضل

من مؤنته وعن علي بن مهزيار قال قال لي أبو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بأمرك
واخذ حقلك فأعلمت مواليك بذلك فقال بعضهم واي شئ
حقه فلم ادر ما أجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي أي شئ فقال في أمتعتهم
وصناعاتهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده فقال إذا أمكنهم بعد مؤنتهم

(١٢٤)

وعن محمد بن عيسى عن يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها
رأيك أبقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكيلا أكون مقيما على حرام
لا صلاة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد إليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام
وجائزة وعن محمد بن يزيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس
من بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسئله الاذن في الخمس فكتب بسم الله
الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العلم الثواب وعلى الخلاف العذاب
لا يحل مال الا من وجه أحله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا وما
نبذله ونشتى به اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا
تحرموا أنفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما
تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم والمسلم من يفي الله بما عهد إليه وليس
المسلم من أجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام وباسناده أيضا عن محمد بن يزيد قال
قدم قوم من خراسان إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام فسأله بان
يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بألسنتكم وتزوون حقا
جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس لا نجعل أحدكم في حل وما رواه
الكليني (رضي الله عنه) عن علي بن إبراهيم عن أبيه قال كنت عند أبي جعفر الثاني عليه
السلام إذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي
اجعلني

من عشرة آلاف درهم في حل فاني قد أنفقتها فقال له أنت في حل فلما خرج صالح قال
أبو جعفر عليه السلام أحدهم يثب على أموال آل محمد وأيتامهم ومساكينهم
وأبناء سبيلهم فيأخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل أترأه ظن اني أقول لا افعل والله
ليسألنهم الله يوم القيمة عن ذلك سؤالا حثيثا وعدم وضوح كون
مورده من هذا لقسم من الخمس غير قادح في المدعى فإنه صريح في عدم كونه راضيا
بمنع آل محمد حقوقهم وخبر الريان بن الصلت المصححة قال كتبت إلى
أبي محمد عليه السلام ما الذي يجب عليه يا مولاي في غلة رحى في ارض قطيعة لي وفي
ثمن سمك وردى قصب أبيعه من أجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس إنشاء
الله

وحمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت في أرض الخراج لكونها من الغنائم لا
الخمس المتعلق بالأرباح كما حكى عن المحقق جمال الدين في حاشية الروضة يدفعه
مضافا

إلى ما أشرنا إليه في صدر الكتاب من أن خمس أرض الخراج لا يجب على من تقبلها اما
لكونها بالنسبة إليهم بحكم الأنفال التي أبيع لهم التصرف فيها أو غير ذلك من
المحامل التي تقدمت الإشارة إليها انه ينافي بالحكم باخراج خمس غلة الرحى المبنية على
تلك الأرض فان أرض الخراج لا يجب تخميس الغلة الحاصلة من
الابنية الموجودة فيها غاية الأمر وجوب تخميس طسق الأرض كما نبه على ذلك شيخنا
المرتضى (ره) فتأمل وصحيحة علي بن مهزيار قال كتب إليه أبو جعفر عليه السلام وقرات
انا كتابه إليه في طريق مكة قال إن الذي أوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين ومأتين
فقط لمعنى من المعاني اكره تفسير المعنى كله خوفا من الانتشار وسأفسر

لك بعضه إنشاء الله ان موالي اسأل الله صلاحهم أو بعضهم قصروا فيما يجب عليهم فعلت ذلك فأجبت ان أظهرهم وأزكيهم بما فعلت من أمر الخمس في عامي هذا قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والله سميع عليم ألم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وان الله هو التواب الرحيم وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعلمون ولم أوجب عليهم ذلك في كل عام ولا أوجب عليهم الا الزكاة التي فرضها الله عليهم وانما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة الا في ضيعة سأفسر لك امرها تخفيفا منى عن موالي ومنا منى عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم ولما ينبوهم في ذاتهم فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا إنما غنمتم من شئ فأن لله خمسها وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم امنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شئ قدير والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن ومثل عدو يبطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد ولا يعرف له صاحب ومن ضرب ما صار إلى موالي من أموال الخرمية الفسقة فقد علمت أن أموالا عظاما صارت إلى قوم من موالي فمن كان عنده شئ من ذلك فليوصله إلى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعهد لا يصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله فاما الذي أوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤنته ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك وناقش صاحب المدارك في هذه الرواية بما لفظه وأما رواية علي بن مهزيار فهي معتبرة السند ولكنها متروكة الظاهر من حيث اقتضاها وجوب الخمس فيما حال عليه الحول من الذهب والفضة ومع ذلك فمقتضاها اندراج الجائزة الخطيرة والميراث ممن لا يحتسب والمال الذي لا يعرف صاحبه وما يحل تناوله من مال العدو في اسم الغنائم فيكون مصرف الخمس فيها مصرف خمس الغنائم وأما مصرف السهم المذكورة في اخر الرواية وهو نصف السدس في الضياع والغلات فغير مذكور صريحا مع انا لا نعلم بوجود ذلك على الخصوص قائلًا انتهى أقول صدر الرواية صريحة في أن ما صنعه عليه السلام في تلك السنة من وضع الخمس على بعض الأشياء ورفع عن بعض كان مخصوص بتلك السنة لمعنى من المعاني الذي كره تفسيره كله وفسر بعضه وهوان مواليه جميعهم أو بعضهم قصروا في تأدية الحقوق الواجبة عليهم فشد عليهم بعض التشديد ليظهرهم و يزكيهم فأوجب عليهم في الذهب والفضة ولم يوجب فيما عداهما تخفيفا ومنا منه عليهم وقد أشرنا في صدر الكتاب إلى أن للإمام عليه السلام ان يتصرف هذا النحو من التصرفات خصوصا إذا رأى صلاح مواليه في ذلك فلا اشكال في الرواية من هذه الجهة واما اندراج الجائزة

الخطيرة وغيرها من المذكورات في اسم الغنائم فمما لا تأمل فيه بل من اظهر مصاديقها بناء على تفسيرها بمطلق الاستفادة لا خصوص غنائم دار الحرب كما شهد بذلك الاخبار والمستفيضة وغيرها مما تقدم في صدر الكتاب فمن لا يلتزم بوجوب الخمس فيها يجب عليه ان يتفصى عن هذا الاشكال بوجه من الوجوه التي ستشير إليها انشاء الله عند التكلم في حكم سائر أقسام الفوائد الخارجة عن الاقسام السبعة فهذا الاشكال غير موهن للرواية فضلا عن أن يسقطها عن الحجية بالنسبة إلى ما هو خارج عن موقع الاشكال نعم ظاهر الرواية عدم اندراج أرباح التجارات والزراعات في الغنائم التي أوجب الله تعالى فيها الخمس في كتابه وان

خمس الغنائم ثابت في كل عام فمن هنا يستشعر اختصاص هذا الخمس بالامام عليه السلام وانه هو السبب في تصرفه فيه رفعا وتخفيفا ولكنه لا يلتفت إلى هذا الظاهر بعد ورود التصريح في بعض الأخبار الآتية بأنه منها فلعل جعله قسيما لها في هذه الرواية لخروجه عن منصرفها عرفا لا لعدم كونه مرادا بها في الواقع وكيف كان فهذا الاشكال أيضا غير قادح فيما نحن بصدده من اثبات وجوب الخمس في هذا لقسم فإنها صريحة في ثبوتها فيما يفضل عن مؤنته من حاصل الزراعات واما ايجابه نصف السدس فهو من

قبله تخفيفا على رعيته كما هو صريح الخبر فلا ينافي ذلك وجوب الخمس عليهم لولا هذا التخفيف وقوله عليه السلام في كل عام أريد به بحسب الظاهر السنين التي يتولى فيها أمرهم

لا السنين التي يرجع الامر فيها إلى امام اخر كما يفصح عن ذلك مضافا إلى وضوحه مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني التي أشير فيها بحسب الظاهر إلى الكتاب المزبور وان عليا قراها عليه وهي ما رواها الشيخ باسناده عن علي بن مهزيار قال كتب إليه إبراهيم بن محمد بالهمداني أقراني على كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع انه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعياله فكتب وقراه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان ورواه الكليني باسناده عن إبراهيم بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام نحوه إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي ستمر عليك في طي المباحث الآتية وعند التكلم في حكم سهم الإمام عليه السلام مثل التوقيعات

المروية عن صاحب الامر عجل الله فرجه التي وقع فيها التصريح بالمنع عن التصرف فيما يتعلق بهم عليهم السلام الا بأمرهم ثم إن مستحق الخمس في هذا القسم هو من يستحقه من

سائر أقسام الغنيمة كما هو صريح كلمات الأصحاب وظاهر جملة من الاخبار بل صريح بعضها مثل خبر حكيم مؤذن بنى عيس عن الصادق عليه السلام قال قلت سئلتك له واعلموا انما غنمتم الخ قال هي والله الإفادة يوما بيوم الا ان أبي جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا وما في بعض الروايات من الاشعار باختصاصه بالامام عليه السلام وانه حقه بالخصوص فليس الا لكونه ولي امره وكون سائر الأصناف المستحقين له امرهم املا إليه وكونهم عيالا له وقد ورد في كثير من الاخبار ما يستشعرا ويستظهر منه اختصاص مطلق الخمس من أي قسم يكون بالأئمة عليهم السلام وانه حقهم خاصة مع أنه لم يقصد بها ما ينافي استحقاق سائر الأصناف المذكورين في الآية قطعا كخبر عبد الله بن سنان قال قال أبو عبد الله عليه السلام على كل امرء غنم أو اكتسب الخمس مما أصاب لفاطمة عليها السلام ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة

يضعونه حيث شاءوا أو حرم عليهم الصدقة حتى الخياط ليخيط ثوبا بخمسة دوايق فلنأمنه دانق الامن أحللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس من شئ عند

الله يوم القيمة أعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما نكحوا فإنه كالنص في عدم الفرق بين خمس الأرباح والغنيمة وان جميعه مخصوص فاطمة ومن يلي امرها من ذريتها الحجج عليها وعليهم السلام فتخصيص الجميع بهم مع أشعار نفس هذا لخبر فضلا عن غيره بل ظهوره في أن مناط الحكم هو حرمة الصدقة عليهم التي لا

اختصاص لها بهم بل لجميع بني هاشم لعله لكونهم هم الأصل فيه وكون استحقاق من عداهم تبعا لهم وكرامة عليهم إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فلا مجال للارتباب في أن مصرف هذا القسم من الخمس أيضا هو مصرف خمس الغنيمة واما الأخبار الواردة في اباحته للشيعة فهي أيضا كثيرة بل أكثر منها رواية حكيم وعبد الله بن سنان المتقدمتان وصحيحة الحرث بن المغيرة النصرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان لنا أموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا أن لك فيها حقا قال فلم أحلنا إذا

لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائي فهو في حل مما في أيديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب وخبر يونس بن يعقوب قال كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في أيدينا الأموال ولا أرباح وتجارات نعلم أن حقا فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ما أنصفناكم ان كلفناكم

ذلك اليوم ورواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال له رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع أبو عبد الله عليه السلام فقال له رجل ليس يسئلك ان يعترض الطريق انما يسئلك خادمة يشتريها أو امرأة يتزوجها أو ميراثا يصيبه أو تجارة أو شيئا أعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما

توالد منهم إلى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن أحلنا له ولا والله ما أعطينا أحدا ذمة ولا لاحد عندنا ميثاق وصحيحة الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام قال قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وابائهم في حل وخبر ضريس الكناسي قال قال أبو عبد الله عليه السلام أتدري من أين يدخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسين أهل البيت الا لشيعتنا الأتبيين فإنه محلل لهم ولميلادهم ورواية

محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال إن أشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم وليزكوا أولادهم

وما روى عن كتاب اكمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام الكليني بن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب فيما ورد عليه من التوقيعات بخط صاحب الزمان عجل الله فرجه اما ما سئلت عنه من امر المنكرين لي إلى أن قال واما الخمس فقدا بيع لشيعتنا وجعلوا منه في حل إلى أن يظهر أمرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث إلى غير ذلك من الاخبار التي سيأتي نقلها عند التعرض لحكم سهم الإمام عليه السلام ولا يخفى عليك ان هذه الروايات وان كثرت ولكن لا يصلح شيء منها عدى الخبر الأخير أي

التوقيع المروى عن صاحب الامر عجل الله فرجه لمعارضة الأخبار المتقدمة النافية لها فان ظاهر جلها إباحة مطلق الخمس وهذا مما يمتنع ارادته إلى اخر الا بد لمخالفته للحكمة المقتضية لشرعه من استغناء بني هاشم به عن وجوه الصدقات فالمراد بها

اما تحليل قسم خاص منه وهو ما يتعلق بطيب الولادة كأمهات
الأولاد ونحوهما كما يشعر بذلك التعليق الواقع في جملة منها ويومي إليه قول أبي عبد الله
عليه السلام في رواية الفضيل انا أحللتنا أمهات شيعتنا لابائهم لتطيبوا
أو تحليل مطلقه في عصر صدور الروايات لحكمة مقتضية له وهي شدة التقية فان اخبار
التحليل جلها لولا كلها صدرت عن الصادقين عليهما السلام وقد كانت
التقية في زمانهما مقتضية لا خفاء امر الخمس واغماض مستحقيه عن حقهم والألم يكونوا
مأمونين على أنفسهم ولا على شيعتهم الذين يؤدون إليهم حقوقهم
فابائو لهم كي لا يقيموا على حرام ويطيب ما كلهم ومشر بهم ومولودهم ومن هنا يظهر
قصور تلك الأخبار في حد ذاتها عن إفادة اباحتها على الاطلاق حتى بالنسبة إلى مثل
هذه الاعصار التي لا مانع عن ايصاله إلى مستحقيه ولا مقتضى لاخفاء امره كما لا يخفى
بل بعضها ظاهر في إرادة العفو عنه في خصوص تلك الأزمنة لبعض العوارض

المقتضية له وراء الجهة المزبورة كقوله عليه السلام في خبر يونس ما أنصفناكم ان
كلفناكم ذلك اليوم والحاصل ان من تدبر في تلك الأخبار والتفت إلى العوارض المقتضية
للعفو

عن الخمس الموجودة في عصر صدورها الرأي قصورا غلبها عن إفادة الإباحة المطلقة نعم
بعضها كرواية أبي خديجة نص في ذلك ولكن لا عموم لها من حيث المورد بل
هي واردة في المناكح والمتاجر والمواريث والعطايا وستعرف استثناء هذه الأمور عما
يجب فيه الخمس كما أن جملة من الأخبار الواردة في تحليل أمهات الأولاد
أيضا ظاهرة في ذلك وهو مما نلتزم به كما ستعرف ثم لو سلم ظهور الاخبار في العفو عن
مطلق الخمس أو خصوص الأرباح مطلقا لوجب رفع اليد عنه بالاخبار المتقدمة
الصادرة عن أبي الحسن الرضا ومن بعده من الأئمة المعصومين صلوات عليهم أجمعين
الصريحة في عدم رضاهم بالمسامحة في أمر الخمس ووجوب ايصاله إلى
مستحقه مضافا إلى ما علم من حالهم من نصب الوكلاء لقبض حقوقهم من الأحماس
وغيرها واما التوقيع المروي عن صاحب الامر عجل الله فرجه فلعله وقع جوابا عن
السؤال عن قسم خاص من الخمس فأشير بقوله عليه السلام واما الخمس إلى ذلك القسم
لا جنسه كما ربما يستشعر ذلك من تعليل حله بطيب الولادة وعدم خبثها فإنه لا
يقتضى الا تحليل ما يتعلق بالمناكح وعلى تقدير إرادة الجنس فهو معارض باخبار اخر
مروية عنه عليه السلام مثل ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندي في الخرائج و
الجرائح عن أبي الحسن المسترق عن الحسن بن عبد الله بن حمدان ناصر الدولة عن عمه
الحسين في حديث عن صاحب الامر عليه السلام انه رآه وتحتته عليه السلام بغلة شهباء
وهو متعمم بعمامة خضراء يرى منه سواد عينيه وفي رجله خفان حمراوان فقال يا حسين
كم ترزا على الناحية ولم تمنع أصحابي عن خمس مالك ثم قال إذا مضيت
إلى الموضوع الذي تريده تدخله عفوا وكسبت ما كسبت تحمل خمسه إلى مستحقه قال
فقلت السمع والطاعة ثم ذكر في اخره ان العمرى اتاه واخذ خمس ماله بعد
ما اخبره بما كان وغير ذلك مما سيأتي نقله عند التكلم في حكم سهم الإمام عليه السلام
مضافا إلى عدم صلاحية مثل هذه الأخبار الغير المدونة في الكتب الأربعة
لا ثبات حكم شرعي ما لم يعتضد بعمل الأصحاب فضلا عما لو كان موهونا بمخالفة
المشهور أو المجمع عليه خصوصا في مثل هذا الحكم المنافي بظاهره لحكمة شرع
الخمس المنصوص عليها في الأخبار المستفيضة وغيرها من القواعد الشرعية كسلطنة الناس
على أمواله وحرمة التصرف فيها من غير رضاهم مع عدم
كون هذا الحكم في حد ذاته من الأحكام الشرعية التي قد يقال فيها بجواز العمل بمطلق
الظن أو الظن الخاص من مثل هذه الروايات لدليل الانسداد أو غيره
مما ذكره في الأصول بل من قبيل الموضوعات الخارجية التي يتوقف ثبوتها على العلم أو
ما قام مقامه من البيئة ونحوها فليس هذا التوقيع الا بمنزلة ما لو
كان بهذا السند مرويا عن زيد انه وهب جميع ما ملكه لعمره فكما لم يكن يثبت ذلك
على وارثه بمثل هذا الخبر فكذا فيما نحن فيه وكيف كان فلا ينبغي الارتياح
في أنه لا يصح التعويل على مثل هذه الأخبار الشاذة الغير المعمول بها في منع بني هاشم
زاد الله شرفهم عن حقهم الذي جعله الله لهم بنص الكتاب والسنة

المتواترة الموقع الثاني مما أشكل الامر فيه في هذا المبحث في متعلق الخمس من هذا القسم فان النصوص وكلمات الأصحاب في فتاويهم ومعاهد إجماعاتهم المحكية لا تخلو عن نوع اختلاف واجمال فعن الخلاف أنه قال يجب الخمس في جميع المستفاد من أرباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف أجناسها إلى أن قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس أيضا في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة أو صناعة أو زراعة أو غير ذلك من وجوه الاستفادة أي وجه كان بدليل الاجماع المشار إليه وطريقة الاحتياط انتهى وعن النهاية جميع ما يغنمه الانسان من أرباح التجارات والزراعات وغير ذلك وفي السرائر ويجب الخمس أيضا في أرباح التجارات والمكاسب وفيما يفضل من الغلات والزراعات على اختلاف أجناسها عن مؤنة السنة له ولعياله ثم قال بعد جملة من كلماته وقال بعض أصحابنا ان الميراث والهدية والهبة في الخمس ذكر ذلك أبو الصلاح الحلبي في كتاب الكافي الذي صنفه ولم يذكره أحد من أصحابنا الا المشار إليه ولو كان صحيحا لنقل نقل أمثاله متواترا والأصل براءة الذمة ونشغلها ونعلق عليها شيئا الا بدليل انتهى وفي مجمع البحرين في تفسير الغنيمة نسب إلى فقهاء الإمامية انهم عموما مسألة الخمس وذكروا ان جميع ما يستفاد من أرباح التجارات والزراعات والصناعات زائدا عن مؤنة السنة ثم عدد بقية الاقسام إلى أن قال يخرج منه الخمس وفي المدارك المشهور بين الأصحاب وجوب الخمس في جميع أنواع التكسب من تجارة وصناعة وزراعة وغير ذلك عدى الميراث والصدقات والهبة انتهى ولا يخفى ما في هذا الاستثناء إلى غير ذلك من كلماتهم التي ربما يظهر من بعضها إناطة الحكم بصدق عنوان الاستفادة ومن أغلبها بصدق عنوان التكسب وكان مراد الجميع أو الأغلب على ما يظهر بالتدبر في كلماتهم هو الفوائد الحاصلة من وجوه المعاملات أو من كد يمينه أو من أمواله المعدة للاستفادة بأجرتها أو نمائها من عقارا وحيوان أو غير ذلك فإنها بأسرها من وجوه التكسب وان لا يطلق في بعضها على فاعلها عرفا اسم الكاسب دون ما يدخل في ملكه بغير هذه الأسباب كالإرث والصدقة والصدقات والعطية ونحوها فإنه خارج عن موضوع كلماتهم جزما واحتمل شيخنا المرتضى (ره) ارادتهم بالاستفادة والتكسب مطلق ما يملكه ولو بإرث ونحوه مع اعترافه بمخالفته لظاهر عناوينهم نظرا إلى ما في كلمات جملة منهم مما يستشعر منه إرادة الأعم وفيه انه يمتنع عادة إرادة ثبوت الخمس في مثل الإرث والهبة مع عموم الابتلاء بهما وكونهما من اشيع ما يملكه الانسان من غير تصريح به فضلا عن تأديته بمثل هذه العبارة الظاهرة في خلافه كيف ولو كان هذا مرادهم لم يكن وجه يعتد به

لحصرهم الخمس في فتاويهم ومعاقدا جماعاتهم المحكية في اقسام معدودة كي يوهم ذلك خلاف مقصودهم بل كيف يحتمل كون كل الأصحاب أو جلهم أو كثير منهم قائلين بثبوت الخمس في الإرث ونحوه ولم يشتهر ذلك بين العوام اشتها الشمس في أربعة النهار مع عموم الابتلاء به مضافا إلى ما يظهر من الحلبي وغيره بل من كل من تعرض له مخالفة القول بثبوت الخمس في الإرث والهبة والصدقة

للمشهور بل اختصاص القول به في القدماء بالحلبى نعم ربما مال إليه بعض المتأخرين وكيف كان فلا ينبغي الارتياح في أن كل من كان في مقام بيان متعلق الخمس ولم يصحح بثبوتها في الإرث ونحوه هو ممن لا يقول به فلا تغتر بما يوهمه بعض العبائر المشعرة أو الظاهرة في تعلقه بكل ما يستفيد منه الإنسان من أي وجه يكون كعبارة الغنية المتقدمة من إرادة ما يعم الإرث و نحوه

(١٢٧)

فإنه لو لم نقل بانصرافه في حد ذاته إلى إرادة التعميم بالنسبة إلى وجوه التكسب يتعين صرفه إلى ذلك بواسطة جملة من القرائن الداخلية والخارجية التي تقدمت الإشارة إلى بعضها والغرض من إطالة الكلام نفى احتمال اشتهاار القول بوجود الخمس في كل ما يحصل للانسان من أي سبب يكون ولو بالإرث كي يجعل الشهرة جابرة لضعف بعض الأخبار الآتية الدالة بظاهرة علي ذلك واما الاخبار فربما يظهر من جملة منها تعلقه بكل ما يملكه الانسان ويستفيده من أي سبب يكون منها ما روى عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه للمأمون قال والخمس من جميع المال مرة واحدة وما روى عن بصائر الدرجات عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عليه السلام قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال والله لقد يسر الله على المؤمنين

ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا أربعة ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا مؤمن ممتحن وما حكى عن ابن طائوس قدس الله روحه بسنده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عن أبيه عليهما السلام ان رسول الله قال لأبي ذر وسلمان والمقداد اشهدوني على أنفسكم بشهادة ان لا إله إلا الله إلى أن قال وان علي بن أبي طالب وصي محمد وأمير المؤمنين وان طاعته طاعة الله ورسوله والأئمة من ولده وان مودة أهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن و مؤمنة مع أقام الصلاة لوقتها واخراج الزكاة من حلها ووضعها في أهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه أحد من الناس حتى يرفعه إلى ولي المؤمنين وأميرهم ومن بعده من الأئمة من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك إلى الضعفاء من أهل بيتي من ولد الأئمة فمن لم يقدر على ذلك فليشيعتهم ممن لا يكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله فهذه شروط الاسلام وما بقي الكثر رواية محمد بن الحسن الأشعري قال كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الضياع وكيف ذلك فكتب عليه السلام بخطه الخمس بعد المؤنة وظاهره تقرير السائل من حيث عموم المتعلق وخبر سماعة المروى عن الكافي قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير وربما يستدل له أيضا بعموم الآية الشريفة بناء على تفسير الغنيمة بمطلق الفائدة كما يؤيد ذلك استدلال المشهور على ما نسب إليهم بعمومها لا ثبات الخمس في سائر الموارد وقوله عليه السلام في خبر حكيم الوارد في تفسيرها هي والله الإفادة يوما بيوم الا ان أبى جعل شيعتنا في حل من ذلك بل هذه الرواية بنفسها شاهدة للعموم وما في ذيلها من التصريح بتحليله للشريعة غير ضائر لما عرفت فيما سبق من لزوم حمله كسائر اخبار التحليل على بعض المحامل التي لا ينافيها وجوبه في هذه الأزمنة ولكن قد ينافيه ما عن العلامة في المنتهى والفاضل المقداد كما في مجمع البحرين من تفسير الغنيمة بالفائدة المكتسبة فلا تشمل حينئذ مثل الإرث بل الصدقة والهبة أيضا بل لعل هذا هو أيضا منصرف خبر حكيم فان الإفادة والاستفادة بمعنى والمنساق منها إرادة التكسب كما يرمى إلى ذلك سوق الخبر وتمثيله بمسألة الخياط فالانصاف انه

لا يظهر من هذه الرواية إرادة الأعم من أرباح المكاسب من الإفادة يوما بيوم بل لا يعد دعوى انصراف لفظ الإفادة والاستفادة الواردتين في مكاتبة الأشعري وخبر سماعة أيضا إلى الأرباح فاستظهار العموم من مثل هذه الروايات لا يخلو عن نظر بل وكذا غيرها من الاخبار المزبورة عدى الخبر المحكى عن ابن طاوس قدس سره مع ما في جميع تلك الأخبار من ضعف السند ونحوها في قصور الدلالة خبر علي بن راشد الذي رواه عنه علي بن مهزيار وهو أوضح ما في هذا الباب من حيث كونه مسوقا لبيان ما يتعلق به الخمس من هذا القسم قال علي بن مهزيار قال لي أبو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بأمرك واخذ حقت فأعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شئ حقه فلم ادر ما أجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي أي شئ فقال في أمتعتهم وصناعاتهم وفي بعض النسخ وضياعهم قلت فالتاجر عليه والصانع بيده فقال ذلك إذا أمكنهم بعد مؤنتهم بل ظاهر هذه الرواية عدم تعلقه بمطلق ما يملكه الانسان فان المتاع كما في القاموس المنفعة والسلعة والأداة وكل ما تمتعت به من الحوائج جمعه أمتعة وفي المجمع المتاع المنفعة وكل ما ينتفع به كالطعام والبر وأثاث البيت إلى أن قال والجمع أمتعة والأنسب بالمقام اما إرادة المعنى الأول أي المنفعة أو السلعة وعلى الثاني أيضا لا يبعد انصرافها إلى اراده الخمس فيما يستفيد بها لا في زوالها ولعل السائل أيضا لم يفهم من كلامه عليه السلام الا ذلك فأراد بقوله فالتاجر عليه والصانع بيده التفريع على ما فهمه من كلامه عليه السلام من اقتضائه انحصار الخمس في التاجر ومن يكتسب شيئا بكد يمينه لا كل من ملك شيئا ولو بإرث ونحوه فنبهه الإمام عليه السلام على أن ذلك أيضا ليس على اطلاقه بل انما ذلك إذا أمكنهم بعد مؤنتهم وعلى تقدير صحة نسخة وضياعهم يكون التفريع بملاحظة الأغلب من عدم كونهم صاحب الضيعة فليتأمل ولكن في بعض النسخ والتاجر بالواو ولعله من سهو القلم وعلى تقدير صحته فهو لا يخلو عن اجمال وكيف كان فالرواية وان لا تخلو عن تشابه الا ان ظاهرها لأجل كونها مسوقة لبيان ما يتعلق به الخمس عدم تعلقه بأموالهم التي لا تعد عرفا من الأمتعة والضياع كالنقد المنتقل إليه بإرث ونحوه أو غير ذلك مما لا يطلق عليه في العرف اسم المتاع سواء فسر بالمنفعة أو السلعة أو غير ذلك من معانيه المذكورة في اللغة الا على نحو من التوسع ولكن مر بما يظهر من بعض الأخبار تعلقه بمطلق الفائدة وانها هي المرادة بالغنيمة مع وقوع التمثيل فيها بالإرث والجائزة كقوله عليه السلام في صحيحة علي بن مهزيار فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ إلى اخرها إلى أن قال والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد ولا يعرف له صاحب ومن ضرب ما صار إلى موالى من أموال الخرمية الفسقة الحديث وعن الفقه الرضوي بعد ذكر الآية قال وكل ما أفاد الناس غنيمة ولا فرق بين الكنوز والمعادن والغوص إلى أن قال وربح التجارة وغلة الضيعة وسائر الفوائد و المكاسب والصناعات والمواريث وغيرها

لان الجميع غنيمة وفائدة وخبر يزيد قال كتبت جعلت لك
الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها رأيك أبقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكي لا كون
مقيما على حرام لا صلاة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد إليك في
تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام أو جائزة ويدل على ثبوته في خصوص الهبة مضافا إلى
ما ذكر خبر أبي بصير المروى عن مستطرفات السرائر نقلا من كتاب محمد بن علي بن

(١٢٨)

محبوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال كتبت إليه في الرجل يهدى إليه مولاه والمنقطع إليه هدية تبلغ ألفي درهم أو أقل أو أكثر هل عليه فيها الخمس فكتب عليه السلام الخمس في ذلك وعن

الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع منه الشيء بمائة درهم أو خمسين درهما هل عليه الخمس فكتب اما ما اكل فلا واما البيع فنعم هو كسائر الضياع وخبر علي بن الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا عليه السلام بصلة إلى أبي فكتب إليه أبي هل على فيما سرحت إلى خمس فكتب إليه لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان ظاهره ان وجه عدم الخمس هو كون المسرح به صاحب الخمس لا لكونه تسريحا ويدل أيضا على ثبوته في مثل الهبة والإرث في أصل الشرع رواية أبي خديجة المتقدمة في اخبار التحليل التي وقع فيها السؤال عن تحليل خادمة يشتريها أو امرأة يتزوجها أو ميراث يصيبه أو تجارة أو شيء أعطيه فقال له عليه السلام هذا لشيئتنا حلال إلى أن قال اما والله لا يحل الا لمن أحلنا له الا ان يناقش في دلالتها على المدعى بأنه لا يكاد يظهر من هذا الخبر أزيد من أن لهم في كل شيء في الدنيا نصيبا فلا يحل ذلك لمن جرت يده عليه الا بتحليلهم له كما في الأمة التي يشتريها واما انه بعد ان حللوه؟؟ وملكا له أو دفع ذلك الشخص إليه خمسه ثم انتقل منه إلى ثالث ببيع أو هبة أو ارث يحدث لهم بهذا النقل أيضا من حيث هو حق فلا يحل للثالث أيضا الا بتحليلهم كما هو المدعى فلا يفهم من هذا الخبر وكيف كان فعمدة ما يصح الاستشهاد به لاثباته في مثل الإرث والهبة هي صحيحة علي بن مهزيار وما بعدها من الروايات وقد قيد الميراث في الصحيحة يكونه ممن لا يحتسب من غير أب ولا ابن وكذا الجائزة بكونها خطيرة ولا يبعد مساعدة العرف أيضا على اعتبارهما في اطلاق لفظ الغنيمة فقضية الجمع بينها وبين الأخبار المطلقة على تقدير تجويز العمل بهذه الاخبار انما هو تقييد اطلاقها بهذه الصحيحة ولكن لم ينقل الالتزام به عن أحد فان من حكى عنه القول بثبوت الخمس في الهبة والمواريث لم يفصل بين مصاديقهما فمن هنا قد يضعف القول بثبوته في الإرث بان عمدة مستنده هذه الصحيحة وهي موهونة بالنسبة إلى هذه الفقرة بل وكذا بعض فقراتها الاخر بمخالفتها للاجماع بل قد يتسرى الضعف منه إلى القول بثبوته في الهبة أيضا لعدم القول بالفصل على ما قيل وان لا يخلو عن تأمل وكيف كان فيتوجه على الاستدلال بجميع ما ذكر بعد تسليم تمامية الاستدلال بالجميع لاثبات عموم متعلق الخمس بحيث يعم مثل الميراث والهبة ونحوها انه لا ينبغي الارتياح في عدم تعارفه بين المسلمين في زمان النبي صلى الله عليه وآله ولا بين الشيعة في عصر أحد من الأئمة عليهم السلام و الا امتنع عادة اختفاء مثل هذا الحكم اعني وجوب صرف خمس المواريث بل وكذلك العطايا مع عموم الابتلاء به على النساء والصبيان من المسلمين فضلا عن صيرورته خلافا بين العلماء أو صيرورة خلافه مشهورا لو لم يكن مجمعا عليه فوقع الخلاف في مثل المقام امارة قطعية على عدم معرفته في عصر الأئمة عليهم السلام بل ولا في زمان الغيبة الصغرى والا لقصت العادة بصيرورته من ضروريات الدين لو كان في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو المذهب لو كان

في اعصار الأئمة عليهم السلام كما أشار إليه الحلبي في عبارته المتقدمة حيث نبه على أن ما ذهب إليه الحلبي من ثبوته في الميراث والهبة والهدية لو كان صحيحا لنقل كمثل أمثاله متواترا فلو كان ثابتا في أصل الشرع وداخلا في عموم ما أريد بالغنيمة والاستفادة الواردة في الكتاب والسنة كما ليس بالبعيد لوجب الجزم باندراج مثل هذه الأشياء التي لم يتعارف بين المسلمين تخميسها في موضوع اخبار التحليل فإنها هي القدر المتيقن مما أريد بتلك الأخبار بشهادة الامارات فليس حال الروايات الدالة على عموم متعلق الخمس بعد تسليم دلالتها الا حال المستفيضة المتقدمة في صدر الكتاب الدالة على أن الأرض وما اخرجها الله منها كلها للإمام وما ورد من أن كل شئ في الدنيا فان لهم أي للأئمة عليهم السلام فيه نصيبا في عدم كونه مناطا للتكليف الفعلي كما يؤيد ذلك اقتران أغلب ما يدل على عموم متعلق الخمس بالاذن والتحليل للشريعة ويشهد له خبر أبي خديجة المتقدم الذي اعترفنا فيما تقدم بصراحته في التحليل الا بدى بالنسبة إلى بعض اقسام الخمس التي منها المواريث والجوائز وكفى بمثل هذا الخبر شاهدا لاثبات التحليل في مثل هذه الأشياء على تقدير تسليم ثبوته في أصل الشرع بعد اعتضاده بالسيرة وغيرها مما عرفت كما أنه يكفي في عدم جواز التعويل على مثل هذه العمومات المثبتة للخمس في كل فائدة اعراض المشهور عنها ومخالفتها للنصوص المستفيضة الحاصرة للخمس في خمسة أو في أربعة وفي بعضها ليس الخمس الا في الغنائم خاصة فإنه على تقدير تعلق الخمس بكل شئ لا يكاد يظهر للحصر وجه سواء أريد به الحصر الحقيقي أو الإضافي اللهم الا ان ينزل الحصر على ارادته في زمان خاص تخفيفا من الإمام عليه السلام بالنسبة إلى ما عداه وهو كما ترى أو بحمله على التقية وهو أيضا بعيد لا يصار إليه الا لمعارض أقوى نعم بناء على شمول الغنيمة لكل فائدة يستفيدها ولو بإرث ونحوه يمكن ان يكون المراد بحصر الخمس فيها بالإضافة إلى ما يملكه بالعوض فليتأمل والحاصل انه لا يصح التعويل على ظواهر الأدلة الاجتهادية في مثل هذا الحكم الذي يعم به الابتلاء ما لم يعتضد بعمل الأصحاب و يشتهر مضمونها بين المشرعة خصوصا بعد الالتفات إلى الأخبار الكثيرة الواردة في التحليل فانا وان ناقشنا في دلالة كل واحد واحد منها اما من حيث دلالاته على أبدية الحكم أو من حيث عموم متعلقه أو غير ذلك مما عرفت ولكنها تورث مزيد الوهن في الاخبار التي لم يشتهر العمل بها والجرأة على طرحها أو الاخذ بالظواهر والأصول المنافية لها كما لا يخفى فتلخص مما ذكرنا الالتزام بثبوت الخمس فيما عدى ما اشتهر بين العلماء وهو أرباح التجارات والصناعات وسائر أنواع التكتسبات مشكل ثم إن من جملة التكتسبات التي يتعلق الخمس بفوائدها إجارة الانسان نفسه أو خادمه أو دابته أو داره أو خيمته أو غير ذلك من انحاء الإجازات والمعاملات فما في مكاتبة ابن مهزيار قال كتبت إليه يا سيدي رجل دفع إليه مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير إليه الخمس أو على ما فضل في يده بعد الحج فكتب عليه السلام عليه الخمس مطروح أو محمول على ما لو كان الدفع من باب الصلة وصرف المال في سبيل الله والتسبيب لعمل الخير كما لعله الظاهر من السؤال لا الأجرة حتى يدخل في أرباح المكاسب أو على ما إذا لم يفضل ما يبقى في يده بعد

الحج عن مؤنة سنة أو غير ذلك واما نماء الإرث والهبة ونحوها فالأشبه انه كأصله لا يتعلق به الخمس ما لم يقصد بإبقائه الاسترباح والتكسب كما صرح به بعض خلافا لآخرين فكلما اتخذه للاكتساب فظهر فيه ربح بنماء أو أثمار أو إنتاج تعلق به الخمس ولو أراد الاكتساب والاسترباح بفوائده لا بأصله دخلت فوائده دون زيادة أعيانه كما صرح بهما كاشف الغطاء ولا عبرة بزيادة القيمة

(١٢٩)

السوقية لأنها امر اعتباري لا يعد ربحا بالفعل ولذا يقال عرفا انه لو باعه بتلك القيمة كان يربح فمتى باعه بأكثر من رأس ماله دخلت حينئذ في الأرباح فلو حصلت زيادة القيمة السوقية في السنة الماضية ولم يبعه طلبا لزيادة الربح وباعه في هذه السنة عدت الزيادة من أرباح هذه السنة ولو نقصت قيمته حال البيع أو باعه بقيمة أقل لا يعتنى بزيادته السابقة ولعل من جعل زيادة القيمة السوقية أيضا من الأرباح كما في عبائر غير واحد منهم أراد ما لا ينافي ما ذكروا لا فيظهر ضعفه بمراجعة العرف تنبيه قال شيخنا المرتضى (ره) وقد يتخيل وجود الخلاف فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت وان لم يكن أصله مما يتعلق به الخمس بل دعوى والوفاق عليه لعبارة وقعت للعلامة في المنتهى حيث قال فيما حكى عنه يجب الخمس في أرباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات و فواضل الأقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد عند علمائنا أجمع وتبعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشأه اما فساد تخيل وجود الخلاف فلان ما يفضل مما اشترى للقوت ان كان أصله من المؤنة المستثناة من المال الذي يجب فيه الخمس كما إذا وضع مائة دينا من ربح تجارته فاشترى به الطعام لسنة الاكتساب فلا تأمل لاحد في وجوب الخمس في الفاضل لكونه فاضلا عن مؤنة السنة وان كان أصله من المال الذي لا يتعلق به الخمس أو اعطى خمسه فلا تأمل أيضا في عدم وجوب الخمس والحاصل انه لا خلاف لاحد في أن الفاضل حكمه حكم أصل المال فإن كان مما يجب تخميسه فلا خلاف في وجوب تخميس الفاضل والا فلا خلاف في عدمه وأما عبارة المنتهى فهي وان طعن عليها المحقق الأردبيلي في شرح الارشاد والمدقق الخونساري في حاشيته منه على حاشية للمعتين بوقوع التكرار فيها الا ان الظاهر أنه أراد بما يفضل من الغلات والزراعات ما يفضل من غلة البساتين والزراعات التي أحدثها لقوت عياله وصرفها فيهم من البساتين الصغار والخضرىات لا المعدة للاسترباح والاكتساب حتى يكون مكررا لما قبله فيكون إشارة إلى نحو ما تضمنته رواية السرائر المتقدمة من وجوب الخمس فيما يفضل عن اكل العيال من حاصل البستان الموجود في الدار فلا دخل عليه بفاضل ما اشترى وادخر للقوت فان حكمه حكم أصله اجماعا انتهى كلامه بأدنى تغيير في التعبير وهو جيد الموقع الثالث في شرح المؤنة الخارجة عما يتعلق به الخمس من هذا القسم فنقول لا اشكال ولا خلاف في أن الخمس انما يجب في الأرباح المذكورة بعد وضع المؤنة منها ولذا عبر كثير منهم كما في المتن بما يفضل عن المؤنة من الأرباح والمراد من المؤنة غير مؤنة التحصيل التي لا يختص استثناها بهذا القسم بل لا يعد الربح ربحا الا بعد وضعها بل هي مؤنة الشخص وما يصرفه في حوائجه طول السنة وقد حكى دعوى الاجماع على استثنائها عن جملة من الأصحاب وعن شرح المفاتيح انه اجماعي بل ضروري المذهب ويدل عليه مضافا إلى الاجماع جملة من الأخبار المتقدمة منها قوله عليه السلام في رواية علي بن شجاع النيسابوري الواردة في الحنطة الباقية بعد مؤنة الضيعة ودفع العشر لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته فان ظاهره بل كاد يكون صريحه إرادة مؤنة الرجل المفروض في السؤال من حيث هو لا مؤنته التي صرفها في تحصيل الحنطة

وعمارة الضيعة وقوله عليه السلام في خبر الأشعري الذي وقع فيه السؤال عن أن الخمس هل يتعلق بجميع ما يستفيد الرجل من جميع ضروب الاستفادة والصناعات الخمس بعد المؤنة فان ملاحظة السؤال تدل على إرادة مؤنة الشخص لا مؤنة التحصيل حيث إن كثيرا من الاستفادة والصناعات لا يحتاج تحصيلها إلى مزيد من مؤنة الشخص و أوضح منه دلالة عليه قوله عليه السلام في خبر علي بن راشد المتقدم إذا أمكنهم بعد مؤنتهم وقوله عليه السلام في مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني التي قراها ابن مهزيار الواردة في خمس الضياع الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان وقوله عليه السلام في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة فاما الذي أوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤنته ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك وقد أشرنا فيما سبق إلى توجيه ما في الخبر من الاشكال والاقتصار على نصف السدس وكيف كان فيستفاد من هذه الأخبار ان الخمس انما يجب في هذا القسم في الفاضل عن مؤنته فيقيد به اطلاق ما في غيرها من الروايات ولكن ليس في شي منها تصريح بإرادة مؤنته طول سنته بل ظاهرها إرادة مؤنته من حيث من غير تقييدها بيوم أو شهر أو سنة ومؤنة الشخص مهما أطلقت يراد بها ما يحتاج إليه في تعيشه على الاطلاق بحسب حاله فالمتبادر من قول القائل فلان يفي كسبه أو ضيعته بمؤنته هو ان ما يستفيدة منه لا يقصر عما يحتاج إليه في معاشه ما دام له هذا الكسب أو الضيعة وان عاش ما عاش من السنين ولكن مؤنة الشخص لدى العرف تقدر بالسنين لا بالأيام والشهور أو الفصول إذ لا انضباط لها بالنسبة إلى مثل هذه الأوقات فإنها تختلف فيها غاية الاختلاف في ساير ما يحتاج إليه من المأكل والملبس وغيرها بخلاف السنين فيلا حظ العرف اجمالا حين إرادة المقايسة بين ربحه ومصارفه جميع ما يصرفه بحسب حاله في السنة ومجموع ما يربحه فيها من كسبه أو ضيعته فإن كان ربحه الذي يستفيدة منه في أثناء السنة وافيا بمؤنة سنته يقال ربحه يفي بمؤنته و ان كان أقل أو أكثر يقال لا يفي بها أو يفضل عنها وكذا لو سئل في العرف عن مؤنة شخص يقال إن مؤنته في كل سنة كذا فمؤنة السنة هي التي تحدها مؤنة الشخص ويطلق وفاء كسبه أو ضيعته بمؤنته بملاحظتها فالعبرة بها في تشخيص الزيادة والنقصان لدى العرف فكان هذا هو السر فيما فهمه الأصحاب من مثل هذه الأخبار واجمعوا عليه من تقييد المؤنة بالسنة ولكن قد يشكل ذلك فيما لو كان له ضيعة تفيده في سنة دون سنة كما يتفق كثيرا ما في المزارع التي تزرع سنة وتعطل سنة لان يكمل استعدادها للزراعة فان مثل هذا الفرض لو قيل إنها تفي بمؤنته لا يراد منه مؤنة السنة بل سنتين لما أشرنا إليه من أن معنى وفائها بمؤنته استغنائه بفائدتها في معاشه على الاطلاق فلو لم يف ربحها الا السنة يقال عرفا انها لا تفي بمؤنته بل بنصفها فيتجه حينئذ اعتبار مؤنة السنتين بمقتضى ظواهر الاخبار اللهم الا ان ينعقد الاجماع على خلافه وهو محل تأمل لانصراف كلمات المجمعين عن مثل الفرض وكذا يشكل اعتبار المؤنة في مثل الهبة والإرث ونحوه من الأمور الاتفاقية التي ليس من شأنها الاستمرار والتجدد في كل سنة ان قلنا بثبوت الخمس فيه فإنه لا يطلق عليه انه يفي بمؤنته الا مع تقييدها بحد معين

كشهر أو شهرين أو سنة أو سنتين وهكذا الا ان يتمسك فيه بعدم القول بالفضل وكيف
كان فقد ظهر بما ذكرنا وجه تقييد المؤنة بالسنة مع عدم
وقوع التصريح به في الاخبار وإن أبيت عن امكان استفادته من الاخبار بالتقريب المزبور
فكفاك دليلا عليه اجماع الأصحاب فهو مما لا اشكال فيه ولكن

(١٣٠)

الاشكال في تفسير المؤنة وتحديدها وتحقيق مبدء حولها اما تفسير المؤنة فقد صرح غير واحد بان المراد بها كلما ينفقه على نفسه وعلى عياله وعلى غيرهم للاكل و الشرب واللباس والمسكن والتزويج والخدام وأثاث البيت والكتب وغير ذلك مما يعد مؤنة عرفا فتعم مثل الهبة والصلة والصدقات والنذر وغيرها من الأفعال الواجبة أو المندوبة كزيارة المشاهد أو بناء المساجد والضيافة اللائقة بحاله وما يدفعه إلى الظالم للأمن من ضرره إلى غير ذلك من المقاصد العقلائية التي تصرف فيها الأموال لغرض ديني أو دنيوي وعن الغنائم أنه قال الظاهر أن تتميم رأس المال لمن احتاج إليه في المعاش من المؤنة كاشتراء الضيعة والظاهر أنه لا يشترط التمكن من تحصيل الربح منه بالفعل فيجوز صرف شئ من الربح في غرس الأشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين وكذلك اقتناء إناث أولاد الانعام لذلك انتهى أقول مساعدة العرف على عد مثل هذه الأشياء من مؤنته مشكلة بل لا فرق عرفا بين ادخار عين الفائدة التي اكتسبها لان يصرفها في المستقبل في نفقته أو شراء ضيعة أو دار ونحوها مما يحتاج إليه في ذلك الوقت أو يشتري الضيعة ونحوها في هذه السنة لان ينتفع بثمرها أو يعيش بها أولاده في المستقبل إذ لا يكفي في اطلاق اسم المؤنة مجرد صرف الربح في مصرف حتى مع بقاء مقابله وعدم احتياجه إليه بالفعل بل هو من قبيل مبادلة مال بمال اصلح بحاله وأعظم فائدة فيما يستقبل فالمقابل بعينه حينئذ يندرج فيما استفاده هذه السنة ولم يصرفه في مؤنتها نعم ما يحتاج إلى الانتفاع به بالفعل في تعيشه من بستان أو غنم ونحوهما لا يبعدان يعد عرفا من المؤنة وكذا ما يحتاج إليه أرباب الصنایع في صنایعهم من الآلات والأدوات وكيف كان فالمدار على كونه لدى العرف من المؤنة ومع الشك في اندراجه فيها عرفا يرجع إلى عمومات أدلة الخمس في الغنائم والفوائد المكتسبة من الآية و غيرها مقتصرًا في تخصيصها على القدر المتيقن وكون المخصص مجملًا لأجل تردده بين الأقل والأكثر لا يقدر في الرجوع إلى العموم في موارد الشك إذا كان في كلام منفصل كما لا يخفى وجهه ثم إنه قد قيد غير واحد في فتاويهم ومعاقدا جماعاتهم المحكية المؤنة بالاقتصاد قال شيخنا المرتضى (ره) فان أريد به ما يقابل الاسراف فلا مضايقة وان أريد به التوسط نفى اعتباره نظر بل يمكن التأمل في بعض افراد الاسراف إذا لم يصدق عرفا معه إضاعة المال وان كان شرعا كذلك لدخوله عرفا في المؤنة لكن الأقوى خلافه انتهى أقول في قوته تأمل فان المتبادر من مثل قوله عليه السلام الخمس بعد المؤنة ارادته فيما يفضل عما ينفقه في معاشه بالفعل نظير مؤنة التحصيل في الأرباح والمعادن وغيرها فالعبرة على الظاهر بما يتفق حصوله في الخارج كيفما اتفق ودعوى ان المتبادر من الروايات انما هو إرادة ما ينفقه في مقاصده العقلائية على النهج المتعارف لا على سبيل الاسراف قابلة للمنع الا انه ربما يظهر من كلماتهم دعوى الاجماع عليه وكيف كان فقد حكى عن غير واحد كالعلامة والشهيد والمحقق الثاني التصريح بأنه لوقت حسب له بل عن المناهل انه استظهر عدم الخلاف فيه فكان محط نظرهم ان مفاد النصوص والفتاوى انما هو تعلق الخمس بما عدا مقدار المؤنة فمقدار

المؤنة مستثنى عما يتعلق به الخمس سواء انفقه أم لا وهو لا يخلو عن نظر لما أشرنا إليه من أن المتبادر من الاخبار انما هو استثناء ما ينفقه بالفعل كمؤنة المعدن ونحوها لا استثناء مقدارها فلو تبرع متبرع بنفقته فالظاهر أنه لا يحسب له ما يقابله من الربح فضلا عما لو قتر فيه كما صرح به غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم بل لا يبعدان يقال إنه لو قصر في أداء بعض التكاليف المتوقفة على صرف المال كالحج ونحوه في عام استطاعته فزاد ربحه عن مؤنته وجب عليه الخمس فيما زاد وان لم يكن يزيد عنه شيء على تقدير الحج وكون الحج واجبا عليه في هذه السنة أو كون تداركه فيما يستقبل واجبا عليه لا يوجب ان يعد عرفا ما يجب صرفه فيه من مؤنة هذه السنة كي يستثنى من ربحها بل في كل سنة يصدر منه فعل الحج يعد مؤنته من مؤنة تلك السنة فيستثنى من ربحها بالخصوص وان حصلت الاستطاعة أو بعضها فيما سبق نعم لو لم يتمكن فيما بعد من أن يحج الا بحفظ هذا الربح لمؤنته لا يبعد ان يعد حينئذ من مؤنته في هذه السنة حيث يجب عليه حفظه لتفريغ ذمته عن الواجب كما لو وجب عليه امر بنذر وشبهه ولم يتمكن من الخروج عن عهده الا بجميع ما يفضل عن مؤنته من الأرباح في سنين متعددة فإنه على الظاهر يعد حينئذ من المؤنة بل من أهمها كما أن من جملة المؤنة بل من أصله تفريغ ذمته عما عليه من الديون وأروش الجنایات والديات وقيم المتلفات نعم مع بقاء مقابل الدين حاله حال ما لو اشترى ذلك المقابل من ربح هذه السنة فان احتاج إلى صرفه في مؤنته احتسب من مؤنته والا فلو اشترى طعاما أو متاعا أو دابة أو غير ذلك في السنين السابقة على ذمته أو على ثمن استقرضه من ثالث ولم يخرج عن عهده إلى هذه السنة اما لعدم تمكنه من الوفاء أو لعدم حلول اجله أو مسامحة فأداه في هذه السنة مع بقاء المقابل فان احتاج إليه بالفعل بحيث لو لاه لكان شرائه بالفعل من مؤنته احتسب من مؤنته والا فمن الفاضل فاحتساب وفاء الدين من المؤنة مشروط بعدم بقاء المقابل أو احتياجه إليه بالفعل لا مطلقا كما يشهد به العرف ولا يعد على الظاهر جبر الخسارات أو تدارك النقص الوارد عليه بسرقة أو غصب ونحوه ولو في هذه السنة فضلا عن السنين السابقة من المؤنة عرفا نعم قد يتجه الجبر والتدارك فيما يتعلق بتجارة واحدة لا لكونه معدودا من المؤنة بل لعدم صدق الاستفادة والربح في تجارة الا إذا حصل له منها أزيد مما استعمله فيها ولا يلاحظ في اطلاق الربح والخسران كل جزئي جزئي من المعاملات بحياله تجارة مستقلة بل لا يبعدان يدعى ان المنساق إلى الذهن من مثل قوله عليه السلام إذا أمكنهم بعد مؤنتهم ارادته في الزيادة لا حاصلة في أموالهم بالتجارة والصناعة مما لا يحتاجون إلى صرفه في معيشتهم في عامهم فيتجه حينئذ جبر الخسارة والنقصان الواردة عليه في هذه السنة ولو في غير هذه التجارة ولكنه لا يخلو عن تأمل فلا شبه ما عرفت ولو كان للشخص مال لا يتعلق به الخمس ففي وجوب اخراج المؤنة منه أو من الربح أو منهما أو وجه بل قيل أقوال خيرا أو وسطها رفاقا لما حكى عن الشهيد والمحقق الثانيين وصاحب المدارك والذخيرة وشارح

المفاتيح بل أغلب من تعرض له بل هو مقتضى ظاهر كل من عبر عن عنوان هذا القسم في فتواه ومعقد اجماعه بما يفضل من الأرباح عن مؤنة السنة لأنه هو الظاهر من الأخبار الدالة على أن الخمس بعد المؤنة كخبر البنظي قال كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام الخمس اخرجه قبل المؤنة أو بعد المؤنة فكتب بعد المؤنة فان

(١٣١)

ظاهر إرادة المؤنة من المال الذي لولا استثنائها لتعلق به الخمس ونحوه قوله عليه السلام في خبر الهمداني الخمس بعد المؤنة وقوله عليه السلام في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة

فيما بقي من اكرار الحنطة بعد اخراج العشر ومؤنة الضيعة لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته ان الظاهر أن قوله عليه السلام مما بيان لقوله منه وقوله عليه السلام في مكاتبة ابن مهزيار

الطويلة ومن كانت ضيعة لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك إلى غير وذلك من الأخبار الدالة عليه خلافا لما حكى عن المحقق الأردبيلي في مجمع البرهان والمحقق القمي في الغنائم فأوجبا اخراجها من المال الاخر لاطلاق أدلة الخمس المقتصر في تخصيصها بالنسبة إلى المؤنة على صورة الحاجة وفيه ان اطلاق ما دل على استثناء المؤنة حاكم على تلك المطلقات ودعوى جرى هذه المطلقات مجرى الغالب من الاحتياج إلى اخذ المؤنة من الربح فالتمسك بها في الخروج عن اطلاقات الخمس في مثل الفرض مشكل ممنوعة بل الغالب وجود مال اخر يمكن الاستغناء به سنة أو سنتين وأزيد عن صرف الربح في المؤنة عند التجار وأرباب الصنایع بل كثيرا ما يفضل عندهم من ربح السنة السابقة ما يفي بمؤنة السنة الجديدة بعد تخميسه وعلى تقدير التسليم فهو من باب غلبته الوجود فلا يوجب

انصراف النص عنه لا يقال إن مقتضى الجمود على ظاهر النص هو الا التزام بعدم تعلق الخمس على من كان عنده ضيعة وتجارة أو صناعة لا يفضل ربح كل منهما عن مؤنته ولكنه يفضل ربح المجموع فإنه يصدق ان ربح ضيعته لا يفضل عن مؤنته وكذا ربح تجارته مع أنه يجب عليه الخمس بلا شبهة فهذا يكشف عن جرى الاخبار مجرى الغالب من انحصار ماخذ المؤنة فيما وقع السؤال عنه في الروايات لأننا نقول التعدي عن مورد النص بتنقيح المناط والعلم بعدم مدخليته خصوصية المورد في الحكم وكون موضوع الحكم هو مطلق الربح المستفاد سواء كان من الضيعة أو التجارة أو غيرهما لا يقتضي الغاء ظاهر النص من حيث الدلالة على اعتبار كون المؤنة من الربح هذا مع أن المؤنة لا تتعدد فإذا أدل الدليل على أنه يجب على التاجر الخمس فيما يفضل من ربح تجارته عن مؤنته وورد نص أيضا كذلك فيمن له ضيعة وتصادق العنوانان على مورد كما هو المفروض ان اعتبر مؤنته في ربح تجارته يفضل الاخر عن مؤنته له بعدوان

اعتبرها فيما استفاده من ضيعته يفضل ربح تجارته وان اعتبرها في المجموع يفضل بعض من كل منهما فما يفضل عنده يندرج في الموضوع الذي يتعلق به الخمس على أي تقدير وهذا بخلاف ما لو كان عنده مال اخر لا يتعلق به الخمس كما لا يخفى فتلخص مما ذكر ان القول بوجود اعتبار المؤنة من المال الاخر ضعيف مخالف لظواهر النصوص ولكن العبارة المحكية عن الأردبيلي (ره) غير مطلقة بالنسبة إلى المال الاخر بل قال فيما حكى عنه الظاهر أن اعتبار المؤنة عن الأرباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمؤن به من الأموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها فيما فيه الخمس بل وكذا عن المحقق القمي التصريح باختصاص الاشكال بالمال الاخر المستعد للصرف دون مثل رأس المال فيحتمل ان يكون

محط نظرهم ما كان من قبيل فواضل الأقوات أو الأطعمة الثياب المنتقلة إليه بإرث ونحوه وانه ما دام عنده من هذا القبيل من المال المعد للصرف في المؤنة ليس له اعتبار مؤنته فيما فيه الخمس لا بمعنى ان عليه ان يجعل جميع مؤنته منه ولو كانت من غير جنسها بل بمعنى ان عليه ان يستغنى بما عنده عن صرف الربح في مثله فإذا كان عنده مثلاً حنطة معدة للاكل للتجارة ليس له ان يضع من الربح بمقدار ما يصرفه منها في مؤنته أو يدع هذه الحنطة ويشترى حنطة أخرى من الربح لا انه يجعل سائر مؤنته منها فعلى هذا لا يخلو كلامهما عن وجه لامكان ان يقال إن حاله حينئذ حال من كان عنده دار سكنى منتقلة إليه بإرث ونحوه في أنه لا يعد معها صرف الربح في شراء دار اخر أو إيجارها من مؤنته فليتأمل وأما القول باعتبارها من المجموع فلم يتحقق قائله ولم يعرف له وجه عدى مجرد الاستحسان الذي لا ينبغي الالتفات إليه خصوصاً في مقابل اطلاقات أدلة الخمس كما هو مستند القول الأول أو ظواهر ما دل على أنه بعد المؤنة كما هو مدرك القول الثاني والله العالم بقي الكلام في بيان مبدء حول المؤنة وزنا ان تعلق التكليف بالخمس وسيأتي تحقيقهما عند تعرض المصنف (ره) لنفى اعتبار الحول في الخمس إنشاء الله السادس مما يجب فيه الخمس إذا اشترى الذمي أرضاً من مسلم وجب فيها الخمس عندها بنى حمزة وزهرة وأكثر المتأخرين من أصحابنا كما في الجواهر بل في الروضة نسبه إلى الشيخ والمتأخرين اجمع بل عن التذكرة والمنتهى وكنز العرفان نسبه إلى علمائنا كما عن بعضهم أو إلى أصحابنا كما عن بعض اخر منهم بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه والأصل في هذا الحكم صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول أيما ذمي اشترى من مسلم أرضاً فان عليه الخمس وعن المفيد في باب الزيادات من المقنعة مرسلاً عن الصادق عليه السلام أنه قال الذمي إذا اشترى ما مسلم الأرض فعليه فيها الخمس وفي المدارك بعد ان نسب هذا الحكم إلى الشيخ واتباعه واستدل عليه بالصحيحة المزبورة قال وحكى العلامة في المختلف عن كثير من المتقدمين كابن الجنيد والمفيد وابن أبي عقيل وسالار وأبي الصلاح انهم لم يذكروا هذا القسم وظاهرهم سقوط الخمس فيه ومال إليه جدي قدس سره في فوائد القواعد استضعافاً للرواية الواردة بذلك وذكر في الروضة تبعاً للعلامة في المختلف انها من الموثق وهو غير جيد لان ما أوردناه من السند من أعلى مراتب الصحة فالعمل بها متعين لكنها خالية من ذكر متعلق الخمس صريحاً ومصرفه وقال بعض العامة ان الذمي إذا اشترى أرضاً من مسلم وكانت عشرية ضوعف عليه العشر واخذ منه الخمس ولعل ذلك هو المراد من النص انتهى أقول والانصاف ان هذا الاحتمال هو في حد ذاته بعد الالتفات إلى خصوصيات المورد من عدم اندراج موضوع الحكم في الغنائم والفوائد التي تعلق بها هذا الحكم في الشريعة واختصاصه بشرا الأرض دون غيرها وكون المقصود بهذا الحكم بيان ما هو وظيفة الحاكم من مؤاخذته به كسائر الحقوق المتعلقة بالأراضي الخراجية لا وجوبه عليه على حد وجوب الزكاة وخمس الغنائم وغيره من التكليف التي يلتزم فيها بكون الكفار مكلفين بها ومعاقبين عليها ولكنهم غير ملتزمين بها ما داموا كفاراً في غاية القوة الا ان الالتفات إليه مع

مخالفته لاطلاق النص خصوصا مع استلزامه لحمل الرواية على التقية مخالف للأصول والقواعد الشرعية من التعبد بظواهر النصوص ما لم يثبت خلافها نعم لو علم معروفة الفتوى التي نقلها عن بعض العامة في زمان الباقر عليه السلام لا يبعد ان يدعى صلاحيتها الصرف النص عن ظاهره بالحمل على ما قيل ولو تقية و لكنه لم يثبت فالالتزام بظاهر النص عليه ما يقتضيه اطلاقه كما هو المعروف بين المتأخرين أشبه بالقواعد ثم إن متعلق الخمس على ما يظهر من النص خصوصا

(١٣٢)

مما ارسله المفيد (ره) هو نفس ما اشتراه الذمي اعني رقبة الأرض لا حاصلها أو قيمتها على ذمته وأما مصرفه فالمعروف بين من أثبتته هو مصرف خمس الغنيمة بل لم ينقل الخلاف فيه عن أحد بل صرح بعض باجماعهم عليه لانصراف اطلاق الخمس إلى إرادة الخمس المعهود اما بدعوى صيرورته حقيقة فيه في عصر الصادقين عليهما السلام كالزكاة وغيرها من أسامي العبادات أو المعهودية الموجبة لصرف الاطلاق إليه حيث إنه لو كان غيره مرادا لوجب بيانه فعدم البيان في مثل المقام كاشف عن إرادة المعهود وما تجده في النفس من الوسوسة فيه فليس ذلك الا لتطرق الاحتمال المزبور من تشريع هذا الحكم لاستيفاء الحق المتعلق بالأراضي العشرية من الزكاة أو الخراج والافلو علم بإرادته من نفس الأرض التي يشتريها الذمي أو قيمتها ولو لم تكن من أرض الخراج بل ولان المزارع كما يقتضيه اطلاق النص فلا يكاد يتوهم منه الا إرادة خمستها لأصحاب الخمس المعروفين في الشريعة زاد الله شرفهم كما يؤيد ذلك فهم الأصحاب وعدم نقل خلاف فيه من أحد والله العالم ثم إن مقتضى الجمود على ظاهر النص والفتوى قصر الحكم المزبور على خصوص ما لو اشتريها الذمي من مسلم ولكن صرح كاشف الغطاء بعمومه لما تملكها منه بعقد معاوضة كائنة ما كانت دون الانتقال المجاني وعن ظاهر الشهيدين عمومه حتى في الانتقال المجاني قال شيخنا المرتضى (ره) وهل الحكم المذكور يختص بالشراء كما هو ظاهر المشهور أو يعم مطلق المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء أو مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيدين فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عمومه عرفا لسائر المعاوضات ومن أن المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل أقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث إن ظاهر الأقوال المذكورة عن العامة في مقابل الامامية هو مطلق الانتقال مضافا إلى الاستدلال على مذهب الإمامية في المنتهى بقوله لنا ان في اسقاط العشر اضرازا بالفقراء فان تعرضوا لذلك ضوعف عليهم بالخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن أبي عبيدة الحذاء فذكر الرواية المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا تخفى الا انه لا يخرج بذلك عن الدلالة على أن المراد المستدل بل غيره من القائلين الذين استدلل لهم بذلك هو مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عنون المسألة في المفاتيح بالأرض المنتقلة إلى الذمي ونسب الحكم فيها إلى الأكثر والمسألة لا تخلو عن اشكال انتهى أقول فالإقتصار في الحكم المخالف للأصل على مورد النص أشبه بالقواعد مع أن دعوى ان المناط هو مطلق الانتقال انما تتجه لو علم أن المقصود بشرع هذا الحكم هو استيفاء الحق المتعلق بالأرض المنتقلة إليه من عشر أو خراج كما يلوح به الاستدلال المحكى عن المنتهى وهو لا يناسب ثبوته لأرباب الخمس ولا تعلقه بمطلق الأرض التي يشتريها الذمي كما تقدمت الإشارة إليه فهو حكم تعبدى محض يشكل التخطيطي عن مورده اللهم الا ان يصرف النص عن ظاهره بحمله على إرادة تضعيف العشر في الأراضي العشرية فيتجه حينئذ التعدي عن مورده بتنقيح المناط ولكنه هدم للأساس كما لا يخفى ثم إن مقتضى اطلاق النص

والفتوى عدم اختصاص الحكم بأرض الزراعة بل مطلق الأرض التي اشتريها الذمي من مسلم ولو أرض المسكن والبساتين ونحوهما كما هو صريح جماعة خلافا لما حكى عن الفاضلين في المعتبر والمنتهى فخصاه بأرض الزراعة واستجوده في المدارك نظرا إلى شيوع إطلاق اسم الأرض على أرض الزراعة وعدم تعارف التعبير عن الدار والمسكن والبساتين ونحوها إلا بأساميها الخاصة فلو سئل عما يملكه فلان فقيل له شيء من الأرض أو امر عبده بشراء شيء من الأرض لا يتبادر منه إلا إرادة المزرع وفيه ان هذا انما هو لأجل المناسبات المغروسة في الذهن المقتضية للصرف في خصوصيات الموارد ولذا لا ينصرف إليها في مثل قولهم الأرض تطهر باطن النعل وقوله صلى الله عليه وآله جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا إلى غير ذلك من الموارد والحاصل ان نفس الأرض من حيث هي مهما أطلقت لا ينسب إلى الذهن منها إلا نفسها من حيث هي وانما ينسب إلى الذهن بعض أنواعها في بعض الموارد لقرائن حالية ونحوها وفيما نحن فيه لا مقتضى للصرف عن الأرض البياض التي اشتريها لان يعمرها دارا أو مسكنا أو بستانا ونحوه وان لم تكن بالفعل قابلة المزرع ولا معدودة لدى العرف من أرض الزراعة نعم ربما تنصرف عن الأراضي المشغولة بالفعل بالعمارة والأشجار ونحوها مما يطلق عليه بالفعل اسم الدار والحمام والبستان ونحوه لا لانصراف اسم الأرض عن أرضها بل لان دخول الأرض في المبيع في مثل هذه الأشياء انما هو بالتبع فهي بعنوان أرضيتها غير متعلقة للشراء بل بعنوان جزئيتها للحمام مثلا ولذا لا يقال عرفا اشترى الأرض بل يقال اشترى الحمام فان أراد الفاضلان بأرض الزراعة خصوصها فدعوى الانصراف ممنوعة وان أرادا بها ما يقابل الأرض المشغولة التي لا يطلق على شرائها اسم شراء الأرض فهو لا يخلو عن وجه وان كان دعوى الانصراف عن أرض الدار والحمام ونحوها أيضا إذا كانت بعنوان أرضيتها متعلقة للشراء كما لو كانت عمارتها مثلا لشخص وأرضها لشخص آخر فاشترى أرضها من صاحبها دون عمارتها أو اشترى مجموعهما من صاحبهما على وجه تكون أرضها بهذا العنوان ملحوظة بالشراء لا تخلو عن تأمل بل منع فيتجه حينئذ التفصيل بين ما لو اشترى ذمي أرضا من مسلم ولو أرض دار وحمام أو دكان ونحوه أو اشترى نفس الدار والحمام والدكان فعليه الخمس في الأول حيث يصدق عليه انه اشترى أرضا بخلاف الثاني لا يقال إنه إذا ثبت في الأول يثبت في الثاني أيضا لعدم القول بالفصل لأننا نقول كثير من الأصحاب لم يعبروا إلا بمثل ما ورد في النص فكلامهم أيضا كالنص ينصرف عن مثل الفرض فمن أين يعلم الزامهم بثبوت الخمس فيه كي يمكن ادعاء عدم القول بالفصل واشكل منه دعوى تنقيح المناط لما أشرنا إليه انفا من كون الحكم تعديا محضا ولذا أشكل التخطي عن مورد النص إلى سائر أنحاء الانتقال فكيف يمكن القطع بالمناط فالانصراف ان القول بوجود الخمس في مثل الفرض لا يخلو عن اشكال لا تدعو كون شراء الأرض في مثل هذه الموارد ضمينا وهو خلاف ما يتبادر من النص فإنها ممنوعة إذ لا فرق بين الشراء الضمني والاستقلالي في صدق شراء الأرض بل لكونه

تبعيا كغيرها من اجزاء الدار من الجص والاجر والأحجار والأخشاب ونحوها مما لا يكون
بعناوينها الخاصة مقصودة بالشراء هذا ولكن قد يغلب على
الظن ان كل من قال بثبوت الخمس في ارض الدار ونحوها لو اشترىها مستقلة قال به لو
انتقلت إليه تبعا لشراء الدار الا ان التعويل على مثل هذا الظن

(١٣٣)

في استكشاف رأى المعصوم من فتاوى الأصحاب مشكل فالمسألة موقع تردد والأشبهه بالقواعد هو الاقتصار في الحكم المخالف للأصل على مقدار دلالة الدليل وهو كل مورد يصح ان يطلق عليه في العرف انه اشترى الأرض من غير مسامحة أو تأول سواء كانت مما فيه الخمس كالأرض المفتوحة عنوة حيث يصح بيعها كما لو باعها الامام في مصالح المسلمين أو باعها أهل الخمس من سهمهم الذي وصل إليهم أو غير ذلك من الموارد التي يصح بيعها بل قد يقال في المبيع منها تبعا للآثار بناء على حصول الملك للمتصرف بذلك وان كان يزول بزوال تلك الآثار وكما عن جمع من المتأخرين التصريح به وفيه تأمل بل منع فانا ان سلمنا صدق اسم الملكية على مثل هذا الحق فنقول ان المتبادر من النص انما هو الشراء الموجب لانتقال الأرض إليه على الاطلاق خصوصا لو لم نقل بجواز تعلق الشراء بنفس الأرض من حيث هي الا بالتبع لا بعنوان كونه شراء الأرض كما يظهر وجهه مما مر انفا فما ذكره شيخنا المرتضى (ره) بعد ان نفى الاشكال عن ثبوته على تقدير الملكية تبعا للآثار ما لفظه وان قلنا بان المملوك نفس الآثار وانما يصح بيع العين في ضمن الآثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من أن الذمي لا يملك أرضا حتى يخرج خمسها ومن صدق انه اشترى أرضا ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا يقال إنه اشترى الأرض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاق الأرض تبعا للآثار فتقابل الأرض من حيث إنها مستحقة غير مملوكة بمال فعليه خمس ذلك المال انتهى لا يخلو عن نظر واطلاق شراء الأرض عرفا في مثل المقام ان كان فهو اما من باب المسامحة أو من حيث إنه يرونها ملكا حقيقيا للمتصرف وما يؤخذ منهم من الخراج انما يؤخذ منهم ظلما وعدوانا ولذا لا يستنكرون سرقة أو انكاره أو انهم يرونه من قبيل الحقوق المتعلقة بأموالهم من حيث الحراسة ونحوها والحاصل ان من يرى من العرف ان ما يؤخذ منه الخراج بمنزلة اجرت الأرض لا يقول إنه اشترى الأرض الا تجوزا فلا ينبغي التأمل في خروجه عن موضوع النص فضلا عن منصرفه أو كانت مما ليس فيه الخمس كالأرض التي اسلم عليها أهلها لاطلاق الدليل فما عن المحقق الأردبيلي وبعض من تبعه من المناقشة في الأول بعدم جواز بيع الأرض المفتوحة عنوة لعدم ملك أحد بالخصوص لها ولزم تكرار الخمس فيها فكأنه في غير محله لما أشرنا إليه من صحة بيعها في بعض الصور واما تكرار الخمس فلا محذور فيه بعد اختلاف جهتي الوجوب خصوصا لو تعلق الشراء بها بعد تخميسها ونظيره في الضعف توهم اختصاصه بالأول بحمل النص على إرادة الخمس المتعلق بها في الأصل وانه يجب استيفائه من الذمي وليس حالها حال سائر ما يملكه الذمي ابتداء مما يتعلق به الخمس من المعادن ونحوها مما يقرر على مذهبه لظهور النص في كونه حكما تعبديا مسببا عن شراء الذمي لها من مسلم مطلقا فلا دخل له بخمس أصلها كي يتوهم اختصاصه بمورد ثبوته ولا يسقط هذا الخمس ببيعها ثانيا لمسلم وان كان الأول بل وكذا لا يسقط لوردها إليه بالإقالة لأنها فسخ من حينها فلا يؤثر في اسقاط الحق الثابت بسبب سابق عليه بل قد يقال بعدم سقوطه أيضا فيما لو ردها بخيار كان له بشرط أو غيره لاطلاق النص لكنه لا يخلو عن تأمل خصوصا في مثل خيار المجلس لامكان دعوى ان المتبادر من

النص الشراء الغير المتزلزل ثم لو قلنا بثبوته فيشكل رده بناء على تعلقه بالعين كما هو الأظهر الا برضا البايع بقبول ما عداه أو بارضاء أرباب الخمس بقبول قيمته على اشكال ينشأ من أن صيرورة بعضه مستحقا للغير بمنزلة التصرفات المسقط للخيار ولكنه لا يخلو عن بحث وكذا لا يسقط باسلامه بعد صيرورة الأرض ملكه بخلاف ما لو اسلم قبل تمام العقد أو حصول القبض فيما لو كان القبض شرطاً في تأثيره ولو تملك ذمي من مثله فاسلم البايع قبل الاقباض اخذ من الذمي الخمس على ما صرح به بعض ولكنه لا يخلو عن نظر لخروجه عن متصرف النص ثم إن وجوب الخمس على الذمي حكم تعبدى شرعي ليس جهل المشتري به موجبا لخياره في فسخ البيع من حيث تضرره فان نفس المعاملة من حيث هي ليست ضرورية كي يثبت فيها الخيار كما لا يخفى ويتخير من إليه أمر الخمس بين اخذ رقبة الأرض وبين ارتفاعها من إجارة وحصة مزارعة ونحوهما كما صرح به غير واحد ولكن ينبغي تقييده عند إرادة الأجرة ونحوها برضا الذمي فان له الخروج عن عهدة الخمس بدفعه من العين فلا يجب عليه الالتزام بالأجرة لو أرادها أرباب الخمس وعن الحدائق أنه قال الأقرب التخيير إذا لم يكن الأرض مشغولة بغرس أو بناء والا تعين الاخذ من الارتفاع وطريقة ان تقوم الأرض مع ما فيها بالأجرة وتقوم الأجرة على ما للمالك وعلى خمس الأرض فيأخذ مستحق الخمس ما يخص الخمس من الأجرة انتهى وهو جيد ان ليس لأهل الخمس الزامه بقلع الغرس أو البناء بعد كونه موضوعا بحق فليس لهم الا الرضا ببقائه بالأجرة ولا حاجة حينئذ إلى تقويم نفس الأرض الا إذا توقف معرفة اجرتها على معرفة قيمتها إذا الأجرة قد تختلف اختلاف القيمة وليس للذمي دفع القيمة عوضاً عن خمس الأرض الا برضا مستحقه وعليه فهل هو بمنزلة شرائه منه ثانيا حتى يثبت فيه أيضا الخمس وجهان وجههما العدم فان هذا لا يعد في العرف شراء الخمس الذي هو من الأرض بل هو لديهم خروج عن عهدة الخمس المتعلقة بالأرض التي اشترها بدفع قيمته فلا يندرج عرفاً في المعاوضات فضلا عن أن يطلق عليه اسم الشراء والله العالم السابع مما يجب فيه الخمس الحلال إذا اختلط بالحرام ولا يتميز أحدهما ولا يعرف صاحبه ولو اجمالا في قوم محصورين ولا قدره ولو اجمالا بأنه أقل من الخمس أو أكثر بل كان مرددا بينهما وجب فيه الخمس فهيهنا صور أربع الأولى ان يكون قدر الحرام المختلط بالحلال وصاحبه كلاهما مجهولين ففي هذه الصورة قال في المدارك قد قطع الشيخ وجماعة بوجوب اخراج الخمس وحل الباقي بذلك بل عن بعض نسبه إلى المشهور بل عن ظاهر الغنية أو صريحها دعوى الاجماع عليه واستدل له بجملة من الاخبار منها ما عن الصدوق في الخصال بسنده الصحيح إلى الحسن بن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ومنها خبر الحسن بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن رجلا اتى أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين انى أصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال اخرج الخمس من ذلك

المال فان الله عز وجل قد رضى من ذلك المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وفي دلالة هذه الرواية على المدعى تأمل فإنه يظهر من ذيلها انها وردت فيمن اصابه مال من شخص اخر لم يكن ذلك الشخص مباليا في كسبه بالحلال والحرام وكانت أمواله مجتمعة من الحلال والحرام فيحتمل ان يكون المراد بالخمس هو الخمس المعروف الذي قدر الله تعالى في كل مال استفاده من حيث كونه غنيمة لا من حيث كونه

(١٣٤)

مما لا يعرف حلاله من حرامه واما من هذه الجهة فله المهنا ووزره على الاخر كما يناسبه
 التعليل ضرورة ان الله تعالى رضى من المال الذي اكتسبه بالخمس لا من
 مال الغير الذي استولى عليه عدوانا فعلى هذا التقدير يمكن تطبيق ما في الخبر على القواعد
 بتنزيله على الغالب من عدم إصابة مال ذلك الشخص كله إليه و
 احتمال كون ما وصل إليه من حلاله ولو بعيدا كما هو الشأن فيما يؤخذ من السارق
 والعامل ويحتمل وروده فيما كان حلاله وحرامه باعتبار اشتماله عليه الربا
 ونحوه مما ورد في كثير من الاخبار العفو عنه في مثل الفرض كصحيحة الحلبي عن أبي
 عبد الله عليه السلام قال اتى رجل أبى فقال إني ورثت ما لا وقد علمت أن صاحبه
 الذي ورثته منه قد كان يربى وقد اعرف ان فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله
 لحال علمي به وقد سئلت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا
 لا يحل لك اكله فقال أبو جعفر عليه السلام ان كنت تعلم بان فيه مالا معروفا ربا وتعرف
 أهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا
 فان المال مالك واجتنب ما كان صاحبه يصنع الحديث إلى غير ذلك من الاخبار التي
 سنشير إلى بعضها هذا مع امكان ان يكون الحكم في الواقع فيما يؤخذ من
 مثل العامل والسارق اباحته للاخذ ما لم يعلم حرمة بالتفصيل وان علم اجمالا بعدم خلوصه
 من حرام لم يتميز عينه ولا يعرف صاحبه وصيرورته مضمونا على
 خصوص الغاصب الذي صيره ممتنع الايصال إلى صاحبه كما سيأتي الإشارة إلى كونه قولاً
 في المسألة الا ان الالتزام به لأجل مخالفته للقواعد لا يخلو عن اشكال
 وان كان قد يعضده بعض الأخبار الواردة في الربا وغيره والحاصل ان استفادة المدعى من
 هذه الرواية من حيث هي مع قيام هذا الاحتمال لا تخلو عن
 اشكال ومنها ما عن الفقيه مرسل قال جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا أمير
 المؤمنين أصبت مالا أغمضت فيه افلى توبة قال ايتني بخمسه فاتاه
 بخمسه فقال هولك ان الرجل إذا تاب تاب ماله معه وفيه انه لا دلالة فيه على أن ما اخذه
 منه من الخمس من حيث اختلاطه بالحرام بل ظاهر ذيله ان توبته سبب
 حلية ماله لا تخميسه فيحتمل وروده فيمن لم يكن محترزا في معاملاته عن مثل الربا كما
 ورد في عدة من الاخبار زوال اثره بالتوبة كرواية أبي المعز عن أبي عبد الله عليه السلام
 قال كل ربا اكله الناس بجهالة ثم تابوا فإنه يقبل منهم التوبة وقال لو أن رجلا ورث من أبيه
 مالا وقد عرف ان في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة
 بغيره حلالا كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا انه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا
 وأيما رجل أفاد مالا كثيرا قد أكثر فيه من الربا فجهل ذلك ثم عرفه
 بعد فأراد ان ينزعه فما مضى فله ويدعه فيما يستأنف وعن الحلبي في الصحيح نحوه إلى
 قوله فليأخذ رأس ماله وصحيحة محمد بن مسلم قال دخل رجل على أبي جعفر عليه
 السلام
 من أهل خراسان قد عمل الربا حتى كثر ماله ثم سئل الفقهاء فقالوا ليس يقبل منك شيء الا
 ان ترده على أصحابه فجاء إلى أبي جعفر عليه السلام فقص عليه قصته فقال أبو
 جعفر عليه السلام مخرجك من كتاب الله فمن جائه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف
 وأمره إلى الله والموعظة التوبة إلى غير ذلك من الروايات التي ورد فيها تفسير

الموعظة الواقعة في اية الربا بالتوبة وهذه الروايات وان لا يخلو الالتزام بمفادها عن اشكال
كما يأتي تحقيقه في محله الا ان الخبر المزبور أيضا بظاهره
ليس الا كإحدى هذه الروايات فلا يفهم منه ان ما اخذه منه من الخمس لم يكن الا لأجل
اجتماع ماله من الحرام والحلال بل قضيته تعليل حليته بالتوبة خلافه
فليتأمل ومنها خبر السكوني الذي رواه المشايخ الثلاثة مسندا والمفيد في المقنعة مرسلا
عن أبي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال إني
اكتسبت مالا أغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد أردت التوبة ولا ادري الحلال منه
والحرام وقد اختلط على فقال أمير المؤمنين عليه السلام تصدق بخمس مالك
فان الله رضى من الأشياء بالخمس وسائر المال لك حلا ونوقش فيه بما أشار إليه والى
جوابه شيخنا المرتضى (ره) بعد ان ادعى ثبوت الحقيقة الشرعية أو المتشعبة
للخمس في عصر الصادق عليه السلام بقوله نعم الظاهر من الرواية الثالثة يعنى الخبر
المزبور إرادة المعنى اللغوي سيما بملاحظة الامر بالتصدق به فان الصدقة وان اطلق
في كثير من الاخبار على الخمس كما قيل الا ان ظهوره في غيره أقوى من ظهور لفظ
الخمس في المعنى المعهود بل امره بالتصدق من دون طلب نصفه المختص قرينة على عدم
إرادة

الحق الخاص واحتمال اذنه في صرف حقه المختص إلى شركائه مدفوع مضافا إلى ظهور
الكلام في الفتوى دون الاذن بان التعليل ظاهر في كون الحكم من باب الفتوى
لا الاذن لخصوص السائل الا ان ذلك كله مندفع بظهور قوله عليه السلام في ذيل الرواية
فان الله قد رضى من الأشياء بالخمس ومن المعلوم ان خمسا آخر غير
الخمس المصطلح لم يعهد من الشارع في شئ فضلا عن الأشياء انتهى أقول في اندفاع
ذلك كله بما ذكره نظر خصوصا مع معهودية الصدقة اجمالا في الشريعة فيما
لا يعرف صاحبه فان الخمس المصطلح ليس مفهوما مبينا لمفهوم الخمس فالمقصود بذيل
الخبر الإشارة إلى أن الخمس المعهود أيضا كالصدقة مندرج تحت هذه الكلية و
هي ان الله تعالى رضى من عباده فيما سلطهم عليه من ماله بدفع خمسه على حسب ما
امرهم به في موارد ففي سائر الموارد امرهم بصرفه إلى السادة وفي هذا المورد
إلى الفقراء بمقتضى

ظاهرا العتدر فلا منافاة نعم لا يبعد ان يقال إن ظهور سائر الأخبار خصوصا خبر ابن مروان
في بالخمس المعهود أقوى من ظهور هذه الرواية في الصدقة المشهورة فيحمل
هذه الرواية أيضا عليه بعد العلم بوحدة التكليف لو لم نقل بان التخيير أولى منه في مقام
الجمع كما سيأتي التنبيه عليه عند التكلم فيما يقتضيه الجمع بين شتات الاخبار
وارجاع بعضها إلى بعض فليتأمل ومنها ما عن المفيد في الزيادات انه ارسل عن الصادق
عليه السلام عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم أراد التوبة من ذلك ولم
يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الأموال
بالخمس وهذه الرواية لا قصور في دلالتها فان ظاهرها إرادة الخمس المعروف
وانه هو السبب لطهارته ولكنها ضعيفة السند بالارسال ويؤكد ومنها عدم التزام المفيد (ره)
بمضمونها حيث نسب إليه انه لم يوجب هذا الخمس فعمدة ما يصح الاستناد
إليه لا ثبات الخمس في المال المختلط بالحرام من حيث كونه كذلك هو خبر عمار بن

مروان وهو كالصريح في إرادة أحمس المعروف ولكنه رواه في المستند عن الخصال بسنده إلى ابن أبي عمر ثم قال بعد ذكر اخبار الباب لفظه أقول أما الخمس بالمعنى المعهود فالظاهر عدم ثبوته فيه لان الأصل ينفيه والروايات المذكورة غير ناهضة لا ثباته اما رواية الخصال فلان الرواية على النحو المذكور انما هو ما نقله عنه بعض المتأخرين وقال بعض مشايخنا المحققين وذكر الصدوق في الخصال في باب ما يجب فيه الخمس رواية كالصحيحة إلى ابن أبي عمير عن غير واحد عن الصادق عليه السلام قال الخمس على خمسة أشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة و

(١٣٥)

نسي ابن أبي عمير الخامس وقال مصنف هذا الكتاب الخامس الذي نسيه مال يرثه الرجل وهو يعلم أن فيه من الحلال والحرام ولا يعرف أصحابه فيؤديه إليهم ولا يعرف الحرام بجنسه فيخرج منه الخمس انتهى وانا تفحصت عن الخصال فوجدت الرواية فيه في باب ما فيه الخمس من بعض نسخه هكذا الخمس في المعادن والبحر والكنوز ولم أجد الرواية بالطريقين المذكورين فيه مع التفحص عن أكثر أبوابه وفي بعض اخر كما نقله عنه بعض مشايخنا ولعل نسخ الكتاب مختلفة ومع ذلك لا يبقى فيه حجة مضافا إلى عدم صراحتها في الوجوب انتهى كلام صاحب المستند أقول في الوسائل روى عن الصدوق في الخصال عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذ لم يعرف صاحبه الكنوز الخمس وعن أحمد بن زياد عن جعفر الهمداني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال الخمس على خمسة أشياء على الكنوز

والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن أبي عمير الخامس انتهى وفي الحدائق روى أيضا خبر ابن مروان عن الخصال موصوفا سنده بالقوة فما نقله في المستند عن بعض مشايخنا انما ذكره الصدوق في خبر ابن أبي عمير فلا دخل له بما رواه عن ابن مروان بل لعل هذه الرواية هي مستنده فيما ذكره في تفسير الخامس الذي نسيه ابن أبي عمير فقوله مال

يرثه الرجل من أبيه الخ من باب التمثيل والا فلا يظن بالصدوق ان يقول بهذه التفسير باجتهاده فإنه رجم بالغيب ومن المستبعد ان يكون له مستند اخر غير ما أورده في كتابه وكيف كان فيما نقله عن مشايخه لا يوجب وهنا فيما رواه عنه في الوسائل وغيره عن ابن مروان الا انه يظهر من قوله وانا تفحصت إلى اخره انه لم يجد خبر ابن مروان

بهذا المتن في النسخ التي تصفحها مع فحصه عنه في مظانه وهذا أيضا غير قادح بنقل من نقله عنه فان عدم وجدانه ليس امارا قطعية على عدم وجوده مع احتمال سقطه عن تلك النسخ فإنه أقوى من احتمال الزيادة والدس في النسخ التي روى عنها في الوسائل وغيره والحاصل انه لا ينبغي الاستشكال في الرواية من هذه الجهة فهذه الرواية هي عمدة ما يصح الاستناد إليه في هذا الباب ويكشف بها وجه الخمس المأمور به في خبر الحسن وغيره من الأخبار المتقدمة التي ناقشنا في دلالتها على ارادته من حيث الاختلاط باجمال وجهه بل اشعار بعضها أو ظهوره في خلافه لصراحة هذه الرواية في أن الحلال المختلط بالحرام أحد الاقسام التي يتعلق بها الخمس فيرتفع بها الاجمال عن تلك الأخبار ثم إن المراد بثبوت الخمس في الحلال المختلط بالحرام هو ان الشارع جعل تخميسه بمنزلة تشخيص الحرام وايصاله إلى صاحبه في كونه موجبا لحل الباقي وجواز التصرف فيه فليس ثبوت الخمس فيه كثبوته في الكنز ونحوه في كونه بالفعل مملوكا لبني هاشم و ان كان قد يوهمه خبر ابن مروان في بادي الرأي حيث جعله في عداد ما فيه الخمس ولكنه غير مراد منه على الظاهر فإنه لا يستقيم الا على تقدير الالتزام بصيرورة

ما فيه من الحرام عند الجهل بمالكه ملكا لمالك الحلال على حسب ما يملكه من سائر ما
 يغتنمه مما يتعلق به الخمس فتسميته حراما على هذا التقدير انما هي بعلاقة
 ما كان والا فهو بالفعل حلال كسائر ما يستفيده مما يجب فيه الخمس وهذا كما تراه
 خلاف ظاهر هذه الرواية فضلا عن مخالفته للأصول والقواعد التي
 يشكل مخالفتها بمثل هذه الرواية مضافا إلى ظهور خبر السكوني والمرسل المتقدمين فيما
 ذكر من أن الشارع جعل اخراج خمسه خمسا كان أو صدقة هو السبب
 في حلية الباقي فالذي يتحصل من مجموع النصوص والفتاوى بعد ارجاع بعضها إلى بعض
 انما هو شرعية الخمس لتحليل المال الممتزج بالحرام لا كون المال
 مشتركا بينه وبين أرباب الخمس فمن هنا قد يقوى في النظر عدم التنافي بين هذه الأخبار
 وبين ما ورد في جملة من الاخبار من الامر بالتصدق فيما لا يعرف
 صاحبه لا لما قيل من أن تلك الأخبار وردت في المال المتميز دون الممتزج حتى يتحقق
 المعارضة لما ستعرف في حكم الصورة الآتية من ضعف هذا القول و
 كونه جمودا محضا بل لان مفاد تلك الأخبار ليس الا جواز التصديق بعين المال الذي لا
 يعرف صاحبه أو بثمنه وهذا شيء لا ينافيه اخبار الخمس فان مفاد اخبار
 الخمس ليس الا ان صرف خمس مجموع ذلك المال المختلط بالحرام إلى أرباب الخمس
 كتميز عين الحرام وايصاله إلى صاحبه مبرء للذمة وموجب لحلية الباقي ولا منافاة
 بينهما فان من الجائز ان يكون التصديق بعين مال الغير أيضا لدى امكانه مبرء لذمته كما لو
 تصدق بجميعة على الفقير من باب الاحتياط أو دفع جميعه إليه
 على أن يكون ما فيه من مال الغير صدقة ثم صالحه عما فيه من حقه بشيء كتخميمه موجبا
 للخروج عن عهدة ما فيه من مال الغير وليس الامر بالخمس والصدقة في مثل
 المقام ظاهرا في الوجوب العيني كي يكون وجوب كل منهما منافيا للآخر بل هو مسوق
 لبيان ما به يتحقق براءة الذمة من مال الغير ويباح له التصرف فيما عداه
 فالامر باخراج خمس ذلك المال خصوصا مع اقتترانه بما في الاخبار من التعليل بان الله قد
 رضى من الأشياء بالخمس ليس الا بمنزلة ما لو قال لو أخرجت خمس ذلك
 المال يحل لك الباقي لا انه يجب عينا عليك اخراج خمسه تعبدا وقد عرفت ان المراد
 بثبوت الخمس في الحلال المختلط بالحرام في خبر ابن مروان أيضا بحسب الظاهر
 ليس الا إرادة هذا المعنى فلا ينافيه جواز التصديق بجميع ذلك المال أو بجميع ما فيه من
 الحرام في ضمن المجموع كما أن ما ورد فيه الامر بالتصدق بما عنده من المال
 الذي لا يعرف صاحبه غير مناف لذلك فإنه لا يفهم أيضا الوجوب العيني لوروده في مقام
 توهم الحظر فلا يفهم منه مزيد من الجواز ولكن يفهم وجوبه من
 خصوصية المورد حيث إن مقتضى الأصل حرمة التصرف في مال الغير الا بالوجه
 المرخوص فيه لا من دلالة لفظ الامر فلا منافاة حينئذ بين اخبار الخمس واخبار الصدقة و
 مقتضاهما الالتزام بإباحته اما بصرف خمسه إلى أرباب الخمس أو التصديق بجميع ما فيه
 من الحرام بأي وجه أمكن كما اننا لو قلنا بظهور خبر السكوني في التصديق بالخمس
 لا الخمس المصطلح كما يقتضيه الانصاف لكان مقتضى الجمع بينه وبين غيره مما ظاهره
 إرادة الخمس المعروف كخبر ابن مروان هو الالتزام بجواز كل منهما وكون المكلف
 مخيرا بين التصديق بخمسه أو صرفه في مصرف الخمس المصطلح فالقول به غير بعيدان لم

ينعقد الاجماع على خلافه فليتأمل وكيف كان فالأحوط كما صرح به غير واحد صرفه في فقراء بني هاشم وان قلنا بانحصار مصرفه في الصدقة إذا الظاهر عدم حرمة هذه الصدقة عليهم بل في خبر السكوني الذي هو مستندا هذا القول ايماء إليه كما تقدمت الإشارة إليه وقد ظهر بما أشرنا إليه من أن الخمس في هذا القسم ليس من قبيل خمس الكنوز وسائر اقسام الغنيمة في كونه حقا فعليا ثابتا لبني هاشم انه لا منافاة بين هذه الخمس وبين الاخبار الخاصة للخمس فيما عداه إذ ليس في الحلال المختلط بالحرام من حيث هو الخمس ولكن الشارع جعل صرف خمسه إلى أرباب الخمس بمنزلة

(١٣٦)

ايصال مال الغير إليه في كونه مطهرا لهذا المال وكفى بكونه كذلك مصححا لان يعد في عداد ما فيه الخمس كما في خبر ابن مروان والا فهو في الحقيقة ليس منها وكون عدده في هذا الخبر مع اشتماله على هذا القسم خمسة لا ينافي ما في بعض الأخبار الحاصرة له فيما عداه من ثبوته أيضا في خمسة مع خلوه عن هذا القسم فان أحد الخمسة التي أريد من تلك الأخبار الملاحظة وهي في هذه الرواية مندرجة في المعادن فلا منافاة فليتأمل تنبيهان الأول قال شيخنا المرتضى رحمه الله لو ظهر المالك

بعد اخراج الخمس فهل يضمن الدافع كما صرح به الشهيدان في الروضة والبيان أم لا كما عن الرياض والمدارك والذخيرة قولان من قائمة اليد وكون الاذن

في التخميس في مقام بيان سبب إباحة التصرف في الباقي فلا يفيد رفع الضمان نعم غايته رفع الاثم مضافا إلى النص الضمان في أمثاله من التصديق بمجهول المالك و

اللقطة ومن ظاهر التعليل في قوله عليه السلام ان الله رضى من الأموال بالخمس ان ولاية الخليط المجهول مالكة انتقل مع جهل المالك إلى الله سبحانه وقد رضى عن

الخليط بالخمس فإخراجه مطهر للمال ومبرء للذمة بحكم المراضاة الحاصلة بين مالك الحلال وبين الشارع تقديس ذكره وهذا بخلاف مسألة التصديق بمجهول

المالك واللقطة فان الظاهر أن التصديق بهما انما هو عن صاحبه اذن الشارع في ايحاء هذا العمل للمالك شبه الفضولي وأين هو من اوصول المال إلى ولي تملكه

كما يستفاد من تعليل اخبار الباب مع أن التصديق بمجهول مالك جائز لجواز بقائه أمانة تسليمه إلى الحاكم فلا ينافي في الضمان بخلاف دفع هذا الخمس فإنه واجب

ويبعد معه الضمان انتهى كلامه قدس سره وهو جيد الا ان ما ذكره في ذيل عبارته من أن هذا الخمس واجب ويبعد معه الضمان ينافيه ما ذكره في وجه الضمان

من أن الاذن في التخميس في مقام بيان سبب إباحة التصرف في الباقي لان وجوبه على هذا التقدير شرطي لا شرعي وثبوت الضمان معه أقرب من ثبوته مع الصدقة

الصادرة عن اذن الشارع خصوصا مع عدم كون يده في الموارد التي ورد فيها الامر بالصدقة يد ضمان بخلاف المقام مع انا قد أشرنا انفا إلى امكان الالتزام بعدم

تعيينه بل كونه مخيرا بين التصديق وصرف خمسه في بنى الهاشم ابن لم ينعقد الاجماع على خلافه فعمدة ما يصح الاستناد إليه لرفع الضمان هو ما ادعاه من استفادته من

الاخبار بالتقريب الذي ذكره فليتأمل الثاني قال شيخنا المرتضى (ره) وفاقا لغير واحد ما لفظه لو كان الحلال مما فيه الخمس لم يسقط باخراج هذا الخمس لعدم الدليل

على سقوطه فيجب حينئذ أولا هذا الخمس فإذا حل لمالكة وطهر عن الحرام اخرج خمسه ولو عكس صح لكن تظهر لفائدة فيما لو جعلنا مصرف هذا الخمس غير الهاشمي وحينئذ

فليس له

العكس وكيف كان فالقول بوحدة الخمس كما يحكى ضعيف جدا ولعله لاطلاق قوله عليه السلام وسائر المال لك حلال ولا يخفى انه من حيث اختلاط الحرام لا من كل جهة

ولذا لو كان زكويما لم يسقط زكاته انتهى أقول تعدد الخمس بتعدد أسبابه هو الذي يقضيه اطلاقات أدلته ولكن قد يشكل ذلك بناء على إرادة الخمس المصطلح من خبر

السكوني الذي ورد فيه الامر بالتصدق بخمس ماله فان خمسه على ارادته من حيث الاختلاط مع وروده في المال المجتمع بالكسب في الأزمنة السابقة الذي يتعلق به خمس

الاكتساب أيضا غالبا لا يخلو عن بعد خصوصا مع ما فيه من التعليل بان الله رضى من الأشياء بالخمس وقياسه على سائر الحقوق المتعلقة بماله مما يختلف معه نوعا ومستحقا قياس مع الفارق نعم هذا متجه فيما لو أريد به الصدقة لا الخمس المصطلح كما نفينا البعد عنه وكيف كان فالأظهر ما ذكره من عدم سقوط خمس الاكتساب ونحوه بهذا الخمس وان قلنا بظهور الخبر المزبور في الاكتفاء به بناء على إرادة الخمس منه إذ لم يثبت إرادة هذا المعنى منه كما تقدمت الإشارة إليه والله العالم الصورة الثانية ما إذا علم مقدار الحرام ولم يعرف صاحبه فقد صرح غير واحد بأنه يتصدق به سواء كانت بقدر الخمس أو أقل أو أكثر بل ربما يظهر عدم الخلاف فيه واستدل له بجمله من الاخبار كرواية على ابن أبي حمزة قال كان لي صديق من كتاب بنى أمية فقال لي استأذن لي على أبي عبد الله عليه السلام فاستأذنت عليه فاذن له فلما ان دخل سلم و جلس ثم قال جعلت فداك انى كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيرا أغمضت في مطالبه فقال أبو عبد الله عليه السلام لولا أن بنى أمية وجدوا لهم من يكتب ويجى لهم الفتى ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا ولو تركهم الناس وما في أيديهم ما وجدوا شيئا قال فقال الفتى جعلت فداك فهل لي مخرج منه قال إن قلت لك تفعل قال افعل قال له فأخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ما له ومن لم تعرف تصدقت به وانا اضمن لك على الله عز وجل الجنة فاطرق الفتى طويلا ثم قال له لقد فعلت جعلت فداك قال ابن أبي حمزة فرجع الفتى معنا إلى الكوفة فما ترك شيئا على وجه الأرض الا اخرج منه حتى ثيابه التي كانت على بدنه قال فقسمت له قسمة واشترينا له ثيابا وبعثنا إليه ينفقه قال فما اتى عليه الا اشهر قلائل حتى مرض فكنا نعوده قال فدخلت يوما وهو في السوق قال ففتح عينيه ثم قال لي يا علي وفي لي والله صاحبك قال ثم مات فتولينا الامر فخرجت حتى دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فلما نظر إلي قال لي يا علي وفينا والله لصاحبك قال فقلت جعلت فداك والله هكذا قال والله لي عند موته وصحيحة يونس بن عبد الرحمن المروية عن الكافي والتهذيب قال سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام وانا حاضر فقال له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى منازلنا فلما ان صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأى شئ نضع به قال تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة قال لنا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع قال إذا كان كذا فبعه وتصدق بثمانه قال له على من جعلت فداك قال على أهل الولاية ورواية فيض بن حبيب صاحب الخان قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام قد وقعت عندي مائة درهم وأربعة دراهم وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف له ورثة ورأيتك في اعلامي حالها وما اصنع بها وقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل لها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى يخرج ولعل امره بالعمل بها واخراجها قليلا قليلا لعلمه بحاجته فأمره بالعمل لينتفع به ويحتمل ان يكون من قبيل ميراث من لا وارث له مما هو ملك للإمام عليه السلام فيكون امره بهذا النحو من التصدق ترخيصا له بهذا النحو من التصرف كما يؤيد هذا الاحتمال رواية محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار عن أبي الحسن عليه السلام عن رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف

له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما أعرفك لمن هو يعني لنفسه وقد ورد أيضا في بعض الأخبار الواردة في ميراث من لا وارث له الامر بالتصدق فيحتمل ان يكون هذه الرواية أيضا منها ويؤيد المطلوب أيضا بعض الروايات الواردة في بيع تراب الصياغة والتصدق بثمنه مثل خبر علي بن ميمون الصائغ المروى عن الكافي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يكنس من التراب فأبيعه فما اصنع به قال تصدق به فاما لك واما لأهله الحديث وعن الشيخ باسناده عن علي الصائغ قال سئلته عن تراب الصواغين وانا

(١٣٧)

نبيعه قال اما تستطيع ان تستحله من صاحبه قال قلت لا إذا أخبرته اتهمني قال بعه قلت باي شئ قال بطعام قلت فأبي شئ اصنع به قال تصدق به اما لك واما لأهله الحديث وربما يستشعر من بعض الأخبار كون الصدقة بالمال الذي يتعذر ايصاله إلى صاحبه من الأمور المعروفة لدى السائلين مثل ما رواه الشيخ باسناده عن معاوية بن وهب قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل كان له على رجل حق ففقد ولا يدري احي هو أم ميت ولا يعرف له وارث ولا نسب ولا بلد قال اطلبه قال إن ذلك قد طال فاصدق به قال

اطلبه فإنه يستشعر منه ان امره بالطلب لرجاء ايصاله إليه والا لكان يرخسه في التصدق ويؤيده أيضا الأخبار الكثيرة الواردة في التصدق باللقطة وما هو بمنزلتها منها رواية حفص بن غياث قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا واللص مسلم أيرده عليه قال لا يرده فان أمكنه

ان يرده على أصحابه فعل والا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان أصاب صاحبها ردها عليه والا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له إلى غير ذلك من الاخبار المشعرة أو الظاهرة في أن حكم المال المجهول مالكة الصدقة مما يقف عليه المتتبع ولكن ربما يظهر من صحيحة ابن مهزيار الطويلة ان المال الذي لا يعرف صاحبه يجوز تملكه حيث عده من جملة الغنائم و الفوائد التي يجب فيها الخمس فقال فيها والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر و الميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا

ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد ولا يعرف له صاحب الحديث كما أنه قد يستشعر ذلك من بعض الأخبار المتقدمة التي ورد فيها الامر بتخميس المال الذي اغمض في مطالبه كما تقدمت الإشارة إليه فعلى هذا يكون حاله بعد الياس عن صاحبه كما هو مورد الاخبار حال اللقطة التي ورد فيها أيضا اخبار مستفيضة دالة على جواز تملكها بعد التعريف متعهدا بالخروج عن عهدها على تقدير مجيء صاحبها ولكن قد يشكل التعويل على هذا الظاهر بعد مخالفته للمشهور أو المجمع عليه إذ لم ينقل القول بإباحة مال الغير عند تعذر ايصاله إلى صاحبه عدى ما حكى عن المحقق الأردبيلي في كتاب الصيد والذباحة من شرحه من نسبه القول بإباحة

الحرام المختلط بالحلال الغير المتميز عينه ولا المعروف صاحبه إلى القيل وهو مع أنه خارج عن مورد الصحيحة لا يخرجها عن الشذوذ هذا مع أن الصحيحة بنفسها منصرفه عما لو استولى على مال الغير عدوانا ثم جهل صاحبه فلا يبعدان يكون المراد بالمال الذي يوجد ولا يعرف له صاحب ما كان مثل اللقطة والكنز ونحوه مما لا يبعد الالتزام بإباحته بعد الياس عن صاحبه والأولى رد علمها إلى أهله والرجوع في حكم ما لا يعرف صاحبه إلى اخبار الصدقة كما هو المشهور ولكن قد يناقش في تناولها للمقام بان موردها المال المتميز فالحاق الممتزج به قياس ففي الحدائق بعدان نقل القول بوجود الصدقة بمقدار الحرام في هذه الصورة أي صورة العلم بقدره سواء كان أقل من الخمس أو أكثر وحكى عن المدارك اختياره قال ما لفظه وقيل بوجود

اخراج الخمس ثم الصدقة بالزائد في صورة الزيادة والظاهر أن مستند القول الأول هو الأخبار الدالة على الأمر بالتصدق بالمال المجهول المالك ومن اجل ذلك اخرجوا هذه الصورة من عموم النصوص المتقدمة ولقائل ان يقول إن مورد تلك الأخبار الدالة على التصديق انما هو المال المتميز في حد ذاته لمالك مفقود الخبر والحاق المال المشترك به مع كونه لا دليل عليه قياس مع الفارق لأنه لا يخفى ان الاشتراك في المال سار في كل درهم درهم وجزء جزء منه فعزل هذا القدر المعلوم للمالك المجهول مع كون الشركة شائعة في اجزائه كما انها شائعة في اجزاء الباقي لا يوجب استحقاق المالك المجهول له حتى يتصدق به عنه فهذا العزل لا ثمرة له بل الاشتراك باق مثله قبل العزل فان قيل إنه متى كان المال مشتركاً بين شريكين فان لهما قسمته ويزول الاشتراك ويتميز حصة كل منهما عن الاخر قلنا صحة القسمة في الصورة المذكورة وزوال الاشتراك من حيث حصول التراضي من الطرفين على ما يستحقه أحدهما في مال شريكه بما يستحقه الاخر في حصته كما صرح به الأصحاب فهو في قوة الصلح بل هو صلح موجب لنقل حصة كل منهما للاخر وهذا غير ممكن فيما نحن فيه فقياس أحدهما على الاخر قياس مع الفارق كما لا يخفى وأما القول الآخر وهو اخراج الخمس ثم الصدقة بالزائدة في صورة الزيادة ففيه ما في سابقه بالنسبة إلى الصدقة بالزائد في الصورة المذكورة وبما ذكرنا يظهر ان الأظهر دخول هذه الصورة تحت اطلاق الأخبار المتقدمة وانه لا دليل على اخراجها انتهى وفيه أولاً ان ورود تلك الأخبار في المال المتميز لا ينافي دلالتها على حكم ذلك المال من حيث هو فان خصوصية كونه متميزاً ليست الا كسائر الخصوصيات التي لا مدخلية لها في الحكم نعم قد يتخيل مانعية الامتزاج عن الاجتزاء بالصدقة بمقدار الحرام اللوجه الذي ذكره في أثناء كلامه ولكنك ستعرف فساده خصوصاً بعد الالتفات إلى ورود الأمر في بعض الأخبار المتقدمة ببيعه والتصدق بثمنه فإنه لا يبقى معه مجال لهذا التوهم هذا مع أن رواية ابن أبي حمزة موردها على الظاهر هو المال الممتزج ولو بمال غير المالك المجهول إذا العادة قاضية بان مثل هذا الشخص الذي وردت الرواية فيه لو لم يكن اصابه مال حلال خلطه بغيره في تلك المدة فلا أقل من خلط بعض ما اكتسبه من الحرام ببعض بحيث لم يبق أعيان أموال من يعرفه منهم متميزة عما لا يعرف صاحبه فيأتي حينئذ اشكال التعيين كما لا يخفى بل مقتضى اطلاق ما ورد في المتميز عدم الفرق بين بقائه على صفة التميز أو امتزاجه أو اشتباهه بغيره من أمواله غاية الأمر ان عليه حينئذ الاحتياط في مقام العمل لو لم؟؟ قاعده نفى الحرج ونحوه كما لا يخفى لا يقال اطلاق تلك الأخبار إنما يقتضى جواز التصديق بعينه أو ثمنه لو عرضه للاختلاط بعدان جهل صاحبه دون ما إذا امتزج أولاً ثم جهل صاحبه كما هو الغالب فيما ورد فيه اخبار الخمس فيمكن الفرق بينهما بصيرورة الأول بواسطة تنجز التكليف بالتصدق به لدى الجهل بصاحبه بمنزلة معلوم الصاحب كمال الزكاة والخمس بخلاف الثاني لأننا نقول الامر تعلق بالتصدق به بعنوان كونه مال الغير مع أنه ليس الامن باب الترخيص كما تقدمت الإشارة إليه انفاً في كلام شيخنا المرتضى (ره) فلا يجعله بالفعل ملكاً للفقراء كالزكاة والخمس حتى يصير بمنزلة معلوم الصاحب وثانياً سلمنا ان اخبار التصديق

قاصرة عن افادته بالنسبة إلى صورة الامتزاج ولكن اخبار الخمس أيضا كذلك بالنسبة إلى مثل الفرض فان صورة العلم بمقدار الحرام تفصيلا خارجة عن منصرفها جزما نعم خبر ابن مروان مطلق ولكن اطلاقه وارد مورد حكم آخر فلا يفهم منه الا ثبوت الخمس في الحلال المختلط بالحرام على سبيل الاجمال والقدر المتيقن من مورده صورة الجهل بمقدار الحرام هذا مع ما في ايجاب الخمس فيما لو كان الحرام المختلط أقل قليل كواحد من الألف أو الاكتفاء بالخمس في عكسه ما لا يخفى

(١٣٨)

من البعد المانع من صرف الروايات إليه فصورة العلم بالمقدار خارجة عن مورد كلا الحكمين فيرجع في حكمها إلى الأصل وهو حرمة التصرف وملك الغير من غير رضاه ولكن له تخليص ماله بالقيمة برفع امره إلى الحاكم ان كان والا فعدول المؤمنين وان تعذر يتولاه بنفسه لقاعدة نفى الضرر كما لو امتزج ماله بمال شخص غائب أو صغير أو مجنون أو مجهول يرجى معرفته فان وجوب الخمس أو الصدقة أو غير ذلك انما هو بعد الياس عن صاحبه فقبله خصوصا مع غلبة الظن بوجودان صاحبه ليس له صرفه في الخمس أو الصدقة بلا شبهة بل عليه حفظه والفحص عن صاحبه وحيث إن ابقائه كذلك مانع عن التصرف في ماله وهو ضرر منفي في الشريعة له ان يرفع امره إلى الحاكم ومطالبته بالتقسيم وتعيين مال الغائب المجهول ثم الفحص عن صاحبه فان وجده فهو والا فيندرج في موضوع اخبار الصدقة أو يفهم حكمه منها بتنقيح المناط فما ذكره في طي كلامه من توقف تقسيمه على رضا الشريكين وبدونه يمتنع فلا يجدى التصديق بمقدار الحرام في حلية الباقي ضعيف فان الحاكم يقوم مقام شريكه مع أن صحته القسمة لا تنوط برضا كل من الشريكين بل لكل منهما الزام صاحبه به فان امتنع يتولاه الحاكم الذي هو ولى الممتنع فتلخص لك ان القول بوجوب الخمس في هذه الصورة

أي صورة العلم بمقدار الحرام تفصيلا سواء كان أقل من الخمس أو أكثر في غاية الضعف مع أنه بحسب الظاهر مخالف للاجماع وان أوهمه اطلاق بعضهم الخمس في الحلال المختلط بالحرام ولكنه لا يظن بأحد منهم الالتزام به ولذا خص غير واحد من أساطين الأصحاب عنوان المسألة بصورة عدم تميز المقدار والمستحق ويتلوه في الضعف القول بوجوب دفع ذلك المقدار خمسا لا صدقة قل أو كثر ولعلمه لدعوى استفادته من الاخبار التي ورد الامر فيها بالخمس بتنقيح المناط نظرا إلى أن الجهل بالمقدار انما يناسب تحديد مقداره بالخمس لا تخصيص مصرفه بأرباب الخمس فيستكشف من ذلك ان قصره عليهم دون سائر الفقراء منشأ عدم تميز عينه لا الجهل بقدره وفيه ان كون الخمس الثابت في الحلال المختلط بالحرام تحديدا لمقدار الحرام المختلط لا كونه حكما تعديدا أمر حدسي غير مقطوع به كما تقدمت الإشارة إليه مرارا فضلا عن أن القطع ان مناط أصل الاستحقاق محض الاختلاط والجهل بمالكه من غير أن يكون للجهل بمقداره دخلا فيه واضعف منه القول بأنه على تقدير زيادته على الخمس يصرف خمسه في مصرف الخمس والزائد صدقة إذ لا مقتضى لهذا التفصيل فإنه اما ان يتناوله اخبار الصدقة ولو بتنقيح المناط أو اخبار الخمس كذلك أولا يتناوله شئ منهما ويرجع في حكمه إلى الأصول وعلى أي التقادير لا يتجه هذا التفصيل كما لا يخفى ولو كان مقدار الحرام مجهولا تفصيلا ولكنه يعلم اجمالا بأنه أقل من الخمس أو أكثر فالظاهر كونه بحكم ما لو علم كونه كذلك تفضيلا في كونه خارجا عن مورد اخبار الخمس اما صورة العلم بكونه أقل فلظهور التعليل الوارد في الاخبار بان الله رضى من الأشياء بالخمس في ارادته في غير هذه الصورة لان سوقه يشهد بوروده في مقام بيان التوسعة و التخفيف لا يناسبه الالتزام بالأكثر اللهم الا ان يحمل الخمس على التبعيد المحض من غير أن يكون مربوطا بقدر الحرام ومنزلا منزلة ايصاله إلى صاحبه كي ينافيه العلم بكونه أقل ولكنك عرفت ان الالتزام بكونه كذلك في غاية الاشكال مع مخالفته

لظاهر المشهور أو المجمع عليه فما استقر به في المناهل على ما حكى عنه من وجوب الخمس في هذه الصورة لإطلاق الاخبار والفتاوى ضعيف ويستكشف من عدم شمول النصوص والفتاوى لهذه الصورة ان صورة العلم بكون الحرام أكثر من الخمس أيضا كصورة العلم بأنه أقل غير مقصودة بالروايات إذ التفكيك بين الصورتين في ارادتهما من الروايات لا يخلو عن بعد بل المقصود بها بحسب الظاهر هو صورة الجهل الذي يناسبه التحديد بالخمس شرعا أي ما كان حرامه مرددا بين الأقل من الخمس و الأكثر كما لعله الغالب في موارد النصوص دون ما إذا علم أنه أقل أو أكثر هذا مع ما في إرادة صورة العلم بكونه أكثر كصورة العلم بكونه أقل من البعد حيث إن مقتضاها تحليل مال الغير مجانا وهو كإلزامه بدفع الأكثر في صورة العلم بكونه أقل بعيد فلا يكاد ينسب إلى الذهن ارادتها من مثل هذه النصوص فالأظهر خروج كل من الصورتين عن مورد النصوص فيتجه فيهما ما عرفته في صورة العلم التفصيلي بمقدار الحرام من الصدقة ثم لو قلنا بشمول اخبار الخمس لصورة العلم بالزيادة فمقتضاه الاقتصار على اخراج خمسه لما في الاخبار من التصريح بان سائر المال لك حلال فاحتمال وجوب دفع الجميع خمسا أو صرف خمسه في مصرف الخمس والزائد صدقة ضعيف وعلى المختار من

وجوب الصدقة فهل يقتصر على القدر المتيقن أو يتصدق بما تيقن معه بالبراءة وجهان قضية الأصل والاقتصار في رفع اليد عما تقتضيه اليد على المتيقن هو الأول و لكن الاعتماد على الأصول والقواعد بعدان علم اجمالا بامتزاج ما في يده بالحرام مشكل وما يقال من أن العلم الاجمالي بامتزاج ما في يده بالحرام ينحل إلى علم تفصيلي وشك بدوي فيرجع في المشكوك إلى الأصول والقواعد على اطلاقه لا يخلو عن نظر كما أوضحناه في الأصول فالأحوط ان لم يكن أقوى هو التصديق بما يحصل معه اليقين بالبراءة

والله العالم الصورة الثالثة ان يعرف قدر الحرام وصاحبه وحكمه الشركة في العين بنسبة المالكين فهذا مما لا اشكال فيه إذا كان صاحبه معروفا بعينه واما إذا كان مرددا بين اشخاص محصورة فقد يشكل الامر حيث إن مقتضى قاعدة اليد وجوب ايصال مقدار الحرام إلى صاحبه ولا يحصل الجزم به الا بدفع مثله إلى كل منهم وهو ضرر عظيم ولذا قد يقال بل قيل فيه بالقرعة لأنها لكل امر مشكل وقيل بالقسمة بينهم اخذا من بعض الأخبار الواردة في الوديعة المرددة بين شخصين والأوجه الالتزام بوجوب الاحتياط وتحصيل الجزم بتفريغ ذمته بصلح ونحوه ولو بدفع أمثال المال إلى الجميع لدى الامكان كما صرح به بعض بل لعله المشهور حيث إن تضرره بذلك نشأ من سوء اختياره وتفريطه في مال الغير فيشكل ان يعارض ضرره ذلك الغير وان كان أكثر فمقتضى قاعدة اليد المعتضدة بقاعدة نفي ضرر المالك وجوب ايصال ماله إليه فيجب تحصيل مقدماته الوجودية والعلمية بحكم العقل وان توقف على بذل المال الا ان ينفيه قاعدة نفي الحرج والضرر وهو مشكل في مثال المقام الذي نشأ التكليف به من سوء اختياره وكون رفعه مستلزما لتضرر الغير على تقدير عدم وصول ما له إليه كما تقدمت الإشارة إليه فان شمول القاعدة لمثل هذا الضرر لا يخلو عن تأمل نعم لو لم يكن استيلائه عليه على سبيل العدوان بل كان مال الغير عنده

وديعة أو عارية فامتزج بماله من غير تعد أو تفريط أو كان استيلائه عليه لا على وجه يستند العدوان إليه بان حصل بفعل الغير كما لو غصبه ثالث فخلطه بماله فيتجه حينئذ نفى وجوب مقدماته الوجودية والعلمية بالقاعدة فلا يجب عليه حينئذ بذل الأزيد

من مقدار الحرام ويرجع في تشخيص مالكة إلى القرعة أو انه يقسمه بين احتمالاته على الخلاف فيما هو من نظائر المقام واحتمل شيخنا المرتضى (ره) في هذه الصورة أي صورة اشتباه

صاحبه في قوم محصورين القول بأنه يدفع إلى الحاكم لهم من المال المذكور ما تيقن معه بنخلو ما في يده من الحرام فيكون المال في يد الحاكم مرددا بين قوم محصورين ثم قال

ما لفظه وعليه فيرتفع ما ذكره بعضهم من حصول الاشكال حينئذ من جهة لزوم ان يدفع إلى كل واحد منهم ما يجب منه عليه مع الاتحاد وهو خسران عظيم ثم قال واضعف من ذلك ما دفع به الاشكال من أنه لا بعد في لزوم ذلك عليه عقوب لما صنع من الخلط بالحرام انتهى أقول وجه الاضعفية انه لا يكفي مجرد نفى البعد عن ايقاع الغاصب والمشقة والضرر من باب العقوبة في جواز الالتزام به ورفع اليد عما يقتضيه عمومات أدلة نفى الحرج والضرر بالنسبة إليه كما هو واضح واما ما ذكره رافعا للاشكال من دفعه إلى الحاكم ففيه انه أشكل من أصله إذ لا ولاية للحاكم على صاحب المال مع حضوره وعدم امتناعه عن الحق فكيف يسوغ له دفع مال الغير إلى الحاكم وللحاكم قبوله مع حضور صاحبه في ضمن هذه الاشخاص المحصورة خصوصا مع تصريح كل منهم بعدم رضاه بهذا التصرف وعدم امتناعه عن التعبد بحكم الشارع في حقه نعم لو قيل بأنه لا يجب على من اختلط ماله بالحرام الا دفع مقدار الحرام وايصاله إليهم على سبيل التوزيع أو القرعة فامتنعوا عن قبوله يقبله الحاكم ولاية عنهم لأنه ولي الممتنع وهذا لا مدخلية له في دفع الاشكال بل الاشكال اندفع بتحكيم أدلة نفى الحرج والضرر على قاعدة الشغل والحاصل انه ان كان الدفع إلى الحاكم بعد الافتاء بأنه لا يجب عليه تحصيل القطع باصال الحرام إلى صاحبه بل يكفيه ايصاله إلى الجميع على سبيل التوزيع أو الموافقة الاحتمالية الحاصلة بالقرعة فلا دخل له في رفع الاشكال إذ لم يبق بعد اشكال كي يندفع بهذا وان كان قبله فلا يجوز إذ لا ولاية للحاكم على صاحب الحق الذي لا يرضى الا بحقه فليتأمل الصورة الرابعة ان يكون قدر الحرام مجهولا وصاحبه معلوما فهل يقتصر على القدر المتيقن اقتصارا في رفع اليد عما يقتضيه ظاهر يده على ما علم خلافه ولأصالة براءة الذمة عن التكليف بدفع أزيد مما علم التكليف به أو يدفع ما تيقن معه البراءة تحصيلًا للجزم بالخروج عن عهدة ما علم تنجز التكليف به على سبيل الاجمال فيه ترددا حولهما الثاني وحكى عن التذكرة القول بدفع الخمس فكان مستنده دعوى دلالة الاخبار المزبورة الواردة في مجهول المالك على أن الخمس تحديد شرعي لمقدار الحرام الممتزج الذي لا يعرف مقداره من غير مدخلية للجهل بمالكة فيه وفيه نظر بل منع وقد يقال بأنه يدفع إلى الغير ما يعلم بكونه له ويأخذ لنفسه أيضا المقدار الذي يعلم بكونه له ويعامل في المشكوك معاملة المال المررد بين شخصين من الرجوع إلى القرعة والتنصيف على الخلاف فيه ومبناه تسليم عدم اقتضاء العلم الاجمالي وجوب الاحتياط بالنسبة إلى المشكوك بل يعمل فيه البراءة فيبقى التكليف بدفعه إلى الغير بالأصل ولكن لا يحدث ذلك في الحكم بكونه مملوكا له إذ لا تعويل على الأصول المثبتة وجريان يده عليه غير مجد بعد ان علم بشيوع الحرام في المجموع وكون يده على المجموع عادية ولعله إلى هذا يرجع ما عن كشف الغطاء من أنه قالوا لو عرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار انتهى ويتوجه عليه انا ان بنينا على أن العلم الاجمالي باشماله على الحرام لا يصلح مانعا عن الرجوع إلى البراءة فيما زاد على المتيقن فعدم مما نعته عن الاخذ بما يقتضيه اليد من الحكم بملكية المشكوك ما لم يعلم خلافه أولى إذ لا يبعد ان يقال إن حال اليد حال الأصول اللفظية وسائر الامارات التعبدية التي قد تقرره في

محله انه لورود عليها التخصيص بمحمل مردد بين الأقل والأكثر يقتصر في رفع اليد عما يقتضيها على الأقل فما نحن فيه ليس الا من هذا القبيل فمن هنا قد يتجه الالتزام بملكية المشكوك في المقام وان أوجبنا عليه الاحتياط في نظائره مما علم اجمالا باشتغال ذمته بتكليف مردد بين الأقل والأكثر كقضاء فوائت لا يعلم عددها ونظائره ولكنه لا يخلو عن تأمل فالوجه ان يقال انا ان بنينا على أن العلم الاجمالي في مثل هذا الموارد يوجب تنجز التكليف بمتعلقه على اجماله فلا محيص عن الالتزام بالاحتياط بدفع مقدار يعلم بعدم زيادة الحرام بمنه وان قلنا بان العلم الاجمالي مآله لدى التحليل إلى علم تفصيلي وشك بدوي بالمتجه الرجوع إلى البراءة والاخذ بمقتضى اليد بالنسبة إلى المشكوك دون سائر الاحتمالات التي تقدمت الإشارة إليها وقد أشرنا آنفا إلى أن دعوى الانحلال على اطلاقه أي فيما إذا لم يحصل بعد التأمل انحلال حقيقي بحيث لم يبق معه العلم على اجماله لا تخلو عن تأمل فرفع اليد بالنسبة إليه عما يقتضيه قاعدة الشغل مشكل والله العالم تنبيه صرح شيخنا المرتضى ره وغيره بأنه لو تصرف في المال المختلط بالحرام بحيث صار في ذمته تعلق الخمس بذمته ولو تصرف في الحرام المعلوم فصار في ذمته وجب دفعه صدقة ويشكل ذلك بما عرفت فيما سبق من أن تعلق الخمس بهذا القسم ليس على حسب تعلقه بسائر ما يتعلق به الخمس في كونه حقا فعليا لبنى هاشم بل الحرام الممتزج به ملك لصاحبه ولكن الشارع جعل تخميس المال بمنزل ايصال ما فيه من الحرام إلى أهله في الخروج عن عهده وسببته لحل الباقي وقضية ذلك اشتغال ذمته لدى التصرف فيه واتلافه بما فيه من مال الغير لمالكه فيشكل الفرق حينئذ بينه وبين الحرام المتميز الذي اتلفه وجعل مقداره مع أنه في هذا الفرض يجب عليه التصديق اللهم الا ان يراد بتعلق الخمس بذمته كونه مبرء لها وان كان الحرام في الواقع أكثر من ذلك بدعوى استفادته مما دل عليه مع وجود العين بتنقيح المناط فليتأمل فروع الأول الخمس يجب في الكنز مطلقا سواء كان الواجد له حرا أو عبدا صغيرا أو كبيرا وكذا المعادن والغوص لاطلاق الاخبار المتضمنة لوجوب الخمس في هذه الأنواع بل ظهورها في ثبوته فيها من حيث هي كما لا يخفى على من لاحظها فلا يختلف الحلال حينئذ بين انحاء الواجدين والمكلف باخراج الخمس على تقدير قصور الواجد لصغر أو جنون و نحوه هو الولي كما هو واضح وفي المدارك بعد شرح العبارة قال وربما لاح من العبارة اعتبار التكليف والحرية في غير هذه الأنواع الثلاثة وهو مشكل على اطلاقه فان مال المملوك لمولاه فيتعلق به خمسه نعم اعتبار التكليف في الجميع متجه انتهى أقول لا يبعد ابتناء الكلام على أن العبد يملك ضرورة ان المراد بالواجد ليس ما يترأى من لفظه بل المستفيد فكان مبنى قصر وجوب الخمس فيما عدى هذه الأنواع الثلاثة على غير المملوك كما يلوح من العبارة دعوى اعتبار الاستقلال بالتصرف في تعلق الخمس بما له كالكفاة وفيه انه لا دليل على اعتبار هذا الشرط بل قضية اطلاقات الأدلة خلافه فالمتجه عدم الفرق بين العبد وغيره في هذا الباب واما ما استوجهه من اعتبار التكليف في الجميع يعنى فيما عدى الثلاثة المذكورة وهى الغنيمة والأرباح والمال المختلط بالحرام والأرض التي اشتريها الذمي من

مسلم فهو أيضا في غاية الاشكال خصوصا بالنسبة إلى المال المختلط بالحرام الذي شرع
الخمس فيه لحليله فمن هنا قد يتجه القول بتعلق الخمس به في مال الطفل أيضا ولو لم
نقل به فيما عداه من الاقسام بل وكذا غنائه لظهور جل ما دل على الخمس في الغيمة
حتى الآية الشريفة التي هي الأصل في هذا الباب في تعلقه بالمال المغتنم

(١٤٠)

من حيث هو كما يفصح عن ذلك مضافا إلى وضوحه ما ذكره في كيفية تقسيم الغنيمة من أنها تقسم خمسة أخماس فيؤخذ خمسة للامام وقبيله ثم يقسم الباقي بين من حضر القتال ولو كان طفلا بل وكذلك الكلام في أرباح تجارته فان بعض ما دل على ثبوت الخمس في الأرباح ظاهره تعلقه بها مطلقا وانها مندرجة في الغنائم التي دلت الآية الشريفة على ثبوت الخمس فيها من حيث هي فالأظهر عدم الفرق في شئ من هذه الأنواع بين أصناف الناس نعم ثبوته في الأرض المشتراة لطفل الذمي لا يخلو عن تردد لانحصار مستنده في الرواية المشتملة على لفظة على الظاهرة في التكليف مع أن اطلاق الذمي عليه مبنى على التوسع ولكنه مع ذلك لعله الأظهر إذ الغالب في مثل هذه الموارد استعمال لفظة على في مجرد الثبوت والاستقرار كما في قوله عليه دين وعلى اليد ما اخذت كما أن المنساق إلى الذهن من اطلاق الذمي في مثل المقام إرادة ما يعم أطفالهم والله العالم الفرع الثاني لا يعتبر الحول في شئ من أنواع الخمس بلا اشكال ولا خلاف في شئ منها مما عدى الأرباح لاطلاقات أدلتها كتابا وسنة واما خمس الأرباح فهو أيضا كذلك وان لم يتضيق التكيف به الا بعد مضي الحول على المشهور بل لم ينقل التصريح بخلافه عن أحد عدي الحل في السرائر فإنه بعد ان حكم بوجود اخراج الخمس من المعادن والكنوز على الفور قال ما لفظه واما ما عدى الكنوز المعادن من سائر الاستفادات والأرباح المكاسب والزراعات فلا يجب فيها الخمس بعد اخذها وحصولها بل بعد مؤنة المستفيد ومؤنة من يجب عليه مؤنته سنة هلالية على جهة الاقتصاد فإذا فضل بعد نفقته طول سنة شئ اخرج منه الخمس قليلا كان الفاضل أو كثيرا ولا يجب عليه ان يخرج منه الخمس بعد حصوله واخراج ما يكون بقدر نفقته لان الأصل براءة الذمة واخراجه على الفور أو وجوبه ذلك الوقت يحتاج إلى دليل شرعي و الشرع حال منه بل اجماعنا منعقد بغير خلاف انه لا يجب الا بعد مؤنة الرجل طول سنة فإذا فضل بعد ذلك شئ اخرج منه الخمس من قليله وكثيره وأيضا فالمؤنة لا يعلمها ولا يعلم كميتها الا بعد مضي سنة لأنه ربما ولد الأولاد وتزوج الزوجات أو انهدمت داره ومسكنه أو ماتت دابته التي يحتاج إليها أو اشترى خادما يحتاج إليه أو دابة يحتاج إليها إلى غير ذلك مما يطول تعداده وذكره والقديم تعالى ما كلفه الا بعد هذا جميعه ولا أوجب عليه شيئا الا فيما يفضل عن هذا جميعه طول سنة انتهى ويتوجه على الوجه الذي ذكره أولا ان ليس المراد بما بعد المؤنة الواردة في النصوص والفتاوى التأخر الزمان حتى يكون مفاده توقيت وجوب اخراج الخمس بما بعد زمان صرف المؤنة والا لم يكن فيه دلالة على متعلقه بل التأخر الرتبى وبيان عدم وجوب الخمس الا في الزائد عما يصرفه في المؤنة فلا يفهم منه الا تخصيص عموم ما دل على ثبوت الخمس في الأرباح بما عدى المؤنة لا تقييد اطلاقه بما بعد زمانها ولكن الذي يقتضيه الانصاف انه لا يبعد ان يدعى ان المتبادر من بعض اخبار المؤنة كقوله عليه السلام في خبر النيسابوري الوارد فيما بقي من اكرار الحنطة لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته وقوله عليه السلام

بعد المؤنة الواقع جوابا عن السؤال في مكاتبة البزنطي عن أن الخمس اخرجه قبل المؤنة أو بعد المؤنة انما هو ارادته في الباقي عنده بعد صرف المؤنة الا انه لوروده في مقام بيان ما يجب فيه الخمس وعدم وجوبه في جميع الربح بل في الزائد عن مؤنته لا يفهم منه الا انه يجب اخراج خمسه بعد صرف المؤنة وانه يجوز له التأخير إليه واما انه

مبدء حدوث التكليف بحيث لو اخرجه قبله لم يجز فلا ينهض مثل هذه الأخبار مقيد الاطلاقات الأدلة من هذه الجهة كما أن الوجه الذي ذكره ثانيا لا يصلح وجها الا لجواز التأخير من باب الاحتياط فالأقوى ما هو المشهور من أنه لا يعتبر الحول في شيء من الخمس ولكن يؤخر جوازا ما يجب في الأرباح كما صرح به في المتن وغيره بل في الجواهر

لا أجد فيه خلافا بل الظاهر الاجماع عليه اما احتياطا للمكتسب كما يقتضيه الوجه الذي ذكره الحلّي ثانيا أو لاستفادته من الاخبار المزبورة بالتقريب المتقدم المعتضد بالسيرة فلا ينبغي الاستشكال فيه من هذه الجهة الا انه قد يشكل ذلك بان قضية تعلق الخمس بما يفضل عن المؤنة من حين ظهور الربح كما هو المشهور عدم جواز التصرف فيه والاكتساب به بناء على تعلق الخمس بالعين كما هو الظاهر لدى العلم اجمالا بتحقيق الزيادة والحكم ببطلان المعاملات المتعلقة به ولو مع الجهل بثبوته بعد انقضاء السنة واستكشاف الزيادة وهذا خصوصا الأخير منهما مما لا يمكن الالتزام به ويمكن التفصي عن ذلك بدعوى دلالة الاخبار التي اعترفنا بدلالاتها على جواز التأخير بالملازمة العادية على جواز التصرف فيه مطلقا وان له الولاية عليه ما لم يتضيق التكليف بأدائه كما يؤيده السيرة وقاعدة نفى الحرج ضرورة ان منعه عن

التصرف في الربح والمعاملة معه معاملة المال المشترك خصوصا فيما كان تدريجي الحصول حرج شديد لا ينبغي الارتباب في كون الامر في الخمس أوسع من ذلك ولذا لم ينقل القول به عن أحد ولكن الاشكال في تعيين مبدء الحول وانه من حين حصول الربح أو ظهوره أو من حين الشروع في التكبس وانه يلاحظ بالنسبة إلى كل ربح ربح أو بالنسبة إلى المجموع فقد اضطربت كلمات الاعلام في ذلك ففي الجواهر قال ما لفظه ومبدئه كما في المسالك والروضة ظهور الربح بل فيهما انه لو حصل له ربح في أثناء الحول لو حظ له حول اخر بانفراده نعم كانت مؤنة بقية الحول الأول معتبرة منهما ويختص هو بالباقي إلى زمان حصوله كما أنه اختص الأول بالمدة السابقة عليه و هكذا ونحوهما في ذلك كشف الأستاذ حيث قال ولكل ربح عام مستقل والقدر المشترك بينهما يوزع عليهما وعليه يتجه حينئذ سقوط الخمس عن كان له ربح قام ببعض مؤنة سنته نصفها مثلا ثم حل له ربح اخر عند انقضاء مؤنة الأول قام بالنصف الاخر من سنته وزاد لكن لا يحملها إلى زمان أول حصوله وهكذا وان كان قد حصل له تمام مؤنة سنته من الربح وزاد بل وعمن يحل له في كل يوم ربح ككثير من أرباح الصنایع والحرف لكن لا يقوم كل واحد منها بمؤنته إلى أول حصوله ولو مع ملاحظة

توزيع المشترك بينهما من المدة عليهما سواء أريد باخراج مؤنة المشترك منهما التوزيع على حسب النسبة أو غيره وهو وان كان قد يوافق ظاهر الفتاوى لكن كأنه

معلوم العدم من السيرة والعمل بل واطلاق الاخبار بل خبر عبد الله بن سنان المتقدم سابقا
المشتمل على قوله حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دائق كالتصريح
بخلافه وان كان هو مقيدا باخبار المؤنة ولعله لذا قال في الدروس والحدائق ولا يعتبر
الحول في كل تكسب بل يبتدء الحول من حين الشروع في التكسب بأنواعه فإذا تم
خمس ما فضل وهو جيد لا يرد عليه ما سمعت موافق للاحتياط بل وللإقتصار على المتيقن
خروجه عن اطلاق الأدلة بل قد يدعى القطع به في نحو الصنایع المبني ربحها
على التجدد يوما فيوما أو ساعة بعد أخرى تنزيلا لها باعتبار احرازها قوة منزلة الربح
الواحد الحاصل في أول السنة ولذا كان يعد صاحبها بها غنيا بل لعل

(١٤١)

بعض الحرف مثلها فيما ذكرنا أيضا فتأمل لكن قد يناقش بأنه لا دليل على احتساب المؤنة السابقة على حصول الربح مع فرض تأخر حصوله عن أول زمان التكسب ان هو حينئذ كالزمان السابق على التكسب بل المنساق من النصوص والفتاوى احتساب مؤنة السنة من أول حصول الربح إذ ذلك وقت الخطاب بالخمسة ومن هنا مال في المدارك والكفاية لما في الدروس ولكن جعل أول السنة ظهور الربح في أولهما فقال بعد ان نظر في استفادة ما سمعته عن جده من الاخبار ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شئ من الربح ثم احتساب الأرباح الحاصلة بعد ذلك إلى تمام الحول واخراج الخمسة من الفاضل عن مؤنة ذلك الحول كان حسنا انتهى ما في الجواهر واختار شيخنا المرتضى (ره) القول المحكى عن الدروس من كون مبدء الحول من حين الشروع في التكسب فقال ما لفظه ثم إن الأظهر في الروايات والفتاوى ان المراد بالعام هو العام الذي يضاف إليه الربح عرفا ويلاحظ المؤنة بالنسبة إليه واما مبدء حول المؤنة فيما يحصل بالاكْتساب هو زمان الشروع في التكسب وفيما لا يحصل بقصد واختيار لو قلنا به زمان حصوله خلافا للأول فجعلوه زمان ظهور الربح بل جعله بعضهم زمان حصوله واما الأول فلان المتعارف وضع مؤنة زمان الشروع في الاكْتساب من الربح المكتسب فالزراع عام زراعته الشتوية من أول الشتاء وهو زمان الشروع في الزرع ويلاحظ المؤنة و يأخذ من فائدة الزرع مؤنة أول أزمنة الاشتغال به إلى اخر الحول واما الثاني يعنى ما لا يحصل بقصد فلان نسبة الأزمنة السابقة إليه على السواء فلا وجه لعد بعضها من سنة من حين ظهوره إلى أن قال وبالجمله فالمراد بالحول حول الربح وهو مختلف فقد يكون زمان ظهور الربح أول الحول وقد يكون وسطه وقد يكون اخره نعم لو لم يكن تعارف فمدة الحول من حين وجود الفائدة لان نسبة الأزمنة السابقة إليه على السواء فلا وجه لعد بعضها من حوله كما لا يخفى فاطلاق عبارة الدروس ان مبدء الحول الشروع في التكسب مختص بالمكاسب المتعارفة مثل الأمثلة المتقدمة انتهى وحاصله دعوى ان المتبادر من أدلة استثناء المؤنة انما هو مؤنة العام الذي يضاف إليه الربح لا مؤنة سنة بعد حصول الربح والمرجع في تشخيص عام الربح العرف وهو يختلف في الموارد فرب ربح حاصل في اخر السنة يكون مبدء حوله أولها وهو جيد الا ان يمنع التبادر المزبور وهو خلاف الانصاف أو يناقش في كون مبدء عام الربح عرفا من حين الشروع في التكسب بل من حين حصول شئ من الربح وكان من عبر بظهور الربح لم يقصد به الا حصوله والاختلاف في التعبير وكيف كان فالذي ينبغي ان يقال هو ان المتبادر عرفا من ايجاب الخمسة على المغتتم فيما يفضل عن غنيمته عن مؤنته انما هو إرادة مؤنته التي من شأنها استيفائها من الغنيمة أي المؤنة المتأخرة عن حصولها التي جرت العادة بصرف الربح فيها فالمؤنة السابقة عليه من حين الاخذ في التكسب أو الاشتغال بالزراعة ان عدت عرفا من مقدمات التحصيل استثنيت من الربح لا لخصوص المقام بل العموم استثنائها من مطلق الغنائم وان كان من قبيل الدين الذي يؤديه من الربح بعد حصوله فهو من مؤنته اللاحقة ودعوى ان المتبادر عرفا من اطلاق المؤنة الواردة في النصوص والفتاوى إرادة مؤنة

سنة التي اشتغل فيها بالكسب أو الزرع ممنوعة بل قد منعنا في محله انصراف اطلاق المؤنة الواردة في النصوص إلى مؤنة السنة فضلا عن تعيين مبدئة ولو سلم الانصراف فإنما هو من حين حصول الربح لا غير ولا يصح استظهاره من معاهد الاجماع المحكية التي هي عمدة مستند تقييد المؤنة بالسنة بعد تصريح كثير من الاعلام بخلافه والحاصل ان المتبادر من المؤنة التي دلت النصوص على استثنائها انما هي المؤنة التي تصرف فيها الربح ولو شانا لا ما يوضع الربح في مقابلة مما مضى وحيث إن المؤنة فسرت اجماعا بمؤنة السنة اقتضى ذلك اعتبار الحول في كل ربح ربح فإنه هو الذي يقتضيه الجمع بين عموم الآية المفسرة في خبر حكيم بقوله عليه السلام هي والله الإفادة يوما بيوم وغيرهما من الروايات الدالة على تعلق الخمس بجميع ما يستفيده من قليل أو كثير وانه لو خاظ الخياط ثوبا بخمسة دوانيق يكون لأرباب الخمس فيها دائق وبين ما دل على اشتراط زيادته عن المؤنة ولا يصح التفكيك في المؤنة بحملها بالنسبة إلى الربح الأول على مؤنة السنة وبالنسبة إلى ما عداه مما يحصل شيئا فشيئا على تتمتها الا بالتوجيه الآتي ولكن قد يشكل الالتزام بذلك لتعذر ضبطه وعدم امكان معرفة مقدار ما يفضل من كل منهما عند انقضاء سنة غالبا فيمتنع تعلق التكليف بتخميس كل منهما على سبيل التدرج وفرض كون المجموع ربحا واحدا مع مخالفته للواقع وعدم مساعدة العرف عليه غالبا خصوصا في الأرباح المستقلة المبينة بالنوع غير مجد بعد سببية الخمسة دوانيق التي اكتسبها في اليوم الأول لوجوب الخمس مشروطا بزيادتها عن المؤنة كما أنه يصدق عليه في اليوم الثاني أيضا انه خاظ في هذا اليوم ثوبا بخمسة دوانيق فيجب أيضا كذلك بنص الرواية اللهم الا ان يقال إن المقصود بالآية والروايات الدالة على تعلق الخمس بالغنائم والأرباح انما هو تعلقه بها من حيث هي لا بلحاظ اشخاصها فالمراد بلفظة ما في الآية الشريفة الجنس لا العموم فإنه مشعر بإرادتها على الاطلاق أي مطلق الإفادة لا كل إفادة على سبيل العموم فالجمع بينها وبين ما دل على اختصاصه بما زاد عن مؤنة السنة بتقييد طبيعة الغنيمة بزيادتها عن المؤنة لا اشخاصها وقضية ذلك اعتبار الحول من حين حصول طبيعة من غير التفات إلى اشخاصها وهو أول ظهور الربح ان قلت تحقق الطبيعة في ضمن الفرد الأول من الربح كالخمسة دوانيق التي اكتسبها الخياط في اليوم الأول في المثال المفروض سبب تام لوجوب خمسه مشروطا بذلك الشرط وهكذا فحدوث كل فرد من الربح سبب مستقل لوجوب خمسه بشرط زيادته عن مؤنة السنة فكيف يجعل مبدء السنة التي اعتبرت زيادة مؤنتها شرطا في الوجوب بالنسبة إلى الأسباب اللاحقة من حين حصول الفرد الأول نعم تعلق الحكم بالطبيعة دون الافراد انما يجدى في الافراد المجتمعة دون المتعاقبة حيث إن مجموعها على تقدير الاجتماع سبب واحد لتنجز التكليف بخمس المجموع مشروطا بكذا الا الافراد المتعاقبة التي يكون كل واحد منها بمقتضى تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي سببا لحدوث تكليف كذلك فلا يتفاوت الحال حينئذ بين جعل متعلق الحكم بالطبيعة أو الافراد قلت الطبيعة من حيث هي لا تتكرر وانما المتكرر اشخاصها والقيود اعتبر قيد الطبيعة

لا لأشخاصها فالعبرة بزيادة مطلق الربح عن مؤنة السنة لا كل ربح ربح فسيبية الفرد الأول
لتنجز التكليف بخمسه بخصوصه مشروطا بزيادته عن المؤنة لا
لمدخلية خصوصية فيه بل لانحصار الطبيعة فيه في ذلك الوقت فإذا وجد ربح اخر فقد
ازداد متعلق ذلك الحكم لا انه تنجز في حقه حكم اخر وراء ذلك الحكم

(١٤٢)

إذ المفروض من أنه لا مدخلية لخصوصيات الأشخاص في الموضوعية كي يكون لكل فرد فرد حكم مقيد بما بعد المؤنة بل الحكم ثابت المطلق ربحه الذي يفضل عن مؤنة سنته ان قلت مقتضى ذلك عدم اعتبار حول اخر بعد انقضاء سنته الأولى لما يكسبه في السنة الثانية فان طبيعة الربح كما لا تتكرر بتكرر اشخاصها كذلك لا تتكرر بتكرر السنين والمفروض انها لم تتقيد الا بزيادتها عن مؤنة السنة فمقتضاه تعلق الخمس بمطلق الربح الزائد عن مؤنة سنته التي مبدئها من حين حصول شئ من الربح وان كان الربح الزائد حاصلًا بعد انقضاء هذه السنة قلت المتبادر من النصوص والفتاوى الدالة على استثناء مؤنة السنة انما هو ارادتها من ربحه الحاصل في تلك السنة هذا ولكن الانصاف ان المتبادر من قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فأنا لله خمسها انما هو إرادة العموم ولذا لو فرض وجود دليل على اعتبار النصاب في الغنيمة لم يكن يتوهم أحد اعتباره في جنسها فليس استثناء المؤنة من الربح الا كاستثناء ما دون النصاب من الغوص و الكنز ونحوه مما اعترفنا بعدم انضمام بعض افراده المستقلة إلى بعض في اعتبار النصاب ولكن لقائل ان يقول إنه ليس للأدلة الدالة على استثناء المؤنة اطلاق أو عموم يقتضى اعتبارها على نسق واحد في كل فرد فرد من افراد الربح بل هي أدلة مجملة من هذه الجهة والقدر المتيقن الذي يمكن دعوى الاجماع عليه انما هو استثناء مؤنته في كل سنة من ربحه الذي يكتسبه في تلك السنة بل هو ظاهر قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار إذا أمكنهم بعد مؤنتهم وقضية ذلك تقييد موضوع ما يجب فيه الخمس بما يفضل من ربحه في كل سنة عما يصرفه في تلك السنة فتلخص من مجموع ما ذكر ان المتبادر من النصوص والفتاوى انما هو استثناء مؤنته التي من شأنها صرف الربح فيها أي المتأخرة من حين حصول الربح لا المتقدمة عليه وان الربح المستثنى منه مؤنة السنة هي طبيعة الربح الذي اكتسبه فيها لافراده كي يعتبر لكل ربح ربح حول مستقل ولكن تقول ليس في شئ من الأدلة ما يوجب عليه الالتزام بسنة خاصة معينة بحيث يتعين عليه استثناء مؤنتها بالخصوص من الربح الذي اكتسبه فيها بل الذي يقتضيه اطلاقات الأدلة وفتاوى المعظم الذين لم يحدد والسنة حدا معينًا ويساعد عليه عمل العرف وسيرة المتشعبة ان له الخيار في أن يحصل مؤنته في أي سنة تفرض من ربحه الذي اكتسبه في تلك السنة مفهوم كلي صادق على أي وقت يفرض من الزمان إلى أن يحل مثل ذلك الزمان من عامه المقبل فمن أول محرم إلى أول محرم سنة ومن نصفه إلى نصفه كذلك ومن أول صفر إلى أول صفر كذلك وهكذا وقد دل الدليل على أن عليه في كل سنة فيما يفضل من ربحه عن مؤنتها الخمس فإذا حصل له الربح في أي سنة تفرض من هذه السنين اندرج في موضوع هذا الحكم فلو كان الربح الحاصل له في زمان يصح اضافته إلى عدة منها فلزوم التزامه بإضافته إلى خصوص شئ منها يحتاج إلى دليل مثلاً لو اشتغل بالكسب فحصل له الربح من أول محرم شيئاً فشيئاً على سبيل التدريج أو دفعات ثم بدا له في شهر رجب ان يجعل هذا الشهر مبدء لسنة الربح الذي ظهر له في هذا الشهر ويستثنى مؤنة عامه المقبل من ربحه جاز له ذلك فان من أول رجب إلى أول رجب سنة حقيقة ويصدق على الربح الذي اكتسبه فيها انه ربح

هذه السنة فله استثناء مؤنتها منه وتخمس الفاضل بمقتضى اطلاق قوله الخمس بعد المؤنة ولا يجب علينا الالتزام بان لكل ربح حولا مع أنه يصح ان يفرض لكل منه سنة تخصه وهي من حين حصوله إلى حين حصوله من عامه المقبل إذ فرق بين ما لو قيل بأنه يجب الخمس في كل ربح يفضل عن مؤنة السنة وبين ما لو قيل بأنه يجب عليه في كل سنة فيما يفضل من ربحها عن مؤنته الخمس كما استظهرناه من أدلته ففي الأول العموم بالنسبة إلى افراد الربح ومقتضاه ان يكون لكل ربح حول وفي الثاني بالنسبة إلى افراد السنة وقد نبهنا على أن السنة مفهوم كلي يصدق على افراد لا تتناهى فإذا حصل له ربح في زمان صحت اضافته إلى عدة آحادها التي بينها العموم من وجه كما في الفرض يكون مخيرا في تعيين أيها شاء بحكم العقل و كونه مسبوqa بربح موجب لتعلق التكليف بخمس ما يفضل عن مؤنة سنته من ربحها لا يعين عليه احتساب هذا الربح من ربح السنة التي أضيف إليها الربح السابق بعد ان لا يكون ذلك مانعا عن صحة اضافته إلى عامه المقبل كي يخرج عن موضوع الأدلة وهو ربح هذه السنة ولا منافيا لحكمها وهو جواز استيفاء مؤنتها من ربحه وتخمس الفاضل كي يكون شموله للفرد الأول مانعا عن شموله لهذا الفرد كي يلزمه ارتكاب التخصيص بالنسبة إليه إذ لا مانع عقلاء من أن يرخسه الشارع في أن يستوفى مؤنته في كل سنة من ربحه في تلك السنة من غير تقييده بقيد ومقتضاه ان يكون له في السنين المتداخلة التي حصل فيها هذا الربح الخيار في تعيين سنته فان اختار لنفسه سنة مستأنفة وجعل مؤنته من ربح هذه السنة المستأنفة لم يبق له بعد مؤنة بالنسبة إلى الأزمنة المكاملة لحول أرباحه السابقة إذا لمؤنة لا تتعدد فيقع ما فضل في يده من تلك الأرباح متعلقا للخمس والحاصل ان له في أي وقت شاء وعند حصول أي ربح أراد ان يجعله مبدء لحوله ويستوفى مؤنته من ربحه الجديد وعليه ان يراعى حينئذ تكليفه بالنسبة إلى ما مضى فان فضل عنده شئ من أرباحه السابقة ولم يعرضه الحاجة إلى صرفها في المؤنة قبل انقضاء حولها ولو لأجل استغنائه عنها بالربح الجديد أدى خمسها والا فلا شئ عليه والله العالم الفرع الثالث إذا اختلف المالك للدار مثلا والمستأجر لها في الكنز فان اختلفا في ملكه فالقول قول المؤجر مع يمينه لأصالة يده وفرعية يد المستأجر عنها واختار في المسالك خلافة فإنه بعد ان ذكر عبارة المتن قال بل الأصح تقديم قول المستأجر لأنه صاحب اليد حقيقة ولدعوى المؤجر خلاف الظاهر وهو ايجار دار فيها كنز ولا يقدر في ذلك كون يده فرعية على يد المؤجر كما في اختلاف البايع والمشتري وكذا يقدم قول كل ذي يد كالمعير والمستعير مع الاختلاف نعم لو شهدت الحال بتقدمه على زمان ذي اليد كالبناء المتقادم عليه وقرب عهد ذي اليد ونحو ذلك عمل بها مع اليمين كما اختاره في البيان ولو شهدت الحال لذي اليد زال الاشكال انتهى وهو لا يخلو عن جودة ولكن قد أشرنا في محله ان المتبادر من اطلاق الكنز المبحوث عنه في هذا المبحث الذي يلحقه الأحكام المذكورة له ما شهدت الحال بتقدمه ولا أقل من كونه بحسب الظاهر كتوابع الدار لا كسائر أثاث البيت ونحوها مما يكون يدا المستأجر عليها لفعاليتها أقوى من يد المالك وقياسه على المشتري مع الفارق إذ لا يد للبايع على المبيع بالفعل

ومعنى فرعيتها هناك تلقيها منه وفي المقام فرعية حقيقة كيد الموكل والوكيل بل هي هي
بالنسبة إلى رقبة العين المستأجرة وتوابعها التي من جملتها الكنوز
المذخورة تحت الأرض فما قواه في المتن بحسب الظاهر هو الأقوى وان اختلفا في قدره
فالقول قول المستأجر المنكر للزيادة لأصالة براءة ذمته عن الزيادة

(١٤٣)

الفرع الرابع الخمس يجب بعد اخراج المؤنة التي يفتقر إليها اخراج الكنز والمعدن والغوص وغير ذلك من الاستفادات من حفر وسبك وغير ذلك بلا خلاف فيه على الظاهر بل في المدارك انه المقطوع به في كلام الأصحاب بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه ويشهد له مضافا إلى ذلك ان الذي يظهر بالتدبر في النصوص الدالة على تعلق الخمس بسائر أنواع الاستفادات ان مناط تعلق الخمس بها انما هو اندراجها في الغنائم والفوائد ولا يعد ذلك كذلك في العرف الا بعد استثناء ما يصرف في تحصيلها وقد أشرنا في صدر الكتاب إلى أن مؤنة التحصيل في غنائم دار الحرب أيضا بحسب الظاهر خارجة عما يتعلق به الخمس فهذا مما لا ينبغي الاستشكال فيه وانما الاشكال في أنه هل يعتبر النصاب فيما اعتبر فيه من أنواع ما يتعلق به الخمس من الكنز والمعادن والغوص قبلها أو بعدها فإنه موقع تردد وفي المدارك بعد ان ذكر ان فيه وجهين قال اظهرهما الثاني في الجواهر بعد ان نقل اختيار المدارك علله بما لفظه للأصل وظاهر المنساق إلى الذهن من مجموع الأدلة وفاقا للمنتهى والتذكرة والبيان والدروس بل ظاهر الأولين كونه مجمعا عليه بيننا حيث نسب الخلاف فيه فيهما إلى الشافعي واحمد بل في المسالك نسبتته إلى تصريح الأصحاب أيضا بل قال إنهم لم يتعرضوا فيه لخلاف كما ذكروه في مؤنة زكاة الغلات انتهى ما في الجواهر أقول إن تم اجماعهم عليه فهو والا فاستظهاره من الأدلة الدالة على اعتبار النصاب وهي صحيحتنا البزنطي الواردتان في الكنز والمعادن ورواية محمد بن علي المتضمنة لنصاب الغوص لا يخلو عن تأمل فيشكل ارتكاب التخصيص في عمومات الخمس في الزائد عن المتيقن فليتأمل الفصل الثاني من فصلي كتاب الخمس في قسمته والمشهور بين أصحابنا رضوان الله عليهم شهرة كادت تكون اجماعا كما الجواهر بل عن صريح الانتصار وظاهر الغنية وكشف الرموز أو صريحهما دعوى الاجماع عليه وعن مجمع البيان وكنز العرفان انه مذهب أصحابنا وعن الأمالي انه من دين الإمامية انه يقسم ستة أقسام لظاهر قوله تعالى واعلموا إنما غنمتم من شيء فان الله خمسه وللرسول الآية ويدل عليه أيضا اخبار مستفيضة كموثقة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام في قوله تعالى واعلموا إنما غنمتم من شيء فان الله خمسه الآية قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذوى القربى لقرباة الرسول الامام واليتامى يتامى الرسول والمساكين منهم وأبناء السبيل منهم فلا يخرج منهم إلى غيرهم ومرفوعة أحمد بن محمد عن بعض أصحابنا قال الخمس من خمسة أشياء إلى أن قال فاما الخمس فيقسم على ستة أسهم سهم الله وسهم للرسول صلى الله عليه وآله لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لأبناء السبيل فالذي لله فرسوله أحق به فهو له خاصة والذي للرسول هو لذوي القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد عليهم السلام الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكاة عوضهم الله مكان ذلك بالخمسة فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفيهم أتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك لزمه النقصان ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام قال الخمس من خمسة أشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة يؤخذ من كل هذه الصنوف الخمس فيجعل

لمن جعله الله له ويقسم الأربعة الأحماس بين من قاتل عليه وولى ذلك ويقسم بينهم الخمس على ستة أسهم سهم لله وسهم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسهم لذى القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لأبناء السبيل فسهم الله وسهم رسول الله صلى الله عليه وآله لأولي

الامر من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وراثه وله ثلاثة أسهم سهمان وراثه وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته فسهم لیتاماهم و

سهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة إلى أن قال فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن أن يصيرهم في موضع الذل والمسكنة ولا باس بصدقات بعضهم على بعض وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي صلى الله عليه وآله الذين ذكرهم الله فقال وأنذر عشيرتک الأقربين وهو بنو عبد المطلب أنفسهم الذكر منهم والأنثى ليس فيهم من أهل بيوتات قريش ولا من العرب أحد ولا فيهم ولا منهم في هذا لخمس من مواليتهم وقد تحت صدقات الناس لمواليهم و

هم والناس سواء ومن كانت أمه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شئ لان الله تعالى يقول ادعوهم لأبائهم إلى أن قال وليس في مال الخمس زكاة لان فقراء الناس جعل ارزاقهم في أموال الناس على ثمانية أسهم فلم يبق منهم أحد وجعل للفقراء قرابة الرسول صلى الله عليه وآله نصف الخمس فأغناهم عن صدقات الناس وصدقات النبي صلى الله عليه وآله وسلم وولى الامر الحديث وما عن تفسير النعماني باسناده عن علي عليه السلام قال الخمس يجرى من أربعة وجوه من الغنائم التي

يصبها المسلمون من المشركين ومن المعادن ومن الكنوز ومن الغوص ويجرى هذا الخمس على ستة اجزاء فيأخذ الامام منها سهم الله وسهم الرسول وسهم ذي القربى ثم يقسم الثلاثة السهام الباقية بين يتامى آل محمد ومساكينهم وأبناء سبيلهم ويدل عليه أيضا بعض الأخبار الآتية كما أنه يدل على أن لله تعالى ورسوله ولذي القربى ثلاثة أسهم كما هو محط النظر في الاستدلال غير ذلك من الروايات فما حكى عن شاذ من أصحابنا من أنه اسقط سهم رسول الله صلى الله عليه وآله ضعيف بل لم يعرف

قائله وقد حكى عن بعض استظهار كونه ابن الجنيد واعتراضه شيخنا المرتضى (ره) بان المحكى عن ابن الجنيد في المختلف موافقة المشايخ الثلاثة وباقي علمائنا وربما يظهر من عبارة المدارك ان هذا القائل اسقط سهم الله تعالى ففي المدارك قال وحكى المصنف والعلامة عن بعض الأصحاب قولاً بأنه يقسم خمسة أقسام سهم لرسوله وسهم

ذي القربى لهم والثلاثة الباقية لليتامى والمساكين وأبناء السبيل والى هذا القول ذهب أكثر العامة واختلفوا في سهم النبي صلى الله عليه وآله بعد وفاته فقال قومه انه يصرف في المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد ونحو ذلك وقال آخرون انه يسقط بموته عليه السلام وقال بعضهم أنه يكون لولى الامر بعده انتهى وكيف كان فلا

ريب في ضعف القول المزبور بل فساده وان كان قد توهمه صحيحة ربعي بن عبد الله بن جارود عن أبي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا اتاه

المغنم
أخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي منه خمسة أخماس ويأخذ خمسة ثم يقسم
الأربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي أخذه خمسة
أخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الأربعة أخماس بين ذوى القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل يعطى كل واحد منهم حقا وكذلك الامام
يأخذ كما يأخذ الرسول صلى الله عليه وآله ولكنك خبير بأنه لا ظهور في هذه الصحيحة
في أنه ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله سهم فضلا عن صلاحية المعارضة للنصوص
المستفيضة

المعتضة بظاهر الكتاب بل هي بنفسها مشعرة أو ظاهرة في أن الأسهم انما هي على ما
فرضه الله تعالى في كتابه ولكنه صلى الله عليه وآله كان يكتفى في مقام القسمة بسم الله

فيأخذه لنفسه ويقسم الباقي وان شئت قلت في الجواب عن هذه الصحيحة تبعا للعلامة وغير واحد ممن تبعه على ما حكى عنهم بأنه حكاية فعل فلعله صلى الله عليه وآله اخذ دون حقه

توفيرا للباقي على باقي المستحقين وما عن جماعة منهم صاحب المدارك من استبعاده بمنافاة ذلك لقوله صلى الله عليه وآله في ذيل الرواية وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول صلى الله عليه وآله

استبعاد لغير البعيد مع أن المنساق إلى الذهن من قوله عليه السلام وكذلك الامام الخ بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن ان الامام أيضا كان كرسول الله صلى الله عليه وآله كان

يستوفى سائر السهام ما عدى سهمه لا سهم الرسول صلى الله عليه وآله وكيف كان فهذا مما لا شبهة فيه ثم إنه صرح غير واحد بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما دعوى الاجماع على أنه

في حياة النبي صلى الله عليه وآله ثلاثة من تلك الأقسام الستة للنبي عليه واله والسلام وهي سهم الله تعالى وسهم رسوله وسهم ذي القربى اما اختصاص سهم الله برسوله صلى الله عليه وآله وسلم فيدل

عليه جملة من الاخبار التي تقدم بعضها مما وقع فيه التصريح بان ما كان لله فلرسوله وان رسوله به أحق وظاهرها الاختصاص ما في بعضها

من التصريح بانتقاله بعد النبي إلى الامام وراثته فما يوهمه خبر زكريا الآتي من أن الرسول يتولى امره ويضعه في سبيل الله لا بد من تأويله أو رد علمه إلى أهله مع

انا سنشير إلى أن هذه الرواية يلوح منها اثر التقية واما اختصاص سهم ذوى القربى بالرسول صلى الله عليه وآله في حياته فلا يهمننا تحقيقه فضلا عن معرفة وجهه وكيف كان فالمشهور

بين أصحابنا ان المراد بذى القربى في هذا الباب هو الإمام عليه السلام بل عن الانتصار ومجمع البيان دعوى الاجماع عليه وعن كنز العرفان انه قول أصحابنا ويدل عليه مضافا إلى عدم خلاف يعتد به فيه جملة من الاخبار التي تقدم بعضها كموثقة ابن بكير ومرفوعة أحمد بن محمد ومرسلة حماد وغير ذلك من الروايات التي يمكن استفادته منها

مما لا يخفى على المتتبع وربما يؤيده أيضا وقوع التعبير في الكتاب العزيز عنه بلفظ الفرد ومقابلته مع اليتامى والمساكين وابن السبيل مع أنه المراد منهم أيضا أقرباء

النبي صلى الله عليه وآله فلا يناسبها إرادة مطلق أقربائه من ذي القربى الذي جعل له سهم مخصوص هذا مع أن العمدة في الباب هي الاخبار المفسرة له المعتضدة بما عرفت فما حكى عن

ابن الجنيد من أنه لم يجعل هذا السهم لخصوص والامام بل لمطلق أقارب النبي صلى الله عليه وآله من بني هاشم كما حكى هذا القول عن الشافعي بزيادة المطلب مع هاشم ضعيف وان كان

قد يوهمه بعض الأخبار كخبر زكريا بن مالك الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شئ فأنا لله خمس وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فقال اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه

في سبيل الله واما خمس الرسول فلا قاربه وخمس ذوى القربى فهم
أقربائه وحدها واليتامى يتامى أهل بيته فجعل هذه الأربعة أسهم فيهم واما المساكين وابن
السبيل فقد عرفت انا لأنا كل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وأبناء
السبيل وخبر محمد بن مسلم المروى عن تفسير العياشي عن أحدهما عليهما السلام قال
سئلته عن قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شئ فان الله خمسه وللرسول ولذي
القربى قال هم قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله فسألته منهم اليتامى والمساكين وابن
السبيل قال نعم وغير ذلك من الروايات التي فسر فيها ذى القربى بقرابة النبي صلى الله عليه
وآله على الاطلاق

مع وقوع التعبير في بعضها بصيغة الجمع الظاهرة في المتعدد ولكن المتعين صرف ما كان
من هذا النحو من الاخبار إلى ما لا ينافي الأخبار المتقدمة المعتضدة بما عرفت
المصرحة بان نصف الخمس كاملا للامام والحجة مع أن الذي يغلب على الظن ان الاخبار
الموهمة للخلاف مشوبة بالتقية فان المقام من أوضح ما يناسبه ذلك فان
من الواضح انه لم يكن للحجج الذين صدرت منهم هذه الأخبار والتظاهر بدعوى
الاختصاص فلم يكن لهم بد في الموارد التي لم يحصل لهم الا من من إذاعة سرهم الا
بالقاء كلمات متشابهة اما ترى ان امارات التقية والتورية من خبر زكريا بن مالك لائحة
فكأنه أريد بقوله فقد عرفت انا لا نأكل الصدقة إلى اخره تنبيه أولى
الألباب بالقاء هذه العبارة المشبهة لمن لا يعقل على أن المراد بالمساكين وأبناء السبيل
مساكينهم وأبناء سبيلهم الذين لا يحل لهم الصدقة التي هي قسيم الخمس
الذي أكرم الله به بني هاشم وجعل منه لنفسه سهما اعظاما لبني هاشم وجبرا لقلوبهم
فسوق التعبير وان كان يوهم الخلاف ولكنه عليه السلام علله بعله تهدى
العارفين إلى الصواب وكذا قوله عليه السلام في صدر الحديث اما خمس الله عز وجل
فللرسول يضعه في سبيل الله لا يبعدان يكون تورية أريد صرفه في مؤنثه التي هي من
أوضح سبل الله تعالى ويظهر بالتدبر فيما أسلفناه في مبحث المواقيت عند التكلم في
الغروب انه في مثل هذه الموارد لا يصلح الاخبار المناسبة لمذهب العامة وان كانت
صحيحة صريحة مستفيضة بل متواترة لمعارضته ما ينافيها فضلا عن مثل هذه الأخبار القابلة
للتأويل فلا ينبغي الاستشكال فيما ذكر اغترارا بما يوهمه اطلاق
الآية والاخبار المنافية له في الظاهر وكذا لا ينبغي الارتياح في أن ما كان للنبي صلى الله
عليه وآله من سهمه وسهم الله تعالى بعده للامام القائم مقامه كما هو صريح جملة من
الأخبار المتقدمة

فنصف الخمس كاملا في هذه الاعصار لامام العصر عجل الله فرجه سهما له بالوراثة
وسهم مقسوم له من الله تعالى كما وقع التعبير بذلك في بعض تلك الأخبار
فما عن الشافعي من انتقال سهم رسول الله بعد موته إلى المصالح كبناء القناطر وعمارة
المساجد وأهل العلم والقضاة وأشباه ذلك وعن أبي حنيفة من السقوط أصلا
انما يتجه على قواعدهم لا على أصولنا واما ما حكى عن ثانيهما خاصة من سقوط سهم
ذى القربى بموت النبي صلى الله عليه وآله فهو بحسب الظاهر مما لا يتجه ولو على
قواعدهم
فليتأمل ثم إن الأسهم الثلاثة التي دلت الأدلة على أنه بالفعل سهم امام العصر عليه السلام

من حيث إمامته انما هي الأسهم الثلاثة الثابت في الخمس من حيث هو فلا تتمشى في الخمس الذي قبضه النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة الماضية عليهم السلام فإنه يقبضهم صار ملكا لهم في عرض سائر املاكهم وخرج عن موضوع السهام الثابتة في الخمس واندرج في موضوع

اية المواريث ومن هنا يعلم أن ما كان قد قبضه النبي صلى الله عليه وآله أو الامام الماضي عليه السلام حاله من الأسهم الثلاثة كغيره مما تركه بعد وفاته ينتقل إلى وارثه على حسب ما

يقتضيه اية المواريث لا اية الخمس والله ورسوله وأهل بيته اعلم وثلاثة من الأسهم الستة وهى نصف الخمس للأيتام والمساكين وأبناء السبيل من أقارب النبي صلى الله عليه وآله ممن حرم

عليهم الصدقة بلا خلاف فيه على الظاهر بيننا كما يدل عليه النصوص الكثيرة التي تقدم جملة منها نعم حكى عن ابن الجنيد انه جعلها مع استغناء ذوى القربى لمطلق الأيتام والمساكين وأبناء السبيل وفيه ما لا يخفى فإنه ان استند في ذلك إلى اطلاق الكتاب واغمض عما ورد في تفسيره فلا وجه لتقيده باستغناء ذوى القربى وان

استند إلى الاخبار المفسرة له فمقتضاها قصر الخمس على بني هاشم وعدم التعدي عنهم خصوصا بعد الالتفات إلى ما وقع في بعضها من التصريح بان الزائد عما يحتاجون إليه للإمام عليه السلام وعلى الامام تكميل ما نقص كقوله عليه السلام في رسالة حماد المتقدمة وله يعنى للإمام نصف الخمس كاملا ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته فهم

ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شئ فهو للوالي وان عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به و انما صار عليه ان بمؤنهم لان له ما فضل عنهم الحديث وقيل يقسم الخمس خمسة أقسام كما نبهنا عليه انفا وأشرنا إلى أنه لم يعرف قائله منا كما اعترف به غير واحد نعم هو محكى عن الشافعي وأبي حنيفة وكيف كان فقد ظهر مما سبق ان القول الأول مع كونه اشهر بل المشهور بيننا لو لم يكن مجمعا عليه هو الأصح ويعتبر في الطوائف الثلث انتسابهم إلى عبد المطلب بالأبوة فلو انتسبوا بالام خاصة لم يعطوا شيئا من الخمس على الأظهر الأشهر بل المشهور بل لم يتحقق الخلاف فيه الا من السيد حيث ذهب إلى استحقاق المنتسبين بالام أيضا وربما نسب هذا القول إلى ابن حمزة أيضا وعن الحدائق صريحا اختياره ونسبته إلى كثير من الأصحاب مصرحا بأسمائهم فكأنه بنى الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في صحة اطلاق اسم الولد على ولد البنت حقيقة فنسب القول بالاستحقاق إلى كل من استظهر من كلماته في باب الوقف أو المواريث أو الوصية ونحوها التزامه بالصدق الحقيقي كالأشخاص الذين عدد أسمائهم وليس الامر كذلك فان بعض من اختار صدق الاسم حقيقة صرح بعدم استحقاقهم من الخمس شيئا فلا ملازمة بين القولين والأقوى عدم استحقاقهم للخمس سواء قلنا بكون اطلاق الابن أو الولد على ابن البنت على سبيل الحقيقة أو التجوز ولا يهمننا البحث عن أن الاطلاق حقيقي أو مجازي بل نقول ظاهر النصوص والفتاوى بل صريحهما المبينة بين مستحقي الخمس والصدقة الواجبة وان الله تعالى حرم الزكاة والصدقة على بني هاشم وجعل لهم الخمس فأغناهم به عن صدقات الناس فالعبرة باستحقاق للخمس اندراجه عرفا في عنوان بني هاشم وبني عبد المطلب كما وقع التعبير بهذين في غير واحد من النصوص والمتبادر من اطلاق بني هاشم أو بني عبد المطلب ما لم يكن المقصود به أبنائه بلا واسطة كما في المقام ليس الا إرادة اشخاص المنتسبين إليه كبنى تميم وبني سعد وبني كنانة وغير ذلك من أسماء القبائل المنتسبين إلى اباؤهم ولا يدور ذلك في العرف مدار صدق اسم الولد وعدمه بل يدور مدار اضافته إلى هاشم بحيث يطلق عليه اسم الهاشمي في العرف كما وقع التعبير عنه بهذا الاسم في بعض الأخبار مثل ما رواه الشيخ باسناده عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي إلى صدقة ان الله عز وجل جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال إن الرجل إذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة ولا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن يحل له الميتة ومن الواضح ان النسبة من طرف الام غير محفوظة ولا ملحوظة في العرف فمن كانت أمه من بنى تميم وأبوه من بنى سعد يعد عرفا من بنى سعد لا من بنى تميم ولا أقل من انصراف اطلاق اسم بنى تميم أو تميمي عنه فلا يتناول مثل الفرض اطلاقات الأدلة الدالة على حرمة الصدقة على بني هاشم وحلية الخمس لهم نعم لو فرض شخص مثل عيسى عليه السلام لم يكن له النسبة إلى أحد الا من قبل أمه لا يبعد ان يعد عرفا من قبيلها والحاصل ان المدار في هذا الباب على اندراجه في منصرف اطلاق اسم الهاشمي أو بني هاشم ولا

يكفي في ذلك مجرد تولده منه وكونه من ذريته كما يشهد لذلك مضافا إلى مساعدة العرف عليه في مرسله حماد المتقدمة ومن كانت أمه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله تعالى يقول ادعوهم لأبائهم وضعف سنده بالارسال مجبور بالشهرة المعتضدة بعدم خلاف يعتد به في المسألة مع أن المرسل من أصحاب الاجماع ويؤيده أيضا بل يشهد له انه لو كان الانتساب إلى بني هاشم من قبل الام موجبا لحرمة الصدقة وإباحة الخمس لاشتهر ذلك من الصدر الأول واستقرت السيرة على ضبط النسبة وحفظها مع أنه ليس كذلك فعدم اشتهاار مثل هذا الحكم مع عموم الابتلاء به فضلا عن اشتهاار خلافه وكذا عدم جريان عادة المتشعبة على حفظ هذه النسبة وضبطها كجريان عاداتهم على حفظها من طرف الأب من أقوى الشواهد على أنه ليس لها هذا الأثر في الشريعة وكيف كان فلا ينبغي الاستشكال في الحكم وربما يورد أيضا على السيد ومن تبعه بأنه لو كان انتسابه بالام موجبا لاندرجه في موضوع الهاشمي الموجب لاستحقاقه للخمس لكان انتسابه بأبيه أيضا موجبا لاندرجه في موضوع التميمي أو الأموي أو غير ذلك ممن تحل له الصدقة وهما متنافيان لتطابق النصوص والفتاوى على أن الله عز وجل أحل الخمس لمن حرم عليه الصدقة فلا يتصادقان في مورد ويدفعه ان مناط حلية الخمس وحرمة الصدقة إنما هو صدق اسم الهاشمي عليه لاختصاصه بهذا الاسم وليس استحقاقه للزكاة والصدقة منوطا باندرجه تحت عنوان خاص حتى يتحقق المعارضة فاستحقاقه الزكاة والصدقة موقوف على عدم اندراجه في موضوع الهاشمي الذي جعل له الخمس فلو سلمنا اندراجه في منصرف الهاشمي الذي دلت الأدلة على استحقاقه للخمس فلا يتوجه الاشكال عليه من هذه الجهة كما لا يخفى ثم إن المدار على ما يظهر بالتدبير في النصوص والفتاوى على انتسابه إلى هاشم لكن بني هاشم بحسب الظاهر على ما صرح به بعض ويظهر من آخرين محصورون في بني عبد المطلب ولذا خصهم المصنف بالذكر كما سيأتي الإشارة إليه والى توجيه بعض الأخبار الموهمة لاختصاص الخمس باهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ولد على وفاطمة عليهما السلام

ولا يجب استيعاب اشخاص كل طائفة من الطوائف الثلث بلا شبهة بل بلا خلاف فيه في الجملة على الظاهر كما يظهر من كلماتهم ففي المدارك قال في شرح العبارة ما لفظه هذا هو المعروف من مذهب الأصحاب لان المراد من اليتامى والمساكين في الآية الشريفة الجنس كابن السبيل كما في اية الزكاة لا العموم اما لتعذر الاستيعاب أو لان الخطاب للجميع بمعنى ان الجميع يجب عليهم الدفع إلى جميع المساكين بان يعطى كل بعض بعضا ويدل عليه أيضا ما رواه الشيخ في الصحيح عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام عن قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فأن لله خمسه قال فما كان لله فللرسول وما كان للرسول فهو للامام قيل أرأيت ان كان صنف أكثر من صنف كيف يصنع فقال ذلك إلى الامام أرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله كيف صنع انما كان يعطى على ما يرى وكذلك الامام وقال الشهيد في الدروس بعد ان تنظر في اعتبار تعميم الأصناف اما الاشخاص فيعم

الحاضر ولا يجوز النقل إلى بلد آخر إلا مع عدم المستحق وهذا كلام يقتضى بظاهره وجوب التعميم في الاشخاص الحاضرين وهو بعيد انتهى ما في المدارك أقول بل يظهر من الخبر المزبور عدم إرادة الملكية والاختصاص من اللام في الآية الشريفة بحيث يلزمه تخصيص كل سهم بصنفه فضلا عن ملكية لكل شخص شخص من كل صنف كي يلزمه استيعاب الاشخاص كما سيأتي توضيحه في مسألة

(١٤٦)

استيعاب الأصناف انشاء الله وكيف كان فعمدة المستند في المقام بعد الغض عن السيرة والاجماع وكون الخمس المجعول لفقراء بني هاشم بمنزلة الزكاة المجعولة لغيرهم كما سيأتي توضيحه في المسألة الآتية هو ان عدم امكان إحاطة كل شخص بجميع اشخاص الفقراء والمساكين وأبناء السبيل اما لعدم حصرهم أو انتفاء الطريق غالبا لمعرفة جميع اشخاصهم قرينة قطيعة على عدم إرادة استيعاب الاشخاص كما أن الامر كذلك في كل مورد خصص ما لا بطائفة معنونة بعنوان يتعذر أو يتعسر عادة الإحاطة بجميع مصاديقها كما لو أوصى بثلاثة أو وقف شيئا على فقراء ذريته أو مرضاهم فضلا عن فقراء البلد أو مطلق الفقراء فإنه لا يتبادر منه الا إرادة صرفه فيهم لاجعله لكل واحد واحد منهم على سبيل التشريك بحيث لو صرفه المتولي في المعرفين منهم ثم انكشف وجود فقير غيرهم وجب عليهم رد نصيبه كما هو واضح ولا يقاس ذلك بما لو وقفه على مطلق ذريته فإنه وان كانت دائرة العموم أوسع ولكنه يمكن الإحاطة بهم ومعرفتهم غالبا بخلاف فقرائهم كما لا يخفى ولكن قد يقال في مثل الفرض ان عدم امكان الإحاطة بالجميع قرينة صارفة للعموم إلى ما يمكن فالمتبادر من الوقف على فقراء العشيرة مثلا انما هو إرادة صرفه في جميع من يعرفه سهم أو يتمكن من معرفته لا صرفه مطلقا فيهم ولو بصرفه إلى واحد ممن يعرفه مع جريان الباقيين كما هو المدعى فإنه خلاف ما يتبادر من اللفظ ويتعلق به الغرض غالبا في مثل هذه الموارد عليه بيتني ما يظهر من ذيل العبارة المتقدمة التي نقلها في المدارك عن الشهيد ولكن يتوجه عليه انه ان سلم فهو فيما إذا كان المال في حد ذاته قابلا لان يقسط على الجميع والا فهو أيضا قرينة على عدم إرادة الاستيعاب بهذا المعنى أيضا كما لو دفع درهما إلى عبده وأمره بان يصرفه في فقراء البلد فإنه لا يتبادر منه الا إرادة صرفه فيهم على الاطلاق ودعوى ان هذه القرينة أيضا لا يصرف العموم الا إلى ما يمكن ان يوزع عليه الدرهم مكابرة للوجدان مع أن رادة الجنس من لفظ الفقراء أقرب من إرادة العموم بهذا المعنى منه بلا شبهة وما نحن فيه من هذا القبيل إذ ليس المقصود باية الغنيمة وغيرها من النصوص الواردة في هذا الباب الا ايجاب الخمس على كل مكلف في كل فرد فرد من افراد الغنيمة ومن الواضح انه لم يكن في صدر الاسلام فضلا عن هذه الاعصار التي انتشرت فيها فقراء بني هاشم في جميع البلدان خمس افراد الفوائد المكتسبة لآحاد المكلفين غالبا قابلا للبسط على الجميع كما لا يخفى فما عن الحدائق من الميل أو القول بوجوب الاستيعاب كما قد يوهمه بعض العبائر المحكية عن غيره أيضا مع شذوذه أو مخالفته للاجماع ضعيف بل الظاهر أنه لو اقتصر من كل طائفة على واحد فضلا عن جماعة جاز إذ المتبادر من الآية ونظائرها بعد تعذر وحملها على إرادة الاستيعاب بالنسبة إلى كل فرد فرد من الخمس الذي ينتج به التكليف على آحاد المكلفين انما هو تكليف كل شخص بصرف خمسه إلى جنس هذه الأصناف كما لا يخفى على من راجع العرف في نظائر المقام ومقتضاه ما عرفت وهنا مسائل الأولى مستحق الخمس هو كل من ولده عبد المطلب الذي انحصر ذرية هاشم عليه السلام في ولده فالمدار على كونه هاشميا كما عرفته فيما سبق ولكن الهاشميين على ما صرح به في الجواهر ويظهر من المتن محصورون

فيمن ولده عبد المطلب عليه السلام ولعبد المطلب على ما قيل عشرة أولاد ولذا سمي أبو السادة العشرة وهم عبد الله وأبو طالب والعباس وحزمة والزيير وأبو لهب وضرار والغيداق وربما سمي حجل ومقوم والحارث وهو أسنهم ولكن ربما قيل إنهم أحد عشر بجعل حجل غير الغيداق بل اثني عشر بإضافة قثم ولكن نسله منهم قد انحصر فيما نبه عليه المصنف (ره) بقوله وهم بنو أبي طالب والعباس والحارث وأبي لهب فهؤلاء هم قرابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذين أكرمهم الله تعالى بان جعل الخمس عوض الصدقات فهم جميعهم يستحقون الخمس الذكر والأنثى بلا خلاف فيه ولا اشكال كما يشهد له المعتبرة المستفيضة ان لم تكن متواترة وما في كثير من الاخبار من تخصيصه بال محمد صلى الله عليه وآله أو أهل بيته أو ذريته أو بولد فاطمة عليها السلام وعليهم السلام اما لكونهم الأصل في هذا الحكم أو لولايتهم على الخمس أو غير ذلك من المحامل الغير المنافية له وفي استحقاق بني المطلب أخي هاشم خلاف

وتردد ينشأ من ظهور جملة من الاخبار في اختصاصه ببني هاشم مع ما في بعضها من التصريح بأنهم هن قرابة النبي الذين جعل لهم الخمس مثل قوله عليه السلام في مرسله حماد

المتقدم نقلها فيما سبق عن العبد الصالح وهؤلاء الذين جعل لهم الخمس هم قرابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذين ذكرهم الله تعالى في كتابه فقال وأندر عشيرتك الأقربين وهم بنو

عبد المطلب أنفسهم الذكر منهم والأنثى ليس فيهم من أهل بيوتات قريش ولا من العرب أحد إلى أن قال واما من كانت أمه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله يقول ادعوهم لأبائهم الحديث إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الظاهرة أو المشعرة بالاختصاص ومن دلالة

بعض الأخبار على الأعم مثل ما رواه الشيخ باسناده عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبني إلى صدقة ان الله عزو جل جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال إن الرجل إذا لم يجد شيئاً حلت له الميئة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئاً فيكون ممن يحل له الميئة و

ربما يعضده اندراج بني المطلب أيضا عرفا في قرابة النبي فيحتمل ان يكون تخصيصه ببني هاشم في الخبر الأول ونظائره من قبيل تخصيصه بذرية رسول الله صلى الله عليه وآله في الأخبار الكثيرة التي تقدمت الإشارة إليها والى تأويلها فالجمع بين الاخبار بحمل الحصر المستفاد من الطائفة الأولى على الحصر الإضافي الغير المنافي لاستحقاق

بني المطلب أيضا من أهون التصرفات ولكن مع ذلك أظهره المنع إذ الخبر المزبور وان كان موثقا ولكنه بظاهره مخالف للمشهور إذ لم ينقل القول باستحقاق بني المطلب الا عن ابن الجنييد وغرية المفيد وموافق لظاهر الخبر المروى من طرق العامة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام وشبك بين أصابعه

وقال

بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد فهو مع شذوذه وموافقته للتقية لا ينهض دليلا لقطع الأصل فضلا عن صرف الأخبار الكثيرة عن ظاهرها مع قوا احتمال

ان يكون المراد بالمطلبى النسبة إلى عبد المطلب بحذف أول الخبرين كما هو الشأن في النسبة إلى المركبات الإضافية وهذا وان كان مقتضاه جعل العطف تفسيراً لا تأسيساً وهو خلاف الظاهر الا انه لا يبعد ان يقال ان ارتكاب هذه المخالفة للظاهر جمعا بين الاخبار أهون من رفع اليد عن ظاهر الحصر المستفاد من سائر الروايات خصوصا بعد الالتفات إلى ما عرفت والله العالم المسألة الثانية اختلف الأصحاب بعد اتفاقهم على اختصاص سهم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وذو القربى بالامام عليه السلام

في أنه هل يجوز ان يخص بالخمس الذي هو لغير الامام طائفة من الطوائف الثلث قيل بل في الجواهر هو المشهور نقلا وتحصيلا خصوصا بين المتأخرين بل نسب إلى الفاضلين

ومن تأخر عنهما نعم وقيل كما عن ظاهر الشيخ في المبسوط وأبى الصلاح لا وعن جمع من المتأخرين الميل إليه وعن صاحب الحدائق اختياره عملاً بظاهر الآية وما مائلها من السنة فإن اللام للملك والعطف بالوا ويقتضي التشريك وإرادة الجنس من اليتامى والمساكين وابن السبيل بشهادة ما عرفت فيما سبق لا يقتضى صرف الآية عن ظاهرها من هذه الجهة بحمل اللام على إرادة بيان محض الصرف إذ لا مانع عن إرادة الاختصاص من اللام والتشريك من العطف غاية الأمر انه لم يلاحظ في التملك والاختصاص الذي أريد من اللام اشخاص كل صنف بل نوعه فهو بمنزلة ما لو صرح بأنه يقسم الخمس ستة أسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وهكذا إرادة الجنس اليتامى والمساكين لا ينافي إرادة الاختصاص الملحوظ فيه النوع ولو قيل بأنه لا معنى للاختصاص وتمليك النوع الا كون هذا النوع مصرفاً للمال فهذا هو مراد القائلين بأنه لم يقصد باللام في الآية الشريفة الا بيان المصرف ومقتضاه جواز ان يخص بالخمس طائفة قلنا بعد التسليم ان هذا أيضاً لا يقتضى رفع اليد عن ظهور العطف في التشريك كما لو قال اصرف هذا المال في أهل هذه البلدة وهذه أو هذه الطائفة وهذه فان ظاهره إرادة الصرف فيهما لا كون المجموع مصرفاً بحيث يجوز الصرف في خصوص احدى الطائفتين أو أهل احدى البلدين كيف ولو كان المراد باللام في الآية مجرد بيان المصرف بهذا المعنى لجاز صرف مجموع الخمس حتى سهم الإمام عليه السلام أيضاً فيمن عداه من الطوائف الثلث مع أنه لا كلام في اختصاص سهم الامام به وعدم جواز صرفه في غيره هذا مضافاً إلى صراحة المعتبرة المستفيضة الواردة في كيفية تقسيم الخمس المتقدمة فيما سبق كمرسلة حماد وغيرها بان لليتامى سهماً وللمساكين سهماً ولا بناء السبيل كذلك المعتضدة ببعض الروايات الحاكية لفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا كله بظاهرة مناف لحمل اللام في الآية الشريفة ونحوها على مجرد بيان المصرف مع أن البسط على الأصناف موجب للقطع بالفراغ عما اشتغلت الذمة يقينا وهو ايصال الخمس إلى مستحقيه دون تخصيصه بطائفة أو طائفتين فيجب تحصيلاً للقطع بالفراغ هذا غاية ما يمكن ان يستدل به لهذا القول وكفى في وهنه مع وضوح مستنده مخالفته للمشهور واستدل للمشهور بما في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البنظي المتقدمة في مسألة عدم وجوب الاستيعاب الواردة في تفسير الآية قال احمد قيل أرأيت ان كان صنف أكثر من ضعف كيف يصنع فقال يعنى أبا الحسن عليه السلام ذلك إلى الامام أرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف صنع كان يعطى على ما يرى وكذلك الامام فان فيها دلالة وجوب البسط وأجابوا عن استدلال الخصم بالآية الشريفة بأنها مسوقة لبيان المصرف كما في اية الزكاة ونوقش في هذا الجواب بما تقدم توضيحه حلاً ونقضا في تقريب دليل الخصم وبان الالتزام به في اية الزكاة للدليل لا يقتضى الالتزام به في اية الخمس هذا ولكنك ستعرف شهادة النصوص والفتاوى بكون نصف الخمس المجعول الفقراء بني هاشم بمنزلة الزكاة المجعولة لغيرهم فلا وقع لهذا الاعتراض فليتأمل وأورد على الاستدلال

بالخبر المزبور لمذهبهم بعدم صراحته بل ولا ظهوره في جواز التخصيص أقول ولكنها صريحة في عدم وجوب التسوية بين الأسهم ولا بين الأشخاص وهذا ينافي إرادة الاختصاص والتمليك من اللام على سبيل التشريك بين المتعاطفات إذ لو كان التشريك ملحوظا بين الأنواع لزمه التسوية بين الأسهم وصرفه كل سهم إلى صنفه قليلا كان أو كثيرا والرواية صريحة في خلافه وان كان الملحوظ فيه المصاديق لزمه الاستيعاب في الأشخاص وقد عرفت ان هذا مما لا يمكن الالتزام به بالنسبة إلى كل فرد من افراد الخمس مع أن الرواية أيضا كالنص في خلافه إذ لو كان كذلك لأجابه الإمام عليه السلام بالبسط على الرأس والحاصل ان قوله عليه السلام ذلك إلى الامام إلى اخره صريح في أنه ليس لكل شخص أو صنف بخصوصه أو صنف بخصوصه مقدار معين من الخمس مجعول من الله تعالى بحيث لم يجز

للمعطى تغييره بالزيادة والنقصان كما في سهم الإمام عليه السلام فهذا يكشف عن انه لم يقصد من الآية بالنسبة إلى الفقراء اليتامى والمساكين وابن السبيل الا ما قصد من أي الزكاة بالنسبة إليهم من إرادة صرف الحق فيهم على الاجمال كما يؤيد ذلك أيضا ما سنشير إليه لا يقال إن مفاد الآية والروايات الواردة في تقسيم الخمس ستة أسهم ليس الا اعتبار قسمته كذلك ولا ينافي ذلك جواز التفاوت بين الأسهم بالقلة والكثرة كما التزم به صريحا بعض المتأخرين ممن أوجب التعميم بين الأصناف لأننا نقول المتبادر من أدلة الخصم بعد تسليم إرادة المشاركة بين الأصناف في الاختصاص والتمليك انما هو ارادته على حسب ما يقتضيه قاعدة الشركة من استحقاق كل شخص أو صنف مقدارا من الخمس لا يحتمل الزيادة والنقصان فحمل الأدلة على إرادة اختصاص كل صنف أو شخص بشئ من الخمس بحيث يجوز للمعطى المكلف بالخمس ان يجعل سهم درهما واخر ألفا وبالعكس خلاف ظواهر الأدلة بل ظاهرها إرادة القسمة المتساوية اما على الرأس أو الأصناف مع أن ما ذكر منقوض بسهم الامام الذي لا يتحمل الزيادة والنقصان فحمل الأدلة على إرادة التعميم والبسط على الأصناف على وجه لا ينافيه جواز التفاوت مع مخالفته لقاعدة الشركة ليس بأولى من حملها على إرادة المصرف بالنسبة إلى اليتامى والمساكين وابن السبيل بل هذا أولى فالانصاف عدم قصور الرواية عن اثبات مدعى المشهور لولا أن للإمام عليه السلام الولاية على الخمس وأهله وكون امره مطلقا راجعا إليه في حال حضوره كما ستعرفه في المسألة الآتية فلا يقاس عليه حال من لا ولاية له على الخمس ولا على أهله ولكنه في خصوص خمس ماله بدفعه إلى الامام لدى التمكّن منه وايصاله إلى مستحقه لدى العجز عن ايصاله إلى الإمام عليه السلام اللهم الا ان يقال إن الذي يظهر من الصحيحة هو انه ليس لسهم كل صنف في حد ذاته حد معين واقعي غير قابل للزيادة والنقصان بل امره من هذه الجهة راجع إلى الامام لا من حيث إمامته وان له التصرف في كل سهم بحسب رأيه من باب الولاية وكيف كان فالذي يظهر من النصوص والفتاوى ويقتضيه حكمة الشرعية الخمس المنصوص عليها في النصوص وينطبق عليه الآية بظواهرها هو ان الله تعالى جعل الخمس ستة أسهم متساوية

سهم لله تعالى وسهم لرسوله وسهم لذي القربى وهذه نصف الخمس كملا وهو بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم للإمام عليه السلام كما عرفته فيما سبق والثلاثة أسهم الباقية جعل سهمها

منها ليتامى بني هاشم وسهما لمساكنهم وسهما لأبناء سبيل ولكن لا لخصوص أشخاص من حيث هي كي يكون لخصوصية الأشخاص مدخلية في الاستحقاق كما في الأسهم الثلاثة التي هي للإمام ولا لاندراجهم تحت هذه العناوين من حيث هي بحيث يكون لصدق العنوان عليهم دخل في الاستحقاق بل ملاك الاستحقاق

(١٤٨)

في الطوائف الثلث قرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله وافتقارهم إلى الخمس في مؤنتهم كما نطق بذلك كله مرسله حماد الطويلة ففيها قال عليه السلام ويقسم بينهم الخمس على

سنة أسهم سهم لله تعالى وسهم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لأبناء السبيل فسهم الله وسهم رسول الله لأولي الأمر من

بعد رسول الله وراثته وله ثلاثة أسهم سهمان وراثته وسهم مقسوم له من الله تعالى فله نصف الخمس كملا نصف الخمس الباقي بين أهل بيته فسهم لیتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شئ فهو للوالي وان عجزا ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يؤمنهم لان له ما فضل عنهم إلى أن قال فهؤلاء الذين جعل لهم الخمس هم قرابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذين ذكرهم الله فقال وأندر عشيرتك الأقربين إلى أن قال وليس في مال الخمس زكاة لان فقراء الناس جعل ارزاقهم في أموال الناس على ثمانية أسهم فلم يبق منهم أحد وجعل للفقراء قرابة الرسول الله صلى الله عليه وآله نصف الخمس فأغناهم به عن صدقات الناس وصدقات النبي وولي الأمر فلم يبق فقير من فقراء الناس ولم يبق فقير من

فقراء قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا وقد استغني فلا فقير الحديث إلى غير ذلك من الروايات الدالة على أن الله تعالى حرم على بني هاشم الصدقة وجعل لهم مكانها الخمس ليغنيهم

به عن أن يصير هم في موضع الذل والمسكنة وقضية ذلك أنه لو كان الخمس الواصل بيد من يتولى صرفه إليهم وافيا بمؤنة جميع فقرائهم وجب بسطه على جميعهم وإذا تعذر ذلك ولم يف الا بمؤنة البعض وجب صرفه في البعض منهم ولا يتفاوت الحال حينئذ بين ان يكون مجموع ذلك البعض من صنف واحد أو من مجموع الأصناف لاتحاد ملاك الاستحقاق ووجوده في الجميع فيكون المكلف مخيرا في التعيين عند عدم وفائه الا بحاجة البعض فتكون الآية والروايات الواردة

في هذا الباب بمنزلة ما لو أوصى شخص بصرف نماء ثلاثة في كل سنة نصفه في تعزية سيد الشهداء عليه السلام مثلا ونصفه الاخر في فقراء ذريته وكان ذلك النصف بمقتضى العادة وافيا بمؤنة فقراء ذريته إلى اخر الأبد وكانت ذريته محصورة في ولد زيد وعمرو وبكر فجعل لفقراء ذريته من نسل كل منهم من ذلك النصف ثلاثة ثم صرح بعد ذلك بان غرضه من هذه الوصية ان لا يبقى أحد من ذريته محتاجا في مؤنته إلى الصدقة وان يصير أحد منهم في موضع الذل والمسكنة فان زاد عن

مؤنتهم شئ صرف أيضا في التعزية كشف ذلك عن أن تثليث السهام لم يكن الا لزعمه كفاية كل سهم لكل صنف فلو فرض احتياج صنف منهم في زمان إلى أكثر من سهمه بعكس صنف اخر أو انحصر الفقراء من ذريته في هذا الصنف واحتاجوا في معيشتهم إلى صرف جميع الربح صرف الربح فيهم على حسب ما يحتاجون إليه ولو فرض نقصان الربح وعدم امكان صرفه الا في مؤنة عدة آحاد منهم لا يختلف الحال حينئذ

بين ان يكون تلك الآحاد مجموعها من صنف واحدا ومن مجموع الأصناف كما لا يخفى على المتأمل وربما يؤيده أيضا قوله صلى الله عليه وآله في خبر عيسى بن المستفاد الآتي في مسألة مصرف سهم الإمام عليه السلام فمن عجز أي عن إيصال الخمس إلى ولي

المؤمنين ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك إلى الضعفاء من أهل بيتي من ولد الأئمة الحديث فإنه كاد يكون صريحا في عدم وجوب البسط على الأصناف هذا كله مع اعتضاده بالسيرة والشهرة فلا ينبغي الاستشكال في عدم وجوب بسطه على الأصناف أيضا وان كان هو أحوط المسألة الثالثة يجب إيصال جميع الخمس إلى الإمام عليه السلام حال حضوره والتمكن من إيصاله إليه كما يدل عليه كثير من النصوص المتقدمة في طئ المباحث السابقة فهو يتولى امره على حسب ما يقتضيه تكليفه وقد صرح كثير من الأصحاب بل المشهور بأنه يقسم الإمام عليه السلام نصف الخمس الذي هو سهم الطوائف الثلث على الطوائف كلها قدر الكفاية مقتصدا فان فضل منه شيء كان له وان أعوذ أتم من نصيبه كما وقع التصريح بذلك في رسالة حماد المتقدمة انفا ومرسلة أحمد بن محمد بن أبي نصر المضمرة وفيها قال فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكاة وعوضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو

يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم أتمه له من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان وضعف سندهما غير قادح في التعويل بعد اعتضاده بما عرفت مع كون المرسل من أصحاب الاجماع ومنع ابن إدريس (ره) كون الفضل له والنقصان عليه لمخالفته للأصول والقواعد الشرعية وهو متجه على أصله فإنه لا يعمل باخبار الآحاد فضلا عن مثل هذه المراسيل وربما استحسنت رأيه أو توقف فيه غير واحد من المتأخرين ممن لا يرى جواز العمل الا بالأخبار الصحيحة كصاحب المدارك وغيره وكيف كان فلا يترتب على تحقيقه فائدة مهمة وربما يفرع عليه جواز صرف سهم الإمام عليه السلام في فقراء الهاشميين وكون ما فضل عن حاجتهم ملحقا بسهم الإمام عليه السلام وعدم جواز اعطاء هاشمي أكثر من مؤنة سنته وفي الجميع نظر إذ المفروض في مورد الخبرين صورة بسط يد الامام ونقل كل الخمس أو معظمه إليه بحيث يسعه القيام بمؤنة جميع فقراء الهاشميين من سهمهم ولو بتتميم النقص من نصيبه كسائر السلاطين القاهرين الذين ينقل إليهم الخراج ويصرفونه في مصارفه فلا يتناول مثل هذه الاعصار التي لا يصل بيده من يتولى تقسيمه اما ما كان أو غيره أم صاحب المال الا أقل قليل فهل ترى انه يفهم من الخبرين انه كان على الإمام عليه السلام في مثل هذا الفرض مؤنة جميع فقراء الهاشميين من ما له المختص به والا لكان الإمام عليه السلام عند قصور يده من أفقر الناس ضرورة عدم وفاء ما في يده أمواله عادة بمؤنة ما يحتاج إليه الهاشميون بالفعل في عصره مع أنه خلاف ما صرح به في بعض الأخبار بل خلاف ما علم بالضرورة من عدم قيامهم في الظاهر حال قصور يدهم بمؤنة الجميع فلعله لذا وقع التعبير عنه في الخبر الأول بالوالي فكأنه أريد بذلك التنبيه على ترتب هذه الثمرة على الخمس على تقدير سلطنة الامام

وولايته في الظاهر لا مطلقا واما مسألة عود الفاضل إليه فهي ثمرة صحيحة ولكنها مجرد فرض لا يكاد يتحقق عادة لها مورد في مثل هذه الاعصار كما هو واضح واما عدم جواز اعطاء هاشمي أكثر من مؤنته فلعله أيضا كان من اثار بسط يد الامام وقدرته على استيفاء حقهم في كل سنة وايصاله إليهم فان سهمهم الذي جعله الله لهم من الغنيمة في كل سنة يغنيهم في تلك السنة فإذا تمكنوا من استيفائه بواسطة بسط يد الامام ينتفى عنهم موضوع الفقر فلا يسوغ لهم تناول الزائد كغيرهم ممن كان له مدخل في كل سنة بقدر ما يعيش به فلا يقاس عليه حال قصور اليد وعدم تمكن السيادة من استنقاذ حقهم فإنهم حينئذ كصاحب ضيعة وافية بمؤنته و لكنها مغصوبة غير مجدية في غنائه فليتأمل المسألة الرابعة ابن السبيل لا يعتبر فيه الفقر وعدم كونه مالكا لما يفي بمؤنته أصلا حتى في بلده أو سائر البلاد التي

انقطعت يده عنها بل يكفي في استحقاقه الخمس الحاجة إليه في بلد التسليم ولو كان غنيا في بلده بلا شبهة بل ولا خلاف فيه على الظاهر بل عن المنتهى دعوى الاجماع عليه بل في الجواهر انه ربما استظهر من اطلاق بعضهم عدم اعتبار الفقر فيه عدم اعتبار هذه الحاجة فيه أيضا فيعطي وان كان غير محتاج بل لعله كاد يكون صريح السرائر انتهى أقول ولكنه لا يظن بأحد الالتزام بهذا الظاهر فإنه خلاف ما يتبادر من اطلاق ابن السبيل بل لا يطلق اسمه الا على المسافر المنقطع المحتاج فلا يقال لأرباب المكنة في سفرهم كحضرهم من التجارة ونظائرهم ابن السبيل هذا مع أنه يكفي في اثبات اعتبار الحاجة في بلد التسليم مرسله حماد المتقدمة المصرحة بذلك المعتضدة بما دل على أن الخمس جعل للهاشميين عوض الصدقة التي جعل لسائر الفقراء وتتمام الكلام في موضوعه وبعض ما يتعلق به كاشتراطه بعجزه عن الاستدانة ونحوها وغير ذلك في باب الزكاة وهل يراعى ذلك أي الفقر في اليتيم بمعنى الطفل الذي لا أب له قيل بل في الجواهر هو المشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا نعم وقيل كما عن السرائر والمبسوط لا فيعطي اليتيم وان كان غنيا لا طلاق الأدلة والمقابلة والفقير كتابا وسنة وليس هو من الصدقات حتى يختص بالفقير بل هو من حق الرياسة والامارة ولذا يأخذه الامام مع غنائه والأول مع أنه أحوط أقوى كما يشهد له مرسله حماد المتقدمة وغيرها مما يدل على أنه عوض الصدقة إذ المتبادر منه ان مستحقه مما عدى الامام هم الذين يستحقون الصدقة لولا سيادتهم ومقابلته بالمساكين لا تقتضي المباينة كما في اية الزكاة فإنه يكفي في حسن المقابلة كونهم كابن السبيل صنفا مستقلا من الفقير مقتضيا لجعل سهم لهم خصوصا مع امكان دعوى انصراف الفقراء إلى البالغين فليتأمل المسألة الخامسة لا يحل حمل الخمس إلى غير بلده مع وجود المستحق لدى المصنف وجماعة على ما نسب إليهم لا لأحقية مستحقي بلده من غيرهم إذ لا دليل على ذلك بل الأدلة قاضية بخلافه نعم

ربما يستأنس لذلك بما روى في باب الزكاة من أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يقسم صدقة أهل البوادي على أهل البوادي وصدقة أهل الحضرة على أهل الحضرة وفي خبر اخر

لا تحل صدقة المهاجرين للأعراب ولا صدقة الأعراب للمهاجرين ولكنه محمول في خصوص موردته على الاستحباب فضلا عن أن يتعدى منه إلى الخمس بل لمنافاته للفورية التي ربما يظهر من كلمات بعضهم الالتزام بوجوبها ولاستلزامه تأخير الحق مع عدم رضا المستحق بل منعه ولكونه تعزيرا بالمال وتعريضا لتلفه ويرد على الجميع أولا النقص بما لو حمل الخمس إلى مجلس اخر أو محلة أخرى مع حضور المستحق لديه في مجلسه مع أنه لا شبهة في جوازه خصوصا لطلب الاستيعاب والمساواة بين

المستحقين أو الأشد حاجة فإنه يجوز مع هذا القصد بلا شبهة وان استلزم تأخيره شهرا أو شهرين كما في الزكاة وحله انه لا دليل يعتد به على فورية عدى الوجه الذي تقدمت الإشارة إليه مع أنه منع للحق مع عدم رضا المستحق بل مطالبته وفيه عدم انحصار المستحق فيمن يطلبه ولا يرضى بتأخيره فان من يحمل إليه أيضا ممن يستحقه

وهو لا يرضى الا بذلك فلا مدخلية لرضا اشخاص المستحقين وعدمه بل الامر في تعيين الاشخاص وايصاله إليهم موكول إلى من يتولى امره والمدار في جواز التأخير وعدمه على ما يستفاد من أدلته وغاية ما يمكن استفادته منها في المقام وكذا في باب الزكاة انما هو المنع عن تأخيره الناشئ عن الاهمال والمسامحة الموجبة لإضاعة الحق أو مع مطالبته ولى الامر عليه السلام دون ما إذا كان لغرض راجح شرعا أو عرفا غير موجب للاهمال والإضاعة هذا مع أنه قد لا يتوقف حمله إلى بلد اخر إلى مدة أزيد مما يتوقف عليه بسطه في بلده خصوصا في مثل هذه الاعصار التي تهيأ له أسباب لم تكن متعارفة في الاعصار السابقة على وجه قد يتمكن معها المكلف من حمله إلى أقصى البلاد في مدة يسيرة واما كونه تعزيرا بالمال وتعريضا لتلفه مع أنه غير مطرد ففيه ان هذا لا يقتضى الاثم بل الضمان فإنه يجوز له تبديله اختيارا فلا يصلح حينئذ ان يكون خطر الطريق مانعا عن جواز حمله لدى تعهده بدفع بدله على تقدير التلف ولذا قوى الجواز في المسالك ووافقه غير واحد ممن تأخر عنه فقال في المسالك في شرح العبارة والأصح جواز الحمل مطلقا كما مر في الزكاة خصوصا مع طلب المساواة بين المستحقين وفي المدارك قال والأصح ما اختاره الشارح يعنى صاحب المسالك (ره) من جواز النقل مع الضمان خصوصا لطلب المساواة بين المستحقين والأشد حاجة كما في الزكاة انتهى وربما يؤيده المعتبرة الواردة في الزكاة الدالة عليه إذا الظاهر عدم الفرق بينهما في ذلك بل ربما يظهر من الجواهر عدم القول بالفصل بين المسئلتين فالقول بجواز الحمل فيهما لا يخلو عن قوة وان كان الترك أحوط وكيف كان فلو حمل الخمس والحال هذه ضمن وان لم نقل بترتب الاثم عليه كما في الزكاة على حسب ما تقرر هناك ويجوز الحمل من غير اثم ولا ضمان مع عدم أي عدم المستحق بلا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال كالزكاة ولكن ينبغي تقييد اطلاق كلماتهم بما إذا لم يكن الطريق مخوفا كما صرح به بعض في باب الزكاة فلا خط المسألة السادسة الايمان معتبر في المستحق على تردد ينشأ من اطلاق الكتاب والسنة بل عمومها الذي لا يتطرق فيه الخدشة بما في الجواهر من عدم كونه مسوقا لبيان سائر الشرائط المعتبرة في الاستحقاق بل في مقام بيان شرع أصل الحكم أو مستحقه على سبيل الاجمال إذ لا يقدر مثل هذه الخدشة في العموم لان اعتبار شرط للاستحقاق فيمن شمله العموم مخالف للأصل ومن تصريح جماعة باشتراط الايمان بل في الجواهر لا أجد فيه خلافا محققا بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه و يؤيده كون الخمس اكراما من الله تعالى لبنى هاشم عوضهم الله تعالى عن الزكاة التي لا يستحقها غير المؤمن اجماعا كما ادعاه غير واحد وحيث إن غير المؤمن لا يستحق الاكرام فلا يناسبه شرع الخمس له فلا يبعد دعوى انصرافه اية الخمس كآية المودة عنه وكون الخمس اكراما لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا يراعى فيه المناسبة بينه وبين خصوص اشخاص مستحقه كما لا يراعى ذلك في تحريم الصدقة عليهم لا يرفع استبعاد إرادة غير المؤمن المحاد لله ورسوله من عمومات الأدلة فيشكل استفادة حكمه منها وان شمله اللفظ بظاهره فالقول باعتبار الايمان كما هو مظنة

الاجماع ان لم يكن أقوى فلا ريب في أنه أحوط واما العدالة فلا تعتبر فيه على الأظهر الأشهر بل المشهور بل في المدارك نسبة إلى مذهب الأصحاب وقال لا اعلم فيه مخالفا وقد اعترف بهذا غيره أيضا ولكن ربما يستشعر من عبارة المتن حيث جعله الأظهر ولم يرسله ارسال المسلمات وجود الخلاف فيه ولعله لم يقصد بهذا التعبير الإشارة إلى الخلاف بل نبه بذلك على استناد الحكم إلى ظواهر الأدلة الاجتهادية المبتنية على اعمال الأصول والقواعد الغير المنافية لاحتمال الخلاف كاصالة العموم والاطلاق الجاريتين في ألفاظ الكتاب والسنة السليمتين عن ورود مخصص أو مقيد عليهما وكيف كان فكفى بما ذكرنا

مستندا للحكم ويؤيده السيرة والشهرة بل عدم معرفته القائل بالاشتراط فالقول به على تقدير تحققه ضعيف محجوج بما ذكر ويلحق بذلك أي بكتاب الخمس مقصد ان الأول في الأنفال جمع نفل ساكنا ومحركا بمعنى الغنيمة كما عن المصباح وفي القاموس النفل المحركة الغنيمة والهبة جمع أنفال وعن الأزهرى النفل ما كان زيادة عن الأصل سميت الغنائم بذلك لان المسلمين فضلوا بها على سائر الأمم الذين لم يحل لهم الغنائم وسميت صلاة التطوع نافلة لأنها زائدة عن الفروض وقال الله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة أي زيادة على ما سأل والمراد بها هنا ما يستحقه الإمام عليه السلام على جهة الخصوص كما كان للنبي صلى الله عليه وآله زيادة على غيره تفضلا من الله تعالى وهى على ما صرح به في المتن خمسة الأرض التي تملك من الكفار من غير قتال سواء انجلى عنها أهلها أو سلموها للمسلمين طوعا بلا خلاف فيه على الظاهر ويدل عليه اخبار كثيرة منها رواية ابن أبي عمير عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أو قوما صالحوا أو قوم أعطوا ما بأيديهم وكل ارض خربة وبطون الأودية فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو للإمام من بعده يضعه حيث شاء وخبر زرارة المروى عن تفسير العياشي عن أبي جعفر عليه السلام قال الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وعنه أيضا عن أبي أسامة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام

قال سألته عن الأنفال فقال هو كل ارض خربة وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ومرسلة حماد بن عيسى المروية عن الكافي والتهذيب عن العبد الصالح عليه السلام قال في حديث طويل وللإمام صفو المال ان يأخذ من هذه الأموال صفوها الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يجب أو يشتهى فذلك له قبل القسمة وقبل اخراج الخمس إلى أن قال وله بعد الخمس الأنفال والأنفال كل ارض خربة قد باد أهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحا وأعطوا بأيديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الأودية والآجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوا في الملوك ما كان في أيديهم من غير وجه الغصب لأن الغصب كله مر دود وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول إن الأنفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم أو قوم صولحوا وأعطوا بأيديهم وما كان من ارض خربة أو بطون أودية فهذا كله من الفئ والأنفال لله وللرسول فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحب إلى غير ذلك من الأخبار الدالة عليه التي سيمر بعضها في طي المباحث الآتية انشاء الله وربما يستظهر من بعضها كمصححة حفص المتقدمة ان كل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أرضا كان أو غيرها من الأنفال وربما نسبه بعض المتأخرين إلى الأصحاب وربما يشهد له صحيحة معاوية بن وهب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام السرية بيعتها الامام فيصيبون غنائم كيف يقسم قال إن قاتلوا عليها مع أمير امره الامام اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم أربعة أخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما غنموا للإمام يجعله حيث أحب

تنبيه وقع التصريح في موثقة سماعة المضمرة بان البحرين من هذا القسم من الأنفال قال سئلته عن الأنفال فقال كل ارض خربة أو شئ يكون للملوك فهو خاص للامام وليس للناس فيها سهم قال ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وربما ينافي ذلك ما ذكر في كتاب الاحياء كما نبه عليه شيخنا المرتضى (ره) قال وفي رواية سماعة ان منها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب الا ان المذكور في كتاب الاحياء ان البحرين اسلم أهلها طوعا فهي كالمدينة المشرفة ارضها لأهلها وقد صرح في الروضة بالأول في الخمس وبالثاني في احياء الموات فلعله غفلة انتهى والأرضون الموات عرفا وربما عرفوها بالتى لا ينتفع بها لعطلتها بانقطاع الماء عنها أو استيجامها أو استيلاء الماء عليها أو التراب أو الرمل أو ظهور السبخ فيها أو غير ذلك من موانع الانتفاع و ملخصه كل ارض معطلة غير ممكن الانتفاع بها الا بعمارتها واصلاحها سواء ملكت ثم باد أهلها أو لم يجر عليها ملك كالمفاوز وسيف البحار بالكسر أي ساحلها غالبا واحتمال ارادته قسما مستقلا لا المثل للأرضين الموات التي لم يجر عليها ملك يبعده انه على هذا التقدير تزيد الاقسام عن الخمسة مع أنه لا دليل عليه بخصوصه بل ظاهره بمقتضى حصره الأنفال في الخمسة جعل الأقسام الثلاثة الآتية أيضا مثالها فيعتبر حينئذ في كونها من الأنفال صدق كونها من الموات عرفا كما هو الغالب فيها وفيه بحث سيأتي تحقيقه إنشاء الله ويدل على كون الأرضين الموات مطلقا من الأنفال مضافا إلى عدم الخلاف فيه ظاهرا بل عن كثير من الأصحاب دعوى الاجماع عليه أغلب الأخبار المتقدمة وغيرها من النصوص الكثيرة الآتية ثم إن التقييد بكون الأرض الميتة المملوكة مما باد أهلها في المتن وغيره بحسب الظاهر للاحتراز عما كان لها ما لك معروف فإنها له بلا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال لو لم يكن ملكه لها بالاحياء واما لو كانت مملوكة بالاحياء ففي زوال ملكيتها بعروض الخراب لها ورجوعها إلى ملك الإمام كما كان قبل الاحياء وعدمه قولان في باب الاحياء لا يخلو ثانيهما عن قوة وتحقيقه موكول إلى محله ولو ماتت عمارة المفتوحة عنوة فالظاهر أنه كالمملك الخاص المملوك بالنواقل في عدم صيرورتها للامام كما عن بعض التصريح به بل عن السرائر نفى الخلاف فيه فاطلاق ان الموات له عليه السلام في بعض النصوص والفتاوى محمول على الموات بالأصل أو بالعارض مع بواد أهلها أو معرفيتهم إذا كان الملك بالاحياء على أحد القولين كما يشهد له جملة من الاخبار المقيدة للأرض الخربة ببوار أهلها كالمرسلة المتقدمة وغيرها مما ستعرفه وربما يستشعر بل يستظهر من بعض النصوص والفتاوى ان الأرض التي باد أهلها انما تصير نفلا إذا عرضها الخراب مع أن الأظهر انها تصير نفلا بمجرد بواد أهلها وان بقيت عامرة لا لمجرد اندراجها في ميراث من لا وارث له بل لوقوع التصريح في بعض الأخبار بان كل ارض لا رب لها من الأنفال وهى للامام كما في خبر أبي بصير الآتي بل في جملة من الاخبار عد من الأنفال كل قرية جلى أهلها أو هلكوا من غير تقييدها بالخراب كخبر حريز المروى عن تفسير العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته أو سئل عن الأنفال فقال كل قرية يهلك أهلها أو

يجلون عنها فهي نفل نصفها يقسم بين الناس ونصفها للرسول صلى الله عليه وآله وسلم
وعن أبي إبراهيم عليه السلام قال سألته عن الأنفال فقال ما كان من ارض باد أهلها فذلك
الأنفال فهو لنا وعن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال لنا الأنفال قلت
وما الا أنفال قال منها المعادن والآجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد أهلها فهو لنا
ولا داعي لتقيدها بالاحبار التي قيدتها بالخراب إذ

(١٥١)

لا تنافى بينهما خصوصا مع كون القيد جار مجرى الغالب بل ربما يستشعر من بعض الأخبار ان توصيف الأرض التي باد أهلها بالخراب لكونه لازما عاديا لها لا لمدخلته في صيرورتها من الأنفال كخبر عبد الله بن سنان المروى عن تفسير العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الأنفال قال هي القرى التي قد جلا أهلها وهلكوا فخربت فهي الله وللرسول وكيف كان فالذي يقوى في النظر ان كل ارض ليس لها ما لك بالفعل هي نفل سواء كانت ميتة أو محياة وسواء كانت مسبقة بملك أحد أم لم تكن كما يؤيد ذلك المستفيضة المتقدمة في صدر الكتاب الناطقة بان الأرض كلها لهم هذا مع أنه لا يترتب على هذا التعميم ثمرة مهمة بالنسبة إلى الأرض العامرة التي باد أهلها بعد ما ستعرف من أن الإمام عليه السلام وارث من لا وارث اللهم الا ان نلتزم باختلاف العنوانين من حيث المصرف كما سيأتي التكلم فيه نعم ربما يثمر في المحياة التي لم تدخل في ملك أحد فان مقتضى ما ذكرناه كونها من الأنفال فيجرى عليها احكامها وان خصصنا الأنفال بالأرضين الموات كما يظهر من فتاوى الأصحاب فتلحق بالمباحات الأصلية فليتأمل ثم إن ما في اخبار الباب من جعل الأرض التي لا رب لها قسيما للأرض الموات وكذا الأرض الخراب أو الأرض التي باد أهلها قسيما اخر مقابلا لهما انما هو بملاحظة المباينة الجزئية المتحققة بين المفاهيم التي ينصرف إليها إطلاق هذه العناوين فكأنه أريد بالأرض التي لا رب لها في الروايات التي جعلت قسيما للأرض التي باد أهلها الأراضي التي لم يجر عليها ملك أحد سواء كانت عامرة أو مواتا والله العالم ومنها رؤس الجبال وما يكون بها من النبات والأشجار والأحجار ونحوها وكذا بطون الأودية والآجام وما يكون فيهما من معدن أو نبات أو غير ذلك والمرجع في تشخيصها العرف والآجام كما في الروضة وغيرها بكسر الهمزة وفتحها مع المد جمع أجمة بالتحريك وهي الأرض المملوءة من القصب ونحوه والمراد بنحوه سائر الأشجار لا خصوص ما كان من الأشياء القصب كما هو صريح بعض حيث قال في تفسيرها هي الأراضي المملوءة من القصب وسائر الأشجار ثم قال والمراد منها ما يقال بالفارسية بيشه وفي شرح القاموس أيضا فسرنا بهذه الكلمة فالأرض المملوءة من سائر الأشجار كأنها أظهر مصاديقها كما ربما يؤيد ذلك ما تسمعه من كلمات اللغويين من تفسيرها بالشجر الملتف وعن المدقق الخوانساري في حاشيته على الروضة قال مشيرا إلى التفسير المذكور انه هو المعروف في معناها وفي القاموس انها الشجر الكثير الملتف وكأنه سقط منه لفظ ذات انتهى أقول ولكن يبعد احتمال السقط في عبارة القاموس وقوع هذا التفسير في كلام غيره أيضا ففي مجمع البحرين قال الأجمة كقصة الشجر الملتف والجمع اجمات كقصبات واجم كقصب والآجام جمع الجمع انتهى وعن المصباح المنير نحوه فلعله من مسامحاتهم في التعبير وكيف

كان فما ذكره الأصحاب في تفسيرها أوثق خصوصا بالنسبة إلى ما أريد بها من اخبار الباب وفتاوى الأصحاب ويدل على كون هذه الثلاثة من الأنفال مضافا إلى اندراجها غالبا في الأرضين الموات فيعمها أدلتها خصوص قوله عليه السلام في مرسله حماد المتقدمة وله رؤس الجبال وبطون الأودية والآجام الحديث وخبر داود

بن فرقد المروى عن تفسير العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال قلت وما الأنفال قال بطون الأودية ورؤس الجبال والآجام والمعادن وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل أرض ميتة قد جلى أهلها وقطائع الملوك وعنه أيضا بسنده عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال لنا الأنفال قلت وما الأنفال قال منها المعادن والآجام وكل أرض لا رب لها وكل أرض باد أهلها فهو لنا وعن المفيد في المقنعة عن محمد بن مسلم قال في حديث وسألته عن الأنفال فقال كل أرض خربه أو شيء كان يكون للملوك وبطون الأودية ورؤس الجبال وما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فكل ذلك للإمام خالصا وفي مرفوعة أحمد بن محمد بعد ان ذكر اختصاص ما كان من فتح لم يقاتل عليه بالامام عليه السلام قال وبطون الأودية ورؤس الجبال والموات كلها هي له الحديث وفي صحيحة حفص بن البختري المتقدمة عد منها بطون الأودية وكذا في صحيحة محمد بن مسلم أو حسنة وما في الأخبار المتقدمة من ضعف السند مجبور بما عرفت مع أن بعضها صحيحة واختصاص موردها ببعض الثلاثة وهو بطون الأودية غير ضائر بعد عدم القول بالفصل اللهم الا ان يناقش فيه بما سنشير إليه وفي المدارك قال في شرح العبارة واطلاق النص و كلام أكثر الأصحاب تقتضي اختصاصه عليه السلام بهذه الأنواع الثلاثة من أي أرض كانت ومنع ابن إدريس من اختصاص الإمام عليه السلام بذلك على الاطلاق بل قيده بما يكون في موات الأرض أو الأرضين المملوكة للإمام ورده الشهيد (ره) في البيان بأنه يفضى إلى التداخل وعدم الفائدة ذكر اختصاصه بهذين النوعين وهو جيد لو كانت الاخبار المتضمنة لاختصاصه عليه السلام بذلك على الاطلاق صالحة لاثبات الحكم ولكنها ضعيفة السند فيتجه المصير إلى ما ذكره ابن إدريس قصرا لما خالف الأصل على موضع الوفاق انتهى أقول القائلون بان هذه الثلاثة للإمام وان كانت في ملك الغير ان أراد وانها له وان كانت مسبوقه بملك الغير بان صار ملكه واديا أو أجمة أو جبلا وان كان الأخير كالمحال عادة فيه ان اطلاقات الأدلة منصرفة عن مثل ذلك جزما بل لا يظن بهم الالتزام بذلك نعم ربما يلتزم به القائلون بخروج الأرض عن مالك مالكة بمطلق الموت إذا كان ملكه بالاحياء لا لاندراجها تحت هذه العناوين بل لصيرورتها خرابا وقد أشرنا انفا إلى ضعفه أيضا وان أراد وان الغير لا يملكها وان وقعت في ملكه كالجبال والأودية والآجام الواقعة في ملك الغير أولا أراضي المفتوحة عنوة التي هي ملك المسلمين فهو حق كما صرح بذلك شيخنا المرتضى (ره) فان هذه الثلاثة لا تدخل في ملك الغير وان وقعت فيها كغيرها من الموات الأصلية الواقعة فيه فهذه الثلاثة كغيرها من الموات الأصلية أينما وجدت مملوكة للإمام لاطلاقات أدلتها سواء اندرجت عرفا في موضوع الموات أم لا الا انها بحسب الظاهر يعد عرفا منها ولكن انفرادها بالذكر في الفتاوى لتبعية النصوص وفي النصوص لكونها من الافراد الخفية التي ينصرف عنها اطلاق أرض الموات كما أشار إليه المحقق الأردبيلي (ره) فيما حكى عنه حيث قال إن هذه الثلاثة يعنى رؤس الجبال وبطون الأودية والآجام داخله في الموات الا ان ذكرها للتوضيح واحتمال صرف الموات إلى غيرها وفي عبارة المتن أيضا إشارة إليه كما تقدم التنبيه عليه انفا والله العالم وإذا فتحت دار الحرب فما كان لسلطانهم من قطائع وهى الأراضي

المقتطعة له أو صفايا أي المنقولات النفيسة التي تكون للملوك فهي للإمام عليه السلام وهذا بحسب الظاهر هو ثالث الاقسام التي أرادها المصنف وكيف كان فيشهد له جملة من الاخبار التي تقدم كثير منها كمرسلة حماد وموثقة سماعة وخبر داود بن فرقد المروى عن تفسير العياشي ورواية محمد بن مسلم المروى عن المقنعة وصحيحة داود بن فرقد قال قال أبو عبد الله عليه السلام قطاع الملوك كلها للإمام وليس للناس فيها شيء وخبر الشمالي

(١٥٢)

المروى عن تفسير العياشي عن أبي جعفر عليه السلام قال ما كان للملوك فهو للامام ولا يخفى ان هذا فيما إذا لم تكن القطائع والصفايا مغصوبة في أيديهم من مسلم أو معاهد محترم المال لقصور الاطلاقات عن شمول مثل ذلك وقضاء الأصول والقواعد بوجوب رده إلى صاحبه مضافا إلى ما في ذيل المرسلات المتقدمة من التصريح بذلك حيث قال وله صوافي الملوك ما كان في أيديهم من غير وجه الغصب لأن الغصب كله مردود وكذا له ان يصطفى من الغنيمة ما شاء من فرس جوادا وثوب مرتفع أو جارية حسناء أو سيف فاخر ماض أو غير ذلك ما لم يحجف ولقد أجاد في المدارك حيث قال هذا القيد مستغنى عنه بل كان الأولى تركه ويشهد للمدعى مضافا إلى عدم الخلاف فيه بيننا على الظاهر بل عن المنتهى نسبتبه إلى علمائنا أجمع جملة من الاخبار كصحيحة ربعي عن أبي عبد الله عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذ اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له إلى أن قال وكذلك الإمام عليه السلام يأخذ كما اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن صفو المال قال الامام يأخذ الجارية الروقة والمركب الفارة والسيف القاطع والدرع قبل ان تقسم الغنيمة فهذا صفوا المال وموثق أبي الصباح الكناني قال قال أبو عبد الله عليه السلام نحن قوم فرض الله طاعتنا لنا الأنفال ولنا صفو المال الحديث وكأنه من عطف الخاص على العام تنبيها على مزيد اختصاصه بذلك ردا على العامة القائلين بسقوط ذلك بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما نبه عليه في الجواهر وفي مرسلات حماد المتقدمة وللإمام صفو المال ان يأخذ من هذه الأموال صفوها الجارية الفارحة والدابة الفارحة والثوب والمتاع مما يشتهي فذلك له قبل القسمة الحديث والبحث عن اشتراط جوازه بما إذا كان هناك مال اخر للغانمين وأن يكون لذلك المال في حد ذاته شانية الاصطفاء كالأمثلة المذكورة في الروايات وغير ذلك مما يتعلق بالمقام صرف للغنم لا يترتب على تحقيقه فائدة مهمة كما هو الشأن في كل مقام جرى الكلام في بيان تكليف الامام الذي هو والمرجع في بيان الاحكام من غير أن يكون له تعلق بتكليفنا بالفعل كما هو واضح وما يغنمه المقاتلون في سرية أو جيش بغير اذنه عليه السلام فهو له على المشهور كما في الجواهر وغيره بل عن الروضة والمسالك نفى الخلاف عنه وعن الحلبي دعوى الاجماع عليه

والأصل فيه مرسلات العباس الوراق عن رجل سماه عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس وضعف سندها مجبور بما عرفت وقد يستدل له أيضا بمفهوم القيد الوارد في صحيحة معاوية بن وهب أو حسنة بإبراهيم بن هاشم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام السرية يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف يقسم قال إن قاتلوا عليها مع أمير امره الإمام عليه السلام اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم أربعة أخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما غنموا للامام يجعله حيث أحب وناقش فيه شيخنا المرتضى (ره) بما لفظه ولا يخفى عدم دلالتها على المطلوب الا إذا اعتبر مفهوم القيد في قوله مع أمير امره الامام مع تأمل فيه أيضا لأن المفروض ان

ضمير قاتلوا راجع إلى السرية التي يبعثها الامام فالقيد لا يكون للتخصيص
قطعا انتهى أقول ولكن ذكر هذا القيد في الجواب مع كونه مفروضا في السؤال مشعر بان
له دخلا في الاستحقاق لو لم نقل بكونه ظاهرا في ذلك فالانصاف انه
لا يخلو عن تأييد والعمدة ما عرفت ثم إن صاحب المدارك حكى عن المنتهى تقوية ان
هذه الغنيمة تساوى غيرها في أنه ليس فيها الا الخمس واستجوده لا طلاق الآية
وضعف الرواية وحسنة الحلبي عن أبي عبد الله في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم
فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له وأجيب عنه بوجوب
تقييد الاطلاق بما عرفت مع أن في شموله لغير المخاطبين الذين لم يكن جهادهم الا بأمر
النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حيث هو بحثا معروفا في الأصول واما الحسنة فلا
تصلح

لمعارضته المرسله المعتضدة بالشهرة مع امكان كون ما تضمنته الحسنة من باب التحليل أو
لكون الرجل الذي يكون معهم في لوائهم مأذونا من الإمام عليه السلام
في القتال معهم ولو باستفادته من الاخبار والامرة بالتقية وكذا لا يصلح لمعارضتها ما
تطابقت عليه النصوص والفتاوى من المعاملة مع ارض السواد وغيرها
مما فتحت في زمان أهل الجور معاملة الأرض المفتوحة عنوة من الحكم بكونها للمسلمين
لامكان حصول القتال فيها بأمر الإمام واجازته كما يؤيد ذلك ما
هو المعلوم من حال بعض أمرائهم من مراجعة الأمير عليه السلام والمشاورة معه في مثل
هذه الأمور مع أن الذي يغلب على الظن ان بناء هذه الأحكام في زمان قصور
يد الأئمة عليهم السلام على الاغماض عن حقهم فيما يرجع إليهم من حيث الولاية وترتيب
اثر العمل الصحيح على عمل المخالفين الموقوف صحته على اذن ولى الامر واجازته
من باب الارفاق والتوسعة على الشيعة أو غير ذلك من الحكم المقتضية له والحاصل ان
مثل هذه الأخبار لا تصلح معارضته للنص الخاص الصريح المعتضد
بالشهرة فما استجوده في المدارك ضعيف واما ما نسبه إلى العلامة في المنتهى فهو
المحكى عنه في كتاب الخمس حيث إنه بعد حكاية قول الشافعي بمساواة ما يغنم بغير
اذن

الامام لما يغنم باذنه مستدلا بالآية الشريفة والجواب عنها بان الآية تدل على وجوب
اخراج الخمس لا بيان المالك قال وان كان قول الشافعي فيه قوة انتهى
لكن المحكى عنه في موضعين من كتاب الجهاد موافقة المشهور بحيث يظهر منه عدم
الخلاف فيه بيننا فقال كل من غزا بغير اذن الامام فغنم كانت الغنيمة
للإمام عندنا ثم إنه كان على المصنف (ره) ذكر ميراث من لا وارث له غير الامام هنا من
الأنفال إذ هو كذلك عند علمائنا أجمع كما عن المنتهى ويدل عليه
صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال من مات وليس له وارث من قبل
قربته ولا مولى عتاقه ولا ضامن جريرته فما له من الأنفال وخبرا بان بن تغلب
قال قال أبو عبد الله عليه السلام من مات ولا مولى له ولا ورثة فهو من أهل هذه الآية
يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول والموثقة الآتية
وقوله عليه السلام في مرسل حماد المتقدم وهو وارث من لا وارث له يعول
من لا حيلة له إلى غير ذلك من الأخبار الدالة عليه ولعل ترك تعرض المصنف (ره) له هي هنا

اكتفاء بما ذكروه في طبقات الإرث كما أن ترك تعرضه للمعادن هنا بحسب الظاهر بناء
منه على عدم كونها من الأنفال بل هي لواجده وعليه الخمس كما يدل
عليه الأخبار المتقدمة في صدر الكتاب ولكن الأصحاب اختلفوا في المعادن فعن الكليني
والمفيد والشيخ والديلمي والقاضي والقمي في تفسيره وبعض متأخري
المتأخرين انها من الأنفال مطلقا من غير فرق بين ما كان منها في ارضه أو غيرها وبين
الظاهرة والباطنة كما يشهد له جملة من الاخبار منها موثقة
إسحاق بن عمار المرورية عن تفسير علي بن إبراهيم قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن
الأنفال فقال هي القرى التي قد خرجت وانجلى أهلها فهي لله وللرسول

(١٥٣)

وما كان للملوك فهو للإمام عليه السلام وما كان من الأرض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكل أرض لا رب لها والمعادن منها ومن مات ولا مولى له فما له من الأنفال وخبر أبي بصير المروى عن تفسير العياشي عن أبي جعفر عليه السلام قال لنا الأنفال قلت وما الأنفال قال منها المعادن والآجام وكل أرض لا رب لها وكل أرض باد أهلها فهو لنا وخبر داود بن فرقد المروى عنه أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال قلت وما الأنفال قال بطون الأودية ورؤس الجبال والآجام والمعادن وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب الخ وعن جملة من الأصحاب بل الأشهر ان الناس فيها شرع سواء فهي باقية على اباحتها الأصلية سواء كانت في أرض الإمام عليه السلام أو غيرها نعم الظاهر خروج ما كان في ملك مالك خاص عدى الامام من حيث إمامته عن محل الكلام إذ لا يظن بأحد الالتزام بكون الناس شرعا سواء في المعدن الواقع في دار زيد مثلا خصوصا إذا لم يكن ملكها في الأصل بسبب الاحياء وكيف كان فقد استدلل للقول المزبور بالأصل بعد تضعيف دليل الخصم بضعف السند في الخبرين الأخيرين واجمال الموثقة واحتمال عود الضمير فيها إلى الأرض التي لا رب لها هذا مع ما عن بعض النسخ من ابدال منها بفيها فعلى هذا تكون اظهر في إرادة المعنى المزبور فهي لا تصلح دليلا الا للقول المحكى عن الحلبي وغيره من التفصيل بين ما كان في ملك الإمام وعليه السلام وبين غيره وبالسيرة ودلالة أخبار خمس المعادن على صيرورتها ملكا لمن يجوزها وهو ينافي كونها ملكا للإمام وحملها على ارادته في خصوص ما كان في ملكه بعيد والالتزام بكونه من باب التحليل ورضا الإمام عليه السلام بتملكها بالحيازة كتملك الأراضي الموات بالاحياء أيضا لا يخلو عن بعد خصوصا بالنسبة إلى غير الشيعة أقول لا ينبغي الالتفات إلى ما في هذه الأخبار من القصور سندا أو دلالة بعد استفادتها واعتضاد بعضها ببعض وبفتوى المشايخ الثلاثة ونظرائهم من أعظم الأصحاب وأصحاب الحديث وبالمستفيضة المتقدمة الدالة على أن الأرض وما اخرجه الله تعالى منها كلها للإمام فالقول بأنها من الأنفال هو الأقوى خصوصا ما كان في أرضه فإنه لا ينبغي الارتياح في تبعيته لها خصوصا الظاهرة منها كتبعية ما كان في ملك مالك خاص لملكه كما تقدمت الإشارة إليه في محله مع أن هذا هو القدر المتيقن مما دلت الموثقة عليه ومن هنا يظهر عدم كون استقرار السيرة على تملكها بالحيازة وكذا ما يقتضيه الاخبار والواردة في خمس المعادن مانعا عن الالتزام بكونها من الأنفال فإنه يستكشف بالسيرة جواز هذا النحو من الانتفاع في الأرضين الموات ونحوها مما ليس لمالك مخصوص كما يستكشف بالسيرة جواز سائر الانتفاعات والاخذ من سائر اجزائها وتوابعها من الحجر والشجر والتراب وغير ذلك وصيرورتها ملكا لاخذها بالحيازة فهذا كاشف اجمالا اما عن رضا ولى الامر عليه السلام بذلك أو كونه حكما الاهيا بحسب أصل الشرع في مثل هذه الأراضي ما لم يتعلق به نهى خاص عن صاحب الامر عليه السلام نظير جواز بعض التصرفات في الأراضي المتسعة والأنهار العظيمة المملوكة التي يستكشف جوازه بالسيرة القطية حسب ما عرفته في مكان المصلي من كتاب الصلاة وسيأتي الإشارة إلى أن هذا هو العمدة

في جواز التصرف في سائر اقسام الأنفال وان كان اخبار التحليل الآتية أيضا وافية بآثباته في الجميع والله العالم المقصد الثاني في كيفية التصرف في مستحقه من الأنفال والخمس وفيه مسائل الأولى مقتضى أصول المذهب وقواعده انه لا يجوز التصرف في ذلك أي فيما يستحقه الإمام عليه السلام بغير اذنه ولو تصرف فيه متصرف كان غاصبا ولو حصل له فائدة كانت للإمام عليه السلام من غير فرق بين زمني الحضور والغيبة كما هو الشأن في سائر الاملاك بالإضافة إلى ماليتها ولكن وقع الخلاف بين الأصحاب في الأنفال بل في مطلق ما يستحقه الإمام عليه السلام ولو من الخمس في أنه هل أبيع ذلك للشيعة مطلقا أو في الجملة في زمان الغيبة أو مطلقا على وجوه فعن الشهيدين وجماعة التصريح بإباحة الأنفال جميعها للشيعة في زمان الغيبة بل نسبه في الروضة والمسالك والذخيرة إلى المشهور استنادا إلى اخبار التحليل الآتية ولكن ناقش بعض في هذه النسبة بمخالفتها لظواهر كلماتهم بل ستسمع عن الحدائق دعوى الشهرة على خلافه وكيف كان فعن كثير من الأصحاب قصر الإباحة والتحليل على المناكح والمساکن والمتاجر بل عن الحدائق نسبه إلى ظاهر المشهور قال فيها على ما حكى عنه ظاهر المشهور هنا هو تحليل ما يتعلق من الأنفال بالمناكح والمساکين والمتاجر خاصة وان ما عدى ذلك يجري فيه الخلاف الذي في الخمس انتهى وحكى عن المفيد قصر التحليل على المناكح وعن أبي الصلاح في المختلف ما يظهر منه تحريم الثلاثة أيضا قال فيما حكى عنه ويلزم من تعيين عليه شيء من أموال الأنفال ان يصنع فيه ما بيناه من تشطير الخمس لكونه جميعا حقا للإمام فان أحل المكلف بما يجب عليه من الخمس وحق الأنفال كان عاصيا لله سبحانه ومستحقا لعاجل اللعن المتوجه عليه من كل مسلم إلى ظالمي آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم واجل العقاب لكونه مخلا بالواجب عليه لا فضل مستحق ولا رخصته في ذلك بما ورد من الحديث فيها فان فرض الخمس والأنفال ثابت بنص القرآن والاجماع من الأمة وان اختلف فيمن يستحقه فاجماع آل محمد دال على ثبوته وكيفية استحقاقه وحمله إليهم وقبضهم إياه ومدح مؤديه وذم المخل ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشاذ الاخبار انتهى أقول ولعل القائلين بالمنع يريدون فيما عدى الأرضين الموات وتوابعها مما لا ينبغي الارتياح في جواز التصرف فيها بل تملكها بالاحياء والحيازة اتكالا على ما ذكره في كتاب احياء الموات وكيف كان فالذي يقتضيه التحقيق هو ان ما كان من الأنفال من قبيل الأرضين الموات والمعادن ورؤس الجبال وبطن الأودية والآجام وتوابعها مما جرت السيرة على المعاملة معها المباحات الأصلية فلا ينبغي الارتياح في ابحاثها للشيعة في زمان الغيبة وقصور اليد عن الاستيذان من الإمام عليه السلام بل مطلق كما يشهد لذلك مضافا إلى السيرة القطعية وعدم الخلاف فيه على الظاهر وان أوهمه بعض كلماتهم التي تقدمت الإشارة إليها وامكان دعوى استفادته مما دل على ملك الأرض بالاحياء بالفحوى أو بتنقيح المناط وان لا يخلو عن تأمل جملة من الروايات المعتمدة منها صحيحة عمر بن يزيد عن أبي سيار مسمع بن عبد

الملك في حديث قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام انى كنت وليت الغوص فأصبت
أربعمأة

ألف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم وكرهت ان احبسها عنك واعرض لها
وهى حقك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا فقال وما لنا من الأرض
وما اخرج الله منها الا الخمس يا أبا سيار الأرض كلها لنا فما اخرج الله منها من شىء فهو
لنا قال قلت له انا احمل إليك المال كله فقال لي يا با سيار قد طيناه

(١٥٤)

لك وأحللناك منه فضم إليك ما لك وكل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا صلى الله عليه وآله فيجبههم طسق ما كان في أيديهم

ويترك الأرض في أيديهم وأما ما كان في أيدي غيرهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا عليه السلام فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صغرة فإنها صريحة في تحليل الأرض للشيعة إلى أن يقوم القائم عليه السلام ويستفاد منها تحليل ما فيها من المعادن ونحوها وسائر توابعها بالتبع والفحوى وخبر يونس بن ظبيان أو المعلى بن خنيس قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما لكم من هذه الأرض فتبسم ثم قال إن الله بعث جبرئيل وأمره أن يخرق بابهامه ثمانية انهار في الأرض منها سيحان وجيحان وهو نهر بلخ والخشوع وهو نهر الشاس ومهران وهو نهر الهند ونيل مصر ودجلة والفرات فما سقت أو استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء إلا ما غصب عليه وان ولينا لفي أوسع فيما بين ذه إلى ذه يعنى ما بين السماء والأرض ثم تلا هذه الآية قل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا المغصوبين عليها خالصة لهم يوم القيمة بلا غصب وهذا الخبر أيضا كالنص في تحليل الأرض وتوابعها بل ربما

يستظهر منها إباحة جميع ما كان لهم من الخمس والأنفال ونحوها لشيعتهم أخذ بعموم قوله عليه السلام وما كان لنا فهو لشيعتنا وفيه ان المتبادر من سوق الخبر إرادة العهد من الموصول لا الجنس وعلى تقدير تسليم ظهوره في العموم يتعين صرفه إلى ذلك جمعا بينه وبين الاخبار المنافية له المتقدمة عند التكلم في خمس الأرباح وخبر داود بن كثير الرقي عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا إلا أنا أحللنا شيعتنا من ذلك وقد يستدل بهذه الرواية أيضا لتحليل مطلق الأنفال بل كلما يستحقه الإمام عليه السلام ولو من الخمس وفيه انه لا يبعد دعوى انصرافها إلى الاقسام المزبورة من الأنفال التي يعم الابتلاء بها ويتوقف معيشة عامة الناس عليها أي الأرضين وتوابعها الأمثل خمس الأرباح ونظائرها فضلا عن ميراث من لا وارث له أو صفايا

الملوك ولو سلم ظهورها في العموم يجب صرفها عن ذلك جمعا بينها وبين غيرها مما تقدمت لا إشارة إليه ورواية الحرث بين المغيرة النضري قال دخلت على أبي جعفر عليه السلام فجلست عنده فإذا نجية قد استأذن عليه فاذن له فدخل فجثى على ركبتيه ثم قال جعلت فداك انى أريد ان أسئلك عن مسألة والله ما أريد بها إلا فكاك رقبتي من النار فكأنه رق له فاستوى جالسا فقال يا نجية سلني فلا تسئلني اليوم عن شيء إلا أخبرتك به قال جعلت فداك ما تقول في

فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الأنفال ولنا صفوا المال وهما والله أول من ظلمنا حقنا في كتاب الله وأول من حمل الناس على رقابنا ودمائنا في أعناقهما إلى يوم القيمة بظلمنا أهل البيت وان الناس يستقبلون في حرام إلى يوم القيمة بظلمنا أهل البيت فقال نجية انا لله وانا إليه راجعون ثلث مرات هلكننا ورب الكعبة قال فرفع جسده عن الوسادة فاستقبل القبلة فدعا بدعاء لم افهم منه شيئا إلا انا سمعناه في اخر دعائه وهو يقول اللهم

انا قد أحللنا ذلك لشيئتنا ثم اقبل الينا بوجهه فقال يا نجية ما على فطرة إبراهيم غيرنا وغير شيعتنا والمراد بهذه الرواية بحسب الظاهر تحليل مطلق حقوقهم من الأنفال والخمس ولكن المتبادر إرادة خمس الغنيمة ونحوه مما استولي عليه أهل الجور لا مطلقا وعلى تقدير ظهورها في الاطلاق يجب صرفه إلى ذلك جمعا بين الأدلة وقد يستدل بالأخبار الواردة في تحليل الخمس الذي تقدم جملة منها في المبحث المشار إليه حيث يدل غير واحد منها على إباحة حقوقهم مطلقا وما ورد في خصوص الخمس أيضا يمكن استفادته منه بالأولية وفيه انه انما يتجه الاستدلال بمثل هذه العمومات الغير القابلة لصرفها عن الخمس فضلا عما ورد فيه بالخصوص لو قيل بتحليل الخمس وقد عرفت ان الأظهر خلافه وكيف كان ففيما عداها غنى وكفاية ولكن قد أشرنا انفا إلى أن القدر المتيقن الذي يمكن اثبات ابحاثه بالأدلة المتقدمة وغيرها من اخبار التحليل التي سيأتي التعرض لها عند التكلم في تحليل المناكح والمساكن والمتاجر خصوصا بعد الالتفات إلى معارضته عمومات التحليل ببعض الروايات المتقدمة في مبحث الخمس انما هو إباحة التصرف في الاقسام المزبورة من الأنفال التي جرت السيرة على المعاملة معها معاملة المباحات الأصلية أي الأرضين وتوابعها واما ما عداها من الاقسام وهي الغنيمة بغير الاذن وصفايا الملوك وميراث من لا وارث له فيشكل استفادة حليتها من تلك الأدلة خصوصا الأخير منها حيث ورد فيه في غير واحد من الاخبار الامر بالتصدق فمقتضى الأصل بل ظواهر النصوص الخاصة الواردة فيه عدم جواز التصرف فيه الا بهذا الوجه ولكن هذا فيما لم يجر عليه يد سلطان الجور الذي يرى ولايته عليه والا فالظاهر جواز اخذه منه بشراء أو هبة أو إجارة ونحوها كغيره من الأموال التي يتولى امره حاكم الجور لشبهة استحقاقه الولاية كما يظهر ذلك مما ورد في حل الخراج وغيره بل المتدبر في اخبار أهل البيت عليهم السلام يرى أن عمدة ما تعلق به غرض الأئمة عليهم السلام من كثير من الأخبار الواردة في التحليل انما هو تحليل ما ينتقل إلى الشيعة من المخالفين الذين غصبوا حقهم واستولوا على خمسهم وفيئهم كما هو صريح الخبر الآتي في إباحة المناكح والمساكن المروى عن العسكري عليه السلام ورواية نجية المتقدمة

وغيرهما مما ستسمعه في المبحث الآتي بل استفادة حلية اخذ ما يستحقه الامام خاصة من الأنفال ونحوه من الأدلة الدالة على حلية جوائز الجوائز و جواز المعاملة معهم أوضح من إباحة ما عداه مما يشترك بين المسلمين أو يختص بفقرائهم لكونه أوفق بالقواعد وأقرب إلى الاعتبار وكيف كان فلا ينبغي الارتياح في أن كل ما كان امره راجعا إلى الإمام عليه السلام ثم صار في أيدي أعدائهم أبيح للشيعة اخذه منهم واجراء أثر الولاية الحققة على ولايتهم كما صرح به في الجواهر وفاقا لما حكاه عن استناده في كشفه من أنه قال بعد تعداده الأنفال وكل شئ يكون بيد الامام مما اختص أو اشترك بين المسلمين يجوز اخذه من يد حاكم الجور بشراء أو غيره من الهبات والمعاوضات والإجازات لأنهم أحلوا ذلك للامامية من شيعتهم انتهى ولكن القدر المتيقن انما هو إباحة

اخذه منهم بالأسباب الشرعية بمعنى ترتيب أثر الولاية الحققة على ولايتهم كما تقدمت
الإشارة إليه لا استفادة من أيديهم باي نحو يكون ولو بسرقة
ونحوها فان هذا لا يكاد يستفاد من شئ من أدلتها كما لا يخفى وقد ظهر بذلك حال
الغنيمة بغير الاذن والصفايا التي استولى عليها المخالفون من أنه
يباح للشيعه اخذها منهم واما إذا كان الغانم هو الشيعة فالذي يقوى في النظر انه بحكم
الغنيمة من أنه يودى خمسه ويحل له الباقي كما يدل عليه حسنة

(١٥٥)

الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له فان مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على أن الغنيمة بغير الاذن من الأنفال حمل هذه الرواية على كونه من باب التحليل جمعها على ارادته بالنسب إلى شخص خاص أو في غزوة خاصة صادرة عن الاذن خلاف الظاهر وسيأتي

تتمة للكلام في بيان معنى التحليل في ذيل المسألة الثالثة إنشاء الله المسألة الثانية إذا قاطع الإمام عليه السلام أحدا على شيء من حقوقه حل له أي لمن قاطعه ما فضل عن القطيعة ووجب عليه الوفاء كما هو واضح المسألة الثالثة صرح جماعة بأنه ثبت إباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة للشيعة وان كان ذلك بأجمعه للإمام عليه السلام بان كان نفلا أو بعضه كالأراضي المفتوحة عنوة وغيرها من الغنائم مع الاذن التي يثبت فيها الخمس ولا يجب اخراج حصة الموجودين من أرباح الخمس منه وقد وقع التصريح بإباحة هذه الثلاثة للشيعة في المرسل المروى غوالي اللثالي عن الصادق عليه السلام قال سئله بعض أصحابه فقال يا ابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به إذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال عليه السلام ما أنصفناهم ان واخذناهم ولا أجبناهم ان عاقبناهم نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر ليزكوا أموالهم ويدل عليها أيضا في الجملة أو مطلقا جملة من الاخبار منها خبر الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال من وجد برد حينا في كبده فليحمد الله على أول النعم قلت جعلت فداك ما أول النعم قال طيب الولادة ثم قال أبو عبد الله عليه السلام قال أمير المؤمنين لفاطمة أحلى نصيبك من الفئ لآباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال أبو عبد الله عليه السلام أنا أحللنا أمهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا والمروى عن تفسير العسكري عليه السلام عن ابائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد علمت يا رسول الله انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على

خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه فقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من ما كل ومشرب ولتطيب مواليدهم ولا يكون أولادهم حرام قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما تصدق أحد أفضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله صلى الله عليه وآله في فعلك أحل الشيعة كل ما كان فيه فيئه من غنيمة وبيع من نصيبه على واحد من شيعتي ولا أحلها انا ولا أنت لغيرهم وخبر ضريس الكناسي قال قال أبو عبد الله عليه السلام أتدري من أين دخل الناس الزنا قلت لا أدري فقال من قبل خمسنا أهل البيت الا لشيعتنا الأطيبين فإنه محلل لهم ولميلادهم ورواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال إن الله تعالى جعل لنا أهل البيت سهاما ثلاثة في جميع الفئ فقال تبارك وتعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن أصحاب الخمس والفئ وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من

يصبه فرجا كان أو ما لا الحديث ورواية الحرث المتقدمة الحاكية
لقصة نجية وخبر سالم بن مكرم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رجل وانا حاضر
حلل لي الفروج ففزع أبو عبد الله عليه السلام فقال له رجل ليس يسئلك
ان يعترض الطريق انما يسئلك خادمة يشتريها أو امرأة يتزوجها أو ميراثا يصبه أو تجارة أو
شيئا أعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد
منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم إلى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا
يحل الا لمن أحلنا له لا والله ما أعطينا أحدا ذمة وما عندنا لاحد
عهد ولا لاحد عندنا ميثاق إلى غير ذلك من الروايات التي لا تخفى على المتتبع والمراد
بالمناكح كما صرح به غير واحد السراري المغنومة من أهل الحرب فإنه
يباح للشيعة في زمان الغيبة تملكها بالشراء ونحوه ووطؤها وإن كان جميعها للإمام عليه
السلام كما لو كانت الغنيمة بغير اذنه بناء على كونها حينئذ من الأنفال كما هو الأظهر
أو بعضها كما لو كانت الغنيمة مع الاذن أو قلنا بأنه لا يجب فيها مطلقا الا الخمس وربما
فسرت المناكح بما يتناول مؤنة التزويج ومهور النساء وثمرن الجارية التي
اشترىها من كسبه وفيه ان هذا وشبهه مندرج في المؤنة المستثناة عما يتعلق به الخمس على
تقدير حصوله في عام الربح لا مطلقا فهو بمعزل عما أريد من الأخبار الواردة
في حل المناكح فان المقصود بها على ما يظهر منها انما هو تحليل الجواري المسبية بل
المتبادر منها بواسطة الغلبة وورود جملة منها في سبايا بنى أمية
وأشباههم انما هو إرادة السبايا المنتقلة إلى الشيعة من أيدي غير المتدينين بالخمس فيشكل
تناولها للجارية التي سبها الشيعة المعترف به خصوصا لنفسه فيتأمل
والمراد بالمساكن ما يتخذها منها في الأرض المختصة بالإمام عليه السلام كالمملوكة بغير
قتال ورؤس الجبال ونحوها أو المشتركة بينه وبين غيره كالمفتوحة عنوة
المنتقلة إلى الشيعة من أيدي المخالفين وربما فسرت بما يعم الدار المشتراة بما يتعلق به
الخمس وفيه ما عرفت والمراد بالمخالف المال المنتقل إليه ممن لا يخمس
والقدر المتيقن منه الذي يمكن دعوى انصراف اخبار التحليل إليه انما هو فيما إذا كان
ممن يستحل الخمس كالمخالف وشبهه لا مطلق من لا يخمس وعلى تقدير منع
الانصراف اتجه صرفها إليه جمعا وبين الاخبار الآتية الدالة على أنه لا يحل شراء شيء من
الخمس كما سيأتي تحقيقه وبما ذكرنا في تفسير هذه الثلاثة ظهر
لك انه لا وجه لتخصيصها بالتحليل بعد ما حققناه فيما سبق من أنه أباح للشيعة في زمان
الغيبة بل مطلقا التصرف في الأراضي المختصة بالإمام
وتوابعها بل تملكها بالاحياء والحيازة كالمباحات الأصلية وكذا أباح لهم كل ما ينتقل
إليهم من الأنفال والخمس وغير ذلك مما كان امره راجعا إلى
الإمام من أيدي المستحلين لها المنكرين للولاية من غير اختصاصه بهذه الثلاثة فان أراد
الأصحاب من هذه الثلاثة ما ذكرناه في تفسيرها فيتوجه عليه
ما عرفت من عدم الاختصاص وان أرادوا معنى اخر أعم من ذلك فيشكل استفادة اباحتها
بذلك المعنى من اخبار التحليل فإنه وان أمكن دعوى ظهور بعضها
في الأعم بل في تحليل مطلق الخمس والنفل ولكن الخصم لا يقول به مع أنك قد عرفت
في مبحث خمس الأرباح انه لا بد من حمل عمومات اخبار التحليل اما على

حقوقهم المغصوبة في أيدي المخالفين كما هو منصرف أغلبها أو غير ذلك من المحامل
الغير المنافية لوجوب الخمس بالفعل على الشيعة فيما يستفيدوه من أرباح
التجارات وغيرها مما يتعلق به الخمس فراجع ثم إن المقصود بالتحليل والإباحة الواردة في
الايخبار وفي كلمات الأصحاب في هذا الباب ليس مجرد جواز
التصرف وحل الانتفاع والألم يجز وطي الأمة التي بعضها للامام بذلك ولا وطي ما كان
جميعها له فان تأثير مثل هذا التحليل في جواز الوطي خصوصا

بالنسبة إلى غير الموجودين حال الانشاء مشكل وكذا بيعها وعتقها وبيع المسكن ووقفها وغير ذلك من التصرفات المتوقفة على الملك بل القصد بالتحليل امضاء جميع التصرفات المتعلقة بما يستحقه الإمام عليه السلام من النقل والانتقال والتملك بالحيازة وغير ذلك على النحو المتعارف فيما بين الخاصة والعامة فلا يجب حينئذ تطبيقها على القواعد الكلية بعد دلالة الأخبار الخاصة عليه وقضاء السيرة به وعدم الخلاف فيه لجواز كونه حكما شرعيا مخصوصا بهذا المورد فلا يهمننا البحث عن انه هل هو من باب امضاء ولاية الجائر بالنسبة إلى تصرفاتهم المربوطة بالشيعة أو من قبيل اسقاط الحق أو من باب التسييل مشروطا بالحري على حسب ما يقتضيه الأسباب الشرعية لولا هذا الحق إلى غير ذلك من التوجهات قال شيخنا المرتضى (ره) بعد ان ذكر رجوها من الاشكال في تطبيق هذه الإباحة على القواعد ما لفظه والذي يهون الخطب الاجماع على انا نملك بعد التحليل الصادر منهم صلوات الله عليهم كل ما يحصل بأيدينا تحصيلاً أو انتقالاً فهذا حكم شرعي لا يجب تطبيقه على القواعد نعم يمكن أن يقال الأصل والمنشأ في ذلك أحد أمرين أحدهما ان يقال إن تملكهم الفعلي لم يتعلق بهذه الأمور ليلحقه الإباحة والتحليل فيشكل بما ذكر وانما كان حكما شأنيا من الله سبحانه واذنهم ورفع يدهم رافع لذلك الحكم الشأن بمعنى ان الشارع بملاحظة رضاهم بتصرف الشيعة لم يجعل هذه الأمور في زمان قصور يدهم ملكا فعليا لهم بل أبقاها على الحالة الأصلية فهي باقية بواسطة ما علم الله تعالى منهم من الرضا على ابحاثها الأصلية بالنسبة إلى الشيعة وهذا نظير الحرج الدافع للتكليف الشاني كما في نجاسة الحديد ولا مخالفة في ذلك لاخبار اختصاص هذه الأمور بالإمام عليه السلام نظرا إلى أن صيرورتها من المباحات انما نشاء من شفقتهم القديمة على الشيعة قبل شرع الاحكام فجواز التصرف منوط برضاهم عليه السلام ولا يجوز التصرف بدون رضاهم ومن تصرف بدون رضاهم فهو ظالم لهم غاصب لحقهم ولا معنى للاختصاص أزيد من ذلك الثاني أن يقال بثبوت ملكهم لها فعلا الا ان معنى ملكيتهم الفعلية ليس امرا ينافي ملكية الشيعة لها بالاحياء والحيازة حتى يكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الإمام عليه السلام وان صرح في بعض الأخبار بلفظ الهبة الظاهرة في الانتقال بل هو معنى يشبه في الجملة بملكية الله تعالى سبحانه للأشياء وان كان ذلك ملكا حقيقتا مساويا لملكية نفس العباد الا ان هذا المعنى كالقريب منه ان الله تعالى سلطهم على هذه الأموال سلطنة مستمرة لهم ان يأذنوا لغيرهم في التملك ولهم ان يمنعوا وليس الاذن علة محدثة للتملك حتى يحتاجوا في ارجاعه بعد تملك الغير إلى أنفسهم إلى تملك جديد نظير المولى المملك لعبدته انتهى أقول ولعل التوجيه الثاني أوفق بظواهر النصوص والفتاوى و أقرب إلى الاعتبار بالنظر إلى ما يقتضيه الولاية والسلطنة المطلقة التي جعلها الله تعالى للأئمة عليهم السلام كما نفينا البعد عن إرادة الملكية بهذا المعنى في صدر الكتاب من الأخبار الواردة في أن الأرض وما اخرجها الله منها بأسرها للإمام عليه السلام والله العالم بحقايق الاحكام المسألة الرابعة ما يجب من الخمس بأحد الأسباب السابقة

يجب صرفه إليه مع وجوده فيما بيننا أي ظهوره والتمكن من
ايصاله إليه كما تقدمت الإشارة إليه عند التكلم في كيفية القسمة ومع عدمه فيما بيننا أي
في زمان الغيبة قيل يكون جميعه مباحا للشيعة نسب هذا القول
إلى الديلمي وصاحب الذخيرة ولكن حكى عن ابن فهد في شرح النافع انكار نسبه إلى
الديلمي وقال إن مذهب الديلمي بإباحة نصف الامام خاصة وكيف كان
فعن الحدائق نقل القول بإباحة الجميع أيضا عن شيخه الشيخ عبد الله بن صالح البحراني
وجملة من معاصريه ومستنده الأخبار الكثيرة الظاهرة بل الصريحة
في تحليل الجميع المتقدمة في مبحث خمس الأرباح والأنفال وعرفت فيما تقدم ان تلك
الأخبار لو لم تكن بنفسها منصرفة إلى إرادة تحليل ما يصل
إلى الشيعة من أيدي المخالفين ونظرائهم من أموالهم المغصوبة في أيديهم لتعين صرفها إلى
ذلك أو حملها على ارادته في قسم خاص أو زمان خاص أو
غير ذلك من المحامل التي تقدمت الإشارة إليها عند التكلم في خمس الأرباح واتضح لك
في ذلك المبحث عدم صلاحية تلك الأخبار لاثبات إباحة
خصوص سهم الإمام عليه السلام بعد ابتلائها بمعارضات أقوى فضلا عن إباحة الجميع
فراجع ولا نطيل بالإعادة هذا مع أن جميع تلك الأخبار ما عدى التوقيع
وردت في حال الحضور والقدر المتيقن من مفادها انما هو إرادة التحليل في عصر
صدورها فان أراد القائل بإباحته في زمان الغيبة اباحته مطلقا
وتخصيصه حال الغيبة بالذكر لكونه مورد الابتلاء لا لإرادته بالخصوص أو أراد بزمان الغيبة
أعم من حال قصور يد الإمام عليه السلام بحيث يعم مورد الاخبار
لكان لاستشهاده بتلك الأخبار وجه الا لا يصح لنزول تلك الأخبار على ارادته في خصوص
زمان الغيبة كما لا يخفى نعم الذي يدل عليه في خصوص زمان
الغيبة هو خصوص التوقيع المروي عن كتاب الكمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام
الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب انه ورد عليه من
التوقيعات بخط صاحب الزمان عجل الله فرجه واما ما سالت عنه من امر المنكرين إلى أن
قال واما المتلبسون بأموالنا فمن استحل منها شيئا فاكله فإنما
يأكل النيران واما الخمس فقد أبيع لشيعتنا و جعلوا منه في حل إلى أن يظهر أمرنا لتطيب
ولادتهم ولا تخبت ولكنك عرفت فيما سبق انه بعد الغض عن اجمال
الخمس حيث إنه إشارة إلى الخمس الذي وقع عنه السؤال فلعله كان قسما خاصا مما
يتعلق بالمناكح كما يشعر به التعليل بطيب الولادة انه لا يثبت اذن الإمام عليه السلام
الذي هو من الموضوعات الخارجية كاذن سائر الناس في التصرف في أموالهم بمثل هذا
التوقيع المعارض بغيره من التوقيعات وغيرها مما عرفت مع
منافاته لما هو المعروف من حال وكلائه على ما نسب إليهم من استقرار سيرتهم على
قبض الأحماس واستدل لهذا القول أيضا بان تقسيم الخمس بين أربابه
منصب للإمام عليه السلام لأنه هو الذي كان يقسمه وهو غائب ولا دليل على جواز نيابة
المالك أو غيره عنه وذلك وفيه ما لا يخفى والذي يغلب على الظن ان عد
هذا الكلام في عداد أدلة القائلين بالإباحة غفلة ممن تصدى لنقل أدلتهم إذ لا مناسبة بين
القول بالإباحة بل هو يناسب القول بوجوب الحفظ

وكيف كان ففيه ان كون القسمة منصبا له اما من حيث الإمامة أو من حيث كونه من مقتضيات شركة المال بينه وبين سائر الأصناف لا يقتضى سقوط حق الباقيين عند تعذر قيام الإمام عليه السلام بمنصبه واستيفاء حقه فضلا عن أن يصير مباحا لغير مستحقه بل عليه اما نصب الغير في القيام بهذا

(١٥٧)

المنصب أو سقوطه لدى التعذر لا سقوط حق الباقيين هذا كله مع الاغماض عما سنشير إليه من أن غاية ما ثبت بالأدلة انما هو وجوب ايصال جميع الخمس إلى الإمام عليه السلام لدى التمكن منه والا فمقتضى الأصول والقواعد انه لا يجب على المالك الا صرف خمس ما يستفيده إلى مستحقه وحصول براءة ذمته بذلك وعدم توقفه على ايصال الجميع الامام أو نائبه فليتأمل ونظير هذا الاستدلال في الضعف ما عن الذخيرة من الاستدلال له بالأصل بدعوى انه لا دليل على ثبوت الخمس في زمن الغيبة لأنه منحصر بالآية والاحبار ولا دلالة لشيء منهما عليه اما الآية فلاختصاصها بغنائم دار الحرب المختصة بحال الحضور دون الغيبة مع أنها خطاب شفاهي متوجه إلى الحاضرين خاصته والتعدية إلى غيرهم بالاجماع انما يتم مع التوافق في الشرائط جميعا وهو ممنوع في محل البحث فلا تنهض حجة في زمان الغيبة ولو سلم فلا بد من صرفها إلى خلاف ظاهرها اما بالحمل على بيان المصرف أو بالتخصيص جمعا بينها وبين الأخبار الدالة على الإباحة واما الاخبار فلأنها مع ضعف أسانيدھا غير دالة على تعلق النصف بالأصناف على وجه الملكية أو الاختصاص مطلقا بل دلت على أن الامام يقسمه كذلك فيجوز ان يكون هذا واجبا عليه من غير أن يكون شيء من الخمس ملكا لهم أو مختصا بهم سلمنا لكنها تدل على ثبوت الحكم في زمان الحضور لا مطلقا فيجوز اختلاف الحكم باختلاف الأزمنة سلمنا لكن لا بد من التخصيص فيها وصرفها عن ظاهرها جمعا بين الأدلة انتهى وفيه ما لا يخفى بعد الإحاطة بالروايات الواردة في باب الخمس وفي تفسير الآية وبيان حكمة مشروعية الخمس لبنى هاشم وكونه بدلا عن الصدقة المحرمة عليهم إذ لا يبقى للمتبع فيما ذكر مجال لانكار تأييد هذا الحكم وعدم اختصاصه بزمان دون زمان و حمل الآية على بيان المصرف بعد تسليمه لا ينفى وجوب الصرف فيهم واخبار التحليل على تقدير تسليم دلالتها على المدعى غير منافية لظاهر الآية والروايات الدالة على ثبوت الخمس في أصل الشرع كي يستلزم الجمع بينهما ارتكاب التخصيص في عمومات الخمس بل هي مؤكدة لها وحاكمة عليها فعمدة ما يصح الاستناد إليه لهذا القول انما هي تلك الأخبار وقد عرفت عد صلاحيتها لاثبات الإباحة على الاطلاق فالقول به ضعيف واطرف منه ما قيل من أنه يجب عزله وحفظه ثم يوصى به عند ظهور امارة الموت وهكذا حتى يصل إلى صاحب الامر عجل الله فرجه وأوضح منه فسادا ما قيل من أنه يدفن جميعه وهذان القولان نقلهما أعظم الأصحاب في مصنفاتهم على سبيل الاجمال من غير تصريح بقائلهما نعم ربما يظهر من صدر عبارة الشيخ في التهذيب اختيار القول بوجوب حفظ الجميع ولكن صرح في ذيلها بخلافه في سهم الأصناف فإنه نقل ما في المقنعة من نقل أقوال الأصحاب في المسألة وان منهم من يسقط فرض اخراج الخمس لغيبة الامام تعويلا على اخبار الرخصة ومنهم من يذهب إلى كثره لما روى من أن الأرض يظهر كنوزها عند ظهور الإمام عليه السلام وانه إذا قام دله الله على الكنوز فيأخذ من كل مكان ومنهم من يرى صلته الذرية وفقراء الشيعة على وجه الاستحباب ومنهم من يرى عزله

لصاحب الامر والوصية به قال ما لفظه المحكى منه هذا القول أي القول بالعزل عندي أوضح لان الخمس حق لصاحب لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء إليه فوجب حفظه عليه إلى وقت اياه والتمكن من ايصاله إليه أو وجود من انتقل إليه الحق ثم نظرها بالزكاة في عدم سقوطها ووجوب حفظها عند تعذر ايصالها إلى المستحق إلى أن قال وان ذهب ذاهب إلى ما ذكر في شطر الخمس الذي هو خالص الإمام عليه السلام وجعل الشطر الاخر لا يتام آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأبناء السبيل ومساكينهم على ما في القران لم يبعد اصابته الحق في ذلك بل كان على

الصواب انتهى وكيف كان فلا ينبغي الارتياح في ضعف هذين القولين على تقدير تحقق قائل بهما بل بطلانهما فان غيبة الإمام عليه السلام لا تقتضي حرمان الباقيين عن حقهم الثابت بالكتاب والسنة القطعية وما يوهمه بعض الأخبار المتقدمة عند بيان مستحقي الخمس من كون جميعه مخصوصا بالإمام عليه السلام وهو يقوم بمؤنة سائر الأصناف من ماله فقد عرفت في محله انه لا بد من تأويله بما لا ينافي استحقاق الأصناف بل لو قلنا بكون الجميع للإمام عليه السلام فليس على وجه لم يكن له تعلق بسائر الأصناف والا فلا معنى لذكرهم في الكتاب والسنة فيمن جعل له الخمس فلا أقل من كون نفقتهم ملحوظة في جعل الخمس للإمام بمعنى ان الله تعالى جعل الخمس للإمام على أن يقوم بمؤنة أرباب الحاجة من أرحامه فلهم الاستيفاء بقدر حاجتهم منه عند تعذر الوصول إلى الإمام عليه السلام كغيرهم من مستحقي النفقة عليه والحاصل انه لا شبهة في أنه لا يرضى الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ولا الأئمة عليهم السلام في أن يدفن الخمس

أو يبقى مهملا مع حاجة أربابه الذين جعل الله لهم نصيبا من الخمس اما على سبيل التملك والاختصاص كما هو ظاهر الكتاب والسنة والفتاوى أو على أن يصرف فيهم فإطالة الكلام في تزييف هذين القولين تضييع للعمر وقيل يصرف النصف الذي هو سهم الأصناف إلى مستحقه ويحفظ ما يختص به وهو النصف الآخر الذي هو سهم الله تعالى وسهم رسول وسهم ذي القربى بالوصاية أو الدفن وهو حسن بالنسبة إلى الشق الأول منه موافق للمشهور بين الأصحاب قديما وحديثا على ما صرح به في الجواهر وللأصول والكتاب والسنة التي قد عرفت قصور اخبار التحليل عن مقاومتها واما الشق الثاني ففي الدفن منه الذي هو أحد شقي التخيير ما لا يخفى من أنه تضييع لمال الغير فضلا عن كونه تصرفا فيه بما لم يعلم رضاه به ولذا اقتصر غير واحد من أعظم الأصحاب على الفرد الأول أي الحفظ والوصية وهذا وان كان حسنا في بادي الرأي موافقا لما يقتضيه القاعدة في مال الغائب كما صرح به في السرائر حيث قال إن هذا القول هو الذي يقتضيه الدين وأصول المذهب وأدلة العقول وأدلة الفقه وأدلة الاحتياط واليه نذهب و عليه يعول جميع محققي أصحابنا المحصلين الباحثين عن ماخذ الشريعة وجها بذا لأدلة ونقاد الآثار بغير خلاف بينهم انتهى ولكنه لدى التأمل

حاله حال الدفن في كونه تعريضا له للإضاعة والتلف وتصرفا في مال الغير بما لم يعلم رضاه به لقضاء العادة بعدم وصوله إلى الإمام عليه السلام ولو بحصوله في يد من يرى اباحته أو جواز صرفه في بعض المصارف فابقائه عنده وعدم تمكين أرحامه و شيعته ومواليه عن الانتفاع به والتصرف فيه أيضا نوع من التصرف يحتاج جوازه إلى الرخصة فيه اما من مالكة أو من الشارع وهي غير ثابتة وانما يجوز ذلك في مال الغائب الذي يكون حفظه

(١٥٨)

سببا عاديا لبقائه محفوظا لصاحبه حتى يصل إليه فيكون الحفظ له حينئذ احسانا إليه بخلاف مثل المقام الذي لم يجر العادة بوصوله إليه وكون احتمال الوصول لدى العرف بمقتضى العادة من قبيل الأمانى والآمال البعيدة والحاصل ان حفظ مال الإمام عليه السلام برجاء وصوله إليه بواسطة ضعف الاحتمال ليس مندرجا في موضوع حفظ مال الغائب الذي قضت الأدلة بجوازه أو وجوبه بل هو كغيره من التصرفات التي لم يعلم جوازها لو لم ندع القطع بعدمه وقيل يصرف حصته عليه السلام إلى الأصناف الموجودين أيضا لان عليه الاتمام عند عدم الكفاية وكما يجب ذلك مع وجوده فهو واجب عليه عند غيبته بمعنى انه حق مالي لا يسقط بالغيبة فيجب على من استولى على أمواله من باب التولية أو الحسبة الخروج عن عهده مع الامكان وهذا أي القول بصرفه إلى الأصناف هو الأشبه بل المتعين وان كان في خصوصيتهم بمعنى انحصار المصرف فيهم تأمل وما ذكروه وجهها له من وجوب الاتمام عليه قد عرفت ما فيه عند تعرض المصنف له في مسألة ان الإمام عليه السلام يقسم نصف الخمس على الطوائف قدر الكفاية من أن وجوب الاتمام عليه ان سلم كما يدل عليه مرسلتا حماد واحمد فهو في حال بسط يد الإمام عليه السلام ونقل كل الخمس أو معظمه إليه بحيث يسعه القيام بمؤنة فقراء الهاشميين من سهمهم ولو بتميم النقص من نصيبه كسائر السلاطين القاهرين الذين ينقل إليهم الخراج ويصرفونه في مصارفه لا في مثل هذه الاعصار التي لا يصل بيد من يتولى تقسيمه اما ما كان أو غيره أم صاحب المال الا أقل قليل ففي مثل هذا الفرض لا يجب عليه الاتمام قطعا على تقدير حضوره فضلا عن غيبته وقد يستدل لجواز صرفه إلى الأصناف بالعلم الحاصل من شهادة حال الإمام عليه السلام برضاه بصرف ما له المستغنى عنه المتعذر ايصاله إليه إلى قاربه وأرحامه المحتاجين خصوصا المتعنفين منهم المستورين الذين لا حيلة لهم ولا يدرون أين يتوجهون ولا سيما مع عداوة أكثر الناس لهم وإرادتهم إراقة دمائهم بغضا وحسدا لابائهم بل قد يقطع من ذلك ونحوه بعد رضاه في المنع فضلا عن رضاه بالصرف وفيه ان دعوى القطع بالرضا وإن كانت في محلها وكفاك شاهدا لذلك التتبع في أحوال الأئمة عليهم السلام وفا صدر منهم من اخبار التحليل فإنه يستفاد من ذلك استفادة قطعية ان أحب ما يكون لدى الأئمة عليهم السلام التوسعة على شيعتهم ومواليهم والارفاق بهم والاحسان إليهم في الدنيا والآخرة باي نحو يكون ولو بالتضييق على أنفسهم فكيف فيما لو كانوا من أقاربها وأرحامهم المنتسبين إليهم المعدودين من عيالهم الا انه بين ما يمكن ادعاء القطع به وبين المدعى عموم من وجه فهل ترى لك ان تدعى القطع برضا الإمام عليه السلام بصرف ماله إلى بعض أرحامه الذي ليس له شدة احتياج بل قد يتكلف في ادراج نفسه في زمرة المحتاجين بصلح أمواله وزوجته وأولاده ونحو ذلك خصوصا لو لم يكن من أهل الصلاح والتقوى مع وجود أرامل وأيتام وضعفاء في شيعته

ومواليه في غاية الفقراء والفاقة وكمال الديانة والتقوى
أو حصول بعض المصارف الذي يحصل به تشييد الدين وترويج شريعة خاتم النبيين صلى
الله عليه وآله وسلم والحاصل ان ما يمكن دعوى القطع
به انما هو رضاه بصرفه فيما هو الأهم فالأهم ولو بنظر المتصرف لا في خصوص بني
هاشم ولا فيهم مطلقا فيشكل حينئذ صرفه إلى هاشمي فقير مع وجود
من هو أحوج وأولى منه في الهاشميين أو في غيرهم أو وجود مصرف أهم مما يتعلق
بحفظ الشرع وقوامه كما لا يخفى ومما يدل على جواز صرفه بل وجوبه
إلى فقراء الهاشميين لدى الامكان وضعفاء الشيعة عند تعذر الخبير المروى عن كتاب
الطرائف لابن طاوس باسناده عن عيسى بن المستفاد
عن أبي الحسن موسى بن جعفر عن أبيه عليهما السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم قال لأبي ذر وسلمان والمقداد اشهدوني على أنفسكم بشهادة ان لا إله إلا الله
إلى أن قال وان علي بن أبي طالب عليه السلام وصى محمد صلى الله عليه وآله وسلم
وأمر المؤمنين وان طاعته طاعة الله وطاعة رسوله والأئمة من ولده وان مودة أهل بيته
مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع أقام الصلاة لوقتها واخراج الزكاة من حلها
ووضعها في أهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه
أحد من الناس حتى يرفعه إلى ولي المؤمنين وأميرهم ومن بعده من الأئمة من ولده فمن
عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك إلى
الضعفاء من أهل بيتي من ولد الأئمة فمن لم يقدر على ذلك فليشيعتهم ممن لا يأكل بهم
الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى ان قال فهذه شروط
الاسلام وما بقي أكثر ولكن يشكل الاعتماد على مثل هذا الخبر في اثبات الرخصة الا ان
يقال إن وروده في مثل هذا المورد الذي يمكن دعوى
القطع به لولاه مع كون مضامينه مما يلوح منه امارات الصدق يورث القطع برضا الإمام
عليه السلام بالاخذ به والاعتماد عليه من باب التسليم والانقياد
كما في اخبار السنن وربما يقوى في النظر جواز التصديق به وصرفه إلى الفقراء مطلقا ولو
إلى غير بني هاشم لاندراجه عرفا في موضوع مال الغائب
الذي تعذر ايصاله إلى صاحبه والأقوى فيه بعد الياس من التمكن من ايصاله إلى صاحبه
بوجه من الوجوه جواز التصديق به أو وجوبه كالمال الذي
لا يعرف صاحبه إذ المتدبر في كلمات الأصحاب والنصوص الواردة في ذلك الباب لا
يكاد يرتاب في أن حكم الشارع بالصدقة فيما لا يعرف صاحبه انما
هو لتعذر ايصاله إليه لا لعدم معرفته بشخصه بل بعض النصوص الواردة فيه التي تقدم نقلها
في مسألة الحلال المختلط بالحرام انما ورد فيما تعذر
ايصاله إلى صاحبه مع معرفته بشخصه مثل ما عن الشيخ باسناده عن علي الصائغ قال سئلته
عن تراب الصواغين وانا نبيعه قال أما تستطيع ان تستحله
من صاحبه قال قلت لا إذا أخبرته اتهمني قال بعه قلت باي شئ قال بطعام قلت فأبي شئ
اصنع به قال تصدق به اما لك واما لأهله والظاهر أن
هذه الرواية وإرادة فيما لا يعلم السائل بكون المال لذلك الشخص حتى يتعين عليه ايصاله
إليه ولكنه يحتمل ذلك ويريد تفريغ ذمته في الواقع على

تقدير كونه كذلك من دون ان يترتب عليه مفسدة الاتهام أو يتضرر بدفع ماله إليه على
تقدير العدم فلا يتوجه عليها الاشكال بان خوف
التهمة لا يسقط التكليف بايصال مال الغير إليه ولو بدسه في أمواله أو غير ذلك من انحاء
الايصال مما يسلم معها من التهمة وكيف كان

(١٥٩)

فالرواية كادت تكون صريحة في المدعى بل وكذا صحيحة يونس بن عبد الرحمن الواردة فيمن وجد في رحله بعض متاع رفيقه الذي كان معه بمكة وفارقه في الطريق أيضا من هذا القبيل مجهول المالك لأنه كان يعلم بان هذا المال لذلك الشخص الخاص المعهود الذي كان معه بمكة ولكنه لم يكن يعرف بلده ولا شخصه ببعض عناوينه المعروفة فيما بين الناس على وجه يمكنه الوصول إليه بالفحص والسؤال وكيف كان فلا ينبغي الاستشكال في جواز التصديق بمال الغائب الذي امتنع ايصاله إلى صاحبه وما نحن فيه بمقتضى العادة مندرج في مصاديق هذا الحكم مع امكان دعوى القطع برضا الإمام عليه السلام بالتصدق بماله الذي تعذر ايصاله إليه كما يؤيد ذلك امره بذلك في جملة من الأخبار الواردة في ميراث من لا وارث له الذي هو من الأنفال وغيره من الموارد التي لا تخفى على المنتبغ فالانصاف ان القول بجواز صرفه إلى الفقراء مطلقا بل وكذا إلى سائر المصارف التي يحصل بها تشييد الدين واعلاء كلمة الحق مما يكون القيام به من وظائف الإمام عليه السلام لا يخلو عن قوة خصوصا مع ملاحظة لا أهم فالأهم الا ان الأحوط ان لم يكن الأقوى الاقتصار على فقراء الهاشميين مع الامكان كما يظهر من خبر عيسى بن المستفاد المتقدم بل قد يشكل التخطي عن مضمون هذا الخبر لامكان ان يقال إنه وان لم يكن بنفسه جامعا لشرائط الحجية ولكنه يتعين الاخذ به في خصوص المقام لانسداد باب العلم فيه وعدم المناس عن التصرف فيما يحصل بيد المكلف من سهم الإمام عليه السلام ولو بحفظه وامساكه ولا يمكن الاحتياط فيه فيتعين الاخذ بما روى فيه من الأئمة عليهم السلام وان لم يكن في حد ذاته جامعا لشرائط الحجية ولا يجوز العدول عنه إلى سائر الظنون المتنية على الحدس والتخمين الناشئة من القياسات والاستحسانات ونظائرها وان كانت أقوى من الظن الحاصل من تلك الرواية فان للخبر من حيث هو نوع اعتبار لدى العرف والعقلاء عند تعذر تحصيل العلم وعدم المناس عن العمل وتعذر الاحتياط ليس ذلك الاعتبار لسائر الظنون المتنية على الحدس والتخمين ولكن هذا بعد تسليمه انما يتم لو لم ندع القطع برضا الإمام عليه السلام بالصدقة أو صرفه إلى قسم خاص أو استفادة حكمه مما ورد فيما تعذر ايصاله إلى صاحبه والا فلا يتم مقدمات هذا الدليل كما لا يخفى المسألة الخامسة يجب ان يتولى صرف حصة الإمام عليه السلام إلى الأصناف الموجودين من إليه الحكم ممن جمع شرائط الفتوى بحق النيابة بناء على كونه أداء عما يجب الإمام عليه السلام من الاتمام كما صرح به غير واحد بل ربما نسب إلى أكثر المتأخرين بل في المسالك نسبه إلى كل من أوجب صرفه إلى الأصناف كما يتولى أداء ما يجب على الغائب غير الامام ولا يتوقف هذا على ادعاء عموم نيابة الفقيه في زمان الغيبة عن الإمام عليه السلام في كل ما يرجع إليه حتى في جمع أمواله المختصة به وصرفها إلى مصارفها كي يتطرق إليه الخدشة بقصور أدلة النيابة عن اثبات هذا النحو من العموم ولا من باب الولاية على الغائب كي يدعى فساده ضرورة ان الإمام عليه السلام لم يقصد بارجاع العوام إليه ونصبه

قاضيا أو حاكما اثبات الولاية له على نفسه بل من باب قيام الحاكم مقام كل من امر بمعروف غير مقيد معروفيته بقدرة ذلك الشخص فعجز عن اقامته لغيبته أو قصوره فعلى الحاكم القيام مقامه في أداء ما وجب عليه لان هذا من أوضح مناصب الفقيه الذي نلتزم بثبوته لعدول المؤمنين على تقدير فقد الحاكم من باب الحسبة فهذا مما لا ينبغي الارتياح فيه بعد تسليم مقدماته ولكنك عرفت فيما سبق منع الصغرى وانه لم يثبت وجوب الاتمام على الإمام عليه السلام حال حضوره فضلا عن بقاء التكليف به بعد غيبته حتى يتولى أدائه الحاكم بحق النيابة بل الصرف إلى الأصناف أو غيرهم منشأه اما دعوى القطع برضا الإمام عليه السلام بذلك تفضلا منه واحسانا على أرحامه وشيعته أو دعوى اندراجه فيما تعذر ايصاله إلى صاحبه الذي حكمه الصدقة أو لأجل الاعتماد على ما يستفاد من خبر عيسى بن المستفاد المتقدم فان عولنا على هذا الخبر فمفاده كون من بيده شئ من الخمس هو المكلف بايصاله إلى السادة أو الفقراء عند عجزه عن الايصال إلى الإمام عليه السلام من غير فرق بين سهم الإمام عليه السلام وسهم سائر الأصناف فلا يجب عليه دفعه إلى الحاكم حينئذ بل لا يجوز الا من باب الاستنابة والتوكل نعم لو قلنا باقتضاء عمومات النصب قيام الحاكم مقام الإمام عليه السلام فيما يرجع إليه ولو فيما يتعلق به بالخصوص من جمع أمواله من الخمس والأنفال ونحوها لكانت العمومات على هذا التقدير حاكمة على مثل هذا الخبر فإنها تجعل الايصال إليه بمنزلة الايصال إلى الإمام عليه السلام وان استندنا في جواز الصرف إلى دعاء القطع به فالحكم يدور مداره فان حصل للعامي أيضا القطع برضا الإمام عليه السلام بان يصرف أمواله إلى جهة جاز له ان يعمل بقطعه كما لو يقطع برضا غيره في التصرف في أمواله باذن الفحوى أو شهادة الحال والا وجب عليه الرجوع إلى المجتهد فان حصل لمجتهده القطع برضا الإمام عليه السلام بان يتولى صرفه كل من حصل بيده الخمس جاز له الافتاء بذلك والا اقتصر على ما هو المتيقن عنده كما هو واضح وان منعنا القطع بذلك وقلنا باندرجاه في الموضوع الذي حكمه الصدقة فمقتضاه جواز التصديق به لكل من حصل بيده ان لم نقل بنبابة الفقيه عن الإمام عليه السلام في استيفاء حقه من الخمس والفئ والأنفال ونحوها كنيابة نوابه الأربعة الذين كانوا في الغيبة الصغرى والا فعلى العامي ايصاله إلى الفقيه إذ بعد فرض النيابة يكون الايصال إليه بمنزلة الايصال إلى الإمام عليه السلام فلا يكون بالنسبة إليه مندرجا في الموضوع الذي حكمه الصدقة بل هو مكلف بايصاله إلى من اقامه المالك مقامه وعلى النائب ان يرى فيه رأيه ويعمل فيه على حسب ما يقتضيه تكليفه فهذا مما لا إشكال فيه الا ان استفادة هذا النحو من العموم لنيابة الفقيه من أدلة النصب لا يخلو عن خفاء إذ المتبادر منها في بادي الرأي انما هو النصب للحكومة بين الناس والترافع عنده لا الاستنابة ولكن الذي يظهر بالتدبر في التوقيع المروى عن امام العصر عجل الله تعالى فرجه الذي هو عمدة دليل النصب انما

هو إقامة الفقيه المتمسك برواياتهم مقامه بارجاع عوام الشيعة إليه في كل ما يكون الامام
مرجعاً فيه كي لا يبقى شيعته متحيرين في أزمنة الغيبة
وهو ما رواه في الوسائل عن كتاب اكمال الدين واتمام النعمة عن محمد بن محمد بن
عصام عن محمد بن يعقوب عن إسحاق بن يعقوب قال سئلت محمد

(١٦٠)

بن عثمان العمرى ان يوصل لي كتابا قد سئلت فيه عن مسائل أشكلت على فور والتوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه اما ما سئلت عنه أرشدك وثبتك إلى أن قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وانا حجة الله واما محمد بن عثمان العمرى فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل فإنه ثقني وكتابه كتابي ورواه في الوسائل عن الشيخ أيضا من كتاب الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبى غالب الرازي وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب وعن الطبرسي في الاحتجاج نحوه ومن تدبر في هذا التوقيع الشريف يرى أنه عليه السلام قد أراد بهذا التوقيع اتمام الحجة على شيعته في زمان غيبته بجعل الرواة حجة عليهم وجه لا يسع لاحد ان يتخطى عما فرضه الله معتذرا بغيبة الامام لا مجرد حجية قولهم في نقل الرواية أو الفتوى فان هذا مع أنه لا يناسبه التعبير بحجتي عليكم لا يتفرع عليه مرجعيتهم في الحوادث الواقعة التي هي عبارة عن الجزئيات الخارجية التي من شأنها الايكال إلى الامام كفصل الخصومات وولاية الأوقاف والأيتام وقبالة الأراضي الخراجية التي قصرت عنها أيدي سلاطين الجور الذين يجوز التقبل منهم وغير ذلك من موارد الحاجة إلى الرجوع إلى الامام فلو رأى مثلا صلاح اليتيم ان يأخذ ماله من هذا الشخص الذي لا ولاية له عليه شرعا وينصب شخصا اخر قيما عليه في ضبط أمواله وصرفها في حوائجه فليس لمن عنده مال اليتيم ان يمتنع من ذلك ويستعمل رأيه في التصرف فيه على حسب ما يراه صلاحا لحال اليتيم وكذا في الأوقات ونظائرها وان أفتى له الفقيه عموما بجواز التصرف فيها بالتي هي أحسن فإنه لو امتنع من دفع المال إلى من نصبه الفقيه قيما عليه بزعمه ان بقائه عنده اصلح بحال اليتيم من دفعه إلى ذلك الشخص فسرق المال لم يعذر ذلك الشخص فيما رآه بعد ان نصب الإمام عليه السلام الفقيه حجة عليه في الحوادث الواقعة التي منها هذا المورد والحاصل انه يفهم من تفریع ارجاع العوام إلى الرواة على جعلهم حجة عليهم انه أريد بجعلهم حجة اقامتهم مقامه فيما يرجع فيه إليه لا مجرد حجية قولهم في نقل الرواية والفتوى فيتم المطلوب ان قلت إن القدر المتيقن الذي يقتضيه هذا التفریع انما هو اقامته مقامه من حيث الولاية بل لا معنى لجعله حجة عليهم الا وجوب اطاعته ونفوذ تصرفاته فيما يرجع إليه ومقتضاه ثبوت منصب الولاية من قبل الإمام عليه السلام ولكن فيما من شأنه الرجوع إلى الامام كالأمثلة المزبورة كما هو المنساق إلى الذهن من الخبر لا في كل شئ كي يقتضى ذلك الولاية المطلقة وكون الفقيه كالامام أولى بالمؤمنين من أنفسهم وملخص الكلام ان غاية ما يمكن ادعائه انما هو دلالة هذا التوقيع على ثبوت منصب الرياسة والولاية للفقيه وكون الفقيه في زمان الغيبة بمنزلة الولاية المنصوبين من قبل السلاطين على رعاياهم في الرجوع إليه واطاعته فيما شأنه الرجوع فيه إلى الرئيس وهذا غير مسألة النيابة والتوكيل في قبض أمواله كما هو المدعى قلت يفهم هذا عرفا من اعطاء هذا

المنصب لشخص بالفحوى خصوصا في ضبط أمواله الراجعة إليه
 من حيث الرياسة كجمع الفئ والأنفال والأخماس ونحوها مما هو كجمع الخراج من
 مناصب الرئيس وكيف كان فلا ينبغي الاستشكال في نيابة الفقيه
 الجامع لشرائط الفتوى عن الإمام عليه السلام حال الغيبة في مثل هذه الأمور كما يؤيده
 التتبع في كلمات الأصحاب حيث يظهر منها كونها لديهم
 من الأمور المسلمة في كل باب حتى أنه جعل غير واحد عمدة المستند لعموم نيابة الفقيه
 لمثل هذه الأشياء هو الاجماع هذا مع أنه يكفي في المقام الشك
 فان جواز التصديق به للعامي موقوف على احراز كون سهم الإمام عليه السلام بالنسبة إلى
 العامي من قبيل المال الذي يتعذر ايصاله إلى صاحبه
 أو نائبه وإلا فمقتضى الأصل حرمة التصرف الذي لم يعلم برضا صاحبه به فعليه الاحتياط
 اما بدفعه إلى الحاكم واستنابته في الصرف إلى الفقراء
 أو الرخصة منه بتوكيله في المباشرة بل هذا هو الأحوط في مطلق الخمس بل ربما نسب
 إلى بعض القول بوجوب دفع الجميع إلى الحاكم في زمان الغيبة كما كان
 يجب دفعه في زمان الحضور إلى الامام نظرا إلى عموم نيابته لمثل هذه الأمور ولكن
 الأقوى خلافه وان له ان يتولى بنفسه صرف حصة الأصناف
 إليهم فان مقتضى الأصل حصول فراغ الذمة بايصال الحق إلى مستحقيه ووجوب دفعه إلى
 الامام أو نائبه لان يتولى القسمة تكليف زائد يحتاج
 إلى الدليل وهو منفي في الفرض إذ غاية ما يمكن اثباته ببعض الأدلة تقدمت الإشارة إليها
 في محله انما هو وجوب ايصاله
 إلى الإمام عليه السلام على تقدير ظهوره والتمكن من ايصاله إليه اما مطلقا أو بشرط
 مطالبته كما في الزكاة
 واما مع العجز عن الايصال إلى الامام أي في حال غيبته فلم يثبت التكليف بأزيد مما
 يقتضيه تعلق حق الغير بماله من وجوب الخروج عن عهده بايصاله إلى
 مستحقيه والله العالم
 قد فرغ من كتابة كتاب الخمس مؤلفه العبد الجاني
 محمد رضا بن المرحوم الآقا محمد هادي
 الهمداني في ليلة الأربعاء
 من العشر الثاني
 من شهر ربيع الثاني من السنة العاشرة بعد الثلثمائة والألف

كتاب الصوم من مصباح الفقيه
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله
على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين
كتاب الصوم والنظر في أركانه وأقسامه ولواحقه واما أركانه فأربعة الأول الصوم في اللغة
الامسك فعن أبي عبيدة أنه قال كل ممسك
عن طعام أو كلام أو سير فهو صائم وفي القاموس صام صوما وصياما واصطام امسك عن
الطعام و الشراب والكلام والنكاح وعن ابن دريد كل
شيء سكنت حرسته فقد صام صوما وهو في عرف المتشعبة واطلاقات الشارع الكف
حقيقة أو حكما عن المفطرات أي الأشياء التي أمر الشارع بالكف
عنها من الأكل والشرب وغير ذلك مما ستعرفه مع النية أي قص القربة وعدم تقييده باليوم
اما باعتبار ملاحظة الزمان ظرفا للصوم كما في قوله تعالى
ثم أتموا الصيام إلى الليل أو بلحاظ وضوح اعتباره فلا حاجة إلى التصريح ويكفي في
حصول النية المعتبرة في صحة الصوم العزم اجمالا على ترك المفطرات
وان لم يعرف جميعها تفصيلا كما لو عزم على الاجتناب عن عدة أشياء يعلم بعدم خروج
المفطرات عنها أو على الاجتناب عن كل شيء عدى ما يعلم أنه ليس منافيا
للصوم بل يكفي عزمه على الصوم الصحيح المشروع الذي تصوره اجمالا وان لم يعرف
القي أو الاحتقان أو الجناية مما ينافيه فلم يعزم على ترك مثل هذه
الأشياء ولكنه نا واجمالا الخروج عن عهدة التكليف بالصوم كان زعم مثلا ان الصوم
بالواجب عليه في شهر رمضان عبارة عن الامسك عن الأكل والشرب
لا غير فنوى الخروج عن عهدة هذا التكليف بترك الأكل والشرب فتركهما بهذا العزم
وترك ساير المنافيات أيضا من باب الاتفاق صح صومه لان عزمه
على الصوم المشروع يجعل مثل هذه التروك ملحقا بالترك مع العزم وكيف كان فلا دليل
على اعتبار أزيد من مثل هذا القصد في صحة الصوم بل الدليل
على عدمه إذ لولا كفايته للزم بطلان صوم أغلب العوام الذين لا يعلمون بمفطرية بعض
المفطرات وهو مما لا يمكن الالتزام به كما لا يخفى على من تدبر في النصوص
والفتاوى المتكفلة لبيان حكمها نعم لو رجع قصده إلى العزم على الامسك عن خصوص ما
يعرفه كما لو جعل معرفته طريقا لتشخيص الامر الشرعي فنوى امتثال
الامر الشرعي المتعلق بالامسك عن خصوص هذا الشيء لا غير لم يصح وهي أي النية في
الصوم كالصلاة وغيرها من العبادات التي اعتبر فيها قصد
القربة اما ركن واما شرط لصحته ولا يترتب على تحقيق كونها جزا أو شرطا ثمرة مهمة
وان كانت هي بالشرط أشبه كما حققناه في كتاب الصلاة وبيننا هناك
وكذا في نية الوضوء ان العبرة في صحة العبادات المشروطة بالنية انما هي بحصولها بعنوان
الإطاعة والتقرب بان يكون الباعث على ايجادها العزم
على الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بها لا غير ولا يتوقف ذلك على حصول إرادة
تفصيلية مقارنة لأول انات الاخذ في الإطاعة بل على كونها مسبقة
بإرادة تفصيلية مؤثرة في حصولها بهذا العنوان كغيرها من الأفعال الاختيارية الصادرة من

العقلاء لسائر أغراضهم المتصفة لديهم بكونها صادرة عن عزم وإرادة فليس جواز تقديم النية في الصوم مخالفا للأصل ثابتا باجماع ونحوه كي يقتصر فيه على مقدار دلالة الدليل كما قد يتوهم و لا يعتبر في الصوم ان يكون التروك المعتبرة فيه صادرة عن عزمه كما يعتبر ذلك في الأفعال الاختيارية الوجودية لان للتروك أسبابا لا تنهاهى

فربما يجتمع مع العزم على الترك عدم المقتضى للفعل فيكون الترك حينئذ مستندا في العرف إلى عدم المقتضى لا العزم على الترك الذي هو من قبيل الموانع فالذي يجب على من امر بترك فعل في مقام إطاعة هذا الامر ان يعزم على ترك ذلك الشيء ولا يفعله بان يجعل قصد الإطاعة مانعا عن ارتكابه بحيث لو حصل سائر اجزاء علة وجوده لآثر ذلك العزم في تركه لا ان يجعل سبب الترك منحصرا في هذا العزم بان يكون الترك دائما ناشيا منه فان هذا قد لا يكون مقدورا للمكلف إذا الذي يقدر عليه المكلف ان يختار ترك الفعل الذي يقدر على ايجاده لا ان يجعل سبب الترك منحصرا في عزمه عليه كما لا يخفى فالذي يعتبر في الصوم هو الكف عن المفردات أي تركها مع النية كما عبر به في المتن لا الترك الناشئ من النية كما قد يتوهم قياسا على العبادات التي تعلق التكليف فيها بالفعل بل لا يعتبر فيه بقاء داعيه في النفس حقيقة حال التلبس به كما اعتبرنا ذلك في الافعال الوجودية التي اعتبر وقوعها بعنوان الإطاعة فان عزمه في الليل على أن لا يأكل في الغد كاف في حصول مقتضاه وهو ترك الأكل في الغد ما لم ينقضه بنية خلافه فلو نام عقيب هذه النية أو غفل عن الاكل إلى أن ينقضي اليوم يكون نومه وغفلته مؤكدا التحقق ما يقتضيه هذه النية لا منافيا له وهذا بخلاف ما لو عزم على فعل الاكل في اليوم فإنه لا اثر لإرادته السابقة في تحقق الفعل الذي نواه ما لم يرسخ منها في النفس شيء يبعثها على ايجاده فيما يستقبل ولا حاجة إلى ذلك عند إرادة تركه لان الترك لا يحتاج إلى سبب محقق بل أسبابه اعدام مضافة منتزعة عن فقد كل جزء أو شرط من اجزاء علة الوجود وشرائطها فمتى عزم على ترك فعل فيما يستقبل يكون عزمه مقتضيا لحصول ذلك الترك في وقته واختيارا له من هذا لحين ولا ينتقض اثر هذا العزم الابنية الخلاف دون النوم والغفلة بل النوم أو الغفلة عن الاكل أيضا قد يكون من اثار هذه النية بحيث لولاها لم يكن ينام أو يغفل فصحة صوم النائم و وقوعه عبادة ليست مخالفة للقواعد وكيف كان فالذي يعتبر في صحة الصوم وغيره من العبادات انما هو فعله بقصد الإطاعة والتقرب إلى الله تعالى ولا يتوقف ذلك الا على تشخيص ماهية الأمور به وتمييزها عما يشاركها في الجنس حتى يتأتى القصد إلى ايجادها بداعي الإطاعة والتقرب فلا يجب معرفة وجه الفعل الذي تعلق به الطلب من كونه واجبا أو مندوبا أداء أو قضاء أو غير ذلك من التفاصيل التي التزم كثير من الأصحاب بوجود معرفتها والقصد إليها في سائر العبادات الا إذا تعذر تعيين ما تعلق به الطلب الا بشئ من هذه الوجوه فيجب حينئذ لذلك كما تقدم تحقيق ذلك كله

في نية الوضوء والصلاة فلا نطيل بالإعادة فلو انحصر جنس الفعل الذي تعلق به التكليف في نوع بان لم يعتبر في ذلك الفعل عنوان زائد على ما يتحقق به مسماه كما لو أمره بضرب زيد من حيث هو لم يجب عليه في مقام الإطاعة الا القصد إلى ماهية الضرب من حيث هي وايجادها بداعي امرها واما لو قيده بقيد كان أوجب عليه الضرب بالعصا أو الضرب بعنوان التأديب أو غير ذلك من القيود والعناوين المقيدة له ووجب القصد إلى خصوص ذلك القسم الذي تعلق به التكليف ولا يكفي حينئذ القصد إلى ايجاد فرد من جنسه ضرورة ان إطاعة الامر باحضار عالم أو طيب لا يحصل الا بالقصد إلى احضار رجل معنون بهذا العنوان لا مطلقه ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ان كان هناك امر اخر متعلق باحضار شخص اخر من مطلق الرجل أو من نوع اخر منه فما يوهمه بعض كلماتهم في باب الصوم والصلاة وسائر العبادات من نفى الحاجة إلى التعيين فيما لو كان المكلف به متعينا في الواقع بان لم يكن مكلفا في الواقع الا بقسم خاص منه كما لصوم في رمضان حيث لا يشرع فيه الا صومه فكونه كذلك يغنيه عن قصد التعيين ليس على ما ينبغي إذ الحاجة إلى التعيين ليست لأجل تمييز الطلب الذي يقصد اطاعته عما عداه حتى يكون وحدته موجبة لتعيينه بل لأجل تمييز المهية التي تعلق بها الطلب عما عداها واستحضارها في الذهن حتى يتأتى القصد إليها بدعوة امره فلا يتفاوت الحال حينئذ بين وحدة الطلب وتعدد نعم مع وحدة الطلب قد يقال إن القصد إلى ايقاع الفعل الذي تعلق التكليف بنوع خاص منه كالصلاة والصوم ونحوه خروجا عن عهدة طلبه مرجعه لدى التحليل إلى العزم على ايقاع ذلك الفعل على الوجه الذي يتحقق به امثال امره فهو تعيين له بمنزلة ما لو وصفه بالصلاة أو الصوم المأمور به بالفعل وقد يوجه بذلك ما ذكره المصنف وغيره بل المشهور بل عن الغنية والتنقيح دعوى الاجماع عليه من أنه يكفي في شهر رمضان ان ينوى انه يصوم غدا متقربا إلى الله تعالى إذا لا يعقل ان يتقرب بصوم الغد الا بعد ان يراه طاعة وعبادة فالذي يتعلق قصده به في الحقيقة هو الصوم المأمور به في الغد وهو في رمضان منحصر بصومه فهو المقصود لدى التحليل لا غير ولكن الذي يقتضيه التحقيق انه لا يحتاج تصحيح هذه النية في صوم رمضان إلى هذا التكلف إذا لحق الذي ينطبق عليه ظواهر الأدلة السمعية ان مهية الصوم الذي اخترعه الشارع و جعله من أفضل العبادات مهية واحدة وهى الكف عن المفطرات من طلوع الفجر إلى الغروب مع النية ولكن تعرضها احكام مختلفة باختلاف أزمنة وقوعها فهي في رمضان واجبة وفي العيدين محرمة وفي سائر الأوقات مندوبة على اختلاف مراتب محبوبيتها باختلاف الأوقات التي ندب فيها وقضية ذلك ان يكون لازمة وقوعه من حيث هي دخل في قوام مطلوبيته فصوم كل يوم ما عدى العيدين من حيث هو لا بوصف زائد عليه مطلوب شرعا اما بأمر وجوبي أو ندبي وقضية ذلك عدم الفرق بين رمضان وغيره ففي أي وقت نوى ان يصوم غدا وصام صح صومه ووقع امثالاً للامر المتعلق بصوم ذلك الوقت من حيث هو وهو الامر الوجوبي في شهر رمضان والندبي

في غيره كما حكى القول به عن بعض سيأتي الإشارة إليه ويمتنع ان يتوارد عليه من حيث هو في وقت واحد أمران أو أكثر حتى يحتاج في مقام الإطاعة إلى تعيين الامر الذي يقصده بالإطاعة نعم يجوز ان يتعلق به طلب اخر لا من حيث هو بل من جهة أخرى زائدة على ذاته كوقوعه كفارة أو وفاء بالنذر أو بدلا عما فاته من رمضان بناء على كون عنوان البدلية قيذا فيه كما سيأتي البحث عنه عند التكلم في عدم جواز الصوم ندبا لمن عليه القضاء والا فهذا أيضا من القسم الأول كما سنوضحه أو نيابة عن غيره أو مقدمة لعمل من اعتكاف أو استفتاح ونحوه إلى غير ذلك من العناوين الطارئة عليه المقتضية لان يتعلق به طلب اخر غير الطلب المتعلق بذاته من حيث هي وحينئذ يجب عليه في مقام إطاعة مثل هذه الأوامر ايقاعه بعنوانه الواقع في حيز الطلب والا امتنع وقوعه إطاعة لتلك الأوامر بل يقع إطاعة للامر المتعلق بذاته من حيث هي بعد فرض حصوله بقصد القرابة لو لم يكن عروض هذه الجهات مانعة عن بقاء ذاته من حيث هي بصفة المطلوبة كما قد يقال به في النذر المعين وشبهه وان لا يخلو عن نظر كما سيأتي التكلم فيه انشاء الله تعالى نعم قد يكون الامر المتعلق به من بعض هذه الجهات توصليا محضا ولا تكون نفس تلك الجهة أيضا من حيث هي كعنوان البدلية والنيابة عن الغير أو الوفاء بالنذر وشبهه موقوفة على القصد بل يتحقق مفهومه بلا قصد أيضا كمقدمة لعمل الاستفتاح مثلا لو قلنا بان هذا العمل يتوقف الا على أن يصوم ثلاثة أيام صوما صحيحا وان

لم يقصد به إطاعة هذا الامر بل غيره كما هو الشأن في سائر التكاليف التوصيلية فحينئذ يكفي في سقوط امره حصول الصوم صحيحا وان لم يقصد به إطاعة هذا الامر بل غيره كما هو الشأن في ساير

التكاليف التوصيلية وان أبيت الا عن اختلاف حقيقة الصوم وكون صوم التطوع أيضا كصوم الكفارة والنذر قسما خاصا منه وقلت بان صوم الغد من حيث هو طبيعة مشتركة لا يقع امتثالا لشيء أو امره ما لم يضم إليه ما يميزه بالقصد من غير فرق في ذلك بين صوم التطوع وغيره كطبيعة الصلاة المشتركة من حيث هي بين الفرائض والنوافل قلنا إن سلم ذلك ففيما عدى صوم رمضان واما صوم رمضان حيث لا يشاركه غيره في زمانه لا يحتاج إلى فصل اخر يميزه عن سائر الأنواع وراء اضافته إلى زمانه فالزمان بالنسبة إلى سائر انحاء الصوم ظرف لتحقيقها وبالنسبة إلى صوم رمضان مقوم لمفهومه فإنه يميزه عما عداه فإذا نوى صوم الغد وكان الغد من رمضان فقد عزم على ايجاد المهية المأمور بها بعينها بداعي القرابة والإطاعة وجهله بكون الغد من رمضان أو بخصوصية امره غير قادح إذا لعبرة بنفس ذلك الزمان الذي وجب صومه بعينه لا بمعرفته عنوانه كما أن العبرة بصحته ووقوعه عبادة حصوله بداعي التقرب وإطاعة امره الواقعي وان لم يعرفه تفصيلا أو أخطأ في تشخيصه فلا مانع عن صحة صومه في الفرض بعد فرض كونه عين الماهية المأمور بها وقد اتى به بداعي التقرب ان قلت عدم صحة صوم اخر في رمضان لا يكشف عن أن القيد

الذي اعتبره الشارع عنوانا له في الواقع ليس إلا اختصاصه بهذا الوقت حتى يكفي في وقوعه على وجهه القصد إلى أن يصوم غدا قربة إلى الله فمن الجائز ان يكون وجه وجوبه احترام هذا الشهر وتعظيمه أو غير ذلك من العناوين الموقوفة على القصد إلى صومه بعينه لا مجرد حصول الصوم فيه وان لم يكن بعنوان المخصوص به مقصودا له قلت لم يثبت علينا الا وجوب صوم رمضان قربة إلى الله واحتمال كون الغرض الباعث على ايجابه ايجاده على وجه

(١٦٣)

يحصل به تعظيم هذا الشهر أو غيره من العناوين المتوقفة على ايقاعه بعنوان كونه من رمضان لا يكفي في لزوم ايقاعه بهذا الوجه كما يتضح ذلك بمراجعة ما حققناه في نية الوضوء حيث بينا هناك ان المرجح لدى الشك في اعتبار شئ من مثل هذه التفاصيل في صحة العبادة هو البراءة نعم لو قلنا بقاعدة الاشتغال اما في مطلق الشك في الشرطية أو في خصوص ما كان من هذا القبيل مما يكون راجعا إلى كيفية الإطاعة اتجه القول باعتبار التعيين وعدم كفاية قصد القرية كما حكاها في الذخيرة عن بعض ولكن المبنى ضعيف فالمتجه ما عرفت خصوصا مع ما عرفت من أنه قد يقال بأنه نوع من التعيين وان لا يخلو ذلك عن تأمل فليتأمل وهل يكفي ذلك في النذر المعين قيل كما عن المرتضى وابن إدريس نعم وعن الفاضل في المنتهى تقويته واعتمده عليه في المدارك لأنه زمان تعين بالنذر للصوم فكان كشهر رمضان واختلافهما بأصالة التعيين وعرضيته لا يقتضى باختلافهما في هذا الحكم ولكنك عرفت ضعف هذا الدليل وان تعيينه بالأصالة فضلا عن كونه بالعرض لا يغنى عن تعيينه بالقصد ولذا لا يكفي قصد القرية في صلاة الفريضة في وقتها المختص وان قلنا بأنه لا يصح فيه غيرها مطلقا اللهم الا ان يقال برجوعه إلى قصد التعيين كما قيل بذلك في رمضان وهو لا يخلو عن تأمل وقيل لا وهو الأشبه لأننا لو سلمنا ان العزم على أن يصوم غدا قرية إلى الله مرجعه لدى التحليل إلى العزم على ايجاد القسم الخاص الذي يصح التقرب به فإنما يجدى ذلك في مثل شهر رمضان الذي يتعين فيه صومه ولا يقع فيه صوم اخر واما في النذر المعين فالزمان في حد ذاته صالح لسائر انحاء الصوم فلو غفل عن نذره ونوى قسما آخر من الصوم فلا مانع عن صحته بل قد يقال بذلك مع العمد أيضا وان اثم بمخالفته النذر وهو وان لا يخلو عن تأمل ولكنه لا تأمل في صحته مع الغفلة عن النذر لان تعلق النذر بصوم ذلك اليوم لا يصلح مانعا عن صحة صوم تطوعا أو نيابة عن ميت أو نحو ذلك لدى الغفلة عن نذره كما تقرر في محله فلا ينحصر الصوم المقرب بالنسبة إليه في خصوص صوم النذر نعم لو قيل بأنه لا يصح منه صوم اخر أصلا ولو مع الغفلة عن نذره اتجه دعوى رجوعه إلى قصد التعيين ولكن المبنى ضعيف مع ما في أصل الدعوى من التأمل كما تقدمت الإشارة إليه ولا بد فيما عداهما أي ما عدى شهر رمضان والنذر المعين من نية التعيين وهو القصد إلى الصوم المخصوص كالقضاء والكفارة والنافلة والنذر ونحوه بلا خلاف فيه كما ادعاه بعض وعن المعتبر ان على ذلك فتوى الأصحاب وعن السرائر دعوى الاجماع عليه صريحا فلو اقتصر على نية القرية وذهل عن تعيينه لم يصح لأنه فعل مشترك صالح لأن يقع على وجوه فلا ينصرف إلى شئ منها ما لم يعينه بالقصد ولا امر بالصوم المطلق حتى يقع امثالا له وعن الشهيد في البيان الخلاف في الندب المعين كأيام البيض فالحقه بالواجب المعين في عدم افتقاره إلى التعيين بل حكى عنه ثاني الشهيدين في الروضة انه الحق به في بعض تحقیقاته مطلق

المندوب لتعيينه شرعا في جميع الأيام الا ما استثني فيكفي فيه نية القربة واستحسنه هو وتبعه في الذخيرة وفي المدارك بعد نقل ذلك عن الشهيدين قال ولا بأس به خصوصا مع براءة ذمة المكلف من الصوم الواجب أقول قد عرفت انفا ان ما نسب إلى المشهور هو الذي يقتضيه التحقيق ان بنينا على أن صوم التطوع كصوم الكفارة والنذر وغيره قسم خاص من الصوم وليس جنس الصوم من حيث هو متعلقا الامر شرعي بل هو قدر مشترك بين الأنواع المطلوبة شرعا واما على ما اخترناه من أن طبيعة الصوم من حيث هي لا بوصف زائد عليها هي التي أوجبها الشارع في شهر رمضان وندبها في سائر الأيام عدى الأوقات التي حرم صومها وان للصوم من حيث هو أحكاما مختلفة باختلاف أزمنة وقوعه وله احكام آخر متعلقة به لا من حيث هو بل باعتبارات اخر خارجة عن حقيقته كوقوعه نيابة عن ميت أو كفارة أو وفاء بالنذر وشبهه فالمتجه ما ذكره الشهيد في بعض تحقیقاته كما تقدمت الإشارة إليه وسيأتي لذلك مزيد توضيح في مسألة الصوم تطوعا لمن عليه القضاء ولا بد من حضورها أي النية عند أول جزء من الصوم أو تبينتها مستمرا على حكمها كغيره من العبادات المشروطة بالنية حيث يعتبر في صحتها حصولها بجملتها من أولها إلى اخرها بقصد الإطاعة فلا بد فيه وفي غيره مما يعتبر فيه حصوله بعنوان الإطاعة من إرادة تفصيلية ناشئة من تصور الفعل وغايته باعثة له على اختياره بهذا العنوان مقارنة الأول زمان الاخذ فيه أو متقدمة عليه بشرط بقاء حكمها أي باعثيتها على اختيار الفعل لغايته المتصورة وقد أشرنا في صدر المبحث إلى أن بقاء اثرها فيما لو كان المنوي فعلا وجوديا يتوقف على بقاء مرتبة من مراتبها في النفس بنحو من الاجمال صالحة لبعث الفاعل على اختياره وهذا هو الذي نسميه بالداعي واما في الصوم ونحوه مما كان المنوي ترك فعل فلا حاجة إلى ذلك بل يكفي بقائها في النفس شانا بحيث مهما عرضها الالتفات التفصيلي وجدتها باقية غير مرتدعة عنها فلا ينافيه عروض الغفلة والنوم بل ربما كان من مقتضياته كما أوضحناه فيما سبق ونبهنا فيما تقدم على أنه ليس للنية زمان شرعي كي نتكلم في وقتها بل على تحققها قبل الفعل واستمرار حكمها إلى أن يتحقق الفراغ من الفعل كما حققناه في نية الوضوء خلافا لظاهر كلمات أكثر القدماء بل المشهور ان لم يكن مجمعا عليه ففيما بينهم حيث إنهم اعتبروا في سائر العبادات كونها صادرة عن نية تفصيلية مقارنة لأول اجزائها عدى الصوم فلم يعتبروا فيه هذا الشرط لكونه بالنسبة إلى الصوم مخالفا للضرورة فضلا عن منافاته لقاعدة نفى الحرج فان تحصيل المقارنة غالبا اما متعدرا ومتعسر فأجاز واتبيتها في أي جزء من الليل مستمرا على حكمها من باب التوسعة والتسهيل على ما يقتضيه القاعدة في باب العبادات من اشتراط المقارنة وحكى عن بعض العامة تخصيصها بالنصف الأخير فكان محط نظره كون جواز التقديم لمكان الحرج والضرورة وهي تقدر بقدرها وهو بناء على كون الحكم مخالفا للأصل لا يخلو

عن وجه لولا قضاء ضرورة الشرع بجواز النوم م أول الليل إلى طلوع فجر اليوم الذي
وجب صومه من رمضان أو غيره وكيف كان فالحق ما عرفت
من أنه ليس للنية في شيء من العبادات فضلا عن الصوم محل شرعي تعبدى بل محلها عقلا
قبل الفعل بشرط تأثيرها في وقوعه منويا فعلى هذا

(١٦٤)

يجوز تقديمها على الليل أيضا بعد فرض استمرار حكمها إلى زمان حصول الفعل ولكن استمرار حكمها من اليوم السابق إلى الغد لا ينفك غالبا عن عروض التفات تفصيلي في الليل فتصير حينئذ إرادة فعلية لأنه من لوازم بقائها شانا كما تقدمت الإشارة إليه ولاجل ذلك اعتبرنا تبعا للمشهور تبيتها أي ايقاعها في الليل والا فليس الليل من حيث هو خصوصية في ذلك فلو فرض انه عزم من هذا اليوم هو اخر شعبان مثلا ان يصوم الغد الذي هو أول رمضان ونام على هذا العزم ولم ينتبه إلى الغد أو انتبه ولم يلتفت تفصيلا إلى أن الغد من رمضان حتى يتجدد عزمه ولكن كان بحيث لو سئله سائل عما عزمه في صوم الغد لأخبره بذلك كما هو من لوازم استدامتها حكما صح صومه بلا اشكال كما سيأتي التصريح به في كلام غير واحد في مسألة من نوى صوم رمضان قبل حضوره نعم مقتضى القاعدة عدم جواز تأخير النية عن الجزء الأول والا لوقع بعضه بلا نية وهو ينافي كونه عبادة لا يقال إن كونه عبادة لا يقتضى الا اختيار فعل الأمور به بقصد إطاعة امره وحيث إن الأمور به في المقام هو ترك المفطرات في اليوم صدق عند كونه في الجزء الآخر من اليوم اختياريا بهذا العنوان انه امسك عن الأكل والشرب وسائر المفطرات في هذا اليوم بقصد إطاعة امره لأننا نقول العبرة في صحة العبادات التي اعتبر فيها قصد الإطاعة كون هذا القصد داعيا إلى اختيار الفعل الأمور به من حين الاخذ به بان يكون جميعه ان كان مركبا ذا اجزاء ماتيا به بقصد الإطاعة ولا يكفي فيها اختيارية كله أي مجموعته من حيث المجموع الحاصلة باختيار جزئه الأخير المحقق لصدق حصول المجموع من حيث هو والا لم يختلف الحال في ذلك بين الصوم وغيره من العبادات المركبة المطلوب بها الفعل الوجودي كما لا يخفى والحاصل ان مقتضى القاعدة اشتراط صحة الصوم ووقوعه عبادة بكونه مسبوقا بالنية من غير فرق في ذلك بين صوم رمضان وغيره ولا بين العامد والساهي ويؤيده قوله عليه السلام في النبوي المشهور في كتب الفتاوى لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولكن ورد اخبار معتبرة مستفيضة بخلاف ما يقتضيه هذا الأصل ومن هنا وقع الكلام في تحديد اخر وقتها منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يبدو له بعدما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان ولم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه ويعتد به إذا لم يكن احدث شيئا وصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر قال قال علي عليه السلام إذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما أو يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وموثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان ويريد ان يقضيه متى ينوى الصيام قال هو بالخيار إلى أن تزول الشمس فإذا زالت الشمس فإن كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فإن كان نوى الافطار يستقيم ان ينوى الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا الحديث وخبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال قلت له ان رجلا أراد ان يصوم ارتفاع النهار يصوم قال نعم

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال من أصبح وهو يريد الصيام ثم بدا له ان يفطر فله ان يفطر ما بينه وبين نصف النهار ثم يقضى ذلك اليوم فان بدا له ان يصوم بعد ما ارتفع النهار فليصم فإنه يحسب له من الساعة التي نوى فيها وصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يصبح ولا ينوى الصوم فإذا تعالى النهار حدث له رأي في الصوم فقال إن هو نوى الصوم قبل أن تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى وخبر صالح بن عبد الله عن أبي إبراهيم عليه السلام قلت رجل جعل الله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوى الصوم ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوى الصوم فيبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان انه ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار وقال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان ومرسلة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا يأكل إلى العصر أيجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم وخبر ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى ما مضى من النهار قال يصوم ان شاء وهو بالخيار إلى نصف النهار وصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يدخل على أهله فيقول عندكم شئ والا صمت فإن كان عندهم شئ اتوه به والا صام وخبر أبي بصير قال سألت أبا عبد الله عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم وان لم يكن نوى ذلك ان شاء وهذه الأخبار كما تريها صريحة الدلالة على بقاء وقت النية وجواز ايقاعها في اليوم في الجملة

فالكلام حينئذ يقع في مواقع الأول في صوم رمضان وشبهه من الواجب المعين بنذر وشبهه والكلام فيه تارة في العامد وأخرى في الناس ومن بحكمه من الجاهل بالموضوع أو الحكم على اشكال في الأخير كما سيأتي التكلم فيه انشاء الله اما العامد أي العالم الملتفت إلى الحكم وموضوعه فلا يجوز له تأخير النية بل عليه تبيته من الليل بان يكون الصوم من الأول اليوم منويا له لخروجه عن موضوع الاخبار أو منصرفها واما لو نسيها ليلا بان غفل عن كون الغد رمضان أو انه يجب عليه صومه أو كان جاهلا بموضوعه بل وكذا بحكمه على الأظهر جددتها أي أوقع هانها أو فيما بينه أي الليل وبين الزوال على معنى انه يجددها حالة الذكر على الفور في هذه المدة لان لا يخلو جزء من النهار من النية اختيارا لا ان له ان يتراخى بها إليه فان هذا مما لا يساعد عليه دليل واما جواز تجديد النية عند تذكره فمما لم ينقل الخلاف فيه الا عن ظاهر ابن أبي عقيل من أنه لم يفرق بين العامد والناسي في بطلان الصوم مع الاخلال بالنية من الليل وهو وان كان مقتضى القواعد ولكنه مخالف لما يظهر من كلمات الأصحاب من اتفاهم في الناس على أنه يجددها إلى

الزوال بل عن الغنية وظاهر المعتمد والمنتهى والتذكرة دعوى الاجماع عليه ويشهد له
مضافا إلى ما عرفت ما روى أن ليلة الشك أصبح الناس فجاء اعرابي
إلى النبي صلى الله عليه وآله فشهد برؤية الهلال فامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مناديا
ينادى كل من لم يأكل فليصم ومن اكل فليمسك فإنه كما يعم الشاك يعم الغافل والجاهل

(١٦٥)

الذي يزعم عدم انقضاء شعبان فإذا جاز مع الجهل بالموضوع بانحائه جاز مع النسيان أيضا لعدم الفرق بينهما في العذورية بل هو في الناسي أولى منه

في الملتفت الذي يحتمل كونه من رمضان كما هو الغالب في مورد الخبر وضعفه مجبور باشتهاره بين الأصحاب واعتمادهم عليه ويمكن الاستشهاد له أيضا بفحوى ما دل على صحة صوم المريض والمسافر فإذا صح الصوم ممن لم ينتجز عليه التكليف بالصوم بفقد شرائط التكليف فممن لم ينتجز عليه لغفلة أو الجهل بموضوعه أولى فليتأمل ويمكن الاستدلال أيضا بالأخبار السابقة بدعوى انه يستفاد منها استفادة قطعية ان مهية الصوم من حيث هي لا تتوقف على تبييت النية ولكنها منصرفة عن الواجب المعين الذي تنجز التكليف به من الليل ولم يكن للمكلف تركه وتأخير النية عمدا سواء كان تعيينه عليه بالأصالة كشهر رمضان أو صوم اليوم الذي نام عن عشاء ليلته ان قلنا بوجوبه أو بالعرض كالنذر المعين أو المطلق الذي تضيق زمانه أو القضاء

الذي ضاق وقته واما ما كان المكلف معذورا في ترك تبييت النية فيه ولو لجهله بالحكم كان لم يعلم بوجوب الصوم على من نام عن العشاء فعلم به بعد ان أصبح ولم تكن تناول المفطر فلا نسلم انصراف بعض الأخبار المطلقة عنه كما انا لا نسلم انصراف ما ورد في القضاء أو النذر عن النذر المعين والقضاء المضيق الذي لم يلتفت المكلف إليه الا بعد الصبح ولو سلم الانصراف فهو بدوي منشأ ندرة الوجود و لو سلم ورودها في خصوص الواجب الموسع فنقول انه يستفاد منها حكم المضيق الذي كان المكلف معذورا في تركه للتبييت بالفحوى وتنقيح المناط ولذا لو قال المجتهد لمقلديه انه يجوز تحديد نية الصوم في اليوم واحتسابه عما وجب عليه بنذر أو كفارة أو قضاء فهم من ذلك تعيينه عليه عند تضيق الوقت وعدم قدرته عن الخروج عن عهدة التكليف بذلك الواجب الا في هذا اليوم وكيف كان فلا شبهة في الحكم بعد عدم معرفية الخلاف فيه واعتضاده

بما عرفت واما انتهاء وقتها عند الزوال فهو المشهور بين الأصحاب في الصوم الواجب كما يدل عليه موثقة عمار المتقدمة بل وكذا صحيحة هشام بن سالم فإنها تدل على أن النية بعد الزوال لا تؤثر في احتسابه صوم يوم كامل حتى يصح وقوعه قضاء من رمضان أو أداء الواجب اخر ولهذا يتعين حملها على النافلة القابلة لان يحسب له من الوقت الذي نوى وكذا قوله عليه السلام في خبر ابن بكير المتقدم هو بالخيار إلى نصف النهار إذ المراد بالصوم المفروض موضوعا في هذا الخبر اما مطلقة كما هو الظاهر أو خصوص الواجب أو خصوص المندوب اما على الأولين فيدل على المدعى بمنطوقه وعلى الأخير فبالفحوى وعدم القول بالفصل ولكن تيم الاستدلال به حينئذ ان قلنا به في النافلة والا فلا يصح الاخذ بمفهومه وطرح منطوقه أو ارتكاب التأويل

فيه كما هو واضح ويظهر من ابن الجنيد القول بجواز تجديدها بعد الزوال أيضا حيث حكى عنه أنه قال ويستحب للصائم فرضا ونفلا ان يبيت الصيام من الليل لما يريد به وجائز ان يتبدء بالنية وقد بقي بعض النهار ويحتسب به من واجب إذا

لم يكن احدث ما ينقض الصيام ولو جعله تطوعا كان أحوط انتهى فإنه باطلاقه يعم ما بعد الزوال أيضا وحكى عن المفاتيح والذخيرة موافقته لصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج مرسله أحمد بن محمد بن أبي نصير البزنطي المتقدمين اللتين وقع في أوليهما التصريح في السؤال بذهاب عامة النهار وفي ثانيتهما التصريح بأنه لا يأكل إلى العصر أيجوز ان يجعله قضاء و احتمال ان يكون المراد بذهاب عامة النهار بصيرورته قريبا من الزوال بملاحظة ان من طلوع الفجر إلى الزوال أو قريية أكثر مما بعده مع كونه في حد ذاته في غاية البعد لا يصح تنزيل اطلاق الجواب عليه كما ارتكبه غير واحد في مقام توجيه الخبر وتطبيقه على مذهب المشهور كما أن ما ذكره في توجيه الخبر الثاني بتنزيهه على من ترك الأكل إلى العصر بنية جنس الصوم ثم بدا له بعد العصر ان يجعله قضاء من شهر رمضان لا يخلو أيضا عن بعد مع أن الالتزام بجواز احتسابه قضاء بعد العصر بناء على اعتبار قصد عنوانه في سقوط التكليف به ليس بأهون من الالتزام بجواز تجديد النية رأسا فالانصاف ان الخبرين ان لم نقل بابائهما عن مثل هذه التأويلات فلا أقل من أن التصرف فيهما بارجاعهما إلى ما لا ينافي المشهور ابعده من صرف الاخبار التي أوردناها دليلا للمشهور إلى ما لا ينافي هذين الخبرين بحمل ما فيهما من التحديد بالزوال حدا للصوم الكامل الذي لا منقصة فيه كما ربما يشهد له قوله عليه السلام في صحيفة هشام بن سالم وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نواه إذا الظاهر أنه لم يقصد به تبعض الصوم بل عدم استحقاقه الاجر الا بهذا المقدار وقد ورد هذا المضمون في صحيفة ابن سنان المتقدمة أيضا مع أن المنساق من موردها إرادة ما قبل الزوال الذي لا شبهة في صحته والحاصل ان ارتكاب التأويل في تلك الأخبار بارجاعها إلى ما لا ينافي الخبرين الأخيرين أهون من عكسه بالنظر إلى نفس الاخبار من حيث هي ولكن يشكل الالتزام به بعد اعتماد المشهور على ظواهر تلك الأخبار واعراضهم عن هذين الخبرين حتى أن بعضا منهم رموهما بالشذوذ واخرين منهم ارتكبوا تأويلا بعيدا فيهما فرارا عن طرحهما لأننا لو لم نقل بان اعراض الأصحاب عن خبر يسقطه عن الحجية فلا أقل من أن يورث وسوسة في النفس تمنعها عن تحكيمه على سائر الأدلة المعتبرة المنافية له هذا مع أن ارتكاب التأويل في موثقة عمار بحملها على الكراهة بالنسبة إلى ما بعد الزوال كما هو محصل الجمع المزبور لا يخلو عن بعد إذ لا وقع لسؤاله ثانيا عن انه هل يستقيم ان ينوى الصوم بعد ما زالت الشمس بعد ان اجابه الإمام عليه السلام أو لا بتحديد وقت النية إلى الزوال وفرع عليه قوله فإذا زالت الشمس فإن كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر الا بملاحظة احتمال إرادة الكراهة الغير المنافية لصحة الصوم فسؤاله ثانيا بحسب الظاهر ليس الا عن صحته ولو على سبيل المرجوحية فهذه الموثقة لدى التأمل كالتص فيما ذهب إليه المشهور فالحق ان الاخبار معارضة والترجيح مع الموثقة المعتضدة بالشهرة وغيرها مما عرفت ولو زالت الشمس فات محلها واجبا كان الصوم كما عرفت أو ندبا على قول وقيل ويمتد وقتها

إلى الغروب لصوم النافلة أي إلى قريب منه بان يبقى بعد النية من الزمان ما يمكن صومه لا
ان يكون انتهاء النية مع انتهاء النهار والأول على ما
ادعاه المصنف (ره) اشهر وفي المدارك نسبه إلى الأكثر وفي المسالك إلى المشهور ولعل
منشاء هذه النسبة اطلاق كلمات كثير منهم والا فقد حكى القول

(١٦٦)

بالامتداد إلى الغروب عن السيد والشيخ في المبسوط والحلي والعلامة والشهيد بل عن الانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه وعن المنتهى نسبه إلى الأكثر وكيف كان فهذا هو الأقوى كما صرح به غير واحد من المتأخرين ان لم يكن جميعهم كما يدل عليه صحيحته هشام ورواية أبي بصير المتقدمتان ففي أوليهما التصريح بأنه ان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى وفي ثانيتهما وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم وان لم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك ان شاء مع ورود الثانية في خصوص النافلة وكون النافلة بالخصوص هي القدر المتيقن من اطلاق أوليهما ويشهد له أيضا اطلاق صحيحة محمد بن قيس المتقدمة واستدل للقول الاخر بقوله عليه السلام في خبر ابن بكير المتقدم الوارد فيمن طلعت عليه الشمس وهو جنب يصوم ان شاء و هو بالخيار إلى نصف النهار وفيه ما لا يخفى من عدم صلاحيته لمكافئة ما عرفت لا سندا ولا دلالة خصوصا مع صلاحية صحيحة هشام بمدلولها اللفظي قرينة الصرف هذه الرواية عن ظاهرها كما هو واضح وربما يستدل له أيضا بالصحيحة المزبورة بجعل قوله عليه السلام حسب له من الوقت الذي نوى كناية عن فساد الصوم وفيه ما لا يخفى ثم انك قد عرفت عدم اختصاص هذا الحكم أي امتداد وقت النية إلى الزوال أو الغروب بالناسي فيما عدى الواجب المعين فما يوهمه عبارة المتن من اختصاصه به مطلقا غير مراد جزما بل الاخبار بأسرها واردة اما في خصوص العامد أو انه هو القدر المتيقن من منصرفها كما تقدمت الإشارة إليه ولو نوى من الليل أو بعد طلوع الفجر صوما غير معين ثم نوى الافطار ولم يفطر كان له تجديد النية ما لم يفت ملحها لأننا ان بنينا على أن العزم على الافطار مفسد للصوم وان لم يتناول مفطرا كما سيأتي التكلم فيه فليس الا لارتفاع اثر النية السابقة بواسطة العزم على الخلاف ووقوع الامسك الحاصل في هذه الجزء من الزمان بلا نية وهو غير قادح بعد دلالة الاخبار المتقدمة على عدم اشتراط صحة الصوم بالنية السابقة وان لم يطعم طعاما أو يشرب شرابا ولم يفطر له ان ينوى ما بينه وبين الزوال أو إلى العصر إذ غايته صيرورته كغير العازم على الصوم أو العازم على عدمه من الليل وتوهم ان الاخبار واردة في غير مثل الفرض فيجب في الحكم المخالف للأصل الاقتصار على مورد النص مدفوع بان انسباق غير هذا الفرض إلى الذهن من مورد الاخبار أو كونه مفروضا في السؤال الواقع فيها انما هو لانس الذهن به في مقام تصور الموضوع والا فهو ليس من الخصوصيات الملحوظة قيذا في موضوعيته فلا يتبادر من الاخبار الا إرادة بيان توسعة وقت النية التي هي شرط في صحة الصوم وانه يمتد وقتها إلى الزوال فيفهم من ذلك حكم مثل الفرض بالفحوى لأن النية السابقة ان كانت مجزية فيها والا فلم يفت ملحها بنص هذه الأخبار واحتمال ان يكون قصد الافطار المسبوق بنية الصوم بنفسه كالأكل والشرب مع وهنه في حد ذاته لو لم ندع القطع بفساده مدفوع بمخالفته للأصل وظواهر ما دل على حص المبطلات فيما عداه هذا مع أن كون الحكم في حد ذاته مخالفا للأصل غير مسلم كما سنشير إليه هذا كله مع

ظهور موثقة عمار في إرادة التخيير الاستمراري وجواز العدول عما نواه مطلقا صوما كان أو افطارا إلى أن تزول الشمس وبعده ينقطع الخيار ويتعين عليه المضي فيما نواه كما لا يخفى على المتأمل ويؤيده أيضا انه لم يعرف الخلاف فيه من أحد نعم ذكره في المدارك وغيره على سبيل الاحتمال مع التصريح بضعفه تنبيه قال في المدارك وفاقا لجده في المسالك لوجد النية في أثناء النهار فهل يحكم له بالصوم الشرعي المثاب عليه من وقت النية أو من ابتداء النهار أو يفرق بين ما إذا وقعت النية بعد الزوال أو قبله أو وجه اجوزها الأخير لقوله عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم المتقدمة ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه انتهى أقول الظاهر أن المقصود بالرواية نقصانه من حيث الفضيلة واستحقاق الاجر لا كونه صوما من ذلك الوقت والا لكان عليه ان ينوى الصوم بامساكه من هذا الحين مع أنه بهذا القصد تشريع وانما المشروع ان ينوى الصوم بترك المفطرات الحاصل من أول اليوم فالنية اللاحقة بالنسبة إلى الامسك السابق اما من قبيل إجازة الفضولي يجعله بحكم المنوي أو انه يتكشف من اكتفاء الشارع بها ان حقيقة الصوم هي ترك المفطرات في مجموع النهار مع النية بان يكون مجموعها من حيث المجموع اختياريا له بعنوان الإطاعة لاكل جزء من اجزائه كما تقدم تصويره في صدر المبحث فصوم يوم الجمعة مثلا ليس الا كما لو نذر ان لا يدخل في يوم الجمعة دار زيد أو لا يتكلم معه فلو غفل عن نذره ولم يلتفت الا بعد الزوال من ذلك اليوم فان حصل منه مخالفة نذره و هو الدخول في دار زيد في زمان غفلته فقد سقط التكليف بالوفاء بالنذر بحصول مخالفته لا عن قصد والا فعليه تركه فيما بقي من النهار ويتحقق به عنوان الوفاء ويستحق اجره فكذلك فيما نحن فيه فمن أصبح ولم يتناول شيئا من المفطرات حتى ارتفع النهار أو إلى العصر ثم بدا له رأى في صوم ذلك اليوم وتركها اختيارا في بقية النهار صدق عليه انه ترك الأكل والشرب في هذا اليوم عمدا بقصد إطاعة الامر به فلنا ان نقول إن امتداد وقت النية في صوم النافلة إلى العصر على وفق الأصل إذ لا دليل على أنه يعتبر في مهية الصوم من حيث هي أزيد من اختيار ترك المفطرات في اليوم الذي نوى صومه قربة إلى الله تعالى فما دام باقيا بصفة القدرة على ايجاد شئ من المفطرات في اليوم صح له اختيار تركه بقصد القربة وإطاعة الامر بصوم هذا اليوم ولا يقاس ذلك بالعبادات المركبة المطلوب بها الفعل كالصلاة والوضوء ونحوه مما يتوقف إطاعة امره عرفا وعقلا على القصد إليه من حين التلبس به إذ الفعل الوجودي لا يتصف بصدوره عن عمد واختيار الا إذا كان القصد مؤثرا في ايجاد مهيته التي هي عبارة عن هذه الاجزاء المجتمعة ولا فلا يصدق عليه انه صدر عن قصد بل يفكك عن ابعاضه فيقال بعضه صدر عن قصد واما المجموع من حيث المجموع الذي يتقوم به اسم المركب وان صدق عليه انه صدر عن قصد ولكن المطلوب بالأوامر المتعلقة بالافعال المركبة الوجودية بمقتضى ظواهر أدلتها انما هي ماهية تلك الأفعال التي قد أشرنا

إلى انها هي اجزائها مجرد صورتها أي الهى التركيبية المتقومة بها والا فيصير حالها حال ما نحن فيه في أنه يكفي في اطاعة امرها احداث الهيئة التركيبية و ان لم يكن حصول شىء من اجزائها اختياريا فضلا عما لو كان بعضها كذلك ولكن ذلك خلاف ظواهر أدلتها كما تقدمت الإشارة إليه واما ترك

(١٦٧)

الاكل ونحوه من الصبح إلى الليل الذي هو معنى الصوم فهو امر عدمي وليس له حقيقة متأصلة ولا اجزاء حقيقة حتى يتوقف اختياريته على اختيارية أجزائه وانما يتصف بالاختيارية والمقدورية المصححة لتعلق التكليف به ايجابا أو تحريما تبعا لمقدورية ما أضيف إليه هذا العدم فإذا كان المكلف قادرا على ايجاد مسمى الاكل في يوم الجمعة مثلا ولو في جزء منه صح ان يتعلق به التكليف فعلا أو تركا فإذا تعلق التكليف بفعله يصير فعله واجبا موسعا من أول الصبح إلى الغروب ونقيضه وهو تركه في مجموع هذه المدة حراما معيننا واما تركه في بعض هذه المدة أي بعض فرض فهو من حيث هو ليس بحرام سواء كان في أول اليوم أو اخره ولكن إذا انحصر القدرة على أداء الواجب في زمان خاص من ذلك اليوم كان غفل عنه الا في آخر الوقت أو لم يتمكن من فعله مثلا الا في أول الزوال وتركه في ذلك الوقت عمدا مع علمه بعدم قدرته عليه الا في هذا الوقت فقد تحقق موضوع الحرام وهو الترك في مجموع هذا اليوم متصفا بالاختيار والى

لقبح العقاب عليه فكما ان الترك في اخر أزمنة القدرة على الفعل يجعل الترك في مجموع اليوم اختياريا موجبا لاستحقاق العقاب عليه على تقدير حرمة فكذلك يجعله اختياريا موجبا لاستحقاق الثواب عليه على تقدير وجوبه حصوله بقصد إطاعة الامر بتركه في هذا اليوم فلا حظ وتدبر فإنه لا يخلو عن دقة وكفاك شاهدا للفرق بين الصوم وغيره من العبادات انه لا يتوهم أحد صحة ساير العبادات الوجودية عند صدور بعضها بلا شعور وقصد بخلاف الصوم فلو قيل للعامي في يوم الغدير مثلا بعد ارتفاع النهار ان لصوم هذا اليوم كذا وكذا من الاجر ولم يكن قد تناول مفطرا إلى ذلك الوقت يقع في ذهنه لا محالة احتمال جواز تجديده نيته من ذلك الحين فيسئل عن حكمه ولذا كثر السؤال عن مثله في الاخبار ولم يرد بمثل ذلك في ساير العبادات وكيف كان فلا يهمننا ابداء الفارق بين الصوم وغيره بعد حرمة القياس وعدم قيام دليل يعتد به على توقف مهية الصوم على أزيد من القصد المزبور والمرجع في مثله البراءة عن الكلفة الزائد كما حققناه في محله وقدمنا شطرا وافيا لبيان في نية الوضوء من كتاب الطهارة واما ما دل على أنه لا صيام لمن لم يبیت الصيام من الليل فمخصوص بالواجب المعين للعامد نصا واجماعا كما عرفت فمقتضى الأصل فيما عداه امتداد وقت نيته إلى الغروب ولكن الزمنا بعدم جواز تأخيرها عن الزوال في الصوم الواجب لموثقة عمار وغيرها مما عرفت فليتأمل وقيل يختص رمضان بجواز تقديم نيته عليه ولو سهى عند دخوله فصام كانت النية الأولى كافية حكى هذا القول عن الشيخ في خلاف والنهاية والمبسوط وقد عرفت في المبحث السابق صحة هذا القول و عدم اختصاصه برمضان ولعل ما في كلام الشيخ من تخصيصه برمضان للحرى مجرى العادة من عدم حصول العزم على سبيل الجزم فيما عداه غالبا قبل حضوره وقته بأيام مع استدامة حكمه على الوجه الذي عرفت اعتباره في تأثير النية السابقة في استناد الفعل إليها واتصافه بوقوعه عن قصد

بخلاف صوم رمضان فان كل مكلف لدى الالتفات إلى قرب الشهر ما لم يضر في نفسه المعصية ينوى صومه ويشغل بتهيئة مقدماته ويبقى هذه النية مغروسة في نفسه حقيقة أو حكما إلى حين حضوره وقد عرفت انه لا يشترط في صحة العبادة أزيد من ذلك وانه ليس للإرادة التفصيلية التي يتوقف عليها صحة العبادة واتصافها بحصولها عن نية زمان موقت شرعي فليس جواز تقديم النية في الصوم بهذا المعنى الذي هو محل الكلام مخالفا للأصل فالتفكيك حينئذ بين الجزء الأول من الليل والجزء الآخر من اليوم السابق المتصل بهذا الجزء فاسد نعم يتجه هذا التفصيل لدى القائلين باشتراط صحة العبادات بمقارنة هذه الإرادة التفصيلية التي هي شرط عقلي لوقوع الفعل بداعي التقرب لأول زمان التلبس بالفعل وان جواز التقديم في الصوم على خلاف الأصل فيقتصر فيه على مورد الثبوت ولكنك عرفت فساد المبني كما انك عرفت وجه ما فرعه الشيخ على مختاره من الصحة على تقدير السهو والغفلة عن تجديدها في الليل لا مطلقا حيث قال في ما حكى عن مبسوطه ما لفظه نية القرية يجوز ان يكون متقدمة فإذا كان من نيته صوم الشهر إذا حضر ثم دخل عليه الشهر ولم يجددها لسهو لحقه أو اغماء كان صومه صحيحا فإن كان ذاكرة فلا بد من تجديدها انتهى حيث ظهر لك ان شرط تأثير النية السابقة في صحة العمل اللاحق واتصافه بوقوعه منويا استدامتها حكما ولا تكون كذلك الا إذا كانت مغروسة في النفس على وجه لو التفت المكلف تفصيلا إلى الفعل الذي نواه لوجد نفسه عازمة عليه وليس المراد بتجديدها الا هذا المعنى لا التكيف في احضار صورتها مفصلة في الذهن وكيف كان فالنية السابقة إذا كانت كذلك فيه مجزية في صحة الصوم سواء كانت في الليل أو قبلها وان لم تكن كذلك فهي غير مجدية مطلقا ولو كانت حاصلة في الليل بل متصلة بالفجر ما لم تبق بهذه الصفة إلى الغروب وكذا يظهر بالتدبر فيما أسلفناه صحة ما قيل من أنه يجزى نية واحدة لصيام الشهر كله كما عن الشيخ والسيد وأبي الصلاح وسالار وابن إدريس وغيرهم بل عن المنتهى نسبه إلى الأصحاب من غير نقل خلاف فيه وربما تكلف بعض في توجيهه بجعل صوم الشهر كله بمنزلة عبادة واحدة ذي اجزاء فالنية الحاصلة في أول الشهر المتعلقة بالمجموع بمنزلة نية الصلاة المتعلقة باجزائها ولا يخفى ما فيه وكان مثل هذه التوجيهات والتكلفات صدرت من القائلين بالاخطار واما على القول بكفاية الداعي الذي مرجعه إلى ما حققناه فيما سبق فلا وقع لمثل هذه الكلمات والتعرض لمثل هذه الشرائط إذ العبرة في صحة العبادة حينئذ باقترانها بالداعي المغروس في النفس حال الفعل حقيقة أو حكما بحيث يصح استناد الفعل إلى اختيار المكلف بعنوان الإطاعة لا بالإرادة التفصيلية الحاصلة قبله القابلة لأن يقع النزاع في وقتها التي هي شرط عقل لايقاع الفعل بهذا العنوان وقد أشرنا فيما سبق إلى الفرق بين الصوم وغيره من العبادات المطلوب بها الفعل من أنه يعتبر في سائر العبادات وجود الداعي الذي هو اثر تلك الإرادة التفصيلية الباعثة على

اختيار الفعل في وقته فعلا ويكفي في الصوم بقائه
في النفس شأننا بحيث لا ينافيه الغفلة والنوم فلا تغفل ولا يقع في شهر رمضان صوم غيره
واجبا كان أو مندوبا من المكلف بصومه وغيره كمسافر

(١٦٨)

ونحوه على المشهور خلافا لما حكى عن الشيخ في المبسوط من أنه قال لو كان مسافرا
سفر القصر فصام بنية رمضان لم يجزه وان صام بنية التطوع كان جائزا
وان كان عليه صوم نذر معين ووافق ذلك شهر رمضان فصام عن النذر وهو حاضر وقع من
رمضان ولا يلزم القضاء لمكان النذر وان كان
مسافرا وقع عن النذر وكان عليه القضاء لرمضان وكذا ان صام وهو حاضر بنية صوم
واجب عليه غير رمضان وقع عن رمضان ولم يجزه عما
نواه وان كان مسافرا وقع عما نواه انتهى أقول ما ذكره بالنسبة إلى الحاضر من أنه لو نوى
صوم النذر أو غيره يقع من رمضان انما يتجه بناء على أنه لا
يعتبر في ماهية صوم رمضان عدى ترك المفطرات فيه بنية التقرب ولو بإطاعة امر اخر
وهي غير امره الواقعي المنجز عليه وهذا ينافي الالتزام بحصته من
المسافر إذا نوى به التطوع أو صوما آخر غير صوم رمضان دون ما قصد به صوم رمضان
فان ما يقع من المسافر في الحقيقة ليس الا صوم رمضان
فالمسافر إذا قصد اليوم الأول من شهر رمضان ان يوصم تطوعا فان جاز له ذلك فماله إلى
أن صوم رمضان يجب على الحاضر ويستحب للمسافر
فيكون جواز تركه للمسافر حينئذ رخصة لا عزيمة كما يزعمه العامة وعلى هذا التقدير
يمنتع ان يجب عليه قضائه بعد ان اتى به في وقته صحيحا ان قلت إن
الحضور شرط في ماهية صوم رمضان الذي تعلق به امر وجوبي فما يقع من المسافر
موضوع اخر متعلق لامر ندبي أو الزامي ناش من الامر بالوفاء
بالنذر أو الكفارة أو غير ذلك لا الامر الوجوبي المتعلق بصوم رمضان قلت الحضور
كالبلوغ شرط لوجوب صوم رمضان عليه لا من مقومات
ماهية صومه وكيف كان فالحق انه ان بنينا على اتحاد مهية الصوم من حيث هي وان
اختلفها انما هو بالنسبة إلى أحوال المكلف أو أزمته وقوعها
الموجبة لاختلاف احكامها من حيث الوجوب والحرمة والاستحباب أو بالإضافة إلى
العناوين الطارئة الخارجة عن حقيقة كما قويناه فيما سبق أو
قلنا بان اقسام الصوم وان كانت أنواعا مختلفة الا ان الفصل الذي يمتاز به صوم رمضان
عما عداه انما هو بإضافته إلى زمانه لا بأمر اخر زائد
على مفهوم صومه فلا يعقل ان يقع في رمضان صوم اخر واقعا بصفة المطلوبة ولم يكن
عن رمضان بحيث يبقى التكليف بفسائه بعده فان صوم
رمضان على هذا التقدير ذاتي السائر الأنواع الواقعة فيه وإذا فرض كونه بهذا العنوان الذي
هو ذاتي له منهيا عنه يكون نقيضه الذي هو ترك
صوم هذا الوقت واجبا فلا يعقل ان يتعلق به تكليف وجوبي أو ندبي بسائر الاعتبارات
اللاحقة له فإنه بالنسبة إلى المسافر يصير كصوم العيدين
لسائر المكلفين وصوم أيام التشريق لمن كان بمنى والى هذا يؤل استدلال العلامة في
محكي المختلف للمدعى بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا
الآية بتقريب ان ايجاب العدة يستلزم ايجاب الافطار وبقوله عليه السلام ليس من البر الصيام
في السفر إلى أن قال في الجواب عما ذكر دليلا للجواز من أنه
زمان لا يجب صومه عن رمضان فاجزائه عن غيره كغيره من الأزمنة التي لا يتعين الصوم

فيها قال الفرق ان هذا الزمان لا ينفك عن وجوب الصوم عن رمضان ووجوب الافطار بخلاف غيره من الأزمنة ولا يجب افطاره في السفر فأشبه العيد في عدم صحة صومه انتهى ويشهد لصحة هذا الاستدلال كما أنه يدل على أصل المدعى مرسله الحسن بن بسام قال كنت مع أبي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم رأينا هلال شهر رمضان فأفطر فقلت له جعلت فداك أمس كان من شعبان وأنت صائم واليوم من شهر رمضان وأنت مفطر فقال إن ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا و هذا فرض وليس لنا ان نفعل الا ما أمرنا وان بنينا على أن صوم رمضان قسم خاص من الصوم ممتاز عما عداه من الأنواع بالذات كفريضة الصبح الممتازة عن سائر الفرائض والنوافل بالذات فمقتضى الأصل عند عدم تنجز التكليف به ولو لغفلة أو نسيان صحة غيره ووقوعه عما نواه مطلقا ولو في الحصر فضلا عما كان مسافرا الا ان يدل دليل تعبدى على الاجزاء به من رمضان أو وقوعه فاسدا ولا ينافي صحته ووقوعه عما نواه على هذا التقدير قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر لان ايجاب العدة على هذا التقدير لا يقتضى الا ايجاب ترك هذا الصوم لا مطلقة الذي هو عبادة عن الافطار كما في العيدين ولكنك عرفت في مسألة من نوى صوم الغد بنية القربة ضعف هذا البناء مضافا إلى شهادة الخبر المتقدم بذلك فما ذهب إليه المشهور من أنه لا يقع في رمضان صوم غيره مطلقا هو الأقوى ولكن لا يبعد الالتزام بأنه لو نوى فيه غيره واجبا كان أو ندبا فإن كان ممن يصح منه صوم رمضان صح صومه وأجزاء عن رمضان دون ما نواه لما عرفت فيما سبق من أنه لا يعتبر في صوم رمضان عدى حصوله بنية التقرب وقد حصل كذلك وخطا المكلف في تشخيص الامر المتنجز عليه أو زعمه فنوى امتثال امر لا تحقق له دون الامر المتحقق المتوجه إليه لا يقدر في حصول الفعل على الوجه الذي تعلق به الطلب أي وقوعه قربة إلى الله فيكون مجزيا ولا يتوجه عليه الاشكال بما ذكره في المدارك وغيره ففي المدارك قال في شرح العبارة ما لفظه واطلاق العبارة يقتضى عدم الفرق في ذلك بين الجاهل بالشهر والعالم به وبهذا التعميم صرح في المعبر أما الوقوع عن رمضان مع الجهالة بالشهر فالظاهر أنه موضع وفاق كما اعترف به الأصحاب في صيام يوم الشك بنية الندب وسيجى الكلام فيه واما مع العلم فهو اختيار الشيخ المرتضى والمصنف هنا ظاهرا وفي المعبر صريحا واستدل عليه بان النية المشترطة حاصلة وهى نية القربة وما زاد لغو لا عبرة به فكان الصوم حاصلا بشرطه فيجزي عنه ويشكل بان من هذا شأنه لم ينو المطلق لينصرف إلى رمضان وانما نوى صوما معينا فما نواه لم يقع وغيره ليس بمنوى فيفسد لانتفاء شرطه ومن ثم ذهب ابن إدريس إلى عدم الاجزاء مع العلم ورجحه في المختلف للتنافي بين نية صوم رمضان ونية غيره ولأنه منهى عن نية غيره والنهى مفسد ولان مطابقة النية للمنوى واجبة وهو جيد ولا يتوجه مثل ذلك الجهل لخروجه بالاجماع وحديث رفع الخطاء والروايات المتضمنة لاجزاء صيام

يوم الشك بنية الندب عن صيام شهر رمضان وفي بعضها تلويح بان العلة في ذلك العذر
فيتعدى إلى غيره كما سيحى بيانه انشاء الله تعالى انتهى كلامه و
فيه ان صوم رمضان بعد فرض انه لا يعتبر في حقيقته عدى الامساك في هذا الوقت تقربا
إلى الله ليس مغايرا لما نواه بل هو عينه ولكنه لم يقصده بهذا

(١٦٩)

الوجه والمفروض عدم مدخلية هذا القصد في صحته والا لم يكن قصد جنس الصوم قرينة إلى الله من غير التفات إلى خصوص نوعه مجزيان وكذا قصد غيره مع الجهل برمضان مع أن الخصم معترف بالصحة فيهما وما زعمه فارقا بين الموارد من أن الحكم بالصحة مع قصد الجنس لأجل انصرافه إلى صوم رمضان ومع الجهل لأجل النص والاجماع ففيه انه لا معنى للانصراف في الأمور المنوطة بالقصد بعد فرض عدم كون الخصوصية مقصودة للناوي والا لكان خارجا عن الفرض وأما النص والاجماع فجعلهما كاشفين عن حصول الفرض من الأمر بصوم رمضان بالامساك الحاصل فيه بنية التقرب وان لم يكن خصوص أمره مقصودا بالامتثال أولى من الالتزام بقيام الماتى به مقام المأمور به تعبدا واما حديث رفع الخطاء فلا دخل له بمثل المقام كما لا يخفى على المتأمل وقد ظهر بما ذكرنا الخدشة فيما حكاه من الاستدلال على البطلان بالتنافي بين نية صوم رمضان ونية غيره لما عرفت من أن التنافي انما هو بين النيتين مع الخصوصية والا فلا ينفك نية صوم في شهر رمضان بعد فرض انه لا يعتبر في صوم رمضان عدى الامساك الحاصل فيه بنية التقرب وان لم يكن ملتفتا إلى عنوانه واما ما قيل من أنه منهي عن نية غيره ففيه ان قصد التقرب وامتثال امر الشارع حسن ذاتا فيمتنع صيرورته حراما حتى ينافي صحة الصوم المطلوب منه شرعا فمن زعم جواز صوم الكفارة في رمضان فصام بهذا القصد فان صح عقابه فليس الا للاخلال بصوم رمضان ان قلنا بعدم كونه مجزيا عنه أو لامساكه بهذا القصد مع تقصيره في ترك التعلم أو على ترك التعلم ونحوه والا فلا يعقل ان يكون قصد الخروج عن عهدة ما زعمه كونه مطلوبا للشارع منشاء للمذمة واستحقاق العقاب حتى يصح ان يتعلق به النهي من حيث هو واما ما ذكره من وجوب موافقة النية للمنوى ففيه انه أول الكلام وانما المسلم وجوب الامساك في ذلك الوقت قرينة الله فليتأمل ولا يجوز ان يردد نية صومه بين الواجب و الندب ولا بين واجبين كالكفارة والندب أو ندين كمقدمة الاستفتاح والاستسقاء مثلا بناء على مغايرتهما بالنوع بل لا بد من قصد أحدهما معينا لما أشرنا إليه في صدر المبحث من أنه يشترط في صحة العبادة من قصد التعيين فلا يقع القصد إلى أحدهما لا بعينه إطاعة لشيء منهما نعم لو كان القدر المشترك بينهما في حد ذاته مطلوبا اتجه صحته ووقوعه امثالاً للامر المتعلق بمطلقه كما أن المتجه صحة صومه نافلة لو رده بين النافلة أو النذر أو الكفارة ونحوها بناء على أنه لا يعتبر في صوم التطوع عدى قصد التقرب ومصادفته لزمان صالح له كما نفينا البعد عنه في صدر المبحث وعلى جواز التطوع لمن عليه صوم واجب أو فرض فيما لم ينتج التكليف بالواجب ولكنه احتمل اشتغال ذمته به فقصد حصول ذلك الصوم على تقدير اشتغال ذمته به والا فالندب ولو نوى في هذا الفرض امتثال امره الواقعي المنجز عليه بالفعل بعد فرض انحصاره في الواقع في أحدهما صح بلا اشكال وان قلنا بتعددتهما نوعا فان هذا النحو من الترديد غير قادح بعد فرض تعيينه في الواقع وتعلق القصد به على ما

هو عليه في الواقع وسيأتي مزيد توضيح لذلك في احكام يوم الشك ولو نوى الوجوب أي الوجوب المعهود وهو وجوب صوم شهر رمضان اخر يوم من شعبان مع الشك لم يحز عن أحدهما على المشهور وحكى عن ابن أبي عقيل وابن الجنيد والشيخ في الخلاف القول بأنه يجزيه واستدل للمشهور بان ايقاع المكلف الصوم في الزمان المحكوم بكونه من شعبان على أنه من شهر رمضان يتضمن ادخال ما ليس من الشرع فيه فيكون حراما لا محالة كالصلاة بغير طهارة فلا يتحقق به الامتثال وبجملة من الاخبار منها موثقة سماعة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل صام يوما ولا يدري امن شهر رمضان هو أو من غيره فجاء قوم فشهدوا انه كان من شهر رمضان فقال بعض الناس عندنا لا يعتد به فقال بلى فقلت انهم قالوا صمت وأنت لا تدري امن شهر رمضان هذا من غيره فقال بلى فاعتد به فإنما هو شئ وفقك الله له انما يصام يوم الشك من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لأنه قد نهى ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوى من الليلة انه يصوم من شعبان فإن كان من شهر رمضان أجزاء عنه بتفضل الله وبما قد وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس وخبر الزهري المروى عن التهذيب قال سمعت علي بن الحسين عليه السلام يقول يوم الشك أمرنا بصيامه ونهينا عنه أمرنا ان يصوم الانسان على أنه من شعبان و نهينا ان يصومه على أنه من شهر رمضان وهو لم ير الهلال وخبره الآخر أيضا عن علي بن الحسين عليهما السلام في حديث طويل قال وصوم يوم الشك أمرنا به و نهينا عنه أمرنا به ان نصومه مع صيام شعبان ونهينا عنه ان ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشك فيه الناس فقلت له جعلت فداك فإن لم يكن صام من شعبان شيئا كيف يصنع قال ينوى ليلة الشك انه صام من شعبان فإن كان من شهر رمضان أجزاء عنه وان كان من شعبان لم يضره فقلت وكيف يجزى صوم تطوع عن فريضة فقال لو أن رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يعلم أنه من شهر رمضان ثم علم بذلك لاجزاء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم يعينه ويستشعر من الخبر الأول ان الاكتفاء به عن صوم رمضان مخالف للأصل ولكن الشارع أمضاه من باب التفضل والتوسعة ولكنه يظهر من هذه الرواية وكذا من غيره من الروايات الآتية انه على وفق الأصل وان المطلوب منه لم يكن الا الصوم في هذا اليوم وقد حصل كما قويناه فيما سبق وخبر سهل بن سعد قال سمعت الرضا عليه السلام يقول الصوم للرؤية والفطر للرؤية وليس منا من صام قبل الرؤية للرؤية وافطر قبل الرؤية للرؤية قال قلت له يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فما ترى في صوم يوم الشك فقال حدثني أبي عن جدي عن آبائه عليهم السلام قال قال لي أمير المؤمنين عليه السلام لان أصوم يوما من شعبان أحب إلي من افطر يوما من شهر رمضان ويستكشف من هذه الأخبار ان ما ورد في جملة من الاخبار من النهى عن صوم يوم الشك على الاطلاق أريد به النهى عنه بعنوان الوجوب وانه من صوم رمضان منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر

عليه السلام في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال عليه قضاؤه وان كان كذلك ويحتمل كون من رمضان متعلقا بيصوم فعلى هذا يكون السؤال واقعا عن خصوص الفرض الذي ورد النهي عنه وعلى تقدير تعلقه بيشك أيضا يحمل على ارادته بقرينة ما عرفت وخبر هشام بن سالم

(١٧٠)

عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في يوم الشك من صامه قضاؤه وان كان كذلك يعني من صامه على أنه من شهر رمضان بغير رؤية قضاؤه وان كان يوما من شهر رمضان لان السنة جاءت في صيامه على أنه من شعبان ومن خالفها كان عليه القضاء هكذا حكى عن التهذيب فيحتمل كون التفسير من كلام الشيخ أو أحد الرواة وخبر الحسين بن زيد عن الصادق عن ابائه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن صيام ستة أيام يوم الفطر ويوم الشك ويوم النحر وأيام التشريق وخبر الأعشى قال قال أبو عبد الله عليه السلام نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن صوم ستة أيام العيدين وأيام التشريق واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان وخبر عبد الكريم بن عمرو قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام انى جعلت على نفسي ان أصوم حتى يقوم القائم فقال لا تصم في السفر ولا العيدين ولا أيام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه في الوسائل بعد ان رواه عن الشيخ باسناده قال ورواه الصدوق باسناده ورواه في المقنع أيضا كذلك ورواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن كرام قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام وذكر مثله الا أنه قال ولا اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ولكن في نسخ الجواهر المبسومة جعل هذه الرواية من تنمة خبر الأعشى ونسب هذه الزيادة إلى المقنع فإنه بعد ان ذكر خبر الأعشى قال فقال عبد الكريم انى جعلت الحديث ثم قال وعن المقنع روايته بزيادة شهر رمضان انتهى ولعله من سهو قلم الناسخ وخبر أبي خالد الواسطي عن أبي جعفر عليه السلام قال من الحق في رمضان يوما من غيره فليس بمؤمن بالله ولأبي وخبر محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه إلى أن قال ولا يعجبني ان يتقدم أحد بصيام يوم وعن الصدوق مرسلا قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول لان افطر يوما من شهر رمضان أحب إلى من أن أصوم يوما من شعبان أزيده في شهر رمضان وصرف اطلاق النهى عنه في هذه الروايات خصوصا في الروايات التي عد فيها يوم الشك من الأيام التي يحرم فيها الصوم إلى إرادة مثل الفرض الذي لا يكاد يتفق حصوله في الخارج حيث إن الآتي بصوم يوم الشك في الغالب اما ينوى امثال الامر المتنجز عليه في مرحلة الظاهر المحرز بالاستصحاب أو الامر الواقعي المتعلق بفعله المعلوم لديه على سبيل الاجمال والابهام أو الامر بصوم رمضان على سبيل الاحتمال من باب الاحتياط وان كان في غاية البعد الا ان الذي يغلب على الظن كون هذه الأخبار بظاهاها جارية مجرى التقية وكون المراد بها المعنى المزبور على سبيل التورية بل في أغلبها ايماء إلى ذلك وكيف كان فان أمكن تنزيل هذه الروايات على إرادة المعنى المزبور فهو والا وجب حملها على التقية بعد مخالفتها لاجماع الأصحاب واخبارهم المستفيضة الدالة على نفى الباس عن صوم يوم الشك وانه ان صادف شهر رمضان فيوم وفق له والا فليس الا كسائر الأيام ولا يصح الجمع بينها بالحمل على الكراهة فإنه مع ابناء أغلب اخبار الطرفين عن هذا الحمل مما لم ينقل القول به عن أحد من أصحابنا عدى ما ستسمع من نسبتته إلى الشيخ المفيد على بعض الوجوه الذي لا ينطبق عليه هذه الأخبار وكيف كان

فعمدة ما يصح الاستناد إليه للقول المشهور أي بطلان صوم يوم الشك بنية رمضان سواء كان من شعبان أو من رمضان انما هو تعلق النهي بايقاعه على هذا الوجه في الأخبار السابقة المعتضدة بالشهرة وعدم نقل خلاف يعتد به فيه والا فيشكل توجيهه بناء على ما نفينا البعد عنه فيما سبق من أنه لا يعتبر في صوم رمضان بل ولا في صوم شعبان وغيره من الأيام أيضا عدى الامساك الحاصل فيه بقصد القربة وما يقال من أن صوم شعبان غير مقصود له فلا يجزى عنه وان صادفه وصوم رمضان غير منجز في حقه وكونه مطلوباً منه في الواقع لا يجدى في صحة الامتثال وصدق إطاعة امره ما لم يحرز موضوعه إنما يقتضي البطلان لو اعتبرنا مثل هذه الخصوصيات في صحته وقد أشرنا في صدر المبحث إلى أن إقامة الدليل على أزيد من اعتبار قصد القربة والاخلاص في صحة الصوم من حيث هو لا يخلو عن اشكال فالقول بصحته كما حكى عن القديمين لا يخلو عن وجه لو اغمض عن النصوص المزبورة وما قيل من أنه بهذا القصد تشريع محرم فلا يقع عبادة ففيه انه انما يتجه في حق العالم كما نبه على في المدارك وغيره دون الجاهل المعتقد لشرعية عمله مع أن حصول قصد القربة ممن يعلم بعدم مشروعية عمله لا يخلو عن اشكال فالبطلان حينئذ يستند إلى فقد نية التقرب لا إلى حصول التشريع بل وقد يستشكل في امكان حصول العزم على الصوم بنية انه من رمضان حقيقة كما هو حقيقة النية من الشاك في موضوعه الا من باب الاحتياط الذي لا يبعد دعوى خروجه عن منصرف النصوص والفتاوى اللهم الا ان يعتقد كون حصوله بهذا العنوان وجهها ظاهرياً معتبراً في صحة صومه فيتأتى حينئذ قصده تبعا لقصده الأصلي المتعلق بصوم صحيح في هذا اليوم أو يعتقد ان يوم الشك شرعاً ملحق بربضان ومحسوب منه كما ربما يستشعر من بعض الأخبار الواردة في أن شهر رمضان كسائر الشهور يزيد وينقص والمدار فيه على الرؤية كون هذا المعنى محلاً للكلام فيما بين الناس وكيف كان فمتى تحقق الصوم في يوم الشك ممن هو شاك في الرؤية بهذا القصد بطل للنهي عنه في الاخبار المزبورة واما لو صام من باب الاحتياط واحتمال وجوبه في الواقع وكونه من رمضان فهو خارج عن منصرف النصوص كما تقدمت الإشارة إليه والأقوى فيه الصحة بناء على ما قويناه في محله من عدم اعتبار معرفة الوجه ولا الجزم في النية في صحة العبادة وان كان مخالفاً للمشهور وربما يستشعر من عبارة المتن حيث قال ولو نوى الوجوب الخ ان مدار الصحة والفساد في صوم يوم الشك لدى المصنف (ره) على الاخلاص بوجهه وعدمه لا على قصد كونه من شعبان أو رمضان فليتأمل ولو نواه مندوباً على حسب ما يقتضيه تكليفه في مرحلة الظاهر من البناء على كونه من صوم شعبان صح صومه و أجزاء عن رمضان بلا خلاف فيه على الظاهر بل اجماعاً كما عن غير واحد ادعائه ويشهد له مضافاً إلى الاجماع وموافقة للأصل على ما قررناه فيما سبق اخبار مستفيضة ان لم تكن متواترة كموثقة سماعة وخبر الزهري ورواية سهل بن سعد المتقدمات وصحيحة معاوية بن وهب أو حسنة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام

الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك فقال هو شئ وفق له
ومضمرة سماعة قال سئلته عن اليوم الذي يشك رمضان
لا يدري أهو من شعبان أو من رمضان فصامه من شهر رمضان قال هو يوم وفق له ولا
قضاء عليه هكذا نقل عن التهذيب وظاهره انه صامه بقصد انه

(١٧١)

من رمضان فيكون منافيا بظاهره للأخبار المتقدمة الدالة على بطلان الصوم بهذا القصد ولكن عن الكافي نقله هكذا فصامه فكان من شهر رمضان وهو أضبط وأوثق خصوصا في هذا المورد حيث إن الشيخ على ما يظهر من الحقائق رواه عن الكافي فلا عبرة بنقله بعد مخالفته لما في الكافي وما عن الكليني (ره) والشيخ (ره) في الصحيح عن سعيد الأعرج قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام انى صمت اليوم الذي يشك فيه فكان من شهر رمضان أفأقضيه قال لا هو يوم وفقت له وعن محمد بن حكيم قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن اليوم الذي يشك فيه فان الناس يزعمون أن من صامه بمنزلة من افطر في شهر رمضان فقال كذبوا ان كان من شهر رمضان فهو يوم وفق له وان كان من غيره فهو منزلة ما مضى من الأيام وعن بشير النبال عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلت عن صوم يوم الشك فقال صمه فان يك من شعبان كان تطوعا وان يك من شهر رمضان فيوم وفقت له وعن الكاهلي قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم الذي يشك فيه من شعبان قال لان أصوم يوما من شعبان أحب إلى من أن افطر يوما من رمضان وعن الصدوق مرسلا قال وسئل أمير المؤمنين عليه السلام عن اليوم المشكوك فيه فقال لان أصوم يوما من شعبان أحب إلى من أن افطر يوما من شهر رمضان وعن شيخنا المفيد (ره) في المقنعة قال وروى أبو الصلت عبد السلام بن صالح الهروي قال حدثني علي بن موسى الرضا عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن جده عليه السلام أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من صام يوم الشك قرارا بدينه فكأنما صام الف يوم من أيام الآخرة غراء زهراء لا يشاكلن أيام الدنيا قال وروى أبو خالد عن زيد بن علي بن الحسين عليه السلام عن ابائه عن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صوموا سر الله قالوا يا رسول الله وما سر الله قال يوم الشك وعنه أيضا في المقنعة قال ثبت عن الصادقين عليهما السلام انه لو أن رجلا تطوع شهرا وهو لا يعلم أنه شهر رمضان ثم تبين له بعد صيامه انه كان شهر رمضان لاجزاء ذلك عن فرض الصيام وخبر معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام قال كنت جالسا عنده اخر يوم من شعبان فلم أره صائما فاتوه بمائدة فقال ادن وكان ذلك بعد العصر قلت له جعلت فداك صمت اليوم فقال لي ولم قلت جاء عن أبي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه أنه قال يوم وفق له قال أليس تدرون انما ذلك إذا كان لا يعلم أهو من شعبان أم من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له فاما وليس عليه ولا شبهة فلا فقلت افطر الان فقال لا فقلت وكذلك في النوافل ليس لي ان افطر بعد الظهر قال نعم وربما يوهم هذه الرواية مرجوحية الصوم اخر يوم من شعبان ما لم يكن علة وشبهة تورث الشك بكونه من شهر رمضان ونحوه رواية هارون بن خارجة قال قال أبو عبد الله عليه السلام عد شعبان تسعة وعشرين فان كانت مغيمة فأصبح صائما وان كانت ضاحية وتبصرته ولم تر شيئا فأصبح مفطر أو خبر ربيع بن ولاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا رأيت هلال شعبان فعد تسعة وعشرين يوما فان

أصحت فلم تره فلا تصم وان تغيمت فصم ولعل هذه الروايات هي مستند الشيخ المفيد (ره) فيما نقل عنه من كراهية صوم هذا اليوم كما نقله عنه في البيان على ما حكى عنه فقال في محكى البيان ولا يكره صوم يوم الشك بنية شعبان وان كانت الموانع من الرؤية منتفية وقال المفيد (ره) ويكره مع الصحو الا ان كان صائما قبله انتهى وفيه ان المقصود بهذه الاخبار بحسب الظاهر بيان عدم الاعتناء باحتمال كونه من رمضان مع الصحو وان ما ورد من الحث والترغيب في صوم يوم الشك أريد به ما إذا كان هناك علة مانعة من الروية من غيم ونحوه لا مع الصحو وعدم تبين الهلال فلم يقصد بالنهي عن صومه أو الامر بالاصباح مفطرا الا الرخصة وبيان انه ليس الا كغيره مما مضى من الأيام التي لم يكن له داع إلى صومه نعم ظاهر الخبرين الأخيرين وجوب صومه مع الغيم احتياطا في صومه رمضان كما هو وجه الظاهر الذي ينسب إلى الذهن من الامر بصوم يوم الشك ولكن يجب حملها على تأكيد الاستحباب جمع بينهما وبين غيرهما من الأخبار المتقدمة التي هي صريحة الدلالة في الاستحباب ونفى الوجوب ولا يصح حملها على الأصل الاستحباب لان التفصيل بينه وبين ما رخص في تركه الذي هو أيضا مستحب بلا منقصة فيه أصلا كما يشهد بذلك سائر الروايات يقطع الشركة وكيف كان فهذه الأخبار وكذا أغلب النصوص المتقدمة كالتص في رجحان صوم يوم الشك تحرزا عن أن يفطر يوما من شهر رمضان فلو أتى به بهذه القصد قرابة إلى الله كما هو الغالب في صيام يوم الشك صح صومه بلا اشكال والأخبار المتقدمة الدالة على بطلان الصوم بنية انه من شهر رمضان لا تنهض صارفة لهذه الاخبار عن ظاهرها بالحمل على إرادة صومه بنية انه من شعبان لما أشرنا إليه انفا من أن المتبادر من تلك الأخبار نفى الشرعية الاتيان به بقصد الوجوب على أنه من صوم رمضان فلا ينافي ذلك جواز الاتيان به من باب الاحتياط قاصدا به امتثال الطلب النبوي المتأكد المتعلق به في هذه الأخبار وما في تلك الأخبار من الامر بان يصومه على أنه من شعبان لم يقصد به اثبات اعتبار شرط تعبدى في صحة صومه وهو إيقاعه بهذا العنوان وان لم يكن داعيه في الواقع الا الاحتياط في صوم رمضان كما هو مورد الخبرين الأخيرين الذين ورد فيهما الامر بالافطار مع السحور الصوم مع الغيم بل المقصود به بيان وجه عمله الذي يقع عليه فعلة في مرحلة الظاهر بحيث لا يتحقق معه قصد التشريع ولذا صرح غير واحد بأنه لو نوى القضاء أو النذر ونحوه كان كما لو نوى به صوم شعبان مجزيا عن صوم رمضان إذ انكشف انه منه فليس قصد كونه من شعبان من الخصوصيات المعتبرة في صحة صوم هذا اليوم وانما المعتبرة فيه الاتيان به على وجه سائغ غير منهي عنه كما يكشف عن ذلك قوله عليه السلام في خبر الزهري المتقدم بعد ان سئل عن انه كيف يجزى صوم تطوع عن فريضة لو أن رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يعلم أنه من شهر رمضان ثم علم بذلك لاجزاء عنه لان الغرض انما وقد على اليوم بعينه فإنه يدل على أن مهية الواجب التي يسقط بها طلبه انما هي صوم ذلك

اليوم بعينه فمتى حصل سقط امره ووقع قصد كونه تطوعا
أو كونه من صوم شعبا لغوا غير مخل في صحة عمله فما في صدر الحديث من الامر بان
ينوى ليلة الشك انه صائم من شعبان انما هو لتصحيح قصده لا لاعتبار
هذا القصد بخصوصه في ماهية صوم ذلك اليوم كما لا يخفى على المتأمل هذا مع أن
اثبات مثل هذا الشرط تعبدا في ماهية صوم يوم الشك بمثل هذه

(١٧٢)

الاخبار التي قد يغلب على الظن كونها مشوبة بالتقية في مقابل الأخبار المستفيضة الامرة بصوم يوم الشك التي لا ينسب إلى الذهن منها الا إرادة اختياره لغايته المرسوخة في النفس الباعثة له على اختيار الفعل وهو قصد إطاعة امره الواقع المعلوم عنده بين كونه استجابيا لكون اليوم من شعبان أو وجوبيا لكونه من رمضان أو بداعي الاحتياط في صوم رمضان بعد تسليم ظهورها في ذلك في غاية الاشكال خصوصا بعد البناء على ما قويناه من أن الأشبه بالقواعد عدم اعتبار شئ في مهية صوم رمضان عدى قصد القرابة وهي حاصلة في جميع هذه الفروض وانما التزمنا بالبطلان فيما لو صام يوم الشك على أنه من رمضان تعبدا بالاخبار الناهية عنه كما عرفت بل ربما يؤيد ذلك ما في نفس تلك الأخبار من تعليل المنع عن ايقاعه بهذا الوجه بأنه قد نهى الرجل ان ينفرد بصيامه فإنه يدل على أنه لولا هذه الجهة لكان مقتضى الأصل صحته ومن هنا قد يتخيل ان النهى عنه لهذه الجهة غير مقتضية لفساده لكونها جهة عارضية خارجة عن حقيقة المأمور ولكن يدفعه ان المقصود بذلك هو النهى عن ايقاعه على هذا الوجه في اليوم الذي لا يلتزم فيه سائر الناس بصومه على أنه من رمضان فتلك الجهة العارضة من عوارضه المشخصة المتحددة معه وجودا فيمتنع استقلالها بالحرمة كما هو واضح نعم لا يبعد ان يدعى ان المنساق إلى الذهن من هذا النوع من النواهي في اخبار أهل البيت عليهم السلام مع ما فيها من التعليل المناسب للكرهه انما هو إرادة الكراهة وهي غير مقتضية لبطلان العبادة كما تقرر ذلك في العبادات المكروهة كالوضوء بالماء المسخن بالشمس ونحوه فالانصاف ان الجزم ببطلان الصوم في هذه الصورة أيضا لا يخلو عن اشكال والله العالم وقد ظهر بما قررناه انه لو صام يوم الشك على أنه ان كان من رمضان كان واجبا والا كان مندوبا ان الأصح هو ما قيل من أنه يصح صومه ويجزى عن رمضان إذا انكشف انه منه كما نقل عن الشيخ في الخلاف والمبسوط والعماني وابن حمزة والفاضل في المختلف والشهيد في جملة من كتبه لما أشرنا إليه من أن هذا هو وجهه الواقعي الذي يبعث المكلف غالبا على اختيار صوم هذا اليوم متقربا بإطاعة امره الواقعي المعين عند الله المردد عنده بين الامرين فيمتنع ان لا يكون مجزيا وما يقال من أن حقيقة صوم رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف عن ذلك اختلاف احكامهما فإذا لم يعين حقيقة أحدهما في النية التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المأمور به لم يقع عن أحدهما مدفوع بان ما نحن فيه ليس من قبيل تعلق القصد بجنس العبادة ناويا به وقوعه امثالاً لشيء من الأوامر المتعلقة بأنواعه على سبيل الترديد كي ينافيه اعتبار استحضار حقيقة الفعل المأمور به في القصد إذا القصد متعلق بصوم هذا اليوم الذي هو فرد من أحد النوعين الذين تعلق بأحدهما امر وجوبي وبالآخر ندبي فهو كما لو امره باكرام كل عالم دخل داره وجوبا وكل شاعر ندبا فدخل داره شخص علم اجمالا بأنه اما عالم أو شاعر فأكرمه قاصدا به إطاعة امره الواقعي المردد عنده بين الامرين كما هو واضح وقد ظهر بذلك ضعف ما قيل بل لعله المشهور من أنه لا يجزى وعليه الإعادة ولكن لو اعتبرنا

معرفة الوجه لدى التمكن منه ولو بطريق ظاهري كان هذا هو
 الأشبه ولكنك قد عرفت في ملحه انه خلاف التحقيق ولو أصبح في يوم الشك بنية الافطار
 ثم بان انه من الشهر جدد النية فيما بينه وبين الزوال إذا كان
 لم يفعل ما يقتضى الافطار واجتزى به كما تقدم تحقيقه في صدر الكتاب فإن كان ذلك
 بعد الزوال امسك وجوبا ببقية النهار وعليه القضاء اما وجوب القضاء
 فلفوات الصوم كما صرح به شيخنا المرتضى (ره) ثم قال وأما وجوب الامساك فهو
 المشهور بل عن الخلاف الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبة الخلاف إلى عطاء
 واحمد وانه لم يقل به غيرهما ولم أجد عليه دليلا ظاهرا والتمسك بقاعدة الميسور لا
 يخفى ما فيه انتهى أقول ويمكن الاستدلال له بفحوى ما روى أن ليله
 الشك أصبح الناس فجاء اعرابي فشهد برؤية الهلال فامر النبي صلى الله عليه وآله مناديا
 ينادى كل من لم يأكل فليصم ومن اكل فليمسك المنجبر ضعفه بما عرفت وباشتهاره
 في حد ذاته بين الأصحاب واعتمادهم عليه في كتبهم الاستدلالية فليتأمل وفي المسالك
 قال في شرح العبارة الامساك هنا على سبيل الوجوب ويجب فيه النية
 ولو أفطره وجب عليه الكفارة إذ لا منافاة بين وجوبها وعدم صحة الصوم بمعنى اسقاطه
 القضاء انتهى أقول لا يبعد ان يكون هذه الأحكام بأسرها
 لديه مبنية على ما اختاره في مسألة ما لو جدد النية في أثناء النهار وحيث اختار في تلك
 المسألة انه لو جددتها قبل الزوال حكم له بالصوم الصحيح المثاب
 عليه من أول النهار ولو جددتها بعد الزوال حكم له بالصوم الصحيح الشرعي المثاب عليه
 من الوقت الذي نواه ولم يفرق في ذلك بين الواجب والمندوب فيدل
 حينئذ على وجوبه وعلى وجوب القصد معه والكفارة بافطاره الأدلة الدالة عليها في صيام
 شهر رمضان وانصراف أدلة الوجوب أو الكفارة عن صوم بعض
 اليوم بعد فرض كونه صوما شرعيا ان سلم فبدوى غير مضر ولكن لا يسقط به القضاء لان
 القضاء وجب على ترك صومه في مجموع اليوم على ما هو المتبادر
 من أدلته فلا منافاة بينه وبين صحة صومه في بعض اليوم وترتب سائر احكامه عليه ولكنك
 عرفت فيما سبق ضعف المبنى فيشكل حينئذ الالتزام بوجوب القصد
 معه الا ان نلتزم بان الأصل في الواجب كونه تبعديا الا ان يدل دليل على خلافه وهو
 خلاف التحقيق واشكل منه الالتزام بوجوب الكفارة بافطاره الا
 ان نقول بأنه من آثار إيجاد ذات المفطرات على وجه غير سائغ وان لم يتحقق الافطار بها
 بالفعل وهو لا يخلو عن تأمل وسيأتي تحقيقه في مسألة انه هل
 تتكرر الكفارة بتكرر أسبابها في يوم واحد انشاء الله فروع ثلاثة الأول لو نوى الافطار في
 يوم من شهر رمضان عصيانا ثم تاب وجدد النية
 قبل الزوال قيل لا ينعقد وعليه القضاء بل في المدارك القول بعدم الانعقاد ووجوب القضاء
 هو المعروف من مذهب الأصحاب حتى أن العلامة (ره)
 في المنتهى لم ينقل فيه خلافا ولكن يظهر مما حققناه عند التكلم في مقدار امتداد وقت
 النية انه لو قيل بانعقاد كان أشبه بالقواعد لولا الدليل
 على اعتبار تبين النية ولكنك عرفت وجود الدليل عليه في العامد فلا يتجه حينئذ هذا القول
 الا على تقدير كون العزم على الافطار لعذر من نسيان أو

مرض أو سفر ونحوه أو حصل له هذه النية في أثناء النهار مع كونها مسبقة بالعزم على الصوم من الليل ولكن الفرض الثاني يندرج في موضوع المسألة الآتية والأول بحسب الظاهر خلاف ما هو المفروض موضوعا في هذه المسألة التي نسب إلى المشهور القول بعدم الانعقاد بل لم ينقل الخلاف فيه صريحا عن أحد

(١٧٣)

فموضوع هذه المسألة بحسب الظاهر هو ما لو نوى الافطار عصيانا من الليل فحينئذ ينافي ما اختاره هنا من القول بالانعقاد لما اعتبره سابقا من وجوب تبييتها مستمرا على حكمها ولا يجدى في رفع هذا التنافي الالتزام بكفاية نية واحدة للشهر كله إذ لا اثر للنية السابقة بعد انتقاضها بنية الخلاف من الليل في صدق اسم التبييت كما هو واضح فظهر بما ذكرنا ان القول الأول فيما هو محل الكلام هو الأقوى اللهم الا ان يمنع اعتبار التبييت في الصوم نظرا إلى أن عمدة مستنده الاجماع فيشكل التعويل عليه بعد اختيار المصنف ههنا القول بالانعقاد واشعار كلامه بكونه قولاً معروفاً بين الأصحاب فليتأمل الفرع الثاني لو عقد نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد النية كان صحيحا لدى الأكثر منهم السيد والشيخ كما في الذخيرة والمشهور كما في المدارك وحكى عن السيد في بعض رسائله وأبى الصلاح والعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني القول بالبطلان لعموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في وجوب تلبس مجموعها بها ومقتضى ذلك وجوب تلبس امسك كل جزء من النهار بنية فعل الصوم امثالاً لامر الله كما هو الشأن في الصلاة والطهارات ونحوها من العبادات المركبة ولكنك عرفت في باب الطهارة والصلاة أنه يكفي في اتصاف الفعل بالمأمور به بوقوعه بجميع اجزائه عن نية الاستدامة الحكيمة بالمعنى الذي عرفته في محله وعرفت في صدر الكتاب انه يكفي في تحقيقها في مثل الصوم ونحوه من العبادات المطلوب بها الترك بقائها في النفس شانا على وجه لا ينافيه الغفلة والنوم وشبهه ولكن ينافيه رفع اليد عنها ونقضها بنية الخلاف فمتى نوى الافطار في جزء من النهار فقد أبطل حكم النية السابقة ووقع ذلك الجزء بلا نية فيفسد ذلك الجزء وبفساده الصوم فإنه لا يتبعض وقد ظهر بما ذكر فساد مقايسته بالنوم أو الغفلة الحاصلة في أثناء النهار وكذا فساد الاستدلال للقول بالصحة بحصر المفطرات في النصوص والفتاوى فيما عداه إذ الفساد ينشأ من الاخلال بالنية التي هي شرط في صحة الصوم لا من حيث كون نية الافطار من حيث هي كسائر المفطرات مبطله ينافيه حصر المفطرات فيما عداها ونظيره في الضعف الاستدلال باستصحاب صحة الصوم لان صحته المحرزة فيما مضى انما هي بالنسبة إلى اجزائه الماضية وهي غير مجدية في نفى اعتبارها يشك في اعتباره بالنسبة إلى الاجزاء اللاحقة فالاستدلال باستصحاب الصحة لدى الاخلال بما يشك في جزئيه أو شرطيته للعمل الذي يشك للعمل الذي يشك في صحته فاسد نعم له وجه صحته فيما لو نشأ الشك في قادحية الطواري الحادثة في الأثناء بارجاعه إلى اصالة عدم المانع على اشكال دفعناه في محله وليس ما نحن فيه من هذا القبيل كما عرفت فظهر بما ذكرناه ان القول بالفساد أشبه بالقواعد على تقدير تسليم كون الصوم كالصلاة والطهارات ونحوها من الافعال الوجودية المركبة التي يعتبر حصولها بجميع اجزائها عن قصد إطاعة امرها ولكنك عرفت فيما سبق عند التكلم في مقدار امتداد وقت النية انه لم يثبت كون الصوم كذلك فما ذهب إليه الأكثر من القول بالصحة لو أحل بها في جزء منه ثم جددتها بعده هو

الأشبه وقد ظهر بما حققناه فيما سبق وجه اعتبار تجديدها فيما بعد فراجع ثم انا لو قلنا بالبطلان بنية الافطار فلا فرق بين انشاء العزم على ترك الصوم المترتب عليه ارتكاب المفطرات عند مشيئته أو العزم على نقض صومه بتناول المفطرات فيما يستقبل إذا النية المعتبرة في باب العبادات هي القصد إلى فعل تلك العبادة بداعي الخروج عن عهدة التكليف بها فالقصد الذي يعتبر تحققه حال التلبس باجزاء العبادة حقيقة أو حكما انما هو هذه النية وهذا مما يمتنع اجماعه مع العزم على ابطال العمل ونقضه حدوثا وبقاء فكما يمتنع ان يجتمع في ابتداء الاخذ في صلاة الظهر مثلا العزم على فعلها على وجه يطابق امرها ويسقط به التكليف المتعلق بها مع العزم على ابطالها في الركعة الثانية مثلا فكذا يمتنع بقاءه بعد حدوث العزم في الأثناء ولا يعقل ان يؤثر تلك الإرادة السابقة المنتقضة بالعزم على ايجاد المبطل في انبعاث الاجزاء المحامعة مع هذا العزم عن تلك الإرادة كي يتوهم ان المضادة بين القصدين توجب ارتفاع نفس تلك الإرادة عند حدوث هذا العزم لا اثرها الذي نسميه بالاستدامة الحكمية التي اعتبروها في صحة العبادة فما في الجواهر من التفصيل بين نية القطع التي هي بمعنى انشاء رفع اليد عما تلبس به من الصوم وبين نية القطع بمعنى العزم على ما يحصل به ذلك فجزم بالبطلان في الأول لخلو الزمان المزبور عن النية فيقع باطلا وقوى الصحة في الثاني استصحابا للصحة السابقة التي لم يحصل ما ينافيها لا يخلو عن نظر وقد تقدم في باب الصلاة أيضا حكاية القول بهذا التفصيل عن بعض وأشارنا هناك أيضا إلى ضعفه لاستحالة بقاء العزم على فعل عبادة امتثالا لأمرها مع العزم على ابطالها وعدم اتمامها ولكن منع في الجواهر اعتبار بقاء هذا العزم حال التلبس باجزاء العبادة فقال ودعوى كون المعتبر في الصحة العزم على الامتثال بالصوم في سائر أوقات اليوم لا نعرف لها مستندا وفيه انه لا يعتبر في صحة شئ من العبادات عدى حصوله بقصد إطاعة الامر به فان توقف صحة الصوم ووقوعه بهذا الوجه على استدامة هذا القصد حقيقة أو حكما في سائر أوقات اليوم وهو والا فلا يتوقف على قصد اخر ورائه جزما كي يتجه به التفصيل المزبور والحاصل انا ان قلنا بكون نية الافطار مفسدة فإنما هو لكونها منافية لاستمرار النية التي اعتبروه في سائر العبارات ولا فرق في ذلك بين الفرضين كما عرفت نعم لو فرض حصول قصد الافطار على وجه لا يناقض تلك النية كما لو كان مبنيا على تقدير ولم نعتبر الجزم في النية أو كان مبنيا على اعتقاد زوال حكم تلك النية لامر اخر أو على التردد في زواله وبقائه كما لو نوى الافطار لحدوث اعتقادات ان اليوم من شوال أو لحدوث اعتقاد فساد صومه بسبب آخرا وتردد في الافطار لأجل التردد في صحته من جهة من الجهات ثم انكشف الخلاف لم يقدر شئ من ذلك في صحة صومه اما الأول فواضح واما ما عداه فلانه لدى التحليل لم يرفع اليد عن عزمه على الصوم بل هو باق على ذلك العزم على تقدير صحة صومه ولكنه حيث برى مخالفة هذا التقدير للواقع ينوى الافطار لذلك أو يتردد فيه لتردده

في الصحة ولا عبرة بهذا العزم الطاري الناشئ عن مبنى مخالف للواقع بل العبرة بالقصد
الأولى الباقي في النفس شأننا كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في باب
الصلاة في توجيهه ان الصلاة على ما افتتحت وانها لو نوى الفريضة فزعم في الأثناء كونها
تطوعا فأتى بنية التطوع وقعت فريضة وكذا عكسه فراجع

(١٧٤)

ولو تردد في الافطار ارتفع عزمه على الصوم فان العزم ينافي التردد ولكن لو قيل ببقاء حكمه ما لم يعزم على الافطار لكان وجيها كما يعرف وجهه مما بيناه فارقا بين الاستدامة الحكمية المعتبرة في الصوم وفي غيره من العبادات الوجودية المتوقفة على علة حقيقية موجودة لها فراجع الفرع الثالث

نية الصبي المميز صحيحة أي غير ملغاة شرعا كي لا يترتب عليها اثرها ويكون فعله الصادر عن قصد ملحقا بفعل البرها ثم والمجانين شرعا وما ورد من أن عمدته خطأ انما هي فيما يترتب عليه المؤاخذة والعقوبة لا مطلقا حتى فيما يعود نفعه إليه ومن هنا قد يقوى في النظر صحة التقاطه وحيازته بل اتها به وقبضه

للعين الموهوبة وقبوله للوصية ونحوها الا ان ينعقد الاجماع على خلافه وصومه شرعي لا تمريني محض وكذا سائر عباداته إذ لا مقضى لصرف أدلتها عنه بعد ما أشرنا إليه من صحة نيته وعدم كون افعاله الاختيارية ملحقة بفعل البهائم والمجانين كي يقتضى ذلك صرفها عنه وحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم أيضا غير مقتضى لذلك إذا المتبادر منه ليس الا القلم الذي يصح بالنسبة إليه اطلاق اسم الرفع وهو ليس الا القلم الذي يوقعه في الكلفة لا القلم الذي ينفعه فلو ورد ان من صلى ركعتين فله كذا وكذا من الاجر أو من صام يوم كذا وجبت له الجنة لا يصدق على تخصيصه بما عدى الصبي انه رفع عنه هذا القلم بل يصدق عليه انه لم يوضع له فمن هنا يظهر انه لا حكومة لمثل هذا الحديث على أدلة المستحبات أصلا نعم له الحكومة على أدلة التكاليف بمعنى انه يفهم منه اجمالا عدم تنجزها عليه واما انه غير مراد بها رأسا فيشكل استفادته منه إذا المراد برفع القلم عنه اما فلم المؤاخذة بمعنى ان ما يصدر منه من مخالفة الأحكام الشرعية من ترك الواجبات وفعل المحرمات لا يكتب عليه نظير ما ورد في شأن بعض الأيام المتبركة انه رفع فيها القلم حيث إن المبادر منها إرادة ان الناس لا يؤاخذون بما يصدر منهم في هذه الأيام من المعاصي وقضية ذلك كونه مشمولاً لأدلة التكاليف ولكنه لا يؤاخذ بمخالفتها فهو غير ملزم بها شرعا بل يجوز له مخالفتها فتكون الواجبات مستحبة في حقه ولا يلزم من ذلك استعمال الامر بإقامة الصلاة أو الصوم ونحوه في معنيين كما أوضحناه في كتاب الصلاة في توجيه موثقة ابن بكير الواردة في الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه فراجع أو ان المراد برفع القلم قلم التكاليف التي يترتب على مخالفتها المؤاخذة فمعنى رفع القلم عنه انه خصصت التكاليف بما عداه ولم يوضع على الصبي واطلاق الرفع عليه بلحاظ ما فيها من شأنية الوضع على الجميع فعلى هذا يكون الصبي خارجا عن موضوع أدلة التكاليف ولكن يفهم مشروعيتها له واستحباب قيامه بوظيفتها بتنقيح المناط بالروايات الواردة في بيان فوائدها ومطلوبية ذاتها من حيث هي ومن امر الولي ببعثه على امتثالها بل من نفس حديث الرفع المشعر بقيام المقتضى وكون الرفع من باب التوسعة والامتنان هذا مع امكان اتمام القول فيه بعدم القول بالفصل بين الواجب والمستحب ان تم فليتأمل الركن الثاني ما يمسك عن الصائم وفيه مقاصد المقصد الأول يجب الامساك عن كل ما كول معتادا كان كالخبز

والفواكه أو غير معتاد كالحصى والبرد وعمن كل مشروب ولو لم يكن معتادا كمياه الأنوار وعصارة الأشجار اما تحريم المعتاد من كل مأكول ومشروب اجمالا فهو من الضروريات فضلا عن دعوى اجماع العلماء عليه وشهادة الكتاب والسنة به واما غير المعتاد منهما فكذلك على المشهور بل عن الغنيمة والسرائر وظاهر المنتهى وغيره دعوى الاجماع عليه بل عن الناصرية و الخلاف دعوى الاجماع من جميع العلماء الا النادر من المخالفين قال السيد فيما حكى عن ناصرياته لا خلاف فيما يصل إلى جوف الصائم من جهة فمه إذا اعتمده فإنه يفطره مثل الحصة والخزرة وما لا يوكل ولا يشرب وانما خالف في ذلك الحسن بن صالح ونحوه روى عن أبي طلحة والاجماع متقدم ومتأخر عن هذا الخلاف انتهى وعن الخلاف دعوى اجماع المسلمين على أن اكل البرد مفطر وحكم بانقراض المخالف وعن المنتهى أيضا دعوى اجماع المسلمين الا الحسن بن صالح وأبا طلحة الأنصاري انه كان يأكل البرد ويقول إنه ليس بطعام ولا شراب وحكى عن السيد في بعض كتبه أنه قال إن ابتلاع غير المعتاد كالحصاة ونحوها لا يفسد الصوم وعن المختلف حكايته عن ابن الجنيد أيضا واستدل لهما بان تحريم الأكل والشرب انما ينصرف إلى المعتاد لأنه المتعارف فيبقى الباقي على أصل الإباحة ثم أجاب عنه بالمنع عن تناوله المعتاد خاصة بل يتناول المعتاد وغيره وفي المدارك بعد ان نقل عن المختلف هذا الاستدلال وجوابه قال ولا بأس به إذا صدق على تناوله اسم الأكل والشرب أقول وربما يستشعر من كلامه الميل إلى الجواز بمنع صدق الأكل والشرب على مثله لانصرافهما عنه وكيف كان فالذي يمكن ان يكون مستندا للقول بالجواز اما منع صدق الأكل والشرب حقيقة على مثله وكونه بمنزلة ايصال شئ إلى الجوف من غير جهة الفم فلا يختلف الحال حينئذ بين قليله وكثيره وبين كونه من المعتاد أو من غيره وهذا كما تراه كاد ان يكون مصادما للضرورة عرفا وشرعا أو دعوى انصراف النهي عن الأكل والشرب إلى ما من شأنه ان يستعمل في الأكل والشرب في العرف والعادة كما أن المتبادر منهما ذلك فيما لو وقعا في حيز الامر وفيه منع الانصراف ان أريد بالنسبة إلى متعلق الأكل والشرب لأنه غير مذكور في الكلام حتى يدعى فيه الانصراف بل حذفه يكشف عن عدم ملحوظية شئ بخصوصه وإناطة الحكم بماهية الأكل والشرب باي شئ حصلت كقولنا زيد يعطى ويمنع وان أريد بالنسبة إلى نفس الأكل والشرب بدعوى ان المتبادر إرادة القسم المتعارف منهما وهو ما إذا تعلقا بما يتعارف اكله وشربه كانصراف اطلاق الغسل إلى الغسل بالماء يفيد العموم ففيه ان انصرافهما حينئذ عن غير المتعارف منهما من حيث ذات الأكل والشرب كما وكيفأ أولى من انصرافهما عن غير المتعارف منهما من حيث المتعلق مع أن هذا مما لم يقل به أحد من المسلمين فهذا يكشف عن الحكم بالاجتناب متعلق بطبيعة الأكل والشرب من حيث هي مضافا إلى فحوى ما سيحى من الافطار بايصال الغبار مطلقا أو خصوص الغليظ منه مع قضاء سيرة المسلمين لمنافاة مطلق الأكل والشرب للصوم فلا ينبغي الارتباب فيه ولا ينافيه عموم صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر يقول لا يضر

الصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال الطعام والشرب والنساء والارتماس في الماء هكذا
روى عن الفقيه وموضع من التهذيب وعن موضعين آخرين منه
بسندين آخرين بلفظ ثلث خصال إذا الظاهر أن المراد بالطعام والشراب مطلق الأكل
والشرب لا ما ينصرف إليه اطلاق اسم الطعام والشرب كما يؤيد

(١٧٥)

ذلك ان المقصود بالحصر في مثل هذه الروايات الاحتراز عن سائر الأشياء التي يتوهم منافاته للصوم لا مطلقا بحيث يعم بعض مصاديق الاكل كما يومى إليه قول الصادق عليه السلام في خبر أبي بصير الصيام من الطعام والشراب والانسان ينبغي له ان يحفظ لسانه عن اللغو والباطل في رمضان وغيره والحاصل انه لا يفهم من مثل هذه الأخبار ما ينافي تعلق الحكم بالاجتناب بطبيعة الأكل والشرب من حيث هي نعم قد يوهمه خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام عن ابائه ان عليا عليه السلام سئل عن الذباب يدخل حلق الصائم قال ليس عليه قضاء لأنه ليس بطعام حيث إن المتبادر منها إرادة نفى الباس عنه لعدم كونه مما يؤكل ولكن الظاهر عدم إرادة هذا المعنى منه ولذا لا يفهم منه انه لو اكل الذباب اختيارا حتى شيع لا يبطل بذلك صومه بل المراد به انه في مثل الفرض ليس بطعام يعنى لا يسمى اكلا نظير ما ورد في صحيحة ابن أبي يعفور من تعليل نفى الباس عن الاكتهال بأنه ليس بطعام إذ الظاهر أن المراد به ان الاكتهال ليس اكلا لا ان الكحل ليس من جنس المأكول والا لفهم منه فساد الصوم فيما لو اکتحل بدقيق ونحوه مما هو مما يؤكل مع أنه لا يفهم منه ذلك بل يفهم عدمه ولو سلم ظهور مثل هذه الأخبار في نفى الباس عن اكل ما لا يعتاد اكله فلا ينبغي الالتفات إليه بعد شذوذ القول به على تقدير تحققه في مقابل ما عرفت والله العالم ويجب أيضا الامساک عن الجماع المتحقق بادخال الحشفة أو قدرها من مقطوع الذكر كما تقدم البحث عنه في مبحث غسل الجنابة وان لم ينزل في القبل للمرأة اجماعا كما صرح به غير واحد ويدل عليه ظاهر الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالأ ان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله الآية فان ظاهرها بل كاد ان يكون صريحها وجوب الامساک في اليوم بعد طلوع الفجر عن جميع المذكورات التي أحلها الله تعالى في الليل وهي مباشرة النساء والأكل والشرب وفي تفريع قوله تعالى فالآن باشروهن على ما قبله اشعار بكونه محظورا في صدر الاسلام وقد من الله تعالى على المسلمين بان وضع عنهم هذا التكليف واحله لهم ليلة الصيام وقد وقع التصريح بذلك في بعض الأخبار الواردة في بيان سبب نزول الآية مثل ما عن علي بن إبراهيم في تفسيره مرفوعا قال قال الصادق عليه السلام كان النكاح والاكل محرمين في شهر رمضان بالليل بعد النوم يعنى كل من صلى العشاء ونام ولم يفطر ثم انتبه حرم عليه الافطار وكان النكاح حراما بالليل والنهار في شهر رمضان وكان رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقال له خوات بن جبير أخو عبد الله بن جبير شيخا كبيرا ضعيفا وكان صائما فأبطأت عليه امرأته فنام قبل ان يفطر فلما انتبه قال لأهله قد حرم على الاكل في هذه الليلة فلما أصبح حضر حفر الخندق فأغمي عليه فرآه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرق له وكان قوم من

الشبان ينكحون بالليل سرا في شهر رمضان فأنزل الله أحل لكم ليلة الصيام وعن السيد المرتضى قد سره سره في رسالة المحكم والمتشابه عن تفسير النعماني بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام ونحوه وعن الكشاف والبيضاوي انه كان في أول فرض الصوم إذا امسى الرجل حل الأكل والشرب والجماع إلى أن يصلى العشاء الآخرة أو يرقد فإذا صليها أو رقد ولم يفطر حرم عليه ذلك إلى القابلة ثم إن عمر واقع أهله بعد صلاة العشاء الآخرة فلما اغتسل لام نفسه فأتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم واعتذر إليه من نفسه واخبره بما فعل فقال صلى الله عليه وآله وسلم ما كنت جديرا بذلك يا عمر فقام رجال فاعترفوا

بما كانوا صنعوا بعد العشاء فنزلت الآية وما في هذين التفسيرين من حليته أول الليل قبل النوم والصلاة مخالف لظاهر الخبر المروى عن الإمام عليه السلام وان كان يوهمه صدره وكيف كان فالآية ولو بمعونة ما ورد في تفسيرها نص في المدعى وأما السنة فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول لا يضر الصائم إذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي سيمر عليك عند التعرض لاحكامه إنشاء الله وعن الجماع في دبر المرأة اما مع الانزال فمما لا شبهة فيه بل لا خلاف فيه بنى العلماء كما صرح به بعض ويشهد له فحوى ما سيأتي من الافطار بالانزال بغير الوطي وأما بدونه فكذلك على الأظهر الأشهر بل المشهور كما في الجواهر بل عن الخلاف والوسيلة الاجماع عليه وعن المعتمد انه اشهر الروايتين وعن الغنية الاجماع على الفساد بالجنابة عمدا فيدخل فيه الجماع في دبر المرأة كما عرفته في مبحث الجنابة ويدل على المدعى عموم الآية الصحيحة المتقدمة الدالة على وجوب الاجتناب عن مباشرة النساء التي يكتفى بها في مثل هذه المورد عن نكاحهن كلفظ اتيان الأهل ونحوه من الكنايات الواردة في الاخبار الآتية وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمضى قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألت عن رجل عبث بامرأته وهو محرم من غير جماع أو فعل ذلك في شهر رمضان فقال عليهما من الكفارة مثل ما على الذي يجامع ومرسلة حفص بن سوفة عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يلاعب أهله أو جاريتيه في قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي جامع في شهر رمضان ومضمرة سماعة قال سألت عن رجل أتى أهله في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم وانى له مثل ذلك اليوم ورواية عبد السلام بن صالح الهروي الآتية إلى غير ذلك من الاخبار التي وقع فيها الحكم معلقا على عنوان النكاح أو الوطي أو إصابة الأهل ونحوها من العناوين الصادقة على الوطي في الدبر وانصراف مثل هذه الأخبار إلى الوطي الموجب للانزال أو خصوص الوطي في القبل ان سلم فبدوى يزول بعد الالتفات إلى سببية نفس الجماع من حيث هو للجنابة والافطار في الجملة وان الدبر أحد المأثمين الذين رتب الشارع عليهما احكام الجماع كما يشهد له مرسلة حفص بن سوفة

قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي أهله من خلفها قال هو
أحد المأتين فيه الغسل فإنها كالنص في أن الأحكام الثابتة للجماع تترتب على الوطي في
الدبر أيضا لأنه أحد فرديه ومن هنا يعلم أنه يفسد صوم المرأة
أيضا إذ الجماع موجب لفساد صوم الطرفين لا خصوص الرجل بلا خلاف في ذلك ولا
اشكال كما سيتضح لك ذلك في مبحث الكفارات ولا يصلح المعارضة

(١٧٦)

المرسلة المعتزدة بغيرها مما عرفت مرفوعة أحمد بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل ومرسلة

علي بن الحكم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام إذا أتى الرجل المرأة في الدبر وهي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل ومرفوعة إلى في النافية المغسل عليهما ما لم ينزل ووجوبه عليه دونها مع الانزال لقصورها عن المكافئة بعد شذوذها واعراض الأصحاب عنهما كما تقدمت الإشارة إليه في محله وفي فساد الصوم بوطي الغلام والدابة تردد وان حرم وكذا القول في فساد صوم الموطئ ينشأ من دعوى الشيخ في الخلاف الاجماع عليه حيث حكى عنه أنه قال إذا ادخل ذكره في دبر امرأة أو غلام كان عليه القضاء والكفارة دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط ثم قال إذا أتى بهيمة فامنى كان عليه القضاء والكفارة فان أولج ولم ينزل فليس لأصحابنا فيه نص لكن مقتضى المذهب ان عليه القضاء لأنه لا خلاف فيه واما الكفارة فلا نلزمه لان الأصل براءة الذمة وليس في وجوبها دلالة ولعل مراده بعدم النص فيه لأصحابنا الرواية لا عدم تصريحهم بحكمه والا ينافيه ذيل عبارته من نفى الخلاف فيه كما هو واضح ويؤيده اطلاق لفظ الجماع و النكاح في بعض الأخبار الدالة على سببته لفساد الصوم ودعوى انصرافها إلى الجماع في فرج المرأة وان كانت وجيهة في أغلبها ولكنها قابلة للمنع بالنسبة إلى بعض منها مثل خبر عبد السلام بن صالح الهروي قال قلت للرضا عليه السلام يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد روى عن ابائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان وافطر فيه

ثلث كفارات وروى عنهم أيضا كفارة واحدة فبأي الحديثين نأخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما أو افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح حلالا أو افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وان كان ناسيا فلا شئ عليه ومن عدم حجية نقل الاجماع خصوصا مع عدم صراحة كلام الشيخ فيه بالنسبة إلى وطى البهيمة ولا سيما مع معروفة الخلاف فيه حتى من الشيخ في مبسوطه حيث حكى عنه التردد في الفساد بالوطي في دبر المرأة فضلا عن غيرها وان جعل الفساد أحوط واما ما دل على حصول الافطار بالجماع والنكاح فهي اما واردة في خصوص مباشرة النساء أو منصرفه إليها نعم منع الانصراف في الخبر المزبور بالنسبة إلى النكاح المحرم لعله في محله الا ان هذه الرواية لورودها في مقام بيان التفصيل بين الحلال والحرام ليس لها ظهور في الاطلاق بالنسبة إلى افراد الجماع ولا أحواله بحيث يفهم من هذا الخبر حكم الوطي المجرد عن الانزال في دبر الغلام أو البهيمة الذي هو في حد ذاته فرض بعيد لا ينسب إلى الذهن من اطلاق متى جامع الرجل حراما وعموم الموصول وانما هو بالنسبة إلى أزمنة وقوع الفعل كما أنه لو كان بلفظة من كما وقع في السؤال كان عمومه بالنسبة إلى اشخاص المجامعين لا افراد الجماع أو أحواله كي لا يعتبر فيه هذا الشرط والأشبه انه يتبع وجوب الغسل فان من تدبر في الروايات الواردة فيمن أجنب متعمدا في

شهر رمضان في ليله أو نهاره بمباشرة أهله أو غيرها وفيمن أصبح جنبا التي سيأتي نقلها في محله مع ما في بعضها من تعليل نفى الباس عن الاصبح جنب ان جنابته كانت في وقت حلال الدال بمفهومه على عدم جواز الجنابة في اليوم وفساد الصوم بها وغير ذلك من الروايات الواردة في حكم الجنابة في شهر رمضان لا يكاد يرتاب في أن تعمد الجنابة كتعمد الأكل والشرب يناقض الصوم خصوصا بعد اعتضاده بما تقدمت حكايته عن الغنية من دعوى الاجماع على أن الجنابة عمدا يفسد الصوم مع اعتضادها بعدم نقل الخلاف فيه عن أحد ومن تردد أو منع فساد الصوم بوطي البهيمه أو الغلام فهو بحسب الظاهر ممن لا يراه موجبا للجنابة والله العالم وكذا يجب الامسك عن الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة عليه وعيلهم السلام كما يدل عليه مضافا إلى حرمة في حد ذاته الاخبار الآتية الدالة على مدخليته في الصوم وهل يفسد الصوم بذلك فيكون كالأكل والشرب وغيرهما مما يكون الامسك عنه مأخوذا في قوام ماهية الصوم قيل نعم كما عن الشيخين والقاضي والتقوى و السيدين في الانتصار والغنية بل عن الأخيرين دعوى الاجماع عليه وعن الرياض نسبتته إلى الأكثر وعن الدروس إلى المشهور وقيل لا كما عن العماني والسيد في جملة والحلي وأكثر المتأخرين ان لم يكن جميعهم كما ادعاه في الجواهر وفي الحدائق نسبتته إلى المشهور بين المتأخرين للأصل وحصر المفطر في غيره في صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلث خصال أو اربع خصال على اختلاف نقلها الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء واستدل للقول الأول بخبر أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قال قلت هلكننا قال ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة عليهم السلام وخبره الاخر أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الأئمة عليهم السلام يفطر الصائم وموثقة سماعة قال سئلته عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضائه فقلت وما كذبتة

قال يكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وموثقته الأخرى أيضا مضمرة قال سئلته عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه وهو صائم يقضى صومه ووضوئه إذا تعمد وخبر أبي بصير المروى عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال من كذب على الله وعلى رسوله وهو صائم نقض صومه ووضوئه إذا تعمد وما عن الخصال بسند فيه رفع إلى الصادق عليه السلام قال خمسة أشياء تفطر الصائم الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة عليهم السلام وعن الفقه الرضوي أنه قال خمسة أشياء تفطر الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الأئمة عليهم السلام أقول قد يغلب على الظن كون موثقتي سماعة في الأصل رواية واحدة وكذا روايات أبي بصير وقد وقع فيها الحكم بنا قضيته

للوضوء أيضا مع أنه لم يقصد به النقض حقيقة لمخالفته للاجماع وغيره من النصوص
الحاصرة للنواقض فيما عداه وهذا وان لم يكن مسقطا لظاهر النص
فيما لا معارض له عن الحجية ولكن يوهن ظهوره في إرادة الافطار الحقيقي فيشكل
الاعتماد عليه في رفع اليد عن ظاهر الحصر المستفاد من الصحيحة المتقدمة
خصوصا بعد الالتفات إلى ما ورد في اخبار متضافرة من أمر الصائم بحفظ لسانه عن
الكذب مطلقا والفحش والغيبة ومطلق الباطل والحكم بابطاله للصوم في

(١٧٧)

كثير منها مع أنه لم يرد بها الا الصوم الكامل الذي لا ينافي بطلانه بقاء حقيقته المسقطه في مقام التكليف كالخبر المروى عن عقاب الأعمال عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ومن اغتاب أحاه المسلم بطل صومه ونقض وضوئه فان مات وهو كذلك مات وهو مستحل لما حرم الله وقول الباقر عليه السلام في خير محمد بن مسلم المروى عن الخصال والغيبة تفطر الصائم وعليه القضاء هكذا رواه في الجواهر ولكن يظهر من الوسائل كونه مرويا عن أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام لا عن الخصال فراجع والمرسل المروى عن تحف العقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته لعلي عليه السلام قال يا علي احذر الغيبة والنميمة

فان الغيبة تفطر الصائم والنميمة توجب عذاب القبر وعن علي بن موسى بن طاوس في كتاب الاقبال قال رأيت في أصل من كتب أصحابنا قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول إن الكذبة لتفطر الصائم والنظرة بعد النظرة والظلم قليله وكثيره وقال أيضا ومن كتاب علي بن عبد الواحد النهدي باسناده إلى

عثمان بن عيسى عن محمد بن عجلان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ليس الصيام من الطعام والشراب ان لا يأكل الانسان ولا يشرب فقط ولكن إذا صمت فليصم سمعك وبصرك ولسانك وبطنك وفرجك واحفظ يدك وفرجك واحفظ يدك وفرجك وأكثر السكوت الا من خير وارفق بخادمك وفي الوسائل عن الكليني بسند عن جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الصيام ليس من الطعام والشراب وحده ثم قال قالت مريم انى نذرت للرحمن صوما لا صوما

وصمتا وفي نسخة أخرى أي صمتا فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم وعضوا ابصاركم ولا تنازعوا ولا تحاسدوا قال وسمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرأة تسب جارية لها وهي صائمة فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بطعام فقال لها كلى فقالت انى صائمة فقال كيف تكونين صائمة وقد سببت جاريتك ان الصوم ليس من الطعام والشراب إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة بظاهرها على اشتراط صحة الصوم بحفظ اللسان عن الكذب والغيبة وأشباهما مع أنه لم يقصد بها الا اعتباره

في ماهية الصوم الكامل لا مطلقة المسقط للتكليف الالزامي المتعلق بفعله كما وقعت الإشارة إلى ذلك في بعض تلك الأخبار كما لا يخفى على من راجعها فلا يبقى حينئذ ظهور يعتد به للاخبار المزبورة في إرادة الافطار الحقيقي بعد ان أردفه بنقض الوضوء الذي لم يقصد به بحسب الظاهر الا مرتبة من المنقصة

المقتضية لحسن اعادته كما ورد نحوه في انشاد الشعر ونحوه نعم ظاهر الخبر المروى عن الخصال كعبارة الفقه الرضوي الافطار الحقيقي كما في الأكل والشرب ولكن يشكل الاعتماد على هذا الظاهر بعد قصور سنده وامكان صرفه عن هذا الظاهر إلى المعنى الذي أريد من الافطار في نظائره بقرينة غيره مما عرفت

فالانصاف ان الحكم موقع تردد وان كان القول بعدم الافساد هو الأشبه بالقواعد الا ان رفع اليد عما يترأى من تلك الأخبار التي وقع فيها التصريح بمفطرية مع استفاضتها واعتضاد بعضها ببعض وباشتتار القول بمضمونها بين القدماء من

غير معارض مكافؤ لا يخلو عن اشكال فالقول بمفطريته
جمودا على ما يترأى من الاخبار المزبورة ان لم يكن أقوى فهو أحوط ولا يبعد ان يكون
المراد بالأئمة عليهم السلام في اخبار الباب ونظائرها مما ورد في كلماتهم أعم
من الزهراء سلام الله عليها فالحاق الكذب بها بالكذب بهم لا يخلو عن وجه واما الكذب
على سائر الأنبياء فان رجع إلى الكذب على الله بان اخبر عن
الله على لسان أنبيائه فهو داخل في الكذب على الله والا فلا يتناوله النصوص فيشكل تسرية
الحكم إليه ان قلنا بالمفسدية وهل يختص هذا الحكم بالكذب
في امر شرعي بان نسب إلى الله تعالى أو رسوله أو الأئمة عليهم السلام قولاً أو فعلاً أو
تقريباً يستفاد منه حكم شرعي ونحوه أو أعم من ذلك فيعم ما لو اخبر كذباً مثلاً
بان الحسين عليه السلام قال في يوم الطف كذا أو فعل كذا أو قتل كذا وجهان من اطلاق
النصوص والفتاوى ومن امكان دعوى انصرافها إلى إرادة الكذب في
الأمر الشرعية التي بيانها من خواصهم كما ادعاه بعض ولكنها قابلة للمنع فالقول
بالاطلاق كما حكى عن التحرير من أنه صرح بأنه لا فرق بين الدين و
الدنيا بناء على الافطار به ان لم يكن أقوى فلا ريب في أنه أحوط والله العالم ثم إن الظاهر
تحقق موضوع الكذب عرفاً بنسبة حكم غير واقع إليهم مطلقاً
سواء كانت بالقول أو بالكتابة أو بالإشارة ونحوها فلو اخبر بشيء كذباً في الليل أو سمع
الكذب من شخص فصدقه في اليوم اندرج بحسب الظاهر في موضوع الحكم
ويعتبر في حصول الافطار به على القول به التعمد كما وقع التقييد به في بعض الروايات
المتقدمة فلو اعتقد الصدق فبان مخالفته للواقع لم يقدر في صومه
بل وكذا لو اعتقد المخالفة فبان الموافقة فإنه وان قصد بذلك الكذب ولكنه لم يقع إذ
الكذب بحسب الظاهر هو الخبر المخالف للواقع لا للاعتقاد و
اطلاق الكذب عليه في قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون تجوز نعم مع الالتفات
إلى حكمه يندرج في مسألة قصد المفطر التي تقدم الكلام
فيها فراجع ولو نسب إليهم حكماً لا يعلم بصدوره منهم فان صادف الواقع لا يتحقق
موضوع الكذب وان خالفه صدق عليه اسم الكذب ولكن قد يقال بأنه
لا يصدق عليه اسم العمد لأنه لم يقصد الاخبار كذباً بل الاخبار بمحتمله وفيه نظر فان
احتمال المصادفة ينافي الحزم بكونه كذباً لا انه على تقدير كونه كذباً يجعله
كذباً صادراً لا عن عمد والألم يصح العقاب عليه فمن اخبر بشيء لا يعلم بمطابقته للواقع
فقد قصد الكذب على تقدير المخالفة كما أن من شرب أحد الإنائين
الذين يعلم اجمالاً بان أحدهما خمر يكون قاصداً الشرب الخمر على تقدير كونه في هذا
الإناء ولذا يعامل معه على تقدير المصادفة معاملة العمد كما هو الشأن
في سائر التكاليف وكيف كان فالمنساق إلى الذهن من الأخبار الدالة على مفطرية الكذب
انما هو الكذب الممنوع منه شرعاً فلو وقع على وجه مخصوص
فيه لتقية ونحوها فالظاهر عدم ترتب الفساد عليه ودعوى ان التقية ترفع حكم الاثم دون
الافطار مجددة لو لم ندع فيه الانصراف المزبور كما لا يخفى نعم
الظاهر عدم الفرق بين الصبي والبالغ فان عدم مؤاخذه الصبي عليه ليس لإباحته في حقه بل
لرفع القلم عنه وعدم مؤاخذته على ارتكاب المحرمات فهو

مكلف بترك الكذب أيضا على حد تكليفه بترك الأكل والشرب في صومه ولكنه غير ملزم شرعا بالخروج عن عهده فليتأمل وهل يعتبر في الكذب المزبور توجهه إلى مخاطب قصد افهامه أم يكفي مجرد تكلمه ولو عند نفسه أو موجهها إلى من لا يعقله صرح بعض بالأول ولا بأس به لأنه المتبادر من أدلته وكذا يجب الامسك عن الارتماس على الأشهر كما في الحدائق بل المشهور كما في الجواهر وقيل لا يحرم على الصائم الارتماس حتى يجب عليه الامسك عنه بل يكره وحكى هذا

(١٧٨)

القول عن العماني والسيد في أحد قولييه والحلي ثم إن القائلين بالحرمة اختلفوا على أقوال منهم من ذهب إلى أنه حكم تكليفي محض لا يترتب عليه فساد الصوم كما عن الشيخ في الاستبصار والمصنف في المعبرة والعلامة في المختلف والمنتهى والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والفخر والشهيد الثاني وسبطه بل نسب إلى أكثر المتأخرين و قواه أيضا في المتن حيث إنه بعد ان نقل القول بالحرمة والكراهة قال والأول أشبه ثم قال وهل يفسد بفعله الأشبه لا وعن جملة من الأصحاب منهم السيد في الانتصار والشيخ في النهاية والجمل والاقتصار وابن البراج انه موجب للقضاء والكفارة بل عن ظاهر الدروس نسبه هذا القول إلى المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه وحكى عن أبي الصلاح انه أوجب القضاء خاصة حجة القائلين بالحرمة اخبار مستفيضة منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال الصائم يستنقع في الماء ولا يرمس رأسه وصحيحة حرير عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يرمس الصائم ولا المحرم رأسه في الماء وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال

الصائم يستنقع في الماء ويصب على رأسه ويتبرد بالثوب وينضح البور يا تحته ولا يغمس رأسه في الماء وخبر يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يرمس المحرم في الماء ولا الصائم ومرسلة مثنى الحنات والحسن الصيقل قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم يرمس في الماء قال لا ولا المحرم قال و سئلت عن الصائم ألبس الثوب المبول قال لا وخبر حنان بن سدير انه سئل أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم يستنقع في الماء قال لا بأس ولكن لا ينغمس فيه والمرأة لا تستنقع في الماء لأنها تحمل الماء بقبلها والمتبادر من مثل هذه النواهي المتعلقة بكيفيات العبادة إرادة الحكم الوضعي لا محض التكليف كما تقدم التنبيه عليه في نظائر المقام واطهر منها دلالة على ذلك صحيحة أخرى لمحمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلث خصال أو اربع خصال كما عن الفقيه وموضع من التذهيب الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء فان ظاهرها إرادة الاضرار به من حيث كونه صائما أي الاضرار بصومه كما فيما عداه من المذكورات فما عن الشهيد في شرح الارشاد من الجواب عن هذه الصحيحة بأنه يكفي في الاضرار فعل المحرم مدفوع بمخالفته للظاهر واطهر من هذه الرواية أيضا فيما ذكر قوله عليه السلام في المرفوعة المتقدمة في المسألة السابقة خمسة أشياء تفسد الصائم الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء الحديث بل هذه الرواية كادت تكون صريحة في المدعى وهكذا عبارة الفقه الرضوي المتقدمة في تلك المسألة أيضا ويمكن الجواب اما عن المرفوعة كالرضوي فبضعف السند واما عما عداهما من الاخبار المزبورة فبأنها وان كانت ظاهرة فيما ذكر ولكن يتعين صرفها عن هذا الظاهر جمعا بينها وبين موثقة إسحاق بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا أعليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن فإنها نص في عدم كون الارتماس مفسدا مع كونه منهيًا عنه فيتجه حينئذ ما قواه في المتن وغيره من الحرمة دون الافساد ولكن يتوجه عليه ان رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة بهذه القرينة بجعله تنزيها أولى

من رفع اليد عن ظهور الاخبار في إرادة الحكم الوضعي أي كونه مضرا بالصوم لا كونه من حيث هو حراما تعبديا محضا بل الصحيحة الأخيرة كادت أن تكون صريحة في أن مطلوبية تركه لكون فعله مضرا بالصوم ولكن قضية لا جمع بينها وبين الموثقة المصرحة بنفي القضاء حملها على كونه كلبس المبلول الذي تعلق النهى به أيضا في رواية الحسن المتقدمة واستنقاع المرأة في الماء الذي جمع بين النهى عنه والنهى عن الغماس الرجل فيه في خبر حسان موجبا لنقص الصوم لا فسادا كما ربما يؤيد هذا الجمع أي حمل النهى على الكراهة بل يشهد له خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال يكره للصائم ان يترمس في الماء وما يقال من أن الكراهة في كلمات الأئمة كثيرا ما تستعمل بمعنى التحريم ففيه ان هذا إلا ينفي ظهورها في الكراهة المصطلحة كظهور لفظ لا يصلح ولا ينبغي وأشباهها من الألفاظ التي هي في الأصل موضوعة للأعم ولكنه لا ينسب إلى الذهن من اطلاقها الا الأخص خصوصا في مثل المقام الذي لو حمل على إرادة الحرمة لتعين صرفها إلى إرادة محض التكليف الذي هو بعيد عن مساق هذا النحو من لا اخبار كما تقدمت الإشارة إليه إذ لو أريد به الحكم الوضعي لكان بمنزلة ما لو قال يكره للصائم ان يأكل ويشرب وهو كما تراه مستهجن عرفا وكيف كان فالجمع بين الاخبار بحملها على الكراهة أولى من حملها على الحرمة تعبدا مع اباة بعضها عن ذلك كالمرفوعة والرضوي المتقدمين واستلزامه التقييد بالواجب المعين فان من المستبعد إرادة الحرمة تعبدا في صوم يجوز للمكلف ابطاله فلا ينسب إلى الذهن ارادته من النص على تقدير كونه حراما تعبديا وتنظيره على التكتف في صلاة النافلة قياس مع الفارق إذا التكتف في الصلاة تشريع وهو مقتضى لحرمة على الاطلاق وهذا بخلاف الارتماس الذي هو في حد ذاته فعل سائغ فيبعد حرمة على الصائم تبعدا من غير أن يكون له ربط بصومه ولذا رجح في الحدائق القول بالابطال بأنه لا يعقل أن يكون للنهي علة سوى ذلك وإن كان يتوجه على هذا التعليل ان لا إحاطة للعقول بمناطات الأحكام الشرعية التعبدية كي يدعى فيه عدم المعقولية نعم هو بعيد عن الذهن فينصرف عنه النص وإن كان قد يرفع هذا الاستبعاد أيضا ما عن المصنف في المعتبر من توجيهه بإمكان أن يكون حكمة التحريم تبعدا الاحتياط في الصوم حيث لا يامن مع الارتماس من أن لا يصل الماء إلى جوفه من المنافذ وما في الحدائق من تضعيف هذا التوجيه بأنه انما يصلح وجها للكراهة لا للتحريم مدفوع بأن هذه الحكمة كما انها مناسبة للكراهة كذلك مناسبة للتحريم كما في سلوك طريق لا يامن معه السلامة ولكن هذا انما يرفع الاستبعاد عنه بالنسبة إلى الصوم الواجب لا المندوب الذي لا يحرم عليه افساده كما لا يخفى وكيف كان فالقول بحرمة تعبدا لا يخلو عن بعد وأما القول بكراهته فهو غير بعيد بالنظر إلى ما يقتضيه الجمع بين خبري عبد الله بن سنان و إسحاق بن عمار وبين غيرهما من الاخبار المزبورة ولكن لا اعتماد على هذين الخبرين في صرف سائر النصوص عن ظواهرها بعد شذوذ القول بالكراهة لا يخلو عن اشكال وإن كان طرحهما أيضا ما لم يتحقق اعراض الأصحاب عنهما أشكال

اللهم إلا أن يقال إن ارتكاب التأويل في رواية الخصال التي
وقع فيها التصريح بمفطرية الارتماس في غاية البعد فهي بحسب الظاهر معارضته لهذين
الخبرين وضعف سندها مجبور بالشهرة كما أن بها واعتضادها
بظواهر غيرها من الاخبار تترجح على ما يعارضها فيتقوى حينئذ القول بالافساد ولكن
المقدمتين لا تخلو ان عن تأمل فالانصاف ان الالتزام بوجوب

(١٧٩)

القضاء مع صراحة الرواية المزبورة في خلافه وصلاحيته شاهدة لصرف الأخبار الناهية عنه حتى خبر الخصال فضلا عن غيره إلى إرادة الحكم التكليفي أو الكراهة لا يخلو عن اشكال ولكنه أحوط وعلى القول به فوجوب الكفارة مبنى على دعوى ظهور الأدلة في وجوبها بكل مفسد للصوم وسيأتي تحقيقه إنشاء الله ثم إن مقتضى اطلاق النهى عن غمس الرأس أو رمسه في الماء المنع عنه ولو مع خروج البدن فما عن الدروس من التردد فيه حيث قال لو غمس رأسه دفعة أو على التعاقب ففي الحاقه بالارتماس نظر ضعيف اللهم الا ان يدعى انصراف النصوص إلى إرادة الارتماس المطلق كما وقع التعبير به في بعض تلك الأخبار وتقييده بالرأس في جملة منها لكونه الجزء الأخير الذي يتحقق به الانغماس لا لإرادته بالخصوص وهذه الدعوى غير بعيدة عن مساق الاخبار الا أنها قابلة للمنع فالأخذ بالاطلاق أوفق بالقواعد والله العالم ويعتبر في تحقق مفهوم ومس الرأس أو البدن ادخال مجموعته تحت الماء وتغطيته به فلو ادخل جميع اجزائه شيئا فشيئا على سبيل التعاقب لا يتحقق به صدق اسم الارتماس فما وقع في كلماتهم من تقييده بكونه دفعة انما أريد به ماء يقابل الدفعات على سبيل التعاقب لا الدفعة المقابلة للتدرج ضرورة عدم الفرق في صدق اسم الارتماس بعد حصول التغطية بين كونه حاصلًا على التدرج أو الدفعة فمن انكر اعتبار الدفعة أرادها بالمعنى الثاني ومن اعتبرها فبالمعنى الأول فالنزاع لفظي وكيف كان فالمنساق إلى الذهن من اطلاق الرأس في مثل المقام هو مجموع ما فوق الرقبة كما صرح به غير واحد وفي المدارك لم يستبعد تعلق التحريم بغمس المنافذ كلها دفعة وان كانت منابت الشعر خارجة من الماء وفيه انه لو كان مناط الحكم الاحتياط في عدم ادخال الماء المنافذ لكان له وجه ولكن هذا مما لم يدل عليه دليل وإن كان قد يشعر به ما في خبر حنان بن سدير من تعليل نهى المرأة عن الاستنقع الذي جعل في هذا الخبر رديفاً لنهى الرجل عن الانغماس بأنها تحمل الماء بقبلها ولكنك خبير بأن هذا النحو من التعليل مع الغض عن عدم تحققه في المورد الا بالاشعار الضعيف من قبيل بيان المناسبات والحكم المقتضية لشرع الحكم لا العلل الحقيقية التي يدور الحكم مدارها وجودا وعدما مع أن غمس الرأس جميعه في الماء أشد تأثيرا في رسوب الماء في المنافذ فالحاق غمس المنافذ كلها كغمس بعضها برمس الرأس كله قياس مع الفارق ثم إن بعضهم الحق غير الماء من المايعات به في حكم الارتماس ففي المسالك قال في حكم الماء مطلق المايع وإن كان مضافا كما نبه عليه بعض أهل اللغة والفقهاء انتهى فكأنه أراد من استشهاده بكلام بعض أهل اللغة والفقهاء اثبات صدق اسم الارتماس عليه وفيه انه غير مجد في المقام إذ بعد تسليم الصدق يتوجه عليه ان الموجود في النصوص بأسرها انما هو النهى عن الارتماس أو الانغماس في الماء نعم ورد في صحيحة الحلبي المتقدمة ولا يرسم رأسه من غير تقييد ولكن عطفه على قوله يستنقع في الماء يجعله ظاهرا في إرادة ومس رأسه فيه ولو فرض وجود دليل مطلق أيضا لاتجه دعوى انصرافه إلى الارتماس في الماء الا انه لا يبعد أن يقال إن انصرافه عن المضاف بدوي وكيف كان فالحاق سائر المايعات به مما لاوجه له وأما الماء

المضاف فالحاقه به لا يخلو عن وجه إذ لا نعقل أن يكون لوصف الاطلاق مدخلية في مثل هذا الحكم الا انه تعد في الحكم الشرعي التعبدي عن مورد النص فلا يجوز الا مع القطع بعدم مدخلية الخصوصية وعهدهته على مدعيه وسبيل الاحتياط غير خفى والله العالم تنبيه لو ارتمس الصائم في الماء بنية الغسل فإن كان سهوا فلا اشكال بل لا خلاف في صحة غسله وعدم بطلان صومه اما الأول فواضح لعدم تنجز النهى في حقه حال الغفلة حتى يؤثر في فساد الغسل واما الثاني فلاختصاص مفطرية الارتماس على القول به بالعامد ومن بحكمه أي الجاهل بالحكم أو ناسيه دون ناسي الموضوع كما سيأتي التنبيه عليه واما مع الالتفات إلى الصوم فعلى القول بالكراهة يكون حاله حال الوضوء أو الغسل بالماء المسخن بالشمس الذي لا شبهة في صحته وشبهة انه كيف يعقل وقوعه عبادة مع كونه منهيًا عنه شبهة في مقابل الضرورة قد تعرضنا لحلها في مسألة الوضوء بالماء المسخن من كتاب الطهارة فراجع وعلى القول بالحرمة تعبدا يفسد غسله سواء نواه بدخوله في الماء أو بخروجه منه إذ المتبادر من مثل هذه النواهي حرمة فعل الرمس أي كونه مرموس الرأس لا مجرد احداثه بحيث لو ارتمس غفلة جاز له البقاء بعد تذكرة ببقائه كدخوله مبغوض شرعا يمتنع ان يقع عبادة وتوهم سيرورة الخروج واجبا عليه بعد ايجاد الارتماس فيمتنع بقاءه بصفة الحرمة حتى يمتنع وقوعه عبادة مدفوع بما حققناه في مسألة الصلاة في المكان المغموب من أن جعل المكلف نفسه مضطرا إلى ارتكاب الحرام لا يؤثر في ارتفاع قبحه ومبغوضيته واستحقاق العقاب عليه وان لم يبق النهى بعد الاضطرار بصفة التنجز والمانع عن صحة الفعل ووقوعه عبادة انما هو قبحه وصحة العقاب عليه لا كونه بالفعل منهيًا عنه وأمره بالخروج ارشادي من باب الأمر بارتكاب أقل القبيحين في مقام الدوران فلا ينافي مبغوضية فعله من حيث هو المانعة عن وقوعه عبادة كما تقدم توضيحه في المبحث المشار إليه فراجع واما على القول بالمفطرية ففي الصوم الذي يجوز ابطاله كالتطوع والواجب الموسع يفسد الصوم ويصح الغسل وفي الصوم الذي يحرم ابطاله يفسد الغسل أيضا ان نواه بدخوله واما لو نواه بعد الاستقرار أو حال الخروج ان اكتفينا بمثله في الغسل صح لوقوعه بعد انقطاع النهى و سيرورة الفعل سائغا في حقه اللهم الا ان يعرضه حرمة خارجية كما لو كان في شهر رمضان وقلنا بأنه يجب عليه الامساك عن سائر المفطرات حتى الارتماس تعبدا بعد افساد الصوم وفي ايصال الغبار إلى الحلق خلاف كما صرح به في الحدائق حيث قال ما لفظه اختلف الأصحاب في ايصال الغبار إلى الحلق فذهب جمع منهم الشيخ في أكثر كتبه إلى أن ايصال الغبار إلى الحلق متعمدا موجب للقضاء والكفارة واليه مال من أفاضل متأخري المتأخرين المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر في كتاب الوسائل وذهب جمع منهم ابن إدريس والشيخ المفيد على ما نقل عنه وأبو الصلاح وغيرهم والظاهر أنه المشهور إلى وجوب القضاء خاصة متى كان متعمدا وذهب جمع من متأخري المتأخرين إلى عدم الافساد وعدم وجوب شيء من قضاء أو كفارة وهو الأقرب انتهى ولكن في الجواهر

بعد ان نسب القول بالمفطرية إلى المشهور قال بل لم أجد فيه خلافا بين القائلين بعموم
المفطر للمعتاد الا من المصنف في المعتمد فتردد فيه كما اعترف بذلك
الفاضل في الرياض بل ظاهر الغنية والتنقيح وصريح السرائر ومحكى نهج الحق الاجماع
عليه انتهى وقال شيخنا المرتضى (ره) بعد نسبه إلى المشهور بل لم يعلم مصرح

(١٨٠)

بخلاف فيه إلى زمان بعض متأخري المتأخرين انتهى ولكن هذا انما هو في الغبار الغليظ
والا فظاهر كثير منهم عدم الباس برقيقه واستدل القائلون
بالفساد بأنه أوصل إلى جوفه ما ينافي الصوم فكان مفسدا له وبما رواه الشيخ عن سليمان
المروزي قال سمعته يقول إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان
أو استنشق متعمدا أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم
شهرين متتابعين فان ذلك له فطر مثل الأكل والشرب و
النكاح وفي المدارك بعد ان استدل لهم بهذين الدليلين قال ويتوجه على الأول المنع من
كون مطلق الايصال مفسدا بل المفسد الأكل والشرب و
ما في معناهما وعلى الرواية أولا بالطعن في السند باشماله على عدة من المجاهيل مع
جهالة القائل وثانيا باشمالها على ما اجمع الأصحاب على خلافه من
ترتب الكفارة على مجرد المضمضة والاستنشاق وشم الرائحة الغليظة وثالثا بأنها معارضة
بما رواه الشيخ في الموثق عن عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام
قال سئلته عن الصائم يدخن بعود أو بغير ذلك فندخل الدخنة في حلقه قال لا بأس وسئلته
عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا بأس ويظهر
من المصنف (ره) في المعبر التوقف في هذا الحكم حيث قال بعد ان أورد رواية سليمان
المروزي وهذه الرواية فيها ضعف لأننا لا نعلم القائلين وليس الغبار كالأكل
والشرب وإلا كابتلاع الحصى والبرد وهو في محله انتهى ما في المدارك وأجيب عن
الخدشة في الرواية بانجبار ضعفها بالشهرة واشتمال الخبر على ما لا يمكن
الالتزام بظاهره لمخالفته لاجماع أو غيره من الأدلة غير موجب لسقوطه عن الحجية رأسا
وأورد على هذا الجواب بأن الشهرة انما تصلح جابرة لضعف الرواية
الضعيفة أي الخبر المنسوب إلى المعصوم الذي في طريقه ضعف لكونها نوعا من التبين
المصحح للعمل به وأما الخبر الذي لم يثبت نسبه إلى المعصوم فلا يجد به الشهرة
لأنها غير صالحة لاثبات هذه النسبة فالضعف الناشئ من الاضمار غير قابل للانجبار بشهرة
ونحوها وأجيب بأن اضماره بعد معلومية عروضه من تقطيع
الاخبار لا من أصل الرواية غير قادح وفيه انه لو كان هذا المعني معلوما لم يكن وجه لعد
الأصحاب الاخبار المضمرة من صنف الاضعاف نعم كونها مذكورة
في كتب الاخبار في سلك سائر الأخبار المروية عن المعصومين وعدم الداعي لمصنفها
لنقل كلام غير المعصومين يورث الظن القوي بكونها منها وكيف كان
فالأولى في الجواب عن هذا الايراد بأن الشهرة تصلح جابرة للضعف من جميع الجهات
ولكن بشرط استناد المشهور إليه في فتواهم وعملهم به لا مجرد موافقة قولهم
لمضمونه فإنه خارجي غير مجد في جبر ضعف الخبر كما تقرر في محله ومن محله ومن
هنا يمكن الخدشة في دعوى انجبار ضعفه بالشهرة بعدم ثبوت استناد المشهور إلى هذه
الرواية في هذا

الفتوى بل المظنون عدمه فان من المستبعد التزامهم بخصوص هذه الفقرة وطرحهم لسائر
الفقرات التي تضمنتها الرواية بل كيف يمكن أن تكون هذه الرواية مستندة
لهم مع أن أكثرهم بل المشهور فيما بينهم على ما نسبه إليهم في الحدائق على عدم وجوب
الكفارة بل القضاء خاصة وهو خلاف ما وقع التصريح به في هذه الرواية فالحق

كون هذه الرواية مع الغض عن سندها ومعارضتها بالموثقة المزبورة والصحيحة الحاصرة لما يضر الصائم فيما عداه من الروايات الشاذة التي يجب رد علمها إلى أهله وأما ما قيل من أنه أوصل إلى جوفه ما ينافي الصوم فكان مفسدا له ففيه ما أورده في المدارك وغيره من أن المفسد هو الأكل والشرب وما هو بمعناهما من البلع والتجرع ونحوهما مما لا يصدق عليه عرفا اسم الأكل والشرب ولكن يفهم المنع عنه من النهي عنهما عرفا وليس ايصال الغبار إلى الحلق على اطلاقه كذلك نعم لا يبعدان يقال إنه لو كان المقصود بإثارة الغبار التسبب إلى ادخال الاجزاء التي يثار منها الغبار من طحين أو تراب ونحوه إلى الجوف فهو ملحق عرفا بالاكل والبلع ونحوه بل هو هو فان تناوله باليد أو بالة أخرى ووضع في الفم انما يقصد به التوصل إلى ايصاله إلى الجوف فلا يتفاوت الحال حينئذ بين ان يتوصل إليه بالاستعانة بالهواء أو بغيره من الآلات ولكن مراد الأصحاب القائلين ببطلان الصوم بايصال الغبار إلى الحلق ليس خصوص هذا الفرض بل هذا الفرض خارج عن منصرف كلماتهم وانما المتبادر من كلماتهم إرادة بيان الحكم في مثل ما لو كنس بيتا أو دخل مكانا مغبرا من غير ان يتحفظ عنه حتى يصل إلى جوفه لا ما كان عنوان الايصال إلى الجوف مقصودا له بفعله ففي مثل هذا الفرض لا ينبغي الارتباب في عدم صدق اسم الأكل والشرب عليه فينتجه الالتزام بعدم مفطريته اللهم إلا أن يقال انا لو التزمنا ببطلان الصوم في الفرض الأول وهو ما لو كان المقصود بفعله التوصل إلى ايصال ما يثار منه الغبار إلى جوفه وجب الالتزام به في هذا الفرض أيضا فان حاله حينئذ حال المشي تحت المطر الذي يعلم بدخوله في حلقه لو لم يتحفظ عنه فإنه وان لم يصدق عليه عرفا اسم شرب ماء المطر ولكنه بحكمه في ابطال الصوم جزما فالأظهر عدم الفرق بين الفرضين وبطلان الصوم في كليهما ولكن بشرط كون ما يصل إلى الجوف من الاجزاء باقيا على حقيقته عرفا غير مستهلك في الهواء بحيث يصدق عليه عرفا ايصال ذلك الشيء إلى الجوف بالتسبب كما في المشي تحت المطر في المثال المفروض ولا يكون ذلك كذلك الا في الغبار الغليظ المشتمل على اجزائه محسوسة معتد بها عرفا وهذا مما لا ينبغي التأمل في مفطريته مع أنه لم ينقل التصريح بعدم البطلان بالغبار الغليظ بل عن ظاهر غير واحد وصريحه دعوى الاجماع عليه فلا يبعد أن يقال بكفاية الاجماع المنقولة المعتمدة بالشهرة وعدم وجود مصرح بالخلاف دليلا على فساد الصوم بايصال الغبار الغليظ إلى الحلق مضافا إلى ما أشرنا إليه من كونه عرفا ملحقا بابتلاع ذلك الجسم الذي أثير منه الغبار وكيف كان فالأظهر في الغبار الغليظ التحريم وفساد الصوم واما الغبار الرقيق الذي حاله في العرف حال البخار والدخان فالأظهر وفاقا لما نسب إلى الأكثر عدم بطلان الصوم كما أن هذا هو الأقوى في نظيره أي البخار والدخان للأصل مضافا إلى شهادة موثقة عمرو بن سعيد المتقدمة به مع استقرار السيرة على عدم التحفظ عن شيء منها مع كون التكليف بالاجتناب عن البخار لمن يدخل في الحمام ونحوه أو الدخان لمن يباشر الطبخ ونحوه أو مطلق الغبار لمن يرتكب كنس البيت ونحوه من الافعال التي هي مثار الغبار مما قضت الضرورة بجواز

ارتكابها للصائم تكليفا حرجيا كما هو واضح فلا ينبغي الارتياح في جواز شئ من ذلك نعم قد يتأمل في جواز تناول كل من هذه الأشياء وايصاله إلى الجوف بابتلاعه وتجرعه عند ملحوظيته من حيث هو وتعلق القصد إلى ايصاله إلى الجوف بعنوانه المخصوص به لا من حيث كونه هواء مشوبا باجزاء خارجية مستهلكة فيه كما هو الشأن في شرب التتن والتنباك ونظائره

(١٨١)

بل قد يقوى في النظر الحاقه في مثل الفرض بالطعام والشراب خصوصا بعد تعارفه وهكذا الكلام فيما لو استعمل آلة لجذب البخار أو الغبار من انبيق ونحوه
فعمد إلى ابتلاعه بهذه الآلة وان لا يخلو عن تأمل والله العالم ويجب أيضا الامسك عن البقاء على الجنابة عامدا حتى يطلع الفجر من غير ضرورة على الأشهر بل المشهور شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا كما ادعاه في الجواهر بل عن الانتصار والخلاف والوسيلة والغنية والسرائر وظاهر التذكرة والمنتهى دعوى الاجماع عليه فما في المتن من نسبته إلى الأشهر المشعر بمشهورية خلافه أيضا لعله أراد به الأشهرية من حيث الرواية والا فلم ينقل الخلاف فيه عن أحد عدى انه حكى عن ابن بابويه في كتاب المقنع أنه قال سئل حماد بن عثمان أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان من أول الليل فاخر الغسل إلى أن طلع الفجر فقال له قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

يجمع نساءه من أول الليل ويؤخر الغسل حتى يطلع الفجر ولا أقول كما يقول هؤلاء الاقشاب يقضى يوما مكانه ومن طريقته (ره) في الكتاب المذكور الافتاء بمضمون الاخبار التي ينقلها فيه وعن المحقق الأردبيلي في شرح الارشاد التردد فيه والميل إلى الجواز وفي الحدائق نقل عن المولى المحقق مير محمد باقر الداماد في رسالة الرضا عليه السلام

اختياره صريحا وكيف كان فما يدل على المشهور صحيحة ابن أبي يعفور قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضى يوما اخر وان لم يستيقظ حتى أصبح أتم يومه وجزا له وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضى ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن أو يستقى فطلع الفجر فلا يقضى صومه وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل احتلم أول الليل أو أصاب من أهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى أصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه إذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه وصحيحة أحمد بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال سئلته عن رجل أصاب من أهله في شهر رمضان أو أصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاءه وموثقة سماعة قال سئلته عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال عليه

ان يقضى يومه ويقضى يوما اخر فقلت إذا كان ذلك من الرجل وهو يقضى شهر رمضان قال فليأكل يومه ذلك وليقض فإنه لا يشبه رمضان شئ من الشهور وصحيحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب من أول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شئ قلت فإنه استيقظ ثم نام حتى أصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة أقول وربما يستشعر من تعليل القضاء في هذه الصحيحة بكونه عقوبة كونه تكليفا جديدا غير مسبب عن فساد الصوم بل هو من قبيل الكفارة ولكن تسميته قضاء يدفع هذا الاشعار فكونه عقوبة لعله بلحاظ تنزيله منزلة العامد ويدل عليه أيضا المستفيضة الآتية الدالة على وجوب القضاء على من نسي غسل الجنابة حتى خرج الشهر بالفحوى وأوضح منها دلالة عليه موثقة أبي

بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى أصبح قال يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا قال وقال عليه السلام انه حقيق ان الإرادة يدركه ابدأ أو عن المصنف (ره) في المعبر انه بعد نقل هذه الرواية قال وبهذا اخذ علمائنا إلا شاذ ففيه شهادة باعتماد العلماء عليه فيتأكد بذلك الوثوق به ورواية سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه عليه السلام قال إذا أجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ورواية إبراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سئلته عن احتلام الصائم قال فقال إذا احتلم نهارا في شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل فمن أجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدأ واستدل للقول بالجواز بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم فان اطلاقه يقتضى جوازه في كل جزء من اجزاء الليل ولو في الجزء الأخير وبقوله تعالى فالآن باشروهن إلى قوله حتى يتبين لكم الخيط الأبيض فإنه يقتضى جوازا المباشرة كجواز الأكل والشرب في الجزء الأخير من الليل ويلزمه جواز البقاء على الجنابة إلى الصبح وما رواه الشيخ في الصحيح عن العيص بن القاسم قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام

عن رجل أجنب في شهر رمضان في أول الليل فاخر الغسل حتى يطلع الفجر قال يتم صومه ولا قضاء عليه وما رواه الصدوق في الصحيح عن العيص بن القاسم انه سئل أبا عبد الله عن رجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا بأس وما رواه الشيخ عن جيب الخثعمي في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى صلاة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر ورواية سليمان بن أبي زينة قال كتبت إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أسئله عن رجل أجنب في شهر رمضان من أول الليل فاخر الغسل حتى طلع الفجر فكتب إلى بخطه اعرفه مع مصادق يغتسل من جنابته ويتم صومه ولا شئ عليه ورواية إسماعيل بن عيسى قال سئلت الرضا عليه السلام عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام حتى يصبح أي شئ عليه قال لا يضره هذا ولا يفطر ولا يبالي فان أبي عليه السلام قال قالت عايشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أصبح جنبا من جماع احتلام قال لا يفطر ولا يبالي ورجل اصابته جنابة فبقي نائما حتى يصبح قال لا بأس يغتسل ويصلى ويصوم وصحيحة أبي سعيد القمط انه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في أول الليل في شهر رمضان فنام حتى أصبح قال لا

شئ عليه وذلك أن جنابته كانت في وقت حلال ورواية حماد بن عثمان المتقدمة نقلا عن المقنع في أول المبحث وأجيب عن الآية الأولى بورود اطلاقها في مقام جواز أصل الرفث في الليل في مقابل النهار فلا اطلاق لها من هذه الجهة مع أنها على تقدير الاطلاق يجب تقييده بالاخبار وعن الثانية بمنع شمول الغاية لغير الجملة الأخيرة وعلى تقدير الشمول يجب ارتكاب التخصيص فيه بالنسبة إلى زمان تحصيل الطهارة جمعا بين الأدلة وعن الاخبار اما عن الرواية الأولى

فبالحمل على التأخير لا عن عمد جمعا بينها وبين الطائفة الأولى من الاخبار أو بالحمل على التقية لموافقها لمذهب جمهور العامة وعن الثانية فبعدم اقتضائها جواز التأخير عمدا إلى الفجر بل جواز النوم الأولى ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقيده بما إذا كانت مع نية الغسل وعن الثالثة فبالحمل على التقية لما فيها من الاشعار بمداومة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على هذا الفعل واكثاره ومداومته على الفعل المكروه بعيد ويمكن حمله على صورة العذر جمعا بين الأول ونحوه الجواب عن رواية إسماعيل ورواية حماد بن عثمان بل امارات التقية من هاتين الروايتين خصوصا الأخيرة منهما لائحة كما لا يخفى على

العارف بأساليب كلامهم وطرق بيانهم للاحكام الصادرة عن علة وما فيها من الانكار على هؤلاء الاقشاب مبالغة في التقية مع امكان أن يكون قوله عليه السلام في ذيل الرواية يقضى يوما مكانه هو جواب السائل ويكون ما صدر منه من حكاية فعل رسول الله نقلا لقول هؤلاء الاقشاب مستندا لفتواهم بعدم وجوب القضاء فكأنه عليه السلام قال على سبيل الانكار والتعريض قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يرتكب هذا العمل المكروه الموجب للاخلال بالوتر الواجب عليه حاشاه عن ذلك ولا أقول كما يقول هؤلاء الاقشاب من صحة صومه استنادا إلى هذه الحكاية بل يقضى يوما مكانه واما عن مكاتبة سليمان فكالصحيحة الأولى بالحمل على التأخير لا عن عمد والتقية وعن صحيحة القمط بالحمل على التقية وفي الذخيرة أجاب عنها أيضا باستضعاف السند لما ذكره من أن أبا سعيد في كتب الرجال لا موثق ولا ممدوح ولكن في الحدائق نسبه إلى السهو وذكر ان أبا سعيد القمط هو خالد بن سعيد ثقة وحديثه صحيح والأولى في الجواب عنه بالحمل على النوم بنية الغسل وليس في الرواية ما ينفيه والتعليل لا يأتي عن ذلك وعمدة الجواب عن جميع هذه الأخبار هو ان مخالفتها للمشهور أو الجمع عليه بين أصحابنا وموافقتها للجمهور أخرجها عن صلاحية المكافئة للأخبار المتقدمة وفي الذخيرة بعد ان أورد اخبار الطرفين وأجاب عن كل من الاخبار المزبورة التي استدلوا بها للجواز بما يقرب مما ذكرناه قال ما لفظه وتحقيق المقام ان التعارض بين الاخبار ثابت ويمكن الجمع بينهما بوجهين أحدهما حمل اخبار المنع على الأفضلية وثانيهما حمل اخبار الترخيص على التقية والأول وإن كان وجها قريبا بل ليس فيه عدول عن الظاهر في أكثر الاخبار التي أوردت في جانب المنع لكن لا يبعد أن يقال إن الترجيح للثاني لما في رواية إسماعيل من الاشعار الواضح عليه وكذا في رواية حماد بن عثمان المنقولة عن المقنع حيث اسند الحكم بالقضاء المتكرر المستفيض في الاخبار إلى الاقشاب ان كان قوله يقضى يوما مقولا لقول هؤلاء وذلك مضاف إلى ترجيح الشهرة بين الأصحاب ومخالفة جمهور العامة وبعد حمل الكفارة على الاستحباب انتهى وفيه ان حمل اخبار المنع على الأفضلية وان أمكن على بعد فيما ورد الامر بالكفارة كما أشار إليه في ذيل عبارته ولكن هذا لا يكفي في رفع التنافي بين الروايات فان جملة من اخبار الجواز مما وقع فيها الاستشهاد بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كالنص في أنه ليس البقاء على الجنابة موجبا لهذه المرتبة من المنقصة التي لا يكاد يتدارك نقصه بالقضاء والكفارة كما هو صريح جملة من اخبار المنع فالحق ان اخبار الجواز مع هذا النوع من الاخبار من قبيل المتعارضين لا يساعد العرف على الجمع بينهما بما ذكر بل يرونها من المتناقضين الذين يجب الرجوع فيهما إلى المرجحات وهي مع اخبار المنع كما هو واضح فالقول بالبطلان كما هو المشهور أقوى بل الأقوى وجوب الكفارة أيضا كما يدل عليه جملة من الاخبار المزبورة واقتصار كثير منها على القضاء لا ينافي وجوبها بالنصوص المزبورة وإن كان قد يستشعر منها من باب السكوت في مقام البيان خصوصا من الصحيح الذي ورد فيه الامر بالاستغفار عدم وجوبها الا ان هذا

لا يصلح معارضا للنصوص المستفيضة التي وقع فيها التصريح بها وضعف سند مما غير قادح بعد استفادتها واعتضادها بالشهرة مع ما فيها من الموثق الذي شهد المصنف في العبارة المتقدمة المحكية عنه باخذ العلماء به عدى شاذ منهم فما في المدارك من أن هذه الروايات كلها ضعيفة السند فيشكل التعويل عليها في اثبات حكم مخالف للأصل ومن هنا يظهر رجحان ما ذهب إليه ابن أبي عقيل (ره) والمرضى من أن الواجب بذلك القضاء دون الكفارة انتهى ضعيف ثم إنه نسب إلى ظاهر المشهور عدم الفرق في الفساد بالبقاء على الجنابة عمدا بين صوم شهر رمضان وغيره من أنواع الصيام ولكن حكى عن المعتمد أنه قال لقائل ان يخص هذا الحكم برمضان دون غيره من الصيام أقول وجهه ورود النصوص الدالة عليه على كثرتها فيه ولا قياس يقتضى التعدية عنه هكذا قيل في توجيهه وهو لا يخلو من نظر إذا المتبادر من الصوم في سائر الموارد التي تعلق به امر ندبي أو وجوبي ليس الا إرادة الماهية المعهودة التي أوجبها الشارع في شهر رمضان فورود النص في خصوص شهر رمضان لا يوجب قصر الحكم عليه بعد ان المتبادر من الامر به في سائر الموارد ليس الا العبادة المخصوصة التي أوجبها الشارع في شهر رمضان فالتعدي عن مورد النص في مثل هذه الموارد من هذا الباب الا من باب القياس ولكن قد يشكل ذلك في المقام بدلالة بعض النصوص على عدم كون البقاء على الجنابة عمدا منافيا لصوم غير شهر رمضان في الجملة حيث ستكشف من مثل هذه الأخبار ان البقاء على الجنابة ليس كسائر المفطرات مأخوذا في مهية الصوم شرعا من حيث هي فيشرح التخطي عن مورد النص منها ما عن الصدوق في الصحيح عن جيب الخثعمي قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أخبرني عن التطوع وعن هذه الثلاثة الأيام إذ أجنبت من أول الليل فاعلم اني لو جنبت فأنا متعمدا حتى ينفجر الصبح أصوم أم لا أصوم قال صم وموثقة ابن بكير قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح يصوم ذلك اليوم تطوعا فقال أليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار وموثقته الأخرى أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى من النهار وما مضى قال يصوم ان شاء وهو بالخيار إلى نصف النهار وكيف كان فهذه الروايات صريحة في عدم كون البقاء على الجنابة مانعا عن الصوم تطوعا بل قضية ترك الاستفصال في الموثقة الأخيرة وكذا مفهوم قوله عليه السلام في الموثقة الأولى أليس هو بالخيار الخ الذي هو بمنزلة التعليل للجواز جوازه في الواجب الغير المعين أيضا ولكن يجب تخصيصه بما عدى قضاء شهر رمضان لوقوع التصريح بالمنع عنه فيما عن الصدوق والشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان انه سئل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقضى شهر رمضان فيجنب من أول الليل ولا يغتسل حتى يجئ اخر الليل وهو يرى أن الفجر قد طلع قال لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره وعن الكليني أيضا في الصحيح عن ابن سنان يعني عبد الله انه كتب إلى أبي عبد الله عليه السلام وكان يقضى شهر رمضان وقال إنني قد أصبحت بال غسل وأصابتنى جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه عليه السلام

لا تصم هذا اليوم وصم غدا وفي موثقة سماعة المتقدمة قال فقلت إذا كان ذلك من الرجل وهو يقضى شهر رمضان قال فليأكل يومه ذلك وليقض فإنه لا يشبه رمضان شئ من الشهور والمراد بقوله عليه السلام لا يشبه رمضان شئ من الشهور على الظاهر أن القضاء ليس حاله حال صوم شهر رمضان في وجوب الإمساك

(١٨٣)

في ذلك اليوم وقضائه ويحتمل أن يكون المقصود به بيان اختصاص هذا الحكم أي عدم جواز البقاء على الجنابة بصوم شهر رمضان أداء وقضاء كما اختار القول بذلك أي باختصاص المنع بصوم رمضان وقضائه غير واحد من متأخري المتأخرين ولكن الاعتماد على هذا الظاهر لا يخلو عن اشكال إذ التعليل بامتداد الخيار إلى الزوال انما يناسب هذا الحكم لو كان الصوم قابلا للتبويض ولم يكن فعل المنافيات في أول اليوم منافيا لاختيار الصوم بعده ولكنك عرفت و محله ان الصوم لا يتبعض وامتداد خياره مشروط بعدم حصول شئ مما يجب على الصائم الامساك عنه فلا يصلح حينئذ أن يكون توسعة زمان اختيار عنوان الصوم علة النفي الباس عن الاصبح جنبا اللهم إلا أن يكون شرط صحة الصوم الاجتناب عن البقاء جنبا حين احداث النية المعتبرة في صحته أي حين اندراجه في موضوع الصائم شرعا فيصح حينئذ التعليل ولكن مقتضاه شرطية الطهارة من الجنابة في المندوب أيضا ولكن زمانها موسع بتوسعة زمان اختيار عنوانه وهذا بخلاف ظاهر كلمات القائلين بعدم الاشتراط كما أنه خلاف ما يقتضيه اطلاق صحيحة الخثعمي الدالة على جواز الصوم تطوعا لمن أصبح جنبا ويحتمل أن يكون المقصود بقوله عليه السلام أليس هو بالخيار از التنبيه على أن عدم تعين الصوم عليه يجعله بمنزلة البقاء على الجنابة لعذر وهو ليس منافيا للصوم ويحتمل أيضا ان لا يكون المقصود به التعليل بل بيان كونه باقيا على ما هو عليه من الخيار إلى الزوال كما في موثقة الأخيرة فيدل بالالتزام على عدم كون البقاء على الجنابة منافيا ولكنه خلاف سوق التعبير إذ لا يناسبه الاستفهام التقريرى ويحتمل قويا أن يكون هذا الكلام طفرة عن الجواب على سبيل التورية من باب التقية كغيره من الأخبار المتقدمة الدالة على جواز البقاء على الجنابة في صوم شهر رمضان المحمولة على التقية فالانصاف ان التعليل الواقع في هذه الرواية لا يخلو عن تشابه فلا يجوز التعدي عن مورده وهو الصوم تطوعا واما الموثقة الأخيرة وإن كان ظاهرها بمقتضى الاطلاق الجواب من غير استفعال عموم الحكم في الصوم الغير المعين واجبا كان أو مندوبا ولكن بعد ان علم بعدم إرادة قضاء شهر رمضان منه لا يبعد دعوى انصرافه إلى النافلة لو لم نقل بانصراف السؤال في حد ذاته إليها فالالتزام بجواز البقاء على الجنابة في ما عدى صوم النافلة الذي هو القدر المتيقن من مورد اخبار الجواز كصوم الكفارة ونحوه في غاية الاشكال بل لو لم يكن الصوم تطوعا محلا للمسامحة لكان للتأمل فيه أيضا مجال لما أشرنا إليه من قوة احتمال كون الأخبار الدالة عليه من قبيل الأخبار الواردة في صوم شهر رمضان جارية مجرى التقية فيشكل حينئذ رفع اليد عما أشرنا إليه من أن المتبادر من اطلاق الامر بالصوم في أي مورد ورد انما هو إرادة هو إرادة الطبيعة المعهودة التي أوجبها الشارع في شهر رمضان الا ان رفع اليد عن الأخبار الخاصة بمثل هذا الاحتمال من غير معارض صريح مخالف للقواعد خصوصا في مثل المورد القابل للتسامح فالقول بجوازه في النافلة دون غيره كما قواه في الجواهر لا يخلو عن قوة نعم الأشبه كون الواجب بالعرض أي الصوم الذي وجب بنذر وشبهه بحكم أصله فان معروض الوجوب ذاته من حيث هي فلا يختلف بذلك اثرها ثم إنه لو تعذر الغسل للصوم الواجب فهل يجب عليه

التيمم بدله فيه خلاف كما نبه عليه شيخنا المرتضى (ره) فقال ولو لم يتمكن المكلف من الغسل فهل يجب عليه التيمم فيه قولان من عموم المنزلة في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وفي الروايات هو أحد الطهورين وهو مذهب المحقق والشهيد الثانيين خلافا للمحكي عن المنتهى ولعله للأصل ومن أن المانع هو حدث الجنابة والتيمم لا يرفعه وهو طهور بمنزلة الماء في كل ما يجب فيه الغسل لا فيما توقف على رفع الجنابة فالتيمم يجب في كل موضع يجب فيه الغسل لا فيما يشترط بعدم الجنابة ويشعر به قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم فان انتظر ماء يسخن أو يستقى فطلع الفجر يقضى صومه حيث إنه لم يأمره بالتيمم ولذلك لم يذكروا في كتاب الطهارة من التيمم الواجب ما كان لصوم واجب كما عدوا الصلاة والطواف الواجبين بل مقتضى ذكرهم وجوب الغسل للصوم ذكر التيمم أيضا له بمقتضى المقابلة نعم ذكروا انه يجب التيمم لكل ما يجب له المائية ولكن هذا الكلام على فرض الدلالة لم يبلغ حد الاجماع مع مخالفة المصنف يعنى العلامة في المنتهى وتردده في النهاية كما عن الذكرى نعم قال في المعتبر يجوز التيمم لكل من وجب عليه الطهارة المائية وادعى عليه اجماع المسلمين وكيف كان فالأحوط التيمم وعليه فهل يجب ان يبقى مستيقظا لئلا يبطل تيممه أم لا أقواهما وأحوطهما الأول انتهى كلامه رفع مقامه أقول اما وجوب التيمم كما لعله المشهور ان لم يكن مجمعا عليه فهو الأقوى لما عرفته في مبحث التيمم من أن التيمم غسل المضطر ووضوئه كما وقع التعبير به في الرضوي ويؤمى إليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي ذر يكفيك الصعيد عشر سنين وفي صحيحة حماد هو بمنزلة الماء إلى غير ذلك مما عرفته في محله واما البقاء مستيقظا فالأولى تفريعه على مسألة ما إذا تيمم الجنب بدلا من الغسل ثم احدث بالأصغر فان بنينا في تلك المسألة على أن موجبات الوضوء لا توجب انتقاض تيممه الواقع بدلا من الغسل بل تؤثر في ايجاب ما تقتضيه من الوضوء أو التيمم كما حكى القول به عن السيد وجملة من متأخري المتأخرين فلا يضره النوم بعد ان تيمم بد لا من الغسل وان قلنا بانتقاضه بمطلق الحدث وعليه ان يتيمم لصلوته الآتية أيضا بد لا من الغسل وان وجد ماء بقدر ان يتوضأ كما هو المشهور فعليه ان يبقى مستيقظا والا فهو بمنزلة ما لو تيمم وبال وكونه غير مكلف في حال النوم غير مجد بعد ان كان قبله مكلفا بإزالة اثر الجنابة مقدمة لصوم اليوم فكما ان ذلك اقتضى وجوب الغسل عليه مع التمكن والتيمم بدلا عنه عند تعذره كذلك اقتضى وجوب ابقاء اثر تيممه أي بقاءه مستيقظا والا فنفس التيمم أو الغسل من حيث هو ليس مما يتوقف عليه الصوم بل من حيث توقف إزالة اثر الجنابة عليه كما لا يخفى فما في المدارك من منع وجوب البقاء مستيقظا معللا بأن انتقاض التيمم بالنوم لا يحصل الا بعد تحققه وبعده يسقط التكليف لاستحالة تكليف الغافل ضعيف نعم لو غلب عليه النوم اندرج في موضوع غير العامد الذي ستعرف حكمه ولو اخر الغسل عمدا إلى أن ضاق الوقت أو أجنب عمدا في وقت يعلم بأنه لا يسع الغسل فتيمم وصام فهل يصح صومه فيه تردد ينشأ من التأمل في شمول ما دل على شرعية التيمم ونحوه من التكاليف الاضطرارية

لمن الجاء نفسه إليها بسوء اختياره مع أن كون ضيق الوقت من حيث هو من مسوغات التيمم لا يخلو عن تأمل فليتأمل فالأحوط ان لم يكن أقوى في مثل هذه الموارد الجمع بين الاتيان بالفعل الاضطراري في الوقت وتداركه في خارجه لعلمه اجمالا بتنجز التكليف عليه بأحد الامرين اما الفعل الاضطراري في الوقت أو

(١٨٤)

الاختياري في خارجه فيجب في مثله الاحتياط كما تقدم التنبيه عليه في مبحث التيمم وفي غير مورد من كتاب الصلاة بل الأحوط في المقام الكفارة أيضا ولكن الأقوى عدم وجوبها لكونها تكليفا مغايرا لما علمه بالاجمال فينفي وجوبها بالأصل ولتمام الكلام فيما يتوجه عليه من النقض والابرار مقام اخر وهل يلحق بالجنابة الحيض المشهور نعم بل عن المقاصد العلية نفى الخلاف فيه ويدل عليه خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن طهرت بليل من حيضتها ثم تواتت ان تغتسل في رمضان حتى أصبحت عليها قضاء ذلك اليوم خلافا المحكى عن النهاية والأردبيلي وصاحب المدارك استضعافا للخبر وفيه ان ضعفه لو كان فهو مجبور بالشهرة وربما علل الابطال بأن الحيض أشد تأثيرا فيه من الجنابة ضرورة بطلان الصوم بمفاجأته قهرا فليس الا للمنافاة بينه وبين الصوم فالبقاء متعمدا حتى الصبح مبطل للصوم وفيه ما لا يخفى فان ما هو أشد تأثيرا من الجنابة هو نفس الحيض واما انه يبقى منه بعد ارتفاعه اثر مانع عن الصوم كالصلاة فهو موقوف على دلالة الدليل عليه فمن الجائز كون بطلان الصوم كحرمة الوطي اثار نفس الحيض لا اثره المانع عن الصلاة الموقوف رفعه على الاغتسال ثم إن النفساء بحكم الحايض بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الوفاق عليه ويظهر وجهه مما حرزناه في محله من اتحادهما حكما بل موضوعا فراجع واما المستحاضة فقد تقدم الكلام في اشتراط صومها بالغسل مفصلا في كتاب الطهارة وعرفت فيما تقدم ان مدركه منحصر بمضمره ابن مهزيار التي يتطرق إليها جهات من الاشكال على وجه لا يمكن استكشاف ما أريد منها من ظاهرها فلا يصح الاعتماد عليها في اثبات الاشتراط ولكنه على اجماله مظنة الاجماع فيشكل حينئذ الجزم بعدمه ولذا توقف فيه غير واحد من المتأخرين كبعض القدماء على ما حكى عنهم وهو في محله وعلى تقدير التسليم فهل يتوقف على الأغسال النهارية خاصة أو هي مع الليلة السابقة خاصة أو مع اللاحقة خاصة أو الليلتين أو الفجر خاصة وجوه أو جهتها الأول والمدار على ايجاد الأغسال في وقتها الذي وجب الاتيان بها فيه لولا وجوب الصوم فلا يجب تقديم غسل الغداة على الفجر بل لا يجوز مع فصل يعتد به بينه وبين الصلاة نعم الأحوط عند حدوث سببه من الليل ايقاع غسل الغداة آخر الليل مقارنا لطلوع الفجر والاتيان بصلاة الغداة في أول وقتها بحيث لم يتحقق بينهما فصل يعتد به بأكثر من نافلتها أو الجمع بين غسل في اخر الليل لاستباحة الصوم من باب الاحتياط وغسل اخر لصلاتها وقد تقدم تفصيل ذلك كله في المبحث المشار إليه فراجع ولو أجنب في الليل فنام غيرنا وللغسل فطلع الفجر فسد الصوم كما عن الفاضل وغيره بل عن ظاهر المنتهى دعوى الاجماع عليه وفي المدارك في شرح العبارة قال ما لفظه الفرق بين هذه المسألة وبين تعمد البقاء على الجنابة فرق ما بين العام والخاص فان تعمدا البقاء عزم على عدم الغسل وعدم نية الغسل أعم من العزم على عدمه لتحققه مع الذهول عن الغسل وقد قطع المصنف وغيره بأن من نام حتى أصبح على هذا الوجه لزمه القضاء واستدل عليه بأن مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم يعود كالتعمد للبقاء على الجنابة وهو غير جيد لأن

عدم نية الغسل أعم من العزم على ترك الاغتسال انتهى وقد تبع فيما ذكره فارقا بين المسئلتين جده في المسالك وهو ليس بجيد بل الفرق بين المسئلتين هو ان المقصود بذكر هذا الفرع التنبيه على أن النوم الغير المسبوق بالعزم على الغسل بحكم البقاء مستيقظا كذلك إلى أن طلع الفجر فلا فرق حينئذ بين العزم على ترك الاغتسال أو ترك العزم على الاغتسال في اتصاف الترك بكونه اختياريا وكونه مندرجا في موضوع البقاء على الجنابة عمدا حقيقة لو بقي مستيقظا كذلك فطلع الفجر وحكما لو نام إلى أن طلع الفجر فان مع عدم العزم على الاغتسال يسقط اعتبار النوم بمعنى انه لا يؤثر في اتصاف ترك الغسل أي البقاء على الجنابة اضطراريا كما نبه عليه المصنف (ره) في عبارته المتقدمة المحكية عن معتبره وما اعترضه عليه غير واحد ممن تأخر عنه بأن هذا الدليل أخص من مدعاه غير متوجه عليه فان ما يسقط اعتبار النوم هو عدم العزم على الاغتسال لا العزم على عدمه فتعبير المصنف (ره) اما من باب التمثيل بملاحظة ان الحكم مع العزم على الترك أوضح أو انه من باب التوسع بإرادة الترك الاختياري من قوله مع العزم على ترك الاغتسال لا خصوص الترك المسبوق بالعزم عليه كما أنه بهذا المعنى يصح ان يفسر تعمد البقاء على الجنابة بالعزم على عدم الغسل كما في عبارة المدارك والا فمن الواضح ان المراد بتعمد البقاء في هذا المبحث هو ترك الغسل اختياريا ولا يتوقف ذلك على العزم على ترك الغسل بل على عدم إرادة فعله ولا ملازمة بينهما لأن العزم على الترك لا بد أن يكون من سبب فرما لا يكون في نفسه ما يقتضيه ولكنه لا داعي له إلى فعله بمعنى ان غاياته التي يتصورها كتوقف الصوم عليه ونحوه لا تبعثه على إرادة فعله فلا يحصل له العزم عليه ولكن يجوز ان يشتد شوقه إلى تحصيلها فيفعله فهو بالفعل ليس بعازم للفعل ولا للترك ولا يصدق عليه اسم المتردد أيضا إذ التردد انما يصدق فيما لو حصلت المعارضة بين دواعي الفعل و دواعي الترك فيتحير في الترجيح ويحتمل أن يكون عدوله عن التعبير بعدم العزم على الغسل إلى التعبير بالعزم على تركه للتنبيه على خروج الغافل والناسي عن موضوع الكلام في هذا المقام فان عدم نية الغسل قد يجامع الغفلة والنسيان ومعه أيضا وإن كان يسقط اعتبار النوم إذ مع الغفلة والنسيان لا يتفاوت الحال بين ان ينام أو يبقى مستيقظا في خروج ترك الغسل الموجب لبقائه جنبا اختياريا له ولكن هذا الفرض يندرج في موضوع المسألة الباحثة عن حكم الناسي أو الجاهل بالحكم أو الموضوع والمفروض في المقام ما كان الترك لا من حيث الغفلة والنسيان بل من حيث النوم بحيث لولا النوم لكان داخلا في موضوع متعمد البقاء حقيقة ومن هنا يظهر صحة الاستدلال عليه بما ذكره المصنف (ره) من أن مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم الخ ولكن بابدال قوله مع العزم على ترك الاغتسال بعدم العزم على الاغتسال فإنه بحكم من بقي مستيقظا كذلك إلى أن فاجأه الصبح في صدق كونه باقيا على الجنابة عمدا فيدل حينئذ على فساد صومه كلما دل عليه في العامد حتى مثل صحيحتي الحلبي وأحمد بن محمد الواردين فيمن أجنب ثم نام متعمدا حتى أصبح فان مناط الحكم تركه للغسل

اختياراً

الذي هو ملازم للنوم إلى الصبح متعمداً فضلاً عن مثل رواية سليمان بن حفص المروى عن الفقيه عليه السلام قال إذا أجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه

صوم

شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ورواية إبراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سئلته عن احتلام الصائم قال فقال إذا احتلم نهارة في

(١٨٥)

شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل وان أجنب في شهر رمضان ليلا فلا ينام ساعة حتى يغتسل فمن أجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضى ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن أو يستقى فطلع الفجر فلا يقضى وموثقة سماعة قال سئلته عن رجل اصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال عليه ان يقضى يومه ويقضى يوما اخر الحديث بل ظاهر هذين الخبرين وجوب القضاء عليه مطلقا ولو مع العزم على الاغتسال بل المنساق إلى الذهن من السؤال في الخبر الأخير انما هو ارادته في هذا الفرض ولكن يجب تقييده بما عدى النومة الأولى جمعا بينه وبين غيره مما ستعرف فاستفادة حكم العامد منه حينئذ انما هي بالفحوى حيث إن المتبادر منه انه نشأ تركه للغسل من أنه لم يستيقظ حتى ادركه الفجر نعم الظاهر خروج صورة الجهل بالموضوع أو نسيانه الذي لا يتنجز عليه التكليف بالغسل على تقدير استيقاظه عن مورد هذه الروايات فلا يستفاد حكمه منها ولو كان قد نوى الغسل فلم ينتبه إلى أن أصبح صح صومه على المشهور بل عن الخلاف الاجماع عليه لصحيحته معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب من أول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فإنه استيقظ ثم نام حتى أصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة وهذه الصحيحة صريحة في أنه ليس عليه شيء لو لم يستيقظ إلى الصبح وان القضاء انما يجب فيما لو استيقظ ثم نام فهي أخص مطه من صحيحة محمد بن مسلم وموثقة سماعة ونحوهما مما دل بظاهره على وجوب القضاء عليه مطه وليست الموثقة وكذا الصحيحة نصا في إرادة استمرار نومته الأولى حتى يمتنع تقييدهما بهذه الصحيحة لامكان أن يكون المقصود بقوله عليه السلام في الموثقة لم يستيقظ حتى ادركه الفجر انه لم يستيقظ في الوقت الذي كان من شأنه الغسل فيه لا انه لم يستيقظ أصلا حتى في ابتداء نومه كذا المراد بقوله في الصحيحة انه نام قبل ان يغتسل انه اخر الغسل عن النوم فلا يأبى عن التقييد ولو سلم صراحتهما في إرادة استمرار نومته الأولى لتعين حملها على ماذا لم يكن عازما على الغسل ان أمكن والا فرد علمهما إلى أهله لعدم صلاحيتهما بعد شذوذ القول بذلك لمعارضة هذه الصحيحة الصريحة في أنه لا شيء عليه فيما لو استمر نومته الأولى المعتضدة بالشهرة وغيرها مما ستعرف هذا مع أن ظاهر الموثقة ورودها في المحتلم بل و كذا الصحيحة لا شعارها بل ظهورها في الجنابة الغير العمدية فهي ان لم تكن ظاهرة في إرادة الاحتلام فلا أقل من عدم ابائها عن الحمل عليها وستعرف وجود القول بالتفصيل بين المحتلم وغيره فلا معارضة حينئذ بينهما وبين الصحيحة أصلا ثم إنه قد يوهم ترك الاستفصال في الصحيحة انه لا شيء عليه فيما إذا لم يستيقظ مطه وان لم يكن من عزمه الغسل ولكن يتعين صرفه لو لم نقل بانصرافه في حد ذاته إلى صورة العزم على الاغتسال جمعا بينه وبين الأخبار المتقدمة الدالة على القضاء بترك الغسل إلى الصبح اختيارا التي شمولها لمثل هذا الفرض أوضح من هذه

الصحيحة بل يفهم ذلك أي اختصاصها بصورة كونه مريدا للغسل على تقدير الانتباه من فحوى ذيله لأن الترك الناشئ من عدم اختيار الصوم أولى بالعقوبة من الترك الناشئ من التواني وتأخير الغسل عن النوم ثانيا

فليتأمل وعن الفقه الرضوي أنه قال وان أصابتك جنابة في أول الليل فلا بأس بأن تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل الفجر فان غلبك حتى تصبح فليس عليك شيء إلا أن تكون انتبهت في بعض الليل ثم نمت وتوانيت ولم تغتسل وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم وإعادة يوم اخر مكانه وان تعمدت النوم إلى أن تصبح فعليك قضاء ذلك اليوم والكفارة وهي صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبة أو اطعام ستين مسكينا وحيث لم يثبت حجية الرضوي لا يصلح؟؟

الا من باب التأييد واستدل له أيضا بصحيحة ابن أبي يعفور قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضى يوما اخر وان لم يستيقظ حتى أصبح أتم صومه وجاز له وفيه نظر إذ المنساق إلى الذهن من قوله ثم يستيقظ ورودها في المحتمل لا في الجنب الذي نام ثم استيقظ فمفاد هذه الرواية بظاهرها انه لو احتلم واستمر نومه الذي وقع فيه الاحتمال إلى الصبح جاز صومه وان استيقظ ثم نام فعليه قضاؤه فلا تدل على نفى القضاء فيما لو أجنب ونام اختيارا ولم ينتسبه حتى أصبح بل ربما يشعر بثبوتة كون المدار على النوم اختيارا بعد حصول العلم بالجنابة فيتحقق المعارضة حينئذ بينه وبين الصحيحة المتقدمة الصريحة في نفى القضاء باستمرار نومته الأولى الواقعة بعد حصول الجنابة اللهم الا ان يلتزم بالفرق بين الجنب والمحتلم بالالتزام بأن نوم المحتلم بعد ان انتبه موجب للقضاء مطلقا ولو كان انتباهه حين عروض الجنابة والفرق بينهما النص أو يقال بأن النومة الأولى التي دلت الصحيحة على عدم كونها موجبة للقضاء أعم من أن تحصل قهرا أو اختيارا فالمحتلم لو بقي نائما بعد احتلامه ولو في الجملة ثم استيقظ كما هو المنساق إلى الذهن من مورد الصحيحة الثانية فقد حصلت نومته الأولى فلا منافاة حينئذ بين الصحيحتين وقد حكى عن بعض متأخري المتأخرين للفرقة بين المحتلم وغيره وربما يؤيده أيضا صحيحة محمد بن مسلم وموثقة سماعة المتقدمتان الظاهرتان في وجوب القضاء باستمرار النوم الحاصل بعد العلم بالجنابة وظاهرهما إرادة الجنابة الغير الاختيارية كما تقدمت الإشارة إليه فيتحد مفادهما حينئذ مع هذه الصحيحة وحكى عن جملة من المتأخرين الالتزام بأن النومة التي حصلت الجنابة فيها هي النوم الأولى ولكن بشرط استمراره إلى ما بعد حصول الجنابة في الجملة وهذه الروايات غير آبية عن ذلك فلا بأس بالالتزام جمعا بين الاخبار وكلمات الأصحاب المصر حين بعدم كون استمرار النومة الأولى موجبا للقضاء الا ان ظاهر كلماتهم كصريح غير واحد منهم إرادة النوم بعد حصول العلم بالجنابة ولكن يشكل رفع اليد عن ظواهر النصوص المزبورة بذلك فالقول باحتساب النوم الذي حصلت فيه الجنابة النومة الأولى مع أنه أحوط لا يخلو عن قوة بل الأحوط القضاء باستمرار النوم الحاصل بعد العلم بالجنابة الواقعة في النوم مطلقا وان حصل الانتباه حين حدوثها بل لا يخلو القول بوجوبه عن وجه وكيف كان فقد

ظهر بما مر انه لو انتبه ثانيا ثم نام ناويا للغسل فأصبح نائما فسد صومه كما يدل عليه
صحيحة معاوية وغيرها من الروايات المزبورة وهل يحرم النوم ثانيا أم لا فيه قولان
صرح في المسالك بالأول فإنه ذكر في النوم الأولى بعد الجنابة انها انما تصح مع نية
الغسل ليلا والا لم يصح النوم ولا بد مع ذلك من احتمال الانتباه والا

(١٨٦)

كان كمتعمد البقاء وشرط بعض الأصحاب مع ذلك اعتياده الانتباه والا كان كمتعمد البقاء على الجنابة ولا بأس به ثم قال في شرح قول المصنف ولو انتبه ثم نام الخ قد تقدم ان النومة الأولى انما تصح مع العزم على الغسل وامكان الانتباه واعتياده فإذا نام بالشرط ثم انتبه ليلا حرم عليه النوم ثانيا وان عزم على الغسل واعتاد الانتباه لكن لو خالف واثم فأصبح نائما وجب عليه القضاء خاصة انتهى وفي المدارك بعد أقل عبارة المسالك قال ويمكن المناقشة في تحريم النومة الثانية لعدم وضوح ماخذه وربما استدل عليه بقوله عليه السلام فليقض ذلك اليوم عقوبة والعقوبة انما تثبت على فعل المحرم و هو استدلال ضعيف فان ترتب هذه العقوبة على فعل لا يقتضى تحريمه والا صح إباحة النومة الثانية بل والثالثة أيضا وان ترتب عليهما القضاء كما اختاره العلامة (ره) تمسكا بمقتضى الأصل السليم عن المعارض انتهى وهو جيد وربما يؤيد ما ذكره في تضعيف الاستدلال وورود نظر فيما لا حرمة فيه جزما كما في موثقة سماعة الواردة في ناسي النجاسة عن الصادق عليه السلام قال يعيد صلاته كي يهتم بالشئ إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه واضعف منه الاستدلال له بالامر بالاستغفار في ذيل صحيحة الحلبي المتقدمة الواردة في رجل احتلم أول الليل أو أصاب من أهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى أصبح لوروده بمقتضى ظاهر السؤال فيمن نام عن قصد إلى الصبح بحيث لو كان يعرضه الانتباه في الأثناء كان يعود إلى نومه كما هو الغالب فيمن ينام بعد العشاء ولا داعي له إلى فعل شئ في الليل من صلاة أو غسل ونحوه فهو ملازم لعدم كونه مريدا للغسل فمن هنا يحتمل أن يكون ذكره من باب الكناية والتمثيل بأن يكون المقصود بقوله ثم نام متعمدا حتى أصبح التعبير عن أنه ترك الغسل عمدا لا خصوص النوم من حيث هو الذي هو ملازم للترك وكيف كان فظاهر السؤال ووروده في غير مريد الغسل وهذا ممالا كلام فيه فإنه ملحق بالعمد كما عرفت ودعوى أنه لا بد من صرفه إلى صورة العزم على الغسل بحمل قوله ثم نام متعمدا الخ على إرادة العمد إلى أصل النوم الغير المنافي لإرادة الانتباه والغسل في الليل لا العمد إلى النوم حتى يصبح كي يمتنع اجتماعه مع إرادة الغسل إذ لو كان واردا في مريد النوم إلى الصبح لكان اللازم لكونه في مقام البيان ذكر الكفارة أيضا لأنه كمتعمد البقاء على الجنابة فعدم ذكرها دليل عدم وجوبها وهو يكشف عن إرادة صورة العزم على الغسل مدفوعة باننا لو سملنا هذا اللزوم لكان اللازم صرف ما دل على الكفارة بالبقاء على الجنابة عمدا إلى الاستحباب فإنه أولى من صرف الجواب في هذه الصحيحة إلى خصوص مريد الغسل الذي لو لم نقل بظهور السؤال أو صراحته في غيره فلا أقل من عدم ظهوره في ارادته بالخصوص فكيف يصح حمل الجواب مع ما فيه من ترك الاستفصال على ارادته بالخصوص والحاصل انه لا يمكن حمل هذه الصحيحة على خصوص مريد الغسل الذي لا يجب عليه الكفارة وترك ذكر الكفارة فيها كتركه في صحيحة أحمد بن محمد التي هي أصرح من هذه الصحيحة في ورودها في متعمد النوم إلى الصبح وإن كان مشعرا بعدم وجوبها أو ظاهرا في ذلك و لكن لا بالدلالة اللفظية بل من باب السكوت في مقام البيان فيجب رفع اليد عنه بالاخبار

المبينة له لحكومتها عليه كما لا يخفى نعم يمكن الاستدلال لحرمة النوم مطلقا ما لم يغتسل بقوله عليه السلام في مرسله عبد الحميد إذا احتلم نهارا في شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل وان أجنب ليلا فلا ينام ساعة حتى يغتسل ولكن يتوجه عليه ان هذه الرواية مع ما فيها من الارسال والاضمار ومخالفة ظاهرها لظواهر غيرها من النص وفتاوى الأصحاب بل صريحها لا تصلح دليلا الا للكراهة من باب المسامحة وقد يتخيل اقتضاء قاعدة المقدمية حرمة النوم ما لم يثق من نفسه الانتباه في الليل ويدفعه ان قاعدة المقدمية لا تقتضي الا ايجاب ما يتوقف عليه فعل الصوم وهو ايجاد غسل في الليل فله اختيار فعله في اخر الوقت كما هو الشأن في كل واجب موسع والزام العقل بترك النوم مقدمة له موقوف على احراز توفقه عليه والا فمقتضى الأصل براءة الذمة عن التكليف به واحتمال صيرورته سببا لفوت الواجب الذي تنجز التكليف به غير موجب لالزام العقل بالتحرز عنه بعد استقلاله بقبح العقاب على تركه الغير المستند إلى اختياره وكونه قادرا على الخروج عن عهدة الواجب أما بتقديم الغسل أو ترك النوم لا يجعل الترك الناشئ من اختيار النوم الذي يحتمل معه الانتباه والقدرة على الخروج عن عهدة الواجب بمنزلة الترك الاختياري الذي يصح العقاب عليه بعد ان ليس له طريق شرعي أو عقلي يلزمه بالاحتياط إذ المفروض عدم دليل شرعي يدل عليه والعقل لا يوجب الاحتياط الا من باب دفع الضرر المحتمل ولا احتمال بعد استقلال العقل بقبح العقاب من غير بيان وعدم صحة المؤاخذة على الترك الغير الاختياري وتوهم ان قضية ايجاب شئ موسعا كالصلاة من الزوال إلى الغروب وجوب اختياره في أول زمان التمكن منه الا ان يثق من نفسه ولو بواسطة ظن السلامة ونحوه التمكن من فعله على تقدير التأخير لأن التوسعة انما هو في حق من قدر على فعله في أي وقت شاء فجواز التأخير له موقوف على احراز كونه ممن يقدر عليه في اخر الوقت مدفوع بأن قضية التوسعة عدم تعيينه عليه في شئ من اجراء الوقت بخصوصه بحسب أصل الشرع فتعيينه عليه في جزء موقوف على انحصار قدرته فيه وعجزه عن الاتيان به في وقت اخر فما لم يحرز ذلك ينفي تعيينه عليه بالأصل فوجوبه في خصوص الجزء الأول من الوقت مشروط بعدم القدرة عليه في الزمان المتأخر لا ان جواز تركه فيه مشروط بالقدرة على الغير كي يحتاج في الجواز إلى احراز شرطه كما لا يخفى على المتأمل فتخلص مما ذكر ان المدار في جواز النوم على احتمال الانتباه احتمالا يعتد به بحيث يخرج عن كونه ملحقا بالترك الاختياري كما نبه عليه صاحب المسالك في عبارته المتقدمة

تنبه قال شيخ المرتضى (ره) بعد ان فرغ من الكلام في وجوب القضاء بالنوم الثاني ما لفظه ثم إن النوم الثالث والرابع في حكم الثاني في وجوب القضاء لا يهدم العدد بتجديد الجنابة بعد النومة الأولى كما هو واضح وانما الكلام في ثبوت الكفارة بالنوم الثالث فان ظاهر المشهور ثبوتها بل عن الغنية والوسيلة والخلاف دعوى الاجماع عليه الا انه لا دليل عليه كما اعترض في الروضة وغيرها عدى ما استدل الشيخ من رواية المروزي و

مرسلة عبد الحميد ورواية أبي بصير المتقدمة في مسألة تعمد البقاء على الجنابة ولا يخفى
اختصاص الثالثة بمن تركه متعمدا و الأوليين وان كانتا
مطلقتين في النوم الا ان التمسك باطلاقها وارتكاب خروج الأولى والثانية ليس بأولى من
تقيدهما بالنوم معرضا عن الغسل وإن كان في النومة

(١٨٧)

الأولى مع أن المرسله أبية عن الحمل على ما عدى الأولى كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة كما عن المعتمر والمنتهى وجماعة لا يخلو عن قوة انتهى كلامه رفع مقامه وهو جيد بل لا يبعد دعوى انصراف خبر المروزي بنفسه إلى إرادة ترك الاغتسال اختيارا لا لدعوى ظهور النسبة في الاختيار كي تكون قابلة للمنع بل لمناسبته للكفارة ولما في ذيل الخبر من قوله ولا يدرك فضل يومه إذ الظاهر أن ذكره من باب اللطف والتحريص على التجنب عن ترك الاغتسال لا محض الاخبار عن امر واقعي كي لا ينافيه الاضطرار فليتأمل ولو استمنى فحصل الامناء أو لمس امرأة فامنى فسد صومه بلا خلاف فيهما على الظاهر في الجملة بل في المدارك وغيره دعوى الاجماع صريحا على أن الاستمناء مفسد للصوم وعن المصنف في المعتمر أنه قال ويفطر بانزال الماء بالاستمناء والملازمة والقبلة اتفاقا وعن التذكرة والمنتهى نحوه ويدل عليه مضافا إلى الاجماع صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حت يمى قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع ومرسله حفص بن سوية عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يلاعب أهله أو جاريتة وهو في قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان وموثقة سماعة قال سئلته عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين ورواية أبي بصير قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على شىء من جسد امرأته فادفق قال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا أو يعتق رقبة وعن الصدوق مرسلا قال قال أمير المؤمنين عليه السلام أما يستحي أحدكم ان لا يصبر يوما إلى الليل انه كان يقول إن بدو القتال اللطام ولو أن رجلا لصق باهله في شهر رمضان فادفق كان عليه عتق رقبة ومقتضى اطلاق هذه الأخبار فساد الصوم ووجوب الكفارة بخروج المنى بواسطة الملاعبة والتقبيل ونحوهما وان لم يكن ذلك مقصودا له ولا من عادته ذلك كما هو ظاهر عبارة المتن وغيره ويؤيده أيضا بل يدل عليه المستفيضة الدالة على كراهة القبلة و الملازمة ونحوهما معللا ذلك بمخافة ان يسبقه المنى إذ لولا خروج المنى من غير إرادة عقيب الفعل الذي يكون معرضا له مفسد للصوم لما يناسبه التعليل منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يمس من المرأة شيئا أفسد ذلك صومه أو ينقضه فقال إن ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المنى وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم جميعا عن أبي جعفر عليه السلام انه سئل هل يباشر الصائم أو يقبل في شهر رمضان قال إنني أخاف عليه فليتنزه من ذلك الا ان يثق الا ان يسبقه منيه وصحيحة منصور بن حازم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس واما الشاب الشبق فلا لأنه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين قلت فما ترى في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها فقال لي انك لشبق يا با حازم الحديث وموثقة سماعة انه سئل أبا عبد الله عن الرجل يلصق

باهله في شهر رمضان فقال ما لم يخف على نفسه فلا بأس
 ولكن ينبغي صرف اطلاق الروايات المزبورة لو لم نقل بانصرافها في حد ذاتها بل وكذا
 اطلاق عبارة المتن ونحوه إلى ما لو كان فعله معرضا
 لخروج المني بأن يكون على وجه يمكن خروجه منه بمقتضى عادته واما لو كان حال
 اللمس والتقبيل مطمئنا بعدم كونه مورثا لتهييج المشهورة الموجبة
 لخروج المني فسبقه الماء من باب الاتفاق فلا فان من المستبعد ثبوت الكفارة في
 الاضطرابي المحض فيشكل استفادته من مثل هذه الاطلاقات
 مع أنه لو كان خروجه مفسدا مطلقا ولو لم يكن ذلك من عادته ولا كان يحتمله احتمالا
 يعتد به بحيث يخاف منه لكان الأنسب اطلاق النهي عنه في هذه الأخبار
 من غير استثناء صورة الا من وعدم الخوف على نفسه ويؤيده أيضا ما عن الصدوق في
 المقنع مرسلا عن علي عليه السلام قال لو أن رجلا لصق
 باهله في شهر رمضان فامنى لم يكن عليه شيء يحمله على ما إذا لم يكن ذلك من عادته
 ولا من قصده ولكنه حصل من باب الاتفاق جمعا بينه وبين
 غيره مما عرفت فليتأمل وكيف كان فما في المدارك من تخصيص الحكم صورة القصد
 حيث قال والأصح ان ذلك يعنى اللمس ونحوه يفسد الصوم
 إذا تعمد الانزال بذلك ضعيف مخالف لظواهر النصوص والفتاوى والله العالم ولو احتلم
 بعد نية الصوم نهارا لم يفسد صومه اجماعا كما ادعاه
 غير واحد ولا يجب عليه البدار إلى الغسل بلا نقل خلاف فيه عن أحد بل في المدارك نقل
 عن المنتهى أنه قال لو احتلم نهارا في رمضان نائما أو
 من غير قصد لم يفسد صومه ويجوز له تأخير الغسل ولا نعلم فيه خلافا انتهى ما في
 المدارك والظاهر أن قوله ولا نعلم فيه خلافا من تنمة ما حكاه المنتهى
 ويحتمل كونه من كلامه وكيف كان فيدل عليه الأصل بعد انتفاء ما يدل على حرمة نعم
 ربما يستشعر وجوب المبادرة إلى الغسل من قوله عليه السلام في رسالة
 إبراهيم بن عبد الحميد المتقدمة إذا احتلم في شهر رمضان نهارا فليس له ان ينام حتى
 يغتسل فإنه مشعر بوجوب المبادرة إلى الغسل وظاهر في حرمة
 النوم قبل الاغتسال ولكن لقصوره عن الحجية لما فيه من الارسال والاضمار ومخالفة
 ظاهره لفتاوى الأصحاب لا يصلح دليلا الا للكراهة من باب
 المسامحة وكذا لا يفسد صومه لو نظر إلى امرأة حلال أو حرام فامنى على الأظهر أو
 استمع فامنى أو تخيل فامنى للأصل وحكى عن الشيخ القول بوجوب
 القضاء عليه إذا كانت المنظورة لا تحل له بشهوة وعن أبي الصلاح أنه قال لو اصغى إلى
 حديث أو ضم أو قبل فامنى فعليه القضاء والأصل حجة عليهما
 الا ان يريداه مع الاعتياد فيمكن حينئذ استفادته من الأخبار المتقدمة بتنقيح المناط ولكن لا
 يتجه حينئذ تفصيل الشيخ بين كون النظر حلالا أو حراما
 هذا كله فيما لو لم يكن قصده خروج المني والا فهو من الاستمناء الذي لا خلاف في
 حرمة وكونه موجبا للقضاء والكفارة كما لا يخفى تنبيهه
 لو انتقل المني عن موضعه الأصلي بسبب غير اختياري كالاحتلام ونحوه وتمكن من
 امساكه وحفظه عن الخروج إلى الغروب لم يجب عليه ذلك وان امن

من ضرره فضلا عما لو تضرر به أو شق عليه استمساكه إذ لا يصدق عليه اسم الاستمناء
ولا الجنابة العمدية الموجبة لفساد الصوم وكونه قادرا على
المنع عن خروجه لا يجعل فعله من حيث هو عمديا بل لو بقي المني بنفسه في المجرى
جاز له الاستبراء واخراجه ببول ونحوه فإنه وإن صح حينئذ توصيفه بالجنابة

(١٨٨)

العمدية بلحاظ تعمده في الاخراج إلى الظاهر الذي يتم به سببته للجنابة ولكن لا دليل على أن مطلق الجنابة التي يصح اتصافها بالعمد ولو بهذا الاعتبار موجبة للبطلان إذ الأخبار الدالة عليه وردت في الملاعبة والتقبيل والجماع ونحوها فلا تتناول مثل الفرض وكلمات الأصحاب أيضا غير شاملة له فإنهم وان أطلقوا في فتاويهم ومعاهد إجماعاتهم المحكية القول بأن الجنابة العمدية مفسدة للصوم ولكن المتبادر من اطلاقها كونها من أصلها عن عمد كموارد الاخبار لا مثل الفرض نعم لو كان حصولها في الوقت الذي يجب الامساك عنه اختياريا بأن احتلم مثلا في الليل في زمان يسع للغسل و لكن امسك مائه اختيارا ثم أنزله في اليوم اندرج في موضوع كلماتهم إذ لا فرق حينئذ بينه وبين ما لو حصل ذلك بسبب اختياري كما لو استمنى في الليل وانزل في اليوم في كونه لدى العرف من المصاديق الواضحة للجنابة العمدية التي يمكن دعوى استفادتها من الاخبار الباب بالفحوى وعدم القول بالفصل بخلاف مسألة الاستبراء التي لا يلتفت الذهن أصلا إلى اسراء حكم الجنابة العمدية إليها ولذا لا يخطر بذهن المحتلم حين انتباهه من النوم الاستمسك لدى قدرته عليه ولا الامتناع من الاستبراء قبل الاغتسال ولو مع علمه ببقاء شيء من المنى في المجرى كما لا يخفى على من لاحظ ما استقر عليه سيرة المتشعبة ثم إنه لو قلنا بمفطرية الاستبراء لدى العلم ببقاء المنى فليس مشقة الصبر عليه إلى الغروب أو تضرره به موجبا لرفع هذا الحكم كما هو الشأن فيما لو تضرر بالامساك عن الجماع أو غيره من المفطرات والحقنة بالجامد جائزة على المشهور كما نسب إليهم خلافا لما عن المصنف في المعتمد من القول بحرمة تعبدا وقواه في المدارك وعن العلامة في المختلف القول بأنه مفسد للصوم وعن الصدوق اطلاق القول بأنه لا يجوز للصائم الاحتقان وعن المفيد انه اطلق القول بأنه مفسد وعن السيد في جملة انه حكى عن قوم من أصحابنا وجوب القضاء والكفارة بالحقنة وعن آخرين القضاء خاصة من غير تفصيل وعن ابن الجنيد أنه قال يستحب للصائم الامتناع من الحقنة لأنها تصل إلى الجوف ولكن لا يبعد أن يكون مراد من اطلاق اسم الاحتقان هو الاحتقان بالمائع إذ لا يطلق عرفا على استدخال الجامد اسم الحقنة كما صرح به في المسالك وكيف كان فيدل على نفي الباس عن الحقنة بالجامد مضافا إلى الأصل وحصر ما يضر الصائم في غيره في الصحيح خصوص صحيحة علي بن جعفر انه سئل أخاه عن الرجل والمرأة هل يصلح لهما ان يستدخلا الدواء وهما صائمان فقال لا بأس وموثقة الحسن بن فضال المروية عن الكافي عن أبيه قال كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام ما تقول في اللطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب عليه السلام لا بأس بالجامد وعن الشيخ باسناده مثله إلا أنه قال في التلطف من الأشياء وبهذه الموثقة يقيد اطلاق الصحيحة الأولى لو لم نقل بانصرافها في حد ذاتها إلى الجامد ولا يعارضها صحيحة البرنطي عن أبي الحسن عليه السلام انه سئل عن الرجل يحتقن يكون به العلة في شهر رمضان فقال الصائم لا يجوز له ان يحتقن لما تقدمت الإشارة إليه من أن الاحتقان لا يطلق عرفا على استدخال

الجامد ولو سلم صدق اسمه عليه عرفا وعدم انصرافه عنه
وجب تقييده بالموثقة التي هي حجة كافية كما تقرر في محله وبالمبايع محرمة كما يدل
عليه الصحيحة المزبورة ومفهوم القيد الوارد في الموثقة ويؤيده أيضا
ما عن الرضوي قال لا يجوز للصائم ان يقطر في اذنه شيئا ولا يسعط ولا يحتقن ويفسد
بها الصوم على تردد ينشأ من امكان حمل الاخبار المزبورة
على إرادة محض التكليف فيشكل حينئذ رفع اليد بها عما يقتضيه الأصل والصحيحة
الحاصرة لما يضر بالصائم وغيره ومن هنا قوى في المدارك وفاقا لما
حكاه عن الشيخ في جملة من كتبه وابن إدريس والمصنف (ره) في المعتبر القول بحرمة
تعبدوا ولكن مع ذلك القول بالافساد أقوى إذ المتبادر من النهي في
مثل هذه الموارد إرادة الحكم الوضعي لا محض التكليف بل في الجواهر الأقوى ان لم
ينعقد اجماع كما حكاه في المختلف من السيد وجوب الكفارة به أيضا لاندرجاه
فيمن افطر متعمدا اللهم الا ان يدعى انسباق غيره منها وفيه بحث أقول دعوى الانسباق في
محلها بل لا يقال عرفا على من أفسد صومه بغير الأكل والشرب
بل الاحتقان أو الجماع ونحوه أو بالرياء وقصد غيره انه افطر بل يقال أفسد أو أبطل اللهم
الا ان يدعى ظهوره فخصوص المقام أي في مثل قوله من افطر في
شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة كما في مكاتبة المشرقي في إرادة الأعم لمناسبته
للحكم ولكنه لا يخلو عن تأمل خصوصا بعد وقوعه جوابا عن السؤال عن رجل
افطر من شهر رمضان أياما كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة على تقدير عدم كونه
اجماعيا أيضا أشبه بالقواعد والله العالم وهنا مسئلتان الأولى
كلما ذكرنا انه يفسد الصيام عدى البقاء على الجنابة الذي تقدم بعض الكلام فيه وسيأتي
تمامه عند التعرض لحكمه حال الجهل أو النسيان إنما يفسده إذا وقع
عمدا بأن يكون مختارا في فعله وذاكرا لصومه سواء كان عالما بكونه مفطرا أو جاهلا
على الأظهر سواء كان عن تقصير أو قصور كما هو ظاهر المتن وغيره بل
في المدارك نسبة القول بعدم الفرق بين الجاهل والعالم إلى الأكثر فقال بعد ان نفى الريب
عن فساد صوم العاقد العالم بذلك ما لفظه وانما الخلاف في الجاهل
فذهب الأكثر إلى فساد صومه كالعالم وقال ابن إدريس لو جامع أو افطر جاهلا بالتحريم
فلا يجب عليه شيء ونحوه قال الشيخ في موضع من التهذيب واطلاق كلامهما
يقتضى سقوط القضاء والكفارة واحتمله في المنتهى الحاقا للجاهل بالناسي وقال المصنف
(ره) في المعتبر والذي يقوى عندي فساد صومه ووجوب القضاء دون
الكفارة والى هذا القول ذهب أكثر المتأخرين وهو المعتمد انتهى ما في المدارك وفي
الجواهر ذكر التفصيل بين الجاهل المقصر في السؤال فيجب عليه القضاء
والكفارة وبين غير المقصر لعدم تنبهه فلا يجب عليه الكفارة خاصة وقال اختاره بعض
مشايخنا قولاً رابعاً ثم رجح في ذيل كلامه هذا القول واختار
شيخنا المرتضى (ره) هذا التفصيل ولكن لم يوجب على القاصر لا القضاء ولا الكفارة فهو
قول خامس في المسألة أقول ما نسبه في المدارك إلى الأكثر من كون
الجاهل بالحكم كالعالم ربما نسبه غيره إلى المشهور واستظهر منهم القول بوجوب القضاء
والكفارة وفي الاستظهار نظر إذ لا يظهر مما نسب إليهم

الالتزام بمساوات الجاهل للعالم مطلقا بل في فساد صومه فلا يظهر من ذلك التزامهم
بالكفارة وكيف كان فمستند القول بالفساد اطلاق ما دل
على اعتبار الامسك عن الأشياء المزبورة في ماهية الصوم بل لا معنى للصوم الا الامسك
عن تلك الأشياء فيمتنع تحقق مفهومه بدونه وتحققه

(١٨٩)

من الناس تعبد شرعي فصوم من اكل وشرب ناسيا صوم حكمي لا حقيقي هذا مع أن تقييد مفطرية المفطرات بالعلم بمفطريتها الراجع إلى اشتراط وجوب الامسك عنها بالعلم بوجوبه غير معقول نعم قد يعقل ذلك بالنسبة إلى بعضها الغير المقوم لحصول مسمى الصوم عرفا ببعض التقريبات التي تقدمت الإشارة إليها في كتاب الصلاة في توجيه صحة صلاة من أخل بالجهر والاختفات في مواضعهما ولكن الالتزام به موقوف على مساعدة دليل عليه كما سنشير إليه والحاصل ان ظواهر الأدلة على وجوب الامسك عن الأشياء المذكورة كون الامسك عنها من حيث هو معتبرا في ماهية الصوم الشرعي وانه يبطل بارتكاب شئ منها ولا يصح تقييد ذلك بالعلم به الا ان يدل دليل شرعي عليه فيتكلف في توجيهه واستدل له أيضا باطلاقات الأوامر الواردة بالقضاء والكفارة عند تناول شئ من المفطرات مع ورود بعضها في جاهل الموضوع الذي هو أولى بالمعذورية من جاهل الحكم بل ظهور كثير من الأسئلة التي وقع في جوابها الامر بالقضاء أو الكفارة في كون موردها الجاهل كما لا يخفى على المتتبع واستدل للقول بالصحة وانه ليس عليه قضاء ولا كفارة بالأصل الخالي عن المعارض لانحصاره بعمومات القضاء والكفارة المخصوصين بغير الجاهل اما بحكم التبادر أو لأجل تقييد أكثرها بمتعمد الافطار الغير الصادق هنا وإن كان متعمدا للفعل لأن تعمد الافطار لا يكون الا مع العلم بكونه مفطرا وبه تقييد المطلقات أيضا لوجوب حملها على المقيد مع أنه على فرض التعارض يجب التخصيص بغير الجاهل الموثقة زرارة وأبي بصير قالا سئلنا أبا جعفر عليه السلام عن رجل اتى أهله في شهر رمضان أو اتى أهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال ليس عليه شئ المعتضدة بروايات معذورية الجاهل كصحيحة عبد الصمد الواردة فيمن لبس قميصا حال الاحرام وفيها واي رجل ارتكب امرا بجهالة فلا شئ عليه وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتضمنة لحكم تزويج المرأة في عدتها وفيها قلت فبأي الجهالتين اعذر جهالته بأن ذلك محرم عليه أم جهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن الله حرم عليه وذلك أنه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الأخرى معذور فقال نعم ويتوجه على الاستدلال بالأصل ما عرفت واما ما قيل من انصراف أدلة القضاء والكفارة بمتعمد الافطار أو وجوب صرفها إليه جمعا بين الأدلة ففيه انه لا مقتضى للانصراف ولا للصراف بالنسبة إلى أدلة القضاء أصلا وورود بعض اخبارها أو بعض الأسئلة الواقعة فيها في متعمد الافطار لا يقتضى صرف ما عداه إليه إذ لا تنافى بينهما كما هو واضح هذا مع أنه لا مجال للارتباب في أن مناط وجوب القضاء على ما يستفاد من النصوص والفتاوى عدم الخروج عن عهدة التكليف بأدائه فمن أخل بصوم شهر رمضان الذي هو عبارة عن الامسك عن الأشياء المعدودة مع النية سواء لم يمسك عن شئ منها أو امسك عن بعض دون بعض أو عن الجميع ولكن لا مع النية وجب عليه قضائه جزما وتقييد اعتبار تلك الأشياء في ماهية الصوم بصورة العلم بكونها كذلك قد عرفت ما فيه ومن هنا يظهر عدم صحة الاستشهاد للمدعى بالروايات الدالة على

معذورية الجاهل كالصحيحتين المزبورتين إذ غاية ما يمكن دعوى استفادته من مثل هذه الأخبار بعد التسليم انما هو معذوريته في ارتكاب ما صدر منه جهلا من مخالفة الأحكام الواقعية المتوجهة إليه حتى بالنسبة إلى اثارها الوضعية القابلة لأن يعذر فيها أي الآثار الشرعية المجعولة لها القابلة لأن يتخلف عنها وليس فساد الصوم بتناول المفطرات جهلا منها بل هو من لوازمها العقلية الغير القابلة للتخلف لاستحالة حصول امتثال الامر بالكف عن المفطرات بمخالفته وكون الجاهل معذورا في مخالفته لا لجعل المخالفة موافقة حتى يوصف فعله بالصحة فكما انه لو جهل بأصل صوم شهر رمضان فلم يصمه لا يفهم من هذه الأخبار انه بمنزلة من صامه في كونه اتيا بما يوافق امره فكذلك لو جهل ببعض اجزائه وشرائطه المعتبرة فيها ولذا لم يحكم الإمام عليه السلام في الصحيحة الأخيرة بصحة العقد الفاقد لشرائط الصحة الصادر منه جهلا بل بفساده وكونه معذورا في أن يتزوجها ثانيا بعد انقضاء عدتها فمثل هذه الرواية على خلاف المطلوب أدل والحاصل انه لا يستفاد من هذه الأخبار أزيد من أن الجاهل لا يؤخذ على ما صدر منه جهلا ولا يترتب على فعله اثر العمد وهذا لا يجدى في اثبات المدعى بعد ان أشرنا إلى أن فساد الصوم ليس من اثار تعمد الافطار بل هو على طبق الأصل كفساد تزويج المرأة في عدتها واما الموثقة فموردها الجاهل المعتقد للخلاف وهو في مثل هذه المسألة التي هي من الضروريات لا يكون غالبا لا عن القصور وعدم تصور الحرمة حتى يتنجزه في حقه التكليف بالفحص والسؤال فان تم الاستدلال بها فإنما يتم في القاصر فلا يصح الاستشهاد بها للقول بالصحة مطلقا واستدل للقول بعدم القضاء والكفارة على القاصر ووجوبهما على المقصر أما الثاني فإطلاق أدلتها واما الأول فللموثقة المزبورة التي قد أشرنا إلى اختصاص موردها بالقاصر وقاعدة كلما غلب الله على عباده فهو أولى بالعدر الوارد بعض أدلتها في نفي القضاء عن المغمى عليه فبهذه الملاحظة يندفع توهم اختصاصها بالمعذورية من جهة التكليف دون القضاء فهذه الرواية كالرواية المزبورة حاكمة على اطلاق أدلة القضاء والكفارة لأن الجهل مع القصور مما غلب الله عليه ويتوجه على الاستدلال بالقاعدة أولا النقض بما لو جهل بأصل التكليف بصوم شهر رمضان أو شئ من الفرائض اليومية أو بموضوعه بأن غفل عن كونه شهر رمضان أو نسي الفريضة في وقتها فتركه لذلك مع أنه لا خلاف نصا وفتوى في أنه يجب عليه تداركها بعد ان حصل له العلم والالتفات هذا مع أن شمولها القاعدة للمريض وغيره من أولي الأعذار أوضح من شمولها للجاهل وحله ان التكليف بالقضاء إنما يتنجز على المكلف بعد ان حصل له الالتفات والعلم بترك الفعل جامعا لشرائط الصحة في وقته وإن كان ذلك الترك موافقا لتكليفه الفعلي الثابت له في ذلك الوقت كما في المريض و نحوه فضلا عما لو كان تكليفه الفعلي الثابت في حقه في الواقع هو الفعل ولكن لم يحصل موافقته لأجل الجهل به أو بموضوعه أو نسيان شئ منهما فليس ثبوت القضاء حينئذ منافيا لتلك القاعدة وليس مفاد تلك القاعدة ان الترك الغير المستند إلى اختياره ليس موجبا للقضاء أو ان ترك شئ من الشرائط أو اجزاء المركب الذي

تعلق التكليف به ليس موجبا لفساد ذلك المركب إذ لا مدخلية للقاعدة بالاحكام الوضعية
الغير المنوطة بالاختيار فضلا عن مثل الصحة والفساد الذي
هو عقلي محض كما تقدمت الإشارة إليه انفا وأما الخبر النافي للقضاء عن المغمى عليه
المعلل بما غلب الله على عباده فهو أولى بالعدر فهو ما رواه الصدوق

(١٩٠)

باسناده عن علي بن مهزيار انه سئله يعنى أبا الحسن الثالث عليه السلام عن مسألة المغمى عليه فقال لا يقضى ولا الصلاة وكلما غلب الله على عباده فهو أولى بالعدر وقضية العلة المنصوصة في هذه الرواية عدم إناطة القضاء بمطلق الفوت بل بالفوت الذي لم يكن مسببا عن عذر مستند إلى الله تعالى وهذا بعمومه مخالف لغيره من النصوص والفتاوى ولا يلتزم المستدل أيضا بذلك في غير مورد الرواية وإنما غرضه في المقام اثبات انه لو تناول شيئا من المفطرات جهلا أو نسيانا لا يقدر ذلك في صومه حتى يجب عليه قضائه والا فهو معترف بأنه لو ترك الصوم أو الصلاة نسيانا أو جهلا بحكهما وجب عليه قضائه بخلاف المغمى عليه فالقاعدة المزبورة أجنبية عن مدعاه فالتعليل الواقع في الرواية من العلل التعبدية التي يجب فيها الاقتصار على موردها فكأنه أريد بذلك التنبيه على عدم شأنية المغمى عليه من حيث هو كغير البالغ والمجنون لأن يتوجه إليه التكليف بشئ كي يكون عروض مانع عن أدائه كما في المريض والنائم مقتضيا لوجوب قضائه والله العالم واما الموثقة فلا يبعد أن يكون محط النظر فيها سوء الا وجوبا هو الكفارة لا صحة الصوم وفساده الذي يترتب عليه وجوب القضاء نعم مقتضى اطلاق قوله عليه السلام لا شئ عليه هو نفى القضاء أيضا الا ان تقييد ما دل على اعتبار الكف عن مباشرة النساء في ماهية الصوم من الكتاب والسنة بعدم اعتقاد حليته وكذا تقييد ما دل على كونه موجبا للقضاء بغير مثل الفرض ليس بأهون من صرف هذه الموثقة إلى خصوص الكفارة خصوصا مع استلزامه ارتكاب هذا النحو من التصرف في سائر أدلة المفطرات والأوامر المطلقة المتعلقة بالقضاء عند تناول شئ منها إذ لا قائل بالفضل بينهما كما عليه يبتنى الاستدلال فالأقوى عدم الفرق بين العالم والجاهل بالحكم قاصرا كان أم مقصرا في وجوب القضاء واما الكفارة فمقتضى اطلاقات كثير من أدلتها ترتبها على تناول المفطر مطلقا عالما كان أم جاهلا كالمستفيضة المتقدمة في مسألة الاستمناء والروايات المتقدمة في مسألة البقاء على الجنابة والأخبار الآتية في قاضى شهر رمضان وغير ذلك مما يقف عليه المتتبع ووقوع السؤال في كثير من الاخبار التي ورد فيها الا بالكفارة عمن افطر متعمدا كما ستسمعها في محله أنشأ الله تعالى لا يوجب صرف ما عداها من الأخبار المطلقة إليه ولكن الانصاف امكان الخدشة في المطلقات بورودها مورد حكم اخر كشرعية أصل الكفارة أو مقدارها أو كون بعض المصاديق الخفية مندرجا تحت عنوان معلوم الحكم أو غير ذلك كما لا يخفى على من أمعن النظر فيها فالتمسك باطلاقها لا ثبات الكفارة على الجاهل لا يخلو عن اشكال هذا مع ظهور بعض الأخبار في اختصاصها بالعامد كرواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الشرقي عن أبي الحسن عليه السلام قال سئلته عن رجل افطر من شهر رمضان أياما متعمدا ما عليه من الكفارة فكتب عليه السلام من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوم بدل يوم وموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن معتكف واقع أهله قال عليه مثل ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة أو صيام شهرين

متتابعين أو اطعام ستين مسكينا إذا لو صف الوارد في مثل هذه الموارد كالقيود الواردة في كلمات العلماء المسوقة لبيان اعطاء الضابط أو تعرف حال الموضوع ونحوه ظاهر في إرادة المفهوم فيفهم من مثل هذين الخبرين انه لا كفارة على من افطر لا من عمد كما لو تناول جهلا بمفطريته إذ لا عمد مع الجهل فيقيد بذلك سائر الأخبار المطلقة لو لم نقل بانصرافها في حد ذاتها إلى العامد ولكن هذا فيما إذا كان الجاهل غافلا أو معتقدا عدم مفطريته واما مع الالتفات والتردد واقدامه على الفعل بلا فحص عن حكمه فهو مندرج في موضوع العامد الذي لا يقصر عن شموله جميع ما ورد في الكفارة حتى الخبرين المزبورين الذين علقها على الافطار متعمدا إذ لا يعتبر في صدق اسم العمد الحزم بكونه كذلك فلعل من خصها بالعالم أراد به ما يتناول مثل الفرض أي مطلق العامد والا ففيه ما عرفت اللهم إلا أن يقال إنه وان صدق على فعل المتردد المقصر في الفحص المقدم على الفعل اسم العمد الموجب لاستحقاق المؤاخذة عليه ولكنه ينصرف عنه اطلاق قوله من افطر فعليه كذا كما هو مناط الحكم على ما يظهر من الخبرين المزبورين ولكن يتوجه عليه انه

ان سلم الانصراف فليس على وجه ينعقد للفظ ظهر فيما عداه حتى يندرج ذلك في الموضوع الذي فهم من التقييد انه لا كفارة عليه فلا يفهم حينئذ حكم هذا الفرد أي المتردد

من هذين الخبرين بل من سائر الروايات المطلقة الغير القاصرة عن شموله فالأقوى في الجاهل الملتفت المتردد المقصر في الفحص والسؤال وجوب الكفارة دون غير الملتفت أو الجازم بالخلاف ولو كان عن تقصيره في ترك التعلم كما يشهد لذلك مضافا إلى ما ذكر الموثقة المزبورة المصرحة بأنه لا شيء عليه لأنها كالنص بالنسبة إلى نفي الكفارة ودعوى ان الغالب فيمن لا يرى النكاح في شهر رمضان الا حلالا كونه قاصرا فالرواية منزلة على الغالب فممنوعة بل الغالب ان الجهل بمثل هذه المسألة التي هي من الضروريات منشاءه المسامحة في الدين مع كون فاعله عالما اجمالا بجهله بكثير من الاحكام المتعلقة بافعاله كما هو واضح ويؤيده أيضا الروايات المتقدمة الدالة على معذورية الجاهل فليتأمل وأولى بالمعذورية ما الا كان مرخصا في مرحلة الظاهر في الفعل كالمجتهد الذي أدى نظره إلى عدم مفطرية اكل ما لا يعتاد اكله كالبرد والحصى فلا يجب عليه الكفارة جزما وان قلنا به في القاصر أيضا ضرورة انصراف أدلة الكفارة عما إذا كان صدوره برخصة شرعية ولو كانت بطريق ظاهري بل قد يقال فيه بنفي القضاء أيضا بناء على أن امتثال الامر الظاهري يقتضى الاجزاء ولكن المبنى ضعيف كما تقرر في محله فعليه بعد ان انكشف خطائه في اجتهاده السابق قضاء ما مضى وإن كان ذلك بطريق ظني معتبر بأن تبدل اجتهاده فضلا عما لو حصل له القطع بذلك كغيره من افراد الجاهل والله العالم ولو كان وقوعه سهوا بأن نسي تناول المفطر لم يفسد صومه سواء كان الصوم واجبا أو ندبا بلا خلاف فيه على الظاهر فتوى و نصا ففي الصحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل نسي فاكل وشرب ثم ذكر قال لا يفطر انما هو شيء رزقه الله فليتم صومه وصحيحة محمد بن قيس

عن أبي جعفر عليه السلام قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول من صام فنسي فاكل
وشرب فلا يفطر من اجل انه نسي فإنما هو رزق رزقه الله فليتم صومه وموثقة
عمار انه سئل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل نسي وهو صائم فيجامع أهله قال يغتسل
ولا شئ عليه وخبر داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى
فيأكل في شهر رمضان قال يتم صومه فإنما هو شئ أطعمه الله ورواية أبي بصير قال قلت
لأبي عبد الله عليه السلام رجل صام يوماً نافلة فاكل وشرب ناسياً قال

(١٩١)

يتم ذلك وليس عليه شئ إلى غير ذلك من الروايات الدالة عليه وقضية اطلاق أغلب النصوص وفتوى المعظم بل الكل كما يظهر من بعض عدم الفرق بين انحاء الصوم مضافا إلى صراحة بعضها كخبر أبي بصير المتقدم في النافلة فما عن العلامة في أجوبة المسائل المهنية والتذكرة من القول بالفساد في الواجب الغير المعين والمندوب على تقدير تحقق النسبة ضعيف واستدل له أيضا شيخنا المرتضى (ره) بعموم كلما غلب الله تعالى على عبادته فهو أولى بالعدر بالتقريب الذي تقدم في الجاهل مع ما فيه وكذا أو اكره على الافطار أو رجل في حلقه بلا خلاف على الظاهر في الأخير بل وكذا في الأول إذا بلغ خوفه إلى حد اضطر من الخوف إلى إطاعة امره قبل ان يتصور الغايات المترتبة على فعله من كونه مفسدا لصومه أو مضرا ببدنه أو مهلكا له أو كون تركه موجبا لوقوعه فيما يخاف منه لخروج الفعل حينئذ كصورة الایجاد في الحلق عن الاختيار الذي لا شبهة في اعتباره في مفترية المفطرات كما ارسله الأصحاب في كلماتهم ارسال المسلمات ويؤمى إليه تعليل القضاء على من افطر لظلمة موهمة بأنه اكل متعمدا في موثقة سماعة قال سئلته عن قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم السحاب السود عند غروب الشمس فروا انه الليل فأفطر بعضهم ثم إن السحاب انجلى فإذا الشمس فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول وأتموا الصيام إلى الليل فمن اكل قبل ان دخل الليل فعليه قضاءه لأنه اكل متعمدا إذا التعليل كما يقتضى بظاهره تعميم الحكم إلى كل مورد وجدت العلة كذلك يقتضى قصر الموضوع على مورد ثبوته فلو قال لا تأكل الرمان لأنه حامض كما يفهم منه حرمة اكل كل حامض كذلك يفهم منه جواز اكل غير الحامض من الرمان وأوضح منه دلالة عليه موثقة عمار قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شئ إذا لم يتعمد ذلك قلت فان تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء قال ليس عليه شئ قلت فان تمضمض الثالثة قال فقال قد أساء ليس عليه شئ ولا قضاء والشرطية في الخبر بحسب الظاهر جار مجرى التعليل وخبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عن ابائه ان عليا عليه السلام سئل عن الذباب يدخل في حلق الصائم قال ليس عليه قضاء لأنه ليس بطعام بناء على إرادة انه ليس بأكل مستند إليه والا فقد عرفت في محله انه لا مجال للارتباب في أنه لو اكل الذباب متعمدا يبطل صومه ويؤيده الأخبار المتقدمة الواردة في الناسي المشعرة بل الظاهرة بواسطة ما فيها من التعليل بالنسيان وانه شئ رزقه الله في أن المناط عدم كونه اختياريا له وكيف كان فهذه مما لا شبهة فيه وانما الاشكال والخلاف فيما إذا تناوله عمدا تحرزا عن الضرر الذي يخاف من ترتبه على مخالفة المكره من قتل أو هتك عرض أو ذهاب مال ونحوه كما هو المتبادر من اطلاق اسم المكره في النصوص والفتاوى المسوقة لبيان احكامه حيث يظهر من المصنف وغيره بل ربما نسب إلى الأكثر انه أيضا كالناسي والمضطر لا يفسد صومه وعن الشيخ في المبسوط انه مفسد لصومه واستدل على القول الأول بالأصل وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع حكمها ومن جملته القضاء والكفارة وفي المسالك بعد نقل القولين في

المسألة قال وأصحهما وجوب القضاء وان ساغ له الفعل لصدق تناول المفطر عليه باختياره وقد تقرر في الأصول ان المراد برفع الخطاء وقسيميه في الحديث رفع المؤاخذة عليها لا رفع جميع احكامها و مثله الافطار في يوم يجب صومه للتقية أو تناول قبل الغروب لها انتهى أقول المراد بصدق تناول المفطر باختياره عليه حصوله عن قصد وإرادة في مقابل عمل المضطر والناسي لا انه يطلق عليه في العرف انه فعله باختياره إذا العبرة في انتفاء ماهية الصوم بترك الاجتناب عن المفطرات الحاصل بتناوله إياها عمدا لا باطلاق انه فعله باختياره عرفا كي يمكن الخدشة فيه بانصراف اطلاق اسم الاختيار عنه وبما أشرنا إليه من أن الصوم شرعا وعرفا هو الامسك عن الأكل والشرب وسائر المفطرات وان المراد بصدق كونه اختياريا هو حصوله عن قصد ظهر ما في كلام صاحب المدارك حيث قال بعد ان نقل عن الشيخ في المبسوط الاستدلال لفساد صومه بأنه مع التوعد يختار الفعل فيصدق عليه فعل المفطر اختيارا فوجب عليه القضاء وهو احتجاج ضعيف نعم يمكن الاستدلال عليه بعموم ما دل على كون الاتيان بتلك الأمور المخصوصة مفسدا للصيام لكن في اثبات العموم على وجه يتناول المكروه نظر انتهى فكان من تمسك بالأصل في هذا المقام لا ثبات الصحة أيضا كصاحب المدارك زعم قصور ما دل على أن الاتيان بتلك الأمور مفسد للصوم عن شمولها لحال الاكراه فيرجع حينئذ إلى حكم الأصل وفيه ما أشرنا إليه من أن مفهوم الصوم الذي أوجبه الله تعالى على من شهد الشهر وامر باتمامه من طلوع الفجر إلى الليل شرعا وعرفا هو الامسك عن الأكل والشرب ومباشرة النساء وما جرى مجريها من المفطرات فيمتنع تحقق مفهومه مع تناول الأكل والشرب والمجمعة عمدا الا ان ينزل الشارع فعله المقرون بالعزم على الترك لو خلى ونفسه منزلة العدم بدليل تعبدي كحديث الرفع ونحوه ان سلمنا دلالة عليه فهو مخالف للأصل محتاج إلى الدليل فان من اكل وشرب في اليوم ولو نسيانا فضلا عما لو صدر منه ذلك عمدا لا يصح أن يقال إنه صام عن الطعام والشراب الا ان يدل عليه دليل تعبدي كما ورد في الناسي وغير العامد هذا مضافا إلى اطلاقات الأدلة الدالة على وجوب القضاء عند تناول شئ من المفطرات أو الغير القاصرة عن شمول المقام فعمدة ما يصح الاستدلال به للقول بعدم الفساد هي حديث الرفع وقد أجيب عنه باختصاصه برفع المؤاخذة كما في عبارة المسالك المتقدمة ويتوجه عليه منع الاختصاص فان ظاهره المعتضد بجملته من القرائن الداخلية والخارجية رفع مطلق الآثار التي لولا الرفع لوقع المكلف بسببها في كلفة كما تقرر في محله ولكنها مخصصة بحكم العقل بالآثار الشرعية القابلة للرفع دون اثارها العقلية التي هي من لوازم ذاتها ولكن ليست موافقة الماتى به للمأمور به التي ينتزع منها وصف الصحة أو مخالفته له التي ينتزع منها وصف الفساد امرا جعليا قابلا للرفع فلو اكره على ترك ركعة من صلاة الصبح أو ترك الامسك عن الاكل أو الشرب في شهر رمضان

فهو كما لو أكره على ترك الصلاة والصوم رأساً في كونه مكرهاً على مخالفة الأمر المتعلق
بالصلاة أو الصوم الذي هو اسم لمجموع الأفعال أو التروك
المعتبرة في الصلاة والصوم فكل ما هو أثر شرعي لهذه المخالفة قابل للرفع كالحرمة
والكفارة ونظائرها يرفعه حديث الرفع دون وصف الفساد

(١٩٢)

الذي هو من لوازمه العقلية المنتزعة من مخالفة الماتى به للمأمور به واما القضاء وإن كان أثرا شرعيا ولكن قد أشرنا فيما سبق إلى أنه من اثار عدم تحقق الخروج عن عهدة التكليف بهما في وقتها وهو من اللوازم الحاصلة بالمخالفة المتمتع تخلفها عنها وان شئت قلت إنه من اثار بقاء التكليف بأصل الفعل المستكشف من الامر بالقضاء كونه من قبيل تعدد المطلوب وهو لازم عقلي للمخالفة فليس الاكراه على ترك جزء أو شرط من العبادات الا كما لو أكره في باب المعاملات على ترك شئ من الاجزاء أو الشرائط المعتبرة في صحتها مثل القبض في المجلس فيما يعتبر فيه القبض أو ترك الايجاب أو القبول أو اشهاد في الطلاق فكما لا يدل حديث الرفع على نفي اعتبار هذه الأمور في حال الاكراه في صحة المعاملات فكذلك في العبادات ولا ينافي ذلك كون المراد به رفع مطلق الأثر كما لا يخفى على المتأمل فالأولى في الجواب هو ان الصحة والفساد ليستا من الأمور الجعلية القابلة للرفع حتى يعمهما الحديث وكيف كان فالأقوى ما قواه في المسالك وغيره من القول بالفساد وربما يشهد له أيضا ذكر القضاء في بعض الأخبار الوارد في جواز الافطار تقية التي هي في الحقيقة نوع من الاكراه مع أن الامر فيها أو سع مثل ما عن الكافي بسنده عن رفاة عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذاك إلى الامام ان صمت صمنا وان أفطرت أفطرتنا فقال يا غلام على بالمائدة فأكلت معه وانا اعلم والله انه يوم من شهر رمضان فكان افطاري يوما وقضائه أيسر على من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله ويؤيده أيضا وقوع التعبير بلفظ الافطار في سائر الروايات الواردة في هذا الباب وقد يتجه التفصيل في موارد التقية بين ما لو تناوله بعنوان الافطار وترك الصوم كما في اليوم الذي يحكمون بكونه عيد أو بين ما لو تناول المفطر لا بعنوان المفطرية كلافطار عند استتار القرص أو تناول بعض الأشياء الذي لا يراه العامة مفطرا فيحكم بالبطلان في الأول دون الثاني بناء على دلالة العمومات الواردة في التقية على صحة الاعمال الصادرة تقية على وفق مذهب العامة ولكن قد حققنا في مبحث الوضوء ضعف المبنى واختصاص الصحة بالموارد التي ورد فيها نص بالخصوص كالوضوء منكوسا ونحوه فراجع ثم إن المدار في حصول صدق اسم الاكراه المجوز للافطار خوف الضرر بمخالفة المكروه بما لا يتحمل في العادة من تلف نفس أو مال أو هتك عرض ونحوهما فما عن الدروس من أن ذلك انما يسوغ عند خوف التلف لعله أراد به التمثيل والا فلا ينحصر صدق اسم الاكراه بذلك كما هو واضح ثم إنه صرح في المسالك بأنه متى جاز الافطار للاكراه أو التقية وجب الافتصار على ماتن دفع به الحاجة فلو زاد عليه كفر ومثله ما لو تأدت بالاكل فشرب معه وبالعكس واعترضه في المدارك بأنه يمكن المناقشة في وجوب الكفارة بالزائد بناء على ما ذهب إليه من كون تناول على وجه الاكراه مفسدا للصوم لأن الكفارة تختص بما يحصل به الفطر ويفسد به الصوم وما حصل به الفطر هنا كان

مباحا فلا يتعلق به الكفارة وما زاد عليه لم يستند إليه
الفساد فلا يتعلق به الكفارة وإن كان محرما انتهى وهو وجيه اللهم الا ان يلتزم بترتب
الكفارة على مطلق الاكل أو الشرب الغير السائغ
وان لم يستند الافطار إليه كما سيأتي التكلم فيه عند المبحث عن تكرار الكفارة بتكرر
موجبها ويتضح لك هناك وجه وجوب الامساك بعد طرق
الفساد المسألة الثانية لا بأس بمص الخاتم ومضغ الطعام للصبي وزق الطائر وذوق المرق
ونحوهما مما لا يتعدى إلى الحلق للأصل وعموم
قوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث
خصال الحديث وخصوص صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام سئل عن المرأة
يكون

لها الصبي وهي صائمة فتمضغ الخبز وتطعمه قال لا بأس والطير ان كان لها وصحيح عبد
الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطش في شهر
رمضان قال لا بأس ان يمص الخاتم وصحيح حماد بن عثمان قال سئل عبد الله بن أبي
يعفور أبا عبد الله عليه السلام وانا اسمع عن الصائم يصب الدواء
في اذنه قال نعم ويذوق المرق ويزق الفرخ وموثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه
السلام قال لا بأس ان يذوق الرجل الصائم القدر وخبر الحسين بن زياد
عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بالطباخ والطباخة ان يذوق المرق إلى غير ذلك
مما يدل عليه ولا يعارضها صحيحة سعيد الأعرج قال
سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم يذوق الشيء ولا يبلعه فقال لا للزوم حملها على
الكرهية جمعا وعن الشيخ حملها على من لا يكون له حاجة
إليه وخص الأخبار السابقة بصورة الحاجة كما في مواردنا والأول أولى وربما يشهد له
أيضا خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال سئلته
عن الصائم يذوق الشراب والطعام يجد طعمه في حلقه قال لا يفعل قلت فان فعل فما عليه
قال لا شيء عليه ولا يعود تنبيه صرح جمع من
الأصحاب بأنه لو مضغ الصائم شيئا فسبق منه شيء إلى الحلق بغير اختياره لا يفسد بذلك
صومه للاذن فيه وعدم تعمدا لآزدراد وعن العلامة
في المنتهى أنه قال لو ادخل في فمه شيئا فابتلعه سهوا فإن كان لغرض صحيح فلا قضاء
عليه والا وجب القضاء انتهى وفيه تأمل بل منع وكذا
لا بأس بالاستنقع في الماء للرجال كما يدل عليه مضافا إلى الأصل وعموم الصحيح
المتقدم خصوصا خبر حسن بن راشد قال قلت لأبي عبد الله
عليه السلام الحائض تقضى الصلاة قال لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من أين جاء هذا
قال أول من قاس إبليس قلت فالصائم يستنقع في الماء
قال نعم قلت فيل ثوبا على جسده قال لا قلت من أين جاء هذا قال من ذاك وخبر حنان
بن سدير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الصائم
يستنقع في الماء قال لا بأس ولكن لا يغمس رأسه والمرأة لا تستنقع في الماء لأنها تحمله
بقبلها ويستحب السواك للصائم بالرطب واليابس لعموم
استحبابه للصائم وغيره وعدم كونه منافيا للصوم كما يدل عليه مضافا إلى الأصل اخبار

مستفيضة منها صحيحة عبد الله بن سنان قال يستاك
الصائم أي ساعة من النهار أحب وصحيحة الحلبي قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام
ايستاك الصائم بالماء وبالعود الرطب يجد طعمه فقال لا بأس به وخبر
الحسين بن علوان المروى عن قرب الإسناد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال
كان علي عليه السلام وهو صائم في أول النهار وفي آخره في شهر رمضان

(١٩٣)

وعنه أيضا بهذا الاسناد قال قال علي عليه السلام لا بأس بأن يستاك الصائم بالسؤال الرطب في أول النهار واخره فليل لعلي عليه السلام في رطوبة السواك فقال المضمضة بالماء أرطب منه فقال علي عليه السلام فان قال قائل لا بد من المضمضة لسنة الوضوء قيل له فإنه لا بد من السواك للسنة التي جاء بها جبرئيل وخبر موسى بن أبي الحسن الرازي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال سئله بعض جلسائه عن السواك في شهر رمضان قال جائز فقال بعضهم ان السواك تدخل رطوبته في الجوف فقال ما تقول في السواك الرطب تدخل رطوبته في الحلق فقال الماء للمضمضة أرطب من السواك الرطب فان قال قائل لا بد من الماء للمضمضة من اجل السنة فلا بد من السواك من اجل السنة التي جاء بها جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحكى عن الشيخ وابن أبي عقيل القول بكرهة السواك بالرطب واستدل له بحسنة الحلبي قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم يستاك قال لا بأس به وقال لا يستاك بسواك رطب وحسنة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام انه كره للصائم ان يستاك بسواك رطب وقال لا يضر ان يبيل سواكه بالماء ثم ينفذه حتى لا يبقى فيه شئ وموثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في الصائم بنزع ضرره قال لا ولا يدي فاه ولا يستاك بعود رطب وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يستاك الصائم بعود رطب وخبر محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال يستاك الصائم أي النهار شاء ولا يستاك بعود رطب والأولى حمل هذه الأخبار على المرجوحية بالإضافة لصراحة الأخبار السابقة في تأدية السنة به والله العالم المقصد الثاني فيما يترتب على ذلك أي في تناول المفطرات عمدا وفيه مسائل الأولى يجب مع القضاء الكفارة بسبعة أشياء الأكل والشرب المعتاد وغيره اما وجوب القضاء والكفارة بأكل المعتاد وشربه فموضع وفاق بين المسلمين كما صرح به صاحب المدارك ثم قال انما الخلاف في غير المعتاد فذهب الأكثر إلى أنه كذلك وقيل إنه لا يفسد الصوم وقيل إنه موجب للقضاء خاصة أقول قد عرفت فيما سبق ضعف القول بأنه لا يفسد الصوم وأما القول بأنه موجب للقضاء خاصة فلعله لدعوى انصراف ما دل على الكفارة عنه وهي غير مسموعة إذ المدار على حصول مسمى الافطار ولا على اطلاق عنوان الأكل والشرب كي يدعى انصرافهما إلى المتعارف كما يدل عليه النصوص المستفيضة الواردة فيمن افطر متعمدا في شهر رمضان التي سيأتي نقل جملة منها في المسألة الثالثة والجماع حتى تغيب الحشفة في قبل المرأة وان لم ينزل بلا خلاف فيه فتوى ونصا أو دبرها على الأصح لما عرفت فيما سبق انه أحد المأتين الذين يتحقق بهما صدق اسم الجماع واتيان الأهل الذي أنيط به الكافرة في النصوص المستفيضة التي تقدم نقل جملة منها عند البحث عن مفسدية الجماع واما وطى الغلام وكذا البهيمة فان قلنا بمفسديته للصوم فهو موجب للكفارة أيضا فان ما ذكر وجهها للفساد لو تم يدل على الكفارة أيضا كما إلا يخفى على من تدبر فيما أسلفناه في محله وتعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر وكذا لو نام غيرنا وللغسل حتى يطلع الفجر والاستمناء كما

عرفت ذلك كله فيما سبق وكذا ايصال الغبار الغليظ الذي
 التزمنا بمفسدتيه للصوم إلى الحلق كما يظهر وجهه مما مر المسألة الثانية لا تجب الكفارة
 الا في صوم شهر رمضان وقضائه بعد الزوال والنذر
 المعين وفي الاعتكاف إذا وجب اما في هذه المواضع فيدل على وجوبها نصوص مستفيضة
 واردة في كل منها سليمة عما يصلح لمعارضتها كما ستعرف
 تفصيل حالها في محالها وحكى عن ابن أبي عقيل انه لم يوجب الكفارة في قضاء شهر
 رمضان بل عن الدروس انه نسب إليه القول بأنه لا كفارة في
 غير رمضان ثم قال وهو شاذ وما عداه لا تجب فيه الكفارة مثل صوم الكفارة والنذر غير
 المعين والمندوب وان فسد الصوم بلا خلاف
 فيه على الظاهر بل عن المنتهى انه قول العلماء كافة للأصل كما أن مقتضى الأصل جواز
 الافطار قبل الزوال وبعده بل في المدارك نقل عن
 العلامة وغيره التصريح بذلك ثم قال وربما قيل بتحريم قطع كل واجب لعموم النهي عن
 ابطال العمل وهو ضعيف انتهى وهو جيد لتطرق
 الخدشة إلى هذا الدليل من وجوه تقدمت الإشارة إليها في كتاب الصلاة تفريع من اكل
 ناسيا فظن فساد صومه فأفطر عامدا فسد صومه وعليه القضاء بلا خلاف ولا اشكال كما
 في الجواهر
 وفي وجوب الكفارة تردد كما في كل جاهل بالحكم وإن كان الأظهر على ما حققناه فيما
 مر عدم وجوب الكفارة مع جزمه بالفساد واعتقاده إباحة اكله عدم سببية ما صدر منه
 نسيانا للفساد ولكن بمحض ظنه اقدم على تناول
 المفطر عمدا من غير مبالاة باحتمال حرمة وط والفساد بسببه فالأشبه الوجوب وقد عرفت
 أيضا فيما سبق انه لو وجر في حلقه أو اكره اكرها يرتفع
 معه الاختيار لم يفسد صومه واما لو خوف فأفطر وجب القضاء على تردد ينشأ من احتمال
 إرادة ما يعمه من حديث رفع السهو والنسيان وما
 استكرهوا عليه وإن كان اللفظ قاصرا عن افادته كما عرفت ولا كفارة جزما كما تقدمت
 الإشارة إليه المسألة الثالثة الكفارة في صوم شهر
 رمضان عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكينا مخيرا في ذلك لدى
 الأكثر كما في المسالك بل المشهور كما في الجواهر بل عن الخلاف
 والغنية دعوى الاجماع عليه وقيل بل هي على الترتيب والقائل بذلك ابن أبي عقيل والسيد
 في أحد قوليه على ما حكى عنهما وقيل يجب بالافطار
 بالمحرم ثلاث كفارات أي الجمع بين الكفارات الثلث وقد حكى هذا القول عن الصدوق
 في الفقيه والشيخ في كتابي الاخبار وابن حمزة و
 العلامة في القواعد والارشاد وفخر المحققين في الايضاح والشهيدان في اللمعتين وجماعة
 من متأخري المتأخرين منهم صاحب الحقائق
 وقال شيخنا المرتضى (ره) انه قوى جدا حجة المشهور اخبار مستفيضة منها صحيحة عبد
 الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل افطر في شهر
 رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم
 ستين مسكينا فإن لم يقدر تصدق بما يطيق

وخبّر أبي بصير قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على جسد امرأته فأدفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا أو يعتق رقبة وروايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى أصبح قال يعتق

(١٩٤)

رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا وحقيق ان لا أراه يدركه ابدا وموثقة
 سماعة المروية عن النوادر قال سئلته عن رجل اتى أهله
 في شهر رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة أو اطعام ستين مسكينا أو صوم شهرين متتابعين
 ولكن هذه الرواية رواها في الوسائل عن الشيخ
 باسناده عن سماعة نحوها ولكن بالواو بدل لفظة أو ثم قال المراد بالواو التخيير دون
 الجمع كقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع وقال أيضا يحتمل أي يكون
 مخصوصا بمن اتى أهله في حال يحرم فيها الوطي كالحيض والظهار قبل الكفارة وعنه
 أيضا في الصحيح عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته
 عن معتكف واقع أهله قال عليه ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة
 أو صيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكينا وذيل
 صحيحة جميل المشتملة قصة الاعرابي الذي وقع عليه أهله في شهر رمضان وأمره النبي
 صلى الله عليه وآله وسلم بالتصدق قال جميل فلما خرجنا من عنده أي من عند أبي
 عبد الله عليه السلام قال أصحابنا انه بدا بالعتق فقال أعتق أو صم أو تصدق ومرسلة إبراهيم
 بن عبد الحميد قال سئلته عن احتلام الصائم فأقل إذا
 احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل إلى أن قال فمن أجنب في شهر رمضان
 فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن
 يدركه ابدا وهذه المرسلة تدل على التخيير بين الخصال من وجهين أحدهما عطف الاطعام
 على العتق باو الظاهرة
 في التخيير وثانيهما ترك التعرض للصيام مع كون الاطعام متأخرا عنه في الرتبة على تقدير
 اعتبار الترتيب فيكشف ذلك عن عدم اعتبار الترتيب
 بين الخصال وكون الاطعام أيضا كالعتق مجزيا مطلقا سواء كان متمكنا من غيره أم لا كما
 أنه يستكشف ذلك أيضا من الروايات التي اقتصر فيها
 على الاطعام أو الصيام كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام
 قال سئلته عن رجل افطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال عليه
 خمسة عشر صاعا لكل مسكين مد بمد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أفضل وموثقة
 سماعة قال سئلته عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل
 مسكين وخبر محمد بن نعمان عن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل افطر يوما
 من شهر رمضان فقال كفارته جريبان من طعام وهو عشرون صاعا
 وخبر إدريس بن هلال عن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل اتى أهله في شهر
 رمضان قال عليه عشرون صاعا من تمر فبذلك امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 الرجل
 الذي اتاه فسئله عن ذلك وفي رواية المروى عن الفقيه المتقدمة في مسألة البقاء على
 الجنازة الاقتصار على الصيام فان مقتضى اطلاق الامر بالاطعام
 أو الصيام الاجتزاء به مطلقا وقد ورد في بعض الأخبار أيضا الاقتصار على العتق كقوله عليه
 السلام في رواية المشرقي من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا
 فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما بدل يوم وظاهر كل من هذه الأخبار الوجوب العيني
 ولكن يجب رفع اليد عنها بالحمل على الوجوب التخييري

بشهادة غيره مما عرفت مع أنه في حد ذاته من الجمع المقبول الذي لا يحتاج إلى شاهد خارجي واستدل للقول بالترتيب باطلاق خبر المشرقي المتقدم الذي قد عرفت ان مقتضى الجمع بينه وبين اطلاق الامر بالصوم أو الاطعام في ساير الاخبار الحمل على الجوب التخيري وبما رواه الصدوق في الفقيه عن عبد المؤمن بن القسم الأنصاري عن أبي جعفر عليه السلام ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال هلكت وأهلك قال وما أهلكك قال اتيت امرأتي في شهر رمضان وانا صائم

فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعتق رقبة قال لا أجد قال فصم شهرين متتابعين فقال لا أطيق قال تصدق على ستين مسكينا قال لا أجد فاتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعذق في مكتل

فيه خمسة عشر صاعا من تمر فقال النبي صلى الله عليه وسلم خذها فتصدق بها فقال والذي بعثك ما بين لا بيتها أهل بيت أحوج إليه منا فقال خذه فكله أنت وأهلك فإنه كفارة لك وأجاب عنه في المدارك ولا بالطعن في السند بجهالة الراوي فلا يعارض الاخبار السليمة وثانيا بأن امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالشئ بعد الشئ ليس صريحا في الترتيب ولو كان كذلك لوجب تنزيهه على الاستحباب فتكون جامعين بين العمل بالروايتين وليس كذلك لو أوجبنا الترتيب بل يلزم منه سقوط خبر التخير أقول وحكى عن العلامة في المنتهى انه أجاب بنحو هذا الجواب عن استدلال العامة للترتيب بما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في محكى المنتهى

بعد ان ذكر ان الترتيب مذهب أبي حنيفة والثوري والشافعي والأوزاعي وبه قال ابن أبي عقيل من علمائنا ما لفظه احتج الجمهور بما رواه أبو هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال للواقع على أهله هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال هل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد اطعام ستين مسكينا فدل على أنها للترتيب ثم أجاب عنها بأن امره بشئ بعد اخر لا يدل على الترتيب إذ ليس تصريح فيه إلى اخر ما نقلناه عن المدارك أقول الأخبار السابقة أيضا ليست بصريحة في نفيه حتى يسلم الالتزام بالترتيب طرحها الا ان ارتكاب التأويل فيها بالحمل على ما لا ينافي الترتيب ابعده من حمل هذه الرواية على الاستحباب كما لا يخفى وخبر علي بن جعفر المروى عن كتابه عن أخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في رمضان ما عليه قال عليه عتق رقبة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم يجد فاطعام ستين مسكينا وهذه الرواية صريحة في الترتيب وظهرها الوجوب ولكن رفع اليد عن هذا الظاهر بالحمل على الاستحباب أهون من ارتكاب خلاف الظاهر في جميع الروايات السابقة بحملها على الاجمال والاهمال الغير المنافى لاعتبار الترتيب خصوصا المستفيضة التي اقتصر فيها على الاطعام أو الصيام فان حملها على ارادته في خصوص العاجز عما عداه مع ما فيها من اطلاق السؤال بعيد في الغاية هذا مع اعتضاد ظواهر تلك الأخبار بموافقة المشهور ومخالفة الجمهور وقد حمل في الحدائق خبر علي بن جعفر على التقية وحملها على الاستحباب أشبه بالقواعد حجة القول

بالتفصيل بين الافطار بالمحرم والمحلل رواية عبد السلام بن صالح الهروي الموصوفة
بالصحة في الروضة وغيرها عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له
يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد روى عن ابائك فيمن جامع في شهر رمضان
أو افطر فيه ثلاث كفارات وروى عنهم أيضا كفارة واحدة فبأي الحديثين تأخذ
قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما أو افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث
كفارات عتق رقبة و صيام شهرين متتابعين واطعام ستين
مسكينا وقضاء ذلك اليوم وإن كان نكح حلالا أو افطر على حلال فعليه كفارة واحدة
وقضاء ذلك اليوم وإن كان ناسيا فلا شيء عليه

(١٩٥)

والقضية الجمع بينهما وبين الأخبار المتقدمة تقييد تلك الأخبار بهذه الرواية وربما يؤيده أيضا ما عن الصدوق في الفقيه أنه قال وأما الخبر الذي روى فيمن افطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلاث كفارات فاني أفتى به فيمن افطر بجماع محرم عليه أو بطعام محرم عليه لوجود ذلك في روايات أبي الحسين الأسدي رضي الله عنه فيما ورد عليه من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري انتهى ومن الواضح ان العمري رضي الله عنه لا يفتى بذلك من قبل نفسه فالظاهر كونه مأخوذا من صاحب الزمان عجل الله فرجه فالقول به لا يخلو عن قوة وإن كان ارتكاب التقييد في المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان المعتضدة بالشهرة بمثل هذه الرواية المسوقة لتوجيه الاخبار المختلفة التي ليس لها قوة ظهور في إرادة الوجوب لا يخلو عن اشكال خصوصا لو أريد بالحرام ما يعم الحرام بالعرض كالمغصوب ونحوه كما صرح به في الروضة حيث قال في شرح عبارة الشهيد (ره) لو افطر على محرم مطلقا فثلاث كفارات أصليا كان تحريمه كالزنا والاستمناء وتناول مال الغير بغير اذنه وغبار ما لا يجوز تناوله ونخامة الرأس إذا صارت في الفم أو عارضيا كوطي الزوجة في الحيض واكل ماله النجس انتهى ولكنه لا يخلو عن نظر فانا ان قلنا بهذا التفصيل فالمتجه تخصيص كفارة الجمع بالجماع المحرم بالذات أو الافطار على حرام ذاتي بمعنى اكله وشربه كما حكى عن ظاهر الصدوق لا الحرام بالعرض كوطي أهله في حال الحيض أو اكل مال الغير بغير اذنه أو الاستمناء لانصراف النص عن الحرام بالعرض وعدم شموله للاستمناء إذ لا يصدق عليه اسم النكاح حقيقة فضلا عن انصرافه عنه ولا يطلق عرفا انه افطر على الاستمناء خصوصا مع جعل الافطار على الحرام قسيما للنكاح فلا يراد منه في مثل هذا الاطلاق بحسب الظاهر الا الأكل والشرب وأما نخامة الرأس فلم يثبت حرمتها ما لم يخرج من الفم بل ولا مفسديتها للصوم كما ستعرف إنشاء الله تعالى المسألة الرابعة إذا افطر زمانا نذر صومه عليه التعيين كان عليه القضاء في الجواهر قال بلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى وفي المدارك قال اما وجوب القضاء فمقطوع به في كلام الأصحاب ويدل عليه ما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار انه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو يوم جمعة أو أيام التشريق أو سفرا أو مرضا هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضاؤه أو كيف يصنع يا سيدي فكتب إليه قد وضع الله الصيام في هذه الأيام كلها ويصوم يوما بدل يوم إنشاء الله تعالى ثم قال ويمكن المناقشة في هذه الرواية من حيث المتن باشتمالها على ما اجمع الأصحاب على خلافه من تحريم صوم يوم الجمعة فيضعف بذلك عن أن تكون حجة أقول الرواية بهذا المتن مروية عن التهذيب ولكن عن الكافي نقلها بلا لفظ أو يوم جمعة فلا يتوجه عليها المناقشة المزبورة مع أن وجود هذه الفقرة في الرواية لا يوهنها عن الحجية لوضوح ان وقوعها في كلام السائل اما من باب سبق اللسان أو أريد به جمعة معهود لديهم عدم صحة الصوم فيها لعوارض

خارجية والا فمتعلق النذر هو صوم يوم الجمعة إذ الظاهر أن قوله من الجمعة بيان لليوم الذي تعلق به النذر وكيف كان فلا يتوجه الاشكال من هذه الجهة ولكن الاستدلال بها للمدعى موقوف على الالتزام بالقضاء في موردها والحاق ما نحن فيه به بتنقيح المناط فمن لا يقول بالقضاء فيما لو صادف يوم العيد ونحوه كالمصنف في كتاب كما يأتي في كتاب النذر إنشاء الله تعالى يشكل عليه الاستدلال بهذه الرواية لما نحن فيه مع أن الحاق العامد به قياس ودعوى القطع بالمناط عهدته على مدعيه والأولى الاستدلال له بما عن الشيخ والكليني باسنادهما عن علي بن مهزيار انه كتب إليه يسئله يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما بعينه فوقع في ذلك اليوم على أهله ما عليه من الكفارة فكتب عليه السلام يصوم يوما بدل يوم وتحرير رقبة والمناقشة فيه بالاضمار بعد وضوح ان علي بن مهزيار لا يستفتى عن غير المعصوم خصوصا بهذه العبارة التي ليس احتمال إرادة غير المعصوم منه الا كاحتمال ارادته من سائر الكنى والألقاب التي يتعارف لديهم اطلاقها على الأئمة عليهم السلام مما لا ينبغي الالتفات إليه مع أنه في الجواهر فسرته بالهادي عليه السلام وكذا الخدشة في سنده بأن في طريقه محمد بن جعفر الرزاز وهو غير موثق أيضا مما لا ينبغي الاعتناء به بعد اعتماد الكليني والشيخ عليه واشتهار مضمونه بين الأصحاب من غير نقل خلاف فيه عن أحد ونحوه خبر القاسم بن الفضيل قال كتبت إليه يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما لله فوقع ذلك اليوم على أهله ما عليه من الكفارة فأجاب يصوم يوما بدل يوم وتحرير رقبة مؤمنة وعن الشيخ باسناده عن الحسين بن عبده أيضا نحوه ونوقش فيه أيضا بالاضمار وجهالة القاسم وجوابه يظهر مما مر مع اعتضادهما بالرواية الأولى وغيرها مما دل على القضاء فيما لو فاته بسفر ونحوه كما ستعرف انشاء الله تعالى فلا ينبغي الاستشكال فيه كما أن لا ينبغي الارتياب في وجوب الكفارة عليه بمخالفة النذر وهل هي كفارة كبرى أي عتق رقبة مؤمنة أو صيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكينا مخيرة كشهر رمضان أو انها كفارة يمين قولان نسب أولهما إلى المشهور بل عن الغنية والانتصار دعوى الاجماع عليه وقيل كفارة يمين وحكى هذا القول عن الصدوق والمصنف في النافع واختاره بعض المتأخرين كصاحب المدارك وغيره بل في كتاب النذر من الكتاب نسب القول بكفارة اليمين في مخالفة النذر ومطلقا من غير تفصيل بين نذر الصوم وغيره إلى الأشهر مشعرا بميله إليه واستدل للمشهور بخبر عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن جعل لله ان لا يركب محرما سماه فركبه قال لا ولا اعلمه الا فليعتق رقبة أو ليصم شهرين متتابعين أو ليطعم ستين مسكينا فيتم فيما عدا مورد النص بعدم القول بالفصل ومكاتبة علي بن مهزيار والقاسم بن الفضيل المتقدمين اللتين ورد فيهما الامر بعتق الرقبة حجة القول بكفارة اليمين صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الرجل يجعل عليه نذر أو لا يسميه قال إن سميت فهو ما سميت وان لم تسم فليس بشئ فان قلت لله على فكفارة يمين وصحيح علي بن مهزيار

قال كتب بندار مولى إدريس يا سيدي انى نذرت ان أصوم كل سبت وان انا لم أصمه ما
يلزمني من الكفارة فكتب وقراءة لا تتركه الا من علة وليس عليك
صوم في سفر ولا مرض إلا أن تكون نويت ذلك وان كنت أفطرت فيه من غير علة فتصدق
بعدد كل يوم على سبعة مساكين نسئل الله التوفيق لما يجب

(١٩٦)

ويرضى بناء على كون السبعة من سهو النساخ بابدال العشرة بالسبعة كما يؤيده ما عن الصدوق في المقنع الذي من شأنه التعبير بمتون الاخبار فيه التعبير بمضمونه مبدلاً للسبعة بالعشرة وخبر حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن كفارة النذر فقال كفارة النذر كفارة اليمين وهو باطلاقه كالصحيح الأول يعم نذر الصوم وغيره وربما يؤيده أيضا اخبار اخر وارده في مطلق النذر يأتي التعرض لها انشاء الله تعالى في محله وأجيب عن استدلال المشهور اما عن المكاتبين فبانهما انما تضمنتا الامر بتحرير الرقبة وهو غير متعين اجماعا فكما يحتمل التخيير بينه وبين نوعي الكبرى يحتمل التخيير بينه وبين اطعام عشرة مساكين أو كسوتهم كما تضمنته صحيحة الحلبي واما عن رواية عبد الملك فبعد تسليم سندها بامكان حملها على الاستحباب ولو في خصوص موردها الذي يناسبه التخليط في الكفارة فلا تصلح معارضة للنصوص الدالة على أن كفارته كفارة اليمين هذا مع أن اقحام قول السائل ولا اعلمه الا قال ربما يوهن دلالتها على المدعى لاشعاره أو ظهوره في أنه صدر من الإمام عليه السلام حين مخاطبته في مقام الجواب كلام وراء هذا الذي حفظه الراوي فعمل ذلك الكلام كان شرطا اخر يترتب عليه هذا الجزاء مثل قوله ان أراد الفضل أو كان في شهر رمضان أو نحو ذلك ودعوى ان المتبادر من مثل هذا التعبير إرادة المبالغة والتأكيد كقول القائل لا اعلمه الا زيدا أو لا اعلمه الا قائلًا بهذا القول والا فاسقا أو نحو ذلك لو سلمت ففي غير المقام فان سبق قوله لا مع أنه بظاهره لا يناسب المقام مما يؤيد كونه ملحوقا بكلمة لم يحفظها الراوي وفي الوسائل نقل في باب الكفارات عن جماعة من الأصحاب انهم جمعوا بين هذه الأخبار بأن المنذور ان كان صوما وجب بالحنث كفارة شهر رمضان والا فكفارة اليمين ثم قال وهو حسن وفي كتاب الصوم أيضا صرح بوجاهته وأنت خبير بأنه مجازفة محضة فان عمدة ما يصح الاستدلال به للكفارة الكبرى هي رواية عبد الملك بن عمرو التي موردها النذر على أن لا يركب محرما فالاستشهاد بهذا الخبر لصوم النذر انما يتم بضميمة عدم القول بالفصل بعد الالتزام به في مورده واما ما ورد في خصوص الصوم فمنها مكتابة بندار التي رواها ابن مهزيار وهي صريحة في خلافه واما المكاتبات الاخر التي ورد فيها الامر بتحرير رقبة فقد عرفت انه يجتمع مع كل من القولين ولا ينافي شيئا منهما ان أريد بها الوجوب التخييري أو الاستحباب باعتبار كونه أفضل الافراد وان أريد به الوجوب العيني فهو مخالف لكليهما بل مخالف للاجماع كما ادعاه غير واحد نعم حكى عن بعض القول في كفارة النذر مطلقا لا في خصوص نذر الصوم بأنها كفارة الظهار وعليه يتجه ابقاء الامر بالعتق في المكاتبات على ظاهره من الوجوب العيني ولكن هذا القول مع شذوذه مما لا دليل عليه وهذه المكاتبات لا تفي باثباتها مع أن مقتضى الجمع بينها وبين سائر الروايات الواردة في كفارة النذر حملها على الوجوب التخييري كما هو واضح فالقول بأن كفارته كفارة اليمين أشبه بالقواعد الا ان مخالفته للمشهور موافقته للجمهور على ما حكى عنهم قد تضعف الاعتماد على

الروايات الدالة عليه ومن هنا قد يقوى في النظر القول الأول ولكن مع ذلك الأخير اظهر فان طرح النصوص المستفيضة مع صحة بعضها وصراحتها وسلامتها عن معارض مكافؤ لأجل مخالفة المشهور أو موافقة الجمهور على تقدير تحققهما خلاف ما يقتضيه القواعد المقررة في محلها والله العالم المسألة الخامسة الكذب على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الأئمة عليهم السلام

حرام على الصائم وغيره وان تأكد على الصائم لكن لا يجب به قضاء ولا كفارة وقيل تجبان به وقد تقدم الكلام فيه مشروحا وعرفت فيما تقدم ان الأول أشبه بالقواعد المسألة السادسة الارتماس حرام على الأظهر عند المصنف (ره) ولا يجب به قضاء ولا كفارة وقيل تجبان به وقيل يجب القضاء خاصة وقيل هو مكروه وقد تقدم الكلام فيه مفصلا وعرفت فيما تقدم ان الأخير لا الأول أشبه بالقواعد فراجع المسألة السابعة لا بأس بالحقنة بالجامد على الأصح ويحرم بالمائع ويجب به القضاء على الأظهر كما عرفته فيما مر المسألة الثامنة من أجنب ونام ناويا للغسل ثم انتبه ثم نام كذلك ثم انتبه ونام ثالثة ناويا حتى طلع الفجر لزمته الكفارة على قول مشهور بل عن الخلاف والغيبة والوسيلة وجامع المقاصد دعوى الاجماع عليه وفيه تردد ينشأ من الاجماع المنقولة المعتضدة بالشهرة ومن عدم حجية نقل الاجماع وانتفاء دليل اخر صالح لاثباته كما عرفته مشروحا فيما سبق فالقول بعدمها كما ذهب إليه بعض المتأخرين وفاقا لما حكى عن المصنف في المعتمر والعلامة في المنتهى أشبه والله العالم المسألة التاسعة يجب القضاء خاصة في الصوم الواجب المتعين بتسعة أشياء في المدارك نقل عن المصنف (ره) في المعتمر أنه قال انما اشترطنا الوجوب والتعيين لأن ما ليس بمتعين وان فسد صومه فليس الا تيان ببدله قضاء لأن القضاء اسم لفعل مثل المقتضى بعد خروج وقته والا فكل صوم صادفه أحد ما نذكره فإنه يفسد فإن كان واجبا غير متعين اتى بالبدل ولا يسمى قضاء وإن كان متعينا فالبديل قضاء ثم قال وهو جيد وقد ذكر المصنف (ره) وغيره ان من اخر صيام الثلاثة الأيام من الشهر استحب له قضائها وعلى هذا يستحب قضائها إذا صادفها أحد هذه الأمور التسعة انتهى وهو جيد ولكن لا يرد به النقض على المدعى لأن قضائه ليس بواجب الأول فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة عليها ثم ظهر سبق طلوعه فيجب عليه حينئذ القضاء دون الكفارة واما نفس فعله قبل المراعاة ما لم يتبين الفجر فسائغ لموافقته للأصل الغير المتوقف جريانه في الشبهات الموضوعية على الفحص كما تقرر في محله ولا منافاة بينه وبين وجوب القضاء عند انكشاف سبق الطلوع كسائر الشبهات الموضوعية التي يباح له الفعل في مرحلة الظاهر وربما يستدل له أيضا بظاهر الآية وخبر إسحاق بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام آكل في شهر رمضان بالليل حتى أشك قال كل حتى لا تشك وعن الصدوق مرسلا قال سئل رجل عن الصادق عليه السلام فقال آكل

في شهر رمضان وانا أشك في الفجر فقال كل حتى لا تشك وعن
العياشي في تفسيره عن سعد عن أصحابه عنهم عليهم السلام في رجل تسحر وهو يشك
في الفجر قال لا بأس كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من
الخيط الأسود من الفجر وارى ان يستظهر في رمضان ويتسحر قبل ذلك وغير ذلك من
روايات الدالة على جواز تناول المفطر ما لم يتبين

(١٩٧)

الفجر فليتأمل وحكى عن الشيخ في الخلاف انه لم يجوز فعل المفطر مع الشك واستدل له بقاعدة المقدمة وفيه بعد الغض عن مخالفتها الظاهر الآية والروايات ان استصحاب بقاء الليل حاكم على قاعدة الاحتياط مع أن تمت القاعدة فلا فرق بين الشك والظن الذي لم يدل دليل على اعتباره كما لا يخفى على المتأمل وأما وجوب القضاء فيدل عليه مضافا إلى الأصل المقرر في صيام شهر رمضان من كونه فرع فوات الصوم الذي هو عبارة عن الامسك في مجموع النهار جملة من الروايات منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع وتبين قال يتم صومه ذلك ثم ليقضه فان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر الحديث وموثقة سماعة قال سئلته عن رجل اكل أو شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال إن كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فرأى الفجر فليتم صومه ولا إعادة عليه وإن كان قام فاكل وشرب ثم نظر إلى الفجر فرأى انه قد طلع الفجر فليتم صومه ويقضى يوما آخر لأنه بدء بالاكل قبل النظر فعليه الإعادة ورواية علي بن أبي حمزة عن أبي إبراهيم عليه السلام قال سئلته عن رجل شرب بعد ما طلع الفجر وهو لا يعلم في شهر رمضان قال يصوم يومه ذلك ويقضى يوما آخر وإن كان قضاء لرمضان في شوال أو غيره فشرى بعدم اطلع الفجر فليفطر يومه ذلك ويقضى إلى غير ذلك من الاخبار الآتية في المسائل الآتية واما نفى الكفارة فلا أصل ثم إن ظاهر المتن كصريح المدارك وغيره بل المعروف بين الأصحاب كما في الجواهر بل عن الرياض بلا خلاف أجده انه لا قضاء على العاجز عن المراعاة كالمحبوس ونحوه للأصل واختصاص الروايات المتضمنة لوجوب القضاء بحكم التبادر وغيره بالقادر على المراعاة فيبقى ما عداه على حكم الأصل وفيه ما أشرنا إليه من تفريع القضاء على فوات الصوم في وقته ولذا لا يظن بأحد ان يلتزم ببطلان صومه وعدم وجوب القضاء عليه بل صرح بعض بالاجماع على الملازمة بنى البطلان والقضاء واما بطلان الصوم بتناول المفطر بعد طلوع الفجر فهو على وفق القاعدة لانتفاء حقيقة الصوم واقعا ولذا صرح غير واحد بفساد الصوم بتناول المفطر بعد الفجر في غير شهر رمضان ولو مع المراعاة فلا يجوز رفع اليد عما يقتضيه هذا الأصل الا ان يدل دليل شرعي تعبدى على مضي عمله كما في الناسي والمراعى للفجر في شهر رمضان وهو منتف في المقام مع أن دعوى اختصاص النصوص الدالة على القضاء قابلة للمنع بل رواية علي بن حمزة ظاهرة في الاطلاق

فالقول بوجوب القضاء عليه مع أنه أحوط لا يخلو عن قوة والثاني الافطار اخلاذا إلى من اخبر ان الفجر لم يطلع مع القدرة على عرفانه ويكون طالعا بلا خلاف فيه في الجملة على الظاهر بل عن الغنية الاجماع عليه لأصالة عدم الكفارة وثبوت القضاء بالتقريب الذي عرفته انفا ويدل عليه مضافا إلى ذلك والى اطلاق بعض الأخبار المتقدمة خصوص خبر معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام امر الجارية ان تنظر اطلع الفجر أم لا فتقول لم يطلع بعد فاكل ثم انظر فأجده

قد كان طلع حين نظرت قال تتم يومك ثم تقضيه اما انك لو كنت أنت الذي نظرت ما كان عليك قضائه وظاهره كظاهر الموثقة سقوط القضاء مع مراعاته بنفسه واحتمال إرادة انك لو كنت نظرت لم يكن يصدر منك الخطاء حتى تقع في كلفة القضاء وكذا في الموثقة احتمال انه لم يكن يشتبه عليه الفجر مع المراعاة خلاف ظاهر الخبرين خصوصا بعد وقوع السؤال في الموثقة عن الأكل والشرب بعد ما طلع الفجر مع أنه بحسب الظاهر مما لا خلاف فيه بل عن صريح الانتصار وظاهر المنتهى وغيره دعوى الاجماع عليه وقضية اطلاق النص والفتوى سقوط القضاء مع المراعاة التي يباح معها الأكل والشرب أي المراعاة التي لم يتبين له بها الفجر سواء جزم ببقاء الليل أو ظن به أو تردد فيه أو ظن بخلافه بعد ان رخصه الشارع في الاكل حتى لا يشك كما وقع التصريح به في بعض الأخبار المتقدمة بل الموثقة المزبورة بملاحظة التعليل الواقع في ذيلها كادت تكون صريحة في ذلك فما في الجواهر من الاستشكال فيه مع الشك أو الظن بالطلوع حيث قال بعد ان اعترف بظهور النص والفتوى في ذلك ما لفظه ويشكل ذلك باطلاق ما دل على القضاء بتناول المفطر وبانه أولى بذلك من الظان ببقاء الليل باخبار الجارية و الاستصحاب ومن هنا مال إليه في الروض وهو أحوط ان لم يكن أقوى انتهى كأنه في غير محله لحكومة النص الخاص على اطلاق أدلة القضاء والا لسرى الاشكال إلى صورة الظن أو الجزم ببقاء الليل أيضا وليس فرض حصول الشك فرضا نادرا حتى يمكن دعوى انصراف النص عنه بل هو الغالب في الموارد التي يتبين الخلاف نعم لا يبعد ان يدعى ان الغالب ترك الأكل مع الشك أو الظن بالفجر احتياطا وهذا ان سلم فليس موجبا لانصراف النص عنه وعدم استفادة حكمه منه على تقدير تركه لهذا الاحتياط مع كون المورد من أشبع موارد وليس المدار في هذا الحكم على الظن حتى يدعى أولويته من الظن الحاصل من اخبار الجارية أو الاستصحاب بل لنفس المراعاة من حيث هي دخل هذا الحكم كما يومى إليه التعليل الواقع في ذيل الموثقة ولا أقل من احتمال المانع عن المقايسة المزبورة ومن هنا قد يقوى في النظر عدم العرق في ثبوت القضاء لدى الاعتماد على قول الغير بأن الفجر لم يطلع بين كون ذلك الغير فاسقا أو عادلا بل عدولا خلافا لما عن المحقق والشهيد الثانيين وغيرهما فأسقطوا القضاء بالعدلين لكونهما حجة شرعية بل عن غيرهما الاكتفاء بالعدل الواحد بناء على حجية قوله في الموضوعات وهو ضعيف إذ ليس المدار في سقوطه على كون التناول بحجة شرعية والا لكفى الأصل كما عرفت بل على مباشرة المراعاة فبدونها يبقى تحت اطلاق ما دل على القضاء مما عرفت وحجية قول العدلين أو العدل لا تنافي ثبوت القضاء عند انكشاف الخطاء كما في الاخبار برؤية الهلال ونحوها من الموضوعات الخارجية والثالث ترك العمل بقول المخبر بطلوعه أي الفجر والافطار لظنه كذبه للسخرية ونحوها بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويظهر وجهه مما يدل أيضا على ثبوت القضاء رواية عيص بن القسم عن الصادق عليه السلام قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل خرج في شهر رمضان وأصحابه يتسحرون في

بيت فنظر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل
فقال يتم صومه ويقضى وقضية اطلاق المتن وغيره عدم الفرق في نفي الكفارة بين تعد
المنخبر واتحاده وعدالته خلافا للمحكي عن جماعة فاستقربوا
الكفارة باخبار العدلين بل باخبار العدل الواحد بناء على حجيته في الاخبار بدخول الوقت
لعدم جواز التعويل على الأصل حينئذ وصيرورته بحكم

(١٩٨)

العائد وفيه ما عرفت فيما سبق من أن المدار في ثبوت الكفارة على تعمد الافطار وعدم جواز فعله شرعا لا يجعله مندرجا في موضوع قوله عليه السلام من افطر متعمدا الخ نعم لو احتمل الفجر والتفت تفصيلا إلى حجية قول المخبر وانه يثبت به الفجر شرعا ولا يجوز معه الاعتناء باحتمال السخرية أو تعمد الكذب ونحوه و اقدم مع ذلك على الاكل اندرج بحسب الظاهر في موضوع الحكم ولكن هذا الفرض خارج عن موضوع كلماتهم لأن كلامهم فيمن هو عازم على الصوم ولكنه يأكل ولا يعتنى بقول المخبر بناء منه على أن الفجر لا يثبت بقوله والا لا يتأتى منه العزم على الصوم فلا يتفاوت الحال حينئذ في عدم صدق تعمد الافطار بين كون هذا البناء صحيحا كما لو كان المخبر فاسقا أو فاسدا كما لو كان عدلا أو عدلين بناء على حجية قول العدل أو العدلين في المقام نعم على تقدير الحجية لا يتوقف ثبوت القضاء على تبين وقوع الاكل بعد الفجر بل يكفي فيه عدم ثبوت خلافه كما لا يخفى هذا كله فيما لو لم يباشر بنفسه المراعاة واما مع مباشرته للمراعاة وعدم تبين الفجر عنده فلا شبهة في جواز فعله وإن كان المخبر عدلا أو عدولا فضلا عن لزوم الكفارة عليه لأن حجية خبر العدلين أو العدل الواحد على تقدير تسلميه في مثل المقام انما هو إذا لم يتبين مستنده واما مع تبينه وعدم حصول الاذعان به كما في الفرض فلا فإنه من قبيل تقليد أحد المجتهدين للاخر الذي يخطأ في اجتهاده وربما يشهد لذلك أيضا مضافا إلى ذلك موثقة سماعة قال سئلته عن رجلين قاما فنظرا إلى الفجر فقال أحدهما هوذا وقال الآخر ما أرى شيئا قال فليأكل الذي لم يتبين له الفجر وقد حرم على الذي زعم أنه رأى الفجر ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر بل قضية اطلاق موثقة سماعة المتقدمة النافية للقضاء عمن بدء بالنظر قبل الاكل المعتضد بمفهوم العلة الواقعة في ذيلها كاطلاق فتاوى الأصحاب نفى القضاء أيضا في مثل الفرض فالأظهر صحة الصوم وسقوط القضاء مع المراعاة مطلقا ولكن الظاهر اختصاص هذا الحكم بشهر رمضان لمخالفته للأصل واطلاق الروايات الدالة على فساد الصوم بتناول المفطر بعد طلوع الفجر واختصاص ما دل على الصحة مع المراعاة وهو موثقة سماعة وصحيحة معاوية بن عمار المتقدمتين بصوم شهر رمضان ان اما الموثقة فواضح لوقوع التصريح في السؤال بوقوعه في شهر رمضان اما الصحيحة فإنه وان لم يقع فيها التصريح بذلك ولكن يفهم ذلك مما فيها من الامر باتمامه و القضاء كما لا يخفى فما في المدارك بعد ان ذكر ان مقتضى رواية الحلبي فساد الصوم بتناول المفطر بعد طلوع الفجر مطلقا وحكى عن العلامة وغيره التصريح بهذا الاطلاق من قوله وينبغي تقييده بغير الواجب المعين أما المعين فالأظهر مساواته لصوم رمضان في الحكم انتهى لا يخلو عن نظر لأنه تقييد بلا دليل وكذا يجب القضاء خاصة بالافطار تقليدا لمن اخر ان الليل دخل ثم تبين فساد الخبر وان جاز له التقليد لعمى وشبهه أو كان المخبر عدلا أو عدلين وقلنا بحجية قوله

فضلا عما لو لم يكن كذلك إذ لا منافاة بين جواز التقليد وثبوت القضاء وعند انكشاف الخطاء كما تقدمت الإشارة إليه انفا وقد ظهر فيما مر وجه وجوب القضاء ونفى الكفارة في مثل الفرض فلا نطيل بالإعادة فما عن جملة من الأصحاب من نفى القضاء على تقدير جواز التقليد وارساله ارسال المسلمات محل نظر إلا أن يكون مجمعا عليه وهو غير معلوم بل مقتضى اطلاق المتن وغيره خلافه بل قد يتجه الالتزام بثبوتها على تقدير عدم جواز التقليد ما لم يتبين مصادفته لليل فلا يتوقف حينئذ على تبين فساد الخبر لحصول الافطار في الوقت الذي يجب عليه ترتيب اثر بقاء اليوم بحكم الأصل اللهم إلا أن يقال إن تنج التكليف بالقضاء فرع احراز فوات الواجب في وقته لأنه بأمر جديد ومتفرع على الفوت فما لم يحرز موضوعه لا يتنجز التكليف به والأصل لا ينهض باثباته كما تقدم تحقيقه في مسألة الجلد المشكوك ذكرته في اخر كتاب الطهارة ولكن يتوجه عليه ما مر مرارا من أن القضاء وان قلنا إنه بأمر جديد ولكن الامر الجديد حيثما ورد يكشف عن عدم اختصاص المطلوبة ما تعلق به الأمر الأول بخصوص وقت بحيث تفوت بفواته بل هو باق بصفة المطلوبة حتى يخرج المكلف عن عهده فحينئذ لا يتوقف تنجز التكليف بالقضاء على احراز فوت الواجب بل يكفي فيه عدم احراز حصوله في ذلك الوقت إلا أن يكون هناك أصل حاكم كإصالة الصحة أو قاعدة الشك بعد الفراغ أو بعد خروج الوقت ونحوه وهو مفقود في الفرض أو يقال بأن التكليف بالقضاء تعلق في عناوين أدلته بإيجاد المفطرات في نهار رمضان فإذا احرز موضوعه بالأصل يترتب عليه حكمه وهو سببية الاكل فيه للقضاء كسائر الموضوعات الخارجية التي جعل الشارع لها أحكاما شرعية تكليفية كانت أو وضعية كما فيما نحن فيه الذي هو نظير سببية اتلاف مال الغير للضمان الذي يحرز موضوعه بالاستصحاب فليتأمل وقد يقال في صورة عدم جواز التقليد بوجوب الكفارة أيضا اما بدعوى صدق الافطار متعمدا بعد فرض كونه مكلفا في مرحلة الظاهر بترتيب اثر اليوم شرعا أو بدعوى ترتبها على مطلق الافطار الغير السائغ شرعا وقد أشرنا في الفرع السابق إلى عدم خلو كل من الدعويين من النظر بل المنع نعم لا يبعد صدقه مع التفاته تفصيلا إلى تكليفه واقدامه على الاكل بلا مبالاة بمصادفته لليوم ولكن هذا بحسب الظاهر خارج عن مفروض كلماتهم كما أشرنا إليه في الفرع السابق والخامس الافطار الظلمة الموهمة دخول الليل أي الموقعة له في الغلط والاشتباه ما لم يظن معها بدخول الليل فإنه يوجب القضاء دون الكفارة وقد أشكل على كثير من المتأخرين تصور موضوع هذا الحكم نظرا إلى أن المراد بالوهم ان كان معناه المصطلح وهو ما يقابل الشك والظن يشكل الالتزام بنفي الكفارة بعد قضاء العرف وضرورة العقل بعدم جواز الافطار بمجرد احتمال انقضاء اليوم احتمالا موهوما في مقابل الاستصحاب وقاعدة الشغل التي على من الفطريات في مثل المقام الموجبة لاندرجاه في موضوع متعمدا لافطار بحكم العرف وشهادة العقل إذا لجزم بحصول الافطار غير معتبر في صدق اسم العمد كما مرت الإشارة إليه مرارا وان أريد من الوهم

الظن كما هو أحد اطلاقاته ومن غلبة الظن في عبارة المصنف (ره) ونحوها الظن القوي لا مطلقه يشكل الالتزام بهذا التفصيل إذ لا يساعد عليه دليل
كما ستعرف وحكى عن الشهيد في بعض تحقیقاته انه فرق بين الوهم والظن بأن المراد الوهم ترجيح أحد الطرفين لا لامارة شرعية ومن الظن الترجيح

(١٩٩)

لامارة شرعية وقد تعجب منه غير واحد ممن تأخر عنه فإنه مع غرابته غير مستقيم لأن الظن المجوز للافطار الموجب لسقوط القضاء معه لا يفرق فيه بين أسبابه بل مورد سقوط القضاء مع حصول الظن هو الذي سماه الشهيد وهما والذي ينبغي أن يقال في تحقيق المقام ان تناول المفطر عند عروض ظلمة وشبهها من الأسباب الموهمة دخول الليل يتصور على انحاء فإنه ربما يكون حال تناول المفطر ملتفتا إلى حالته تفصيلا ويجد نفسه شاكا أو ظانا بدخول الليل أو بعدمه ومع ذلك يقدم على الافطار ولا مجال للارتباب في فساد صومه في مثل الفرض على تقدير ان يرى نفسه شاكا أو ظانا ببقاء اليوم بل ولا في وجوب الكفارة عليه ولكن هذا الفرض بحسب الظاهر خارج عن موضوع كلماتهم فان محل الكلام فيمن لم يرتدع عن عزمه على صوم اليوم ولكن تناول المفطر بانيا على انقضاء اليوم وحصول وقت الافطار وهذا ينافي الظن ببقاء اليوم أو التردد فيه نعم يمكن ان يجتمع مع الظن بدخول الليل تنزيلا له منزلة العلم كسائر الموارد التي يعول عليه العقلاء في مقاصدهم وهذا بخلاف صورة التردد أو الظن بالخلاف كما لا يخفى على المتأمل ولكن هذا مع الالتفات التفصيلي إلى حالته وأما بدونه فقد يجتمع تناول المفطر في زمان لا يعتقد بكونه ليلا لا اعتقادا جزميا ولا ظنيا مع بنائه على الخروج عن عهدة التكليف بالصوم بما صدر منه اما غفلة عن احتمال الخلاف كما لو سمع الاذان أو رأى ظلمة وشبهها فارتسم في مخيلته دخول الليل ولم يخطر بذهنه خلافه حتى يتردد فيه أو يرجح أحد طرفيه أو يدعن به اذعانا تصديقا ومثله لا يسمى شاكا ولا ظانا ولا معتقدا بالليل بل يطلق عليه في العرف اسم التوهم والتخيل نظير ما قد يتخيل الانسان أمورا لا واقعية لها إلى أن يستغرق في الفكر ويذهل عن كونها أمورا وهمية فيرتب عليها أثر الوجود ثم يلتفت إلى حالته فيريها غير متأصلة فهذا النحو من الجزم الناشئ من الوهم ليس من سنخ العلم والاعتقاد ولعله ملحق بالسهو لدى العرف حكما إن لم يكن مندرجا في موضوعه وقد لا يحصل له الغفلة عن احتمال الخلاف بحيث يلحق بالساهي ولكن لا يعني به من باب المسامحة و التمحلات العرفية الباعثة لهم على ترتيب أثر الصحة على الأمور التي لا يعلمون بصحتها بل ربما يعلمون إجمالا بفسادها وقد نبهنا في كتاب الصلاة على عدم المضادة بينه وبين قصد الصوم المسقط للتكليف المعلوم لديهم إنه من طلوع الفجر إلى الغروب فإن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه ونحن نشاهد أن كثيرا من أهل السواد يصلون ويصومون ويأتون بسائر العبادات الواجبة والمستحبة بقصد القرية والخروج عن عهدة التكليف بها ولا يراعون شرائطها وأجزائها حق رعايتها بل يتسامحون فيها كمال المسامحة ويعترفون بتقصيرهم فيها وجهلهم بأحكامها بل ربما يدعون بنقصها وعدم كونها على ما ينبغي ومع ذلك يتسامحون فيها تنزيلا لها على مقاصدهم العرفية القابلة للمسامحة أما القسم الأول الذي قد أشرنا إلى كونه ملحقا بالسهو فلا شبهة في عدم كونه موجبا للكفارة بل قد يتأمل في سببته للقضاء أيضا لما أشرنا إليه من إمكان

دعوى كونه من أقسام السهو الذي لا خلاف نصا وفتوى في عدم كونه موجبا للقضاء أو دعوى اشتراط العمد في المفطرية وهو بهذا العنوان لم يصدر عمدا ولكن لا يخلو كل من الدعويين عن النظر أما الأولى فلانصراف ما دل على حكم السهو عنه لو سلم اندراجه فيه موضوعا وأما الثانية فلما مر في تفسير العمد المعتبر في المفطرية من أن المراد به ما يقابل السهو والنسيان لا العمد من حيث مبطليته للصوم فإلحاقه بالجزم بدخول الليل الذي حصل له الجزم بلا تحر الذي ستعرف إن الأشبه فيه وجوب القضاء لو لم نقل بأنه أيضا من أقسامه إلا أنه جزمه غير مستقر لا يخلو عن قوة وأما القسم الثاني وهو ما كان مبنيا على المسامحة كما هو الغالب في موارد المنصرف إليه إطلاق المتن ونحوه فلا شبهة في فساد صومه وأما الكفارة فالأشبه عدمها بناء على ما قويناه من اختصاصها بمن أفطر متعمدا فإنه لم يتعمد بفعله الإفطار في نهار رمضان حتى يطلق عليه هذا العنوان وإلا لم يجتمع مع عزمه على الصوم والمفروض خلافه وابتناؤه على المسامحة إنما يصح العقاب عليه لا اندراجه تحت هذا العنوان عرفا نعم لو بنينا على ترتب الكفارة على مطلق الإفطار الغير السائغ شرعا أتجه الالتزام بها في المقام لو لم ينعقد الإجماع على خلافه ولكنك عرفت فيما سبق ضعف المبنى هذا كله فيما إذا لم يحصل له بواسطة الظلمة ونحوها الظن بدخول الليل وأما لو غلب على ظنه وكان في السماء علة من غيم أو حجة ونحوها كما هو منصرف كلماتهم في هذا المقام حيث إن الغالب أن الظلمة الموهمة لا تكون إلا عن علة سماوية مانعة عن تحصيل العلم بالغروب فلا خلاف بين علمائنا ظاهرا كما ادعاه في المدارك في أنه يجوز له الإفطار تعويلا على ظنه كما أنه يجوز الدخول في الصلاة حيث ما عرفته في مبحث المواقيت ولكنهم اختلفوا في أنه لو أنكشف الخلاف هل يجب عليه قضاء الصوم كإعادة الصلاة لو وقع جميعها قبل الوقت على قولين حكى أولهما أي وجوب قضائه عن المفيد وأبي الصلاح والمصنف في المعتبر بل ربما نسب إلى المشهور نسب القول بنفي القضاء إلى الشذوذ وأستدل له بأنه تناول ما ينافي الصوم عمدا فلزمه القضاء وما رواه الشيخ عن محمد بن عيسى عن يونس عن أبي بصير وسماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب أسود عند غروب الشمس فرأوا أنه الليل فأفطر بعضهم فقال على الذي أفطر صيام ذلك اليوم إن الله عز وجل يقول ثم أتموا الصيام إلى الليل فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضائه لأنه أكل متعمدا وحكى عن الشيخ في جملة من كتبه وأبن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه وجمع من الأصحاب منهم المصنف (ره) في الكتاب أنه لم يفطر أي لم يفسد صومه فلا يجب عليه قضائه للمعتبرة المستفيضة الدالة عليه كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال لرجل ظن إن الشمس قد غابت فأفطر ثم أبصر الشمس بعد ذلك فقال ليس عليه قضاء وصحيحته الأخرى قال قال أبو جعفر وقت المغرب إذا غاب القرص فإن رأيته بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة ومضى صومك وتكف عن الطعام إن كنت قد أصبت

منه شيئاً قوله عليه السلام إذا غاب لقرص أي بزعمك وإلا أمتنع الروية بعده كما لا يخفى
واحتمال أن يكون المراد بمضي الصوم فساده بعيد في الغاية وخبر أبي
الصباح الكناني قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن أن الشمس قد
غابت وكان في السماء علة فأفطر ثم إن السحاب انجلى فإذا الشمس

(٢٠٠)

لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ورواية الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صائم ظن أن الليل قد كان وإن الشمس قد غابت وكان في السماء سحب فأفطر ثم إن السحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب فقال تم صومه ولا يقضيه وأجيب عن دليل القائلين بوجود القضاء أما عن إنه تناول المفطر فعليه القضاء فبأن القواعد العامة لا تصلح معارضة للنصوص الخاصة المخصصة للعمومات المنافية لها وعن موثقة سماعة بالقدح في سندها وقبولها للحمل على التقية لموافقته لمذهب العامة وللإستحباب أقول أما حملها على الإستحباب مع ما فيها من التعليل ولا استشهاد بالآية ففي غاية البعد وأما القدح في سندها فلا ينبغي الالتفات إليه بناء على ما حققناه في محله نعم هي قاصرة عن مكافئة المستفيضة النافية للقضاء خصوصا مع موافقتها للعامة في حملها على التقية لا يخلو عن وجه وإن كان قد يستشكل فيه بموافقته للشهرة بين الأصحاب كما ادعاه غير واحد وهي مقدمة على سائر المرجحات كما تقرر في محله ولذا تردد في المسألة بعض وجعل القضاء أحوط وقد يقال في توجيه الموثقة بأن المراد بقوله على الذي أفطر صيام ذلك اليوم الامساك في بقية النهار دفعا لتوهم بطلان الصوم بذلك وجواز تناول المفطر بعده عمدا كما يؤيده الإستشهاد بقوله تعال ثم أتموا الصيام إلى الليل فقوله (ع) فمن أكل قبل أن يدخل الليل معناه أنه أكل بعد أن أنكشف له الخطاء كما يؤيده تعليل القضاء بأنه أكل متعمدا إذا المتبادر من قوله أكل متعمدا كونه بعنوان حصوله في اليوم عمديا لا من حيث هو أكل وإلا لتحقق الأكل عمدا بهذا المعنى في ناسي الصوم أيضا فلا يناسبه التعليل وفيه إن هذا التأويل وإن لم يكن بعيدا بالنظر إلى ألفاظ الرواية ولكنه بعيد عما يتفاهم منه عرفا إذ المتبادر منه ليس إلا ما فهمه القائلون بوجود القضاء فلا يحسن إرادة مثل هذا المعنى من مثل هذه الرواية إلا على سبيل التورية من باب التقية كإرادة المعنى الحقيقي من مثل قولك يدي خالية في جواب من سئلك أن تعطيه شيئا من الدراهم والدنانير فعلى هذا لا داعي لحمل قوله عليه السلام فمن أكل ألخ على أرادته في خصوص المورد بل معناه العام تفريعا على الآية مشيرا إلى اعتبار العمدية في المفطرية والانصاف إن إرادة التورية من هذه الرواية غير بعيدة عن مساقها فإن هذا النحو من التعليلات القابلة للتأويل مشعر بصدورها عن علة وربما جمع أيضا بين الاخبار بحمل الموثقة على الظن الضعيف والروايات النافية للقضاء على الظن القوى وفيه إنه لا شاهد له وفي الجواهر حمل الموثقة على صورة الجهل بأن في السماء علة وزعمه إن السحاب الذي غشيه هو الليل أي سواده وسائر الروايات على صورة العلم بذلك وهو أيضا لا يخلو عن نظر فالأولى رد علم الموثقة إلى أهلها أو حملها على التقية فالقول بعدم وجوب القضاء هو الأظهر ولا اختصاص له بما إذا علم بأن في السماع علية بل المدار على إن أذعن بدخول الليل إذعانا يبيح له تناول المفطر ولكن عم الفحص والتحري لا بدونه كما لو كان في بيت مظلم فحصل له الجزم بدخول الليل بواسطة الساعة ونحوها أو أخبار من يعتقد بقوله ثم أنكشف خطائه فإن هذا خارج

عن منصرف النصوص والفتاوى فيرجع في حكمه إلى القاعدة وهي فساد صومه بتناول المفطر ما لم يدل دليل تعبدي على خلافه وأما إذا تفحص ونظر إلى السماء فزعم دخول الليل وأفطر ثم تبين خطائه اندرج في موضوعها ولكن لا يتفق حصول هذا الفرض في الخارج إلا أن يكون في السماء علة موجبة له من سحب أو غبار أو دخان أو عجة و نحوها ولكنه لا يجب علمه بذلك بل قد يشتهر عليه الحال فيريها ظلمة الليل فلو أفطر والحال هذه لم يجب عليه القضاء لا طلاق الروايات المزبورة خصوصا صحيحة زرارة الثانية التليس فيها أشعار باختصاصه بوجود العلة في السماء فضلا عن العلم بها ولكن قد أشرن إلى إمكان دعوى انصرافها إلى ما لو باشر بنفسه التحري والفحص ووقع في الخطأ لا بدونه فتلخص مما ذكر إن من تناول المفطر لدى الظلمة الموهمة وشبهها أما أن يكون حال التناول جازما بدخول الليل ومتحريا فلا قضاء عليه ولا كفارة وبدون التحري فعليه القضاء خاصة وكذلك من سبق إلى الإفطار لأجل الملازمة المغروسة في ذهنه قبل أن يتصورها تفصيلا ويذعن بها أو يتردد فيها أو لا يكون بجازم فأقدمه على الإفطار حينئذ أما لعدم مبالاته بوقوع الأكل في اليوم وفساد صومه على تقدير عدم دخول الليل فعليه القضاء والكفارة وأما لبنائه على انقضاء اليوم وحصول وقت الإفطار تعويلا على الامارة الموهمة أما تسامحا أو بزعم حجيتها فعليه القضاء خاصة بل لا قضاء أيضا لو كان متحريا وحصل له الظن بدخول الليل وكان في السماء علة كالقطع به مع التحري والله العالم والسادس تعمد القى فإنه يوجب القضاء خاصة كما ذهب إليه الشيخ وأكثر الأصحاب على ما نسب إليهم في المدارك وفي الجواهر على المشهور شهرة عظيمة بل إجماع من المتأخرين بل في الخلاف وظاهر الغنية والمحكى من المنتهى الاجماع عليه وقال ابن إدريس إنه محرم ولا يجب به قضاء ولا كفارة وحكى عن السيد المرتضى (ره) إنه حكى عن بعض علمائنا قولاً بأنه موجب للقضاء والكفارة وعن بعضهم إنه ينقص الصوم ولا يبطل ثم قال وهو الأشبه والأصح الأول لنا على وجوب القضاء أخبار مستفيضة منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا تقياً الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وإن ذرعه من غير أن يتقياً فليتم صومه وصحيحة الأخرى أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا تقياً الصائم فقد أفطر وإن ذرعه من غير إن يتقياً فليتم صومه وموثقة سماعة المروية عن التهذيب قال سئلته عن القى في شهر رمضان فقال إن كان شيء يبدره فلا بأس وإن كان شيء يكره نفسه عليه فقد أفطر وعليه القضاء وعن الصدوق بأسناده عن سماعة بن مهران نحوه إلا أنه قال سأل أبا عبد الله وخبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام أنه قال من تقياً متعمداً وهو صائم فقد أفطر وعليه الإعادة وإن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له وقال من تقياً وهو صائم فعليه القضاء ومرسلة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال من تقياً متعمداً وهو صائم قضى يوماً مكانه وخبر علي بن جعفر المروى عن كتابه عن أخيه عليه السلام قال

سئلته عن الرجل يستاك وهو صائم فيقئ ما عليه قال إن كان تقياً متعمدا فعليه قضاءه وإن لم يكن تعمد ذلك فليس عليه شيء ولا يعارضها خبر عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام قال ثلاثة لا يفطرن الصائم القئ والاحتلام والحجامة لوجوب حمله على ما لو ذرعه القئ بشهادة غيره

(٢٠١)

من الاخبار المزبورة فالقول بعدم وجوب القضاء كما أختاره السيد في عبارته المحكية عنه بعد أن نسبه إلى بعضهم ضعيف وأضعف منه ما حكى عن ابن إدريس من القول بحرمة تعبد الانتفاء ما يدل عليه إذ الاخبار المزبورة إنما تدل على فساد الصوم ووجوب القضاء عليه لا حرمة تعبدا كما هو واضح ويتلوهما في الضعف القول بوجوب الكفارة أيضا لمخالفته للأصل مضافا إلى عدم نقل الخلاف فيه عما عدى البعض الذي أرسل عنه السيد في عبارته المحكية عنه وإشعار بعض الأخبار المتقدمة وعدم التعرض في شيء منها للكفارة بعدمها وإطلاق اسم الافطار عليه في بعض الأخبار المتقدمة لو سلم كونه حقيقيا لا يجعله مندرجا في موضوع قوله من أفطر متعمدا فعليه كذا بعد انصراف هذا الاطلاق عرفا إلى الأكل والشرب لو لم نقل بكونه حقيقة فيهما كما أوضحناه في الاحتقان والمراد بلفظ الافطار في مثل هذه الموارد هو مطلق الافساد لا التشبيه بالأكل والشرب حتى يدعى أن مقتضى إطلاق التشبيه مساواتهما في الحكم لا في خصوص القضاء مع إمكان أن يقال إنه على تقدير إرادة التشبيه ينصرف إلى خصوص القضاء لأنه هو الوجه الظاهري الذي ينصرف إليه التشبيه ولو ذرعه القى وسبقه قهرا لم يفطر كما يدل عليه جميع الروايات المزبورة منطوقا ومفهوما ويشهد له أيضا خبر معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في الذي يذرعه القى وهو صائم قال يتم صومه ولا يقضى وفي حديث الزهري المروى عن الكافي عن علي بن الحسين عليهما السلام وأما صومه الإباحة فمن أكل أو شرب ناسيا أو قاء من غير تعمد فقد أباح الله له ذلك وأجزء عنه صومه مضافا إلى الأصل والصحيح الحاصر لما يضر الصائم فيما عداه مع أنه لا خلاف فيه على الظاهر عدى إنه حكى عن ابن الجنيد إنه أوجب القضاء به إذا كان من محرم ولعله مبنى على الحاقه بالعامد كونه مأمورا بقيئه وفيه أن هذا إن صلح وجهها فهو لعدم البطلان بعمده على تقدير حصول تناوله سهوا بحيث لا يخل بصومه أو وقوعه في الليل ولم نقل بما نعيته عن انعقاد الصوم لا لكون سبق القى قهرا من حيث هو ملحقا بعمده كما لا يخفى على المتأمل والسابع مما يوجب القضاء خاصة الحقنة بالمائع كما عرفت فيما سبق والثامن دخول الماء الحلق المتبرد دون التمضمض به للطهارة يعنى من أدخل فمه الماء فدخل حلقه أي جوفه بغير اختياره فإن كان متبردا فعليه القضاء وإن كان للمضمضة به للطهارة فلا شيء عليه على ما صرح به في المتن وغيره بل عن المنتهى إن هذا قول علمائنا وحكى عن طائفة من الأصحاب اختصاص حكم المضمضة للطهارة بما إذا كانت لصلاة فريضة دون غيرها وأختاره غير واحد من المتأخرين والأصل في المسألة أخبار مستفيضة منها ما عن الشيخ في الموثق عن سماعة في حديث قال سئلته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال عليه قضائه وإن كان في وضوء فلا بأس به وعن الصدوق بإسناده عن سماعة بن مهران نحوه إلا إنه قال سئل أبا عبد الله الحديث وخبر الريان بن الصلت عن يونس قال الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء

وإن تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه
وإن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة والأفضل للصائم أن لا
يتمضمض وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في
الصائم يتوضأ للصلاة فيدخل الماء حلقه قال أن كان وضوئه لصلاة فريضة فليس عليه شيء
وإن كان وضوئه لصلاة نافلة فعليه القضاء
وموثقة عمار قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء
وهو صائم قال ليس عليه شيء إذا لم يعتمد ذلك قلت فإن تمضمض
الثانية فدخل في حلقه الماء قال ليس عليه شيء قلت فإن تمضمض الثالثة قال فقال قد أساء
ليس عليه شيء ولا قضاء وهذه الروايات بظاهرها
مختلفة المفاد وأما موثقة سماعة فهي بظاهرها مع قطع النظر عما يقتضيه الجمع بينها وبين
ما عداها ظاهرة الانطباق على ما نسب إلى المشهور ولكن
لا يبعد أن يكون قوله عليه السلام في وضوء جاريا مجرى التمثيل بأن يكون المراد به
مطلق ما كان لحاجة شرعية أو عرفية بحيث يعم ما قصد به التداوي
أو إزالة الدم من فمه ونحوهما في مقابل ما ليس كذلك كما أنه يحتمل أن يكون المقصود
به التمثيل للطهارة بحيث يتناول الغسل لا مطلق الحاجة
أو يكون المراد خصوصه لا المثل وعلى أي تقدير فإن قلنا بظهور الشرطية في إرادة التعليق
والانتفاء عند الانتفاء فمفهومها أن ما ليس كذلك
موجب للقضاء مطلقا فالمضمضة لا حاجة من غير عطش هو القدر المتيقن الذي يفهم
حكمه منه على أي تقدير وأما إن قلنا بأن الشرطية في مثل
هذه الموارد المسبوقة بحكم موهمة للعموم بمنزلة الاستدراك وليس لها ظهور في إرادة
الانتفاء عند الانتفاء كما هو مقتضى الانصاف فلا تدل
الرواية إلا على حكم المضمضة من العطش والمضمضة للوضوء نعم يستفاد منها حكم
المضمضة للغسل أيضا بعدم القول بالفصل مع غلبة الظن
بإرادة التمثيل للطهارة من الوضوء لا خصوصه وأما المضمضة للتداوي ونحوه أو عبثا لا
للتبريد فلا يمكن استفادة حكمها منها لخروجها عن موضوعها
ولا يصح إلحاقها بالمضمضة من العطش لكونه قياسا مع الفارق لا مكان أن يكون للعطش
مدخلية في سببها للقضاء حيث أن له تأثيرا في اقتضاء
الطبع أن يسبق إليه الماء فيكون أشبه بالعمد مما كان للتداوي ونحوه فالوجه حينئذ فيما
عدى المضمضة من العطش نفى القضاء مطلقا و لو كانت عبثا فضلا
عما لو كانت للتداوي كما ستسمع أخباره من المصنف في الفرع الآتي لاشتراط العمد في
مفطرية الأكل والشرب وهو غير حاصل في الفرض ويؤيده أيضا
بل يدل عليه إطلاق قوله عليه السلام عليه شيء من غير استفصال في جواب السؤال عن إن
الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء في موثقة عمار المتقدمة
ودعوى انصراف هذه الموثقة إلى إرادة المضمضة للطهارة لمعهودية التمثيل فيها فتعريف
الثانية والثالثة في كلام السائل قرينة مرشدة إلى
أرادتها مدفوعة بعد تسليم كون معهوديتها على وجه توجب صرف اللام في لفظ الثانية
والثالثة إلى إرادة العهد دون الجنس بأن هذا لا يقدر

في الاستدلال بإطلاق الجواب عما سئله أولا إذ ليس في سؤاله الأول إشعار بإرادة
خصوص المضمضة للطهارة وقد أجابه عليه السلام بأنه لا شيء عليه
من غير استفصال فدلالة سؤاله ثانيا أو ثالثا على إن مورد السؤال هي المضمضة للطهارة لا
يقتضى قصر الجواب الواقع قبله على خصوص مورده إذ لو

(٢٠٢)

كان لخصوصيتها مدخلية في الحكم لكان مقتضاها الاستفصال عنه قبل الجواب واحتمال كونها معهودة لديهم في السؤال الأول أيضا مدفوع بالأصل وإلا لمنع ذلك عن الاستدلال بالاطلاق ولو لم يكن يصدر منه سؤاله الثاني والثالث أيضا كما لا يخفى وأما صحيحة الحلبي فهي صريحة في نفى القضاء في المضمضة لخصوص صلاة الفريضة وثبوته في الوضوء للنافلة فيفهم منه ثبوته في المضمضة عبثا ونحوه بالأولى ويؤيده أيضا خبر يونس فإنه كاد أن يكون صريحا في ثبوته في المضمضة لغير الطهارة مطلقا بل ظاهره اختصاص نفى القضاء بالمضمضة للفريضة في وقتها دون ما عداها حتى المقضية والنافلة فضلا عن المضمضة لغير الطهارة ولكن هذه الرواية لضعف سندها واحتمال كونها كلام يونس لا يصلح إلا للتأييد لما تضمنته صحيحة الحلبي فعمدة ما يصح الاستناد إليه للقول باختصاص نفى القضاء بالمضمضة لصلاة الفريضة كما قال به أو مال إليه غير واحد من المتأخرين هي هذا الصحيحة ولا يصلح لمعارضتها شيء مما ذكر من الأصل والاطلاق وقاعدة ترك الاستفصال لجوب رفع اليد عن جميع ذلك بالنص على ثبوته في وضوء النافلة ولكن استفاضة نقل الاجماع على نفى القضاء في المضمضة للطهارة مطلقا وشذوذ القول بالتفصيل بين الوضوء للفريضة والنافلة وإمكان ارتكاب التأويل في الصحيحة بحمل القضاء على الاستحباب أشكل الاعتماد على ظاهرها في مقابل ما عرفت إلا أن رفع اليد عن هذا الظاهر من غير معارض مكافؤ ما لم يتحقق أعراض المشهور عنها أشكل فالقول بثبوت القضاء في وضوء النافلة إن لم يكن أقوى فلا ريب في أنه أحوط ولكن التعدي إلى غيره كالمضمضة عبثا أو للتداوي ونحوه موقوف على دعوى الأولوية وتنقيح المناط ونحوه وهي بالنسبة إلى العبث ونحوه غير بعيدة وفيما كان للتداوي قابلة للمنع والله العالم ثم إن ما ذكرناه من وجوب القضاء بدخول الماء إلى الجوف لا عن عمد بالمضمضة للتبريد وغيره إنما هو فيما لو سبق الماء إلى جوفه قهرا وأما لو وصل إليه سهوا بأن وضع الماء في فيه للمضمضة أو لغرض آخر ولو عبثا ثم نسي صومه أو وجود الماء في فيه فابتلعه فلا شيء عليه لعموم ما دل على عدم مفطرية ما صدر سهوا وانصراف النصوص المتقدمة الدالة على القضاء عنه فما عن ظاهر المعبر أو صريحه من ثبوت القضاء في السهو أيضا ضعيف ونظيره في الضعف ما عن غير واحد من إحقاق الاستنشاق بالمضمضة في الحكم المزبور إذا لا دليل عليه عدى القياس الذي لا نقول به واعلم أن المعروف من مذهب الأصحاب جواز المضمضة للصائم مطلقا سواء كانت في الطهارة أو في غيرها ولو للتبريد أو عبثا خلافا لظاهر كلام الشيخ في محكى الاستبصار حيث أنه بعد أن روى خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام في صائم يتمضمض قال لا يبلع ويقه حتى بزق ثلاث مرات قال ما لفظه قال محمد بن الحسن هذا الخبر مختص بالمضمضة إذا كانت لأجل الصلاة فأما للتبريد فإنه لا يجوز على حال يدل على ذلك ما رواه محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الريان بن الصلت عن

يونس قال الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء وإن تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شئ عليه والأفضل للصائم أن لا يتمضمض إنتهى هكذا نقل كلام الشيخ في نسخة المدارك الموجودة عندي ولعلما مشملة على السقط فإنه روى في الوسائل هذه الرواية عن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الريان بن الصلت عن يونس ثم ساق الحديث كما نقلناه سابقا ثم قال محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله فالظاهر إن استدلال الشيخ بهذه الرواية ليس بما في ذيلها من أن الأفضل للصائم أن لا يتمضمض كما توهم فإنه على خلاف مطلوبه أدل بل بالفقرة السابقة من العبارة المزبورة وهو وأن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة بناء منه على ما يظهر من كلمات غير واحد منهم من دعوى الملازمة بين الرخصة في المضمضة و عدم سببية ما وصل إلى الجوف منها قهرا للافساد وإلا لكان مقتضى وجوب الصوم إيجاب الكف عنه بترك مقدمته الاختيارية وهى المضمضة وفيه منع الملازمة بعد أن الفعل أي الوصول إلى الجوف لا يخرج عادة بهذه المقدمة عن اختياره بل غاية ما يلزمه الرخصة في المضمضة قبح المؤاخذة على ما يترتب عليها قهرا لا عدم بطلان الصوم بوصول الماء إلى الجوف قهرا من باب الاتفاق وكيف كان فالاستدلال بالرواية المزبورة لمدعاه ضعيف دلالة وسندا فالقول بالحرمة مع شدوذه مما لا دليل عليه وأضعف منه ما حكى عنه في التهذيب من القول بأنه لو تمضمض لغير الصلاة فدخل حلقه فعليه الكفارة والقضاء إذ لا مقتضى للكفارة حتى في نحو التبرد الذي أوجبنا القضاء فيه لاشتراطها بحصول الشرب عمدا كما عرفته فيما سبق وهو منتف في الفرض وأما خبر المروزي قال سمعته يقول إذا تمضمض الصائم أو استنشق متعمدا أو كنس بيتا فدخل في أنفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فإن ذلك له فطر مثل الأكل والشرب والنكاح فلا يصلح أن يكون مستندا له فإنه لا يقول بظاهره من الاطلاق وباب التأويل واسع فكما يحتمل أن يكون المراد به ما لو تمضمض وأستنشق متعمدا فوصل الماء إلى جوفه قهرا كذلك يحتمل أن يكون المراد به ما إذا أوصل الماء إلى جوفه بالمضمضة والاستنشاق متعمدا بل حملة على إرادة هذا المعنى أوفق بما يقتضيه الجميع بينه وبين غيره مما دل على شرطية العمد في سببية الشرب للكفارة بل أنسب بإقحام لفظ متعمدا في البين فإنه لو أريد به تقييد نفس المضمضة والاستنشاق من حيث هما بالعمد لكان ذكره مستدركا إذ المتبادر من قوله إذا تمضمض وأستنشق ليس إلا صورة العمد ولو أريد به ما يقابل ناسي الصوم لكان الأنسب ذكره بعد أو كنس بيتا لاشتراك الجميع في ذلك فإقحامه في البين مشعر بإرادته بالنسبة إلى وصوله إلى الجوف الذي هو سبب للبطلان حيث إن سببية المضمضة والاستنشاق له ليست قهرية حتى يكون عمديتهما كافية في اتصاف الوصول إلى الجوف بالعمد بخلاف كنس البيت

ونحوه هذا كله مضافا إلى ضعف الرواية وعدم صلاحيتها في حد ذاتها لاثبات مثل هذا الحكم كما عرفته في محله والتاسع مما يوجب القضاء خاصة معاودة النوم ثانيا حتى يطلع الفجر ناويا للغسل بل وكذا ثالثا فما زاد على الأظهر كما تقدم تحقيقه وشرح حال ما لو أستمر نومته الأولى

(٢٠٣)

وإنها لا توجب قضاء ولا كفارة فيما مر فلا نطيل بالإعادة ومن نظر إلى من يحرم عليه نظرها بشهوة فأمنى قيل إن عليه القضاء وقيل لا يجب و هذا هو الأشبه وكذا لو كانت محللة لم يجب كما تقدم شرح ذلك كله فيما سبق وأشرنا فيما تقدم إلى أن هذا فيما إذا لم يكن الامناء مقصودا له بالنظر أو كان يعرفه من عادته وإلا اندرج في موضوع الاستمناء والجنابة العمدية الموجبة للقضاء والكفارة بل لا يبعد الالتزام بها مع الاعتياد وإن لم يكن على وجه يجزم بسببته له حتى يندرج في الجنابة العمدية بدعوى استفادته من الأخبار الواردة في الملاعبة ونحوها ببعض التقريرات التي تقدمت الإشارة إليه فيما سبق فراجع فروع الأول لو تضمن متداويا أو طرح في فيه خرزا أو غيره لغرض صحيح فسبق إلى حلقه لم يفسد صومه كما ظهر وجهه مما مر أنفا ولو فعل ذلك عبثا قيل عليه القضاء وقيل لا وهو الأشبه لو لم نقل بثبوتة في وضوء النافلة وإلا فلا يخلو القول بوجوبه في المضمضة عبثا عن وجه كما عرفته فيما مر الثاني ما يخرج من بقايا الغذاء من بين أسنانه ولو بمخرج يحرم ابتلاعه للصائم وإن لم يبرز إلى خارج الفم فإن ابتلعه عمدا وجب عليه القضاء قولا واحدا عندنا خلافا

لأبي حنيفة على ما صرح به في الجواهر وفي المدارك بعد أن نسب القول بوجوب القضاء من غير تعرض للكفارة إلى الشيخ في الخلاف والمبسوط ووجه وجوبه مع الكفارة بأنه تناول المفطر عامدا فساوى ما لو ازدرده من خارج قال ما لفظه ويمكن المناقشة في فساد الصوم بذلك لعدم تسميته أكلا ولما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء أيفطره ذلك قال لا قلت فإن ازدرده بعد أن صار على لسانه قال لا يفطره ذلك إنتهى أقول منع تسميته أكلا مجازفة إلا بلحاظ قلته وعدم الاعتداد به عرفا وهي غير قاذحة في مفطرية المفطرات كما عرفته في محله مع أن المراد بالاكل المبطل عمدا للصوم أعم من الازدراد والبلع والتجرع ونحوه مما لا يسمى باسمه عرفا وتوهم أن لا يصله إلى الجوف من الخارج دخلا في التسمية أو في انصراف النهى عن الاكل إليه مدفوع بأن هذا إن سلم فهو مجد في عدم قاذحية مثل النخامة والجشاء ونحوه مما كان وصوله إلى الفم من الباطن لا في مثل الطعام الذي وضعه في فيه ولم يتلع جميعه أو بعضه لمانع إلا بعد مدة كما في المقام فإنه بعد أن ابتلعه صدق عليه إنه أكل جميعه صدقا حقيقيا بالنسبة إلى كل جزء منه حتى المتخلف بين أسنانه على سبيل التواطؤ كما هو واضح وبما أشرنا إليه من الفرق بين ابتلاع ما وصل إلى الفم من الخارج أو من الجوف في إمكان منع التسمية أو الانصراف في الثاني دون الأول ظهر فساد الاستدلال لعدم الفساد فيما نحن فيه بصحيفة ابن سنان إذ بعد تسليم العمل بإطلاق الصحيحة والالتزام بأن ابتلاع ما يتجشأ بعد وصوله إلى فضاء الفم عمدا غير مفسد فهو حكم مخصوص بمورده والتعدى عنه إلى ما نحن

فيه قياس مع الفارق هذا مع أن الالتزام بجواز ابتلاع ما يخرج من الجوف إلى فضاء الفم بالجشأ والقئ ثانيا في غاية الاشكال إذا الظاهر اندراجه في مسمى الأكل والشرب عرفا والصحيحة المزبورة غير ناهضة بإثباته لقوة احتمال جريها مجرى الغالب من كون الازدراد بغير اختياره إنا؟؟

وصوله إلى فضاء الفم بل إلى أصل اللسان وما دونه أو لسبق رجوعه إلى الجوف لا عن عمد لما فيه بعد وصوله إلى فضاء الفم من النفرة المانعة من تعمد ابتلاعه خصوصا ممن كان عازما على ترك جنس الأكل والشرب فإن شبهة اندراجه في موضوعهما كافية في الغالب لترك ابتلاعه عمدا فضلا عن شهادة العرف بذلك هذا مع أنه لم ينقل القول بنفي الباس عنه عن أحد بل ظاهرهم الاتفاق على فساد الصوم يتعمد ابتلاع ما تخلف في الفم من القئ أو القلس وإن اختلفوا في أنه يوجب القضاء خاصة كما عن صريح الغنية بل عن ظاهره دعوى الاجماع عليه وعن الحللي التصريح بوجوب الكفارة أيضا وهذا هو الأشبه كما أن الأشبه في ابتلاع الغذاء الخارج من بين الأسنان عمدا القضاء والكفارة لاندرجهما فيما دل عليهما إلى فيمن أفطر متعمدا ودعوى انصراف أدلة الكفارة عن مثله كما لعله مستند القول بالعدم غير خالية عن النظر والله العالم وفي السهو لا شئ عليه ولو مع تقصيره في التخليل إذ لا ملازمة بينه وبين الوصول إلى الجوف قهرا كي يدعى اندراجه حينئذ في العامد بإيجاد سببه اختيارا فما عن فوائد الشرايع من أن الأقرب مع التقصير القضاء خاصة لتعريضه صومه للافطار لا يخول عن نظر مع أنه تعريض لوصوله إلى الجوف سهوا وهو ليس بمفطر ولا دليل على وجوب التحفظ حتى يجعله بحكم العمد اللهم إلا أن يقال بانصراف ما دل على العفو عن السهو عن مثله فيبقى مندرجا تحت القاعدة الأولية وهي سببية مطلق الاكل ولو سهوا لبطلان الصوم لولا الدليل الحاكم كما هو المفروض فليتأمل الثالث لا يفسد الصوم ما يصل إلى الجوف بغير الحلق عدا ما عرفته فيما سبق من الحقنة بالمايع للأصل بعد انتفاء ما يدل على وجوب الكف عن مطلق ما يصل إلى الجوف ما لم يندرج في مسمى الاكل و الشرب والاحتقان بل ظهور الصحيح الحاصر لما يضر الصائم في أربع الطعام والشرب والنساء والارتماس والروايات التي ورد فيها تعليل عدم الفطر بالكحل والذبات الداخل في الحلق بأنه ليس بطعام في خلافه إذا الغالب فيما يصل إلى الجوف من سائر المنافذ لا يسمى طعاما مع أن المتبادر من الامر باجتناب الطعام والشراب والنساء هو إن لا يطعم ولا يشرب ولا ينكح فوصول شئ إلى الجوف حيث لا يكون مندرجا في مسميات هذه الأفعال لا يضر بالصوم قضية للحصر الوارد في الصحيح وقيل كما عن الشيخ في المبسوط وجماعة منهم العلامة في المختلف إن صب الدواء في الا حليل حتى يصل الجوف يفسده وأستدل عليه بأنه قد أوصل إلى جوفه مفطرا بأحد المسلكين فأن المثانة تنفذ إلى الجوف فكان موجبا للافطار كما في الحقنة وفي المدارك نقل عن المصنف في المعتمد أنه أجاب عن هذا الدليل بأن المثانة ليس موضوعا للاغتذاء وقولهم للمثانة منفذ إلى الجوف قلنا لا نسلم بل ربما كان ما يرد إليها من الماء على سبيل الترشح ولا يبطل الصوم

بالامر المحتمل إنتهى وظاهره كون الكبرى عنده مسلمة وإنما
مناقشة في الصغرى ولعله لذا أي لأجل مناقشة في الصغرى وعدم الجزم بأن ما يصل إلى
المثانة على سبيل الترشح دون الكبرى قال هيهنا وفيه تردد
ولا ينافيه تصريحه فيما سبق بأن ما يصل إلى الجوف بغير الحلق غير مفسد لامكان أن
يكون تسليمه للكبرى في خصوص الفرض من باب اللاحق بالحقنة بتنقيح

(٢٠٤)

المناط غير إن يلتزم به في مطلق ما يصل إلى الجوف أو يكون تسليمه فيما إذا كان وصوله إلى الجوف من المنافذ الموجودة في البدن بمقتضى الخلقة الأصلية وهي منحصرة في الطرفين الأسفلين وفي منافذ الرأس التي طريقها إلى الجوف من الحلق وهو بحسب الظاهر ملتزم بأن ما يصل إلى الجوف من الحلق عمدا مفسد للصوم سواء كان من الفم أو غيره من المنافذ كما يفصح عن ذلك تقييد الحكم بكراهة السعوط فيما سيأتي بما إذا لم يصل إلى الحلق حيث يظهر من ذلك التزامه بالمنع على تقدير وصوله إلى الحلق فمراده فيما سبق بما يصل إلى الجوف بغير الحلق ما كان من قبيل ما لو طعن نفسه فوصل إلى جوفه أو وضع دواء على جرح في بدنه فوصل إلى الجوف أو نحو ذلك خلافا لما عن الشيخ في المبسوط من القول بفساد الصوم بذلك وعن العلامة في المختلف بعد حكاية القول به عن المبسوط اختياره ولكن نقل خلاف الشيخ التصريح بموافقة المشهور وعدم الإفطار بالتقطير في الذكر ولا بوصول الدواء إلى جو من جر ولا بوصول الرمح مثلا إليه رطبا كان أو يابسا أستقر في الجوف أولا مقتصرًا في حكاية الخلاف في ذلك على العامة ولكن الأظهر عدم ابتناء ترد؟ المصنف في هذا الكتاب على ما ظهر من معتبره من التردد في الوصول إلى الجوف وعدمه لأنه فرض موضوع المسألة ههنا فيما لو وصل إلى الجوف فلا يبقى معه مجال للتردد في حكمه بعد تسليم الكبرى لو لم يكن الفرض مبنيا على المسامحة في التعبير فكان منشاء تردده ههنا عدم كون ما يستدخله إلى الجوف من أسفله مثل ما يوصله إلى جوفه من حلقة عمدا في إمكان استفادة حرمة مما دل على الأكل والشرب بالتقريب الآتي ومن إمكان الحاق ما يصل إلى الجوف من الإحليل بالاحتقان بتنقيح المناط وكيف كان فالحق في المقام هو ما عرفت من عدم فساد الصوم بما يصل إلى الجوف بغير الحلق مطلقا عد الحقنة بالمايع من غير فرق بين أن يكون من الإحليل أو من غيره وإلحاق الأول بالحقنة قياس لأننا نقول به ودعوى إن مناط الحكم هو وصوله إلى الجوف من غير مدخلية لطريقه مما لا ينبغي الالتفات إليها وأما ما يصل إلى الجوف من الحلق فإن كان من طريق الفم فهو مفسد مطلقا سواء سمي في العرف أكلا وشربا أو بلعا أو تجزعا أو ازدرادا ونحوه إذ المراد بالأكل والشرب في هذا الباب ما يتناول ذلك كله بلا شبهة ولا نعى بالاطلاق ما يتناول مثل إدخال أصبعه أو رمح أو عصا ونحوه في حلقة فإن مثل ذلك أجنبى عن مفهوم الأكل والشرب كما أن إخراجها من الحلق أجنبى عن مفهوم القيء فلا ينبغي الارتباب في عدم قادحية مثله لا إدخاله ولا إخراجها إذ لا ربط له بماهية المفطرات التي دلت الأدلة على وجوب الكف عنها كما هو واضح وإنما المراد بالتعميم المعنى الذي لا يتحقق معه عرفا صدق اسم الاجتناب عن الطعام والشراب بل يعد تناولا للمطعموم والمشروب وإن لم يطلق عليه خصوص اسم الأكل والشرب أو أنصرف عنه إطلاقه ومن هنا قد يقوى في النظر عدم الفرق فيما يصل إلى الجوف من الحل بين كون وصوله إلى الحلق من الفم أو الانف أو غيره من المنافذ الموجودة في الرأس إصابة أو لعارض إذ لا يقال على من استوفى حظه من الطعام والشراب بتجرعه

من أنفه إنه أجنب عن الطعام والشراب وإن لم يطلق
على فعله إنه أكل أو شرب لا يقال إن المتبادر من الأمر باجتناب الصائم عن الطعام
والشراب إنما هو إرادة الاجتناب عن أكله وشربه لا مطلق إيصاله
إلى جوفه وإلا لفهم منه حرمة الاحتقان وصب الدواء في الا حليل ونحوه مع أنه ليس
كذلك جزما لأننا نقول المتبادر منه إرادة الأكل والشرب بهذا
المعنى العام لا خصوص ما وضع له لفظهما أو أنصرف إليه إطلاق اسمهما بل المتبادر من
الأمر بالصوم والكف عن الأكل والشرب لأجل المناسبة
بين الحكم وموضوعه ليس إلا إرادتهما بهذا المعنى كما أنه لا يتبادر من نهى الشارع عن
شرب الخمر وأكل لحم الخنزير إلا إرادتهما بهذا المعنى ولذا لا يرتاب
أحد من المتشعبة في حرمة الاستنشاق بهما على وجه يوصلهما بذلك إلى جوفه عمدا
ولذا لم يظهر من أحد من الأصحاب عدا بعض متأخري المتأخرين التشكيك
في فساد الصوم بإيصال شيء إلى جوفه عمدا من أنفه لو لم ينعقد الاجماع على الفساد
لخروجه عن مسمى الأكل والشرب وعدم صحة دعوى القطع بالمناطق في الاحكام
التعبدية وهو في غير محله كما عرفت وأما تشكيك كثير منهم أو جزمهم بعدم الافساد
فيما يصل إلى الحلق بالاكتحال أو التقطير في الاذن فهو في محله فإن
ما يصل إلى الحلق من طريق العين والاذن لا يصل إليه إلا بعد الاستهلاك والاضمحلال
وعدم بقاء حقيقة عرفا فمن أكتحل بالنبات مثلا أو قطر
في إذنه شيئا فوصل إلى جوفه لا يكون ذلك على وجه صدق عليه إنه ابتلع أو ازدرد ذلك
الشيء بل يقال إنه أكتحل بالنبات فوجد طعمه في حلقه ولا يقال
وصل عينه إليه إلا تجوزا وما يقال من أن وصول طعمه ملزوم لوصول جرمه الحامل للطعم
على تقدير تسليمه غير مجد في المقام لعدم ابتناء الأحكام الشرعية
على التدقيقات الحكمية فالمدار على صدق ازدراد النبات وإيصاله إلى الجوف من الحلق
وهو منتف في الفرض نعم لو فرض كون العين والاذن أيضا
كالانف والتم بحيث يجرى ما يصب فيهما إلى الحلق مع بقاءه على حقيقته عرفا أو فرض
وجود منفذ عارضى كذلك لا ينبغي الارتياب في مفطريته كما أنه لا ينبغي
الارتياب في حرمة تناول سائر المحرمات التي نهى الله تعالى عن أكله وشربه كذلك
لحصول معنى الأكل والشرب الذي يناسبه الحكم بذلك وإن لم يندرج
في مسماهما عرفا بل قد يقال باندرجاه في مسماهما حقيقة وإنما ينصرف عنه إطلاق
اسمهما لعدم تعارفه أو ندرة وجوده وفيه تأمل الرابع لا يفسد الصوم أبتاع النخامة
وفي القاموس النخمة النخامة بالضم النخاعة ونخم كفرح نخما ويحرك وتنخم بشئ من
صدره أو أنفه وفي المجمع النخامة بالضم النخاعة يقال تنخم الرجل إذا انتخع
والنخاعة ما يخرجها الانسان من حلقه من مخرج الخاء وعن الصحاح النخامة النخاعة
وبالعكس وعن المغرب أنها ما تخرج من الخيشوم عند التنخع فهي على
الظاهر اسم لمطلق ما يخرج من أقصى الحلق من مخرج الخاء المعجمة سواء نزل في
الأصل من الرأس أو خرج من الصدر ولكن المراد بها في المتن على الظاهر
خصوص الأخير حيث جعل ما ينزل من الرأس قسيما لها وكيف كان فما يخرج من الصدر
لا يفسد ابتلاعه وكذا البصاق المجتمع في الفم فضلا عن غير المجتمع ولو كان عمدا

قد تم ما صدر عن المصنف قدس سره من كتاب الصوم والحمد لله أولا وآخرا ويتلوه
كتاب الرهن
قد وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق الشريفة بيد أقل العباد طاهر (خوشنويس) ابن
المرحوم الحاج عبد الرحمن غفر الله تعالى ذنوبهما في شهر رمضان ١٣٦٤

(٢٠٥)

بسم الله الرحمن الرحمن

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين كتاب الرهن والنظر فيه أي في الكتاب يستدعي فصولا لبيان ماهية الرهن وشرائطه والحق الذي يجوز أخذ الرهن عليه وما يشترط في الراهن وفي المرتهن وما يستدعيه من اللوائح الفصل الأول في حقيقة الرهن وهو لغة الثبات والدوام يقال رهن الشيء إذا ثبت والنعمة الراهنة هي الثابتة الدائمة وعن المصباح المنير أو الحبس بأي سبب كان قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينته أي محبوسة بما كسبت من المعاصي غير مفكوكة كذا نسب إلى جماعة منهم العلامة (قده) وفي التذكرة ولكنه حكى عن الزمخشري أنه فسره بقوله كان نفس العبد رهن عند الله بالعمل الصالح الذي هو يطالب به كما يرهن الرجل عبده بدين عليه فإن عمل صالحا فكها وخلصها وإلا أوثقها ولعل التفسير الأول أوفق بظاهر الآية والاستثناء الواقع عقبيها في سورة المدثر وهو قوله تعالى إلا أصحاب اليمين والله العالم لظهور قوله كسبت في الماضي وكونها صادرة عن أرائده النفسانية وكذا الاستثناء الواقع عقبيها في سورة المدثر وهو قوله تعالى إلا أصحاب اليمين إذا الظاهر أنها ليست مرهونة لا أنها مفكوكة عن الرهن وحملها على المنقطع أبعد وكيف كان فقد يظهر عن بعضهم معنى ثالث للرهن وهو المخاطرة كما يقال أرهن ابنه إذا جعل في معرض المخاطرة وظني إن المعنيين الأخيرين تعبير عن معنى واحد مرتكز في الذهن بملاحظته موارد استعماله وما ذكره تفسير لفظي غير منطبق على تمام حقيقته وإلا فمعناه معروف ولذا أعرض بعض المحققين من اللغويين على ما قيل عن تفسيره وقال الرهن معروف وما هو المعروف عند الفقهاء أيضا قسم خاص منه لا بمعنى أن لهم فيه اصطلاحا خاصا بل بمعنى أنهم يريدون به ما يترتب عليه الأثر شرعا وليس للشارع ولا للمتشركة فيه عرف خاص إذا المتبادر منه في كلماتهم ليس إلا معناه المعروف لكن الشارع أعتبر في ترتب الأثر عليه شرائط كسائر ألفاظ المعاملات مثل البيع والصلح والإجارة وغيرها مما هو اسم للمعاملة الخاصة وقد يستعمل بمعنى المرهون كالرهين والرهينة والتاء فيه للمبالغة كما عن المجمع ويستوى فيه المذكر والمؤنث والحاصل إنه ليس للشارع ولا للمتشركة اصطلاح خاص في الرهن فما قيل من إنه شرعا وثيقة لدين المرتهن ليس على ما ينبغي فالأولى ترك التقييد بقوله شرعا كما في المتن وإن كان يتوجه عليه أيضا أن الوثيقة مرهونة لارهن وإطلاق الرهن عليها أحيانا توسع والمقام غير مبني عليه فنقول الرهن مثل البيع قد يطلق على معناه المصدري وقد يطلق على الأثر الحاصل منه وهو المعاملة الخارجية وهذا هو المراد في كلمات الفقهاء في صدر عناوينهم غالبا حيث يقولون كتاب البيع كتاب الصلح وغير ذلك ولذا تريحهم يقولون في تعريف البيع ونظائره إنه عقد مشتمل على الإيجاب والقبول فالرهن أيضا كذلك عقد يفتر تحققة إلى الإيجاب والقبول هذا إن عممنا الإيجاب والقبول بحيث يندرج فيهما غير اللفظ حتى يشمل المعاطاة وإلا فدعوى افتقار تحققة عرفا إلى اللفظ ممنوع فضلا عن اللفظ الخاص وإن قلنا إنه لا يترتب عليه أثر شرعا أو أنه غير لازم عند الشارع وذلك لما عرفت في كتاب البيع من أن المعاطاة بيع حقيقة وقد ادعى

المحقق الثاني الاتفاق على كونها بيعا حيث قال في مقام الاستدلال على صحتها وقوله تعالى وأحل الله البيع يتناولها لأنها بيع بالاتفاق وحتى من القائلين بفسادها لأنهم يقولون بيع فاسد وعلى هذا فالتفرقة بين البيع والرهن بدعوى الصدق في البيع دون الرهن مما لا وجه له فالعجب من المحقق المذكور حيث أستشكل على ما ذكره العلامة أعلى الله مقامه في التذكرة حيث قال إن الخلاف في الاكتفاء فيه بالمعاطاة والاستيجاب والايجاب المذكورة في البيع آت ههنا بقوله أن باب البيع ثبت فيه حكم المعاطاة بالاجماع بخلاف ما هنا أما الاستيجاب والايجاب فيعم مع أنك قد عرفت أنه أثبت حكم المعاطاة أعني الصحة في البيع بالاطلاقات لا بالاجماع والاتفاق الذي ادعاه في كلامه إنما هو في صدق البيع لا في صحته فيتوجه عليه حينئذ سؤال الفرق بين البيع والرهن وحيث يتمسك في البيع بالاطلاقات دون الرهن هذا ولكنه جمع سيد مشايخنا بين كلاميه بتوجيه ليس بالبعيد في مقام التوجيه بدعوى أن غرضه من حكم المعاطاة هو نفي اللزوم لا الصحة وحاصل التوجيه إنه ربما يظهر من كلمات غير واحد منهم إن العقود اللازمة لا تتحقق إلا باللفظ بل يظهر من بعضهم أنه مسلم بينهم وأنه إجماعي فهذا ينتج أن المعاطاة لو صحت في عقد إنما ينعقد جائز لا لازما فعلى هذا يصح أن يقال عدم لزوم بيع المعاطاة إجماعي ولا ينافي نفي اللزوم حقيقة البيع فلا مانع عن شمول الاطلاقات له وهذا بخلاف الرهن حيث إن الجواز الذي هو من لوازم المعاطاة على ما ادعى عليه الاجماع ينافي حقيقة الرهن حيث إنه شرع للاستيثاق ولا وثوق مع الجواز بل نسب إلى بعض دعوى الاجماع عليه إنه الجواز ينافي حقيقة الرهن وقد حكى عن المحقق المذكور دعوى الاجماع في كلا المقامين فعلى هذا يشكل القول بكفاية المعاطاة في الرهن ولكنه يمكن أن يخدش في الاجماعين أما في الأول فبعدم الثبوت وفي الثاني بوجود الخلاف فإذا الأقوى هو الصحة لاطلاق الأدلة وأصالة اللزوم مؤيدا بالسيرورة المستمرة بين المسلمين من عدم تقيدهم بإنشاء قولي رأسا فضلا عن لفظ خاص بل يكتفون بمجرد المعهودية والمقابلة السابقة ونظائرها مما ليس بإنشاء قولي ثم لو سلمنا انعقاد الاجماع على عدم انعقاد العقود اللازمة إلا باللفظ فالأقوى عدم اختصاصه بلفظ دون لفظ أو لغة دون أخرى اقتصارا في تقييد الأدلة على القدر الثابت فالايجاب كل لفظ دل على الارتهان كقوله رهنتك أو هذا وثيقة عندك وما أدى هذا المعنى بأي لغة كانت ولو ملحونة بعد فرض إفادة المعنى ووجهه ظاهر ولو عجز عن النطق بالايجاب ولو لخرس عارضي كفت الإشارة المفهومة للمقصود ولو كتبه بيده والحال هذه وعرف ذلك من قصده جاز بلا إشكال في شئ منهما لما عرفت من لزوم الاقتصار في التقييد على القدر الثابت وحيث لا إجماع على الفساد فليحكم بالصحة مضافا إلى نقل عدم وجدان الخلاف في الاكتفاء واستظهار قيامهما مقام اللفظ فيما يحتاج إلى اللفظ مما ورد في تلبية الأخرس وتشهده فيتأمل وقد بان لك أيضا قوة القول بأن القبول هو الرضا بذلك الايجاب لو اقترن بكاشف كالقبض مثلا لما عرفت في مبحث المعاطاة من الاشكال بل المنع في صدق

العقد بمجرد التراضي من دون كاشف رأسا نعم لا يحتاج في الصدق إلى خصوص اللفظ فيكفي في القبول ما يدل على الرضا مطلقا وإن قلنا أن إيجابه لا ينعقد إلا باللفظ كما يظهر من عبارة المنصف (ره) ووجهه عدم اقتضاء

(٢٠٦)

الدليل المذكور على فرض تسليمه إلا اعتبار اللفظ بالنسبة إلى من يكون العقد لازما من طرفه وأما اعتباره مطلقا حتى بالنسبة إلى من ليس لازما عليه فلا ولا إشكال بل ولا خلاف ظاهرا عندنا في أنه يصح الارتهان سفرا وحضرا لوجود المقتضي وعدم المانع والشرط في الآية مبني على بيان الغالب من موارد الحاجة إلى الارتهان كاشتراطه بعدم وجود الكاتب وليس له مفهوم في أمثال المقام كما في قوله تعالى وإن كنتم على سفر إلى قوله ولم تجدوا ماء فتيمموا واعلم أنهم اختلفوا في أنه هل القبض من المرتهن شرط في صحة الرهن وترتيب آثاره عليه على قولين قيل لا يشترط في الجواهر والقائل الشيخ في أحد قوليهِ وأبن إدريس والفاضل وولده والمحقق الثاني والشهيد الثاني بل حكى أيضا عن البشري والجواهر وتخليص التخليص والمقتصر وغاية المرام وإيضاح النافع وغيرها بل في السرائر نسبته إلى أكثر المحصلين وفي كنز العرفان إلى المحققين وقيل يشترط وفي الجواهر أيضا والقائل المفيد والشيخ في القول الآخر و بنو الجنيد وحمزة والبراج والطبرسي وغيرهم على ما حكى عن بعضهم بل عن الطبرسي الاجماع عليه بل ربما ظهر من بعضهم ما هو المحكى عن بعض أهل اللغة من عدم تحقق مسمى الرهن بدونهُ أقول وهذا هو الأصح وفاقا للمصنف ولمن عرفت ممن تقدم لا لقوله تعالى فرهان مقبوضة لا مكان الخدشة بكونها مسوقة لبيان تمام الارشاد بذكر الفرد العامل من الرهن بقريئة قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء مضافا إلى ظهوره بقريئة التأكيدات المستفادة من الآية في القبض الاستمراري مع أنه لم يقل به أحد فلا يصح حمل الآية على بيان الشرطية هذا ولكن الانصاف عدم ظهوره في القبض الاستمراري لأن المقبوض أعم وصدقه على ما تحقق فيه المبدء فيه في الجملة مما لا إشكال فيه وما ذكر من المؤيدات لا يعين إرادة الاستمراري فعلى هذا لا يخلو الاستدلال بها لما نحن فيه عن وجه ولكن العمدة في المقام هي موثقة محمد بن قيس لا رهن إلا مقبوضا المعتضدة بما رواه العياشي عن محمد بن عيسى عن الباقر عليه السلام كذلك والخدشة فيها ممن لا يرى العمل بالموثق غير ضائرة وظهورها في اعتبار القبض في ماهية الرهن غير قابل للانكار وبعد تعذر إرادة معناه الحقيقي إن قلنا إن القبض ليس شرطا في تحقق المفهوم عرفا فليحمل على نفى الصحة وعدم ترتب الأثر لكونه أقرب المجازات من غيره كنفى الكمال ونفى اللزوم مثلا والمناقشة فيها بظهورها في القبض المستمر فيرد عليه ما أورد على الآية في غير محلها حيث إن الوصف لا يقتضى الاتصاف إلا حال النسبة وهو حال تحقق الرهن لأن معناها على ما هو الظاهر منها أنه لا يتحقق الرهن الصحيح إلا حال كونه مقبوضا في هذه الحالة يتحقق وأما استدامة اليد فالرواية ساكنة عنها فهذه الرواية يقيد إطلاق لزوم الوفاء بالعقد ووجوب وفاء المسلمين بشروطهم و نظائرهما وقيل لا يشترط القبض في الصحة وإنما هو شرط في اللزوم ووجهه غير ظاهر ولعله لحمل الرواية على نفى اللزوم بعد تعذر حملها على نفى حقيقته بدعوى تنزيل غير اللازم منزلة العدم في عدم الاستيثاق والمعتبر في ماهية الرهن فيه ما عرفت من أن نفى لا صحة

أقرب من ذلك وقد ظهر ما ذكرنا إن المسألة ثلاثية الأقوال وإن النزاع فيها في محلين إلا أن كثيرا منهم صرحوا بأن المسألة ذات قولين وإن النزاع إنما هو في محل واحد ولكن بعضهم يحررون النزاع مثل المصنف حيث ظهر منه أن الخلاف في كونه شرطا في صحة الرهن وعدمها وبعضهم صرحوا بعد ذكر شروط ستة لصحة الرهن وإذا تكاملت هذه الشروط صح الرهن بلا خلاف وليس على صحته مع اختلال بعضها دليل وأما القبض فهو شرط في لزومه من جهة الراهن دون المرتهن ومن أصحابنا من قال يلزم بالايجاب والقبول اه؟؟ فمن هذا ونظائره يتبين إن النزاع في مقامين إلا أنه اشتبه على كل من الناقلين فظن انحصاره فيم أنسب إليهم فيصير المسألة في الحقيقة ذات أقوال ثلثة هذا هو الذي يقتضيه الجمود على ظاهر عبارتهم وقد ذكرناه تبعا للشيخ الكبير في جواهره ولكن الانصاف إن وقوع مثل هذا الاشتباه من أساطين الفقهاء الأقدمين من البعد بمكان ومن المحتمل قريبا مساوقة اللزوم مع الصحة عندهم في الرهن لعدم الوثوق بالرهن الجائر فمن عبر بأنه شرط في لزومه أراد إنه شرط في صيرورته لازما نافذا وعند الشارع ومن نقاه قال إنه يصح بدون ذلك وصحته لا ينفك عن اللزوم ولذا يعبرون بمثل هذا التعبير وأما قوله فليس شرطا في صحته فمراده إنه ليس معتبرا في مهية الرهن ومفهومه وذلك نظير قولنا إن عقد الفضولي صحيح ولكنه موقوف في تأثيره على إجازة المالك وإطلاق اللازم على المؤثر خصوصا إذا كانت ماهية مساوقة الملزوم ليس بمستبعد في كلمات قدماء أصحابنا رضوان الله عليه ولعلك بعد التتبع في كلماتهم خصوصا المبسوط والمختلف في باب الرهن ونظائره مثل الهبة والقرض والوقف وملاحظة اختلاف فروعاتهم وكيفيات تعبيراتهم تطمئن بهذا التوجيه وإن كان بظاهره بعيدا ولكنه بعد الانس بكلماتهم وملاحظة تفسيرات بعضهم لكلمات آخرين حيث إنه يسند القول باعتبار القبض في الصحة إلى من عبر بمثل العبارة والمتقدمة مع أنها بظاهرها تنادى باعتبارها في اللزوم دون الصحة وقد ذكر نظير ما ذكرنا في المسالك في الوقف بعد قول المصنف والقبض شرط في صحته الخ (قال ظ)؟؟ لا خلاف عندنا في إشتراط القبض في تمامية

الوقف بحيث يترتب عليه أثره بمعنى كون انتقال الملك مشروطا بالايجاب والقبول القبض فيكون العقد جزء السبب الناقل وتمامية القبض فقبله يكون العقد صحيحا في نفسه لكنه ليس بناقل للملك فيجوز فسخه قبله ويبطل بالموت قبله والنماء المتخلل بين العقد والقبض للواقف وبهذا يظهر إن القبض من شرائط صحة الوقف كما عبر به المصنف وجماعة ولكن بعضهم عبر بأنه شرط اللزوم ولا يريدون وبه معنى آخر غير ما ذكرناه وإن كان من حيث اللفظ محتملا لكونه عقدا تاما ناقلا للملك نقلا غير لازم وإنما أراد بكونه شرط في اللزوم إن العقد لا يتم ولا يلزم بحيث يترتب عليه أثره أو إن الانتقال لا يلزم انتهى ما أردنا نقله وكيف كان فالاعتماد على ظاهر ما ذكرت ونسبة كونهم ذات أقوال ثلاثة في المسألة مشكلة خصوصا بعد ما عرفت من عدم مدرك صحيح للقول الثالث ولكنه بعد البناء على اعتبار القبض في الصحة لا داعي لنا في التعرض لتحقيق الأقوال والله العالم

ثم أنه بعد البناء على اعتبار القبض في الصحة هل يشترط أن يكون بإذن الراهن فلو قبضه من غير إذن الراهن لم ينعقد عقد الراهن أم يكفي مطلقا فيه وجهان أوجهما الأول بل لعله مما لا خلاف فيه بين القائلين باعتبار القبض إذ لا مقتضى لرفع اليد عن عموم سلطنة الناس على أموالهم واعتبار طيب نفس المالك في نفوذ التصرف قبل تمام السبب و

(٢٠٧)

القول بورود التخصيص عليها بلزوم الوفاء بالعقود فلا يلاحظ دليل اعتبار القبض إلا بالنسبة إلى عمومات الوفاء مدفوع بأن دليل لزوم الوفاء بالعقد ليس مخصصا لهذه الأدلة بل هذه مقيدة له ولذا اعتبرنا في صحة العقود كونها عن طيب نفس المالك فكما إنها تقتضي اعتبار الرضا في أصل العقد كذلك تقتضي استمراره إلى أن ينقضي تمام السبب إذ لو لم يكن كذلك لما تحقق الرهن عن طيبه إذ يصح اتصافه بذلك إذا كان الجزء الأخير من السبب مقارنا مع طيب نفسه مثلا لو باع شيئا ورضي به إلى أن ينقضي تمام السبب أعني الإيجاب والقبول لا يكون لزوم هذا البيع منافيا لسلطنته واعتبار رضاه بل يؤكد هذا بخلاف ما لو بداله قبل تمامية السبب كما لو رجع قبل تحقق القبول حيث إنه حينئذ باق في ملكه وهو كاره خروجه فلا يقع وكذا فيما نحن فيه لو لم يرض بالقبض الذي هو جزء السبب ولم يأذن به أو أذن في قبضه ثم بداله فرجع عن إذنه قبل قبضه لا يصح وتوهم تمامية ما ذكر لو تحقق الكراهة قبل تمامية ما هو السبب عند العرف وهذا بخلاف ما لو أعتبر الشارع في ترتب الأثر أمرا خارجيا تعبديا كطيران في السماء فلا ينافي كونه خارجا عن اختيار المالك في اتصاف البيع بكونه اختياريا بنظر العرف بعد إيجاد تمام ما هو السبب عندهم باختياره مدفوع بأن اعتبار الشارع كاشف عن مدخليته في النقل وعدم تحقق النقل بدونه وحكم العرف بكون النقل اختياريا لأجل خطائهم في السبب حيث أنهم يزعمون السبب ما عدى ذلك وإلا فلا فرق في ذلك عند العقل بين الأمر الذي أعتبر العرف أو بينه الشارع وهذا ظاهر وبهذا ظهر لك إن دعوى تخصيص هذه الأدلة بإطلاق قوله (ع) لا رهن إلا مقبوضا كتقييد دليل وجوب الوفاء بالعقود غير مسموعة إذ بعد تسليم ظهورها في الإطلاق والغض عن عدم كون هذه الرواية ناظرة إلا إلى بيان إشتراط القبض في الجملة وإنه بالنسبة إلى هذه الجهات مهمة ففيه إن هذه القواعد المتقنة المحكمة المؤيدة بالعقل والنقل لا يجوز رفع اليد عنها بمجرد ظهور اللفظ في الإطلاق خصوصا في مثل المقام الذي ربما يدعي انصرافها في حد ذاتها إلى المقبوضة التي تحققت بإذن المالك وليس بالبعيد وأضعف من ذلك دعوى الاقتصار على القدر المتيقن من التقييد وهو مطلق القبض بعد البناء على إهمال دليل المقيد كما لا يخفى فظهر اعتبار الأذن مما لا إشكال فيه مضافا إلى دعوى نفي القول الثالث بل يمكن دعوى الاجماع التقديري بأن يقال الكل مطبقون على إنه لو أعتبر القبض للزوم أن يكون عن إذن فيثبت الحكم بالاجماع بعد أثبات المعلق عليه فتدبر وكذا لا يصح الرهن لو نطق بالعقد ثم جن أو أعمى عليه أو مات قبل القرض مثلا على إشكال فيها خصوصا في الأولين منها ولا سيما في أوسطها خصوصا إذا بنينا على إن القبض معتبر في اللزوم دون الصحة فإن القول بالصحة فيها على هذا التقدير قوى هذا إذا لم ينعقد الاجماع في المسألة على البطلان من القائلين باعتبار القبض ومن النافين أيضا على تقدير اعتباره حتى يمكن دعوى الاجماع التقديري وعدم القول بالفضل وإلا فإتمام المسألة بجميع فروضها على القواعد في نهاية الاشكال واستدلوا للبطلان بأدلة

منها ما يناسب القول باعتباره في الصحة ومنها ما يناسب القول باعتباره في اللزوم أما القسم الأول فمنها ظهور ما دل على شرطية الاختيار في اعتباره إلى تمام السبب فيجب أن يكون الاختيار باقيا إلى أن يتحقق القبض والمفروض انتفائه بأحد هذه الأسباب فيبطل العقد ومنها إصالة الفساد في المعاملات وأما القسم الثاني فهو إنه حينئذ من العقود الجائزة المعلوم بطلانها بعروض هذه الأشياء كالعارية والوديعة والوكالة ونظائرها ويمكن الخدشة فيها أما في الأول فبأن ما دل على شرطية الاختيار مثل قوله عليه السلام لا يحل مال امرأ إلا عن طيب نفسه أو الناس مسلطون على أموالهم وكذا الاجماع على اعتبار الاختيار في تأثير الأسباب لا يثبت بها إلا اعتبار طيب نفس من يتحقق التصرف في متعلق سلطنته وهو في الفرض الوارث أو الولي أو هو بنفسه لو أفاق عن جنونه وإغمائه قبل القبض فلو رضى من بيده سلطنته المال على تحقق الرهن وإمضائه وإذن بالقبض وفاء للعقد السابق لا بعنوان إنه رهن مستقل معاطاتي يجب الوفاء به لتحقيق العقد والقبض والاذن ممن له ذلك ودعوى عدم شمول دليل وجوب الوفاء للعقد لعدم تمامية العقد بالنسبة إليه ولا للوارث لعدم صيرورته عقدا له بالرضا بالقبض مع أنها قاصرة عن أثبات تمام المدعى لعدم الشمول فيما لو أفاق هو بنفسه عن جنونه أو إغمائه غير مسموعة بعد البناء على صحة العقد الفضولي بمقتضى القواعد إذ لا يقصر ما نحن فيه عنه فليتأمل وما يظهر من بعض في مثل المقام من إن تليفق السبب مما لم يعلم شرعيته فلا يؤثر فيه إنه بعد تحقق العقد عرفا واحتفافه بالشرائط الثابتة بالشرع بطلانه يحتاج إلى دليل إذا الأصول والقواعد في مثل الفرض يكفي في الصحة كما لا يخفى وبهذا ظهر الخدشة في الدليل الثاني أعني إصالة الفساد أيضا حيث إن دليل وجوب الوفاء بالعقد حاكم عليه وتوهم ورود التخصيص عليه بما قبل القبض فالمقام مما يجب فيه استصحاب حكم المخصص لا التمسك بالعام كما تقرر في محله مدفوع بأن القبض أعتبر قيذا للرهن الذي يجب الوفاء لا أن ما قبله خارج عن حكم وجوب الوفاء حتى يكون مخصصا في بعض أحوال الفرد فيستصحب في زمان الشك ويفصح عن ذلك كونه شرطا أو ظهور الدليل في ذلك وأما في الثالث فبأن المسلم من البطلان في العقود الجائزة بهذا الأشياء إنما هو في العقود الإذنية التي لا تتقوم إلا بتحقيق الاذن حقيقة أو حكما كما في الغافل والنائم مثل الوكالة والوديعة والعارية والإباحة ونظائرها ضرورة سقوط الاذن الذي لا يتقوم هذه العقود إلا به بضنه هذه الأشياء لخروج صاحبها عن الأهلية فيرتفع ما لا يتقوم إلا بالاذن وأما فيما يؤل إلى اللزوم كالبيع الخياري فلا وما نحن فيه من القسم الثاني لا الأول مبصر هذا ولكن يمكن أن يدعي انصراف ما دل على اعتبار القبض إلى القبض الذي يكون من قبل المالك نفسه صادرا عن طيب نفسه لا المقبوضية مطلقا ولو كان من شخص آخر غير العاقد أو لم يكن واقعا عن إذنه وسره إن من الامر المركوز في ذهن العقلاء مع قطع النظر عن الحكم الشرعي إن العقود التي ليست من

قبيل المعارضات بل من قبيل الهبات والصدقات مما لا يقتضي الخسارة إلا من طرف واحد لا يعتنون بمجرد العقد وإنشاء الهبة مثلاً لو قال لزيد إن دارى أو فرسى لك لا يعدون أهل العرف زيدا صاحب دار أو فرس بل لو سئل عن زيدا لك فرس يقول وعدني فلان ولا يقول نعم مع أنه إنشاء

(٢٠٨)

الملكية إلا أنه لا يعد ما لا ما لم يقبضه وذلك لأنه يصعب عليهم الوفاء في أمثال هذه المعاملات فلا يترتب عليها آثارها عندهم إلا بعد

تأكد إنشائه بإيجاد أثره في الخارج بمعنى أن يقبضه العين الموهوبة وإلا فإنشائه المجرد عندهم ليس إلا بمنزلة الوعد فعلى هذا لو قال الشارع يعتبر في الهبة أو القرض أو الرهن مثلا أن يكون مقبوضا ينسب إلى الذهن القبض المتعارف عندهم في مثل هذه المعاملات وهو ما يكون مؤكدا للإنشاء السابق

لأجل كونه وفاء قال فعلى هذا يجب أن يكون القبض من فعل من تحقق الإنشاء بفعله فلا يكفي فعل الولي أو الوارث هذا ولك يشكك ذلك بما لو

أفاق هو بنفسه عن جنونه وإغمائه فإن وجوب الوفاء بعد قبضه بعد الإفاقة لا ينافي ما ذكرنا اللهم إلا أن يدعى انسباق استمرار الاختيار ولو حكما

أيضا من الأدلة بالتقريب المتقدم بأن يقال إن من المستقر المركز في أذهانهم أيضا عدم الاعتناء بأجزاء السبب الذي للاختيار فيه مدخلية لو تخلل في

أثنائه الخروج عن الأهلية رأسا فلو أرادوا ترتب المقتضى بعد ذلك يجددون عن رأس فعلى هذا ينسب هذا النحو أعني بقائه على أهلية إيجاد السبب

أيضا مستمر إلى أن يتم استفادا من الدليل ولذا ترى الفقهاء لا يزالون يفتون بفساد العقود التي يعتبر فيها القبض بطرو هذه الطواري من دون نكير

وإن كانوا يتمسكون في مقام الاستدلال بما لا يسلم عن الخدشة إلا أن من المحتمل قريبا أن يكون هذا الأمر المركز في الذهن سببا لانصراف ومنشأ

للفتوى فتدبر هذا كله فيما لو طرء هذه الطواري للراهن وأما لو عرض للمرتهن فإثبات البطلان حينئذ أخفى نعم يمكن فيها أيضا بدعوى الانصراف بالتقريب

الأخير ثم هذا كله فيما لو اعتبرنا القبض في الصحة وأما لو قلنا بأنه شرط في اللزوم فالظاهر إن طرو هذه الطواري لا يوجب البطلان كما ظهر وجهه مما تقدم

ثم لا يذهب عليك إن مقتضى ما ذكرنا من اعتبار القبض ليس إلا اشتراطه في الجملة وأما اعتبار مطلقا فلا لما ذكرنا من أن صدق كونه مقبوضا الذي

يتوقف صحة الرهن عليه لا يقتضى إلا اتصافها بالمبدء في الجملة لا مستمرا فعلى هذا ليس استدامة القبض شرطا بل يكفي تحققه في الجملة للأصل والاجتماعات

المنقولة المعتضدة بعدم وجدان الخلاف بين الامامية بل في الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل لعل المحكى منهما مستفيض ومتواتر

وهو الحجة فلو عاد العين المرهونة بعد القبض إلى الراهن سواء كان بإذن المرتهن أم لا أو تصرف فيه من دون إذن المرتهن أو بإذنه ولكنه لا يكون التصرف

المأذون فيه منافيا لبقاء حقه لم يخرج عن حق الرهانة كما هو مقتضى العقود اللازمة فهذا مما لا إشكال فيه كبعض الفروع المتقدمة وإنما الاشكال في

إطلاق قولهم أنه لو رهن ما في يد المرتهن لزم الرهن ولو كان غصبا لتحقيق القبض حيث إنه بظاهره يعم ما لو لم يعلم الراهن بالحال أصلا أو علمه سابقا و

لكنه ذهل عن كونه كذلك حال العقد مع أن هذا ينافي اعتبار الاذن في القبض كما لا يخفى ودعوى انصراف كلامهم إلى صورة علمه بالحال والتفاتة حال

العقد مع أنها عارية عن الشاهد لا يثبت بها المدعي إذ لا ملازمة عرفا بين إرهان الشيء

والاذن في قبضه بعنوان الرهن بعد فرض كون القبض شرطا شرعيا للرهن أما في صحته أو لزومه نعم يتم ذلك لو قيل بأنه معتبر في مفهومه عرفا وعلى هذا فلا بد أن يلتزم بصحة القبض لو قبضه بعد العقد من دون إذن جديد مع أن الظاهر إنه لا يلتزمون به ويمكن الفرق بعد البناء على كونه دالا على الاذن كما نقول به في الهبة بين القبض السابق واللاحق بما ذكرنا في حكمه اعتبار القبض في أمثال المقام بأن يقال إن الهبة التي يعدونها أهل العرف بمنزلة الوعد ويحتاج في ترتب الأثر عليها بنظرهم إلى الانشاء الخارجي بعد القول إنما هي فيما لم يكن المستوهب مستوليا عليه من قبل وأما فيما كان كذلك فالانشاء القولي بعد علم الواهب بالحال نافذ لديهم لا لعدم كون القبض شرطا عندهم في هذا الفرض بل لتحققه على ما هو المفروض لكن إثبات كون الرهن كذلك عرفا لا يخلو عن إشكال ولو بنينا على دلالة على الاذن فلا إشكال في صحة الرهن لتحقق الشرط أعني القبض ضرورة إن الشرط ليس إلا كونه مقبوضا بإذن الراهن وهو حاصل لا إحداث القبض كما لا يخفى فما أورد في الجواهر بقوله لا يتحقق القبض الذي هو شرط لوضوح بطلانه في الأخير يعني فيما إذا كان غصبا المنهى عنه فيكون فاسدا لذلك إذ النهى وإن كان لا يقتضى الفساد في غير العبادة إلا أن القبض ركن وعدم اقتضائه الفساد إنما هو بعد تمام الأركان إلى قوله بل لعدم تناول دليل الشرطية لمثل الفرض ضرورة ظهور في غير المقبوض أما هو فيبقى على إصالة اللزوم لا يخلو عن نظر أما أولا فما ذكره من فساد القبض لوجود النهى ففيه إن النواهي النفسية التكليفية لو اتحد مصاديق متعلقها مع العبادة أيضا لا تقتضي الفساد إلا في حال تنجز النهى الذي يمتنع معه تعلق الامر به الذي لا يصح العبادة إلا به فكيف في المعاملات التي لا يحتاج تحققها إلى الامر بل يجتمع مع كونها حراما بمقتضى الحكم التكليفي كما لا يخفى وأما ثانيا فما ذكره من الانصراف ففيه أن أدلة اعتبار القبض ليس إلا قوله تعالى فرهان مقبوضة على تقدير دلالاته وقوله (ع) لا رهن إلا مقبوضا وشئ منهما لا يدل إلا على اعتبار كون الرهن مقبوضا غاية الأمر إنا أثبتنا اعتبار كونه بإذن المالك ورضاه بمقتضى الأدلة الآخر لا إيجاد وإحداثه حتى يدعى انصرافه بل لو كان بلفظ ظاهر في كون الايجاد شرطا لأمكن دعوى سبق الذهن إلى كون نفس القبض الخارجي الذي أثر فعله شرطا وفعله الذي هو عبارة عن إيجاد مقبوضة لذلك فعلى هذا لا داعى بل لا وجه لقصر الشرطية على ما عدا المورد وكونه حاصل لا يقتضى ذلك كالمطهر حال الامر بالصلاة فإن شرطية الطهارة للصلاة باقية جزما إلا أنه ليس مأمورا بها لحصولها كما لا يخفى فظهر مما ذكرنا أن الايراد المتوجه عليهم إنما هو منافاة ما ذكروه في هذه المقام مع اعتبارهم الاذن في الفرع السابق وكيف كان فالأقوى اعتبار الاذن في القبض بعنوان كونه للرهن ولو قلنا باستفادته من نفس الصيغة لو كان الراهن عالما بالحال فلا يتحقق الرهن السابق ولو لم يكن بإذن المالك كاللاحق إن قلنا باعتباره في الصحة كما هو الأقوى فعلى هذا لا يرتفع به الضمان السابق الحاصل بسبب الغصب بل ولا حرمة بلا إشكال وتأمل وأما لو أذن في استدامة

القبض للرهن فيصح بلا إشكال وإنما الكلام في أنه هل يرتفع الضمان بإذنه في إمساكه كحرمته أم لا وجهان من أن الغصب سبب للضمان ولم يحصل غايته التي هي الأداء مع أن الأصل يقتضي بقاءه أيضا وأما الرهنية فلا تقتضي عدمه وإلا لما ضمنه في صورة التعدي والتفريط مع أن المعلوم خلافه فهي في حد ذاتها لا تقتضي

(٢٠٩)

الضمان ولا عدما فما لم يحدث فيها سبب للضمان فهو باق على مقتضى الأصل من كون تلفه من مال مالكة ومتى عرض فيها سبب كالتعدي والتفريط يضمناه والغصب السابق مقتضى للضمان إلى أن يتحقق له رافع وهو أما معلوم العدم أو مشكوك فيستصحب ومن أن الرهن أمانة والمستفاد من أدلتها أن الاستيمان مناف للتضمين وأما التعدي أو التفريط اللاحق فإننا نلتزم بأنه موجب لخروج الأمين عن كونه أمينا كما تخيله بعض أو نقول بأن أدلة الأمانات منحصرة بالنسبة إليها وتوضيح المقام أن الأمانة في هذه المقامات ليس معناها الحقيقي (مرادا ظ) في مقابل غير الأمين أعني من لا ثقة بفعله بل المراد به كل من سلطه على مالك وألقيت المال تحت يده بحيث يكون تسليطه على مالك بفعلك كما يظهر من الأخبار الواردة في هذه المقامات وهذا هو المعنى به في كلماتهم حيث يعللون في بعض الموارد مثلا بأن المستأجر أو الودعي أو المستعير أمين وليس عليه إلا اليمين لا العدل الثقة وهذا ظاهر وإطلاق الأمين عليه لعله لأجل معاملتك التي لا ينبغي أن يعامل مثلها إلا مع الامناء والمستفاد من الأدلة التي تدل على إن الأمين ليس بضامن و إنه لا يجوز اتهامه وتخسيره بمساعدة فهم العرف بما ارتكز في أذهانهم إنهم بعد أن كان استيلائه بفعلك وأمرك ينافي ذلك تغريمه وورود خسارته عليه ومعلوم إنه لا فرق في ذلك بين أن يأذن له ابتداء في التصرف أو يرخسه في استدامة اليد فهذه الأدلة كما تقتضي تخصيص قاعدة اليد بما إذا لم يكن بإذن المالك كذلك تقتضي تعميم الأداء بحيث يعم ذلك بل ليس ذلك بعد الاذن إلا كما أداه إلى وكيله إذ كما أن الأداء إلى الوكيل بحكم الأداء عرفا كذلك استيلائه بعد إذن الملك أيضا بحكم الأداء بنظر العرف ولذا أستدل في المقام لنفى الضمان بأنه أداء إذ من المعلوم إنه ليس أداء حقيقة بل هو بحكم الأداء عرفا ولا يخفى عليك أن ما ذكرنا من منافاة الاستيمان للضامن إنما هي إذا كان الاذن مطلقا وأما لو لم يأذن إلا بشرط تحمل الضمان كما في العارية المضمونة فلا وبعبارة أخرى الضمان إنما ينافي إطلاقها لا ذاتها كما أنه لا مانع عن الالتزام بالضمان بتعدي الأمين أو تفريطه بعد مساعدة دليل التعدي والتفريط على ذلك وأما دعوى خروجه عن الأمانة بذلك فيمكن منعها بما أشرنا من عدم منافاتها للأمانة بالمعنى المعتبر في المقام فرع لو قلنا بعدم اعتبار القبض في الصحة ولا في اللزوم وعدم استحقاقه لذلك أيضا فلا إشكال في عدم جواز القبض له من دون إذنه ولو كان مستوليا عليه قبل العقد أيضا يجب رده عليه لو لم يرض بذلك وأما مجرد إيقاع عقد الرهن عليه فلا يدل على الرضا خصوصا على هذا التقدير كما لا يخفى وكذا لو قلنا باعتباره في اللزوم دون الصحة فإنه لا يجوز له القبض من دون إذنه وكذلك إبقائه تحت يده من دون رضاه وأما مجرد إيقاع عقد الرهن عليه فدلالته على الرضا بالامساك قد عرفت المنع عنه فلا يرتفع به الضمان السابق بل استيلائه عليه بعد العقد أيضا من دون إذنه سبب مستقل للضمان وأما استحقاقه للقبض بمجرد العقد على هذا التقدير بعد فرض أصله جائزا قبل القبض فغير معقول بقي الكلام فيما لو قلنا

بلزومه بمجرد العقد واستحقاقه للقبض من حينه فإن بنينا على إنه يجوز له القبض بعد ذلك بأي وجه أتفق من دون حاجة إلى إذن الراهن في ذلك فالظاهر إنه لو قبضه بعد العقد من دون إذنه وتلف في يده لا يضمنه لما سنذكره إنشاء الله تعالى من الأدلة التي تدل على إن العين المرهونة لو تلفت في يد المرتهن فهي من مال مالكة ودعوى انصرافها عن الفرض بعد أن كان الاخذ عن استحقاق غير مسموعة كما أن الظاهر إنه كذلك لو قلنا بعدم جوازه إلا عن إذنه ولكنه أمتنع عن الاذن فقبضه المرتهن بأذن الحاكم أو بنفسه إذا جوزنا له ذلك وإما لو قبضه من دون إذنه على القرض مع عدم كون الراهن ممتنعا فالظاهر الضمان لعموم القاعدة اليد وعدم معلومية شمول دليل المخصص للفرض كما أن الظاهر بقاء الضمان لو تحقق سببه سابقا على العقد ولو قلنا باستحقاقه للقبض وعدم الحاجة إلى أذنه أيضا إلى أن يتحقق الأداء أو ما بحكمه كأذنه في الابقاء وأما الأدلة التي دلت على إن المرتهن ليس بضامن فلا ينافي ذلك لعدم دلالتها إلا على إن الاستيلاء على العين المرهونة لا يقتضى الضمان لا إنه يقتضى عدم الضمان كما لا يخفى على من لاحظ أدلتها فلا ينافي ذلك اقتضاء سبب آخر للضمان ولا يقاس هذه الأدلة بأدلة الأمانات في دلالتها على رفع الضمان فعلا بعد تفاوتها في الإفادة واقتران دليل الأمانات بالتقريبات الذهنية التي يؤيد ظهورها في نفي فعالية الضمان فلاحظ وتأمل

ومما يتفرع على اعتبار القبض أيضا إنه لو رهن ما هو غائب عن مجلس العقد لم يصر رهنا صحيحا أو لازما على القولين حتى يحضر المرتهن أو القائم مقامه عند الرهن ويقبضه ويصح على القول الأول ويلزم على القول الثاني وهذا مما لا إشكال فيه بل لا خفاء فيه بناء على اعتبار القبض ولكنه لا بد من أن يقتصر فيه بما إذا لم يكن العين الغائبة في تصرف المرتهن وإلا فحكمه ما تقدم في الفرع المتقدم من حصول القبض وكفايته في الصحة لو كانت الاستدامة بإذن الراهن كما أنه ينبغي أن ينبه في المقام على إنه لو وكل المرتهن من كان العين في تصرفه حال العقد في القبض بتحقيق الرهن ولا يتوقف صحته ولا لزومه على الفرض على الحضور لحصول الشرط إذ لا فرق في ذلك بين أن يباشره هو بنفسه أو بوكيله كما أنه لا فرق بين حضور العين وغيبته بعد تحقق صدق كونها مقبوضة إذ ليس المراد بالقبض القبض الحقيقي الذي لا يتحقق إلا بالاخذ باليد حقيقة بل المراد به ما هو منشأ للضمان فيما إذا كان مغصوبا مثلا ومن المعلوم إنه لا فرق في ذلك أعني في تحقق القبض بهذا المعنى بين أن يكون العين المرهونة في حبرة حاضرة عنده وبين أن يكون في دار مفتاحها عند فعلى هذا يصح الرهن لتحقق القبض بهذا المعنى نعم قد يتوهم إن الشرط إيجاد القبض لا استمراره وهو في الفرض غير متصور قبل الحضور فيكون موقوفا عليه وفيه أن دليل اعتبار القبض ليس إلا قوله تعالى فرهان مقبوضة وقوله عليه السلام لا رهن إلا مقبوضا وشئ منهما لا يدل على شرطية أحداث القبض بل غاية مدلولها اعتبار كون المرهون مقبوضا وهو حاصل في الفرض مع أنه لو سلم ظهورها في شرطية أحداث القبض بل لو ورد دليل يكون نصا في ذلك بالخصوص لكننا نحمله على إرادته باعتباره

من باب المقدمة لا لأنه بنفسه شرط ضرورة معلومية إن الحكمة في تشريع ذلك إنما هو الاستيثاق الذي لا يحصل إلا بكونه مقبوضاً من حيث إنه مقبوض وإما نفس القبض الحدثي من حيث إنه فعل من الأفعال لا مدخلية له في ذلك إلا من حيث كونه مقدمة لحصول ما هو سبب لذلك ويمكن الأيراد على ما

(٢١٠)

ذكرنا من كفاية الوكالة في صحة العقد بأن شرط صحة الوكالة قابلية المحل بأن يكون فعلا اختياريا فيوكله في إيجاده وهو في المقام غير محقق إذا الاستيلاء التام الفعلي غير ممكن إلا بعد زمان يمكن الوصول إليه وأما الاستيلاء الحاصل بفعله السابق الذي صار منشأ لصدق كونه قبضا في الحال فهو أمر حاصل غير قابل للتغيير نفيًا وإثباتًا في زمان لا يتمكن من الوصول إليه إلا بعد مضيئه فهذا أيضا لوجوبه غير قابل للاستنابة حتى يصير القبض قبضا للمرتهن وفيه أن نفس القبض وإن كان حاصلًا لا يقبل النيابة بعد ذلك من حيث هو إلا أن قصده كون استمرار القبض الحاصل نيابة عن المرتهن فعل ممكن وبه يتغير عنوان القبض نعم يتوقف على نية النيابة إذ بها يتغير العناوين في مثل المقام فهو في الحقيقة وكيل في هذا الامر الذي به يتحقق الإضافة ويصدق عليه إنه قبضه فهذا كما لو نوى الولي القبض عن الطفل فيما لو وهبه مما هو في يده والظاهر إنه لا إشكال في كفايته في صحة الهبة مع أنه ليس إلا مجرد تغير العنوان بالقصد فأفهم وإذا عرفت أن القبض معتبر في حصة الرهن ولزومه فلو أقر الراهن بالاقباض قضى عليه وحكم بصحة الرهن ولزومه لعموم إقرار العقلاء على أنفسهم جائزو لكنه إذا لم يعلم كذبه ضرورة عدم كون الاقرار من الأسباب الواقعية لتحقق مؤداه واقعيًا وإنما هو سبب ظاهري يترتب عليه مؤداه ما لم يتبين خلافه وأما بعد ظهور الخلاف فلا ولو رجع بعد ذلك عن إقراره لم يقبل رجوعه لكونه إنكار عقيب الاقرار وسماعه ينافي نفوذ الاقرار ومضيه ولكنه قد يقال إنه تسمع دعواه لو ادعى المواطات على الاقرار لأجل الاشهاد عليه إقامة لرسم الوثيقة وعلى هذا يتوجه له اليمين على المرتهن على الأشبه ولا يخفي عليك أن هذه الفروع لا يتنقح حق التنقيح إلا بعد تحقيق حقيقة الاقرار ومعرفة حكمه الثابت له من النفوذ وعدم سماع الانكار وبعده فنقول الاقرار لغة كما في المسالك الاثبات من قولك قر الشيء يقر وقررت الشيء وأقررته إذا أفدته القرار فعلى هذا ما يظهر من بعض اللغويين إنه بمعنى الاعتراف أو الاذعان فإنما هو تفسير بالمناسب إذ الظاهر أن الاذعان عبارة عن التصديق القلبي من حيث هو وليس الاقرار كذلك بل الاعتراف أيضا مما يعتبر العلم في مفهومه بخلاف الاقرار فإن الاعتقاد بحسب الظاهر ليس مأخوذا فيه كيف كان فيطلق الاقرار على الاخبار عن حق لازم للغير على المتكلم والظاهر إن إطلاقه عليه ليس من حيث كونه أخبارا عن الواقع وكونه ثابتا في نفس الامر حتى يكون مساوقا للقسم الخاص من الخبر وإن كان يظهر من عبارات بعضهم ذلك حيث عبروا بأن صيغته كذا أو لفظه كذا وأما احتمال كونه بملاحظة صدور نفس اللفظ من حيث هو أو بملاحظة اللفظ من حيث كونه مطابقا للنسبة الذهنية فمما لا ينبغي أن يتوهم بل الظاهر أن تسميته إقرارا إنما هو من جهة استلزام خبره إثبات حق للمقر له على عهدة المقر ونفي استحقاقه له بنفسه بمقتضى اعترافه فالأقرار اسم لل لازم المستفاد من الخبر لا لنفس القضية من الموضوع والمحمول فالخبر ما به يتحقق الاقرار لا نفس الاقرار ولعل في تعديته بالباء في قولهم أقر بكذا إشعارا بذلك إذا عرفت معنى الاقرار فنقول أن حكم الاقرار نفوذه على المقر

وقطع النزاع به للنبي المدعى استفاضته بل تواتره إقرار العقلاء على أنفسهم جائز ومعنى جوازه بحسب الظاهر نفوذه في حقه وعدم إمكان التفصي له عما التزمه على نفسه بسبب إقراره لا إنه حجة وطريق إلى الواقع لأجل إن العاقل ليس متهما في إخباره عن ضرر نفسه فيجب تصديقه نظير وجوب تصديق العادل حتى قال إن اعتباره على هذا دائر مدار طريقيته ولو نوعا فيشكل الأمر فيما لو عارضه إقرار آخر كان يقر أولا لزيد بشئ ثم لعمره بذلك الشئ ضرورة عدم اتصاف المتعارضين بوصف الطريقة بالنسبة إلى شئ من الخصوصيتين مع أنهم حكموا بنفوذ الاقرار في المثال فيلزم بدفع العين إلى الأول وبدله إلى الثاني وذلك لأن الجواز ليس بمعنى الحجية كما لا يخفى مع أنه بعد ما عرفت من أن الاقرار لغة بمعنى الاثبات وإن تسمية الخبر إقرارا إنما هو باعتبار لازمه أعني الاثبات والالتزام لا مجال لهذا التوهم إذ الاثبات والالتزام لا يتصف بالحجية والطريقة نعم إن قلنا بأن الاقرار عبارة عن نفس الخبر لكان للاحتمال المذكور وجه إلا إنه خلاف الظاهر فلا يضار إليه وأما ما ذكر من أن العاقل لا يتهم في أخباره عن نفسه فالظاهر إنه حكمة لجعل إقراره سببا للنفوذ وجواز الزامه بما ألتزم به والظاهر إن الاقرار في حد ذاته له نحو اعتبار وسببية ظاهرية عند أرباب السياسة من العقلاء فحكم الشارع على هذا إمضاء لطريقهم وكيف كان فالظاهر بل المقطوع به أنه سببا واقعا لثبوت متعلقه كالبيع ونحوه بل هو سبب ظاهري يترتب عليه آثار ثبوته ما لم يعلم خلافه فلو علم كذبه لا يترتب عليه شئ كما هو الشأن في جميع الأحكام الظاهرية فلو أقر بأن الدار التي تحت تصرفه إنها لزيد نحكم بمقتضى إقراره إنها لزيد وتلزمه بدفعها إليه كما لو رأينا نقلها إليه بسبب واقعي فلا يسمع بعد ذلك دعواه أنها ليست لزيد إذ إنكاره بعد ذلك مناف لنفوذ إقراره السابق وقد دلت الرواية على نفوذه هذا إذا تعلق الإنكار بنفس ما أقر به أما لو ادعى التأويل والمواطاة على الأشهاد والكذب عمدا أو خطأ والاشتباه في طريق الاقرار كالاتكال على قول الشريك أو خط الوكيل وغير ذلك من نظائرها فسماع الدعوى فيها ليس منافيا لنفوذ الاقرار مطلقا بيان ذلك أما فيما هو من قبيل دعوى التأويل كالتورية ودعوى جهله بمدلول كلامه وسبقه إلى لسانه من دون قصد وغير ذلك فدعواها ترجع إلى دعوى خروج الاقرار عن كونه إقرارا ومعلوم إن هذا لا ينافي نفوذ حكم الاقرار إذا الكلام بعد في تحقق موضوع النفوذ فله إثبات ما ادعاه من عدم كونه إقرارا إلا أنه قبل الاثبات محكوم بالنفوذ لأصالة الحقيقة وإصالة عدم إرادة خلاف الظاهر مما له ظاهر وأصالة عدم الخطاء والغفلة وغير ذلك من الأصول المعتمدة عند العقلاء في تعيين المرادات من الألفاظ وأما دعوى المواطاة على الأشهاد والكذب عمدا لغرض أو خطأ فإنه وإن كان يصدق عليه الاقرار إلا إنك قد عرفت إن الاقرار ليس في حد ذاته سببا واقعا فمن الممكن أن يكون كلامه كذبا في الواقع فلفظه وإن كان صريحا في كون المال لزيد في الواقع إلا إنه لا يدل بمقتضى مفهومه اللفظي إن المتكلم

لم يكذب في كلامه غاية الأمر إنا نحرز هذا الشرط قبل دعواه بظهور الحال وأصالة عدم
كون كلامه مخالفا لمعتقده وإن المتكلم العاقل لا يخبر بخلاف
الواقع المضر بحاله وغيرها من الأصول المعتبر عند العقلاء فإذا ادعى شيئا مما هو مخالف
لأصل من الأصول التي يتعين بها مدلول اللفظ يجوز

(٢١١)

سماعها لعموم البينة على المدعى واليمين على من أنكر ومن هذا ظهر الوجه في سماع دعوى الخطاء في الطريق حيث إن إحراز عدمه إنما هو بأصالة عدم الخطاء لا بمدلول الاقرار ومعلوم إن كل دعوى على خلاف الأصل مسموع بمعنى إنه يجب على مدعيها الاثبات وما ذكرنا من سماع الدعوى في هذه المقامات لا ينافي الالتزام بكونه سببا ظاهريا تعبديا بل كونه سببا ظاهريا وعدم كونه ناقلا في الواقع يقتضى ذلك نعم لو بنينا على إن ما هو ظاهر الاقرار نافذ واقعا فيكون الظاهر سببا واقعيًا لم يكن وجه لسماع الدعوى في هذه الموارد ولكنك قد عرفت خلافه وأيضا ما ذكرناه من السماع ليس مطلقا بل هو مقصور على ما لو شهد على ما يدعيه من خلاف الظاهر شيء من قرائن الأحوال بأن يستند إلى مستند يستند إليه العقلاء في ارتكابهم بمثل ما يدعى ارتكابه ككون الاقرار على رسم القبالة وغيره من القرائن إذ ليس كل دعوى يسمع ولو كانت بعيدة عادة كدعوى إرادة خلاف الظاهر مما له ظاهر مع عدم مساعدة شيء من القرائن على صدق دعواه ومن هذا القبيل دعوى المزاح بإقراره مما لا يعتنى العقلاء بمثلها في مقابل الظهورات المعتمدة وذلك لانصراف أدلة سماع الدعاوى إلى الدعاوى المعتمدة عند العقلاء كيف ولو بنى على سماع كل دعوى لا نفتح باب الدعاوى الباطلة كما لا يخفى وحاصل الكلام في معنى الرواية إن الاستفادة منها أن العاقل ملزم بما ألتزم به على نفسه فهذا حكم تعبدى من الشارع في مرحلة الظاهر فيترتب عليه أحكامه ما لم يعلم خلافه هذا حكم الاقرار وأما تعيين الاقرار وان المقر به أي شيء فالمتبع في تعيينه هو العرف فلا بد في إحراز المراد والموضوع من أعمال القواعد العرفية مثل أصالة عدم القرينة وأصالة عدم السهو وغيرهما من الأصول وكل دعوى في مقابل شيء منها مسموعة بمعنى أنه يجب على المدعى أثباتها وإلا فالأصل ينفيه هذا فيما لو ادعى ما ينافي صدق الاقرار أو ما هو المراد من لفظ ما أقر به مثل دعوى معنى مجازى أو غيرها وأما دعوى الخطاء في طريق الحكم فعموم الحكم بالنفوذ وكونه تعبديا وإن كان يقتضى عدم الاعتناء بها غاية الأمر إنه بعد فرض كونه حكما ظاهريا لو ظهر بنفسه مخالفته للواقع يرفع اليد عن قضية الاقرار وإلا فيحكم على مقتضى الاقرار ولو مع العلم بخطاء الطريق فضلا عن دعواه إلا إن الظاهر من الكلام خصوصا بملاحظة إضافة الاقرار إلى العقلاء إن الحكم ليس تعبديا محضا بل لأجل مناسبة بين الحكم وموضوعه وهو كونه التزام العاقل من حيث إنه عاقل وهذا لا محالة ينصرف إلى الاقرارات الواقعية التي يكون العاقل ملتفتا إلى جميع أطرافه وبعبارة أخرى ينصرف إلى الاقرارات التي يكون طريق العاقل إليه علما بأن لا يكون منخفاً في كلامه ويكون معتقدا لما يقول اعتقادا واقعيًا فإذا ادعى الخطاء في الطريق وكون إقراره من الافراد المنصرف عنها الاطلاق الخارجة عن موضوع الحكم بالنفوذ ومعلوم أن دعواه هذه الأمور مخالفة للأصول العقلانية مثل إصالة عدم الخطاء وغيره فما لم تثبت يحكم بنفوذ الاقرار لكون الموضوع محرزا بالأصل حال الشك إلا أن له إثبات ما يدعيه وسماع دعواه في المقام لعدم منافاته نفوذ الاقرار المعتبر ضرورة أن إثبات كونه من القسم المعتبر من الاقرار إنما هو بالأصل على الفرض وكل دعوى في

مقابل الأصل مسموعة إلا أن لا تكون نفس الدعوى عقلائية وكذا ينصرف الاطلاق عما يعترف به العقلاء كذبا لأغراض آخر فدعوى كون إقراره من هذا القبيل مخالفة لظاهر كلامه من حيث أفادته لازم الخبر وهو كون المخبر عالما به معتقدا له فدعواه مخالفة للظاهر الذي هو الأصل في مباحث الألفاظ فأفهم بقي الكلام فيما ذكرنا استطرادا من أنهم حكموا في مثل ما لو أقر لزيد بدار ثم أقربها لعمر ويلزم بدفعها لمن أقر له أولا وبد لها لمن أقر له ثانيا مع أن أحدهما كذب يقينا ووجهه ما ذكرنا من عدم دوران اعتباره مدار الطريقة حتى يسقط في الفرض كلاهما عن الاعتبار بل اعتباره من باب التعبد فيعمل على وفق مقتضاه ما لم ينكشف خلافه كما هو قضية كونه سببا ظاهريا وأما العلم الاجمالي في مثل الفرض فلا يسقطه عن الاعتبار لأنه تعلق بواقعتين مستقلتين لا ارتباط لأحدهما بالآخر فلكل منهما إلزامه بما أقر به له وليس كل واقعة منهما معلوما كذبها فيثبت بإقراره لكل منهما بحسب الظاهر ما أقر له فيدفع العين المقر بها للأول ثم بمقتضى إقراره الثاني يلزم بدفع القيمة للثاني لأن مقتضى إقراره الثاني أنه أتلف مال عمرو بإقراره السابق فبالنسبة إلى شخص العين لا ينفذ إقراره لصيرورته مال الغير بالاقرار الأول وأما بالنسبة إلى لازم كلامه وهو ثبوت ضمانه عليه فينفذ في حقه فيلزم بدفع القيمة هذا بالنسبة إلى نفس الشخصين الذين أقر لهما وأما بالنسبة إلى الحاكم الذي يلزمه بدفع العين والبدل مع علمه بعدم استحقاق واحد منهما فوجهه إن علم الحاكم في مثل المقام لا يؤثر في شيء لأن الحاكم منصوب لفصل الخصومات وإيصال حق كل ذي حق إليه فبعد حكمه لكل منهما بجواز العمل بظاهر إقراره ما لم يحصل في حقه بالخصوص مخالفة قطعية فلازمه إنهما لو رفعا أمرهما إلى الحاكم أن يلزم المقر بدفع العين والبدل وليس هذا إلا كفتواه بجواز الصلاة لكل من واجدي المني في الثوب المشترك فلو كانا أجيرين للصلاة عند أحد يستحقان الأجرة كلاهما ولو رفعا أمرهما إلى الحاكم في أخذ الأجرة فعلى الحاكم إلزام المستأجر بدفع الأجرة إلى كليهما مع علمه بفساد صلاة أحدهما ولتفصيل الكلام في هذا المجال مقام آخر في ما ذكرناه كفاية لمن تأمل وبما ذكرنا ظهر الوجه في الفروع المذكورة في المقام من نفوذ الاقرار لو أقر بالقبض ما لم يعلم كذبه وعدم قبول رجوعه وسماع دعواه لو ادعى المواطاة على الاشهاد فلاحظ وتأمل وأما وجه توجه اليمين على المرتهن فلكونه منكرا وأما اليمين المتوجه إليه فهل هي على نفى العلم أو نفى الواقع فليانته وتفصيل الكلام فيه مقام آخر والله العالم ولا إشكال ظاهرا في أنه لا يجوز تسليم المشاع وإقباضه المعتبر في الرهن المتوقف على تحقق القبض فعلا في الخارج إلا برضا شريكه سواء كان مما ينقل أولا ينقل على الأشبه وأما فيما ينقل فواضح لعدم تحقق صدق القبض الذي هو من فعل المرتهن إلا بالتصرف في العين المشاعة وهو محرم لأنه تصرفا في مال الغير من غير إذنه وأما فيما لا ينقل فلمنع كون مجرد التخلية التي ليست تصرفا فعليا من قبل المرتهن قبضا حقيقة وتسليم رفع الضمان في مسألة البيع بمجرد التخلية التي هي من فعل المالك لا يستلزم الالتزام بصدق القبض الذي هو من فعل المرتهن فيما نحن فيه إذ من الجائز أن يكون

الوجه في رفع الضمان في مسألة البيع هو تمكين المالك وإزاحة المانع من قبل نفسه لا تحقق القبض الحقيقي الفعلي مع أن الالتزام برفع الضمان أيضا مع عدم استيلائه فعلا للمانعة الشريك بمجرد دفع المفتاح إليه وتخلية سبيله من حيث نفسه قابل للمنع فكيف في المقام الذي يعتبر فيه القبض من المرتهن الذي لا

(٢١٢)

يتحقق عرفا إلا بالتصرف فيه زائدا على الاستيلاء التام فضلا عن مثل هذا الاستيلاء التعليقي هذا بالنسبة إلى حكمه التكليفي وأما لو عصى بالقبض وقبضه فالظاهر صحة الرهن لزوم لتحقيق الشرط لأن الشرط ليس إلا نفس القبض إذا كان بإذن الراهن وقد حصل وكونه محرما لعدم رضا الشريك لا يقتضى فساده لأن الشرط إنما هو وجوده لا كونه على وجه مباح كما لا يخفى الفصل الثاني في شرائط الرهن أي المرهون ومن شرطه أن يكون عينا خارجية وإن يكون مملوكا أي متمولا حتى يمكن قبضه ويصح بيعه ليستوفى حقه الذي استوثق به له من ثمنه سواء كان مشاعا أو منفردا أما الوجه في الأول أعني كونه عينا مع أنه مما لا يوجد فيه خلاف إلا فيما ستسمعه من الخلاف في خدمة المدبر إمكان دعوى اعتباره في مفهوم الرهن لغة وإن لم نقل باعتبار القبض فيه مضافا إلى لزوم اعتبار كونه قابلا لأن يقبض بنفسه على ما هو المختار من اعتبار القبض في صحته وهو لا يتحقق إلا في الأعيان الخارجية فلو رهن ديننا لم ينعقد الرهن لعدم إمكان قبضه ما دام كونه ديننا نعم لو عينه في الخارج يصح رهنه بعد ذلك ولكنه يخرج بذلك عما نحن فيه هذا إذا بنينا على اشتراط القبض وأما لو قلنا بعدم اشتراط القبض فيشكل الحكم بعدم الصحة وإن تكلف لتصحيحه بعض متأخري المتأخرين اللهم إلا أن يتمسك بالاجماع إن تحقق أو يلتزم بأن كونه عينا خارجية مأخوذ في مفهومه عرفا وليس بالبعيد وقد يناقش فيما ذكرنا من عدم إمكان القبض في الدين أما أولا فبالنقض ببيع الدين في الصرف وهبة ما في الذمم وثانيا بأن الدين كلي وقبضه يتحقق بقبض أفراده ويمكن دفع الأول منهما بإبداء الفارق بين المثاليين وما نحن فيه بأن يقال أن الاستفادة من أدلة اعتبار القبض في المجلس إن المناط فيه انقضاء الامر في المجلس ووصول حق كل ذي حق إلى صاحبه حتى لا يبقى لأحدهما على الآخر كلام بعد انقضاء المجلس وهذا المعنى بالنسبة إلى الدين محقق فلا حاجة إلى شيء آخر وبتقرير أوفى إن القبض الذي كان معتبرا في جميع أبواب البيع الذي هو عبارة عن وصول كل من العوضين إلى الآخر بمقتضى عقد البيع قد أعتبره الشارع في خصوص الصرف بكونه في المجلس لحكم ومصالح مثل كونه غالبا في معرض التشاجر وغير ذلك من المصالح الخفية ومن المعلوم إن القبض بمعناه الحقيقي لا يعقل تحققه في الدين فالحكم بصحته في المثال لا بد من أن يستند إلى دليل يقتضى تعميم القبض بحيث يعم الفرض وهو فيما نحن فيه مفقود فيحمل اللفظ على معناه الحقيقي وهو الحسى الخارجي وأما هبة ما في الذمم على من عليه فهو إبراء في الحقيقة ولا يعقل اعتبار القبض فيه وأما هبته على غيره فتجوزها ما يحتاج إلى مراجعة أدلتها وكيفية استظهار اعتبار القبض فيها ولا ملازمة بين المقامين فبعد قصور الدليل فيما نحن فيه عن التعميم لا نقول به ولو كان دليل الهبة أيضا كذلك ولم يكن في المسألة إجماع لا نقول به فيها أيضا وكيف كان فالمتبع في كل باب هو دليله وأما المناقشة الثانية فيدفعها إن الظاهر من قوله تعالى فرهان مقبوضة وقوله عليه السلام لا رهن مقبوضا أن يكون نفس الرهن بنفسها مقبوضة وظاهر إن قبض الفرد وليس قبض نفس الكلى من حيث هو ولذا يجوز تبديله بفرد

آخر ومساعدة العرف على تسميته قبضا له في بعض المقامات مبينة على المسامحة لا على التحقيق فيما ذكرنا تقرر إن الأقوى عدم جواز رهن الدية لتعذر القبض وأما الكلى الخارجي كما لو رهن منا من صبرة من الحنطة فالظاهر جوازه كما في المشاع إذا لا امتناع في قبضه والفرق بين الكلى الخارجي والمشاع والفرد المردد قد أوضحنا لك في كتاب البيع فراجع وكما لا يصح رهن الدين كذا لا يصح رهن المنفعة فلو رهنه منفعة كسكنى الدار وخدمة العبد لم ينعقد الرهن لما عرفت من تعذر القبض مضافا إلى دعوى الاتفاق وعدم وجدان مخالف في المسألة وما قيل في وجهه من أن الدين إذا كان مؤجلا فالمنافع تتلف إلى حلول الأجل فلا تحصل فائدة الرهن وإن كان حالا فبقدر ما يتأخر قضاء الدين يتلف جزء من المرهون فلا يحصل الاستيثاق فيه مع أنه يمكن فرضه بعد الاجل بحيث لا يرد عليه شيء مما ذكر إن استيفاء الدين من عين الرهن ليس بشرط بل منه أو عوضه ولو بيعه قبل الاستيفاء كما لو رهن ما يتسارع إليه الفساد قبله والمنفعة يمكن جواز ذلك فيها بأن يؤجر العين ويجعل الأجرة رهنا كما أشار إليه الشهيد (ره) ومعنى كون الأجرة رهنا أن يستوفى منها دينه لا نفسها حتى يقال إن جواز رهن الأجرة مما لا كلام فيه وإنه خارج عن محل النزاع مع أن لنا نفرض الرهن بالنسبة إلى المنفعة بعد حلول الأجل وعلى هذا فالمرتهن متمكن من استيفاء دينه من نفس العين بالتصرف فيها بمقدار يعدل حقه وعلى هذا فالعمدة في المقام هو ما ذكرنا من امتناع القبض حقيقة مضافا إلى كون المسألة بحسب الظاهر إجماعية كما يظهر من بعض عبائرهم وأما المناقشة في ما ذكرنا بأن قبض المنفعة يتحقق بقبض العين كما في الإجارة فمدفوعة بعدم الصدق حقيقة وإنما هو في الإجارة تنزيل مع أن المعتبرة في الإجارة ليس إلا قبض العين المستأجرة لاستحقاق الأجرة بذلك لأنه يعتبر في ذلك قبض المنفعة حتى يلتزم بذلك ولا يجرى عليه أحكام القبض المنفعة بتمامها بمجرد تسليم العين وعلى هذا فالمسألة مما لا إشكال فيها نعم يبقى الإشكال فيما استثنوه من مطلق المنفعة وهو رهن خدمة المدبر وينبغي أن يتكلم قبل ذلك في رهن نفس المدبر من أنه هل هو أبطال لتدبيره أم لا فنقول إن فيه ترددا وخلافا وإن كان الوجه فيه وفاقا للمصنف وغيره من المتأخرين بل عن المسالك نسبتته إلى الأكثر إن رهن رقبته إبطال لتدبيره كبيعته وهبته توضيحه إن ذات الرهن وإن لم يكن كالبيع والهبة منافيا للتدبير حيث إنهما يقتضيان الخروج عن الملكية فلا يعقل بقاء التدبير معهما وهذا بخلاف الرهن فإنه بنفسه لا يقتضى إلا تسليط الغير على البيع على تقدير عدم الفك فلا ينافي في هذا بذاته بقاء التدبير خصوصا إذا كان عازما على الفك وكذا ليس كالعرض على البيع في كونه ظاهرا في الرجوع عن التدبير حتى يكون فسخا فعليا بحسب الظاهر لما أشرنا من جواز عزمه على الفك وبقاء التدبير وليس فعله ظاهرا في خلاف هذا العزم حتى يدل على نقض التدبير وهذا بخلاف العرض على البيع ضرورة الفرق بين العزم على البيع المستكشف بفعله الذي هو عبارة عن العرض على البيع وتسليط الغير على البيع على تقدير ربما يعتقد عدم تحقق التقدير ولكن نقول إن

إطلاق الرهن يقتضى إحداث حق للمرتهن في العين المرهونة به يستحق استيفاء دينه عنها
عند حلول الأجل سواء بقي الراهن حيا أم لا وهذا ينافي التدبير لأنه
يقتضى انعتاق العبد بموت المولى فلو تحقق الموت قبل حلول الأجل ينعتق العبد فلا يبقى
للمرتهن سلطنة على استيفاء دينه عنه وهذا ينافي إطلاق الرهن

(٢١٣)

المقتضى لبقاء السلطنة بعد الموت أيضا فيطل التدبير الذي هو من العقود الجائزة لاطلاق الرهن المنافى له نعم لو قال أرهنتك العبد المدبر أو ما يؤدي مؤداه بحيث يدل على بقاء تدبيره فالأقوى صحتها معا إذ ليس على هذا التقدير إطلاق استحقاق ينافي التدبير بل التدبير يقضى قصر الاستحقاق على فرض بقاء المولى حيا إلى زمان الاستيفاء وليس هذا تعليقا مخلا في العقود ضرورة ثبوت مثل هذا التعليق أعني بقاء المحل على قابلية الاستيفاء منه في جميع الموارد فليس طرو موت المولى في الأثناء إلا كصيرورة الخل خمرا بل موت نفس العبد قبل انقضاء الأجل فكما إن احتمال طرو هذه الطواري لا ينافي صحة الرهن كذا احتمال موت المولى في المدبر لا ينافي صحة رهنه كما في العبد الجاني وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل وجها لبطلان التدبير بالرهن من أن التدبير ينافي الاستيثاق المعتبر في الرهن لاحتمال طرو موت المولى قبل انقضاء الأجل فلا يحصل الوثوق توضيح الفساد إن الوثوق في كل شئ بحسبه فالاستيثاق بالعبد المدبر وإن لم يكن مثل ما لو لم يكن مدبرا إلا إنه لو قيس إلى عدمه يعلم إنه يحصل به الاستيثاق في الجملة أيضا وكيف لا وليس هذا إلا كما يحتمل التلف في الأثناء أو الخروج عن المالية كالمثال المتقدم مع أن الظاهر إنه مما لا أشكال في صحة رهنه وتوهم إن مقتضى ما ذكرنا صحة التدبير في الفرض الأول أيضا أعني في صورة إطلاق الرهن لأن كونه مدبرا صيره كالخل المحتمل لأن يصير خمرا والاطلاق لا يتسرى إلى أزيد من موضعه وهو العبد المدبر فموت المولى يصير حرا ويخرج عن المالية فكما إن الاطلاق لا يشمل بعد موت نفسه كذلك لا يشمل بعد موت المولى أيضا لخروجه عن المالية بذلك مدفوع بأن مال الاطلاق إلى قوله سلطتك على بيع هذا العبد لو لم يؤد دينك في شهر كذا سواء بقيت حيا أم لا ومآل التقييد إلى قوله سلطتك على بيعه في شهر كذا في حال حياتي وبينهما بون بعيد وبما ذكرنا تبين الحكم فيما لو رهن المدبر نفسه وأما لو صرح برهن خدمته مع بقاء التدبير قيل على ما في المتن إنه يصح التفاتا إلى الرواية المتضمنة لجواز بيع خدمته فيشملة القاعدة المسلمة عندهم كلما جاز بيعه جاز رهنه وقيل لا يصح لتعذر بيع المنفعة منفردة بل ولا منضمة مع الغير بل الصحيح إنما هو بيع ماله المنفعة من حيث إنها منفعة لملكه لا إنها جزء المبيع وهو أي عدم الصحة أشبه بقواعد المذهب ولكنك قد عرفت إن الوجه ليس منحصر في تعذر البيع حتى يناقض فيه بظهور الاخبار في جوازه بل العمدة فيه تعذر القبض المعبر في صحته على المختار وأما القبض المعبر في البيع إما نلتزم بتحقيقه في المقام تبعا لقبض العين لما عرفت من إمكان الفرق بين القبض المعبر في البيع وبين القبض في الرهن وأما نلتزم بتخصيصه بغير هذا المورد لهذه الاخبار الخاصة كما أن الجهالة أيضا غير مضررة لتلك الأخبار وأما القاعدة فيمنع عمومها بحيث يشمل المورد بل لعل القائلين بجواز بيعه أيضا لا يلتزمون جميعهم بجواز رهنه فلا يحصل الوثوق بالاجماع التعليقي في المقام فيوهن بذلك عموم القاعدة والحاصل إن الاخبار على فرض تسليم دلالتها على جواز البيع فلا يدل على جواز الرهن وأما القاعدة فلم يثبت حجيتها عموما بحيث يشمل مورد الكلام

والله العالم وأما الشرط الثاني أعني اعتبار كون الرهن مملوكا بمعنى كونه متمولا فمما لا شبهة فيه إذ بدون ذلك لا يعقل بيعه حتى يستوفى منه الدين فلا يحصل الاستيثاق الذي شرع الرهن لأجله ويشترط مع ذلك كونه مملوكا للراهن أو مأذونا من قبله حتى يصح البيع ويحصل الاستيثاق وعلى هذا لو رهن ما لا يملكه الراهن بأن كان عينا مملوكة لغير المالك لم يمض الرهن ووقف على إجازة المالك فإن أجاز جاز لأن الظاهر عدم الفرق بينه وبين البيع فيدل على صحته بالإجازة ما يدل على صحة الفضولي في البيع ولكن هذا إنما يتم بعد أثبات جواز الإعارة للرهن بمعنى تأثير الإذن السابق على الرهن في صحته إذ لولا ذلك كيف يصححه الإذن اللاحق فينبغي أن نتكلم في جواز الإعارة للرهن حتى يتضح المسألة فنقول الأقوى جواز رهن مال الغير بأذن مالكة مطلقا سواء كان وثيقة لدين المالك أو الراهن أما الأول فوجهه واضح لكونه وكيلا عن المالك فلا إشكال فيه وأما الثاني أيضا فمما لا إشكال فيه من حيث الحكم أعني الجواز وإنما الكلام في أنه هل هي عارية أو ضمان أو شيء آخر وأما أصل الجواز فالظاهر إنه لا خلاف فيه على ما ادعاه غير واحد بين الخاصة والعامة إلا عن ابن شريح منهم وإن لم يعرف نقل الخلاف عنه أيضا صريحا وكيف كان فالظاهر انعقاد إجماع الخاصة على صحته وهو الحجة مضافا إلى سلطنة الناس على أموالهم إذ ليس هذا إلا كالإذن في بيعه وأداء دينه من ثمنه وأما الكلام في كونه عارية أو غيرها فالظاهر أنه عارية وفاقا لما نسب إلى علمائنا وقد يناقش في تسميته عارية بوجوه منها إن العارية عبارة عن إباحة المنافع مع بقاء العين والرهن ينافيها ومنها أن الاستيثاق بها ليس من المنافع وإنما هي فائدة ترتب عليها ولا يعد مثلها منفعة فليس هذا عارية ومنها أن العارية تقتضي عدم الضمان مع أن الراهن ضامن في المقام ومنها جواز العارية مع أن هذا ليس بجائز مطلقا بل للمرتهن منعه عن التصرف فيه قبل الفك ويمكن دفعها أما الأولى فبان الرهنية لا تقتضي الخروج عن الملكية حتى تنافي العارية بل ليس الإذن في الرهن إلا ترخيص المستعير على تسليط الغير على بيعه على تقدير فليس هذا إلا كإعارة شخص شيئا وقد إذن للمستعير أن يبيعه لو احتاج إلى ثمنه ويرد إليه عوضه وهذا المقدار لا يقتضي الخروج عن كونه عارية قبل البيع ومجرد صيرورته متعلقا لحق المرتهن لا يقتضى انقلاب النسبة بينه وبين الراهن وأما الثانية فيمنع عدم صدق المنفعة على مثل ذلك كيف وقد صرح غير واحد بجواز استعارة الذهب والفضة للتزيين بل لا يبعد الجواز فيما لو استعار لأن يكون مليا في أعين الناس وإن أبيت إلا عن إنكار الصدق فمنع قصر مورد العارية على ذلك بل نقول بجواز العارية في كل مورد يستفيد منها المستعير بنحو من الانحاء ولا محذور فيه وأما الثالثة أعني عدم الضمان فنقول إن أريد من عدم الضمان ما يعم قيمته بعد استيفاء الدين منه فمنع اقتضاء العارية لذلك لأن هذا ليس تلفا سماويا بل هو إتلاف من الراهن ولو فرض إعساره بحيث لا يقدر على فكه فلا يستند إليه الاتلاف إذ لم يصدر منه إلا مجرد الرهن وقد كان بأذن المالك فلا يورث الضمان عليه فنقول إن الإذن في الرهن ليس إلا ترخيصه في جعل ملكه وثيقة عند الغير

التي يترتب عليها بحكم الشرع أو العرف جواز بيعه عند التعذر واستيفاء الدين منه وهذا بمجرد لا يقتضى صيرورة قيمة العين أداء عما في ذمة المديون
مجانا ضرورة إن الاذن في الرهنية لا يقتضى المجانية فهذا ليس إلا كقوله إذا ضاق عليك
الامر فأوف ديونك من هذا المال ولا يستفاد من هذا عرفا ولا شرعا

(٢١٤)

أن يكون هذا مجانا بل لو قيل في المثال باقتضائه ذلك بحسب الظهور العرفي لأمكن المنع في المقام عرفا فلا يقاس ما نحن فيه بإباحة الطعام مثلا ضرورة الفرق بينهما بحسب الظهور عند العرف والحاصل إن العارية لا تقتضي عدم استحقاقه للقيمة تماما بعد البيع بل بقاء العين على ملكيته وعدم خروجه عن ملكه بالرهن يقتضي دخول العوض في ملكه تماما وإذنه في كونه رهنا لا يقتضي إلا استحقاق استيفاء المرتهن دينه من ثمنه لا مجانا فحصول فراغ الذمة للراهن بذلك مجانا ليس من مقتضياتها بل مقتضاه ليس إلا اشتغال ذمة الراهن للمالك بعد أداء دينه عن ثمن ماله وهذا واضح وإن أريد من عدم الضمان الذي هو حكم العارية عدمه ما لو تلف بتلف سماوي ففيه إنه لا فرق من هذه الجهة بين كونه عارية أو غيرها إذ كما أن قاعدة اليد مخصصة بالعارية كذا مخصصة بمطلق الأمانات وما نحن فيه منها وإن لم نسمه عارية على ما تقرر في كتاب البيع وقد تقدم في هذا الكتاب أيضا ما يدل على ذلك وعلى أي حال فلا بد من ذكر دليل خاص في المقام لا ثبات الضمان على القول بثبوته سواء قلنا بأنه عارية أم لا ولعل الوجه فيه أن بذل المال لأن يرهن عرفا تسليط للغير على المال بأن يتصرف فيه ويستولي عليه نحو استيلاء المالك على ماله بأن يكون تلفه من كيسه بمعنى أن له نحو استقلال في التصرف فيشبه القرض وهذا بخلاف سائر الامناء فإن يدهم يد النيابة فلا يقتضي الضمان وأما فيما نحن فيه فكأنه ألقى كله عليه وهذا الكلام لو تم يقتضي الضمان من دون فرق بين كونه عادية أو غيرها لأنه على فرض تمامية الظهور العرفي فهو في قوة الاشتراط في متن العقد فيصير العارية مشروطة بالضمان وهي مضمنة بلا إشكال ولكن فيه ما فيه كدعوى كونه في عرضة التلف والعارية في مثله تقتضي الضمان وفيها أيضا منع صغرى وكبرى لو لم يرجع في بعض الموارد العرفي بالقرائن الخارجية كما لا يخفى فعلى هذا الأقوى في المسألة عدم الضمان ولو لم نقل بأنها عارية وأما الرابعة فضعفها ظاهر لأن العارية إنما تقتضي ذلك لو لم يكن لامر لازم وأما لو كان كذلك كالإعارة للبناء عليه أو للغرس أو للدفن مثلا وإن كان للدفن جهة أخرى أيضا وهي حرمة النيش على المالك أيضا بعد أن كان الدفن بأذنه فلينتظر أمده في هذه الموارد ولا يجوز فيها إلزام المستعير برد العارية مطلقا كما سيتضح تفصيله إنشاء الله أما فيما نحن فيه فقد أذن المالك بأن يحدث المستعير في ملكه حقا لازما للغير أعني حق الرهانة فلا يجوز له أبطال عقد الرهن لكونه واقعا عن أهله في محله وهو يقتضي اللزوم فلا سلطنة له على المرتهن بوجه من الوجوه ولازمه حجره عن التصرف في ملكه قبل الفك ولا يقتضي كونه عارية الرجوع إليه بعد أن كان بإذنه وهل له الرجوع إلى الراهن في رد العين إذا كان قادرا على ذلك بمقتضى كونه عارية أم لا فنقول أما قبل إحداث الحق للغير فيه بأن يجعله رهنا فلا إشكال في أن له الرجوع ضرورة إن مجرد الإباحة ليس من العقود اللازمة فله الرجوع عن إذنه وأما بعد حلول الأجل أيضا له الزام الراهن بالفك بمعنى تخليص ماله ودفعه إليه لأن إذنه لا يقتضي حرمانه عنه أبدا بل غايته ترخيصه في استفادته منه بهذه الفائدة الخاصة ودفع عينه إليه فله المطالبة بالعين نعم لازم أذنه في الرهن أن لا يلزمه بتحصيل شخص العين لو بيع

لاستيفاء الدين فله مطالبة القيمة حينئذ وأما قبله فله الزامه بتفريغ ما له هذا إذا كان بعد حلول الأجل أو كان الدين حالا وأما لو كان مؤجلا فهل له ذلك قبل حلول الاجل مع تمكن الراهن من الفك وقبول المرتهن أم لا فيه وجهان من أن إذنه في جعله رهنا كما أنه يقتضى رفع سلطنته عن ماله لكونه محجورا عنه بالعقد اللازم كذا يقتضى رفع سلطنته عن الراهن قبل حلول الأجل بإلزامه بالفك توضيحه ان للسلطنة على المال مراتب منها كونه مسلطا على التصرف فيه مطلقا وأخذه من يد من هو مستول عليه فعلا سواء كان عن إذنه أم لا ومنها تسلطه على الزام من تصرف فيه في السابق برده إليه والخروج عن عهده وهذه السلطنة إنما تتحقق فيما لو لم يكن تصرفه السابق بإذنه لقاعدة اليد وأما لو كان عن إذنه فليتبع إذنه فإن أذن له يجعله في مكان مخصوص مثلا إذنا مطلقا فليس له إلزامه برده إليه وإن أذن له في التصرف الخاص بشرط أن يرده بعد شهر مثلا فله الزامه بذلك بعد مضي الشهر وأما قبل انقضاء الشهر فليس له ذلك لو لم يكن تحت يده فعلا بأن كان عند شخص ثالث مثلا إذ لم يجعل لنفسه في إذنه السابق حقا بالنسبة إلى ما قبل مضي الشهر وليس هو مستوليا عليه فعلا حتى يمنعه عن التصرف وأما التصرف السابق فالمفروض إنه وقع بإذنه فكذا فيما نحن فيه فأن المالك قد أذن له أولا في إبقائه رهنا عند المرتهن إلى هذه المدة لا بمعنى أن الرهانة مغيية بالمدة بل الإبقاء عنده مطلق إلى أن يؤدي الدين بل بمعنى أن الاذن في إبقائه رهنا إنما هو إلى هذه المدة بمعنى أن الظاهر من إذنه في جعله رهنا على هذا الدين المؤجل ترخيصه في إبقائه إلى هذه المدة كذلك وأما بالنسبة إلى ما بعد الاجل فلا تعرض في كلامه عليه فليس له الزام الراهن بالفك قبل حلول الأجل لأن الرهن لم يضعه عند المرتهن إلا بإذن المالك على ما هو الفرض فلازمه حجره عن التصرف في ماله في هذه المدة بكلا قسميه المذكورين لا يقال بعد انقضاء المدة أيضا كذلك حيث أنه وضعه تحت يد المرتهن بإذن المالك فليس له إلزامه بالفك لأننا نقول ظهور فعله في عدم رفع اليد عن ماله بالمرة وبقاء علقته في الجملة يقضى بذلك بل ظاهر أذنه ليس إلا جعله رهنا ورده إليه مهما أراده بأن يفكه ويرده إليه هذا في غير المؤجل أو فيه بالنسبة إلى بعد حلول الأجل وأما في أثناء الاجل فلا ظهور في ذلك بل الظاهر خلافه فمقتضى أذنه في التصرف فيما أعاره بالوجه المذكور هو التفصيل الذي ذكرنا وأما وجه العدم فهو أن جواز الرجوع من أحكام العارية فله ذلك مطلقا ولا منافاة بينه وبين لزوم الرهن إذ لا نقول ببطلان الرهن بذلك حتى ينافي لزومه بل نقول بلزوم الفك على الراهن على ما قضية العارية وبيان آخر نقول إن الاستيثاق بملكه فائدة يستوفيهما المستعير فله منعه عن ذلك ولم يصدر منه إلا مجرد إذن في الاستفادة بهذا الفائدة وله الرجوع عن إذنه إذ ليس الاذن من العقود اللازمة فكما أن له الزامه بعد حلول الأجل فكذا قبله ويضعف هذا أن استيثاق كل جزء من الزمان ليس على الظاهر فائدة جديدة متقومة بإباحة هذا الزمان حتى يكون له منعه عن الانتفاع بهذه الفائدة في كل جزء من الزمان بل الرهن مثل الإجارة فائدة واحدة

قد استوفاهما الراهن بأول زمان وضعه رهنا وليس فوائد متجددة حتى يتجه ما ذكره وأما
تنظيره بما بعد الاجل فقد عرفت أنه ليس في محله لما ذكرنا من
الفرق بي المقامين ثم أنه لا يخفى إنه لو سلمنا إن لمالك الزام الراهن بالفك قبل حلول
الأجل في كل مورد لا يتضرر بذلك الراهن ولو

(٢١٥)

لصيرورة الدين المؤجل معجلا لوعده مثله ضررا عليه عرفا كما في كثير من الموارد وإلا فلا لقاعدة نفي الضرر والمناقشة فيها بمعارضته بضرر المالك مدفوعة بإقدامه عليه وما يتوهم إنه إنما يتم لو ثبت لزوم هذه العارية وهو أول الكلام فيدفعه إن عدم ثبوت الجواز يكفي في ذلك لأن مقتضى إذنه تحمل الضرر فلو ثبت له جواز الرجوع فهو حكم به يرفع الضرر الذي تحمله على نفسه أولا وعلى هذا التقدير يتوجه قلب الدليل بأن يقال ضرر الراهن لا يعارض ضرر المالك لأنه بنفسه أقدم على الضرر ولكن هذا إنما يصح لو كان جواز الرجوع حكما عرفيا في المقام وأما لو كان حكما شرعيا تعبديا فيحتاج إثباته إلى دلالة دليل ومعه لا وقع للقلب المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ضعف ما التزمه بعض المشايخ في المقام من خروجه عن مسمى العارية حقيقة كخروجه عن حقبة الضمان أيضا لبعض الوجوه المتقدمة التي عرفت ضعفها وعدم صلاحيتها لذلك وأضعف منه دعوى كونه ضمانا لا عارية كما نسب إلى بعض الشافعية لأنه اصطلاحا أما الانتقال من ذمة إلى أخرى كما نراه أو ضم ذمة إلى أخرى كما يراه بعض العامة ومعلوم أن شيئا من المعنيين مما لم يقصده المالك في أعارته وتوجيهه بأن المعير أناب المستعير في الضمان عنه ومصرفه في هذا المال الخاص إن قلنا بصحته ومعقولية اشتغال ذمته وانحصار ما يؤدي به الدين في شيء خاص فهو أيضا مما لا يخطر ببال المالك حال الإعارة بأن يوكله في التضمين ودعوى استفادته من الاذن في الإعارة مما لم يساعد عليه عرف ولا عقل خصوصا لو لم يكن الدين معيننا حال الإعارة واحتمال أن المراد من الضمان هو جعل رقبة العين متعلقا لحقه كذمة الضامن في الضمان الاصطلاحي الذي لازمه عدم اشتغال ذمة المديون مع أنه بعيد في حد ذاته لكونه خلاف الاصطلاح فاسد لعدم كونه مقصودا لواحد منهم في الموارد المتعارفة مع أنه ربما لا يرضى المرتهن بذلك لأنه ربما يؤدي إلى ضياع ماله كما لو تلفت العين مضاف إلى بعد الالتزام بفراغ ذمة كل منهما وعدم صيرورة المال فعلا ملكا له وصيرورته بعد حلول الأجل كذلك كما لا يخفى بقي الكلام فيما فرعوه على النزاع منها ترتب ضمان التلف على تقدير كونه ضمانا وعدمه على فرض كونه عارية وقد عرفت ما فيه من أن نفي الضمان ليس مقصورا على كونه عارية بل يعم مطلق الأمانات فأن بنينا على خروج المورد عن الموضوع الذي حكم فيه بنفي الضمان بالتقريب المتقدم فلا إشكال في ثبوته على كلا التقديرين لكونه في قوة اشتراط الضمان كما أشرنا إليه وإن بنينا على عدم تمامية الوجه المتقدم كما هو الأظهر فالأقوى نفي الضمان على كلا التقديرين أيضا ومنها اعتبار ذكر جنس الدين وأجله وقدره وغيرها من أوصافه على تقدير كونه ضمانا وعدمه على تقدير كونه عارية وفيه إن العارية في مثل هذه الموارد المودية إلى اللزوم لا بد فيها من بيان يرتفع به الغرر ككون الدين حالا أو مؤجلا فلا فرق من هذه الجهة بين العارية والضمان ومنها أنه ليس له إجبار الراهن على الفك قبل حلول الأجل على تقدير كونه ضمانا وجوازه على فرض كونه عارية وفيه ما عرفت من أن الأقوى عدم جواز الاجبار على

تقدير كونه عارية أيضا ومنها أنه يرجع بما يبيع به وإن كان أقل من ثمن المثل على فرض كونه ضمانا بخلاف العارية فإنه يرجع بقيمة تامة وكذا إذا بيع بأكثر منه فعلى الضمان إن يرجع بالجميع وعلى العارية بقدر القيمة وفيه ما لا يخفى أما فيما إذا بيع بأزيد من ثمن المثل فلا وجه للرجوع إلى القيمة أصلا سواء كان ضمانا أو عارية إذ لا معنى لخروج العين عن ملكه وعدم دخول عوضه في مكانه فاستحقاقه تمام العوض على هذا التقدير مما لا ينبغي الريب فيه نعم لو بيع بأقل من ثمن المثل يرجع بقدر القيمة على تقدير كونه عارية وعلى تقدير كونه ضمانا فالظاهر عدم جواز بيعه بما دون القيمة حيث إن إذنه في البيع ينصرف إلى البيع بثمن المثل لا إلى ما دونه ولو فرض تعميم الاذن بحيث يعم المورد فلا إشكال حينئذ أيضا في أنه لا يستحق إلا المقدار الذي يبيع به أما على فرض كونه ضمانا فواضح وأما على تقدير كونه عارية أيضا كذلك لأنه بنفسه أذن في هذا البيع فلا يستحق إلا الثمن الذي يبيع به وبالجملة تسميته ضمانا أو عارية لا تؤثر في مثل هذه الأشياء المنوطة بالاذن المستفاد من كلامه فهو المناط في ترتب الاحكام لا تسميته ضمانا أو عارية تذييب كما يصح الإعارة للرهن كذا يصح الإعارة للإجارة لأن الاستفادة بثمن المنافع أيضا من منافع العين فلما لكها تسليط الغير على استيفائها وإباحتها ودعوى أن الإجارة تقتضي سبق الملك بالنسبة إلى المنافع بعد تسليمها فنقول إن نفس المنافع التي توجد شيئا فشيئا لا يعقل أن تكون مملوكة لاحد قبل وجودها فكونها مملوكة إنما هو بنحو من الاعتبار عند العقلاء وبهذه الملاحظة إيجارها وأخذ عوضها ويقال أن الملكية آنا ما تستبعه المنافع إلى آخر الا بد فليس معنى كون المنافع مملوكة مملوكية المنافع التي لم توجد حال الإجارة بل معناه تحقق هذا الاعتبار الذي أو أمر عقلائي وهذا من توابع الملك وفوائده فالمالك تسليط الغير عليه أما بعقد لازم كالإجارة والصلح أو بإباحته له ومعنى أباحته له إن له استيفائه ومضى جوازه وعدم لزوم أن له الرجوع عن هذا الاذن فمتى لم يرجع له الاستيفاء بالإجارة وبعد الاستيفاء لم يبق لرجوع المالك عن أذنه مورد لمضى الامر وكونه أمرا أنيا واقعا عن إذنه فعلى هذا لا إشكال في صحة الإعارة للإجارة وأما الإعارة للبيع الخياري قد يتوهم جوازه نظرا إلى إن الاستفادة بثمنه نحو من الانتفاع ولا محذور فيه بعد التزامه برد العين أو؟؟ خصوصا مع العزم على الاخذ بالخيار ورد العين ولكن الأقوى المنع وفاقا لما هو المحكى عن العلامة قده في كتاب الرهن من التذكرة معللا بأن البيع معاوضة فلا يملك الثمن من لا يملك المثلث ولم يحك عن غيره التعرض للمسألة وظني أنه حكى عنه القول بالجواز في بعض الموارد وكيف كان فالظاهر إنه لا إشكال في عدم الجواز لما تقدم في مبحث البيع الفضولي من أنه يعتبر في البيع أن يكون في ملك البائع مضافا إلى ما ذكره من التعليل والله العالم إذا عرفت ما ذكرنا من صحة الإعارة للرهن علمت إن الأقوى تأثير الاذن اللاحق في الصحة إذا وقع العقد فضولا سواء كان الرهن لدين نفس المالك أو الرهن أو شخص أجنبي وأما ما لو رهنه المالك بنفسه لدين الغير من دون إذنه فليس من الفضولي في شئ بل هو عقد

صحيح واقع من أهله في محله فهو لازم أجاز المديون أم لا فهو كالمتبرع في وفاء الدين
نعم لو أذن له في وفاء الدين وبيع الرهن وأستوفي منه الدين فله أن
يرجع إلى المديون بما أداه لا بالقيمة كما هو واضح وله أن يرجع عن إذنه أيضا قبل
الاستيفاء إذ ليس إذنه إلا بمنزلة التوكيل فله الرجوع عنه ولا يبطل به الرهن

(٢١٦)

لأنه عقد لازم ولا ينوط بإذنه حتى يبطل برجوعه والله العالم وكذا لو رهن ما يملك وما لا يملك مضى في ملكه ووقف في حصة شريكه على إجازته سواء كان مشتركا بينهما بالإشاعة أم لا والاشكال في أصل رهن المشاع كما عن أبي حنيفة محتجا بعدم إمكان القبض وبأنه قد يصير جميع ما رهن بعضه في حصة الشريك كما إذا رهن الحصة المشاعة من بعض معين في الدار المشتركة مثلا واضح الدفع إذ لا مانع من القبض بعد إذن الشريك ورضاه كما مر الإشارة إليه وأما الوجه الثاني مع أنه أخص من مدعاه يرد عليه إنه نلتزم في هذه الصورة بعدم جواز القسمة لو كان مستلزما لا بطلان حق المرتهن إلا أن يرضى المرتهن بذلك أو بأن يستبدل الراهن العين المرهونة على تقدير صيرورته في حصة الشريك بشئ آخر والحاصل إنه كما أن مع جزء مشاع من بعض معين من الدار المشتركة مانعا عن جعله جزءا لتمام الدار في القسمة بأن يكون تابعا لها بل لا بد من أن يلاحظ هو بنفسه ويرد القسمة عليه مستقلا بين الشريك والمشتري من دون ملاحظة ما عداه كذلك فيما نحن فيه فلا بد للشريك أما الصبر إلى أن ينفك الرهن أما بالبيع أو بالرجوع إلى مالكة أو يرد القسمة على خصوص الجزء مستقلا كما لو صار ملكا لثالث أو بجعل الحصة التي هذا الجزء منها حصة للراهن لو رضى الراهن به وكيف كان فلا مانع من رهنه حال الإشاعة وأما سلطنة الشريك على القسمة مطلقا فهي مسألة أخرى دائرة مدار نظر الفقيه ولا يصلح أن يكون مانعا عن الرهن حال الإشاعة والله العالم ولو رهن المسلم خمرا أو نحوه مما لا يملكه لم يصح ولو كان عند ذمي ولو رهنها الذمي عند مسلم لم يصح أيضا ولو وضعها على يد ذمي على الأئمة لعدم كونه ملكا حتى يوفى منها دينه أو يستوفى منها حقه وهذا ظاهر ولو رهن أرض الخراج لم يصح رهنها لأنها لم تتعين لواحد من المسلمين نعم يصح رهن ما بها من أبنية وآلات وشجر لكونها مملوكة لصاحبها بخلاف رقبة الأرض هذا إذا لم نقل بصيرورة رقبة الأرض ملكا للمعمر تبعا للآثار وأما لو بنينا على ذلك كما تقدم الكلام فيه في كتاب البيع فالظاهر صحة رهنها كالأبنية الثابتة عليها وأما الشرط الثالث وهو إمكان القبض فقد علم وجه اعتباره فيما تقدم من اشتراط القبض فلو رهن ما لا يصح أي لا يمكن إقباضه عادة كالطير في الهواء غير معتاد العود والمسلك في الماء إذا كان غير محصور لم يصح رهنه هذا إذا بنينا على اعتبار القبض كما هو الأقوى وأما لو لم نقل بذلك فلا يبعد القول بالصحة كما في المسالك لعدم المانع وتخيل تعذر استيفاء الحق من ثمنه لعدم صحة بيعه يندفع بإمكان الصلح عليه وكلية ما صح بيعه صح رهنه ليست منعكسة كليا عكسا لغويا وكذا لو كان مما يصح إقباضه ولم يسلمه لا يصح الرهن يعنى لا يتم بل يقع مراعى إلى أن يحصل ما يقتضى الفسخ وإلا فالظاهر إن المقارنة ليست شرطا كما هو واضح وكذا لو رهن عند الكافر عبدا مسلما أو مصحفا لنفى السبيل له عليهما وقيل والقائل الشيخ في المحكى عن مبسوطه يصح رهنه ويوضع على يد مسلم وهو أولى لمنع كون مثل ذلك سيلا بل هو أسهل من أجارة المسلم نفسه للكافر هذا لو كان الرهن على يد مسلم وأما لو كان تحت يده فقد حكى

الاجماع على منعه فأن تم فهو وإلا ففيه أيضا كلام وأما الشرط الرابع أعني كونه مما يصح استيفاء الدين منه بالبيع ونحو فقد عرفت إن اعتباره مما لا إشكال فيه ويتفرع عليه أنه لو رهن وقفا لم يصح لعدم جواز بيعه بل مطلق نقله وإن كان مملوكا للموقوف عليه هذا في غير الموارد المستثناة التي يجوز فيها بيعه واضح وأما فيها فربما يشكل في بعض صورها كما إذا كان البيع المحاجة حيث يجوز له صرف ثمنها فلعل الرهن أصلح بحالهم وبحال الوقف وغرض الموقوف عليهم ودعوى اختصاص دليل الجواز بخصوص البيع قابلة للمنع وإن كان موردها خاصا إلا أن دعوى استفادة جواز الانتفاع بثمنها مطلقا وجواز التصرف لهم فيها بحيث يرتفع به حاجتهم ليست خالية عن وجه واحتمال طرو الغناء للراهن المانع عن البيع لا ينافي الوثوق بالحاصل له من قبل الرهن حيث إنه أطمئن لأجل الرهن إنه يصل إليه ماله أما لأجل أداء الراهن لو تيسر له وأما ببيعه لو تعسر عليه وكذا احتمال موت الراهن وانتقاله إلى الطبقة اللاحقة أيضا لا ينافي الوثوق كاحتمال ضياع نفسه الرهن نعم ليس الوثوق بالحاصل منه مثل الوثوق بالحاصل من رهن الملك المطلق ولكنه ليس بضائر هذا مع أنه على تقدير كون الراهن متوليا للوقف فالظاهر نفوذ تصرفه فيه وعدم أبطال الرهن بموته ولكن المسألة تحتاج إلى مزيد فتأمل ويصح الرهن للمشتري في زمن الخيار سواء كان للبايع وللمشتري أو لهما لانتقال الملك بنفس البيع على الأشبه فيجوز له التصرف بما يشاء كما تقدم الكلام فيه في البيع فلو كان الخيار للراهن ينعقد الرهن ويسقط خياره لأنه تصرف فيه ولو كان للآخر فهو يبقى بحاله ولا يمنع عن انعقاد الرهن لازما من قبل الراهن كما مر نظيره في ما لو أجره في زمان الخيار وهل يفسخ بفسخ من له الخيار أم لا فيه وجهان أظهرهما العدم لطرو المانع الشرعي الذي هو بمنزلة العقلي وقد ظهر وجهه مما تقدم في مبحث البيع مستوفى وعلى هذا فلو بيع فله بدل الحيلولة وهل يجب عليه الفك مقدما لاداء شخص ماله مع التمكن فيه وجهان كما تقدم نظيره فيما لو نقله بعقد خيارى فراجع وكذا يصح رهن العبد المرتد ولو كان عن فطرة لوجود المقتضى وانتفاء المانع أما المقتضى فهو كونه عينا مملوكة قابلة للتصرف وما يتوهم كونه مانعا أما في غير الفطري فاحتمال بقاءه على كفره وعدم توبته وهو غير ضائر لعدم خروجه بذلك عن المالية وعدم منافاته لحصول الاستيثاق به لأجل ثمنه لأن بقاءه على كفره على تقدير تحققه واقعا ليس إلا بمنزلة مرض مستمر ومعلوم إن مثل هذه الأمور لا يوجب إلا النقص في ماليته لا خروجه عن كونه ما لا وعدم جواز بيعه وأما المرتد الفطري فالظاهر إنه أيضا كذلك لأن كونه مستحقا للقتل لا يوجب الخروج عن كونه مملوكا قبل أن يقتل فلا مانع عن بيعه خصوصا في أمثال زماننا المتعذر فيها إقامة الحدود نعم لو كانت الإقامة بالنسبة إليه محتملا احتمالا قريبا عادة لكان للمنع عن رهنه بدعوى عدم حصول الوثوق بمثله وجه ولكن الأوجه على هذا التقدير أيضا خلافه لكونه على هذا التقدير بمنزلة المريض الذي يحتمل موته قبل حلول الأجل وكذا غيره من النظائر بل لو قلنا بوجود قتله على عامة المكلفين الذين منهم الراهن والمرتهن أيضا لا يخلو القول به عن قوة

ولو مع تمكنهم من ذلك وتنجز التكليف عليه بالنسبة إليه لأن وجوب إتلافه تكلفا لا يستلزم الخروج عن المالية فهو مال يجب إتلافه فما دام لم يمثل هذا التكليف الوجوبي يبقى على مملوكيته ويترتب عليه آثار الملكية من جواز نقله ورهنه وسائر التصرفات فيه غاية الأمر أنهم معاقبون لأجل تركهم

(٢١٧)

واجبا من الواجبات الشرعية فتأمل وكيف كان فالظاهر إنه لا إشكال في جواز رهنه في هذه الأزمنة المتعذر فيها إقامة الحدود فما عن بعض من إطلاق القول بعدم الجواز في الفطري بل في غيره أيضا ضعيف وكذا يصح رهن الجاني خطأ وفي العمدة تردد والأشبه الأظهر الجواز كسابقه لحصول المقتضى الذي هو اجتماع شرائط للرهن إذا الظاهر عدم خروجه بالجناية عن ملك مالكه بل هو باق على ما كان فيجوز لمالكه التصرف فيه بما يشاء إلا أن يمنعه مانع وما يصلح لأن يتوهم كونه مانعا في المقام ليس إلا تعلق حق المجني عليه به وهو غير مانع عن الرهن كما تقرر في مبحث البيع لعدم المنافاة إذ ليس حقه إلا سلطنته على استرقاقه ولكن بشرط امتناع المالك عن الفداء في الأول وهذا هو الفارق بين القسمين ولعل هذا تردد المصنف (ره) في القسم الثاني أولا دون الأول نظرا إلى أن حق المجني عليه تعلقه برقبة العبد فيه أجلى حيث إن اختيار الفداء في العمدة له بخلافه في الخطاء فإنه بيد المالك وكيف كان فلا ينافي نفوذ التصرفات الصادرة عن المال قبل أن يسترقه إذ غاية ما يقتضيه حقه جواز استرقاقه مهما شاء بعد تحقق شرطه من امتناع المالك في القسم الأول سواء كان باقيا على ملك المالك أو نقله إلى الغير نعم لو باعه ثم استرقه المجني عليه يستعقبه الفروع المذكورة في محلها من أن خسارته على المشتري والبايع وعلى فرض كونه على البايع هل يقع العقد مراعى أو يفسخ من حينه وعلى أي تقدير فلا إشكال في أصل جواز البيع وصحته في مرحلة الظاهر ولو قلنا بكونه مراعى وأنت خبير بأنا إذا بنينا على صحة البيع ونفوذه فلا يبقى مجال للتردد في تجويز الرهن بل لو قلنا بوقوع البيع مراعى أو إنه يفسخ من حينه لا نلتزم بمثله في الرهن ضرورة أن معنى الرهن ليس استيفاء الدين منه أو بقاءه إلى زمان الاستيفاء حتى يحكم بارتفاعه بل ليس الرهن إلا أخذ مال يستوثق به وهذا المعنى يتحقق بمجرد قبض الرهن وبالاسترقاق يرتفع موضوع الرهن كما لو تلف في أثناء الاجل ومعلوم إنه لا يوجب فسخ العقد ولا بطلانه ويمكن دعوى الفرق بين البيع والرهن بالنظر إلى اعتبار الاستيثاق في الرهن دون البيع فيمنع تحققه في مثلا المقام ويلتزم بصحة البيع دون الرهن ولا ينافيها القاعدة المسلمة من أن كلما جاز بيعه جاز رهنه لأنه إنما هي بالنظر إلى ذوات المتعلق لا بالنظر إلى الموانع التي تعرضها وتمنعها عن تحقق مفهوم الرهن أو البيع كما لا يخفى ويدفعها ما عرفته غيره مرة من أن مثل هذه الاحتمالات كاحتمال تلف العين المرهونة لا تنافي الاستيثاق المعتبر في الرهن وتوضيحه أن المعتبر في الرهن ليس إلا أن يكون تحت يد المرتهن شيء يمكن استيفاء حقه منه فيكون بذلك مثل من كان ماله تحت يده وأما احتمال تلفه وضياعه ليس إلا كقيام هذا الاحتمال في سائر أمواله وقوة هذا الاحتمال وضعفه لا ينافي أصل الاستيثاق الحاصل من سلطنته على الرهن الذي هو من مال الراهن وإن شئت قلت إنه يحصل له بأخذ الرهن مرتبة من الوثوق بوفاء الدين الذي لم تكن قبله وإن لم يكن هو في حد ذاته مما يطمئن ببقائه سليما له وهذا المقدار من الوثوق يكفي في صحة الرهانة والصدق العرفي وهل يتعين على الراهن الفداء في صورة الخطاء فلا

يجوز له تركه المقتضى لسلطنة المجني عليه على الاسترقاق أم لا
وجهان قد يقال بالوجوب التعيين أحد فردي الواجب التخيري بإيجاد المانع عن الأخرى
حيث إنه بالعقد اللازم صار متعلقا لحق الغير فيجب الوفاء
به وترك الفداء نقص له وفيه أن وجوب الوفاء عليه لا يقتضى وجوب حفظ الموضوع ومنع
الغير عن الاخذ بحق سابق مع الامكان لأن معنى وجوب الوفاء
عليه ليس إلا أن لا يرفع يده بنفسه عن هذا العقد لا أن يمنع الغير عن التصرف فيه لو كان
لهم حق سابق يقتضى ذلك وقد يقال أيضا بأن نفس
الرهانة بنفسها ظاهرة في اختيار الفداء فيجب عليه الفداء لاختياره ذلك ودليله عليه فعله
وفيه بعد تسليم الدلالة أنه لا ملزم له بذلك لأن
مجرد الالتزام ولو بالقول لا يعينه فله الرجوع عما ألتزم به وتنظيره بما لو ألتزم بالفداء بعد
المطالبة وتلف العبد بعد ذلك في غير محله لظهور الفارق
بين المقامين ويمكن أن يوجه ذلك بما سنذكره في المسألة الآتية من إمكان دعوى استفادة
الالتزام من الراهن بحفظ الرهن للمرتهن من عقد الرهن عرفا
فيثبت له حق عليه هو يقتضى ذلك فإن تم ما ذكرنا من الاستفادة فهو وإلا فالأوجه عدم
الوجوب ولو رهن ما يسرع إليه إفساد قبل الاجل ولكن
كان مما يمكن إصلاحه بتجفيف ونحوه صح الرهن بلا إشكال لوجود المقتضى وعدم
المانع فهل يجب حينئذ على الراهن الإصلاح بمعنى أن المرتهن يستحق مطالبته
منه أم لا بل ليس عليك إلا الحكم التكليفي فيما لو كان الحفظ واجبا مع قطع نظر عن
كونه رهنا كنفقة الحيوان مثلا فعلى هذا ليس للمرتهن الزامه بذلك
بل يباشر الإصلاح بنفسه لو أراد استيفاء حقه وإلا فلا فيه وجهان أو جههما الأول بل
الظاهر إنه من المسلمات عندهم من دون تردد فيه ووجهه
قضاء العرف بذلك فيما لو رهن ما يتوقف بقاءه على النفقة كالحيوان مثلا وكذا ما يحتاج
بقائه إلى زمان الاستيفاء إلى مصارف حيث إن المرتكز في
أذهانهم ان ليس المصارف فيما يحتاج إلى المصارف على من يتخذه رهنا بل هو على
ماله كسائر أمواله على النحو المتعارف فمتى أوقعوا العقد عليه يصير
هذا في قوة الاشتراط عليه في متن العقد فيصير المرتهن بذلك ذا حق عليه فله المطالبة
بحقه فيما إذا كان بقاءه بحسب العادة يتوقف على المخارج مما لا
إشكال فيه وأما فيما لو طرأ ما يفسده في أثناء الاجل وكان مما يمكن إصلاحه فجواز
إجباره عليه لا يخلو عن إشكال وإن كان ظاهرهم التسالم على ذلك
أيضا ولعله لدلالة الرهن عرفا على التزام الراهن يحفظه بقدر الامكان حتى يتمكن المرتهن
من استيفاء دينه منه عند حلول الأجل وليس بالبعيد هذا
فيما أمكن إصلاحه وأما فيما لم يمكن ذلك فإن شرط بيعه وجعل ثمنه مكانه في استيفاء
الدين منه جاز لحصول المقصود من الرهن بهذا الشرط فيبيعه
الراهن ويجعل ثمنه بمنزلته فإن أمتنع أجبره الحاكم وإن تعذر باعه المرتهن رفعا للضرر
وجمعا بين الحقين وإن لا يشترط ذلك بطل الرهن لفوات
المقصود منه سواء شرط عدم البيع أو أطلق الرهن لو لم نقل بظهوره في اشتراط البيع عند
الحاجة صونا لفعله عن اللغو وإلا فيرجع إلى القسم الأول و

احتمال صحة الرهن في الفرض لحكم الشارع بالبيع فيحصل به المقصود من الرهن مدفوع
بأن الحكم إنما هو بعد تحقق الموضوع المعتبر في ماهية إمكان
استيفاء الدين منه فلا يعقل تصحيح الموضوع بالحكم وقيل يصح الرهن ويجبر على بيعه
اتكالا على الاحتمال المذكور وقد عرفت ضعفه واعلم أن

(٢١٨)

ظاهر المصنف ومن عبر كعبارته عدم اعتباره أمر آخر في صحة الرهن عدى الشرائط الأربعة المذكورة لكن عن القواعد لا يصح رهن المجهول بل عن الخلاف نفي الخلاف عن عدم صحة الرهن فيما في الحق بل قيل ظاهره نفيه بين المسلمين إلى غير ذلك مما يدل على إن اعتبار المعلوماتية في الجملة مما لا إشكال فيه عندهم وقد عرفت أن عبارة المصنف (ره) قاصرة عن إفادة اعتبارها ودعوى استفادتها من قوله يصح بيعه لكونها شرطاً في صحة البيع ظاهرة الفساد إذ ليس هذا سوقاً لبيان أنه يعتبر في صحة الرهن وانعقاده كلما يعتبر في البيع والا لزم أن لا يصح رهن المكمل والموزون إلا بالكيل والوزن مع أنه لا يحتمل إرادة مثل ذلك من العبارة بل المراد من هذا الشرط أنه يعتبر في صحة الرهن أن يكون قابلاً للبيع في حد ذاته حتى يمكن استيفاء الدين منه لا أنه يجب أن يكون شرائط صحة البيع متحققة حال انعقاد عقد الرهن كما لا يخفي ثم أن الوجه في اعتبار هذا الشرط هو عموم نفي الغرر لأن رهن ما في الحق لو لم يعلم جنسه غرر فيجب معرفتها حتى يصح الرهن ولكن يمكن أن يناقش في العموم بحيث يعم الرهن الذي ليس من العقود المعاوضية حقيقة كالهبة فعلى هذا يصح رهن المجهول مطلقاً نعم يعتبر فيه أن يكون معلوماً بوجه من الوجوه حتى يمكن تعلق القصد به مثلاً لو علم بأن في الحق شيئاً متمولاً في الجملة يصح جعله رهناً مطلقاً وهذا المقدار من المعرفة لا يكفي في الصحة لو اعتمدنا في الاشتراط على عموم نفي الغرر نعم لا يخفي إن اتصاف المعاملة بكونها غررية مما يختلف بالإضافة إلى أنواع المعاملات بنظر العرف مثلاً لو بيع ما لا يعلم كيله ووزنه وكان مما يكال أو يوزن يقال عرفاً أن البيع غرري بخلاف ما لو رهنه أو أجره مثلاً الفائدة فلا يقال أنها غررية وهذا واضح ولذا وبنينا على اعتبار العلم بأوصاف العين المرهونة بدليل نفي الغرر لا نلتزم ببطان الرهن بكل جهالة يبطل لأجلها البيع كما في صورة الجهل بالمقدار وغير ذلك فأفهم.

الفصل الثالث في الحق الذي يجوز أخذ الرهن عليه وهو كل دين ثابت أي متحقق حال انعقاد الرهن في الذمة كالفرض وثمان المبيع والأجرة وغيرها و يتفرع على ذلك إنه لا يصح الرهن فيما لم يحصل سبب وجوبه كالرهن على ما يستدينه وعلى ثمن ما يشتريه وفي الجواهر بلا خلاف أجده بيننا بل في التذكرة وجامع المقاصد الإجماع عليه ووجهه أن مفهوم الرهن المعبر عنه بالفارسية " بگر وگرفتن " لا يتحقق في الخارج إلا بأن يكون للمرتهن عند الراهن شيء وما كان في ذمته أو على عهده على إشكال في الأخير كما سنوضحه إنشاء الله لا لأن الاستيثاق بمال الراهن عما ليس على عهده فعلاً غير معقول ضرورة تعقل نحو من الاستيثاق بحبس ماله أو أخذ الكفيل منه لئلا يسرق من أمواله الذي ليس فعلاً تحت يد الراهن فيحصل له بذلك مرتبة من الوثوق بالنسبة إلى أمواله التي تحت يد ولكن من المعلوم ضرورة لمن راجع وجدانه إن المتبادر من الرهن مفهوم آخر يغاير الاستيثاق بهذا النحو بمعنى أنه ليس كل استيثاق رهناً بل المتبادر منه أن يكون بحذاء حق ثابت إذ لا نعقل من مفهوم الرهن إلا حبس شيء من مال الراهن بدلاً عما له عنده حتى يسهل عليه استيفاء ماله عنده فهو أشبه شيء بالمقاصة فكما لا يعقل التقاص قبل استقرار الحق كذلك

الرهن عليه وأما الاطلاقات العرفية في بعض المقامات
كما في المثال المذكور فهي مبينة على ضرب من التأويل والمسامحة وليس على حقيقته
وهذا مما لا خفاء فيه بل الظاهر أنه لا يلتزم أحد بتحقيق الرهن حقيقة قبل
استقرار الحق على الراهن وإنما ذهب من ذهب إلى الجواز فمسألة الرهن على ما يستقرضه
وثنى ما يشتره كما عن أبي حنيفة وبعض وجوه الشافعية إلى أنه
يصير رهنا بالقرض والبيع فهو مراعى إلى أن يتحقق الحق وكيف كان فالظاهر إن هذا مما
لا إشكال فيه وإنما الاشكال في قصر الحق الذي بجواز أخذ الرهن
عليه بالدين كما هو ظاهر المصنف وصريح المحكى عن آخرين بل ربما ينسب إلى الأكثر
المقتضى لبطلان الرهن على الأعيان المضمونة مطلقاً وهو بإطلاقه
مشكل بل الأقوى في الأعيان المضمونة باليد صحة الرهن عليها دون المضمونة بالعقد أو
ضمان درك المبيع توضيح المقام أنك قد عرفت إن ماهية
الرهن يتوقف تحققها على ثبوت شيء يحاذيها فلا يعقل أخذ الرهن على ما هو ثابت تحت
يده من الأجنبي باحتمال أنه سيسرقه فحينئذ نقول الشيء الثابت
عند الراهن أما أن يكون كلياً على ذمته أعني الدين فلا إشكال في جواز أخذ الرهن عليه بل
القدر المتيقن من مشروعيته هو هذه الصورة وأما أن
يكون عيناً خارجية تحت يده حقيقة أو حكماً بأن يكون ضمانها عليه وأما ضمان العقد أو
درك المبيع فعلى فرض الالتزام بجواز أخذ الرهن عليه فلا بد
من إرجاعه إلى أحد هذين القسمين لما ذكرنا من عدم معقولية أخذ الرهن على مالا ارتباط
به فعلاً بأن لا يكون في ذمته ولا يكون عينه تحت
يده أو يكون خسارته عليه ثم العين الخارجية أما أن تكون مضمونة عليه أم لا أما ما لا
يكون ضمانها عليه بأن كانت يده يد أمانة فلا إشكال بل لا خلاف
في عدم صحة أخذ الرهن عليه ضرورة أن يد الأمين يد المالك فكما لا يجوز أخذ الرهن
على ما هو تحت يده كذا لا يجوز أخذه على ما وضعه عند غيره وسلطه
في حفظه ومجرد كونه عنده لا يكون منشأ لجواز حبس ماله بحذائه مع أنه لا حق له عليه
بسببه وكونه مكلفاً بالأداء والرد إليه لا يوجب ثبوت حق له عليه وضعاً فليس
في المقام عليه إلا مجرد الحكم التكليفي بفعل الأداء وهو لا يوجب جواز أخذ الرهن عليه
وإلا لجاز أخذ الرهن على جميع الأفعال الواجبة كالصلاة والصوم وكون متعلقه مالا لا
يوجب
الفرق بعد أن لم يكن عليه إلا الفعل واحتمال التعدي والتفريط لا يوجب ثبوت حق له عليه
فعلاً حتى يصح أخذ الرهن عليه فليس هذا الاحتمال إلا كاحتمال
السرقه في أمواله هذا كله مع عدم إمكان الاستيفاء الذي هو من مقومات الرهن إذ مع بقاء
العين وتمكنه من إيصالها ليس له إلا مطالبة شخص العين
وعند التعذر لا شيء عليه فلا يمكن الاستيفاء من الرهن بوجه من الوجوه وإمكانه على فرض
التعدي والتفريط غير مجد لأن الفرض غير حاصل كما هو المفروض
فالرهن عليه حقيقة رهن على ما يحتمل تحقق سبب صحته فيما بعد وأما نفس احتمال
التعدي والتفريط فقد عرفت أنه ليس شيئاً وإلا لجاز فيما في يده باحتمال
السرقه إذ لا فرق بين المقامين بعد فرض كونه أميناً وكون يده عليه بإذنه ووكالته وأما ما

يتراءى من الاطلاقات العرفية فقد ذكرنا أنه مبني على
نحو من المساحة والتأويل أما الأعيان المضمونة فأما أن يكون ضمانها ثابتة بقاعدة اليد أو
بالعقد والضمن العقدي أما ضمان الدرك أو غيره مثل
ضمان المبيع قبل قبضه أو الضمان المتحقق في زمن الخيار على من لا خيار له أما القسم
الأول فالأقوى فيه جواز أخذ الرهن عليه ووجهه ان الضمان المستفاد

(٢١٩)

من قوله (ع) على اليد ما أخذت ليس مجرد الحكم التكليفي بأداء العين ما دامت باقية ومثلها أو قيمتها حال تلفها بل الاستفادة منه نحو من التعهد والالتزام المقتضى لخروجه عن عهدة العين بمراتبها فما دامت العين باقية يقتضي ذلك التعهد رد شخص العين وعند تعذره دفع ما هو أقرب إلى التالف فنفس التعهد والالتزام بنفسه أمر اعتباري له نحو وجود عند العقلاء نظير الذمة بل الذمة في الحقيقة ليست إلا نحو تعهد والتزام فمعنى أن له على ذمة عمر وألفا إن عمرا ملتزم بأدائه ولا نعى به اللزوم والشرعي أو الحكم العرفي بل المقصود أن المديون متعهد بالدين الكلي فكأنه تضمنه والصفة على نفسه فعليه عند مطالبة الدائن أن يدفعه إليه وهذا المعنى وإن كان لا تأصل له في الخارج إلا أن له نحو ثبوت واعتبار لدى العقلاء يتصفون به مالكة ذا مال وهذا النحو من الثبوت هو المصحح لتحقيق مفهوم الرهن بالنسبة إليه وعلى هذا فنقول إن ما هو ملاك صحة الرهن في الدين أعني التعهد متحقق في القمام على نحو أكمل لأنه متعهد برد المال الخاص بخصوصيته الشخصية وقد عرفت أن معنى التعهد الالتزام برد العين مع التمكن ومع التعذر رد ماليته وما هو أقرب إلى نفس العين وهذا المعنى مصحح لاخذ الرهن وتحقق مفهومه والحاصل إن ملاك تحقق ماهية الرهن على ما نتعقله من مفهومه هو أن يكون للمرتهن على الراهن مال مرتبط به منقطع عن المالك بحيث يكون خسارته عليه كما لو كان عينه تحت يده عسبا فإنه على هذا التقدير يصلحه أخذ بدل الحيلولة والمقاصة من ماله ففيما يأخذه بدلا أن رضيا بأن يكون محبوسا عنده أن رد عينه إليه إلى رأس شهر فهو وإلا فهو مسلط على استيفاء حقه منه يصير رهنا على ما يستفاد من مفهومه عرفا فيشملة عموم وجوب الوفاء بالعقد مضافا إلى عموم سلطنة الناس على أموالهم وخصوص الأدلة الدالة على جواز أخذ الرهن ولزومه و هذا بخلاف الأمانات فإن المال فيها ليس مرتبطا بالأمين هذا النحو من الارتباط بل يدهن في الحقيقة يدي المستأمن فليست يده منقطعة عنه فيكيف يحبس ما الغير بحذائه مع أنه في الحقيقة تحت يده كما عرفت وأما الضمان بالعقد أما القسم الثاني منه وهو ضمان التلف قبل القبض ونظائره فقد يقال بجواز أخذ الرهن عليه كما هو المحكى عن بعض كتب العلامة وغيره نظرا إلى كونه نظير ضمان اليد في الحكم لأن البايع ملتزم بخسارته ومتعهد بإيصاله إليه مع وجوده وعند التعذر يجب عليه دفع بدله المعين وهو الثمن المسمى ولكن يضعفه أن الضمان في المقام ليس على حقيقته أعني من قبيل الالتزام والتعهد بإيصال شئ حتى يثبت به له حق عليه بل حكم شرعي تعبدي بانفساخ البيع ووقوع التلف من كيس البايع فيرد الثمن المسمى لكونه بشخصه ملكا للمشتري لا لكن غرامة عن التالف وإلا لكان الواجب عليه دفع المثل أو القيمة دون المسمى كما يقتضيه قاعدة الضمان ويشير إلى هذا المعنى ما يستفاد من الاخبار وكلمات علمائنا الأخيار من أن تلف المبيع قبل قبضه من مال بايعه وكذا التلف في زمان الخيار ممن لا خيار له كما لا يخفى وأما ضمان الدرك فالظاهر عدم جواز أخذ الرهن عليه لما عرفت من توقف تحققه

عرفا على ثبوت شيء يحاذي الرهن للمرتهن على الراهن وهو في
الفرض منتف لا انتقال كل من العوضين إلى الآخر في مرحلة الظاهر فلا يجوز للمشتري
أخذ الرهن على الثمن لكونه ملكا للبايع فلا يعقل الرهن عليه
ولا على المبيع لو صوله إليه وكونه في يده على ما هو المفروض وأما تعهده بالخروج عن
عهدة الثمن لو خرج المبيع مستحقا للغير فهو ليس أمرا ثابتا يصح
أخذ الرهن عليه إذ ليس هذا الالتزام بالرد عند ظهور الاستحقاق المنافي لأصالة الصحة
فليس عليه قبل ظهور الاستحقاق تعهد فعلى بالنسبة
إلى مال المشتري حتى يصح أخذ الرهن عليه نعم بعد ظهور الاستحقاق له ذلك إلا أنه
يرجع إلى القسم الأول أعني الضمان باليد كما لا يخفى ثم أنه قد يتصور صحة
الرهن التعليقي في الفرض لو قلنا بجواز التعليق في مثل المورد وعدم اعتبار التنجيز في
العقود مطلقا بأن رضيا بكونه رهنا على الثمن لو كان المبيع
مستحقا للغير فيتحقق ماهية الرهن حقيقة لو كان التقدير محقا في الواقع ولكن لا يترتب
عليه في مرحلة الظاهر أثر الرهانة لكونه منافيا لأصالة
الصحة بل يقع مراعى إلى أن ينكشف الحال فإن ظهر أن المبيع كان مستحقا للغير يعلم إنه
كان رهنا من أول الأمر الضمان اليد وإلا فلا ويصح للمرتهن
التصرف فيه بما يشاء قبل ظهور الاستحقاق لعدم كونه رهنا في مرحلة الظاهر كما لا
يخفى ثم على تقدير الصحة في الفرض مطلق هل يمتد الرهانة إلى
أن ينكشف الحال ويعلم عدم كونه مستحقا للغير أو يكفي حصول إلا من من الاستحقاق
فينفسخ الرهانة ويجوز للبايع والتصرف فيه وجهان وعلى تقدير
كفاية الاطمينان لو عاد الاحتمال يعود الرهانة من دون حاجة إلى عقد جديد إذ لا نغنى
بالانفساخ انفساخا حقيقيا بل المقصود أنه يعامل معاملة
الانفساخ فإذا عاد الاحتمال يتبين خطأ مستند الأمنية ويعلم أنه الرهانة كان باقيا من أول
الأمر من دون انفساخ حقيقي ثم أنه قد ظهرت مما
قررنا أنه يعتبر في تحقق مفهوم الرهن من ثبوت حق فهل يعتبر أن يكون الحق الثابت مقدما
على الرهن فلا يكفي ايجادهما دفعة كما لو اقترن سببا هما
بأن يقول البايع مثلا بعثك العبد بألف ورهنت الدار بها أو رهنة بها فيقول المشتري قبلتهما
أم لا يعتبر ذلك بل يصح الرهن في المثال فيه وجهان
من توقف تحققه مفهوما على الحق وهو لا يتحقق إلا بتمام سببه ومجرد الإيجاب لا يكفي
في ثبوت ما يحاذي الرهن فيقع إيجاب الرهن لغو العدم وقوعه في
محل قابل والاجماع المدعى على أن ما هو شرط في العقد شرط في جميع أجزائه ومن أن
تحقق الرهن في الخارج ووقوع أثره وإن كان متوقفا على ثبوت شيء
على الراهن واقعا إلا أن إنشائه وإيجاده سببه من حيث إنه سبب لا يتوقف إلا على اعتقاد
الثبوت أو جعل الثبوت أولا لا الثبوت الواقعي فإنشائه البيع
أولا يكفي في إنشائه الرهن على الألف الذي أوجبه على الراهن بإنشائه وإن لم يلزم عليه
ذلك إلا بالقبول فمتى لحقه القبول كان قال قبلت البيع و
الرهن بل لو قال قبلتهما يؤثر ولا يخفى عليك أن القول بالصحة إنما هو فيما لو تأخر
إيجاب الرهن عن إيجاب البيع وكذا قبوله يعتبر أن لا يكون مقدما

على قبول البيع وإلا فيصير من قبول الرهن على ما يستقرضه وقد عرفت الاجماع على
بطلانه وأما الاجماع المدعى في المقام فإثبات عمومه بحيث يعم المورد
مع كون المسألة بالخصوص خلافية مشكل فعلى هذا لا يخلو الوجه الأخير عن قوة
وتنظيره ببيع الوارث ما يرثه في أثناء الصيغة قبل تمامها وكذا بيع ما

(٢٢٠)

لا يملكه ثم ملكه في الأثناء كالخمر إذا صار خلا يمكن منعه بإبداء الفارق أما أولاً بثبوت
الاجماع في مسألة البيع وعدمه فيما نحن فيه وثانياً بفالفرق بين
الشرائط فمنها ما يستفاد من دليله ونحو اعتباره أنه يعتبر في تأثير العقد المشروط بالشرط
الفلاني وقوعه في محل متصف بوصف خاص مثلاً يستفاد من
دليل اعتبار الملكية في البيع مثل لا يبيع إلا في ملك إنه يجب أن يقع على ما هو مملوك فلا
بد من تحقق الملكية قبل البيع ولو أنا ما حتى يقع البيع في الملك
ومنها ما ليس كذلك بل غاية ما يستفاد أنه يتوقف ترتب أثره وتحققه في الخارج على أمر
كما نحن فيه فإن ثبوت حق واقعي في الخارج إنما يتوقف عليه
تحقق الرهن في الخارج بمعنى أنه يعتبر في تحقق الرهن في الخارج أن يكون مقترناً بحق
يحاذيه وأما تقدم هذا الحق على الرهن وجوداً فلا هذا في الرهن
الخارجي الذي هو أثر الرهن الانشائي وأما الرهن الانشائي فلا يتوقف على ثبوت الحق
واقعا بل يكفي فيه اعتقاد الثبوت أو جعل الثبوت كما لا يخفى ويتفرع
أيضاً على اعتبار ثبوت ما يحاذي الرهن أنه لا يصح الرهن على ما حصل سبب وجوبه
ولكن لم يثبت به في الذمة شيء فعلاً كالدية قبل استقرار الجناية
ولا يخفى عليك إن الالتزام بعدم ثبوت شيء على الجاني قبل انتهاء حالها وكونها كان لم
تكن إلا في مجرد إيجاد السبب مع أن الجناية قد تحققت في الجملة
في غاية الاشكال إن مجرد كونها في عرضة التبدل إلى جناية أخرى أو مما يزداد لا يقتضى
وقوع ما وقع لغوا غير مؤثر في شيء الا ترى أنه وبما يظهر من
بعض فروعاتهم المذكورة في كتاب الحدود جواز القصاص قبل الانتهاء مع أن الحكم فيه
لعله أشكل على ما يترأى في بادي النظر من الالتزام بجواز أخذ الدية
قبل الانتهاء في الموارد التي تثبت فيها الدية نعم هي هنا إشكال ولعله هو الذي ألجأهم إلى
ما ذهبوا إليه من عدم الثبوت قبل الاستقرار من أن الظاهر
من النص والفتوى بل العرف أيضاً استناد الدية إلى ما ينتهي إليه الجناية لا ما يحصل به
أصل الجناية ولو كانا متمثلين في الدية أيضاً كقطع اليدين المنتهي
إلى القتل فإن الظاهر منهما استحقاق دية القتل لا القطع فلو كان القطع مؤثراً في ثبوت
الدية لوجب أن يقع القتل لغوا لئلا يلزم توارد علتين مستقلتين
على معلول شخصي أو يثبت بكل منهما دية غير ما ثبت بالآخر وكلاهما فاسد ان على ما
هو مقتضى النص والفتوى فتعين أن يكون الدية الخصوص القتل
ووقوع القطع طغي ومراعى حتى ينتهي حاله ويمكن الذب عن الاشكال بأن التأثير شيء
والاستناد شيء آخر ولا امتناع في أن يكون كل جزء من الجناية
مؤثراً في ثبوت الدية مقداراً فيكون استقرار الدية على عهدة الجاني تابعا لاستقرار الجناية
بمعنى أن تحدث في الذمة شيئاً فشيئاً كأصل الجناية
ومع ذلك لا مانع من استناد مجموع الدية إلى ما تنتهي إليه ففي المثال المذكور ثبوت
الدية إنما هو بالقطع وأما استنادها إليه فإنما هو ما لم ينته إلى
القتل وأما بعد الانتهاء فهي مما بعينها تستند إلى القتل وإن شئت قلت إن الاستناد إلى
القطع إنما هو ما لم يسر وإذا سرى يكشف عن كونها دية القتل لا
القطع أعني دية منسوبة إلى القتل لا حادثة بسبب القطع وهذا فيما توافقت دية الجناية مع

ما تنتهي إليه جنسا مما لا إشكال في تصوره والالتزام به وأما إذا تخالفتا فيشكل ذلك إلا أن يقال بأن الجناية أثرت في أثبات القدر المشترك بين الخصوصيتين بحسب القيمة والمالية أما خصوصيتها الشخصية فمقيد ثبوتها بعدم كونها مما سرى إلى غيرها ولا بعد فيه فأفهم وتأمل ويجوز الرهن على قسط كل حول بعد حلول الحول وأما قبله فلا يجوز في دية الخطاء لعدم تعين المستحق عليه وعدم انضباطه قبله أما الدية في شبه العمد فيصح أخذ الرهن عليها لكونها على الجاني وإن كانت مؤجلة لأنها كأجل الدين الذي يصح أخذ الرهن عليه والله العالم وكذا لا يجوز الرهن على مال الجعالة قبل الرد لعدم استحقاق المجعول له المال قبل العمل وقد ظهر بما ذكرنا أنه يجوز الرهن عليه بعده لاستقرار الجعالة على ذمته بفعله وكذا مال الكتابة ولو قيل بالجواز فيه كان أشبه في المسالك الكتابة إن كانت مطلقة فهي لازمة إجماعا فيجوز الرهن على مالها بغير خلاف وإن كانت مشروطة فعند الشيخ وجماعة إنها جائزة من قبل العبد فيجوز له تعجيز نفسه فلا يصح الرهن على مالها لانتفاء فائدة الرهن وهي التوثق إذ للعبد إسقاط المال متى شاء ولأنه لا يمكن استيفاء الدين من الرهن لأنه لو عجز صار الرهن للسيد لأنه من جملة مال المكاتب والأقوى المشهور من لزومها مطلقا كالمطلقة لعموم الامر بالوفاء بالعقود فيتحقق الفائدة ويصح الرهن على مالها ولو قلنا بجوازها لا يمتنع الرهن كالثمن في مدة الخيار وعلى ما قررناه في إطلاق المصنف (ره) حكاية للمنع أولا ثم حكمه بالجواز مطلقا ثانيا غير جيد انتهى أقول ما أفاده (قده) في غاية الجودة والمتانة والقوة وإن كان قد يتأمل في أصل مال الكتابة هل هو حق ثابت في ذمة العبد فكان العبد اشترى نفسه بالعوض المعين الذي في ذمته فيكون من قبيل المعاوضات أم لا ذمة للعبد ولا تعهد أصلا بل هو الزام من المولى فيكون الكتابة التزاما بحريته بأداء ما ألزمه به وقد أمضاه الشارع فعلى هذا ليس في ذمة العبد حق ثابت حتى يجوز أخذ الرهن عليه سواء كانت الكتابة مطلقة أو مشروطة ولعل المصنف (ره) لذا أطلق المنع أولا نعم يعد البناء على كونه من القسم الأول لا إشكال في جواز الرهن عليه بقسميه وما ذكره المانع من الوجهين ضعفه ظاهر خصوصا الأخير لجواز أن يكون الرهن من غيره بإذنه كما لا يخفي ولا يصح الرهن على ما لا يمكن استيفائه من الرهن كالإجارة المتعلقة بعين المؤجر مثل خدمته شهرا معينا ووجهه ظاهر ويصح فيما هو ثابت في الذمة كالعمل المطلق لامكان استيفائه من ثمن الرهن عند التعذر ولو رهن على مال رهنا ثم استدان آخر وجعل ذلك الرهن عليهما جاز وعلله في المسالك بعدم المانع منه مع وجود المقتضى فإن التوثق بشئ لشيء آخر لا ينافي التوثق لآخر به خصوصا مع زيادة قيمته على الأول ولا يشترط فسخ الرهن الأول ثم تجديده لهما بل يضم الثاني بعقد جديد ويجوز العكس أيضا بأن يرهن على المال الواحد رهنا آخر فصاعدا وإن كانت قيمته الأول نفى الدين الأول لجواز عروض مانع من استيفائه منه ولزيادة الارتفاق آه؟ أقول أما الحكم في عكس المسألة فالظاهر إنه مما لا إشكال

فيه لما ذكره قده وأما أصل المسألة فالأمر فيه مع عدم فسخ الأول وجعله رهنا لكليهما في غاية الاشكال سواء كان الدين المتجدد لنفس المرتهن أو لثالث لأن الحق كما حقق في محله مرتبة ضعيفة من الملكية فكما إنه لا يعقل كون جزئ خارجي بتمامه ملكا لشخصين بأن يكون كل منهما مستقلا في

(٢٢١)

ملكية وكذا توارد سببين مستقلين لنقل شئ واحد من شخص واحد كذلك هذا الحق الواحد الشخصي المتحقق لشخص واحد بسبب لا يقبل التكرار بعد ذلك لذلك الشخص بسبب آخر إلا أن ينفسخ الرهن الأول ويجعل رهنا بإزاء المجموع وكذا جعله بسبب آخر لشخص آخر أيضا غير معقول وتنظيره بما لو جعله رهنا لكليهما من أول الأمر بسبب واحد في غير محله لأنه بمنزلة البيع من شخصين من أول الأمر بسبب واحد ولا محذور فيه فيملكه معا على نحو الإشاعة فكذا ما نحن فيه إلا أن الإشاعة في نفس الحق غير متصورة ولكن يترتب عليه آثارها بالنسبة إلى ثمنه بعد البيع وأما رهنه لحقين مستقلين فبمنزلة البيع من شخصين مستقلين على نحو التوارد وهو غير معقول وتوهم إن بقائه بتمامه رهنا حتى يوفي الدين بتمامه سواء كان الدين من شخص أو من شخصين مما يقرب المطلب بدعوى إن كونه كذلك كاشف عن كونه بتمامه رهنا لكل جزء من الدين على الاستقلال وإلا فلا معنى لكونه كذلك بل القاعدة تقتضي انفكاكه حسب ما يؤدي من الدين فعدمه حاكم بما ذكرنا وقابليته لوقوعه من المتعدد فحيث لا فرق بين أن يكون هذا بعقد واحد أو بعقود متعددة وليس في الحقوق مزاحمة حتى يمتنع اجتماعها كالملكية إذ ليس قضية كونه محبوسا لشئ استيلاء المرتهن على التصرف فيه تمام الاستيلاء حتى ينافي حسبا آخر فكما إنه يجوز أن يكون محبوسا لشئ كذلك يجوز أن يكون بتمامه محبوسا لأشياء وهذا المعنى محقق في رهن واحد بالنسبة إلى أجزاء الدين كما عرفت مدفوع بأن كونه باقيا على رهنيته إلى أن يوفي الدين بتمامه ليس من لوازم كون رهنا على كل جزء بالاستقلال الذي قد منعنا تعقله وإنما هو من آثار جعله رهنا للمجموع بعد فرض المجموع شيئا واحدا على ما يقتضيه المتفاهم العرفي من إطلاق الرهن على الشئ فمعنى كونه رهنا على العشرة كونه محبوسا العشرة إلى أن يوفي العشرة ومعلوم أن وفاء العشرة لا يتحقق في الخارج إلا بوفاء تمامها ولا يقتضى هذا انحلاله إلى رهون متعددة بتعدد الأجزاء وهذا ظاهر نعم لو ظهر من حاله أنه جعله رهنا للمجموع بملاحظة أجزائه بأن ينفك منه بالمقايضة إلى ما يؤدي فيتبع الحكم جعله كما أنه لو جعله رهنا للمجموع بملاحظة أول ما يؤدي منه كان يكون رهنا لعشرة إلى أن يؤدي منها شيئا فينفك بالدرهم الأول ولا يخفى أن شيئا من هذه المعاني لا يساعد المدعى في أثبات دعويه وأما الكلام في إن هذه المعاني أيها أظهر من إطلاق الرهن فقد عرفت منا استظهار المعنى الأول بمساعدة أفهام العرف المنبعثة عن أغراضهم الغالب وقوعها في الخارج في باب الرهن وإلا فلعل المعنى الثاني أوفق بظواهر اللفظ وليس الكلام في شئ منها مجازا حتى يتمسك في نفيها بأصالة الحقيقة وتعيين بعضها بالخصوص دائر مدار الانصرافات العرفية كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن كونه محبوسا لشئ لا يمنع عن كونه محبوسا لآخر ففيه أن هذا هو المعنى الذي لا نتعقله لأنه إن كان السبب الأول تاما في محبوسيته بتمامه لا يعقل أن يؤثر السبب الثاني في محبوسيته في شئ إلا بأبطال السبب الأول وجعل المسبب مسببا عن نفسه أو عن كليهما

بأن يكون كل منهما جزء السبب وإن لم يكن مستقلا فمع أنه خلاف الفرض لا يجديه إذ لا تمنع إمكان صيرورته رهنا لشيئين لا على نحو الاستقلال فأفهم وتأمل

الفصل الرابع في الرهن ويشترط فيه ما يشترط في البيع من كمال العقل فلا يصح من الصبي والمجنون ولو مع الإجازة وجواز التصرف فلا يصح من السفهيه والمملوك بمعنى أنه يقف على الإجازة والاختيار فلا ينعقد مع الاكراه صحيحا لازما نعم لو تعقبه الرضا يصح لو لم يخرج بالاكراه عن قصد اللفظ وقد عرفت الحكم

في جميع هذه الفروع مفضلا في باب البيع فلا نطيل بالإعادة ويجوز لو لي الطفل رهن ماله إذا أفترق إلى الاستدانة نحوها مع مراعاة المصلحة كان يستهدم عقاره فيروم أي يقصد مرمرته وإصلاحه ربه أو يكون له أموال تحتاج إلى الانفاق لحفظها من التلف والانتقاص فيرهن بذلك ما يراه من أمواله إذ كان استبقائها

أعود بحال الطفل فضابط جواز الرهن كونه أعود بحال الطفل من البيع وسائر التصرفات في نظر الولي الفصل الخامس وفي المرتهن ويشترط فيه أيضا ما يشترط في الرهن من كمال العقل وجواز التصرف والاختيار على حسب ما عرفت لكن الظاهر إنه لا بأس بقبول السفهيه والمفلس الارتهان الذي ليس بمستحق

على المديون بشرط ونحوه إذا كان الدين منه قبل الحجر ولعل المراد من العبارة ما لا يشمل هذا الفرض ويجوز لولي اليتيم أخذ الرهن له بل ربما يجب ذلك و لعل المراد من الجواز في العبارة معناه الأعم ولا يجوز أن يسلف ماله إلا مع ظهور الغبطة له كأن يبيع بزيادة عن الثمن إلى أجل فيجوز حينئذ وضابطه أيضا كونه أصلح بحال الطفل ولا يجوز له أي للولي إقراض ماله أي الطفل إذ لا غبطة في ذلك نعم قد يتفق الغبطة في الاقراض كما لو خشى على المال من غرق أو حرق أو نهب وما شاكلة جاز له إقراضه وأخذ الرهن عليه ولو تعذر أي الرهن اقتصر على إقراضه من الثقة غالبا ولا يخفي عليك إنه ليس لهذه الفروع حد مضبوط بل الامر

في جميعها منوط ينظر الولي فيما يراه مصلحة للطفل بمقتضى المورد الخاصة الجزئية التي تخلف فيها الحكم والمصالح وليس على الفقيه تعيين مواردها والله العالم

وإذا أشترط المرتهن الوكالة في العقد لنفسه أو لغيره أو وضع الرهن على يد عدل معين في الجواهر صح بلا خلاف بل عن الغنية الاجماع عليه لعموم المؤمنون عند شروطهم وأوفوا بالعقود وخصوص ما دل على الرهن الشامل لهذا الفرد ولزم فلم يكن للراهن فسخ الوكالة على تردد توضيح المقام إن اشترط الاذن في البيع مثلا في عقد الرهن يتصور على وجوه أحدها اشترط أن يوكله بعقد مستأنف ولا إشكال في صحة هذا الشرط وأما الفروع المترتبة عليه فسيأتي ثانياً اشتراطه النتيجة

أعني كونه وكيلا عنه من دون حاجة إلى إيجاد سبب آخر وراء عقد الرهن وهذا أيضا لا خفاء في صحته بناء على جواز شرط النتيجة كمال هو الأظهر في غير ما يتوقف حصوله على أسباب موظفة كالنكاح والطلاق مثلا ثالثها مجرد اشترط كونه مرخصا ومأذونا في البيع هذا إذا قلنا بأن الوكالة عقد مركب من الايجاب والقبول

مغايرة لمطلق الاذن والترخيص كما هو الأظهر وإلا فلا يكون هذا وجها ثالثا ولا إشكال في جواز هذا الشرط وصحته أيضا رابعها شرط الاستيلاء والولاية

في البيع من دون أن يكون بيعه بعنوان النيابة بل بأن يكون له حق البيع ويكون هو بنفسه

مستقلا في ذلك من دون أن يقصد كونه عنه وهذا بحسب
الظاهر أيضا مما لا بأس بالالتزام بصحته وإن لم نقل بجواز جعل الولاية للغير مطلقا ولو في
ضمن عقد لازم كما لو جعل له الولاية في تطليق زوجاته والتزويج
له بمن يريد أو التصرف في أمواله بما يشاء إلا أنه في مثل ما نحن فيه مما صار متعلقة
متعلقا لحق الغير بحيث ضعف سلطنته عليه لا محذور في الالتزام به بعد

(٢٢٢)

قضاء دليل وجوب الوفاء بالعقد والشرط به وكيف كان فلو شرط الوكالة سواء شرطا العقد أو كونه وكيلا فالظاهر إنه لا ينعزل بالعزل إذا الظاهر من حال المتعاقدين أن ليس مقصودهم مجرد إيجاد وصف الوكالة في الخارج حتى لا ينافيه عزله بعد الايجاد بل غرضهم تحقق الوصف في الخارج مستمرا إلى زمان البيع فالعزل ينافي المقصود الذي بنوا عليه الامر وبمثل ما ذكر لعله نلتزم بعدم جواز الاخذ بخيار المجلس أو الحيوان مثلا فيما لو شرط في ضمن عقد لازم بيع حيوان مثلا فيجب عليه البيع ولا يجوز له الفسخ في المجلس لكونه منافيا لما هو مقصودهم وليس معنى عدم الجواز مجرد الحكم التكليفي بل المقصود عدم نفوذه وعدم إمضاء الشارع فسخه ووجه إن

إمضاء الفسخ ينافي إمضاء الشرط الذي مقتضاه عدم وقوع الفسخ على ما هو الظاهر من مراد الشارط والمفروض إن الشرط ممضى شرعا فيه لغو الفسخ بعده هذا ويمكن أن يفرق بين ما نحن فيه وبين البيع بأن يقال إن شرط عدم الفسخ في البيع أمر مشروع فلا مانع من اشتراطه وهذا بخلاف شرط عدم العزل في الوكالة حيث إنه مخالف للمشروع لما ثبت بالاجماع وغيره من أن الوكالة عقد جائز وشرط عدم فسخه يؤل إلى شرط اللزوم وهو مخالف للمشروع ويمكن أن يجاب بأن القدر المتيقن من جواز عقد الوكالة إنما هو فيما إذا كان ابتدائيا وأما إذا كان في ضمن عقد لازم فلا فمقتضى عموم وجوب والوفاء بالشرط بل العقد لزومه مع إنا قد ذكرنا إن الاستفادة من الشرط في مثل المقام إنما هو شرط كونه متصفا بوصف الوكالة سواء شرط حصول الوكالة بمجرد عقد الرهن أو شرط إيجادها بعقد مستأنف فليس المقصود مجرد حصول الفصل حتى يتحقق الوفاء بالشرط ولو تعقبه العزل فلا تفاوت بين شرط الفعل والنتيجة فيما هو المقصود من الشرط في المقام فالمقصود من الشرط إيجاد وصف الوكالة للمرتهن دائما إلى أن يتحقق البيع وهو أمر مقدور سائغ في ذاته فيجب بمقتضى الشرط لا إن الشرط تعلق بإيجاد فعل الوكالة لازما حتى يقال مخالف للمشروع بل المشروط تحصيل أثر هذا العقد الجائز دائما ولا محذور فيه وهذا أعني عدم انعزال الوكيل بالعزل في شرط النتيجة أوضح منه في شرط الفعل كما لا يخفي ولو شرط الاذن فالظاهر إنه كالوكالة أيضا إذ ليس المقصود منه أيضا في مثل المقام مجرد صدور الإذن مطلقا بل المقصود الاذن المستمر الباقي أثره إلى أن يبيع فليس له الرجوع بل لو رجع لا يؤثر رجوعه في شيء بل المؤثر إنما هو الاذن الأول الباقي حكما بمقتضى عموم وجوب الوفاء بالشرط فيقع الرجوع لغوا ما ذكرنا في النيابة لو شرط الولاية فالأمر فيه أوضح فليس له منعه عن التصرف وعزله عن الولاية كما هو ظاهر وهل يرتفع موضوع الشرط في الصور المذكورة بموت المرتهن أو الراهن فلا ينتقل إلى الوارث أم لا أما في غير الصورة الأخيرة فلا إشكال في أنه تبطل بموته كما أنه تبطل بموت الراهن أيضا لأن كونه نائبا الذي هو حقيقة الوكالة يتوقف على تحقق النائب والمنوب عنه وبموت أحدهما لا يعقل بقاء النيابة والاذن في التصرف من قبله أيضا يتوقف على وجوه فبعد موته لا يعقل بقاء الاذن في التصرف من قبله وكذا بموت المأذون يرتفع الاذن لكونه كالنيابة في تقومه

بالشخص المأذون بالخصوص وأما شرط الولاية فإن قلنا بأنه حق مجعول ولم يكن غرض
الشارط متعلقا بثبوتة لخصوص شخص المرتهن بحيث تكون
خصوصية الشخصية من مقومات الحق فالظاهر نقله إلى الوارث لعموم ما ترك الميت وإن
بنينا على أنه ليس حقا بل هو حكم من الاحكام كما في ولاية الحاكم
والوصي والمتولي للأوقاف وليس حقا ثابتا قابلا للإرث فلا يبقى بعد الموت وكيف كان
فيشكل الحال في ظاهر ما ذكره المصنف كغيره بقوله ولو مات
المرتهن لم ينتقل إلى الوارث إلا أن يشترط وكذا لو كان الوكيل غيره ضرورة عدم قابلية
الوكالة للانتقال لما ذكرنا فيكون الشرط مخالفا للمشروع
إلا أن يراد من شرط الوكالة جعل الولاية وقيل بأنه حق قابل للانتقال أو يراد من شرط
الوكالة إيجاد وصف الوكالة لمن يكون الرهن عنده مثلا
ولو بعقد مستأنف وإلا فإنشاء الوكالة فعلا للوراث المجهول الذي ربما لا يكون موجودا
حال الرهن غير صحيح قطعاً والوكالة المتحققة للمورث أيضا
قد عرفت أنها غير قابلة لأن يتسرى إليه جزماً بإطلاق القول بالسراية بالشرط مشكل كما
لا يخفى ولو مات المرتهن ولم يعلم وجود الرهن في تركته لم يحكم
للراهن بشيء في التركة أو في ذمته سواء شك في أصل الرهانة أو علم ولكن لم يعلم بقائه
في التركة لأصالة البراءة واستحباب بقائه رهنا في صورة العلم بتحققها
حال حياته لا يثبت وجوده في التركة لعدم الملازمة أولاً وعدم الاعتداد بالأصول المثبتة
ثانياً فلا مانع عن العمل على ما هو مقتضى اليد من كونها
ملكاً للمورث إذ لا علم على خلاف مقتضاها في الفرض لا تفصيلاً ولا إجمالاً فينتقل
جميع التركة إلى الوارث ولو كان فيها في الواقع إذ لا طريق إلى
معرفة فهو حينئذ سبيله كسبيل ما له حتى يعلم بقائه فيها بعينه أي بشخصه فيعمل فيه
حينئذ على ما هو مقتضى الرهانة سواء علم ببقائه بشخصه في التركة إجمالاً أو تفصيلاً
ضرورة عدم خروج المال بالاشتباه عن ملك صاحبه ولا يخفى عليك إن الذي وجهنا به
عبارة المصنف (ره) هو الذي أن يحمل عليه كلامه وإن كان خلاف
ظاهره ضرورة أن الفتوى على ما هو ظاهر منه في غاية الاشكال ولا يساعد عليه شيء من
الأدلة وخبر القلانيس الذي لا يبعد أن يكون مطح نظره في
تأديته هذه العبارة وهو قوله سئلت أبا لحسن عليه السلام عن رجل هلك وترك صدوقاً فيه
رهون بعضها عليها أسماء أصحابها وبكم هو بعضها لا يدري
لمن هو ولا بكم هو رهن فما تريه في هذا الذي لا يعرف صاحبه فقال (ع) هو كماله لا
شاهد فيه على ذلك لاختلاف الفرض في الموردين الفرض في الموردين إذا المفروض فيما
هو

ظاهر العبارة جهالة نفس الرهن وفي ظاهر الرواية جهالة الراهن ومقدار الدين دون الرهن
فالمقامات متغايران وأما الرواية فلا بد من حملها على
عدم معرفة كونه رهناً وإن بعد أو يقال بجواز أخذها مقاصبة عن الدين المرهون عليه كما
لعله يومى إليه قوله (ع) فهو كماله إلا أنه يشكل باحتمال زيادته
عن الدين لأن المعروض عدم العلم بمقدار الدين وأصالة عدم زيادة قيمته عن الدين مع أنها
من الأصول المثبتة محكمة بأصالة براءة ذمة المديون

عن القدر المتيقن من الدين إلا أن يقال بثبوت الحكم فيها تعبداً أو يلتزم بجواز التصرف فيه لأجل كون مجهول المالك لا بعنوان المقاصة
كما يشهد لهذا الحمل ورود أخبار هذا الباب بهذه العبارة وكيف كان فلو علم وجود الرهن في التركة إجمالاً ولم يعلم بشخصه فهل يحكم بالاشتراك واقعا بسبب الاشتباه أو الصلح القهري أو وجوب بيع المجموع من ثالث عند التشاح وتقسيط الثمن عليهما أو القرعة وجوه أظهرها الثاني إذ الاختلاط

(٢٢٣)

والاشتباه لا يقتضى الاشتراك والإشاعة واقعا كما أنه لا ملزم لهم بالبيع بعد عدم رضا هما بذلك وأما القرعة فلا جابر لعموماتها في المقام لعدم العمل بها فيه وقد تقرر في محله أن من شرط العمل بمثل هذه العمومات الموهون بكثرة التخصيص الجبر بعلم الأصحاب فتعين الثاني حسما للنزاع وقضية لما هو العدول الانصاف في مثل المقام بحكم العقل والعقلاء من أهل العرف فأفهم ويجوز للمرتهن ابتياع الرهن هذا إذا اشتراه من المالك أو من يقوم مقامه فمما لا إشكال فيه وإنما الاشكال والاشتباه فيما لو اشتراه لنفسه من نفسه إذا كان وكيلاً ومنشأ الاشكال هو الاختلاف فيما يستفاد من إطلاق والتوكيل من أنه هل يعم نفسه لدلالته على أن غرضه ليس إلا البيع بثمن المثل وخصوصية المشتري ملغاة حيث لم يتعرض لذكرها ومن أن ظاهر الوكالة لا يتناوله وكيف كان فالمسألة لفظية لا خصوصية لها بما نحن فيه بل الكلام فيها سار في كل وكالة وأما أصل الحكم من أنه يجوز إذا علم رضاه بذلك وعدمه لو لم يعلم ذلك فمما لا تأمل فيه والمرتهن أحق باستيفاء دينه من غيره من الغرماء سواء كان الراهن حيا وقد حجر عليه للفلس أو ميتا لما دل من النصوص والفتاوى على كون الرهن وثيقة للدين وفائدتها عرفا وشرعا استيفاء الدين منها وما ورد في بعض الروايات المرمى بالشذوذ من أنه يقسم بين أرباب الديون بالحصص لا يصلح التخصيص قاعدة سلطنة الناس على أموالهم الثابتة بالعقل والنقل والمقتضية لصحة الرهن وترتب الفائدة المقصودة منه عليه وضرورة المرتهن مستحقا لاستيفاء دينه منه مطلقا مع أنه لم يعلم وجود عامل بمضمونها وخلاف الصدوق غير محقق فعلى هذا لا محيص عن تأويلها أو طرحها والله العالم ولو أعوز الرهن عن وفاء الدين وقصر ضرب المرتهن مع الغرماء بالفاضل بلا إشكال لبقاء دينه في ذمته وعدم انحصاره في ما يستوفى من الرهن كما هو واضح والرهن أمانة في يده لا يضمنه لو تلف منه بغير تفريط كما أشرنا إلى ذلك في بعض المباحث السابقة مضافا إلى عدم نقل خلاف في المسألة بل نقل الاجماع فيها مستفيض نعم نسب الخلاف إلى كثير من المخالفين الذين جعل الله الرشد في خلافهم ويدل على المطلوب الأخبار المستفيضة الصريحة الغير القابلة للتصرف فيها ولا يعارضها ما يستظهر منها خلافها المعلوم طرحها بين الأصحاب وإنها خرجت مخرج التقية مع أنها قابلة للحمل على التفريط أو نحو ذلك وفي بعضها بل جميعها قرائن على ذلك وكيف كان فلا إشكال في المسألة بحسب الظاهر وعلى هذا لا يسقط من حقه شيء ما لم يتلف في يده بتفريطه كما لا يخفى ولو تصرف المرتهن فيه أي في الرهن بركوب أو سكنى أو أجارة من دون إذن الراهن ضمن الرهن ولزمه أي الراهن الأجرة أي أجرة المثل في الأولين لكونه تصرفا في ملك الغير بغير إذنه وحكمه ذلك كما عرفت في كتاب البيع وأما الثالث أعني الإجارة فحكمه أنه لو أجازها صحت وله المسمى ويستحقه من المستأجر وإلا فإن كان قبل استيلاء المستأجر عليه وتصرفه بما يكون له الأجرة فلا شيء ويقع الإجارة لغوا وإن كان بعد تصرفه فيه فله أن يرجع إلى كل منهما بأجرة المثل وتفصيل هذه الفروع وتوضيحها قد تقدم في كتاب البيع مستوفى فراجع وإن كان للرهن مؤنة كالدابة

أنفق عليها وتقاصا أي الرهن والمرتهن إن لم يكن لأحدهما فضل على الآخر بأن كانت الأجرة مساوية للمؤنة وإلا فيرجع ذو الفضل بالفاضل هذا إذا تصرف المرتهن في الرهن بما يستحق عليه الأجرة وإلا فيرجع بتمام المؤنة على الراهن مع اجتماع شرائطه كأن كان مأذونا من الراهن أو من يقوم مقامه مع الامكان وكان من نيته الرجوع وقيل إذا أنفق عليها كان له ركوبها أو يرجع على الراهن بما أنفق استنادا في ذلك إلى مصححة أبي ولاد سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يأخذ الدابة أو البعير رهنا بماله أله أن يركبه فقال (ع) إن كان يعلفه فله أن يركبه وإن كان الذي رهنه عنده يعلفه فليس له أن يركبه وخبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله

الظهر يركب إذا كان مرهونا وعلى الذي يركب نفقته والدر يشرب إذا كان مرهونا وعلى الذي يشرب نفقته أقول ظاهر خبر السكوني ثبوت الانتفاء له ولزوم النفقة عليه من دون توقفه على شرط هذا إذ استظهرنا منه عود الضمير إلى المرتهن كما هو الظاهر وإن بنينا على أنه أعم من الراهن والمرتهن أو المراد منه خصوص الراهن فكانت الرواية مسوقة لبيان أنه يجوز للمنفق التصرف فيه سواء كان الراهن أو المرتهن فلا يدل على ما ذكرنا نعم لو كان مرجع الضمير أعم يدل على الجواز إن أنفق فيوافق مفاده مفاد صحيحة أبي ولاد الذي علق الجواز على الشرط وكيف كان فلا مانع من حمل الروايتين على صورة الاذن من الراهن بدعوى كون ترك المؤنة قرينة على رضاه بذلك كما هو المتعارف فيما كان له منفعة خصوصا إذا كان ترك الانتفاع به مضرا بالرهن خصوصا مع ظهور حاله في عدم إلزامه ببيع لبنها يوما فيوما ورد ثمنه إليه أو جمعه له وهذا بخلاف ما لو أنفق هو بنفسه عليها فإنه لا قرينة على هذا التقدير تشهد برضاه بالتصرفات وكيف كان فما ذكرنا شاهد على كون الروايتين منزلة على ما هو المتعارف من استفادة الاذن فإن تم فهو وإلا فيجب طرحهما لعدم مكافؤتهما لما ينافيهما من القواعد المتقنة المعتضدة بالعقل والنقل من حرمة التصرف في مال الغير وقاعدة الضمان لما يتلفه المتلف ظهورا لما عرفت وسندا لاعراض معظم الأصحاب عنهما ويجوز للمرتهن أن يستوفى دينه مما في يده إن خاف جحود الوارث للدين أو الرهانة وكانت التركة قاصرة مع اعترافه بالرهن ويدل عليه مضافا إلى الاجتماعات المحكية المعتضدة بعدم نقل الخلاف مكاتبة المروى لأبي الحسن (ع) في رجل مات وله ورثة فجاء رجل فأدعي عليه مالا وإن عنده رهنا فكتب (ع) إن كان له عليه الميث مال ولا بينة له فليأخذ ماله مما في يده ويرد الباقي على ورثته ومتي أقر بما عنده أخذ به وطولب بالبينة على دعواه وأوفي حقه بعد اليمين ومتى لم يقر بالبينة والورثة ينكرون فله عليهم يمين علم يحلفون بالله ما يعلمون له على ميثهم حقا والمناقشة في سندها بعد الانجبار بما سمعت لاوجه له أو استفادة اعتبار خوف الجحود من الرواية إنما هي من تعليق الحكم بفقد البينة إذ المستفاد منه أنه لو كان له بينة لا يجوز له ذلك ومن المعلوم أنه لو لم يكن له ذلك حال وجود البينة مع أن إثبات الحق معها يحتاج إلى اليمين

المشقة الزائدة التي ربما يستدل لأجلها بنفي الحرج في المقام
وإن كنا لا نلتزم به فكيف له ذلك مع اطمينانه باعتراف الورثة وإيصال الحق إليه وأما
الخوف فهو ألم نفسي في مقابل الامن والوثوق فمتى حصل له مدة
الحالة وهي اضطراب النفس الناشئ عن عدم وجود البيئة المقبولة عند الحاكم كما هو
المتبادر منها في مثل المقام يجوز له الاستيفاء ولا يعتبر في تحققه الظن بالعدم

(٢٢٤)

كما يظهر من غير واحد بل مجرد الاحتمال المعتد به عند الشخص كان في تحقق صدق الخوف فيجتمع الخوف مع الوهم والشك كالظن وهل يلزم الشك والوهم كالظن ولو لم يكن للشك والوهم منشأ إلا عدم العلم بالواقع فيه تأمل وكيف كان فقد عرفت إنه يتحقق الخوف بمجرد قيام الاحتمال المعتد به عند الشخص وترتب عليه أحكامه ولكن ينبغي تقييد الخوف فيما أخذ موضوعا لأجل عدم إرادة الشارع وقوع متعلقه في الخارج كخوف الضرر الهلاك في بعض الموارد أن يكون مسببا من احتمال معتد به عند العقلاء فلا اعتداد بخوف من يخاف سلوك طريق مأمون عند العقلاء في صيرورة السفر حراما عليه وأما لو أخذ موضوعا لأجل ذاته وإنه صفته في الشخص موجبة لترخيص الشارع عليه بعض الأشياء إزالة لمرضه فلا يلاحظ فيه إلا حال الشخص سواء كان للامر المخوف منه إماراة عقلائية أم لا ولعل من أعتبر الظن في صدق الخوف لا يقصد به الظن بل غرضه وجود الامارات والمناسبات التي يقوى الاحتمال حتى يكون مما يعتنى به عند العقلاء وأما لو لم يكن كذلك فلا يترتب عليه الاحكام التي هي من القسم الأول ضرورة انصراف الأدلة عنه وليس المقصود من الامارات ما يورث الظن ولو شأننا بل الغرض ما يقرب الوقوع ولو احتمالا فرع لو خالف جحود الراهن بنفسه ولا بينة هل له الاستيفاء من الرهن أم لا فيه وجهان ممن كون الحكم على خلاف الأصل إذ الجواز بمجرد الخوف مناف لسלטنة الناس على أموالهم ومن وجود المناط وعدم مدخلية خصوصية الورثة في الحكم مضافا إلى دعوى الاجماع على اللحق وهذا هو الأقوى وأما عموم نفى الضرر بعد تسليم جريانه في مثل المقام كعموم نفى الحرج فيشكل الاعتماد عليه فيما لا جابر له كسائر الموارد التي لم يستند إليها العلماء نعم لو ظهر من حاله الانكار يجوز له ذلك مقاصة بل لا يبعد الجواز حينئذ ولو كان بينة أيضا لصدق الاعتداء حينئذ وكذا لو ظهر من حال الوارث أيضا الجحود ولو لجهلهم بالواقع لأنه ليس متوقفا على العلم بل دائر مدار واقعه كما لا يخفي ثم أنه بعد البناء على جواز الاستيفاء لو خاف جحود الراهن مع فقد البينة كما لعله هو أظهر الوجهين فهل له ذلك لو توقف أثبات دعواه على اليمين كما إذا كان له شاهد واحد أو علم من حال المنكر أن يرد اليمين فيه وجهان أوجههما العدم لقصور دليل الجواز عن شموله مع كون الحكم على خلاف الأصل مضافا إلى أن اقتضاء تعليق الحكم في الرواية على فقد البينة الدال بمفهومه على فقد الحكم مع وجود البينة مع أن الحق لا يثبت بمجرد البينة فمورد الرواية بل يحتاج إلى ضم اليمين لكونه ادعاه على الميت كما يفصح عن ذلك ذيل الرواية عدم كفاية توجه اليمين عليه في ذلك بل لا بد في الجواز من خوف ضياع الحق لا غير والله العالم وأما لو أعترف بالرهن وأدعى دينا لم يحكم له بمجرد وجود تحت يده بعد اعترافه بأن يده يد أمانة وكلف البينة وله أحلاف الوارث إن أدعى علمه ويظهر الوجه فيه من الرواية المتقدمة مضافا إلى كونه على القواعد نعم تقييد جواز إحلاف الوارث بدعوى علمه بذلك مناف لظاهر الرواية لأن مقتضاه كفاية عدم العلم في ذلك ويمكن إرادة المنصف (ره) وذلك أيضا من العبارة ولو وطى المرتهن الأمة المرهونة مكرها لها على ذلك من دون إذن الراهن كان عليه عشر

قيمتها أو نصف العشر وقيل عليه مهر أمثالها ولو طاوعته لم يكن عليه شيء كما تقدم تحقيق ذلك كله وتحقيق أرش البكارة في بيع الحيوان فلاحظ وتأمل إذ لا خصوصية للمورد بالنسبة إلى المذكورات والله العالم وقد تقرر مما تقدم إنه ليس لأحدهما الاستقلال بالتصرف فيه فإن وضعه معا على يد عدل مثلا فللعدل رده عليهما معا لعدم لزوم ذلك عليه بمجرد قبول الوديعة كما هو واضح أو تسليمه إلى من يرتضيانه لكونه حينئذ بمنزلة الوكيل عنهما ولا يجوز تسليمه مع وجودهما إلى الحاكم لو لم يمتنع عن القبول إذ لا ولاية للحاكم عليهما حينئذ نعم مع الامتناع له ذلك لأن الحاكم ولي الممتنع ولذا لا يجوز تسليمه إلى أمين غير الحاكم وغيرهما من غير أذنه لحرمة التصرف في مال الغير من دون إذنه فلو سلمه إلى من لا يجوز تسليمه إليه ضمن العدل بل المتسلم أيضا ولكنه يرجع إلى العدل لو جهل بالحال للغرور ولو استترا عن قبضه بعد أن طلب ذلك منهما أقبضه الحاكم لما أشرنا إليه من أنه ولي الممتنع ولو كانا غائبين وأرادا تسليمه إلى الحاكم أو عدل آخر من غير ضرورة عرفية لم يجز وضمن لو سلم وكذا لو كان أحدهما غائبا أما مع الضرورة العرفية فله ذلك لعموم نفي الضرر بدونها لا يجوز الاقدام عليه وليس معنى كون الوديعة من العقود الجائزة أن له فسخها متى شاء فتصير أمانة شرعية ويجب المبادرة بعد الفسخ إلى المالك أو الحاكم عند تعذر المالك كما في الفرض بل المقصود إن له الرد والأداء إلى أهلها متى شاء وليس لازما عليه الإمساك إلى أمد معين وهذا ظاهر لا ستره فيه وأما إن كان هناك عذر كسفر ومرض وغيرهما سلمه إلى الحاكم لأنه ولي الغائب ولو دفعه إلى غيره حينئذ من غير إذن الحاكم ضمن إذ لا ولاية لغيره مع وجوده نعم لو تعذر الحاكم وأفتقر إلى الأيداع أودعه إلى يد عدل أمين وأشهد عليه حتى لا يكون مفرطا فيضمن ولو وضعه على يد عدلين لم ينفرد به أحدهما ولو أذن له الآخر ولو ظهر من حالهما إرادة الاجتماع في الحفظ فلو دفعه أحدهما إلى الآخر ضمنا نعم لو لم يتسلمه الآخر بأن يستولى عليه بعنوان الاستقلال بل حفظه بعد اعتزال الآخر نفسه كما كان يحفظه قبل ذلك من دون تفاوت لا يضمن كما هو ظاهر بل الضامن حينئذ هو المعتزل فقط والله العالم ولو باع المرتهن الرهن حيث يجوز له ذلك أو العدل ودفع الثمن إلى المرتهن وفاء أو وثيقة إذا كان له ذلك كما لو أذن له في البيع بشرط كون الثمن رهنا ثم ظهر فيه أي المبيع على لم يكن للمشتري الرجوع على المرتهن الذي قبض الثمن وفاء أو وثيقة أما لو أخذه وفاء فوجهه ظاهر لخروجه عن ملك البائع قبل الفسخ والفسخ إنما يؤثر من حينه لا من أصله وأثره رجوع العوض الخاص إليه مع التمكن وعند التعذر ويتدارك بالمثل أو القيمة وبعد خروج العوض عن ملكه قبل الفسخ كما هو الفرض يصير العوض بمنزلة التالف فيتدارك بالمثل أو القيمة هذا فيما لو أخذه وفاء وأما لو أخذه وثيقة فهو أيضا كذلك لخروجه عن تحت سلطنته المالك بعقد لازم ليس للفتاح إلا الصبر إلى أن ينفك الرهن أو أخذ بدل الحيلولة وأما الزامه بالفك فقد مر ضعف احتمالها في مبحث الخيارات عند التعرض لبعض الفروقات المساوية لما نحن فيه في الحكم فراجع نعم لو أذن له المرتهن برد الثمن في الفرض فرده هل ينقلب المبيع رهنا أم لا فيه إشكال لو لم يستفد من إذنه ذلك

وإلا فيصير بمنزلة الاشتراط ولا إشكال حينئذ كنفس الثمن نعم قد يقوى ذلك ولو لم يستفد من أذنه الاشتراط فيما لو بيع الرهن مراعاة لحق المرتهن كما في البيع ما يتسارع إليه الفساد وسيتضح وجه الفرق بين المقامين في مسألة بيع الرهن بإذن المرتهن إنشاء الله هذا فيما لو خرج المبيع معيبا ولو ظهر الثمن معيبا فليس

(٢٢٥)

للبايع الا الأرش لخروجه عن كونه قائما بعينه اما في صورة الوفاء فواضح واما في صورة كونه رهنا فهو أيضا كذلك كما لو آجر المعيب قبل الفسخ وقد تقدم ان هذا النحو من التصرفات مسقط للخيار ولو منعنا كونه تصرفا مانعا فله الفسخ وتدارك حق المرتهن واما عود المبيع رهنا بمجرد الفسخ ففيه اشكال ولعل العود لا يخلو عن وجه خصوصا فيما لو كان البيع لمصلحة المرتهن كبيع ما يتسارع إليه الفساد فان الأوجه فيه ذلك اما لو استحق الرهن لغصب أو نحوه استعاد المشتري الثمن منه أين من المرتهن بل ومن العدل مع بقاء عينه في يده بل من كل من عين ماله في يده من غير فرق بين الراهن وغيره هذا لو كان عين الثمن في يد المرتهن أو العدل واما لو خرج عن يدهما وقد دفعه اليهما المشتري مع علمه بالوكالة فلا يرجع اليهما بل إلى الراهن فقط لأنهما حينئذ بمنزلة الآلة له فدفع الثمن إليه اقدام منه على ذلك من دون ضمان لا لأن الوكيل امين لا يضمن حتى يقال ذلك انما هو بالنسبة إلى الموكل دون غيره بل لأجل ان المشتري بعد علمه بالحال واعتقاده كون الثمن ملكا للبايع يدفعه إليه بعنوان كونه تسليمًا إلى الموكل لا إلى نفسه فهذا في الحقيقة تضمنين للموكل لا للوكيل كما هو في صحيحه كذلك فهو وان اعتقد ملكية الغير ان هذا الاعتقاد صار موجبا لاقدامه على أن يكون العين في يده من دون ان يرد عليه من حيث نفسه خسارة العين و الحاصل ان ما هو المناط في عدم ضمان ما لا يضمن بصحيحه كالهبة الفاسدة مثلا موجود هنا أيضا فليس له الرجوع على العدل بل المرتهن بعد تعذر الثمن عليهما واما التفرقة بين المرتهن والعدل باستقلال يد الثاني في الجملة دون الأول فيجوز له الرجوع اليهما لا يرجع إلى محصل نعم له الرجوع على الراهن مطلقا تعذر عليه أم لا استولى عليه بالمباشرة أم لا لأن يد الوكيل يد الموكل وبمجرد الاستيلاء على مال الغير ولو بالواسطة لو لم يكن للواسطة استقلال في اليد يصدق عليه انه تصرف في مال الغير ولا اعتبار بعلم الراهن بالاستحقاق لتحقق الغرور بفعله وإن كان جاهلا كما هو واضح في نظائر المسألة فلاحظ وتأمل وإذا مات المرتهن كان للراهن الامتناع من تسليمه إلى الوراث هذا إذا لم نقل باقتضاء عقد الرهانة استحقاق استدامة اليد للمرتهن فواضح والا فيشكل الامر لو لم يكن في المقام اجماع لعموم ما ترك الميت ولكن الانصاف عدم اقتضاء الرهانة استدامة يد المرتهن بنفسه بالمباشرة بل لو قلنا بالاقتضاء فهو لا يقتضى أزيد مما يلتزم به في المقام بأن يكون عند عدل مرضى الطرفين بحيث لا ينافي حق الطرفين و اما استدامة يد نفس المرتهن بالاستقلال والاستحقاق وإن كان أكد في الوثوق إلا أن أثبات اعتباره مطلقا من إطلاق الرهن مشكل فعلى هذا فإن امتنع من التسليم إلى الوراث فإن اتفقا على أمين سلماه إليه وإلا سلمه الحاكم إلى من يرتضيه حسما لمادة النزاع ولو خان العدل الموضوع عنده نقله الحاكم إلى أمين غيره إن اختلف المرتهن والمالك بل وكذا لو اتفقا على أن لا يكون عنده نعم لو رضيا بأن يكن عنده ولو كان خائنا فليس للحاكم أخذه حينئذ لأن الحق لهما والله العالم الفصل السادس من الفصول التي استدعاها كتاب الرهن في اللواحق وفيه مقاصد الأول في أحكام متعلقة

بالرهن لا يجوز له التصرف في الرهن باستخدام ولا سكنى ولا إجارة ولا غير ذلك من التصرفات الناقلة للعين أو المنفعة أو الموجبة لورود نقص على شيء منهما بلا خلاف وإشكال وإنما الخلاف والاشكال في بعض التصرفات التي لا يستلزم شيئاً من ذلك كتقبيل الجارية وسكنى الدار وغيرهما وتوضيح المقام إنما يتوقف على تريبع أنحاء التصرفات والتكلم في كل قسم منها ما ينتفع به الرهن ويضر بالرهن أما بخروجه عن ملكه كالبيع والصلح أو بإيجاد المانع عن التصرف فيه بما يقتضيه الرهن كالأستيلاذ وغير ذلك مما يقلل القيمة والرغبة كالإجارة بما يزيد عن أجل الدين أو تزويج الأمة ومنها ما ينفع به الرهن ولا يضر بالرهن كالأستيجار في زمان لا يزيد عن أجل الدين إذا لا يضر بالرهن ومنها ما لا يضر بالرهن ولا يعد مثله انتفاعاً للرهن أيضاً كالمس الجارية وتقليب الرهن من مكان إلى مكان آخر من دون أن يراعى فيه مصلحة الرهن وإلا فيدخل في القسم الآتي ومنها ما لا ينتفع الرهن وفيه مصلحة الرهن كسقي الدابة وعقلها وما يؤدي إلى حفظها وقد ذكرنا إنه لا ينبغي الأشكال في عدم الجواز في القسم الأول منها ولعل الاجماع بحيث يقطع بإرادة هذا القسم بأسرها منه مستفيض إن لم يكن متواتراً وخلاف بعض في بعض أمثله كالانزاء مثلاً اشتباه في الموضوع لا أنه مخالف في الحكم كما يظهر من تعليلهم كما أنه لا ينبغي الأشكال في الجواز في القسم الأخير منها فما يظهر من بعض أفاضل المتأخرين من التأمل في هذا القسم في غير محله وسيوضح لك وجهه إنشاء الله تعالى أما القسم الثاني والثالث فإن بنينا على أن حقيقة الرهن ليس إلا إيجاد حق المرتهن بأن يستوفي منه دينه لا غير فمعنى كونه محبوساً إن المالك ممنوع عن التصرفات المنافية لحقه فلا يتحقق في المقام إلا حق للمرتهن متعلق بالعين كحق الانتفاع للمستأجر في العين المستأجرة من دون أن يوجب ذلك قصوراً في سلطنة الناس من حيث أنه مالك إلا بمقدار ما يزاحم حق الغير فالأقوى فيهما جواز تصرفه إن لم يثبت إجماع على خلافه مطلقاً حتى بيعه لو شرط بقاء حق المرتهن بأن يكون من قبيل العارية المرهونة ولا نلتزم بحجية النبوية المرسلة المعتمد عليها كما عن بعض الرهن والمرتهن ممنوعان من التصرف إلا أن الظاهر كما ادعاه سيد مشايخنا انعقاد الاجماع على ممنوعيته من التصرف من حيث إنه تصرف لا من حيث إنه مزاحم المرتهن وإن علل بعض المجمعين تعليلات لا تسلم عن الفساد واستشكال بعض في بعض الموارد واختياره الجواز استناداً إلى بعض الوجوه الموهمة إلى كون المناط انتفاء الضرر غير ضائر كما أنه لا ضير في تأمل بعض متأخري المتأخرين في بعض أنحاء التصرف خصوصاً ما تضمنه حسن الحلبي سئلت أبا عبد الله (ع) عن رجل رهن جارية عند قوم أيحل له أن يطأها قال إن الذين ارتهنوها يحيلون بينه وبينها قلت أرأيت أن قدر عليها حالياً قال نعم لا أرى هذا عليه حراماً وصحيح محمد بن مسلم الذي هو مثله وكذا ما لا ضرر فيه على المرتهن من التصرف كتقبيل الجارية والاستخدام وليس الثوب وسكنى الدار وركوب الدابة ونحو ذلك إذا كان بحيث لا ضرر فيه بنقص للمرهون إذ لا يخفى عليك ما فيه بعد ما عرفت من الاجماع المقطوع به بالنسبة إلى كثير مما ذكره وأما الروايتان فقد حكم عليها غير واحد منا بالشذوذ والهجر فلا تصلح للحجية مضافاً

إلى موافقتها للعامّة على ما قيل بل لعل فيها تنبيهات على ذلك منها عدم ملائمة الجواب
ومنها إشعاره بأن المرتهن حقا في ذلك وإلا فكيف يمنع المالك عن
ملكه لو كان التصرف إنه سائغا ومنها قوله (ع) لا أرى هذا عليه حراما حيث عبر بلفظ
الرأي وذكر الحرام القابل لا رادة الحرام الذاتي وغير ذلك مما يقف عليها

(٢٢٦)

المتأمل وأما النبوي الوارد في المقام فالظاهر أيضا حجيته لانجبار ضعفه بما عرفت من
 الاجماع و الاعتماد هذا إذا بنينا على ما ذكر وأما إذا بنينا على أن مفاد
 الرهن إنما هو حبس المال عن المالك وقصر يده عنه وقطع سلطنته منه لا مجرد إحداث
 حق للمرتهن فيكون كالعبد الجاني بل الراهن أعتزل عن المال وجعله
 بمنزلة الأجنبي منه حتى يستوفى المرتهن منه حقه ولعل هذا البناء هو الأظهر من مفهوم
 الرهن وإن لم يظهر لنا موافقة السيد في ذلك وعلى هذا فالمنع متجه
 أو لم يثبت إجماع ولا رواية نعم ينبغي استثناء ما لا ينسب إلى الذهن ولا يعد مثله تصرفا
 عرفا كما أنه ينبغي استثناء ما يعود نفعه إلى الرهن ووجههما
 واضح خصوصا الأخير حيث أن عقد الرهن ربما يقتضى ذلك مقدمة للحفاظ فيكف يستفاد
 منه المنع ممن مثل هذا التصرف و استثناء هاتين الصورتين
 على البناء الأول أوضح كما هو واضح ثم لا يخفى عليك إن ما ذكرنا من منافاة الرهن
 للتصرف سواء كان لأجل الاجماع والرواية أو لاقتضاء مفهوم الرهن
 ذلك إنما يمنع عن نفوذ التصرفات المنجزة الواقعة عن المالك على نحو الاستقلال لا ما
 يكون بمجرد إيقاع العقد عليه مترقبا لإجازة المرتهن أو متوقعا
 لانفكاك الرهانة إذ لا يعد مثل ذلك تصرفا ممنوعا منه بالنسبة إلى غير المالك كما ذكرنا
 في الفضولي فضلا عن المالك فعلى هذا لو باع أو وهب مثلا
 وقف على إجازة المرتهن فإن أجاز جاز وإلا فلا إذ هو وإن لم يكن فضوليا إلا أنه مثله في
 ذلك بعد ثبوت اعتبار أذن المرتهن في نفوذ تصرفاته نعم الحكم بالصحة
 فيما نحن فيه بعد لحوق الإجازة أولى منه في الفضولي إذ الوقوف في الفضولي مسبب عن
 فقد المقتضى رهنا عن وجود المانع وبيان أوفى إن العقد في المقام
 صادر عن المالك ولا يحتاج في إضافته إليه إلى شيء آخر نعم يتوقف في تأثيره في الخارج
 الرفع المزاحم وهو يتحقق بالإجازة وفي الفضولي فالعقد لا يضاف إلى المالك
 إلا بالإجازة فكما أن رضاه شرط في تأثير العقد كذلك شرط فقط في إضافة العقد إليه
 وبدونها لا يتحقق المقتضى لوجوب الوفاء بالنسبة إلى المالك بخلاف المقام
 وأما إجازة المرتهن فهل هي كاشفة عن سبق البيع أو ناقلة من حينها فالكلام فيها هو
 الكلام في الفضولي وقد تقدم في محله أن الأقوى فيها النقل الحقيقي والكشف
 الحكمي هذا إذا بنينا على إنما قويناه فيها على مقتضى القواعد كما هو المختار لا لأجل
 بعض الوجوه التبعية المذكورة في محلها وإلا فيشكل الحكم بالكشف
 في المقام إلا بدعوى الأولوية أو عموم بعض الوجوه لا جل مناطها فلاحظ وتأمل وكيف
 كان فقد يفرق بينهما بوجوه ضعيفة المقتضى بعضها بطلان
 أصل التصرف من الراهن ولو لحقه إجازة المرتهن وبعضها بطلان كاشفيتها بعد البناء على
 كونها كاشفة في الفضولي منها أنه لا معنى لوقوع تصرف المالك
 مراعى بإجازة الأجنبي فإن تصرف المالك أما أنه يقع في محل قابل للتصرف فيمضى أو
 غير قابل كبيع أم الولد فيقع فاسدا إذ لا واسطة في البين وفيه
 ما فيه إذ بعد فرض جعل المالك ملكه باختياره متعلقا لحق الغير يمنع ذلك عن نفوذ
 تصرفاته الواقعة منه على نحو الاستقلال المزاحمة لحق ذلك
 الغير لأجل المزاحمة لا لخروج المتعلق عن قابلية التصرف فإذا اجتمعا في تصرف ورضيا

به ينفذ وليست الإجازة اللاحقة إلا كالرضا السابق في الأثر كما تقرر في الفضولي فلا يقاس هذا بأمر الولد الخارجة عن أهلية التصرف تعديا ولذا لا يؤثر في صحته رضا أحد فظهر لك أنه لا امتناع في تأثير إجازة الأجنبي في الصحة بعد أن جعله المالك ذا حق ولا يقتضى جعله ذا حق وقوع التصرف لغوا صرفا كتصرفات الصبي إذ ليس الحق أكد من الملك في المدخلية وقد فرغنا عن صحة عقد الفضولي بمعنى أهليته لتأثير بلحوق الإجازة فكيف الظن بالمالك ومنها ما يستفاد من النبوي إن الراهن والمرتهن ممنوعان عن التصرف فمقتضاه بطلان بيع الراهن لأنه تصرف وفيه أن المنساق منه استقلال كل منهما بالتصرف لا المجموع ضرورة استبعاد كون النهى تعديا محضا بل المقصود منه النهى عن تصرف كل منهما بدون إمضاء الآخر وأما جواز تصرف كل منهما بعد رضا الآخر فالظاهر إنه من المسلمات وقد تقرر في ما تقدم إن كلما يصححه الرضا السابق بصحة الإجازة اللاحقة فعلى هذا لا مانع عن الصحة بعد إجازة ذي الحق الذي هو المرتهن ومنها أن الإجازة من المرتهن الذي هو غير المالك ليست إلا على معناه إسقاط حق الرهانة المقتضى لسلطته على فسخ العقد وهو غير متصور الزمن السابق الذي قد تحقق فيه الحق لاستحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه إسقاطه لا معنى له بل يختص بالزمن الحال فلا يكون الإجازة فيه كاشفة وأما الرضا بالعقد السابق الصادر من غير المالك فأمر معقول ومقتضاه تأثير العقد السابق وفيه ما لا يخفى أما أولا فلان الإجازة ليست أسقاطا وإنما هي رضا بالمسقط وإنما المسقط البيع لكونه منافيا لحقه لا الرضا بالبيع وإلا لما جاز له الرجوع عن إذنه السابق على العقد قبل وقوع العقد وأما عدم جواز الرجوع عن الإجازة فلاستلزامها انتفاء الحق لخصوصية المقام لا لكونها إسقاطا حقيقة بل لكونها رضا بما أسقط فحاله في عدم جواز الرجوع عن إذنه بعد الإجازة كحاله بعد وقوع العقد عقيب إذنه وهذا ظاهر وثانيا سلمنا كونها إسقاطا وأنه يمتنع وقوعه قبل إذنه ففيه مع أنه يختص الأشكال بالكشف الحقيقي لا الحكمي إن هذا الأشكال مشترك الورد على القائلين بالكشف الحقيقي من دون فرق بين أن يجعلوها رضا بالمسقط أو نفس الإسقاط لامتناع تقديم تأخير المؤثر عن أثره كما مر الكلام فيه مستوفى في مبحث الفضولي وأما ما ذكره من أن الرضا بالعقد السابق معقول ففيه أن تقديم أثر الرضا على نفسه غير معقول إلا أن يجعل المؤثر نفس المتصف بكونه مما يتعقبه الرضا يمكن أن نلتزم بمثله في المقام أيضا بل الأمر في المقام أسهل وأقرب على ما يساعد عليه الطبع السليم لكونه من قبيل المزاحم لا الشرط ولعل ما نعيته مقصورة على ما لو بقي مستمرا إلى أن ينقضي زمان الوفاء وأما لو أرتفع فيما بعد في زمان قابل للوفاء بالعقد فليس مانعا من أصله ولذا أفتى الفاضل في قواعده فيما لو أتلّف الرهن متلف وانتقل الرهانة إلى القيمة قال فإن عفى الراهن فالأقرب أخذ المال في الحال أي من الجاني لحق المرتهن فإذا أنفك ظهر صحة العفو ومعلوم أنه لا خصوصية للانفكاك بل الإسقاط أيضا كذلك فلازمه إن أراد الكشف الحقيقي

الالتزام بأن استمرار الرهانة وعدم انفكاكه أو إسقاطه رأساً شرط لا عدمه حال العقد فأفهم
وهل للمرتهن رد للعقد بمعنى أبطاله وإسقاطه عن قابلية
التأثير أم لا وجهان من أنه أجنبي عن طرفي العقد وليس له إلا حق يزاحم النقل والانتقال
فليس له إلا الامساك لحقه أو إسقاطه فإن أسقطه يؤثر

(٢٢٧)

العقد لارتفاع المانع وإن أبقاه فلا يؤثر للمزاحمة وليس معنى رده إلا عدم الرضا بسقوط حقه وأما خروج العقد عن أهلية الأثر فلا وعلى هذا فلو أجاز بعد ذلك يصح لبقاء الأهلية وارتفاع المانع وكذا لو أنفك الرهن على ما سنقول من أن العقد يلزم من أن العقد يلزم بالفك ومن أنه لأجل تعلق حقه بالرهن خرج عن كونه أجنبيا بل هو بمنزلة الملاك لأن الحق أيضا مرتبة ضعيفة من الملك فله مدخلية في ربط العقد وحله لاقتضاء العقد تصرفا في متعلق حقه الذي هو بمنزلة الملك ولعل هذا هو الأقوى ويؤيده ظهور كلمات الأصحاب على ما نسب إليهم بل صريح المحكى عن بعض أساطينهم في أن للمرتهن أجرة العقد وله فسخه وفي الجواهر أن الشارع قد جعل له هذه السلطنة بارتهاه لا أن المنع من التصرف فيه شرعي بحث بحيث لا مدخلية للمرتهن في ذلك وإنما له أسقاط حقه من الرهانة خاصة وإلا لاقتضى ذلك عدم فسخ العقد له ضرورة عدم السلطنة له على ذلك وإن الشارع قد جعل الارتهاه مانعا عن نفوذ التصرف فمتى أرتفع هذا المانع بإسقاط من المرتهن أو بفك للرهن كما ستعرف أثر المقتضى أثره وليس ذا من التعليق الممنوع بل هو من قبيل اعتبار الشارع التقابض في تأثير عقد التصرف والقبض في عقد الهبة والقبض في المجلس في عقد السلام مع أن كلامهم صريح في خلافه وإن له الرد كما أن له الإجازة ويرشد إليه في الجملة اعتبار أذنه في الانتفاع بالرهن على وجه لا تنتقل عينه كركوب الدابة وسكنى الدار ونحوهما مما لا يقتضى الاذن فيه أبطال الرهانة مع أنها معتبرة ولا يجوز التصرف بدونها وهو يرمى إلى أن له سلطنة على ذلك لا أنها مخصوصة بإسقاط حق الرهانة وإلا فالمنع شرعي وإن كان لا يخلو عن وجه انتهى كلامه رفع مقامه ولو أنفك الرهن بأداء أو إسقاط أو إبراء فالظاهر نفوذ العقد السابق ولزومه لوجود المقتضى وهو العقد وارتفاع المانع وهو حق المرتهن ولا ينافي هذا ما ذكرنا من مدخلية أذن المرتهن في العقد وأنه ممن له ارتباط بالعقد لأن ارتباطه بالعقد حال استحقاقه لا ينافي إضافة العقد إلى الراهن حال زوال الحق بل حين وجوده فالعقد كان عقدا للمالك وإنما منع عن وجوب الوفاء به مدخلية المرتهن واعتبار رضاه وبذهاب حقه أرتفع التوقف ولا يقاس هذا بمن باع شيئا ثم ملكه حيث قوينا فيه البطلان من حيث عدم اندراجه تحت عموم وجوب الوفاء بالعقود المتوجه أمره إلى الملاك لعدم اندراجه تحت الموضوع حال العقد وعدم صلاحية مجرد التملك لإضافة العقد إليه وإن شئت مزيد توضيح لذلك فراجع إلى ما حققناه في مبحث الفضولي وليس المقصود من إيراده إلا التعريض لبيان أن ما ذكرناه وجهها للمنع فيه لا يصلح مانعا للمقام ضرورة كون العقد واقعا من أهله في محله جامعا الشرائط التأثير من رضا المالك وغيره عدى رضا من له حق متعلق بالمبيع واعتبار رضاه الناشئ عن حقه لا يتقضى اعتباره من زمان ثبوت الحق واحتمال اعتبار مدخلية رضاه بوصف كونه مرتهاه في تأثير هذا العقد الممتنع وجوده ذهاب الرهانة تعبدا ينفيه عموم الأمر بالوفاء بعد إحراز الصديق في المورد مع أنه في حد ذاته واضح الفساد كيف ولم يلتزم بالفساد في بيع من ملك شيئا بعد بيعه لأجل

هذا الاحتمال مع أنه أقوى بل قلنا أن دليل الوجوب لا يعمه
فلاحظ بل قد يقال إن الراهن كان مكلفاً بوجوب الوفاء بعد العقد من أول صدوره بما
أمكنه من الوفاء كما في طرف الأصيل في الفضولي والقدر
الممكن حال كونه مرهوناً هو إبقاء العهد وعدم رفع اليد عن مقتضاه بفسخه والالتزام
بإيصاله عند تمكنه من التسليم وزوال المانع وعلى هذا فلا يبعد
وجوب السعي عليه للفك أو الاستيذان من المرتهن مقدمة للتسليم فتأمل وكيف كان
فالمسألة مما لا إشكال فيه وهل الفك كاشف عن سبق الملك أو ناقل
من حينه فيه وجهان أما الكشف الحقيقي فهو ممتنع كما في إجازة الفضولي إلا بجعل
الوصف الانتزاعي شرطاً كما تقدمت الإشارة إليه وأما الكشف الحكمي الذي
هو المختار في الفضولي فإن بنينا قلنا أنه على وفق القواعد كما نفينا عنه البعد في محله
فيجوز الكلام مثله في المقام وإن قلنا أنه خلاف القاعدة ولكنه يثبت في الفضولي بالتعبد
فيشكل الحكم به في المقام بل المتعين الالتزام بالنقل والله العالم ولا يخفى عليك من أن
ما حققناه من نفوذ تصرفات الراهن بعد إجازة المرتهن إنما يقتضي
النفوذ فيما لا يتوقف صحته على أمر آخر زائد على رضا المرتهن وأما فيما يتوقف على
شرط آخر فلا ولذا قال المصنف وفي صحة العتق أي من الراهن مع الإجازة
أي إجازة المرتهن عقبيه تردد ناش عن أن العتق من الايقاعات فيحتمل أن لا يقع إلا منجزاً
من دون توقفه في التأثير على أمر مستقبل كالطلاق فلا يقع موقوفاً و
لاعتبار نية القربة فيه ولا تحصل مع التردد ومن عدم صلاحية شيء مما ذكر للمانعية وهذا
هو الأقوى ولذا قال المصنف (ره) والوجه الجواز بيانه أنه إن أريد
من التنجيز المعتبر فيه ما يعتبر في العقود أيضاً فلا إشكال في تحققه في المقام إذ المنافي له
الشرائط الجعلية المذكورة في متن العقد وأما الشرائط الشرعية الواقعية
المقررة للتأثير بحسب أصل العقد فلا ومنها عدم المانع ولذا قلنا بصحة البيع مع أن التنجيز
فيه معتبر أيضاً كما تقدم في محله وإن أريد منه عدم وقوعه إلا مؤثراً
في الخارج من دون توقفه في التأثير على أمر غير محقق حال إيجاد الصيغة كالطلاق ففيه
أن اعتبار هذا الشرط في موارده إنما هو لأجل الاجماع المنتفى في المقام
بل عن أكثر المتأخرين القول بالصحة وأما اعتبار قصد القربة فلا ينافي تحققها عدم الجزم
كما ذكرنا في صحة عبادة المحتاط بل مجرد الاحتمال يكفي في تحققها على تقدير
السلامة مع أنه ربما يطمئن حال النية بالإجازة أو الفك هذا كله في الاحكام المتعلقة
بالراهن وكذا المرتهن لا يجوز له التصرف في الراهن باستخدام ولا سكنى ولا
أجارة ولا غيرها من أنحاء التصرفات لكونها تصرفاً في ملك الغير المعلوم بالعقل والنقل
حرمتها وعدم نفوذها إلا بإذن المالك نعم لو تصرف فيه ببيع أو
صلح أو آجارة أو غيرها من أنحاء التصرف وأجازته المالك مضى وضح على ما هو المختار
في الفضولي لأنه من مصاديقه هذا إذا لم يتوقف صحتها على أمر آخر سوى
طيب نفس المالك كما تقدم في المسألة السابقة وبذلك ظهر لك أن في عتقه مع إجازة
الراهن تردد وسواء كان العتق عن المالك أو عن نفسه ومنشأ التردد
على الأول ما عرفت في المسألة السابقة من عدم وقوع العتق موقوفاً واعتبار نية القربة فيه
الممتنع تحققها من المرتهن الذي يتصرف في ملك الغير من دون إذنه

مع أنه لو قلنا بإمكان قصد التقرب للمرتهن بفعله لعدم كون مثل هذا التصرف الذي يتوقع فيه إجازة المالك محرماً بعد تسليم صدق التصرف عليه فلا مانع عن قصد التقرب بعد كون الفعل راجحاً في حد ذاته ففيه أن المعتبر في الصحة إنما هو التقرب بإطاعة الأمر بالعتق الذي لا يمكن توجيهه إلا إلى المعتق الأوامر

(٢٢٨)

الندبية المتعلقة بغير المعتق مثل محبوبية السعي في طلب مرضاة الله تعالى وتوجيه الأسباب لافتكاك رقبة الرقيق عن الرقية وغير ذلك من الوجوه التي يمكن للمرتهن قصد التقرب بها هذا ولكنك خبر بعدم صلاحية ما لذكر للمانعية أما الأول أعني وقوع العتق موقوفا فقد عرفت الجواب عنه وأما اعتبار نية القربة فهو أيضا لا يصلح للمانعية لأن المعتبر منها أما قصد العاقد أعني المجرى للصيغة أو قصد المعتق الحقيقي أعني المالك ولا محذور في شئ منهما إذ بعد البناء على إنه يجب أن يكون العاقد متقربا بفعله حتى يقع العتق نقول إنه لا شبهة في أن العتق أعني إجراء صيغته مما يقبل النيابة كسائر العقود والايقاعات فبعد كونه وكيلا عن العاقد كيف ينوى القربة وأي أمر يقصد امتثاله فما يقال في هذا المورد نقول به في الفرض إذا لا فرق بينهما من هذه الجهة أصلا ضرورة كون الأول من قبيل وقوع العبادات التي تقبل النيابة من النائب وفي الفرض من المعتبر فالمرتهن على الفرض متبرع في العتق عن الراهن وينوى امتثال الامر المتوجه إلى الراهن بعد تنزيل نفسه منزلته وكيف كان فليس هذا الاشكال مختصا بالمورد بل هو سار في جميع أبواب العبادات التي تقبل النيابة إذا صدرت عن النائب مع أن وقوع العتق بعقد غير المالك إذا كان نائبا عن المالك مما لا كلام فيه مع أن الاشكال المذكور على فرض تماميته مشترك الورد وأما إذا بنينا على إنه يعتبر أن يكون الملك حال تحقق العتق منه في الخارج قاصدا للقربة بافتكاك رقبة العبد فلا شبهة أنه إنما يتحقق الإجازة وارتباط العقد به فلو نوى القربة في إجازته يصح العتق ويمضي نعم لو أجازته رياء على هذا التقدير يفسده كما لا يخفى هذا كله في وقوع العتق عن الرهن عن نفسه فالوجه فيه المنع لعدم الملك المتوقف صحة العتق كما يدل على شرطية النبوي المشهور لا عتق إلا بعد ملك المنجبر ضعفه بالعمل المعتضد بالعقل والاعتبار ضرورة كونه أشبه شئ بالمعاوضات فيستبعد وقوعه إلا عمن خرج عن ملكه فلا يتحقق العتق لغير المالك أصلا سواء كان مرتهنا أمر غيره ما لم يسبق الاذن من المالك في عتقه لانتفاء الملكية التي قد عرفت أنها شرط في العتق حال تحققه إذ من المعلوم عدم حصولها من دون طيب نفس المالك بمجرد صدور العتق عنه و صيرورته ملكا قبل العتق أنا ما تصحيحا للعتق مما لم يدل دليل عليه بل الأدلة على خلافه لكونه منافيا لسلطنة المالك نعم لو سبقه الاذن يصح بلا خلاف على الظاهر على ما هو المحكى عن غير واحد ولازمه حصول الملكية قبل العتق أنا ما حتى يتحقق شرط العتق كما يظهر الالتزام به عن غير واحد من العلماء الذين ظفرنا على كلماتهم ولعل كونه كذلك عند كثير منهم من المسلمات أو الالتزام بتخصيص الرواية بالنسبة إليه لدليل خاص وهو الاجماع ويبيعه إباء الرواية عن التخصيص لما أشرنا إليه من كونها معتضدة بما هو مركز في العقول وربما يدعى أن صيرورته ملكا للمعتق حتى يقع العتق في ملكه بعد إذن المالك بعتقه عن نفسه بأن قال أعتق عبدك عني أو بعد استدعاء المعتق من المالك أن يعتقه عنه إنما هو على وفق القواعد إذ بعد العلم بكون الملك شرطا بحسب الشرع ينوى في إذنه التملك فهو إيجاب مستكشف عن الاذن ويكشف عن ذلك عد الأصوليين ذلك

من المداليل المستفاداة من الكلام بدلالة الاقتضاء وصدور الفعل منه قبول لذلك الايجاب كما أن الاستدعاء في الفرض الثاني قبول والعقد إيجاب للملك وإنشاء للعقد ولكنك خبير بما في هذه الدعوى بهذا التقريب من المخالفة للقواعد أما أولا فلأنه بعد تسليم كون العقد إيجابا أو قبولا والاضضاء عما يرد عليه لازمه حصوله الملكية عقيبه فلا يعقل أن يكون شرطا للعقد أما على فرض القول باعتبار وقوع تمام السبب في الملك كما هو ظاهر الرواية بل صريحه فواضح وكذا إن بنينا على أنه يعتبر ان يقع الأثر في الملك لا السبب إذ لا ترتب في الفرض حتى يتقدم الملك على العقد أصلا ولو شأننا لاتحاد سببهما نعم لو قلنا بأن مجرد الاخذ في الانشاء دال على القبول كما أنه ليس بالعبيد على تقدير تمامية هذا القول يتوجه هذا الكلام إلا أنه مع كونه خلاف ما يستفاد من الرواية مما لا أظن أحدا يلتزم به في نظائر المقام كما لو أعتق ملك الغير وورثه قبل انتهاء الصيغة وثانيا أنه كيف ينطبق على القواعد مع أنه لم يراع فيه شيء من شرائط العقود من تعيين العوض واقتترانه بالقبول وغيرهما من الشرائط وثالثا أنه لا يندرج تحت عنوان من العناوين المعهودة في الشرع المجعولة سببا للانتقال مثل البيع والصلح والهبة وغيرها وهذا واضح نعم لو قلنا بكفاية المعاطاة مطلقا في حصول النقل والانتقال في جميع أبواب المعاوضات وكونها على وفق القواعد لكون المناط فيها هو رضا المالك المستكشف بمظهر سواء كان المظهر قولاً أو فعلاً أو ما يشبههما ولعله هو الأقوى على ما مر تفصيله في مبحث المعاطاة لارتفع كثير من الاشكالات الموردة في المقام ولكن يتوجه على هذا أيضا أنه يعتبر في المعاطاة أيضا ما يعتبر في غيره من العقود عدى اللفظ فيعتبر فيه كسائر عقود المعاوضات تعيين الثمن وغيره من الشرائط المقررة في كل باب إلا أنه يسهل الخطب ملاحظة نظائر المقام حيث يراها الفقيه بابا واسعا في الفقه لا يكاد يصححه الفقيه إلا بالتزام حصول الملكية آنا ما قبل الفعل بسبب الرضا كما في باب الزكاة حيث إن لمالكة التبدل ويلتزمون بحصوله بمجرد النقل المتوقف على الملك كبيعه مثلا فلا بد في الفرض من الالتزام بصيرورته ملكا له بمجرد البناء على البيع المتعقب بفعل البيع تصحيحا للبيع وكما في باب الفسخ حيث يلتزمون بحصوله بالفعل المنافي كالوطني والبيع المتوقف حصولها على الملك وكما في باب الوكالة في قول الموكل أشتر لي بكذا فيلتزمون بدخول المثلث في ملك الموكل بمجرد الشراء مع أنه لا يدخل إلا في ملك من خرج عنه الثمن فلا بد فيه من الالتزام بدخول الثمن الذي هو ملك للوكيل في ملك الموكل أو لا بمجرد رضاه المستكشف بالفعل ثم وقوع البيع في ملكه وعلى هذا فليس للفعل أثر في حصول الملكية أبدا حتى إن السبب بتمامه أو الجزء الأول منه

وقع في غير الملك كما هو لازم بل الفعل ليس على هذا التقدير إلا معرفا عن كون الرضا هو الرضا المؤثر إن قلت سلمنا كون الحكم فيما ذكرت منطبقا على القواعد إلا أنه لا بد لك من أدراجه تحت عناوين من العناوين الموجبة للنقل والانتقال كالبيع والصلح والهبة وغيرها من الأسباب قلت هذا يختلف باختلاف الموارد ففي بعضها بيع معاطاة كما لو قال أعتق عبدك الفلاني عنى بألف دينار معين مثلا فأعتقه

يصير ملكا له أولا بالبيع وفي بعضها هبة مثلا وفي بعضها قرض و
في بعضها إباحة بالعوض إلى غير ذلك من الوجوه وأنت خبير بعد الإحاطة بما أسلفنا لك
من النظائر إن الالتزام بمثل هذه الأمور وإن كان فيها أيضا مخالفة
للقواعد هين بالنسبة إلى غيرها من التوجيهات التي لا بد منها في الموارد هذا تمام الكلام
في الإذن السابق وأما الكلام في الإجازة اللاحقة فإن بنينا

(٢٢٩)

على إنها ناقلة من حينها لا كاشفة فلا إشكال في بطلان العتق لعدم الملك قبله لا حقيقة ولا حكما وإن قلنا أنها كاشفة عن صحة ما وقع حقيقة فالذي يقتضيه القاعدة في المقام صحة العتق لأن المعتق يدخله أولا في ملكه بهبة أو معاوضة أو صلح أو غيرها تصحيحا للعتق ثم يعتقه فإذا أجاز المالك التملك الضمني أو المستقل بهبة سابقة على العتق يصح العتق لوقوعه في الملك وأما توهم عدم قابلية الايقاعات للفضولي ففيه منع واضح لعدم الدليل كما أشرنا إليه غير مرة هذا ولكنك قد عرفت فيما سبق عدم معقولية الكشف الحقيقي بل غاية ما يعقل الكشف الحكمي وهل هذا يقتضى الصحة كالكشف الحقيقي أم لا كالنقل فيه وجهان أقواهما عدم لظهور النبوي في اعتبار الملكية الحقيقية في الصحة ووجوب ترتيب آثار الملك بعد الإجازة لا يقتضى رفع اليد عن ظاهر الدليل نعم لو قلنا بالصحة في مسألة من باع شيئا ثم ملكه أمكن القول بها في المقام أيضا إلا إنك قد عرفت في مسألة الفضولي إن الأقوى فيها البطلان فراجع وتأمل ولو وطأ الراهن الأمة المرهونة سواء أذن المرتهن أم لا فأحبها صارت أم ولده شرعا بلا خلاف فيه على الظاهر بل يستظهر عن بعض كون المسألة إجماعية ولا ينافيه القول بجواز بيعها للمرتهن كما عن بعض لعدم انحصار حكمها في المنع عن البيع كما سنتعرض له إنشاء الله ولا يبطل الرهن بذلك مطلقا ووجهه مضافا إلى دعوى عدم الخلاف فيه ظاهر بل عن التذكرة ما يشعر بالإجماع عليه عدم ما يقتضى البطلان خصوصا لو قلنا بجواز بيعها للمرتهن وعدم مزاحمة الاستيلاء لحقه لكونه أسبق نعم لو قلنا بعدم الجواز فربما يتخيل منافاته لبقائها رهنا كما أنه يمنعه رهانها رأسا لمنافاته للاستيثاق الذي هو من مقومات الرهانة وفيه أنه لو أمكن الاستيفاء منها على بعض التقادير الغير النادرة منع واضح قد عرفت وجهه في أول الكتاب ويثمر ذلك في منع المالك عن التصرف فيها وبيعها لو ساغ له ذلك ببعض المسوغات كما أنه يثمر له أيضا في جواز بيعه والاستيفاء من ثمنه لو مات ولدها كما لا يخفى وهل تباع لاستيفاء المرتهن حقه من ثمنها قيل لا ما دام الولد حيا في الجواهر بعد بيان الوجه له قال لكن لم نعرف القائل به قبل المصنف (ره) ولا بعده غير الفاضل في التحرير وثاني الشهيدين في ظاهر الروضة نعم عن الشهيد في غاية المراد حكايته عن المبسوط وفي جامع المقاصد الظاهر إنه وهم وحكى عنه الجواز مطلقا وقيل والقائل كما عرفت والحلي والفاضل في المختلف والكركي والشهيدان في اللمعة والمسالك نعم يجوز مطلقا لأن حق المرتهن أسبق وقيل تباع مع إعسار الراهن وتبذل قيمتها رهنا جمعا بين الحقين مع يساره في الجواهر والقائل الشيخ في ف؟؟ وأبن زهرة والفاضل في التذكرة والشهيد في الحواشي على ما حكى عنهم وقيل في الجواهر والقائل

الشهيد في بعض حواشيه يجوز بيعها مع وطيه بغير إذنه ولا يجوز مع الاذن ومال إليه بعض مشايخنا لموافقته للأصول والاعتبار إن لم يكن خرقا للاجماع انتهى ولعل هذا القول لا يخلو عن قوة وإن ذهب المصنف (ره) إلى أن الأول أشبه بالقواعد وتوضيح المقام يحتاج إلى التأمل التام في الأخبار الدالة على منع بيع أمهات الأولاد

وكيفية جمعها مع ما يدل على جواز بيع الرهن إذ باختلاف الانظار فيها صارت المسألة ذات أقوال أربعة وإلا فليس فيها نص بالخصوص على الظاهر فلا بد أولاً من نقل ما يدل على جواز بيع الرهن والمنع عن بيع أم الولد حتى يتضح ما في دعوى تقديم أدلة الاستيلاء على دليل جواز البيع بتقريبات منها دعوى دلالة أدلة الاستيلاء على ثبوت حق للأمة به ودلالة دليل الرهن على مجرد جواز البيع على الراهن وقطع سلطنته فلا منافاة بينهما إذ جواز البيع على المالك لا يوجب جوازه على غيره الذي له حق فيه ومنها إن منع البيع في الاستيلاء يعم كل أحد كان له البيع قبل الاستيلاء والمرتهن كالمالك كان له البيع فيمنع ومنها أن دليل الرهن يثبت السلطنة للمرتهن يجعل المالك وترخيصه فسلطنته فرع سلطنته وأدلة الاستيلاء رافعة لسلطنة المالك فلا يبقى مورد لسلطنته المرتهن هذا غاية ما يتوهم في المقام وجهاً لتقديم أدلة المنع ويدفعها التأمل في أدلة الطرفين فنقول أما ما يدل على جواز البيع للمرتهن بمعنى ثبوت حق له في استيفاء حقه منه ببيع وعو؟؟ مضافاً إلى الاجماع وإمكان استفادته من النصوص المتفرقة في الباب من مقتضيات سلطنة الناس على أمواله لما عرفت فيما سبق إن جواز الاستيفاء أما مأخوذ في ماهية الرهن أو إنه من أحكامه العرفية وعلى كل من التقديرين يثبت المطلوب كما لا يخفى وأما دليل منع الاستيلاء عن البيع من أخبار كثيرة منها ما يدل على عدم جواز صدوره من المالك واستهجانها عرفاً لصيرورتها بمنزلة زوجته وعيالاته كقول أمير المؤمنين عليه السلام في جواب السائل عن بيع أم الولد خذ بيدها وقل من يشتري أم ولدى ولا يخفى عليك إن هذا النحو من الاخبار لا يقتضى منعه إلا على المالك فلو كان لآخر حق سابق فلا إذ ليس المالك مختاراً في بعه حتى يستند البيع إليه بل البائع في الحقيقة هو المرتهن لا المالك حتى يستهجن ومنها ما يدل على عدم جواز بيعها إلا في ثمن رقبته وأما فيما سوى ذلك من وجوه الدين فلا وهذه الرواية أقوى ما يستدل به على المنع بتقريب أن يقال إن وجوه الدين التي نفى بيعها مما؟؟ يعم الدين الذي جعلت رهنها له فيعارض ما دل على استحقاق المرتهن للاستيفاء منه إلا أنه مقدم عليه بدعوى حكومته على الأدلة المجوزة بأحد الوجوه المتقدمة بل وروده عليها كما هي قضية بعضها وفيه أولاً منع كون الرهن ممنوعاً للدين حتى يعمه بالعموم بل كون الدين مع الرهن أو بلا رهن من أحوال الفرد وليس للرواية إطلاقاً بالنسبة إلى أحوال الدين بل هي ساكتة عنها فمقتضاها أنها لا تباع في دين من الديون عدى ثمن رقبته في الجملة وأما في جميع الأحوال حتى إذا كانت متعلقة لحق الغير بجعل سابق على الاستيلاء فلا وثانياً منع كونه حاكماً على دليل الرهن لضعف التقريبات المتقدمة لا مكان منع صيرورة الأمة ذات حق بل الملحوظ في الحكم إنما هو شأن المالك وكونه مستهجننا بالنسبة إليه مع أنه بعد التسليم لا خفاء في انصراف دليله عن مثل الفرض الذي صارت لأجل تعلق حق الغير بها سابقاً على الاستيلاء كملك الغير وكذا دعوى عموم المنع المستفاد من الأدلة بالنسبة إلى كل من كان له البيع ضرورة منع العموم بحيث يعم غير المالك لو فرض استحقاقه للبيع بحق سابق بل الظاهر منها بقريضة الاستهجان العرفي الذي جعله (ع) تعليلاً للمنع الذي لا يتحقق بالنسبة إلى غير المالك اختصاصه به وأعجب شيء

في المقام دعوى وروده على دليل الجواز بالتقريب الأخير ضرورة عدم كون
سلطنة المرتهن متفرعا على السلطنة الفعلية للمالك حال البيع وإنما هو من آثار سلطنته قبل
الاستيلاء فلا يمنعه الاستيلاء فعلى هذا الأقوى في المقام
التعارض الناشئ من ظهور كل من الدليلين في فعلية موداه أعني الجواز والمنع ومقتضاه
تقديم حق المرتهن لكونه أسبق فيمنع عن فعلية الآخر وعلى هذا
ينطبق ما عن بعض الفحول كالمحقق الثاني من تقديم حق المرتهن للأسبقية اللهم إلا أن
يقال إنه بعد فرض التعارف يجب الرجوع إلى المرجحات وليست

(٢٣٠)

الأسبقية منها فتأمل ولكن قد يمنع ظهور دليل المنع في الفعلية مطلقا بل هو أما مقصور على المالك دون غيره كما أشرنا إليه فلا يمنع عن بيع المرتهن بإذن الحاكم أو من قبل نفسه إذا تعذر إليه الاستيذان كما تقدم الكلام فيه مفصلا أو إنه مسبوق لبيان إن شيئا من وجوه الدين لا يصلح لتجوز بيع أم الولد من حيث هي وأما في الدين الذي تعلق للدائن حق سابق برقبته فلا وقد يستدل للجواز بما يدل على جواز بيعها في فكاك رقابهن بدعوى ان المراد بعد معلومية عدم إرادة افتكاك رقبته عن الرقبة إنما هو افتكاكها عن متعلق حق الغير وثمن الرقبة وإن لم يكن حقا متعلقا بالرقبة إلا أنه بعد أن لم يؤد ثمنها كأنها لم تمحض للمشتري بل هي مأخوذ بها ورقبتها على عهدها عرفا ولذا عبر عليه السلام بفكاك رقبته ومعلوم إن هذا لو كان منشأ للجواز ففيما نحن فيه محقق على نحو أكد لتعلق الحق عليها حقيقة وفيها منع واضح وقد ظهر مما قررنا إن الجمع بين الأدلة يقتضى تجوز البيع للمرتهن عند تعذر الأداء لا الراهن فليس له بيعها بمجرد كونها رهنا لأجل الأداء لو لم يلزمه المرتهن بذلك لعدم تصور المنع عن شمول المورد بالنسبة إلى المالك نعم لو قهره المرتهن على ذلك فعليه الاذن في البيع أو مباشرته بنفسه لخروج المورد عن تحت اختياره بجعل حق سابق للمرتهن على الاستيلاء هذا كله لو وطئها بغير إذن المرتهن وأما لو وطئها بإذنه فليس للمرتهن البيع أيضا ما دام الولد حيا لاقدامه على إدخال الراهن في موضوع لا يجوز بيعه شرعا فلم يبق بعد الاقدام حقا يجب رفع اليد عن الأدلة المانعة لا يقال إن الاقدام إنما يتحقق منه لو كان الحكم عدم جواز البيع له وهو أول الكلام لأنا نقول عدم جواز بيع أم الولد من حيث هو ثابت محقق فالاستيلاء من حيث هو مقتضى للمنع وإنما المانع عن تأثيره مزاحة حق الغير وبالاذن يرتفع المزاحمة وليست الرهانة مانعة عن أصل الاقتضاء حتى يتوجه ما توهم لأن هذا خلاف ظواهر الأدلة كما لا يخفى على من لاحظ و تأمل وعدم ملازمة الوطي للاستيلاء غير ضائر في رفع المزاحمة بعد كونه من الافعال التوليدية التي تخرج عن تحت الاختبار بإيجاد السبب كما لا يضر الاذن وأن كان مستلزما للاستيلاء أيضا في بقائه رهنا كما عرفت وجهه فيما تقدم فلا يكون ذلك منه إسقاطا لحق رهانته والله العالم قد تحقق فيما تقدم إن البيع ينافي الرهانة وإنه لا يجوز بيع الرهن مطلقا سواء كان أطلقه أو شرط بقاءه رهنا على المشتري فيكون كرهن العارية وعلى هذا فلو أذن المرتهن له أي للراهن في بيع الرهن فباع بطل الرهن بلا إشكال وتأمل لما ذكرنا من المنافاة وعدم إمكان بقاءه رهنا عند المشتري وإنما الاشكال في أن الرهانة هل تبطل بنفس البيع فيكون كالإجازة والفسخ الفعلين بناء على تحققهما به لا بالرضا المستكشف عنه أو لا بد من حصوله قبل البيع أنا ما حتى يقع البيع الملك المطلق تصحيحا للبيع أو أن السبب إنما هو الاذن المتعقب بالبيع بوصف كونه كذلك وأما الاذن المجرد من حيث هو فليس إبطالا لجواز الرجوع عنه قبل البيع ولا ريب إنه على الأخيرين لا يجب جعل الثمن رهنا إذا لم يشترطه المرتهن

أي لا يقتضى مجرد كون الشيء رهنا صيرورة ثمنه رهنا بمجرد البيع لو لم يشترط المرتهن ذلك ووجهه على الوجهين الأخيرين واضح لوقوع البيع على ما هو طلق حال البيع فيكون عوضه أيضا كذلك من دون تعلق حق أحد به وصيرورته رهنا من دون إيجاد سبب جديد خلاف الأصل ودعوى انسباق الشرط إلى الذهن من إطلاق الإذن في مثل المقام القرائن الأحوال ممنوعة أشد المنع واحتمال أرادته من دون تقييد إذنه في ظاهر كلامه غير مفيد نعم لو صرح بالاشتراط يجب ذلك لا لعموم وجوب الوفاء بالشرط حتى يناقش في مثل المقام الذي ليس في ضمن العقود اللازمة إذ الإذن بمجرد ليس عقدا لازما بل هو مجرد ترخيص يجوز له الرجوع عنه بل القصور الإذن عن شموله للبيع الذي لا يتعقبه ذلك فيفسد البيع عند خوله عن الوصف بأن لا يجعل الثمن رهنا لو قلنا باحتياجه إلى العقد الجديد وعدم كفاية الشرط في ذلك أو فرض شرط العقد لا النتيجة نعم لو وفي به بعد أن بنى على عدمه حال البيع لا يبعد الحكم بالصحة لكشفه عن كونه واجدا للشرط وإن لم يكن البائع عالما به هذا لو شرط جعله رهنا مستقلا مثل ما لو شرط جعل شيء أجنبي رهنا وأما لو شرط إبقاء رهانة العين في ضمن القيمة ولعل هذا هو المراد من لكلمات العلماء في مثل المقام فلا إشكال في وجوب الوفاء بهذا الشرط أيضا بالتقريب المتقدم إلا أن في تصويره إشكالا سنوضحه إنشاء الله هذا لو قلنا بصيرورته طلقا قبل البيع وأما لو قلنا بحصول البطلان بنفس البيع فيشكل الأمر لا لأن المالك الطلق أنتقل إلى المشتري من شخصين فيجب أن يكون البدل واصلا إليهما كما هو مقتضى المعاوضة حتى قال إن الحق لا يقابل بالمال إنما المقابل للمال أجزاء المبيع لا أوصافه وأما حق الرهانة فينعدم حال انتقال المبيع بانتفاء موضوعه ولا ينتقل إلى المشتري كما هو واضح فلا يعقل صيرورة شيء من الثمن عوضا عنه وأما وصف الطلقة فإنما هو من آثار صحة البيع وانتقال المبيع إلى المشتري لا أنه وصف يتلقاه المشتري من المرتهن بعد تملك المبيع فعلى هذا لا يتوهم صيرورة الثمن رهنا باقتضاء نفس المعاوضة من حيث أنها معاوضة وإنما الإشكال فيما قد يتخيل من الحكم العرفي باقتضاء العوضية عن ذات المبيع المتصف بكونه مرهونا ذلك فنفس المعاوضة وإن لا تقتضي إلا المبادلة بين المالكين من حيث إنهما ما لأن إلا أن انتقال العوض مكانه يقتضى صيرورة كونه متعلقا لحق المرتهن لخصوصية المحل بحكم العرف ولذا يجعل بدل التالف رهنا بنفس البديلة لا بجعل جديد وكذا ثمن الوقف بحكم الوقف من دون عقد مستأنف ويمكن الفرق بين المثالين وبين ما نحن فيه أما التالف فلان ما في ذمة المتلف أولا وبالذات إنما هو نفس العين بخصوصياتها فما يؤديه غرامة عنها وأداء لها فهي في الحقيقة مرتبة من مراتب وجود العين ولذا قلنا في محله إن المثل في المثلى مقدم على القيمة فكان هذا ذلك بنفس المسامحة والاعتبار فالمتلف يجب عليه أن يجعل التالف بحكم غير التالف في تمام أوصافه لا في خصوص الملكية بخلاف المعاوضة بالبائع وشبهه فهذا النحو من التنزيل يقتضى

عموم المنزلة في الحكم فإن شئت قلت إن المتلف بتلفه تعهد بشيئين بشخص العين
للمالك والرهنان للمرتهن إذ كما أن الملك مما يتدارك كذا
الحقوق المالية ولذا لو أتلفه الراهن يجب عليه تداركه فالمتلف يجب عليه أن يمكن
المرتهن بما يمكنه أن يستوفى منه دينه كما أنه يجب أن يؤدي

(٢٣١)

المالك بما يساوى ملكه من المثل أو القيمة وكلا الحقين يؤديان بدفع المثل أو القيمة للمالك على أن يكون رهنا عند المرتهن فصيرورة البلد رهنا إنما هو من آثار اشتغال ذمته بما هو رهن حال الاشتغال فكان وصف الرهانة أنتقل إليه وعليه تداركه وهذا بخلاف المشتري فإنه لا يملكه إلا طلقا ولا يشتغل ذمته إلا بثمن رقبة العين فما يؤديه إنما هو عوض الملك لا وصف الرهانة كما أشرنا إليه سابقا وأما ثمن الوقف فلان البطون اللاحقة بحكم الشريك في العين الموقوفة بمعنى أن لها بالنسبة إليهم وإن كانوا معدومين نحو من الملاحظة والاعتبار يمنع استقلال الموجودين بالتصرف فيها فكأنها ملك لهم فعلا بالمقايسة إلى زمانهم وأما بالمقايسة إلى زمان الموجودين فلا تتصف بالملكية الفعلية لهم لانتفاء المضاف إليه وإنما تتصف بكونها لهم شأننا وهذا الاتصاف الثاني له نحو وجود واعتبار فعلا وله آثار منها منع الموجودين عن التصرف بما ينافي ملكيتهم ومنها جواز بيعه مراعاة لحقهم في بعض الأوقات وغير ذلك من الأحكام وهذا ليس حقا لهم بالنسبة إليها حتى ينظر على ما نحن فيه ويقال إن الحق لا يقابل بالمال ولا ينتقل إلى المشتري بل نحو من الملكية الاعتبارية وإلا فالمانع عن تسميته ملكا فعلا يمنع عن تسميته حقا أيضا إذ كما أن الملك يتوقف على وجود مالك فعلا كذا الحق يتوقف على طرف محقق ولكنك عرفت إن هذا لا يمنع عن اعتبار الوجود في ترتيب الآثار فالمعدومين بمنزلة الموجودين في الآثار أعني توزيع الثمن عليهم نحو توزيع المثلثين بمعنى تقسيطه عليهم طولا بحسب وجوداتهم لا عرضا مثل الشركاء الموجودين في مرتبة واحدة وكيف كان فالفرق بين الوقف وما نحن فيه واضح بعد أدنى تأمل وعلى هذا فالأقوى ما عليه المشهور بل لم ينقل فيه خلاف إلا عن الشيخ في بعض الصور كما سنوضحه إنشاء الله من عدم صيرورة الثمن رهنا لبطلان رهانة المثلثين بالبيع وعدم ما يقتضى رهانة المثلثين بالبيع وعدم ما يقتضى رهانة الثمن وكونه كالمعوض في تمام الأحكام كما في التالف قد عرفت منعه وقضاء العرف

بذلك بعد ملاحظة أن الثمن إنما هو في مقابل رقبة الملك من حيث هي غير مسلم ودعوى إن عقد الرهن يقتضى رهنية العين بمراتبها لكونه من قبيل تعذر المطلوب ولذا يجعل ثمنها عند خوف الفساد رهنا ومن المعلوم إن الثمن أيضا مرتبة من مراتبها فيجب أن يكون رهنا إلا أن يستظهر من الإذن إسقاط حق الرهانة وهو خلاف المفروض إذا الفرض عدم بطلانه إلا بالبيع فليس الرهانة متقومة بشخص العين وإلا لما كان الثمن رهنا في المثل مع أن الحق اقتضى بيعه فكيف يخرج الثمن عن كونه رهنا ففيها بعد تسليم كونه من قبيل تعدد المطلوب منع اقتضائه رهانة الثمن مطلقا إذ ليس الثمن مطلقا مرتبة من مراتب العين بحيث يشملها حكمها إذ الموارد التي نلتزم فيها بتعدد المطلوب لا نقول فيها بثبوت الحكم للبدل مطلقا بل يثبت له عند تعذر شخص متعلق العقد وفرض التعذر يخرج ما نحن فيه عن الفرض والسر في اعتبار التعذر إنه عند عدم التعذر يعد أجنبيا عند العرف وأما عند التعذر فهو بنحو من المسامحة وإن شئت توضيح

المقام فراجع إلى ما فصلناه في كتاب البيع في مسألة ضمان المثلى والقيمي من أنه لا يجوز التخطي من مرتبة إلى مرتبة أخرى دونها عند التمكن من المرتبة إلا على لعدم كونه إداء للتالف حينئذ بحكم العرف فأفهم وتأمل هذا كله فيما لو أطلق الاذن وأما لو شرط بقاء الثمن رهنا فقد عرفت إنه لا إشكال في لزوم الوفاء بالشرط بل قد يظهر من المحكى عن غير واحد الاجماع عليه إلا أن الاشكال في تصوير إمكان التفكيك بين العين ووصف الرهانة مع كون وصف الرهانة متقومة بشخص العين بخصوصيتها ولذا حكمنا ببطلان الرهانة مطلقا في الصورة المتقدمة فلو أمكن التفكيك إمكان في صورة الاطلاق أيضا ببقاء رهانة الثمن لو لم نقل باستفادة الاذن في الابطال المطلق من مطلق الاذن للانصراف ويمكن دفعه بما أشرنا إليه من أن العوض الاختياري ليس من مراتب العين التي يقتضى رهانة العين رهانتها ولو قلنا بكونه من قبيل تعدد المطلوب هذا إذا لم يكن بينهما جعل وتباني وإلا فلا امتناع في ذلك كما في أداء الدين حيث يصير غير المجانس من مراتب ما في الذمة بالتراضي فأفهم وتأمل فإن المقام مما يحتاج إلى التأمل وقد تصدى سيد مشايخنا دام ظله لدفع الاشكال بما لعله يقرب مما ذكرنا وإن لم ينطبق عليه كمال الانطباق وكيف كان فالأظهر ما ذكرناه والله العالم هذا كله في إذن المرتهن وأما لو انعكس الفرض بأن إذن الراهن للمرتهن في البيع قبل الاجل فالظاهر كما عليه المشهور على ما حكى عنهم سيرورة الثمن رهنا فلم يجز للمرتهن التصرف في الثمن بأن يستوفى منه حقه قبل الحلول الاجل بل ولا بعده ما لم يأذن نعم يجوز له مقاصته بعد حلول الأجل لو أجمع شرائط التقاض وهو خارج عن مفروض المسألة وكذا لا يجوز لراهن أيضا التصرف فيه كما هو قضية الرهانة وهذا مما لا إشكال فيه وإنما الاشكال في بقاء الثمن رهنا مع أن الرهانة متقيدة بالعين وتبطل بالبيع إلا أن يشترط كما تحقق فيما تقدم والمفروض عدمه لأن الكلام فيما لو لم يصدر من الراهن إلا الاذن إلا أن الأظهر الأشهر بل المشهور على ما يظهر من بعض العبار هو ما ذكرنا من كون الثمن رهنا الظهور الاذن من الراهن في ترخيص تبديل متعلق الرهن للمرتهن ورفع يده عن سلطنته على خصوص العين ولا يعد هذا عرفا استدعاء من الراهن عن المرتهن في رفع يده عن الرهن وأبطال رهانته بل غاية ما يستفاد منه مسألته تبديل العين وتحصيل ثمنها لكونه أعود بحال الراهن فهذا الظهور العرفي بمنزلة التصريح بالاشتراط والتواطى على بقاء الثمن رهنا بمعنى الغاء خصوصيتها الشخصية وإبقاء الرهانة في ماليتها التي هي العمدة في هذه الأبواب بل هي من مراتب وجوداتها في حال التعذر والتباني كما تقدم الكلام فيه فيما سبق وبذلك ظهر ما في كلام النافين من أن الحق إنما تعلق بالعين ولازمه ارتفاع الحق بانتقالها فتعلقه بالثمن يحتاج إلى عقد جديد كما أنه قد ظهر لك أيضا ما في إطلاق قول المصنف إلا بعد حلوله مستثيا من عدم جواز التصرف لما ذكرنا من سيوروته بحكم الرهن في عدم جواز التصرف

إلا بإذن الراهن والحاكم عند التعذر على التفصيل الذي ستسمعه إنشاء الله تعالى ولذا ما في قوله كغيره من الأصحاب ولو كان أي الاذن في البيع بعد حلوله صح التصرف فيه ضرورة عدم كفاية الاذن في البيع مجردا في جواز التصرف نعم لو

أستظهر منه بقرائن الحال والمقام الاذن في الاستيفاء أو ادعى
ظهور الاذن بعد الحلول مطلقا لأجل القرائن في ترخيصه في الاستيفاء كما أنه ليس بالبعيد
كان له ذلك ولعل إطلاق الأصحاب ناظر إلى ذلك و
كيف كان فإن أردوا من إطلاقهم ما ذكرناه فله وجه وإلا ففيه منع واضح وإذا حل الاجل
وأراد المرتهن حقه طالب الراهن بالوفاء ولو بيع

(٢٣٢)

الرهن أو التوكيل في بيعه ولو تعذر الأداء كان للمرتهن البيع والاستيفاء إن كان وكيلا بل له ذلك من دون مراجعة الراهن مع إطلاق وكالته وإن كان قد يناقش في ذلك بدعوى انصراف الاطلاق عن مورد الفرض ولكن فيه منع الانصراف وإلا أي وإن لم يكن وكيلا رفع أمره إلى الحاكم وهل للحاكم البيع من أول الأمر أو ليس له ذلك إلا بعد إجبار الراهن وامتناع صدوره منه بنفسه ففيه إشكال ستعرض له إنشاء الله وأما وجوب الرجوع إليه عند امتناع الراهن من البيع والأداء فالظاهر إنه مما لا تأمل فيه إذا كانت له بينة يثبت بها حقه بل عن بعض نفي الخلاف عنه إلا عن ظاهر أبي الصلاح فليس للمرتهن بيع الرهن مع إمكان رجوعه إلى الحاكم وأستدل لأبي الصلاح بوجهين أحدهما إن جواز البيع من مقتضيات الرهانة وإلا فليس بينه وبين سائر أمواله فرق في جواز المقاصة له بإذن الحاكم أو بيع الحاكم لأداء حقه وفيه منع اقتضاء الرهانة إلا مجرد استحقاقه استيفاء دينه منه فلا يوجب الرهانة إلا قطع سلطنة المالك بالنسبة إلى نفس البيع أو ما ينزل منزلته من الصلح وغيره وأما خصوصيات البيع ككونه من شخص خاص أو في مكان أو بنقل خاص مثلا فلا إذ ليس هذا إلا كما لو أستحق على ذمة شخص كليا فكما إن تعيينه إنما هو باختيار المديون كذا فيما نحن فيه وأما ما ذكر من عدم الفرق بينه وبين سائر أمواله كما لو كانت عنده ودیعة مثلا ففيه منع واضح ضرورة تعلق الاستحقاق فيما نحن فيه بخصوص العين إلا أن مجرد الاستحقاق لا يقتضى استقلاله بالبيع وهذا بخلاف سائر أمواله ولذا يقدم الحق المرتهن على سائر الغرماء ثانيهما ظاهر بعض الأخبار كموثقة ابن عمار قال سئلت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يكون عنده الرهن فلا يدري لمن هو من الناس فقال لا أحب أن يبيعه حتى يجيء صاحبه فقلت لا يدري لمن هو من الناس فقال فيه فضل أو نقصان قلت فإن كان فيه فضل أو نقصان قال إن كان فيه نقصان فهو أهون يبيعه فيوجر فيما نقص من ماله وإن كان فيه فضل فهو أشدهما عليه يبيعه ويمسك فضله حتى يجي صاحبه والجواب عنه بلزوم حملها على ما إذا لم يمكن إثبات حقه ورهائنه عند الحاكم أو على تعذر الرجوع إلى الحاكم أو على إرادة مطلق البيع من حيث هو من دون بيان الشرائط فتكون مهملة من هذه الجهة بل يمكن تنزيل الرواية على ما لو أستكشف رضا المالك بالبيع فإنه في مثل هذه الموارد ربما يقطع الانسان بالرضا وكيف كان فيتعين حملها ولا يجوز العلم بإطلاقها لمخالفته للقواعد المتلقاة من الشرع ومذهب الأصحاب بل ربما يقال بمخالفته لبعض الروايات الناهية عن بيعه مطلقا لا بعد مجيئ صاحبه وفيه تأمل وكيف كان فهل له الاجبار في الأداء قبل رفع أمره إلى الحاكم أم يتعين عليه الرجوع إليه وفيه وجهان نسب إلى ظاهر بعض الأول بل تعيينه عليه مع الامكان وعند عدمه يرجع إلى الحاكم وفيه ان الاجبار من مناصب الحاكم ليس لغيره ذلك نعم يجوز له ما يجوز لغيره من باب الأمر بالمعروف ومعلوم أن هذا ليس مقدما على رفع الامر إلى الحاكم لعدم الترتب بينهما فالأوجه وفاقا

لاطلاق عبارة المتن إنه يتعين عليه أن يرفع أمره إلى الحاكم عند تعذر الأداء ليلزمه البيع للقول أو الفعل بضرب أو حبس أو نحوهما مما يتوقف تحصيل الحق عليه وإن أمتنع الراهن بعد الزام الحاكم وإجباره عن البيع أيضا كان له حصة أن يبيع عنه وهذا بحسب الظاهر مما لا إشكال فيه وإنما الكلام في أنه هل له البيع قبل الاجبار من أول الأمر أم لا بل يتعين الاجبار أولا ثم البيع ظاهر المصنف (ره) والأول حيث قال وله أن يبيع عليه ولكنه لا يخلو عن إشكال لأن القدر المتيقن من ثبوت ولايته إنما هو بعد الاجبار فليقتصر عليه ويمكن التمسك للاطلاق بإطلاق قوله (ع) السلطان ولي الممتنع لصدق الموضوع بمجرد الامتناع ولو لم يكن ثمة إجبار ودعوى أن الامتناع في مقابل الامكان وهو ربما يكون ممكنا صدوره عنه بالاجبار فلا يثبت الولاية له ممنوع بظهوره في عدم التسليم كما لا يخفى نعم لمنع قصوره عن الحجية لعدم الجابر في المقام وجه وكيف كان فلو أكرهه على البيع فباع عن أكرهه يصح البيع ويلزم لأن الاكراه عن حق بمنزلة الرضا ثم أنه لو تعذر الوصول إلى الحاكم أما لفقده أو التعذر إثبات الحق لديه هل له أن يتولى البيع بنفسه أو يرجع إلى عدول المؤمنين فيه وجهان أو جههما الأول إذ لا ولاية للعدول عليه وإنما يتصرفون في بعض الموارد في أموال الغائبين إذا احتاج الغائب إليها حصة من دون أن يكون لهم عليه ولاية فعلى هذا لا أولية للعدول على نفسه فهو بنفسه يتولى البيع نعم في صورة تعذر الاثبات عند الحاكم لو أمكن له الاذن في البيع ولو بعنوان العموم لا يبعد اشتراطه والله العالم مسألة ولو شرط المرتهن على الراهن في عقد الرهن إن لم يؤد الحق أن يكون الرهن مبيعا لم يصح الشرط لوجهين بعد القبض عن الاجتماعات المحكية المعتضدة بعدم نقل خلاف يعرف في المقام صريحا أحدها التعليق في الشرط على أمر غير مضبوط الحصول ثانيهما إنه شرط النتيجة فيما لها سبب خاص إذ حصول البيع بلا سبب مما لم يعهد في الشريعة فيفسد وفي كليهما تأمل أما الأول فلما سبق في مبحث الخيارات من كتاب البيع من التأمل في اقتضاء التعليق في الشرط فساده ولكن يمكن الالتزام في المقام لا لمجرد التعليق في الشرط بل لأن المشروط الذي هو البيع غير صالح لأن يقع معلقا فيفسد من هذه الجهة وأما الثاني فلا يصلح وجهها للمسألة الوفاقية مع أنه بنفسه مما وقع فيه الخلاف فمن يقول بصحة شرط النتيجة يلتزم بكون الشرط سببا لحصوله كعقد البيع نعم فيما ثبت من الشرع عدم حصول مفاده إلا بسبب خاص كالطلاق والنكاح لا يصح وإما في مثل البيع والهبة وغيرها فلا وكيف كان فلتحقيقها محل آخر والغرض من إيرادها التنبيه على إنه لا يصلح الوجهان أن يكون محط أنظار العلماء في هذه المسألة ولعل نظرهم إلى ما أشرنا إليه من وقوع البيع من حيث إنه يبيع معلقان لأن هذا مما وقع الاجماع على بطلانه بحسب الظاهر وقد يتوهم ان المتيقن من البطلان الذي وقع الاجماع عليه ما إذا كان البيع بصيغته الخاصة وأما معناه الحاصل بالشرط فلا ولكنه مدفوع بأن المفهوم من

كلماتهم في باب البيع بطلان إنشاء هذا
المعنى معلقا من دون أن يكون في ضمن لفظ خاص مثلا نعم لو لم يكن الانشاء بنحو البيع
بل بحيث يفيد الانشاء المطلق من دون أن يكون
بيعا وقلنا بكفاية مثل ذلك في حصول الملك وعدم توقفية الأسباب ومنع ما يستفاد من
عموم بطلان التعليق في الأسباب المملكة

(٢٣٣)

بحيث يعم الفرض لأمكن القول بعدم البطلان ولكن في جميعها تأمل وهل يوجب فساد
 الشرط فساد الرهن وجهان من أن الشرط الفاسد مفسد
 أم لا قد سبق تحقيقه في محله فراجع ولكن ربما يدعى في المقام الوفاق على فساد الرهن
 وقد يوجه ذلك باقتضائه توقيت الرهانة المجمع على بطلانه
 لمنافاته الاستيثاق المعتبر في الرهن وفيه إن هذا التوقيت لا ينافي استيثاق بل يؤكد إذا
 شرط أن يكون الثمن عين ما في ذمة الراهن لا
 ثمنا آخر لا يكون رهنا ولعل إطلاقهم منزل على الصورة الأولى التي قد عرفت إنه لا ينافي
 الاستيثاق إلا أن يقال إن التوقيت في الرهن كالتوقيت
 في الملك مما أجمعوا على بطلانه وإن لم ينافي الاستيثاق ولكنه بعيد والله العالم مسألة إذا
 إذن المرتهن للراهن في البيع ورجع ثم اختلفا
 فقال المرتهن رجعت قبل البيع وقال الراهن رجعت بعده كان القول قول المرتهن عند
 المشهور بين الأصحاب بل عن جامع المقاصد نسبته
 إليهم مشعرا بدعوى الاجماع خصوصا مع قوله إنه ينبغي الوقوف معهم وإن كان الدليل
 يقتضي خلافه ترجيحا لجانب الوثيقة المستصحب بقائها
 إلى أن يعلم المزيل وليس لأن الاذن في البيع غير مسقط لها وإنما المسقط لها البيع
 المأذون فيه ولم يثبت إذا الدعويان متكافئان يعنى دعوى
 وقوع البيع قبل الرجوع وتحقق الرجوع قبل زمان البيع وكل منهما خلاف الأصل
 فيتساقطان ويرجع إلى الأصول الأخر مثل استصحاب الرهانة
 أو إصالة الفساد في البيع وغيرها ولا يعارضه إصالة الصحة كما سنحققه إن شاء الله تعالى
 وتوضيح المقام انه يعتبر في الحكم بصحة البيع من إحراز
 شرطه الذي هو إذن المرتهن فلا بد من إحراز اقترانه حال وقوعه بإذن المرتهن أما حقيقته
 كما لو علم بقاء الاذن إلى زمان البيع وعدم
 رجوعه قبل تحقق سبب البيع وأما حكما كما لو أحرز بقاء الاذن بالاستصحاب إلى زمان
 البيع بحيث يقطع بوقوع البيع في هذا الزمان المحكوم
 بكونه مأذونا تعبدا فعلى هذين التقديرين يحكم بصحة البيع للعلم بكونه واجدا للشرط أما
 حقيقة كما في صورة العلم أو تعبدا كما في صورة الاستصحاب
 إذا عرفت ذلك فنقول مقتضى القاعدة إنه لو علم بإذنه سابقا وشك في أصل رجوعه
 الحكم بصحة البيع لاستصحاب بقاء الاذن وأما أصالة عدم
 الرجوع فلا أثر له لأن صحة البيع من آثار بقاء الاذن لا عدم الرجوع وإن كانا متلازمين إلا
 أن المقرر في مبحث الاستصحاب عدم الاعتداد
 باستصحاب الملزومات في إثبات آثار اللوازم وكيف كان فمقتضى استصحاب الاذن جواز
 البيع والحكم بصحته بعد وقوعه ولا نحتاج في ذلك إلى إحراز
 عنوان وقوع البيع عن أذن أعني وصف الاتصاف حتى يقال إن الأصل بالنسبة إليه مثبت ولا
 اعتداد به بل يكفي مجرد إحراز وقوع البيع في حال
 كونه مأذونا بحكم الشارع كما لو صلى حال كونه متطهرا بحكم الاستصحاب فإن صلاته
 صحيحة ظاهرا لأن جواز الدخول من آثار الطهارة وقد علم
 بوجودهما تعبدا ولا حاجة إلى إحراز عنوان الاتصاف أعني كون صلاته متصفة بكون

صدورها عن متطهر حتى يقال إن الأصل بالنسبة إليه مثبت كما لا يخفي ثم إن هذا كله فيما لو شك في أصل الرجوع كما لو شك في أصل تحقق الحدث في المثال وأما لو علم بالرجوع وشك في تقدمه على البيع أو تأخره عنه كما لو علم بحدوث حدث وفعل صلاة وشك في المتأخر منهما مع قطع النظر عن قاعدة الشك بعد الفراغ فمقتضى القاعدة الحكم بالفساد لا لأصالة تأخر كل منهما عن الآخر فيتساقطان لأن وصف التأخر كالتقدم أمر حادث مسبق بالعدم نعم لو كان لأصالة عدم كل منهما إلى زمان صدور الآخر أثر يتعارضان ولكنك عرفت إن أصالة عدم الرجوع لا يترتب عليه أثر من حيث نفسه بل الأثر أعني صحة البيع إنما هي من آثار بقاء الاذن الذي هو لازمه لا من آثار نفسه فليس استصحاب عدم الرجوع قبل البيع معارضا لأصالة عدم وقوع البيع قبل الرجوع أعني في حال الاذن نعم قد يتوهم إنه يعارض هذا الأصل أعني أصالة عدم وقوع البيع في حال الاذن استصحاب نفسه الاذن إلى زمان البيع وفيه إنه لو كان هذا الأصل جاريا لم يبق بوجه للمعارضة المذكورة لكونه حاكما على أصالة عدم وقوع البيع فيرتفع الشك عنه بهذا الاستصحاب لكونه مسببا عنه إلا أنه بنفسه في المقام أصل مثبت لا اعتداد به بخلاف ما لو كان الشك في أصل الرجوع وسره ما أشرنا إليه من أنه يجب في الحكم بالصحة من إحراز كونه واجدا للشرط إحرازا وجدانيا وإن كان نفس الشرط بقاءه تعبديا وهذا المعنى فيما نحن فيه متعذر إلا بناء على الأصل المثبت لأن استصحاب بقاء الاذن إلى أن يتحقق البيع لا يوجب القطع بوقوع البيع حال كونه مآذونا ولو بالاستصحاب لاحتمال الرجوع قبله وكونه عالما به حال البيع فلا قطع بأنه أوجد البيع في حال كان البيع عنه نافذا في مرحلة الظاهر وهذا بخلاف ما لو شك في أصل الرجوع فإنه يقطع بكونه يبيعه واجدا للشرط في مرحلة الظاهر ولذا حكم المشهور بفساد البيع في الفرض مع أنه لا شبهة في الصحة فيما لو شك في أصل الرجوع هذا لو لم نقل بالأصل المثبت كما هو التحقيق وإلا فأصالة البقاء الاذن إلى زمان البيع يستلزم وقوع البيع عن إذن ولا تتوهم أن هذا التزام بلزوم إحراز العنوان أعني البيع المآذون فيه إذ فرق بين الالتزام بلزوم إحراز الشرط حال وقوع الشيء وبين الالتزام بلزوم إحراز العنوان وما يلزمنا هو الأول دون الثاني فأفهم وتأمل فإن المقام لا يخلو عن دقة مع أنه من المهمات فتحصل مما ذكرنا ان الأقوى في المسألة ما ذهب إليه المشهور من فساد البيع وبقاء الرهن وأما فساد البيع فللشك في تحقق شرطه الموجب للشك في المشروط والأصل فيه الفساد بعد سلامته عن أصل موضوعي حاكم عليه كلما عرفت مضافا إلى أصالة عدم وقوع البيع بل الرجوع السالم عن المعارض كما تبين وجهه نعم قد يتوهم في المقام أصول آخر هي المرجع في المقام مثل أصالة صحة الاذن وأصالة صحة الرجوع وأصالة صحة البيع وشئ منها لا ينفع في المقام لأن صحة كل شئ بحسبه فصحة

الاذن أنه لو وقع البيع عقيبه قبل الرجوع لاثرو صحة الرجوع عبارة عن تأثيره في رفع الاذن
وفساد البيع عقيبه لو كان الاذن باقيا غير
مرتفع محله بالبيع السابق ومعلوم ان القطع بالصحة بهذا المعنى لا يثبت شيئا فضلا عما
يثبتها أصالة الصحة وأما أصالة الصحة في البيع قد

(٢٣٤)

يقوى في النشر جريانها كأصالة الصحة في الصلاة بعد الفراغ عنها إلا أن الأقوى خلافه لأن صحة بيع الغير ليست منحصرة فيما يؤثر في الخارج لما عرفت فيما سبق من الحكم بصحة بيع الفضولي ومعناها صلاحية للتأثير بشرط لحقوق الإجازة فكونه أهلا لذلك مرتبة من الصحة وهي حاصلة فمتى حصل البيع من غير المالك يحكم بمقتضى أصالة الصحة بكونه واجدا لشرائط العقد وصلاحيته للتأثير في الخارج بشرط إذن المالك وأما إذن المالك فلا يثبت بمجرد ذلك نعم لو لم نقل بصحة الفضولي وقلنا بأنه لا معنى لصحة البيع إلا تأثيره في الخارج كان التوهم المذكور مجال والله العالم هذا آخر ما أردنا إيراده من كتاب الرهن والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا قد فرغت عن تسويده في يوم الخميس من شهر (جمادى الآخرة ١٢٩١)