

المجلد التاسع  
من

# مُصْبِحُ الْمَدِينِ

في شرح العروة الوثقى

لوالده الضعيف الفاني

الشيخ محمد تقي الآمل

عنه



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



32101 007378761

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

*This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or renew  
by this date.*

---

--	--



Amulī, Muḥammad Taqī ibn Muḥammad  
هو

الجزء التاسع

من

# مصباح الهدى

في

شرح العروة الوثقى

لمؤلفه الفقير الفاني

الحاج الشيخ محمد تقى الآملى

( عفى عنه )

طبع على نفقة المؤيد المسدد اشرف الحاج و المعتمرين الحاج محمد حسين كوشان پور  
دام اجلاله العالى

و كان الشروع فى طبعه فى شهر صفر الخير

سنة ١٣٨٩ ق ١٣٤٨ ش

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مطبعة محمد على فردين - طهران

2276

.15

.558

v. 9

كلمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على نبينا محمد و اله الطاهرين و  
لعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين  
و بعد . فيقول العبد الحقير الفاني محمد تقي بن محمد الآملي عفى الله - تعالى  
عنه و عن والديه و عن المؤمنين و المؤمنات - هذا هو المجلد التاسع من كتاب  
(مصباح الهدى) في شرح العروة الوثقى ، اقدمه الى حملة الفقه ورواد العلم راجياً منهم  
الصفح مما يرون فيه من القصور و الزلل ، فانه لاعصمة الالمن عصمه الله سبحانه ، و هو  
ولي النعماء ، وله الشكر في السراء و الضراء .

## فصل

في صوم الكفارة و هو اقسام ( منها ) ما يجب فيه الصوم مع غيره ، و هي كفارة قتل العمد و كفارة من افطر على محرم في شهر رمضان فانه تجب فيه الخصال الثلاث .

و الجمع بين انخصال الثلاث في كفارة قتل العمد ثابت باجماع المسلمين على ما ادعى ، ويدل عليه من الاخبار ( صحيح عبدالله بن سنان ) و ابن بكير المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال سئل عن المؤمن يعتد المؤمن متعمداً هل له ثوبة ، فقال ان كان قتله لايمانه فلا توبة له ، وان كان قتله لغضب او لسبب من امر الدنيا فان توبته ان يقاد منه ، و ان لم يكن علم به احد انطلق الى اولياء المقتول فاقر عندهم بقتل صاحبهم ، فان عفوا عنه ولم يقتلوه اعطاهم الدية و اعتق نسمة و صام شهرين متتابعين و اطعم ستين مسكينا .

و اما كفارة افطار شهر رمضان بالمحرم فالمشهور هو كفاية احدى الخصال فيه ، و قدم الكلام فيه في البحث عن حكم الكفارة في الجزء الثامن ص : ١٧٥ .

و منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره و هي كفارة الظهار و كفارة قتل الخطأ فان وجوب الصوم فيهما بعد العجز . عن غيره ، و كفارة الافطار في قضاء رمضان فان الصوم فيها بعد العجز . عن الاطعام كما عرفت .

ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره موارد ( احدها ) في كفارة الظهار ، قال الله تعالى في سورة المجادلة : و الذين يطاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا - الى ان قال تعالى - فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ( و في مرسل كالصحيح ) رجل صام من كفارة الظهار ثم وجد نسمة ، قال يعتقها ولا يعبد بالصوم - الى غير ذلك من النصوص - مضافاً الى الاجماع كما عن المنتهى .

( وثانيها ) كفارة قتل الخطأ ، قال الله تعالى في سورة النساء : و من قتل مؤمناً

خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصد قوا فان كان من قوم عدولكم و هو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة و ان كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله و تحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله و كان الله عليمًا حكيمًا ، دلت الآية على الترتيب بين العتق و الصيام ، و قد دلت السنة على وجوب الاطعام ان لم يتمكن من الصوم ( ففى صحيح ابن سنان ) : اذا قتل خطأ يؤدي ديته الى اوليائه ثم اعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع اطعم ستين مسكينًا ، و الحكم فيه مشهور ، بل عن المبسوط و المسالك ففى الخلاف فيه ، لكن المحكى عن الديلمي و ابن حمزة هو الحكم بالتخيير و لم يحك عنهما له و جه ، و ظاهر القران ينافيه .

( و ثالثها ) كفارة الافطار فى قضاء شهر رمضان ، فان المشهور فيها هو اطعام عشرة مساكين فان لم يتمكن فصيام ثلاثة ايام ، و قد تقدم فى الجزء الثامن ص ١٧٦  
**( ورابعها ) كفارة اليمين و هى عنق رقبة او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم و بعد العجز عنها فصيام ثلاثة ايام .**

اجماعاً و يدل عليه قوله تعالى فى سورة المدئدة : و لكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تظلمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلقتهم ، و عليه نصوص كثيرة .  
**( وخامسها ) كفارة صيد النعامة و كفارة صيد البقر الوحشى و كفارة صيد الغزال فان الاول يجب فيه بدنة و مع العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً ، و الثانى يجب فيه ذبح بقرة و مع العجز عنها صوم تسعة ايام ، و الثالث يجب فيه شاة و مع العجز عنها صيام ثلاثة ايام .**

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



في الشرايع ، و تفصيل ذلك موكول الى كتاب الحج .

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

وقد ادعى الاجماع على وجوب الكفارة في الافاضة من عرفات قبل الغروب عامداً ، محصلاً و منقولاً ، و المشهور كون الكفارة فيها على الترتيب المذكور لصحيح ضريس عن الباقر عليه السلام في رجل افاض من عرفات من قبل ان تغيب الشمس ، قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة او في الطريق او في اهله ( و مرسل ابن محبوب ) عنه عليه السلام في رجل افاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس ، قال عليه بدنة فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً ، خلافاً للمحكي عن الصدوقين فقلا ان كفارتها شاة ، ولم يوجد لهما مستند الا ما حكى عن الجامع من اسناده الى رواية ، و عن الشيخ في الخلاف ان عليه دماً مستدلاً بالاجماع و الاحتياط و بقول النبي صلى الله عليه وسلم في خبر ابن عباس : من ترك نسكاً فعليه دم و التفصيل موكول الى مجله .

**(وسابعها) كفارة خدش المرثة و جهها في المصاب حتى ادمته و نتفها راسها فيه و كفارة شق الرجل ثوبه على زوجته او ولده فانهما كفارة اليمين .**

على المشهور ، و عن الروضة و الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فيه ، و عن الانتصار و السرائر دعوى الاجماع عليه ، ويدل عليه خبر خالد بن سدير عن الصادق عليه السلام عن رجل شق ثوبه على ابيه او على امه او على اخيه او على قريب له ، فقال لا بأس بشق الجيوب قد شق موسى بن عمران على اخيه هارون و لا يشق الوالد على ولده ولا زوج على امرته و تشق المرثة على زوجها و اذا شق الزوج على امرته او والد على ولده فكفارته كفارة حنت يمين ولا صلوة لهما حتى يكفرا او يتوبا عن ذلك و اذا خدشت المرثة و جهها او جزت شعرها او نتفته ففي جز الشعر عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكيناً و في الخدش اذا ادمت و في النتف كفارة حنت يمين و لاشئ في اللطم على الخدود سوى الاستغفار و التوبة و لقد شققن الجيوب و لطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن علي عليهما السلام و على مثله تشق الجيوب و تلطم الخدود .

ومنها ما يجب فيه الصوم مخيراً بينه وبين غيره وهي كفارة الافطار في شهر رمضان و كفارة الاعتكاف و كفارة النذر و العهد و كفارة جز المرثة شعرها في المصاب فان كل هذه مخيرة بين الخصال الثلاث على الاقوى و كفارة حلق الرأس في الاحرام و هي دم شاة او صيام ثلاثة ايام او التصدق على ستة مساكين لكل واجد مدان .

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

و اما كفارة الاعتكاف فالاكثر على انها كفارة شهر رمضان لموثق سماعه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله ، قال هو بمنزلة من افطر يوماً من شهر رمضان ( و موثقة الاخر ) عن معتكف واقع اهله ، قال عليه ما على الذي افطر يوماً من شهر رمضان متعمداً : عتق رقبة او صوم شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكيناً ( خلافاً ) للمحكي عن الصدوق و جماعة من ان كفارته كفارة الظهار لصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام عن المعتكف يجامع اهله ، قال عليه السلام اذا فعل فعله ما على المظاهر ، و صحيح الحنات عن الصادق عليه السلام في امرئة كان زوجها غائباً فقدم و هي معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدمه من المسجد الى بينه فتهيأت لزوجها حتى واقعا ، فقال عليه السلام ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تمضي ثلاثة ايام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ، و قد تقدم ذلك في فصل الكفارات في الجزء الثامن ص ١٨٣

و اما كفارة حنث النذر فالظاهر انها ايضاً كفارة شهر رمضان سواء كان المنذور صوماً او غيره ، و قد تقدم القول في ذلك ايضاً في فصل الكفارات ص ١٨٠

و اما كفارة العهد فالمشهور فيها انها ايضاً كفارة شهر رمضان ، و عن الانتصار دعوى الاجماع عليه ، ويدل عليه خبر ابي بصير عن احد هما عليهما السلام ، من جعل عليه عهد الله و ميثاقه في امر الله طاعة فحنث فعله عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او

اطعام ستين مسكيناً ( و خبر احمد بن محمد بن عيسى عن الجواد عليه السلام في رجل عاهد الله تعالى عند الحجر ان لا يقرب محرماً ابداً فلما رجع عاد الى المحرم ، فقال ابو جعفر عليه السلام يعتق او يصوم او يتصدق على ستين مسكيناً ، و ما ترك من الامر اعظم و يستغفر الله و يتوب اليه ( و خبر على بن جعفر عليه السلام ) عن اخيه عليه السلام في رجل عاهد الله تعالى في غير معصية ، ما عليه ان لم يف بعهده ؟ قال عليه السلام يعتق رقبة او يتصدق او يصوم شهرين متتابعين ، . و اطلاق الصدقة محمول على الستين بقرينة العتق و شهرين متتابعين .

وهذه الاخبار - كما ترى - ظاهرة الدلالة في كون كفارة العهد ككفارة شهر رمضان و لامعارض لها من الاخبار ، الا انه استشكل في العمل بمضمونها بوجهين (الاول) ما ذكره في المسالك من اجماع الاصحاب على انه اما في حكم النذر او اليمين (الثاني) شمول اطلاق العهد على النذر واليمين و شمول اطلاق اليمين على العهد فيتعارض ما دل على كفارته مع ما دل على كفارة اليمين فيتساقتان (ويندفع الاول) بعدم تحقق الاجماع والمنقول منه غير مفيد (والثاني) بانصراف العهد حين الاطلاق الى ما يقابل النذر واليمين و ان كان يصح اطلاقه و ارادة احد هما ايضاً مع القرينة ، فلا ينبغي الاشكال في الحكم المذكور ، و لكن المحكى عن الصدوق و جماعة هو كون كفارته ككفارة اليمين ، ولا وجه له ، كما لا وجه لما يحكى عن المفيد من انها ككفارة الظهار .

واما كفارة جز المرثة شعرها في المصاب فلما في خبر خالد بن سدير من قوله عليه السلام في جز الشعر عتق رقبة او صيام شهرين او اطعام ستين مسكيناً ، و الخبر و ان كان ضعيفاً بالراوى المذكور حتى ان الصدوق صرح بان كتابه موضوع - الا ان ضعفه منجر بالعمل فلا باس بالاخذ به ، والله الموفق للصواب

و اما كفارة حلق الرأس في الاحرام فقد نص الكتاب الكريم بالتخير فيها ، قال سبحانه في سورة البقرة : ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك . و في مجمع البحرين انه

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

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

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

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

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

سواء كان في كفارة الجمع او كفارة التخيير .

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

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

الايام التشريق ثم يقضيها في اول يوم من المحرم حتى يتم له ثلاثة ايام فيكون قد صام شهرين متتابعين ، قال ولا ينبغي له ان يقرب اهله حتى يقضى ثلاثة ايام التشريق التي لم يصمها ولا بأس ان صام شهراً ثم صام من الشهر الذي يليه اياماً ثم عرضت له علة ان يقطعه ثم يقضى بعد تمام الشهرين .

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

(والمحكى) عن المفيد و المرتضى و ابي الصلاح و ابن ادريس حصول الاثم في التفريق عمداً و ان جاز بعده الاتمام ، فعن المفيد انه لو تعمد الافطار بعد ان صام من الشهر الثاني شيئاً فقد اخطأ و ان جازله الاتمام ، و استدلل الحلبي بأن التابع ان يصوم الشهرين كاملاً ولم يحصل ولا استبعاد في الاجزاء مع الاثم .

ولا يخفى انه مع التصريح بتفسير التابع المأمور به في الصوم بتتابع صوم شهر و شيئاً من الشهر الاخر يكون القول بعدم حصوله كاملاً اجتهاداً في مقابل النص ، فلا موقع للقول به بعد شرح الشارع ما هو المراد منه ، فلو كان في المقام كلام ينبغي ان يحرر في انه بعد حصول التتابع بالمنى المذكور فهل يجوز التفريق فيما بقي من الشهرين تكليفاً اولاً ، ولو لم يكن جائزاً فعدم جوازه للاجل دخل عدمه في التابع بل لامر تعبدى لا بد من ورود الدليل عليه ، و من المعلوم عدم ما يدل على حرمة فالمرجع مع الشك في حرمة هو البرائة .

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

الازيد من حصول التابع المامور به من غير تعرض لجواز التفريق بعده او عدمه ، نعم يمكن الاستدلال بخبر سماعة الذي تعرض لنفي البأس بعد حصول التابع ، لكن الانصاف المنع عنه ايضاً ولاسيما ما فيه من قوله **لَا إِذَا صَامَ أَكْثَرَ مِنْ شَهْرٍ فَوَصَلَهُ** ثم عرض له فافطر فلا بأس ، فان مورد نفي البأس فيه هو عروض امر مانع له من التابع في الباقي ، وحمل العارض على ما اوجب اختيار الافطار عمداً لا يخلو من البعد ، والله العالم

( الامر الرابع ) المشهور هو وجوب التابع في الثمانية عشر الذي هو يدل عن الشهرين عند العجز عنهما - كما تقدم - و استدولته بوجوده ( منها ) ان الاستفادة من دليل وجوبه انه من جهة اقتصار الشارع بالثمانية عشر عن الشهرين من باب الاكتفاء بالجزء عند العجز . عن الكل ، و كما كان التابع في الكل و اجباً و جب في الجزء ايضاً ابقاء لحكمه الثابت في ضمن الكل ( و منها ) ما ارسله المفيد في المقنعة ، فانه بعد التصريح باعتبار التابع في الثمانية عشر قال : بمجيئى الآثار عنهم عليهم السلام ، و ما ارسله لا ينقص عن مرسل عنهم عليهم السلام فيجب العمل به اذا اجتمعت فيه شرائط الحجية التي من اهمها ذهاب المشهور الى الفتوى به (ومنها) لزوم الاحتياط عند الشك في وجوبه لكون المورد من موارد دوران الامر بين التعيين و التخيير الواجب فيه الاحتياط ( و منها ) قاعدة البدلية - اعنى تساوى حكم البدل و المبدل منه - و قد دل خبر ابي بصير و سماعة والخبر الاخر لابي بصير على بدلية الثمانية عشر عن الشهرين ، و قد مر نقل الخبرين في الجزء الثامن من الكتاب ص ٢٠٧

( ومنها ) المتسك بالاستصحاب ، بتقريب ان التابع في صوم الثمانية عشر في ضمن الشهرين كان واجباً ، و عند العجز عن صوم الشهرين و وجوب الايتان بالثمانية عشر يشك في بقاء الوجوب فيستصحب بقائه ، و منه يظهر تقريب الاستدلال بقاعدة الميسور ( و منها ) ان صوم الثمانية عشر كفارة فيدل على اعتبار التوالى فيه كلما يدل على اعتباره في صوم الكفارة كما ورد في التعليل لوجوبه في الشهرين بانه لاجل ان لا يستخف باداء الواجب ( هذا ما قيد في الاستدلال لوجوب التابع في المقام )

و يمكن المناقشة في الجميع ( اما الاول ) اعنى استفادة ان صوم الثمانية عشر جزء من صوم الشهرين عند العجز عن اتيانه فلما فيه اولاً من منع ذلك كما يأتى وجهه في وجه المنع عن بدليته عن صوم الشهرين ( وثانياً ) ان الواجب من التابع في الشهرين لا يكون في جميعهما بل هو في شهر ويوم في الشهر الاخر ، فلوسلم جزئية صوم الثمانية عشر للشهرين لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التابع او من غيره ( وثالثاً ) انه لو سلم كونه جزء مما يجب فيه التابع فلم يعلم وجوب التابع فيه اذا انفرد عن بقية الاجزاء ، اذ لعل لحال الانضمام الى بقية الاجزاء دخلاً في وجوبه ، اللهم الا ان تيمسك ببقاء وجوبه بالاستصحاب فيرجع الى الوجه الاخر وسيأتى ما فيه .

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

( و اما الثالث ) اعنى لزوم الاحتياط عند الشك فلان الاقوى هو الرجوع في مثله الى البرائة كما ثبت في الاصول في حكم الشك فى الاقل والاكثر الارتباطين ، وليس المقام من قبيل الشك فى التخيير والتعيين اصلاً .

( و اما الرابع ) اعنى قاعدة تساوى حكم البدل والمبدل منه ففيه اولاً منع تلك القاعدة من حيث الكبرى اذ لم يقم عليها برهان ، و ثانياً منعها من حيث الصغرى حيث لم يثبت بدلية صوم ثمانية عشر يوماً عن صوم الشهرين ، بل مقتضى خبر ابى بصير و سماعه و الخبر الاخر لابي بصير المتقدمين هو كون صوم الثمانية عشر بدلاً عن الاطعام و الاطعام بدل عن صوم الشهرين ، ففي خبر ابى بصير و سماعه : فليصم ثمانية عشر يوماً عن كل عشرة مساكين ثلاثة ايام ، و فى الخبر الاخر : يصوم ثمانية عشر يوماً لكل عشرة مساكين ثلاثة ايام .



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

و اما التمسك باعتبار التوالى فى صوم الكفارة مطلقاً فسيظهر تفصيل القول فيه فى الامر الاتى و هو .

( الامر الخامس ) مما تعرض له المنصف ( قده ) فى المتن ( فنقول ) ان المعروف بين الاصحاب وجوب التتابع فى كل صوم الاربعة ، قال فى الشرايع وكل الصوم يعتبر فيه التتابع الاربعة ، و قال فى الحواهر فى شرحه : لان ماعداها - اى ماعدى الاربعة فالتتابع فيه اما لازم لتعيين الزمان كشهر رمضان او منصوص عليه فى الكتاب و السنة او فى السنة خاصة ( انتهى ) و قال فى المدارك : يمكن المناقشة فى وجوب المتابعة فى صوم كفارة قضاء رمضان و حلق الرأس و صوم الثمانية عشر فى بدل البدنة و بدل الشهرين عند العجز عنهما لاطلاق الامر بالصوم فيها فيحصل الامتثال مع التتابع و بدونه ( انتهى ) و يظهر من تخصيصه المناقشة فى وجوب المتابعة بما ذكره من الموارد تسلمه لوجوبها فيما عداها و هو - اى التسلم - فى محله ( و قد ادعى الاجماع ) بقسميه على ثبوت الكلية فيما عدى ما ناقش فيه فى المدارك بعد استثناء الاربعة فلاشكال فى وجوب المتابعة فيما ثبت قيام الاجماع عليه - و ان كان الاستدلال على ثبوت الكلية فى بعض افرادها باقتضاء الزمان ذلك مثل شهر رمضان كما فى الجواهر لا يخلو عن المنع ، ضرورة ان المراد باعتبار المتابعة هو ما يكون تركها موجباً لاستيناف الصوم كما فى الشهرين المتتابعين حيث ان ترك التتابع قيها من دون عذر يوجب الاستيناف ، و من المعلوم

ان ترك التتابع في شهر رمضان ليس كذلك وان اوجب ضرورة الوقت التالي في ايامه، فعد صيام شهر رمضان مما يجب فيه التتابع لا يخلو عن المسامحة ( و بالجملة ) فلا ينبغي التامل في صدق الكلية في ما عدى ما ناقش فيه في المدارك وما استثناءه في الشرع وغيره من كتب الاصحاب ، و انما الكلام في هذين الموردين .

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

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

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

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

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

( الثالثة ) ما اذا اشترط التفريق او عمم في قصده صريحاً ولا اشكال في عدم اعتبار التتابع في هذه الصورة .

( الرابعة ) ما اذا كان المنذور مجرداً عن التقييد بالتتابع ولم يقصد ما ينسب اليه اللفظ اولم يكن لللفظ انسباق الى التتابع و كان قصده مطلق الصوم اللا بشرط عن التتابع بمعنى عدم لحاظ شيئى معه حتى لحاظ كونه لا بشرط او الصوم المطلق ، و قد وقع الخلاف في اعتبار التتابع فيها والمشهور على عدم اعتباره فيها للاصل و عدم ما يدل على اعتباره ، و المحكى عن ابي الصلاح اعتباره فيها ، قال اذا نذر صوم شهر و اطلق فان ابتداء بشهر لزمه اكماله ( انتهى ) .

وهذه العبارة ليست ظاهرة في اعتبار التوالي في هذه الصورة لاحتمال انطباقها على الصورة الثانية - اعنى ما كان قصده ما ينسب من اللفظ و كان المنسبق منها هو التتابع ، و عن ابن زهرة انه اذا نذر صوم شهر فان نذر صوم شهر فافطر مضطراً نبي ، و ان كان مختاراً في النصف الاول استأنف ، و ان كان في النصف الثانى اثم و جاز له البناء ، و حكى عن البراج بل عن المفيد ايضاً ، و استدلاله بانسباق الاتصال

كما ينسب من نظائره مما جعل موضوعاً لحكم شرعى كالثلاثة فى الحيض و ايام الاعتكاف و العشرة فى الاقامة و نحوها ، حيث ان المقبر فيها هو المتوالى فيها ، بل لعل هذا هو المدرك لهم فى اعتبار التوالى فى جملة من الكفارات التى ذكر و افيها وجوب التوالى ككفارة قضاء شهر رمضان و الثمانية عشر يوماً لمتعمد الافاضة من عرفات قبل الغروب و كفارة الحلق و نحوها اذ ليس لاعتباره فى شئ من تلك الموارد دليل بالخصوص ، مع ان جلالتهم تأتى عن الافتاء من غير دليل .

( و بالحملة ) فالكلام ينتهى الى دعوى انسباق الاتصال من لفظ المنذور عند الاطلاق كما فى النظائر المذكورة ، و الانصاف صحة دعواه لاسيما فيما اذا كان المنذور مثل الشهر و الاسبوع و ثلاثة ايام و نحوها ، و نتيجة ذلك هو اعتبار التوالى من المنذور الا فيما اذا قيده بعدم اعتباره فيه او علم من قصده الصوم المطلق او مطلق الصوم بمعنى الصوم اللابشرط حتى عن الاطلاق .

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

و اورد على الاستدلال بها يضعف السند و اعراض المشهور عن العمل بهما و احتمال حملهما على ما اذا اشترط التتابع فى المنذور . و ظهورهما فى المعذور و المختار لو منع ظهورهما فى المعذور مع انه لا فائىل به فى المعذور .

مسئلة ( ٣ ) اذا فاته النذر المعين او المشروط فيه التتابع فالاحوظ فى قضائه التتابع ايضاً .

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

صوم ايام البيض من هذا الشهر من هذه السنة مثلاً او المشروط فيه التابع كندبر صوم عشرة ايام متتابعاً ، للاصل السالم عن المعارض بعدان كان القضاء بامر جديد اذا الامر به لا يقتضى ايتانه متتالياً الا اذا ورد الامر به كماورد الامر باصل القضاء ، خلافاً للمحكى عن الشهيد ( قد ) في الدروس حيث استقرب وجوب التابع في قضائه وتردد العلامة في وجوبه في القواعد .

و يمكن الاستدلال له بان القضاء هو الاداء و انما التفاوت بينهما في الوقت و لذا قالوا انه فعل الشئى في خارج وقته ، فاذا كان الاداء متتالياً و جب ان يكون القضاء كذلك و الا لزم التفاوت بينهما ( و بان التابع ) الذى هو قيد الصوم المنذور منذور فكما يجب قضاء الصوم لكونه منذوراً يجب قضاء قيده ايضا لانه ايضا متعلق للنذر ( و بماورد ) من قولهم عليهم السلام من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته و اذا كان الفائت هو الصوم المتتابع و جب ان يكون القضاء ايضا كذلك .

و الاقوى ما عليه المشهور نضعف هذه الوجوه بعد كون القضاء بالا مر الجديدي ( اما الاول ) فلان المنذور اذا لم يؤت في وقته ينحل وجوبه بانحلال النذر عند فوت وقته ، و اذا لم يكن امر بالقضاء لا يكون ايتانه في خارج وقته واجباً ، و المفروض عدم دلالة الامر بالقضاء على ايتانه متتالياً فاطلاقه يقتضى جواز الاكتفاء في ايتانه لاعلى وجه التابع ( و مما ذكرناه يظهر ) الجواب عن الثانى - اعنى القول بان التابع ايضا منذور مثل اصل الصوم ، ان التابع انما كان واجباً لاجل تعلق النذره ، و المفروض انحلال النذر بفوات وقته : و الصوم انما و جب قضائه لقيام الدليل على وجوبه ، و لم يقم دليل على وجوب التابع حتى يثبت به وجوب قضائه ( و اما الوجه الثالث ) اعنى التمسك بقولهم من فاتته فريضة ( النخ ) فيه انه مرسل غير ثابت و على تقدير ثبوته فيمكن ان يقال بظهوره في فريضة الصلوة للانصراف ، و على تقدير تسليم التعميم لغيرها فيمكن القول بانصرافه الى ما كان فريضة في نفسها ، لاما يكون واجباً بنذروشببه ( و بالجملة ) فالظاهر في هذه المسئلة ما عليه المشهور و ان كان الاحتماط مما لا ينبغي تركه .

مسئلة (٤) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لايجوز ان يشرع فيه في زمان يعلم انه لايسلم له بتخلل العيد او بتخلل يوم يجب فيه صوم اخر من نذر او اجارة او شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لايجوز له ان يبتداء بشعبان بل يجب ان يصوم قبله يوماً او ازيد من وجب وكذا لايجوز ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة او على ذى الحجة مع يوم من المحرم لتقصان الشهرين بالعيدين نعم لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتفق فالأبأس على الاصح وان كان الاحوط عدم الاجزاء، ويستثنى مما ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد وهو صوم ثلاثة ايام بدل هدى التمتع اذا شرع فيه يوم التروية فانه يصح وان تخلل بينها العيد فيأتى بالثالث بعد العيد بلافصل او بعد ايام التشريق بلا فصل لمن كان بمنى ، واما لو شرع فيه يوم عرفة او صام يوم السابع و التروية و تركه في عرفة لم يصح و وجب الاستيناف كسائر موارد وجوب التتابع .

في هذه المسئلة امور (الاول) من وجب عليه الصوم المعتبر في صحته التتابع فليس له ان يشرع فيه في زمان يعلم انه لايسلم له ولا يحصل به الامتثال ، وذلك لتوقف الامتثال على الامر به المتفى في مثل ذلك الزمان الذى لا يصلح لايان المأمور به فيه، ولا اشكال في عدم حرمة ذلك تكليفاً بالحرمة الذاتية نظير حرمة صوم يوم العيد ، نعم في تحقق الحرمة التشريعية بالايان به زائداً على بطلانه وضاعاً تردد ، اقواه ذلك بناء على سراية التشريع الى العمل المشرع به - كما حقق في الاصول .

(الثاني) لافرق في عدم سلامة الزمان لان يقع فيه الصوم المتتابع بين ان يكون لاجل تخلل العيد فيه او تخلل يوم يجب فيه صوم اخر من نذر معين او اجارة او شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لايجوز له ان يبتداء بشعبان ، بل يجب ان يصوم قبله يوماً او ازيد ، وهذا على تقدير كون شعبان تاماً واضح ، حيث ان التتابع يتحقق بين شهر ايامه ثلاثون و يوم او ازيد من شهر اخر ، وعلى تقدير نقصه يتوقف على كفاية الشهر الهلالي اذا ابتداء بالصوم في اثنا عشر ولا يلزم كونه ثلاثين متصلة ، وقد اختلف فيه على قولين اصحهما ذلك - كما في المسالك - و على كل تقدير يتوقف صحة الاكتفاء

بشعبان و يوم اوازيد من رجب على عدم الفرق في البوم الزائد على الشهرين ان يكون سابقاً عليه اول احقابه وقيه وجهان ، الذى ينسب الى الذهن هو الاخير اعنى لحوق اليوم بالشهر و تاخره عنه وان مقتضى التدبر هو كون المراد صوم شهر و يوم زائد على الشهر سواء كان متقدماً او متأخراً .

و كذا لا يجوز له ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة لنقصان شوال من اوله بيوم و هو يوم الفطر الذى يحرم صومه ، فيجب عليه الايتان بصوم شوال مع يومين من ذى القعدة لو كان شوال تاماً او ثلاثة ايام ان كان ناقصاً - لو قلنا بان البدئة بالصوم فى اثناء الشهر يوجب اعتبار كون الشهر ثلاثين متصلة ، و كذا لا يجوز ان يقتصر على ذى الحجة مع يوم من المحرم ، و ذلك لنقصان ذى الحجة بالعيد بل لا يصح الايتان بالصوم فى ذى الحجة الا اذا شرع فيه بعد العيد فلا يعتد بما يصومه قبل العيد لحصول الفصل به . فاذا ابتداء باليوم الحادى عشر يتحقق التابع باكمال الصوم الى اليوم الحادى عشر من المحرم لو كان نوالحجة تاماً ، و الى اليوم الثانى عشر من المحرم لو فرض نقصان ذى الحجة بناء على ما تقدم من القول باعتبار الثلاثين فى الشهر الاول اذا ابتداء بالصوم فى اثناء الشهر .

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

و مختار غير واحد من الفقهاء هو الثانى لاطلاق النص الدال على وجوب الاستيناف

التأمل لصورة الجهل بتحقق الفصل ففي صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل صام شعبان في ظهار ثم ادركه شهر رمضان ، قال يصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم ، فان صام في الظهار فزاد في النصف يوماً قضى بقيته ( و موثق محمد ) عنه عليه السلام : ان ظاهر في شعبان ولم يجد ما يعتق ينتظر حتى يصوم رمضان ثم يصوم شهرين متتابعين ، و ان ظاهر و هو مسافر انظر حتى يقدم ، و بانه مع عدم سلامة الزمان للصوم المتتابع لا يكون مأموراً به فيه ، و الامر الظاهري الناشئ عن اعتقاد السلامة لا يقتضى الاجزاء ، بل هو ليس الاتخيل الامر فليس هناك امر اصلا حتى الامر الظاهري .

و المحكى عن الشهيد ( قد ) في الدروس هو التفصيل ، و لعل وجهه هو المنع عن صدق العذر فيما اذا كان المانع عن التتابع مثل مجئ شهر رمضان او العيد ، و صدقه فيما اذا كان مثل الحيض و النفاس ، مع منع اطلاق الخبرين و شموله لما لا يعلم بالطرو و لعل ما فصله ( قد ) هو الاقوى الا فيما اذا كان مع انغفلة عن اتفاقه او مع الاعتقاد بعدم اتفاقه على نحو الجهل المركب حيث يصدق معه المعذورية حيث فان المدار على صدقها .

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



ولا يعارضها ما بظاهره يدل على انه اذا فات منه التابع فقد فاته صيام ثلاثة ايام كمضر الواسطي : اذا صام المتمتع يومين لا يتابع اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلاثة ايام في الحج فليصم بمكة ثلاثة ايام متتابعات فان لم يقدر ولم يقم عليه الجمال فليصمها في الطريق او اذا قدم على اهله صام عشرة ايام متتابعات ، و خبر حماد ، و فيه : صيام ثلاثة ايام في الحج قبل يوم التروية و يوم التروية و يوم عرفة ، فمن فاته ذلك فليستح ليلة الحصة ( اي ليلة النفر ) و يصبح صائماً ويومين بعده وسبعة اذا رجع ، و غيرهما .

و وجه عدم المعارضة هو ان النسبة بين هذه الاخبار و بين الاخبار المتقدمة هي نسبة الظاهر والنص والعموم والخصوص لدلالة الاخبار المتقدمة على جواز ترك التابع فيما اذا صام يوم التروية ويوم عرفة بالنصوية ، ودلالة هذه الاخبار على فوت ثلاثة ايام في الحج بالظهور ، فيقدم الاخبار المتقدمة على هذه الاخبار ، ومع الاغماض عن ذلك فسقوط هذه الاخبار باعراض الاصحاب عن العمل بها ولدعوى الحلّي والعلامة (فدهما) الاجماع على الاكتفاء باليومين قبل العيد في حصول التابع، فما عن المدارك من الميل الى خلاف ذلك قائلاً ان الروايات بذلك ضعيفة وان في مقابلها اخبار اخر صحيحة السند دالة على خلاف ما تضمنته ، في غير محله .

و انما الكلام في جهات ( الاولى ) ظاهر الاصحاب عدم جواز التأخير عما بعد العيد لمن لم يكن بمنى و عما بعد ايام التشريق لمن كان فيها لان المنساق من الامر به بعد العيد او بعد ايام التشريق هو بعدهما بلا فصل ، ولان التابع واجب و قد اغتفر الفصل بما ذكر لحرمة الصوم فيهما و لاعذر للتأخير بعدهما ، كما اذا افطر في اثناء الشهرين لعذر من مرض ونحوه فانه لا يجوز التأخير ولا التفريق فيما بقي بعد زوال العذر كما يأتي . فكذا في المقام .

خلافاً للمحكي عن المستند ، حيث جوز التأخير اختياراً ما لم يخرج نوال الحجة للاصل واطلاق البعدية وقصور الاوامر الواردة في النصوص عن اثبات التعجيل (والاقوى

هو الاول) لصحة دعوى الانسباق، واما التأخير عن ذى الحجة فلعله لا يجوز بالاتفاق لاعتبار كون الثلاثة في الحج بنص الآية الكريمة .

( الثانية ) مورد الاستثناء هو ما ذكر من صورة الشروع يوم التروية . فلو شرع يوم عرفة لم يصح الايتان باليومين الاخرين بعد العيد او ايام التشريق - بلاخلاف يوجد فيه عملاً بالقاعدة من غير ما يوجب رفع اليد عنها ، وكذا لا يصح لو شرع في اليوم السابع و صام يوم التروية وتركه يوم عرفة فيجب الاشتيناف على المشهور لما ذكر من القاعدة، خلافاً للمحكي عن ابن حمزة فجوز الفصل بيوم عرفة و لم يظهر له وجه ، لكن في المختلف نفى عنه البأس لمطلوبية الشاغل بالدعاء فيه ( ولا يخفى ما فيه ) فان مطلوبية الدعاء لا يزاحم وجوب الصوم فيه كما ورد النصوص الدالة على وجوبه في اليوم السابع و التروية و عرفة ، مع انه على تقدير المزاحمة و ترجيح الدعاء و لو كان مستحباً على الصوم الواجب فيه لكان اللازم هو الاستيناف لا البناء و ايتان الباقي بعد العيد او ايام التشريق .

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

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

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

خلافاً للمحكى عن ابن الجنيد فجور ان يصوم ذلك فى ايام التشريق لنجر قذاح  
عن الصادق عليه السلام : من فاته صيام ثلاثة ايام فى الحج و هى قبل يوم التروية بيوم و يوم  
التروية و يوم عرفة فليصم ايام التشريق فقد اذن له ، وخبر اسحق عنه عليه السلام عن ابيه ان  
علياً عليه السلام كان يقول من فاته صيام الثلاثة ايام التى فى الحج فليصمها ايام التشريق .  
والاقوى ما عليه الاكثر ، تضعف هذين الخبرين و اعراض الاصحاب عن العمل بهما  
وامكان حملهما على التقية و ذهب الصدوق والده و الشيخ فى المبسوط و النهاية الى  
جواز صوم اليوم الاخر من ايام التشريق و هو اليوم الثالث عشر و تبعهم فى ذلك الحلبي  
و صاحب المداك و الخراساني فى الذخيرة - للاخبار الكثيرة المتظافرة الدالة عليه  
كصحيح حماد عن الصادق عليه السلام : صيام ثلاثة ايام فى الحج قبل التروية بيوم و يوم التروية  
و يوم عرفة فمن فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصة يعهى ليلة النفر و يصبح صائماً و يومين  
بعده و سبعة اذارجع ( و صحيح العيص ) عن الصادق عليه السلام فى متمتع يدخل فى يوم التروية  
و ليس له هدى ، قال فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة و يتسحر ليلة الحصة فيصبح صائماً  
و هو يوم النفر و يصوم يومين بعده ، و غير ذلك من النصوص .

و اورد فى الجواهر على الاستدلال بها بمعارضتها مع ما دل على المنع عن الايتان  
بهذه الثلاثة فى ايام التشريق كجز ابن سنان و خبر الازرق و صحيح ابن مسكان و عموم  
ما يدل على حرمة صيام ايام التشريق و بضعف دلالتها على جواز الايتان به فى اليوم الثالث  
عشر بامكان كون المراد من صبحية الحساء اليوم الذى بعدها ، قال بل قبل انه المتبادر ،  
فهو حينئذ الرابع عشر ( انتهى ) .

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

فمندفع بصراحة بعضها في ذلك ففي صحيح رفاة في المتمتع لا يجد الهدى ، قال يصوم قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة ، قلت فانه قدم يوم التروية ، قال يصوم ثلاثة ايام بعد التشريق ، قلت لم يتم عليه جماله ، قال يصوم يوم الحصة و بعده يومين ، قال قلت ما الحصة ، قال يوم نفره ، قلت يصوم وهو مسافر ، قال نعم ، اليس هو يوم عرفه مسافراً ، انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عزوجل فصيام ثلاثة ايام في الحج ( الحديث ) فانظر ما فيه من التصريح بكون يوم الحصة من ايام التشريق ، حيث قال ﷺ اولاً : يصوم ثلاثة ايام بعد التشريق ، ثم قال بعد سؤال السائل انه لم يتم عليه جماله : يصوم يوم و بعده يومين ، ثم فسر الحصة بانه يوم النفر ، مضافاً الى ان المناسب لتسمية يوم الحصة بهذا الاسم هو كونه اليوم الثالث عشر الذي فيه الرمي ، فان الحصة بالفتح من حصته حصباً ، اي رميته بالحصاء .

( اقول ) اما التصريح في تلك الاخبار بكون يوم الحصبة من ايام التشريق فهو معارض بما يدل على انه بعدها كالمروى عن تفسير العياشى عن الصادق ﷺ عن علي ﷺ ، قال يصوم المتمتع قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فان فاتته ذلك ولم يكن عنده دم صام اذا انقضت ايام التشريق : يتسحر ليلة الحصة ثم يصبح صائماً ، و خبر معاوية بن عمار عن الصادق ﷺ عن متمتع لم يجد هدياً ، قال ﷺ يصوم ثلاثة ايام في الحج يوماً قبل الروية و يوم الروية و يوم عرفة ، قال قلت فان فاتته ذلك ، قال يتسحر ليلة الحصة و يصوم ذلك اليوم و يومين بعده ، قلت فان لم يتم عليه جماله ايصومها في الطرين ، قال ان شاء صامها في الطريق و ان شاء اذا رجع الى اهله ، - فان ظاهره كون ليلة الحصة بعد انقضاء اليوم الثالث عشر فينطبق يوم الحصة على اليوم الرابع عشر اذ هو اليوم الذي ينبعث الجمال للخروج من مكة ولا يمهل للناسك ان يصومه ، و اما اليوم الثالث عشر فهو يوم النفر من منى الى مكة ، ولا ينافي النفر عن منى مع صوم الناسك حتى يسئل عنه ( ومنه يظهر ) امكان حمل يوم النفر في بقية الاخبار الواردة في المقام على النفر من مكة ، ولكنه بعيد .

و في صحيح البجلي عن الكاظم ﷺ في جواب عباد البصرى - قال ﷺ يصوم

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

( الامر الخامس ) ان المحكى عن الصدوق والشيخ و ابن حمزة جواز صوم يوم الاضحى و ايام التشريق في كفارة القتل من القاتل في اشهر الحرم لخبرين مرويين عن زرارة عن الباقر عليه السلام بجواز ذلك، وسيأتي الكلام في تحقيقه في ذكر اقسام الصوم المحرم انشاء الله تعالى .

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

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

الجواهر: ولا اجد خلافاً في غير الشهرين خصوصاً في الشهر المنذور تابعه، وفي شرح النجاة انه اعترف بالاجماع في غير الشهرين غير واحد من الاصحاب .

ويدل على ذلك في الشهرين من النصوص ما تقدم من الاخبار في المسائل المتقدمة (كفحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام: صيام كفارة اليمين في الظهار شهر ان متتابعان - الى ان قال - و ان صام شهراً ثم عرض له شيئا فافطر قبل ان يصوم من الاخر شيئاً فلم يتابع فليعد الصوم كله ، - بناء على ان يكون المراد من قوله ثم عرض له شيئا عروضة عمداً من غير عذر (و في صحيح منصور بن حازم) في رجل صام في ظهار شعبان ثم ادركه شهر رمضان ، قال يصوم شهر رمضان ويستأنف الصوم (وخبر سماعه) في الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين يفرق بين الايام ، قال عليه السلام اذا صام اقل من شهراً وشهراً فعليه ان بعيد الصيام ، - الى غير ذلك من الاخبار .

و استدلووا لذلك ايضاً بانه لم يأت بالمأمور به و هو صوم شهرين متتابعين ولم يفعله فلا يخرج عن العهدة ، و هذا الاخير لو تم لدل على وجوب الاستيناف في كل صوم يشترط فيه التتابع سواء كان شهرين او شهراً واحداً او ثلاثة ايام ( و قد اورد عليه في الجواهر ) بان الاستدلال مبني على كون وجوب التتابع فيما يجب فيه شرطياً لانفسياً ، تعبدياً ، و اثبات ذلك مستلزم للوازم يعسر الالتزام بها ككون الجميع عبادة واحدة ، و كفاية نية واحدة للجميع ، و منافاته مع حصر مفسدات الصوم الشامل للكفارات و غيرها بما عدى ذلك ، و كون الشرط من الشرط المتأخر لكون صحة كل يوم متقدم متوقفاً على صوم اليوم المتأخر ، و معناه الظاهر منه مستحيل ، ولو ثبت في مورد بدليل فلا بد من الحمل على شرطية التعقب او على الكشف الحكمي ، و كلاهما بعيد يحتاج في اثباته الى دليل قوي لا يمكن التخلص عنه المفقود في المقام ، وعليه فلا يبعد القول بكون كل يوم من الايام عبادة مستقلة لا تربط لصحة بعضها بصحة الاخر وان اوجب الشارع متابعا ( هذا ملخص ما في الجواهر في المقام ) .

ويرد عليه ( اولاً ) ان الشرطية لاتفنى كون الجميع عبادة واحدة ، بل يمكن

ان تكون عبادتان مستقلتان مترتبتين تكون السابقة شرطاً لصحة اللاحقة كما في الظهرين والعشائين او تكون اللاحقة شرطاً لصحة السابقة كما في افعال الحج ، فلا يلزم من القول بالشرطه كفاية نية واحدة للجميع ، ومنه ظهر عدم منافاة الشرطية مع ما دل على حصر المفسدات بما عدى التتابع ، فان الحصر المذكور انما هو في الصوم المطلق لا ما وجب فيه التتابع ( وثانياً ) ان الشرط المتأخر على المعنى الصحيح منه من اشتراط التعقب او الكشف الحكمي وان كان محتاجاً الى دليل قوى الا ان قيام الاجماع في الشهرين وعدم وجدان الخلاف في غيرهما مماورد الامر فيه بالتتابع كاف لاثبات الشرطية بالمعنى المذكور ، فالحق صحة الاستدلال بما ذكره من انه مع ترك التتابع لم يأت بالماور به فلا مقتضى للاجزاء ، والله الهادي .

( الامر الثاني ) قدم في المسئلة الرابعة انه لا يجوز ان يشرع فيما يشترط فيه التتابع في زمان يعلم ان لا يسلم له بتخلل يوم يجب صومه لنذر او غيره ، وذلك لان هذا الزمان صار مشغولاً بواجب اخر فلا يصح وقوع صوم الكفارة فيه ، وما قبله وما بعده ايضاً لا يقع فيه الكفارة لتخلل هذا الزمان بصوم غيره و هوينا في التتابع المعترفه .

( الامر الثالث ) ان ما لم يشترط فيه التتابع اذا وجب فيه لعارض من نذر او شبهه لا يجب الاستيناف اذا اخل بالتتابع و لو عمداً ، وذلك لان النذر او شبهه لا يوجب شرطية التتابع في ما لم يشترط فيه ذلك ، غاية الامر تحقق حث النذر بالتفريق فانه بعد وقوع المأمور به لامحل لتداركه لانه كان واجباً في ضمن واجب اخر ، والمفروض تحقق ذاك الواجب ولا يصح ايتانه ثانياً لتدارك التتابع الواجب اذا لامعنى للامثال عقيب الامثال .

مسئلة ( ٦ ) اذا افطر في اثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الاغدار كالمرض والحيض و النفاس و السفر الاضطراري دون الاختياري لم يجب استينافه بل يبني على ما مضى ، ومن العذر ما اذا نسي النية حتى فات وقتها بان تذكر بعد الزوال ، و منه ايضاً ما اذا نسي فنوى صوماً اخر ولم يتذكر الا بعد الزوال ، و منه ما اذا نذر قبل تعلق الكفارة صوم كل خميس فان

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

في هذه المسئلة امور (الاول) المشهور عند الاصحاب ان كلما يشترط فيه التتابع من كفارة او نذر في الشهرين او الشهر الواحد او غيرهما اذا افطر في اثنا عشر من مرض او حيض و نحوهما لم يجب عليه الاستيناف بل يبني على ما مضى بعد زوال العذر، و يعلم ان مقتضى القاعدة هو وجوب الاستيناف مطلقاً فان الاصل في الشرطية هو كونه شرطاً على نحو الاطلاق الشامل لصورة العجز عنه و عدمه، و لازمه انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، الا ان يقوم دليل على سقوط الشرطية في صورة العجز و بقاء وجوب المشروط حينئذ، فلا بد من البحث في المقام عن دلالة الدليل على ذلك ( فنقول ) اما في الشهرين المتتابعين فقد ادعى الاجماع على عدم وجوب الاستيناف مع تعذر التتابع في الاثناء، و نقل الاجماع عليه مستفيض بل متواتر .

(ويدل عليه) من النصوص صحيح رفاة عن الصادق عليه السلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهراً و مرض، قال يبني عليه، الله حبسه، قلت امرئة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت و افطرت ايام حيضها، قال تقضيها، قلت فانها قضتها ثم يئست من الحيض، قال لا تعيدها، اجزئها، و مثله صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، - و صدره كما ترى دال على عدم قدح المرض بعد صوم شهر، و ذيله يدل على عدم قدح طروا الحيض مطلقاً و كفاية الايتان بما لم يأت به بعد زوال العذر، بل العلة المذكورة في صدر الخبر - اعنى قوله عليه السلام : الله حبسه - دالة على نعيم الحكم لحصول المرض بعد صوم اقل من شهر، و نحوه في ذلك (خبر سليمان بن خالد) عن الصادق عليه السلام في رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة و عشرين يوماً ثم مرض فاذا برء يبني على صومه ام يعيد صومه كله، فقال عليه السلام بل يبني على ما كان صام، ثم قال هذا مما غلب الله عزو وجل عليه، وليس على ما غلب الله عزو وجل عليه شيئاً .



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

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

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

بما مر مما يدل على عدم الاستيناف مع العذر في صورة الأضطرار مع العذر في ما اذا لم يتحقق التابع بصوم شهر شيئاً من الشهر الآخر ، هذا في الشهرين المتتابعين .

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

و عن الشيخ في النهاية ما يظهر منه انه مع العذر يجب عليه الاستيناف ، حيث يقول : من نذر ان يصوم شهراً متتابعاً فصام خمسة عشر يوماً و عرض له ما يفطر فيه و جب عليه صيام ما بقي من الشهر ، و ان كان صومه اقل من خمسة عشر يوماً كان عليه الاستيناف ( و في المدارك ) التصريح بالاقصر في عدم الاستيناف على صوم الشهرين خاصة فحكم بوجوب الاستيناف فيما عداه من الشهر الواحد والثلاثة ايام مطلقاً الاثلاثة ايام في يدل الهدى لمن صام يومين و حصل الفصل بالعيد ، و استدلل بان الاصل يقتضى بقاء المكلف تحت عهدة التكليف الا اذا ثبت خلافه ، وما ذكره ( قدس ) جيد من حيث الكبرى ، حيث قلنا ان الاصل في الشرطية هو اطلاقها بالنسبة الى صورة العذر عن ايتان الشرط و عدمه ، ولكن الكلام في الصغرى اعني عدم قيام الدليل على خلاف الاصل المذكور ، والا تصاف تمامية الاستدلال بعموم العلة مع اضمامه بالمكتبة المتقدمة مضافاً الى الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى اتفاق كلمة الاصحاب على عدم الاستيناف

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

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

و لكن يرد على الاستدلال بهما ان الظاهر منهما هو اطلاقهما بالنسبة الى عروض الامر الاختيارى و غيره لخصوص غير الاختيارى منه ، و حنيئذ فيقيد هذا الاطلاق بعموم التعليل المتقدم و مكتابة الحسين بن سعيد ، و اما دعوى ظهورهما ابتداء في صورة العمد مستظهماً بان الامر يطلق على ما هو اختيارى و هو من افعال العبد لا ما هو من العوارض القهرية الخارجة عن الاختيار فقيه انه ممنوع ، و لظهور للفظه - الامر - فيما ذكر ، بل الانصاف ما ادعيناه من شموله لصورتى القهر و الاختيار ، كما ان دعوى ضعفهما سنداً ايضاً مدفوعة بكونهما معمولاً بهما عند الاصحاب كما يظهر فى المسئلة السابقة ( و بالجملة ) فالاقوى هو تساوى الشهر الواحد و الشهرين فى الحكم المذكور سواء كان طرو العذر قبل بلوغ النصف او بعده .

و اما فيما عدى الشهر و الشهرين كالثمانية عشر و الثلاثة ايام فالمشهور على ما استظهره صاحب الجواهر ( قدس ) من فحادى كلامهم هو عدم وجوب الاستيناف ، و عن الانتصار الاجماع عليه فى الصوم المتتابع على وجه الاطلاق ، و عن الغنية الاجماع عليه فى كفارة الحلق و كفارة اليمين ، و استدلوا به بما تقدم من عموم التعليل بان ما غلب الله عليه فلايشئى فيه وكذا اطلاق مكتابة الحسين بن سعيد المتقدمة بعد القطع بعدم الفرق بين الصوم المنذور وغيره .

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

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

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

في الشهرين او الشهر الواحد او ثلاثة ايام و لو كان في كفارة اليمين .  
 ( الامر الثاني ) اطلق بعضهم كالمحقق في الشرايع تعليق الحكم على العذر من غير تفصيل في العذر ، و اطلق اخرون تعليقه على حصول الاضطراب من غير فرق في اقسامه ، و قصر بعضهم بذكر المرض و الحيض ، و المحكى عن الصدوق ( قده ) هو ذكر المرض خاصة ، فلا بد من تفصيل الكلام في البحث عن ذلك ، فتقول اما المرض فما كان حاصلًا منه بغير اختيار من العبد فلا اشكال في كونه عذراً ، و ذلك لكونه مما غلب الله عليه ، و اما اذا كان حدوثه بفعل المكلف ففي كونه عذراً موجباً لجواز البناء على ما اتى به و جهان مبنيان على ان المراد مما غلب الله عليه هو ما كان بفعله تعالى و ان كان ذلك بسبب من العبد و اختياره فعل ما يوجب المرض ، او ان المراد خصوص ما لم يكن للعبد فيه اختيار ، و ظاهر اطلاق النهاية هو الاول ، و سيجيء تحقيقه في حكم السفر .

( و اما الحيض ) فلا اشكال في كونه عذراً اذا لم يكن بفعل ما يوجبه ، و هو المعروف بين الفقهاء بل لم يعرف فيهم قائل بخلافه ، و اقتصر الصدوق بذكر المرض لا يدل على نفيه في الحيض ، و يدل عليه عموم التعليل بما غلب الله تعالى عليه و وقوع التصريح في خبر رفاة - و ان كان مورده خصوص الشهرين المتتابعين ، كما ان اطلاقه يقتضى عدم الفرق بين قرب حصول يأسها و عدمه فلا يجب الانتظار في الاول ، و لا بين ان يكون صيام الشهرين على وجه التعيين او التخيير ، فلا يجب اختيار غير الصوم من الخصال مع التمكن . و اما الحيض الحارث بفعلها ما يوجبه فسيجيء حكمه ( و مما ذكرناه يظهر ) حكم النفاس ايضاً .

و اما السفر ففي كونه عذراً مطلقاً و لو كان اختيارياً بلا ضرورة فيه ، او عدمه مطلقاً و لو كان ضرورياً مضطراً فيه او مكرهاً عليه ، او التفصيل بين الاختيارى منه وغيره ( وجوه ) قوى اولها في الجواهر ، و قال ما حاصله ان تجويز السفر له مع المنع من الصوم فيه حبس من الله سبحانه اياه عن الصوم و انه مما غلب الله عليه باعتبار تحريم

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

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

و استحسن المحقق في المعبر الفرق بين السفر الضروري و الاختياري بجواز البناء في الاول و عدمه في الثاني ، و المحكى عن العلامة القطع به و اختاره في الدروس فيما اذا حدث سببه بعد الشروع في الصوم .

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

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

سببها من المكلف ، و لكن المسئلة لا تخلو من شوب اشكال ، و مما ذكرناه ظهر حال سائر الاعذار كالحامل و المرضعة اذا خافتا على الولد - و ان وقع الخلاف فيهما - لكن الاقوى فيهما ايضاً هو جواز البناء على ما مضى لو فرض تجدد العذر في الاثناء ، و ذلك لصدق غلبة الله سبحانه عليهما تكويناً .

( الامر الثالث ) لو نسي النية في بعض ايام الشهر حتى فات محلها ففي المدارك انه يفسد صوم ذلك اليوم ، قال : و هل ينقطع التابع بذلك ، قيل نعم لان فساد الصوم يقتضى عدم تحقق التابع وقيل لا الحديث الرفع و ظاهر التعليل المستفاد من قوله عليه السلام : الله حبسه و ليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء و استشكل عليه في الحدائق بان النسيان ليس من فعله تعالى و انما هو من الشيطان كما يدل عليه قوله تعالى فانساء الشيطان ذكر ربه و قوله تعالى و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكروه ، و قوله تعالى و اما ينسينك الشيطان ( الاية ) .

و لا يخفى انه لا دليل على حصر سبب النسيان بالشيطان ، و الايات المباركات لا تدل الاعلى وقوعه منه لا على انحصار كل نسيان من كل احد بكونه منه ، و يؤيد وقوعه منه تعالى ما ذكره الصدوق في باب سهو النبي ص الله عليه و اله من انه اساء من الله سبحانه لا انه سهو من الشيطان ، مع امكان ان يقال ان المراد من التعليل هو ما يقابل الافطار الاختياري و لو كان بتوسط مخلوق ، و في حكم نسيان النية من نام عن النية حتى فات محلها ، فانه ايضاً لا يضر بالتتابع ، او نسي انه مشغول بالصوم المتتابع و نوى صوماً آخر و لم يتذكر الا بعد الزوال ، حيث انه لا يضر بالتتابع و ان لم يقع منه اليوم الصوم الذي يجب فيه التابع .

( الامر الرابع ) لو نذر قبل تعلق الكفارة ان يوم كل خميس مثلاً الى اخر عمره انعقد نذره فلا يخلو له الزمان للتتابع لتخلل صوم النذر ، و لكن ذلك لا يضر بالتتابع لصدق الحبس و غلبة الله تعالى عليه ، و عليه فلا يجب عليه الانتقال الى غير الصوم

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

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

و اما مع كون الصوم المتتابع فيه واجباً تعييناً و لو لاجل عدم التمكن من غيره فيحتمل انحلال النذر لتبين عدم رجحان متعلق النذر في زمان الايتان به كما لو نذرت المرءة صوم كل خميس مثلاً ثم تزوجت و زاحم الصوم المنذور لاداء حق الزوج ، و لعل الاظهر عدم انحلال النذر و عدم اضرار التخلل بالمتابع فيأتي بالباقي متتابعاً لقاعدة الميسور لو لم يمنع عن اجرائها في الشروط عند تعذرهما .

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

و منه ظهر حكم ما لو نذر صوم الدهر ثم وجب عليه صوم الكفارة فانه مع التخيير ينتقل الى بقية الخصال و مع الترتيب كصوم كفارة الظهار يكون الصوم حينئذ ملحقات بصورة عدم تلمكن منه لان المنع الشرعي كالمنع العقلي فينتقل الى الاطعام ، و اما مع التعين كما اذا تعذر سائر الخصال فيحتمل انحلال النذر بالنسبة الى زمان اداء صوم الكفارة لتبين عدم رجحان متعلقه في ظرف الايتان به ، و الاحتياط يقتضي الايتان بالصوم بمقدار ما يجب في الكفارة بقصد ما في ذممه من غير تعيين الصوم المنذور او تكفارة ، و الله العالم .



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

في هذه المسئلة امور ( الاول ) من وجب عليه شهران متابعان في كفارة يكفيه في حصول التابع صوم شهر و يوم متتابعاً و يجوز التفريق في الباقي اختياراً ولو من غير عذر خلافاً لما عن محتمل النهاية من اختصاص ذلك بحال العجز ، وقد تقدم تفصيل ذلك في الامر الثاني من الامور المذكورة في شرح المسئلة الاولى من هذا الفصل كما سبق في الامر الثالث هناك ان التفريق بعد التابع المذكور لاثم فيه و لا حرمة فيه تكليفاً خلافاً لما عن الميد والسيد وغيرهما من حصول الاثم ، و تقدم هناك وجه ضعف هذا القول فلا نعيد .

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

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

( الامر الثالث ) المشهور هو الحاق الشهر المنذور فيه التابع بالشهرين فاذا تابع فى خمسة عشر يوماً جازله التفرين فى الباقي اختياراً ، وعن الخلى الاجماع عليه مدعيّاً تواتر الاخبار به عن الائمة الاطهار عليهم السلام ( فمنها ) خبر فضيل بن يسار المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال جائز له ان يقضى ما بقى عليه ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تاماً ( و خبر موسى بن بكير ) عن الصادق عليه السلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر ، فقال ان كان صام خمسة عشر فلان يقضى ما بقى ، و ان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تاماً .

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

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

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

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

مسئلة ( ٨ ) اذا بطل التتابع في الاثناء لا يكشف عن بطلان الايام السابقة ، فهي صحيحة وان لم تكن امثالاً للامر الوجوبي ولا الندي لكونها محبوبة في حد نفسها من حيث انها صوم ، و كذلك الحال في الصلوة اذا بطلت في الاثناء فان الا ذكار و القراءة صحيحة في حد نفسها من حيث محبوبيتها لذاتها .

الصحة في العبادات بمعنى انطباق المأني به مع ما هو مراد المولى ، و هي بهذا المعنى يترتب عليها امران لازمان لها ( احدهما ) استحقاق الثواب وسقوط العقاب ( وثانيهما ) اجزاء المأني به عن المأمور به و عدم وجوب الاعادة و القضاء ، و المتكلم يبحث عن الصحة باعتبار لازمها الاول لان نظره الى ما يستحق به الثواب و يباعد عن العقاب ، و الفقيه يبحث عنها باعتبار لازمها الثاني لان المهم عنده هو ما يسقط به الاعادة و القضاء ( اذا تبين ذلك فاعلم ) ان حكم المصنف ( قدس ) بالصحة في فرضي المسئلة لا يخلو من المسامحة لان صوم الايام السابقة - اذا لم يكن مأموراً به بامر وجوبي ولا ندي - لا ينطبق على المأمور به فلا تكون في ايتانها موافقة للامر و لا يكون مجزياً و مسقطاً للاعادة و القضاء بل يجب استينافها ، و كونها محبوبة لذاتها و ان كان مما لا كلام فيه ضرورة ان الصوم جنة من النار و ان الجوع بمعنى ترك الاكل من اوصاف الملائكة و المقربين و ليس كالاكل و الشرب و نحوها لكن الصحة بمعنى انطباقه مع ما هو المحبوب ذاتاً و كونه ايتاناً لما هو مصداق المحبوب و ترتب الاثر عليه من المثوبة منوطاً بما اذا كان الباعث في ايتانه هو ذلك ، و المفروض انه لم يؤت كذلك ، فالحكم بالصحة و ان كان لم يكن امثالاً مما لا وجه له .

نعم ها شىء و هو ان المأمور به اذا كان تدريجياً كصوم كل يوم بل صوم اليوم الواحد باعتبار اجزائه الواقعة في اناات اليوم يكون التكليف به اعنى فعلية التكليف المنوطة بمجيء وقتها كمثل المكلف تدريجياً فبمجيء كل آن من آناات النهار يصير التكليف المتعلق بالصوم فيه فعلياً - بناء على انحلال الامر بالصوم في هذا اليوم الى امر بعده اناات ذلك اليوم كل واحد منها يتعلق بالامساك في آن منه الى اخر انااته ، فكانه قال امسك في الان الاول عند مجيئه و في الان الثاني عند مجيئه ، فالامر الانحلالى بالامساك في كل ان مشروط بمجيء ذلك الان ، و حيث ان الشرط تدريجى فالفعلية المشروطة بالشرط التدريجى ايضاً تدريجى ، و امثال المكلف لهذا التكليف ايضاً تدريجى .

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

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

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

## فصل

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

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

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

الصوم المندوب ينقسم الى اقسام ( منها ) ما لا يختص بسبب مخصوص و لازمان  
معين كصوم ايام السنة ما عدى المحرم منها ، و يكون اسبابه نظير استحباب النوافل  
المبتدئه التي هي خير موضوع فمن شاء استقل و من شاء استكثر ، و لا اشكال في استحبابه

كذلك ، بل لعله من الضروري الذي لا يجبهه أحد من المسلمين ، و يدل عليه نصوص كثيرة متواترة ، كالحديث القدسي الذي حكاه في المتن - وان لم اعثر عليه فيما عندي من الاخبار (نعم) في خبر الكناني المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام، الله تعالى يقول الصوم لي و انا اجزى عليه ، قال في الوافي : انما خص الصوم بالله من بين سائر العبادات و بانه جازبه مع اشتراك العبادات في ذلك لكونه خالصاً له و جزائه من عنده خاصاً من غير مشاركة احد فيه لكونه مستوراً عن اعين الناس مصوناً عن ثنائهم عليه ( انتهى ) ( و في خبر فضيل ) المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام ، قال قال رسول الله صلى اله على واله قال الله عز وجل الصوم لي وانا اجزى به ( وفي المروى عن الخصال ) عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال الله عز وجل كل عمل ابن ادم له الا الصيام فهو لي و انا اجزى به ( و في المروى عن معاني الاخبار ) عن رسول الله ﷺ : قال الله عز وجل كل اعمال ابن ادم بعشرة اضعافها الى سبعمأة ضعف الا الصبر فانه لي وانا اجزى به فتواب الصبر مخزون في علم الله ، والصبر الصوم .

و ما ورد من ان الصوم جنة من النار ، ففي الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام في حديث ، قال قال رسول الله ﷺ الصوم جنة من النار ، ومثله المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام ، و قال في الوافي انما كان الصوم جنة من النار لانه يدفع حر الشهوة و الغضب اللتين بهما يصلى نار جهنم في باطن الانسان في الدنيا وتبرزله في الآخرة .

وما ورد من ان ثوم الصائم عبادة ، ففي الفقيه عن الصادق عليه السلام ، نوم الصائم عبادة و صمته تسبيح و عمله متقبل و دعائه مستجاب ، و رواه في ثواب الاعمال عنه عليه السلام عن النبي صلى الله عليه واله (وخبر عبدالله بن طلحة) عن الصادق عليه السلام عن رسول الله ﷺ : الصائم في عبادة و ان كان على فراشه - او : وان كان نائماً على فراشه - على ما في بعض نسخ الكافي .

وربما يستدل بهذه الاخبار على استحباب النوم للصائم ، ولكنها اجنبية عن ذلك بل هي في مقام بيان ان الصائم في حال نومه يكتب له ثواب العبادة كما انه في حال

صمته يكتب له ثواب التسبيح لان النوم مستحب له ، نعم قدورد في الحديث ما يدل على استحباب القيلولة للصائم بل مطلق النوم له : ففي الكافي والفقيه و ثواب الاعمال عن الحسن بن صدقة عن ابي الحسن عليه السلام قال قيلوا فان الله يطعم الصائم ويسقيه في منامه .

وقد ورد في فضد الصوم من حيث هو صوم اخبار كثيرة انها في الوسائل الى اربعين حديثاً ، وحكى في كتاب احياء عن بعضهم انه قيل لولم يكن في الصوم الا الارتقاء من حضيض البهيمية الى نزوة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى بهفضلا ومنقبة ، وحكاها ايضاً في الجواهر ، ولم يتبين قائله .

و منها ما يختص بسبب مخصوص وهي كثيرة مذكور في كتب الادعية

كالصوم في عمل ام داود والصوم لعمل ليلة الرغائب وهي اول ليلة جمعة من رجب فيصام يوم الخميس و كالصوم للعمل الذي علمه رسول الله صلى الله عليه وآله للإمام موسى الكاظم عليه السلام في النوم فاطلقه الرشيد من الحبس ، فعن العيون في حديث طويل عن الفضل بن الربيع ، و فيه ان هارون امره باطلاق موسى بن جعفر عليه السلام و ان يدفع اليه ثلاثين الف درهم - الى ان قال - فقلت له يا بن رسول الله اخبرني بالسبب الذي نلت بهذه الكرامة من هذا الرجل ، فقال عليه السلام رأيت النبي صلى الله عليه وآله ليلة الاربعاء في النوم فقال لي يا موسى انت محبوس مظلوم ، فقلت نعم يا رسول الله الى ان قال <sup>صلى الله عليه وآله</sup> - اصبح صائماً و اتبعه بصيام الخميس و الجمعة فاذا كان وقت الافطار فصلت اثنتي عشرة ركعة تقرأ في كل ركعة الحمد و اثنتي عشرة مرة قل هو الله احد فاذا صليت منها اربع ركعات فاسجد ثم قل يا سابق الفوت يا سامع كل صوت يا محيي العظام وهي رميم بعد الموت اسالك باسمك العظيم الاعظم ان تصلي على محمد عبدك ورسولك وعلى اهل بيته الطيبين الطاهرين و ان تعجل لي الفرج مما انا فيه . ( الحديث )

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



يذهب بوحر الصدر ، و افضل كيفياته ما عن المشهور و يدل عليه جملة من الاخبار و هو ان يصوم اول خميس من الشهر و اخر خميس منه و اول اربعاء في العشر الثاني ، و من تركه يستحب له قضائه ، ومع العجز عن صومه لكبر و نحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام و او بدرهم .

و يدل على اكدية صوم الثلاثة ايام من كل شهر خبر زرارة المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن افضل ماجرت به السنة في التطوع من الصوم ، فقال عليه السلام ثلاثة ايام من كل شهر : الخميس في العشر الاول و الاربعاء في العشر الاوسط و الخميس في العشر الاخر قال قلت هذا جميع ماجرت به السنة ، قال نعم ، و رواه في الفقيه مع حذف كلمه ( افضل ) قال في الحقائق : و عليه فالمراد ماجرت به السنة المؤكدة .

و يدل على انه يعادل صوم الدهر ما في خبر حماد المروى في الفقيه و الكافي عن الصادق عليه السلام و فيه : ثم قبض صلى الله عليه و آله على صيام ثلاثة ايام في الشهر و قال يعدلن صوم الدهر ( و في صحيح محمد بن مروان ) و كان عليه السلام يقول ذلك يعدل صوم الدهر ، و لعله لاجل ان الحسنه توجر بعشر امثالها كما في الاية المباركة فتعدل ثلاثة ايام في كل شهر لصيام الشهر كله فمن صامها طول عمره كان كمن صام الدهر كله - اى عمره كله - و قال المجلسي ( قده ) في شرح الكافي : ربما يستدل به على رحجان صوم الدهر ، و لا يخفى ما فيه .

و يدل على ان هذا الصوم يذهب بوحر الصدر ما في خبر حماد ايضاً ، و فيه : و يذهبن بوحر الصدر ، و قال حماد : الوحر - الوسوسة ، و عن نهاية ابن اثير : في الحديث الصوم يذهب الوحر ، هو بالتحريك غشه و وسوسته و قيل الحقد و الغيظ و قيل العداوة و قيل اشد الغضب .

و يستفاد من الاخبار ان لهذا الصوم كيفيات ، و افضلها ما عليه المشهور و هو المذكور في المتن و يدل عليه خبر حماد المروى في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله صام حتى قيل ما يفطر ، ثم افطر حتى قيل ما يصوم ، ثم صام

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

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

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

و قال المجلسى ( قده ) فى شرح الفقيه انه قد ورد اخبار كثيرة على الترغيب فى اتباعه ﷺ فيما كان عليه فى اخر عمره ( اقول ) منها خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام المروى فى التهذيب عن صوم السنة فقال صيام ثلاثة ايام من كل شهر : الخميس و الاربعاء و الخميس يذهب بيلابل القلب ( ١ )

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

و من كيفياته ما ذكر في بعض الاخبار من التخيير بين خمسين بينهما اربعاء و بين اربعائين بينهما خميس كخبر اسماعيل بن داود المروى في التهذيب عن الرضا عليه السلام عن الصيام ، فقال ثلاثة ايام في الشهر : الاربعاء و الخميس و الجمعة ، فقلت ان اصحابنا يصومون اربعاء بين خمسين ، فقال عليه السلام لا بأس بذلك ولا بأس بخميس بين اربعائين .

و من كيفياته خميسان بينهما اربعاء في شهر و اربعائين بينهما خميس في شهر اخر ، ففي مضمرة سماعة قال سئلته عن صوم ثلاثة ايام في الشهر ، فقال في كل عشر ايام يوماً : خميس و اربعاء و خميس و الشهر الذي يليه اربعاء و خميس و اربعاء .

( و منها ) الاربعاء و الخميس و الجمعة في كل شهر ، ففي خبر اسماعيل بن داود عن الرضا عليه السلام قال ثلاثة ايام في الشهر الاربعاء و الخميس و الجمعة .

( و منها ) التخيير بين امور ثلاثة ففي خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام عن صوم السنة ، فقال صيام الثلاثة ايام في كل شهر : الخميس و الاربعاء و الخميس ، و ان شاء الاثني عشر و الاربعاء و الخميس ، و ان شاء في كل عشرة يوماً ، كان ذلك ثلاثون حسنة ، و ان احب ان يتريد على ذلك فليزد .

( و منها ) صوم ثلاثة ايام في الشهر مطلقا ، متوالية او متفرقة ( ففي خبر عمار الساباطي ) عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون عليه ثلاثة ايام من الشهر هل يصلح لئان يؤخرها او يصومها في اخر الشهر ، قال لا بأس ، قلت يصومها متوالية او يفرق بينها ، قال ما احب ، ان شاء متوالية و ان شاء فرق بينها ( و خبر علي بن جعفر عليه السلام ) عن اخيه الكاظم عليه السلام عن صيام الثلاثة ايام في كل شهر يكون على الرجل ، يصومها متوالية او يفرق بينها ، قال اي ذلك احب .

وربما يحمل هذان الخبران على القضاء بقريئة ما فيهما من كلمة ( عليه ) وقال في الجواهر : و حمل ذلك على خصوص القضاء مما لا داعي اليه ( اقول ) و ما ذكره

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

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

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

و من تركه للعجز عنه لكبر و نحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام او بدرهم و يدل على استحباب المد من الطعام خبر العيص بن القاسم المروى في الكافي و الفقيه قال سأله عن من لم يصم الثلاثة الايام من كل شهر و هو يشتد عليه الصيام ، هل فيه فداء قال مد من طعام في كل يوم (و خبر يزيد بن خليفه) المروى في الكافي عن الصادق ٤ قال شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام فقلت انى اصرع اذا سمت هذه الثلاثة الايام و يشق على قال فاصنع كما اصنع ، فانى اذا سافرت تصدقت عن كل يوم بمد من قوت اهلى الذى اقوتهم به .

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

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

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

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

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

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

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

لو صام قضاء شهر رمضان او النذر غير المعين او الكفارات او اى صوم كان من الواجبات في الايام المندوبات فانه يحصل له ثواب الصوم الواجب و المندوب معا ، و يكفى فيه نية الواجب او المندوب .

( و لا يخفى ما فيه ) لابتناء صحة ما قاله على جواز التداخل السببي كما يظهر في قوله كفت نية الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمنا ، مع ان المقام مما لم يثبت فيه التداخل المسببي فضلا عن السببي و لا يجتمع الصوم الواجب مع المندوب لما تقدم من عدم جواز الصوم المندوب مع اشتغال الذمة بالواجب منه ، و على فرض الاجتماع فلا يبقى الامر الندي مع الامر الوجوبى بالنسبة الى يوم معين بل الباقي منهما هو الامر الوجوبى فلا يصح قوله و يكفى فيه نية الواجب او المندوب و على فرض بقاء الامرين لا بد في حصول الثواب بهما من قصد امثالهما معاقلو قصد امثال احد هما فقط يكون امثالا لما قصد و اسقاطاً للاخر فيترتب الثواب على ما قصد امثاله .

و يمكن تصحيح كلامه في المقام بكون الاستفادة من النصوص رجحان وجود طبيعة الصوم في الايام الثلاثة واجبا كان او غيره ، و طريق استفادته من النصوص هو التعليل المذكور فيها من كون استحباب صوم يوم الخميس لاجل كونه يوم عرض الاعمال فناسب ان يعرض اعماله و هو صائم ، و يوم الاربعاء يوم خلق الله فيه النار و اهلك فيه القرون الاولى فناسب استدفاع العذاب فيه بالصوم لكون الصوم جنة من النار ، و من المعلوم ان المناسب لعرض الاعمال في حال الصوم او استدفاع العذاب عنه انما هو طبيعة الصوم و لو كانت متحققه في ضمن الفرد الواجب منها لكن الاشكال في استنباط ذلك من ذاك التعليل لان العلل الشرعية حكم و مصالح لجعل الاحكام فلا يلزم فيها الاطراد فالمجوعول هو استحباب صوم تلك الايام الذى هو نوع من الصوم لاجل استحباب طبيعته المتحققة و لو في ضمن الفرد الواجب مع ان في استحباب الطبيعة من حيث هي طبيعة و جوبها من حيث تخصصها بخصوصية فرد معين اشكالا و ان لم يكن اشكال في العكس اى في جوبها من حيث هي طبيعة و استحبابها من حيث تخصصها بخصوصية الفردية كالصلوة مطلقا و الصلوة في المسجد .

( و كيف كان ) فانجزم بحصول ثواب المنذوبات المتعددة او الواجب والمنذوب فيما اذا اجتمع جهات متعددة في غاية الاشكال و ان كان رجائه من الله سبحانه فيما اذا لاحظ المكلف ندبها ضميمة لواجب او ندب آخر ليس يبيعد لانه تعالى نوالفضل العظيم و فقنا الله تعالى لطلب مرضاته .

( الامر الرابع ) رخص في تأخير صوم هذه الايام من اول الشهر الى آخره و من الصيف الى الشتاء ( ويدل على الاول ) موثق عمار المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن الرجل تكون عليه من الثلاثة ايام الشهر هل يصح له ان يؤخر؟ او يصومها في آخر الشهر قال لا بأس فقلت يصومها مترالية او يفرق بينها قال ما احب، ان شاء متواليه وان شاء فرق بينها ( و يدل على الثاني ) اعنى التأخير من الصيف الى الشتاء خبر حسن بن ابي حمزه المروى في الفقيه قال قلت لابي جعفر اولابى عبدالله عليهما السلام صوم ثلاثة ايام في الشهر او آخر في الصيف الى الشتاء فاني اجده اهون على ، فقال نعم فاحفظها ( و خبر حسن بن راشد ) المروى في الكافي قال قلت لابي عبدالله اولابى الحسن عليهما السلام الرجل يتعمد الشهر في الايام القصار يصوم لسنة قال لا بأس ، و مثلهما غير هما ( و لا يخفى ) ان مرجع هذا الترخيص الى الترخيص في ترك الاداء و الايتان به قضاء .

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

( الامر السادس ) المحكى عن علي بن بابويه في رسالته الى ابنه : اذا اردت سراً و اردت ان تقدم من صوم السنة شيئاً فصم ثلاثة ايام للشهر الذى تريد الخروج فيه ( قال في المدارك ) ولم نقف لما ذكره علي مستند ، بل في خبر المرزبان المروى في



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

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

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

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

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

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

و يدل على كراهة ما ذكر و استحباب تحمل من يجهل عليه خبر فضيل عن الصادق عَلَيْهِ اذا صام احدكم الثلاثة ايام من الشهر فلا يجادل احدا ولا يجهل ولا يسرع الى الحلف بالله و الايمان بالله و ان جهل عليه فليحتمل .

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

و قد ادعى الاجماع على استحباب صومها كما عن الغنية والمختلف و اتفاق كافة العلماء عليه كما عن المنتهى و التذكرة خلافا للمحكي عن الصدوق من نسخ استحباب صومه بصوم السنة في كل شهر و هو الصوم المتقدم و المشهور في ايام البيض هي الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و عن العماني انها الايام الثلاثة المتقدمة التي يستحب صومها .

و الحق ما عليه المعظم من انها الثالث عشر الى الخامس عشر و انه يستحب صومها و ليس استحبابه مسنوخا و يدل على الامرين معامضا الى دعوى الاجماع و اتفاق العلماء عليهما جملة من النصوص ، ففي الخبر المروى في العلل عن النبي ﷺ ان الله اهبط ادم الى الارض مسوداً فلما رآته الملائكة ضجت و بكت و اتجبت ( الى ان قال صلى الله عليه واله فنادى منادى من السماء ان صم لربك اليوم فصام فوافق يوم ثالث عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودى يوم الرابع عشر ان صم لربك اليوم فصام فذهب ثلث السواد ثم نودى يوم خمسة عشر بالصيام فصام و قد ذهب السواد كله فسميت ايام البيض للذي رد الله عز و جل على آدم من يياضه ثم نادى منادى من السماء يا آدم هذه الثلاثة ايام جعلتها لك ولو لك ، من صامها في كل شهر فكانما صام الدهر .

و عن الدرر الواقية لابن طاوس عن اميرالمومنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله : اتانى جبرائيل فقال قل لعلى صم من كل شهر ثلاثة ايام يكتب لك باول يوم تصومه عشرة آلاف سنة و بالثاني ثلاثون الف و بالثالث مائة الف سنة قلت يا رسول الله صلى الله عليه واله الى ذلك خاصة ام للناس عامة فقال يعطيك ذلك و لمن عمل مثل ذلك فقلت ما هي يا رسول الله صلى الله عليه واله قال صلى الله عليه واله ايام البيض من كل شهر و هي الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر .

و هما نص في استحباب ايام البيض و في انها الثالث عشر الى الخامس عشر من كل شهر .

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

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

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

و منها صوم يوم مولد النبي صلى الله عليه واله و سلم و هو السابع عشر من ربيع و الاول على الاصح و عن الكليني انه الثاني عشر منه .

قد مر في البحث عن الاغسال المسنونة في كتاب الطهارة ان المشهور بين الفرقة الناجية ان ولادة سيدنا سيد المرسلين صلى الله عليه واله كان في السابع عشر من شهر ربيع الاول عام الفيل في اول الفجر الثاني من يوم الجمعة ، وذهب الكليني في الكافي الى انها في الثامن عشر من ربيع الاول وعليه الجمهور ولم يذكر الكليني مدر كالمذكور قال المجلسي في شرحه على الكافي ان ما ذكره الكليني يمكن ان يكون اختياره او انه ذكره تقيّة ، و الثاني اقرب ( اقول ) واحتمال التقيّة ايضاً بعيد حيث ان كتاب الكافي ينادى بتشيع مصنفه ولا موقع لحمل مثل هذه القضية التي لا قائل بها غيره من الخاصة على التقيّة ( وكيف كان ) فيدل على كون المولدهو السابع عشر و على استحباب صومه غير واحد من الاخبار كخبر اسحاق بن عبدالله العلوي العريضي المروي في كتاب الخرائج و الجرائح لسعيد بن هبة الله الراوندي قال ركب ابي و عمومتى الى ابي الحسن عليه السلام و قد اختلفوا في الايام التي تصام في السنة و هو مقيم في قرية ( ١ ) قبل مسيره الى سرمن راي فقال لهم جئتم تسئلوني عن الايام التي تصام في السنة فقالوا اما جئناك الا لهذا فقال وهي الاربعة اولهن يوم السابع و العشرين من رجب يوم بعث الله محمد صلى الله عليه وآله و سلم الى خلقه رحمة للعالمين و يوم تولده و هو السابع عشر من شهر ربيع الاول و يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة فيه دحيت الكعبة و يوم الغدير فيه اقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علياً عليه السلام علماً و اما ما من بعده ، و رواه الشيخ في التهذيب و في المصباح باسناده الى اسحاق العلوي .

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

( ١ ) و في التهذيب نقلا عن ابن عباس و هو بصر با بدل قوله و هو مقيم في قرية الصربا

قرية على ثلاثة اميال من المدينة .

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

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

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

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

### و منها صوم يوم الغدير و هو الثامن عشر من ذى الحجة .

و هو العيد الكبير و اعظم الاعياد شرفاً و حرمة ، فقى خبر الحسن بن راشد المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام، قال قلت له جعلت فداك هل للمسلمين عيد غير العيدين ، قال نعم يا حسن اعظمها و اشرفها ، قلت اى يوم هو ؟ قال هو يوم نصب فيه امير المومنين عليه السلام علما للناس قلت جعلت فداك و ما ينبغى لنا ان تصنع فيه قال تصومه يا حسن و تكثّر الصلوة على محمد و آله و تبرء الى الله ممن ظلمها حقهم فان الانبياء كانت تأمر و الاوصياء باليوم الذى كان يقام فيه الوصى ان يتخذ عيداً قال قلت فما لمن صامه قال صيام ستين شهراً .

و فى خبر العبدى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام صيام يوم غدیر خم يعدل صيام الدنيا لوعاش انسان ثم صام ما عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك و صيامه يعدل عند الله عز و جل فى كل عام مائة حجة و مائة عمرة مبرورات متقبّلات و هو عيد الله الاكبر « الى غير ذلك من الاخبار المتواترة .

### و منها صوم يوم مبعث النبى صلى الله عليه و آله و سلم و هو السابع و العشرون من رجب .

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

و اما خبر الصيقل عن الرضا عليه السلام بعث الله محمد الثالث ليل مضيّن من رجب و صوم ذلك اليوم كصوم سبعين عامافعن سعد بن عبدالله القمى انه كان مشايخنا يقولون

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

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

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

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

**و منها يوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء .**

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



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

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

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

( ١ ) و لقد يعجبني ما قاله ابن حماد ، و سماه رب العرش في الذكر نفسه - فحسبك هذا القولى ان كتب ذاخبر - و قال لهم هذا وصيى و وارثى - و من شدرب العالمين به ازرى - على كزرى من فميصى اشارة - بان ليس يستغنى القميص عن الزرز .

### و منها كل خميس و جمعة معا او الجمعة فقط

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

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

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

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

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

يوم الاثنين والخميس ونفى استحباب صوم يوم الجمعة منفردا عما قبله او بعده ، ولعله يستدل للاول بخبر محمد بن مروان المتقدم وفيه بعد قوله عليه السلام ثم صام الاثنين والخميس قال ثم آل من ذلك الى صيام ثلاثة ايام في الشهر ( الى آخر الحديث ) .

و يستدل للثاني بخبر الدارم المتقدم وما رواه الشيخ عن ابي هريرة ( ولا يخفى ما فيه ) اما خبر محمد بن عمران وما في معناه فهو لا يدل على الازيد من افضلية صوم الايام الثلاثة في كل شهر على صوم يوم الاثنين والخميس ، ولا دلالة فيه على تسخ صومهما كما مر نظيره في صوم ايام البيض ، واما خبر الدارم فهو مع كونه ضعيف السند معرضا عنه ساقط عن الحجية بالاعراض واما خبر ابي هريرة فحاله معلوم وقد قال الشيخ ( قده ) بعد نقله هذا الخبر : طريقه رجال العامة لا يعمل به وان المعمول به هو خبر ابن سنان ( انتهى ) وقدم خبر ابن سنان في الصفحة السابقة نعم في خصوص صوم الاثنين ورد خبر يمكن استظهار الكراهة منه ( ففي الخصال ) عن عقبة بن بشر الازدي قال جئت الى ابي جعفر عليه السلام يوم الاثنين فقال كل فقلت اني صائم فقال وكيف صمت ، قال فقلت لان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولد فيه ، فقال اما ما ولد فيه فلا يعلمون واما ما قبض فيه فنعم ، ثم قال فلا تصم ولا تسافر فيه ( واما صحيح علي بن مهزيار ) الوارد فيمن نذر ان يصوم يوما دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر او اضحى او يوم جمعة او ايام التشريق او سفر او مرض فكتب في جوابه قد وضع الله الصيام في هذه الايام كلها « فهو مع ظهوره في نفي المشروعية بقريته ما في سياقه مما لا عامل به و لو حمل على الكراهة لان ابن الجنيد يقول بنفى استحباب صوم يوم الحمة منفردا عما قبله او ما بعده لا بكراهته مطلقا .

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

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

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

### ومنها يوم النيروز

و قد روى الشيخ فى المصباح عن معلى بن خنيس عن الصادق ﷺ قال اذا كان يوم النيروز فاغتسل و البس انظف ثيابك و تطيب باطيب طيبك و تكون ذلك اليوم سائما « و قد مر فى كتاب الطهارة فى البحث عن الاغسال المسنونة الاختلاف فى تعيين يومه و ان المشهور الآن هو يوم انتقال الشمس الى برج الحمل فلا بأس بالبناء عليه و الايتان فيه بما يستحب ان يؤتى فى النيروز .

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

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

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

ويدل على استحباب يوم منه او من شعبان ، ما حكاه الصدوق في المجالس في حديث عن الصادق عن ابيه عن جده عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من صام يوماً من رجب ايماناً واحتساباً باغفر له ومن صام يوماً من شعبان ايماناً واحتساباً باغفر له و نحو ذلك من الاخبار .

و يدل على استحباب صوم شعبان كله خبر غنيسة العابد المروى في الكافي قال قبض النبي صلى الله عليه وآله وسلم على صوم شعبان و رمضان وثلاثة ايام من كل شهر اول خميس و اوسط اربعاء و آخر خميس و كان ابو جعفر و ابو عبدالله يصومان ذلك ↓ ( و خبر ابي سلمة ) المروى في المجالس قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يصوم في السنة شهراً تاماً الا شعبان يصل بشهر رمضان ( و خبر صفوان ) المروى في مصباح الشيخ قال قال لي ابو عبدالله عليه السلام حث من في ناحيتك على صوم شعبان فقلت جعلت فداك ترى فيه شيئاً فقال نعم ، ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا رأى هلال شعبان امر منادياً ينادى في المدينة يا اهل يثرب اني رسول رسول الله اليكم ، الا وان شعبان شهري فرحم الله من اعاننى على شهري - ثم قال - ان امير المؤمنين عليه السلام كان يقول ما فاتنى صوم شعبان منذ سمعت منادى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينادى في شعبان و لن يفوتنى في ايام حياتى شعبان ان شاء الله ثم كان يقول صوم شهرين متتابعين توبة من الله .

↑ و خبر فضيل بن يسار المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال و فرض الله في السنة صوم شهر رمضان و سن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صوم شعبان و ثلاثة ايام من كل شهر مثلى الفريضة فاجاز الله عز و جل له ذلك و في خبر الحلبي المروى في الكافي قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام هل صام احد من آبائك شعبان قط قال صامه خير آبائي رسول الله

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

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

### و منها اول يوم من المحرم و ثالثه و سابعه .

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

استجاب لذكرياً .

و يدل على استجاب يوم ثلثه ما رواه في الاقبال عن النبي ﷺ ان من صام اليوم الثالث من المحرم استجيب دعوته ، و في شرح النجاة للسيد العقيلي (قده) ان في اليوم الثالث من المحرم كان خلاص يوسف من الجب ( اقول ) و هو لا يدل على استجاب صومه بالخصوص ، اللهم الا على القول باستجاب صوم كل يوم شريف لما سنح فيه ، و ليس لاستجاب صوم سابعه بالخصوص خبر ، و لكن صاحب الجواهر عد صومه مما ثبت فيه التأكد من النصوص ، و قال في النجاة ايضاً باستجاب به - كما في المتن ، و قال السيد الخونساري (قده) في شرحه على النجاة : و الظاهر انه سهو ، و الصحيح تاسعه كما يظهر من الروايات ( انتهى ) و لم يذكر المصنف استجاب صوم اليوم التاسع مع انه مروى ( ففي خبر مسعدة بن صدقة ) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن ابيه ان علياً عليه السلام قال صوموا العاشر والتاسع والعاشر فانه يكفر ذنوب سنة ، و في الحدائق : بل يستحب صوم المحرم تمامه كمالاً ( اقول ) و يمكن ان يستفاد استجاب صومه بتمامه عن غير واحد من الاخبار كخبر نعمان بن سعد المروى عن مقنعة المفيد ( قده ) عن علي عليه السلام انه قال رسول الله ﷺ لرجل ان كنت صائماً بعد شهر رمضان فصم المحرم فانه شهر تاب الله على قوم و يتوب الله فيه على آخرين .

و عن المفيد ( قده ) في كتاب حدائق الرياض ان من امكنه صوم المحرم فليصم فانه يعصم صائمه من كل سيئة ، و عن النبي ﷺ ان افضل الصلوة بعد الفريضة الصلوة في جوف الليل و ان افضل الصوم من بعد شهر رمضان صوم شهر الله الذي يدعو له محرم .

بل المستفاد من بعض الاخبار استجاب صوم المحرم و لو يوماً منه ففي النبوي المروى في الاقبال قال صلى الله عليه وآله من صام يوماً من المحرم فله بكل يوم ثلاثون يوماً ( قال في الاقبال ) و روى من طرقهم عليهم السلام ان من صام يوماً من المحرم محاسباً جعل الله بينه و بين جهنم جنة كما بين السماء و الارض « هذا كله في غير يوم

العاشوراء و اما فيه فسأتى الكلام فيه فى الصيام المكروهة .

### و منها التاسع و العشرون من ذى القعدة .

ففى مرسل الفقيه انه روى ان فى تسع و عشرين من ذى القعدة انزل الله عزوجل الكعبة و هى اول رحمة نزلت فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و لا منافات بين هذا الخبر و بين ما دل على كون دحو الارض فى يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة بامكان خلق الارض بقدر موضع الكعبة او لائم انزال الكعبة اليها و دحو الارض منها ثانيا و الله العالم بخلقه ، الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير .

### و منها صوم ستة ايام بعد عيد الفطر بثلاثة ايام احدها العيد .

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



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

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

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

### و منها يوم النصف من جمادى الاولى .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الثواب والنصوص الواردة في المقام كلها تدل على افضلته الافطار عن الصوم فيتحقق معنى الكراهة اعني كونها اقل ثواباً .

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

### و اما المكروه منه بمعنى قلة الثواب ففي مواضع ايضا .

اعلم انه لما اعتبر الرجحان في العبادة و هو لا يجتمع مع كراهتها المستلزم لمرجوحيتها فسروا و الكراهة في العبادة بمعنى كونها اقل ثواباً و حيث يورد على هذا التفسير بوجوه من الايراد كلزوم اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتين في الكراهة و الايجاب او النذب لان اقلية الثواب تنشأ عن وجود مفسدة في الفعل و هو اى اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتين في طلب الفعل و الترك الزامياً او غيره غير معقول بل لا يؤثر شيء منهما لو كانتا متساويين و يكون الحكم تابعا للاهم منهما لو كانت احديهما اهم و كلزوم كون النهي اخباراً باقلية الثواب لا انشاء و هو امر غير معهود حيث اندلم يعهد استعمال الانشاء في الاخبار و ان كثر استعمال الجملة الخبرية في الانشاء بل قيل ان الانشاء بها أكد و كلزوم عدم الانضباط لا في طرف المكروه ولا في المستحب اذا الصلوة في الحمام مثلاً يكون اقل ثواباً من الصلوة في البيت و يمكن ان تكون اكثر ثواباً في مكان آخر اخس من الحمام و الصلوة في البيت يلزم ان تكون مستحبة بالقياس الى الصلوة في الحمام و مكروهة بالقياس الى الصلوة في المسجد و كذا الصلوات في المساجد



المتفاوتة في الفضيلة مع انها لا تنصف بالكراهة اصلا كما ان الصلوة في البيت لا تكون مكروهة قطعاً .

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

### منها صوم عاشوراء .

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

كخبر ابي همام المروى في التهذيب عن الكاظم عليه السلام قال صام رسول الله ﷺ

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

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

و خبر جعفر بن عثمان المروى فيه ايضا عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله كثيرا ما ينقل يوم عاشوراء فى افواه الاطفال المراضع من ولد فاطمة عليها السلام من ريقه فيقول لا تطعموهم شيئا الى الليل و كانوا يروون من ريق رسول الله صلى الله عليه وآله قال و كان ( نت ) الوحش تصوم يوم عاشوراء على عهد داود ٤ ( و خبر كثير النواء ) المروى فى التهذيب ايضا عن الباقر عليه السلام قال لزقت السفينة يوم عاشوراء على الجودى فامر نوح عليه السلام من معه من الجن و الانس ان يصوموا ذلك اليوم قال ابو جعفر عليه السلام اتدرون ما هذا اليوم هذا اليوم الذى تاب الله عزوجل فيه على آدم و حوا و هذا اليوم الذى فلق الله فيه البحر لبنى اسرائيل فاغرق فرعون و من معه و هذا اليوم الذى غلب فيه موسى عليه السلام فرعون و هذا اليوم الذى ولد فيه ابراهيم عليه السلام و هذا اليوم الذى تاب الله فيه على قوم يونس و هذا اليوم الذى ولد فيه عيسى بن مريم عليه السلام و هذا اليوم يقوم فيه القائم عليه السلام ( و فى حديث الزهرى ) عن زين العابدين فى تقسيم الصيام عد صوم يوم العاشوراء من الصيام التى صاحبها بالخيار ان شاء صام و ان شاء افطر و منها ما يدل على المنع كخبر زرارة و ابي مسلم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان ترك و خبر ابان بن عبد الملك ) المروى فى الكافي عن الصادق عليه السلام عن صوم تاسوعا و عاشوراء من شهر المحرم فقال عليه السلام تاسوعا يوم حوصرفيه الحسين عليه السلام و اصحابه رضى الله عنهم بكر بلاء و اجتمع عليه خيل اهل الشام و انا خوا عليه و فرح ابن مرجانة و عمر بن سعد بتوافر الخيل و كثرتها و استضعفوا فيه الحسين عليه السلام و اصحابه كرم الله وجوههم

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

( و خبر زيد النرسي المروي في الكافي ايضا عن الصادق قال عليه السلام من صامه ( اي يوم عاشوراء ) كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة و آل زياد قال قلت و ما كان حظهم من ذلك اليوم قال النار اعادنا الله من النار و من عمل يقرب من النار .

و خبر نجبة ↓ عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان و المتروك بدعة قال نجبة فسئلت ابا عبد الله عليه السلام من بعد ابيه عليه السلام عن ذلك فاجابني بمثل جواب ابيه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزلت به كتاب و لاجرت به سنة الالسنه آل زياد بقتل الحسين بن علي عليه السلام .

و خبر حريز عن زرارة عن الباقر و الصادق عليهما السلام قالالا تصم ( تصوموا ) في يوم عاشوراء و لاعرفة بمكة و لافي المدينة و لافي وطنك و لافي مصر من الامصار .

↑ نجبة بالنون و الجيم المفتوحتين و الباء الموحدة شيخ صادق و كان صديقا لعلي بن يقطين ( وافي ) .

( و خبر ابى عند المروى فى المجالس عن الصادق عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء قال عليه السلام ذلك يوم قتل الحسين فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل امية نذرو انذرا ان قتل الحسين عليه السلام ان يتخذوا ذلك اليوم عيداً لهم يصومون فيه شكراً و يفرحون اولادهم فصارت فى آل ابى سفيان سنة الى اليوم فلذلك يصومونه و يدخلون على اهل بيته و عيالهم و يفرحون ذلك اليوم ثم قال ان الصوم لا يكون للمصيبة و لا يكون الا شكراً للسلامة و ان الحسين عليه السلام اصاب يوم عاشوراء فان كنت فيمن اصاب به فلا تصم وان كنت شامتا ممن سره سلامة بنى امية فصم شكراً لله تعالى .

#### و خبر جعفر بن عيسى .

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

و المروى فى المجالس عن جبلة المكية قالت سمعت ميثم التمار يقول و الله لتقتلن هذه الامة ابن نبيا فى المحرم لعشر مضين منه و ليتخذن اعداء الله ذلك اليوم يوم بركة و ان ذلك لكائن قد سبق فى علم الله تعالى ذكره اعلم ذلك بعهد عهد الى مولاي امير المؤمنين عليه السلام و لقد اخبر نى انه يبكى عليه كل شىء حتى الوحوش فى الفلوات ، و الحيتان فى البحار و الطير فى جو السماء و تبكى عليه الشمس و القمر و النجوم و السماء و الارض و مؤمنوا الانس و الجن و جميع ملائكة السموات و رضوان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



قلت ارجحية الترك يوجب مرجوحية الفعل اذا اوجب حزاظة و منقصة له و اما مع عدمه فلا و لكن النهى عن فعله ح لا بد و ان يكون ارشادا الى ارجحية تركه للمصلحة في الترك نفسه لانطباق عنوان عليه موجبا لارجحية تركه او لملازمته معه مع بقاء فعله على ما هو عليه من المصلحة و فيه بحث موكول الى الاصول فراجع فتحصل ان صوم يوم عاشوراء بعنوان كونه صوم يوم من الايام مستحب و ان كان الافضل تركه بذلك العنوان لاجل التشبه باعداء الدين و يدل على ذلك مرسل عبد الله بن سنان المتقدم ص ٨٥ ان هو حاكم على الطائفتين الاولين اعنى ما يدل على الاستحباب وعلى المنع بالحكومة بالمعنى الاخص اعنى كون الحاكم شارحا و مفسرا للمحكوم حيث ان ما فيه بيان للمراد من الطائفتين و ان الصوم المندوب اليه بالطائفة الاولى هو الصوم من غير تبيت و الافطار من غير تسميت و عدم كونه الصوم الكامل و كون الافطار بعد صلوة العصر بساعة على الماء و ان الممنوع عنه بالطائفة الثانية هو الصوم الكامل بتبيت فى الليل و الافطار بعد الغروب فيدل على نحو الشرح و التفسير بكراهة الصوم الكامل على نحو صوم سائر الايام و حيث انه يقطع بصحته على تقدير وقوعه فلا جرم يلزم حمل الاخبار على الكراهة بمعنى اقلية الثواب فصوم يوم العاشوراء يعد من الصيام المكروهة هذا ما عندى فى هذه المسئلة رزقنا الله موالاة الحسين عليه السلام و موالاة اوليائه و معاداة اعدائه .

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

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

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

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

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

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

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

فى كراهة صوم الضيف مطلقا و لو مع نهى المضيف او حرمة بدون اذن مضيفه و لو مع عدم نهى المضيف عنه او التفصيل بين عدم اذنه فيكره اذا لم ينه عنه و بين النهى عنه فيحرم ( وجوه ) و اقوال و المشهور كراهته مطلقاً و لو مع نهى المضيف عنه و استدلوا لها بخبر الزهرى المعروف عن زين العابدين عليه السلام و فيه و الضيف لا يصوم تطوعاً الا باذن صاحبه قال رسول الله صلى الله عليه وآله و من نزل على قوم فلا يصومون تطوعاً الا باذنه

و النهى في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام ولا يصوم الضيف تطوعا الا باذن صاحبه ( و خبر فضيل بن يسار ) عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا ادخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من اهل دينه حتى يرحل عنهم و لا ينبغي للضيف ان يصوم الا باذنهم لثلا يعملوا الشيء فيفسد عليهم و لا ينبغي لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لثلا يحشتمهم فيشتمى الطعام فيتركه لهم .

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

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

و كيف كان فهل الممنوع منه تنزيهاً او تحريماً اقدام الضيف على الصوم بعد صيرورته ضيفاً كما اذا نوى الصوم بالليل فى حال كونه ضيفاً مع عدم اذن المضيف او مع نهيه عنه و اما اذا ورد على المضيف صائماً فلاكراهة و لا تحريم او مطلقاً و لو بورده على المضيف صائماً احتمالاً اقواهما الاول و ذلك لدلالة الاخبار المتقدمة على المنع عن صوم الضيف لا المنع عن صيرورة الصائم ضيفاً و لو سلم شمولها للمنوع عن الابتداء بالصوم و عن استدامته فلا فرق بين المنع عن استدامته فيما

إذا صار ضيفا قبل الزوال او بعده فما يقال بکراهته اذا صار ضيفا قبل الزوال دون ما بعد الزوال لاطلاق کراهة الافطار بعد الزوال و شمول دليل کراهته لما اذا صار ضيفا بعد الزوال ممنوع بان النسبة بين الاطلاقين اعنى اطلاق ما يدل على کراهة الافطار بعد الزوال و اطلاق ما يدل على المنع عن استدامة الصوم بعد سيرورته ضيفا هي بالعموم من وجه و مقتضاها هو سقوط كلا الاطلاقين في مورد التعارض و العمل بالاصل فيه لا ترجیح اطلاق ما يدل على کراهة الافطار بعد الزوال كما هو واضح .

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

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

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

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

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

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

ففى خبر الفضيل المتقدم ولا ينبغى لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لثلا يحشمتهم فيشتهى الطعام فيتركه لهم .

و اما المحظور منه ففى مواضع ايضا .

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

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

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

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

ولافرق في حرمة صومهما بين القاتل في اشهر الحرام وغيره لاطلاق النص والفتوى خلافا لما عن الشيخ والصدوق وابن حمزة من ان القاتل في اشهر الحرم يصوم شهرين منها وان دخل فيها العيد و ايام التشريق .

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

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

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



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

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

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

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

و في خبر زياد بن ابي الجلال عن الصادق عليه السلام لا تصم بعد الاضحى ثلاثة ايام و لا بعد الفطر ثلاثة ايام انها ايام اكل و شرب « الى غير ذلك من النصوص المطلقة الدالة على تحريم صيام ايام التشريق التي يجب تقييدها بما يدل على من كان بمنى .

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

و خبر منصور بن حازم المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام بنحو ثلثة

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

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

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

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

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

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

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

و قد مر منا البحث عن ذلك مفصلاً .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي لعلي عليهما السلام قال صلى الله عليه وآله  
و لا صمت يوما الى الليل الى ان قال وصوم الصمت حرام (وما في معاني الاخبار والخصال)  
عن زين العابدين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس في امتي  
رهبانية و لا سياحة و لا ذم يعنى السكوت .

و ينبغى التفصيل في اقسام صوم الصمت فانه يقع على انحاء ( منها ) ما اذا جعل  
الصمت صفة الصوم و قيذاً له و نوى الصوم الذى يكون التكلم من مفطراته فيقصد الامساك  
عنه كالامساك عن بقية مفطراته سواء كان القيد اعنى الصمت الذى جعله قيذاً للصوم و  
نوى الصوم المقيد به قيد اله في تمام النهار او في بعضه فالظاهر فساد الصوم في هذا  
النحو لعدم الامر به بهذا النحو اى بنحو يكون الامساك من الكلام من احد اجزائه  
و الكلام كالاكل و الشرب و سائر المفطرات من مفطراته و عدم قصد امتثال الامر المتعلق  
بالصوم و هو الصوم الذى لا يكون مقيدا و متصفا بصفة كونه بالامساك من الكلام و هذا  
معنى ما قاله المصنف ( قد ه ) بجعله في نيته من قيود صومه .

و صرح في المدارك بان ظاهر الاصحاب ان الصوم على هذا الوجه يقع فاسدا  
لمكان النهى لكنه ( قد ه ) احتمل الصحة قال لصدق الامتثال بالامساك عن المفطرات  
و توجه النهى الى الصمت المنوى و نيته و هو خارج عن حقيقة العبادة و لا يخفى ما فيه  
لان مبنى الفساد ان كان النص و معقد الاجماع فالظاهر منهما هو توجه النهى الى الصوم  
المقيد لا الى قيده و صفته فيكون مما تعلق النهى بالعبادة لقيده لانه تعلق بقيده  
و بينهما من الفرق ما لا يخفى و ان كان مبناه هو التشريع فالتحقيق هو الفساد لان ما  
تعلق به الامر لا يكون منويا و لا قصد امتثال امره و ما نواه لا يكون مأمورا به و لا يكون  
امتثاله امتثالا للامر المتوجه اليه مع ان قوله بخروج النية عن حقيقة العبادة ممنوع  
بما تحقق من دخولها فيها ولو بامر آخر على نحو نتيجة التقييد حسبما فصل في الاصول.

( و منها ) ما اذا ترك التكلم و لو في تمام النهار من دون اخذ تركه وصفاً للصوم

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

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

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

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

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



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

( و منها ) ما اذا ادخل الصمت في نية الصوم بان نوى الصوم و الصمت بنية واحدة و ضم احدهما الى الاخر في النية لكن لا يجعل الصمت صفة و قيدا للصوم بل بلحاظ كون كل واحد مغايراً مع الاخر على نحو اين هو من صاحبه الا انه نواها بنية واحدة متعلقة به و بالصوم و الظاهر ان نيته كذلك حرام اذا لم يتعلق بالصمت غرض صحيح يوجبه او يندبه لان الصمت من دون غرض صحيح تشريع محرم و لو كان بنية مستقلة لكن انضمامه الى الصوم في نيتها بنية واحدة لا يوجب بطلان الصوم لان النهي بامر خارج عن العبادة اما في المنوى اعنى الصمت و الصوم فواضح حيث لم يجعل الصمت قيدا للصوم و اما في النية فلانها من حيث هي متعلقة بالصوم لا تكون منهيها عنها و ان تعلقها بالنهي من حيث هي متعلقة بالصمت و ربما يشكل بانه مع التشريع لا امر به كذلك فعدم الصحة لعدم الامر به و لا يخفى ما فيه من الوهن و الى هذا النوع اشار المصنف ( قدس ) بقوله بل و ان كان بانيا على ذلك اذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيدا في صومه .

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

انتهى ووجه حرمة هو ما بيناه من كونه تشريعا محرما .

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

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

(في خبر زرارة) المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال لا وصال في صيام و مثله خبر منصور بن حازم المروى في الكافي و الامالي و خبر حماد و انس جميعا عن الصادق عليه السلام عن ابائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه و آله لعلي عليه السلام قال و لا وصال في صيام الى ان قال و صوم الوصال حرام و غير ذلك من الاختيار .

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

و يدل على حرمة ( مضافا الى كونه تشريعا محرما لانفاق المسلمين على انتهاء وقت الصوم بانتهاء النهار و ان اختلفوا في انتهاء النهار فيكون ادخال شيء من الليل في الصوم تشريعا محرما ) صحيح الحلبي المروى في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال الوصال في الصيام ان يجعل عشاء سحوره ↓ ( و خبر حفص ) المروى في الكافي عنه

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

عليه السلام الواصل في الصيام يصوم يوما و ليلة و يفطر في السحر .

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

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

و بما فى خبر زرارة و فضيل المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام فى حديث

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

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

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

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

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

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

كصحيح محمد بن مسلم .

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

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

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

و خبر عمر و بن جبير عن الصادق عليه السلام قال جاءت امرئة الى النبي ﷺ فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرئة فقال صلى الله عليه و آله هو اكثر من ذلك فقالت اخبرني بشي من ذلك فقال صلى الله عليه و آله ليس لها ان تصوم الا باذنه و في خبر هشام ان المرئة لو صامت بدون اذن الزوج كانت عاصية .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



اما الاول فقد ذكرنا في مسألة صحة وضوء العبد من دون اذن مولاه بل مع نهيته عنه في مباحث الوضوء من كتاب الطهارة من ان تصرفاته المعتد بها التي يعد شيئا عرفا منوط باذن مولاه على ما يستفاد من الاية الكريمة : عبد مملوك لا يقدر على شيئي . وقد فصلنا الكلام في ذلك في حاشية المكاسب في شروط المتعاقدين ، وعلى هذا فيجب الفحص عن كون الصوم هل هو كذلك ام لا . فنقول : مع مزاحمته لما للمولى من استيفاء منافع العبد لا ينبغي التأمل في حرمة وفساده ، لكون منفعه مملوكة للمولى فيحرم على العبد تفويتها ويحرم ما يوجب تفويتها فيصير الصوم محرما عليه لكونه مفوتا للمنافع المملوكة للمولى ، ومع عدم مزاحمته مع ما للمولى من منفعه فحرمة من دون اذن المولى متوقف على كونه تصرفا معتدا به عرفا حتى يكون منهيها عنه ، والظاهر انه لا يكون كذلك لكونه تروكا مشروطا بالنية ، بل يمكن ان يقال : انه ليس بتصرف اصلا والمفروض عدم مزاحمته مع ما للمولى من منفعه ، لكن الانصاف كونه عندا لعرف تصرفا معتدا به .

و اما الثاني فقد ورد اخبار دالة على المنع عن صومه من دون اذن مولاه .

كخبر الزهري المروي عن زين العابدين عليه السلام وفيه : و اما صوم الاذن فالمرثة لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها و العبد لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه .

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه : و من صلاح العبد و طاعته و نصيحته ( نصحه ) لمولاه ان لا يصوم تطوعاً الا باذن مولاه و امره الى ان قال : و الا كان العبد فاسقا عاصيا .

و في خبر وصية النبي صلى الله عليه و آله لعلي عليه السلام قال صلى الله عليه و آله : و لا يصوم العبد تطوعا الا باذن مولاه ، و ظاهر هذه الاخبار كما ترى يدل على المنع عن صومه ، و اطلاقها يقتضي ثبوت المنع حتى فيما لم يزاحم صومه مع ما للمولى استيفائه منه من منفعه ، و ليس في الاخبار ما يعارضها . و ثبت الجواز و قد افتى بمضمونها كثير من الاصحاب ، و نسب الى المشهور ايضا ، و عن المنتهى عدم الخلاف

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

### التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما .

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

### العاشر صوم المريض و من كان يضره الصوم .

و قد تقدم في فصل شرائط صحة الصوم .

### الحاد يعشر صوم المسافر الا في الصور المستثناة على ما مر .

الثاني عشر صوم الدهر حتى العيدين على ما في الخبر و ان كان يمكن

ان يكون من حيث اشتماله عليهما لا لكونه صوم الدهر من حيث هو .

ففي خبر الزهري قال عَلَيْهِ ، و صوم الدهر حرام .

و في خبر حماد و انس في وصية النبي صلى الله عليه و آله لعلي عَلَيْهِ قال :

و صوم الدهر حرام .

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

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

و خبر سماعة المروى فى الكافى قال سألته عن صوم الدهر فكرهه وقال: لا بأس  
ان يصوم يوماً و يفطر يوماً .

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

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

و فى الحدائق : قد صرح الاصحاب بانه يستحب الامساك تأدياً و ان لم يكن  
ذلك صياماً فى مواطن ثم شرع فى عد مواطنه كما فى المتن .

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

و قد تقدم في فصل شرائط وجوب الصوم .

الثاني المريض اذا برء في اثناء النهار و قد افطر و كذا لو لم يفطر  
اذا كان بعد الزوال بل قبله ايضا على ما مر من عدم صحة صومه و ان كان الاحوط  
تجديد النية و الاتمام ثم القضاء .

و قد تقدم في فصل شرائط وجوب الصوم .

الثالث الحائض و النفساء اذ اطهرتا في اثناء النهار .

و يدل على ذلك ما في حديث الزهري قال عَلَيْهَا : واما صوم التأديب فانه يؤمر  
الصبي اذا بلغ سبع سنين بالصوم تأديبا و ليس بفرض ، و كذا من افطر لعلقة اول النهار  
ثم قوى بقية يومه امر بالامساك بقية يومه تأديبا و ليس بفرض ، و كذلك المسافر اذا  
أكل من اول النهار ثم قدم اهله امر بقية يومه بالامساك تأديبا و ليس بفرض ، و كذلك  
الحائض اذ اطهرت امسكت بقية يومها .

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

و خبر محمد بن مسلم المروى في التهذيب ايضا عن الباقر عليه السلام عن المرثة ترى  
الدم غدوة او عند ارتفاع النهار او عند الزوال قال : تفطر و اذا كان ذلك بعد العصر او بعد الزوال  
فلتمض على صومها و لتقض ذلك اليوم ، بناء على حمل هذين الخبرين على الاستحباب  
بقريئة ما فيهما من وجوب القضاء و عدم الاعتداد بما تاتي به مع ما في خبر الزهري  
من كونه صوم التأديب و عدم كونه فرضا في نظائره و عطف صوم الحائض عليها الدال  
على اشتراكه معها في عدم كونه فرضا ، هذا كله في الحائض ، و اما النفساء فتلحق

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

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

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

### بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

و في خبر السكوني المروى في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام قال  
 قال النبي صلى الله عليه وآله : من كان القران حديثه و المسجد بيته بنى الله له بيتا في الجنة ، وما  
 رواه الديلمي عن علي عليه السلام قال عليه السلام : الجلسة في الجامع خير لي من الجلسة  
 في الجنة لان الجنة فيها رضى نفسى و الجامع فيه رضى ربي ، و المروى في الخصال  
 عن النبي صلى الله عليه وآله سبعة يظلمهم الله في ظله الى ان قال : و رجل قلبه متعلق بالمسجد  
 اذ اخرج منه حتى يعود اليه ، و اطلاق ما ورد في الاعتكاف مما يدل باطلافة على كونه  
 نفس اللبث في المسجد .

ففي خبر السكوني المروى في الفقيه اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين

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

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

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

فى صحيح الحلبي المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام كان رسول الله ﷺ اذا كان العشر الاوخر اعتكف فى المسجد ، و ضربت له قبة من شعر و شمر المئزر و طوى فراشه .

و خير ابى العباس المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام ايضا قال : اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله فى شهر رمضان فى العشر الاوول ثم اعتكف فى الثانية فى العشر الوسطى ثم اعتكف فى الثالثة فى العشر الاواخر ثم لم يزل صلى الله عليه وآله يعتكف فى العشر الاواخر .

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



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

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

### و يشترط في صحته امور الاول الايمان فلا يصح من غيره .

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

كلاصول كما هو الحق فيكون لبثه في المسجد حراما فلا يصح منه بناء على حرمة دخول الكافر في المسجد وحرمة لبثه فيه . و الظاهر اعتباره ابتداء و استدامة فلو ارتد في الاثناء بطل اعتكافه ، لا فتقاره في آن ارتداده الى النية على وجه يمكن ترتب القرية عليه و هي في حال الارتداد منتفية عنه على هذا الوجه ، اما لعدم تمشى قصد القرية منه ان كان ارتداده بانكار الله سبحانه . واما لعدم اهليته لان يحصل له القرب لو كان ارتداده بغيره ، خلافا للمحكى عن المبسوط من عدم بطلانه بالارتداد في الاثناء و لا يخفى ما فيه ، و لم يتعرض المصنف ( قدّه ) لاشتراطه لاستغنائه بذكر اشتراط الايمان لانه اخص من الاسلام ، و اشتراط الاخص كاف عن اشتراط الاعم ان مع انتفاء الاعم يكون الاخص منتفيا قطعا و ان امكن انتفائه مع وجود الاعم ايضا ، وكيف كان فيشترط الايمان بالمعنى الاخص لعدم اهلية غير المؤمن لان يتقرب به و ان امكن منه قصد التقرب ، و لا اشكال في انتفاء الثواب على عمله ، و انه يكون هباء منثورا ، و في اعتبار الايمان في صحة العمل شرعا كلام قد مر في الصوم ، و قد ادعى عليه الاجماع ، و تظهر الثمرة فيما اذا نذر الاعتكاف نذرا مطلقا في حال الاستبصار فارتد و اتى به في حال الضلال ثم رجع الى الاستبصار فانه لا يكفي ما اتى به في حال ضلاله لما نذره و فاء بنذره لبطلانه بواسطة انتفاء الايمان ، و هذا بخلاف ما لو لم يكن الايمان شرطا في صحته .

**الثاني العقل فلا يصح من المجنون و لو ادوارا في دوره ، و لا من السكران و غيره من فاقدى العقل .**

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

**الثالث نية القرية كما في غيره من العبادات و التعيين اذا تعدد ولو اجمالا و لا يعتبر فيه قصد الوجه كما في غيره من العبادات و ان اراد ان ينوى الوجه ففي الواجب منه ينوى الوجوب و في المندوب الندب و لا**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ففى خبر الحلبي المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال: و تصوم ما دمت

معتكفا .

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

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

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

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



و لو نوى اعتكاف زمان رابعه او خامسه العيد فان كان على وجه التقييد بالتتابع بان ينوى اعتكاف جميع الايام الاربعة او الخمسة شيئاً واحداً و عملاً فارداً قاصداً لصومه كذلك ، كما ينوى اعتكاف ثلاثة ايام و صومها كذلك لم يصح لاشتماله على يوم لم يصح الصوم فيه و يبطل اعتكافه ، و ان كان على وجه الاطلاق بان نوى الثلاثة المشتملة على الزيادة شيئاً و الزيادة عليها شيئاً اخر ففي صحة ما عدا العيد او بطلانه ( و جهان ) : من تحقق اقل الاعتكاف : و من ان متعلق النية الجميع . اقول : اذا نوى اعتكاف ستة ايام احد الايام الثلاثة الثانية منها العيد لا على وجه التقييد بالتتابع فلا ينبغي الاشكال في صحة الثلاثة الاولى منها لانها اقل زمان يصح فيها الصوم و الاعتكاف و لم يعتبرها مقيدة بما يزيد عليها ، و اما الثلاثة الثانية فان صادف اليوم الاول منها مع العيد يبطل و لا يضر بطلانه بصحة الثلاثة الاولى المتقدم عليه ، و لو استمر عليه و أتى به في اليوم الثاني و الثالث منه يصح و يكون اعتكافاً مستأنفاً يجب اتمامه بيوم اخر ، و ان صادف اليوم الثاني من الثلاثة الثانية العيد يصح اليوم الاول منها و هو اليوم الرابع من اول الشروع ، و يبطل اليوم المصادف مع العيد و يصح اليوم السادس و لا يجب اتمامه بيومين اخرين لانه اعتكاف مستأنف لا يجب اتمامه الا بعد مضي يومين منه و هاهنا قد مضى من الاعتكاف الثاني يوم واحد لدخول اليوم الرابع في الاعتكاف الاول ، و انقطاعه بفضل العيد في اليوم الخامس فلم يمض من الاعتكاف الثاني الا يوم واحد و هو اليوم السادس فلا يجب اتمامه ، و ان صادف اليوم الثالث من الثلاثة الثانية العيد فهو باطل قطعاً ، و في بطلان اليومين المتقدمين عليه اعني اليوم الرابع و الخامس من ايام الاعتكاف احتمالان : من ادخلهما في الثلاثة الاولى : و من ان كل ثلاثة اعتكاف عليحدة و لذا يجب الثالث منها فيجب السادس بعد اعتكاف الرابع و الخامس ، و التاسع بعد اعتكاف السابع و الثامن فيكون حال كل ثلاثة كالثلاثة الاولى في بطلان اليومين الاولين منها اذا صادف اليوم الثالث منها مع العيد ، هكذا ينبغي ان يحزر المقام و لم ار من حرره كذلك و الحمد لله على ارشاده .

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

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

خبر ابي بصير المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال : لا يكون الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام .

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

و خبر داود بن سرحان المروى في الكافي قال بدأني ابو عبدالله عليه السلام من غير ان اسأله فقال : الاعتكاف ثلاثة ايام يعنى السنة ان شاء الله ١ .

و خبر ابي عبيدة المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام قال : من اعتكف ثلاثة ايام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة ايام اخر ، و ان شاء خرج من المسجد ، فان اقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلثه ايام اخر ( الامر الثاني )

---

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

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

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

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

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

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

و اما الدعوى الثانية فهي في دخول الليلتين المتوسطتين فيه فالمشهور فيه ذلك خلافا لما في الخلاف، قال في المسألة الخامسة والعشرين من كتاب الاعتكاف اذا قال الله على ان اعتكف ثلاثة ايام ، لزمه ذلك ، فان قال متتابعة لزم بينهما ليلتان ، و ان لم يشترط المتابعة جاز له ان يعتكف نهائياً ثلاثة ايام لا ليالين ، ثم نقل اقوال اصحاب

الشافعي وغيرهم الى ان قال : دليلنا ان الاصل براءة الذمة و الذي وجب عليه بالندى الاعتكاف ثلاثة ايام ، و اليوم عبارة عما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس هكذا ذكره الخليل وغيره من اهل اللغة ، و الليل لم يجر له ذكر فوجب ان لا يلزمه انتهى ، و لا يخفى ما فيه مع انه ( قد ) ذكر في المسألة الحادية عشر منه انه لا يكون الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام و ليلتين الى ان قال : دليلنا اجماع الفرقة على انه لا يجوز ( او لا يكون ) الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام انتهى ، و كيف كان فالاقوى ما عليه المشهور من جهة اعتبار الاستمرار الذي اخذت الايام الثلاثة ظرفا له ، و من المعلوم انه مع خروجه عن المسجد في اليلتين المتوسطتين لا يكون البت فيه مستمرا ثلاثة ايام ، و ان كان معتكفا في تلك الايام المتوالية على سبيل الاستمرار ، و هكذا في نظائر الاعتكاف مثل ايام الاقامة و ايام الحيض و الطهر و الخيار و نحوها .

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

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

وجوب الكفارة بالجماع في الليل دلالة على وجوب الاعتكاف فيه .

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

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

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

السادس ان يكون في المسجد الجامع ، فلا يكفي في غير المسجد و لافي مسجد القبيلة و السوق ، و لو تعدد الجامع تخير بينها ، و لكن الاحوط مع الامكان كونه في احد المساجد الاربعة مسجد الحرام و مسجد النبي (ص) و مسجد الكوفة و مسجد البصرة .

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



يدل على العموم ، وفيه ان ظهور الجمع في العموم و ان كان مما لا ينكر الا انه مخصص بالنصوص الدالة على المسجد المخصوص كما سيأتي .

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

كصحيح الحلبي المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع ، و صحيح داود بن سرحان المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال : ان علياً كان يقول لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم او مسجد جامع ، و خبر على بن عمران عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام انه قال : المعتكف يعتكف في المسجد الجامع ، و خبر داود بن الحصين المحكي عن جامع البزنطي عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : لا اعتكاف الا بصوم و في المصر الذي انت فيه ، و قال في الوسائل بعد نقل هذا الاخير و هذا مبنى على عدم وجود المسجد الجامع في غير المصر غالباً انتهى .

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

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

و موثق ابن سنان المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال : لا يصلح العكوف في غيرها ( يعني غير مكة ) الا ان يكون في مسجد رسول الله صلوات الله وسلامه عليه او في مسجد من مساجد الجماعة .

و خبر يحيى بن العلاء الرازي عن الصادق عليه السلام قال: لا يكون اعتكاف الا في مسجد جماعة .

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

و خبر ابي الصلاح الكنانى المروى عن الصادق عليه السلام قال ان عليا كان يقول : لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام ، او في مسجد الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، او في مسجد جامع جماعة .

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

انتصار السيد و مبسوط الشيخ ، و حكاه في المحكى عن المختلف عن المفيد و ابن حمزة و الحلبي .

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

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

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

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

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

تصلى فيه الجمعة بامام و خطبة .

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

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

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

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

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

تسع توبته له من دون اذن من مولاه ، بل و لو مع نبيه عنه ايضا ، لانه لكونه مبعض يكون بعض منافعه له على مقدار تبعيضه في المملوكية ، فتصير منافعه مشتركة بينه وبين مولاه على نحو الاشاعة ، و لا يجوز لاحد من الشركاء ان يتصرف فيما له على الاشاعة الا باذن شريكه ، لكن الاذن يتحقق من المولى بايقاع المهايأة بينه وبين عبده ، فتصير منافعه التي للعبد متميزة عما تكون لمولاه بواسطة المهايأة و صحتها فيكون تصرفه في ايام نوبته في ملكه ، مع اذن مولاه الذي هو شريكه فيها كما هو ظاهر . ( الامر الخامس )

صرح الشهيد ( قده ) باعتبار اذن المستأجر في صحة اعتكاف اجيره الخاص ، و اختاره صاحب الجواهر ( قده ) و غيره ايضا مستدلين له بكون المستأجر مالكا لمنفعة اجيره ، و ما ذكروه على اطلاقه ممنوع ، بل يجب التفصيل في الاجير فانه يتصور على اقسام . ( الاول ) فيما اذا اجر نفسه في كلما له من المنافع و الافعال بحيث يصير جميع منافعه ملكا للمستأجر ، و في هذا القسم يصح القول بتوقف صحة اعتكافه على اذن مستأجره ، لان هذا الفعل الصادر منه يكون ملكا لمستأجره لا يصح تصرف الاجير فيه الا باذنه ، فهو حينئذ كالعبد ، الا ان منافع العبد مملوكة لمولاه تبعا لملكه لعينه ، نظير ملك منافع الدار لصاحب الدار تبعا ، و في هذا الاجير مملوكة للمستأجر بعقد الاجارة ، نظير ملك مستأجر الدار لمنافعها بالاجارة ، و كيف كان فحكم هذا الاجير حكم العبد في عدم صحة تصرفاته فيما له من المنافع الا باذن مستأجره ، و لعل ما استدلوا به من كون منفقته لمستأجره انما هو في هذا القسم ، ان فيه يكون نفس فعله الاعتكافي ملكا لمستأجره ، فلا يصح استيفائه من الاجير الا باذن مستأجره . ( القسم الثاني ) ما اذا اجر نفسه لعمل في وقت معين يضاد مع الاعتكاف في ذلك الوقت ، كما اذا اجر نفسه لتعمير دار المستأجر في ايام معينة ، حيث ان عمله فيها لا يجتمع مع عمل الاعتكاف في ذلك الوقت لكونه ضدآله ، وهذا يدخل في باب الامر بالشيئ ، وحيث انه لا يقتضى النهي عن الضد الخاص و ان كان موجبا لارتفاع الامر عنه ، فلوترك المأمور به و اشتغل بضده يكون صحيحا ، اما بالملاك ، اولصيرورته مأمورا بالامر الترتبي على ما حقق في الاصول ، فاللازم

حينئذ صحة اعتكافه و ترتب الثواب عليه ، و ان كان عاصيا لما يجب عليه بعقد الاجارة و مستحقا للعقوبة على تركه . ( القسم الثالث ) ما اذا لم يكن الاعتكاف منافيا مع ما يجب عليه بالاجارة ، كما اذا اجر نفسه لخياطة ثوب او كتابة كتاب في زمان معين ، فاعتكف في المسجد و اشتغل بما يجب عليه بالاجارة ، و لا اشكال في صحة اعتكافه ، و صحة عمله المستاجر عليه ، و استحقاقه الاجرة ، و اوضح من ذلك ما اذا توقف العمل المستاجر عليه باللبث في المسجد كما اذا اجر نفسه لتعمير المسجد في زمان معين بحيث يتوقف اشتغاله به على لبثه فيه ، فيقصد الاعتكاف في لبثه فيه زمان عمل المستاجر عليه ، و هذا مما لا اشكال فيه . فتبين ان صورة بطلان الاعتكاف منحصرة بالقسم الاول ، بحيث لم يكن الاجير مالكا لعمل من اعماله كالعبد ، و فيما عداه يصح منه الاعتكاف و ان كان عاصيا بترك العمل المستاجر عليه في القسم الثاني ايضا . ( الامر السادس )

ظاهر الاصحاب اعتبار اذن الزوج في صحة اعتكاف الزوجة ، و في الجواهر بلا خلاف اجده فيه ، معللين بملكية الزوج منافعها ، فلا يجوز صرفها بغير الاذن ، و قد يدعى دلالة صحيح ابى ولاد المرورى في الكافي عن الصادق عليه السلام عليه ، و فيه سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن امرئة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت لزوجها حتى واقعها ( الحديث ) فان في التعبير في السؤال بقول السائل : و هى معتكفة باذن زوجها دلالة على مفروغية اعتبار اذن الزوج في صحة اعتكافها ، و الا لم يكن محل لذكره ، مضافا الى اشتراط الصوم في الاعتكاف مع اعتبار اذن الزوج في المندوب من الصوم ( هذا ) . و لا يخفى ما في هذه الادلة من الوهن ، للمنع عن ملك الزوج منافع الزوجة ، و المنع عن عدم جواز صرفها بغير الاذن ، و منع دلالة صحيح ابى ولاد على اعتبار اذن الزوج في اعتكاف الزوجة ، بل و لا اشعاره به ، و منع اعتبار اذن الزوج في صحة صوم المندوب من زوجته كما تقدم ، و منع اعتبار الصوم المندوب في صحة الاعتكاف لكفاية مطلق الصوم في صحته و لو كان واجبا كما يأتي ، و امكان انفكاك الصوم المندوب ، و الاعتكاف



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

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

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

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

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

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

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

فالكلام هاهنا في السير من الخروج الذي لا ينافي مع صدق اللبث عرفا كالخروج بقدر ما لا بد للحاجة كما سيأتي ، مع انه لو كان قاطعا لحقيقته لكان منافيا معه ، فيما يكون بضرورة فيه وفيما لا بد منه ، غاية الامر عدم الاثم فيه لو كان الاعتكاف واجبا . واما الخروج الطويل المضاد مع صدق الاسم معه فهو خارج عن محل الكلام كما سنذكره ، و بالجمله فشيئ من هذه الادلة لا يوجب البطلان مع الخروج بالسهو او النسيان ، فمع الشك في بطلانه به يكون المرجع هو الاصل ، اى اصالة عدم مانعيته عنه ، بل يصح الرجوع الى حديث الرفع ، والاستدلال به على عدم البطلان تارة بجمله ما فيه من رفع النسيان ، حيث انه يدل على ان حكم الخروج مع التذكر مرفوع عند طرو النسيان ، بناء على تعميم المرفوع بكما يكون قابلا للرفع و الوضع شرعا ، من الحكم التكليفي و الوضعي ، ويكون المستفاد منه اختصاص حكم مانعية الخروج بصورة التذكر ، و ارتفاعه بسبب النسيان ، و هذا الرفع واقعي كالوضع مع التذكر ، فيدل على اختصاص المانعية بصورة التذكر .

و اخرى بجمله ما فيه من قوله : ما لا يعلمون ، ان بعد التذكر يشك في بطلان الاعتكاف للشك في كون الخروج النسياني قاطعا له ، فقاطعية المشكوكه بعد تذكره مرفوعة برفع ما لا يعلمون ، لكن هذا رفع ظاهري يثبت الصحة في مرحلة الظاهر عند الشك فيها واقعا ، والا فلا يمس بكرمة الواقع ، و يشهد على صحة التمسك بحديث الرفع في المقام استشهاد الامام عليه السلام به على بطلان الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقة عند الاستكراه .

ففي صحيح البنزطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك ايلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام : لا قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم : وضع عن امتي ما اكرهوا عليه ، و ما لم يطيقوا ، و ما اخطأوا ، فان الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم على رفع ما اكرهوا و ما لم يطيقوه و ما اخطأوا دليل على ارادة رفع الحكم الوضعي مما فيه ، و حيث ان من جملة ما فيه هو النسيان ، قيد على

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

النسيان دلالة عليه ، و ان شئت فقل : ان لسان نفي النسيان بمعنى المنسى هو رفعه من حيث هو رفع ، لا اثبات شيئى اخر ، و الحاصل ان المانعية كانت منزعة عن الامر بالشيئى المقيد بعدم المانع ، ويكون رفعه برفع ذلك ، ومع رفعه اثبات صحة الممنوع مجردا يحتاج الى امر اخر و يحتاج اثباته الى الدليل ، و ليس فى نفي الامر المتعلق بالمقيد دلالة على تعلقه بالمتعلق المجرد عن قيده كما لا يخفى . فالتقول بان وجوب المتعلق مجردا عن التقييد بعدم المانع يثبت بالادلة المثبتة له ، و نفي مانعية المانع فى حال النسيان يثبت بحديث الرفع اعنى ما فيه من رفع النسيان ، و من ضمنه الى تلك الادلة يثبت وجوبه بلا قيد عدم المانع ساقط ، لا يصح الاعتماد عليه ، هذا . و اما التمسك بجملة ما فيه من رفع ما لا يعلمون ، حيث انه بعد رفع النسيان يشك فى حكم هذا الخروج النسيانى من جهة الشك فى اختصاص مانعية الخروج بصورة التذکر ، او شموله لما كان بالنسيان ، و فى مثله يصح التمسك برفع ما لا يعلم ، الا انه متوقف على عدم تمامية اطلاق ما يدل على مانعيته ، و الافعهه فالمحكم هو اطلاقه ، و كيف كان فلو تم الاجماع على عدم بطلان الاعتكاف بالخروج عن النسيان فهو ، و الا فالحكم بالصحة معه لا يخلو عن الاشكال ، و لا فرق فى النسيان بين كونه نسيان الحكم ، حيث انه بعد نسيانه يصير جاهلا به ، فيشملة اطلاق ما يدل على رفع الحكم المجهول ، او نسيان الاعتكاف ، او نسيان حدود المسجد ، فخرج عن حده بزعم انه غير خارج . (الامر الخامس) المصرح به فى الشرائع بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد عن كرهه ، حيث يقول : فلو خرج بغير الاسباب المبيحة بطل اعتكافه طوعا او كرها ، و يستدل له بان الاعتكاف لبث فى المسجد ، و الخروج مناف له ، و المحكى عن العلامة فى التذكرة اختصاص البطلان بالخروج الاختيارى ، اما اذا اخرج كرها فلا ، الامع طول الزمان بحيث يخرج عن كونه معتكفا ، و فى المدارك نفي البأس عما ذكره فى التذكرة ، و استدلل له بالاصل ، و حديث رفع القلم ، و عدم توجه النهى الى هذا الفعل .

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

بالبطلان مع الاكراه فيما اذا لم يصدق اللبث في المسجد مع الخروج الاكراهي ، و العلامة يقول : بالصحة الا فيما اذا خرج عن كونه معتكفا ، وكيف كان فمع انتفاء صدق اللبث في المسجد ينبغي القول بالبطلان ، لانتفاء موضوعه ، و لعله لا ينبغي الخلاف فيه ، بل يمكن ان يقال : بعدم الخلاف فيه ، و مع صدق اللبث فيه بكون الخروج يسيراً كالخروج للحاجات الضرورية فالاقوى عدم البطلان ، لما ورد من الرخصة في الخروج للحاجة بأدنى من الاكراه و اسهل منه ، بحيث يقطع بالترخيص فيه فيما هو اشد منه ، و اذا ثبت جواز الخروج لحاجة من الحوائج فإى حاجة اشد من دفع ضرر الاكراه ، و اذا جاز عند طرو ضرورة من الضرورات فإى ضرورة اقوى من ضرورة دفع ضرر المتوعد عليه عند الایعاد عليه ، فهذا لبس بقياس يحرم العمل به كما هو ظاهر .  
( الامر السادس ) لا يبطل الاعتكاف بالخروج لضرورة في الجملة بلا خلاف فيه ، و عن المنتهى انه قول العلماء كافة ، و يدل عليه من النصوص .

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كخبر محمد بن مروان المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: ما يمنع الرجل منكم ان يبر والديه حيين وميتين يصلى عنهما ، ويتصدق عنهما ، ويحج عنهما ، ويصوم عنهما ، فيكون الذي صنع لهما و له مثل ذلك فيزيده الله عز وجل بيره و صلته خيرا كثيرا ، و ظهوره في النيابة عنهما غير قابل للانكار بقريظة قوله عليه السلام : فيكون الذي صنع لهما ، و لذا حمل في الوسائل الصلاة التي في قوله يصلى عنهما على صلاة الطواف ، و صلاة الزيارة ، لعدم صحة النيابة عن الحي في الصلاة ، و احتمال كون ما ذكر فيه على نحو اهداء الثواب بعيد في الغاية كبعد حمل ارادة ان يفعل كل ما ذكر عن كل واحد من الابوين منفردا لا بالاشتراك .

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

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

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

مسألة ٤ لا يعتبر فى صوم الاعتكاف ان يكون لاجله ، بل يعتبر فيه ان يكون صائما اى صوم كان ، فيجوز الاعتكاف مع كون الصوم استيجاريا او واجبا من جهة النذر و نحوه ، بل لو نذر الاعتكاف يجوز له بعد ذلك ان يوجر نفسه للصوم و يعتكف فى ذلك الصوم ، و لا يضره وجوب الصوم عليه بعد نذر الاعتكاف ، فان الذى يجب لاجله هو الصوم الاعم من كونه له ، او بعنوان اخر ، بل لا بأس بالاعتكاف المنذور مطلقا فى الصوم المندوب الذى يجوز له قطعه ، فان لم يقطعه تم اعتكافه ، و ان قطعه انقطع و وجب عليه الاستيناف .

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

بلا خلاف اجده فيه ، ثم حكى عن المعبر ان عليه فتوى علمائنا ، وبدل على ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله له في شهر رمضان ، بل ضرورة مشروعيته فيه و كونها من وظائف شهر رمضان و سننه بحيث لا يعتريه ريب و لا شك مع القطع بانه لا يقع في شهر رمضان صوم غيره ، و اذا صح مع صوم شهر رمضان فيصح مع واجب اخر من قضاء او استيجار او نذر و نحوه ، و على ذلك فيجوز ان يوجر نفسه للصوم او لا ثم ينذر الاعتكاف صائماً باى صوم كان ، فيصوم للاجارة و يعتكف وفاء للنذر كما انه يجوز ان ينذر او لا ثم يوجر نفسه للصوم فيصوم للاعتكاف وفاء بنذره ، كما انه يجوز ان ياتى بالاعتكاف المنذور في الصوم المندوب اذا لم يكن عليه صوم واجب ، ووجوب الاعتكاف عليه بالنذر لا ينافى مع مندوبية الصوم ، لان الصوم المندوب مأخوذ في موضوع حكم المنذور ، ولا يعقل ان يكون موجبا لزواله ، لان الحكم حكم للموضوع ، ولا يعقل ان يكون مزيلاله لكون زوال موضوعه موجبا لزوال نفسه . و مما ذكرناه يظهر ضعف ما عن التذكرة : من انه لو نذر الاعتكاف ثلاثة ايام وجب عليه الصوم بالنذر ، لان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا ، وجه الضعف ان النذر اذا تعلق بالاعتكاف بالصوم المندوب يكون الواجب عليه هو الاعتكاف في الصوم المندوب ، ووجوبه عليه كذلك لا ينافى مع مندوبية صومه ، ولا يحتاج الى ما اجاب عنه في المدارك بان النذر المطلق يصح ايقاعه في صوم شهر رمضان ، او واجب غيره ، فلا يكون نذر الاعتكاف مقتضيا لوجوب الصوم الى ان قال : نعم لو كان الوقت معيناً و لم يكن صومه واجبا اتجه وجوبه للنذر ايضا ، اقول : مع اتجه وجوبه للنذر لا يخرج عن كونه مندوباً و با لان النذر تعلق بالاعتكاف الذى يكون في تعلق الحكم النذرى به صومه مندوباً و ندية الصوم في موضوع حكم النذر لا ينافى مع وجوبه بذلك الحكم كوجوب الحج المندوب بالاستيجار عليه .

و ظهر ايضا ضعف ما في المسالك من الجزم بالمنع من جعل صوم الاعتكاف مندوباً للتنافي بين وجوب المضى على الاعتكاف الواجب ، و جواز قطع الصوم المندوب و ذلك لما ذكرناه من عدم المنافات ، و عليه فيتم ما ذكره المصنف ( قدم ) من

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

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

اختلف الاصحاب ( قدس الله اسرارهم ) في وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول فيه و عدمه على اقوال . ( منها ) انه يجب بالدخول فيه كالحج المندوب ، و قد حكي عن الشيخ في المبسوط و الحلبي و ابن زهرة ، و يستدل له بدعوى ابن زهرة الاجماع على وجوب اتمامه بالدخول فيه ، و بمادل على حرمة ابطال العمل مثل قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم . و باطلاق مادل على وجوب الكفارة بالوقوع قبل تمام ثلاثة ايام الشامل لليوم الاول ايضا ، مثل خبر ابي و لاد عن الصادق عليه السلام في المرثة يقدم زوجها و هي معتكفة فيأت له حتى يواقعها قال : ان كانت خرجت من المسجد قبل مضي ثلاثة ايام ، و لم يكن اشترطت في اعتكافها فعليها ما على المظاهر ، و مثله خبر زرارة عن الباقر عليه السلام . و باطلاق خبري ابن الحجاج ، و ابي بصير الدالين على وجوب القضاء على الحائض بعد الطهر ، و المريض بعد البرء ، حيث ان هذا الاطلاق يتم اذا وجب بالشروع ، ففي الاول المروي في الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام : اذا مرض المعتكف او طمشت المرثة المعتكفة فانه يأتي بيته ثم يعيد اذا برء و يصوم ، و في الثاني المروي في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السلام في المعتكفة اذا طمشت قال : ترجع الى بيتها فاذا طهرت رجعت فقضت ما عليها .

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

الى عدم الوجوب بمجرد الشروع . واما ما دل على حرمة ابطال العمل فهو اجنبى عن الدلالة على حرمة ابطال ما شرع فيه ، مضافا الى انه لو كان كذلك لوجب تحصيله بالواجب ، فلا يشمل المندوب ، و لو فرض شموله له لوجب تقييده بما يدل على عدم وجوبه قبل مضي اليومين منه على ما يأتى ، فلا تعويل على الاستدلال به ، و بمثل هذا الاخير يجاب عن الاستدلال باطلاق ما يدل على وجوب الكفارة بالوقوع قبل تمام ايام الثلاثة ، مضافا الى امكان القول : بوجوب الكفارة بالجماع فى الاعتكاف المستحب ايضا ما لم يقطعه ، و كون الكفارة على ما عهد من الشروع انما تجب فى مقام مخالفة الواجب للعقوبة ممنوع ، مع ان تلك المعهودية لا تنافى مع وجوبها فى ترك المستحب اذا قام عليه الدليل ، غاية الامر كون وجوبها على خلاف المعهود ، فالعمدة ما ذكرناه اولاً من لزوم تقييد دليله فى الاعتكاف بما اذا مضى منه يومان وصار واجبا به ، وبذلك يجاب ايضا عن الاستدلال بخبرى ابن الحاج و ابي بصير حيث يقيد اطلاقهما فى المندوب بما اذا مضى منه يومان ، و بالجملة فهذا القول مما لا يمكن المساعدة معه .

و منها عدم وجوبه مطلقا حتى بعد مضي اليومين منه ، و قد حكى عن السيد المرتضى و الحلّى و عن مختلف العلامة و منتهاه و عن المعبر انه الاشبه بالمذهب .

و استدلل له باصالة عدم الوجوب ، و استصحاب بقاء الجواز ، و اصالة البرائة ، و انه عبادة مندوبة فلا يجب بالشروع فيه كغيره من المندوبات الا الحج المندوب الذى فارق ما عداه من المندوبات ، لورود الدليل عليه دون ما عداه ، و لأن اليوم الثانى و الاول متساويان ، فلو اقتضى الثانى وجوب الاتمام لاقتضاء الاول ايضا ، و لا يخفى ان الاصول التى استدلل بها لا تجرى بعد قيام الدليل الاجتهادى على قيامها كما سيأتى ، و باقى ما استدلل به لا يغنى من الحق شيئا .

و منها التفصيل بين ما اذا شرط الرجوع ، و ما اذا لم يشترطه ، بالقول : بعدم الوجوب فى الاول مطلقا و لو مع مضي اليومين ، و وجوب اليوم الثالث بعد مضي اليومين

في الثاني اى مع عدم الشرط ، و هو المحكى عن ابن حمزة ، و الظاهر انه هو القول الرابع ، الا انه تعرض لفائدة الشرط كما سيجيئى البحث عنه ، فالاولى حذفه عن الاقوال ، و ذكره في مقام ذكر فائدة الشرط .

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

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

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

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



الا بالاخذ بهما و العمل على طبقهما ، فهذا القول هو المتعين ، هذا كله في الاعتكاف المنذوب ، و اما الواجب ففي المعين منه لا يجوز قطعه قطعاً ، و في المطلق منه المشهور على وجوبه كالمعين ، بمجرد الشروع ، و لا وجه له ، الا ما استدل له بوجود الشروع في المنذوب . والاقوى انه كالمندوب في عدم وجوبه الا بمضى يومين ، قال في المدارك: و لو قيل بمساواته للمندوب في عدم وجوب المضى فيه قيل مضى اليومين لم يكن بعيداً.

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

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

**مسألة ٧** لو نذر اعتكاف يوم او يومين فان قيد بعدم الزيادة بطل نذره و ان لم يقيده و جب ضم يوم او يومين .

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

مقيدا بعدم الزيادة لكونه بمنزلة في عدم المشروعية مما لا وجه له ، بعد صحة امكان اتيانه في ضمن الفرد المشتمل على الزيادة و لو لم يكن المنذور على وجه الاهمال مشروعاً ، فاللازم عدم صحته مع الاطلاق ايضاً ، لان المشروع هو اعتكاف يوم او يومين مع الزيادة ، و بعبارة اخرى مع شرط الزيادة فالمطلق اعني لا بشرط عن الزيادة سواء كان معها او لم يكن لا يكون مشروعاً ، فالحق صحة نذره مطلقاً او مهملاً عن الزيادة ، لامكان الاتيان معها ، و هذا بخلاف المقيد بعدم الزيادة ، اذ المأتي به معها لا ينطبق عليه المنذر و هو اليوم او اليومان مع عدم الزيادة ، و مع عدمها لا يكون مشروعاً ، و ان كان منذوراً ، لكن لا يصح نذره لعدم المشروعية .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كون ما عدا الليلتين واجبا بالنذر ، و كون الاعتكاف في الليلتين واجبا لتوقف المنذور عليه ، فيجب ضم اعتكافهما اليه .

**مسألة ١١** لو نذر اعتكاف ثلاثة ايام او ازيد لم يجب ادخال الليلة الاولى فيه بخلاف ما اذا نذر اعتكاف شهر فان الليلة الاولى جزء من الشهر .

الغرض من ذكر هذه المسألة هو بيان الفرق بين ما اذا كان المنذور عنوان ثلاثة ايام ، او عنوان الشهر ، بعدم دخول الليلة الاولى في الاول ، و دخولها في الاخير ، و ذلك لخروجها عما يصدق عليه الايام الثلاثة ، و لاجل ذلك قلنا بعدم دخولها في اقل ما يعتبر في الاعتكاف من العدد ، و دخولها فيما يصدق عليه الشهر اذا الشهر عبارة عن ابتداء الليلة الاولى التي يطلع فيها القمر الى اول ليلة يرى فيها القمر في شهر بعده ، فالليلة داخله في الشهر ، فتدخل في المنذور ، و خارجة عن الايام الثلاثة فلا يتعلق بها . و لا يتوقف تحقق المنذور على اعتكافها لكي يجب اعتكافها مقدمة لتحقيق المنذور .

**مسألة ١٢** لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهالين و ان كان ناقصا ، و لو كان مراده مقدار شهر وجب ثلاثون يوما .

لو نذر اعتكاف شهر معين او غير معين يجزيه ما بين الهالين ، سواء كان تاما ، او ناقصا ، اما في المعين فظاهر ، حيث ان المنذور هو اعتكاف شهر رجب مثلا او اعتكاف هذا الشهر ، و اما في غير المعين فلانسباق الشهر الهالين منه ، و في الاجتزاء منه بالشهر العددي اعني ثلاثين يوما من غير الشهر الهالين و جهان : من صدق الامثال بكل منهما عرفا : و من الانصراف الى الهالين دون العددي ، و لعل الاخير اظهر ، و لو كان مراده الشهر العددي يتعين عليه ثلاثون يوما ، و ذلك لانصراف مقدار الشهر الى الشهر الكامل و هو ثلاثون ، و لو شرع في الاول الشهر الهالين و كان ناقصا وجب تكميله بيوم اخر من الشهر الذي بعده حتى يتم ثلاثون .

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

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

و عليه فالاولى عدم الاتيان متفرقا على نحو ما ذكره في التذكرة والله العالم .

مسألة ١٣ لو نذر الاعتكاف شهرا او زمانا على وجه التتابع سواء شرطه لفظا ، او كان المنساق منه ذلك ، فاخل بيوم او ازيد بطل ، و ان كان ما مضى ثلاثة فصاعدا و استأنف اخر مع مراعات التتابع فيه و ان كان معيننا وقد اخل بيوم او ازيد وجب قضاؤه ، و الاحوط التتابع فيه ايضا و ان بقى شيئ من ذلك الزمان بعد فالاحوط ابتداء القضاء منه .

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

اخذ به مع ما بعده ، و لا يجب الاستيناف باعادة ما اتى به قبل الاخلال مطلقا ، او  
يفضل بين ما اذا كان الدال على التتابع هو اشتراطه لفظا ، او كان مدلولاً عليه بالالتزام  
بلزوم الاستيناف و الاثبات بتمام المنذور فى الاول دون الاخير وجوه ، بل اقوال ،  
المحكى عن المبسوط وغيره هو الاول ، و استدلل له بعدم الاثبات بالمأمور به على الوجه  
المطلوب شرعا ، و لو بسبب النذر الذى لم يخرج من عهده بذلك ، و المحكى عن  
المختلف و المسالك هو الثانى ، قال فى المختلف بعد نقل القول الاول عن المبسوط  
و لقائل ان يقول : لا يجب الاستيناف و ان وجب عليه الاتمام متتابعا و كفارة النذر  
لان الايام التى اعتكفها متتابعة وقعت على الوجه المأمور به فيخرج بها عن العهدة ،  
و لا يجب عليها استينافها ، لان غيرها لم يتناولها النذر بخلاف ما اذا اطلق و شرط  
التتابع فانه هنا يجب الاستيناف لانه اخذ بصفة النذر فوجب عليه استينافه من رأس ،  
بخلاف صورة النزاع ، و الفرق بينهما تعيين الزمان هناك ، و اطلاقه هنا ، فكل صوم  
متتابع و اى زمان كان مع الاطلاق يصح ان يجعله المنذور ، اما مع التعيين فلا يمكنه  
البديلية انتهى ، و ارتضاه صاحب المدارك ( قدس ) بعد نقله و قال ، و هو جيد و قال فى  
المسالك : و الاصح انه ياتى بما بقى من الايام و يقضى ما اهمل و ما مضى ان قصر عن  
ثلاثة و الا فلا .

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



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

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

**مسألة ١٥** لو نذر اعتكاف اربعة ايام فاخلى بالرابع ولم يشترط التتابع و لا كان منساقا من نذره وجب قضاء ذلك اليوم و ضم يومين آخرين، و الاولى جعل المقضى اول الثلاثة و ان كان مختارا فى جعله ايا منها شاء .

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

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

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

ثم ان صاحب المدارك ( قده ) ذكر ان جمعا من المتأخرين ذكروا ان الزائد

على الواجب اصاله ان تاخر عن الواجب لم يقع الا واجبا ، وان تقدم جاز ان ينوى به الوجوب من باب مقدمة الواجب والندب لعدم تعيين الزمان له .

ثم قال : وقد يشكل اذا كان الواجب يوما واحداً ، فان اعتكف البومين بنية الندب يوجب الثالث ، ولا يكون مجزيا عما في ذمته ، وايضا فان الاعتكاف يتضمن الصوم وهو لا يقع مندوبا ممن في ذمته واجب ، وظاهر هذا الاشكال هو الاشكال على قول القائلين بانه عند تقدم الزائد على الواجب اصاله جاز ان ينوى به الندب لعدم تعيين الزمان له ، مع ان كلامهم من صدره الى ذيله لا يخلو عن الاشكال ، اما قولهم الزائد على الواجب اصاله ان تاخر عن الواجب لم يقع الا واجبا فيه انه يتم فيما اذا كان الزائد عن الواجب المتاخر عنه هو اليوم الثالث باختيار اليوم الثاني لكونه واجبا بالنذر حيث ان اليوم الثالث من الاعتكاف لا يقع الا واجبا ، و اذا اختار اليوم الاول للواجب بالاصالة فلا موجب لليوم الثاني ، بل يمكن ايقاعه على صفة الندب كما اذا كان مقدما على الواجب بالنذر ، فقولهم ان الزائد على الواجب اصاله ان تاخر عن الواجب لم يقع الا واجبا باطلافه باطل .

واما قولهم انه ان تقدم الزائد على الواجب بالاصالة جاز ان ينوى به الوجوب من باب المقدمة ، والندب لعدم تعيين الزمان له فيه انه مع كونه مقدمة للواجب لا يبقى على صفة الندبية الفعلية لكي ينوى الندب ، اللهم ان ان يراد بالندبية الاصلية التي كان عليها لو لا مقدميته للواجب ، فالحق عدم الفرق في اليومين الزائدين على الواجب بالنذر في كونهما واجبين بالوجوب المقدمي بين كونهما متقدمين على الواجب الاصلى ، او متاخرين عنه او كانا مختلفين في التقدم بجعل الواجب الاصلى هو اليوم الثاني ، وفي جميع ذلك يكون اليومان المنضمان واجبين بالوجوب المقدمي ، غاية الامر ما يكون مقدما يكون من قبيل الشرط المتقدم لصحة الواجب الاصلى بالنذر ، وما يكون متأخرا يكون من قبيل الشرط المتأخر ، هذا ما عندي في المقام .

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

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

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

**مسألة ١٦** لو نذر اعتكاف خمسة ايام و جب ان يضم اليها سادسا سواء تابع او فرق بين الثلاثين .

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

السادس ، فلا بد من ان ينضم اليها السادس وفاء بالندز ، ولا يصح الاكتفاء بالخمس فقط حيث انها لا تكون مشروعة .

مسألة ١٧ لو نذر زمانا معيناً شهراً او غيره و تركه نسياناً او عسياناً او اضطراراً و جب قضاؤه و لو غمت الشهور فلم يتعين عنده ذلك المعين عمل بالظن و مع عدمه يتخير بين موارد الاحتمال .

في هذه المسألة امران ( الاول ) يجب قضاء ما وجب من الاعتكاف بالندز المعين فيما اذا نذره في زمان معين فتركه نسياناً او عسياناً او اضطراراً ، و قد ادعى نفى الخلاف في وجوب قضاؤه ، وفي المدارك ان وجوب قضاؤه مقطوع به في كلام الاصحاب ، ويستدل له مضافاً الى الاجماع المذكور .

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

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

ففي صحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السلام اذا مرض المعتكف او طمشت المرثة المعتكفة فانه ياتي بيته ثم يعيد اذا برء .

و خبر ابي بصير عنه عليه السلام في المعتكفة اذا طمشت ترجع الى بيتها فاذا طهرت رجعت فقضت ما عليها . هذا و لو تم الاجماع على وجوب قضاؤه فهو ، و الا ففي اثبات الوجوب بما ذكر من الادلة تأمل ، اما المرسلان فيما فيهما من الارسال و ضعف الدلالة

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

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

يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد ، لظهور الادلة في اعتبار وحدته كما يظهر بالتدبر في قوله عَلَيْهِ في صحيح الحلبي : لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع ،



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والثاني فيما به يحرز دخول هذه المذكورات في المسجد عند الشك فيه ، فكما ثبت مسجد يتنه في دفتر من الدفاتر المعمولة عند الناس من كتابة الاوراق و السجلات التي يكتب بينهم كتاب بالعدل فهو ، و الا فما فيه ظهور من الافعال في كونه مسجداً او خارجاً عن المسجد اعد لحوائج الواردين في المسجد مثل المدخل و المخرج و محل وضع الخفاف و النعال و نحو ذلك فان هذه الظهورات حجة عندهم من باب حصول الاطمينان بها، و مع عدمه فالشياح العلمي والبينة وحكم الحاكم ومع عدم ذلك فالمرجع هو استحباب عدم المسجدية ، و اما الاضافات الى المسجد التي تضاف اليه بعد بنائه او معه لاجل اتساعه فحكمها حكمه اذا كان اتخانها كاتخانها للمسجدية ، و جعلها جزء منه لصدق الوحدة على الزايد والمزيد عليه بعد صيرورة الزايد جزء من المزيد عليه .

مسألة ٢١ اذا عين موضعاً خاصاً من المسجد محلاً لاعتكافه لم يتعين و كان قصده لغوا .

للاصل و عدم الدليل على تأثير هذه النية اللهم الا ان يرجع الى التقييد في الامتثال فيبطل اللبث في غيره حينئذ للاخلال بالنية، و لو نذر الاعتكاف في مكان مخصوص منه لفضيلة فيه كما في مقام ابراهيم من المسجد الحرام ، او جنب المنبر من مسجد النبي ﷺ نعتدويتعين لاجل النذر، فلو تخلف و اعتكف في غيره يلزم الحنث و يصح اعتكافه في غيره و ان لزمه الكفارة في مخالفة النذر لو كان النذر معيناً في وقت مخصوص ، قال صاحب الجواهر في النجاة : و لو خصه الولي الشرعي كحاكم الشروع لمصلحة من المصالح امكن اعتباره . و لكنه مشكل لعدم الدليل على عموم ولايته ، اللهم الا ان ترجع المصلحة الى السياسة المدنية التي لا ملجاء عن مراعاتها ، و يكون الحاكم هو القائم بحفظها ، و قال السيد الجليل الخونساري في شرح النجاة

وله (اي لاعتباره) وجه في المتولى الخاص للمسجد، ولم يظهر لي مراده (قده) من متولى الخاص للمسجد مع كون وقف المسجد تحريريا قديرا .

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

لخروج بنائهما من المسجد، وعدم احاطة حائط المسجد بهما، واستقرار بناء المسلمين على عدم دفن امواتهم في المساجد مع ما كان من قهر اللعين ابن زياد عليه لعائن الله، عليهما الموجب لمنعه عن دفنهما فيه لو كان الدفن فيه من دافنهما لاجل التعظيم لهما صلوات الله عليهما، واللعن على قاتلها .

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

و ذلك لاستصحاب عدم مسجدية كما تقدم منا في طي المسألة العشرين .

مسألة ٢٤ لا بد من ثبوت كونه مسجد او جامعا بالعلم الوجداني او الشيع المفيد للعلم او البينة الشرعية، وفي كفاية خبر العدل الواحد اشكال و الظاهر كفاية حكم الحاكم الشرعى .

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

مسألة ٢٥ لو اعتكف في مكان باعتقاد المسجديّة او الجامعية فبان الخلاف تبين البطلان .

وهذا ظاهر لعدم تحقق الاعتكاف في المسجد او في الجامع منه حتى يصير محكوما بالصحة ، بل هو محكوم بالبطلان و ان قلنا بكون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء ان في صورة اعتقاد الخلاف لا يكون امرا ظاهرا حتى يقتضيه ، و انما هو تخيل الامر و اعتقاده بالجهد المركب .

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

قال في الجواهر بلا خلاف اجده بيننا ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه كما ادعاه في الحقائق لا صالة الاشرارك ، اقول : و يدل عليه من النصوص ما في خبر داود ابن سرحان ، و خبر الحلبي المرويين في الفقيه عن الصادق عليه السلام بعد قوله عليه السلام : لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع الا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع قال عليه السلام : والمرأة مثل ذلك ، و في الاخير و اعتكاف المرأة مثل ذلك ، ثم الغرض من ذكر هذه المسئلة هو دفع توهم ما عن بعض العامة من جواز الاعتكاف لها في بيتها مستدلا بما ورد من ان مسجد المرأة بيتها ، و فيه ان المراد منه كون بيتها كالمسجد في الفضيلة و الثواب لا في مطلق احكام المسجد كما هو ظاهر .

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

صحة اعتكاف صبي المميز مبنية على صحة عباداته ، وقد مر في هذا الشرح صحتها منه غير مرة في كتاب الطهارة و في شرائط صحة الصوم و شرائط وجوبه من كتاب الصوم .

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

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

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

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

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

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

مسألة ٣٠ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لاقامة الشهادة او لحضور الجماعة او لتشيع الجنازة وان لم يتعين عليه هذه الامور ، و كذا في الضرورات العرفية او الشرعية الواجبة او الراجعة سواء كانت متعلقة بامور الدنيا او الآخرة مما يرجع مصلحته الى نفسه او غيره ولا يجوز الخروج اختيارا بدون امثال هذه المذكورات .

اما جواز الخروج لاقامة الشهادة ففي الجواهر انه لم اعشر فيها و في تشييع المومن على نص بالخصوص الا انها مندرجان في الحاجة انتهى ، و لعل ادخال اقامة الشهادة في الحاجة التي يجوز لها الخروج مما لا اشكال فيه بناء على تعميم الحاجة الى ما يرجع الى مصلحة غيره ، و لا سيما مع تعيينها عليه ، وكذا التحمل الشهادة مع تعيينه عليه ، و اما مع عدم تعيينه عليه ففي جوازه اشكال .

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

و بالجملة فلم ار من محشى العروة تعرضا في ذلك المقام الا من السيد السند البروجردى ( قده ) فانه قال : لا يخلو من الاشكال الا في مكة انتهى والله العالم .  
و اما الخروج لتشييع الجنازة فقد ادعى عليه اتفاق العلماء ، فعن المنتى انه قال علمائنا يجوز ان يخرج لتشييع الجنازة و عيادة المريض ، و يدل عليه من النصوص .



صحيح الحلبي و فيه : ولا يخرج في شيئى الاجنزة او يعود مريضا ،  
وصحيح ابن سنان و فيه : ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة او جنازة  
او غائط ، قال في الحدائق يجوز حضور الجنازة لتشيعها و الصلاة عليها اعم من ان يكون  
متعينا عليه ام لا لاطلاق النص .

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

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

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

ففي خبر ابن سنان المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام : ولا يخرج المعتكف  
من المسجد الا في حاجة ، او في الحاجة التي لا بد منها كما وردت في غير واحد  
من الاخبار ، بناء على شمول الالابدية لما لا بد منها عرفا او شرعا او عادة فيشمل جميع  
ذلك لا سيما اذا عمنا الحاجة بما كانت لمصلحة نفسه او غيره ، اولان التعارض بين دليل  
استحباب المستحبات ، و دليل المنع عن الخروج بالعموم من وجه ، و عند تعارضهما

في مورد الاجتماع يتساقطان ويرجع الى الاصل و هو جواز الخروج فيما لم ينته الى محو صورة الاعتكاف ، او يقال بترجيح دليل الاستحباب كما قيل به في معارضة دليل المنع عن الخروج ، مع ما يدل على وجوب شيئى من الواجبات مع كون التعارض بينهما ايضا بالعموم من وجه ، ولعل المرجح في المقامين فى ترجيح ما دل على الوجوب فى الواجب ، او على الاستحباب فى المستحب هو ما ذكرناه من فهم المثالية مما نص على جواز الخروج به ، ولعل بهذا وامثاله يمكن الفتوى بجواز الخروج فيما ذكروه من الموارد التى لم يرد فيها نص بالخصوص على الجواز ، ولكن الاحتياط فيما لم يرد فيه نص بالخصوص بترك الخروج مما لا ينبغى تركه ، و منه يظهر عدم جواز الخروج لما كان فى ارتكابه غضاضة فيخرج لرفعها خلافا للمحكى عن المنتهى قال ( قدّه ) : لو كان الى جانب المسجد سقاية خرج اليها الا ان يجد غضاضة بان يكون من اهل الاحتشام فيجد المشقة بدخولها لاجل الناس ، قال ( قدّه ) فعندى هاهنا يجوز ان يعدل عنها الى منزله وان كان ابعد ، ثم قال : ولو بذل صديق منزله لقضاء حاجته لم يلزم اجابته لما فيه من المشقة بالاحتشام ، بل يمضى الى منزله هذا ، و عن الرياض ان من الضرورة فعل الاكل فى غير المسجد لمن عليه فيه غضاضة مستدلا باندرجه فى الحاجة والضرورة ، ولا يخفى ما فيه .

واما جواز الخروج فيما يجوز الخروج له سواء كان لمصلحة نفسه او غيره فلما فى خبر ميمون بن مهران المروى فى الفقيه قال كنت جالسا عند الحسن بن على عليهما السلام فاتاه رجل فقال له يا بن رسول الله ﷺ : ان فلانا على مال و يريد ان يجسنى فقال : والله ما عندى مال فاقضى عنك ، قال فكلمه ، قال فلبس نعله فقلت له يا بن رسول الله ﷺ أنسيت اعتكافك ، فقال له لم انس ولكنى سمعت ابي يحدث عن جدى رسول الله ﷺ انه قال : من سعى فى حاجة اخيه المسلم فكانما عبد الله عز وجل تسعة الاف سنة صائما نهاره قائما ليله ، فانه يدل على جواز الخروج لمصلحة غيره وهو واضح ، ولكنه مع ما فيه من ضعف السند قاصر الدلالة ايضا لاحتمال ان يكون ﷺ رجوع عن اعتكافه ، اذ ليس فيه انه رجع عليه ، ويحتمل ان يكون خروجه واجبا لكونه تخليصا للمومن المعسر عما فيه من مشقة المطالبة عنه ، وكان خروجه من باب النهى عن المنكر الواجب عليه صلوات الله عليه ،

لكن الاصحاب استندوا اليه و اقتوا بجواز الخروج فيما كان الخروج لمصلحة غيره والله العالم باحكامه .

و من جميع ما ذكرناه يظهر عدم جواز الخروج اختيارا فيما ذكر في المتن من الموارد لانه خروج بغير سبب مبيح له .

**مسألة ٣١** لو اجنب في المسجد ولم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة لبثه فيه .

لواجنب في المسجد بلا عمد ولا اختيار سواء كان بالاحتلام او بغيره وامكنه الغسل في المسجد ففي وجوب الخروج عن المسجد للغسل، او وجوب الغسل فيه، او جواز الغسل فيه مع جواز الخروج ايضا وجوه بل اقوال ، المحكى في المدارك عن اطلاق جماعة هو الاول ، و يستدل له بكونه منافيا لاحترام المسجد ، و مستلزما لللبث المحرم ، و بورود النهي عن الوضوء في المسجد من البول و الغائط فيكون النهي عن الغسل للجنابة فيه اولي ، و يكون ذلك في معرض تلويث المسجد دائما اذ قلما يتفق خلو بدن الجنب عن النجاسة ، لاسيما اذا حصلت الجنابة بالاحتلام .

و المختار عند جماعة وجوب الغسل فيه مع الامكان للمنع عن منافاته مع احترام المسجد على وجه يصير محرما ، و ان كان منافيا مع وضع المسجد و بنائه في الجملة اذ هو لم يعد للاغتسال فيه والمنع عن استلزامه اللبث المحرم دائما لامكان الاشتغال بالغسل في حال الخروج عن المسجد الذي هو واجب على الجنب ،

و بعدم دلالة النهي عن الوضوء في المسجد من البول و الغائط على المنع عن الغسل فيه ، لعدم دلالة على حرمة الوضوء فيه ، بل هو محمول على الكراهة ، و عدم دلالة على حرمة الغسل فيه بالاولوية لعدم تنقيح المناط ، بل كون المنع عن الوضوء من البول او الغائط امراتعديا لاي علم ملاكه حتى يتعدى عنه الى الغسل .

و بان مفروض الكلام فيما اذا لم ينته الى تلويث المسجد ، لان البحث عن وجوب الغسل فيه انما هو مع امكانه فيه و مع التلويث لامكان له ، نعم يكون في عرضة التلويث

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

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

في الاول ، و بعد مه في الثاني ، و مثل للثاني بما اذا كان الماء بعيداً لا يصل اليه الا بعد ساعة ولكنه يؤتى بجريانه بباب المسجد بعد نصف الساعة فلم يخرج من المسجد بانتظار وصول الماء اليه حيث ان تأخير خروجه حينئذ لا يوجب تأخير رجوعه بعد غسله عن اول ازمنة امكانه ، و نفى البعد عن صحة اعتكافه .

و قال في الثالث اي فيما صار جنبا في اخر زمان اعتكافه بحيث لا يسمع الباقي منه ازيد من الاغتسال وينتهي زمان الاعتكاف بانتهاء الغسل : بان الظاهر ان يكون ايجاب الخروج عليه ختما لاعتكافه ولبثه المحرم بعد ذلك خارجا غير مفسد له ( هذا ) ، و اوضحه في المستمسك بكون وجوب الخروج حين الجنابة للاغتسال مانعا عن جزئية اللبث من الاعتكاف فلا تندح حرمة في صحة الاعتكاف لخروجه عن الاعتكاف . ( اقول ) : و لازم ذلك سيورة زمان الاعتكاف ثلاثة ايام الا تلك الساعة التي يجب عليه الخروج عن المسجد للاغتسال ، فتصير ايام اعتكافه اقل من ثلاثة ايام بساعة فيصير باطلا .

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

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

مسألة ٣٣ اذا غصب مكانا من المسجد سبق عليه غيره بان ازاله و جلس فيه فالاقوى بطلان اعتكافه ، و كذا اذا جلس على فراش مغصوب بل الاحوط الاجتناب عن الجلوس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب او اجر

مغضوب على وجه لا يمكن ازالته وان توقف على الخروج على الا حوط،  
و اما اذا كان لابساً لثوب او حاملاً له فالظاهر عدم البطلان .

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

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

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

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

العمل بهما ، فلامحيط عما في المتن من ان الاقوى بطلان الاعتكاف باللبث في مكان قد دفع السابق اليه عنه والله العاصم . ( الامر الثاني ) لوجلس على فراش مغصوب ، ففي بطلان الاعتكاف به وعدمه و جهان مبنيان على اتحاد الكون الغصبي المحرم مع الكون الاعتكافي الذي هو عبادة وعدمه ، انمبني بطلان العبادة في المكان للمغصوب هو اتحاد الكونين مع استحالة اجتماع الامر والنهي ، و تغليب جانب الامر على النهي ، او عدم جواز التقرب بالمجمع مع وجود المندوحة و امكان الامتثال بغيره مع جواز الاجتماع ، والذي يترائي في بادى النظر هو عدم اتحاد الكونين لان الكون الاعتكافي انما يتحقق بمطلق الكون في المسجد ، ولامدخلية للاستقرار على الارض فيه ، فالجلوس على الفراش الذي به يحصل التصرف في المغصوب امر خارج عن الاعتكاف ، فالجلوس عليه كمسه بيدنه من رجله او يده امر لا يتحد مع الكون الاعتكافي ، اللهم الا ان يقال : باتحاد الكون الاعتكافي مع الكون الغصبي نحو اتحاد العام مع الخاص ، و المطلق مع المقيد ، فالكون الجلوسى على فراش المغصوب كون اعتكافي ، وان كان الاعتكاف مما يتحقق بغيره ايضا و هذا هو الاقوى و عليه فالاقوى بطلان الاعتكاف . ( الامر الثالث ) لوجلس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب فان امكن ازالته فهو كالفراش المغصوب ، و حكمه حكمه ، وان لم يمكن ازالته فان عد تالفاً عرفا كاللون المغصوب الذى صبغ به الثوب و نحوه بحيث يكون مضمونا بفيتمته على الغاصب فلا اشكال فى جواز الجلوس عليه ، وصحة الاعتكاف معه ، وان لم يعد تالفاً ففي جواز الجلوس عليه ، وصحة الاعتكاف معه وعدمه و جهان ، بل قولان من ان المنع عنه تعطيل للمسجد و منع للمسلمين عن حقهم و هو ضرر عليهم ، منفي بقاعدة لا ضرر ، كما لو فرش فى دار شخص كذلك من دون رضاء صاحب الدار ، و من المنع عن كون ذلك ضررا ، و ان التصرف فى تراب الغير من دون اذن مالكة ايضا ضرر على المالك ، و مع تعارض الضررين يكون المرجع هو ما يكون مرجعا لولا هما و هو عموم حرمة التصرف فى مال الغير من دون رضاء ، اللهم الا ان يقال باولوية مراعات حق المسلمين جميعا عن مراعات حق المغصوب عنه لدوران الامر بين الضرر على الواحد ، او على اكثر منه ، ولا يخلو عن وجه الا ان الاصول رضاء المالك باخذ قيمة ترابه ، واخراج المسجد



عن التعطيل ، لانه مع عدم امكان ازالته لولاه لزم تعطيل المسجد عن الانتفاع الى ان ينتهى الى خرابه، وهو مما يقطع بعدم رضاء الشارع به ، ومع عدم رضاه بالاختيار يجبره الحاكم به ويعطيه قيمته مع عدم رضاه على ان ذلك يعد من التالف بلا كلام. (الامر الرابع) اذا كان لابسا لثوب غصبي او حاملا له فالظاهر كما في المتن عدم البطان لتغاثر الكون الغصبي مع الكون الاعتكافي ، لان الكون الاعتكافي هو الكون في المسجد واللبث فيه باى نحو اتفق من القيام والقعود والاصطجاع وغير ذلك ، ولبس المغصوب وحملة خارج عنه بحيث لا يتحدان اصلا ، وهذا بخلاف الجلوس على الفرش المغصوب حيث انه كما عرفت يتحد مع الكون الاعتكافي اتحاد الخاص مع العام ، فالفرق بينهما لعله ظاهر غير خفى .

مسألة ٣٣ اذا جلس على المغصوب ناسيا او جاهلا او مكرها او مضطرا لم يبطل اعتكافه .

لما كان بطلان العبادة في المكان المغصوب لاجل النهي عن الكون فيه، وكان النهي عنه بفعليته موجبا لبطلانها ، فكلما كان النهي ساقطا اولم يكن فعليا منجزا لا تكون باطلة ، و يترتب على ذلك صحة الاعتكاف مع الجلوس على المغصوب ناسيا فيما اذا كان الناسي غير الغاصب ، لسقوط النهي عن الناسي لاجل استحالة تعلق التكليف ، به و فيما اذا كان الناسي هو الغاصب وتحقق عن النسيان ايضا كذلك، وفيما اذا ترك التحفظ ولم يكن مباليا كلام طويل استوفيناه في كتاب الصلاة في مبحث لباس المصلي ، وكذا صحة اعتكاف الجاهل بالغصب ، وكذا الجاهل بحكمه التكليفي والوضعي اذا كان قاصرا ، وكذا صحة اعتكاف المكره او المضطر في الجلوس على المغصوب ، و ذلك لعدم فعلية النهي او عدم تنجزه في الجاهل والمكره والمضطر ، والتفصيل موكول الى الاصول والى ما حررناه في الصلاة.

مسألة ٣٤ اذا وجب عليه الخروج لاداء دين واجب الاداء عليه، او لاتبان واجب اخر متوقف على الخروج ولم يخرج اثم ولكن لا يبطل اعتكافه على الاقوى .

لابتداء بطلانه على اقتضاء الامر بالشئى للنهى عن ضده الخاص ، و حيث انه لا اقتضاء له فلاعتكاف لا يصير منهيها عنه ، ومع عدم النهى عنه لو اتمه لكان صحيحا اما بالملاك او مع الامر الترتبى على ما فصل فى الاصول و حررناه فى غير موضع من هذا الكتاب .

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

فى هذه المسئلة امور . ( الاول ) اذا خرج من المسجد لضرورة و كان لمقصده طرق متفاوتة فى القرب والبعد ، فالمنسوب الى الاصحاب وجوب مراعات اقرب الطرق منها ، و استدلل له بعض السادة العظماء فى شرحه على النجاة بان الضرورة تنقدر بقدرها ، ولخروج مقدار الزائد عن الحاجة والضرورة ، مع ان الاباحة تختص بهما ، ولان ذلك هو المفهوم عرفا من النصوص فى مثل المقام ، ولكن صاحب الجواهر ( قد ه ) عبر فى النجاة بكلمة ( ينبغى مراعات اقرب الطرق ) الظاهرة فى عدم الوجوب ، وقيل لاطلاق النصوص و عدم رود تقييد بذلك فيها ،

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

كانت خارجة عن الحاجة ، وكان ما في المستمسك ناظر الى الملازمة بين سلوك الابعد و طول زمان الخروج ، و كان ما في المتن من الاحتياط في مراعات اقرب الطريق مع تصريحه بعدم المكث الا بمقدار الحاجة و الضرورة ناظر الى ما ابديناه ، لكن مع اطولية زمان السلوك في الطريق القريب عن السلوك في الطريق البعيد ينبغي بل يجب ترك السلوك في الطريق القريب ، و يتعين السلوك في البعيد لكون زمان الخروج فيه اقل فالزائد عنه ليس للحاجة . و مما ذكرناه يظهر ان جمع المصنف ( قده ) بين احوطية مراعات اقرب الطريق و بين وجوب عدم المكث الا بمقدار الحاجة ليس على ما ينبغي ، اللهم الا ان يصير سلوك الابعد منشاء لمحوصورة الاعتكاف مع كون زمانه اقصر لابعديته ، ومنه يظهر ايضا انه في طريق واحد اذا تفاوت زمان السير من جهة التفاوت بين الاسراع في السير و بطوئه يجب المشى على نحو العادة الجارية في مثل تلك المسافة ، فلا يجب الركض و الاسراع في المشى ، ولا يجوز التواني في المشى ايضا على نحو يخرج عن المتعارف ، ففي مثل المسافة التي بين مسجد الكوفة و بين الشريعة التي تعارف فيها السلوك راكبا اذا احتاج المعتكف في المسجد سلوكها يجب عليه الركوب لكون زمان سيره راكبا اقصر ، وعند الدوران بين ركوب الدابة او السيارة يجب اختيار الاخير المتعارف في السير فيها لا قصرية زمان الخروج معه ما لم ينته الى اشكال اخر وهو الجلوس او المشى تحت الظلال . ( الامر الثاني ) المعروف عند الاصحاب انه اذا خرج عن المسجد لضرورة يجب ان لا يجلس تحت الظلال ، وقد ادعى في الجواهر نفي الخلاف فيه ، وقال : بل يمكن تحصيل الاجماع عليه ، و يدل عليه من الاخبار خبر داود بن سرحان المتقدم الذي فيه لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها و لا تفعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك . ( الامر الثالث ) المحكى عن المحقق و العلامة وغيرهما ان المعتكف الخارج عن المسجد لاجل الضرورة يجب عليه ان لا يمشى تحت الظلال ، و يستدل له بالاجماع الذي ادعاه السيد المرتضى قال ( قده ) : ليس للمعتكف اذا خرج عن المسجد ان يستظل بسقف حتى يعود اليه ، ثم استدل عليه بالاجماع انتهى و بما يدل على حرمة على المحرم بناء على اصالة مساوات المعتكف معه فيما يجب عليه الا ما ثبت افتراقه

عنه بالدليل و باحتمال الغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال المنهى عنه في خبر ابن سرحان المتقدم، و استظهار كون المنع عنه هو من جهة كونه تحت الظلال، فيثبت المنع عنه في حال المشى والوقوف كما هو كذلك في حال القعود، و بان صاحب الوسائل صرح في اخر باب ان المعتكف اذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس ولا المشى تحت الظلال بانه تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال للمعتكف، و قاعدة الاحتياط عند الشك في المانعة، والمحكى عن المفيد والطوسي والسلار و ابي الصلاح والحلي هو الجواز و حكى عن المحقق والعلامة والمرضى ايضا، و يستدل لهم بما في خبر ابن سرحان المتقدم: ولا تقعد تحت ظلال حيث خص النهى بالقعود تحت الظلال، وهو يدل على عدم المنع عن غيره من المشى والوقوف تحته ونحوهما، و اصاله البرائة عنه عند الشك في ما نعيته كما هي المرجع عند الشك في الجزئية و نحوها، ولا يخفى ان الاستدلال بخبر ابن سرحان مبنى على حجية مفهوم اللقب الذى هو اضعف المفاهيم في الحجية، لكن لا بأس بالتمسك بالبرائة لو منع عن التمسك بما تمسك به القائلون بعدم الجواز والحق هو امانع عنه، اما دعوى السيد الاجماع على عدم الجواز فبالمنع عنها، فان المحكى عنه هو الاجماع على انه لا يستظل بسقف و هو ليس بظاهر في دعوى الاجماع على عدم جواز المشى تحت الظلال لا مكان ان يقال: بان المنسبق منه انما هو الجلوس تحته مع القطع بتحقيق الخلاف كيف وقد نسب الجواز الى السيد نفسه، فلوسلم دعواه الاجماع في عدم جواز المشى تحت الظلال لكان اجماعا منقولاً لا اعتبار به اصلا، كما ان مساوات المعتكف مع المحرم فيما يحرم على المحرم الا ما ثبت افتراقهما فيه اصل لا اصل له، بل كل واحد موضع على حدة وان اشتركا في بعض الاحكام، واما احتمال الغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال و استظهار كون المنع عنه من جهة كونه تحت الظلال فهو مما لم يقم دليل على صحته، وليس هذا الاحتمال الا كالتمسك بمفهومه من باب الاخذ بمفهوم اللقب، و اما ما ذكره صاحب الوسائل فليس مما تقدم منه في كتابه ما يدل على عدم جواز المرور تحت الظلال و قد وجهه بعض بانه (قده) اراد خبر ابن سرحان المتقدم بزعم الغاء خصوصية الجلوس، و العجب انه (قده) عنون ذلك

بعنوان باب ان المعتكف اذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس ولا المشى تحت الظلال اختياراً، ولم يذكر فيه ما يدل على ذلك اصلاً الا قوله وتقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس والمرور تحت الظلال وهو غريب ، واما قاعدة الاحتياط عند الشك في المانعة فقد عرفت من ان المرجع فيه هو البراءة ، فالاقوى عدم حرمة المشى تحت الظلال الا ان الاحتياط مهما امكن حسن على كل حال . ( الامر الرابع ) المصرح به في كلام بعض و اطلاق كلام آخرين المنع عن الجلوس مطلقاً مهما امكن و لو لم يكن تحت الظلال ، لاطلاق صحيح الحلبي الذي فيه : لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا للحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع ، وخبر اخر لداود بن سرحان عن الصادق عليه السلام : لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع الا للحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع ، ولكن المختار لجماعة اخرى جواز الجلوس اذا لم يكن تحت الظلال لتقييد ما في الخبرين بما في الخبر الاخر لابن سرحان الذي فيه : ولا تقعد تحت ظلال ، و لعله لا وجه له لعدم المنافاة بين المنع عن مطلق الجلوس و المنع عن الجلوس تحت الظلال كما يبعد حمل المنع عن مطلق الجلوس الى الجلوس الزائد عن مقدار الحاجة ، اللهم الا اذا كانت الحاجة مما لا بد منها ، ولكنه خارج عن الفرض ، اذا الكلام في المنع عنه بعد امكن ركه عادة ، فالاحوط لو لم يكن اقوى تركه مهما امكن .

مسألة ٣٦ لو خرج لضرورة و طال خروجه بحيث انمحت صورة

الاعتكاف بطل .

كان الحكم بصحة الاعتكاف مع الخروج عن المسجد عند طر و احد الاسباب المبيحة له فيما اذ بقي صورته مع الخروج ، و اما مع انمحاء صورته كما اذا كان زمان الخروج طويلاً بحيث لا يصدق معه كونه معتكفاً فلا يبقى موضوع حتى يحكم عليه بالصحة او البطلان ، وقد نص غير واحد على اعتبار بقاء الصورة في الحكم بالصحة ، قال في الجواهر في ذيل قول المحقق ( لو خرج ساهياً لم يبطل اعتكافه ) : نعم ينبغي تقييد ذلك بما اذا لم يبطل حتى انمحت الصورة ، كما اعترف به غير واحد ضرورة رجوعه حينئذ الى انتفاء

الحقيقة الذى لافرق فيه بين العمد والسهو والاضطرار وغيره انتهى .

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

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

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

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

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

والمنسوب الى المشهور هو الاخير اى تعين الخروج الى المنزل وهو مختار صاحب الجواهر في النجاة ، و قد يقال باندرجه تحت دعوى اجماع التذكرة عليه ، و يستدل بالاتفاق على جواز الخروج عن المسجد لصلاة الجمعة و نحوها من الواجبات مع كون الاعتكاف واجبا معينا فيكشف عن عدم معارضته لسائر الواجبات التي منها اللبث في المنزل للاعتداد، و بان دليل وجوب الاعتداد في المنزل حاكم على دليل وجوب اللبث في المسجد للاعتكاف لدالته على حرمة الخروج عن البيت كما هو صريح الاية المباركة (ولا يجزى) والخروج عن البيت بمدلوله يدل على حرمة اللبث في المسجد، و حرمة اللبث في المسجد سبب لبطلانه لانه عبادة والنهي عنها يوجب فسادها لامتناع الايمان بها بداعى التقرب بها ، فدليل حرمة الخروج عن البيت يرفع صحة الاعتكاف ، لكن دليل وجوب اللبث في المسجد لا يرفع صحة الاعتداد في البيت ضرورة ان المرثة لو ترك الاعتكاف و اعتدت في البيت صحت عدتها قطعا ، ولو قلنا بوجوب لبثها في المسجد الى اخر الاعتكاف و حرمة خروجها عنه في الاثناء ، هذا ما قيل في حكم هذه المسألة من الاقوال ، و يحتاج في تحقيق الحق منها الى مقدمة و هي ان وجوب الاسكان المذكور هل هو من حيث وجوب نفقة الزوجة على الزوج ، او ان فيه حقالله سبحانه كما ان في العدة حق له تعالى (وجهان) من كون المطلقة الرجعية بحكم الزوجة يجب الاتفاق عليها ، و يقع بينهما التوارث لومات احدهما في اثناء العدة، فيجب اسكانها كما ما يجب الاتفاق عليها ، و من ان الاسكان وجب بالنهي عن اخراجها عن المنزل و خروجها بنفسها عنه فهو حكم تبديى يثبت بالدليل غير مرتبط بالاتفاق ، و يترتب على الاول سقوط وجوبه فيما لا يجب فيه الاتفاق كالناشزة ، و لو حدث نشوزها في اثناء العدة و الصغيرة التي وطئت و لو محرما حيث انهما لانفقه لهما ولا سكنى لهما ايضا ، و يترتب على الاخير عدم جواز خروجها عن البيت و لو باذن الزوج و يمنعهما الحاكم لو اتفقا عليه ، و الاقوى هو الاخير لظهور

الكتاب والسنة والفتاوى فيه ، و عن الكشاف في تفسير قوله تعالى « لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة ) انما جمع بين النهين ليشعر بان لا ياذنوا او ان ليس لاذنهم اثر انتهى ، و لعل الخصوصية التي في سكنها التي بها صار حقاله تعالى و امتازت بها عن السكنى الواجب في الزوجة من باب وجوب الانفاق عليها هي ارادة الله سبحانه بقائها مع زوجها ، وعدم مفارقتها عنه لكي يميل اليها و يرجع في عدتها كما يدل عليها قوله تعالى : لعل الله يحدث بعد ذلك امرا ، الذي فسر برجوع الزوج اليها .

ففي الصافي عن الصادق عليه السلام : المطلقة تكتحل وتخضب و تطيب و تلبس ماشاءت من الثياب لان الله عز وجل يقول لعل الله يحدث بعد ذلك امرا لعلها ان تقع في نفسه فيراجعها ، و بما ذكرناه يظهر سقوط احتمال كون وجوب الاسكان من حيث وجوب الانفاق عليها ، و كذا احتمال كونه حقا للزوج خاصة ، او للزوجة خاصة ، و لالهما معا فلا يسقط باذن الزوج لها في الخروج ، و لا يتجاوز المرثة عنه مثل تجاوزها عن النفقة ، و لا باتفاقهما عن صرف النظر عنه بل معه يجبرهما الحاكم عليه ، و يترتب على ذلك ان الواجب من الاسكان هو ما يحصل دوران الزوجة في ايام العدة مدار زوجها حيث يدور ، و ان الواجب عليها من السكنى مثل ما وجب عليها منه قيل الطلاق ، و الواجب على الزوج من اسكانها في العدة ايضا ما وجب عليه منه قبل الطلاق ، فلو انتقل الزوج من منزل كان ساكنا فيه مع زوجته حال الطلاق الى منزل اخر يجب ان يحمل معه زوجته ، و يجب عليها الانتقال معه ، و بذلك يظهر سقوط اكثر الفروع التي فرعوها على حرمة خروجها من المنزل الذي مسكنها في حال الطلاق على ما ذكروها في كتاب الطلاق ، و مقتضى ما ذكرناه هو وقوع التراحم بين الحكيمين اعنى حكم وجوب اتمام الاعتكاف فيما اذا وجب معينا اما بالنذر و نحوه ، او بمضى يومين منه ، و حكم وجوب السكنى في مسكن الزوج في ايام العدة لانطباق قاعدة التراحم عليهما من امكان اجتماعهما في مرحلة الاثشاء على نحو القضية الحقيقية ، و عدم استحالة اجتماعهما في تلك المرحلة ، و امتناع جمع المكلف بين امثالهما بعد صيرورتهما فعليا بتحقق موضوعهما



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

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

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

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

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

مسألة ٤٠ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء حتى في اليوم الثالث سواء علق الرجوع على عروض عارض او لا ، بل يشترط الرجوع متى شاء حتى بلا سبب عارض ، ولا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع و نحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله ، و يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال النية فلا اعتبار بالشرط قبلها او بعد الشروع فيه و ان كان قبل الدخول في اليوم الثالث ، و لو شرط حين النية ثم بعد ذلك اسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه و ان كان الا حوط ترتيب اثار السقوط من الا تمام بعد اكمال اليومين .

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

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

و خبر ابي بصير المروى في الكافي والفقيه عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : لا يكون الاعتكاف اقل من ثلاثة ايام ، و من اعتكف صام ، و ينبغي للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم ،

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

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

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

وباطلاق صحيح محمد بن مسلم حيث ان الشرطية الثانية المذكورة فيه اعنى قوله : وان اقام يومين ولم يكن اشترط بكونه فى مقابل الشرطية الاولى المذكورة فيه اعنى قوله : اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط ( النخ ) والشرطية الاولى مطلقة عن قيد طرو العذر ، واطلاقها يدل على جواز الاشتراط ولو كان اقتراحا فالشرطية الثانية ايضا كذلك ، فيدل على جواز الخروج مع الشرط ، ولو كان الشرط اقتراحا خلافا للمكى عن جماعة تبعاً للعلامة فى التذكرة حيث خصوا جواز الخروج عند الاشتراط بما اذا كان بعروض

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

البقاء، على الاعتكاف لا على فسخه و الرجوع عنه ، لان الذى ورد النص على جوازه هو اشتراط حل الاعتكاف و فسخه نحو اشتراط الفسخ فى العقد او اشتراطه فى الاحرام، لا اشتراط فعل ما ينافيه مع بقاءه ، وليس على جوازه دليل بل لعل ما يدل على بطلان الشروط المنافية مع اطلاق الكتاب والسنة يدل على بطلان الشرط المنافى فى الاعتكاف، و مع الغض عن ذلك يكون مقتضى عدم جوازه عدم تأثيره فى حل ما شرطه ، و الظاهر عدم انعقاد الاعتكاف المشترط فيه هذا الشرط راسا من اول الامر للاخلال بالنية اذ هو نظير نية الصوم المشروط بارتكاب بعض مفطراته حيث انها ليست نية الصوم اصلا . ( الامر السادس ) يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال نية الاعتكاف ، فلا عبرة بالشرط قبلها كما لا عبرة بما يتباني المتعاملان قبل العقد بلا ذكره فى ضمنه ، ولا بما يذكر بعد الشروع فى الاعتكاف بل المذكور من الشرط قبل نية الاعتكاف او بعد الشروع فيه يكون نظير الشروط الابتدائية التى لا دليل على اعتبارها حسبما فصل فى المعاملات ، ولا فرق فى عدم تأثيره اذا كان بعد الشروع بين ما اذا كان قبل الدخول فى اليوم الثالث او بعده ، فالتفصيل فى الشرط المتأخر عن الشروع بين ما كان قبل الدخول فى اليوم الثالث و ما كان بعده بالانعقاد فى الاول وعدمه فى الثانى ضعيف فى الغاية، اذ لا وجه له اصلا ، نعم فى الشرط المتقدم على النية لو قيل بالصحة بناء على كفاية التواطى قبل العقد فى صيرورة العقد مشروطا يمكن القول بصحة الشرط المتقدم ، لكن المبنى ضعيف كما حرر فى المعاملات فى باب الشروط ، و كيف كان يمكن الاستدلال لاعتبار كون الشرط حال النية بخبر ابي بصير الذى فيه و ينبغى للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط بتقريب ان كلمة ( اذا ) تفيد المقارنة لصيرورة المعنى اذا اراد ان يعتكف ، و ارادة الاعتكاف هى بنيته . ( الامر السابع ) لو شرط حين النية ثم بعد ذلك اسقط حكمه ففى سقوطه و عدمه ( وجهان ) : من انه كالخيار المجعول بالشرط حق قابل للاسقاط لان اول ما يترتب على الحق قابليته للاسقاط فما لا يسقط بالاسقاط لا يكون حق : ومن انه لم يثبت حقيقته بدليل، اذ الاخبار المتقدمة فى مشروعيتها لم تدل على حقيقته بمعنى كونه قابلا للاسقاط، و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب بقاءه ، اذا لم يكن الشك من قبيل الشك

في المقتضى ، و كيف كان فالاحوط ترتيب اثار السقوط من الاتمام بعد اكمال اليومين .  
 مسألة ٤١ كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته  
 كذلك يجوز اشتراطه في نذره كان يقول لله على ان اعتكف بشرط ان يكون  
 لى الرجوع عند عروض كذا او مطلقا و حينئذ فيجوز له الرجوع و ان  
 لم يشترط حين الشروع في الاعتكاف فيكفى الاشتراط حال النذر في جواز  
 الرجوع ، لكن الاحوط ذكر الشرط حال الشروع ايضا ، ولا فرق في كون  
 النذر اعتكاف ايام معينة ، متتابعة او غير متتابعة ، فيجوز الرجوع في  
 الجميع مع الشرط المذكور في النذر ، و لا يجب القضاء بعد الرجوع  
 مع التعيين ولا الاستيناف مع الاطلاق .

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

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

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

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

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

و منها ان يكون شرط الرجوع ايضا منذورا بتعلق النذر به نفسه على نحو شرط النتيجة ، وفي انعقاده تأمل ، ولعل هذا الوجه هو مورد اشكال صاحب المدارك والحدائق و تأملهما في صحته بدعوى اختصاص النص بالشرط في الاعتكاف ، و عدم ما يدل على صحة النذر على نحو نذر النتيجة .

و منها ان يكون النذر متعلقا بالاعتكاف المشروط على ما بينه المصنف بقوله : كان ينذر لله على ان اعتكف بشرط ان يكون لي الرجوع عند عروض عارض او مطلقا ، والحق في هذا هو صحة النذر و وجوب المنذور عليه على نحو ما نذر ، وذلك لعمومات الدالة على صحة النذر فيما اذا كان متعلقه راجحا ، و من المعلوم رجحان الاعتكاف المشروط بجواز الخروج مثل المطلق منه ، ويصح نذره كذلك كما يصح نذرا المطلق ، لكن في الاكتفاء به عن ذكره حين الشروع في الاعتكاف تأمل اذا لوجب عليه الاعتكاف المشروط بجواز الرجوع و سيورته مشروطا متوقف على الايتان بالشرط ، ان كما يجب عليه الاعتكاف بسبب النذر يجب عليه الايتان بشرطه بسببه ، و لا يكفي نذر المشروط عن الايتان بالشرط و المحل لانيا نه هو النية لا قبلها و لا بعدها كما تقدم ، و لعل هذا هو منشاء احتياط المصنف حيث قال : لكن الاحوط ذكر الشرط حال الشروع ايضا ، اللهم الا ان يقال بان قصد ايقاع المنذور مع كونه هو الاعتكاف المشروط كاف عن الاشتراط في حال النية لانه قصد له اجمالا ، ولا فرق في كون المنذور اعتكاف ايام معينة او غير معينة ، متتابعة او غير متتابعة ، فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور في النذر ، و فصل الشهيد الثاني ( قده ) في المسالك تبعا للمحقق في المعبر ، والعلامة في المنتهى في الاعتكاف المنذور تفصيلا ينتهي الى اقسام ثمانية باعتبار ان المنذور اما يكون معيناً او يكون غير معين ، و على كلا التقديرين فاما يكون متتابعاً او غير متتابع ، و على

التقارير الاربعة فاما يشترط الرجوع على ربه ان عرض له عارض اولاً ، فاربعة منها مما لم يشترط فيها الرجوع ، و اربعة مما اشترط فيها ، والمصنف ( قده ) تعرض لهذه الاربعة التي اشترط فيها الرجوع بقوله : ولا فرق في كون النذر اعتكاف ايام منفصلة ( الخ ) وهو انه لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعين ، ولا الاستيناف مع الاطلاق ، و قد تقدم حكم الاربعة التي لم يشترط فيها في المباحث السابقة .

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

نقل في الجواهر عن رسالة شيخه ( قده ) التصريح بانه لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف اخر له غير الذي ذكر الشرط فيه ، ولا ان يشترط في اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص اخر من عبده او ولده ، ثم احتمل صحته بناء على صحة مثله في الخيار ، و قال ( قده ) : لاشترك المقام مع الخيار في المدرك ، و هو عموم المؤمنون عند شروطهم الذي هو المنشأ في كثير من الاحكام السابقة وغيرها ، ثم امر بالتأمل الجيد ولا يخفى عدم دلالة عموم المؤمنون على جواز الاشتراط في الاعتكاف ، و ان المدرك له هو الاجماع و الاخبار المتقدمة ، و شيئ منهما لا يدل على جواز مثل هذا الشرط المذكور ، ولا على ترتيب الاثر عليه ، و مع الشك في صحته يكون المرجع هو اصاله عدمها ، و وجه عدم دلالة عموم المؤمنون على مثل هذا الشرط هو ان الظاهر منه هو الشروط التي تقع على الشخص بحيث يصير ملزماً على الوفاء بها لا ما تقع له بحيث يكون انعقادها لنفعه ، و ذلك بقرينة كلمة ( عند ) في قوله عَلَيْهِ : عند شروطهم ، و التعبير بكون المؤمن يكون كذلك مشعراً بمدحه ، و انه من اوصافه المحموده ، و ما يكون لنفع المشتري لا يكون مما يختص بالمؤمن لان الكافر ايضاً مسلط بما يشترط له هذا . و يمكن دعوى ظهور النصوص السابقة في اختصاص الاحكام الثابتة للشرط بالشرط الواقع في الاعتكاف الذي يقع فيه الشرط لا اعتكاف آخر له او لغيره من عبده او ولده او اجنبى عنه و لكنها لا يخلو عن التأمل .



مسألة ٤٣ لا يجوز التعليق في الاعتكاف فلو علقه بطل الا اذا علقه على شرط معلوم الحصول حين النية فانه في الحقيقة لا يكون من التعليق .

وليعلم ان التعليق قد يتصور في الانشاء وقد يلاحظ بالنسبة الى المنشاء، والمراد بالاول هو كون التعليق في ناحية اليجاد وجعل اليجاد معلقا على وجود المعلق عليه بحيث لولاه لم يكن اليجاد ايجادا كما اذا علق الضرب الصادر منه على كون المضروب زيدا بحيث لو لم يكن زيدا لم يكن ضربه ضربا، وهذا النحو من التعليق يستحيل عقلا، لان الضرب اذا تحقق في الخارج فقد تحقق، سواء كان المضروب زيدا او غير زيدا، غاية الامر لو ضربه بقصد كونه زيدا فبان عدم كونه زيدا يكون من باب التخلف في الداعي لان الضرب الصادر لا يكون ضربا، والمراد بالتعليق في المنشاء هو ما اذا كان المنشاء بالانشاء معلقا على امر على نحو انشاء الواجب المشروط وهذا امر ممكن كيف وجميع القضايا الحقيقية المتداولة في جميع العلوم تكون من هذا القبيل، ومثال ذلك في المعاملات كالتدبير والوصية والنذر المعلق على امر مثل ان رزقت ولدا فعلى كذا، ومحل الكلام في تعليق الاعتكاف كتعليق المنشاء في باب المعاملات هو الثاني، وقد قام الاجماع على بطلانه في المعاملات في بعض صورته واقسامه حسبما فصل في محله، واما في الاعتكاف فليس على بطلانه اجماع وان كان صاحب الجواهر ارسله ارسال المسلمات وقال (قده) لا يجوز التعليق في الاعتكاف، فمن علقه بطل الا اذا كان شرطا مؤكدا كقوله ان كان راجحا او كان المحل مسجدا او نحو ذلك انتهى، ولعل منشاء التسالم في ذلك هو الحاق الاعتكاف بالمعاملات في ذلك كما الحق بها في شرط فسخه والرجوع عنه، ولكن يقع السؤال في وجه اللاحق وكيف كان فعلى القول بعدم جواز التعليق ينبغي استثناء ما اذا كان المعلق عليه معلوم الحصول حين النذر كرجحان الاعتكاف ومسجدية المحل لما ذكره المصنف (قده) في المتن من انه ليس من التعليق بالحقيقة، ولجواز مثله في باب المعاملات، انما الكلام فيما اذا كان مشكوكا، ومقتضى تقييد المصنف كون الشرط معلوم الحصول هو بطلان ما كان مشكوكا ولو كان المعلق عليه شرطا مؤكدا مثل التعليق

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

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

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

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

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

الكفارة به كما يأتي في المسائل الآتية .

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

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

و ربما يستدل لذلك بفحوى الآية المباركة : و لا تبشروهن ( الآية ) و بعموم ما ورد في المنع عن الجماع الشامل للجماع مع الذكور و الاناث و منافات ذلك مع الاعتكاف ولكن في الحاق الجماع في الدبر بالجماع في القبل اشكال ، و قد مر بعض الكلام في البحث عن الجماع في مبطلات الصوم و في موجبات الجنابة في مبحث الجنابة من كتاب الطهارة ، و كيف كان المعبر في الجماع المحرم هو ما به تحصل الجنابة سواء انزل ام لا . ( الامر الثالث ) المشهور على حرمة اللمس و التقبيل بشهوة مثل حرمة الجماع ، و عن ظاهر التبيان و مجمع البيان و المدارك دعوى الاتفاق على حرمتها ، و يستدل لحرمتها باطلاق النهي عن المباشرة في الآية الشريفة ( و لا تبشروهن ) خرج عنها ما اذا لم يكن بشهوة ، و ما عن المنتهى من انه ثبت انه عليه السلام كان يلمس بعض نسائه في الاعتكاف

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

فساد الاعتكاف مطلقا بالنسبة الى من يحرم ومن لا يحرم و ان كان الاحتياط في الاجتناب عنه حسنا خروجا من مخالفة من حرمه والله الهادي .

( الثاني ) الاستمناء على الاحوط و ان كان على الوجه الحلال كالنظر

الى حليلته الموجب له .

و قد ادعى عدم وجدان الخلاف فيه ، و يستدل لحرمة بنقل الشيخ في الخلاف الاجماع على حرمة ، و بانه كيفية منافية مع الاعتكاف الذي هو اللبث العبادي في المسجد او اللبث فيه للعبادة . و لقد يعجبني ما قاله الحلبي (قده) بان حقيقة الاعتكاف في عرف الشرع هو اللبث للعبادة ، و المعتكف اللابث للعبادة اذ فعل القبائح او مباحات لاحاجة اليها فما لبث للعبادة ، و الايراد بانه يلزم بطلانه حالة النوم والسكوت و اهمال العبادة فاسد لضرورة الحاجة اليها و كونها مهيئة للحالة التي يتمكن معها للعبادة كما لا يخفى و بانه ان كان في المسجد يكون اجنابا فيه و لعله مثل مكث الجنب فيه او دخوله فيه لالاستطراق او مطلقا بالنسبة الى من يكون الاستطراق محرما عليه و ان كان في خارج المسجد يكون خروجه للاحاجة فيه و لا وجود سبب مبيح له مبطلاله ، و بخروج المعتكف بالجنابة الحاصلة منه عن اهلية الاعتكاف لكون جنابته موجبة لحرمة اللبث عليه في المسجد ، و بانه اذا كان التقبيل و اللمس بالشهوة محرما عليه فتحریم الاستمناء عليه اولي ، و هذه الوخوه و ان لم يسلم بعضها عن المنع كما منع عن تحريم احداث ما يوجب خروجه عنه لقضاء الحاجة فانه لا يكون حراما ، و كذا او لوية الاستمناء بالتحريم عن التقبيل و اللمس مع ما في تحريمهما من المنع كما تقدم الا ان المجموع منها لعله كاف لا ثبات تحريمه مع القطع بتنافيه مع الاعتكاف الذي كان رسول الله ﷺ يطوى فراشه في ايامه و كان ﷺ يشمر المئزر للعبادة ، و يؤيده بعض ما ورد من حرمة ما يحرم على المحرم ، فالاقوى حينئذ تحريمه و فساد الاعتكاف به .

( الثالث ) شم الطيب مع التلذذ و كذا الريحان ، واما مع عدم التلذذ

كما اذا كان فاقد الحاسة الشم مثلا فلا بأس به .

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

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

في هذا المتن امور (الاول) لا خلاف في حرمة البيع والشراء في حال الاعتكاف وفي الجواهر الاجماع بقسميه على حرمتها وفي الحدائق ان القول بالتحريم مما لا خلاف فيه واما الخلاف في فساد الاعتكاف بذلك ، فقال الشيخ في المبسوط : لا يفسد الاعتكاف بهما وان كان لا يجوز له فعل ذلك، وقال ابن ادريس الاولي عندي ان جميع ما يفعل المعتكف من القبائح ويتشغل به من المعاصي اسباب به يفسد اعتكافه انتهى ، ويدل على حرمتها صحيح عبدة المتقدم في الطيب الذي فيه ولا يشتري ولا يبيع ، ولم اطلع على مخالف في حرمتها الا ما يحكى عن المستند من القول بالكراهة ان لم يتحقق الاجماع على الحرمة ، ومنشأه هوما تقدم منه من توهم منع دلالة صيغة النفي على التحريم وهو مندفع بما تقدم . ( الامر الثاني ) المحكى عن المرتضى ( قده ) المنع عن التجارة مطلقا حتى الاجارة والصلح بناء على كون الصلح عقدا مستقلا لمنافاتها مع حقيقة الاعتكاف التي هي اللبث في المسجد تعبدا او للعبادة فيه ، و لمفهوم النهي عن البيع والشراء و لان المنسبق من النهي عن البيع والشراء من قوله بالتجارة : لا يشتري ولا يبيع هو كون الشرى والبيع منهي عنهما من حيث كونهما شغلا مانعا عن عمل الاعتكا في الذي هو الاشتغال بالله سبحانه في بيته لا من حيث كونهما شراء و بيعا ، فيكون النهي عنهما كالنهي عن البيع وقت النداء من يوم الجمعة حيث انه ايضا محرم من حيث انه شغل عن ذكر الله تعالى كما يدل عليه بعد قوله : و دز و البيع قوله : فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض و ابتغوا من فضل الله ، و قوله تعالى : و اذا رآوا تجارة او لهوا انفضوا اليها ، و قوله تعالى : قل ما عند الله خير من اللهو و من التجارة ، هذا بناء على كون الصلح عقدا مستقلا ، و اما لو كان هو البيع فيما اذا تعلق بالعين فيحرم من حيث كونه بيعا من غير اشكال ، و لا يخفى ما في الوجهين الاولين لعدم منافات التجارة و لا البيع والشراء مع حقيقة الاعتكاف و لو كانت هي اللبث في المسجد لاجل العبادة فضلا عن كونها هي اللبث فيه تعبدا اذ لا يعتبر فيه دوام العبادة مادام اللبث ، و لمنع او لوية النهي عن التجارة عن النهي عن البيع والشراء بل مساواته معه لاحتمال

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



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

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

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

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

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

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

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

مسئلة ١ لا فرق في حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل والنهار،  
نعم المحرمات من حيث الصوم كالاكل والشرب والارتماس ونحوها  
مختصة بالنهار .

الامور المعتبرة عدمها في الاعتكاف على قسمين منها ما يشترط عدمها في الاعتكاف  
من حيث انه اعتكاف ، ومنها ما يشترط عدمها فيه من جهة اعتبار عدمها في الصوم  
الذي يعتبر في الاعتكاف ، فالقسم الاول يعتبر عدمها مادام معتكفاً من غير فرق بين الليل  
والنهار ، والقسم الثاني يعتبر عدمها مادام كونه صائماً في حال الاعتكاف فتضير مختصة  
بالنهار فمن الاول البيع والشراء والممارات ونحوها ، ومن الثاني الاكل والشرب  
ونحوهما من المفطرات ، نعم مثل الجماع والاستمناء يعتبر عدمه في الاعتكاف والصوم  
معاً فلا فرق في حرمة بين الليل والنهار الا انه لو وقع في نهار صوم واجب يكون في  
افطاره الكفارة تجب به كفارتان كما سيأتي في المسألة الثالثة .

مسئلة ٢ يجوز للمعتكف الخوض في المباح والنظر في معاشه مع  
الحاجة وعدمها .

قد ظهر في طي البحث عن البيع والشراء ان الاقوى جواز ارتكاب المباحات ،  
والنظر في امر المعاش فيما يحتاج اليه ، وما جرت السيرة بارتكابه ولو في غير ما  
يحتاج اليه ، وعدم جواز ارتكاب غيرهما من الامور الدينوية لمنافاته مع الاعتكاف .

مسئلة ٣ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف اذا وقع في النهار من حيث  
اشتراط الصوم فيه فبطالانه يوجب بطلانه ، وكذا يفسد الجماع سواء كان  
في الليل او النهار ، وكذا اللمس والتقبيل بشهوة بل الاحوط بطلانه بسائر  
ما ذكر من المحرمات من البيع والشراء وشم الطيب وغيرها مما ذكر بل  
لا يخلو من قوة و ان كان لا يخلو من اشكال ايضاً ، وعلى هذا فلو اتمه و  
استأنفه او قضاه بعد ذلك اذا صدر منه احد المذكورات في الاعتكاف الواجب  
كان احسن و اولي .

ما تقدم من ذكر المحرمات في حال الاعتكاف كان في مقام بيان حكمها التكليفي من حيث الحرمة و الحلية ، و اما بالنسبة الى حكمها الوضعي اعنى من حيث فساد الاعتكاف بها فلا اشكال في بطلانه بما يبطل به الصوم اذا وقع في النهار حيث انه يوجب بطلان شرط صحة الاعتكاف و هو الصوم الموجب لبطلان الاعتكاف بانتفاء شرطه ، و اما ما يحرم فيه من حيث كونه اعتكافا فلا اشكال في فساده بالجماع الواقع في الليل و ان عليه الكفارة لو وقع في الليل، و كفارتين لو وقع في نهار شهر رمضان. قال في الحقائق: و الظاهر انه لا خلاف في فساد الاعتكاف به ، و اما اللبس و التقييل بشهوة ففي حرمتها على المعتكف كلام تقدم ، و قلنا بانه لا دليل على حرمتها عليه فيما يجوز فيه النظر اليه الا ان المشهور لما قالوا بحرمة كان الاحتياط في تركه ، و على ذلك اى على القول بعدم حرمتها فلا مجال للقول بفساده بهما ، و على القول بحرمتها ففي فساد الاعتكاف بهما و عدمه قولان ، فالمحكى عن الاسكافي و الخلاف و المعبر و التذكرة و التحرير و الدروس و متشابهه القران لابن شهر آشوب هو الفساد ، و عن الوسيلة و ظاهر الشرائع و النافع و القواعد و الارشاد و التلخيص و التبصرة عدم الفساد ، مع ذهابهم بالتحريم . و الاقوى هو الاول، و ذلك لان النهي المتعلق بشيئ في عبادة او معاملة ظاهر في الغيرية، و ارشاد الى كون متعلقه مانعا عن صحة ما يقع فيه من العبادة او المعاملة ، و الاصل الاولى في النهي و ان كان هو النفسية المولوية الا ان الظاهر منه في ما يتعلق بشيئ في باب العبادات و المعاملات هو الغيرية و هذا اصل ثانوي يجب الجرى عليه ما لم تقم قرينة على خلافه و مقتضى ذلك هو فساد الاعتكاف باتيان كلما نهى عن الاتيان به فيه الا ان يقوم دليل على صحته معه من غير فرق بين التقييل و اللبس بشهوة بناء على النهي عنهما و بين غيرهما مثل البيع و الشراء و الاستمنا و الممارات و نحوهما مما ورد النهي عنه في حال الاعتكاف ، و لعل وجه الاشكال في البطلان بارتكاب احدى تلك المحرمات هو ظهور اولي النهي في النفسية و المولوية ، لكن الحق ما ذكرناه و كيف كان فلو اراد الاحتياط في الاعتكاف الواجب يتمه و يستأنف في الواجب المطلق و يقضيه في الواجب المعين كما هو واضح .

مسألة ٣ اذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا فالظاهر عدم بطلان اعتكافه الا الجماع فانه لو جامع سهوا ايضا فالاحوط في الواجب الاستيناف او القضاء مع اتمامها هو مشتغل به و في المستحب الاتمام .

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

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

مسألة ٦ اذ افسد الاعتكاف باحد المفسدات فان كان واجبا معيننا و جب قضاؤه و ان كان واجبا غير معين و جب استينافه الا اذا كان مشروطا فيه او في نذره الرجوع فانه لا يجب قضاؤه او استينافه ، و كذا يجب قضاؤه اذا كان مندوبا و كان الافساد بعد اليومين ، و اما اذا كان قبلهما فلا شيء عليه بل في مشروعية قضاؤه حينئذ اشكال .

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

غير المعين وفي المندوب بعد مضي اليومين اذا افسده حينئذ يجب قضائه مع عدم اشتراطه حين النية ولا يجب قضائه معه ، وقد عرفت سابقا ان هذا هو فائدة الاشتراط ، و لعل عبارة المتن ناظرة اليه ، وكيف كان لو كان الافساد في المندوب قبل مضي اليومين فان كان فعل المفسد بقصد الاتيان به في اثناء الاعتكاف مع بنائه على اعتكافه فلا اشكال في حرمة لكونه تشريعا بناء على سراية الحرمة التشريعية الى العمل الخارجي ايضا ، وفي وجوب القضاء عليه وعدمه وجهان : من صدق القوت الموجب للقضاء ، ومن انصرافه الى الواجب لو قيل بدلالة عموم قوله : من فاتته فريضة فليقضها ، و شموله لكل فريضة ، وعدم اختصاصه بالفريضة اليومية . و ان كان فعله بقصد الرجوع عن الاعتكاف فلا يجب القضاء قطعا ، و في استحبابه وجهان : من عدم الدليل على مشروعية قضائه ، و : من دلالة صحيح الحلبي المروي في الكافي والمرسل المحكي في الفقيه على استحبابه وفيه قال ابو عبدالله عليه السلام كانت بدر في شهر رمضان ولم يعتكف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كان من قابل اعتكف عشرين عمرا لعامة و عشرا قضاء لما فاتته ، و الاقوى هو الاول لان الظاهر من الخبرين هو كون المندوب الفأنت متخصصا بخصوصية الوقت و هو كونه في شهر رمضان ، و لا دلالة لهما على استحباب قضاء المندوب المطلق مع انه في وقت قضائه ان كان صالحا للاعتكاف فيصير وقتا للاداء اذ هو مستحب في كل وقت صالح له و ان لم يكن الوقت صالحا له فلا يجوز فيه الاعتكاف ، فترك الاداء في وقت يصلح له و الاتيان بقضاء ما فات منه في وقت اخر مما لا فائدة فيه كما لا يخفى .

### مسألة ٦ لا يجب الفور في القضاء و ان كان احوط .

المحكي عن المبسوط و المنتهى وجوب الفور في القضاء و لعل الوجه فيه هو توهم اقتضاء الامر به للفور و هو فاسد لعدم اقتضاء الامر للفور و لا للتراخي ، و عدم دليل اخر يدل عليه ، لكن الاحتياط حسن للخروج عن مخالفتها و ان لم يظهر لما ذهب اليه دليل .

مسألة ٧ إذا مات قى اثناء الاعتكاف الواجب بنذر او نحوه لم يجب على وليه القضاء و ان كان احوط ، نعم لو كان المندور الصوم معتكفا و جب على الولي قضاؤه لان الواجب حينئذ عليه هو الصوم و يكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة بخلاف ما لو نذر الاعتكاف فان الصوم ليس واجبا فيه و انما هو شرط فى صحته و المفروض ان الواجب على الولي قضاء الصلاة و الصوم على الميت لا جميع ما فاته من العبادات .

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



ايام الاعتكاف متوقف على وجوب صومه على المعتكف و هو ممنوع ، اذ الواجب على المعتكف هو الاعتكاف في حال الصوم لا الصوم في حال الاعتكاف .

و ثالثا لو سلم شمول العموم للصوم في حال الاعتكاف لكان اللازم وجوب قضاءه على الولي و لا يلزم قضاء الاعتكاف عليه ايضا و هو اى وجوب قضاء الصوم فقط من دون وجوب قضاء الاعتكاف فاسد ، اذ الصوم كان واجبا على الميت من باب المقدمة ولا يعقل وجوب المقدمة فقط من دون ذى مقدمته مع ان الغرض اثبات وجوب الاعتكاف من ناحية وجوب صومه الذى يستدل لاثبات وجوبه بعموم من مات وعليه صوم واجب وجب على وليه ان يقضى عنه لا اثبات وجوب صومه فقط ، و منه يظهر ضعف ما فى المعتبر من ان الخبر ان كان دالا انما يدل على وجوب قضاء الصوم و اما الاعتكاف فلا ، و استجوده فى المدارك .

فان قلت مسألة المقدمة تتعكس بين الميت و بين وليه لان الواجب من الصوم على الميت كان وجوبه مقدما من باب وجوب الاعتكاف عليه ، و انه مما لا يشترط الصوم فى صحته ، و على الولي يكون وجوب الاعتكاف عليه مقدما من باب وجوب الصوم فى حال الاعتكاف عليه و هو اى الصوم فى حال الاعتكاف يتوقف على الاتيان بالاعتكاف فيجب عليه الاعتكاف وجوبا مقدما لاجل وجوب الصوم عليه .

قلت هذه مغالطة لان قضاء الواجب بالوجوب المقدمى عن الميت لا بد من ان يكون باتيانه بما هو مقدمة للواجب ، و لا يعقل ان يصير واجبا على الولي بالوجوب النفسى الاصلى اذ الواجب عليه انما هو تفرغ زمة ميتة و المفروض انه الاعتكاف الذى لم يتم دليل على وجوب قضاؤه ، و ما قام عليه العموم انما هو الصوم ، و لا يدل العموم على وجوبه على الولي الاعلى نحو يجب على ميتة و هو النحو الوجوب المقدمى مع ان وجوبه كذلك عليه غير معقول مع انه على تقدير امكانه لا يكون متكفلا لاثباته لما تقرر فى الاصول : من انه اذا كان ثبوت حكم العام لبعض افراده متوقفا على ثبوت حكم اخر

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

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

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

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

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

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

فى هذه المسألة امور . ( الاول ) تجب الكفارة بالجماع فى الاعتكاف الواجب المعين بالندى و نحوه ، او بكونه ثالث ثلاثة فيما لا خيار له بالشرط سواء كان الجماع فى النهار او فى الليل اجماعا محققا كما عن الانتصار و الغنية و التذكرة و المنتهى ، و على وجوبها به نصوص كثيرة .

ففى خبر زرارة المروى فى الفقيه والكافى و التهذيب عن الباقر عليه السلام  
عن المعتكف يجامع اهله قال عليه السلام : اذا فعل فعله ما على المظاهر .

وخبر سماعة المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع  
اهله قال عليه السلام : هو بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان .

و خبر عبد الاعلى بن اعين المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل  
وطئ امرأته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان قال عليه السلام : عليه الكفارة ، قال قلت  
فان وطأها نهارا قال : عليه كفارتان .

و خبر ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى امرئة معتكفة باذن  
زوجها خرجت من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السلام : ان كانت  
خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة ايام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها  
ما على المظاهر .

و خبر اخر لسماعة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله  
قال عليه السلام : عليه ما على الذى افطر من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة ، او صيام شهرين  
متتابعين ، او اطعام ستين مسكينا . ( الامر الثانى ) اختلفوا فى وجوب الكفارة بافساد  
الاعتكاف باتيان سائر المحرمات ، و حكى عن الشيخ و اكثر المتأخرين اختصاص  
الكفارة بالجماع دون ما عداه من المفسدات و ان فسد به الصوم و وجب به القضاء لو  
كان واجبا . و يدل على ما ذهبوا اليه اختصاص النصوص بذكر الكفارة فى الجماع ،  
و عدم تعرضها لها فى غيره ، ومع الشك فى وجوبها يرجع الى البرائة ، و حكى عن الشيخ  
ايضا الحاق كل مباشرة تؤدى الى ازال الماء عمدا الى الجماع من الاستمناء و غيره ،  
و عن ظاهر التذكرة الاجماع عليه ، و ليس له وجه ظاهر ، و قيل و لعله لفهم مساواتها  
مع الجماع من تأديتها بعبارة واحدة فى الاية المباركة و هى قوله تعالى : ولا تبشروهن  
وانتم عاكفون فى المساجد ، و فيه ان الظاهر من المباشرة هو الجماع و قد كنى بها عنه

مع عدم ظهور قوله تعالى : وانتم عاكفون في الاعتكاف المعهود ، و المحكى عن المفيد والسيد الحاق كل مفسد بالجماع و لو لم يكن مندرجا تحت عنوان المباشرة و لم يكن من انزال الماء و هو المحكى عن الدروس و غيره ، و لعله بدعوى ان المنسبق من من نصوص الجماع عرفا هو ان سبب وجوب الكفارة هو التعمد في افساد الاعتكاف من غير مدخلة لخصوص المفسد ، و انه اى شئى كان، وفيه ان الانسباق عرفا بحيث يدخل في المداليل اللفظية ممنوع ، و الظن به لا يصح الاستناد اليه بل الاعتماد عليه اشبه بالقياس المحرم العمل عندنا . فالحق عدم ما يوجب الحاق غير الجماع به في وجوب الكفارة في افساد الاعتكاف به لعدم الدليل عليه ، مع كون المرجع عندالثك فيه هو البرائة ، و ان كان الاحوط ثبوتها خروجا عن خلاف من اوجبها في غير الجماع . ( الامر الثالث ) المحكى عن المفيد و الشيخ ( قدس سرهما ) وجوب الكفارة بالجماع في كل اعتكاف سواء كان واجبا او مندوبا ، كان الواجب معينا . او غير معين ، كان التعيين بالندر و شبهه ، او بمضى يومين من المندوب او الواجب المطلق . ويستدل لهما باطلاق الروايات المتضمنة لوجوب الكفارة بالجماع حيث انه يقتضى عدم الفرق فيه بين الواجب و المندوب ، و لا في الواجب بين المطلق و المعين . و المحكى عن غيرهما هو اختصاص وجوبها بالواجب المعين ، فلا تجب في الواجب المطلق ، و لا في المندوب لمنع اطلاق الروايات المتضمنة لوجوبها بالجماع اولا .

و ذلك لانسباق ظهورها في وجوب الكفارة في الواجب المعين ظهورا ناشيا عن الالتفات الى كون الكفارة عقوبة للتعمد بالعصيان مع انه لا عصيان في افساد المندوب او الواجب المطلق قبل مضي يومين من الاعتكاف . قال المحقق ( قدس ) في المعتبر بعد نقل وجوب الكفارة بالافساد بالجماع في كل اعتكاف عن الشيخين و لو خصا ذلك باليوم الثالث او بالاعتكاف اللازم كان اليق بمذهبهما ، لا نأينا ان الشيخ ذكر في النهاية و الخلاف ان للمعتكف الرجوع في اليومين الاولين من الاعتكاف و اذا كان له الرجوع لم يكن لا يجاب الكفارة مع جواز الرجوع وجه ، لكن يصح هذا على قول الشيخ في المبسوط ، فانه يرى وجوب الاعتكاف بالدخول فيه انتهى ما في المعتبر . و ما ذكره

(فه) يمكن ان تكون قرينة حالية محفوفة بالكلام مانعة عن انعقاد الاطلاق حيث ان من مقدما ته انتفاء القدرالمتيقن، و هذا الذى ذكرىوجب تيقن ارادة الواجب المعين مما وجبت الكفارة فى افساده بالجماع و تمنع عن انعقاد الاطلاق .

و ثانيا لو سلم اطلاق الروايات فهو مقيد بما يدل على عدم وجوبها فيما عدى الواجب المعين كصحيح ابى ولاد الذى فيه: ان كانت (يعنى المرثة) خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة ايام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ، فان اعتبار عدم اشتراط الرجوع عن الاعتكاف فى وجوب الكفارة يدل بمفهومه على عدم وجوبها مع الاشتراط ، فيستفاد منه عدم الوجوب فيما يجوز له الرجوع و لو مع عدم اشتراطه كما فى المندوب او الواجب غير المعين قبل مضى اليومين من غير فرق فى ذلك بين كون الكفارة فيما تجب فيه لاجل الجماع كما هو الظاهر من الصحيح ، او لاجل الخروج عن المسجد بناء على استناد الفساد اليه لكونه اسبق من الجماع ، فالمنع عن كونه مقيدا للاطلاق النصوص الواردة فى وجوب الكفارة با فساد الاعتكاف بالجماع كما فى المستمسك غير وجيه لانه على تقدير دلالة الصحيح على وجوب الكفارة بالافساد بكل مفسد يفرق بين الافساد بالجماع وغيره بالقول بوجوبها بالافساد بالجماع فى كل اعتكاف، و اختصاص وجوبها بغيره بالاعتكاف الواجب المعين وله وجه، و الاشكال فى وجوبها فيما يجوز له الرجوع عن الاعتكاف كالمندوب ونحو بكون الكفارة فى صورة العصيان ولاعصيان فى الرجوع فيما يجوز له الرجوع مرفوع بالفرق بين الرجوع عن الاعتكاف فيما يجوز له الرجوع و لو بالجماع ، و بين الايمان بالمفسد فى حال الاعتكاف بلا قصد الرجوع عنه ، و ما فيه الكفارة لو قيل بها هو الاخير دون الاول، مع ان اختصاص وجوب الكفارة بصورة العصيان ممنوع لامكان ايحائها مع عدم العصيان اذا قام عليه الدليل كما فى وجوب الفداء للافطار فى شهر رمضان ممن يجوز له الافطار كذى العطاش و نحوه ، و وجوب الدم على من اضطر الى ارتكاب بعض تروك الاحرام كالتظليل و نحوه ، و بالجملة فالحق فى هذه المسألة هو اختصاص وجوب الكفارة بالافساد بالجماع فى الواجب المعين من الاعتكاف والله العالم بحقايق الاحكام. ( الامر الرابع ) المشهور بين الاصحاب

كما في الحدائق ان كفارة الجماع في الاعتكاف هي ككفارة الافطار في شهر رمضان وهي الايتان باحدى الخصال تخييراً ، و ذلك لمو ثقتى سماعة المتقدمين ففي احديهما عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام : هو بمنزلة من افطروما من شهر رمضان و في الاخر عنه عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال : عليه ما على الذى افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة ، او صيام شهرين متتابعين ، او اطعام ستين مسكينا . و عن ظاهر الصدوق هو كونها ككفارة الظهر و هي الايتان باحدى الخصال على الوجه الترتيب و هي العتق مع المتكف منه ، وصيام شهرين متتابعين مع عدم التمكن من العتق و اطعام ستين مسكينا مع عدم التمكن من الصيام ، و ارتضاء في المدارك لصحيح زرارة المروى في الفقيه عن الباقر عليه السلام : اذا فعل فعله ما على المظاهر ، و صحيح ابى و لاد المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام و فيه ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة ايام و لم تكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر ، و عن المختلف ان ما يدل على انها ككفارة افطار شهر رمضان اوضح عند الاصحاب ، و ما يدل على انها ككفارة الظهر اصح طريقا . و قد حمل جمع من الاصحاب ما يدل على انها ككفارة الظهر على الاستحباب ، و لا بأس به ، و ان اورد عليهم في الحدائق بانه قاعدتهم في جميع الابواب ، و حملة في المنتهى على ان المراد التشبيه في المقدار دون الكيفية ، و به صرح في الوسائل ايضا حيث يقول بعد ذكر صحيح ابى و لاد : هذا محمول على بيان الكمية لا الكيفية ، او على الاستحباب قاله جماعة من الاصحاب . و الاقوى ما عليه المشهور من كونها ككفارة شهر رمضان لاظهرية ما يدل عليه من الاخبار عما يدل على كونها كالظهر ، و ذهاب المشهور الى العمل به و ترك العمل بالآخر ، و لكنه ينبغي الاحتياط بالعمل بما يدل على انها كالظهر .

مسألة ١٠ اذا كان الاعتكاف واجبا و كان في شهر رمضان و افسده بالجماع في النهار فعليه كفارتان ( احدهما ) للاعتكاف ( والثانية ) للافطار في نهار رمضان ، و كذا اذا كان في صوم قضاء شهر رمضان و افطر بالجماع بعد الزوال فانه يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان ، و اذا نذر الاعتكاف

في شهر رمضان وافسده بالجماع في النهار وجب عليه ثلاث كفارات (احداها) للاعتكاف (والثانية) لخلف النذر (والثالثة) للافطار في شهر رمضان ، واذ جامع امرئة المعتكفة و هو معتكف في نهار رمضان فالاحوط اربع كفارات و ان كان لا يبعد كفاية الثلاث ( احداها ) لاعتكافه و اثنتان للافطار في شهر رمضان احدهما عن نفسه و الاخرى تحملا عن امرئته و لا دليل على تحمل كفارة الاعتكاف عنها و لذا لو اكرهها على الجماع في الليل لم تجب عليه الاكفاراته و لا يتحمل عنها (هذا) ، و لو كانت مطاوعة فعلى كل منهما كفارتان ان كان في النهار و كفارة واحدة ان كان في الليل .

في هذه المسألة امور . ( الاول ) اذا افسد الاعتكاف الواجب بالجماع في نهار شهر رمضان تجب عليه كفارتان احدهما للاعتكاف و الاخرى للافطار في شهر رمضان على المشهور المعروف بين الاصحاب ، بل قيل بلا اشكال و لا خلاف ، و عن غير واحد من الاصحاب دعوى الاجماع عليه ، و يدل عليه ، من النصوص .

خبر ابن اعين المروى في الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل وطئ امرئته و هو معتكف ليلا في شهر رمضان قال عليه السلام : عليه الكفارة قال قلت : فان وطئها نهارا قال : عليه كفارتان .

و مرسل الصدوق قال : و قد روى انه ان جامع بالليل فعليه كفارة واحدة ، و ان جامع بالنهار فعليه كفارتان ، و مما ذكرناه يظهر انه لو كان صومه قضاء شهر رمضان و افطر بالجماع بعد الزوال يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان لاطلاق دليليهما ، و اصاله عدم تداخلهما ،

و اذا نذر الاعتكاف في شهر رمضان ندرا معينا فافسده بالجماع في النهار يجب عليه ثلاث كفارات ، احداها للاعتكاف ، و الثانية لخلف النذر ، و الثالثة للافطار في شهر رمضان لاطلاق ادلتها مع اصاله تعدد المسببات عند تعدد اسبابها . ( الامر الثاني ) المشهور كما في الدروس على وجوب اربع كفارات لوجامع امرئته المعتكفة في نهار شهر رمضان و هو معتكف باكرهه اياها على الجماع ، و قال في الدروس : لانعلم مخالفا



في ذلك الا المحقق في المعبر، و عن المختلف نفى ظهور الخلاف فيه ، و عن المسالك و جامع المقاصد نسبتة الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع عليه خلافا للمحقق والعلامة في المعبر والمنتهى ناقلا له عن بعض الاصحاب فانكروا تحمل كفارة الاعتكاف ، وهذا هو الاقوى لعدم الدليل على وجوب تحملها عليه ، وما دل على وجوب تحمله كفارة الصوم عنها لا يدل على وجوب تحمل كفارة الاعتكاف ايضا عنها، ومع الشك في ذلك فالمرجع هو البرائة ولكن الاحتياط في ذلك مما لا ينبغي تركه لدعوى الاجماع على وجوبه، واسناده الى المشبه هذا اذا كرهها على الجماع في النهار، ولو طاعته في ذلك فلا اشكال في ان على كل واحد منهما كفارتان ان كان في النهار، وكفارة واحدة ان كان في الليل. (الامر الثالث) لو اكرهها على الجماع في الليل لم تجب عليه الا كفارة واحدة عن نفسه حتى عند القائلين بوجوب تحمل كفارتها عليه لو اكرهها في النهار ، وهذا شاهد في نفسه على عدم وجوب تحمل كفارة الاعتكاف عليه لو اكرهها على الجماع ، و الا لم يكن فرق بين الاكراه في الليل او النهار . وهذا اخر ما وقفنا الله سبحانه لشرح كتاب الصوم والاعتكاف من كتاب العروة الوثقى، والحمد لله اولا و اخرها و ظاهراً و باطنا ، و صلواته الزاكيات على محمد و اله الاطهرين الابرار . و على جميع انبيائه و اوصياء انبيائه ، و الصديقين و الصالحين من عبادته ، و كان الشروع في تحريره عشية يوم الجمعة الرابع عشر من شهر المحرم سنة ١٣٨٣ و صار ختامه في ضحى يوم السبت التاسع عشر من شهر جمادى الاولى ١٣٨٤ على يد مؤلفه الفقير الضعيف المحتاج الى عفوربه الغفور الكريم مع تشتت الاحوال ، و سوء المزاج من توارد الامراض ، و ضعف القوى و الاعضاء ، و التأثير عما يرد على المسلمين في بلاد الاسلام و اخواننا القاطنين في بلادنا ، و بلاد العراق من سلطة الكفار، و المنافيين ، و احيائهم مراسم الكفر والنفاق، و انمحائهم اثار الشرع و الاسلام ، اعاذ الله تعالى و جميع المسلمين في جميع البلاد عن ايذائهم ، ورد مكرهم اليهم ، فانه لا يحيق المكر السيئ الا باهله . و الحمد لله على انعامه وله الشكر على الائه، و انا الضعيف الفاني محمد تقى بن محمد الاملى غفر الله سبحانه لي و لوالدي ولجميع المؤمنين و المؤمنات .



هو

كتاب الزكوة

من

# مصباح الهدى

في

شرح العروة الوثقى

لمؤلفه الفقير الفاني

الحاج شيخ محمد تقي الآملي

( عفى عنه )

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين حمداً يوازي حمد ملائكته المقربين  
وانبيائه المرسلين والصلوات التامات على خير خلقه و اشرف  
بريته محمد سيد المرسلين و آله الطاهرين واللعن الدائم على  
اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين و بعد فهذه جملة مما  
حررته في شرح مسائل كتاب الزكوة من العروة الوثقى لفقيره  
عصره و فريد دهره اية الله على الاطلاق سيدنا الاعظم و مولانا  
الافخم السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي قدس سره و طيب  
رسمه و هو من اجزاء شرحنا المسمى بمصباح الهدى لمؤلفه  
الفقير المحتاج الى عفو ربه الرحيم محمد تقي الآمل عصفه الله  
سبحانه بلطفه الجلي والخفي و غفرله و لوالديه و للمؤمنين  
والمؤمنات بمنه وجوده و كان الشروع في طبعه اليوم الاول في

شهر رجب سنة ١٣٨٩

## بسم الله الرحمن الرحيم

( كتاب الزكوة التي وجوبها من ضروريات الدين ومنكره مع العلم به كافر . )

لانه منكر ضرورى الدين الذى قد ثبت فى كتاب الطهارة كفره ، قال العلامة ( قده ) : اجمع المسلمون كافة على وجوبها فى جميع الاعصار و هى احد الاركان الخمسة ، اذا عرفت هذا فمن انكر وجوبها ممن ولد على الفطرة و نشاء بين المسلمين فهو مرتد يقتل من غير ان يستتاب ، وان لم يكن عن فطرة بل اسلم عقيب كفره مع علمه بوجوبها استتيب ثلاثا ، فان تاب و الا فهو مرتد وجب قتله ، و ان كان ممن يخفى وجوبها عليه لانه نشاء بالبادية او كان قريب العهد بالاسلام عرف وجوبها ولم يحكم بكفره انتهى المحكى عنه ، فلا اشكال فى كفر منكره .

**بل فى جملة من الاخبار ان مانع الزكوة كافر .** ففى خبر ابي بصير عن الصادق

عليه السلام قال : من منع قيراطا من الزكوة فليمت انشاء يهوديا او نصرانيا ، و خبره الاخر المروى عن الكافى عن الصادق عليه السلام قال : من منع قيرطا من الزكوة فليس بمؤمن ولا مسلم و موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال : ان الله عزوجل فرض للفقراء فى اموال الاغنياء فريضة لا يحمدون الا بادائها و هى الزكوة بها حقنوا دمائهم و بها سموا مسلمين ، و عن الفقيه عن الصادق عليه السلام فى وصية النبى لعلى صلى الله عليهما وآلهما : يا على كفر بالله العلى العظيم فى هذه الامة عشرة و عدمنهم مانع الزكوة و ثمانية لا يقبل الله منهم للصلاة و عدمنهم مانع الزكوة ، الحديث ، و غير ذلك من الاخبار الاخر .

**و يشترط فى وجوبها امور الاول البلوغ فلا تجب الزكوة فى الذهب**

**و الفضة على غير البالغ .** اجماعا محصلا و منقولا مستفيضا بل متواترا ، والنصوص المستفيضة الدالة على انه ليس فى مال اليتيم زكوة المنضمة الى الاجماع على عدم الفصل بين اليتيم و بين غيره مضافا الى المروى عن الرضا عليه السلام فى صببة صغار لهم مال بيدائهم او اخيهم هل يجب على مالهم الزكوة ؟ فقال عليه السلام : لا يجب على مالهم حتى يعمل به

فاذا عمل به وجبت الزكوة اما اذا كان موقوفا فلا زكوة عليه . و استدل في الجواهر بترك الاستفصال في صحيح يونس بن يعقوب ارسلت الى ابي عبدالله عليه السلام ان لي اخوة صغار فمتى تجب علي اموالهم الزكوة فقال: اذا وجبت عليهم الصلوة وجبت عليهم الزكوة قلت: فما لم تجب عليهم الصلوة قال: اذا اتجر به فركه ، و يمكن منعه بدعوى دلالة سياق الخبر على كون الاخوة يتيما كما لا يخفى على المتأمل في قوله : ان لي اخوة صغارا ، وكيف كان ففي ما تقدم غنى و كفاية ، ثم لا اشكال في عدم وجوبها على غير البالغ

**في تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول .** والظاهر انه لا ينبغي الاشكال في عدم وجوبها ايضا على من كان غير بالغ في بعضه . فلا وجوب للحول الذي بلغ في اخره مثلا و ذلك لخبر ابي بصير قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : ليس على مال اليتيم زكوة و ليس عليه صلوة ، و ليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة ، و ان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ، ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة و كان عليه مثل ما على غيره من الناس .

فان الظاهر من قوله عليه السلام : ان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة يدل على انه غير مكلف بالزكوة في الاموال التي ملكها قبل البلوغ مطلقا سواء مضى عليها احوال عديدة او بعض الحول ، و في قوله عليه السلام : ولا عليه لما يستقبل احتمالا ان ( احدهما ) ان يكون معطوفا على قوله لما مضى و هذا هو الظاهر ، و عليه فيجب حمل قوله حتى يدرك على ادراك غير البلوغ كادراك الحول او الرشد ، وذلك لثلا يلزم جعل الغاية نفس المعنى لان الشرط المترتب عليه الكلام هو البلوغ فلا معنى لجعله غاية فعلى تقدير جعل الحول متعلق الادراك في قوله حتى يدرك يصير المعنى هكذا اذا بلغ فليس عليه زكوة لما يستقبل في تلك الاموال التي ملكها فيما مضى حتى يدرك الحول فاذا ادرك الحول كانت عليه زكوة لمكان مضى الحول عليه فيدل على اعتبار الحول من حين البلوغ . و ( ثانيهما ) ان يكون جملة مستقلة و هو بعيد و يصير المعنى انه ليس عليه لما يستقبل زكوة متى حال الحول عليه حتى يحول عليه و هو بالغ فاذا حال عليه الحول و هو بالغ اي كان بالغاً في الحول وجبت عليه الزكوة و كيف ما كان فيدل

على المطلوب هذا هو المشهور وهو المنصور، ولكن عن بعض المتأخرين حكي المناقشة في ذلك قال ( قده ) : و اثبات اعتبار البلوغ في تمام الحول بحسب الدليل مشكل اذ الاستفادة من الادلة عدم وجوب الزكوة ما لم يبلغ و هو غير مستلزم لعدم الوجوب بسبب الحول السابق بعضه عليه اذ لا يستفاد من ادلة اشتراط الحول كونه في زمان التكليف ، و اللام في قوله فليس عليه لما مضى زكوة غير واضحة الدلالة على المعنى الشامل للحول الناقص ، بل المتبادر منه خلافه ، وكذا قوله . ولا عليه لما يستقبل غير واضح في اثبات الفرض المذكور . ثم قال بل قد نقول في قوله : فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة دلالة على خلاف ذلك انتهى ، ولا يخفى ما فيه فان دعواه عدم وضوح دلالة اللام على المعنى الشامل للحول الناقص ممنوعة مع كونها للعموم ، فيدل على الشمول و المنع في دعوى التبادر على خلافه اشد ، و قوله وكذا قوله ولا عليه لما يستقبل غير واضح في اثبات الفرض المذكور مدفوع بما عرفت من ان فيه احتمالين وعلى كليهما يدل على المطلوب ، وعلى تقدير كونه مجملاً ايضاً فالفقرة الاولى اعنى قوله فليس عليه لما مضى كافية في اثبات المطلوب و اما دعواه دلالة قوله فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة على خلاف ذلك ففيه مالا يخفى مضافاً الى ان الخطابات المشروطة انما تتعلق بمتعلقاتها و تصل الى درجة الفعلية حين تحقق شرائطها فالخطاب بالزكوة بشرط حلول الحول يتعلق بالمكلف ولا بد من اعتبار حلول الحول في حال التكليف الموجب لاعتبار مبدئه من حاله لعدم التكليف قبله لا بالمشروط ولا بمراعات شرطه مع انه يمكن اعتبار البلوغ طول الحول من دليل اعتبار التمكّن من التصرف كما سيأتي ، و الصبي في حال الصباوة لا يكون متمكناً من التصرف بل هو محجور عليه ، هذا تمام الكلام بالنسبة الى النقدين ، و المتحصل منه عدم ثبوت الزكوة فيهما على غير البالغ في تمام الحول ولو بلغ في اثنا عشر مطلقاً لا وجوباً ولا استحباباً ، اما نفى الوجوب فلمكان الدليل على عدمه كما عرفت . واما نفى الاستحباب فلعدم الدليل عليه هذا اذا لم يتجر بهما ، و مع الاتجار ياتي حكمها عند تعرض المصنف ( قده ) في المتن . و اما المواشى و الغلات فعن المشهور استحباب الزكوة في غلات الطفل و مواشيه، وعن الشيخين و اتباعهما وجوبها فيهما، وعن ظاهر ابن ادريس هو الحرمة، و حكي الجزم بها عن مصايح الطباطبائي، و الا حوط ان لم يكن اقوى هو الاخير اى الحرمة كما

سيظهر وجهه . استدلل للاول بصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن ابي جعفر و ابي عبدالله عليهما السلام : ليس على مال اليتيم في العين و المال الصامت شيئاً فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة حيث انه يدل بمفهوم قوله : ليس على مال اليتيم في العين و المال الصامت على ثبوت الزكوة في ما عدى المال الصامت للصبي ، وقد صرح باحد فردي المفهوم في قوله فاما الغلات فعليها الصدقة و قوله عليهما السلام : واجبة و ان كان له ظهور في الوجوب المصطلح الا انه لا صراحة فيه بعد معلومية عدم ظهوره في المنع المصطلح في لسان الاخبار ، و بعد الجمع بين هذا الصحيح و بين خبر ابي بصير المتقدم المصرح فيه بعدم الزكوة في جميع غلات الطفل يحمل على النذب فيصير دليلاً على استحباب الزكوة في غلاته و مواشيه . و استدلل للثاني بالصحيح المذكور بابقاء قوله واجبة على ظاهره من الوجوب المصطلح ، و الحاق المواشى بالغلات بالاجماع المركب ، و الاقوى عدم الثبوت فيهما مطلقاً و ذلك لقصور الصحيحة المذكورة عن معارضة خبر ابي بصير المتقدم بواسطة اعراض المشهور من القدماء عن العمل بها فلا دليل على الوجوب اصلاً ، ولا موجب لحملها على النذب بعد سقوطها عن الحجية باعراض المشهور عن العمل بها فلم يبق الا ما يدل على عدم الثبوت بقول مطلق و لو على النذب مضافاً الى النصوص المستفيضة الواردة في نفي الزكوة عن مال اليتيم هذا في غلاته ، و اما في مواشيه فالحكم بالاستحباب فيها اشكل لمنع المفهوم في قوله : في العين و المسال الصامت لانه من مفهوم اللقب الذي لا نقول به ، و لاموقع للتمسك بدليل التسامح في المقام و ان كان مطابقاً للفتوى المشهور الا انه في المقام معارض بدليل حرمة التصرف في مال الطفل و عدم جواز التصرف به الا على الوجه الاحسن و لم يثبت ، و مما ذكرناه يظهرهما في المتن في المسئلة الاولى الاتية من الفتوى باستحباب اخراج الزكوة في غلات غير البالغ بل الاصول هو الاختياط فيه كما احتاط في مواشيه .

**الثاني العقل فلا زكوة في مال المجنون اذا كان الجنون اطلاقاً و كان في**

**تمام الحول ، و المشهور ان حكمه حكم الصبي فلا زكوة في ماله الصامت اصلاً و لا وجوباً و لا استحباباً الا اذا تجر به فيستحب كما في الصبي ، و يستحب في مواشيه و غلاته ،**



ولا يخفى ان هذا اللاحق لم يقم عليه دليل ، و قد عرفت ضعف القول بالاستحباب في غلات الطفل فضلا عن مواشيه ، فالقول به في المجنون اضعف ، وليس الحكم في المجنون اجماعيا ، مع مخالفة كثير من المحققين كما لم يكن اجماع في حكم الصبي ايضا . اما نفى ثبوت الزكوة في مال المجنون فللاصل بعد فرض عدم الدليل على الوجوب بناء على كون سوق خطابات الزكوة للتكليف المختص بالمكلفين بدليل رفع القلم عن المجنون و صحيح عبدالرحمن بن الحجاج القائل بالصادق عليه السلام : امرئة من اهلنا مختلطة أعليها زكوة فقال عليه السلام : ان كان عمل به فعليها الزكوة و ان كان لم يعمل به فلا ، و خبر موسى بن بكر السائل عن الكاظم عليه السلام عن امرئة مصابة ولها مال في يداخيها هل عليه زكوة ؟ فقال عليه السلام : ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة ، هذا اذا كان الجنون مستوعبا للحول و قد اطلق الاصحاب المجنون و لم يفصلوا بين المطبق منه و الادوارى و مقتضاه عدم الفرق بينهما بل لا زكوة على المجنون في بعض الحول و لو ادوارا ، و في المحكى عن تذكرة العلامة و نهايته انه لو كان الجنون يعتوره ادوارا اشترط الكمال طول الحول فلو جن في اثنا عشر سق و استأنف من حين عوده خلافا لصاحب المدارك حيث قرب تعلق الزكوة على الادوارى و قال : اما الادوارى فالاقرب تعلق الوجوب به في حال الافاقة ، ان لا مانع من توجه الخطاب اليه في تلك الحال انتهى ، فكانه ( قد ) جعل المنشاء في عدم تعلق الزكوة بمال المجنون جنونه المانع عن تعلق التكليف به ، ولذا قال بعدم المانع من توجه الخطاب اليه في حال الافاقة ، و لا يخفى ما فيه لان المنشاء في عدم التعلق هو عدم مقتضيه لا وجود المانع في ظرف تحقق المقتضى لما عرفت من ان خطابات الزكوة سواء كانت و ضعا او تكليفا مخصصة بماعدى المجنون بالخبرين المتقدمين ، و مقتضى اطلاق الخبرين اعتبار العقل في تمام الحول كسائر الشرائط ، و مع فقد و لو في بعض الحول ينتفى الوجوب بانتفاء شرطه كما في كل واجب مشروط ، و منه يظهر ان الاقوى ما نسب الى القليل من ان عروض الجنون انا ما يقطع الحول ولا اشكال فيه اصلا ، ان معنى اعتبار العقل في تمام الحول هو استمراره في تمام آتاته ، فلوطرء الجنون في آن ما لم يكن شرط الوجوب محققا في ذلك الان وهو ينافى مع اعتباره في

تمام الحول فلا وجه لقول المصنف ( قدّه ) و لكنه مشكل بل لا بد من صدق اسم المجنون و انه لم يكن في تمام الحول عاقلا و الجنون آنا ما بل ساعة و ازيد لا يضر لصدق كونه عاقلا . الثالث الحرية فلا زكوة على العبد ان احلنا ملكه و ذلك لا من جهة اعتبار الحرية حينئذ بل لعدم الملك الذى هو الشرط الرابع و ان قلنا بملكه فكذلك ايضا بناء على عدم تمكنه من التصرف و حجره عنه لكن لا من جهة اعتبار الحرية ايضا بل لعدم الشرط الخامس اعنى التمكّن من التصرف ، و بناء على ملكه و تمكنه من التصرف فكذلك ايضا من جهة اعتبار الحرية و ذلك لتخصيص عمومات الزكوة الشاملة للعبد مطلقا و لو كانت للتكليف بمادل على اعتبار الحرية ، ففى الصحيح عن الصادق عليه السلام : ليس فى مال المملوك شيئى و لو كان له الف الف و لو احتاج لم يعط من الزكوة شيئى ، و الصحيح الاخر عنه عليه السلام ايضا فيه سأله رحل و انا حاضر فى مال المملوك اعليه زكوة ؟ قال : لا و لو كان له الف درهم ، و الموثق عنه ايضا فيه ما تقول فى رجل يهب لعبد الف درهم او اقل او اكثر فبقول : احلنى من ضربى اياك او من كل ما كان منى اليك او مما اخفتك او ارهبتك فيحلله فى حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدرهم التى اعطاها فى موضع قد وضعها فيه فاخذها فحللها هى قال عليه السلام : لا قفلت اليس العبد و ماله لمولاه ؟ فقال : ليس هذا ذاك ثم قال : فليردها له فانها لا تحل له فانه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة ، فقلت فعلى العبد ان يزكيها اذا حال الحول قال عليه السلام : لا الا ان تعمل له بها ولا يعطى العبد من الزكوة شيئا . و هذه الاخبار كما ترى كما تدل على نفي الزكوة عن مال العبد يدل على ثبوت الملك له كما هو الظاهر من اضافة المال اليه فى الخبرين الاولين ، و صريح الاخير فيما وهبه الولي اياه ، و لعل هذا هو الاقوى ، و ان كان المشهور على عدم الملك . ولا فرق فى العبد بين القن و المدبر و ام الولد و المكاتب المشروط و المطلق الذى لم يؤد من مال الكتابة لا طلاق الاخبار المتقدمة ، و خبر ابي البخترى عن الصادق عليه السلام : ليس فى مال المكاتب زكوة ولكن عن المدارك نوع ميل الى ثبوت الزكوة على المكاتب حيث قال بعد الاعتراف بان عدمه مذهب الاصحاب ، و استدل على

عدمه في المعتر بانه ممنوع من التصرف فيه الا بالاكساب فلا يكون ملكه تاما ، و بما رواه الكليني عن ابي البختری ثم تنظر بالدليل الاول و استضعف الخبر بضعف سنده ، ولا يخفى ما في تضعيفه من الوهن بعدكون راويه الكليني ، و اطباق الاصحاب على العمل به كما اعترف به هذا كله في غير البعض . و **اما المبعوض** كالمكاتب المطلق الذي تحرر منه شيئا فيجب عليه اذا بلغ ما يتوزع على بعضه الحر النصاب بلاخلاف فيه كما في الجواهر ، بل اتفاقا كما عن الحدائق لوجود المقتضى اعني تمامية شرائط الوجوب بالنسبة الى نصيبه الحر ، و عدم المانع الادعوى اندراجه تحت عنوان المملوك لاسيما مع قلة نصيبه الحر و هي ممنوعة بل هو مبعض يصدق عليه العنوانان بالنسبة الى نصيبه منهما لاسيما مع التغليب في جانب الحرية ، و ان كان نصيبه منها اقل كما هو الشأن في باب العبد ، و لو سلم اندراجه في اسم المملوك فيما اذا كان جزئه الحراقل فيميناه على التسامح العرفي فحينئذ يمنع ابتناء الحكم الشرعي عليه كما لا يخفى . **الرابع ان يكون مالكا** للاجناس الزكوية اجماعا محكيا عن النهاية ، بل باجماع العلماء كما عن المعبر وكافة كما عن المنتهى ، و في الجواهر لا ينبغي التامل فيه فلا يجب على غير المملوك و ذلك للاصل يعني اصالة عدم الوجوب واليرائة السالم عن معارضة اطلاق الادلة بعد انصرافه الى غيره ، و الظاهر اعتبار الملكية باعتبار الاشخاص بمعنى كون المالك مالكا بما هو شخص فلا تجب فيما كان الملك فيه بالجهة العامة كالمملوك للفقراء مثلا الذي يكون الطبيعي منهم مالكا لخصوصية الافراد كما يظهر مما فرعوا على اعتبار الملك من نفي الزكوة عما كان الملك فيه بالجهة العامة و بالجملة **فلا تجب الزكوة على المتهب قبل تحقق الملكية كالموهوب قبل القبض** بناء على عدم حصول الملك قبله ، و اعتبار القبض في حصوله ، بل يجب على الواهب مع تحقق سائر الشرائط لعدم الخروج عن ملكه ، و اما بناء على دخل القبض في اللزوم دون الملكية فالظاهر عدم الوجوب على الواهب لعدم الملك ، و اما المتهب فيجب عليه اذا كان متمكنا من التصرف والا فلا يجب عليه ايضا ، هذا و لورجع الواهب قبل الحول سقطت الزكوة عن الواهب والمتهب معا قولا واحدا كما عن المنتهى لعدم جريان الحول عليهما ، وان

كان بعد الحول وبعد امكن اداء المتب وحبث الزكوة ووجب اخراج مقدارها عن الموهوب وهل يضمه المتب حينئذ ؟ ( احتمالان ) الاقوى عدم لجريان استحقاق الفقراء اياه مجرى الاتلاف الذى لاضمان معه وان كان بعد الحول وقبل امكن الاداء ففي سقوط الزكوة حينئذ عن المتب ( وجهان ) المحكى عن صريح التذكرة وكشف الالتباس عدم الزكوة حيث قالوا لورجع الواهب قبل امكن الاداء فلا زكوة على المتب ولا على الواهب ، وعن المنتهى عدم التقييد بامكان الاداء ولعله اجود اذ لا يعتبر التمكن من الاداء فى الوجوب كما لا يخفى ، هذا كله فيما يعتبر فيه الحول . و اما مالا يعتبر فيه الحول كالغلات فيشترط فى وجوب زكوته على المتب حصول القبض قبل تعلق الوجوب به مالم يرجع الواهب حتى بلغ وقت تعلق الزكوة عنده ، و فى رجوعه قبل التعلق او بعده وبعد التمكن من الاداء او قبله ما تقدم .

و كذا لا تجب فى المال الموصى به قبل القبول بناء على اعتبار القبول فى الوصية التملكية ، و عدم حصول الملكية فيها بمجرد موت الموصى . و اما بناء على عدم اعتباره فيها كما انه لا يعتبر فى الوصية العهدية قطعاً فيجب الزكوة على الموصى له لو كان وقت التعلق بعد الموت فيما لا يعتبر فيه الحول ، و يجرى الحول من حين الموت فيما يعتبر فيه الحول . **او قبل القبض** بناء على مذهب الشيخ ( قده ) من توقف استقرار الملك على القبض حتى لو رد قبل القبض وبعد القبول بطلت الوصية ، **و كذا فى القرض لا تجب الزكوة على المقرض الا بعد القبض** فيجرى الحول عليه من حين القبض اذا كانت عين المال المقرض باقية عنده ، لامن حين العقد لان المال لا يملك بعقد القرض اجماعاً بقسميه كما فى الجواهر ، و لا من حين التصرف بعد القبض لعدم مدخلة التصرف بعده فى حصول الملك على المشهور المعروف ، بل فى الجواهر دعوى عدم معروفية الخلاف بيننا . و يدل على ذلك مضافاً الى ما ذكر صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام فى رجل دفع الى رجل مالا قرضاً على من زكوته على المقرض او على المقرض ؟ قال عليه السلام : لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولاً على المقرض ، قال قلت فليس

على المقرض زكوتها قال عليه السلام : لا يزكى المال من وجهين في عام واحد و ليس على الدافع شيئاً لانه ليس في يده شيئاً انما المال في يدا الاخر فمن كان المال في يده زكاه ، قال قلت أفيزكى مال غيره من ماله فقال : انه ماله مادام في يده ، و ليس ذلك المال لاحد غيره ، ثم قال عليه السلام يا زرارة اريت و ضيعة ذلك المال و ربحه لمن هو و على من ؛ قلت للمقرض قال : فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و ياكل منه و لا ينبغي له ان يزكيه بل يزكيه فانه عليه .

**الخامس تمام التمكّن من التصرف فلا تجب في المال الذي لا يتمكن**

**المالك من التصرف فيه .**

و في المدارك نسبة القطع به الى الاصحاب ، و في الحدائق نفى الخلاف فيه ، و عن الغنية الاجماع على اعتبار الملك و التصرف فيه ، و الظاهر ان يكون الاجماع على اعتبار امكان التصرف بمعنى كون التمكّن من التصرف هو معقد الاجماع في كلمات هؤلاء الجماعة ، و حينئذ يتفرع عليه عدم الوجوب في ما لا يتمكن المالك من التصرف فيه .

**بان كان غائبا و لم يكن في يده و لا في يد وكيله .**

و صارت غيبته موجبا لعدم التمكّن من التصرف في ماله ، و يدل عليه موثق اسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام في الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه قال عليه السلام : يعزل حتى يجيئ قلت فعلى ماله زكوة قال عليه السلام : لا حتى يجيئ قلت فاذا جاء هو يزكيه فقال عليه السلام : لا حتى يحول الحول في يده ، و موثقه الاخر عنه عليه السلام ايضا هذا اذا كان الاغتياب موجبا لعدم التمكّن من التصرف ، و لو تمكن منه مع غيبته اما بنفسه او بوكيله فالظاهر وجوب الزكوة عليه لاطلاق دليل وجوبها السالم عن المعارض بعد دلالة النصوص على اعتبار العجز من التصرف في سقوطها عن الغائب ، و ان مجرد الغيبة ليس موجبا للسقوط

كما ان مجرد عدمها ايضا ليس موجبا للثبوت ، بل المدار على العجز سواء كان المالك غائبا او حاضرا ، خلافا لما يميل اليه محكي الكفاية حيث قال : استفادة عدم وجوب الزكوة في مال الغائب مطلقا من الروايات غير بعيد فان قيل به لم يكن بعيدا ( اقول ) الانصاف ان ما مال اليه في الكفاية ليس بكل البعيد كما يظهر بالتدبر في موثق الاخير لاسحاق بن عمار فلاحظ و تأمل ، الا انه يدفعه ذيل موثق زرارة المصرح فيه بوجوب الزكوة في مال الغائب مع القدرة عليه و فيه و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل ما مر به من السنين .

### و لا في المسروق .

كما هو في معقد اجماع التذكرة و المنتهى ، و نفى الخلاف المحكي عن الخلاف .

**والمغصوب الذي هو ايضا من معقد الاجماع ، و نفى الخلاف في الكتب المتقدمة** من غير فرق فيه فيما يعتبر فيه الحول كالانعام اولا يعتبر فيه كالفلات ، خلافا لما عن المدارك من الاشكال في شموله لما لا يعتبر فيه الحول كالفلات ، قال (قده) لعدم وضوح ماخذة لدلالة الاخبار الواردة في المقام في المغصوب فيما يعتبر فيه الحول ، ولا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول فلو قيل بوجوب الزكوة في الفلات متى تمكن المالك من التصرف فيه لم يكن بعيدا ، و يرده مضافاً الى اطلاق معاهد الاجماع و نفى الخلاف في الكتب المتقدمة و هو كاف في المطلوب اطلاق صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال **عَلَيْكَ** : لا صدقة في الدين و لا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك ، فان قوله **عَلَيْكَ** : و لا على المال الغائب عنك باطلاقه يشمل الفلات ايضا .

ثم ان المعبر فيما لاحول فيه هو التمكين من التصرف فيه من زمان التعلق الى زمان وجوب الاخراج فلو غصب او سرق في زمان تعلق الزكوة فلا زكوة ، و لو عاد في زمان وجوب الاخراج .

**والمجحود** في المسحطين عندي من العروة كلمة المحجور بالراء ، و الظاهر ان يكون المجحود بتقديم الجيم على الحاء من الجحد بمعنى الانكار كما في الجواهر ، فانه ذكره بعد المغصوب ، وكيف كان يصح الحكم في كليهما اذ لا زكوة في ما يكون محجورا من التصرف فيه كما لا زكوة فيما جحد عليه لانتفاء امكان التصرف كما لا يخفى .

### و المدفون في مكان منسى .

ففي خبر سدير الصيرفي قلت لابي جعفر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث ثلاث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال : يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه و ان كان احتسبه .

**ولا في المرهون** اذا لم يكن متمكنا من فكه اما لتأجيل الدين اوللعجز عن فكه او نحو ذلك على المشهور شهرة عظيمة ، بل في الجواهر كادت تكون اجماعا ، خلافا لما عن المبسوط فوجب الزكوة في المال المرهون قال : لان حق المرتهن في الذمة ، و لا يخفى ما في استدلاله من الوهن ضرورة كون العين متعلقا لحق المرتهن تعلقا موجبا لمنعه عن تصرف الراهن فيها بما يشاء كما حقق في محله ، و مع التمكن من فك الرهن ففي وجوب زكوته لصدق التمكن من التصرف فيه كما عن الدروس والبيان و المسالك و الروضة ، او عدمه لمنع صدق التمكن من التصرف بل انما الصادق هو التمكن من تحصيل صفة التمكن كما في الجواهر ( وجهان ) اقواهما الاخير ، وسيأتي توضيحه عند تعرض المصنف ( قده ) له ولو استعارعينا للرهن وتمكن المستعير من فكه لا تجب الزكوة على مالكة قطعا و لو قلنا بوجودها على الراهن المتمكن من الفك اذا كان الرهن ملكا له كما وقع التصريح به عن جماعة ، و لا تجب ايضا .

### في الموقوف و لا في المنذور التصديق به .

على ما ياتي الكلام في التفصيل فيهما عند تعرض المصنف لتفصيلهما . والمدار في التمكن على العرف ، و ذلك لوجود ما يرادف لفظ التمكن في نصوص الباب بحيث يستفاد منها كون العبرة بمفهوم ذاك اللفظ او ما يرادفه و ان لم يكن لفظ التمكن بخصوصه موجودا فيها ، و من البين ان كل موضوع ذي حكم اذا ترتب عليه حكم شرعي و لم تكن له حقيقة شرعية يكون بماله من المفهوم العرفي موضوعا للحكم لا المعنى اللغوي او العقلي او العرف الخاص ، و ذلك لكون الخطابات الشرعية واردة على المتفاهم العرفي كمنظائر المقام كالماء و نحوه ، فحينئذ فلا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدق التمكن عرفا كما لا عبرة بالتمكن من البعض مع صدق سلبه كذلك ، و لا اشكال في ان الفهم العرفي ربما يختلف و ينتهي الامر الى ان يشك العرف في صدق التمكن بحيث يحصل منه الشك في الصدق و لو كان المفهوم من اوضح المفاهم العرفية ، و عند ذلك .

### يعمل بالحالة السابقة .

لو علم بها عملا بالاستصحاب المنقح للموضوع .

### و مع عدم العلم بها .

ففي سقوط الزكوة لاصالة البرائة لاجل الشك في شرط وجوبها الموجب للشك فيه لكون الشك في الشرط مستلزما للشك في المشروط ، او ثبوتها لاطلاق دليل وجوبها لرجوع الشك الى الشك في اصل الاشتراط لا في تحقق الشرط ، فالمرجع فيه اطلاق الدليل كما هو الاصل عند الشك في كون الواجب مطلقا او مشروطا (وجهان) اقواهما الاول ، و لكن .



### الاحوط الاخراج . السادس النصاب .

و هو ايضا من شرائط العامة الجارية فى تمام الاجناس الزكوية .

كما سيأتى تفصيله . مسألة ١ يستحب للولى الشرعى .

وهم الطبقات السنة على مراتبهم .

اخراج الزكوة فى غلات غير البالغ يتيما كان او لا ، ذكر اكان او انشى .

و عن جماعة كالشيخين و اتباعهما وجوبها فى غلاته و مواشيه لصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر و الصادق عليهما السلام : ليس على مال اليتيم فى العين و المال الصامت شئى ، فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة ، و هو ان كان اخص من المدعى لتعرضه لغلات اليتيم دون مطلق الطفل و دون مواشيه الا انه يثبت العموم فى مطلق الطفل بعدم القول بالفصل ، و فى المواشى باطلاق خطابات الوضع مع امكان التمسك بمفهوم حصر النفى عن العين ، و المال الصامت الدال على الثبوت فى المواشى . و الاقوى عدم الوجوب لاطلاق النصوص المتكاثرة الواردة فى نفي الزكوة عن مال اليتيم الشامل باطلاقها لغلاته و مواشيه ، و خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام ليس على مال اليتيم زكوة و ليس عليه صلوة و ليس على جميع غلاته من نخل او زرع زكوة ، و صحيح زرارة و ابن مسلم موهون باعراض المشهور من القدماء اذ الشهرة القدمائية انعقدت على عدم الوجوب و هى المدار على التوهين و التوثيق عند العمل و الاعراض كما حقق فى الاصول ، فلم يثبت حجيته بعد كون المدار فى الحجية على الخبر الموثوق الصدور كما ثبت فى محله ، و لو سلم حجيته فى نفسه لكونه صحيحاً بناء على كون العبرة فى الحجية على الخبر الصحيح و لو كان معرضا عنه فهو ساقط بالتعارض مع خبر ابي بصير المتقدم ، لموافقته مع جمهور العامة مع انه كما عرفت اخص من المدعى ، و اتمام المدعى

بعدم القول بالفصل ممنوع بعدم العبرة بعدم القول، بالفصل وإنما المدار على القول بعدم الفصل وهو غير ثابت، ومنه يظهر التامل في استحباب الزكوة في غلاته أيضا بحمل الوجوب على الثبوت لعدم ثبوت كونه حقيقة في الوجوب المصطلح، وإرادة النذب منه وحمل النفي في خبر أبي بصير على نفي الوجوب بقرينة الصحيح المذكور بعد الحمل المتقدم وذلك لأن إرادة النذب من الوجوب في الصحيح متوقف على حجته في نفسه لكي يجمع بينه وبين خبر أبي بصير بالجمع المذكور، ومع كونه معرضا عنه عند القداء لا يكون حجة حتى ينتهي إلى الجمع المذكور، ولا يمكن إثبات الاستحباب في المقام بدليل التسامح لفتوى جماعة من الأصحاب على الاستحباب، وذلك لمعارضته مع دليل حرمة التصرف في مال الغير. وعلى ذلك فالأحوط عدم الإخراج من غلاته أصلا هذا في غلاته.

و أما النقدين فلا يستحب فيها الزكوة في ماله قطعا لعدم الدليل عليه مضافا إلى نفي الزكوة عنهما في الصحيح المذكور، وما ذكرناه ظهر الكلام في.

### استحباب إخراجها من مواشيه.

كما صرح به جماعة ممن ذهب إلى استحبابه في غلاته.

و إن الأشكال فيه أشد لعدم الدليل على استحبابه منه إلا دعوى إجماع المركب على مساوات حكم مواشيه مع غلاته وهي ممنوعة جدا.

فالأحوط بل الأقوى.

### الترك، نعم إذا اتجر الولي بماله يستحب إخراج زكوته أيضا.

اعلم إن في ثبوت الزكوة في مال الصبي والمجنون إذا اتجر الولي به استحبابا أو وجوبا أو عدم ثبوتها رأسا أقوال، فالمشهور كما صرح به الأكثر هو الاستحباب،

و المحكى عن ظاهر مقنعة المفيد هو الوجوب ، الا ان شيخ الطائفة حمل كلامه في التهذيب على الاستحباب محتجا بان المال لو كان للبالغ و اتجر به لما وجبت فيه الزكوة فالطفل اولى ، و عن ابن ادريس نفى الزكوة مطلقا لا وجوبا و لا استحبابا ، و اليه يميل كلام صاحب المدارك ( قده ) . و استدلل للمشهور اما نفى الوجوب فبالاصل ، و ما يدل على عدم وجوب الزكوة في مال التجارة الدال على نفيه في مال اليتيم و المجنون ايضا من الاخبار ، و ذلك كخبر اسحاق قال قلت لابي ابراهيم الرجل يشتري الوصيفه يثبتها عنده لتزيد و هو يريد بيعها على ثمنها زكوة قال: لا حتى يبيعها ، قلت فاذا باعها يزكى ثمنها قال : لا حتى يحول عليه الحول و هو في يده ، و نحوه صحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السلام في منازعة ابي نذر و عثمان في ثبوت الزكوة فيما يتجر به و مخصصتهما في ذلك الى رسول الله ﷺ ، و تصديق رسول الله ﷺ لابي نذر فيما يقول من نفى الزكوة فيه ، و خبر ابن بكير و عبيد و جماعة من الاصحاب المروى عن الصادق عليه السلام المصرح فيه بنفى الزكوة عن المال المضطرب ، و اطلاق ما يدل على نفيها عن اليتيم ك بعض الاخبار المتقدمة النافية للزكوة عن ماله ، و خبر مروان بن مسلم عن ابي الحسن عليه السلام عن ابيه قال عليه السلام كان ابي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكوة . و اما اثبات الاستحباب فبالاخبار الكثيرة الامرة بالزكوة في مالهما اذا اتجر به بعد حملها على الاستحباب بقرينة الاخبار الناقية ، و استشكل على ذلك في الحدائق بانه ليس طريق الجمع ضرورة ان النذب ايضا حكم شرعى يحتاج اثباته الى دلالة الدليل ، و لكن الاقوى ما عليه القوم و ذلك لما حقق في الاصول من ان الامر لا يدل الاعلى نفس الطلب لا بمعنى انه يستعمل في مفهوم الطب كما توهم بل بمعنى انه ينشاء به مصداقه و الطلب طلب في الوجوب و النذب ، و القول بأكدية الطلب في الوجوب عنه في النذب شطط من الكلام ، نعم التاكيد ثابت في ملاكه لا فيه نفسه ، و لازم الطلب و طبعه هو عدم رضى الطالب بتركه ، و اذا رضى بتركه يكون عليه التنبيه به ، فنفس الطلب بما هو طلب دال على عدم الرضا بالترك فهو من حيث هو طلب يقتضى

الوجوب الا ان يقرم دليل على عدمه ، فالوجوب لا يحتاج الى ازيد من الطلب بخلاف النذب فانه يحتاج الى ضم القرينة الدالة على الرضا بالترك بالطلب ، فالاخبار الامرة صريحة فى الطلب ، و انما يستفاد منها الوجوب لولا الاخبار النافية للوجوب وبعد ضم اخبار النافية اليها يستفاد من مجموعهما الطلب المنضم اليه قرينة الرضا بالترك و هو معنى الاستحباب . ( فان قلت ) ما ذكرته يتم لو ثبت حجية الاخبار الامرة بالزكوة و هى غير ثابتة لاحتمال التقية فيها كما يعضده خبر مروان بن مسلم المتقدم آفا الدال على كون القول بثبوت الزكوة فى مال اليتيم مذهب الناس ، و قد صرح فى المعتبر بان الوجوب مذهب ابى حنيفة و الشافعى و احمد . ( قلت ) الحمل على التقية فى المقام انما هو لمكان المعارضة و الا فالاخبار المثبتة صالحة للحجية فى نفسها لولا المعارضة ، و المعارضة ترتفع بما حققناه فى استفادة النذب من مجموع الطائفتين فلا موجب للحمل على التقية ، و مما ذكرناه يظهر وجه القول بالوجوب ايضا وهو الاخذ بالاخبار الامرة ، و لا يخفى ما فيه من لزوم طرح الاخبار النافية . و اما وجه القول بعدم الثبوت راسا فهو الاصل بعد طرح هذه الاخبار اما من جهة كونها احادا كما عليه الحلوى ، و اما من جهة معارضة ما يدل منها على الوجوب مع الاخبار النافية مع كون الطائفة الاولى موافقا مع العامة ، و عدم ما يدل على الاستحباب كما يميل اليه كلام الحدائق ، و قد عرفت الوهن فيه ، و بالجملة فالاقوى ما عليه المشهور من استحباب الزكوة فى مال تجارة التتيم و المجنون اذا اتجر به الولى و هنا فروع ( الاول ) .

### لا يدخل الحمل فى غير البائع فلا يستحب اخراج زكوة غلاته .

و فى الجواهر ثم ان ظاهر النص و الفتوى كون الطفل المولود ، فلا يدخل الحمل فى شئى من الاحكام السابقة ، بل لعل قوله تعالى : اخرجكم طفلا ظاهر فى عدم صدقه على الحمل كما هو مقتضى العرف ايضا ، و اولى من ذلك لفظ اليتيم ، و دعوى التنقيح ممنوعة فالاصل حينئذ بحاله فما عن بعضهم من احتمال دخول الحمل

فى الحكم بل ربما مال اليه بعض الناس بل تردد فيه فى البيان ثم استقرب انه مراعى بالانفصال حيا واضح الفساد ، ثم حكى اجماع الاصحاب على انه لا زكوة فى ماله قبل الانفصال لا وجوبا ولا استحبابا ( الثانى ) .

### المتولى لاجراخ الزكوة هو الولى .

لانه هو الذى له ولاية التصرف فى مالها ، و ظهور بعض النصوص فى ذلك ففى ذيل صحيح يونس بن يعقوب قال الصادق عليه السلام : اذا اتجر به فزكه ، و فى خبر الحنط فى مال اليتيم يكون عندى فاتجر به قال عليه السلام اذا حرسته فعليك زكوته ، فليس للطفل حينئذ تصدى الاجراخ بدون اذن الولى ولو قلنا بشرعية عباداته ، ولا غيره ذلك ، و لكن عن المقدس الاردبيلى ( قده ) احتمال جواز الاخذ لاحاد عدول المؤمنين و المستحقين عند عدم حضور الولى ، و فى الجواهر لعل وجهه ان هذا الاستحباب ليس تكليفا محضا بل له جهة تعلق بالمال و لازم ذلك مباشرة الحاكم حينئذ للاجراخ مع عدم حضور الولى ، و عن السيد المرتضى ( قده ) انه ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام ياخذ الصدقة من زرع الطفل و زرعه ، و مقتضاه كون الاجراخ وظيفة الامام ، و مع غيبته يتصديه الحاكم ، و بالجملة فما احتمله الاردبيلى ( قده ) مشكل جدا فلا محيص الا الى ما فى المتن من قوله .

و مع غيبته يتولاه الحاكم الشرعى ، و لو تعدد الاولياء .

كالب و الجد .

جاز لكل منهم ذلك و من سبق نفذ عمله و لو تشا حوافى الاجراخ

و عدمه .

قال فى كشف الغطاء يوزع عليهم ان امكن الوزيع ، و الاقوى انه .

قدم من يريد الاجراخ .

اذ ليس للاخر منعه عنه .

و لو لم يؤد الولى الى ان بلغ المولى عليه فالظاهر ثبوت الاستحباب  
بالنسبة اليه .

لما عرفت من ان استحباب اخراجه ليس تكليفا محضا متعلقا بالولى بل له جهة  
تعلق بالمال نظير تعلق الزكوة بالاعيان الزكوية فيكون المكلف بالاداء ندبا هو المالك  
بعد رفع حجره بالبلوغ او العقل . (الفرع الثالث) لا فرق في استحباب زكوة مال الطفل  
مع التجارة بين النقدين وغيرهما لاطلاق ادلته، وربما يدعى اختصاصه بالنقدين بدعوى  
انصراف دليله اليهما و هو ممنوع .

مسألة ٢ يستحب للولى الشرعى اخراج زكوة مال التجارة للمجنون  
دون غيره من النقدين كان او من غيرهما .

اما استحباب اخراج زكوة مال تجارته على الولى فللنص ، قال عبد الرحمن  
بن الحجاج قلت لابي عبدالله عليه السلام امرئة من اهلنا مختلطة أعليها زكوة ، فقال :  
ان كان عمل به فعليها الزكوة ، و ان كان لم يعمل به فلا ، و قال موسى بن بكير سالت  
ابا الحسن عليه السلام عن امرئة مصابة و لها مال فى يد اخيها هل عليه زكوة ؟ فقال  
ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة ، هذا و اما عدم استحبابه فيما عدى ذلك فقد وقع  
فيه الخلاف ، فقيل بل فى الجواهر انه المشهور ان حكم المجنون حكم الصغير فيستحب  
فى كلما استحباب فى مال الطفل من غلاته و مواشيه على القول باستحبابه فيهما ، قال فى  
الجواهر و لكن ان لم يكن اجماعا اشكل اثبات ذلك لعدم دليل معتد به على هذه  
التسوية ، و قيل كما فى الشرائع و عن المحقق و الشهيد الثانيين و جماعة بانه لا زكوة  
فى ماله للاصل و عدم الدليل على ثبوته ، قلت و ذلك هو الاقوى بل قد عرفت الاشكال  
فى مواشى الصغير بل فى غلاته ايضا فراجع ، هذا تمام الكلام فى الصغير و المجنون .

### مسألة ٣ الاظهر وجوب الزكوة على المغمى عليه في اثناء الحول و كذا السكران .

خلافًا للمحكى عن التذكرة والنهية في المغمى عليه فقال فيهما ان حكم المغمى عليه حكم المجنون الا انه صرح في التذكرة بوجوبها على الساهى والنائم والمغفل، و اعترض عليه في المدارك بان في الفرق بين النوم و الاعماء نظر الا انه ان اريد عدم اهلية المغمى عليه التكليف فمسلم ، لكن النائم كذلك ، و ان اريد كون الاعماء مقتضيا لانقطاع الحول و سقوط الزكوة طولب بدليله فالمتجه مساوات الاعماء للنوم في تحقق التكليف بعد زوالهما كما في غيرهما من التكليف ، و عدم انقطاع الحول بعروض ذلك في الاثناء انتهى . ( و الاقوى ) ما افاده في المدارك من وجوب الزكوة لعدم ما يدل على انقطاع الحول به فيكون اطلاق ادلة ثبوت الزكوة هو المحكم بخلاف المجنون ، حيث قد عرفت ورود المقيد لاطلاقها فلا محيص فيه عن التقييد ، و مما ذكرنا يظهر الكلام في الساهى و النائم والغافل ايضا ، وان الاقوى فيها ايضا هو الوجوب ، و احتمال المحقق القمى ( قده ) في غنائمه تفصيلا بين طروالنوم و النسيان في ابتداء الحول و قال فيه بعدم عد حالتها من الحول و بين طروهما في الاثناء ، و قال بعدم انقطاعه به قال ( قده ) و تظهر الثمرة فيما لو انتقل اليه المال في حال النوم او الغفلة فيعتبر تمام الحوم من حين يقظته و استشعاره لا من حين الانتقال اليه كما في البالغ فانه يستأنف الحول من حين البلوغ ، و لا يخفى ما فيه ضرورة عدم الدليل على اعتبار الخلو من النوم و الغفلة في ابتداء الحول ، و لو كان المنشأ عنده هو تعلق التكليف به وقت الانتقال لعدم قابليته له ففيه انه يكفي صحة التعلق به بعده مع انه على تقدير اعتبار صحة التعلق في الابتداء ينبغى اعتبارها في الاثناء ايضا . فالتفكيك بن الابتداء و بين الاثناء لا وجه له اصلا .

مسألة ٤ كما لا تجب الزكوة على العبد لا تجب على سيده فيما ملكه  
على المختار من كونه مالكا .

اعلم ان فى ملك العبد و عدمه اقوال انحاهما بعضهم الى سبعة و المعروف بينهم هو عدم الملك مطلقا ، و نسب الى الاكثر القول بالملك كذلك ، و قيل بانه يملك ملكا غير تام ، و قيل بانه يملك التصرف فى العين لا العين نفسه ، و قيل بملكه لما يملكه مولاه خاصة ، و قيل بملكه لفاضل الضريبة ، و قيل بملكه لارش الجناية ، و ربما قيل بملكه للثلاثة الاخيرة او الاثنين منها . و استدل للقول بالعدم مطلقا بالادلة الاجتهادية و الفقاهتية ، اما الادلة الاجتهادية فبالادلة الاربعة ، فمن الكتاب آيتان ، الاولى قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئى ، بناء على ان يكون قوله تعالى لا يقدر على شئى صفة موضحة لا قيذا احترازيا ، فكل عبد مملوك لا يقدر على شئى ، و عموم الشئى يدل على نفي القدرة على كل شئى الذى منه نفي القدرة له على الملك الحاصل بواسطة الاسباب الاختيارية ، و بعدم القول بالفصل بين الملك الاختيارى و الملك القهرى ثبت المطلوب ، فالاستدلال بالاية يتوقف على امور . ( الاول ) كون قوله تعالى لا يقدر صفة موضحة لا قيذا احترازيا ، ( الثانى ) دلالة كلمة شئى على العموم ، ( الثالث ) عدم الفصل بين نحوى الملك الاختيارى و القهرى ، اما اثبات الاول فبقريته السياق و المقام و ان التقييد فى المقام موجب للغوية ذكر المملوكية اذ معه لا يبقى لها خصوصية بخلاف ما اذا جعل للايضاح حيث يفيد حينئذ ان شأن المملوك هو تلك الصفة ، و انه على جعله موضحة نكون صفة ذاتيا ناشيا عن اقتضاء الذات فانه يدل على ان طبع المملوك و ذاته من حيث كونه مملوكا يقتضى عدم القدرة و على جعله احترازيا يكون عرضيا مفارقا ، و لا شبهة ان الاقتضاء الذاتى ادخل فى ضرب المثل ، و اوفق بارادة البرهان على عدم القدرة ، و دلالة صحيح زرارة و موثق شعيب الواردان فى عدم جواز طلاق العبد و نكاحه معللا بالاية المباركة على ان المراد من الصفة فيها هو الكاشفة لا الاحتراز ، فان الاستدلال بالاية لا يتم بناء على كون التقييد احترازيا كما لا يخفى . و اما اثبات الثانى فبكون المفهوم من الشئى هو العموم لغة و عرفا خصوصا بالنسبة الى الاعيان كما حقق فى تفسير الحديث المبارك كل شئى لك حلال ، و قد قيل فى



المعقول بان مفهوم الشئى من المفاهيم العامة مضافا الى انه نكرة واقعة فى سياق النفى فيفيد العموم من هذه الجهة ايضا ، و اما اثبات الثالث فبالاجماع المحكى عن مصابيح الطباطبائى على نفى التفصيل بين قسمى الملك ، هذا بالنسبة الى تلك الاية الكريمة . الاية الثانية قوله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايما نكم ( الخ ) و تقريب الاستدلال بها ان الاستفهام فيها انكارى دال على امتناع الشركة بين الاحرار و المماليك باى وجه اتفق ، فلوصح ملك العبد لامكن الشركة بينهما ببعض الوجوه و هو مناف مع امتناعها بكل وجه ، و المراد من الموصول فى قوله تعالى فيما رزقناكم جنس الاموال لا خصص ما رزقه الاحرار من الاعيان ، و ذلك لدلالة الاية على رفعة شأن الاحرار و صفة المماليك ، و هى لا تتم الا مع ارادة الجنس فى الموصول ، اذ لو اريد به خصوص ما بيد الاحرار لم يكن حكما مختصا بهم لعدم شركة الاحرار مع العبيد فيما رزق العبيد ايضا بناء على صحة ملكهم كما لا يخفى . فمن السنة طوائف ( منها ) ما تدل على ان العبد اذا بيع كان ما فى يده قبل البيع ملكا لسيدته الا ان يدخل فى المبيع ، او يشترطه المشتري و هى كثيرة ، و هذا لا يتم الا على القول بعدم الملك اذ لو كان العبد مالكا لا ستم ملكه فى يده بعد البيع و لم يكن شئى من ذلك للبايع و لا للمشتري و لم يكن للسيد بيع ما فى يده معه لعدم مالكيته له . و ( منها ) ما تدل على ان العبد اذا اعتق كان ما فى يده لمولاه ، الا اذا اقره فى يده و هى ايضا كثيرة ، و لا يتم الا على القول بعدم الملك ضرورة انه مع القول به لا وجه لكون ما ملكه لمولاه بعد عتقه ، و لم يحتج الى تقرير المولى فى يده . و ( منها ) ما تدل على ان العبد اذا مات يكون ما تركه لمولاه ، و هذا ايضا لا يتم الا على القول بعدم الملك اذ لو صح ملكه وجب ان يكون المال ميراثا للمولى حيث لا معنى للارث الا انتقال مال عن شخص الى اخر بالموت . و ( منها ) ما تدل على عدم نفوذ الوصية له معللا بانه عبد مملوك ، ففى الصحيح فى مكاتب كانت تحته امرئة حرة فاوصت له عند موتها بوصية فقال اهل الميراث لا تنتجز وصيتها انه مكاتب لم يعق و لم يرث ، فقضى عليه السلام انه يرث بحساب ما اعتق منه

و يجوز له الوصية بحساب ما اعتق منه ، و قضى فى مكاتب اوصى له بوصية و قد قضى نصف ما عليه فاجاز نصف الوصية . و ( منها ) ما تدل على نفى الموارثة بالرقية ، و ان الرق مانع عن التوارث حيث انها ايضا تدل على نفى الملك حيث انه لو صح ملكه لادخل المال فى ملكه بالاسباب الموجبة للدخول . و ( منها ) ما تدل على ان المولى لو اوصى له بثلث ما له يعتق من العبد بحسابه ، حيث انه ايضا شاهد على عدم ملكه و الا فلما منع على الملك من اعطاء ما اوصى له اياه من غير عتقه . و ( منها ) النصوص المصرحة بنفى الملك عنه و هى ايضا كثيرة كصحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام انه قال فى المملوك ما دام عبدا فانه و ما له لاهله لا يجوز له تحرير و لا كثير عطاء و لا وصية الا ان يشاء سيده ، و صحيح محمد بن مسلم قال سألت الصادق عليه السلام عن رجل ينكح امته من رجل أيفرق بينهما اذا شاء ؟ ان كان مملوكه فليفرق بينهما اذا شاء ان الله يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شئى فليس للعبد شئى من الامر ، و صحيح ابن سنان قال قلت للصادق عليه السلام مملوك فى يده مال عليه زكوة قال عليه السلام : لا قلت و لا على سيده قال عليه السلام لا لانه لم يصل اليه و ليس هو للمملوك ، و من الاجماع ما حكى بلفظه عن زكوة الخلاف و نهج الحق و بعبائر مختلفة يفيد كمنهجه الامامية و مذهبه اصحابنا و كلمة و عندنا من نفلة متعددين كما فى الجواهر مضافاً الى التبع فى المقامات المختلفة فى الفقه المسلمة بين الجميع مما يوجب التقطع بمفروغية الحكم عندهم كعدم وجوب الزكوة و الخمس و الحج و الكفارات و نفقة القريب و من فى يده من العبيد عليه ، و عدم استحباب الزكوة عليه مع ثبوته فى مال الطفل ، و كمنعه من التصرفات و ان لم يكن مولاه قابلا للولاية ، و كعدم ابقاء ما فى يده له عند بيعه او عتقه ، و عدم ضمانه لما يتلغه الا بعد عتقه ، و عدم استحقاقه للارث و انتقال ماله بموته الى مولاه ، و عدم جواز الوصية له و الوقف عليه ، و جواز تصرف المولى فى ماله بانواع التصرفات حتى التملك ، و تملك المولى ما كان من فوائد البدن كالحمل و اللبن و عوض البضع و صرف الوصية له من المالك الى عتقه ، فان هذه الفروع من المسلمات ، و هى المؤيدة للتسالم على

عدم الملك . و من العقل وجوه ( الاول ) ان ملكية العبد لما فى يده فرع مالكته لنفسه ، و اذا لم يكن مالكا لنفسه فلا يكون مالكا لغيره . ( الثانى ) ان ما يكتسبه العبد من فوائد ملك المولى فيكون له تبعاً ، فلو كان معه ملكاً للعبد ايضاً لزم توارده للمالكين على ملك واحد و هو غير معقول . ( الثالث ) ان نفسه و بدنه و صفاته التى من جملتها سلطانه على مملوكه مملوك للمولى فسلطان السلطان غالب عليه . ( الرابع ) ان الحكم بصحة ملكه مستلزم للحكم بجواز تملك كل من العبدین صاحبه فى بعض الصور كما اذا كان العبد مالكا لعبد ، فملك المولى العبد المالك عبده الى مملوكه فيصير المملوك مالكا لملكه و المالك مملوكاً لمملوكه ، هذا تمام الكلام فى تقرير الادلة الاجتهادية ، و اما الدليل الفقاهتى فباستصحاب عدم تملك العبد عند الشك فيه فيما اذا كان الشك فى حصوله باسبابه الاختيارية كالبيع و نحوه او القهرية و هو كثير ، و ان كان يتفق كون الاصل على خلافه كما اذا صار العبد عبداً بالاسترقاق فيشك فى بقاء ملكه لما فى يده اذا لم يملكه المسلم فالاصل حينئذ بقاء تملكه . و استدلل للقول الثانى و هو القول بانه يملك مطلقاً لكن مع الحجر عليه بسبب الرق حتى يأذن له المولى ، و قد نسب ذاك القول الى الاكثر بوجوه ( الاول ) اطلاق ما دل من الكتاب و السنة على حصول الملك بتحقيق اسبابه الشامل للحر و العبد ، لا يقال انه منصرف الى الحر و ذلك بسبب معلومية حجر العبد عن التصرف ، فانه يقال الانصراف ممنوع او انه بدوى غير مضر بالتمسك بالاطلاق ، و معلومية حجر العبد لا يصير منشاء للانصراف ، ولو سلم فهو ناش عن انس الذهن بتلك المعلومية ، و الانصراف المانع عن الاخذ بالاطلاق يجب ان يكون من جهة تفاوت مصاديق مفهوم اللفظ فى صدقه عليها بالتشكيك لا بواسطة انس الذهن الى بعض افراده باسباب خارجة كانصراف الماء عن ماء الزاج و الكبريت بواسطة غلبة الوجود فى غيرهما كما بين فى محله ، و ما ذكرنا ظاهر فى جميع اسباب الملك ، ولكنه فى نحو الحيازات للمباحات اظهر ، ضرورة ان دعوى عدم حصول الملك بحيازته اصلاً او حصوله للمولى بحيازة العبد و لو وقعت بغير اذن المولى بعيد جداً ، او دعوى كون حصوله للمولى بحيازة العبد انما هو لمكان كونه نماء الملك له فيتبعه فيه ممنوعة ، ضرورة

كونه نماء الملك فرع تملك العبد اياه بالحيازة لكي يصير نماء له ، و مع عدم ملكه لا يكون نمائه حتى يتبعه فيه مع ان التبعية على تقدير حصول الملك للعبد اول الكلام . ( الثاني ) ظاهر قوله تعالى : فانكحوا الايامى منكم و الصالحين من عبادكم و امائكم ( النخ ) و تقريب الاستدلال به ان الظاهر فى الضمير من قوله تعالى : ان يكونوا فقراء هو الارجاع الى جميع ما تقدم من الايامى و العباد و الاماء كما هو الظاهر من تعقيب الضمير الى جمل متعددة لو لم يكن قرينة فى البين على ارجاعه الى البعض ، فيدل على ترتب الجزاء اعنى حصول الغنى لكل واحد من المذكورين ، و حصوله للعبدال على صحة تملكه اذ لاغناء بمال مملوك للغير . لا يقال المراد من الغناء سعة العيش و لو بالاباحة و هو تحصل بمال الغير ، فانه يقال ظاهر اسناد الغناء الى المذكورين و وحدة السياق هو كون الغناء بمعناه المتعارف اعنى السعة فى المال لا فى العيش ولو باباحة التصرف فى مال الغير ، فعلى فرض تسليم ظهور ارجاع الضمير الى الجميع لا محيص عما ذكر ، الا انه يمكن منع ذلك الظهور بدعوى قيام القرينة على ارجاعه الى الايامى ، فان الظاهر من الاية هو كون المانع عن التزويج هو الفقر حيث قال تعالى : ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ، و من المعلوم انه غير مانع عنه فى العبيد لثبوت المهر و النفقة على المولى ، كما ان غناهم على تقدير القول بالملك لا يكون مقتضيا له لتحقق حجر العبد المانع عن التصرف و ان حصل الملك . ( الثالث ) الاخبار الدالة على قابليته للتملك او حصول الملك له و هى على طوائف . ( منها ) ما تدل على نفى الربا بين العبد و السيد ، حيث انها ظاهرة فى ثبوت الملك له ، نظير ما يدل على نفىه بين الوالد و الولد ، و بين الزوج و زوجته . و ( منها ) ما وقع فيه التعبير باضافة المال الى العبد فى النصوص الكثيرة المتفرقة فى ابواب الفقه الظاهر فى التملك كما هو الاصل فى اللام ، و دعوى كونه مجازا فى ادنى الملابس ممنوعة بعدم القرينة عليه خصوصا فى مثل هذه الكثرة التى لا يناسبه التجرد عن القرينة . و ( منها ) ما تدل على حصول الملك له كصحيح ابى جرير قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل قال لمملوك له : انت حر ولى مالك قال : لا يبدء بالحرية قبل المال يقول لى مالك و انت حر برضاء

المملوك ، و صحيح فضيل بن يسار قال لى عبد مسلم عارف اعتقه رجل فدخل به على ابي عبدالله عليه السلام فقال له من هذا السندى فقال: رجل عارف و اعتقه فلان فقال ابو عبدالله عليه السلام : ليت انى كنت اعتقته ، فقال السندى لابى عبدالله عليه السلام انى قلت لمولاي بمعنى سبع مائة درهم وانا اعطيتك ثلاثمائة درهم، فقال له ابو عبدالله عليه السلام . ان كان يوم اشترطت لك مال فعليك ان تعطيه ، و ان لم يكن لك يومئذ مال فليس عليك شئى ، هذا تمام الكلام فيما استدل به للقول بالملك . و لا يخفى ان القول به هو الاقوى لانه الموافق لما يقتضيه الجمع بين دليل القولين ، و ضعف اكثر ما استدل به للقول بعدم الملك ، اما التمسك بالكتاب فيرد على التمسك بالاية الاولى بان الظاهر من الصفة هو الاحتراز كما هو الاصل فيه ، و ما استظهر به للخروج عما هو الظاهر ، و جعله كاشفا من دلالة السياق ، و لغوية ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية ممنوع ، اما الاول فيتوقفه على البلوغ على مرتبة موجبة لصرف اللفظ عن ظهوره ، فى التقييد ، و انعقاد ظهور اخر ناش عن دلالة السياق فى الكاشفية و هو ممنوع . و اما الثانى فبمنع لغوية ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية فان الغرض من التمثيل هو ايراد الكلية على المولى المتوقف على الامرين المملوكية ، و عدم القدرة على شئى و هو لا يحصل بالامر الاخير فقط كما لا يخفى على من تدبر فى الاية المباركة بتامها ، و اما اولوية التمثيل بالصفة الذاتية عن التمثيل بالامر العرضى فهى استحسان لا وقع بها مالم تبلغ الى درجة الظهور كما حقق فى الاصول عند البحث عن تعارض الاحوال ، و يرد على التمسك بالاية الثانية بان الظاهر منها نفى شركة العبيد مع الموالى فيما للمولى من الاموال لا نفسها مع الاحرار مطلقا ، و هذا ظاهر بالتأمل فى قوله تعالى مما ملكت ايما نكم ، و قوله فيما رزقناكم كما لا يخفى ، و يرد على التمسك بالطائفة الاولى من الاخبار بان الحكم بكون ما فى يد العبد بعد بيعه للمولى الا ان يشترطه المشتري كما يجامع مع القول بعدم الملك يجتمع مع القول بالملك ايضا ، و ذلك بانتقاله عن العبد الى مولاه عند البيع ، وهذا و ان لم يخلو عن غرابة الا انه ليس بمثابة موجبة لرفع اليد عن اطلاق الكتاب و السنة الدال على

حصول الملك باسبابه الشامل للاحرار والعبيد ، ومادل بظاهره على ملك العبد ، ومرجع ما ذكرناه الى اشتراط بقاء ملك العبد على بقاءه على ملك مولاه ، فباتقاله عنه ينتقل ماله عنه و تغير الحكم بالانتقال غير عزيز نظير انتقال امر نكاح العبد الى مشريه اذا بيع او الى زوجته اذا اعتقت ، و يؤيد او يدل على ما ذكرنا ظاهرا سناد المال الى العبد في خبر محمد بن مسلم قال سألت احدهما عن رجل باع مملوكا فوجد له مال فقال صلى الله عليه وسلم المال للبايع انما باع نفسه الا ان يكون شرط عليه ان ما كان له من متاع فهو له ، و خبر يحيى و ابي العلاء عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام ان عليا عليه السلام قال من باع عبدا و كان للعبد مال فالملك للبايع الا ان يشترطه المبتاع امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك ، و ظهورهما خصوصا الاخير في كون المال للعبد و انه يبيعه ينتقل منه الى المولى الا ان يشترطه المشتري غير قابل للانكار ، و يمكن ان يقال باتقاله عن العبد الى المولى عند بيعه ولو مع اشتراطه للمشتري الا انه حينئذ ينتقل من المولى البايع الى المشتري على سلوك طريق الاعوجاجي نظير اعتق عبدك عني ، و هذا امس بقضية الاشتراط بخلاف ما اذا قلنا بالانتقال عن العبد الى المشتري في صورة الاشتراط ، و مما ذكرنا كله يظهر الجواب عن الطائفة الثانية و الثالثة ايضا حيث ان ملك المولى لما في يد العبد بعد عتقه و موته كما يجامع مع القول بعدم ملك العبد و كون ما في يده ملكا للمولى من اول الامر يجامع مع القول بملكه ايضا ، و انتقال ماله الى مولاه عند عتقه او موته و كون انتقاله اليه بموته ارثا غير مضر ان لامشاحة في تسميته ارثا بعد قيام الدليل عليه ، و يرد على التمسك بالطائفة الرابعة بان عدم نفوذ الوصية له معللا بانه مملوك لا ينافي مع حصول الملك له باسبابه التي لم يرد عليها نهى غاية الامر عدم حصول الملك له بالوصية ، و التعليل بالمملوكية كما يلائم مع نفى الملك عنه مطلقا يلائم مع نفى الملك الخاص عنه و هو الحاصل بالوصية فلا ظهور فيه في نفى الاعم . و يرد على الطائفة الخامسة بان نفى التوارث لا يدل على عدم الملك ، بل الانصاف انه على اثبات امكان الملك ادل حيث انه مع عدم الملك لا موضوع للارث عن العبد . و على الطائفة السادسة بان عتق العبد

بحساب ما قضى له المولى حكم تعبدى ثبت بالدليل لا انه متوقف على عدم الملك حتى يستدل به عليه ، بقى الكلام فى النصوص المصرحة بنفى الملك عنه مع قوتها فى الدلالة الا انها معارضة مع ما يدل على امكان حصول الملك له ، فلا بد من الجمع بينهما ، وطريق الجمع وجوه اقواها حمل النصوص الدالة على نفي الملك على نفيه على نحو الاستقلال بحيث يكون العبد مسلطا نحو تسلط الملاك على املاكهم يتصرف فيها كيف شاء و متى شاء ، بل هو مالك ملكا محجورا عليه يجوز الانتزاع منه متى اراد المولى ، و لا يخفى ان ركن الملك هو ترتب هذين اللازمين اعنى اطلاق السلطنة ، وعدم جواز الانتزاع عنه حتى ربما نسب الى بعض منكرى استقلال الاحكام الوضعية فى الجعل بان معنى الملكية ليس الا جواز تصرف المالك و عدم احتياجه فى التصرف الى اذن غيره ، و عدم جواز تصرف غيره الا باذنه ، و مع انتفاء هذين الامرين كانه لا ملك له ، و حمل النصوص الدالة على الملك على ثبوته مع حصر العبد فى التصرف فيه و جواز الانتزاع عنه ، و هذا جمع عرفى يلائمه كلتا الطائفتين فلا محيص عنه كما لا يخفى ، و اما الاجماع على عدم الملك فموهون بذهاب كثير الى الملك مع نقل ذهاب الاكثر اليه كما تقدم ، و اما حكم العقل باستحالة ملكه بالوجوه المتقدمة ففيه ان تلك الوجوه كلها مخدوشة ، و ذلك لان الملكية كما حقق فى موضعه امر اعتبارى كانه فى عالم الاعتبار خيط ممدود بين المالك و المملوك فلا موطن لها الا موطن الاعتبار ، و يكون تحققا بعين اعتبارها فى موطن اعتبارها ممن بيده الاعتبار ، و لا اشكال فى صحة اعتبار الملكية بين العبد و بين ما بيده بعين صحة اعتبارها بين الحر و بين ما بيده ، و به يندفع الوجوه المذكورة فى استحالة ملاكته عقلا ، و بما ذكرنا يظهر وجه القول الثالث و هو القول بملك العبد مالكا غير نام لو اراد القائل بغير التام ما ذكرناه من كونه محجورا عليه و يجوز الانتزاع عنه ، فمرجع القول الثالث الى الثانى فى الحقيقة كما ان مرجع القول الرابع اعنى القول بانه يملك التصرف لا العين نفسه الى القول الاول اعنى عدم الملك مطلقا بناء على ان يكون المراد من ملك التصرف لما فى يده اباحته و الا فلا يرجع

الى محصل . و استدلل للقول الخامس و هو القول بملكه لما يملكه المولى خاصة اما على ملكه بما يملكه المولى فبمؤثق اسحاق بن عمار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ما تقول فى رجل يهب لعبه الف درهم او لقل او اكثر ، فيقول حللنى من ضربى اياك ، و من كل ما كان منى اليك ، و مما اختفتك و ارهبتك ، و يحلله و يجعله فى حل رغبة فيما اعطاه ، ثم ان المولى بعد ان اصاب الدراهم التى اعطاه فى موضع وضعها فيه العبد فاخذها المولى أحلال هى له ؟ فقال عليه السلام : لا تحل له لانه اقتدى به نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة ، قال قلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال عليها الحول قال عليه السلام : لا الا ان يعمل له فيها و لا يعطى من الزكوة شيئاً انتهى ، و اما على عدم ملكه لما سواه فبما تقدم فى وجه القول الاول ، و لا يخفى ان ما استدلل به لملك ما ملكه المولى قوى جداً ، و اورد على نفيه لملك ما سواه ما اورد على الوجه الاول . و استدلل للقول السادس و هو القول لملكه بفاضل الضريبة خاصة بصحيح عمر بن يزيد قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل اراد ان يعتق مملوكا له و قد كان مولاه ياخذ ضريبة ضربها عليه فى كل سنة و رضى بذلك المولى فاصاب المملوك فى تجارته مالا سوى ما كان يأخذ مولاه من الضريبة و اذا ادى الى سيده ما فرض عليه مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة فهو للمملوك قال عليه السلام أليس قد فرض الله تعالى على العباد فرائض فاذا ادوها اليه لم يسئلهم عما سواها ، قلت للمملوك ان يتصدق مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة التى كان يؤديها الى سيده قال : نعم و اجر ذلك له ( الحديث ) . و يرد على نفيه لما سوى فاضل الضريبة ما تقدم فى رد القول الاول ، و اما استدلاله لملك فاضل الضريبة بالصحيح المذكور فحسن الا انه يبقى وجه الجمع بين هذا الصحيح بكون ما بيده ملك له بعد عتقه و بين ما تقدم من الاخبار و الاجماع على انتقال مال العبد بعتقه الى مولاه ، و يمكن الجمع بينهما بكون جعل الضريبة اذنا من المولى فى التصرف فى فاضلها فيكون الحكم بكون الفاضل له لكان رضى المولى به بل لا معنى لجعل الضريبة الا جعل الفاضل للعبد فهو تمليك للفاضل اياه و بقاء له بعد عتقه يكون



بإبقاء المولى له إياه ، فيكون فى حكم الهبة الجديدة فتأمل . حجة القول السابع وهو القول بملكه لارش الجناية بان المولى انما يملك خدمته و الانتفاع به ، و اما النفس فنفسه و اما البدن فبدنه و ارشهما له و لم تتعلق التكاليف بهما ، و فيه ما لا يخفى من الوهن ، و من حجج الاقوال الثلاثة الاخيرة يظهر وجه القول بالمركب من الاقوال الثلاثة الاخيرة كما لا يخفى ، وقد اتضح من جميع ما ذكرناه ان اقوى الاقوال هو القول بملك العبد ملكا محجورا عليه لا يصح له التصرف فيه الا باذن مولاه ، و يصح للمولى انتزاعه عنه كيف شاء ، و اما الثمرة بين القول بالملك و عدمه فبوجوه ( الاول ) لو كان فى يد العبد الكافر عبد مسلم و مولاه مسلم بيع على القول بملك العبد ، او يتملكه المولى بناء على ان له الانتزاع بالمعنى الشامل للملك ، و لا يجب بيعه على القول بعدم الملك و هذا ظاهر ، و لو كان فى يد العبد المسلم عبد مسلم و مولاه كافر فعن شرح القواعد لفقيه عصره انه يباع على جميع الاقوال ، اما على القول بعدم الملك فواضح ، و اما على الملك فلانه حينئذ تحت سلطان المولى و ان لم يكن ملكا له ، و لا يخفى انه المالك فى وجوب بيع عبد المسلم الذى مملوك للكافر . ( الثانى ) لو وطئ العبد جاريتة يحد على كل واحد من القولين ، لكن حد الزنا على القول بعدم الملك ، و حد التعزير على القول بالملك . ( الثالث ) لا يجوز للمولى و طى من تحت يد عبده من دون اذنه على القول بالملك الا ان يقصد الملك فيطاء فى ملك منه ، و فى جعل الوطى نفسه تملك نظير الوطى فى العدة اذا وقع عن قصد حيث انه رجوع و لولم يقصد به الرجوع اشكال ، نفى عنه البعد كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد ، و قال فى الجواهر و فيه بحيث ، و الاقوى ان الوطى نفسه ليس تملكا لانه لا يكون مصدا قاله و فردا فعليا منه بحيث يحمل عليه عنوان التملك بالحمل الصناعى . و اعلم انه اذا تصرف ذوالخيار فيما انتقل عنه بالعقد الخيارى تصرفا مملوكا عليه بكونه فسحا لذلك العقد مثل ما اذا باع ما انتقل عنه فبيما يتحقق به الفسخ احتمالات ( الاول ) ان يكون الفسخ بارادة التصرف التى هى متقدمة على التصرف و علة له ، فارادة البيع من ذى الخيار مثلا فسخ موجب لانتقال

المبيع اليه ، و بالمبيع ينتقل منه الى الاخر ، و هذا هو مختار المحقق الثاني و عليه الشيخ الاكبر فى مبحث المعاطات . ( الثانى ) ان يكون الشروع باول البيع مثل التكلم بكلمة الباء من بعث مثلاً فسخاً و تمامه يباع ، و لازم ذلك وقوع اول البيع فى ملك الغير و هذا مختار جماعة ، و قد اورد عليهم المحقق الثانى بلوم كون اول الوطى فيما لو تصرف به زناء ، و لمكان الفرار عن لزومه التزم بالاحتمال الاول . ( الثالث ) ان يكون الفسخ حاصلًا بنفس التصرف فالبيع المصدري الصادر عن ذى الخيار يترتب عليه الفسخ ، و يترتب على فسخه انتقال المبيع الى المشتري الثانى اعنى المبيع بالمعنى الاسم المصدري ، فالانشاء واحد و المنشاء امران طوليان احد هما الفسخ و الاخر البيع . ( الرابع ) ان يكون الفسخ و البيع كلاهما مترتبا على تصرفه البيعى فى رتبة واحدة ففعلة الخارجى فسخ و بيع معاه ، و على هذين الاحتمالين لا يرد الاشكال الوارد على الاحتمال الثانى كما لا يخفى . اذا عرفت ذلك فتقول لو كان الوطى فى المقام تملكاً بمعنى كونه مصداقاً للتملك لا بد من تصحيحه باحدى الوجوه ، اما الاول بجعل ارادة الوطى تملكاً حتى يقع الوطى فى ملكه ، او بجعله مصداقاً لعنوان التملك و الوطى طولياً على الاحتمال الثالث ، او عرضياً على الاحتمال الاخير ، و الاقوى هو الاحتمال الاول ، فارادة الوطى تملك ، و الوطى واقع فى ملكه الحاصل بارادة الوطى ، و منه يتضح فساد جعله تملكاً حيث ان ارادة الوطى لا يكون مصداقاً للتملك كما لا يخفى . ( الرابع ) لا يصح للمولى نكاح جارية عبده لنفسه بناء على عدم ملك العبد لان البضع لا تحل بسبين ، و يصح بناء على ملك العبد ، و هذا ظاهر . ( الخامس ) لو وهب كل من السيدين عبد لعبد الاخر فلا يخلو عن صور - الاولى - ان يعلم بتقدم تاريخ احدى الهبتين على الاخرى ، و لا اشكال فى هذه الصورة ، و يصح الهبة المتقدمة دون المتأخرة بناء على ملك العبد ، و كلتا الهبتين بناء على عدم ملكه . - الثانية - ان يعلم بتقارن تاريخهما ، و الحكم فيها هو بطلانهما بناء على ملك العبد للزوم كون كل منهما سيداً و عبداً و صحتهما معا بناء على عدم ملكه . - الثالثة - ان يجهل تاريخهما معا و الحكم فيها كالصورة

الثانية ، لاصالة عدم تقدم كل منهما عن الاخر فيتعارض الاصلان ، او لا يجريان اصلا لعدم اتصال زمان الشك باليقين على خلاف التحقق في مجهولى التاريخ ، وكيف ما كان فلا سبيل لاحراز تقدم احديهما على الاخر ، فيكون الحكم كما لو علم التقارن و ان لم يكن التقارن محرزا ايضا - الرابعة - ان يعلم تاريخ احديهما ويشك في تاريخ الاخرى ، و هل يمكن احراز تاخرها عما علم تاريخه باجراء اصالة عدم تقدمها على الاخرى ام لا ( احتمالان ) اقويهما العدم لا بتناؤه على الاصل المثبت ، فالحكم في هذه الصورة ايضا هو البطلان كسابقتها لعدم احراز المتقدم منهما كما لا يخفى . ( السادس ) يجب الزكوة على المولى اذا كان متمكنا من التصرف عرفا بناء على عدم الملك ، و لا يجب عليه بناء على الملك كما ذكره المصنف ( قدس ) بقوله .

**و اما على القول بعدم ملكه فيجب عليه مع التمكن العرفي من التصرف فيه .**

و قد تقدم سابقا صحيحة عبدالله بن سنان المصروفة فيها نفى الزكوة عن السيد معللا بانه لم يصل اليه الظاهر في التعليل لنفيها عنه بعدم تمكنه من التصرف فراجع .

**مسألة ٥ لو شك حين البلوغ في مجيئى وقت التعلق من صدق الاسم و عدمه .**

اعلم ان في هذه المسألة صورا ينبغى التعرض لها ( الاولى ) لو شك حين البلوغ في مجيئى وقت التعلق فالاقوى عدم وجوب الزكوة ، لان اصالة عدم مجيئى وقت التعلق و ان كانت جارية الا انه لا يثبت بها تحقق وقت التعلق حين البلوغ ، و بعبارة اخرى حكم وجوب الزكوة انما يثبت اذا كان وقت التعلق بعد البلوغ ، و باستصحاب عدم تحقق وقت التعلق الى حين البلوغ لا يثبت تاخره عن البلوغ ، فما هو مجرى الاصل اعنى عدم مجيئى وقت التعلق لا يترتب عليه الاثر ، و ما هو المؤثر اعنى التعلق حين البلوغ لا مجرى للاصل فيه لعدم الحالة السابقة له ، و اثبات اثر البلوغ حال التعلق باستصحاب

عدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ متوقف على الاصل المثبت ، حيث ان البلوغ حين التعلق ليس اثراً شرعياً لعدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ كما لا يخفى . ( الثانية ) لو علم تاريخ البلوغ و علم بمجيئى وقت التعلق ايضا لكن مع الشك فى تقدمه على تاريخ البلوغ او تاخره عنه ، فان كان متقدماً لا يجب الزكوة فانه لا يكون التعلق حال البلوغ ، و ان كان متاخراً تجب الزكوة فيكون المقام من صغريات الحادثين اللذين يكون تاريخ احدهما معلوماً و الاخر مجهولاً ، و الحكم فيهما صحة جريان الاستصحاب فى المجهول منهما اذا كان الاثر مترتباً على نفس عدمه فى حال الاخر ، و لا مجرى له اذا كان الاثر مترتباً على اتصاف الاخر بكونه فى حال عدمه ، و الاقوى فى المقام هو عدم الجريان لكون الاثر كما عرفت مترتباً على كون وقت التعلق حين البلوغ ، و باصالة تاخر وقته عن البلوغ لا يثبت اتصاف وقت التعلق بكونه حين البلوغ الاعلى القول بالاصل المثبت . ( الثالثة ) لو شك حين التعلق فى البلوغ فلا تجب الزكوة لاصالة عدم البلوغ حين التعلق و هذا واضح . ( الرابعة ) لو علم تاريخ التعلق و شك فى تاريخ البلوغ ، و الحكم فيها كالصورة الثالثة حيث انه يجرى اصالة تاخر البلوغ عن التعلق النافية لوجوب الزكوة . ( الخامسة ) ما اذا كان كلاهما مجهولى التاريخ ، و الحكم فيها ايضا هو العدم ، لعدم اجراء الاصل فيهما اما لمكان المعارضة او لعدم جريانه فى نفسه لعدم اتصال زمان الشك باليقين فيرجع حينئذ الى اصالة البرائة ، هذا اذا كان الشك فى البلوغ و التعلق ، و اما لو شك فى العقل فلا يخلو ايضا عن اقسام « الاول » ان يكون مسبوقاً بالجنون ، و كان الشك فى حدوث العقل قبل التعلق او بعده ، فاما يكون الشك فى مجيئى وقت التعلق حين العقل ، او علم بهما مع العلم بتاريخ حدوث العقل و الشك فى تاريخ التعلق ، او يكون الشك حين التعلق فى العقل او علم بهما مع العلم بتاريخ التعلق و الشك فى تاريخ حدوث العقل ، او يكونا معا مجهولى التاريخ فيجرى فى هذا القسم جميع الصور المتقدمة ، و قد عرفت حكمها . « الثانى » ان يكون مسبوقاً بالعقل و هو ايضا لا يجلو عن صور - الاولى - ما اذا علم زمان التعلق

و شك في تقدم زمان حدوث الجنون و تاخره للجهل به ، و الحكم فيها هو وجوب الزكوة لاصالة تاخر حدوث الجنون - الثانية - ما اذا علم زمان حدوث الجنون و شك في تقدم زمان التعلق عليه ، او تاخره عنه للجهل به ، و الحكم فيها عدم الوجوب لاصالة تاخر زمان التعلق . - الثالثة - ما لو جهل التاريخان و الحكم فيها ايضا هو عدم لعدم احراز كون التعلق في حال العقل اما لتعارض الاصلين ، او لعدم جريانها في حد نفسه . ( الثالث ) ان يكون الشك في كون التعلق حين العقل مع الجهل بالحالة السابقة فلا يدري بانها العقل او الجنون ، و الحكم فيه ايضا هو عدم الوجوب لعدم احراز شرطه الذي عبارة عن كون التعلق في حال العقل ، فيرجع الى اصالة البرائة عن الوجوب .

#### مسألة ٦ ثبوت الخيار للبايع و نحوه .

كالا جنبي اذا جعل له الخيار بالشرط .

#### لا يمنع من تعلق الزكوة .

على المبيع المنتقل الى المشتري بالعقد، بناء على ما هو التحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقد لامن حين انقضاء زمان الخيار .

اذا كان المبيع باقيا في ملك المشتري .

في تمام الحول . اعلم ان الخيار اما يكون للمشتري فقط كما في خيار الحيوان فيما اذا كان المبيع حيوانا فقط ، و اما يكون للبايع ، او لكليهما ، فان كان للمشتري فقط فهو لا يمنع من التصرف في المبيع ، لان ذا الخيار غير ممنوع عنه قطعا ، و انما الكلام في صحة تصرف من عليه الخيار فحينئذ وجوب زكوة المبيع عليه في زمان خياره و عدمه مترتبان على القول بتحقيق الملك بالعقد او توقفه على انقضاء زمان الخيار ،

فعلى الاول تجب الزكوة على المشتري لانه يملك بالعقد و يتمكن من التصرف في زمان خياره ، و على الثانى لا تجب عليه الزكوة قبل انقضاء زمان الخيار لعدم تحقق الملك قبله ، و ان كان الخيار للبايع خاصة ، او لهما معا ، فعلى القول بتوقف الملك على انقضاء زمان الخيار فلا تجب الزكوة على المشتري في زمان الخيار قطعا ، و على القول بتحقيقه بالعقد ففى وجوبها على المشتري ( قولان ) المحكى عن المشهور هو الوجوب لاجل حصول الملك من حين العقد ، و فى المسالك و المدارك و عن فوائد الشرايع و شرح المفاتيح عدم جريان الحول من حين العقد ، بل المعتبر ابتدائه من حين انقضاء زمان الخيار لاجل عدم حصول الملك بل لمكان عدم التمكن من التصرف فيه قبل انقضاء زمانه ، و حيث ان المختار عند المصنف ( قدہ ) صحة تصرف غير ذى الخيار فيما انتقل اليه قال ( قدہ ) .

**و لا يعتبر ابتداء الحول من حين انقضاء زمانه بناء على المختار من عدم منع الخيار من التصرف فلو اشترى نصابا من الغنم او الابل مثلا و كان للبايع الخيار جرى فى الحول من حين العقد لا من حين انقضائه .**

و يمكن القول بجريان الحول من حين العقد و لو على القول بمنع الخيار عن تصرف من لا خيار له بدعوى شمول اطلاق ادلة الزكوة لمثل هذا الملك المؤثر فى ملك نمائه ، فيكون المراد من المستدلين بحصول الملك بالعقد على جريان الحول من حين العقد هو كون حصوله بالعقد منشاء لوجوب الزكوة على من انتقل اليه ، لاطلاق ادلة وجوبها على المالك ، لكن يدفع هذا القول باعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكوة ، فالتمسك باطلاق ادلة وجوب الزكوة بدعوى شموله لمثل هذا الملك لا ينفع فى اثبات الوجوب مع فرض تسليم منع الخيار عن تصرف غير ذى الخيار بالتصرف المنا فى لبقاء العين ، و سيجئ فى مسألة السادسة عشر من فصل زكوة الانعام الثلاثة ما يتضح الكلام فى حكم تصرف من عليه الخيار فانتظر .

مسألة ٧ إذا كانت الاعيان الزكوية مشتركة بين اثنين او ازيد يعتبر بلوغ النصاب في حصة كل واحد فلا تجب في النصاب الواحد اذا كان مشتركا.

وقد ادعى على هذا الحكم نفى الخلاف في الجواهر بل الاجماع بقسميه عليه، وفي المسالك خلافا لبعض العامة حيث اوجب على المالكين اذا اجتمع من مالهما نصاب مع اجتماع شرائط الخلطة بكسر الخاء وهي العشرة كما لو اشترك اثنان في اربعين شاة و كان لكل واحد عشرون و اتحد المسرح و المشرع و المراح و الفحل و الحالب و المحلب .

مسألة ٨ لا فرق في عدم وجوب الزكوة في العين الموقوفة بين ان يكون الوقف عاما او خاصا فلا تجب في نماء الوقف العام ، واما نماء الوقف الخاص فتجب على كل من بلغت حصته حد النصاب .

ما ذكره في هذه المسألة منحل الى مسائل ( الاولى ) لا اشكال في عدم وجوب الزكوة في العين الموقوفة كما نفى الخلاف فيه صريحا في الحدائق ، و حكى عن الكفاية لاتقاء الملك فيهما بناء على احد القولين في الوقف ، و ان كان التحقيق خلافه، او عدم استقلال الموقوف عليه بالملك لكونه حق البطون اللاحقة و كونه ممنوعا من التصرف فيه الا بالاستئناء ، و لا فرق في ذلك بين الوقف العام و الخاص و ان كان في الاول اظهر . ( الثانية ) لا تجب في نماء الوقف العام قبل القبض اذا كان افراد الموقوف عليهم متعددا في الخارج كالفقراء بل ولو اتفق انحصارها بالفرد ، و ذلك لعدم تحقق الملك لفرد معين الا بالقبض ، نعم تجب فيه بعد القبض اذا بلغ المقبوض بقدر النصاب و لعل هذا هو مراد المصنف ( قدس ) من الاطلاق اعني اطلاق قوله و لا تجب في نماء الوقف العام . ( الثالثة ) تجب الزكوة في نماء الوقف الخاص اذا بلغ حصة كل منهم النصاب ، و عن محكي التذكرة نسبتها الى علمائنا ، و حكى عن مبسوط الشيخ ( قدس )

انه لو ولدت الغنم الموقوفة و بلغ الاولاد نصابا و حال عليه الحول و جبت الزكوة الا ان يكون الواقف شرط ان يكون الغنم و ما يتوالد منها وقفا ، و في المدارك بعد نقله ذلك قال : و هو جيد ان ثبت اشتراط ذلك لكنه محل نظر ، و قال في الجواهر و لعله اى وجه النظر من جهة المعدومية و فيه انها غير قاذحة في التبعية ، و لذا حكى عن التذكرة و التحرير التصريح بصحة الشرط المزبور ، و لعله الظاهر من غيرهما الرابعة ) قال في الحدائق لو كان الوقف على جهة عامة كالوقف على المساجد و نحوها فهو في الحقيقة وقف على سائر المسلمين كما صرحوا به ، و لا زكوة فيه كما لا زكوة في بيت المال من غير خلاف و لا اشكال لان خطابات الزكوة لا عموم فيها بحيث يتعلق بمثل ذلك .

مسألة ٩ اذا تمكن من تخليص المغصوب او المسروق او المحجور بالاستعانة بالغير او البينة او نحو ذلك بسهولة فالاحوط اخراج زكوتها ، و كذا لو مكنته الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه او تمكن من اخذه سرقة بل و كذا لو امكن تخليصه ببعضه مع فرض انحصار طريق التخليص بذلك ابدا و كذا في المرهون ان امكنه فكه بسهولة .

لا اشكال في اعتبار التمكن من التصرف في وجوب الزكوة ، و انما الكلام في ان التمكن المعتبر فيه هل هو التمكن الفعلي فلا يجدى التمكن الشأني ام يكفي الشأني منه ، فمقتضى اطلاق معاهد اجماعات المحكية عن بعضهم و اطلاق كلمات الاخرين هو الاول ، و استدلل له بجملة من الاخبار كصحيح ابن سنان : لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك ، و صحيح ابي الحسن الرضا عليه السلام و فيه : الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل اليهما ثم ياخذها متى يجب عليه الزكوة ؟ قال عليه السلام : اذا اخذها ثم يحول عليه الحول يزكى ، و الموثقين الواردين في ميراث الغائب و انه لا يجب عليه الزكوة حتى يحول الحول في يده كما في احدهما او هو عنده كما في الاخر ، و مقتضى اطلاق تلك الاخبار اعتبار كون المال عنده او في



يده في وجوب الزكوة ، و عدم وجوبها اذا لم يكن عنده او في يده و لو مع التمكن من الاخذ و الايقاع عنده او في يده ، و المستظهر عن غير واحد من الاساطين كالشاهدين في البيان و الروضة و صاحب المدارك و غيرهم ( قدس الله اسرارهم ) هو الاخير ، و استدلل له بموثق زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال عليه السلام : فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد ، و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل ما مر من السنين ، فانه صريح في كفاية القدرة على الاخذ و وجوب الزكوة اذا كان متعمدا في تركه ، و يكون مقيدا للاطلاقات المتقدمة ، و نوقش في هذا الاستدلال بمعارضة الموثق المذكور مع صحيح ابن سنان المتقدم فان قوله عليه السلام : ليس على الدين صدقة ، و لا على المال الغائب حتى يقع في يديك صريح في اعتبار اليد الفعلية فيحمل الموثق الدال على الاكتفاء بالقدرة على الاخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل التوكيل في القبض و نحوه لا بمثل ايجاد اسباب التمكن كتخليص المغصوب ببعضه و نحوه . (اقول) دعوى صراحة صحيح ابن سنان في اعتبار اليد الفعلية واضحة المنع كما لا يخفى على المتامل في قوله عليه السلام حتى يقع في يديك ، حيث لا يستفاد منه الازيد من الاطلاق القابل للتقييد ، فلا وجه لدعوى المعارضة بينه و بين الموثق ، و حينئذ فالمتعين هو العمل على الموثق الا انه ينبغي البحث عن الامور التي قيل او يمكن ان يقال بانها موجبة للتمكن ، فمنها التمكن من تخليص المغصوب او المسروق او المحجور بالاستعانة بالغير اذا كان عادلا ، فعن بعض الاصحاب كالشاهدين في البيان و الروضة هو وجوب الزكوة في المغصوب مع التمكن منه بالاستعانة بالعدل ، و عن اخرين منعه بدعوى اختصاص الموثق بالمال الغائب فلا يشمل المغصوب و المسروق و المحجور الا بدعوى تنقيح المناط الممنوعة قطعا فيكون المحكم حينئذ هو الاطلاقات المتقدمة ، و عن رسالة الشيخ الاكبر الانصاري ( قدس ) في الزكوة ما حاصله انه يجب في تشخيص معنى القدرة على الاخذ الواردة في موثق زرارة و التمكن من التصرف الوارد في معقد الاجماع ان يرجع الى العرف لانه المحكم

في مثله ، و الظاهر صدق القدرة على الاخذ بمجرد القدرة على الاسباب و لو كانت بعيدة ، و اما التمكن من التصرف فالظاهر عدم صدقه على التمكن من اسباب التمكن لان اقصاه هو التمكن من تمكّن التصرف لانه تمكّن التصرف ، كما ان الاستطاعة على الاستطاعة على الحج استطاعة عليها لا عليه، الا ان الذى يظهر من ملاحظة فتاويهم و معاهد اجماعهم هو ما يعم هذا المعنى ، و لا اقل من ان يحصل الشك في مراد الكل او البعض فيجب الرجوع الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكاة انتهى . و لكن الاقوى عدم الوجوب مع التمكن من تخليص المغصوب و المسروق و المجهود بالاستعانة بالعاقل ، و ذلك لعدم التمكن من التصرف عرفا وجدانا ، و انه ليس الا التمكن من التمكن من غير فرق في ذلك بين ان يكون التمكن من التخليص بسهولة ام لا و ان كان مع عدم السهولة اظهر ، و اما موثق زرارة فقد عرفت ان مورده في المال الغائب ، و تعميم الحكم الى كل مال لم يكن في يد مالكة او وكيله يحتاج الى تنقيح المناط الممنوع على مدعيه ، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو كان التمكن من تخليص المذكورات بالاستعانة الى ظالم بل هو اظهر ، بناء على حرمة الاستعانة به لكونها نحو ركون اليه الممنوع شرعا ، و عن البيان التردد في كونه تمكنا مع جزمه بكون الاستعانة بالعاقل تمكنا قال (قده) في اجراء المصانعة مجرى التمكن نظر ، و كذا الاستعانة بظالم ، اما الاستعانة بعاقل فتمكّن انتهى . و منها التمكن من تخليص المذكورات بالبينة و الحلف ، و لا اشكال في انه ليس تمكنا من التصرف مع عدم السهولة ، و كذا اذا كان بسهولة ، قال في محكى جامع المقاصد عند قول العلامة (قده) و لا المحجود بغير بينة مقتضاه انه لو كان له بينة يجب عليه ، و هو مشكل ان كان يريد وجوب انتزاعه و اداء الزكاة انتهى . و مما ذكر في التمكن من التخليص بالبينة يظهر او لوية عدم الوجوب اذا كان التمكن منه بالحلف الذى قد ورد المدح على تركه ، و النهى عن فعله كالخصومة التى يحضرها الشيطان . و منها ما لو مكّنه الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه ، و الاقوى فيه ايضا عدم الوجوب لان التمكن المعبر

في وجوب الزكوة هو تمكن المالك في التصرف في ماله نحو تصرف المالك في املاكهم، و تمكيز الغاصب للمالك مع بقاء يده عليه تمكن للمالك في التصرف في ماله بما انه من قبل الغاصب ، و انه مأنون منه فلا يترتب عليه اثر في وجوب الزكوة و لو كان في يد المالك ايضا كما اذا غصب نصابا من الغنم ثم جعل المالك راعيا لها ، و اعطاها اياها و اقرها بيده نحو تقرير المالك اغنامه الى الراعي حيث لا يصدق معه بتمكن المالك للتصرف في ماله كما لا يخفى ، ومنه يظهر ما لو تمكن من اخذه بسرقة حيث انه ايضا تمكن على التمكيز لا على التصرف كما هو واضح . و منها ما لو امكن تخليصه بفداء بعضه مع عدم انحصار طريق التخلص به او مع انحصاره فعن البيان و الروضة والمدارك انه يجب الزكوة فيما زاد عن الفداء ان بلغ النصاب ، و لعل نظرهم في ذلك الى موثق زرارة المتقدم الدال على وجوبها مع القدرة على الاخذ ، لكنه اورد على الاستدلال به كاشف الغطاء ( قده ) بان الظاهر من الموثق هو القدرة على الاخذ و المال بحاله لا القدرة عليه برفع اليد عن بعضه و تضييعه على نفسه الا ان يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل عليه عقلا و شرعا حالا و عاقبة . اقول و لعله الى استثنائه ينظر كلام المصنف ( قده ) في المتن حيث قيده بقوله مع فرض انحصار طريق التخلص بذلك ابدا ، ضرورة انه مع هذا الفرض يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل كما لا يخفى ، و كيف كان و الاقوى في هذا المورد ايضا عدم الوجوب لعدم صدق التمكيز من التصرف الذي هو المدار كما لا يخفى ، و منها ما لو كان خروج المالك عن التمكيز بعروض شئى من الموانع الشرعية عن التصرف عروضاً ناشياً عن اختياره من اغماء او جنون او نذر او عهد ، فعن كاشف الغطاء عدم الخروج من التمكيز ، و لعله لمكان كون عروضه باختياره ، و لا يخفى ما فيه بعدكون المدار في عدم الوجوب على انتفاء التمكيز ولو كان بعروض الموانع الشرعية منه اختياراً . و منها لو اشترط على المالك ان لا يتصرف في ماله في عقد لازم فيما يصح اشتراطه ، فانه ايضا يمنع عن وجوب الزكوة بواسطة منعه عن التصرف مع فرض صحة الشرط كما لا يخفى ، و منها ما لو كان المال مرهونا

و امكن فك الرهن بسهولة ، و قد تقدم الكلام فيه ، و ان الاقوى فيه عدم وجوب الزكوة و ان تمكن من فكه بسهولة ، و ذلك لعدم صدق التمكّن من التصرف ، و ان تمكن من تحصيل صفته ، و قد عرفت ان المعيار في وجوب الزكوة هو التمكّن من التصرف لا التمكّن من تحصيل صفته ، و اولى من ذلك بالسقوط الرهن المستعار اذا تمكن المستعير من الفك حيث لا تجب الزكوة بذلك على المالك قطعا .

مسألة ١٠ اذا امكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه اخراج زكوته بل و ان اراد المديون الوفاء و لم يستوف اختيارا مسامحة او فرارا من الزكوة .

هاهنا امر ان ( الاول ) اذا امكنه استيفاء الدين و لم يفعل ففي وجوب الزكوة عليه وعدمه (قولان) المشهور شهرة عظيمة كما في الجواهر بل قال ان عليه اجماع المتأخرين هو الاخير للاصلاى اصالة البرائة عن الوجوب عند الشك فيه ، و ظهور النصوص في كون مورد الزكوة العين الموجودة في الخارج لا الكلى المعتبر في الذمة ، و لا سيما الادلة الدالة على اعتبار حلول الحول عند المالك المستظهر منها كون المدار في وجوب الزكوة عدم التحويل و التحول عن ملكه في تمام الحول المنصرف عن ملك الكلى المعتبر في ذمة المديون ضرورة عدم صدق عند المالك عليه كما لا يخفى . و النصوص الدالة على عدم وجوبها في الدين كقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن المسلم المتقدم لاصدقة على الدين ، و قوله عليه السلام في جواب الحلبي ليس في الدين زكوة لا ، و قول الكاظم عليه السلام في جواب السؤال عن الدين عليه زكوة لا حتى يقبضه ، قلت فاذا قبضه أيزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده ، و خبر ابي بصير السائل عن الصادق عليه السلام عن رجل يكون نصف ماله عينا و نصفه ديناً فيحل عليه زكوة قال يزكى العين و يدع الدين ، قلت فان اقتضاء بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه ، و خبر على بن جعفر عن اخيه عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة ؟ قال عليه السلام : لا حتى يقبضه

و يحول عليه الحول ، هذا و عن الشيخين فى المقنعة و الخلاف و المبسوط و المحكى عن المرتضى ( قدس الله اسرارهم ) هو الوجوب ، و ادعى عليه الاجماع فى الخلاف ، و استدل لهم بخبر عبدالعزیز السائل عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون له الدين أيزكيه؟ قال عليه السلام كل دين يدعه و هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته ، و ان كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة ، و خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام ايضا ليس فى الدين زكوة الا ان يكون صاحب الدين هو الذى يؤخره ، فان كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه ، و خبر الكنانى عن الصادق عليه السلام فى رجل ينسئى او يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع فى زكوته قال : يزكيه و لا يزكى ما عليه الدين فانما الزكوة على صاحب المال ، هذا جملة مما استدل به للطرفين ، و لا يخفى انه بالنظر الاولى الى الصناعة العلمية من لزوم حمل المطلق على المقيد هو صحة قول الاخير كما قواه فى الحدائق ، الا ان الاقوى خلافه ، و ذلك لموافقة الطائفة الاخيرة مع العامة القائلين بوجوب الزكوة فى الدين مطلقا و لو لم يتمكن من قبضه ، و عدم كون التفصيل بين التمكن من القبض و عدمه كما هو المستفاد من هذه الاخبار مذهباً لهم لا ينافى لحمل تلك الطائفة على التقيية لمكان قربها الى مذهبهم فتأمل ، و عدم قابلية جميع اخبار القول الاول للتعديد فان خبر على بن جعفر يكون فى مورد التمكن من القبض حيث يكون السؤال عن الدين على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه فانه غير قابل للتعديد بعدم التمكن من القبض ، و عمل المتأخرين باجمعهم على العمل بالطائفة الاولى فالعمل بها المتعين وعليه المعول ، و حينئذ يجب طرح الطائفة الاخيرة بموافقتها مع العامة او حملها على الاستحباب او على زكوة مال التجارة و ان كان الاخير بعيدا فى الغاية ، هذا تمام الكلام فى الامر الاول . ( الثانى ) اذا اراد المديون الاداء ولكن لم يستوفى الداين اختيارا اما مسامحة ، او فرارا عن الزكوة ، فمع القول بوجوب الزكوة اذا تمكن الداين من قبضه يكون القول بالوجوب حينئذ اولى ، ضرورة اظهرية التمكن حينئذ ، و مع القول بعدمه عند تمكنه منه ففى وجوبها حينئذ ( قولان ) ظاهر المحكى عن البيان هو الاول ، حيث انه ( قد )

قيد عدم الزكوة في الدين بما اذا لم يعينه المديون و يمكنه منه في وقته ، و كذا في المحكى عن فوائد الشرايع و جامع المقاصد و الميسية و ايضاح النافع تقييد عدم الزكوة بكلمة الا ان يعينه و يخلى بينه فان امتناعه منه حينئذ لا ينفي ملكه حتى لو تلف كان تلفه منه ، لكن عن ايضاح النافع انه حينئذ يخرج عن الفرض اى فرض كون المال ديناً لان امتناع الدايين مما عينه المديون اذا لم ينف الملك عنه حتى كان تلفه منه يصير ما عينه ملكاً للدايين ، و يبرء ذمة المديون بالاداء ، و يخرج عن كونه ديناً كما هو ظاهر ، و عن حواشى الشهيد (قده) ايضاً التقييد بقوله الا ان يعينه في وقته و يحمله الى الحاكم ، او ببقية على حاله بعد عزله في يده مع تعذر الحاكم ، و لا يخفى ان تمامية ما ذكرنا متوقف على صحة ما بنوا عليه من حصول الملك بمجرد العزل ما لم يقبضه الدايين وهو محل منع ، ضرورة ان صيرورة العين الخارجى الذى يعينه المديون مصداقاً لما في ذمته و تطبيق ما في ذمته عليه يتوقف على وصوله بيد الدايين او يد من هو بمنزلة من وكيله او وليه ، فما لم يقبضه الدايين او من هو بمنزلة لا يصير مصداقاً لما في ذمة المديون ، و لم يبرء ذمته بالاداء ، و لا يصير العين الخارجى ملكاً للدايين ، و لا يكون حينئذ تلفه عليه بل مع قبض الحاكم ايضاً مع عدم امتناع المالك عن القبض و عدم غيبته و الى ذلك اشار المصنف ( قده ) بقوله في المتن .

و الفرق بينه و بين ما ذكر في المغصوب و نحوه ان الملكية حاصلة في المغصوب و نحوه بخلاف الدين فانه لا يدخل في ملكه الا بعد قبضه .

بل في الجواهر ربما توقف في الملك من الامتناع من المالك و ان كان الحق حينئذ ولاية الحاكم على التطبيق ، و تعين العين الذى يقبضه الحاكم عن المديون بعنوان الوفاء عن الدين بتعيين المديون و قبض الحاكم لانه ولي الممتنع ، وعلى هذا فالاقوى هو الاخير و هو عدم وجوب الزكوة في الدين ، و لو عينه المديون و عزله و يمكنه منه او اوصله الى الحاكم مع عدم حضور الدايين و عدم امتناعه عن القبض هذا كله فيما اذا

لم يكن حيوانا ، و لو كان حيوانا فعدم الوجوب اظهر و ذلك لاتفاء السؤم في الدين و هو شرط في وجوب الزكوة في الحيوان و لذا قال في التذكرة و من اوجب الزكوة في الدين توقف فيما اذا كان الدين نعما ، و لعله يشير بذلك الى ما عن المبسوط حيث انه مع ذهابه الى وجوب الزكوة في الدين يقول بعدمه اذا كان شاة ، قال ( قدہ ) فاما ان اصدقها اربعين شاة في الذمة فلا يتعلق بها الزكوة لان الزكوة لا تجب الا فيما يكون سائما ، و ما يكون في الذمة لا يكون سائما . و عن التذكرة و النهاية ان الدين لو كان نعما لا زكوة فيه ، و عن البيان الحيوان الذي في الذمة لا يعقل فيه السؤم ، لكن في التذكرة الاستشكال في ذلك قال ( قدہ ) انهم ذكروا في باب سلم اللحم وجوب التعرض لكونه لحم راعية او معلوقة ، و اذا جاز ان يثبت في الذمة لحم راعية جاز ان يثبت راعية ، و اورد عليه في فوائد القواعد بانه انما يتجه ذلك اذا جعلنا مفهوم السؤم عدما وهو عدم العلف ، واما ان جعلناه امرا وجوديا وهو اكلها من مال الله المباح لم يعقل ان يكون ما في الذمة سائما ، قال في المدارك وفي الفرق نظر ، فانه اذا جاز ثبوت الحيوان في الذمة جاز ثبوت هذا النوع المخصوص منه و هو ما ياكل المباح ، ثم قال ( قدہ ) لكن المتبادر من الروايتين المتضمنتين ثبوت الزكوة في الدين ان المراد به النقد فلا يبعد قصر الحكم عليه لاصالة البرائة من الوجوب في غيره ، و مراده ( قدہ ) من الروايتين خبر عبد العزيز المتقدم ذكره و رواية درست عن الصادق عليه السلام التي تكون مثل خبر عبد العزيز ، و زاد في الجواهر دعوى انسباق كون المملوك شخصا سائما من ادلة السؤم ، قال ( قدہ ) اللهم الا ان يدعى انسباق كون المملوك شخصا سائما من ادلة السؤم كانسباق النقد من نصوص الدين ، و كيف كان فالاقوى في هذه المسألة ما عليه عامة المتأخرين من عدم وجوب الزكوة في الدين في غير الحيوان منه فضلا عن الحيوان .

مسألة ١١ زكوة القرض على المقترض بعد قبضه لا المقرض ، فلو اقترض نصابا من احد الاعيان الزكوية و بقي عنده سنة و جب عليه الزكوة ، نعم يصح ان يؤدى المقرض عنه تبرعا بل يصح تبرع الاجنبى ايضا ، والاحوط

الاستيذان من المقرض في التبرع عنه و ان كان الاقوى عدم اعتباره ، ولو شرط في عقدا المقرض ان يكون زكوته على المقرض فان قصد ان يكون خطاب الزكوة متوجها اليه لم يصح و ان كان المقصود ان يؤدى عنه صح .

هذه المسألة تشتمل على امور ( الاول ) زكوة القرض على المقرض ان تركه بحاله و حال عليه الحول مع اجتماع سائر الشرائط ، وهذا مما لا اشكال ولا خلاف فيه ، بل يمكن دعوى الاجماع عليه ، و قد قال في الجواهر بانه لم يجد فيه خلافا ، و يدل عليه جملة من النصوص كخبير زرارة المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام في رجل دفع قرضا على من زكوته على المقرض او على المقرض ؟ قال عَلَيْهِ لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقرض ، قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا يزكى المال من وجهين في عام واحد و ليس على الدافع شيئا لانه ليس له في يده شيئا انما المال في يد الاخر فمن كان المال في يده زكاه ، قال قلت أفيزكى مال غيره من ماله فقال انه ماله مادام في يده و ليس ذلك المال لاحد غيره ، ثم قال يا زرارة ارايت وضیعة ذلك المال و ربحه لمن هو و على من هو ، قلت للمقرض ، قال : فله الفضل و عليه نقصان و له ان ينكح و يلبس منه و ياكل منه و لا ينبغي ان يزكيه بل يزكيه فانه عليه . ( الامر الثاني ) لا اشكال في كون مبدء الحول من حين تملك المقرض ، و انما الكلام في مبدء تملكه و انه هل يملك بالعقد او بالقبض او بالتصرف ، مقتضى الاصل الاولي في كل معاملة و هو اصاله الفساد اعنى بها استصحاب بقاء المال على ملك المالك الذي هو المقرض في المقام الى ان يثبت المزيل ، و المتيقن منه هو الاخير اعنى التصرف فيجب الخروج عن مقتضاه قطعا كما يخرج عنه في كل معاملة ، و الاصل الجارى بعد هذا الاصل الاولي هو اصاله عدم شرط اخر في حصول الملك بالعقد ، و مقتضاه هو حصول الملك بتمام العقد و لو لم يحصل القبض ، لكن الاجماع محصلا و منقولا قام على عدم حصوله قبل القبض ، انما الكلام في حصوله بالقبض او توقفه على



التصرف ، و المشهور المسلم هو الاول ، والمحكى عن مبسوط الشيخ وخلافه هو الاخير ، و في الجواهر الا انه لم تحققه بل في الدروس نسبة الاول اليه حيث يقول ( قده ) يملك المقرض بالقبض على الاصح و هو قول الشيخ ، و كيف كان فالاقوى هو الاول و ذلك لان صحة التصرف منوط بالملك فلو كان الملك مشروطا به لزم اناطته به فيكون الشيء موقوفا و موقوفا عليه المستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، وكون التصرف المتوقف على الملك كالبيع و الوقف و العتق و الوطى في بعض المواضع مملكا كالمعاطات بناء على القول فيها بالاباحة و ان كان ممكنا و كان المخلص من صحته بعد الفراغ عن اعتبار الملك فيه هو الالتزام بالملكية التقديرية الاعوجاجية انا ما قبل التصرف حسبما حققناها في باب المعاطات الا انه يحتاج الى قيام دليل قوى على توقف مثل هذا التصرف في جميع الموارد على الملك التي منها مورد المفروض من الكلام ، و على عدم تحقق الملك قبل هذا التصرف و هو منتف في المقام ، بل يمكن ان يقال في جميع الموارد حتى في باب المعاطات بان توقف مثل الوقف و العتق و الوطى على الملك مطلقا ممنوع لا مكان ان يقال بتوقفه على الملك فيما اذا لم يحصل الملك بنفس هذا التصرف ، واما مع حصوله به فلا يتوقف عليه ، وهذا وجه وجيه يمكن ان يصحح به مثل هذه التصرفات في المعاطات بناء على القول بالاباحة الا انه لا يتم في مثل البيع الذي يتوقف صحته على دخول المعوض في ملك البايح حتى يخرج عن ملكه الى مشتريه لكي يدخل عوضه الى ملكه ، و كيف ما كان الالتزام بكون التصرف المملك خارجا عما يدل على توقفه على الملك ايضا يحتاج الى قيام الدليل على صحته ، و انه مملك كل ذلك مضافا الى دلالة الخبر المتقدم في الامر الاول على حصول الملك في القرض بالقبض في غير موضع منه مثل قول زرارة فيدرجل دفع الى رجل مالا قرضا ( الى آخره ) حيث يكون مورد السؤال تحقق القبض بدفع المقرض الى المقرض من غير تعرض فيه عن تصرف المقرض النافي باطلاقه اعتبار التصرف في حصول الملك ، و مثل قول الباقر عليه السلام في الجواب عنه بل زكوته ان كانت موضوعة عنده حولا على المقرض الدال باطلاقه على كون العبرة في

الملك هو كون المال عند المقرض الذى عبارة عن القبض النافى لاعتبار التصرف فى حصول الملك ايضا ، و مثل قوله عليه السلام و ليس على الدافع شيئى ، حيث جعل المناط فى عدم وجوب الزكوة دفعه الموجب لخراج الملك عنه ، و مثل قوله عليه السلام فمن كان المال فى يده كانت الزكوة عليه ، فانه يدل ايضا على تحقق الملك بالقبض ، و مثل قوله عليه السلام انه ماله مادام فى يده ، و قوله عليه السلام و ليس ذلك المال لاحد غيره ، و مثل قوله عليه السلام فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح ويلبس منه و ياكل منه ولا ينبغي له ان يزكيه فانه عليه جميعا حيث انه عليه السلام رتب صحة جميع تلك التصرفات على الملك فاستنتج منه وجوب الزكوة عليه و لو لا حصول الملك بالقبض و نوقفة على التصرف لما كان لهذا الترتب معنى و لا يصح الاستنتاج قطعا ، و بالجملة فالخبر بملاحظة ما ذكرناه دليل قوى على عدم اعتبار التصرف فى حصول الملك ، و كفاية القبض فى حصوله ، ثم على القول باعتبار التصرف هل المعتبر منه هو مطلق التصرف الذى منه القبض كما عن الشهيد ( قده ) فى بعض تحقيقاته لكى يعود النزاع حينئذ لفظيا فان القبض نوع منه كما عن الرياض ، او التصرف الناقل للملك لزوما . او المتلف للعين كما استظهره فى التذكرة ، و قال فى المسالك انه الظاهر من كلماتهم ، و فى الناقل عن الملك جوازاً و جهان و جيهان ( وجوه و احتمالات ) لادليل على شيئى منها بل الانصاف اجمال المراد من التصرف كما لا يخفى . ( الامر الثالث ) لو تبرع المقرض باخراج الزكوة عن المقرض ففى الاجزاء عنه و جهان قال فى المدارك الوجه الاجزاء ، و به قطع فى المنتهى قال لانه بمنزلة اداء الدين ، و يدل عليه صريحا ما رواه الشيخ فى الصحيح عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى رجل استقرض مالا فحال عليه الحول و هو عنده فقال : ان كان الذى اقرضه يؤدى زكاته فلا زكوة عليه و ان كان لا يؤدى ادى المقرض ، و عن ايضاح النافع التردد فى صحة التبرع ، و قال ( قده ) فى صحة التبرع نظر ، و عن كشف الالتباس انه استشكل الشهيد فى اجزاء التبرع و لو مع الاذن لعدم اعتبار النية من غير المالك او وكيله ، و يحتمل الاجزاء بناء على ان الاذن توكيل ، اقول لا بد فى المقام

من تنقيح الكلام في صحة التبرع في العبادات التي منها الزكوة لكي يتبين حكم الزكوة ايضا، ثم تعقيبه بالبحث عن تبرع المقرض بالزكوة عن المقرض، فنقول اما صحة التبرع في العبادات فمقتضى الدليل و الاصل عدمها الا ان يقوم الدليل على صحته ، اما من حيث الدليل الاجتهادي فلان مقتضى اطلاق الدليل هو عدم سقوط فعل الواجب العبادي بل مطلق الواجب و لو لم يكن عباديا عن المكلف بفعل المتبرع لان مرجع الشك في سقوطه عنه بفعله الى الشك في كون الوجوب مشروطا بعدم صدور متعلق التكليف عن الغير ، و عند الشك في الاشتراط و الاطلاق يكون المرجع هو اطلاق الدليل المثبت لاطلاق الوجوب ، و توضح ذلك ان سقوط الواجب بفعل المتبرع يتصور على قسمين - احدهما - ان يكون سقوط الخطاب عن المكلف بفعل الغير ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لارتفاع موضوع التكليف مثل قضاء ما فات عن الميت الواجب على وليه في ظرف اشتغال ذمة الميت به فتكليف الولي به مشروط باشتغال ذمة الميت به و فعل المتبرع رافع لاشتغال ذمته عنه فيرفع تكليف الولي عنه بارتفاع موضوعه، وهذا انما يتم في الموضوع الذي يناله يد الجعل كاشتغال الذمة بالدين مثلا لكي يصح الحكم عليه بالارتفاع . - و ثانيهما - ان يكون سقوطه عنه بفعله ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لسقوط ملاك التكليف عن فعل المكلف بفعله مع بقاء موضوعه كتغسيل الميت و الصلوة عليه، حيث ان سقوطهما عن المكلف بهما بفعل الغير يكون من جهة عدم بقاء ملاك التكليف في فعله مع بقاء موضوعه و هو الميت كتكليف العاجز عن الحج بالاستنابة المشروط بعدم فعل المتبرع بناء على سقوط التكليف بالاستنابة بفعل المتبرع ، حيث ان ملاك وجوب الاستنابة مشروط بعدم فعل المتبرع لا موضوعه لان فعل المتبرع لا يرفع شغل ذمة العاجز عن الحج اذا تبين ذلك فنقول ان الشك في سقوط الواجب بفعل المتبرع في القسم الاول يرجع الى الشك في اشتراط التكليف بعدم فعل الغير اعني في اشتراط بقاء موضوعه بعدم صدور الفعل عن المتبرع ، و مقتضى اطلاق الخطاب اعني قوله **عَلَيْهِ** : اقض ما فات عن الميت سواء اشتغل غيرك بالقضاء عنه ام لا هو عدم الاشتراط ، وفي القسم

الثاني يرجع الى الشك في اشتراط بقاء الملاك بعدم فعل الغير ، و الظاهر من اطلاق الخطاب الباقي في حال اشتغال الغير هو بقاء ملاكه في هذا الحال ايضا ، فيكون مقتضى اطلاقه بمدلوله هو بقاء التكليف في حال اشتغال الغير ، و بفحواه هو بقاء ملاكه في هذا الحال ، و مع الشك في بقاءه يكون المرجح هو ذلك الاطلاق ، و اما من حيث الاصلى العملى فالاصل هو البرائة لو لا الاستصحاب ، و ذلك لدوران الامر بين كون الواجب مطلقا او مشروطا و المتيقن من التكليف المعلوم ثبوته انما هو في ظرف ثبوت الشرط ، و اما مع انتفائه فالتكليف مشكوك يرجع فيه الى البرائة ، لكن الرجوع اليها انما يصح فيما اذا كان الشك في مرحلة ثبوت التكليف ، و اما اذا كان في مرحلة البقاء فالمرجع هو الاستصحاب اعنى استصحاب بقاء الموضوع في القسم الاول ، و استصحاب بقاء الملاك في القسم الثاني . و المتحصل من جميع ذلك هو الحكم بعدم سقوط الواجب و لو كان توصليا بفعل المتبرع عند الشك في سقوطه به الا اذا قام الدليل على صحة التبرع به ، و مع قيامه يحكم بالسقوط من غير فرق في العبادى و غيره ، و الاشكال في الاول بعدم صحة تقرب المتبرع عنه بفعل المتبرع لكونه عبادة تتوقف على النية المتوقفة على فعل المكلف نفسه او المazon منه المنتفى في عمل المتبرع مندفع بما حررناه في الفقه و الاصول من انه بعد ورود الدليل على صحة التبرع يجب تصحيحه بما ذكرناه في موضعه من ان المتبرع يفعل بقصد تفرغ زمة المتبرع عنه ، و يكون في عمله قاصدا لا براء ذمته ، و يسقط الواجب عن المتبرع عنه و يحصل له القرب بفعله ، هذا تمام الكلام في التبرع في الواجب على نحو العموم . و اما في خصوص الزكوة ففي صحة تبرع المتبرع فيها وجهان مقتضى الاصل الاولى الذى مهدناه هو العدم الا ان يقوم الدليل على صحته ، و ما يمكن ان يستدل به على جوازه وجوه ( منها ) ان الزكوة من الديون و الدين يصح فيه التبرع ، و فيه عدم الدليل على صحة التبرع في كل دين على نحو العموم حتى يشمل الزكوة فيحتاج في خصوص الزكوة الى قيام الدليل عليه لا سيما وهى عبادة . ( و منها ) جواز الاستنابة فيها بالاذن و التوكيل ، و كلما يصح فيه الاستنابة

يصح فيه التبرع و بالعكس لان النائب و المتبرع مشتركان في كونهما يعملان بقصد تفرغ ذمة الغير ، الا ان داعى النائب في عمله هو اقتضاء المنوب عنه او اخذ العوض ، و داعى المتبرع هو قصد القرية في تبرعه الذى يرجع ثوابه اليه من حيث انه عمله وان كان ثواب عمله بما هو فعل المتبرع عنه يعود الى المتبرع عنه ، فما لم يكن قابلا للتبرع بمعنى انه لا يصح ان يوجد من المتبرع ، بقصد تفرغ ذمة المتبرع عنه لا يصح فيه النيابة ، لان مصحح النيابة ايضا صحة اتيان النائب بقصد تفرغ ذمة المنوب عنه ، لكن تصح النيابة في الزكوة فتصح فيها التبرع ، وهذا وجه وجيه يمكن ان يعول عليه . (ومنها) ما دل على جواز اتيان المتبرع بها بعد موت من تجب عليه كخبر شعيب قال قلت للصادق عليه السلام ان على اخي زكوة كثيرة فاقضها او اؤديها عنه فقال لى : وكيف لك بذلك فقلت احتياط ، قال : نعم اذا تفرغ عنه ، فان في قوله عليه السلام اذا تفرغ عنه ايماء الى انه يكون القضاء و الاداء بعد الموت فيدل على صحة التبرع بعد الموت ، و بضميمة عدم الفصل يثبت المطلوب . ( و منها ) خبر منصور بن حازم المذكور في اول هذا الامر ، و قد تقدم دعوى صاحب المدارك صراحتة على المدعى ، و فيه كفاية ، و بالجملة فالاقوى صحة التبرع بالزكوة في حال حيوة من يجب عليه و بعد موته . و هل يشترط ان يكون باذن المتبرع عنه وجهان اقواهما عدم ، لاطلاق الدليل ، و عدم ما يدل على الاشتراط ، و عن الدروس اعتبار اذن المقرض في الاجزاء ، و لعله من جهة الاستشكل في التبرع بالزكوة من دون نية المالك او وكيله و الاكتفاء بالاذن لارجاعه الى التوكيل ، و فيه ما تقدم من صحة التبرع و لو من غير اذن ، و اطلاق الأدلة يدفع اعتباره . (الامر الرابع) لو شرط في عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض ، و هذا يمكن ان يقع على نحوين احدهما ان يكون المقصود جعل القرض على الذى لا يكون مالكا للمال لخروجه عن ملكه بالقرض و دخوله في ملك المقرض موضوعا لخطاب الزكوة و مورداً لتكليفه بالشرط ، و بعبارة اخرى جعل غير المكلف مكلفا ، و اخراج المكلف عن التكليف

بسبب الشرط ، و ثانيهما ان يكون جعل تأدية الزكوة الواجبة على المقرض المورد للتكليف على عهدة المقرض ، و ايجاب اداؤها عن المقرض بسبب الشرط - اما الاول - ففي صحة الشرط و فساده ، ثم على تقدير الفساد فهل هو مفسد للقرض ام لا اقوال ، و المحكى عن نهاية الشيخ هو القول بالصحة ، و تكون الزكوة على المقرض وفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم ، و صحيح ابن سنان قال سمعت الصادق عليه السلام يقول باع ابي من هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار و اشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين و انما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالى ، و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام باع ابي ارضا من سليمان بن عبد الملك بمال و اشترط عليه فى بيعه ان يزكى هذا المال من عنده لست سنين ، و صحيح منصور بن حازم المتقدم فى الامر المتقدم ، و الاقوى كما عليه المشهور هو بطلان الشرط لكونه مخالفا للكتاب والسنة الدالين على وجوب الزكوة على المالك ، و التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم فاسد لان العموم المذكور لا يكون مشرعا بل انما هو يدل على الالتزام بما التزم من الامر المشروع و لا يصحح الالتزام بما لا يكون مشروعا ، و فى الجواهر على انه معارض لما دل على اعتبار الملك فى الزكوة من وجه و الترجيح بالشهرة و غيرها له ، اقول ما افاده ( قده ) لا يخلو من النظر ، فانه على تقدير انتهاء الامر الى ذلك ما دل على اعتبار الملك فى الزكوة لا يعارض مع ما يدل على وجوبها على غير المالك بالشرط لعدم المنافات بين عدم وجوبها على غير المالك من حيث هو هو و وجوبها عليه بسبب الشرط ، كعدم المنافات بين الحلية الاولية الثابتة للغنم من حيث هو هو و الحرمة العارضة عليها اذا صارت موطوءة او جلالا ، ثم الترجيح بالشهرة القتوائية ايضا باطل ، نعم الشهرة القدمائية توجب دخول ما قامت الشهرة على العمل به فى موضوع الحجة ، و يخرج المخالف منها عنه حسب ما تقرر فى الاصول ، و لكنه غير الترجيح بها كما لا يخفى ، هذا . و اما الصحيحان فالظاهر منهما شرط زكوة الثمن الذى اداه هشام او سليمان بالنسبة الى السنين المتقدمة على المعاملة ، لا زكوة ما يأتى من السنين لغرابة كنز الامام عليه السلام اياه هذه المدة كى يشترط ان يكون زكوته على

المشترى خصوصا قول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان لان هشاما كان هو الوالى، فانه تقريب لفعل الباقر عليه السلام جعل شرط الزكوة عليه، فان كونه واليا لا يلائم مع جعل زكوة سنين المستقبلية عليه، و اى مناسبة بين ولايته و بين الزامه باعطاء الزكوة السنين الاتية بخلاف السنين الماضية، فان كونه واليا صار فى عرضة مظنة عدم اخراج الزكوة بيده من الثمن، و القدر المظنون من استيلائه عليه هو ست سنين او عشر سنين، ولعل هذا الزمان كان مقدار زمان ولايته الى زمان وقوع المعاملة فاشترط عليه اخراج زكوة هذا المقدار من الزمان تطهيراً للمال احتياطاً، لانه كان مظنة عدم اعطائها لكونه واليا، و هذا المعنى يناسب مع الرواية كمال الملائمة، قال فى الوافى بعد نقل الخبر الاول بيان، لعل الولاة كانوا يومئذ لا يزكون اموالهم فاراد عليه السلام ان يحل له ثمن ارضه كلاً فاشترط على هشام زكوته ليحل انتهى، فالانصاف ظهور الخبرين فيما ذكرنا، و ان ابيت عن ذلك فلا اقل من الاجمال، و اما دعوى ظهورهما فى جعل زكوة السنين المستقبلية من الثمن على سليمان او هشام فبعيدة جدا لما عرفت من بعد كثر الامام عليه السلام كل البعد فى هذه المدة، مع عدم ملائمة التعليل بولاية هشام كما عرفت، و بالجملة ففى الصحيحين احتمالات احتمال شرط زكوة السنين الماضية من الثمن على هشام او سليمان، و هذا هو الذى استظهرناه، و احتمال اشترط زكوة السنين المستقبلية من الثمن عليهما، و عليه مدار الاستدلال وهو بعيد غايته، و احتمال ارادة مقدار من المال عليهما يقدر بقدر زكوة هذه المدة من الثمن و ان لم يجمع شرائط الزكوة فى هذه المدة، و هذا ايضا بعيد، و مع بعده خروج عما نحن فيه، و احتمال شرط اخراج الزكوة الواجب على الامام عليه السلام على سليمان و هشام كما هو مفاد القسم الثانى، وعليه فيكون خارجا عن محل الكلام اعنى القسم الاول، و احتمال ارادة زكوة الارض المشترية لا الثمن و هو ايضا بعيد غايته، لا سيما مع صحيح الحلبي المذكور فيه و اشترط عليه فى بيعه ان يزكى هذا المال من عنده المشار اليه بكلمة هذا الى المال المذكور فى قوله عليه السلام باع ابنى ارضا من سليمان بمال فانه ظاهر فى جعل زكوة هذا المال الذى

هو الثمن عليه ، لا زكوة الارض التي انتقلت اليه ، و مع قيام هذه الاحتمالات لا يصح الاستدلال بهما ، و مع الغض عن جميع ذلك فلا يجوز العمل بهما لاعراض الاصحاب عنهما قديما و حديثا ان لم يظهر العمل بهما من احد الا المحكى عن الصدوقين فلا يكونا حجة بسبب الاعراض عنهما . و اما صحيح ابن منصور فقد تقدم الكلام فيه و انه يدل على جواز تبرع المقرض بالزكوة عن المقرض ، و لا دلالة له على جواز اشتراطها على المقرض كما لا يخفى ، و هل فساد الشرط يقتضى فساد القرض الذى وقع الشرط الفاسد فى ضمنه ام لا ؟ قولان مبنيان على ان الشرط الفاسد مفسد ام لا ، و الاقوى هو الاخير ، لان الشرط لا يكون مفسداً الا اذا كان منافيا مع مضمون العقد نظير شرط عدم التصرف فى البيع ، او عدم التملك له ، و على تقدير فساد القرض فالزكوة على المقرض لا بالشرط بل بواسطة عدم انتقال المال منه الى المقرض لكن اذا كان مع تمكنه من التصرف ، هذا تمام الكلام فى القسم الاول . اما القسم الثانى فالظاهر جواز اشتراط اخراج زكوة الواجب على المقرض من مال المقرض بناء على صحة التبرع بالزكوة كما تقدم ، و يتجه لزومه حينئذ بعموم المؤمنون عند شروطهم لانه شرط سائغ فان و فى المقرض سقطا الزكوة عن المقرض كما كانت تسقط عنه باء المتبرع ، والاتعين عليه الاخراج ، فيكون وجوب الاداء على المقرض بالشرط نظير ما لو وجب على شخص اداء دين شخص اخر بالنذرو شبهه ، لكن هذا كله يتوقف على صحة التبرع بالزكوة لكى يصير واجبا بالشرط والا فيدخل فى الشرط المخالف للكتاب و السنة كما لا يخفى .

مسألة ١٢ اذ انذر التصديق بالعين الزكوية فان كان مطلقا غير موقت و لا معلقا على شرط لم تجب الزكوة فيها ، و ان لم تخرج عن ملكه لعدم التمكن من التصرف فيها سواء تعلق بتمام النصاب او بعضه ، نعم لو كان النذر بعد تعلق الزكوة و جب اخراجها او لا ثم الوفاء بالنذر ، و ان كان موقتا بما قبل الحول و وفى بالنذر فكذلك لا تجب الزكوة اذا لم يبق بعد ذلك مقدار النصاب ، و كذا اذا لم يف به و قلنا بوجوب القضاء بل مطلقا لانقطاع



الحول بالعصيان، نعم اذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء، وكذا اذا كان موقتا بما بعد الحول فان تعلق النذر به مانع عن التصرف فيه، واما ان كان معلقا على شرط فان حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب و ان حصل بعده وجبت و ان حصل مقارنا لتمام الحول ففيه اشكال و وجوه ثالثها التخيير بين تقديم ايهما شاء و رابعها القرعة .

البحث في هذه المسألة يقع في امور (الاول) ذكر في الشرايع هذا الفرع اعنى نذر الصدقة من توابع شرط الملك حيث قال : فالملك شرط في الاجناس كلها الى ان قال : و لو نذر في اثناء الحول الصدقة بعين النصاب انقطع الحول، وجعله صاحب الجواهر في نجاته من توابع شرط التمكّن، و لكل وجه، فان متعلق النذر ان كان فعل الصدقة لم يخرج متعلقه عن الملك و لكن لا يتمكن من التصرف على تفصيل يأتي ذكره انشاء الله، و ان كان النذر من قبيل نذر النتيجة فيخرج متعلقه عن الملك . ( الثاني ) متعلق النذر اما يكون كلياً في الذمة كما اذا نذر التصدق بعشرين ديناراً او باربعين شاة مثلاً، و اما يكون كلياً في المعين كما اذا نذر التصدق بعشرين ديناراً من الف دينار الموجود في صندوقه او باربعين شاة من قطع غنمه، و اما يكون شخصياً كنذر التصدق بهذا العشرين او بهذه الشياة، و حكم الكلي في الذمة انه لا ينقطع به الحول قبل تعيينه بتعيين الناذر اياه في النصاب قطعاً بلا كلام، و في الجواهر بالاخلاف اجده فيه لانه دين والدين لا يمنع من الزكوة، و لو عينه الناذر في النصاب قبل الحول فالمنسوب الى بيان الشهيد وان لم اجده فيه تعين المنذور بما يعينه الناذر فيلحق بالمنذور الشخصي، و لعل وجه دعوى كون ولاية الاقباض و القبض في نذر الكلي للناذر نظير ولاية المالك للعزل في الزكوة، و ولاية المديون لتعيين الدين اذا امتنع الدائن عن القبض اما مطلقاً او مع المراجعة الى الحاكم، قال في الجواهر : وهو لا يخلو عن بحث ان لا دليل على تشخيص مورد النذر هنا بمجرد التعيين انتهى، و هو كذلك لان ثبوت

الولاية في الزكوة والدين لقيام الدليل عليها لا يقتضى ثبوتها في النذر مع عدم اشتراكه معها في قيام الدليل ، و ليس الحاق النذر بهما الاقياسا لا نقول به ، و حكم الكلى في المعين بعد تعيين الناذر اياه في النصاب هو حكم الكلى في الذمة من جهة الاشكال في تعيينه بتعيينه ، و ربما يقال ان عدم التعين بتعيينه في الكلى في المعين اولى منه في الكلى في الذمة ، و ذلك لاشتراك الموجود في الخارج بين المالك و بين المنذور له بالنسبة و المال المشترك لا يتميز باختيار احد الشركاء و لو كانت القسمة تمييز الحق الشركاء لا يبع ، و لكنه يتم اذا كان النذر متعلقا باحدى النصب على نحو الاشاعة لا على نحو الابهام او الكلى في المعين ولو لم يعينه الناذر في سقوط الزكوة من احدى النصب الموجودة في المال و يكون التعيين الى الناذر و عدمه و جهان و في الجواهر الظاهر سقوط الزكوة من احدها و التعيين الى الناذر ، و اورد عليه بعض شارحي النجاة بقوله و فيه تامل كما لا يخفى ، ثم قال و الاولى ان يقال ان الكلى يجري في الحول فله ان يتصرف فيها الى ان يبقى النذر فيقطع عنه الحول من حينه لتعيينه بذلك قهرا . (اقول) و لا يخفى ما فيه من التامل ، بل الحق ان يقال نذر المتعلق باحدى النصب الزكوية كبيع احديها او الصاع من الصبرة يقع على وجوه احتملت في بيع الصاع من الصبرة ، حيث ان الصاع في البيع قد يجعل مراتا و مقدرا للمبيع من النصف او الثلث و غيرهما من الكسور ، فمرجع بيع الصاع من الصبرة حينئذ الى بيع العشر منها فيما اذا كانت الصبرة مشتملة على عشرة اصوع ، فيبيع عشر منها و قد عبر عنه بالصاع لكونه عشرا منها على حسب الفرض ، و يجب حينئذ ان يعلم مقدار الصبرة و اشتمالها على عشرة اصوع لكي يقع الحكاية عن عشرها بالصاع لانها لو لم تشمل على عشرة اصوع بل كانت خمسة مثلا كان الصاع خمسا منها كما لا يخفى ، و بعد البيع يصير البايع و المشتري شريكين ، و الصبرة مشتركة بينهما بالنسبة فيكون العشر المشاع من كل جزء منها للمشتري و تسعة اعشار منه للبايع ، و لا يخفى ان تعلق النذر باحدى النصب هكذا يصير المال الموحد المشتمل على النصب مشتركا بين الناذر و بين المنذور له

على حسب تفصيل ياتى ذكره ، فيكون فى حكم المال المشترك من انه يجب على كل واحد من الشركاء زكوة نصيبه اذا اجتمعت فيه شرائطها ، و فى هذه الصورة يتم القول بان التعيين ليس بيد الناظر كما انه فى البيع ايضا ليس بيد البايع لكونه مشتركا ، و تعيين المال المشترك يتوقف على رضاء الشركاء كافة و لا يتعين بتعيين احدهم ، و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الفرد المنتشر ومعنى النكرة فيجعل المبيع احدى الصيغان من الصبرة القابل الانطباق على كل صاع منها على البدل مثل قابلية انطباق رجل فى جثنى برجل على كل فرد من افراد طبيعة الرجل على البدل ، فالمبيع حينئذ اعنى احدى الصاعات من الصبرة جزئى خارجى مردد بين هذا الفرد او ذاك او ذلك ، و تكون خصوصية الفردية داخلية فى المبيع كما ان النكرة اذا صارت متعلقة للطلب تكون الخصوصية داخلية فى حيز الطلب، والمشهور على بطلان هذا البيع ، وقد ذكروا لبطلانه وجوهاً عمدتها ابهام المبيع ، لان الموجود فى الخارج ليس الا هذا الصاع بخصوصيته او ذاك بخصوصيته فكل واحد هو بنفسه ، و ليس فى الخارج فردا مرددا بين هذا الصاع او ذاك حتى يكون هو المبيع ، فالفرد المردد مفهوم انتزاعى لا من المفاهيم المتصلة التى يكون لها مصداق موجود فى الخارج اى يمكن وجوده فيه ، و لا منتزعة عن منشاء انتزاع صحيح فلا يصح تعلق البيع به و لا النكاح و لا الطلاق فلا يصح بيع احد العبدىين او احد الصاعين على ان يكون المبيع الفرد المردد منهما لا خصوص هذا و لا ذاك ، و لا نكاح احدى المرثتين و لا طلاق احديهما ، والسرفى ذلك ان الملكية والزوجية و ان كانت من الامور الاعتبارية و ليست من الصفات الخارجية المتصلة ، و المحمولات بالضميمة الا انها فى نظر العرف و العقلاء تكون فى حكمها ، فكما لا يمكن وجود الحموضة او البياض او السواد فى محل مردد مبهم بل لمكان كونها من المتاصلات و المحمولات بالضميمة يجب ان يكون لها محل موجود فى الخارج ، و المردد لا يكون له وجود فى الخارج ، و هكذا الملكية و الزوجية و نحوهما من الامور الاعتبارية يجب لها محل موجود فى الخارج و لا يصح تعلقها بالمبهم ، فان قلت

فعلى هذا يجب القول ببطلان بيع الكلى فى الذمة حيث انه ايضا لا يكون موجودا فى الخارج ، قلت فرق بين الكلى فى الذمة و بين الفرد المردد ، فان الكلى فى الذمة وان لم يكن موجودا فى الخارج فعلا حين البيع لكنه قابل لان يوجد مصداقه فى الخارج فهو قابل الانطباق على الخارج ، ولما كانت الذمة امر اوسيعا يعتبرها العقلاء ظرفا للمملوك يصح اعتبار الكلى فيها بالبيع ثم يوفيه بالتطبيق على ما فى الخارج ، و هذا بخلاف الفرد المردد فانه ليس له مصداق فى الخارج لما عرفت من ان الموجود فى الخارج هو ذاك او هذا وكل منهما هو هو لا انه هو او غيره ، فليس مما يصح انطباقه على الخارج بمعنى ان يكون فى الخارج ثلاثة اشياء هذا و ذاك والثالث هو هذا او ذاك على وجه التردد ، وشرح الكلام بالبسط فى ذلك موكول الى باب بيع الصاع من الصبرة من المكاسب ، والكلام هاهنا فى صحة نذر احدى النصب الزكوية ، و فى حكم الزكوة على تقدير صحة النذر اما حكم النذر من حيث الصحة والفساد فهل هو كالبيع و النكاح و الطلاق فلا يصح نذر التصدق باحد الصاعين كما لا يصح بيعه ، او انه كالتكليف المتعلق به مثل جننى برجل او احد الكاسين ، او يفصل بين ما اذا كان نذر الفعل فيقال فيه بالصحة لكونه كالتكليف و بين ما اذا كان نذر النتيجة فيحكم فيه بالفساد لكونه كالوضع وجوه ، واما حكم الزكوة فالاقوى عدم وجوبها فيما تعلق به النذر لانتفاء الملك عنه اذا كان نذر النتيجة ، او التمكن منه اذا كان نذر الفعل و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الكلى فى المعين فتكون المبيع طبيعة الصاع القابل الانطباق على كل واحد من صيعان الصبرة و يصير المشتري مالكا لصف وجود الصاع من الصبرة من غير انتقال خصوصية الصاع اليه بل المنتقل اليه بالبيع هو نفس الطبيعى من الصاع مجردا عن جميع الخصوصيات و ان كان يستحقها فى مقام التسليم للفرق بين كونه مالكا فعلا كما فى بيع الصاع على نحو الاشاعة و بين استحقاقه لان يملكها كما فى بيعه على نحو الكلى فى المعين ، و يترتب على ذلك كون اختيار التعيين ييدا لبايع ، حيث ان المشتري لا يملك الا نفس الصاع دون كونه بتلك الخصوصية او هذه ، فحكم الكلى فى المعين حكم الكلى فى الذمة ، و لا فرق

بينهما الا من حيث ضيق دائرة الكلى في المعين وسعتها في الذمة ، و كذا اذا تلف مجموع الصبرة ما عدا مقدار المبيع منها يتعين الباقي للمشتري و لا يحسب التالف عليه لان صرف الوجود من الصاع الذى كان مبيعا لم يتلف حتى يحسب عليه فحينئذ ان الباقي بعد التلف ان كان مصداق صرف الوجود من المبيع ينطبق المبيع عليه قهرا من دون تطبيق ، و هكذا الكلام في الفرد المنتشر الذى كان تطبيق الصاع المبيع على الصيعان الموجود في الصبرة بدليا فانه اذا تلف مجموع ما في الصبرة الا مقدار المبيع فانه ينطبق المبيع على الباقي قهرا ، و اما على الاشاعة فالصبرة كما عرفت مشتركة بينهما فيكون التلف عليهما ، فيجرى فيه حكم تلف بعض المبيع قبل قبضه هذا في باب البيع ، و هكذا الكلام في النذر فاذا نذر نصابا من النصب الزكوى من قطع غنم مثلا يستحقه المندور له بالنذر فيكون كالنذر الجزئى الحقيقى الخارجى فيجئى فيه ما في النذر الجزئى الذى هو محل الكلام في هذه المسألة حرفا بحرف ، و حكم نذره انه لا يخلو اما يكون من قبيل نذر النتيجة او من قبيل نذر الفعل ، و على كلا التقديرين فاما يكون منجزا غير معلق على شئى من زمان او غيره ، او يكون معلقا ، و على الاخير فاما يكون التعليق على غير الزمان او يكون معلقا على الزمان ، و على الاخير ايضا اما يكون الوقت المعلق عليه قبل الحول او يكون بعده او يكون مقارنا مع انتهائه ، فهاهنا صور ينبغى البحث عنها . ( الاولى ) ان يكون من قبيل نذر النتيجة منجزا ، و الكلام فيها تارة في صحة النذر في نفسه و اخرى في حكم الزكوة بعد الفراغ عن صحة النذر ، اما الكلام في صحة النذر فتنتقيح البحث عنه يتوقف على تحقيق القول في الشرط في ضمن العقد لكى ينكشف به حال نذر النتيجة ، فنقول ان الشرط اما يتعلق بالاسباب مثل شرط البيع في عقد او شرط الصلح و نحوهما ، و اما يتعلق بالمسببات بتلك الاسباب مثل شرط ان يكون مبيعا ، و بعبارة اخرى قد يكون الشرط هو البيع المصدرى اعنى الفعل الصادر عن البايع ، و قد يكون بالمعنى الاسم المصدرى اعنى الحاصل من فعل البايع و هو مبيعية المبيع ، لا اشكال في صحة الاول و بطلان الثانى ، اما صحة الاول

فعموم دليل وجوب الوفاء بالشرط ، و اما بطلان الثاني فلان المسبيات انما يتحصل باسبابها الشرعية ولم يجعل الشارع نفس الشرط سببا لحصول البيع و نحوه من المسبيات فلا يدخل مثل هذا الشرط تحت عموم وجوب الوفاء الا اذا كان متعلق الشرط هو الملكية فانه يصح شرطها لانها لا تكون محصلة من اسباب خاصة فيصح ان يجعل نفس الشرط من اسباب حصولها ، و على هذا فلا يصح شرط المبيعية مثل ان يقول بعتك هذا الكتاب بكذا بشرط ان يكون هذا الفرس مبيعا لك ، و يصح شرط الملكية بان يقول بشرط ان يكون هذا الفرس ملكا لك ، ولما كان شرط الملكية في ضمن الايجاب وكانت ملكية ايضاً الفرس المشروطة في ضمنه ايضاً مما يحتاج الى القبول يكون قبول بيع الكتاب المشروط بهذا الشرط قبولاً ضمنياً لتمليك الفرس ايضاً ، فيحصل ملكية الفرس للمشتري بتمليك و تملك في ضمن الايجاب و القبول ، هذا في باب الشرط ، و اما باب النذر فكلما لا يصح نذره ايضاً بعين ما ذكر في الشرط ، فلا ينعقد نذر مبيعية العين لزيد و نحو ذلك من المسبيات التي لها اسباب خاصة يتوقف تحققها عليها ، اذ النذر كالشرط لا يكون من الاسباب المحصلة لتلك المسبيات ، و يزيد النذر في عدم صحة تعلقه بالملكية ايضاً لاحتياجها الى القبول المفقود في باب النذر دون الشرط لما عرفت من ان القبول الضمني كاف في الشرط ، و ليس ، في النذر هذا النحو من القبول لعدم ايقاع النذر في ضمن عقد بخلاف الشرط ، فينحصر باب صحة نذر النتيجة بما اذا لم يكن من المسبيات الحاصلة عن اسباب خاصة ، و لم يكن تحققه موقوفاً الى القبول و ذلك كالصدقة والهدية والاضحية و نحو ذلك مما لا يحتاب الى القبول ، و اما فيما يحتاج الى القبول فقد يقال بعدم صحته لتوقفه على القبول ، و النذر ايقاع لا يحتاج الى القبول ، لكن الاقوى صحته ايضاً لكن بعد تحقق القبول عن المنذور له ، و لا منافاة بين كون النذر ايقاعاً و بين توقف تحقق اثره في بعض الموارد على القبول ، و ذلك لاجل خصوصية في المنذور هذا حكم نذر النتيجة في نفسه ، و اما الكلام في حكم الزكوة فلا اشكال في عدم وجوبها لو كان النذر متعلقاً بما يساوى قدر

النصاب او موجبا لنقصه و ذلك لخروجه عن الملك و صيرورته ملكا للمنزور اليه فينتقى شرط الوجوب اعنى بقاء النصاب على ملك المالك طول الحول او قبل تعلق الوجوب . ( الصورة الثانية ) ان يكون النذر من قبيل نذر النتيجة ايضا و لكن معلقا على بعد الحول ، و هو يتصور على قسمين - الاول - ان ينشأ صدقية المال فى الحال و لكن يجعل بعد الحول ظرفا للاداء فيكون التعليق فى الاداء لا فى النذر ، مثل جعل الوكالة فى الحال و ظرف عمل الوكيل فى المستقبل ، بان يقول و كلتلك فى الحال و انت و كيلى الان فى بيع دارى غدا ، و هذا بالحقيقة يرجع الى الصورة الاولى لان النذر يكون منجزا لا تعليق فيه و انما التعليق فى مرحلة الاداء . - الثانى - ان ينشأ صدقية المال بعد الحول بان يكون الانشاء فى الحال و المنشاء به فى الاستقبال نظير الواجب المشروط فى التكاليف و الملكية فى باب الوصية فى الوضع ، حيث ان الموصى ينشاء الملكية الموصى به للموصى له بعد الموت بحيث يكون بعد الموت قيذا للملكية لا للانشاء ، فالانشاء مطلق و المنشاء هو الملكية المقيدة بما بعد الموت ، و على هذا يكون زمان خروج المال عن ملك الناذر بعد الحول ، فيكون النصاب فى تمام الحول ملكا له و لا مانع عن وجوب الزكوة من ناحية الملكية ، و انما الكلام فى وجوبها حينئذ من جهة تمكن المالك عن التصرف فان فيه وجهان، مختار بعض مشايخنا فى مجلس الدرس هو الوجوب ، و قال ( قده ) لا مانع عن وجوب الزكوة اصلا لحللول الحول على المال مع كونه مملوكا للمالك ، لكن الاقوى عدم الوجوب و ذلك لا من جهة سلب الملكية بل من جهة انتفاء التمكّن من التصرف قبل انتهاء الحول ، لان التحقيق عدم جواز التصرف فيه قبل مجيئى الشرط تصرفا موجبا لاتلافه عقلا كاكله لو كان مأكولا و نحوه ، او شرعا كاخراجه عن ملكه و نحوه من غير فرق بين ان يكون الشرط المعلق عليه محققا كالوقت الذى يكون البحث فيه ، او مترقبا كشفاء المريض و قدوم المسافر و نحوها ، و ذلك لان مجيئى الشرط مما له دخل فى القدرة على امتثال النذر ، فيكون مما له الدخل فى حسن الخطاب ، فيكون تفويت مقدماته قبل فعليته من قبيل ماتم

ملاكه قبل فعلية خطابه ، و فى مثله يحكم العقل بقبح التفويت حكما ادراكيا من قبل متمم الجعل ، و الخطاب على حسب ما اوضحنا سبيله فى غير موضع من الاصول ، فيحرم عليه التفويت ، و يجب حفظ القدرة الى زمان الشرط المتوقف على ابقاء المنذور فى ملكه قابلا للخروج عن ملكه بالنذر عند مجيئى شرطه ، فيحرم عليه التصرف بكل تصرف موجب لفواته عقلا او شرعا . ( الصورة الثالثة ) ان يكون التعليق على ان انتهاء الحول بحيث يتحقق عند انتهائه شرط النذر و الزكوة معا فيكون ان المقارن لانتهاء الحول ان فعلية وجوب الزكوة و النذر ، فعلى المختار فى الصورة الثانية من عدم وجوب الزكوة لانتهاء التمكّن من التصرف لا تجب فى هذه الصورة ايضا بعين ما تقدم فى الصورة الثانية ، و على القول بالوجوب فيها فهل يجب فى هذه الصورة تقديم النذر فلا تجب الزكوة ، او يجب تقديم الزكوة فلا ينعقد النذر و جهان اقواهما الثانى ، و ذلك لكون اشتراط النذر بالقدرة شرعيا ، واشتراط الزكوة بالقدرة عقليا ، فعند الدوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و المشروط بالقدرة العقلية يقدم الثانى على الاول ، لا يقال بناء على التزام بين الخطابين يمكن الجمع بينهما بالقول بانعقاد النذر و تعلق الزكوة بالذمة ، لانه يقال انتهاء النوبة الى التزام بين الخطا بين يتوقف على انعقاد النذر ، و بما ذكرناه من كون الدوران بينهما دوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و العقلية فعلية خطاب الزكوة لا يبقى مورد الخطاب النذر حتى يجمع بينهما بما ذكر . ( الصورة الرابعة ) ان يكون التعليق بما قبل انتهاء الحول ، ولا اشكال فى عدم وجوب الزكوة فيها لخروج المنذور عن الملكية قبل حلول الحول فلا يحصل شرط وجوبها فيكون هذه الصورة كالصورة الاولى التى قلنا بعدم وجوب الزكوة فيها من جهة انتفاء شرطه الذى هو الملك . ( الصورة الخامسة ) ان يكون معلقا على غير الوقت ، و حكمها هو عدم وجوب الزكوة مطلقا سواء كان المعلق عليه امرا فى الحول او كان فى الان المقارن لانتهاء الحول ، او امرا بعد الحول ، و على الاول اعنى ما اذا كان فى الحول حصل الشرط او لم يحصل بعد و وجه عدم وجوبها فيما اذا كان الشرط فى الحول و قد حصل فيه هو عدم الملكية



التي شرط في الوجوب ، و في بقية الصور من جهة انتفاء التمكّن من التصرف حتى فيما اذا كان الشرط في الحول ولم يحصل فيه، اذ قبل تبين عدم حصوله فيه لا يكون المالك متمكنا من التصرف لاحتمال حصوله فينتفى شرط الوجوب حينئذ، ولا يخفى ان الكلام في هذه الصور الخمسة كان في نذر النتيجة و لم يتعرض لها المصنف ( قده ) في المتن، و منه يظهر حكم صور ما كان من قبيل نذر الفعل و نشير اليها اجمالا. ( الصورة السادسة ) ما كان النذر من باب نذر الفعل منجزا غير معلق على شئى من وقت او غيره كما اذا نذر ان يتصدق بعين نصابه ، و حكم هذه الصورة هو عدم وجوب الزكوة لامن جهة انتفاء الملك لكون المال المنذور ملكا له و لا يخرج بالنذر عن ملكه ، بل لان ملكه لا يكون تاما ، و ذلك لقصر دائرة سلطنته بسبب النذر على خصوص التملك بالمنذور له، و خروج اضداد هذا التصرف عن حيطة سلطنته فلا يكون سلطانا تاما على ملكه بحيث له ان يتصرف فيه كيف شاء ، بل التحقيق خروج التملك بالمنذور له ايضا عن سلطانه، غاية الامر بالالزام على الفعل ، فليس له القدرة عليه بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك بل يجب عليه الفعل كما ان اضراده يجب عليه الترك ، و لافرق في عدم وجوب الزكوة بين تعلق النذر بتمام النصاب او ببعضه لان المدار في الوجوب هو التمكّن من التصرف في تمام النصاب ، فلو خرج النصاب و لو ببعضه عن سلطنته لم تجب الزكوة ، و هذا اذا كان تعلق النذر قبل تعلق وجوب الزكوة ، و لو كان النذر بعد تعلق وجوب الزكوة بان كان النذر في الشهر الثاني عشر فيما فيه الحول او بعد انعقاد الحب مثلا في الزرع فان امكن الجمع بينهما وجب الجميع ، و لا ترتيب حينئذ كما اذا كان له اربعين شاة مثلا و في الشهر الثاني عشر نذر التصدق بواحد منها فانه يخرج واحدة منها في الزكوة و واحدة للنذر من غير اعتبار ترتيب بينهما ، و لو لم يمكن الجمع بينهما كما اذا نذر في المثال المتقدم ان يتصدق بالجميع ففي صحة نذر الجميع او بطلانه بالنسبة الى الواحدة التي تجب اخراجها في الزكوة وصحته بالنسبة الى ما عداها و جهان بل قولان، و يترتب على الاول وجوب اخراج الزكوة بالقيمة و صرف الجميع في النذر ، و على

الثانى وجوب اخراج الزكوة او لائم الوفاء بالنذر كما عليه المصنف (قده) فى المتن ، و لعل مبنى الوجهين هو الاختلاف فى نحو تعلق الزكوة بالعين فان كانت ملكا فى العين على نحو الاشاعة او الكلى فى المعين كما ذهب الى الاخير المصنف يكون اللازم بطلان النذر فيمقدار المخرج من النصاب زكاة لخروجه بدخول الشهر الثانى عشر عن ملك المالك ، و ان كان نحو تعلقها بالعين باعتبار كونها حقا متعلقا بما تبعه العين نظير حق الرهانة او نظير حق الجناية يكون اللازم صحة نذر الجميع حتى فى مقدار المخرج من النصاب زكاة لبقائه فى ملكه مع سيرورته متعلقا لحق المستحق على احد نحوين ، و لما كان اختيار الاخراج من العين بيد المالك كان اللازم وجوب اخراج الزكوة من غير العين و صرف العين جميعا فى النذر جمعا بين الحقين ، و الاقوى هو الاخير ، و سيأتى وجهه عند تعرض المصنف له ، وعليه فالاقوى فى مسئلتنا هذه هو وجوب اخراج الزكوة من غير العين و صرف العين جميعا فى النذر. ( الصورة السابعة ) ما كان النذر من باب نذر الفعل موقتا بما قبل الحول فان وفى بالنذر فلا اشكال فى عدم وجوب الزكوة لخروج العين بالوفاء بالنذر عن ملكه ، و كذا اذا لم يف بالنذر و قلنا بوجوب القضاء الا انه لا لخروج العين عن الملك لانه متوقف على الوفاء بل لعدم تمكنه من التصرف ، بل الاقوى عدم وجوب الزكوة مطلقا و لو لم نقل بوجوب القضاء ، و ذلك لانقطاع الحول بالعصيان كما فى المتن بل لانقطاعه بمجرد النذر الذى قد عصى به ، و لكن المحكى عن شرح الروضة وجوب الزكوة لو لم نقل بوجوب القضاء ، و قد اورد عليه فى الجواهر بانقطاع الحول بالنذر ، نعم ينبغى استيناف حول من حين العصيان انتهى ، يعنى بناء على عدم القضاء كما صرح به المصنف فى المتن حيث يقول : نعم اذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء ، و كذا لو كان النذر موقتا باثناء الحول لانقطاع الحول به ، و ان كان موقتا بما بعد الحول فالمحكى عن شرح الروضة كما حكاه عنه فى الجواهر انه ان كان الوجوب اى وجوب النذر لا يتعلق الا بانقضاء الحول احتمل وجوب الزكوة ثم التصديق

بالباقى اذا اتى الوقت ، و عدم وجوب الزكوة نظرا الى نقض الملكية و التصرف ، و ان كان يتعلق بمجرد صيغة النذر تعين عدم لما قلنا ، ثم اورد عليه فى الجواهر بانه لا ينبغى التأمل فى تعلق النذر به حال الصيغة بالصدقة به فى ذلك الوقت ، و عليه يبنى عدم جواز اتلافه قبل الوقت ، و ليس هو كالواجب الموقت فى جواز اتلاف مقدماته قبل الوقت لو قلنا به لعدم الوجوب كما لا يخفى على من لا حظ العرف . ( اقول ) اذا نذر فى اثناء الحول بان يتصدق بالعين الزكوى بعده بان يكون ظرف انشاء النذر و اجراء صيغته فى الحول و ظرف الفعل والوفاء بالنذر بعده فلا يخلوا اما يكون الالتزام بالتصدق حاليا و التصدق نفسه استقباليا نظير الواجب المعلق على القول به ، حيث ان الوجوب فيه حالى و الواجب استقبالى ، او يكون انشاء الالتزام به حاليا و الالتزام المنشاء بانشاءه استقباليا نظير الواجب المشروط على مذهب المشهور ، حيث ان انشاء الوجوب فيه حالى و الوجوب المنشاء به استقبالى ، فعلى الاول فلا ينبغى الاشكال فى عدم وجوب الزكوة قطعا ، و ذلك لوجوب حفظ المال المنذور تصدقه فى وقته ، و معه فلا يكون ملكه تاما فى الحول بناء على وجوب تحصيل مقدمات الواجب المعلق قبل وقت الواجب لوجوبه قبله ، و على الثانى ربما يقال بوجوب الزكوة لعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط ، لكن الاقوى فيه ايضا عدم الوجوب و ان لم تكن مقدمات الواجب المشروط لازمة التحصيل من ناحيه خطابه قبل فعليته الا انه قد يجب تحصيله بخطاب اخر متمم لخطابه يكون فى حكم الخطاب المقدمى من ناحية تمامية ملاكه و ان كان خطابا نفسيا مستقلا الا انه ينتج بنتجة الخطاب المقدمى حسبما اوضحنا سبيله فى بحث الواجب المشروط ، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان مجيئى الوقت فى النذر الموقت انما يؤثر فى حسن الخطاب بعد تمامية ملاكه لا فى اصل ملاكه ، فحينئذ يجب تحصيل مقدماته قبل وقته ، و معه فلا يكون متمكنا من التصرف فلا تجب معه الزكوة . ( الصورة الثامنة ) ان يكون النذر متعلقا بالفعل معلقا على شرط غير الوقت فلا يخلو اما ان يحصل الشرط او لا يحصل ، و على تقدير حصوله فاما يحصل قبل تمام الحول او

يحصل بعد الحول او يحصل مقارنا لتمامه، ثم المالك اما ان يعلم بحصوله او يقطع بعدم حصوله او يشك في حصوله، فان علم بحصوله و قد حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب الزكوة من غير اشكال و خلاف فيه لوجوب صرف المنذور في التصدق، و عدم تمكنه من التصرف فيه بسبب تحقق المعلق عليه في الحول و علمه به ايضا فيقطع الحول قطعا، و ان حصل بعده فان قلنا بعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط وجبت الزكوة كما عليه المصنف في المتن و ذلك لتحقق شرط الوجوب من الملك و التمكّن من التصرف فيه طول الحول، و ان قلنا بوجوب تحصيله من ناحية الخطاب المتمم كما أوماً نا اليه انفا في ذيل الصورة السابعة فلا تجب الزكوة لعدم التمكّن من التصرف و هذا هو الاقوى، و ان حصل مقارنا لتمام الحول فقال المصنف ( قده ) فيه اشكال و وجوه اولها وجوب الزكوة و عدم وجوب النذر، و ثانيها وجوب النذر و سقوط الزكوة عكس الاول، و ثالثها التخيير بين تقدم ايهما شاء، و رابعها القرعة، و خامسها وجوب الوفاء بالنذر من العين و اداء الزكوة من غيرها، و لا يخفى انه بناء على مختارنا من وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط في المقام من ناحية الخطاب المتمم يكون الاقوى هو الوجه الثاني، و ذلك لعدم تمكنه من التصرف حينئذ قبل تحقق الشرط من ابتداء انشاء النذر فينقطع الحول به، و على القول بعدم وجوبه و بقاء التمكّن من التصرف من زمان وقوع النذر الى اخر الحول فلا وجه لتقديم الزكوة على النذر و لا العكس، فينبغي حينئذ اسقاط الوجهين الاولين فهل المتعين حينئذ هو التخيير لكونه من قبيل المتزاحمين المتساويين، او القرعة لكونها لكل امر مشكل اى مشتبّه، ولو لم يكن الاشتباه واقعا اى لم يكن له واقع و اشتبه في الظاهر بل الواقع يتحقق بالقرعة نظير التصويب الاشعري الغير المعقول في تقرير الواقع فبالقرعة في المقام يتقرر ما يقرره القرعة، او وجوب اداء النذر من العين و اداء الزكوة من غيرها وجوه، و لعل وجه الاول هو البناء على كون تعلق الزكوة بالعين من باب الشركة، او الكلى في المعين، كما ذهب المصنف الى الاخير، و وجه الاخير هو البناء على كون تعلقها بالعين نحو

تعلق حق الرهانة او الجناية ، و لا يخفى ان الاخير هو الاقوى ، و عليه فالمتعين هو الاخير ، و مع الغض عنه فالاقوى هو التخيير للاشكال فى الرجوع الى القرعة فيما اذا لم يكن واقع و اريد تقرير الواقع ثبوتا بالقرعة ، و عدم جواز الرجوع اليها فى موارد الاصول العملية التى منها التخيير كما حققناه فى الاصول ، ثم ان هذا كله انما هو فيما اذا تعلق النذر بتمام العين الزكوية ، او بما يشمل مقدار المخرج من الزكوة بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، و اما مع تعلقه بما عدى مقدار المخرج من الزكوة كما اذا نذر التصديق بواحدة من الاربعين شاة مثلا فلا اشكال معه فى وجوب الزكوة و النذر معا لعدم التراحم بينهما اذا لم نقل بمنع النذر عن التصرف فى الحول ، و اما على القول به كما هو المختار فيسقط الزكوة فى المثال المذكور اعنى ما اذا نذر التصديق بواحدة من الشياة التى كان عددها اربعين معلقا على شرط حصل عند انتهاء الحول ، فانه لا يتمكن من التصرف فى تمام الاربعين من حين انعقاد النذر الى اخر الحول و يوجب المنع عن التصرف فى واحدة منها كما لا يخفى ، هذا كله فيما اذا حصل الشرط مع العلم بحصوله ، ولو علم بعدم حصوله فلا يخلو فاما لا يحصل الشرط واقعا و يكون علمه بعدم حصوله مطابقا مع الواقع ، او يحصل واقعا ، اما فى اثناء الحول او فى أن اخر الحول او بعد الحول ، فعلى الاول فلا ينبغى الاشكال فى وجوب الزكوة لتحقق شرائطه من تمامية الملك و التمكّن من التصرف و عدم انقطاع الحول بشيئى ، و على الثانى اعنى ما اذا حصل شرط النذر فى الحول مع علمه بانه مما لا يحصل علما غير مطابق مع الواقع ، فان حصل له العلم بحصوله فى الحول فيدخل فى الفرض الاول اعنى ما علم بحصوله و قد حصل فى الحول فلا تجب الزكوة ، و لو علم به بعد الحول فالاقوى انه تجب الزكوة من جهة عدم انقطاع الحول بشيئى لتمامية الملك فى الحول و تمكّنه من التصرف ، اما الاول فلغرض كون النذر متعلقا بالفعل لا النتيجة ، و اما الثانى فلاعتقاده بعدم حصول الشرط ، و الذى يوجب المنع عن التصرف هو العلم بحصوله اولا اقل من احتماله . و السر فى ذلك ان حفظ القدرة فى الوفاء بالنذر فى موطن وجوبه و هو عند

تحقق الشرط فيما كان مشروطا و ان كان بحكم العقل ، لكن حكمه هذا ليس من باب المستقلات العقلية ، بل انما هو من قبيل حكمه في باب الملازمات ، مثل حكمه بوجود المقدمة او بحجية الظن من دليل الانسداد بتقرير الكشف ، حيث ان المدرك هو العقل ، و لكن المدرك حكم شرعي يستكشف بكاشفية العقل فالعقل يكشف عن الوجوب الشرعي العارض للمقدمة لا انه يحكم بوجودها استقلا ، و ان كان يحكم بوجودها كذلك ايضا الا ان البحث في وجوب المقدمة ليس في هذا الوجوب العقلي بل في الوجوب الشرعي المنكشف من ناحية العقل ، فوجوب حفظ متعلق النذر الى زمان حصول الشرط شرعي لكنه منكشف من حكم العقل و ادراكه تمامية الملاك ، و مع انسداد احتمال وجود الشرط عند النادر و اعتقاده بعدم حصوله لا يحكم العقل بلزوم حفظ متعلق النذر ، و الحكم الشرعي بوجود حفظه مع فرض حصول الشرط في الحول واقعا و ان كان واقعا موجودا حيث انه في وجوده غير محتاج الى العقل لكنه ليس بمحرز ، لكون محرز هو العقل وكان مستكشفا به ، و المفروض انه باحرازه من ناحية العقل كان مانعا من التصرف المنافي مع النذر لا بوجوده الواقعي ، فمع اعتقاد النادر بعدم حصول الشرط لا مانع عن التصرف المنافي مع النذر في العين المنذورة فيتحقق شرط وجوب الزكوة قطعا . و مما ذكرنا يظهر حكم ما اذا لم يحصل له العلم بوجود الشرط اصلا و لو بعد الحول ، بل بقي على جهله المركب الى الابد فانه تجب الزكوة عليه حينئذ بطريق اولي ، هذا تمام الكلام فيما اذا قطع بعدم حصوله .

و لو شك في حصوله ففي سقوط الزكوة اثبوتها وجوه ، المحكى عن جملة من الاساطين هو الاول ، و هو المصرح به في الجواهر ، و عن القواعد و شرح اللمعة التردد فيه ، و استدل لوجوبها باصالة عدم الشرط عند الشك فيه ، و استصحاب الجواز السابق ، و لا يخفى ما فيه فانه مضافا الى ان اجراء اصالة عدم الشرط متوقف على القول باجراء الاستصحاب في الامر الاستقبالي لاثبات الحكم في الحال مثل استصحاب بقاء دم المرثة الى الثلاثة

لايثبات كون الموجود من الدم حيضا في الحال ، او بقاءه الى بعد العشرة لاثبات كون الموجود بعد العادة استحاضة ، او استصحاب بقاء الامام في الركوع الى ان يلحق به المأموم لاثبات جواز القدوة في الحال ، و في المقام لابد من ان يجرى الاصل في عدم الشرط ، و احراز عدمه في المستقبل لاثبات جواز التصرف في الحال ، وفي صحة اجراء هذا الاصل نظر ، و تمام الكلام فيه في الاصول لا ينتهي النوبة الى التمسك به مع حكم العقل بوجوب حفظ المنذور و عدم التصرف فيه بما ينافي النذر عند احتمال تحقق الشرط ، و معه لا يبقى شك في جواز التصرف حتى يثبت بالاستصحاب ، فالاقوى حينئذ هو عدم وجوب الزكوة لانقطاع الحول بواسطة النذر من جهة المنع عن التصرف بما ينافيه عند احتمال وجود الشرط ، هذا و لكن المحكى عن الايضاح في وجه السقوط هو لزوم اجتماع الحقين المتضادين لولاه ، قال ( قدّه ) لان اجتماع انعقاد الحول الموجب للوجوب بعده مع صحة النذر و استمراره يمكن استلزامه للمحال فهو محال ، اما الاولى فلانهما لو اجتماعا توقع الشرط و لم يكن له الا تلك العين استحق الفقير استحقاقا لازما ، و مصرف النذر استحقاق لازم و هو يستلزم اجتماع الضدين ، و اما الثانية فضرورية لانه يمتنع استلزام المحال انتهى كلامه المحكى عنه ، و لا يخفى ما فيه مع ما فيه من سوء التعبير ، فان اجتماع الزكوة و النذر المستلزم للمحال لا يوجب اسقاط الزكوة لامكان التنصيف ، او تقديم احدهما بالقرعة ، او تقديم الزكوة على النذر و الحكم بسقوط النذر ، فترجيح النذر و الحكم بسقوط الزكوة يكون من غير موجب ، و كيف ما كان ففي ما ذكرنا غنى و كفاية ، و معه لاحاجة الى ما استدل به ، و لا وجه للترديد في الحكم كما في القواعد ، و عن شرح اللمعة هذا تمام الكلام في هذه المسألة و الحمد لله على انعامه .

مسألة ١٣ لو استطاع الحج بالنصاب ، فان تم الحول قبل سير القافلة و التمكن من الذهاب و جبت الزكوة اولاً ، فان بقيت الاستطاعة بعد اخراجها و جب و الا فلا ، و ان كان مضى الحول متاخرا عن سير القافلة و جب الحج

و سقط وجوب الزكوة ، نعم لو عصى و لم يحج وجبت بعد تمام الحول ،  
و لو تقارن خروج القافلة مع تمام الحول وجبت الزكوة اولا لتعلقها بالعين  
بخلاف الحج .

لو استطاع الحج بالنصاب كما اذا تملك نصابا من النصب الزكوية من الابل  
مثلا بالارث او غيره و صار مستطيعا للحج فلا يخلو عن احوال ( الاولى ) ان يتم الحول  
المعتبر فيه اذا كان مما يعتبر فيه الحول قبل التمكن من الذهاب ، سواء كان قبل  
مجيئى اشهر الحج ، او بعده قبل سير القافلة ، او بعده و قبل التمكن من المسير وجبت  
الزكوة او لا ثم الحج بالباقي ان بقيت الاستطاعة بعد اخراج الزكوة ، وفي بيان الشهيد  
( قده ) لو استطاع بالنصاب فتم الحول قبل سير القافلة وجبت الزكوة ، فلو خرج بدفعها  
عن الاستطاعة سقط وجوب الحج فى عامه ، و هل تكون تعلق الزكوة كاشفا عن عدم  
وجود الاستطاعة او تنقطع الاستطاعة حين تعلق الزكوة اشكال ، وتظهر الفائدة فى استقرار  
الحج ، فعلى الاول لا يستقر ، و على الثانى يمكن استقراره اذا كان قادرا على صرف  
النصاب فى جهازه لانه بالاهمال جرى مجرى المتلف ماله بعد الاستطاعة انتهى . اقول  
المعتبر فى الاستطاعة هى الاستطاعة التى بها يتمكن المستطيع من اىصال نفسه  
الى بلد الحج فى موسمها ، لالتى تنقطع بعروض عارض عقلى او شرعى كوجوب  
الزكوة مثلا بحيث لا يتمكن المكلف مع انقطاعها الى ايجاد الحج فى مكانه و زمانه ،  
فلا فرق حينئذ بين كشف وجوب الزكوة عن عدم وجودها ، و بين انقطاعها حين تعلق  
الزكوة ، بل الحق فساد هذا الترديد من رأس فضلا عن فساد ما يترتب عليه من الثمرة ،  
لان الاستطاعة الى زمان تعلق الزكوة ليست استطاعة المعتمدة فى وجوب الحج اصلا حتى  
يبعث عن عدم وجودها بتعلق الزكوة او انقطاعها به ، بل المعتبر منها فى وجوبه هو  
الاستطاعة الى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير ، فحينئذ فما كان الى زمان تعلق



الزكوة ليست استطاعة حتى تنقطع بالتعلق او استكشاف بالتعلق عدمها، و ان شئت فقل انها جزء من الاستطاعة و تنصف بالاستطاعة الفعلية عند اتصالها بما يتصل بها الى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير معها ، فيكون اتصالها بما يتصل بها شرطا في اتصافها بالاستطاعة ، فما لم تكن متصلة لا تكون استطاعة لكي يتردد في كشف عدمها بتعلق الزكوة او انقطاعها به ، فحق التعبير ان يقال باتصالها بما يتصل بها يستكشف عن كونها استطاعة على تصوير الشرط المتأخر بناء على الكشف ، لا انه بانقطاعها عما يتصل بها يستكشف عدمها كما لا يخفى ، و هذا الذي ذكرناه جار في كل مركب سيال متدرج الوجود كالصلوة و الصوم و الحج و الاعتكاف في الشرعيات ، بل في مثل البيت و نحوه من العرفيات ، فان اتصاف الجزء الاول من الصلوة مثلا او البيت مثلا متوقف على الحاق بقية الاجزاء اليه فباحوقها يستكشف ان الجزء الاول صلوة او بيت لا ان بعدم اللحق يستكشف انه ليس صلوة او بيتا . (الحالة الثانية) ان يكون مضى الحول بعد سير القافلة و التمكن من المسير معه ، و لا اشكال في وجوب الحج حينئذ ، فان اتى به و خرج المال بصره في الحج عن النصاب و انقطع حوله به فلا زكوة قطعا ، لعدم تحقق شرط الوجوب ، و ان عصى و لم يحج وجبت الزكوة بعد تمام الحول و استقر الحج في ذمته بعصيانه و ان ذهبت استطاعته باخراج الزكوة ، و وجه وجوب الزكوة عليه مع استقرار الحج في ذمته هو ان وجوبه لا يكون مانعا عن وجوبها لان المال لا يكون مقصودا في الحج ، و لو قصد فغايبته ان يكون ديننا ، و منه يظهر حكم الحالة الثالثة و هي ان يكون تمام الحول مقارنا مع خروج القافلة فانه تجب الزكوة اولا لتعلقها بالمال بخلاف الحج ، حيث انه لو قصد تعلقه بالمال كان ديننا في الذمة ، قال في المحكى عن جامع المقاصد اذا اجتمع الزكوة و الحج فالزكوة مقدمة مع بقاء العين سواء كان وجوبهما معا ، او وجوب احدهما كان سابقا ، و مع ذهابها فهما متساويان انتهى ، بل كلما اجتمع الزكوة و الدين في التركة قدمت الزكوة اذا كانت في العين بمعنى بقاء العين المتعلق بها ، و كذا اجتماع الخمس مع الدين مع بقاء العين المتعلق به ، و هذا بخلاف ما

عداهما من الحقوق كالكفارات وغيرها مما لا تعلق لها بالعين فانها كباقي الديون التي توزع التركة عليها مع القصور ، وكذا الخمس و الزكوة مع ذهاب العين و انتقالهما للذمة ، خلافا لبعض العامة فقدمها على الديون على كل حال للنبوى : دين الله احق بالقضاء ، و عن بعض اخر منهم عكس ذلك فقدم حق الادمى مطلقا و لو مع بقاء العين المتعلق للزكوة و الخمس ، و قواه في المحكى عن الشهيد ، و عن ثالث منهم التسقيط مطلقا ، و عن العلامة نفى الباس عنه ، و الاقوى ما ذكرناه من تقديم الزكوة و الخمس على الدين مع بقاء العين ، و التسقيط بينهما مع ذهاب العين و انتقالهما بالذمة ، و من جميع ذلك يظهر حكم اجتماع الخمس مع الحج و انه لا يمنع عنه الحج اذا كان مستقرا قبل عام الاستطاعة ، و لو ربح في عام الاستطاعة سقط الخمس عما يصرفه في الحج في ذلك العام لكونه مؤنة و الخمس يخرج بعد خروج المؤنة من الربح .

**مسألة ١٤** لو مضت سنتان او ازيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه بان كان مدفونا و لم يعرف مكانه ، او غائبا او نحو ذلك ثم تمكن منه استحباب زكوته لسنة ، بل يقوى استحبابها لمضى سنة واحدة ايضا .

لو مضى على المالك سنون لا يتمكن من التصرف في ماله ، اما لفقده او دفنه او غيبته و نحو ذلك ، ثم عاد المال اليه و تمكن من التصرف فيه زكاة اسنة واحدة استحبابا كما في الشرايع ، و اعترف بعدم وجدان الخلاف فيه ، و في المدارك و الجواهر و عن التذكرة انه مستحب عندنا ، و عن المنتهى اذا عاد المغصوب او الضال الى ربه استحباب له ان يزيكه لسنة واحدة ، ذهب اليه علمائنا ، و يدل عليه من الاخبار خبر سدير الصيرفي عن الباقر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتقر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلث سنين ثم انه احتقر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال

بعينه كيف يزكيه قال : يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه و ان كان احتبسه ، و موثق زرارة عن الصادق عليه السلام انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال : فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد ، و ان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل مامر به من السنين ، و ظاهر هذين الخبرين وان كان هو وجوب زكوة المال الغائب لسنة واحدة ، و قد حكى عن بعض متأخر المتأخرين ، و استظهره نى مفتاح الكرامة عن نهاية العلامة بعدم ذكر الاستحباب فيها وهو المحكى عن بعض العامة ايضا الا انه يجب رفع اليد عن ظهورهما فيه بما دل على عدم الزكوة في المال الغائب الى ان يقع في يد المالك ، و تحت تصرفه و يحول عليه الحول و هو في يده ، و ذلك مثل صحيح ابراهيم قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل اليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكوة قال عليه السلام : اذا اخذها ثم يحول عليه الحول يزكى ، الدال بمفهومه على عدم الزكوة ما لم يأخذها ، او اخذها ، و لم يحل عليه الحول ، و موثق اسحق بن عمار ، عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه ، قال : يعزل حتى يجيئى ، قلت فعلى ماله زكوة قال : لا حتى يجيئى ، قلت فاذا جاء يزكيه فقال : لا حتى يحول الحول في يده ، فانه صريح فى نفي الزكوة عنه حتى يحول عليه الحول بعد تمكنه من ماله بمجيئه ، و فى حكم هذين الخبرين فى الدلالة على عدم الوجوب غيرهما مضافا الى نفي الخلاف فى عدم الوجوب ، بل الاجماع المحكى على عدمه فى لسان جملة من الاساطين ولا ينبغي التامل فى الحكم المذكور اصلا ، لكن فى زكوة الشيخ الاكبر (قده) حمل السنة على السنة الاولى التى حال عليه الحول قبل الفقدان ، و جعل اول زمان الفقدان بعد حلول الحول الذى ذهب عنده المالك ليخرجه من موضعه فلم يجده ، و لا بأس به الا انه يجيئى البحث فى عدم احراز التمكن قبل حلول الحول ، و سيأتى شرح الكلام فيه الا انه ينبغي البحث عن امور ( الاول ) ظاهر خبر سدير هو ثبوت الاستحباب فى المال المدفون ، و خبر زرارة

في المال الغائب ، و قد اختلف التعبير في عبار القوم عن موضوع الحكم ، و ظاهر الشرائع جعل المدار في المال المفقود فانه بعده قال لا زكوة في المغصوب ولا في المال الغائب و لا في الرهن و لا في الضال و المفقود ، قال فان مضى عليه سنون و عاد زكاه لسنة واحدة استحبابا انتهى ، فان الظاهر من ضمير المجرور في قوله (عليه) ان يرجع الى الاخير و هو المال المفقود ، و قد صرح بذلك في القواعد ايضا حيث قال ولو مضى على المفقود سنون ثم عاد زكاه لسنة استحبابا ، و عن المنتهى التعبير بالمغصوب او الضال على نحو التردد ، و فيه اذ اعاد المغصوب او الضال الى ربه استحباب له ان يزكاه لسنة واحدة ذهب اليه علمائنا ، و عن الوسيلة و التذكرة و النهاية و الارشاد التعبير بالضال و المفقود ، و عن بعض اخر كما هو المصرح في المتن التعبير بعدم التمكن من التصرف و هذا هو الاولى ، لان المدار في سقوط الوجوب على عدم التمكن سواء كان لاجل دفن المال ، و الجهل بموضعه ، او غيبة المالك عنه ، او ضلال المال ، او صيروته مغصوبا ، و نحو ذلك ، و لا يتوهم اختصاص الاستحباب بخصوص مال المدفون والغائب جموداً على ظاهر خبري سدير و زرارة بدعوى عدم المنافات بين سقوط الوجوب في كلما لا يتمكن فيه من التصرف ، و اختصاص الاستحباب بخصوص المدفون و الغائب بقيام الدليل على الاستحباب فيهما دون ما عداهما مما لا يتمكن من التصرف ، و ذلك لان المستفاد من خبري سدير و زرارة هو كون مورد الاستحباب هو ما لا يقدر على التصرف لا لخصوصية الدفن و الغيبة فيه كما يشهد بذلك قوله عليه السلام في خبر سدير بعد قوله عليه السلام يزكاه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه حيث انه عليه السلام علل سقوط وجوب الزكوة عن المدفون ، و ثبوت الاستحباب فيه بغيبته ، فيستكشف منه نفي اختصاص الاستحباب بالمدفون و ان العبرة فيه على الغيبة ، و الغرض من هذا الاستشهاد هو نفي توهم الاختصاص بالمدفون ، وان لم يكن فيه شهادة على عدم الاختصاص بالغائب لكن قوله عليه السلام في ذيل خبر زرارة و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على اخذه فعليه زكوة لكل ما مر به من السنين ، هو كون العبرة على عدم القدرة حيث جعل المدار

في نفي الوجوب و اثبات الاستحباب هو عدم القدرة على الاخذ لا خصوص غيبة المال كما لا يخفى ، هذا مع انه لم يذهب اختصاص الاستحباب بمورد الخبرين اعنى المدفون والغائب ، الى وهم و لم يحك عن احد . ( الثانى ) ظاهر عبارة الشرائع و القواعد و جملة اخرى من كلمات الاساطين هو ثبوت الحكم المذكور فيما اذا كانت مدة عدم التمكن من التصرف ثلاث سنين ، و لعل ذلك اما لاجل الاقتصار فى الحكم المذكور على مورده و هو ثلاث سنين المعبر به فى خبر سدير ، و السنين الغير الصادق على الاقل من ثلاث المعبر به فى خبر زرارة ، فيكون اختياراً منهم على اختصاص الحكم بما اذا كانت المدة ثلاث سنين او اكثر ، و اما لاجل الاقتصار فى التعبير بلفظ الخبر و ان لم يكن الحكم عندهم مخصوصا به ، و فى البيان و عن جامع المقاصد و المفاتيح انها كانت سنتين فصاعداً ، و استظهر فى الجواهر عدم اعتبار السنين من عبارة المنتهى و المبسوط ، و لعل منشاء الاستظهار عن الاول عدم التقييد فيه بالسنين حيث قال : اذا عاد المغصوب او الضال الى ربه استحبه له ان يركيه لسنة واحدة ، فان اطلاقه يشمل ما اذا لم تكن المدة ثلث سنين ، و نفي عنه لباس فى المدارك ، و فى مفتاح الكرامة انهم حملوا عبارات الاصحاب على ذلك ، و لعل منشاء الحمل حملهم كلمة السنين الظاهر فى الجمع الذى لا يكون اقل من الثلاث على ما فوق الواحد الشامل للثنتين و ما فوقه و هو بعيد فى مقام الحمل ، لكن الاقوى فى الحكم هو عدم الاختصاص بثلاث سنين و ان كان المذكور فى خبر سدير صريحا هو ذلك لكنه لا ينفى الحكم عن الاقل من الثلاث غاية الامر عدم تعرضه لاثباته فى الاقل ، لكن اطلاق موثق زرارة يدل على ثبوته فيه حيث ان فى صدره لم يؤخذ قيد السنين بل المفروض فيه هو مال رجل غايب عنه لا يقدر على اخذه ، و ان كان فى ذيله التعبير بالسنين فيما اذا قدر على اخذه حيث قال عليه السلام فعليه زكوة لكل مامر به من السنين ، الا انه لا يقيد اطلاق الصدر مع امكان ان يدعى ظهور قوله عليه السلام ما مر به من السنين فى سنة واحدة او اكثر ، و عليه فيمكن دعوى دلالة على كفاية الغيبة فى الاستحباب و لو كان عاما واحداً كما قواه فى المتن ، و يمكن حمل

اطلاق عبارة المنتهى عليه ولا بأس به ، نعم لا يشمل اطلاقه الاقل من السنة كما لا يخفى ، وقد صرح به فى الجواهر ايضا قال ( قدّه ) نعم تليق العام من الضلال و الوجدان لا دليل على الاستحباب فيه ، و التسامح لا يصلح لان يكون مقتضيا لذلك انتهى ، و مراده ( قدّه ) من عدم الدليل على الاستحباب فيه هو نفي دلالة اطلاق خبر زرارة عليه ، و من عدم صلاحية التسامح لاقتضائه ذلك هو عدم تحقق موضوعه و هو البلوغ و لو بواسطة فتوى فقيه به ان لم يحك الاستحباب فى الاقل من السنة عن احد مع ما فى دليل التسامح من الاشكال حسب ما قرر فى الاصول . ( الثالث ) لو دفن ما لا ولم يختبره سنتان او ازيد ثم اختبره فجهل موضعه ثم وجدّه ، او لم يجده اصلا ، فشك فى انه قبل الاختبار هل كان متمكنا منه بحيث انه لو اختبره لوجده او انه لو اختبره كان موضعه مجهولا فهل تجب زكاه الاعوام السابقة على الاختبار ام لا ( وجهان ) قال فى الجواهر قد يتجه للوجوب هنا لاصالة تأخر الحادث و هو الجهل فيبقى على استحباب التمكن الى آن الجهل ، ثم قال اللهم الا ان يقال ان الاصل لا يصلح لتفكيح الشرط الذى هو صدق كون المال عنده و فى يده فى هذه المدة ان يمكن تقدم التلف فيكفى حصول الشك فى الشرط فى سقوط المشروط ، و اصالة تأخر الحادث لا يقتضى حصول تلك الصفة عرفا على ان اصالة براءة الذمة و عدم تعلق الزكاة بالمال تقتضى العدم ، بل هما محصلان للمطلوب بلا واسطة بخلاف اصل تأخر الحادث انتهى . ( اقول ) لا بأس بتفصيل الكلام فى المقام ، فاعلم ان الشك فى الواجب المشروط قد يكون من جهة الشبهة الحكمية كما اذا شك فى اشتراط وجوب الزكاة شرعا بالتمكن من التصرف ، و فى مثله يكون المرجع هو اطلاق دليل الوجوب لو كان ، و الا فالاصول العملية ، و قد تقرر فى الاصول اختلاف مؤدى المرجعين ، فان نتيجة اطلاق دليل الوجوب هو عدم الاشتراط ، و نتيجة الرجوع الى الاصول العملية التى هى البرائة فى المقام هو الاشتراط اى تضيق دائرة الوجوب بما علم به قطعاً و هو حالة وجود الشرط لانه المتيقن ، و مع عدمه يكون المرجع هو البرائة ، و قد يكون الشك من جهة الشبهة المفهومية كما اذا علم باشتراط الوجوب

بالتمكن و كان التمكن موضوعاً عرفياً و الموضوع الماخوذ من العرف و لو كان من اظهر المفاهيم ينتهى بالآخرة الى ما يشك في صدقه عليه كما اذا كان الماء صافياً و اورد عليه التراب شيئاً فشيئاً يسيراً فيسيراً فانه ينتهى الى ما يشك في صدق الماء عليه الى ان يبلغ الى ما يقطع بصحة سلب الماء عنه و صدق الوحل عليه ، و يعبر عن هذا بالشك في الصدق في مقابل الشك في المصدق الذي منشأه عروض العوارض الخارجية، مثل ما اذا شك في صدق الماء على المانع الموجود في البيت لاجل عروض الظلمة ، او اشتباه الماء بغيره ، و من المعلوم ان منشأ الشك في الصدق هو الشك في المفهوم عرفاً من حيث السعة و الضيق ، فالشك في صدق الماء على ما اختلط بقدر معين من التراب يرجع الى الشك في كون مفهوم الماء عند العرف اخذ بمرتبة يصدق على مثل ذلك المختلط بالتراب ، او انه اضيق بحيث يكون هذا المختلط خارجاً عن دائرته ، و لا يخفى ان هذا الشك ايضاً يرجع الى الشك في اصل الاشتراط ، فاذا علم بان التمكن من المسير الى الحج ركباً او راجلاً استطاعة و شك في ان التمكن من المسير اليه حافياً هل هو استطاعة عرفاً ام لا يكون المتعين من وجوب الحج هو عند التمكن من المسير اليه ركباً او راجلاً ، و يكون مع التمكن من المسير حافياً شاكاً في اصل الوجوب ، فاذا كان هناك اطلاق يرفع به اشتراط الوجوب بالتمكن المخصوص اعنى تمكن المسير ركباً او راجلاً فيكون هو المرجع و يثبت به الوجوب مع التمكن من المسير حافياً ، و مع عدمه يكون المرجع هو البرائة عن الوجوب عنه ، و مما ذكرنا يطهر النظر فيما افاده في الجواهر في حكم الشك في التمكن من التصرف قال ( قدّه ) و مع فرض عدم تنقيح العرف لبعض الافراد يقوى سقوط الزكوة للاصل بعد قاعدة الشك في الشرط شك في المشروط ، و ربما احتمل الوجوب للاطلاق و رجوع الشك في الفرض الى الشك في الاشتراط لا في تحقق الشرط ، و الاول اظهر انتهى ، وجه النظر هو فساد التردد بين الاحتمالين ، و الحكم باظهيرية الاول لما عرفت من انه مع وجود الاطلاق لا محيص الا عن الرجوع اليه و مفاده هو الوجوب ، و مع عدمه يجب الرجوع الى البرائة و قاعدة

التي ذكره فليس الاحتمالان في عرض واحد حتى يردد بينهما ثم يجعل احدهما اظهر، وقد يكون من جهة الشبهة المصدقية كما اذا علم باشتراط وجوب الحج بالاستطاعة، و علم انها عبارة عن التمكن من المسير الى الحج راكبا او راجلا، و ان التمكن من المسير اليه حافيا لا يكون باستطاعة عرفا، و لكن الشك في تمكنه من المسير اليه راكبا او راجلا مع القطع بالتمكن من المسير اليه حافيا، او علم باشتراط وجوب الزكوة بالتمكن من التصرف في المال، و علم بتتقيح العرف لافراده، و شك في تحققه كما في المقام حيث انه قبل اختبار المدفون يشك في تمكنه من التصرف لاجل الشك في جهله بموضعه قبل الاختبار، و لا ينبغي الاشكال في انه اذا كان اصلا محرزا في البين يحرز به وجود الشرط يكون هو المرجع، كما اذا كان مستطاعا قبل اشهر الحج، و شك في بقاء استطاعته فيه، فانه يستصحب بقائه، او كان ماله بقدر النصاب فشك في نقصانه فانه يرجع الى استصحاب بقائه، و اذا لم يكن اصلا محرزا لوجوده يكون مقتضى الصناعة العلمية اولا هو الرجوع الى الاصل المحرز لعدم الشرط لو كان كما اذا علم بعدم وجود الاستطاعة اولا ثم شك في حصولها، او كان عالما بعدم بلوغ ماله قدر النصاب ثم شك فيه، و مع عدمه يكون المرجع هو البرائة كما اذا ورث عينا زكوية يشك في كونه بقدر النصاب فيشك في وجوب الزكوة عليه من جهة الشك في تحقق شرط وجوبها في الخارج الا انه خرج عن حكم هذه الصناعة بوجود الفحص في بعض الموارد، و عدم وجوبه في بعض اخرى، و ضابط ما يجب فيه الفحص عند الشك في تحقق شرط الوجوب عما لا يجب فيه هو ان كل مورد يلزم من الرجوع الى الاصل النافي للتكليف سواء كان محرزا كصالة عدم الاستطاعة عندالقطع بعدمها سابقا، او غير محرز كصالة البرائة عن الوجوب اذا لم يعلم بالحالة السابقة للشرط عدم امثال التكليف في اغلب مواردتحقق شرطه يجب فيه الفحص، و ذلك كالاستطاعة بالنسبة الى الحج، و كالنصاب الاول في الزكوة، فان حصول الاستطاعة في الاغلب تدريجي، و الدفعي من حصولها بالنسبة الى التدريجي منه قليل كما ان اورث الشخص عن مورثه مالا يستطيع به دفعة، ان الغالب



حصولها بالكسب الموجب لحصولها بالتدريج ، و اذا كان المرجع عند الشك في حصولها هو الاصل النافي لزم ترك امثال هذا الواجب في موطن فعلية وجوبه بتحقيق شرطه في الغائب ، وهو مناف مع تشريعه ، وفي مثله يحكم العقل حكما ادراكيا بوجود الفحص ، حيث ان تركه مؤد الى ترك الواجب كثيرا ، فوجود الفحص حكم مقدمى شرعى لكن بخطاب اصلى لا ترشحى مقدمى ناش عن وجوب ذى المقدمة لان المفروض تحقق الشك في وجوب ذيتها و لكنه مستكشف من ناحية حكم العقل ، و هذا ايضا من الموارد التى يحكم بوجود مقدمات واجب المشروط قبل تحقق وجوبه ، و فعليته من ناحية خطاب المتمم ، و كذا الحال فى الشك فى بلوغ المال الى النصاب الاول اذ الرجوع الى الاصل النافي فيه ايضا ينتهى الى ترك امثال الواجب عند فعلية وجوبه لكون حصول النصاب الاول ايضا تدريجيا يكون مشكوك الحصول فى الغالب ، و كل مورد لا يلزم من الرجوع الى الاصل النافي المحذور المذكور فيرجع اليه و لا يجب فيه الفحص ، و ذلك كالشك فى بلوغ النصاب الاخير فى التقدين ، او غير النصاب الاول من نصب الانعام ، حيث ان الشك فيه قليل لا يلزم من الرجوع الى الاصل النافي فى مورده تعطيل امثال ذاك التكليف فى كثير من موارد فعليته ، و لاجل ذلك فرق الاصحاب فى حكم الشك فى بلوغ المال الى النصاب الاول . فحكموا فيه بوجود الفحص ، و حكم الشك فى بلوغه الى النصاب الثانى و الثالث الى اخر النصب فحكموا فيه بالبرائة كما سيأتى **اذا عرفت ذلك فاعلم** ان ما افاده فى الجواهر يكون من قبيل القسم الثالث اعنى الشك فى تحقق مصداق شرط الوجوب ، و لا يخفى ان الاصل الجارى فى المقام هو الاصل المحرز المثبت للتكليف و هو اصاله بقاء التمكّن من التصرف الثابت قبل دفن المال فى الارض ، و معه فلا يكون محالا للرجوع الى البرائة لكونها محكومة بالاستصحاب ، و اما اصاله تأخر الجهل الى آن القطع به فهى غير جارية فى المقام ، لان الاثر انما يكون مترتبا على التمكّن من التصرف ، و بتأخر الجهل الى آن القطع به لا يثبت التمكّن من التصرف الاعلى القول بالاصل المثبت ، لان ترتب التمكّن من التصرف على

تأخر الجهل و تسببه عنه لا يكون شرعياً حتى يكون الاصل الجارى فى السبب مغنياً عن الاصل فى المسبب ، و اذا لم يكن اصالة تأخر الجهل جارية يكون المرجع هو اصالة بقاء التمكن من التصرف من غير اشكال ، و هل هذا الاصل الا كاصالة بقاء ساير شرائط الوجوب عند الشك فى بقائها كالعقل و الملك و نحوهما فكما انه عند الشك فى بقاء الملك يكون المرجع هو استصحاب بقائه فكذا عند الشك فى بقاء التمكن كما لا يخفى .

مسألة ١٥ اذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكوة او بعد مضي الحول متمكناً فقد استقر الوجوب فيجب الاداء اذا تمكن بعد ذلك و الا فان كان مقصراً يكون ضامناً و الا فلا .

اعلم ان الفقهاء ( قدس الله اسرارهم ) قالوا بعد ذكر شرائط وجوب الزكوة ان امكن اداء الواجب معتبر فى الضمان لا فى الوجوب ، و صرحوا بالاجماع على اعتباره فى الضمان ، بل على عدم اعتباره فى الوجوب ، و المراد من اعتباره فى الضمان انه اذا استقر عليه الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر مثلاً فيما يعتبر فيه الحول مستجمعا شرائط الوجوب ، و امكنه الاداء فهو ضامن حتى يؤدى ، و ان لم يتمكن من اخراجها و لم يفرط و تلفت بتلف جميع النصاب او كانت معزولة فتلفت او تلف بعض النصاب لم يضمن لانه امين على حد غيره من الامناء ، و يدل عليه من الاخبار حسنة ابن مسلم قال قلت للصادق عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله ليقسم فضاقت هل عليه ضمانها حتى يقسم ؟ قال : اذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها و ان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت عن يده ، و كذا الوصى الذى يوصى اليه يكون ضامناً لما دفع اليه اذا وجد ربه الذى امر بدفعه اليه و ان لم يجد فليس عليه ضمان ، و خبر زرارة عنه عليه السلام ايضا عن رجل بعث اليه اخ

زكوة ليقسمها فضاقت ، فقال : ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان ، قلت وان لم يجد لها اهلا فسدت و تغيرت أیضمنها ؟ قال : لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها ، و لافرق في الضمان مع التمكن من الاداء بين المطالبة بها و عدمها اجماعا كما عن كشف الحق ، والمخالف فيه هو ابي حنيفة فاعتبر في الضمان المطالبة بها و هو مردود ، و لو اتلف النصاب بعد الحول قبل امكان الاداء وجبت الزكوة عليه سواء قصد بذلك الفرار ام لا ، و ذلك لقاعدة الاتلاف : وكذا لومات بعد الحول فانه لا تسقط عنه الزكوة بموته سواء تمكن من الاداء ام لا ، و التمكن من الدفع الى الامام عليه السلام او النائب تمكن من الاداء فهو ضامن و ان لم يطالباه ، و لو دفعها الى الساعي براء عن ضمانه و لو تلف عند الساعي كما سيأتي .

مسألة ١٦ الكافر تجب عليه الزكوة لكن لا تصح منه اذا اداها نعم للامام

عليه السلام او نايبه اخذها منه قهرا و لو كان قد ا تلفها فله اخذ عوضها منه .

ينبغي تحرير الكلام في هذه المسألة في مقامات (الاول) في ان الكافر هل هو مكلف بالفروع كما انه مكلف بالاصول ام لا ، المشهور بين اصحابنا ان الاسلام و الايمان ليسا شرطا في التكليف ، بل الكفار و المخالفون مكلفون بالفروع كتكليفهم بالاصول بل قيل ان الظاهر من عبارة كثير من الاصحاب الاجماع على ذلك ، بل كونه من ضروريات مذهب الامامية لانهم يعبرون بلفظ عندنا او عند علمائنا الظاهرة في كونه كذلك عند الامامية جميعا ، و حكي الخلاف لبعض المحدثين كالكاشاني و الامين الاسترآبادي و صاحب الحدائق و سبقهم على ذلك الاردبيلي و صاحبى المدارك و الذخيرة من التامل و الاشكال في دليل المسألة دون موافقتهم في الحكم ، و الاقوى ما عليه المشهور ، و ذلك بالادلة الاربعة ، فمن الكتاب الكريم جميع آيات الاحكام العامة الشاملة لجميع الناس و المكلفين من غير اختصاص منها بخصوص المسلمين او المؤمنين ، و ذلك مثل قوله

تعالى يا ايها النحاس اعبدوا = والله على الناس حج البيت = و من يعمل متقال ذرة =  
و ويل للمطففين = من قتل نفسا فجزائه جهنم ، و نظائرها و هي كثيرة ، و ما ورد في  
عقاب الكفار بترك الفروع مثل قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ،  
و قوله تعالى و ويل للمشركين اللذين لا يؤتون الزكوة ، و نحوهما و هي ايضا كثيرة .  
و من السنة ما دل بعمومه او اطلاقه على شمول الحكم من الوضع او التكليف لكل انسان  
كافرا كان او مسلما ، مثل على اليد ما اخذت ، و اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ،  
و البيعان بالخيار ، و ما ورد من الاخبار المتظافرة في بناء الاسلام على الخمس . الصلوة  
و الزكوة و الحج و الصوم و الولاية ، و ما ورد في حدود الايمان ، و في خبر ابي بصير  
السائل عن الصادق عليه السلام عن الدين الذي افترض الله على العباد ما لا يسعهم جهله و لا  
يقبل منهم غيره ، فقال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله ، و ان محمدا رسول الله ، و اقام  
الصلوة ، و ايتاء الزكوة ، و حج البيت من استطاع اليه سبيلا ، و صوم شهر رمضان ،  
و الولاية ، و خبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام ما كلف الله العباد الا ما  
يطيقون انما كلفهم في اليوم و الليلة خمس صلوة ، و كلفهم من كل مأتى درهم خمسة  
دراهم ، و كلفهم صيام شهر في السنة ، و كلفهم حجة بيته و هم يطيقون اكثر من ذلك ،  
و نظائرها من الاخبار المتظافرة التي لا يمكن احصائها كثرة . و من الاجماع ما ادعاه  
غير واحد من الاصحاب ، قال في الجواهر في مسألة وجوب الزكوة على الكافر بلاخلاف  
معتد به بيننا لانها من الفروع التي قد حكى الاجماع في كتب الفروع و الاصول على  
خطا به بها ، و قد عرفت انه لم يحك الخلاف الا عن جملة من المحدثين . و من العقل  
بوجهين (الاول) تقرير اللطف ضرورة ان ما يدعو من اللطف بالنسبة الى تكليف المسلمين  
بعينه موجود بالنسبة الى الكافرين ، فكما ان المانع مفقود في تكليفهم مفقود ايضا في  
تكليف الكفار الا ما يتوهم كونه مانعا الذي ياتي اندفاعه فلا موجب لاختصاص التكليف  
بالمسلمين مع عموم علته و شموله لغيرهم ، قال في التجريد : و علة حسنه عامة ، يعنى  
ان علة حسن التكليف و هي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و الكافر فيجب

ان يكون التكليف ايضا عاما بعموم علته . ( الثاني ) انه لو لا تكليف الكفار بالفروع للزم تساوى من يصدر منه الشرور كالظلم و القتل و الاسر و النهب و غير ذلك مع من لم يصدر عنه شيئى من ذلك ، بل صدر منه الخير مثل اعانة المؤمنين و اكرامهم و اطعامهم في العقاب ، لاشتراكهما في ترك الاصول و عدم تكليفهم بالفروع ، و ضرورة العقل قاض ببطلانه ، بدهاة عدم تساوى قاتل النبى و معينه من الكفار في العقاب ، و ليس الا للعقاب على الفروع كالاصول ، لا يقال عدم تساويهم في العقاب لا يستلزم كونهم مكلفين بفروع شرع الاسلام ، بل لعل ذلك لارتكاب ما هو قبيح في شرعهم ، لانه يقال مضافا الى فرض الكلام في الكافرين الذين لا ملة و لا نحل لهم من الطبيعيين اللذين لم يقرأوا بشريعة اصلا ترتب العقاب بارتكاب ما هو منكر في شرعهم مناف مع ثبوت الاسلام و كونه ناسخا لما قبله من الشرايع فلا دين غيره حتى يكون التفاوت لاجل مخالفته دون الاسلام ، و لكن يمكن ان يقال ثبوت التفاوت بين مرتكب القبيح العقلى ، و بين مرتكب الحسن العقلى من الكفار لا تقتضى تكليفهم بالفروع ، لكون الكلام في غير المستقلات العقلية ، و فيه دعوى القطع بتفاوت المخالف و الموافق منهم في الفروع الثابتة بالشرع ابتداء ممنوعة كيف و هو اول الكلام ، و هذا الدليل في محل البحث ليس بشيئى ، و استدل المخالف في المسألة بالادلة الثلاثة ، فمن الكتاب الخطابات الواردة في حق المؤمنين كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ، الظاهرة في اختصاصها بهم ، و هى كثيرة ، و بها يقيد او يخص اطلاقات الشاملة للكفار و عمومها . و الجواب منع اختصاص تلك الخطابات المصدرة بيا ايها الذين امنوا - بالمؤمنين اولا ، و انما النكتة في تخصيص الخطابات بهم مع كون الحكم يشمل غيرهم ايضا هو اظهار التلطف و شرف المؤمنين ، و يدل على ذلك وقوع الخطاب بالمؤمنين فيما لا يختص بهم من الاحكام الاصولية قطعا مثل قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا بالله و رسوله ، و قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول ، و نحوهما ، و منع تقييد الطائفة الاولى بها على تقدير اختصاصها بالمؤمنين ثانيا ، و ذلك لعدم التنافى بين شمول بعض الاحكام للمؤمن و الكافر

بدليل عام يشمل لهما ، و اختصاص بعضها بالمؤمن بدليل يختص به لكونهما مثبتين مع عدم العلم بوحدة المكلف من الخارج ، و انما التنافي بينهما يتم على القول باعتبار مفهوم اللقب و هو ممنوع كما حقق في محله . و من السنة بجملة من الروايات مثل ما دل على توقف التكليف على الاقرار والتصديق بالشهادتين كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على الخلق ، فقال عليه السلام ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه واله الى الناس اجمعين رسولا و حجة لله على خلقه في ارضه فمن امن بالله و بمحمد رسول الله و اتبعه و صدقه فان معرفة الامام هنا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله و رسوله ولم يتبعه ولم يصدق و يعرف حقهما كيف يجب عليه معرفة الامام و هو لا يؤمن بالله و رسوله ، و في تفسير القمي عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى و ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة قال عليه السلام : أترى ان الله عز وجل طلب من المشركين زكوة اموالهم و هم يشركون به حيث يقول ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة انما دعى الله للايمان به فاذا امنوا بالله و رسوله افترض عليهم الفرض ، و ما ورد من تخصيص الامر بطلب العلم بالمسلم او مع زيادة المسلمة و لو كان الكافر ايضا مكلفا بالفروع لوجب عليه الطلب ايضا ، و اجيب عن الاستدلال بالاول اولا بانها اخبار احاد لا تقاوم مع ما تقدم من الادلة ، و بانها لا تدل على الترتيب في الطلب بل غاية الامر تسليم دلالتها على الترتيب في المطلوب حيث ان الاسلام والايمان من شرائط الوجود و المقدمات الوجودية نظير الطهارة بالقياس الى الصلوة ثانيا ، بل الانصاف ان يقال يكون مفاد تلك الاخبار هو الترتيب في مقام الامر بالمعروف و الحث على الطاعة و مراعات الاهم فالاهم لا في مقام الترتيب في التكليف نفسه او في المكلف به ، و عن الثاني بان ما فسره الامام على تاويل للخبر و لا ينافي في الاخذ بظاهر الآية ايضا فتأمل . و عن الثالث بما مر في الجواب عن الاستدلال بالآيات من ان دلالتها على الاختصاص مبنى على اعتبار مفهوم اللقب . و من العقل بوجوه (الاول) الغرض من التكليف هو البعث على ايجاد متعلقه ، و لاجل ذلك يجب ان يكون مقدورا ممكن الحصول من

المكلف حتى لا يخلو البعث عن الفائدة ، و متعلق التكليف ممتنع الحصول من الكافر حال كفره اذ لا بحث في شرطية الاسلام في الصحة ، و من المعلوم البديهي عدم المشروط عند عدم شرطه قضاء للشرطية ، و هذا ظاهر ، و كذا بعد اسلامه لان الاسلام سقط لما قبله بحكم انه يجب عما سلف فحينئذ لا يمكن حصوله منه على وجه يوافق الامر و امثالا له اصلا ، اما لانتفاء شرطه اذا كان في حال الكفر ، او لسقوط الامر عنه اذا كان في حال الاسلام . و الجواب عنه اولا انه لا يتم في غير العبادات لان شرطية الاسلام في الصحة انما هي فيها لا في مطلق التكليف من العدمية او الوجودية غير العبادات كما لا يخفى ، و ثانيا انه لا يتم في العبادات ايضا على نحو الاطلاق في التكليف المالية الصرفة التي منها الزكوة و الخمس و نحوهما على حسب ما يأتي في المقامات الآتية ، و ثالثاً انه لا يتم في العبادات المحضة التي لا مالية فيها اصلا كالصلوة مثلا ايضا على نحو الاطلاق، لان الموسعات التي قد مضى من الوقت مقدار ادائها بشرائطها و هو كافر فاسلم لا تسقط عنه بالاسلام، بل ياتي به بعد اسلامه و هو مكلف به في حال الكفر لامكان تحصيل شرطه له بالاسلام ، و ليس تكليفه به في حال الكفر بشرط الكفر حتى يكون ممتنعا عليه ، اذ فرق بين التكليف في حال عدم الشرط و بينه بشرط عدمه ، بل التكليف لا يصح الا في حال عدم شرط من شرائط وجوده بالمعنى الاعم اى عند فقد شيى من مقدمات وجوده سواء كان من مقتضيه او شرائطه بالمعنى الاخص او المانع ، و بالجملة فالتكليف لا يصح الا في حال فقد شيى مما له الدخل في وجوده ، و يكون الغرض منه قلب تلك الحالة بحالة وجود كلما له الدخل في وجوده المنتهى الى الوجود ، و من ذلك يطلع كونه باعثا ، و مع تحقق جميع ماله الدخل في الوجود يكون الوجود واجبا بوجود علته ، و لا معنى للبعث اليه حينئذ قطعاً فكما ان في حال عدم الطهارة يصح التكليف الى الصلوة مع الطهارة لكونها مقدورة بالقدرة على الطهارة فكذا في حال الكفر يصح التكليف الى الصلوة مع الاسلام لكونها ايضا مقدورة بالقدرة على الاسلام ، نعم يقع الكلام في الواجب المضيق ، او الخطاب بالقضاء بعد فوات الوقت في الموسعات فانهما محل لذات الاشكال

حيث يقال ان الخطاب بالقضاء مثلا لغو لدوران امره بين ان لا يتمكن الكافر من امتثاله او سقوطه عنه بالاسلام ، و لذا خص صاحب المدارك الاشكال بالقضاء ، قال ( قده ) في باب قضاء الصلوات عند ذكر اعتبار الخلو من الكفر الاصلى فى وجوب القضاء وفى الاخبار دلالة عليه ، و يستفاد من ذلك ان الكافر لا يخاطب بالقضاء و ان كان مخاطبا بغيره من التكليف ، لامتناع وقوعه منه فى حال كفره و سقوطه باسلامه ، و قد اورد عليه بانه ان اراد انه لا يصح تكليفه بالقضاء لانه تكليف بما لا يطاق ففيه انه لا استحالة فى التكليف بما لا يطاق اذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف و فعله ، كما فى التكليف بالواجب عند فوات مقدمة لا يمكن الاتيان بها فى وقت الواجب اذا كان فوات المقدمة باختيار المكلف كما فى التكليف بالحج يوم النحر للنائب عن مكة على ما حقق فى الاصول، و ان اراد انه لا فائدة بمثل هذا التكليف اذ لا يقبل منه فى زمان الكفر و يسقط منه بعد اسلامه فلا فائدة لتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائدة تكليفه ترتب العقاب على تركه لو ترك الاسلام ، اقول ما ذكره اخيرا فى تصوير الفائدة فى تكليف الكافر بالقضاء حق و ان امكن ان يجاب عنه بوجه اخر ايضا و هو اثبات الفائدة فى تكليفه و هى التعريض للثواب لا الثواب نفسه ، و التعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن ، و اما الثواب فانه فائدة امثال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف ، و الى هذا اشار فى التجريد بقوله و الفائدة ثابتة ، و لا يخفى ان هذا الجواب يصح فيما عدى التكليف بالقضاء ، و اما فى التكليف به فلا يصح التعريض بالثواب ايضا ، لعدم امكان الثواب الموقوف على امكان الامتثال ، الا ان ما افاده اولا فى صحة التكليف بما لا يطاق اذا كان الامتناع بسوء الاختيار مدفوع بانه بعد حكم العقل باستحالة التكليف بما لا يطاق و قبح المطالبة عمّن لا يقدر على الاتيان بما يطلب منه لا يفرق بينهما اذا كان الامتناع بالاختيار ام لا ، و السر فى ذلك ان التكليف كما عرفت عبارة عن البعث الى متعلقه ، و احداث ارادة من المكلف نحو متعلق التكليف بايجاد مبادئها التى تكون ايجاده فى عهدة المكلف، و من المعلوم انه مع امتناع صدور الفعل



من المكلف لا يصح منه ارادته ، فلا مورد لاحداث الارادة فيه بايجاد مبادئها التي بعهدة المكلف و لو كان امتناعه ناشيا من سوء اختيار المكلف ، و قد استوفينا الكلام في ذلك في مبحث الضد من الاصول ، فالحق في الجواب على تقدير ان يكون مراد صاحب المدارك هو الاول ان يقال كما ذكره هذا القائل في الجواب عنه بان صحة التكليف لا تدور دائما مدارا مكان اسقاطه بخصوص الامتثال ، بل يصح اذا امكن اسقاطه و لو بغيره ، و في المقام يصح التكليف لان الكافر يمكنه اسقاطه عن نفسه بالاسلام ، فيدور امره بين ان يبقى على الكفر فيعاقب على ترك الامتثال ، او يسلم فيسقط عنه التكليف بالاسلام ، فلا يكون حينئذ تكليفا بما لا يطاق ، و حينئذ لا يكون في هذا التكليف ثواب مترتب على امتثاله اذ لا موافقة فيه ، و انما الفائدة في ترتب العقاب على مخالفته مع امكان ان يقال انه لو اسلم يقصد الاتيان بالتكليف و الامتثال يصير مثابا من جهتين جهة الاسلام المأمور به مستقلا ، و جهة كونه توطينا للفروع ، و ان سقط عنه حينئذ بالاسلام ، هذا و قد سلك مسلكه في الجواب الاول محشى اخر على الروضة في باب الفطرة ، فقال يمكن ان يرد في باب وجوب الفطرة على الكافر مع انه لا تصح منه حال كفره و تسقط عنه لو اسلم بعدا لهلال ما ذكر من الاشكال في وجوب القضاء بان يقال الكافر قبل الهلال غير مكلف بالفطرة اذ لم يدخل وقت الوجوب ، و بعد الهلال حاله مرددة بين امرين الاسلام ، و حينئذ تسقط عنه ، و الكفر ، و حينئذ لا تصح منه ، ثم اجاب بقوله قلت يمكن ان يقال هنا انه في حال الكفر مكلف بالفطرة ، و ان كان غير مقدور الا انه هو السبب في ذلك اذ لو اسلم قبل الهلال صح عنه فهو بتركه الاسلام قبل الهلال صيرا الواجب غير مقدور ، و يمكن مثل هذا الجواب في وجوب القضاء ايضا فتأمل جدا انتهى ، و لا يخفى ما فيه من التامل كما لا يخفى ، و قد تحصل مما ذكرناه وجد التفتي عن الاشكال في باب المضيقات و القضاء ، و حاصله تصوير الفائدة بترتب العقاب على المخالفة في صورة اختيار البقاء على الكفر ، و هذا المقدار من الفائدة كاف في صحة التكليف كما لا يخفى ، فهذا الوجه من الاستدلال بالدليل العقلي على عدم تعلق التكليف بالكفار في الفروع ليس بشيئ .

و بما ذكرنا ظهر فساد الاستدلال بعدم تكليف الكفار بالفروع بانه لو كلفوا بالفروع لوجب عليهم القضاء مع انه يسقط عنهم القضاء بالاسلام كما في الصلوة والزكوة والفقرة ، وجه الفساد انهم مكلفون بالقضاء كتكليفهم بالاداء الا انه يسقط عنهم القضاء بالاسلام ، ولا منافات بين ثبوته عليهم في حال الكفر ، وسقوطه عنهم بالاسلام لثبوت الثمرة في عقابهم على تركه مع ترك الاسلام ، مع انه يمكن ان يقال بعدم الملازمة بين تكليفهم بالفروع ، و بين وجوب القضاء عليهم ، ان هو بالامر الجديد الذى يمكن دعوى عدم شمول خطابه لهم ، (الوجه الثانى) انه لو سلم انحصار فائدة التكليف بما ذكرت في الجواب عن الوجه الاول من ترتب العقاب على مخالفته الناشئة من اختيار البقاء على الكفر نقول ان مثل هذا التكليف لا يصح ، لانه ضرر على المكلف ، مع ان من شرائط حسنة انتفاء المفسدة بالنسبة اليه ، و تكليف الكافر مفسدة له لانه لا يترتب عليه الا العقوبة في الآخرة ، و الجواب عنه ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره ، و المفسدة التى يشترط عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف نفسه . (الوجه الثالث) انه لو كلف الكافر بالفروع للزم التكليف بما لا يطاق ، لانهم جاهلون بهذه الاوامر والنواهي ، و تكليف الجاهل قبيح ، و هذا الوجه مما حكى عن صاحب الحدائق (واجيب عنه) بانه لو كان تكليف الجاهل ممتنعاً للزم ارتفاعه عن المسلم ايضا ، و دعوى ان المسلم لمكان اسلامه يعلم الاحكام اجمالاً و هو كاف في صحة المؤاخذة عليه و لو كان جاهلاً تفصيلاً حين العمل ، مدفوعة بإمكان فرض مثله في الكافر ايضا اذا كان عالماً بدين الاسلام ، و علم احكامه اجمالاً ، و قد يقال باستحالة تخصيص التكليف بالعالمين به لاستلزامه الدور و هو ممنوع ، لان تخصيصه بالعالمين به و ان كان بالخطاب الاولى مستحيلاً لاستحالة اطلاق الخطاب بالاطلاق اللحاظي للعالم والجاهل به الا ان تقييده بالعالمين به بخطاب اخر بنتيجة التقييد بمكان من الامكان ، و قد استوفينا البحث عن ذلك في الاصول ، لكن اذا كان التقييد بالعالمين به معقولاً بنتيجة التقييد كان اطلاقه للعالم والجاهل ايضا

معقولا بنتيجة الاطلاق ، بل الغرض من التكليف انما هو ارشاد الجاهل ، و يكفي في حسنه صيرورة المكلف عالما بنفس هذا الخطاب، فالمتحصل من البحث في هذا المقام عدم اشتراط التكليف بالفروع بالاسلام ، وانه يعم المسلم والكافر كما يعم العالم والجاهل الا ما ثبت بالدليل اختصاصه باحد مخصوص . (المقام الثاني) في ان الزكوة هل تصح من الكافر ام لا ؟ و لما كانت الزكوة عبادة يكون من الاعمال ينبغي ان يبحث عن عمل الكافر على وجه العموم ، و البحث عن عباداته التي منها الزكوة لكي يظهر حكم الزكوة منه ايضا ، فنقول يقع البحث في ان الاسلام هل هو شرط في صحة عمل المكلف ام لا ؟ اما العبادات فالاسلام شرط في صحتها باجماع الاصحاب فيما عدى الوقف و العتق و الصدقة بناء على اعتبار قصد القرية فيها لكي تدخل بها في العبادات ، و اما بناء على عدم اعتباره فيها فهي خارجة عن العبادات ، و تدخل في المعاملات بالمعنى الاعم اعنى ما لا يشترط في صحته قصد القرية و ان امكن ان يقصد القرية باتيانه ، و استدلوا على اشتراط الاسلام في صحة العبادات قبل الاجماع بامور - الاول - انها مشروطة بقصد القرية و هو لا يتمشى من الكافر ، و لا يخفى انه في الكافر الجاحد للربوبية واضح ، لكنه في الكافر المقر به تعالى المنكر لصفته تعالى ، او نبوة النبي صلى الله عليه واله ، او ضروري في الدين ممنوع ، ضرورة امكان تمشى قصد القرية منه و ان لم يحصل له القرب ، فهذا الدليل اخص من المدعى . - الثاني - ان قصد القرية لا يتمشى الا مع اعتقاد العامل بكون العمل مقربا ، و الكافر غير معتقد بالنبوة حتى يعتقد كون ما ياتي به من العبادة مأمورا به مقربا ، و لا يخفى ان هذا الدليل ايضا لا يثبت المدعى بالكلية بل هو يتم في الكافر المنكر للنبوة ، و اما المنكر للضروري المقر بنبوة النبي و تصديقه في غير ما انكر فيصح منه قصد القرية فيما يعتقد منه بصدقه ، و القول بان مال انكار البعض الى انكار الكل لادائه الى عدم الوثوق و الاعتقاد بصدقه و الا لم يحصل منه الانكار للبعض ممنوع ، بامكان حصول الاعتقاد بصدق المخبر في بعض ما اخبره ، وهذا ظاهر بالقياس الى غير النبي من المخبرين ، حيث يمكن ان يحصل لنا الجزم بصدقه في بعض ما يخبره به

وان لم يحصل لنا الجزم بصدقه في الجميع . - الثالث - قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين ، وقوله تعالى و ما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله و رسوله ، وغير ذلك من الايات ، و قيل في تقريبها ان اول التقوى الاسلام ، و من ليس بمسلم فليس العمل منه مقبولا ، و ما لا يكون مقبولا فليس بصحيح ، و ما يتخيل ان القبول غير الصحة فهو من البطلان بمكان ، لان الصحة عبارة عن موافقة الامر ، و كيف يعقل موافقة الامر من دون ثواب ، فان الثواب لازم عقلا لذلك لا يمكن تخلفه في الحكمة انتهى ، و لا يخفى ما فيه ، فان اعتبار التقوى في صحة العبادة مستلزم للقول ببطلان عبادة الفاسق لا سيما المتجاهر منه ، و هو كما ترى لانه يعتبر في التقوى الخلو من الفسق ، و خصوصا التظاهر به ، مع انه لم يشترط احد في صحتها الخلو من الفسق قطعا ، و يدل على اخصية التقوى من الايمان ما ذكره بعض الاعلام ، حيث يقول و اقل درجات الخوف بما يظهر اثره في الاعمال ان يمنع عن المحظورات ، و يسمى الكف الحاصل عن المحظورات و رعاً فان زادت قوته كف عما يتطرق اليه امكان التحريم فيكف ايضا عما لا يتيقن تحريمه ، و يسمى ذلك تقوى اذ التقوى ان يترك ما يريبه الى ما لا يريبه و قد يحمله على ان يترك ما لا بأس به مخافة ما به بأس و هو الصدق في التقوى ، فاذا انضم اليه التجرد للخدمة فصار لا يبنى ما لا يسكنه ، و لا يجمع ما لا يأكله ، و لا يلتفت الى دنيا يعلم انها تفارقه ، و لا يصرف الى غير الله تعالى نفسا من انفاسه فهو الصدق ، و صاحبه جدير بان يسمى صديقا ، و يدخل في الصدق التقوى ، و يدخل في التقوى الورع و يدخل في الورع العفة فانها عبارة عن الامتناع عن مقتضى الشهوات خاصة ، فان الخوف يؤثر في الجوارح بالكف و الاقدام ، و يتجدد له بسبب الكف اسم العفة و هي كف عن مقتضى الشهوة ، و اعلى منه الورع فانه اعم لانه كف عن كل محذور ، و اعلى منه التقوى ، فانه اسم للكف عن المحذور و الشبهة ، و ورائه اسم الصديق و الصديق والمقرب انتهى ، فالتقوى اخض من الايمان بمراتب كما لا يخفى ، و اما ما ذكره من بطلان مغايرة لقبول مع الصحة ففيه ان الحق مغايرتهما لان الصحة بمعنى موافقة الامر الموجب لسقوط الاعادة

و القضاء و عدم المأخذة على ترك الامتثال بالاخلاق بالمأمور به جزء او شرطا شئى ، و القبول بمعنى ترتب الاثر على فعل المأمور به و تنور النفس بنور العمل الحسن و تآثره عنه الموجب لترتب الثواب عليه شئى اخر ، فكما انه يمكن اختلاف الثواب فى عمل واحد شدة و ضعفا بسبب اختلاف العاملين فى الادراك من حيث الشدة و الضعف كما هو مشاهد فى الامور العرفية ايضا ، كذلك يمكن اختلاف العاملين فى ترتب الثواب على عملهم ، و عدمه من حيث اختلافهم فى صفاء النفس و كدرتها ، و عليه يحمل ما ورد من مانعية الحد و نحوه عن قبول الصلوة كما فى رواية معاذ و نحوها ، و هى كثيرة فهذا الوجه ايضا ليس بشئى . - **الرابع** - الايات الكثيرة الدالة على كون الكفار مخلدين فى النار ، و لو كافت عبادتهم صحيحة لزم وصول الاجر اليهم فى الآخرة مع انه منفى عنهم بالايات المذكورة ، و لا يخفى ما فيه ايضا بعد ما تقدم فى الجواب عن الوجه الثالث آتفا من مغايرة القبول مع الصحة ، و ان الصحة لا يلزم وصول الاجر اليهم فى الآخرة ، مع ما فى حصر الاجر بالآخرة ايضا من المنع بامكان ترتب الاجر فى الدنيا . - **الخامس** - الاخبار الكثيرة الدالة على بطلان عبادة المخالف كما ورد انه لاطاعة الا بولاية ولى الله ، فتدل على شرطية الاسلام فى الصحة اما من جهة انتفاء الولاية فى الكافر ، او انه اذا كانت الولاية شرطافى الصحة فالاسلام يكون شرطاً بطريق اولى ، و لا يخفى ان استفادة شرطية الولاية فى صحة العبادة من هذه الاخبار ايضا مشكل لان اقصاها اعتبار الولاية فى القبول و لو سلم فهى منصرفة الى المخالف ، و الكافر و ان انتفت عنه الولاية الا ان هذه الاخبار منصرفة عنه ، و دعوى او لوية اعتبار الاسلام فى الصحة عن اعتبار الايمان فيها ممنوعة ، و بالجملة فشيئى من هذه الادلة مما لا يمكن الاغناء به ، فالوجه فى بطلان العبادة من الكافر مطلقا هو الاجماع ، و ان كان فى بعض افراده يتم باعتبار القرابة ايضا هذا بالنسبة الى غير الوقف و العتق و الصدقة من العبادات ، و اما فى هذه الثلاثة فعلى القول بعدم اعتبار قصد القرابة فيها فحكمها ظاهر كما ياتى فى المعاملات بالمعنى الاعم ، و على القول باعتبار القرابة فيها و كونها من العبادات فعن

جماعة كونها كباقي العبادات في عدم صحتها من الكافر ، و عن جماعة الحكم بصحتها منهم كما عن الشهيد ( قدّه ) في اللمعة في العتق فانه مع اشتراطه القربة في العتق قال الاقرب صحتة من الكافر فلا بد في الحكم بصحة هذه الثلاثة و بطلان ما عداها من الكافر من مخصص ، و هو على ممثانا واضح حيث كان الدليل عندنا على بطلان العبادة من الكافر هو الاجماع المفقود في هذه الثلاثة لتحقق الخلاف فيها ، و اما لو اعتمدنا في الحكم ببطلان العبادة منهم على سائر الوجوه فقد ذكر و للفرق بين هذه الثلاثة و بين غيرها من العبادات وجوها . ( الاول ) ان الدليل دل في هذه الامور على اعتبار ارادة وجه الله و هو ممكن من الكافر كما في الخبر انه لا عتق الا ما اريد به وجه الله ، و ليس كذلك سائر العبادات ، و قد يظهر من الشهيد الثاني الاعتماد عليه ، قال ( قدّه ) في الروضة و اشتراطه اى العتق بنية القربة لا ينافيه لان ظاهر الخبر السالف يعنى قوله صلى الله عليه وسلم : لا عتق الا ما اريد به وجه الله ان المراد منها ارادة وجه الله تعالى سواء حصل الثواب ام لم يحصل ، و هذا القدر ممكن ممن يقر بالله تعالى ، نعم لو كان الكفر بجحد الالهية مطلقا توجه اليه المنع انتهى ، و لا يخفى ما فيه حيث لم يظهر المراد من ارادة وجه الله الذى يدعى امكانه من الكافر ، و ما الفرق بينها وبين قصد القربة الذى لا يتمشى منه مع ان عبادة العبادات في جميع اقسامها و اصنافها ليس الابارادة وجهه تعالى كما يدل عليه قوله تعالى : الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ، فان كانت ممكنة من الكافر في هذه الثلاثة فلتكن ممكنة في الجميع ، و ان امكن التفكيك بين ارادة وجهه تعالى و بين حصول الثواب فليكن ممكنا بين قصد التقرب و بين حصوله ايضا ، و بالجملة فهذا الوجه ليس بشيئ .

( الثانى ) ما فى الروضة ايضا و هو ان العتق ازالة ملك ، و ملك الكافر اضعف من ملك المسلم فهو اولى بقبول الزوال ، و هذا كما ترى يختص بالعتق ، و قد غير التعبير في العناوين لكى يعم الثلاثة جميعا ، و قال بان هذه كلها اى العتق و الصدقة و الوقف اخراج عن الملك ، و ملك الكافر اضعف من ملك المسلم ، و لا يخفى ان هذا الوجه اسقط من الاول حيث لم يعلم المراد من اضعفية ملك الكافر عن المسلم بعد الفراغ عن

كونه مالكا ، مع ان الملك في الجميع ليس الا مقولة اعتبارية من مقولة الاضافة او الجدة الاعتبارية ، ولا يخفى انها في الكافر والمسلم شيئي واحد ، ولا نعقل ضعفه في الكافر دون المسلم ، ثم لا بد من الدليل على زواله في الكافر ولو كان ضعيفا ، فمجرد ضعفه لا يدل على زواله ما لم يتم على زواله دليل ، ثم لا يخفى ما في عبارة العناوين من الوهن حيث ان جميع المعاملات اخراج عن الملك ، ولا يختص الاخراج بهذه الثلاثة فلا يصير وجها لاختصاص الصحة بها مع ان الاشكال كان في عباديتها لا في كونها اخراجا او لا كما لا يخفى . ( الثالث ) ما في الروضة وهو ان كونه اى العتق عبادة مطلقا ممنوع ، بل هو عبادة خاصة يغلب فيها فك الملك يتمتع من الكافر مطلقا ، ومراده ( قده ) ان في هذه الثلاثة جهتين مالية وجهة عبادة ، ورجح من ذلك جهة المالية فيحكم فيها بالصحة ، ولا يخفى انه ايضا ليس بشيئي لكونه مصادرة ، اذ السؤال يبقى بعد في وجه ترجيح جانب المالية مع فرض استحالة العبادة من الكافر ، وعدم تمشى قصد القرابة منه كما ان الاشكال في خروج هذه الثلاثة عن حكم عباداته يكون على هذا الفرض . ( الرابع ) ما في العناوين من ان الكافر ليس بمالك في الحقيقة ، وانما هو صورة ملك لبقاء النظم ، فاذا اخرجه ودفعه خرج عن ملكه وان لم يترتب عليه الاثار من الثواب ونحوه ، ولا يخفى ان هذا الوجه اضعف من الكل اذ لا معنى للملك الصورى و صورة الملك بعد فرض كون الكافر مالكا كساير الملاك ، ومنع كونه مالكا في الحقيقة خروج عن الفرض ثم اذا لم يكن مالكا كان الحكم ببطلان عتقه و صدقته و وقفه اولى اذ لا يصح شيئي منها من غير المالك لما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم : لا عتق الا في ملك ، ثم لم يعلم المراد من قوله انما هو صورة الملك لبقاء النظم ، وهل ملك المسلم غير ذلك ، لان الممكن لا يعقل ان يكون مالكا على الحقيقة ، والملكية الحقيقية منحصرة بالواجب القيوم الذى له ملك السموات و الارض و باضافته الاشراقية القيومية مالكا لما سواه ملكا حقيقيا ، واما الملك في غيره اضافة اعتبارية يعتبرها العقلاء لبقاء النظم من غير فرق بين الملك و الملكوت ، و الكافر و المسلم ، بل هذا شأن الممكن من حيث هو

ممکن و لو كان نبيا ، فالملك في غيره سبحانه و تعالى كسراب بقية يحسبه الظمان ماء و اذا جائه لم يجده ملكا و لا مالكا و لا مملوكا بل الكل مملوك لله تعالى ، و لذا انكر بعض الاعاظم الملكية الاعتبارية ايضا ، و قال بانها ليست قابلة للوضع و انما هي امر منتزع من التكليف و ان كان يرد عليه ( قدہ ) ايضا بما هو مذكور في محله .

**ثم الكلام في خروج هذا الملك الصوري او ما شئت فسمه عن ملكه بدفعه و اخراجه ،** مع ان اخراجه عبادي يتوقف تحققه على قصد القرية الذي لا يتمشى منه على حسب الفرض ، و كون اخراج الملك غير متوقف على قصد القرية خروج عن فرض كونه عبادة ، مع انه على ذلك التقدير لا يحتاج الى الالتزام بصورية الملك بل مع فرض قيام الدليل على صحته و لو مع عدم قصد القرية يمكن ان يقال بصحته في الملك الحقيقي المتصور في مقابل الملك الصوري عند هذا القائل اذا قام الدليل على صحته ، و بالجملة فمحض كون الملك صوريا لا يوجب صحة خروجه باخراجه اذا لم يقم الدليل على صحته ، ثم انه كيف يتصور صحته مع عدم ترتب شيئ من الاثار عليه من الثواب و غيره ، و اذا امكن التفكيك بين الصحة و بين ما يترتب عليه من الثواب فكيف لا يمكن مثله في غير هذه الثلاثة من ساير العبادات . ( **الخامس** ) ما افاده من العناوين بعد ذكر الوجوه المتقدمة تحقيقا للمقام فقال ( قدہ ) و التحقيق ان هذه الثلاثة ايضا ليست صحيحة من جهة كونها عبادة ، و لذلك لا ثواب فيه ، نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة ، و فك ملك ، غاية ما هناك انه يردانها تين الجهتين مرتبطتان لا تنفك احديهما عن الاخرى ، و لذلك لو لم ينو المسلم القرية لم تصح عتقه اصلا ، و نجيب عن ذلك بان الكافر و المخالف يلزم بمعتقه ، فان اعتقاده فيه الصحة ، و هذا المقدار يصير حجة عليه في الخروج عن الملك ، و يدخل في عموم الزموم بما الزموا به انفسهم انتهى ، و لا يخفى ما فيه ايضا من الوهن **اما اول** فلانه اعادة الوجه الثالث المذكور في الروضة بعبارة التحقيق ، و ليس بوجه مستقل ، و **اما ثانياً** فلما في قوله هو صحيح من جهة كونه معاملة و فك ملك اذ الفك يختص بالعتق ، اما الوقف اعنى الخاص منه بل بعض الاقسام من



العام منه ايضا و الصدقة تمليك لا فك للملك ، و **اما ثالثا** فبان الاستدلال بالزامهم بما الزموا به لا يحتاج الى المقدمة المذكورة اعنى الوجه الثالث المذكور فى الروضة ، بل لو تم لكان اللازم الاخذ به و لو كانت هذه الثلاثة ، متمحصه فى جهة العبادية ، مع انه يرد عليه من انه لا دليل على صحة الزامهم بما الزموا به مطلقا ، و انما هو فيما اذا الزموا على انفسهم بما فيه نفع للمسلمين لا فى مثل عتق الكافر عبده الكافر مثلا ، او وقفه على مثله ، او صدقته على مثله ، نعم هو يصح فى تملكه على المسلم مع ان الالزام بما الزموا به فى مورد المخالف ، و لم يحضر نى الان حكم الكافر فى ذلك ، و بالجملة فهذه الوجوه كلها مخدوشة ضعيفة ، و ان الحق فى صحة هذه الثلاثة من الكافر ما ذكرناه من عدم الدليل على بطلانها منه و هو الاجماع على بطلان العبادة من الكافر ، و المتحصل من هذا المقام هو عدم صحة الزكوة من الكافر لكونها عبادة ، هذا تمام الكلام فى حكم عبادات الكافر ، **واما المعاملات** بالمعنى الاخص اعنى العقود والايقاعات فمقتضى عمومات ادلة المعاملات و اطلاقاتها هو صحتها من الكافر ، ومع قطع النظر عنها يكون مقتضى الاصل عدم الشرطية عند الشك فى شرطية الاسلام فى صحتها ، و كذا الغرامات و الضمانات ، فان عموم ما دل على الضمان يشمل الكافر مع اصاله اشتراك المكلفين فى الاحكام كما ان الاسباب الملكية من الحيازة و احياء الموات و الاصطياد و الاحتطاب غير مختصة بالمسلم بل يعمه و الكافر كالمعاملات بالمعنى الاعم اعنى ما لا يشترط فى صحتها قصد القرابة و ان امكن ان يتقرب بها ، و مما ذكرناه يظهر ان الاصل اشتراك المسلم و الكافر فى جميع الاحكام الا ما ثبت اختصاصه باحدهما بالدليل .

( **المقام الثالث** ) بعد الفراغ من عدم صحة الزكوة من الكافر هل للامام او نايبه اخذ الزكوة منه قهرا ام لا ( و جهان ) قد يقال بالاخير ، و ذلك لان الزكوة عبادة لا تصح من الكافر ، و ما لا يصح منه لا يصح اجباره عليه ، لان الاجبار على الشئى انما يصح فيما اذا تمكن المكلف من اتيانه بنفسه ثم امتنع عنه فيجره الحاكم عليه فيسقط حينئذ نية المكلف و مباشرته و يقوم مباشرة الجابر و نيته مقام مباشرة المجبور و نيته ، واما

مع عدم تمكن المكلف على اصل الفعل و عدم قدرته عليه فلا يصح الاجبار ، و الكافر حال كفره لا تصح منه الزكوة ، و مع اسلامه تسقط عنه ، فلا معنى لجبره عليها ، ولكن الاقوى هو الاول و ذلك لان الزكوة حق للفقراء متعلق بالعين و الاخذ من الكافر استنقاذ لحقهم ولوليها الولاية على الاخذ فيقوم مباشرته مقام مباشرة الدافع حينئذ، وهل يعتبر فيها النية حينئذ حتى يتوليا الجابر عند اخذها من الكافر و دفعها الى المستحق، المصرح به في المسالك هو ذلك ، و لكن في الجواهر و لا يعتبر نية القرية من الامام و نحوه ممن قهر لتعذرهما في المقهور ، و امتناع الثواب بناء على عدم حصوله الا باللجنة المحرمة عليه كما عن جماعة الاجماع عليه و يدفعها حينئذ بلا نية قرية انتهى ، و التحقيق في ذلك ان الحاكم الاخذ من الممتنع قهرا فيما اذا كان الممتنع مسلما هل يتولى الاخذ من باب الولاية عن المالك الدافع حيث انه ولي الممتنع ، او انه يتولى من باب الولاية على المستحقين حيث ان الزكوة لما كانت ملكا لطبيعة المستحق بحيث لا يملكها الافراد قبل القبض شيئا ، و لذا لا يجوز لهم التقاص من غير مراجعة الحاكم لعدم ملك شخص القاص حتى يقتص ، و انما يصير ملكا له باعطاء المالك او من له الولاية على الاعطاء كانت الولاية عليها من رب الطبيعة الذي هو الحاكم ، فالحاكم ياخذ ولا يتهدى على المستحقين ، فعلى الاول يجب عليه ان يتولى النية عن المالك المسلم كما يتولى المباشرة عنه ، و على الثاني فلا تجب النية لانها تجب على المالك او من يقوم مقامه من وكيله او وليه ، و المفروض عدم تصدى المالك بنفسه لانه ممتنع و عدم تصديه بوليه لان الحاكم يأخذ ولاية على المستحق لا ولاية على الدافع ، ولو لو حظ الامر ان معاى ولايته عن الدافع و القابض معا يعتبر النية من حيث انه ولي عن الدافع ، ثم مع توليه النية عن الدافع هل يحسب عن الدافع بحيث تكون عبادة له حتى يثاب عليه و تبره عنه بحيث لا تجب عليه الزكوة بعده احتمالا ، من جهة كونه ممتنعا فلامعنى للاحتساب عليه اجرا و وضعه ، و من حيث ان الحاكم يتولى ما يجب عليه بامتناعه عنه فيكون فعل الحاكم فعله كالوكيل ، و ان كان الوكيل يفعل من حيث انه الموكل فيكون كأنه هو بالتنزيل ، و الحاكم يفعل

من حيث هو حاكم قهرا على الممتنع ، فالوكيل يصدر منه الفعل من حيث هو فعل الموكل بالمعنى المصدرى ، و يترتب على ذلك سقوطه عن الممتنع لانه فعله من حيث المعنى الاسم المصدرى ، و بعد صدوره فى الخارج و لو من غيره تبرء ذمة الممتنع ، و تسقط عنه ، لكن لا يثاب عليه ولا يترتب عليه الاجر لعدم صدوره عنه بالمعنى المصدرى ، هذا اذا تولى الحاكم عن الممتنع المسلم الذى يمكن صدور الفعل عنه ، واما فى المقام اعنى توليه عن الكافر و لو لم يكن ممتنعا اذ امتناعه او عدم امتناعه غير مؤثر فى المقام بعد عدم صحة مباشرته فى الاداء ، فاللازم حينئذ سقوط النية و لو تولى الحاكم بالولاية عن الدافع ، و ذلك لعدم تمشى النية من الدافع حتى يتوليها الحاكم عنه ، و انما منشاء التولى هو عدم صحة الدفع عن الدافع نفسه لا من جهة امتناعه عن الدفع ، فعلى هذا يكون جواز تولى الحاكم حينئذ منحصر فى ولايته على المستحق لا من جهة ولايته على الدافع حيث لا يكون هو ممتنعا عن الدفع حتى يتوليه الحاكم عنه ، فاللازم حينئذ هو ما حققه فى الجواهر من سقوط النية حينئذ للزوم توليها على الحاكم ، الا ان الزكوة لما كانت عبادة قريبا يعتبر فى صحتها نية التقرب ، فهى من حيث المعنى الاسم المصدرى اعنى كونها فعلا موجودا فى الخارج مقطوع النسبة عن الفاعل لا من حيث انه قائم بفاعله بل من حيث انه موجود و فاعله موجود اخر تصح اذا كانت قريبا فيشترط فيها نية التقرب فى اصل الدفع لا تقرب من وجبت عليه فحينئذ تجب النية فى دفعها على الحاكم ، و لا يخفى انه لم يقم دليل على اعتبار النية فيها كذلك الا انه احوط **(المقام الرابع)** فى انه لو اتلف الكافر الزكوة ، او تلف عنده ، فهل هو ضامن لها فللحاكم اخذ عوضها منه ام لا ضمان له ( و جهان ) ظاهر كثير من الاصحاب كالمحقق فى الشرائع و العلامة فى القواعد و الشهيدين هو العدم ، قال فى الشرائع اذا تلفت لا يجب عليه ضمانها و ان اهمل ، و قال فى القواعد و لو هلكت بتفريطه حال كفره فلا ضمان ، و استدلل له بوجوه ( الاول ) ان امكان الاداء شرط فى الضمان فلا ضمان مع عدم امكانه ، و الكافر لا يتمكن من الاداء لعدم صحته منه حال الكفر ، و سقوطها عنه

حال الاسلام ، و اورد عليه بان الحكم بوجود الزكوة عليه حال الكفر و عدم ضمانه على تقدير التلف فعلا لعدم الضمان بعدم امكان الاداء مما لا يجتمعان ، لان شرطية القدرة في الحكم التكليفي اوضح منها في الضمان الذي هو حكم وضعي فكيف يكون مكلفا بالعين مع وجودها ، و لا يكون مكلفا بالقيمة عند تلف العين مع ان عدم امكان الاداء مشترك في الحالين اعنى حالة وجود العين و حالة تلفها . ( الثاني ) ان تكليف الكافر بالزكوة صوري تسجيلي لما عرفت في المقام الاول من انه لا يترتب عليه اثر الا استحقاق العقاب على مخالفته لو مات على الكفر ، و مثل ذلك لا يكون تكليفا بالحقيقة و انما هو توطئة لتصحيح العقاب نظير ما اذا طلب المولى من عبده شيئا مع عدم مطلوبيته لكن يقصد بامره مؤاخذه عبده لو ترك الامتثال ، فلا يترتب عليه الضمان لان تبعية الضمان للتكليف انما هو في الحقيقي منه دون الصوري التسجيلي ، و يرد عليه **اولا** بانه لا معنى للتكليف الصوري التسجيلي اصلا ، بل التكليف في جميع موارد حقيقي لانه ليس الا ارادة فعل المكلف الصادر منه بالاختيار ، و اختلاف الاغراض في ارادة فعله بحيث قد يريد فعله لاجل مصلحة فيه عائدة الى المولى ، كما اذا كان عطشانا و طلب من عبده الماء ، او الى العبد نفسه كما اذا امر عبده باحضار الماء لاجل كون العبد عطشانا ، او الى ثالث ، و قد يرد فعله لاجل ما يترتب عليه من مصالح اخر و منه اختبار العبد و امتحانه و ابراز ما في كمنونه من الموافقة لكي يثاب ، او المخالفة لكي يعاقب ، فالتكليف في الجميع حقيقي ، غاية الامر يكون مختلفا في الاغراض ، فالتكليف الصوري لا معنى له ، و **ثانيا** انه لو سلم تصور التكليف الصوري في غير المقام انه في المقام ممنوع ، لمنافاته مع ما تقدم في المقام الثاني من ان للامام و نايبه اخذ الزكوة من الكافر قهرا كالمسلم اذا امتنع من ادائه ، وكيف يجتمع الحكم بجواز الاخذ منه قهرا معللا بكونها حقا للمستحقين مع القول بكون التكليف بها صوريا تسجيليا لا يترتب عليه شيئا الا تصحيح العقاب . ( الثالث ) ما في غنائم المحقق القمي ( قدس ) قال : ان الزكوة متعلقة بالعين على الاصح فيجوز اخذها مع الوجود ، و لذلك يتبع

الساعي العين اذا باعه المالك لغيره و يرجع المشتري على البايع ، اذا تلف فحينئذ ينتقل الى الذمة و لا مؤاخذه على اهل الذمة . بمعاملاتهم و مداياتهم ، و يرد عليه ( قده ) بما تقدم في المقام الثاني من اشتراك الكافر و المسلم في الغرامات و الضمانات لعموم ادلتها فلا وجه لقوله ( قده ) و لا مؤاخذه على اهل الذمة في مداياتهم ، فلواتلف الكافر عيناً لآخر من مسلم او كافر يؤخذ منه مثلاً او قيمة فمع اعترافه ( قده ) بتعلق الزكوة بالعين ، و انه يجوز للإمام و الساعي اخذها قهراً مع وجوده يجب القول بجواز اخذ قيمته مع تلفه كما لا يخفى . ( الرابع ) ما عن بعضهم من ان الزكوة و ان كان لها تعلق بالعين لكن تعلقها ليس على نحو الاشاعة ، بل يشبه حق المرتبهن بالرهن ، فمقتضى القاعدة حينئذ عدم الضمان حتى من المسلم ايضاً ، لكنه خرج المسلم بالنص و الاجماع ، و اما الكافر فهو باق تحت الاصل و القاعدة للحاكمين بعدم الضمان ، و فيه ما سيأتى من ان التحقيق كون الزكوة متعلقة بالعين على نحو الكلى في المعين ، او نحو تعلق حق المنذور له بالمنذور تصدقه ، و على اى حال يكون مقتضى القاعدة هو الضمان ، و بالجملة فهذه ، الادلة كما ترى غير وافية في نفي الضمان ، فالحق ثبوته كما عليه جماعة من المتأخرين و منهم صاحب المدارك ، و قد مال اليه صاحب الجواهر ( قده ) ، فالحاكم ياخذها من الكافر قهراً اذا كانت موجودة ، و ياخذ عوضها منه اذا اتلفها او تلفت ، فما في المسالك من انه يشترط في جواز القهر بقاء النصاب فلو اتلفه لم يضمه الزكوة و ان كان بتفريطه ممنوع بعدم الدليل على هذا الاشتراط بعد عموم دليل الضمان و شموله للكافر كما عرفت ، و هل يجبر على دفع القيمة ، او لا بل يؤخذ من تركته ، الظاهر من المسالك هو الثاني حيث يقول ( قده ) : و تظهر ثمرة الضمان في الاخراج من تركته ، و لكن الاقوى هو الاول ، لعدم الفرق بين وجود العين و بين تلفها فكما انه مع وجودها يؤخذ منه قهراً و لا ينتظر موته لكي يؤخذ من وارثه المسلم لو كان ، كذلك مع تلفها يؤخذ منه القيمة قهراً كذلك .

(المقام الخامس) في سقوط الزكوة عن الكافر بالاسلام، و قد اشار اليه المصنف في مسألة ١٧ لو اسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكوة سقطت عنه وان كانت العين موجودة فان الاسلام يجب ما قبله على المشهور المحقق، بل في الجواهر انه لم نجد فيه خلافا ولا توقفا قبل الاردبيلي و الخراساني و سيد المدارك، و استدل له بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف، و قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب عما قبله، و الجب بمعنى القطع و الاستيصال، فمعناه ان الاسلام يقطع كل ما كان قبل الاسلام من اسباب العقاب و التهميلات الحاصلة من التكليف، و بمعلومية عدم امر النبي صلى الله عليه وسلم لاحد ممن تجدد اسلامه من اهل البوادي وغيرهم بزكوة ابلهم في السنين الماضية و الاشاع و زاع، بل ربما كان ذلك منفرا لهم عن الاسلام هذا، و في المدارك الحكم بوجود التوقف في سقوط الزكوة بالاسلام، و استدل له بعد تضعيف المروى عن النبي صلى الله عليه وآله و سلم، باستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الاسلام و فحوى الاخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف، و قد اورد عليه اما تضعيفه للمروى عن النبي صلى الله عليه وآله و سلم فبا نبحار ضعف سنده بالشهرة، و انه متلقى بالقبول، بل في العنائم انه مستفيض بل ادعى تواتره، و كذا دلالة بتلقيه بالقبول، و به ينقطع التمسك بالاستصحاب و اما تمسكه بفحوى الاخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف ففيه ان الحاق الكافر بالمسلم المخالف قياس مع الفارق. اقول لو كان سقوطها عن الكافر بالاسلام اجماعيا فهو، و الا فالتوقف فيه مجال كما افاده في المدارك، و ذلك لعدم دلالة تلك الادلة على سقوطها بالاسلام، اما اية الانتهاء فلانها تدل على غفران الذنوب السابقة على الاسلام لاعلى سقوط ما استقر في الذمة قبل الاسلام بديكون الاسلام كالتوبة في انحاء الذنوب بها بل هو فرد من التوبة كما لا يخفى، و اما حديث الجب فلما في دلالة من الاجمال، و فهم الاصحاب منه العموم كما استدلوا به لا يوجب ظهوره فيه لكي يؤخذ بظهوره، و لا دليل على صحة اقتضائهم فيما فهموا منه من العموم، و ليس فهمهم جابرا لضعف الدلالة كجبر ضعيف السند بعملهم جسما قرر في الاصول، و كون كلمة ما في قوله صلى الله عليه وسلم عما قبله للعموم، و كلمة الجب بمعنى القطع حتى يصير المعنى ان الاسلام يقطع كل ما كان

قبله لا يوجب ظهوره في مدخول العموم ، لان كلمة العموم تدل على احاطة الحكم و شموله لتمام افراد مدخول العموم و لكنها لا يعين المدخول ، فعموم الاسلام يقطع كل ما كان قبله يدل على احاطة القطع بتمام ما كان قبل الاسلام ، لكن لا ظهور لدفي ان افراد المقطوع هل هي من الذنوب حتى يصير المعنى غفران الاسلام تمام الذنوب المتقدمة ، او هي مع تدارك ما عليه من قضاء الواجبات فيما فيه قضاء ، او مع الضمانات و الغرامات التي كانت في عهده من حقوق الناس قبل الاسلام . و اذا اتلف مال الغير او استدان منه مثالا لا يمكن الحكم بسقوط ذمته عن عوضه بحكم جب الاسلام عما قبله ، و لذا لم يستدل احد به ايضا وليت شعري ما الفرق بين الدين و الضمانات و ارش الحنایات و بين الزكوة التي هي ايضا من الضمانات حتى لا يستدل بسقوط الدين و الضمان و ارش الجنایات بالاسلام بالخبر المذكور ، و يستدل لقطع الزكوة بالاسلام به و اما معلومية عدم امر النبي ﷺ لاحد ممن تجدد اسلامه بزكوة مواشيهم فهو على تقدير تسليمه لعله ناش عما افاده هذا القائل ( قدہ ) من كونه موجبا لتفريغهم عن الاسلام ، و سدا عن دخولهم فيه ، و موجبا لارتدادهم بعد الدخول فيه و لا سيما انهم كانوا حديثوا عهد به ، فحكمة ابقائهم اقتضت مجاملتهم في ترك مطالبتهم بزكوة ما سلف عليهم من السنين الماضية في حال الكفر ، و بالجملة فليس في البين دليل يمكن الاعتماد عليه في رفع اليد عن حكم الاستصحاب ، و مقتضى ما ذكرناه هو الحكم بوجوب الزكوة بعد الاسلام لولا الاجماع على عدمه ان تم من غير فرق بين ان تكون في الغلات او النقدين او الانعام ، و ان يكون الاسلام بعد حلول الحول فيما فيه حول او في اثنايه ، لكن الموجود في حاشية الكتاب عن بعض مشايخنا ( قدہ ) هو الفرق فيما ليس فيه الحول كالغلات ، و ما فيه الحول كالانعام و النقدين ، و قال ( قدہ ) عند قول المصنف ( قدہ ) سقطت عنه و ان كانت العين موجودة ما لفظه سقوطها في الغلات مشكل بل ممنوع ، نعم لا يبعد السقوط فيما اعتبر فيه الحول حتى بالنسبة الى الحول الذي اسلم في اثنايه ويستأنف الحول من حين اسلامه لكنه لا يخلو عن الاشكال انتهى . ولم يظهر لي الفرق بينهما كما انه حكى عن نهاية العلامة انه لو اسلم قبل الحول بلخطة وجبت الزكوة ،

و لو كان الاسلام بعد الحول ولو بلحظة فلا زكوة سواء كان المال باقيا او تالفا بتفريط او غير تفريط انتهى ، و هو ايضا مشكل لان الاسلام لو كان مسقطا يجب ان يكون كذلك ولو وقع في اثناء الحول فلا بد من استيناف الحول حينئذ من حين الاسلام ولو لم يكن مسقطا لا يسقط عنه الزكوة بالاسلام ولو وقع الاسلام بعد الحول فالتفصيل مما لا وجه له .

### مسألة ١٨ اذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكوة وجب عليه اخراجها

بحلول الحول فيما فيه الحول و مجيئى زمان التعلق لكون حق المستحقين في العين فيخرج منها و يرجع المشتري بعد الاخراج الى البائع ، وسيأتى تفصيل الكلام في حكم بيع المال الزكوى بعد تعلق الزكوة ، و اذا مات الكافر و عين الزكوة باقية وجب على وارثه الكافر او المسلم ايصالها الى المستحقين ، و وجوب الايصال على الوارث المسلم من احدى الثمرات المترتبة على تكليف الكافر بالزكوة مضافا الى ما قد مناه .

فصل في الاجناس التى تتعلق بها الزكوة تجب في تسعة اشياء الانعام الثلاثة : الابل و البقر و الغنم ، و النقدين و هما الذهب و الفضة ، و الغلات الاربعة و هى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و لا تجب فيما عدا ذلك على الاصح .

اما وجوبها في التسعة فهو مما لا خلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين ، و فى الجواهر بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضروريات الدين ، و النصوص به متواترة ، و اما عدم وجوبها فيما عداها فهو المعروف المشهور بين الاصحاب ، و قد ادعى عليه الاجماع فى المحكى عن الناصريات و الانتصار و الخلاف و الغنية و المنتهى و ذهب ابن لجني الى الوجوب فى كلما دخل فيه القفيز من حنطة و شعير و سمس و ارز و دخن و ذرة و عدس و سلت و سائر الحبوب و الزيت و الزيتون و العسل كل ذلك اذا كان مأخوذا من ارض العشر ، و المعتمد هو الاول للاخبار الكثيرة الدالة على نفيها



فيما عدى التسعة و المتضمنة للتهديد على القول بثبوتها فيه ففي مرسل القمط انه سئل ابو عبدالله عن الزكوة فقال وضع رسول الله ﷺ الزكوة على تسعة وعفى عما سوى ذلك الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الذهب و الفضة و البقر و الغنم و الابل ، فقال السائل فالذرة ، فغضب عليه السلام ثم قال كان والله على عهد رسول الله ﷺ دائما السماسم و الذرة و الدخن و جميع ذلك ، فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله ﷺ و انما وضع ﷺ في تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب عليه السلام فقال: كذبوا فهل يكون العفو الا عن شيئ قد كان ، والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤ من و من شاء فليكفر و نحو ذلك مما لا حاجة الي ذكره بعد تواتره ، و في مقابل تلك الاخبار جملة اخرى دالة على ثبوتها فيما عدى التسعة كالمروى عن الصادق عليه السلام الدال على ثبوت الزكوة في الجبوب كلها ، و الاخر المروى عنه الدال على ثبوتها في كل شيئ كيل ، و غيرهما مما لا حاجة الي ذكره ، و لا يخفى ان العبرة في حجية الخبر عندنا هو الخبر الموثوق بصدوره سواء حصل الوثوق به من نفسه او من الجهات الخارجية منه التي منها اعتماد القدماء من الاصحاب به ، و ان ما لا يوثق بصدوره لا يكون حجة ولو كان سلب الوثوق عنه بالجهات الخارجية عنه التي منها اعراض القدماء عن العمل به حسبما استوفينا البحث عنه في الاصول ، و على هذا فما يدل على ثبوت الزكوة فيما عدى التسعة ليس . بحجة باعراض الاصحاب عنه ، و ان كان كثيرا ، الا انه كلما از داد كثرة از داد الاعراض عنه و هنا ، فعلى . هذا فلا يعارض مع الطائفة الاولى الدالة على انحصار الزكوة بالتسعة لكي يحتاج الى العلاج بينهما لكون الطائفة الثانية في نفسها موهونة مع قطع النظر عن معارضتها مع الطائفة الاولى ، لكن على ذلك التقدير لا يمكن استفادة الاستحباب من تلك الاخبار ايضا كما انه لو جمع بينهما يحمل الطائفة الثانية على التقية كما حكى عن المرتضى (قد) ، و يشهد له بعض ما في الطائفة الاولى كالمرسل القمط المتقدم لا يبقى محل للاستدلال بها على الاستحباب، اللهم الا بدعوى عدم التنافي بين النذب وبين الاجمال في الجواب للتقية، نعم لو جمع بين الطائفتين يحمل الثانية على النذب بجامع صدق الزكوة فيها ، و توصية الطائفة

الاولى فى نفي الوجوب عما عدى التسعة ، و ظهورها فى نفي تشريعها فيه ولو على نحو الاستحباب فى نصوصية الطائفة الثانية فى تشريعها فيما عدى التسعة ، و ظهورها فى كون تشريعها فيه على نحو الوجوب فيرفع عن ظاهر كل بنص الاخر ، و لا يخفى انه جمع عرفى لو كانت نصوصية الطائفة الاولى . بحسب مدلول الكلام لكنها ممنوعة ، بل الطائفة الاولى فى نفي الوجوب عما عدى التسعة انما هى بحسب القدر المتيقن منها حيث انها ظاهرة فى نفي التشريع فيما عدى التسعة ، و المتيقن ، من نفيه هو نفي تشريع الوجوب ، و حينئذ يرد على هذا الجمع بانه لا يكون جمعا عرفيا ، و قد نقل الكينى فى الكافي جمعا اخرين الطائفتين من الاخبار عن يونس بن عبد الرحمن بانه قال : الوجوب على التسعة انما كان فى اول الاسلام ، ثم اوجب رسول الله ﷺ بعد ذلك فى ساير الحبوب كما كانت الصلوة ركعتين ، ثم زاد رسول الله صلى الله عليه واله فيها تسع ركعات تدعى بفرض النبي ﷺ ، و يظهر من الكافي موافقته ، و لا يخفى ما فيه من البعد ، و منافاته مع ظواهر الاخبار الكثيرة الناطقة بالعفو عما سوى التسعة كما يدل عليه احتجاج الامام لنفى الزكوة عنه بعفو النبي عنها الذى لا يتم الا بالنفى فى حال الاحتجاج ، لا النفي فى اول تشريع الزكوة وان ثبت بعده بلسان النبي ﷺ ، قال الشيخ ( قده ) فى الاستبصار و لنعم ما قال ، و لا يمكن حمل هذه الاخبار يعنى المتضمنة للانواع التسعة على ما ذهب اليه يونس من ان هذه التسعة كانت الزكوة عليها فى اول الاسلام ثم اوجب الله تعالى بعد ذلك فى غيرها من الاجناس ، لان الامر لو كان على ما ذكره لما قال الصادق عليه السلام عفى رسول الله ﷺ عما سوى ذلك لانه اذا وجب فيما عدى هذا التسعة شياً بعد ايجابه فى التسعة لم يبق شيئاً معفو عنه ، فهذا القول واضح البطلان انتهى ، و كيف كان فالتحقيق انحصار الوجوب فى هذه التسعة و عدم الوجوب فيما عداها .

نعم يستحب اخراجها من اربعة انواع اخر ( احدها ) الحبوب مما يكال او يوزن كالارز و الحمص و الماش و العدس و نحوها و كذا الثمار كالتفاح و المشمش و نحوهما

و استحباب الزكوة فيما ذكر من الحبوب و الثمار متفق عليه بين الاصحاب قاطبة عدى الاسكافي القائل بالوجوب في كل ما دخل القفيز من الحبوب الذي قد عرفت اند فاعه ، فحينئذ يكون رجحان الزكوة فيه متفق عليه بين الكل ، و انما الخلاف بين الاسكافي و بين الاصحاب في خصوص الوجوب و الاستحباب ، فيكون الاجماع دليلا على الاستحباب بعد نفي الوجوب بما قد مناه ، و لاحاجة لاثبات الاستحباب الى دليل اخر بعد الاتفاق المذكور ، الا ان كثيرا من الاصحاب استدلولوا بالطائفة الثانية من الاخبار المتقدمة بحملها على الاستحباب ، ولا يخفى بعد هذا الحمل لما عرفت من انه ليس جمعا دلاليا اولا ، و انه يتوقف على حجية الطائفة الثانية التي منعنا عنها بكونها معرضا عنها ثانيا ، و بظهور الطائفة الثانية في كونها صادرة للتقية كما يشهد به مرسل القمط المتقدم ، و حكي ان القول بالوجوب فيما عدى التسعة كان مذهبا لابي حنيفة و الشافعي و مالك و ابي يوسف و غيرهم من اصحاب الرأي ثالثا ، قال المحقق القمي ( قد ه ) و لولا اتفاقهم على الرجحان لحملناها اي الطائفة الثانية على التقية لكونها موافقا للعامة ، و ظهورها في الوجوب دون الاستحباب ، الا انه لا يخرج عما عليه الا- صحاب انتهى ، و هو جيد ، و كيف ما كان فلا اشكال في استحباب الزكوة فيما ذكر

### دون الخضر و البقول كالقت و الباذنجان و الخيار و البطيخ و نحوها

القت هو الرطبة وهي الموسوم في هذه الا عصار ( به يونجه ) ، اما عدم استحباب الزكوة في الخضر و البقول ففي الجواهر ان عليه فتاوى الاصحاب ، وقال بل في محكي المنتهى نفي الخلاف فيه ، و في محكي المقنعة لا خلاف بين آل الرسول و بين كافة شيعتهم من اهل الامامة ان الخضر كالقضب و البطيخ و القثاء و الخيار و الباذنجان و الريحان و ما اشبه ذلك مما لا بقاء له لاذكوة فيه و لو بلغت قيمته الف دينار ، ولا زكوة على ثمنه بعد البيع حتى يحول الحول ، ويدل على نفيه فيها من الاخبار صحيح زرارة كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه زكوة ، قال وجعل رسول الله ﷺ الصدقة في كل شئى ائبته الارض الا الخضر و البقول و كل شئى يفسد من يومه ، بناء على ان المراد

من جعل الصدقة فى كل شئى انبتته الارض هو جعل الاعم من الاستحباب فيكون استثنأ منه دالا على نفى الاستحباب فى مورد المثنى فتأمل. و خبر محمد بن اسماعيل قال قلت لابي الحسن عليه السلام ان نار طبة و ارز فما الذى علينا فيها ؟ فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شئى، اما الارز فما سقت السماء العشر وما يسقى بالدلو فنصف العشر فى كل ما كلت بالصماع او قال و كيل بالمكيال ، و موثق سماعة ليس على البقول ولا على البطيخ و اشباهه زكوة، و غير ذلك من الاخبار التى فيما نقلناه غنى عن نقلها، بل قديقال بعدم الاستحباب فى الثمار ايضا ، و ذلك لخبر زرارة المتقدم و كل شئى يفسد من بومه، اذ الثمار تكون كذلك. و صحيح الحلبي قلت لابي عبدالله عليه السلام ما فى الخضر قال و ما هى ؟ قلت : القضب و البطيخ و مثله من الخضر ، قال ليس عليه شئى الا ان يباع مثله . بمال فيحول عليه الحول ففيه الصدقة ، و عن العضاة من الفرسك و اشباهه فيه زكوة ، قال : لا قلت فثمنه ، قال ما حال عليه الحول من ثمنه فزكده، قال فى الوافى فى بيان الخبر المذكور القضب الاسفت ١ و العضاة جمع عضه بالكسر و اصلها عضه فرد الهاء فى الجمع و هى كل شجر له شوك كأنه اراد بها الاشجار التى تحمل الثمار كانت ما كانت ، و الفرسك كزبرج الخوخ ٢ او ضرب منه احمر انتهى ، و الخبر بهذا التفسير كما ترى دليل على نفى الزكوة فى مطلق الثمار من الخوخ و شبهه، ولعل عدم تعرض المصنف ( قدّه ) له لما فى الجواهر من انه لم اجد من ائمتى صريحا بعدم الاستحباب فى الثمار عدلاستاد كاشف انقطاع فى موضع من كشفه ، ثم حكى عن الدروس و الروضة نسبه الى الرواية ، و كيف كان فلا باس بالقول به مع دلالة الدليل عليه، اذ الدليل عليه ليس باضعف مما يدل على النفى فى الخضر و البقول ، بقى الكلام فى القطن و الاشنان و الزعفران فان فى خبر عبدالعزیز نفى الزكوة عن القطن و الزعفران ، و فى خبر يونس نفيها عن الاشنان ، و فى الجواهر يمكن نفي الواجبة منها خصوصا

\* ١ اسفتت معرب سفتت و سفتت بمعنى اسفرت است و آن علفى است شبيهه يونجه كه

بحيوانات داده ميشود و در صراح اللغه گوید قضيه سفتت

\* ٢ الخوخ - شفتالو ( صراح اللغه )

خبر عبدالعزيز ، فبقى العموم الدال على النذب، ويؤيده اقتصار الاصحاب على الخضر، و لعل خصوصية خبر عبدالعزيز من جهة التعبير فيه بكلمة على، و فيه سالت ابا الحسن عليه السلام عن القطن و الزعفران عليهما زكوة قال لا، دون خبر يونس المعبر فيه بكلمة في، حيث يقول سألت ابا الحسن عليه السلام عن الاثنان فيه زكوة قال لا .

### ( الثاني ) مال التجارة على الاصح .

ففي وجوب الزكوة فيه او استحبابها او عدمها اقوال ، فعن ظاهر الصدوق في الفقيه هو الوجوب ، و قد ينسب الى قوم من اصحابنا تارة ، و الى طائفة من الشيعة اخرى للامر بها في ظاهر كثير من الاخبار المعتبرة التي تبلغ ثمانية او تسعة والاكثر الاشهر على الاستحباب ، بل في الجواهر هو المشهور نقلا و تحصيلا للاخبار الكثيرة الحاصرة للزكوة في الاجناس التسعة المعروفة و قد تقدم بعضها، و خصوص صحيح زرارة الحاكية نخاصم ابي دزوعثمان و تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي ذر الدال على عدم الوجوب، و موثق اسحاق بن عمار ، و صحيح سليمان بن خالد ، و خبر ابن بكير و عبيد الظاهرة بل الصريحة في عدم الوجوب ، فتكون قرينة على حمل الطائفة الاولى على النذب و في الجواهر ربما توقف في النذب بعضهم لظهور الطائفة الثانية في خروج الطائفة الاولى مخرج التقية ، ثم اورد عليه بما حاصله ان التقية لما كانت على خلاف الاصل اعنى اصالة صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي فلا بد عند الالتزام بها من الالتزام بالاقول الذي يؤدي به الضرورة فاذا دار الامر في الامر الذي ظاهره الوجوب بعد احراز كون صدوره عن التقية بين ان يبني على انه لم يصدر لبيان الحكم الواقعي اصلا، او انه صدر لبيان حكم شرعي واقعي غاية الامر يكون ارتكاب التقية في اظهار الوجوب مع ان الواقع هو الاستحباب يكون المتعين هو الاخير ، لانه كما عند الدوران في بيان الحكم الواقعي او التقية يكون الاصل هو عدم التقية كذلك بعد احراز كونه في مقام التقية اذا دار الامر بين كون الحكم الواقعي هو النذب ، ولكن عبر عنه بما ظاهره الوجوب، او انه ليس في مقام بيان الحكم الواقعي اصلا لا بد من الحمل على التقية بمقدار ما

يتبين بالخروج عن تحت اصالة عدمها فبقى الامر حينئذ على قاعدة ارادة النذب منه بعد معلومية عدم ارادة الوجوب، ولا يخفى ما فيه لان الكلام الصادر من المعصوم عليه السلام ليس له دالتان احديهما على الوجوب، والاخرى على النذب لكي يكون له مدلولان حتى يدور الامر بين حمله بماله من الدلالة على التقية، او حملة بما له من الدلالة على الوجوب عليها لكي يقال ان المتيقن الذي يؤدي به التقية هو الاخير، بل الكلام الصادر بما له ظهور في الوجوب صدر تقية، فاذا لم يكن جهة الصدور محرزة فيه لا يبقى شيئا حتى يحمل على النذب، وذلك ظاهر مضافا الى ما ذكرنا نظيره في الفرع السابق من اعراض الاصحاب عن العمل بالطائفة الاولى، واعتمادهم على العمل بالطائفة الثانية، اللهم الا ان يقال انهم عملوا بالطائفة الاولى بعد حملها على النذب وهذا ليس اعراضا بل هو استناد وتعمل بالخبر كما لا يخفى، وبالجملة يمكن التعويل على الاجماع على رجحان الزكوة في مال التجارة اذ لم يقع الخلاف في اصل الرجحان واما الاختلاف في الوجوب والنذب وما حكاه في الجواهر عن البعض ليس قولنا بنفي النذب بل هو الميل الى التوقف من جهة عدم الدليل عنده كما يشعر اليه كلمة ربما، ولعل مراده من هذا البعض هو صاحب الحدائق حيث انه بعد الاشكال في حمل الطائفة الاولى على الاستحباب بمجرد معارضتها مع الطائفة الثانية الصريحة في نفي الوجوب قال: ومع ذلك فانه لا ينحصر الجمع بين الاخبار فيما ذكره من حمل ما ظاهره الوجوب على النذب، بل لا يبعد حمل الروايات الاولى على التقية حيث ان الوجوب مذهب ابي حنيفة والشافعي و احمد على ما نقله في المعبر والمسألة لا تخلو عن الاشكال انتهى ملخصاً، ولا يخفى انه ليس متوقفا في الحكم بل انما هو استشكل في مدركه، وكيف ما كان فعمل الحكم باصل الرجحان اجماعى فيؤخذ به فينفي الوجوب بالاخبار المعتمدة المعتمدة، فالمسألة صافية خالية عن الاشكال.

### ( الثالث ) الخيل الاناث دون الذكور ودون البغال والحمير والرقيق

استحباب الزكوة في اناث الخيل هو المعروف بين الاصحاب، و عليه الاجماع

كما في الجواهر ، و يدل عليه من الاخبار صحيح محمد بن مسلم و زرارة عن الصادقين عليهما السلام قالا جعل امير المؤمنين عليه السلام على الخيل العناق \* ١ الراعية في كل فرس في كل عام دينارين ، و جعل على البراذين \* ٢ ديناراً ، و صحيح زرارة قال قلت للصادق عليه السلام في البغال شيئى فقال عليه السلام لا ، فقلت كيف صار على الخيل و لم يصر على البغال ، فقال عليه السلام : لان البغال لا تلقح و الخيل الاناث ينتجن و ليس على الخيل الذكورة شيئى ، قال قلت فما في الحمير؟ قال ليس فيها شيئى ، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو الوجوب الا انه يرفع عنه بالنصوص المتقدمة الحاصرة للتعمة مضافا الى خبر زرارة عن احد هما ليس في شيئى من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلاثة الابل و البقر و الغنم ، مع انعقاد الاجماع على عدم الوجوب في اناث الخيل اذ لم يحك الوجوب فيها عن احد ، و في الحدائق احتمل بعضهم ان هذه الزكوة انما هو في اموال المجوس يومئذ جزية او عوضا عن انتفاعهم بمرعى المسلمين ، و ظاهر الخبر الثانى يدفعه انتهى ، اقول كما يدل الخبر الثانى على نفي الزكوة في البغال و الحمير صريحا ، اما نفيه عن الرقيق فيدل عليه موثق سماعة ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يتغى به التجارة فانه من المال الذى يزكى ، لكن في صحيحه الاخر ، و صحيح محمد بن مسلم ان ابا جعفر و ابا عبدالله سئلا عما في الرقيق ، فقالا ليس في الراس اكثر من صاع تمر اذا حال عليه الحول ، و ليس في ثمنه شيئى حتى يحول عليه الحول ، و قد حمل على زكوة الفطرة على ان يكون مراده من حلول الحول حلول ليلة الفطر و لا بأس به .

( الرابع ) الاملاك و العقارات التى يراد منها الاستنماء كالبستان و

الخان و الدكان و نحوها .

قال في الحدائق و استحباب الزكوة في حاصلها مقطوع به في كلامهم ، ولم يوردوا لذلك دليلا ، و لم نقف له على دليل ، و لا على مخالف فيه ، و كانه مسلم الثبوت

\* ١ العناق من الخيل النجائب منها و هى ككناب

\* ٢ البراذين جمع بردون و هى خلاف العربية و قد يقال بانها التركي من الخيل

بينهم . ( اقول ) وهذا القدر من التسالم الذى هو الاجماع كلف فى الدليل الا ان صاحب الحدائق لا يعنى بالاجماع ، ثم قال انه على تقدير الاستحباب صرحوا بان لا يشترط هنا الحول و لا التصاب للعموم قاله العلامة فى التذكرة ، ولا ادرى اى عموم اراد مع عدم الدليل كما عرفت ، اقول و لعله اراد عموم معند الاجماع و اطلاقه الذى لا يعنى اليه صاحب الحدائق هذا ، وفى الجواهر بعد حكاية اعتراف المدارك وغيره على عدم الوقوف على الدليل قال ( قده ) قلت قد يقوى فى الذهن انه من مال التجارة بمعنى التكبس عرفا ، ان التجارة فى العرف اعم من التكبس بنقل العين و استنماؤها ، فان الاسترباح له طريقان عرفا احد هما بنقل الاعيان ، و الثانى باستنماؤها مع بقائها ، و لذا تعلق به الخمس كغيره من افراد الاسترباح ، ثم استجود ما حكاه عن استاده من ان عدم تعرضهم لذكر قدر هذه الزكوة و وقت الاخراج و كفيته اصلا قرينة على كونها كزكوة التجاره ، اقول و هو جيد ، بقى امور يستحب فيها الزكوة يأتى التعرض لها فى المتن ، ثم اعلم ان المصنف فى فصل زكوة مال التجارة اختاران زكوة التجارة تتعلق بالعين كالزكوة المالية ، ولكن المحقق ( قده ) قال فى الشرايع فى احكام زكوة التجارة انها تتعلق بقيمة المتاع لا بعينه ، و هذا القول هو المشهور ، و قال الشهيد الثانى ( قده ) فى المسالك متفراغا عليه فلو باع العين صح البيع فى جميعها و ان لم يضمن حصة المستحق بخلاف الزكوة الواجبة ، و من ثم يسمى بالعينية لتعلق الحق فيها بالعين فلا تصح البيع فى حصة الفقراء قبل ضمانها ، و مال المصنف فى المعبر و العلامة فى التذكرة الى تعلقها بالعين هنا كغيرها ، و المشهور ما فى الكتاب ، انتهى عبارة المسالك ، هذا فى زكوة مال التجارة ، و اما فى غيرها من موارد النذب ، ففى تعلقها بالعين او القيمة احتمالا ، قال فى الجواهر : لم اعثر على تحريره فى كلمات الاصحاب ، ثم احتمل تعلقها بالعين و ملك الفقراء لها على وجه التزلزل مستظها من النصوص الواردة فيها مثل قوله **عَلَيْهَا** : فى الحبوب كلها زكوة ، ثم قال ( قده ) الا ان اجراء لوازم الملك عليه فى غاية الصعوبة ، و اخراجه عن حكم الاملاك محتاج الى الدليل المعبر ، و من هنا قد يقوى ان الاستحباب تكليفي محض لامد خلية له فى ملك المالك انتهى . اقول الظاهر امتناع الجمع



بين استحباب الزكوة و بين الالتزام بتعلقها بالعين ، حيث ان مقتضى التعلق بالعين باى نحو كان من الوجوه المحتملة في تعلقها بها على ما يأتى فى محله صيرورة المستحق مستحقا للعين و هو لا يلايم مع استحباب الاخراج ، و هذا على تقدير استقلال الحكم الوضعى بالوضع ظاهر، وعلى تقدير انتزاعه من التكليف يكون اظهر اذ الحكم النديبى غير قابل لان ينتزع منه ذاك الوضع كما لا يخفى، فالحق كون الزكوة المستحبة مطلقا سواء كانت فى مال التجارة او غيره حكما تكليفيا محضا غير مستبع للوضع اصلا ولو فى الذمة اذا اعتبارها فى الذمة يكون كاعتبارها فى العين فى عدم اجتماعه مع الاستحباب، هذا و لكن فى رسالة الزكوة للشيخ الاكبر ( قده ) ما يدل على الاجماع على تعلقها بالعين فى غير زكوة التجارة من موارد الاستحباب ، قال ( قده ) فى طى كلام له فى مبحث زكوة التجارة ما حاصله انه ان اريد بالتعلق بالعين استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال قدر خاص فهذا المعنى يتصور على القول بالاستحباب كما فى الزكوة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين الى اخر عبارته ، وسأأتى تفصيل الكلام فى ذلك مع ما يقتضيه التحقيق فى فصل زكوة مال التجارة .

مسألة ١ لو تولد حيوان بين حيوانين يلاحظ الاسم فى تحقق الزكوة و عدمها ، سواء كانا زكويين او غير زكويين او مختلفين بل سواء كانا محللين او محرمين او مختلفين مع فرض تحقق الاسم حقيقة لا ان يكون بمجرد الصورة و لا يبعد ذلك فان الله قادر على كل شئ .

اعلم ان الشهيد الثانى ( قده ) فى المسالك انهى صور هذه المسألة الى التسع ، و حكم فى بعضها بوجود الزكوة و فى بعضها بالعدم ، و احتمل فى بعض اخرى ، و توضيح ما افاده هو انه اما ان يكون الحيوانان المتولد منها ثالث كلاهما زكويين ، او احد هما يكون زكويًا ، او لا يكونا كلاهما كذلك ، و على التقادير فالمتولد اما يلحق باحد هما او بثالث زكوى او غير زكوى فالصور تسع . ( الاولى و الثانية ) ما

كان الابوان او احد هما زكويًا و كان الولد ايضا ملحقا بحقيقة زكوي سواء كان احد ابويه ام غير هما نظرا الى قدرة الله تعالى ، و الحكم في هاتين الصورتين هو وجوب الزكوة . ( الثالثة و الرابعة ) هما الصورتان الاوليان اعنى ما كان الابوان او احد هما زكويًا و لكن الولد لم يكن على حقيقة زكوي ، و الحكم في هاتين الصورتين هو عدم الوجوب لعدم صدق الحقيقة الزكوي عليه و هو واضح . ( الخامسة ) ما اذا لم يكن الابوان زكويين ، و كانا معا محللين و جاء الولد بصفة زكوي ، و الحكم فيها ايضا هو وجوب الزكوة من غير اشكال . ( السادسة ) ما اذا لم يكن الابوان زكويين مع كون الولد بصفة زكوي و كانت الام محالة و الاب محرم ، و فيها ايضا تجب الزكوة من غير اشكال . ( السابعة ) عكس السادسة اعنى ما اذا لم تكن الابوان زكويين و كانت الام محرمة و الاب محللا مع كون الولد بصفة زكوي ، و فيها حكم اولا بوجوب الزكوة لصدق الاسم ، و احتمال عدمه اخير من جهة تبعية الولد فى الحيوان للام فى الحلية و الحرمة ، و قال مع احتمال تحريمه لو كانت امه محرمة و ان جاء الولد بصفة المحلل فلا زكوة . ( الثامنة ) ما اذا لم يكن الابوان زكويين و لم يكن الولد بصفة زكوي فلا تجب الزكوة سواء كان الابوان محللين او محرمين او محرمين او كان احد هما محرما كان المحرم هو الاب او كانت الام و هو ظاهر ( التاسعة ) ما اذا كان الابوان معا محرمين فان كان الولد بصفة زكوي ففيها احتمال حل الولد ، و وجوب الزكوة فيه لصدق الاسم ، و عدم الحل لتبعية الولد للام و ان لم يتبعه فى الاسم فتنفى الزكوة لانها فى الحيوان المحلل ، و ان لم يكن بصفة زكوي فلا زكوة قطعاً ، و فى حله اذا كان بصفة محلل الوجهان من صدق اسم المحلل عليه ، و من تبعية الولد للام فى الحيوان فى الحرمة و الحلية ، ثم قال و الوجه تحريمه فى هذه الصورة سواء كان بصفة زكوي او لم يكن لكونه فرع محرم انتهى . و اورد عليه فى الجواهر بعد نقله بقوله و هو كما ترى خصوصا بعد قوله نظرا الى قدرة الله تعالى ضرورة عموم القدرة للجميع ، و دعوى انه و ان اندرج فى اسم الزكوي الا انه محرم ولا زكوة فيه لكونه نتيجة محرم واضحة الفساد بعد تعليق الحل و الزكوة على الاسم المفروض تحققه ، كدعوى ان ذلك شكل

صورى والا فهو مختلف الحقيقة اذ مرجع ذلك الى قصر القدرة انتهى ، اذا عرفت ما نقلناه يتبين لك وجه ما ذكره المنصف ( قدہ ) في هذه المسألة الى اخر عبارته من غير حاجة الى التطبيق .

**فصل في زكوة الانعام الثلاثة ، و يشترط في وجوب الزكوة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة امور ، الاول النصاب و هو في الايل اثني عشر نصابا .**

و لا تجب الزكوة قبل النصاب اجماعا بل في الجواهر ضرورة من المذهب ان لم يكن من الدين .

( الاول ) خمس و فيها شاة ( الثاني ) عشر و فيها شاتان ، ( الثالث ) خمسة عشر و فيها ثلاث شياة ، ( الرابع ) العشرون و فيها اربع شياة ، ( الخامس ) خمس و عشرون و فيها خمس شياة

بلا خلاف في ذلك لا في كل خمس نصابا و لا في وجوب شاة في كل خمسة الى عشرين حتى يكون في عشرين اربع شياة وان وقع الخلاف في فريضة النصاب الخامس و هو خمس و عشرين كما ستعرف ، و في الجواهر بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص ان لم تكن متواترة فيه فمستفظة .

( السادس ) ست و عشرون و فيها بنت مخاض و هي الداخلة في السنة الثانية .

كون ست و عشرين هو النصاب السادس هو المشهور المعروف و لم يحك الخلاف فيه عن احد الا عن ابني عقيل و الجنيد ، فانهما اسقطاه و اوجبا بنت المخاض في خمس و عشرين الى ست و ثلاثين و هو قول الجمهور من العامة مع زيادة ابن الجنيد

انه ان لم تكن بنت مخاض فابن لبون ، و ان لم يكن فخمس شياة ، و يدل على قول المشهور مضافا الى الاجماع الغير القادح فى انعقاده خلاف ابنى عقيل و الجنيد جملة من النصوص التى فيها الصحاح ، و استدلل لابنى عقيل و الجنيد بحسنة الفضلاء الخمسة و هم زرارة و محمد بن مسلم و ابنى بصير و بريد و الفضيل عن الباقرين عليهما السلام قالا فى صدقة الابل فى كل خمس شاة الى ان تبلغ خمسا و عشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض ، ثم ليس فيها شيى حتى تبلغ خمسا و ثلاثين ففيها ابنة لبون ، ثم ليس فيها شيى حتى تبلغ خمسا و اربعين ففيها حقة طروقة الفحل ، ثم ليس فيها شيى حتى تبلغ ستين ففيها جذعة ، ثم ليس فيها شيى حتى تبلغ خمسا و سبعين فاذا بلغت خمسا و سبعين و ففيها ابنتا لبون ، ثم ليس فيها شيى حتى تبلغ تسعين فاذا بلغت حقتان طروقتا الفحل ، ثم ليس فيها شيى حتى تبلغ عشرين و مائة فاذا بلغت عشرين و مائة ففيها طروقتا الفحل و اذا زادت واحدة على عشرين و مائة ففي كل خمسين حقة و فى كل اربعين ابنة لبون . ( الحديث ) . وهى رواية معتبرة سنداً لكون راويها الفضلاء الخمسة ، و اسناداً لا سنادها الى الامامين الهمامين الباقرين عليهما السلام ، و اشتمالها على نصب الانعام الثلاثة و جملة من احكامها ، و يشكل طرحها من هذه الجهات جدا فلا بد من توجيهها ، و قد اضطرب كلامهم فيه و ذهبوا فى توجيهها الى وجوه ( الاول ) و هو اسدها و امتنها دعوى اضطراب متنها ، و ذلك لان صاحب الوسائل بعد ان رواها عن معانى الاخبار بما ذكر قال الا انه قال على ما فى بعض النسخ الصحيحة فاذا بلغت خمسا و عشرين فان زادت واحدة ففيها بنت مخاض الى ان قال : فاذا بلغت خمسا و ثلاثين فان زادت واحدة ففيها ابنة لبون ، ثم قال اذا بلغت خمسا و اربعين و زادت واحدة ففيها حقة الى ان قال اذا بلغت تسعين و زادت واحدة ففيها حقتان ، ثم ذكر بقية الحديث ، و لا يخفى ان هذه النسخة المصححة بشهادة الصدوق ( قده ) مع مطابقة صدر الخبر فيها مع بقية الاخبار و فتوى الاصحاب و ذيله مع عامة المسلمين من اهل الوفاق و الخلاف تكون حجة قطعاً يصح الاستناد اليه ، و مع التشكيك فى صحة الاخذ بها فلا

اقل من صيروتها منشأ لاضطراب الحديث ، متنا فلا يصح الاستناد اليه في اثبات مذهب القديمين كما لا يخفى . ( الثاني ) ما هو مسلكتنا في باب حجية الخبر الواحد الذي مر غير مرة ، وقلنا انه كلما كان الخبر قويا سنداً و متناً كان اعراض المشهور عنه اوهن ، فلا يكون مشمولاً لدليل الحجية فيجب طرحه ولو بلغ في الصحة ما بلغ سنداً و اسناداً و دلالة . ( الثالث ) ما يسخ بالخواطر من كون المراد من البلوغ فيه هو البلوغ الى مرتبة الكمال من العدد المتوقع على التجاوز عنه ، فكمال الخمسة و العشرين انما هو بالوصول الى ستة و عشرين و هكذا فتأمل . ( الرابع ) ما نقل عن السيد المرتضى من حمل بنت مخاض على كونها بالقيمة مساوية مع خمس شياة ، ولا يخفى ما فيه من البعد . ( الخامس ) ما احتمله بعض من حمله على الاستحباب و هو ايضا بعيد . ( السادس ) ما احتمله الشيخ ( قده ) من ان يكون المراد بزيادة واحدة و ان لم يذكر في اللفظ لعلمه بفهم المخاطب . ( السابع ) ما احتمله الشيخ ايضا من حمله على التقية لموافقته مع مذهب العامة ، و اعترض المحقق ( قده ) على الشيخ فقال بعد نقل كلامه و التاويلان ضعيفان ، اما الاضمار فبعيد في التأويل ، و اما التقية فكيف يحمل على التقية ما صار اليه جماعة من محققى الاصحاب الى ان قال : و الاولى ان يقال فيه روايتان اشهر هما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم ، ثم قال على انه يمكن التاويل بما ذهب اليه ابن الجنيد و هو انه يجب في خمس و عشرين بنت مخاض ، او ابن لبون ، فان تعذر فخمسة شياة ، و لا فرق بين ان يضمر التعذر او يضمر زيادة واحدة ، و ليس احد التاويلين اولى من الاخر انتهى . و يرد عليه كما اورده عليه كل ناظر الى عبارته ، اما قوله اما الاضمار فبعيد في التأويل ففيه انه بعيد لا يساق اليه من غير دلالة ، و اما مع قيام الدليل عليه فلا بأس به اصلاً ، و الشيخ استدل على صحته بالاخبار المفصلة لان الاخبار يكشف بعضها عن بعض و يكون بعضها قرينة في كشف المراد عن بعض اخر ، و قال ( قده ) فيجوز تقديره لورود الاخبار المفصلة ، اقول و يمكن تأييده ايضا بما حكى عن الصدوق من امكان ان تكون زيادة فاذا زادت واحدة في الفقرات من الراوى مما قد تركها الامام اعتماداً على فهم المخاطب مع انه لا بد من تاويل ذيل الخبر

عند قوله فاذا بلغت عشرين و مائة ففيها حقتان طرقتا الفعل فاذا زادت واحدة على عشرين و مائة ففي كل خمسين حقة و في كل اربعين ابنة لبون انه لم يذهب احد من الاصحاب الى جعل المائة و العشرين نصابا و باضافة واحد اليه نصابا اخر ، بل الخبر مشتمل على ما لا يقول له احد من الخاصة و العامة ، فان الخلاف بيننا و بينهم مخصوص بهذا الموضوع اعنى في النصاب السادس و هوست و عشرين ، فان علما ثنا ذهبوا الى كون بنت مخاض فريضة ست و عشرين ، و ان في خمس و عشرين ليس الا خمس شياة ، و ان العامة اوجبوا بنت المخاض في خمس و عشرين ، و اما في باقى النصب فقد وافقوا نافي الزيادة كست و ثلاثون ، وست و اربعون ، واحدى و ستون ، وست و سبعون ، واحدى و تسعون ، و مائة واحدى و عشرون ، و لا يمكن ان يقال في هذه الموارد بمثل مقالة المحقق من ان الاولى ان يقال فيه روايتان اشهر هما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم ، اذ ليس المذكور في الخبر في ما عدى الخمس و عشرين مختار احد اصلا ، و اما قوله على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيد فلعمري انه تاويل بعيد اذ ليس عليه دليل ، و ليس كلما يمكن يقال ، و منه يظهر فساد قوله (قده) و ليس احد التاويلين اولى من ان الاخر لما تبين من او لوية تاويل الشيخ اعتماد الى حسن الخطاب مع ترك الزيادة اعتماد الى فهم المخاطب مستندا الى القران المنفصلة و الاخبار المنفصلة ، و اما قوله (قده) و اما التقية فكيف تحمل على التقية ما اختاره جماعة من محققى الاصحاب و رواه احمد بن ابى نصر البزنطى (الخ) ، ففيه اولا كما فى الجواهر لم يعلم هذه الجماعة من محققى الاصحاب الذين اختاروه ، اذ لم ينسب الى احد من الاصحاب الا القديمين ، و لم يظهر لى مراده (قده) من اسناد الرواية الى البزنطى مع انه ليس البزنطى فى طريق الخبر اصلا ، اذ الخبر بطريق الكافى هكذا على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير و بريد العجلي و الفضيل كلهم عن ابى جعفر و ابى عبدالله و رواه الشيخ باسناده عن الكلينى مثله و رواه الصدوق فى معانى الاخبار عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن ابراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى مثله فانظر الى هذه الاسناد لا ترى فيها عينا عن البزنطى اصلا ، و ليت شعري

في اي سند ذكر البزنطي حتى يستدل على عدم التقية بانه لا يذهب على مثله ، ثم انه كيف خفى ذلك على الناظرين بعبارة المعبر حيث لم يورد عليه احد ما ذكرناه فلعله امر خفى علينا و عليك بالتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال ، و ثانيا ان الشيخ استند في الحمل على التقية بانه موافق مع مذهب العامة ، و انه قد صرح بذلك عبدالرحمن بن الحجاج في حديثه بعد ما روى عن الصادق عليه السلام بان في ست و عشرين بنت مخاض حيث يقول هذا فرق بيننا و بين الناس و قد ترك عليه السلام كلمة مع زيادة واحدة عند قوله فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض تقية ثم ترك عليه السلام في بقية الفقرات لانه عليه السلام لما كان ملجأ في ذلك الحكم ذكر البواقى بهذه الطريقة تبيها لهؤلاء العظام من الفضلاء الى ان حال الخمس والعشرين حال البواقى فكما ان المعلوم من الدين و اتفاق جميع المسلمين كون البواقى بشرط تحقق الزيادة يكون الحال في الخمس و العشرين ايضا كذلك ، و قد صر حوابان الانسان على نفسه على بصيرة في التقية ، و هم عليهم السلام كانوا عالين بتادى التقية بمجرد ذكر كون زكوة الخمس و العشرين بنت مخاض من جهة ان العامة كانوا سامعين مخالفة الشيعة لهم في ذلك من كثرة الاخبار الواردة عن ائمتهم عليهم السلام ، و من عملهم ، و اما كون بواقى النصب بغير زيادة واحدة فلم يسمعوا ولم يتوهموا منهم مطلقا ، و الحاصل ان ترك كلمة زيادة واحدة في بواقى النصب مع انه لاتقية فيه و لا هو مطابق مع اعتقاد المتكلم و المخاطب قرينة واضحة على كون تركها في خمس و عشرين للتقية ، حيث ان الكل على مذاق واحد ، و بالجملة فما افاده في المعبر ليس بشيئ ، و قد تلخص من جميع ذلك ان الاقوى ما عليه المشهور من كون النصاب السادس هوست و عشرون ، و ان ما ذهب اليه القديمان مردود بمخالفته مع الاخبار الكثيرة المعتمدة ، و بتقدم الاجماع على خلافهما ، و تاخره عنهما ، و كلمة مخاض في قوله بنت مخاض بفتح الميم ، و المراد ببنت المخاض الابل الانثى التي من شأن امها ان تكون ما خضا اي حاملا و هي ما دخلت في السنة الثانية ، و انما سميت بنت مخاض في السنة الثانية لان العرب انما كانت تحمل الفحول على الاناث بعد وضعها بسنة ليشدد ولدها فهي تحمل في السنة الثانية و تمخض ، و في القواعد و هي اي بنت

مخاض ما دخلت في الثانية فامها ما خض اى . حامل انتهى ، و الظاهر منه اعتبار فعلية حمل الام مع انها غير معتبرة قطعاً ، بل المدار هو الدخول في السنة الثانية كيف ما كان .

( السابع ) ست و ثلاثون و فيها بنت لبون و هى الداخلة في السنة الثالثة ( الثامن ) ست و اربعون و فيها حقه و هى الداخلة في السنة الرابعة

( التاسع ) احدى وستون و فيها جذعة و هى التى دخلت في السنة

الخامسة

و الحكم في هذه النصب الثلاث اتفاقي ، و في الجواهر عليه الاجماع نقلا و تحصيلا ، و لم ينقل الخلاف فيها عن احد لا في النصب و لا في الفريضة من كل نصاب منها ، و يدل عليه من الاخبار صحاح عبدالرحمن بن الحجاج و ابى بصير المرادى و زرارة ، و في الاول منها بعد ان قال و في ست و عشرين ابنة مخاض الى خمس و ثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها ابنة لبون الى خمس و اربعين فاذا زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس و سبعين فاذا زادت واحدة ففيها ابنتا لبون الى تسعين فاذا زادت واحدة ففيها حقتان الى عشرين و مائة فاذا كثرت الا بل ففي كل خمسين حقة ، و نحوه صحيح ابى بصير و صحيح زرارة الا ان في اخر الاخير فان زادت على العشرين و المائة واحدة ففي كل خمسين حقه و في كل اربعين بنت لبون فالحكم واضح لا اشكال و لا خلاف فيه اصلا ، و بنت لبون هى بنت ما من شأن امها ان تكون ذات لبن و هى ما استكملت السنتين ودخلت في الثالثة فان امها سالحة لوضع ما تحمل بعدها و صيرورتها ذات لبن بالوضع ، و الحقه بكسر الحاء المهملة و هى ما استكملت الثلاث و دخلت في الرابعة سميت بها لاستحقاقها الفحل او الحمل ، و الجذعة بفتح الجيم و الذال المعجمة و هى ما استكملت الاربعة و دخلت في الخامسة سميت بها لانها في ذاك السن تجذع مقدم اسنانها اى تسقط .



## ( العاشر ) ست و سبعون و فيها بنتا لبون

على المشهور المسلم للاخبار المتقدمة خلافا للصدوقين فابداه باحدى و ثمانين ففيها ثنى الى تسعين قال في الدروس و هو متروك ، وقال في الجواهر لم نقف لهما على شاهد سوى المحكى عن الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام الذى لم نتحققه كى يصلح معارضا لما سمعت ، فالارب في ضعف القول المزبور ، وهو القول بان النصاب العاشرست وسبعون اقول البحث في الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام طويل ، و اجمال القول فيه ان ما كان منه معلوما من كونه من كلام مؤلفه فليس بحجة قطعا ، و ما كان فيه قرينة على كونه من الامام عليه السلام فهو في حكم الخبر المرسل ضعيف يمكن الاستناد اليه اذا كان معتضدا بالعمل و الا فلا يكون حجة ، وكيف فالمحكى عن الصدوقين متروك كما في الدروس و ما حكى عن الفقه الرضوى مردود بعدم الانجبار ، فالحق هو ما عليه المشهور من غير ارياب كما لا يخفى .

## ( الحادى عشر ) احدى و تسعون و فيها حقتان بلا خلاف فيه اصلا لا

في النصاب و لا في الفريضة ، و يدل عليه من الاخبار ما تقدم من الصحاح .

## ( الثانى عشر ) مائة و احدى و عشرون و فيها فى كل خمسين حقة وفى

كل اربعين بنت لبون على المشهور المعروف خلافا للسيد المرتضى (قده) فى الاتصار من عدم تغير الفرض من احدى و تسعين الا ببلوغ مائة و ثلاثين وهو مع كونه شادا متروكا كما فى الدروس ، وادعى السيد نفسه الاجماع على خلافه فى الناصريات ، و مخالفته مع الاخبار المتقدمة لا شاهد عليه ولا دليل من النص ، اقول و لولا ظهور بعض عباراته فى انكاره كون مائة و احدى و عشرين نصابا امكن حمله على ارادة كون ما بين المائة و العشرين الى مائة و ثلاثين عفوا حيث يقول و مما ظن انه مما انفردت

به الامامية وقد وافقها غير ها انها اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيئى فى زيادتها حتى تبلغ مائة و ثلاثين ففيها حقة واحدة و ابنتا لبون و انه لا شيئى فى الزيادة ما بين العشرين و الثلاثين ، ثم ادعى الاجماع على ذلك ، و لا يخفى ما ذكره من عفو ما بين العشرين و الثلاثين صحيح خصوصا الواحدة الزائدة على المائة و العشرين شرطا لا جزء كما سيأتى الكلام فيه ، و لا اشكال فى وجوب الحقة و ابنتى لبون فى المائة و الثلاثين خصوصا على القول باعتبار عد المتعددين فيما اذا طابق معهما كما فى مائة و ثلاثين الذى فيه خمسين و اربعينين فيجب الحقة فى الخمسين منه و ابنتا لبون فى كل واحد من اربعينيه بخلاف ما كان بين المائة و العشرين الى ثلاثين اعنى من الواحد الى التسعة الذى بين العشرين و بين الثلاثين فانه عفو على كل تقدير ، سواء عد المائة و العشرين بالخمسين او بالاربعين او بكليهما ، و هذا شيئى لا غبار عليه ، و يصح عليه دعوى الاجماع الا ان فى عباراته فى الانتصار ما يظهر منه انكاره لنصاب مائة و احدى و عشرين فراجع ، **ثم ان هاهنا امور** ايجب التنبه عليها بعضها مذكور فى المتن (الاول) اختلفوا فى التقدير بالاربعين و الخمسين على اقوال - الاول - ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير مطلقا سواء امكن العد بكل من النصابين كالما تين الذى يمكن عدّه بالخمسين لكونه مشتملا على اربع خمسينات ، و بالاربعين لاشتماله على خمس اربعينات ، او امكن عدّه باحد النصابين معينا كمائة و خمسين الذى يشتمل على ثلاث خمسينات و لا يمكن عدّه بالا ربعين لاشتماله على ثلاث اربعينات مع زيادة ثلاثين و مائة و ستين المشتمل على اربع اربعينات و لا يمكن عدّه بالخمسين لاشتماله على ثلاث خمسينات مع زيادة عشر ، او امكن عدّه بهما كمائة و سبعين الذى لا يمكن عدّه بكل من الخمسين او الاربعين فقط لكن يمكن عدّه بهما معا لاشتماله على خمسين و ثلاث اربعينات او لم يمكن عدّه بكل واحد منها منفردا و لا بهما معا كما فى كل مورد اشتمل العدد على ما بين العقود من واحد الى التسعة كمائة و خمس و خمسين مثلا و نحوه فانه لاشتماله على النيف اعنى ما بين العقود لا يطابق مع شيئى من الخمسين او الاربعين فقط و لا معهما مجتمعا ، ففى جميع هذه الصور

الاربع يكون مخير ا بين العد بالخمسين او بالا ربعين طابق المختار مع العددام لا يطابق كان المختار مع عدم المطابقة اكثر هما استيعا با ام لا ففي مائة و خمسين المطابق مع خمسين يصح عدده بالا ربعين و ان استلزم العفو عن ثلاثين ، و في مائة و ستين المطابق مع اربعين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشر ، و في مائة و سبعين المطابق معهما معا يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشرين ، و بالا ربعين المستلزم للعفو عن عشرة ، و في مائة و خمس و خمسين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن خمس و بالا ربعين المستلزم للعفو عن خمس و ثلاثين ، و هذا القول هو العكسي عن ظاهر جملة من الكتب كالمقنع و المقنعة و النهاية و المراسم و الارشاد و النافع و التبصرة و التلخيص و البيان و اللعة و صريح المدارك و المحكي عن مجمع البرهان و فوائد القواعد للشهيد الثاني ناسباله فيها الى ظاهر الاصحاب ، و اختازه في الحدائق ايضا .

**الثاني** - ان التقدير بهما ليس على وجه التخيير مطلقا بل انما هو فيما اذا امكن العد بكل من النصابين كالمأ تين مثلا الذي يطابق مع الخمسين منفردا و مع الاربعين كذلك ، و اما مع عدم مطابقتهم مع كل منهما منفردا فمع المطابقة مع احدهما يجب العد بما يطابق ، و مع مطابقتهم لهما يجب العد بهما معا ، و مع عدم مطابقتهم معهما او مع احدهما يجب التقدير بما يكون اكثر استيعا با ففي المائتين يصح العد بالا ربعين او بالخمسين و هو مورد التخيير ، و في مائة و خمسين يجب العد بالخمسين ، و في مائة و ستين يجب العد بالا ربعين ، و في مائة و سبعين يجب العد بهما معا ، و في مائة و خمس و خمسين يجب العد بالخمسين لكونه اكثر استيعا با لانه يبقى منه الخمس ، و في مائة و خمس و ستين يجب العد بالا ربعين لانه ايضا اكثر استيعا با حيث انه لو عد بالا ربعين يكون الباقي خمسا و لو عد بالخمسين يبقى خمس عشر ، و في الاربعمائة يصح العد بتمامه بالا ربعين فقط ، او عدده بتمامه بالخمسين لانه مطابق مع كل واحد منهما منفردا لاشتماله على عشر اربعينات و ثمان خمسينات كما يصح عد بعضه بالا ربعين و بعضه بالخمسين فيعد با ربع خمسينات و خمس اربعينات، و حكى هذا القول عن المبسوط و الخلاف و الوسيله و السرائر و التذكرة و المنتهى و نهاية الاحكام و

التحرير ، و اختاره المحق الثاني و عليه الشهيد الثاني في المسالك .

الثالث - ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير لو طابق مع كل واحد منهما كالماتين ، و مع عدم المطابقة مع شيئى منهما منفردا و مجتمعا كالمائة و خمس و خمسين فيتخير في الماتين بين العد بالخمسين او بالاربعين ، و كذا في المائة و خمس و خمسين يتخير بين الاخذ بالاربعين حتى يكون العفو خمس و ثلاثين، او بالخمسين الذى اكثر استيعبا با فيكون العفو خمسا ، فالقول الثالث جامع بين التخيير و التعيين، ففي مائة و خمسين يوجب العد بالخمسين ، و في مائة و ستين يوجب العد بالاربعين كالقول الثاني ، و في مائة و خمس و خمسين يوافق القول الاول في التخيير و يخالف مع القول الثاني في تعيين العد بالخمسين الذى هو اكثر استيعبا من الاربعين، فصار حاصل الفرق بين الاقوال ان القول الاول مشتمل على التخيير فى جميع الصور، و فى القول الثانى يكون التخيير فى صورة واحدة و هى صورة امكان العد بالعديدين اما بالافراد كالماتين او بالافراد و الاجتماع كالاربعمائة، و يتعين العد باحدهما معينا فى غير هذه الصورة، و على القول الثالث يكون التخيير فى صورتين احديهما ما ذكر فى القول الثانى، و الاخرى فى صورة عدم المطابقة مع احد العديدين لامنفردا و لا مجتمعا كمائة و خمس و خمسين و كلما اشتمل على ما بين العقود من واحد الى تسعة، و التعيين فيما عدى هاتين الصورتين، و هذا القول هو مختار صاحب الجواهر ( قدّه ) و ينبغي اولاً ان نحرر الاصل فى المسألة ثم نتعقبه بما استدل به لكل واحد من الاقوال، و ما ينبغي ان يختار منها، فنقول قد يقال بان مقتضى الاصل هو التخيير مطلقا فى جميع الصور اعنى به اصاله البرائة عن لزوم الاثقل او الاكثر استيعبا، و قد يقال بان المقام من باب دوران الامر بين التعيين و التخيير و الاصل الجارى هو الاحتياط مضافا الى استحباب بقاء الاشتغال الى ان يودى ما يقطع به بالبرائة، و الحق ان يفضل فى انحاء تعلق الزكوة بالمال فيقال فى بعضها بان مقتضى الاصل هو البرائة، و فى بعضها بالاحتياط، و تفصيل ذلك ان الفريضة الواجبة فى كل نصاب كالشاة فى خمس من الابل مثلا يمكن ان يعتبر على انحاء ( احدها ) ان تكون الفريضة هى نفس الشاة متعلقة

بالذمة ، و كان بلوغ المال بالنصاب سببا لتعلق وجوب اعطاء الشاة بالذمة نظير وجود سبب وجوب الكفارة الموجب لتعلق وجوبها على الذمة . ( وثانيها ) ان تكون الفريضة ايضا نفس الشاة ، لكن مع اعتبارها في الابل بالعناية كانه كانت الشاة من الابل الخارجى ، و على هذين الاعتبارين يكون مرجع الشك فى التخيير بين الاربعة و الخمسة الى الشك فى تعيين بنت لبون او الحقة ، او التخيير بينهما ، فيكون من قبيل الدوران بين التخيير و التعيين فى المتباينين ضرورة تحقق التباين و التغير بين بنت لبون التى هى فريضة المقدر بالاربعة ، و بين الحقة التى هى فريضة المقدر بالخمسة . ( و ثالثها ) ان تكون الفريضة بقدر قيمة الشاة من اعيان الابل لا الشاة نفسها ، و كان اعتبارها باعتبار كون الفريضة المفروضة فى اعيان الابل مقدرة بقدر قيمتها ، و كونها محددا للفريضة باعتبار اقربيتها الى القيمة نظير نقد الغالب فى القيمات فى مقابل العروض حيث انه اقرب فى تعيين القيمة من العروض ، و اعتبار وجود اداء قيمة الشاة من العين اما يكون باشتراك الفقراء مع المالك اما بالاشاعة او بنحو الكلى فى المعين ، او يكون بنحو تعلقها بالعين اما بنحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونه ، او بنحو تعلق حق الجنابة برقبة العبد الجانى ، و سيأتى الفرق بين هذه الانحاء و ما هو المختار منها ، و على هذا الاعتبار يكون مرجع الشك فى التخيير بين العدة بالاربعة او الخمسة الى الاقل و الاكثر الاستقلالى ، لانه على تقدير اختيار اكثرهما قيمة تكون قيمة الاقل مندرجة فيه ، و على تقدير اختيار اقلهما قيمة يشك فى التكليف بالاكثر فيرجع فيه الى البرائة ، فقد تبين مما ذكرنا ان الشك فى المقام لا يرجع الى الدوران بين التعيين و التخيير مطلقا ، و لا الى الشك بين الاقل و الاكثر كذلك ، بل لابد من التفصيل ، و انه على الاحتمالين الاولين يكون من قبيل الدوران بين التخيير و التعيين ، و على الاحتمال الاخير يكون من قبيل الدوران بين الاقل و الاكثر ، ثم انه على تقدير الدوران بين التعيين و التخيير فهل المرجع فيه الا اشتغال او البرائة ؟ فاعلم انه قد حررنا فى الاصول ان للدوران بين التعيين و التخيير صورا بعضها مورد الاشتغال ، و بعضها مورد البرائة بلا اشكال ، و بعضها مورد الاختلاف ، و ان الحق

فيه هو الاشتغال ، و الصور المختلفة كما اذا قطع بوجوب شيئ كالصوم و يشك في وجوب شيئ اخر كالعتق ، و انه لو كان واجبا لكان فردا للتخير فان الشك في وجوب العتق شك في انه ليس بواجب اصلا ، او انه واجب بالوجوب التخييري ، و بالنسبة الى الصوم شك في كون وجوبه المقطوع به هل هو تعييني او تخييري ، و منشاء الشك في كون وجوبه تعيينا او تخييرا يا هو الشك في كون العتق واجبا بالوجوب التخييري او ليس بواجب اصلا ، و الحكم فيه اما بالنسبة الى الصوم عند التمكن منه هو الاحتياط للقطع بوجوبه و انما الشك في خروج العهدة عن وجوبه بالاكتفاء بالصوم كما انه مع الاتيان بالصوم لاشك في العتق لانه على تقدير وجوبه يكون تخييرا ، و اما بالنسبة اليه مع العجز عن الصوم حيث انه لو كان واجبا لتعين عليه عند العجز عن الصوم فالحكم فيه هو البرائة ، اذا تبين ذلك فنقول ما نحن فيه من هذا القبيل فانه فيما ينطبق على احد العددين تعيينا يكون الواجب هو العد به كماة و خمسين مثلا الذي يطابق مع الخمسين و انما الشك في جواز عده بالآخر فينحل الشك حينئذ الى العلم بوجوب ثلاث حقق في مثل مائة و خمسين و الشك في وجوب ثلاث بنات لبون ، و انه على تقدير وجوبه يكون احدى فردة التخير ، فالحكم فيه هو الاشتغال عندنا في الشك في تعيين وجوب ثلاث حقق ، هذا تمام الكلام في كون المرجع في هذا الشك هل هو الاشتغال او البرائة ، و اما حديث استصحاب الاشتغال ، فاعلم انه يصح اجرائه في بعض المقامات ، و لا يصح في بعض اخر ، و قد حررنا الضابط فيما يصح و ما لا يصح ، و ان الاول انما هو فيما اذا كان الحكم للمشكوك لا للشك ، و الثاني ما كان بالعكس ، ففيما اذا علم في اول الوقت مثلا بوجوب الصلوة ثم بعد ساعة او ساعتين يشك في اتيانه بالواجب يصح استصحاب الاشتغال الثابت في اول الوقت ، و به يحرز بقاء الواجب عليه و لا ينتهي الامر الى قاعدة الاشتغال لحكومة الاستصحاب عليها و لو كان موافقا معها ، و فيما اذا علم في اول الوقت بوجوب احدى الصلوتين عليه من الظهر و الجمعة ثم اتى بالجمعة مثلا فانه لا يصح استصحاب الاشتغال لا ثبات وجوب الاتيان بالظهر بعد الجمعة ، فان نفس الشك في وجوبها مع كونها طرفا للعلم الاجمالي كاف في حكم العقل بوجوب الاتيان

بها بعد الجمعة و لا يمكن احراز وجوبها باستصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالجمعة الا على القول بالاصل المثبت ، و الحاصل انه ان كان الغرض من استصحاب الاشتغال هو اثبات وجوب الاتيان بالظهر بعد الاتيان بالجمعة فهذا مما لا يحتاج الى الاحراز لكون طرفية وجوبها للعلم الاجمالي كافية في الحكم بوجود اتيانها بعد الجمعة ، فيكون من قبيل احراز ما هو محرز بالوجدان بدليل تعبدى كالاصل ، و ان كان الغرض احراز كون الواجب في يوم الجمعة هو الظاهر فلا يمكن الاعلى القول باصل المثبت فاستصحاب الاشتغال لا يجرى في مورد العلم الاجمالي لا في المتباينين و لا في الاقل و الاكثر ، اذا تبين ذلك فاعلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل ، حيث ان الواجب في مائة وخمسين مثلا مردد بين ثلاث حقق تعيينا او تخبير ايديها و بين ثلاث بنات لبون ، فبعد اعطاء ثلاث بنات لبون لا يصح استصحاب الاشتغال لا في اثبات وجوب الاعطاء بثلاث حقق بعده ، و لا في احراز كون الفريضة هو ثلاث حقق ، اما الاول فلان حكم العقل بعد القطع بالاشتغال بثلاث حقق والشك في مسقطية اعطاء ثلاث بنات لبون كاف في الحكم بالاشتغال و لا يحتاج الى استصحابه ، و اما الثاني اعني احراز كون الواجب هو اعطاء ثلاث حقق باستصحاب الاشتغال بعد اعطاء ثلاث بنات لبون فلتوقفه على الاصل المثبت فتحصل فساد التمسك باستصحاب الاشتغال في المقام بما لا مزيد عليه ، هذا تمام الكلام في حكم الاصل في المقام ، و قد تبين ان الاصل في المقام هو البرائة ، و ذلك لما سنيين من تعلق الزكوة بالعين و انها ليست بالذمة السازجة و قد عرفت انه على القول بتعلقها بالعين على انحاء تعلقها بها يكون مرجع الشك في المقام الى الاقل و الاكثر الاستقلالي ، و لا شبهة في ان المرجع فيه هو البرائة حتى عند القائلين بوجود الرجوع الى الاحتياط في الارتباطى من الاقل و الاكثر كما لا يخفى ، و اما التمسك بالدليل الاجتهادى فقد استدلل للقول الاول اعني التخيير مطلقا في جميع الصور باطلاق قوله عَلَيْهَا في صحيحة زرارة و صحيحة ابي بصير : فان زادت على العشرين و المائة واحدة ففى كل خمسين حقة ، و في كل اربعين بنت لبون اذلو كان التقدير بالاقل عفوا و الاكثر استيعابا لما جاز التقدير في مائة و احدى وعشرين بالاربعين و الخمسين

على وجه التخيير بل كان اللازم هو التقدير بالاربعين فقط ، فتقدير هذا العدد بهما دليل على عدم وجوب مراعات الاكثر منهما استيعابا ، مضافا الى صريح اعتبار التقدير بالخمسين فقط في عدة من الروايات كقوله عليه السلام في صحيح ابى بصير : ما ذا كثرت الابل ففى كل خمسين حقة ، فانه بعد الجمع بينها وبين صحيحى زرارة و ابى بصير المتقدمان ونظائرهما يقيد اطلاق قوله عليه السلام : فاذا كثرت الابل بما اذا بلغت الكثرة الى مائة واحدى وعشرين وما زاد منها ، و يحمل قوله عليه السلام : ففى كل خمسين حقة على التخيير ، قال فى المدارك و يدل عليه اى على التخيير المطلق صريحا اعتبار التقدير بالخمسين خاصة فى روايتى عبد الرحمن و ابى بصير ، و لو كان التقدير بالاربعين متعينا فى المائة واحدى وعشرين وما فى معناها لما ساغ ذلك قطعا انتهى ، لا يقال فى تعيين المطابق مع احد العددين فى صورة المطابقة مع احدهما او اكثرهما استيعابا مع عدم المطابقة مع كل منهما منفردا او مجتمعا مراعاة لحق المستحقين ، فيجب ، لانه يقال لم يثبت كون حقهم التعيين حتى يجب مراعاته ، لان الكلام بعد فى ان حقهم هو فى مثل مائة واحدى وعشرين هل هو ثلاث بنات لبون تعيينا ، او هى حقتين تخييرا لكون اكثرهما نفعاً افيد لهم لا يوجب الاخذ به ما لم يقم دليل على وجوبه ، و كيف مع قيام الدليل على عدم وجوبه وهو اطلاق الادلة الدالة على التخيير مع ان فى التخيير المطلق مراعات لحق المالك ، و لم يثبت او لوية مراعات حق المستحقين من مراعات حقه مع امكان ان يقال بجبر التفاوت الحاصل بحذف بعض الكسور و العفو بزيادة السن فى التقدير الاخر ، فاذا عد مائة واحدى وعشرين بالاربعين تصير الفريضة ثلاث بنات لبون ، و لو عد بالخمسين تصير حقتين ، ولعل الحقتين متساويان فى القيمة مع ثلاث بنات لبون بواسطة زيادة سن الحققة عن بنت لبون ، فحينئذ ليس فى اختيار الاربعين مراعاة لحق المستحق ، و لا فى اختيار الخمسين للمالك كما لا يخفى ، و استدلل للقول الثانى بصحيح زرارة و صحيح ابى بصير المتقدمين و ما فى معناهما من التعبير بقوله عليه السلام فى كل خمسين حقة و فى كل اربعين بنت لبون ، و تقريب الاستدلال ان المذكور فى هذا الاخبار هو التعبير بكلمة (واو) الظاهرة فى الجمع لا



كلمة ( او ) الظاهرة في التخيير، و مقتضى الجمع المستفاد من كلمة الوا و هو ملاحظة الاستيعاب بقدر الامكان ، فالمراد ان كل فرد حصل في الخارج من الخمسين بافراز مفرز في قطعة من الابل المجتمع فيه الحققة . و كل اربعين حصل في الخارج منها بافراز مفرز فيه بنت لبون ، ففي مائة واحدى و عشرين اذا افرز ثلاث اربعينات يكون فيه ثلاث بنات لبون ، فلا يبقى محل لا فراز الخمسين حتى يجب فيه الحققة ، و في مائة و خمسين اذا افرز ثلاث خمسينات يكون فيه ثلاث حقق فلا يبقى محل لا فراز الاربعين حتى يكون فيه بنت لبون ، و في مائة و اربعين اذا افرز نا خمسينين يبقى منه اربعين فيكون فيه حقتين و بنت لبون هذا و يدل على ذلك حكم نصاب البقر الوارد في حسنة الفضلاء المتفق عليه في البقر بعد ظهور اتحاد الحكم في الجميع ، و عدم الفرق في ذلك بين الابل و البقر و فيها بعد الفراغ عن نصب الابل قال الصادقان عليهما السلام في كل ثلاثين بقرة بتبع حولى و ليس في اقل من ذلك شئى ، و في اربعين بقرة مسنة ، و ليس فيما بين الاربعين الى الستين شئى ، فاذا بلغت الستين ففيها بتبعان الى السبعين فاذا بلغت السبعين ففيها بتبع و مسنة الى الثمانين، فاذا بلغت ثمانين ففي كل اربعين مسنة الى تسعين، فاذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تبعات حوليات، فاذا بلغت عشرين و مائة ففي كل اربعين مسنة ، فانظر كيف حكما عَلَيْهَا بتعين عد الستين بالثلاثين و السبعين بالثلاثين و الاربعين معا ، و الثمانين بالاربعين و التسعين بالثلاثين ، و لا ينافي ذلك اقتصارهما عليهما السلام في المائة والعشرين بالاربعين مع جواز عد بالثلاثين لمطابقته مع كل واحد منهما بالانفراد لانه مشتمل على ثلاث اربعينات و اربع ثلاثينات ، و ذلك لا مكان ان يكون الاقتصار لاجل عدم وجوب الاستقصاء و معلومية جواز العد بالثلاثين في مائة و عشرين بعد تكرر الحكم باحتساب الثلاثين فيما يطابق معه ، و مع عدم الفرق بين البقر و الابل ثبت الحكم في الابل ايضا و هو المطلوب ، و اما قوله عَلَيْهَا في صحيح ابى بصير فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة الذى ادعى في المدارك صراحة دلالاته على التخيير المطلق ففيه ان ظاهره انحصار النصاب الاخير في الخمسين و هو خلاف الاجماع فلا بد فيه من التاويل فهو

كما يحتمل ان يكون مسو قابلين احد فردى التخيير يحتمل ان يكون مسو قابلين  
حكم العدد المفروز على الوجه الكلى بالبيان المتقدم فلا صراحة فيه على التخيير ،  
بل لاطهور فيه ايضا .

( اقول ) و هذا غاية ما قيل او يمكن ان يقال فى الاستدلال للقول الثانى ، و  
لكنه لا يخلو عن المنع ، فانه لو سلم كون الواو باقيا على ظاهره للجمع ، و لم يدعى  
ظهوره فى معنى (او) بدلالة السياق ، وكان المراد من قوله عَلَيْهَا فى كل خمسين حقة ،  
و فى كل اربعين بنت لبون ان كل فرد حصل فى الخارج من الخمسين ففیه  
الحقة ، و كل اربعين افروز منه بافراز مفروز ففیه بنت لبون ما تفرع عليه بقوله ففى مائة  
واحدى و عشرين اذا افروز ثلاث اربعينات لا يبقى محل لا فراز الخمسين ممنوع ، فان  
عدم بقاء محل لا فراز الخمسين انما هو لتقدم افراز ثلاث اربعينات و وجوب تقديمه  
ممنوع ، فلم لا يفروز منه خمسين حتى لا يبقى محل لا فراز ثلاث اربعينات ، و بقاء  
العشرين بعد افراز خمسينان ، و واحدة بعد افراز ثلاث اربعينات لا يوجب تقدم افراز  
الثانى على الاول لا مكان العفو عن العشرين ، و كذا مطابقة مائة و خمسين مع ثلاث  
خمسينات لا يوجب تقديم افرازها على افراز الاربعين ، لا مكان ان يفروز منه ثلاث  
اربعينات حتى لا يبقى محل لا فراز خمسين و ان بقى منه بعد افراز ثلاث اربعينات  
ثلاثين ، و فى مائة و اربعين اذا افروزنا خمسينين و ان امكن ان يفروز منه اربعين الا  
ان الكلام فى تقديم افراز خمسينين فلم لا يفروز منه ثلاث اربعينات حتى لا يبقى محل  
لا فراز خمسينين و ان بقى منه بعد افراز ثلاث اربعينات عشرين ، و بالجملة فما ذكر  
من الوجه لا يثبت تعيين المطابق مع احد العددين ، و لا تعين اكثرهما استيعابا ،  
و منه يظهر الجواب عما ذكر فى تقريب الاستدلال بقوله عَلَيْهَا : اذا كثرت الابل ففى  
كل خمسين حقة فانه بعد ضمه الى قوله عَلَيْهَا فى كل خمسين حقة ، و فى كل اربعين  
بنت لبون ، و تسليم ان المراد منه هو ما ذكر من المعنى اعنى كل فرد من الخمسين  
يفروز ، و كل فرد من اربعين يفروز لا يوجب تقديم فرز خمسين فيما اذا طابقا عدد الابل

معه ، و لا تقديم فرز الاربعين فيما اذا طابق مع اربعين لكى ينحصر مورد التخيير بما اذا طابق مع العددين منفردا كالمأتين المطابق مع خمسين و الاربعين ، واما الاستدلال بحسنة الفضلاء ففيه ان غاية ما يدل عليه الحسنة هو تعيين الاخذ باحد العددين فى صورة المطابقه معه ، و اخذهما معا فى صورة المطابقة معهما كالسبعين المطابق مع ثلاثين و اربعين ، و لا تعرض فيها لما لا يطابق مع شئى منهما منفردا او مجتمعا كالمشتمل على ما بين العقود ، و بعد ضم الحسنة الى المطلقات المتقدمة اعنى قوله ﷺ فى كل خمسين حقة و فى كل اربعين بنت لبون ، و قوله ﷺ اذا كثرت الابل ففى كل خمسين حقة تصوير النتيجة تعين العد بما يطابق احد العددين فيما اذا طابق احد هما و العد بهما معا فيما اذا طابقهما معا و التخيير فيما اذا طابق كل واحد منهما بالانفراد كالمأتين ، و فيما اذا لم يطابق شيئا منهما لا بالانفراد و لا بالاجتماع كما فى كلما اذا اشتمل على ما بين العقود ، اما التعيين فى الصورتين الاوليين فلحسنة الفضلاء ، و اما التخيير فى الصورتين الاخيرتين فللمطلقات المتقدمة و هذا هو القول الثالث ، و بما ذكرناه استدلل له فى الجواهر فلا تصوير الحسنة حينئذ دليلا على القول الثانى مع ما عرفت بما فيها من مخالفتها لما عليه الاصحاب فى نصب الابل الموجب لوهنها و ان كانت مقبولة فيما فيها من نصب البقر و الغنم ، مع ان الاقتصار فى النصاب الاخير المذكور فيها من البقر و هو المائة و العشرين بذكر عدده اربعين يوجب و هن ظهورهما تقدم منها فى تعيين ما ذكر فيها من عد تسعين بالثلاثين ، و سبعين بالثلاثين ، و اربعين و ستين بثلاثين ، و الذى ينبغى ان يقال فى المقام ان مقتضى اطلاق قوله ﷺ اذا كثرت الابل ففى كل خمسين حقة هو تعين العد بالخمسين مطلقا سواء طابق عدد الابل معاهم لا . و مقتضى اطلاق قوله ﷺ فى كل خمسين حقة و فى كل اربعين بنت لبون هو وجوب العد بالاربعين ايضا مع العد بالخمسين فيجب فى مثل مائة و احدى و عشرين عدده بالخمسين تارة و اعطاء حقتين ، و بالاربعين اخرى و اعطاء ثلاث بنات لبون ، لكنه خلاف الاجماع على عدم وجوب زكوتين فى محل واحد ، فيقيد اطلاق قوله ﷺ فى كل خمسين حقة بما اذا لم يعد الابل بالاربعين ، و قوله فى كل اربعين بنت لبون بما اذا لم يعد

بالخمسين فيقيد حكم وجوب الحقبة بعدم العد بالاربعين ، و حكم وجوب بنت لبون بعدم العد بالخمسين ، و نتيجة هذا التقييد هو التخيير مطلقا ، و هو الحق الموافق للتحقيق ، الا ان الاحوط هو القول الثانى ، و ان الاحتياط فى الاخذ بالقول الثالث لاينبغى تركه ، اذا عرفت ما تلوناه عليك تقدر على تطبيق ما فى المتن على الاقوال ، و تعرف ان مختار المنصف (قده) هو القول الاول اعنى القول بالتخيير مطلقا ، لكن مع الاحتياط فى صورة المطابقة مع احد العددين فقوله ( قده )

بمعنى انه يجوز ان يحسب اربعين اربعين و فى كل منها بنت لبون ، او خمسين خمسين و فى كل منها حقبة ، و يتخير بينهما مع المطابقة لكل منهما او مع عدم المطابقة لشيئى منهما .

اشارة الى اختيار التخيير حتى فى صورة عدم المطابقة لشيئى منهما كما عليه القول الثالث المختار للجواهر . و قوله ( قده )

### و مع المطابقة لاحد هما الاحوط مراعاتها

اشارة الى الاحتياط فى صورة المطابقة مع احد هما ، و بهذا يمتاز عن القول الثالث حيث ان فى القول الثالث كان الاخذ بما يطابق مع احد هما واجبا متعينا ، و لكن المنصف يقول فيه بالاحتياط ، و لا يفتى بالتعيين ، و ان كان لا تفاوت من حيث العمل لكون الاحتياط وجوبيا لانه قبل الفتوى . و قوله

### بل الاحوط مراعاة الاقل عفوا

اشارة الى الاحتياط فيما اذا لم يطابق مع العددين ، و لا مع احد هما كما اذا اشتمل على ما بين العقود الذى يقول صاحب الجواهر فيه بالتخيير الا انه ندبى لكونه بعد الفتوى .

ففي المأتين يتنخير بينهما لتحقق المطابقة منهما

و هذا مورد الاتفاق و محل و فاق الأقوال .

و في المائة و خمسين الاحوط اختيار الخمسين

بالاحتياط اللازم كما انه يجب اختياره على القولين الاخيرين لكنه مخير في اختيار الاربعين على القول الاول المختار عندنا، وان كان الاحتياط باختيار الخمسين لا ينبغي تركه ، و كذا في المأتين و اربعين الاحوط اختيار الاربعين

لا تطباقه عليه دون خمسين .

و في الماتين و ستين يكون الخمسون اقل عفوا

فيجوز اختياره كما يجوز اختيار الاربعين على القول الاول ، و يتعين تطبيقه عليهما معا بعد خمسين و اربع اربعينات فيعطى حقتين و اربع بنات لبون على القولين الاخيرين ، لكن ظاهر المتن هو الاخذ باقلهما عفوا على القولين الاخيرين ، و لاوجه له بعد مطابقتة معهما مجتمعا ، و كذا قوله ( قدہ )

و في المائة و اربعين يكون الاربعون اقل عفوا

فان المتعين فيه ايضا على القولين الاخيرين هو العد بهما لا تعين العد بالاربعين الذي اقل عفوا من العد بالخمسين كما لا يخفى، وهذا غاية ما تسرنا تحريره في هذا المقام العويص و لله الحمد . الامر الثاني ما قاله مصنف ( قدہ )

مسألة ١ في النصاب السادس اذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون بل لا يبعد اجزائه عنها اختيار ايضا و اذا لم يكونا معا عنده تخير في شراء ايهما شاء .

اما اجزاء ابن لبون مع عدم وجود بنت مخاض عنده فكانه مما لا خلاف فيه بل عن التذكرة انه موضع وفاق ، و يدل عليه من الاخبار خبرا زرارة و ابو بصير فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون، واما اجزائه عنها اختيارافهو ظاهر عبارة القواعد، و فيها و يجزى عنها اى عن بنت مخاض ابن اللبون ، و يتخير فى الاخراج لو كانا عنده و فى الشراء لو فقد هما انتهى ، و انما قلنا انه ظاهر القواعد مع ان قوله و يتخير فى الاخراج لو كانا عنده صريح فى التخيير لا احتمال ان يكون مراده ( قده ) هو التخيير لاجل تساوى ابن لبون مع بنت مخاض فى القيمة مع تخيير المالك فى دفع الفريضة عينا او قيمه و هو غير ما نحن فيه من اجتزاء ابن لبون عن بنت مخاض مع وجودها من جهة كونه احد فردى التخيير ، و قد صرح بما احتملناه عبارة المحكى عن الغنية ، و فيه و عندنا ان بنت المخاض يساويها فى القيمة ابن اللبون الذكر ، و قد حكى القول بالاجتزاء عن اخرين بل نسب الى المشهور ، و لكن فى المسالك نسبة الاجتزاء الى بعض الاصحاب ، و حكم بان عدم الاجتزاء هو الاجود ، و فى المدارك ان القول بالاجتزاء مطلقا ولومع وجود بنت مخاض ضعيف، و فى الجواهر القول بالاجتزاء لا يخلو عن قوة لقيام علوالسن مقام الانوثة، و لذا لم يكن فيه جبران اجماعا كما عن التذكرة، و لا نساق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص و الايلزم عدم الاجتزاء بينت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده بناء على ان يكون شرط اجزاء ابن لبون عنها عدم وجودها حال الوجوب لاحال الاداء مع ان من المعلوم اجزائها لو وجدت بعد الوجوب قطعاً ، بل قيل بتعينها اذا وجدت بعده كما ياتى عنقريب . ( اقول ) و ما افاده ( قده ) لا يخلو عن الضعف ، اما قوله لقيام السن مقام الانوثة ففيه انه ان كان المراد قيامه مقامها فى القيمة فهو خارج عن مورد البحث لما عرفت من كونه فى اجزاء ابن لبون من حيث كونه فريضة لا من حيث تساوى قيمته لعلو سنه مع بنت المخاض ، مع انه يمكن منعه ايضا بامكان تفاوت قيمتهما بحسب اختلاف الازمنة و الامكنة ، و ليس الواجب تساوى قيمتهما فى كل زمان و مكان مع امكان الاختلاف بحسب اختلاف الرغبات زمانا و مكانا ، و ان كان المراد قيامه مقامها فى الفريضة و انه احد فردى

التخيير ففيه ان محض التساوى في القيمة لا يوجب التخيير في الفريضة ، و الا يلزم ان يكون التخيير في كل فريضة بينها و بين ما يساويها من النقد بان كان الواجب في كل نصاب هو الفريضة المنصوصة فيه او قيمته لا بمعنى جواز اعطاء المالك من غير العين ارفاقا بل بمعنى ثبوت التخيير بين الاخراج من العين او اعطاء القيمة من اول الامر ، و هو كما ترى ، و اما قوله ( قد ه ) من انسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص ففيه ان قوله **فِي** في رواية زرارة : فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ظاهر في الشرطية لوجود اداة الشرط والجملة الشرطية و الغاء الجزائية والظاهر منها هو تفرع اجزاء ابن لبون على عدم وجوب بنت مخاض من حين وجوب الزكوة الى زمان الاداء بمعنى انه لو لم يكن في آباله بنت المخاض و انتهى الامر الى تحصيلها لكى يؤديها زكوة لا يجب عليه تحصيلها بل يكفيه اعطاء ابن لبون ، و هذا ظاهر فلا يرد ما اورده ( قد ه ) و الا يلزم عدم اجزاء بنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده ، و بالجملة فالظاهر عدم اجزاء ابن لبون مع وجود بنت المخاض من حيث كونه فريضة و ان جاز اخراجه من حيث القيمة ان تساوى مع بنت المخاض في القيمة ، و اذا لم يكونا معا عنده ففي وجوب اخراج بنت المخاض عليه تعيينا حتى يجب شرائها او التخيير بينها و بين ابن لبون و جهان : من تقييد النص اجزاء ابن اللبون بكونه عنده مع عدم كون بنت المخاض عنده فلا يشمل ما اذا تشاوبا في عدم كونهما عنده و : من انه بشاء ابن اللبون يصير هو عنده مع عدم كون بنت مخاض عنده ، نعم لو اشترى هما تعينت بنت المخاض ما لم يسبق اخراجه على شرائها ، و فى المسالك الاخير هو الاجود ، و فى المدارك ان ظاهر المحقق فى المعبر و العلامة فى جملة من كتبه انه موضع و فاق ، و ظاهر الجواهر هو الاول ، قال لا تطلق دليل الالتزام بينت المخاض الذى لم يخرج منه الا مورد النص و هو صورة عدم وجود بنت المخاض عنده و وجود ابن لبون ، فيبقى ما عداه مندرجا تحت اطلاق دليل الالتزام بينت المخاض الذى منه ما اذا لم يكن كلاهما عنده ، و اما حديث سيورته بشاء ابن لبون واجداله و فاقداه لبنت مخاض فيدخل تحت النص ففيه ان الكلام فى تعيين الواجب قبل الشراء و ان

المتعين عليه حينئذ هل هو بنت المخاض او انه مخير في شراء ايهما شاء و هو جيد .

**( الامر الثالث )** ان صاحب الجواهر ( قدّه ) بعد ان اختار القول الثالث في النصاب الثاني عشر من التخيير بين عد الابل اربعين اربعين او خمسين خمسين في صورة مطابقة عددها مع العددين بالانفراد او بالاجتماع ، و في صورة عدم المطابقة معهما اصلا استثنى عن الصورة الاخيرة الماتين و ستين ، و قال فيه بوجوب عدّه بالخمسين ، و ذلك لانه يجب في مأتين و اربعين عدّه بالاربعين فيتعين ست بنات لبون، و في مأتين و خمسين يتعين العد بالخمسين فيجب خمس حقق ، و في مأتين و ستين لو لم يتعين العد بالخمسين ، و اخراج خمس حقق بل كان مخيرا بينه و بين العد بالاربعين للزم ان تكون زيادة العشرة في مأتين و خمسين موجبة لنقص فريضته مع ان الزيادة في العدد لو لم توجب الزيادة في الفريضة لم تزدها نقصا .

**( الامر الرابع )** في كل صورة ثبت التخيير فيها في النصاب الثاني عشر هل هو للمالك كما صرح به جماعة ، و في التذكرة دعوى الاجماع عليه ، او هو للساعي كما حكى عن الخلاف و المبسوط ، اقواهما الاول لانه المنسب من الادلة ، و في الجواهر فضلا عن تحقق الامثال باحد هما فلا تسقط لغير المالك عليه ، و فيه ان تحقق الامثال باحد هما متوقف على تخيير المالك في الاداء فلا يصير دليلا عليه ، فالاولى الاكتفاء بالدليل الاول و هو الانساق من الدليل .

**( الامر الخامس )** قال الشهيد ( قدّه ) في اللمعة بعد ذكر النصاب الحاد يعشر اعنى احدى و تسعون ثم في كل خمسين حقة ، و في كل اربعين بنت لبون ، و لم يقيد النصاب الثاني عشر بالبلوغ الى مائة و احدى و عشرين ، و لازم اطلاقه هو ثبوت ثلاث بنات لبون في مائة و عشرين و لو لم تزد عليه الواحدة و هو خلاف الاجماع، وقد اعتذر عنه بوجوه غير خال عن الضعف ، فالاولى الاعتراف بسقوط القيد عنه و القصور في التعبير .



( الامر السادس ) ظاهر النص و الفتوى اعتبار كون الواحدة الزائدة في النصاب الثاني عشر على المائة والعشرين واحدة تامة ، فلوزاد على المائة والعشرين جزء من بعير بحيث ينقص عن الواحد لم يتحقق به النصاب ولم يتغير به الفرض اجماعا كما في محكى التذكرة ، و لانعلم فيه خلافا الا من الاصطخري الذى من العامة كما عن المنتهى ، فما عن بعض العامة من تغيير الفرض به واضح الفساد .

( الامر السابع ) هل الواحدة الزائدة على المائة والعشرين جزء من النصاب كما عن نهاية العلامة، واختاره في الجواهر ايضا كما عن جماعة منهم المحقق والشهيد الثانين ، بل قيل انه المشهور ، او شرط له و جهان : من حيث اعتبارها في النصاب الثاني عشر نصا و فتوى ، و : من ان ايجاب بنت اللبون في كل اربعين يخرج الواحدة عنه فيكون شرطا لا جزء ، و الاقوى هو الاول ، لظهور النص و الفتوى في كونها جزء في هذا النصاب اعنى الثاني عشر كغيره من النصب ، فكما ان الواحدة مثلا جزء من نصاب الحاد يعشر و هو الواحدة و التسعون فكذا في النصاب الثاني عشر ، و اما ان ايجاب بنت لبون في كل اربعين يخرج الواحدة عن النصاب فيه ان ذلك من اللوازم الا عم ، اذ على الجزئية ايضا يمكن ايجابها في كل اربعين كما لا يخفى ، قالوا و يترتب على الجزئية انه لو تلفت الواحدة بعد الحول و قبل امكان الاداء يسقط من الواجب جزء من مائة واحدى وعشرين جزء ان كانت جزء بخلافه على الشرطية فانه لا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شئى كما لا يسقط بتلف ما زاد عنها الى ان تبلغ تسعة عشر فينتهى العدد الى مائة و اربعين ، و لا يخفى ان صحة ما فرعوا من الثمرة متوقف على تعلق الزكوة بما عدى العفو على نحو الكلى فى المعين ، و فيه بحث سيحضى الكلام فيه ، هذا تمام الكلام فى نصب الابل و الامور المتعلقة بها .

و اما فى البقر فنصابان ( الاول ) ثلاثون و فيها تبيع او تبعية و هو ما دخل فى السنة الثانية ( الثانى ) اربعون و فيها مسنة و هى الداخلة فى السنة الثالثة و فيما زاد يتخير بين عد ثلاثين و يعطى تبيعا او تبعية و اربعين اربعين و يعطى مسنة .

الكلام في هذه المسألة يقع في امور ( الاول ) لا اشكال و لا خلاف بين علماء الاسلام في عدم وجوب الزكوة في البقر ما لم تبلغ ثلاثين الامن الزهري و سعيد بن المسيب ، فانهما قالوا في كل خمس شاة ، و قد وقع الخلاف في التعبير عن نصبها ، و عن المبسوط و المنتهى و غيرهما ان النصب في البقر اربعة اولها ثلاثون ، و الثاني اربعون ، و الثالث ستون و هذه الثلاث جزئي ، و الرابع كلي و هو في كل اربعين مسنة ، و في كل ثلاثين تبع او تبعية ، و عن المحقق الثاني ان المتجه عدها ثلاثة شخصا و هما الثلاثون و اربعون ، و امر كلي و هو كل ثلاثين و كل اربعين ، و عن بعضهم خمسة و هي الثلاثون و الاربعون و الستون و السبعون ، و كل ثلاثين ، و كل اربعين ، و لا يخفى ما في هذه الاقوال من النظر لعدم الدليل على شئ منها ، و لو اريد الاستدلال بشئ منها بصححة الفضلاء فينبغي زيادة التسعين و مائة و عشرين عليها لانهما مذكورة فيها بل ينبغي عد المائة و المائة و عشرة ايضا فان الاول مشتمل على الاربعين و ثلاثين ، و الثاني مشتمل على ثلاثين و اربعين ، و الحق ان يقال فيها نصابين كليين فقط و هما كل ثلاثين و كل اربعين كما في الشرائع و القواعد ، و عليه ما في المتن بل الحق منه ان يقال كما في المدارك ان لها نصاب واحد كلي و هو احد العديدين على سبيل التخيير ، و اما ما ذكر من النصب في صححة الفضلاء من الثلاثين و الاربعين و السبعين و التسعين و مائة و عشرين فالظاهر كون المراد منه التمثيل للنصاب الكلي ، و كيف كان فالامر سهل بعد كون الاختلاف لفظيا لعدم وجوب الزكوة قبل الثلاثين اجماعا ، و لا في الزائد على الثلاثين حتى يبلغ اربعين ، و لا في عدا الزائد عليه بحساب ثلاثين او اربعين .

**( الامر الثاني )** لا اشكال و لا خلاف في وجوب المسنة في كل اربعين ، و قد دل عليه صححة الفضلاء و انما الكلام في الثلاثين ، و المشهور هو التخيير في كل ثلاثين بين البتيع و التبعية و في صححة الفضلاء هو الاقتصار على ذكر البتيع و لم يذكر فيها التبعية ، و المحكى عن الصدوقين و المفيد و ابن ابي عقيل هو تعيين البتيع حيث انهم لم يذكروا التبعية ، و استدلوا للمشهور بوجوه **( منها )** مرسل المحكى في المعبر حيث قال ( قده ) و من طريق الاصحاب ما رواه زرارة و محمد بن مسلم و ابو بصير و

الفضيل عن ابي جعفر و ابي عبدالله عليهما السلام قال في البقر في كل ثلاثين تباع او تبعة وليس في اقل من ذلك شيئ حتى تبلغ ستين ففيها تبيعان او بتبعتان ثم في سبعين بتبوع او بتبعة و مسنة و في تسعين ثلاث تباع ، و هذه الرواية بهذا المضمون و ان لم تكن مذكورة في شيئ من كتب الحديث و لم يذكرها احد من الفقهاء في شيئ من كتب الاستدلال الا ان ارسال مثل المحقق ( قدس ) الذي هو لسان الفقهاء و ترجمانهم كاف في توثيقها مع ما قيل من وجود بعض الاصول عنده ، فلعله اطلع على ما لم يطلع عليه غيره كما هو ليس ببعيد عنه . و ( منها ) ان في صحيحة الفضلاء على ما رواه الكليني و الشيخ ( قدس سرهما ) قال في التسعين ففيها ثلاث تبيعات حوليات مع ان فيها في المرتبة الاولى اعني كل ثلاثين قال بتبوع حولي ، ففي الصحاح كل ذي حافر اول سنته حولي و الاثني حولية و الجمع حوليات ، و لا يخفى انها لمكان الالف و التاء جمع للحولية الاثني مع كون تبيعات ايضا جمعا للتبعة لا للتبوع ، فوجوب ثلاث تبيعات في التسعين مع ذكر التبوع في الثلاثين يدل على التخيير بينها و قد اكتفى باحد فردي التخيير و هو التبوع في الثلاثين و بذكر الفرد الاخر و هو التبعة في التسعين بناء على ما تقدم من ان التسعين ليس نصابا مستقلا و انه عبارة عن ثلاث ثلاثين و ان في كل ثلاثين منها الفريضة المقدرة . و ( منها ) ان التبعة اولي من التبوع لكونها اكثر نفعا بالدر و النسل ، و لا يخفى ما في هذا الاخير لان الكلام في تعيين الفريضة الاولى لا في جواز اعطاء غيرها اذا كان افيد ، فا و لوية التبعة لمكان اكثرية نفعها لا يدل على كونها فردة التخيير في الفريضة كما لا يخفى . و ( منها ) ان التبوع في اللغة عبارة عن ولد البقر يطلق على الذكر و الاثني ، كما يظهر من نهاية ابن اثير و فيه ايضا انه لو سلم ذلك يدفع ارادة الاعم منه بالتوصيف بالحولي الذي عرفت انه مذكر و ان تانيته الحولية ، فالوجهان الاخير ان ساقطان ، لكن لعل في الاولين كفاية هذا ، و استدلال للقول الاخير بصحيحة الفضلاء ، و الاستدلال بها ظاهر ، و لا يخفى ان الاحوط اعطاء التبعة من باب القيمة لا شتما لها على قيمة التبوع مع زيادة ، ثم ان المراد من التبوع و التبعة هو ماكمل سنته الاولى و دخل في السنة الثانية و ان فسرفي اللغة كما عن

الجواهر بولد البقر في السنة الاولى و انما اعتبر فيه كمال الحول الحاصل بالدخول في السنة الثانية لتقيده في صحبة الفضلاء بالحولي و فيها في كل ثلاثين بقرة بتبع حولي ، و قد عرفت تفسير الحولي في الامر الثاني وان المراد به كما في الصحاح هو ولد الحافر في السنة الاولى التي لا يكمل الا بالدخول في السنة الثانية ، و انما سمي بالتبع لانه يتبع امه في المرعى ، و عن النهاية التبع ولد البقر اول سنته وبقرة بتبع اي تبعا و لداها انتهى و قيل في تسميته بالتبع لانه تبع قرنه اذنه ، و اما المسنة فهي ما كملت السنتين و دخلت في الثالثة ، و حكى عن الاظهرى ان البقرة و الشاة يقع عليهما اسم المسن ، و ليس معنى اسنانها كبرها كالرجل المسن ، و لكن معناه طلوع سننها في السنة الثالثة ، و في المدارك لم اقف في كلام اهل اللغة على تفسير المسنة ، و قال العلامة في التذكرة ان ولد البقر اذا كمل سنتين و دخل في الثالثة فهو ثني و ثنية و هي المسنة شرعا ، و مقتضى كلامه ان هذه التسمية مستفادة من الشرع لم اقف على رواية تتضمن تفسيرها بذلك الا ان العلامة في المنتهى نقل الاجماع على ان المراد بها ما كمل لها سنتان و دخلت في الثالثة انتهى عبارة المدارك .

( الامر الثالث ) في التخيير بين التبع و التبعية في البقر ، و بنت لبون و الحققة في الابل اشكال بنشاء من لزوم محل متاصل للملكية ، و ان تعلقها بالمبهم غير معقول ، و لا يصح فرض تعلقها لاحد الا مرين من التبع و التبعية او بنت لبون و الحققة لان مفهوم احد هما امر انتزاعي غير متاصل في الخارج ، و قد تقدم تحقيق الكلام في ذلك و بسطه في مسألة نذر التصدق بالعين الزكوية . و لا يخفى ان الاشكال المذكور متفرع على الالتزام في باب الزكوة بالوضع من غير فرق فيها بين تعلقها بالذمة الساذجة او بالعين على انحاءها ، و اما على احتمال كونها من باب التكليف المحض فلا اشكال اصلا كما في سائر الواجبات التخييرية و قد ذكر و افي دفعه وجوها ( الاول ) ان المملوك معين عند الله سبحانه و هو ما يختاره المكلف لو اختار فلا يرد بانه ربما لا يختار ، و لا يخفى ما فيه فان تعيين المملوك في كونه ما يختاره المكلف متوقف

على اختياره فقبل اختياره لا يكون هو مملوكا وان كان يعلم الله سبحانه بانه يصير مملوكا عند تحقق الاختيار، او انه لو اختار لكان هو المملوك لانه المختار على تقدير الاختيار مع ان الفريضة مملوك للمستحق قبل الاختيار قطعا . ( الثاني ) ان الفريضة هو قيمة احد هما من بنت لبون او الحققة في الابل ، او التبيع و التبيعة في البقر فمن جعل الفريضة في البقر هو التبيع و التبيعة يستكشف كونهما في نظر الشارع بقيمة واحدة وان اختلفا عند العرف في القيمة السوقية ، فيكون اعطاء احد هما المعين الذي يختاره المكلف مجزيا عن الاخر لتساويه معه في القيمة ، و اما في مثل الحقتان و ثلاث بنات لبون في مثل المائة واحدى و عشرين من الابل فلا يحتاج الى فرض تساوى القيمة في نظر الشارع ولو مع الاختلاف في القيمة السوقية ، بل هما متساويان في القيمة السوقية ايضا لان التعدد يقوم مقام التفاوت في السن فالذى يتعلق بالمال و يكون مملوكا للمستحق حينئذ هو ما يقابل احد هما من القيمة فلا ابهام و لا ترديد فيه ، و الحاصل ان المستحق يملك من العين الزكوية في البقر مثلا مقدارا يوازي قيمته قيمة التبيع و التبيعة المتساوى قيمتهما شرعا و ان اختلفا عرفا ، و في الابل ما يوازي قيمة الحقتان و ثلاث بنات لبون مثلا شرعا و عرفا هذا ، و لا يخفى ما فيه من التكليف و ذلك لان الظاهر ان الفريضة هي نفس الحققة و بنت لبون في الابل و التبيع و التبيعة في البقر لا قيمتهما مع ما في فرض تساوى التبيع و التبيعة في القيمة شرعا اذ لم يثبت للشارع نظراخر في قيمتهما مخالفا لما عليه العرف من القيمة السوقية، و ان قيام التعدد مقام التفاوت في السن في الحققة و البنت لبون دائما ممنوع لا مكان اختلاف ثلاث بنات لبون مع الحقتين في القيمة، و بالجملة فهذا الوجه ايضا ليس بشئى ، و ان امر بالتامل فيه جيدا في الجواهر معللا با نه دقيق . ( الثالث ) ان الفريضة هو احد هما معينا و يكون الاخر مسقطا عنه نظير ما قالوا في الواجب التخييري من ان الواجب هو احد هما معينا عند الله سبحانه غير معين عند المكلف فان اختاره المكلف فهو، و ان اختار غيره يكون ما يختاره مسقطا عن الواجب، هذا وان كان ممكنا بحسب الاعتبار الا انه خلاف الظاهر من الدليل .

(الرابع) ان يفرق بين الزكوة و بين سائر الاملاك المتعارفة فى الحكم ،  
فيقال بصحة تعلقها بالمبهم دون الاملاك المتعارفة ، و فيه انه لا فرق بينهما بعد فرض  
كون الزكوة ملكا للمستحق و انه متعلق بالعين خصوصا على الاشاعة كما لا يخفى .

(الخامس) ان الملكية و ان كانت من الاعراض المقتقرة الى الموضوع الا  
انها لمكان كونها من الجدة الاعتبارية لا من الاعراض المتصلة يصح تعلقها بالاعتباريات  
مثل مفهوم احد هما الذى امر انتزاعى موجود فى الخارج و لا يكون له وجود فى  
الخارج ، ان الموجود فى الخارج هوذا او ذاك لا احد هما المررد بين هذا او ذاك و  
لو لم يكن تعلقها بها ممكنا معقولا لما تعلق لما فى بعض الموارد كما فى باب الوصية  
فمن صحة الوصية بالمبهم يستكشف امكان تعلق الملكية بالمبهم فيحكم بتعلقها به فى  
سائر الموارد ، و فيه ايضا ان تعلق الملكية الى المبهم لكونها من الاعتباريات لا من  
الاعراض المتصلة و ان كان ممكنا عقلا الا انه لا اعتبار له عرفا بمعنى ان العرف و  
العقلاء لا يعتبرون طرف الملكية امرا مبهما مرددا بين شيئين او اشياء متعددة كما يعلم  
ذلك بالمراجعة الى ما عليه ديدنهم ، فانهم يرون الملكية خيطا اعتباريا قائما بين  
المالك و المملوك يكون احد طرفيه مشدودا بالمالك ، و طرفه الاخر بالمملوك ، به  
يصير المالك مالكا و المملوك مملوكا ، و لا يخفى ان هذا احد طرفى ذاك الخيط  
الاعتبارى الموسوم بالملكية عند هم كما يكون مشدودا بالمالك المعين من زيد او عمرو  
مثلا لا بهذا او ذاك على وجه التردد بان يكون المالك احد هما المبهم الغير المعين  
واقعا و لا يعتبر و نه مشدودا باحد شخصين لا على التعيين كذلك يعتبرون طرفه الاخر  
مشدودا بمملوك معين من دار او ارض او فرس و نحوها و لا يعتبر و نه مشدودا باحد  
المالين لا على التعيين ، و السر فى ذلك ان الملكية و ان كانت بهذا المعنى امرا  
اعتباريا فى الذهن الا انها لما كانت عندهم كأنها الموجود فى الخارج فطر فيها يكون  
عند هم فى الخارج و ان كانت هى بنفسها من الامور الاعتبارية ، و على هذا فعند الشك  
فى كل معاملة واقعة على المبهم لا يصح التمسك باطلاقات تلك المعاملة على صحتها ،

لان الاطلاقات الواردة في كل معاملة منصرفه الى العرفي من تلك المعاملة والواردة على المبهم خارجة عن المعاملات العرفية فلا تكون مشمولة لتلك المطقات الواردة في المعاملات العرفية. نعم لوورد دليل بالخصوص على صحة معاملة على المبهم كالوصية باحد الشئيين يجب الاخذ به و ان لم تكن معاملة عرفية ، و على هذا فالاصل في كل ما يقع على المبهم هو البطلان من غير فرق بين البيع و الصلح و الاجارة و العتق و النكاح و الطلاق و الوصية و غير ها الا ان يرد دليل بالخصوص على صحته ، اذا عرفت ذلك فنقول : يمكن الالتزام في المقام بكون احد هما المبهم من التبيع و التبعية او الحققة و نب اللبون ملكا للمستحق ، و ذلك بقيام الدليل عليه بالخصوص و هو ما دل على كون الفريضة هو احد هما على سبيل التخيير و حفظ ظهوره في كون احد هما من حيث نفسه فريضة لا من حيث قيامه مقام القيمة و ان الفريضة اولا و بالذات هي القيمة مع ما عرفت في نصاب الابل من ان التخيير فيما ثبت فيه انما هو للمالك لا للساعي ، و بعد الجمع بين هذه الامور يستكشف ان المستحق يملك من العين الزكوية احد الامرين لخصوص هذا او ذاك ، و لا ما يطابق قيمة احد هما فهذا الجواب الاخير اسد و احسن اذا انضم اليه بيناه فافهم .

#### ( الامر الرابع ) ظاهر اطلاق النص و الفتوى عدم الفرق في وجوب التبيع

او التبعية في كل ثلاثين من البقر و المسنة في كل اربعين منه بين كون البقر الذي عنده كله ذكورا او اناثا او مختلطا منها، خلافا للمحكى عن المنتهى فاجتزى بالمسن اذا لم يكن عنده الا ذكورا معللابان الزكوة متعلقة بالعين فيجب اخراجها منها فلا يكلف غير ما عنده ، و اما جواز الاعطاء بالقيمة فهو ارفق بالمالك قد ثبت بالدليل ، و فيه اولا النقص بالفريضة التي في النصب الخمس من نصب الابل فانها فيها من الشياة مع ان المال من الابل، و ثانيا بانه لو تم لزوم الاجتزاء بغير المسنة اذا لم تكن المسنة في البقر و لو كان كله ذكورا او اناثا او مختلطا لكن مع عدم وجود المسنة فيه مع انه لا يقول به ، و ثالثا انه مخالف لاطلاق النص فيكون كالا جتهاد في مقابل النص ،

ومما ذكرنا يظهر عدم اجزاء المسنة عن التبيع والتبيعة ايضا الا على وجه القيمة ، و اليه ينزل اجماع المحكى عن التحرير و المنتهى على اجزائها عن احد هما ، و في مفتاح الكرامة انه قد صرح جماعة باجزاء المسن عن التبيعة وهو ظاهر لاحزاء التبيع عنها فالمسن اولى انتهى ، و فيه ان اعطاء التبيع لا يكون من باب الاجزاء عن التبيعة حتى يكون المسن اولى بل التبيع هو بنفسه الفريضة لكن تخييرا ، و كونه فريضة لا يوجب او لوية المسن عنه لان الاجزاء بالمسن من باب القيمة لامن جهة كونه فريضة كما لا يخفى .

( الامر الخامس ) الوجوه الثلاثة المتقدمة في النصاب الثاني عشر من نصب الابل في التخيير بين العد اربعين او خمسين او خمسين جارية ها هنا ايضا ، و المختار عند المنصف ( قده ) هو التخيير بين العد ثلاثين ثلاثين و اعطاء تبيع او تبيعة لكل ثلاثين ، او العد اربعين اربعين و اعطاء مسنة لكل اربعين ، و لكن الاقوى ها هنا وجوب مراعات المطابق من العددين فيما اذا طابق مع احد هما ، و مراعاة الاكثر استيعابا مع عدم المطابقه لهما كما يجب العد بهما اذا طابق معهما معا كالسبعين الذي يوافق الثلاثين و الاربعين و ان لم نقل به في الابل و ذلك لدلالة حسنة الفضلاء عليه كما تقدم نقله ، و هذا هو الموافق للمشهور بل قيل انه لا خلاف في ذلك في البقر .

( الامر السادس ) المنسب من النص والفتوى وجوب الزكوة في البقر الانسي و لا يشمل الوحشى منه ، فيبقى الوحشى حينئذ على الاصل اعنى اصالة البرائة عن وجوب الزكوة فيه عند الشك فيها لعدم ما يدل على وجوبها فيه من الادلة الاجتهادية بعد انصراف الاطلاقات الى الانسي من البقر .

و اما في الغنم فخمسة نصب ( الاول ) اربعون و فيها شاة ( الثاني ) مائة و احدى وعشرون و فيها شاتان ( الثالث ) ما ئتان و واحدة و فيها ثلاث شياة ( الرابع ) ثلاث مائة و واحدة و فيها اربع شياة ( الخامس ) اربع مائة فما



زاد ففي كل مائة شاة و ما بين النصابين في الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما  
وجب بالنصاب السابق .

اما عدم وجوب الزكوة في الغنم قبل بلوغها الى اربعين فبا جماع كل من يحفظ  
عنه العلم كما في المحكى عن المنتهى ، و في الجواهر فلا يجب في الغنم شيى قبل  
ذلك بلا خلاف نصا و فتوى ، و اما وجوبها في الاربعين من دون اعتبار زيادة الواحدة  
عليه فهو المشهور المعروف بين الاصحاب بل بلا خلاف بينهم الا في المحكى عن  
الصدوقين باعتبارها في وجوبها فيكون النصاب الاول عندهما احدى و اربعين ولا شاهد  
لهما الا في المحكى عن فقه الرضا عليه السلام الذي لم يعلم حجيته في المقام بعد مخالفته  
للنصوص المعتمدة و مخالفته مع ما عليه الفتوى ، فلا ينبغي الاشكال في عدم اعتبار  
زيادتها قطعاً ، و لا اشكال في كون الفريضة في النصاب الاول هي الشاة الواحدة كما  
لا اشكال و لا خلاف في النصاب الثاني و الثالث عددا و فريضة ، و ان النصاب الثاني هو  
مائة و احدى و عشرين و فيه شاتان ، و النصاب الثالث هو مائة و احدى و فيه ثلاث  
شياة ، و انما الكلام في ثلاثمائة و واحدة فانه بعد الاتفاق بكونه النصاب الرابع وقع  
الخلاف فيه من جهتين احديهما من جهة كونه النصاب الشخصي او الكلى ، فالمحكى  
عن سارو مفيد و المرتضى و الصدوق و ابن ادريس و العلامة في بعض كتبه و ولده  
الفخر انه محل النصاب الكلى ، و ان النصاب الشخصي ينتهي الى مائتين و واحدة ، و  
قالوا بانه اذا بلغت الى ثلاثمائة و واحدة يؤخذ من كل مائة شاة ، و المشهور بين  
الاصحاب انه محل النصاب الشخصي ، و ان النصاب الكلى الذي اذا بلغت الغنم اليه يؤخذ  
من كل مائة شاة هو الاربعمأة و ما فوقه ، و الجهة الاخرى التي تترتب على الجهة  
الاولى هو الخلاف في فريضة هذا النصاب فعلى القول الاول تكون الفريضة ثلاث شياة و  
على الاخير تكون اربع ، و استدلل للقول الاول بعد الاصل بصحيح محمد بن قيس عن  
الصادق عليه السلام وفيه قال عليه السلام : ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيى فاذا كانت اربعين  
ففيها شاة الى عشرين و مائة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فاذا زادت واحدة  
ففيها ثلاث من الغنم الى ثلاثمائة فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة و صحيح زرارة عن

الباقر عليه السلام وفيه بعد الا انتهاء الى ثلاثمائة قال عليه السلام : فاذا كثرت الغنم اسقط هذا كله واخرج من كل مائة شاة ، و بالمرؤى فى الخصال عن الصادق عليه السلام فى باب شرائع الدين وفيه بعد ان ذكر ثلاث شياة الى ثلاثمائة قال عليه السلام : و بعد ذلك يكون فى كل مائة شاة ، وبما فى الفقه الرضوى ، و استدلل **للقول الثانى** بعد الاصل ايضا بما فى حسنة الفضلاء المتقدم مرارا و فيها قالا عليهما السلام فى اربعين شاة شاة و ليس فيما دون الاربعين شىئى ثم ليس فيها شىئى حتى تبلغ عشرين و مائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على عشرين و مائة ففيها شاتان الى ان قالا عليهما السلام فاذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياة فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياة حتى تبلغ اربعمائة فاذا تمت اربعمائة كان على كل مائة شاة و سقط الامر الاول و ليس على ما دون المائة بعد ذلك شىئى ( الحديث ) .

اقول اما التمسك بالاصل فى المقام مع قطع النظر عما يستفاد من الدليل الاجتهادى فالاصل المطابق مع القول الاول هو البرائة ، و مع القول الثانى هو الاحتياط ، و لا يخفى ان المقام هو مورد البرائة لكون الشك فى النصاب الرابع اعنى ثلاثمائة و واحدة فى وجوب ثلاث شياة او اربع فيكون من قبيل الاقل و الاكثر الاستقالي حيث انه على تقدير وجوب الاربع يسقط الواجب باخراج ثلاث شياة وتبزه الذمة من اخراجها وان بقيت الذمة مشغولة بالرابعة ، فيكون كالدين المردد بين الاقل و الاكثر الذى يرجع فيه الى البرائة من غير تكبير ، فالاصل فى المقام مع القول الاول هذا ، و اما التحقيق فى المسألة فالقول الثانى هو الموافق معه و يجب الاخذ به ، و ذلك لما تكرر مرارا من لزوم الاخذ بالخبر الثقة ، و ان الوثوق كما يحصل من الجهات الداخلية فى الخبر يحصل من الجهات الخارجة ايضا التى منها موافقة الخبر مع المشهور و ان مخالفته معهم موجبة للوهن ، و لا يخفى ان حسنة الفضلاء مطابقة مع فتوى المشهور و قد صح استنادهم اليها فى الفتوى ، و انهم اعرضوا عن العمل بما استدلل به للقول الاول من صحيح محمد بن قيس و نحوه ، و بعد

احراز استنادهم الى حسنة الفضلاء واعراضهم عن العمل بما يدل على القول الاول تكون الحسنة حجة لكونها موثوقة، و يجب طرح ما يدل على القول الاول لكونه معرضا عنه وعلى هذا المسلك مشينا في غير موضع من مواضع تعارض النص، ووافقنا مع المشهور من غير الالتئام الى التعارض و اعمال قواعده هذا على ما اسنناه .

( فان قلت ) قد تقدم ان صدر الحسنة الوارد في نصاب الابل مخالف مع المشهور معرض عنه عندهم، فكيف يمكن ان يكون مقبولة ومعرضا عنها معا ( قلت ) لا مانع عن التفكيك في مقام الحجية و ان كان السند واحدا ، و اما ذكره الاخرون فقد ذكروا في ترجيح القول الثاني و لزوم الاخذ بحسنة الفضلاء وجوها .

( منها ) الطعن في سند خبر محمد بن قيس كما عن المختلف باشتراكه بين الثقة و غيره ، و اجاب عنه الشهيد الثاني بان الراوى عن الصادق عليه السلام غير مشترك ، و انما المشترك من يروى عن الباقر عليه السلام ، و اعترض عليه باشتراك الراوى عن الصادق عليه السلام ايضا الا ان هذا الراوى ثقة بقرينة رواية ابن حجاج عن عاصم بن حميد عنه و على هذا فهذا الطعن مردود كما لا يخفى .

( منها ) الطعن في خبره بانه موافق مع العامة لان مضمونه محكى عن الفقهاء الاربعة بل نسب الى جميع فقهاءهم عدا النخعي و الحسن بن حي ، فمع اشتماله بما لا يقول به احد من الخاصة اذ فيه بعد ان ذكر ان في كل مائة شاة قال عليه السلام و لا تؤخذ هرمة و لا ذات عوار الا ان يشاء المصدق و لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق و يعد صغيرها و كبيرها فانه ليس للمصدق اختيار في الاخذ الا ان ياول على وجه القيمة كما ان قوله لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق يوافق مع مذهبهم الا ان يحمل على التفرقة في الملك و انه لا يعد الصغير مع الكبير بل للسبحال حول بانفرادها كما يأتي ، و اورد عليه باشمال حسنة الفضلاء ايضا على ما لا يقول به الخاصة في نصاب

الابل، وفي نصاب الثاني من الغنم على نسخة التهذيب وان توافقت مع ما عليه الخاصة على نسخة الكافي والاستبصار وتوضيح ذلك ان الحسنه على بعض نسخ التهذيب هكذا : وليس فيما دون الاربعين شيئى حتى تبلغ عشرين و مائة ففيها شاتان ، و لم يذكر زيادة الواحدة فى هذه النسخة بخلاف نسخ الكافي والاستبصار وبعض الاخر من نسخ التهذيب فانه هكذا : فاذا بلغت عشرين و مائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على عشرين و مائة ففيها شاتان ، و كيف كان فالخبران مشتركان فى الاشتمال على ما يوافق العامة و ليسا مختلفين فى ذلك حتى يؤخذ ما يخالفهم و يطرح الاخر لكون الرشد فى خلافهم، و فيه اولا معارضة بعض نسخ التهذيب مع بعض اخرى منه التى فيها تلك الزيادة فيسقط عن الاعتبار بالمعارضة ، و ثانيا انه معارض بما فى الكافي ، و قد نص فى محله انه عند المعارضة بينهما يجب الاخذ بالكافى لانه اضبط ، و ثالثا ان الاختلاف بين بعض نسخ التهذيب و بين بعض اخرى منه و الكافى و الاستبصار بالنقيصة و الزيادة و قد تقرر انه عند الدوران بينهما يجب الاخذ بما يحتمل فيه الزيادة لكون الزيادة اكثر مؤنة من النقيصة ، فعند الدوران بينهما يكون الاصل الجارى هو عدم الزيادة و لا يعارضه اصالة عدم النقيصة، واما ما فى حسنة الفضلاء فى نصاب الابل من مخالفته مع المشهور و موافقته مع العامة ففيه ان طرح الصدر من هذه الجهة لا يوجب اثلام الذيل فى الحجية بعد امكان التفكيك فيها كما حقق فى الاصول ، فهذا الطعن ايضا مردود كما لا يخفى .

و (منها) الطعن فى دلالة خبر محمد بن قيس و ذلك لان فيه بعد ذكر ما فى الغنم الى ثلاثمائة هكذا : فاذا كثرت الغنم ففى كل مائة شاة . و هذا كما ترى ليس صريحا فى الدلالة على وجوب الثلاث عند زيادة الواحدة على ثلاثمائة ، غاية الامر انه يدل عليه بالاطلاق، لكن حسنة الفضلاء صريحة فى وجوب الاربعة فى ثلاثمائة وواحدة فيقيد بها اطلاق خبر محمد بن قيس ، و يحمل كثرة الغنم التى فى كل مائة منها شاة على ما اذا بلغت الى الاربعة مائة، و هذا جمع حسن يعمل به فى كل مطلق ومقيد عند

احراز وحدة المطلوب كما في المقام حيث لا ثنيا في الصدقة و لا يجب زكاتان في ثلاث مائة و واحدة احديهما ثلاث شياة و الاخرى اربع ، بل الواجب احديهما قطعاً ، لكن دلالة الحسنة على وجوب الاربع بالنصوصية فان فيها هكذا : فاذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياة فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياة حتى تبلغ اربعمائة فاذا تمت اربعمائة كان على كل مائة شاة و سقط الامر الاول و ليس على مادون المائة بعد ذلك شيئى و دلالة خبر محمد بن قيس على وجوب الثلاث بالاطلاق ، فان قوله عنه فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة يشمل الثلاثمائة و واحدة الى اربعمائة بالاطلاق ، حيث يصح ان يقال فاذا كثرت الغنم سواء بلغت اربعمائة ام لا فيصح ان يقيد بما اذا بلغت اليه كما لا يخفى ، بل يمكن ان يقال قوله عنه فاذا كثرت الغنم لا يشمل ثلاثمائة و واحدة اصلاً ، ان لا تصدق الكثرة بزيادة الواحدة على ثلاثمائة كثرة لا تصدق على ثلاثمائة نفسه ، و توضيح ذلك ان ثلاثمائة كثير في نفسه فلا بد ان يراد من الكثرة في قوله عنه في الغنم ثلاث شياة الى ثلاث مائة فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة ، كثرة لا تصدق على ثلاثمائة ، فانه يقول اذا كثرت بعد ثلاثمائة ، و من المعلوم ان زيادة الواحدة عليه لا يوجب صدق الكثرة عليه في مقابل الكثرة التي كانت تصدق عليه مع عدم زيادتها و هذا بخلاف ما اذا بلغت اربعمائة فانه كثير في مقابل ثلاثمائة ، و على هذا فلم يذكر النصاب الرابع اعنى ثلاثمائة و واحدة في خبر محمد بن قيس و لابد من ان يكون لتركه نكتة ، و لعلها كانت للتقية وهذا ايضا حسن جيد كما لا يخفى ، هذا تمام الكلام في خبر محمد بن قيس ، و اما صحيح زرارة عن الباقر عنه ففيه انه و ان نقله العلامة في المنتهى و لكن الظاهر انه اخذه من عبارة الفقيه ظناً منه بانه من الرواية مع ان الظاهر كونه من كلام الصدوق ففي الفقيه بعد ذكر نصاب البقر وما فيه من الفريضة قال و روى حريز عن زرارة عن ابي جعفر عنه قال قلت له في الجواميس شيئى قال : مثل ما في البقر ثم قال و ليس على الغنم شيئى حتى يبلغ اربعين شاة الى اخر عبارته ، و الظاهر ان قوله و ليس على الغنم شيئى من عبارة الصدوق و ليس من تنمة خبر حريز كما يدل عليه ذكر هذا الخبر في الكافي بدون هذه الزيادة ، لكن العلامة ظن كونه

من الخبر فاسنده الى خبر زرارة . واما الكلام فى خبر الخصال فهو بعينه الكلام المتقدم فى خبر محمد بن قيس لا تحادهما مضمونا ، و الفقه الرضوى ليس بحجة فى مثل المقام الذى يخالف مع ما عليه المشهور ، و على ذلك فما عليه المشهور هو الاقوى ، و عليه العمل ، ثم ان ها هنا اشكالا مشهورا حكى عن المحقق ( قده ) وقد نقل عنه بتقريرين ( احدىهما ) انه اذا كان على القولين يجب فى اربع مائة اربع فای فائدة للخلاف ، و لما لم يكن لهذا الاشكال على ذاك التقرير محصل لانه لا خلاف بين القولين فى اربعمأة لكى تطلب فيه الفائدة بل يجب فيه اربع شياة على كلا القولين ، و فى غير الاربعمأة اعنى ثلاثمأة و واحدة الى ان تبلغ الى ثلاثمأة و تسعة و تسعين فائدة الخلاف ظاهرة حيث انه يجب فيه اربع شياة على القول المشهور ، و ثلاث شياة على القول الاخر فلا يحتاج الى السؤال ولو قيل بانه لا فائدة فى الخلاف بين القولين مع اتفاقهم فى وجوب اربع شياة فى اربعمأة يقال لا يحتاج الى الفائدة فى جميع الجزئيات ، بل يكفى ظهورها فى بعضها و ظهورها فى غير الاربعمأة كاف فى تحققه كما لا يخفى لم يذكره على هذا التقرير جملة من المتأخرين كما عن جامع المقاصد ، و فى الروضة و المدارك و الحدائق و الجواهر و غيرها و اقتصروا فى ذكره على التقرير الثانى و هو انه اذا كان يجب فى ثلاثمأة و واحدة ما يجب فى اربعمأة فای فائدة فى جعلهما نصابين ، و لا يخفى انه على هذا التقرير و ان كان يورد على القول المشهور الا انه ينسحب مثله فى المأئين و واحدة و ثلاث مائة و واحدة على القول الاخر ، و قد اوجب عنه بوجوه .

( الاول ) ما حكى عن المحقق ( قده ) فى درسه تفصيلا و ذكره فى الشرايع اجمالا بقوله : و تظهر الفائدة فى الوجوب و الضمان و مراده ( قده ) ان فائدة جعل الاربعمأة نصابا بعد ثلاثمأة و واحدة مع كون الواجب فى كليهما اربع شياة تظهر فى محل الوجوب و فى الضمان ، اما الاول فلانه اذا كان اربعمأة نصابا يصير محلا للوجوب فاذا كانت عنده اربعمأة يجب عليه اربع شياة شايعا فى اربعمأة و لو نقصت عن

الاربعمائة و لو واحدة يكون محل الوجوب ثلاثمائة و واحدة و الزائد عنه عفو و لا شيء فيه الى اربعمائة ، و اورد عليه اولاً بان هذا الجواب مصادرة لانه اعادة للاشكال بعبارة اخرى لان للمستشكل ان يعيد سؤاله و يقول : ما فائدة جعل الاربعمائة محلاً لوجوب الاربعة مع كون ثلاث مائة و واحدة محلاً له ، اللهم ان ينضم اليه الفائدة الثانية ، و لذا قال في الذخيرة و حكي عن المصايح ايضاً بان الفائدة الاولى لا تتم بدون تفرع الفائدة الثانية فجلهما فائدتين غير مناسب ، و ثانياً ان جعل العفو بمعنى عدم كونه محلاً للواجب ممنوع لاحتمال ان يكون المراد به عدم وجوب شيء به غير ما وجب بالنصاب ، فالثلاثمائة و واحدة نصاب بمعنى انه يجب به اربع شاة على القول المشهور او ثلاث شاة على القول الاخر و ما زاد عنه الى ثلاثمائة و تسعة و تسعين عفو بمعنى انه لا يزيد في الواجب بهذه الزيادة لا ان تلك الزيادة لا تكون محلاً للواجب ، و اختصاص محل الواجب و متعلقه بالنصاب دون العفو و ان كان صريح العلامة في التذكرة و غيره و لعلمهم استنبطوه من النصوص من انه لا شيء فيه الا انه يناقش فيه و لاسيما اذا كان تعلق الزكوة بالعين على نحو الاشاعة حيث انها حينئذ شائعة في النصاب الشايح في الجميع فيلزم شياعه فيه و سيجئ تحقيق الكلام في ذلك عن قريب ، هذا تمام الكلام في الفائدة الاولى .

( الثاني ) اعني الضمان فانه اذا تلف من اربعمائة واحدة بعد الحول بغير تفریط نقص من الواجب اربعة اجزاء من اربعمائة جزء من شاة فيجب عليه على القول المشهور ثلاث شاة و ثلاثمائة و ستة و تسعين جزء من اربعمائة جزء من شاة ، و ذلك لان اربع الشاة الواجبة يوزع على الاربعمائة بناء على الاشاعة فيكون كل شاة منها مشتركة بين المالك و بين المستحق على نسبة الاربعة الى اربعمائة فيكون اربع اجزاء من اربعمائة من كل شاة للمستحق و الباقي منها و هو ثلاثمائة و ستة و تسعين من اربعمائة من كل شاة للمالك فاذا تلفت شاة واحدة يحسب التالف على المالك و المستحق بالنسبة فيكون التالف على المستحق بقدر ماله من الشاة الواحدة و هو اربعة اجزاء من اربعمائة

جزء من شاة ، فيكون له من الاربعمأة بعد تلف الواحدة ثلاث شياة و ثلاثمأة وستة و تسعين جزء من اربعمأة جزء من شاة واحدة (هذا) ولكن الموجود في كلمات الاصحاب يكون النقص من الواجب جزء من مأة جزء من شاة ، و كانهم قسموا الشاة الى مأة للاخصرية فيكون نصيب المستحق منها جزء واحد من الشاة ، و لكن ما ذكرناه احسن لاحتياج ما ذكره الى تفسير الجزء من المأة الى باربعة اجزاء من اربعمأة كما فسره في الجواهر بقوله والمراد بالجزء اربعة اجزاء كما صرح به فخر المحققين (انتهى) و سقوط هذا القدر من الواجب انما هو لكون الاربعمأة محلا للوجوب كما ذكر في الفائدة فيتفرع عليه كون تلف الواحدة منه على المالك و المستحق بالنسبة ، و هذا بخلاف ما اذا كانت الغنم دون اربعمأة و لو بواحدة فانه اذا تلف منها شيى لا يحسب على المستحق لان ما دون الاربعمأة الى ثلاثمأة و واحدة ليس نصابا فلا يكون محلا للوجوب فبتلفه لا يسقط من الواجب شيى ، و هذه فائدة لجعل الاربعمأة نصابا مستقلا بعد الثلاثمأة و واحدة و اذا تلفت من ثلاثمأة و واحدة شاة تقسط الاربع على ثلاثمأة جزء و جزء فيسقط من اربع شياة اربع اجزاء من ثلاثمأة و واحدة جزء من شاة و يجب عليه ثلاث و مأتان و سبعة و تسعون جزء من ثلاثمأة جزء و جزء من شاة بناء على ان تكون الواحدة الزائدة على ثلاثمأة جزء لا شرطا ، كما هو كذلك على القول المشهور حيث ان شرطية الواحدة لا يلائم مع كون الثلاثمأة و واحدة من حيث هو نصابا : نعم يجرى احتمال الشرطية على القول الاخر حيث انه على القول الاخر اذا بلغت الغنم الى ثلاثمأة و واحدة تكون في كل مأة شاة فيقال ان الواحدة شرط او جزء و ان كان الاقوى حينئذ الجزئية ، وبالجملة على القول المشهور و هو كون ثلاثمأة و واحدة نصاباً لا يحتمل شرطية الواحدة في ثلاثمأة و واحدة حتى يبحث عنها ، و على القول الاخر يجيئ احتمالها ولكن الحق فيها هو الجزئية و قد عبر في المدارك عن الساقط بجزء من خمسة و سبعين جزء من شاة ان لم يجعل الواحدة الزائدة من النصاب و الا كان الساقط جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء من شاة و هو يرجع الى ما ذكرناه حيث ان اربعة اجزاء من ثلاثمأة و واحدة يؤل الى



جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء كما لا يخفى : هذا على القول المشهور وكذا على القول الاخر بالنسبة الى ما تبئن و واحدة و ثلاثاة و واحدة و اورد على هذا لفائدة بوجهين **الاول** ما ذكر من عدم نقص الواجب عند تلف شئى من الغنم اذا كانت الغنم دون الاربعمائة و لو واحدة ما دامت الثلاثمائة و واحدة باقية لوجود النصاب معللا بان الزائد عفو و الفريضة تتعلق بالنصاب لا بالمجموع منه و من العفو (ممنوع) لان الزكوة تتعلق بالعين فتصير الفريضة حقا شايعا فى المجموع ، و مقتضى الاشاعة توزيع التالف على المجموع و ان كان الزائد على النصاب عقواً لعدم المنافات بين الامرين ، قال فى المدارك و يمكن المناقشة فى عدم سقوط شئى من الفريضة فى صورة النقص عن الاربعمائة لان مقتضى الاشاعة توزيع التالف على الحقين و ان كان الزائد عن النصاب عفوا اذ لا منافات بينهما انتهى ، و استحسنة فى الجواهر الا انه قال اللهم الا ان يقوم اجماع او نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط فى الملك الخارجى الذى ليس هو كصفة الوجوب و نحوه مما لا يقدر فيه عدم تعيين المحل ، لكن الى الان لم نحققه و ان ارسل جماعة ارسال المسلمات بل ربما وقع من الفاضل نسبه الينا مشعرا بدعوى الاجماع عليه انتهى عبارة الجواهر ، و توضيحه انا اذا فرضنا ثلاث شياة و كانت الاثنتين منها نصابا و واحدة عفوا يتصور فيها ثلاث اثنتين و ثلاث وحدات على البديل ، و اذا كان محل الواجب هو النصاب منها لا الجميع لم يكن الاثنان الذى هو النصاب من تلك الاثنيات متميزا ، و لا يمكن ان يجعل الجميع محلا للواجب فيجب حينئذ جعل واحد من تلك الاثنيات على البديل محلا له و يكون الواجب الذى ملك للمستحق منتشرا فيه فيكون متعلق الملكية الخارجية مبهما غير معين وهو غير معقول الاعتبار و ان لم يكن مستحيلا عقلا كما تقدم تحقيقه ، هذا اذا كان تعلق الزكوة بالعين على نحو الاشاعة ، و كذا اذا كان على نحو الكلى فى المعين اذ عليه ايضا يكون ملك المستحق خارجيا يحتاج الى محل معين ، و لا يصح جعل احد الاثنيات الثلاث على البديل مورد للكلى فى المعين لعدم التعيين حينئذ حتى يصير اعتبار الكلى

فيه من قبيل الكلى فى المعين ، فعلى هذين النحويين من التعلق اعنى على نحو الاشاعة او الكلى فى المعين يجب ان يكون الجميع من النصاب و العفو محلا للواجب و معنى العفو حينئذ عدم وجوب شئى به لا عدم كونه محلا للواجب و هذا هو مختار المصنف ( قده ) فى المتن حيث يقول .

و ما بين النصابين فى الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق .

فان تفرغ عدم وجوب شئى فى العفو غير ما وجب بالنصاب السابق تفسير للعفو . و انه يريد به هذا المعنى لا بمعنى انه ليس محلا للواجب ، و اما اذا كان تعلق الزكوة بالعين على نحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونة او حق الجناية بقرعة عبدالجاني فالظاهر صحة تعلقها بالنصاب المبهم كما ان الظاهر صحة جعل احد الشئين رهنا مثل ما اذا اودع الفرسين مثلا عند المرتهن و قال بان احد هما رهن عندك اذ لا مانع من جعل احد هما مخرجا للدين مع كونهما معا امانة عنده لتتحقق الاستيثاق و امكان الوصول الى دين المرتهن بجعل احد هما مخرجاله ، فيمكن حينئذ جعل النصاب المبهم متعلقا و محلا للواجب و الزائد عفوا بمعنى عدم كونه محلا له ، و حيث ان المختار عندنا كما سيأتى تحقيقه هو كون تعلق الزكوة بالعين على نحو حق الرهانة او حق الجناية لا على نحو الاشاعة و لا على نحو الكلى فى المعين فالاقوى كون محل الواجب هو النصاب لا هو مع العفو ، و انه يصح تصرف المالك بانحاء التصرفات الناقلة و المتلفة اذا بقى من العين بقدر الواجب و لو كان يتصرفه فى النصاب فضلا عن العفو ، و سيجيئنى تفصيل الكلام فى ذلك فى محله ، و بما ذكرناه اندفع ما اورده الحدائق على المدارك مع طول عبارته فراجع وجه الاندفاع ما عرفت من انه لا سبيل الى جعل النصاب المبهم محلا للواجب بناء على الاشاعة كما هو فرض المستشكل ، حيث انه

اورد الاشكال بناء عليها و ان ايراد صاحب الحدائق عليه غير وارد على الاشاعة ، و ان كان اصل الاشكال ساقطاً على القول بكون التعلق على نحو حق الرهانه او الجنائية .

( الوجه الثاني ) ان القول بكون تلف الواحدة من الاربعمأة موجبة لسقوط اربعة اجزاء من اربعمأة جزء من الشاة ممنوع ، و ذلك لكفاية الثلاث مأة و واحدة في وجوب الاربع حينئذ فيقوم هذا النصاب اعنى النصاب الرابع مقامه اي مقام النصاب الخامس على القول المشهور ، و بعبارة اخرى الاربعمأة في حد نفسه نصاب و هو مع ذلك مشتمل على نصاب اخر و هو الثلاثمأة و واحدة ، و لذلك لو كان العدد دون الاربعمأة فتلف منه شيئ مع بقاء الثلاثمأة و واحدة لم يسقط من الواجب شيئ اصلاً ، غاية الامر انه لاحكم للثلاث مأة و واحدة مع وجود الاربعمأة لعدم الثنياء في الصدقة ، و مع تلف شيئ من الاربعمأة بعد الحول يجب الاربع تماماً بواسطة تمامية الثلاثمأة و واحدة و ان نقص الاربعمأة فيقوم الثلاثمأة و واحدة مقام الاربعمأة كما يقوم مقامه لو كان تلف شيئ من الاربعمأة في اثناء الحول ، و القول بالفرق بين تلف شيئ الاربعمأة في اثناء الحول و بين تلف شيئ منه بعده بعدم سقوط شيئ من الواجب في الاول لوجود النصاب الرابع في الحول بتمامه و هو الثلاثمأة و واحدة ، و سقوطه في الثاني بعيد في الغاية ، و ما افاده صاحب الجواهر ( قده ) في دفعه بقوله و قد يدفع ذلك بان النصاب الذي يدخل في نصاب اخر يسقط ملاحظته و يكون هو السبب في وجوب الفريضة فقيام احد هما مقام الاخر لو فرض التلف قبل الحول لا يقتضى كونه كذلك بعده ، ولم اعثر على محرر للمسألة ( انتهى ) غير دافع ان لم يأت بشيئ الاعادة الدعوى المستبعدة ، و قد اعترف ( قده ) بعدم عثوره على تحرير المسألة ، و تحقيق الكلام في ذلك على وجه ابسط ان يقال المشهور كما في مفتاح الكرامة انه اذا وجب في المال راسان او ازيد كما في مأة و احدى و عشرين الذي يجب فيه شاتان و مأتين

و واحدة الذى يجب فيه ثلاث شياة و نحو ذلك كالثلثائة و واحدة و ما فوقه يكون لكل رأس نصاب فاحدى الشاتين الواجبتين فى مائة واحدى و عشرين متعلقة بالاربعين، و الاخرى بالباقي لان الشاة الثانية انما وجبت بسبب الاحدى و الثمانين و الاربعون الاولى كافية فى وجوب واحدة فاخصت كل واحدة بسببها و ذهب بعضهم الى انه يسقط النصاب السابق بطرو النصاب اللاحق و يخرج الكل من الكل و اختاره فى الجواهر ايضا ، و لا يخفى ان هذا هو الاقوى لظهور الاخبار فى كون السبب فى وجوب الزكوة عند تحقق النصاب اللاحق هو ذاك النصاب دون النصاب السابق عليه كما يظهر بالتدبير فى قوله عليه السلام فى حسنة الفضلاء : فاذا زادت على عشرين و مائة ففيها شاتان ، او قوله عليه السلام فى ثلاثائة فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياة فان الظاهر منه كون مجموع مائة واحدى و عشرين سببا و محلا للشاتين بحيث لم يبق معه حكم الاربعين لان الشاتين فى مائة واحدى عشرين احديهما للاربعين و الاخرى للزائد على الاربعين كما هو واضح لكن سقوط النصاب المتقدم عن التأثير فى الزكوة متوقف على تأخير المتأخر فيها المتوقف على ان يكون واجدا لشرائط التأثير التى منها حلول الحول ، و يترتب على ذلك انه لو نقص النصاب المتأخر فى اثناء الحول يؤثر النصاب المتقدم فى موجبه بخلاف ما اذا نقص بعد الحول فانه اثر المتقدم فى موجبه بتمام شرائطه التى منها حلول الحول فوجب الزكوة المترتب على حلوله ، و غاية الامر انه لو كان النقصان من غير تفريط من المالك لا يكون ضامنا بنسبة ما يتخلف من حق المستحق وان كان بتفريطه يكون ضامنا ايضا ، و لازم ذلك هو الفرق بين نقصان الاربعائة مثلا فى اثناء الحول و بينه بعده بوجوب الاربع فى الاول بسبب النصاب المتقدم و هو ثلاثائة و واحدة و سقوط قدر حق المستحق بنسبة التالف الى حقه فى الثانى ، و ارتفع الاستبعاد و سقط الاعتراض و صحت الفائدة الثانية كما صحت الاولى و الحمد لله على انعامه .

( الوجه الثانى ) فى دفع الاشكال المشهور بما افاده فى المسالك و هو ان

النصاب بعد بلوغ الاربعمأة والثلاث مأة و واحدة على القول الاخر ليس هو هذا العدد المخصوص ، و انما هو امر كلى و هو كل مأة بخلاف الثلاثمأة و واحدة على القول المشهور فانها و ان اوجبت اربعا الا انها عين النصاب ، و كذا القول فى المأتين و واحدة على القول الاخر و يختلف باختلاف ذلك الضمان فانه لو تلفت الواحدة الزائدة على الثلاثمأة على المشهور سقط بسببها جزء من الواجب ، و على القول بسقوط الاعتبار عنده و وجوب شاة فى كل مأة يكون الواحد شرطا فى الوجوب لاجزاء فلا يسقط بتلفها شيئى انتهى ، و لقد اجاد فيما افاده فى اخر كلامه من الحكم بجزئية الواحدة الزائدة على ثلاثمأة بناء على القول المشهور من كون الثلاثمأة و واحدة نصابا شخصيا ، و اختص شرطيتها بالقول الاخر و هو كون الثلاثمأة و واحدة نصابا كليا و ان فى كل مأة منه شاة اذ قد تقدم فى الوجه الاول ان احتمال الشرطية فيها يجرى على هذا التقرير ، و ان كان الاقوى عندنا الجزئية ، لكن مختار الشهيد الثانى ( قده ) فيها الشرطية كما اختاره فى الواحدة الزائدة على المأة و العشرين فى الابل هذا و قد تبعه صاحب الجواهر ( قده ) فى ذكر هذا الجواب ، و قال ( قده ) : ان الاتحاد فى الفريضة مع فرض كون النصاب الثانى كليا ذا افراد متعددة ينفرد عن الاول فى غالب افراده غير قادح ، و ما حاله الا كمال النصاب فى الابل اذا بلغت مأة واحدى و عشرين خمسينين مع ان الواجب فى اول الافراد ما وجب فى الاحد و تسعين ضرورة كون النصاب هنا اذا بلغت اربعمأة كل مأة شاة و ان اتحد مع الاول فى هذا الفرد لكنه ينفرد عنه بالخمسة فضاء ، و كذلك فى الثلاث مائة و واحدة على القول الاخر انتهى .

( اقول ) الظاهر ان هذا الوجه غير موجه ، و ذلك لان السؤال كان فى الثمرة بين النصابين ، و الجواب يكون فى مقام المائز بين النصابين بكون احد هما شخصيا و الاخر كليا و هو غير مرتبط بالسؤال و كون النصاب الكلى ذا افراد متعددة ينفرد عن الاول فى غالب افراده لا يدفع الاشكال لا عادة السؤال عن فائدة جعل مثل هذا الكلى نصابا مع انه لا ثمرة لجعله بما له من الافراد حتى اول الافراد منه فلم لم يجعل النصاب

الكلى اضيق دائرة منه بحيث لا يشمل الا ربعمائة و يتبدء من خمسة مائة فيقال بانه اذا بلغت خمسة مائة ففي كل مائة شاة فجعل النصاب الكلى بحيث يشمل الا ربعمائة مع ان الاربعمئة متساو في الفريضة مع النصاب الرابع اعنى الثلاثمئة يكون بلا ملاك، وقياس المقام بالنصاب الكلى من الابل مع الفارق فانه على تقدير التخيير فى مائة و واحد و عشرين من الابل بين الحقتين او ثلاث بنات لبون بعده خمسين خمسين او اربعين اربعين وعدم تعيين العد بالا اربعين تكون الثمرة ظاهرة فى جعله نصابا كليا ولو بالنسبة الى اول افراده و هو المائة واحد و عشرين و ذلك لتعين الحقتين فى احدى و تسعين و التخيير بينهما و بين ثلاث بنات لبون فى مائة واحد و عشرين ، و هذا التعيين فى الاول و التخيير فى الاخير كاف فى الثمرة بخلاف المقام حيث ان فى ثلاثمئة و واحدة تكون الفريضة اربع شياة مثل ما فى اربعمئة على القول المشهور كما ان فى مأتين و واحدة و ثلاثمئة و واحدة ثلاث شياة على القول الاخر ، و بالجمله فهذا الوجه ليس بسديد .

### ( الوجه الثالث ) ان يكون ذلك اى تعدد النصابين مع اتحاد موجبهما لاجل

متابعة النص حيث يكون الدال على التعدد على المشهور حسنة الفضلاء ، و على القول الاخر صحيح محمد بن قيس و نحوه مما تقدم ، و مع ورود النص بالتعدد لا يسئل عنه و لو كان موجبهما واحداً ، و فيه ايضا ما لا يخفى حيث ان السؤال لم يكن عن لمية التعدد اثباتا ، و انه هل على التعدد دليل مع اتحاد موجبهما حتى يقال بان الدليل هو التعبد بالنص ، بل السؤال عن لمه فى مرحلة الثبوت و انه لم جعل متعددا مع اتحاد الموجب ، و انه هل للتعدد حينئذ فائدة ، فالجواب عنه بانه ثبت بالنص اجنبى عن مورد السؤال كما لا يخفى .

### ( الوجه الرابع ) فى فائدة تعدد النصاب مع اتحاد موجبيه هو جواز تصرف

المالك فيما زاد على ثلاثمئة و واحدة من غير ضمان مالم يبلغ الاربعمئة بخلاف ما

اذا بلغت الى اربعمئة فانه لو قلنا بجواز تصرفه قبل اداء الزكوة فلا اقل من . الضمان، قلت فيه اولا ان ترتب هذه الفائدة متوقف على القول بالا شاعة ، واما على سائر الاحتمالات فيصح تصرف المالك فيما زاد عن حق المستحق و لو كان من النصاب فضلا عن العفو ، و ثانيا انه متوقف على تمامية الفائدة الاولى من الفائدتين المذكورتين في الوجه الاول اعنى كون النصاب وحده محلا للواجب لا هو مع العفو و قد عرفت ما فيه على القول بالا شاعة فهذا الوجه ليس وجها مستقلا في مقابل الوجه الاول بل هو على تقدير التمامية من ثمرات المترتبة على الفائدة الاولى المذكورة في الوجه الاول.

(الوجه الخامس) انه لو كانت الاغنام اربعمئة و لو كان بعضها مرضى فعلى تقدير كون الاربعمئة نصابا في مقابل الثلاثمئة و واحدة يجوز للمالك توزيع الفريضة على الصحاح و المرضى بخلاف ما اذا لم تبلغ الاربعمئة مع كون ثلاثمئة و واحدة منها صحاحا فان على المالك حينئذ الاعطاء من الصحاح و لا توزيع على الفقير ، - **اقول** فيه ايضا ما لا يخفى فانه ايضا مترتب على الفائدة الاولى اعنى كون محل الواجب هو النصاب دون الجميع ان يصح ان يقال حينئذ اذا كانت الاربعمئة نصابا تكون محلا للواجب ، و مع اشتماله على المرضى يصح التوزيع فلا يكون وجها برأسه مع امكان المناقشة فيه ايضا على فرض تسليم كون النصاب محلا للواجب دون الجميع بانه لا يعين للصحاح في كونها نصابا و محلا للواجب بعد اشتمال الاغنام على الصحاح و المرضى و لو كان عدد الصحاح بقدر النصاب، و سيأتي تحقيق ذلك في محله عن قريب .

(الوجه السادس) عدم رجوع الفقراء الى الغاصب اذا غصب بعضها و لم تبلغ الاربعمئة فيما اذا بقي منها ثلاث مئة و واحدة بخلاف ما اذا بلغت اربعمئة على تقدير كونه نصابا فان لهم الرجوع اليه ، و هذا الوجه ايضا على فرض صحته مترتب على كون النصاب وحده محلا للواجب و ان نقول بالا شاعة ، و سيأتي الكلام في صحته ايضا .

( الوجه السابع ) ما يقال با مكان بيان الثمرة في النذر و شبهه فيما اذا تعلق النذر بالا ربعمائة فانه يجيئى فيه ما تقدم في نذر احدى النصاب الزكوية بخلاف ما اذا كانت دون الاربعمائة و تعلق بما عدى ثلاثمائة و واحدة ، حيث انه يخرج عن محل الكلام في نذر احدى النصب الزكوية كما لا يخفى ، و هذا الوجه حسن لا بأس به الا ان جعل النذر ثمرة للمسألة قليل الجدوى .

مسألة ٢ البقر و الجاموس جنس واحد كما انه لا فرق في الابل بين العراب و البخاتي و في الغنم بين المعز و الشاة و الضأن .

و في الجواهر بلا خلاف ، بل الاجماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحدتها ، و لتعليق الزكوة على اسم الابل و البقر و الغنم الشامل للجميع انتهى ، و عن العلامة في التذكرة و المنتهى انه لا تعرف فيه خلافاً ، و يدل على تساوى الجاموس و البقر صريحا خبر حريز المروى في الكافي و الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له في الجاموس شيئى ، قال عليه السلام : مثل ما فى البقر و العراب بكسر العين بمعنى الابل العربى خلاف البخاتي قال فى الصحاح ابل العراب بضم الراء و الخيل العراب خلاف البخاتي و البرازين و البخاتي بفتح الباء جمع بختى بضمها و هى الابل الخراسانية ، قيل و هى الحاصلة من العربى و العجمى منسوبة الى بخت النصر المشهور و تكون طويل العنق ، و الغنم اسم جنس مؤنث يقع على الذكر و الاناث و عليهما جميعا ، و المعز نوع من الغنم معروف و هو خلاف الضأن و الشاة من الغنم تقع على الذكر و الانثى ، و الضأن خلاف المعز من ذوات الصوف من الغنم .

و كذا لا فرق بين الذكر و الانثى فى الكل



و ذلك واضح بعد صدق الاسم في الكل .

مسألة ٣ في المال المشترك اذا بلغ نصيب كل منهم النصاب و جبت عليهم و ان بلغ نصيب بعضهم و جبت عليه فقط و اذا كان المجموع نصابا و كان نصيب كل منهم اقل لم يجب على واحد منهم .

قد تقدمت هذه المسألة في مسألة السابعة من الفصل المتقدم و لم يكن حاجة الى اعادتها في المقام و لعل النكتة في تكرارها ان ذكرها في الفصل المتقدم كان من جهة بيان عدم اعتبار اتحاد المالك في الوجوب ، بل تجب الزكوة و لو في المال المشترك اذا بلغ نصيب كل شريك الى النصاب و تحت شرائط الوجوب و في المقام لاجل بيان عدم اعتبار تميز المال في تحقق النصاب كما لا يخفى .

مسألة ٤ اذا كان مال المالك الواحد متفرقا و لو متباعدا يلاحظ المجموع فاذا كان بقدر النصاب و جبت و لا يلاحظ كل واحد على حدة .

و في الجواهر بلا خلاف بيننا بل الاجماع بقسميه عليه، و عن التذكرة لا فرق في ذلك بين ان يكون بين المالكين مسافة القصر اولا عند علمائنا اجمع ، و كأنه اشار ( قدمه ) بذلك الى خلاف العامة فيه و يدل عليه بعد الاجماع اطلاق الاخبار مثل قوله ط في اربعين شاة شاة فانه يتناول الشياة المجتمعة و المتفرقة كان التباعد بينها بقدر مسافة القصر او ازيد او اقل ، و اما ما تقدم في ذيل صحيحة محمد بن قيس من قوله ط و لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق فقد تقدم انه مطروح او يأول بارادة الاجتماع و الافتراق في المالك لا المكان ، او بارادة النهي عن الفرق والجمع بمعنى ان لا ينقل بعض الشياة او اهلها من منزل الى منزل اخر بل يزكيها في اماكنها و ان كان الحمل الاخير لا يخلو عن بعد .

مسألة ٥ اقل اسنان الشاة التي تؤخذ في الغنم و الابل من الضأن الجذع و من المعز الثنى ، و الاول ما كمل له سنة واحدة ودخل في الثانية و الثاني ما كمل له سنتان و دخل في الثالثة و لا يتعين عليه ان يدفع الزكوة من النصاب بل له ان يدفع شاة اخرى سواء كانت من البلد او غيره و ان كانت ادون قيمة من افراده في النصاب، و كذا الحال في الابل و البقر فالمدار في الجميع الفرد الوسط من المسمى لا الاعلى و لا الادنى و ان كان لو تطوع بالعالى او الاعلى كان احسن و زاد خيرا و الخيار للمالك لا الساعي او الفقير فليس لهما الاقتراح عليه بل يجوز للمالك ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية من النقدين او غيرهما و ان كان الاخراج من العين افضل .

هذه المسألة تشمل على امور (الاول) اختلفوا في اقل اسنان الشاة التي تؤخذ في الغنم و الابل فريضة او جبرا ، فالمشهور ان اقلها الجذع من الضأن و الثنى من المعز ، و قيل ما يسمى شاة و استدل للاول بعد الاصل اى اصالة الاشتغال حيث ان الزكوة عبادة توقيفية يجب فيها تحصيل البرائة اليقينية لما كانت الذمة مشغلة بها لخبر سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله (ﷺ) و قال نهيانا ان نأخذ المرابع و امرنا أن نأخذ الجذعة و الثنية و ضعفه سند الكونه من طرق العامة منجبر بنقل الاصحاب له و استدلالهم به و استنادهم اليه و موافقته مع الشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا و ضعف دلالة لعدم دلالة على تمام المطلوب ان لم يبين فيه اخذ الجذعة من الضأن و الثنية من المعز مع اختصاص المأخوذ بالانثى منهما اخذا بظاهر لفظ الجذعة و الثنية مع ان الفتوى هو التخيير بين الجذع و الجذعة و الثنى و الثنية و لم يظهر منه ايضا ان الامر بالاخذ بهما هل هو في زكوة الابل و الغنم معا و في احد هما خاصة منجبر بالمرسل المروى في غوالي الليالى عنه (ﷺ) امر عامله ان يأخذ الجذع من

الضأن والثني من المعز قال صاحب الغوالي : ووجه ذلك في كتاب علي ( عليه السلام ) ، و  
 لعل مراده مما وجد في كتاب علي عليه السلام هو خبر سويد المذكور فيكون المرسل حينئذ  
 كاشفا عن اجماله مع انه لو لم يكن ذلك ايضا لكان كاشفا اذا الاخبار يفسر بعضها بعضا ،  
 و بموثق اسحق بن عمار عن السخل متى تجب فيه الصدقة قال اذا اجذع بناء على ان  
 يكون المراد منه الاخذ لا العد ، اذ لو اريد منه العد لكان المتعين في الجواب الدخول  
 في الشهر الثاني ، و لا مد خلية للاجذاع في العد عند الجميع فيحمل الخبر على  
 الاخذ والا يجب طرحه مع انه في غاية الوثاقة لكون راويه اسحاق الذي مما يصحح  
 حديثه عند جماعة ، وقد ررواه في الكافي والفقهاء معتمدين عليه ، وافق الفقهاء بمضمونه و  
 بدعوى كونه المتيفن من اطلاق الشاة في النصوص لانصرافه عن الاقل منها سنا كالسخل  
 حال ولادته كما يشهد بذلك امر السيد لعبده بشراء الشاة حيث لا يكون له اطلاق  
 يشمل شراء السخل قطعا ، و بفحوى المنع من اخذ المريضة و الهرمة و ذات العوار و  
 نحوها ، فانه يدل على المنع من اخذ السخل حال ولادته ، و لو منع عن الاولوية فلا  
 اقل من المساوات . و استدلل للقول الاخر باطلاق قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة ،  
 و في اربعين شاة شاة ، و ضعف سند خبر سويد و دلالته و ارسال ما في الغوالي .

( **اقول** ) الاقوى ما عليه المشهور ، و ان كان ما استدلل عليه لا يخلو عن  
 المنع ، اما التمسك بالاصل فالتحقيق ان مقتضاه هو البرائة لكون الفريضة سواء كانت  
 في الابل او في الغنم على ما ياتي تحقيقه هو مالية الشاة لا عينها ، و هي عند الشك  
 في كون الفريضة هي الشاة مطلقا او خصوص الجذع و الثني مرددة بين الاقل و الاكثر  
 الاستقلالي المورد للبرائة قطعا ، و لو قيل في الارتباطي منهما بالاحتياط ، واما التمسك  
 بخبر سويد فالانصاف جبر ضعف سنده باستناد الاصحاب اليه ، و ذلك لما مر مرارا  
 ان الحجة عندنا هو الخبر الموثوق صدوره ، و ان الوثوق يثبت باستناد الاصحاب اليه

كما ان الاعراض يوجب الوهن ، وانه كلما كان السند اضعف يكون الاستناد اليه موجبا لا وثيقته ، وكلما كان اصح كان الاعراض عنه اوهن ، والسر في ذلك ان الخبر الضعيف الذى لا يكون جامعا لملاك الوثيقة الداخلية فى نفسه مع كونه بما له من الضعف بمراًى و منظر منهم ، ومع ذلك استندوا اليه و افتوا على وفقه يكشف كشافا قطعيا باشماله على ما يوجب الوثيقة عندهم ، و اطلاعهم عليه بسبب قرب عهدهم و زمانهم بصدوره بحيث لو اطلعنا عليه لحصل لنا الوثوق بصدوره مثل ما حصل لهم و لو كان الخبر صحيحا بل فى مرتبة العليا من الصحة و كان بمرتبهم و قد وصل اليها من طرقهم و مع ذلك لم يعملوا به و اطبقوا على طرحه و الاعراض عنه يكشف كشافا قطعيا باطلاعهم على خلل فيه يوجب و ههنا بحيث لو اطلعنا عليه لحكمنا بوهنه كما حكموا ، و من ذلك يظهر انه كلما كان اضعف يصير بالاستناد اوتق ، و كلما كان اصح يصير بالاعراض اوهن ، و بالجملة لا اشكال فى صحة الاستناد اليه بعد اعتماد الاصحاب فى مقام الفتوى اليه و اما انجبار ضعف دلالاته فمرسل الغوالى مع ان المرسل ايضا فى حد نفسه كاف للاستدلال به لجبر ارساله ايضا بالعمل ، و يكون خبر سويد مع اجمال دلالاته مؤيد له مع سائر ما ذكر فى الاستدلال ، فلا محيص الا عن العمل بما عليه المشهور .

### ( الامر الثانى ) اختلاف عبارات الفقهاء بعضها مع بعض فى تفسير الجذع و

الثنى ، و عباراتهم جميعا مع ما فسرا به فى اللغة ، اما الفقهاء فقد فسروا الجذع بما كمل منه سنة سبعة اشهر تارة مطلقا سواء كان متولدا من متولد او من هامين ، و هذا هو المشهور عندهم ، و بما كمل سنة سبعة اشهر اذا كان متولدا من شابين اخرى ، و بما له سنة كاملة كما اسنده فى مجمع البحرين الى الصحيح بين اصحابنا ثالثة ، و عن الامالى انه يجزى فى الاضحية من الضأن لسنة ، و به افتى فى الفقيه ، و الظاهر اتحاد باب الزكوة مع الاضحية ، و بماله ستة اشهر رابعة كما عن حج المفاتيح ان الجذع من الضأن ما له ستة اشهر ، و فى المشهور ما دخل فى الثانية . و فسروا الثنى

بما دخل في السنة الثانية مطلقا سواء في المعز و الضأن تارة ، و هذا هو المشهور و بما دخل في السنة الثانية في الضأن و الثالثة في المعز اخرى ، قال الشيخ ( قدہ ) في المبسوط و اسنان الغنم اول ماتلد الشاة يقال لولدها سخلة ذكرا او انثى في الضأن و المعز سواء ثم يقال بعد ذلك بهمة ❦ ذكرا كان او انثى فهما سواء ، فاذا بلغت اربعة اشهر من المعز فهي جفر ❦ للذكر و الانثى جفرة و جمعها جفار و اذا جاوزت اربعة اشهر في العتود ❦ و جمعها عتدان ، و عريض ❦ و جمعها عراض و من حين يولد الى هذه الغاية يقال لها عناق ❦ للانثى و الذكر جدى فاذا استكملت سنة فالانثى غز و الذكر تيس و اذا دخلت في الثانية فهي جذعة و الذكر جذع فاذا دخلت في الثالثة فهي الثنية و الذكر الثنى فاذا دخلت في الرابعة فرباع فرباعية، فاذا دخلت في الخامسة فهي سديس و سدس، فاذا دخلت في السادسة فهي صالح ❦ ثم لاسم بعد هذا لكن يقال صالح عام و صالح عامين ، و على هذا ابدا ، و اما الضأن فالسخلة و البهمة مثل ما في المعز سواء ، ثم هو حمل للذكر و الانثى الى ان دخل الى سبعة اشهر فاذا بلغت سبعة اشهر قال ابن الاعرابي ان كان من شابين فهو جذع و ان كان من هرمين فلا يقال جذع حتى يستكمل ثمانية اشهر ، و هو جذع حتى يستكمل سنة فاذا دخل في الثانية فهو ثنى و ثنية على ما ذكرناه في المعز سواء الى اخرها ، و انما قيل جذع في الضأن اذا بلغ سبعة اشهر و اجزاء في الاضحية لانه اذا بلغ هذا الوقت كان نزوا و ضرابا ، و المعز لا ينزرو حتى يدخل في السنة الثانية ، فلماذا اقيم الجذع في الضحايا مقام الثنى

\* بهمة - ستور ريزه چون بره و بزغاله نر و ماده ( صراح )

\* جفر - بزغاله چهار ماه جفره مؤنث ( صراح )

\* عتود - بزغاله يكساله جمع عدان واصله عتدان فادغم ( صراح )

\* عريض - بزغاله يكساله ( صراح )

\* عناق - بالفتح بزغاله ماده جدى بزغاله غز ماده بز تيس ماده بز ( صراح اللنة )

من المعز ، واما الذى يؤخذ فى الصدقة من الضأن الجذع و من المعز الثنى انتهى كلامه ، هذه عبارات الفقهاء فى تفسير الجذع و الثنى . اما كلام اهل اللغة اما فى الجذع فعن ابن الاعرابى ان الجذوة حال لاسن ، و الباقون من اللغويين على انها سن ، فعن الصحاح انه يقال لولد الشاة فى السنة الثانية ثم قال و قد قيل فى ولدها انه يجذع فى ستة اشهر او تسعة و ذلك جازى فى الاضحية ، و عن المغرب الجذع من المعز لسنة و من الضأن لثمانية اشهر ، و عن مصباح المنير اجذع ولد الشاة فى السنة الثانية ، ثم حكى عن ابن الاعرابى ان العناق تجذع لسته اشهر ، و ربما اجذعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها ، و من الضأن اذا كان بين شابين يجذع لسته اشهر الى سبعة ، و اذا كان من هرمين اجذع من ثمانية الى عشرة ، و عن القاموس انه يقال لولد الشاة فى السنة الثانية ، و عن النهاية انه من الضأن ما تمت له سنة و قيل اقل منها ، و عن الازهري الجذع من المعز لسنة ، و من الضأن لثمانية هذا ما وصل الينا من اقوالهم فى الجذع . و اما الثنى فعن الصحاح انه الذى يلقى ثنيه ، و يكون ذلك فى فى الظلف و الحافر فى السنة الثالثة ، و فى الخف فى السنة السادسة ، و عن القاموس و المغرب و النهاية انه فى الشاة و البقرة ما دخل فى الثالثة ، و فى المجمع البحرين قيل انه من الخيل ما دخل فى الرابعة و من المعز ما له سنة و من الغنم ما دخل فى الثالثة او الثانية ، و هذا تفسيرهم فى الثنى ، و قد ظهر مما حكيناه اختلاف التفسير فى مفهوم الكلمتين بين الفقهاء و اهل اللغة ، و بين الفقهاء بعضهم من بعض ، و قد عرفت ان حد الاقل من الجذع عند الفقهاء و اللغويين هو ما كان له ستة اشهر ، و الاكثر ما دخل فى السنة الثانية ، و ان حد الاقل من الثنى بحسب التفسيرين هو ما دخل فى

\* صلوغ فى ذوات الاظلاف قبل البلوغ يعنى دندان شش سالكى افكندن گاوگوسفند

( صراح اللنة )

\* قدمر تفسير العناق فى عبارة المبسوط و انه الاثنى من المعز الى اربعة اشهر و

فسره فى الصراح به بزغاله ماده

السنة الثانية ، و الاكثر منه هو ما دخل فى الثالثة ، اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف ( قدہ ) قد اخذ بالاحتياط و فسراللفظين بالمتفق من تفسير هما بحسب التفسيرين ، و قال بان الاول اى الجذع ما كمل له سنة و دخل فى الثانية و الثانى اى الثنى ما كمل له سنتان و دخل فى الثالثة .

لكن المشهور تفسر الجذع بما كمل له سبعة اشهر ، و الثنى بما كمل له سنة ، و ادعى عليه الاجماع فى ظاهر المحكى عن الغنية فى بحث الهدى ، و عن بعض انه لا يعرف فيه قولاً غيره ، و اسنده بعض الى مولانا الرضا عليه السلام ، و لا يخفى انه ان حصل الظن من هذه الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى الاجماع تارة ، و عدم العثرة بالخلاف اخرى ، و الاسناد الى مولانا الرضا عليه السلام ثالثة بحيث امكن دعوى ظهور اللفظين فى هذا التفسير الذى عليه المشهور فيؤخذ به و يحكم بالاكتفاء فى الضان بما كمل له سبعة اشهر و الثنى بما دخل فى السنة الثانية كما عليه فى الجواهر حيث يقول ( قدہ ) الا انه يقوى فى النظر ما سمعته من الفقهاء لقوة الظن الحاصل من كلامهم خصوصاً ، و كلام اهل اللغة بمرئى منهم و مسمع ، و خصوصاً مع احتمال كون المراد منه ذلك فى الزكوة و ان كان اسم الثنى فى اللغة للداخل فى الثالثة فيجزى حينئذ ذلك فى زكوة الغنم و الابل و الجبران انتهى ، و ما ذكره ( قدہ ) و ان لم يخلو عن قرب الا ان ما ذكره من احتمال كون المراد منهم فى الزكوة بعيد فى الغاية كما انه لو ادعى ظهور اللفظين فى تفسير هما بما حد و افى طرف الاكثر كما فى المتن يجب الاخذ به ، و مع اجمال اللفظين و عدم ظهورهما فى احد الطرفين كما هو الانصاف لاختلاف التفسير فيهما يكون المرجع هو الاصول العملية و هو البرائة عندنا ، لما عرفت مرارا من كون المقام من قبيل الدوران بين الاقل و الاكثر الاستقلالى ، و على هذا فالحق ما عليه المشهور ، و عليه صاحب الجواهر ( قدہ ) و هو المختار ، و ان خالفنا هم فى الطريق الا ان الاحوط ما عليه المتن . ثم انه على المشهور من اعتبار الجذع من الضان ، و الثنى من المعز المراد منه ان اقل المجزى ذلك لا انه لا يجزى غيرهما حينئذ يجزى

الا على منهما سنا و اذا دفع يحسب فريضة لكن فى الدروس لو فقد الجذع و الثنى فى غنمه دفع الاقل و اتم القيمة ، او الاكثر و استرد الزائد و لا يخفى ان حكمه باتمام القيمة عند دفع الاقل و ان كان وجيها لكن لا وجه لما افاده من استرداد الزائد عند دفع الاكثر .

( الامر الثالث ) المشهور على انه يجوز ان يدفع من غير غنم البلد فى زكوة الابل و ان كان ادون قيمة من غنم البلد ، لا طلاق قوله بالتبليغ فى خمس من الابل شاة و نحوه حيث يشمل شاة البلد و غيره ، سواء تساوا قيمة ام لا ، و فى الجواهر بل لا خلاف اجده فيه عداما يحكى عن مبسوط الشيخ و خلافه ، فقال فى المبسوط يؤخذ من نوع البلد لا من نوع اخر لان المكية و العربية و النبطية مختلفة ، و فى الخلاف يؤخذ من غالب غنم البلد سواء كانت شامية او مكية ، و اطلاق الاخبار يدفعه ، و الاختلاف فى المكية و نحوها لا يخرج الغنم عن مسمى الشاة التى هى مناط الامثال ، و لا يتعين عليه ان يدفع زكوة الغنم من النصاب بل له ان يدفع شاة اخرى من غيره من غير خلاف فى ذلك اذا كان المدفوع من شاة البلد لا طلاق الدليل اعنى قوله بالتبليغ فى اربعين شاة شاة ، حيث يشمل ما كان المدفوع من النصاب و غيره ، و لا ينافيه كون الزكوة متعلقة بالعين ، اما اذا كان تعلقها على نحو حق الرهانة او الجنانية فواضح ، و اما اذا كان على نحو الاشاعة او الكلى فى المعين فكذلك بعد ملاحظة دليل جواز الاكتفاء بالقيمة ، ان الاستفادة من دليل تعلق الزكوة بالعين و جواز الاكتفاء بالقيمة هو ان الواجب على المالك اعطاء شاة مثلا اذا كان مالكا للاربعين شاة مع اجتماع شرائط الوجوب ، و اما وجوب الاخراج من نفس العين فلا دليل عليه ، و بالجملة فلا اشكال فى جواز دفع شاة اخرى من البلد ، و اما من غير البلد فقد وقع الخلاف فيه فعن الدروس انه لا يجوز ان يدفع شاة غير البلد عن زكوة الشاة الا ان تكون اجود او بالقيمة ، و فى المسالك عند شرح قول الشرايع و يجوز ان يخرج من غير غنم البلد قال هذا مع التساوى فى القيمة او كونها زكوة الابل ، والالم يجزى الا بالقيمة ، و فى



المدارك و هو احوط ، و المعروف بين الاصحاب جوازه ايضا و هو الاقوى ، و ذلك لتساوى غنم البلد مع غنم غيره فى صدق الاسم بعد فرض جواز الاخراج من غير النصاب اذا كان من غنم البلد ، ولا ينافيه تعلق الزكوة بالعين و الا لم يجز من غنم البلد ايضا و ان ساوت مع ما فى النصاب قيمة فيصح الاخراج من غير النصاب و لو من غير غنم البلد سواء تساوت مع ما فى النصاب او كانت ادون ، و كذا الحال فى الابل و البقر لاشتراكهما مع الغنم فى ذلك فيجزى مسمى الابل فى الاول، و مسمى البقر فى الثانى وان لم يكن من ابل البلد و بقره ، و ليعلم ان المراد من دفع الفريضة من غير النصاب انما هو من باب الفريضة لا من باب القيمة فيكون دفعا من العين لكن من عين جنس الفريضة، قال المحقق القمى ( قدّه ) فى الغنائم ان هاهنا امرين احدهما البديل المثلّى و الاخر القيمة ، و الظاهر عدم الاشكال فى جواز البديل بالمثل ، كاعطاء مساوى العشر فى الغلات من غير النصاب ، و اعطاء الشاة و التبيع مثلا مع وجودهما فى النصاب من غيره ، و اشتراء الشاة فى خمس من الابل و كذا التبيع و بنت مخاض مثلا لو لم يوجد من النصاب من غير معاوضة بعض النصاب ، و لم نقف على خلاف فى ذلك، و اجرؤا ذلك مجرى اعطاء الفريضة فمرادهم بالعين عين جنسها انتهى .

#### ( الامر الرابع ) المدار فى الفريضة فى جميع الانعام من الابل و البقر و الغنم

هو الفرد الوسط مما يسمى باسم الفريضة الواجبة اخراجها لا الفرد الادنى و الاعلى ، اللهم الا ان يتطوع المالك باخراج العالى او الاعلى فانه احسن، فانه زيادة فى الخير، اما اعتبار الفرد الوسط من كل جنس فلانه مقتضى كون تعلق الزكوة بالعين و وجوب شاة فى خمس من الابل او اربعين شاة مثلا هو كون الفريضة المتعلقة بالعين مقدرة بقدر ساوى مقدار مالية شاة واحدة، فالفريضة من خمس ابل مثلا هى مقدار منها نسبتها الى المجموع نسبة الشاة الواحدة ، فالشاة قد ذكرت فى الفريضة لالانها بنفسها الفريضة بل لكونها محددة لمالية الفريضة و هى التى نسبتها الى مجموع خمس ابل نسبة مالية شاة واحدة اليه و الا فلو لم يكن كذلك لم يصح تعقلها بالعين فيما لم تكن الفريضة من

من جنس النصاب كما في الخمس الاولى من نصب الابل اذ ليس في خمس من الابل شاة حتى تكون الفريضة عين الشاة من خمس من الابل وان امكن ذلك فيما كانت الفريضة من جنسه الا انه بعد تعلق الزكوة بالعين في الكل وان تعلقها بها في الكل على حد السواء مع عدم امكان تعلق الزكوة بعين الشاة في النصب الخمسة الاولى من نصب الابل بل وغيرها مما لم تكن عين الفريضة موجودة فيها كست و عشرين من الابل اذا لم تكن فيها بنت مخاض وست و ثلاثون منها اذا لم تكن فيها بنت لبون وهكذا الى اخر النصب ، او ثلاثين من البقر اذا لم تكن فيها تبيع او تبعة ، او اربعين منها اذا لم تكن فيها مسنة لابد من ان يراد في الكل مالية الفريضة الموسومة ، ففي خمس من الابل مالية شاة واحدة من مجموع النصاب ، و في ست و عشرين منها مالية بنت المخاض مند ، و في ثلاثين من البقر مالية التبيع و التبعة ، و في اربعين شاة مالية شاة واحدة منها وهكذا في الجميع مما كانت الفريضة من جنس النصاب او لم تكن من جنسه ، و اذا كان المدار في الفريضة على مالية فرد من المسى وكانت الفريضة ذات افراد متفاوتة في الجودة و الردائة يجب الاخذ بالوسط منها كما في كل مورد ثبت حكم لجنس ذات افراد متفاوتة حيث تكون العبرة بالوسط من افراده لا الادنى و لا الاعلى الا ان يتفضل المكلف باعطاء الاعلى فانه مع اشتماله على امثال المامور به زيادة في الخير كما لا يخفى . و مما ذكرناه يندفع ما اورده بعض الاعلام في اجزاء الجذع في زكوة الغنم بناء على كونه ما كمل سبعة اشهر او ما كان دون الحول من ان تعلق الفريضة بالعين يوجب ان تكون الفريضة من احدى افراد النصاب الذي يشترط في تعلق الفريضة به حلول الحول عليه فكيف يكون الجذع منه فريضة مع ان الجذع سنه دون الحول ، و استصعبه جملة من المحققين حتى اعترفوا بانه لا مخلص منه الا بالالتزام بكون الجذع ما كمل حوله ، او باختصاصه بما عدى زكوة الغنم مما يجب فيه الشاة كالا بل وجه الاندفاع ان الواجب فيما تجب فيه الشاة في الكل واحد و هو مالية الشاة فكما يمكن اعتباره في الابل يصح اعتباره في الغنم ، فيقال في اربعين من الغنم جذع بمعنى

انه يجب منها ما يسوى ماليته مالية شاة كمل سنه سبعة اشهر ، فتكون نسبة الفريضة المتعلقة بالاربعين و لو على نحو الشركة الى مجموعها نسبة مالية الجذع اعنى الشاة التي كملت سنها سبعة اشهر و دخلت في الثامنة الى مجموع الاربعين فلا اشكال اصلا ، و بالجملة فللمالك ان يدفع الفرد الوسط من المسمى و لا يجوز له دفع الادنى كما لا يجب عليه اعطاء الاعلى ، اللهم الا ان يتطوع باخراجه .

( الامر الخامس ) لا اشكال و لا خلاف في عدم ثبوت الخيار للفقير او الساعى في اخذ الزكوة ، و الاقتراح على المالك ، و المطالبة منه بما شاء ، و ذلك للاصل اى اصالة عدم الاختيار لهما عند الشك في ثبوته ، و عدم اقتضاء تعلق الزكوة بالعين بانحاء تعقلها و لو على نحو الشركة ذلك ، اذ ليس للشريك اختيار في تعيين حقه من المال المشترك اقتراحا من دون رضاء شريكه و لظاهر النصوص التي منها الصحيح المشتل على وصية اميرالمومنين لمصدقه ، و المروى عن الصادق عليه السلام القائل لعامل المدينة مرصدك اذا دخل المال ان يقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها ( الحديث ) ، و انما الكلام في ان للمالك هل الخيار في اى فرد شاء بحيث لا يكون للساعى معارضته و منازعته و اقتراح القرعة عليه او لا وجوه ، و احتمالات ، المشهور على الاول اعنى كون الخيار في التعيين للمالك ، و لا يحتاج الى القرعة و لو مع التشاح بمعنى انه ليس للساعى ان ينازعه و يتشاح معه لكى ينتهى الى القرعة ، و ظاهر التذكرة الاجماع عليه حيث قال الخيار للمالك عندنا ، و عن الشيخ و جماعة ان للساعى ان ينازع المالك فيقرعان مع المشاحة ، و عن بعضهم الحاجة في تعيين الزكوة الى القرعة مطلقا و لو مع عدم المنازعة ، و عن البيان و التذكرة استحباب القرعة ، و ليعلم ان محل الكلام انما هو فيما اذا تعدد ما هو بصفة الواجب في النصاب كما اذا كان الواجب في اربعين شاة مثلا الشاة المتوسط بين الجيد و الردى و كانت ما هو بصفة الوسط متعددا ، و اما مع وحدة ما هو بصفة الواجب و انحصاره في الفريضة فهو خارج عن محل الكلام ، و استدل لاول بكون المالك هو المخاطب بالاخراج فيحصل الامثال

باخراجه كلما يطلق عليه الاسم ، و بالخبرين المتقدمين ان في الاول منهما بعد الامر بتنصيب المال صدعين قال عليه السلام ثم خير المالك اى الصدعين شاء فايهما اختار فلا تعرض له ، ثم اصدع الباقي صدعين ثم خيره فايهما اختار فلا تعرض له ( الحديث ) ، و في الحديث الاخير مر مصدقك اذا دخل المال فينقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها اى القسمين شاء فاذا اختار فليدفع اليه ( الحديث ) ، و بما ورد في جواز مباشرة المالك دفع الزكوة و صرفها بنفسه على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون ، و بالسيرة القطعية على اختيار المالك لا سيما في الازمنة التي ليس فيها السعاة كزماننا ، و في الجواهر بل كانه من ضروريات المذهب بل الدين . **حجة القول الثاني** و هو لزوم القرعة عند التشاح هو اقتضاء تعلق الزكوة بالعين و شركة المستحق مع المالك فيها ذلك ، ان كما ليس للمستحق اختيار التعيين من دون رضا المالك كذلك ليس للمالك ذلك ايضا من دون رضا المستحق قضاء لحق الاشراك ، و لازم ذلك انه ان رضى المستحق بما يختاره المالك فهو و مع التشاح فلا بد بينها من حاكم و هو القرعة ، و اما ما استدل به للقول الاول ففيه ان كون المالك هو المخاطب بالاخراج لا يوجب اختياره في تعيين المال المشترك من دون رضا صاحبه ، و انما اثبات الخيار له يحتاج الى دليل اخر مع كونه في نفسه مخالفا لقواعد الشركة ، و اما الخبران فهما على خلاف المطلوب المستدل ادل ، ان لو كان الخيار للمالك لم يكن وجه للصدع و التقسيم ثم العرضة على المالك باختيار ما يشاء بل الظاهر انه حكم ادبي رفقى كما يؤيده اشتغال خير امير المؤمنين عليه السلام على جملة من الاداب التي من هذا القبيل قطعاً ، و اما جواز مباشرة المالك دفع الزكوة و صرفها على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون فشبهي منها لا يدل على عدم جواز منازعة الساعي مع المالك في تعيين الواجب اذا كان بالصفة متعددة في النصاب ، و اما دعوى كون اختيار المالك من ضروريات المذهب بل الدين فهو غريب بعد الخلاف في المسألة ، و ذهاب مثل الشيخ و متابعيه الى لزوم القرعة عند المنازعة . - **حجة القول الثالث** - وهو الحاجة الى القرعة ابتداء ولو لم تكن منازعة في البين ان تعيين المال المشترك يحتاج الى معين و هو القرعة ، كما ان انتقال المال

من شخص الى اخر يحتاج الى سبب وهو الصيغة مثلا في البيع ، فكما ان مجرد التراضي على النقل لا يوجب النقل بل انما يفيد اباحة التصرف كذلك محض الرضاء بالتعيين لا يوجب التعيين ما لم يستعمل ما جعله الشارع معينا وهو القرعة ، فقبل الاقتراع لا يتميز المالا ان وان اباح لكل من الشريكين ان يتصرف فيه لاذن الاخر فالتراضي بالتعيين لا يوجب التعيين اصلا . - و اما القول الرابع - وهو استحباب القرعة فلم يذكر له حجة بل حمل الشهيد ( قده ) في البيان كلام الشيخ على النذب ، وقال وقيل يقرع وهو على النذب والعلامة في التذكرة اختار استحباب القرعة حيث يقول وقيل يقرع وهو عندى على النذب ، لكن لم يذكر دليل عليه هذا جملة ما قيل في المقام ، و الانصاف ان القول بالاحتياج الى القرعة ابتداء ضعيف في الغاية اذ لو كان تملك المستحق لها وتعين ما صرف في وجه الزكوة للزكوية متوقفا على القرعة كتوقف النقل و الانتقال الى الصيغة لكان على الشارع ان يبين او يستعمل وقت الاخذ او يامر باستعمالها مع انه لم يذكر في خبر او رواية قط ، و عمومات ما ورد في قسمة المال من استعمال القرعة غير كافية في المقام بعد السيرة القطعية من زمان الشارع الى الان في اخذ الزكوة و صرفها على المسحقين من غير قرعة ، و توهم ان في جميع هذه الموارد لا يحصل الملك للاخذ المستحق بل صحة تصرفاته انما هو من جهة الاباحة الحاصلة بالتراضي على التقسيم وان لم يحصل القسمة كما في المعاطات بناء على القول بالا باحة مدفوع بقيام السيرة القطعية على معاملة الملك مع المأخوذ بعنوان الزكوة قطعا ، مضافا الى دلالة خبر سماعة على حصول الملك بالقبض من غير ذكر عن القرعة ، وفيه اذا اخذ الرجل الزكوة فهي كما له يصنع بها ما يشاء ، و ان كان ربما يناقش في دلالاته بانه في مقام بيان حكم الماخوذ بعد اخذه و لا نظر له في كيفية الاخذ ، فلو قام دليل على احتياج التمييز بالقرعة لما كان معارضا معه هذا كله بناء على الالتزام بالشركة ، و قد مر مرارا ، و سياى تفصيلا ان تعاقب الزكوة بالعين ليس على وجه الاشاعة و لا على وجه الكلى في المعين بل العين تصير متعلقا لحق المستحقين نظير حق الرهانة او الجناية ، و عليه فلا اشاعة حتى يحتاج في التمييز الى القرعة ، و منه يظهر

بطلان قول الشيخ ايضا اعنى لزوم القرعة مع المشاحة مع انه اذا كان المالك بالخيار من اخراج الزكوة من غير النصاب من جنسه او غير جنسه فخياره من الاخراج من عين النصاب اذا كان المخرج بصفة الواجب بطريق اولى ، و بالجمله فجميع ما يدل على اختيار المالك فى اخراج الزكوة من غير النصاب يدل على اختياره فى اخراجها منه اذا كان المخرج بصفة الوجوب ، و معه فلا يبقى مورد للتشاح حتى ينتهى الى استعمال القرعة اصلا ، و بما ذكرنا يظهر عدم الدليل على استحباب القرعة ايضا مع ان الشهيد ( قد ) لم يذكره اختيارا بل ذكره وجها لكلام الشيخ حملا لكلامه ، نعم ظاهر العلامة اختياره ، و كيف كان و لعل وجهه الخروج عن شبهة خلاف من اوجبه فتحصل ان الاقوى ما عليه المشهور من اختيار المالك فى تعيين الفريضة فى النصاب اذا تعدد ما هو بصفة الواجب فيه ، و لا يجوز للساعى . او الفقير منازعته ولا ينتهى الى القرعة .

### ( الامر السادس ) لا اشكال و لا خلاف فى جواز اخراج القيمة فى الزكوة عن

الذهب و الفضة و الغلات ، و عن المعبر انه قول علمائنا اجمع ، و المحكى عن ابن ابي على المنع عن اخراج القيمة مطلقا ، و لكن لم يثبت و ان حكى عن الشهيد لمخالفة حكايته مع ما حكاه عنه فى شرح اللمعة الاصفهاني من موافقته مع المشهور صريحا ، و يدل عليه من الاخبار صحيح على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن الرجل يعطى زكوته عن الدراهم دنائير و عن الدنانير دراهم بالقيمة ايحل ذلك ؟ قال عليه السلام : لا بأس ، و صحيح البرقى قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام هل يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب فى الحرث عن الحنطة و الشعير و ما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شئى ما فيه ، فاجابه عليه السلام ايما يتيسر يخرج ، و اما زكوة الانعام فقد وقع الخلاف فيه ، فالمحكى عن المفيد عدم جواز اخراج القيمة فى زكوتها الا ان تعدم الاسنان المخصوصة فى الزكوة و عن المعبر الميل اليه و قواه فى المدارك ، و لازم استثنائه جواز القيمة فى النصب الخمسة الاولى من الابل

التي تجب فيها الشاة كما تجوز في غير ها مما تكون الاسنان المخصوصة في النصاب كست و عشرين من الابل اذا لم تكن فيها بنت مخاض، او ثلاثون من البقر اذا لم تكن فيها تبيع او تبعة و هكذا فهو حينئذ قائل بجواز القيمة في الانعام لكن لا مطلقا بل في الجملة بناء على ان يكون المراد من الاستثناء جواز اعطاء القيمة اذا لم يكن الاسنان المخصوصة في النصاب، و ان كان مراده به جواز القيمة اذا لم تكن الاسنان موجودا و لو من غير النصاب فاذا وجد في غيره و يمكن من شرائه يجب تحصيله ثم اخراجه من الزكوة فيكون حينئذ قائلا بجواز القيمة اذا لم يتمكن من اخراج العين و لو من غير النصاب فيكون قائلا بالقيمة ايضا في الجملة، و ذهب الشيخ في الخلاف الى جواز اخراج القيمة في الزكوة مطلقا، و تكون القيمة على وجه البدل و هو مذهب اكثر المتأخرين، و استدلل لاول بقاعدة الاشاعة و تعلق الزكوة في العين، و لازمه وجوب اعطاء ذى الحق حقه لا تبديله بالقيمة لانه نوع معاوضة يحتاج مع رضا الطرفين الى ان تقع باسباب خاصة، و لا دليل على سلطنة المالك على تبديله بها من غير رضى المستحق كما هو الاصل في كل حق، و يمكن ان يستدل بعموم لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه، و الناس مسلطون على اموالهم، و لا تاكلوا بينكم اموالكم بالباطل و نظائرها ايضا، و استدلل للثاني تارة باجماع الفرقة و اخبارهم كما عن الشيخ في الخلاف، و اورد عليه في المعبر بمنع الاجماع و عدم دلالة الاخبار على موضع النزاع يعنى في الانعام، و اخرى بان المقصود بالزكوة رفع الخلة و سد الحاجة و هو قد يحصل بالقيمة و لا يحصل بالعين و بان الزكوة انما شرعت جبرا للفقراء و معونة لهم و ربما كانت القيمة انفع في بعض الاوقات فاقتضت الحكمة التسوية كما عن العلامة، و قد ضعف الدليلان و هو ظاهر لانهما يتم في حكمة التشريع بعد ما ثبت تشريع القيمة و ليسا دليلا على التشريع و لا يمكن اثباته بهما كما لا يخفى، هذا ما قيل في المقام، و الانصاف جواز اعطاء القيمة مطلقا كما ذهب اليه الشيخ و اكثر المتأخرين، و ذلك لضعف ما استدلل به لقول المفيد (قده) اما اولاً فلانه اخص من المدعى و ذلك لان لازم الاشاعة اعطاء الزكوة و لو لم تكن الفريضة في عين النصاب

بان تنسب في نصاب الاول من الابل مثلا مالية الشاة الى مجموع الخمس من الابل في النصاب الاول منه ويكون المستحق شريكا على القول بالا شاعة مع المالك في مجموع الابل الخمس بتلك النسبة اى يكون بقدر مالية الشاة منه للمستحق و الباقي للمالك، ومقتضى الدليل المذكور عدم جواز تبديل حقه بالقيمة الا بالمعاضة المتوقعة على رضاء المستحق لسبب خاص ، مع ان المفيد ( قده ) لا يقول به ، و ثانيا ان تمامية هذا الدليل متوقفة على القول بكون تعلق الزكوة بالعين على نحو الاشاعة او الكلى فى المعين و هو ممنوع ، بل الحق كما مر مرارا انه على نحو الحق لا الملك بمعنى ان المستحق لا يملك من العين شيأ و انما العين متعلق حقه و مخرجه نظير تعلق حق المرتهن بعين المرهونة، او المجنى عليه برقبة العبد الجانى على ما ياتى تفصيله فحينئذ لا يجب الاخراج من العين بل يجوز دفع القيمة ايضا ، و ثالثا ان قوله ﷺ ايا ما يتيسر فى جواب قول السائل الا ان يخرج من كل شئى ما فيه يفيد العموم فيشمل المذكور فى السئوال من الحنطة والشعير و الذهب و غيره من الانعام و التمر و الزبيب و الدراهم ، و احتمال كون المراد من عموم كل شئى ما فيه هو كل شئى مما ذكر فى السئوال بعيد فى الغاية مع امكان دعوى القطع بعدم اختصاص الحكم بما ذكر فى السئوال بل لو جاز فيه القيمة لجاز فى غيره ، و لعل اختصاص المذكور فى السئوال به لكونه محلا لابتلاء السائل، ولذا اورد سئواله منه فعمم ﷺ فى جوابه عنه بقوله الا ان يخرج من كل شئى ما فيه مع انه لو قصر على مورد السئوال لكان اللازم الاقتصار على الحنطة و الشعير دون سائر الغلات اذا الخبر الوارد فى الغلات منحصر بالصحيح المذكور المقصر فيه فى الغلات بهما مع ان القائل بجواز اخراج القيمة فى الحنطة و الشعير لا يخص الجواز بهما بل يقول به فيهما ، و فى التمر و الزيت ايضا فلو امكن التعدى عنهما اليهما ليتعدى من الغلات الى الانعام ايضا كل ذلك مضافا الى المروى عن قرب الاسناد ، و فيه عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشترى لهم منها ثيابا او طعاما، وارى ان ذلك خير لهم فقال ﷺ : لا بأس فانه باطلاقه يشمل جميع الاعيان الزكوية من الانعام و غيره لاسيما مع استفادة العموم من قول السائل ان ذلك خير لهم المستفاد منه كون



العبرة في جواز التبديل بالا فيديته و انفعيته للمستحق من غير فرق بين انواعها، و الى ما ورد في اداب الساعى كخبر محمد بن خالد عن الصادق عليه السلام و فيه فاذا اخرجها فليقويها فيمن يريد فاذا اقامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها وان لم يردّها فليبيعها فانه يدل على جواز اخذ القيمة منه ابتداء قبل اخذ العين منه اذ وجوب اخذها زكوة ثم بيعها منه واخذ القيمة كانه من العيب، و لعل النكته في تقويمها بعد اخراجها كونها قيميا لا يتعين قيمتها الا بالاخراج بخلاف الغلات و النقدين مع ما فيه من التعبير باحقية صاحب العين اذا ارادها اذا حقيقته لا يتصور الا يكون الخيار في اخراجها او قيمتها معه ، و الا فبعد اخراج العين و تعيينها للزكوية يكون صاحبها و الاجنبى بالنسبة انها على شرع سواء كما لا يخفى ، و يدل على جواز الاخراج من القيمة ايضا صحيح ابى الجراح و فيه قال قلت للصادق عليه السلام رجل لم يرك ابله او شاته عامين فباعها على من اشترها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكاتها و يتبع بها البائع او يؤدى زكاتها البائع ، فان اداء البائع زكاتها بعد البيع يتوقف على جواز الاخراج من غير النصاب ، و لولا جوازه لما جاز ذلك كما لا يخفى ، و لم ار من يستدل بهذا الخبر على ما ذكره الا صاحب المدارك مع انه استدلال حسن كما لا يخفى، و بالجملة و بما ذكرنا و ما لم نذكره يمكن دعوى اشراف الفقيه على القطع بجواز اخراج القيمة في الجميع و عدم تعيين اخراج العين في شئى منها و لعل هذا هو الاقوى ، و عليه الاعتماد و اليه المعول .

( الامر السابع ) بناء على جواز اخراج القيمة كما هو الاقوى هل الواجب

الاخراج بالنقدين او يجوز الاخراج و لو بالعروض ظاهر جماعة هو الميل الى الاول، و ذلك لانصراف القيمة الى النقدين ، و لخبر سعيد بن عمرو عن الصادق عليه السلام قال قلب يشتري الرجل من الزكوة الثياب و السويق و الدقيق و البطيخ و العنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امره الله تعالى و المحكى عن الاكثر تصريحا و تلويحا هو الاخير، بل ادعى عليه الاجماع في المحكى عن الخلاف ، و يدل عليه خبر المتقدم

في الامر السابق المروى عن قرب الاسناد بناء على ان يكون اعطاء الثياب و الطعام اياهم من باب الزكوة فيكون المالك يشتري و الطعام لنفسه ثم يعطيهم من باب الزكوة لانه يشتري عنهم بحيث يكون الاشرء للمستحقين فيقبل المالك عنهم ثم يعطيهم ما صار مالهم بالاشرء لبعء ذلك من جهة عدم وكالة المالك عنهم و لاولايته في ذلك ، و لا تخصص الثمن الذى يشتري به للزكوية قبل قبض المستحق او وليه من الامام عليه السلام او الساعى حتى يقع الاشرء به عنهم ، و هذا اعنى القول بجواز القيمة و لو من غير النقدين هو الاقوى لموافقته مع المشهور مع ما تقدم منا من الضابط فى العمل بالخبر كما مر مرارا ، فيكون المناط فى الحجية فى خبر قرب الاسناد ان صح استناد المشهور اليه فى ذهابهم الى جواز اعطاء القيمة ولو من غير النقدين مع امكان منع دعوى انصراف القيمة المذكورة فى صحيح على بن جعفر ، و صحيح البرقى الى النقدين اولا و كونه انصرافا ناشيا عن غلبة الوجود لامن ناحية التشكيك فى المفهوم ثانيا و ما يضر بالتمسك بالاطلاق هو الاخير ثم لو سلم الانصراف فغاية ما يمكن ان يقال هو الاختصاص بنقد الغالب و لو كان من غير النقدين ، و اما الاختصاص بالنقدين فلا وجه له اصلا ثم لافرق فى الاخراج من غير النقدين بين ان يكون المخرج عينا او منفعة كسكنى دار و نحوه والمنع عن اخراج الثانى لكون المنفعة تحصل تدريجا كما احتمله الشهيد (قده) فى البيان و مال اليه فى المدارك بعيد لعدم ما نعية التدريج فى التحصيل عن ذلك بعد امكان قبض المنفعة بقبض العين كما لا اشكال فى احتساب المال الاجارة عن الزكوة فيما اذا اجر المعطى نفسه او عقاره الى المستحق ثم احتسب مال الاجارة عنها ، و كون الاجارة فى معرض الفسخ لا يمنع عن ذلك كما لا يخفى .

( الامر الثامن ) ما اشار اليه المصنف (قده)

فى مسألة ٦ بان المدار فى القيمة على وقت الاداء سواء كانت العين موجودة او تالفة لا وقت الوجوب .

و هذا فيما اذا لم يقوم المالك الزكوة على نفسه مما لاشكال فيه حيث انه وقت الانتقال اليها ، و لو قومها و ضمن القيمة ثم زاد السوق او انخفض قبل الاخراج فعن التذكرة ان الوجه وجوب ما ضمنه خاصة دون الزائد و الناقص و ان كان قد فرط بالتاخير حتى انخفض اوار تفع ، و قال في المدارك بعد نقل كلامه و في تعيين القيمة بمجرد التقويم نظر ، و استجود في مفتاح الكرامة مختار العلامة ( قده ) قال الظاهر ان الانتقال الى القيمة في صورة التقويم من حين التقويم و الضمان ، فما ذكره في التذكرة اسد واجود انتهى . و لا يخفى انه ( قده ) لم يذكر في مقابل نظر المدارك وجها الا باعادة الدعوى ، و الحق هو ما ذكره في المدارك ، و ذلك لان الظاهر في جواز اعطاء القيمة هو تبديل ما للمستحق من الزكوة بالقيمة، و معاوضته بها ، و لادليل على ولاية المالك في ذلك قبل الاخراج ، و مع الشك في ذلك فالاصل اى الاستصحاب يقتضى عدمه لاسيما مع وجود المستحق حين التقويم ، و تفريط المالك في الاخراج قال المحقق القمي ( قده ) في غنائمه بعد نقل ما في المدارك وجه النظر الذى تنظر فيه صاحب المدارك ما لفظه و لعل نظره الى ان الزكوة و ان كانت متعلقة بالعين لكن الشارع رخص المالك في التصرف فى حق الفقير و اعطاء بدله او قيمته ، و فى صورة اختيار القيمة يكون هذا مبايعة، و التولية من الطرفين مع المالك فتقويمه بمنزلة بيعه من نفسه ، و ليس فى نفسه الاما قومه على نفسه انتهى ، و هو كما ترى لان الدليل على ترخيص الشارع المالك فى اعطاء القيمة لا يدل على ترخيصه فى تقويمه و تضمنه القيمة قبل الاخراج حتى لا يكون فى ذمته الاما قومه على نفسه ، لان الكلام بعد فى صحة هذا التقويم و نفوذه فى تبديل ما على العين من الزكوة بذمته من القيمة، فالاقوى هو اعتبار قيمة وقت الاخراج و عدم صحة التقويم قبله ، فلوانخفض السوق يكون حاله كحال الغاصب اذا كان التاخير بتفريطه ، و الظاهر كما فى الجواهر عدم ضمانه تفاوت السوق ما لم يكن لتفاوت العين ، ولو ارتفع تجب قيمة وقت الاخراج قطعا .

### ان الاخراج من العين افضل

و هو فى خصوص الانعام كذلك خروجاً عن مخالفة من اوجب اخراج العين فيها، و اما فيما عداها من الغلات و النقدين و استدل له فى الرياض بخبر سعيد بن عمرو المذكور فى الامر السابع قال ( قدہ ) و فى قوله كما امر الله اشعار بان الزكوة المستول عن جواز اخراج قيمتها انما هو الدراهم، و الافليس المامور به من الله سبحانه فى كل جنس الا ما يجانسه لا الدراهم مطلقاً، و عليه فقوله لَا يُعْطِيهِمْ إِلَّا الدَّرَاهِمَ و ارد على زكوتها، و يكون قوله لَا يُعْطِيهِمْ إِلَّا الدَّرَاهِمَ كما امر الله تعالى مشعراً بل ظاهراً فى عموم المنع و ثبوته مطلقاً، و ظاهره و ان افاد المنع و الحرمة لكنه محمول على الكراهة جمعاً بين الادلة انتهى، فلم ارمن تعرض دليلاً على افضلية الاخراج من العين فيه، و لعل فتوى الاصحاب بها مع التسامح فى دليل السنن يصير دليلاً عليها،

( الامر العاشر ) قال المصنف ( قدہ )

ثم المدار على قيمة بلد الاجراج ان كانت العين تالفة و ان كانت موجودة فالظاهر ان المدار على قيمة البلد التى هى فيه .

كون المدار على قيمة بلد الاخراج اذا كانت العين تالفة من جهت استقرار الذمة بها من يوم التلف بالمالية الغير المتقدرة اعنى بها صرف مالية التالف غير ملحوظة بكونها مساوية لكذا و كذا من الدراهم و الدنانير بل يلاحظ صرف المالية فى مقابل ما لا مالية له اصلاً كحبة من الحنطة، و يكون تقدرها بالاثمان، و انها فى مقابلة قدر معين من الاثمان فى يوم الاخراج، و مع اختلاف القيمة فى يوم الاخراج بحسب اختلاف البلاد يكون المدار على قيمة بلد الاخراج، و يحتمل ان يكون المدار على قيمة بلد التلف، و قربه بعض مشايخنا ( قدہ ) فى حاشيته على المتن فى هذا المقام، و لعل وجهه هو البناء على استقرار الذمة بالمالية المتقدرة من يوم التلف، فمالية

العين الزكوية لا صرفها بل المتقدرة منها بما تسوى كذا و كذا من الاثمان تستقر في الذمة ، و مع اختلاف البلاد قيمة في يوم التلف يكون المدار على قيمة بلد التلف ، و مع استقرار الذمة بالقيمة المتقدرة يوم التلف وبلده يتعين قيمة بلد التلف ، لكن قيمة يوم التلف لا يوم الاخراج ، و الحاصل انه ان كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية الغير المتقدرة يجب قيمة يوم الاداء و بلد الاخراج ، و ان كان موجبا لاستقرارها بالمالية التقدرية يجب قيمة يوم التلف و بلده ، و كيف ما كان فالجمع بين قيمة يوم الاخراج و بلدالتف مما لا وجه له ، و لذا تأمل بعض مشايخنا ( قده ) في كون المدار على قيمة يوم الاخراج في صورة تلف العين ، و لعل وجه تأمله ( قده ) ما ذكرناه من انه اذا كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية المتقدرة بالا ثمان يكون اللازم اداء قيمة يوم التلف و بلده ، هذا كله فيما اذا كانت العين تالفة ، و ان كانت موجودة فهل المدار على قيمة بلد العين او بلد الاخراج او اعلى القيم منها وجوه : من كون المالك في بلد المال مخيرا في مرحلة الامثال بين اخراج العين او اخراج قيمتها التي تكون لها في البلد الذي هي فيه والاصل بقائه على ما كان عند غيبته عن بلد العين ، و : من ان القدر المتيقن مما ثبت على المالك هو اخراج العين او القيمة على نحو الاهمال بمعنى انه في بلد العين مكلف باخراج قيمة العين لا انه مكلف باخراج قيمة البلد التي هي فيه بحيث كان المكلف به هو اخراج القيمة المقيدة بكونها قيمة بلد العين ، بل في بلد العين مكلف باخراج القيمة مرسله عن التقييد بكونها قيمة البلد و ان لم تكن مطلقة ايضا بان تكون اى قيمة كانت ، و لذا عبرنا عنه بالاهمال ، و اذا كانت قيمة بلد الاخراج اقل من قيمة بلد العين تصير القيمة مرددة بين الاقل و الاكثر ، و لما كان المتعين منه الاقل يرجع الى البرائة بالنسبة الى الاكثر ، فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد الاخراج اذا كانت اقل ، و من رعاية الاحتياط باخراج اعلى القيم من بلد العين او بلد الاخراج اقواها الاول ، و ذلك لان القيمة التي تكون مكلفا باخراجها في بلد العين و ان لم تؤخذ مقيدة بخصوص بلد العين الا ان اطلاقها ينصرف اليها ، كما ان النقد المذكور في البيع و نحوه و ان لم يؤخذ مقيدا بنقد الغالب او البلد الا ان اطلاقه في

مثل بعثك هذا بدرهم ينصرف الى النقد الغالب فى البلد، و عليه فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد العين ولو كانت اقل من قيمة بلد الاجراج. و يمكن الخدشة فى ذلك بان التكليف باخراج القيمة لما كان فى مرحلة الامتثال بمعنى ان المكلف به اولاً هو اخراج العين الا ان الشارع وسع على المكلف فى اجراجه عن عهدة هذا التكليف بالاكتفاء باخراج القيمة فاخراج القيمة ليس بواجب فى مرحلة ثبوت التكليف و انما هو مجز عنه فى مرحلة الاسقاط، و لازم ذلك انه مع وجود العين يكون المكلف به هو اخراجها تعييناً و لو كان المكلف فى غير بلدها، و اذا اراد امتثال التكليف فى غير بلد العين باخراج القيمة يكون المعتبر حينئذ قيمة بلد الاجراج لا قيمة بلد المال، اذ قيمة بلد المال لم تتعلق بالذمة قط حتى يستصحب بقائها عند الشك فيه فى بلد الاجراج، بل القدر الثابت هو جواز اخراج القيمة فى بلد الاجراج، و هذه القيمة التى هى موضوع جواز الاجراج فى بلد الاجراج و ان لم تؤخذ مقيدة ببلد الاجراج الا ان اطاقها ينصرف اليه، و هذا بخلاف ما اذا كانت العين تالفة حيث انه بعد التلف يتعلق الذمة باخراج القيمة فان كان الثابت فى الذمة حينئذ هو المالية المتقدرة بالايمان يتعين عليه قيمة بلد التلف، و ان كان الثابت فيها هو المالية الغير المتقدرة يكون المتعين قيمة بلد الاجراج، و على ذلك فالمتعين حينئذ هو قيمة بلد الاجراج، و كيف ما كان فالاحتياط باخراج اعلى القيم حسن لا ينبغي تركه.

مسألة ٧ اذا كان جميع النصاب فى الغنم من الذكور يجوز دفع الانثى و بالعكس كما انه اذا كان الجميع من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس، و ان اختلفت فى القيمة، و كذا مع الاختلاف يجوز الدفع من اى الصنفين شاء كما ان فى البقر يجوز ان يدفع الجاموس عن البقر و بالعكس، و كذا فى الابل يجوز دفع البخاتى عن العراب و بالعكس تساوت فى القيمة او اختلفت.

فى هذه المسألة امور ( الاول ) : اذا كان جميع نصاب الغنم من الذكور يجوز دفع الاثنى و بالعكس من غير فرق بين الذكور حيث ما يدفع عن الاناث ان تكون متساوية القيمة معها ام لاعلى ما هو المعروف بين الاصحاب، خلافا للمحكى عن الخلاف من لزوم اخراج الاثنى اذا كان النصاب اثنى ، و التخيير فى اخراج الذكور و الاثنى اذا كان النصاب ذكورا ، قال ( قده ) فى محكى خلافه من كان عنده اربعون شاة اثنى اخذ منه اثنى و فى الذكور يتخير انتهى ، و كذا فى المحكى عن جامع المقاصد ايضا حيث خص التخيير فى الذكران او فى شاة الابل لامطلقا، وعن المختلف التفصيل بين ما اذا تساوت القيمة فجوز دفع الذكور عن الاثنى و بين ما اذا تفاوت فمنع عنه ، و الاقوى ما عليه الاصحاب لصدق اسم الشاة الواجب اخراجها فى نصاب الغنم على الذكر و الاثنى ، فيتحقق باخراجها الامثال ، و كون الفريضة متعلقة بالعين حتى على وجه الاشاعة و الشركة غير مناف مع تحقق الامثال باخراج ما يصدق عليه اسم الفريضة و ان لم يكن من عين النصاب ، لما عرفت من ان المراد بتعلق الفريضة بالعين على نحو الاشاعة هو اشتراك المستحق مع المالك فى النصاب على نحو يكون للمستحق من اربعين شاة مثلا بالنسبة الى مجموع الاربعين نسبة الشاة الواحدة اليه ، فيقدر الشاة الواحدة منه للمستحق و الباقي للمالك ، و ان شئت فعبّر بناء على نحو الاشاعة بان جزء من كل شاة من اربعين شاة للمستحق و تسعة و ثلاثون جزء منه للمالك ، و معلوم ان الاشتراك بهذا النحو لاينا فى اخراج الفريضة من غير النصاب بعد كون المخرج مما يصدق عليه اسم الفريضة و قد تقدم مزيد التوضيح فى ذلك فى مسألة جواز اخراج الفريضة من غير النصاب فراجع ، و بما ذكرنا يظهر فساد ما استدل به للمختلف من تعلق الزكوة بالعين فلا بد من دفعها منها او من غيرها مع اعتبار القيمة ، و ذلك لان دفعها من غيرها مع صدق اسم الفريضة ليس باعتبار كونه بدلا عنها حتى يعتبر تساويه معه فى القيمة ، بل انما هو باعتبار كونه نفس الفريضة لان الشاة الموضوع للاخراج تتناوله فحينئذ لا يلزم اعتبار تساويه معها فى القيمة ، و كذا ما استدل للخلاف و جامع المقاصد من اقتضاء الشركة تساوى الفريضة مع النصاب اذا الشركة بالمعنى المتقدم

لا تقتضيه مع ما فى اصل الشركة كما عرفت مرارا ، مع انه لو تم يكون اخص من المدعى لان الشركة لو اقتضت ذلك كان اللازم اخراج الفريضة من نفس النصاب اذا كانت ذكورا فلا وجه للتفصيل بين الاناث والذكور باعتبار اخراج الانثى فى الاول و التخير فى الثانى مستنداً الى قاعدة الشركة كما لا يخفى .

**( الامر الثانى )** اذا كان جميع النصاب فى الغنم من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس ، سواء تساوت فى القيمة او تفاوتت على ما هو المعروف بين الاصحاب ، لصدق اسم الشاة عليهما فيكون كل واحدة منهما مما يتناول عليها اسم الفريضة ، واذا لم يتعين على المالك اخراج الفريضة من عين النصاب بل كان له الخيار فى اخراجها من غيره و كان النصاب كله معزا يجوز له اخراج الضأن من غيره ، او كان ضأنا يجوز له اخراج المعز من غيره .

**( الامر الثالث )** اذا كان النصاب مركبا من صنفين من كل نوع من الانواع الثلاثة من الانعام كاربعين من الغنم التى عشرون منها ضأن و عشرون منها معز ، او اربعين من البقر التى بعضها جاموس و بعضها بقر ، و كنصاب من الابل الذى بعضه بخاتى و بعضه عراب فقد وقع الخلاف فى انه هل للمالك الخيار فى الاخراج من اى الصنفين او يناط بتفاوت القيمة فى الصنفين ، و مع التفاوت يجب التقسيط ، و مع التساوى يتخير فى اخراج ايهما شاء ، او انه يجب فى كل صنف نصف الفرض قيل الا شهر هو الثانى ، و لعل منشاء الاستناد الى الشهرة هو اطلاق ذكر التقسيط فى غير واحد من كتب الاصحاب ، لكنه اشير فى بعضها الى التقييد بما اذا تفاوتت القيمة ، و حينئذ يكون الا شهر هو الثالث ، و كيف ما كان فالاقوى هو الاول و ذلك لصدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين ، و لا يضره تفاوتهما فى القيمة ، و لعل منشاء القول بالتقسيط مطلقا او مع تفاوت القيمة هو قاعدة الشركة ، و فيه ما عرفت مرارا من ان الحق عدم الشركة اولا ، و عدم اقتضاء الشركة للتقسيط ثانيا لما ذكرنا من طريق



الشركة على القول بها ، واما القول الرابع اعنى الاخذ من كل صنف نصف الفرض فقد احتمله الشهيد ( قده ) في زكوة البقر ، و قال ما حاصله يحتمل ان يجب في كل صنف نصف تباع مثلا او قيمته ، فاذا كان ثلاثون خمسة عشر منها من الجاموس ، و خمسة عشر منها من البقر يجب نصف تباع من الجاموس ، و نصف تباع من البقر ، ثم رده بانه مستلزم للتنقيص ، ثم قال نعم لولم تؤد الى التنقيص كان حسنا كما لو كان عنده من كل نوع نصاب انتهى . و فيه انه مع فرض صدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين يتعين تخيير المالك في اخراج كل واحد منهما ، و لا ينتهى الامر الى الاخذ بقسط كل صنف حتى يورد عليه باستلزامه التنقيص ، و يحكم بحسنه فيما لا يستلزمه ، و بالجملة فالاقوى هو القول بالتخيير في جميع الصور .

مسألة ٨ لافرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم في الدخول في النصاب و العدمه لكن اذا كانت كلها صحاحا لا يجوز دفع المريض ، و كذا لو كانت كلها سليمة لا يجوز دفع المعيب ، و لو كانت كل منها شابا لا يجوز دفع الهرم بل مع الاختلاف ايضا الاحوط اخراج الصحيح من غير ملاحظة التقسيط ، نعم لو كانت كلها مراضا او معيبة او هرمة يجوز الاخراج منها .

في هذه المسألة ايضا امور ( الاول ) لافرق في العد من النصاب في الانعام الثلاث بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم بلا خلاف بين اهل العلم في شئى من ذلك ، لا طلاق الاسم ، و لتناوله الجميع ، نعم قد يقع الخلاف في شئى اخر و هو عد الاكولة و فحل الضراب من النصاب ، فعن المحقق في النافع ، و الشهيد في اللعة و عن الروضة و الحدائق عدم عد الاكولة اى السمينه المعدة للاكل و فحل الضراب ، فلو كانت له اربعين شاة احديهن اكله او فحل الضراب لم تجب الزكوة ، و

استدل لهم بصحيفة عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام ، انه قال ليس في الاكيلة ولا في الربى التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة . وعن بيان الشهيد ( قده ) اختصاص عدم العد بالفحل خاصة الا ان يكون كلها فحولا او يعظمها ، وعن ابي الصلاح عدم عدّه ايضا مطلقا ، واستظهره في محكي مجمع البرهان ، وذهب الاكثرون الى وجوب عدّهما من النصاب للاطلاقات والعمومات ، وصحيفة محمد بن قيس يعد صغيرها وكبيرها ، ولا يخفى ان ما ذهب اليه الاكثرون اقوى واحوط ، للاطلاقات والعمومات ، وان منع التمسك له بالصحيفة اى صحيفة محمد بن قيس التي ذكر فيها عد الصغير والكبير حيث ان للسخال حول بانفرادها كما سيأتي ، واما التمسك للقول الاخر بصحيح ابن الحجاج ففيه اولا انه متضمن لما لا يقول به احد من الاصحاب وهو عدم عد شاة اللبن والربى من النصاب ، وثانيا انه ليس بصالح لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات لعدم صراحتهم في المطلوب لاحتمال ان يكون المراد بنفى الصدقة فيها عدم اخذها في الصدقة لا عدم تعلق الزكوة بها ، وفي المدارك ربما تعين المصير الى هذا الحمل لاتفاق الاصحاب على عد شاة اللبن والربى ، وثالثا انه معرض عنه فلا يصلح للاستناد اليه ، واما اختصاص عدم العد بالفحل كما عن ابي الصلاح وبيان الشهيد فلم يظهر له وجه .

### ( الامر الثاني ) اذا كان النصاب كلها صحاحا او سالما او شابا لا يجوز دفع

المعيب او المريض او الهرم عنها بلا خلاف في ذلك كما ادعاه بعضهم ، بل قيل انه اجماعى لصحيح محمد بن قيس ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ، وعدم دلالة على تمام المدعى لعدم تضمنه للمريضة غير قادح لا تمام الحكم فيها بعدم القول بالفصل ، مع امكان اندراج المريضة في ذات العوار ، لان العوار بالحركات الثلاث هو مطلق العيب ، واشتماله على جواز اخذ المعيبة والهرمة اذا شاء المصدق اعنى به الساعى و آخذ الصدقة مع انه لا قائل به ايضا غير مضر لا مكان حملته على قبول المصدق بالقيمة اذا كان فيه مصلحة الفقراء او على ما اذا تمكن من بيعه بقيمة الصحيح او على

ما اذا كان قبوله من سهم نفسه ، فما عن ظاهر المقنع و المفاتيح من الفتوى بجواز اخذ ذات العوار و الهرمة اذا شاء المصدق مردود ، و احتمال ان يكون للمصدق هذا الاختيار شرعا غير مسموع ، بعد كونه مخالفا لقاعدة اعتبار المصلحة في الولي اولا اقل من لزوم عدم المفسدة في فعله فلا بد من اثباته بدليل قوى لقيام القواعد الشرعية القطعية لا بالصحيح المذكور الذي لا يتأبى عن الحمل الى ما حملناه ، فلا يصلح تخصيصها ، و استدلل على المدعى ايضا بقوله تعالى و لا تيممو الخبيث منه تنفقون ، و اورد عليه بان الثابت منه اعم من المدعى ، و يندفع بإمكان خروج ما خرج منه بالاجماع مع امكان دعوى انحصار الخباثة في الثلاثة اى المريض و المعيب و الهرم فتامل ، هذا كله اذا لم تكن الفريضة من النصاب منحصرا باحدى الثلاثة كما فرضناه من كون النصاب جميعا صحيحا او سالما او شابا و لو كان السن الواجب في الفريضة منحصرا بالمريضة او بذات العوار كما اذا كان النصاب من الابل ست و عشرون و كان فيه بنت مخاض واحدة و هى مريضة او ذات عوار ، او كانت اربعين غنما مثلا و اشتملت على جذع من الضأن او ثنى من المعز و هى مريضة او ذات عوار فهل يجوز اخذ الفريضة التى فى النصاب حينئذ ، او يجب اخذها عن غيره ، او القيمة احتمالا ان ظاهر الاصحاب هو الاخير ، لا طلاق النهى عن اخذهما ولو مع الانحصار .

( الامر الثالث ) اذا كان النصاب مختلطا من الصحيح و المعيب او السليم و المريض او الشاب و الهرم فهل يتعين اخذ الاول من كل منها اى الصحيح عند الاختلاط مع المعيب ، و السليم عند الاختلاط مع المريض ، و الشاب عند الاختلاط مع الهرم ، او يجوز التقسيط ، او يتخير المالك فى اعطاء ايهما شاء و جوه : من اطلاق النهى عن اخراج المريضة و الهرمه فى صحيح محمد بن قيس المذكور فيشمل ما اذا كان النصاب كله من الصحاح و الشاب و ما كان مختلطا من الصحيح و المعيب و الشاب و الهرم فيلحق المختلط من السليم و المريض اليهما بعدم القول بالفصل . و : من ان قاعدة الشركة تقتضى التقسيط ، فاذا كانت اربعين غنما مثلا عشرون منها سليمة و عشرون مريضة تكون

الفريضة منها شاة واحدة ، فعلى الاشاعة يكون جزء من اربعين جزء من كل شاة للمستحق ، فيصير سهم المستحق من عشرين السليمة عشرون جزء ومن المريضة كذلك ، وطريق التقييط باحد نحوين احد هما ان يقوم كل واحدة من الصحيحة و المريضة فيجمع بينهما ثم يوتى بشاة سليمة قيمتها نصف مجموع القيمتين ، فاذا كانت السليمة عشرون و المريضة عشر يخرج شاة سليمة قيمتها خمسة عشر نصف الثلاثين التى قيمة مجموع الصحيحة و المريضة ، و ثانيهما ان يقوم مجموع الاربعين من السليمة و المريضة فيخرج شاة سليمة قيمتها ربع العشر من قيمة المجموع ، قال فى المسالك و هذا الطريق اسهل من الاول ، و اذا كانت بنت لبون صحيحة فى ستة و ثلاثين مرضى يخرج بنت لبون صحيحة قيمتها جزء من ستة و ثلاثين جزء من صحيحة و خمسة و ثلاثين جزء من مريضة ، لان القدر المخرج حينئذ جزء من ستة و ثلاثين جزء من كل ابل من النصاب ، و اذا كانت واحدة منها سليمة و الباقي مريضة يكون جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة للمستحق فيخرج بنت لبون حينئذ قيمتها تعادل قيمة جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة ، اما اخراج بنت اللبون فلانها فريضة هذا النصاب اعنى ستة و ثلاثين من النصاب ، اما كون قيمتها متقدرا بالقدر المذكور فلان لهم الزكوة من النصاب يصير كذلك . و : من اطلاق قوله عَلَيْهَا فى كل اربعين شاة و فى ستة و عشرين من الابل بنت مخاض و فى ستة و ثلاثين منها بنت لبون فان اطلاقه يشمل ما اذا كان النصاب مشتملة على السليمة و المريضة ، فاذا كانت الفريضة فى النصاب متعددا و كانت صحيحة و سليمة بان كانت فى ستة و ثلاثين من الابل بنتى لبون احديهما سليمة و الاخرى مريضة يجتزى باخراج كل واحدة منهما من السليمة و المريضة فينتج حينئذ تخيير المالك فى اخراج ايهما يريد ، لكن الوجه الاخير اعنى تخيير المالك بين اخراج السليمة و المريضة كأنه لم يذهب اليه احد ، و فى الجواهر يمكن تحصيل الاجماع على خلافه فيدور الامر بين احد الوجهين الاولين ، و ذهب صاحب المدارك الى الاول حيث قال متى كان فى النصاب صحيحة لم تجز المريضة لاطلاق النهى عن اخراجها

بل يتعين اخراج الصحيح ، قال في الجواهر الا انى لم اجده لغيره ، نعم لعله ظاهر الرياض انتهى . و المعروف بين الاصحاب هو الاخير اى من الاولين و هو الاقوى لانه مقتضى الشركة كما ذكرناه مع كون اخراج السليمة بالخصوص اضارا على المالك ، و اخراج المريضة ضرر على المسحق ، و التقسيط المذكور جمع بين الحقين .

( الامر الرابع ) لو كانت كلها مراضا او معيبة او هرمة يجوز الاخراج منها بلا خلاف في ذلك ، و نسبه في المدارك الى العلماء ، و قد نص في الحدائق بالاجماع عليه للاصل اى اصالة البرائة عن وجوب الازيد من المريضة ، و مقتضى تعلق الزكوة بالعين خصوصا على وجه الشركة و هذا ظاهر .

**الشرط الثاني السؤم** و هو لعة الرعى ، و الحكم مجمع عليه كما نقله غير واحد ، و يدل عليه من الاخبار قول الصادقين عليهما السلام في صححة القضاء و ليس على العوامل من الابل و البقر شيئى انما الصدقات على السائمة الراعية ، و الظاهر ان وصف السائمة بالراعية توضيحي ، لان السوم لغة هو الرعى ، و عن الجوهرى يقال سامت الماشية تسوم سوما اى رعت فهي سائمة انتهى . و في الغنائم و لعلها اى الراعية في الصحيح كناية عن كونها مرسله ، فيكون احترازا عن العوامل السائمة انتهى ، اقول و يؤيده ما في الصحيح الاخر عنهما عليهما السلام ايضا في حديث زكوة البقر ليس على العوامل السائمة شيئى انما الصدقة على السائمة الراعية حيث ان نفي الزكوة عن العوامل السائمة و اثباتها في مقابله على السائمة الراعية ربما يدل على ارادة ما يقابل العوامل من الراعية و هو المرسله ، و يدل على اعتبار السوم في خصوص الغنم موثق زرارة عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام في عداد الاشياء التسع التى فيها الزكوة لافى غير ها ، و الغنم السائمة و هى الراعية ( الحديث ) ، و لابد ان يكون السوم طول **الحول** بلا خلاف فيه ، و يدل عليه صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام و فيه هل على الفرس تكون للرجل يركبها و البقر شيئى فقال عليه السلام لا ليس على ما يعلف شيئى انما

الصدقة على المسائمة المرسلة في مرحبها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء، وهذا اعنى اشتراط السوم في طول الحول في الجملة مما لا اشكال انما الكلام في امور **الاول** في تحقيق السوم الذي يترتب عليه وجوب الزكوة، والعلف الذي ينقطع به السوم في اثناء الحول، فانه اختلف فيه على اقوال، و المشهور كما نسب اليه ارجاع ذلك الى العرف، و انه يدور مدار صدق اسم السوم عرفا فكلما صدق عليه اسم السائمة تجب فيه الزكوة، و ما يصلح سلب السائمة عنه فلا زكوة فيه، و ما يشك في صدق الاسم عليه يرجع الى البرائة، و عن الخلاف و المبسوط انه يراعى الاغلب عند اجتماع السوم والعلف، و مع التساوى فالمحكى عن المبسوط على الاقوى عدم وجوب الزكوة فيه و ان كان الاخراج احوط، و عن ابن ادريس و المحقق في المعبر اعتبار السوم طول الحول و لا يراعى الاغلب، لكن المحقق في المعبر ذهب الى زواله بالعلف اليسير، و عن نهاية الشيخ زواله بعلف اليوم، و صرح بعدم قدح اللحظة، و تردد في الدروس بزواله بعلف اليوم في السنة بل و في الشهر، و استقرب بقائه و المتفق عليه من هذه الاقوال هو عدم القدح في تحقق السوم بعلف اللحظة في السنة، كقدح اغلبية العلف على السوم عند اجتماعهما في السنة، و ما بين هذين الطرفين هو محل الخلاف، و الاقوى اعتباره في طول الحول بحيث يضربه علف اليوم في السنة، و ذلك لان الظاهر من صدق المشتق اذا وقت بوقت هو اعتبار تلبس الذات بمبدئه في جميع اوقات ذلك الوقت و اذا قيل زيد شارب او قائم تمام الليل يكون الظاهر منه تلبس زيد بالشرب او القيام من اول الليل الى اخره، و ذلك فيما اذا كان الغرض تلبسه بنفس المبدء لا بملكته، و كذا الظاهر من قوله **عنه** : السائمة المرسلة في مرحبها عامها هو كون السوم في جميع العام فلو تخلف عنه و لويوما او بعض يوم لم يصدق السائمة في تمام العام، نعم لا يضر اللحظة لعدم صدق التعليف على العلف باللحظة حتى يضر بصدق السوم في تمام العام، و لا شيء في البين يوجب رفع اليد عما ذكرنا الا التسامح العرفي و هو لا يصلح للاستناد اليه، لان العرف انما يكون في تشخيص

مفهوم اللفظ فيما اذا تخالف بينه وبين اللغة و يكون هو المتبع عند التخالف ، و اما في تطبيق المفهوم على المصداق فلا عبرة به ، و لا دليل على اعتباره فيما يتسامح ، فالعرف متبع في تشخيص مفهوم المن و الكثرة ، و اما في اطلاقه لفظ المن الذي مفهومه عنده هو اربعة امداد مثلا على الاقل منها بمثقال او مثقالين فلا عبرة به اصلا ، ففيما نحن فيه يكون العرف مناطا في تعيين مفهوم السائمة عامها لا في اطلاق هذا اللفظ بماله من المفهوم على ما كانت معلوفة في يوم من العام او الشهر مسامحة ، فاذا كان اللفظ بماله من المفهوم العرفي موضوعا لحكم شرعي يسرى حكمه الى جميع مصاديقه واقعا ، و لا يراعى في اسراء حكمه الى ما يتسامح العرف في تطبيقه و جريه على ما ليس بمصداق له او سلب حكمه عما يتسامح العرف في سلبه عنه ، ومما ذكرنا ظهر انه لا تثبت الزكوة في المعلوفة يوما من السنة فضلا عن المعلوفة يوما من كل شهر منها فضلا عما اذا كانت المعلوفة في بعض الشهور منها ، و لو غلب عليها السوم في السنة بان كانت معلوفة في شهر و سائمة في احد عشر شهر امن السنة فضلا عما اذا تساوى السوم العلف فظهر صحة ما افاده المنصف ( قده )

انه لو كانت معلوفة و لو في بعض الحول لم تجب فيها و لو كان شهراً

بل اسبوعاً كما ظهر الخلل في قوله

نعم لا يقدر في صدق كونها سائمة في تمام الحول عرفاً علفها يوماً

او يومين

لما عرفت من عدم العبرة بالصدق العرفي المسامحي اصلا ، لكن الاحتياط فيه و في مثله مما اذا كان التعليف يسيراً موجبا لصدق السوم معه بالنظر العرفي المسامحي خروجاً عن مخالفة من اوجب الزكوة فيه مما لا ينبغي تركه .

( الامر الثانى ) لافرق فى منع العلف عن وجوب الزكوة بين ان يكون بالاختيار ، او بالا اضطرار لمنع مانع من السوم من ثلج او مطر او ظلم غاصب او نحو ذلك ، و لا بين ان يكون العلف من مال المالك او غيره باذنه او لا باذنه ، فانها تخرج بذلك كله عن السوم

خلافًا للشهيد الثاني ( قده ) فانه استشكل فيما لو علفها الغير من مال نفسه بغير اذن ما لكه قال ( قده ) نظرا الى المعنى المقصود و الحكمة المقتضية لسقوط الزكوة معه وهى المؤنة على المالك الموجبة للتخصيص كما اقتضته فى الغلات عند سقيها بالدوالى انتهى ، و لا يخفى ما فيه و ان سبقه العلامة فى التذكرة ، و حكى عن الموجز ، و احتمله فى البيان و ذلك لان العلة ليست منصوصة بل هى من المسنبطية التى لا حجة عندنا ، و انما العبرة بصدق الاسم و عدمه و لا شبهة فى خروجها عن صدق اسم السائمة فى جميع تلك الصور ، و قياس المقام بالغلات التى قامت النصوص فيها على ما ذكره باطل خارج عن الطريقة ، و الخروج عن اطلاق النصوص المقيدة وجوب الزكوة بالسائمة الموجبة لسقوطها عن غير المسائمة من غير مقيد لا وجه له ، فلا محيص الا بالالتزام بعدم الفرق فى تلك الصور فى سقوط الزكوة .

و كذا لافرق بين ان يكون ذلك باطعامها للعلف المجزور او بارسالها للترعى بنفسها فى الزرع المملوك .

او اعتلفت من نفسها بما يخرج عن اسم السوم و لو لم يعلفها احد

نعم لا يخرج عن صدق السوم باستيجار المرعى او بشرائه اذا لم يكن

مزروعا



خلافًا للشهيدين وغيرهما وصاحب الرياض (قده) ففرقوا بين اشتراء المرعى وبين استيجار الارض للرعى ، فحكموا في الاول بانه علف فلا تجب معه الزكوة ، و الاقوى ما في المتن كما عليه جماعة منهم صاحب الجواهر لان الظاهر ان الرعى في المرعى سوم من غير تفاوت بين كونه ملكا ام غير ملك ، مع عدم الفرق بين الاشتراء والاستيجار على تقدير ثبوت الفرق بين ملك المرعى وغيره و احتمال كون الثمن بازاء المرعى دون الاحبرة اذ هي في مقابلة الارض دون الكلاء حيث ان مفهوم الاجرة لا يتناوله مدفوع بان الثمن ايضا كذلك ، مع ان المدار على صدق الاسم لا للغرامة و المؤنة و عدمهما او ملك العلف وعدمه ، و منه يظهر صحة ما في المتن حيث يقول كما انها لا يخرج عنه بمصانعة الظالم على الرعى في الارض المباحة.

قال في الجواهر و الظاهر عدم صدق الاسم في الرعى من نبات الدار و البستان و ان احتمله في كشف الاستاد خصوصا مع سعتها ، و الامر سهل بعدما عرفت من ان المدار في صدق الاسم انتهى .

( الامر الثالث ) اختلف في مبدء حول السخال على ثلاثة اقوال ، و المراد بالسخال هو اولاد الابل و البقر و الغنم و ان كان اصل التسمية لغة مخصوصة باولاد الغنم ، فعن جملة من الاصحاب ان مبدء حول الاولاد بعد استغنائها عن امهاتها بالرعى ليتحقق شرط السوم بالنسبة اليها ، و المحكى عن الشيخ و جماعة بل في المسالك انه المشهور ان حولها من حين النتاج لقول الباقر عليه السلام في خبر زرارة و ما كان من هذه الاصناف الثلاثة الابل و البقر و الغنم فليس فيها شيى حتى يحول عليها الحول من حين النتاج ، و قوله عليه السلام في الخبر الاخر و ليس في صغار الابل شيى حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج ، و في خبر ثالث عن احدهما و ما كان من هذه الاصناف فليس فيها شيى حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج ، و في رابع و هو المرسل المروى عن زرارة عن الباقر عليه السلام ايضا ليس في صغار الابل و البقر و الغنم شيى الا محال

عليه الحول عند الرجل و ليس في اولادها شيئ حتى يحول عليها الحول ، و عن بيان الشهيد التفصيل بين ما كانت الاولاد من السائمة و تسقى من لبنها وما كانت من المعلوفة ، يكون مبدء الحول من حين النتاج في الاول ، و من حين الاستغناء عن الامهات بالرعى في الثاني ، و قواه في المدارك ، و قال في الحدائق و الظاهر انه جعله وجه جمع بين اخبار القولين لانه متى كان اللبن عن سائمة فكانه يدخل تحت اخبار السوم ، و ان كانت الام معلوفة فكانه يدخل تحت المعلوفة فلا يدخل في السوم الا بعد الاستغناء بالرعى ، و الاقوى ما ذكره الشهيد ( قده ) ، و لكن لا لما استظهره في الحدائق من كونه وجه جمع بين اخبار القولين بل لان الاخبار الدالة على انه من حين النتاج لا يدل الاعلى ذلك ، و توصيحه ان كلمة هذه في قوله لِلْبَن و ما كان من هذه الاصناف فليس فيها شيئ النخ اشارة الى الاصناف الثلاثة اعنى الابل و البقر و الغنم التي حكموا فيها بوجوب الزكوة ، فيصير الحاصل ان الكبار من الاصناف الثلاثة التي فيها الزكوة يكون حول صغارها من حين ولادتها فتدل على ان صغار السائمة من حين ولادتها بحكم كبارها ، و لادلالة لها على حكم نتاج المعلوفة اصلا ، و هذا المعنى مع ظهوره من اللفظ و انسباقه منها بحسب العرف مناسب مع الاعتبار ايضا لان سخال السائمة تعد عرفا من السائمة لا من المعلوفة لبعده صدق السوم على الام ، و عدم صدقه على الولد كما انه من المستبعد جدا عدم وجوب الزكوة في المعلوفة و وجوبها في سخالها حال ارتضاعها منها ، و هذا ليس بقياس حتى يقال بانه محرم العمل ، و ان دين الله لا يقاس بالعقول بل هو حكم عرفي ارتكازي يصحح به موضوع الحكم الشرعي و هو حكمه بان ولد السائمة سائمة ، و ولد المعلوفه معلوفة هذا و لو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من دعوى عدم ظهور تلك الاخبار للإطلاق بحيث يشمل سخال السائمة و المعلوفة معا فيجب الاخذ بالمتيقن منها و هو سخال السائمة فيرجع في سخال المعلوفة الى اطلاق ما دل على اعتبار السوم ، و لو شك فيه بتوهم ان ما دل على اشتراط السوم لا اطلاق له من هذه الجهة بدعوى انه مسوق في بيان حكم ما من شأنه السوم و العلف ، و يكون مورده كلما يصلح ان تكون سائمة و معلوفة فشرط وجوب الزكوة فيها ان لا تكون معلوفة لا مطلقا و لولم تكن

فيها شائبة السوم والسخال ولولا يصلح ان تكون سائمة او معلوفة لكان المرجع حينئذ هو الاصل العملي وهو البرائة عن وجوب الزكوة في سخال المعلوفة مع اندفاع ذلك التوهم، فان قوله عليه السلام فاما سوى ذلك فليس فيه شيئي بعد قوله عليه السلام انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي تقينها فيه الرجل يدل على نفى الزكوة عن كلما كان سوى السائمة المرسلة في مرجها من غير فرق في نفيها عنه بين ما كان فيه شائبة السوم و العلف ام لاو اختصاصه بخصوص ما كان فيه صلاحية ذلك لا يساعده الفهم العرفي كما لا يخفى على المتدبر فيه ، و بالجملة فالاقوى ما عليه الشهيد ( قد ) في البيان .

**الشرط الثالث ان لا يكون عوامل ولو في بعض الحول بحيث لا يصدق عليها انها ساكنة فارغة عن العمل طول الحول ، و لا يضر اعمالها يوما او يومين في السنة كما مر في السوم .**

اعتبار هذا الشرط مجمع عليه بين كافة العلماء كما في المدارك ، و لم يخالف فيه احد الاثاذ من العامة ، و يدل عليه من الاخبار قوله عليه السلام : ليس على العوامل شيئي ، و قوله عليه السلام و كل شيئي من هذه الاصناف من الدواجن و العوامل فليس فيها شيئي ، و لا يعارضه شيئي من الاخبار الا موثق ابن عمار و فيه سألته عن الابل تكون للجمال و يكون في بعض الامصاره أ يجرى عليها الزكوة كما يجرى على السائمة في البرية قال نعم ، و نحوه خبران اخران عنه احد هما عن الصادق عليه السلام ، و الاخر عن الكاظم عليه السلام لكنه مطروح باعراض الاصحاب عنه فلا يكون حجة حتى يقاوم الاخبار الدالة على اشتراط ان لا تكون عوامل ، و عن الاستبصار ان الاصل في هذه الاحاديث اسحاق بن عمار ، و مراده ما رواه ابن عمار و ان كان متعددا فانه تارة

\* الدواجن ما تعلقها الانسان في منزله من الغنم و الناقة و الحمام البيوتى و نحو

ذلك ( مجمع البحرين )

رواه بالاضمار ، و اخرى مسندا عن الصادق عليه السلام ، و ثالثة عن الكاظم عليه السلام الا ان الاصل فيه هو ابن عمار فيكون حديثا واحدا فلا تعارض الاحاديث الكثيرة ، ثم حملها على الاستحباب ثم قال و يحتمل الحمل على التقية . اقول و نحن في غنى عن تلك التشبثات بل لو كان روايات متعددة لكانت مطروحة بالاعراض فلا حاجة الى دعوى كونها حديثا واحدا او حملها على الاستحباب او التقية ، و المراد بالعوامل هو مطلق العمل اعم من الحرث و الحمل و الركوب و غيرها ، و الظاهر ان الكلام في صدق العوامل كاللحام في صدق السائمة فيجرى فيه كلما يجرى في السائمة ، و المحكى عن المبسوط ها هنا ايضا اعتبار الاغلب عند الاجتماع كما في السائمة ، و قيل احالة اتصافها بكونها عاملة على العرف ها هنا اوضح من مسألة السوم التي قيل فيها بكون العلف يوما او يومين منافي له ضرورة عدم كون استعمال الابل يوما او يومين على اطلاقه ما لم تكن معدة لذلك مصححا لا تصافها بكونها عاملة على الاطلاق ، فالمدار على اتصافها بهذا الوصف عرفا فمتى اطلق عليها هذا الاسم خرج عما وضع عليها الزكوة و انقطع به الحول ، اقول و ما افاده ( قدّه ) حسن لان الدليل الدال على اعتبار هذا الشرط لا يدل على اعتباره طول الحول بل انما دل على ثبوت الزكوة في غير العوامل من الانعام ، و من المعلوم كون الانعام عوامل او غير عوامل امر عرفي يؤخذ من العرف ، و لا شبهة في صدق العوامل على ما كانت من الانعام معدة لذلك ، و مع انتهاء الامر الى ما يشك في صدق العوامل عليه عرفا يكون المرجع هو الاصل العملي و هو البرائة .

**الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط ، و يكفي الدخول في الشهر الثاني عشر فلا يعتبر تمامه فبا لدخول فيه يتحقق الوجوب بل الاقوى استقراره ايضا فلا يقدر فقد بعض الشروط قبل تمامه لكن الشهر الثاني محسوب من الحول الاول فابتداء الحول الثاني انما هو بعد تمامه .**

ها هنا امور ينبغي ان يبحث عنها (الاول) لا اشكال و لا خلاف في اعتبار الحول في الانعام و التقدين مما وجبت الزكوة فيه ، و في مال التجارة و الخيل مما يستحب فيه ، بل ادعى عليه الاجماع كما في المدارك و غيره ، و النصوص عليه متظافرة ان لم تكن متواترة ، و في صحيح الفضلا عن الصادقين عليهما السلام انهما قالا في زكوة الغنم و البقر و كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول فاذا حال عليه الحول وجب فيه ، و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال الزكوة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول و لم يحركه الى غير ذلك من الاخبار .

( الثاني ) حد الحول المعبر في وجوب الزكوة هو تمام احد عشر شهرا الذي يتحقق تمامه بالدخول في الشهر الثاني عشر ، فعند هلال الشهر الثاني عشر تجب الزكوة و لو لم يكمل الحول و لو لم يتم الشهر الثاني عشر بلا خلاف فيه ، بل عن المعبر و التذكرة ان هذا مذهب علمائنا اجمع ، و يدل عليه من الاخبار خبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له رجل كان له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكوة .

( الثالث ) اختلفوا في انه هل يستقر الوجوب بدخول الشهر الثاني او يبقى متزلزلا الى ان يكمل الثاني عشر فان بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالاول ، و ان اختلفت كلا او بعضا كشف عن عدم كونها واجبة كما لو حاضت المرأة في اثناء اليوم من شهر رمضان او مات المصلى في اثناء الصلوة اذا كان شرعه فيها في اول الوقت فانه يكشف بحيضها في اثنائه او موته في اثنائها عدم وجوب الصوم عليها و عدم وجوب الصلوة عليه ، ظاهر فتاوى الاصحاب بل صريح كثير منها الاول ، و ظاهر الشهيدين و المحقق الثاني و جماعة هو الثاني . و استدلال الاولون بخبر زرارة المتقدم نقله في الامر الثاني عن الباقر عليه السلام ، فان ظاهر قوله عليه السلام اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكوة هو استقرار الوجوب بدخول

الشهر الثاني عشر لانه تجب بدخول الشهر الثاني عشر وجوبا متزلزلا مراعى ببقاء شرائط الزكوة الى اكمال الشهر الثاني عشر لانه بعيد عن تلك العبارة كل البعد و لذا لم يدع القائل بالقول الثاني عدم ظهور الخبر المذكور فيما ذكر بل سلم ظهوره وانما ناقش في سنده، قال في المسالك ان الخبر السابق ان صح فلا عدول عن ذلك لكن في طريقه كلام ، فالعمل على الثاني متعين انتهى ، و مراده من الخبر السابق هو خبر زرارة المذكور ، و الكلام الذى اشار بانه فى طريقه هو اشتمال طريقه بابراهيم بن هاشم الذى وقع الخلاف فى عد خبره من الصحاح او الحسان ، و لا يخفى انه على ما ذكرناه مرارا من كون المدار على الحجية بالخبر الموثوق صدوره و لو كان الوثوق به من الخارج يكون ذاك الخبر فى اعلى درجة الوثاق لاعتماد الاصحاب به قديما و حديثا ، اذ قد عرفت عدم الخلاف فى اصل الحكم اصلا ، و ان الجميع اتفقوا اعتمادا على الخبر المذكور ، و معه فلا يبقى موقع للبحث عن حال ابراهيم بن هاشم و انه هل هو حسن او من الصحاح ، و لا يخفى ان هذا الخبر بمدلوله حاكم على كلما يدل على اعتبار حلول الحول فى وجوب الزكوة ، و مفسر له ، و مبين لمضمونه بان المراد من الحول الذى يعتبر حلولها فى الوجوب هو تمام الشهر الحاد يعشر المحقق بدخول الشهر الثاني عشر ، و لا يتوقف على تمام الشهر الثاني عشر و كماله ، و منه يظهر فساد ما تخيله الكاشانى من انكاره لدلالة الخبر على تنجز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر بل انما هو يدل على حرمة الفرار من الزكوة بالدخول فيه ، و هو اعم من استقرار الوجوب ، فقال لعل المراد بوجوب الزكوة و حلول الحول برؤية هلال الثاني عشر الوجوب و الحول لمريد الفرار بمعنى انه لا يجوز الفرار حين استقرار الزكوة فى المال بذلك ، كيف و الحول معناه معروف ، و الاخبار باطلاقه مستفيضة ، و لو حملناه على استقرار الزكوة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد الذى فيه ما فيه ، و انما يسقيم بوجه من التكليف انتهى . و استجوده فى الحدائق الا انه قال لو لاتفاق الاصحاب قديما و حديثا على العمل بمضمونه فى الزكوة مطلقا لا بخصوص هذا الفرد الذى ذكره ، و وجه فساد ما ذكره الكاشانى هو حكومة هذا الخبر بمدلوله

على الاخبار المطلقة المستفيضة الدالة على اعتبار حؤل الحول في الوجوب لما تحقق في محله ان الحاكم يقدم على المحكوم و لو كان واحدا من اضعف الظنون و كان المحكوم الفأ و من اقوى الظنون ، و سر تقديمه هو عدم المعارضة بينهما على حسب ما فصل في الاصول ، و ليس وجه تقديمه على المحكوم تقييد المحكوم به حتى يكون تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد ، ثم لم يعلم مراده من توصيفه الخبر بانه الذي فيه ما فيه اذ لم يعلم فيه شيئى بعد اتفاق الاصحاب قديما و حديثا على العمل بمضمونه كما اعترف به صاحب الحقائق ، نعم في فقه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول كلام و هو ان في اطلاق حلول الحول بدخول الشهر الثاني عشر مع ان الحول و ما يرادفه كالعام و السنة انما يحؤل بتمام الشهر الثاني عشر لا بدخوله لغة و شرعا و عرفا مسامحة ، و يحتمل فيها وجوه (الاول) : ان يكون الحول في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فقد حال عليه الحول حقيقة شرعية في تمام الشهر الحاد يعشر ، و هذا يظهر من عبارة المسالك، حيث يقول ( قده ) اعلم ان الحول لغة اثنا عشر شهرا ، و لكن اجمع اصحابنا على تعلق الوجوب بدخول الثاني عشر ، و قد اطلقوا على الاحد عشر اسم الحول ايضا بناء على ذلك ، و ورد عن الباقر و الصادق (عليهما السلام) اذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت الزكوة فصارت الاحد عشر حولا شرعيا ، و اورد عليه بانه لم يوجد لاستعمال الحوفي هذا المعنى موردا الا في هذا الخبر اولاً و انه لا يصح الحقيقة الشرعية هاهنا لتوقفها على كون المعنى المستعمل فيه حقيقة في لسان المشرعة كلفظي الصلوة و الصوم حتى يصح البحث عن كونه حقيقة شرعية فما لا حقيقة مشرعة له لا محل له عن الحقيقة الشرعية ، و من المعلوم ان لفظ الحول لا تكون حقيقة في الاحد عشر شهرا عند المشرعة قطعا ، و يندفع بان الاستعمال في هذا الخبر في المعنى المذكور كاف في كونه على وجه الحقيقة الشرعية ، و انه لا يحتاج تحقق الحقيقة الشرعية الى كون اللفظ حقيقة في ذاك المعنى المستعمل فيه في لسان المشرعة بل الالتزام بذلك التزام بما لا ملزم له ، الا ان الانصاف عدم تعيين كون الاستعمال في

الخبر على الوجه الحقيقة الشرعية مع تمامية فقه الخبر باحد الوجهين الاخيرين مع ما فى الحقيقة الشرعية من البعد فى نفسها و ان الاصل عدمها عند الشك فيها .

( الوجه الثانى ) ان يكون استعمال الحول فى الخبر فى الاحد عشر على وجه المجاز المرسل بان استعمل لفظ الحول الموضوع فى اثنى عشر شهرا كاملا فى تمام الاحد عشر شهرا بعلاقة الكل و الجزء على نحو المجاز فى الكلمة ، فتكون اللام الداخلة على الحول فى نوله **حَوْلًا** : فاذا دخل الشهر الثانى فقد حال عليه الحول حينئذ للعهد ، و معناه ان الحول الذى اعتبره الشارع فى باب الزكوة قد حال بمضى احد عشر شهرا ، فتدل بالالتزام على ان للحول فى باب الزكوة معنى شرعيا و هو احد عشر شهرا فيرجع الى الوجه الاول ، غاية الامر ان مبنى الوجه الاول هو دعوى كون استعمال الحول فى المعنى الشرعى على وجه الحقيقة الشرعية ، و يكون الاستعمال على الوجه الثانى مجازيا لكن المعنى واحد فى الوجهين و هو المعنى الشرعى ، و هذا الوجه ايضا بعيد فى نفسه و مخالف مع المنساق من الخبر حيث ان الظاهر منه سؤالا و جوابا فى جميع فقراته ليس الاستعمال الحول فى معناه الحقيقى و مناف مع ما فى صدر هذا الخبر من تنظير من ذهب ماله بعد دخول الشهر الثانى عشر فراراً من التكليف بالزكوة بمن افطر فى شهر رمضان اول النهار ثم سافر اخره فى انه لايجديه ذلك فى الفرار عن الكفارة ، بعكس ما لو ذهب ماله قبل ان يدخل الشهر الثانى فانه بمنزلة من سافر ثم افطر فانه بعد التأمل فيه يظهر على ان المقصود بقوله فقد حال الحول ليس انقضاء نفس الحول حقيقة حتى يكون على وجه استعمال الحول فى الاحد عشر شهرا اما حقيقة على وجه الحقيقة الشرعية ، او مجاز اعلى نحو المجاز فى الكلمة ، بل المستفاد منه هو التجوز فى انقضاء الحول الحقيقى و هو

( الوجه الثالث ) و حاصله ان يكون التجوز فى الاسناد لافى الكلمة، فتكون كلمة الحول فى قوله **حَوْلًا** فقد حال عليه الحول مستعملا فى معنا الحقيقى ، و يكون المجاز فى اسناد الحول اليه عند دخول الشهر الثانى عشر بتنزيل التلبس به منزلة تمامه



بقرينة المشاركة نظير قولك اذا دخل الساعة الاخيرة من النهار فقد انقضى النهار ، و اذا دخل العشر الاخر من الشهر فقد انقضى الشهر حيث يكون المجاز في اسناد الانقضاء الى النهار ، و الشهر بتنزيل الباقي منهما في الساعة الاخيرة من النهار او في العشر الاخير من الشهر منزلة العدم لقلته لافي النهار و الشهر نفسيهما ، و هذا الوجه هو الاظهر ، و عليه المعول .

و استدلل للقول الثاني تارة بالمنع من العمل بخبر زرارة اما لاجل التشكيك في دلالاته كما عرفته من الكاشاني الذي انكر دلالاته على تنجيز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر فضلا عن استقراره ، وقال بانه يدل على حرمة التفويت عند دخوله ، و لاجل التشكيك في سنده كما عرفته من المسالك من التامل في طريقه ، و اخرى بالمنع عن دلالاته على الوجوب المستقر ، و تقريبه ان المنساق من الخبر كما عرفت هو اسناد القضاء الى الحول بمعناه الحقيقي عند دخول الشهر الثاني عشر ، و تنزيل التلبس بالجزء الاول من الشهر الثاني عشر و هو عند استهلال هلاله منزلة تمامه و انقضائه على ما عرفت من انه اظهر الوجوه في فقه الخبر ، لكن تنزيل التلبس بالجزء الاول من الشهر الثاني عشر منزلة تمامه و كماله يمكن ان يكون بالنظر الى جميع الامور التي اعتبر تحققه في الحول في تعلق الزكوة بالمال من الشرائط المعتمدة في تمام الحول ، و يمكن ان يكون بالنظر الى خصوص الحكم التكليفي اعني وجوب الزكاة لا بالنسبة الى الشرائط المعتمدة في جميع الحول ، فيتنجز الوجوب حينئذ بدخول الشهر الثاني لكن مراعى بقاء سائر الشرائط الخارجة عن اختيار الفاعل في بقية الحول ، و يترتب عليه انه لو اختلفت الشرائط الغير المقدورة الى انقضاء الشهر الثاني عنه فيكشف باختلالها عدم الوجوب من اول الامر و لو تمت الشرائط انكشف عن تمامية الوجوب من اوله ، و هذا بخلاف الشرائط المقدورة ، فان الاخلال بها غير مناف مع استقرار الوجوب فلو وهب اوباع بعد دخول الشهر الثاني عشر لم تسقط الزكوة ، و لا يخفى ان التنزيل المذكور بكل واحد من هذين النظيرين و ان كان ممكنا الا ان المتبادر منه هو التنزيل بالنظر

الآخر اعني باعتبار شرطية انقضاء الحول في تنجيز التكليف بالزكوة و صيرورتها حقا للفقير لا في جميع الاثار ، فلاينا فيه اعتبار بقاء المال جامعا لشرائط النصاب الى تمام الحول في اصل تحقق التكليف بحيث لو اختل شيئ من قبل انقضاء عددا يامها لا بالاختيار المكلف كشف عن عدم تحققه في الواقع ، نظير شرطية بقاء المرثة طاهرة عن الحيض الى الغروب لوجوب الصوم من اول النهار ، هذا ولو منع عن تبادل التنزيل المذكور في النظر الاخير فلا اقل من عدم تبادره في النظر الاول، فيكون المتعين منه حينئذ هو النظر الاخير ، و يرجع في اعتبار سائر الشرائط الى اخر الشهر الثاني عشر الى ادلة اعتبارها لعدم حاكم عليها بعدم ظهور التنزيل المذكور في النظر الاول ، لا يقال امكان تنجز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر مع كونه مراعى ببقاء الشرائط الغير المقدورة الى تمامه مبنى على صحة الشرط المتأخر و هو غير معقول جسما فصلناه في الاصول ، لانه يقال لا ابتناء لا مكانه على امكان الشرط المتأخر بل يصح تنجز الوجوب مشروطا ببقاء الشرط الى اخر الحول بلا التزام بالشرط المتأخر كما في صوم المرثة المشروط وجوبه على بقائها طاهرة عن الحيض الى اخر النهار بحيث لوحاضت في اخر النهار بلحظة منه لم يكن الصوم واجبا عليها من اول النهار ، و كذلك بالنسبة الى الخلو من السفر الموجب للافطار بالنسبة الى المكلفين من الرجل والمرثة ، وهكذا بالنسبة الى الصلوة في اول الوقت ، و قد استدلوا بصحة هذا التكليف و نظائره على امكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر ، و قد فصلنا صحة تنجز التكليف في امثال هذه الموارد دون ابتناء على تصوير الواجب المعلق و لا الشرط المتأخر في مواضع من تحرير اتنا في الاصول، واجماله اما بالنسبة الى الواجب المعلق فلمكان كون التكليف المنجز كزمانه و فعليته كلها تدريجيا ، فطهارة المرثة عن الحيض في كل آن من اناات النهار شرط لفعلية التكليف بالصوم في هذا الان، فكما ان الشرط يتحقق تدريجا لفعلية التكليف ايضا يتحقق تدريجا ، و ليس في اول النهار وجوب صوم جميع آناته الى اخر النهار فعليا حتى يكون وجوب صوم الانات التالية الى اخر النهار في الان الاول منه فعليا لكي يكون الوجوب حاليا و الواجب استقباليا حتى يلزم الواجب المعلق ، بل فعلية وجوب

كل آن انما هو عند تحقق ذلك الان مع كون المكلف واجداً لشرائط التكليف، فتكون فعليته تدريجياً ممتداً من اول النهار الى اخره كما ان امتثال المكلف ايضاً تدريجياً ، و شرح ذلك موكول الى الاصول ، و اما بالنسبة الى الشرط المتأخر الذي هو مورد البحث في المقام فحيث ثبت بضرورة العقل استحالة دخل الامر المتأخر في وجود الامر المتقدم لا من جهة استلزامه لتقدم المعلول على العلة ، بل من جهة استلزامه الخلف لمكان كون جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقية ، و ان كلما له الدخل في الحكم لا بد من ان يفرض عند الحاكم و يجعل الحكم على تقدير وجوده على ما هو حقيقة الواجب المشروط ، فمعنى دخل الطهارة في الصوم هو جعل وجوبه على فرض وجودها و جعله كذلك يستلزم فعليته عند وجوده ، فعليته قبل وجود شرطهاى ما فرض وجودها و جعل الوجوب على تقدير وجوده خلف يجب في كل مورد يترأى كون الشرط متأخراً ارجاعه الى المعقول منه ، و الامر المعقول منه اما التعقب او الكشف الحكمى بحسب اختلاف الموارد ، ففي مورد الفضولى يكون المعقول من دخل الاجازة المتأخرة هو الكشف الحكمى ، و فى مثل الصوم يكون الشرط هو تعقب صوم الان الاول بالطهارة عن حدث الحيض فى بقية الاوقات ، فنفس الطهارة فى الاوقات المتأخرة لا تكون شرطاً حتى يلزم تأخره عن المشروط بل انما هى محققة للشرط اعنى تعقب الآن المتقدم بطهارة الاوقات المتأخرة و هو مقارن مع المشروط اعنى وجوب صوم الان المتقدم ، و كذا فى المقام نفس بقاء شرائط الزكاة الى اخر الشهر الثانى عشر لا يكون شرطاً حتى يلزم الشرط المتأخر بل تعقب الجزء الاول من الشهر الثانى عشر بوجود الشرائط الى اخره هو الشرط و هو من قبيل الشرط المقارن للمشروط، هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب هذا الاستدلال ، ولكن لا يخفى ما فيه اما ما ذكره الكاشانى ( قدس ) من منع دلالة الخبر على تنجز الوجوب عند دخول الشهر الثانى عشر فضلاً عن استقراره فيما عرفت ما فيه من انه خلاف الظاهر من قوله عَلَيْهِ : اذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة ان حمل قوله عَلَيْهِ و وجبت عليه فيه الزكاة على ارادة انه لا تسقط عند الزكاة بالتفويت و الا فلا وجوب حقيقة بعيد فى الغاية، كما ان

جملة من الفقرات المذكورة في الخبر قبل هذه الفقرة وبعدها ظاهرة بل صريحة في ارادة الوجوب الحقيقي ، و صيرورة الزكوة بدخول الشهر الثاني عشر ملكا للمستحق كما لا يخفى على من راجعه .

و اما ما افاده في المسالك من التامل في سند الخبر فقد عرفت ما فيه ، و ان هذا الخبر في اعلى درجة الوثاقة بعد اعتماد الاصحاب اليه قديما و حديثا ، و اما ما ذكر من كون المتيقن من التنزيل هو بلحاظ الوجوب لاجميع الاثار حتى سائر الشرائط المعتمدة في النصاب ففيه ان الانصاف ظهور الخبر في ارادة العموم لكون التنزيل بلحاظه اقرب الى معناه الحقيقي ، و انه اوفق بظاهر قوله لَا يَلْبَسُ : و وجبت الزكوة ، فان ظاهره وجوب المستقر ، بل في الجواهر لا ينبغي انكار ظهور الحسن في ان جميع ما يعتبر في وجوب الزكوة حده الدخول في الثاني عشر لانه بالنسبة الى تعلق الوجوب خاصة و ان بقي شرطية الشرائط مستمرا الى تمام الاثنى عشر بل هو عند التامل تفكيك في النصوص لا يرتكبه فقيه كما هو واضح انتهى ، و المتحصل من هذا الامر بطوله هو ان الاقوى استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر مع سائر الشرائط و ان لم تبق الشرائط الى اخره بل اختلفت في اثنا عشر .

( الامر الرابع ) هل الشهر الثاني عشر يعد من العام الاول او من الثاني او يتفرع على القول باستقرار الوجوب بدخوله او تزلزه ، فيعد من الثاني على الاول ، و من الاول على الثاني وجوه ، اقواها هو الاول حتى على المختار من استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر ، و ذلك لعموم ما دل على الزكوة في كل سنة مرة الظاهر في السنة الكاملة ، و ما ورد من اخبار منادى رسول الله ﷺ ففي صحيح ابن سنان قال الصادق عليه السلام لما نزلت اية الزكوة في شهر رمضان فامر رسول الله ﷺ مناديه فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة ففرض عليهم من الذهب و الفضة و فرض عليهم الصدقة من الابل والغنم و من الحنطة والشعير والزبيب و

نادى فيهم بذلك في شهر رمضان و عفى عما سوى ذلك ، قال ثم لم يتعرض لشيئ من اموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا و افطروا فامر مناديه فنادى في المسلمين ايها المسلمون زكوا اموالكم تقبل صلواتكم ثم وجه عمال الصدقة و عمال الطسوق، فانه يدل على عد الشهر الثاني عشر من العام الاول يا بين دلالة بل جعله في الحدائق دليلا على كون انقضائه شرطا للوجوب ايضا انتصارا للكاشاني ، و لكنه لا يخلو عن المنع ضرورة عدم ظهوره في كون تاخير الطلب عن الحول الحقيقي لمكان اشتراط انقضائه في الوجوب، لامكان ان يكون ترك الطلب و تأخير الامر بالدفع و عن توجيه العمال عن الحول كتأخيرها عن شهر رمضان لحكمة رآها الشيخ فلا يكون مؤيدا لما ذهب اليه الكاشاني فضلا عن ان يكون دليلا له، هذا وفي رواية خالد الكرخي قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الزكوة فقال انظر شهرا من السنة فانو ان تؤدي زكوتك فيه فاذا دخل الشهر فانظر ما نص يعني حصل في يدك من مالك فركه فاذا حال الحول من الشهر الذي زكيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك اكثر منه ، و ظهورها في كون ابتداء الحول بعد ذلك الشهر غير قابل للانكار كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر عدم ابتداء القول بدخول الشهر الثاني عشر في العام المتقدم على القول بكون الوجوب مترزلاً بدخوله بل هو كذلك حتى على المختار من القول بالوجوب المستقر ، و ذلك للاخبار المذكورة كما لا يخفى .

مسألة ٩ لو اختلف بعض الشروط في اثناء الحول قبل الدخول في الثاني

عشر بطل الحول كما لو نقصت عن النصاب او لم يتمكن من التصرف فيها او عا وضها بغيرها وان كان زكويها من جنسها فلو كان عنده نصاب من الغنم مثلا ومضى ستة اشهر فعا وضها بمثلها ومضى عليه ستة اشهر اخرى لم تجب عليه الزكوة بل الظاهر بطلان الحول بالمعاوضة وان كانت بقصد الفرار من الزكاة .

ها هنا امور ينبغي البحث عنها (الاول) لا اشكال ولا خلاف في انه لو اختل احد شروط وجوب الزكوة في اثناء الحول قبل دخول الشهر الثاني عشر بطل الحول ، كما اذا نقصت عن النصاب ، ولم يتمكن من التصرف فيها او نحو ذلك ، وذلك واضح بعد اعتبار الشرائط في وجوبها طول الحول ضرورة ان اللازم من اعتبارها انما هو سقوطها عند انتفائها وهذا ظاهر .

( الثاني ) المشهور على انه لو عاوض الزكوى بغير جنسها كما لو عاوض اربعين من الغنم السائمة بثلاثين من البقر مثلا ، او عاوضها بجنسها و لو لم تكن مثلها كما لو عاوض الغنم السائمة بغنم سائمة و لو كان المعوض ضانا و المعوض عنه معزا و بالعكس ، او عاوضها بمثلها كالضأن بالضأن و المعز بالمعز او عاوضها باخص منها كالذكورة بالانوثة فلا زكوة ، خلافا للشيخ في مبسوطه فاجب الزكوة با بدال النصاب الجامع للشرائط بالجامع لها اذا كان لجنسه كما اذا ملك اربعين سائمة ستة اشهر ثم عاوضها باربعين سائمة و بقيت في ملكه ستة اشهر ، و استدل له بصدق انه ملك اربعين سائمة طول الحول ، و بالمرسل المحكى عن شرح الارشاد للفقير ، و لا يخفى انه قول شاذ متروك بل عن السرائر ان اجماعنا على خلافه ، و ما استدل له غير صالح للاعتماد عليه ، اما صدق انه ملك اربعين سائمة ففيه ان شيئا من العوض و المعوض لم يحل عليه الحول عنده و هو واضح ، و المرسل المحكى عن شرح الارشاد لا يكون حجة لا سيما مع قيام العمل على خلافه مع احتمال ان يريد به عمومات ادلة الزكوة مثل قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة و نحوه لا خصوص رواية وصلت اليه في معاوضة الجنس الزكوى بجنسه لا سببها و وصول نص خاص اليه يكون مختفيا عن غيره .

( الامر الثالث ) لو عاوض الجنس الزكوى بغيره سواء كان بجنسه اولا بقصد الفرار من الزكوة فالمحكى عن انتصار السيد ان عليه الزكوة ، مدعى عليه الاجماع ، و المشهور كما في الجواهر انقطاع الحول به لعدم ما دل على نفي الزكوة فيما لم يحل

الحول عليه الشامل باطلاقه لصورتي الفرار و عدمه ، و خصوص ما ورد من جواز الفرار في عدة اخبار ، و في مقابها اخبار اخر فيها القوي و الموثق دالة على وجوبها اذا كان التبديل بقصد الفرار من الزكوة حملت على النذب جمعا بينها و بين الطائفة الاولى او على التقية .

مسألة ١٠ اذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيئي فان كان لا بتفريط من المالك لم يضمن، وان كان بتفريط منه ولو بالتاخير مع التمكن من الاداء ضمن بالنسبة ، نعم لو كان ازيد من النصاب و تلف منه شيئي مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص من الزكوة شيئي و كان التلف عليه بتمامه مطلقا على اشكال .

هاهنا امور ( الاول ) لا اشكال و لا خلاف في انه اذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيئي بلا تفريط من المالك و لو كان التفريط بتاخير الاداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعي لم يضمن التالف بل يسقط من الفريضة بنسبته . و لو تلف النصاب كله سقط الكل لما تقدم مرارا ، وسياتي تفصيلا من تعلق الزكوة بالعين باحد انحاء التعلق فهي بعد الحول بمنزلة الامانة عنده فيجرى عليها حكمها من عدم الضمان اذا تلف من غير تفريط ، و يدل عليه المرسل المروي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون له ابل او بقر او غنم او متاع فيحول عليه الحول فتموت الابل والبقر و الغنم و يحترق المتاع قال ليس عليه شيئي .

( الثاني ) لا اشكال و لا خلاف في انه اذا كان التلف بتفريط منه في الحفظ يجب الزكوة قضاء لحكم الامانة من الضمان اذا كان التلف بتفريط من الامين كما هو واضح .

( الثالث ) اذا تلف بعد الحول مع تأخير المالك في الاداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعى ، فالاقوى فيه الضمان ايضا قضاء لحكم الامانة ، و لا ينافى فيه المرسل المتقدم لان الظاهر من الفاء في قوله فتموت الابل التى هى للترتيب بالامهلة وقوع هلاك الانعام او احتراق المتاع بلا مهلة معتدة بعد حلول الحول فلا تاخير معه للاداء ، فيكون المرسل في غير مورد التأخير للاداء كما لا يخفى .

( الرابع ) لو كان له ازيد من النصاب قتلف منه شيئى مع بقاء النصاب على حاله فعلى احتمال ان تكون العين متعلقة للزكوة لاعلى وجه الاستحقاق لا ينبغى الاشكال فى انه لا ينقص من الزكوة شيئى و كان التلف بتمامه على المالك، و كذا على وجه الاستحقاق اذا كان على وجه الكلى فى المعين ، او على نحو الشركة و الاشاعة ، لكن مع كون الشركة فى النصاب فقط دون العفو ، و اما على القول بالشركة وان ملك المستحق منتشر فى تمام المال من النصاب والعفو جميعا ، و ان معنى العفو انه لا يوجب به شيئى زائد عما وجب بالنصاب لا انه لا يتعلق به شيئى اصلا ، فالظاهر سقوط الزكوة حينئذ بنسبة التالف ، و لعل وجه الاشكال الذى استشكل فى المتن هو ذلك ، لكن مختار المنف ( قدمه ) هو كون التعلق بالعين على وجه الاستحقاق على نحو الكلى فى المعين ، و عليه فينبغى ان لا يستشكل فى عدم السقوط كما ان الاقوى عندنا كون التعلق لا على وجه الاستحقاق فلا اشكال عندنا ايضا فى عدم السقوط اصلا .

مسألة ١١ اذا ارتد الرجل المسلم فاما ان يكون عن ملة او عن فطرة ، و على التقديرين اما ان يكون فى اثناء الحول او بعده ، فان كان بعده وجبت الزكوة سواء كان عن فطرة او ملة ، و لكن المتولى لاخراجها الامام عليه السلام او نايبه ، و ان كان فى اثنائه و كان عن فطرة انقطع الحول و لم تجب الزكوة و استأنف الورثة الحول لان تركته تنتقل الى ورثته ، و ان



كان عن ملة لم ينقطع و وجبت بعد حول الحول لكن المتولى الامام عليه السلام او نايبه ان لم يتب ، و ان تاب قبل الاخراج اخرجها بنفسه و اما لو اخرجها بنفسه قبل التوبة لم تجز عنه الا اذا كانت العين باقية في يد الفقير فجدد النية او كان الفقير القابض عالما بالحال فانه يجوز له الاحتساب عليه لانه مشعول الذمة بها اذا قبضها مع العلم بالحال و اتلفها او تلفت في يده ، و اما المرثة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقا .

هاهنا امور ( الاول ) اذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة في اثناء الحول لم تجب الزكوة لانقطاع الملك بارتداده ، و انتقال المال عنه الى وارثه المسلم و لو كان هو الامام عليه السلام ، و يستأنف ورثته الحول لا تنقل المال اليهم لان الردة كالموت في ذلك حسبما بين في محله ، و هذا ظاهر .

( الثاني ) اذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة ايضا لكن بعد الحول وجبت الزكوة لوجود مقتضيه وهو حلول الحول مع الشرائط وارتفاع المانع اذ لا مانع عن اخراجها اصلا الا ارتداد المخاطب به و هو وان يك مانعا من جهة كون اخراجها قريبا لا يصح من الكافر باقسامه الذي منه المرتد الا انه ايضا ليس بمانع اما بسقوط النية حينئذ او لتولى اخراجها الامام او نايبه حسبما تقدم في المسألة السادسة عشر من هذا الكتاب ، و فصلنا الكلام فيه ، و قلنا ان الاقوى سقوط النية حينئذ كما هو مختار صاحب الجواهر الا ان الاحوط ان يتوليها الحاكم ، لكن صاحب الجواهر ( قده ) في المقام حكم بتولى اخراجها الامام القائم مقامه ، و لم يعلم فرق بين المرتد و بين مطلق الكافر في ذلك ، هذا في الرجل المرتد عن فطرة بعد الحول ، و هكذا الكلام في المرتد عن ملة بعد

الحول سواء كان رجلا او امرئة اذ المرثة المرتدة فى حكم المرتد الملى و لو كانت عن فطرة .

( الثالث ) اذا ارتد عن ملة فى اثناء الحول سواء كان رجلا او امرئة لم ينقطع الحول لعدم انتقال ماله بارتداده الى وارثه بل هو باق على ملكه و وجبت الزكوة عليه عند تمام الحول اذا بقى المال الى تمامه مع الشرائط لانه مكلف بالفروع حسبما فصل سابقا ، و ان كان بعد ارتداده ممنوعا من التصرف فى ماله لكنه لا يمنع عن وجوب الزكوة عليه لكون منعه من التصرف بتقصير منه و انه متمكن من ازالته بالتوبة و الرجوع الى الاسلام ، فان تاب بعد الحول و قبل الاخراج يخرجها بنفسه ، و ان لم يتب يتولى اخراجها الامام او نايبه كما فى المرتد الفطرى ، هذا و لكن المحكى عن المبسوط انه ان كان قد اسلم عن كفر ثم ارتد و لحق بدار الحرب و لا يقدر عليه زال ملكه و انتقل المال الى ورثته ان كان له ورثة ، و الا فالى بيت المال ، و ان كان حال عليه الحول اخذ منه الزكوة ، و ان لم يحل لم يجب عليه شيى انتهى .

و فى الجواهر انه مع مخالفته للاصل لم نجد له شاهداً يعتد به ، بل الشواهد على خلافه انتهى ، و كيف ما كان لو عاد الى الاسلام كان الماخوذ منه مجزيا لتوليه الامام او نايبه بخلاف ما اذا اخرجها بنفسه فانه لا يجزى الا اذا كانت العين باقية عند القابض او كان القابض عالما بالحال و لو لم تكن العين باقية عنده فيجدد النية بعد اسلامه فى هاتين الصورتين و اجزات ، و مما ذكرناه ظهر حال المرثة و انها لا تنقطع الحول بردتها مطلقا لعدم انقطاع ملكها بردتها و ان فطريها كالملى فى ذلك كما هو معلوم فى محله .

مسألة ١٢ : لو كان مالكا للنصاب لا ازيد كاربعين شاة مثلا فحال عليه احوال فان اخرج زكاته كل سنة من غيره تكررت لعدم نقصانه حينئذ عن

النصاب و لو اخرجها منه او لم يخرج اصلا لم تجب الزكاة سنة واحدة  
لنقصانه حينئذ عنه .

اما عدم نقصان النصاب اذا كان اخرج زكاته في كل سنة من غير النصاب كنقصانه  
اذا اخرجها من النصاب فواضح لا يحتاج الى البيان، و اما نقصانه اذا لم يخرجها اصلا  
فهو مبني على تعلقها بالعين لا ان تكون في الذمة السازجة اذ عليها لا تعلق لها بالعين  
اصلا ، فيكون في كل سنة مالكا للنصاب ملكا تاما فيجب الزكوة عليه في كل سنة ، و  
هذا بخلاف ما اذا كانت متعلقة بالعين باى نحو من انحاء التعلقات اذ لا يبقى معه  
النصاب في ما عدى السنة الاولى باقيا على الملك التام، اما التعلق على نحو الاستحقاق  
سواء كان على نحو الاشاعة او الكلى في المعين فواضح لعدم بقاء ملك النصاب بعد  
صيرورة مقدار الفريضة منه ملكا للمستحق باحد نحوين ، و اما اذا لم يكن على وجه  
الاستحقاق بل كان من قبيل حق الرهانة او الجناية او حق الفقراء في منذور التصدق  
فلعدم بقاءه على الطلق و ان لم يخرج عن الملك ، و كيف كان لا يبقى النصاب مع  
تعلق الزكوة بالعين على شرط وجوب الزكوة اما لخروجه عن الملك ، او لخروجه عن  
الطلق .

و لو كان عنده ازيد من النصاب كان كان عنده خمسون شاة و حال  
عليه احوال لم يؤد زكوتها وجب عليه الزكوة بمقدار ما مضى من السنين  
الى ان ينقص عن النصاب فلو مضى عشر سنة في المثل المفروض وجب  
عشرة ولو مضى احد عشر سنة وجب احد عشر شاة و بعده لا يجب عليه شيئى  
لنقصانه عن الاربعين .

و هذا ايضا ظاهر ان في كل سنة من هذه السنين يصدق عليه انه مالك لاربعين

شاة ملكا تاما مستقرا سواء كانت الفريضة في النصاب فقط ، و كان العفو بمعنى عدم تعلق شيئى به او كانت في النصاب و العفو جميعا ، و كان العفو بمعنى عدم وجوب شيئى به زائداً عما وجب بالنصاب و ان كان هوو النصاب محل وجوب ما وجب بالنصاب اذعلى التقديرين بعد خروج الفريضة عن النصاب او عما يملكه من النصاب و العفو يكون مالكا للنصاب ملكا مستقرا تا ما الى سنة الحاد يعشر، نعم بعد السنة الحاد يعشر لا يبقى تلك النصاب تا ما مستقرا كما تقدم لنقصانه عن الاربعين بناء على الاشاعة او الكلى فى المعين، او عدم تمامية الملك بناء على ان يكون المتعلق على غير وجه الاستحقاق.

و لو كان عنده ست و عشرون من الابل و مضى عليه سنتان و جب عليه بنت مخاض للسنة الاولى و خمس شياه للثانية و ان مضى ثلاث سنوات و جب للثالثة ايضا اربع شياة و كذا الى ان بنقص من خمسة فلا تجب .

اما وجوب بنت المخاض للسنة الاولى لانها فريضة هذا النصاب اعنى ست عشرون، و اما وجوب خمس شياة للسنة الثانية فلنقصان النصاب السادس بقدر فريضة التى هى بنت المخاض ، و اما وجوب اربع شياة للسنة الثالثة فلنقصان النصاب الخامس بقدر فريضة التى خمس شياة هذا ، و ذكر فى المدارك تبعا لجده فى المسالك بان ذلك مقيد بما اذا كان النصاب بنات مخاض ، او مشتملا عليها او قيمة الجميع بنات مخاض ، اما لو انتفت الفروض الثلاثة اى لم يكن النصاب بنات مخاض، ولا مشتملا عليها، و لم تكن قيمة الجميع بنات مخاض فلا يخلو فاما تكون قيمة كل واحدة من احاد النصاب ازيد من قيمة بنت مخاض ، او تكون قيمته انقص منها ، فان كانت زائدة عن قيمة بنت المخاض امكن ان يفرض خروج قيمة بنت المخاض فى الحول الاول عن جزء واحد من النصاب فيبقى من النصاب الذى هو ست و عشرين خمس و عشرون و جزء من واحدة

الذي يساوى قيمته حسب الفرض مع قيمة خمس شياة فاذا خرج في الحول الثاني قيمة خمس شياة من النصاب التي كانت تساوى مع الجزء الباقي عن الواحدة بعد اخراج قيمة بنت مخاض منها يبقى في الحول الثالث خمس و عشرون كاملا فيجب فيه ايضا خمس شياة، فاطلاق القول بوجود اربع شياة في الحول الثالث مقيد بغير هذه الصورة، وان كانت القيمة اى قيمة احاد ما في النصاب ناقصة عن قيمة بنت المخاض فاذا اخرج قيمة بنت المخاض عن النصاب اعنى ست و عشرين في الحول الاول ينقص في الحول الثاني عن خمس و عشرين بقدر زيادة قيمة بنت المخاض عن قيمة احاد ما في النصاب فلا يتم له في الحول الثاني خمس و عشرون كاملا فيجب فيه اقل من خمس شياة، فيقيد اطلاق القول بوجود خمس شياة في الحول الثاني بغير هذه الصورة انتهى مع زيادة شرح في مراده ( قده ) ، ويرد عليه اما اولا فبان في صورة اشتمال النصاب على بنت مخاض او تساوى قيمة الجميع مع قيمة بنت مخاض يمكن ان يفرض صورة يبقى في الحول الثالث خمس و عشرون كاملا لكي يجب فيه خمس شياة ، و ذلك لمكان كون الواجب من الفريضة هو الوسط من بنت مخاض لا الفرد الا على و لا الادنى منها ، فاذا كانت احاد النصاب كلها بنت مخاض مثلا و كانت قيمة كل واحدة منها اعلى يكون الواجب اخراج ما يساوى القيمة الوسطى منها ، و حينئذ يمكن ان يبقى من جزء من النصاب شياً يساوى قيمته مع قيمة خمس شياة ، و بعد وجوب اخراج خمس شياة للسنة الثانية يبقى خمس و عشرون في السنة الثالثة كاملا من غير نقصان ، فحصر التقييد بصورة عدم اشتمال النصاب على بنت مخاض و عدم مطابقة قيمة احاد ما في النصاب مع قيمة بنت مخاض لوجه له ، اما ثانيا فبان ما فرض في صورة نقصان قيمة ما في احاد النصاب عن قيمة بنت مخاض حتى يكون الواجب في هذه الصورة ازيد من واحدة من احاد النصاب بان كان احاد ما في النصاب كلها ذكورا مثلا و كان قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة الوسطى من بنت مخاض فرض نادر يمكن دعوى القطع بخروجه عن اطلاق ادلة الزكوة ، لان المنساق منها بعد التدبر التام هو ان الشارع اوجب على من

ملك ستاو عشرين من الابل مثلا واحدة منها ، ولم يوجب ازيد منها ، و اذا كانت قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة بنت مخاض وكان الواجب مع ذلك ما يساوى قيمة بنت مخاض يلزم وجوب ازيد من واحدة من احاد النصاب و بما يبلغ الى اثنتين او اكثر ، و هذا شئى يمكن دعوى القطع بعد مه بملاحظة القطع بان جعل الفريضة فى ست و عشرين هو بنت مخاض انما هو بلحاظ كونها ادنى الاسنان و اقلها قيمة و هوننا فى مع ايجاب الازيد من واحدة من احاد النصاب كما فى الفرض المذكور كما لا يخفى .

مسألة ١٣ اذا حصل لما لك النصاب فى الانعام ملك جديد اما بالنتاج، و اما بالشراء او الارث او نحوها ، فان كان بعد تمام الحول السابق قبل الدخول فى اللاحق فلا اشكال فى ابتداء الحول للمجموع ان كمل بها النصاب اللاحق ، و اما كان فى اثناء الحول فاما ان يكون ما حصل بالملك الجديد بمقدار العفو و لم يكن نصابا مستقلا و لا مكملا لنصاب اخر ، و اما يكون نصابا مستقلا ، و اما يكون مكملا للنصاب اما فى القسم الاول فلا شئى عليه كما لو كان له هذا المقدار ابتداء و ذلك كما لو كان عنده من الابل خمسة فحل له فى اثناء الحول اربعة اخرى ، او كان عنده اربعون شاة ثم حصل له اربعون فى اثناء الحول ، و اما فى القسم الثانى فلا يضم الجديد الى السابق بل يعتبر لكل منهما حول بانفراده كما لو كان عنده خمس من الابل ثم بعد ستة اشهر ملك خمسة اخرى فبعد تمام السنة الاولى يخرج شاة و بعد تمام السنة للخمسة الجديدة ايضا يخرج شاة و هكذا ، و اما القسم الثالث فيستأنف حولا واحدا بعد انتهاء الحول الاول و ليس على الملك الجديد فى بقية الحول الاول شئى و ذلك كما اذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك فى

اثناء حولها احد عشر او كان عنده ثمانون من الغنم فملك في اثناء حولها اثنين و اربعين و يلحق بهذا التقسيم على الاقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكتملا للنصاب اللاحق كما لو كان عنده من الابل عشرون فملك في الاثناء ستة اخرى او كان عنده خمسة ثم ملك احد وعشرين ويحتمل الحاقه بالتقسيم الثاني .

هذه المسألة مشتملة على صور ينبغي ان يبحث عنها ، وليعلم ان المذكور في اكثر المتون ذكر هذه المسألة في عنوان السخال و في الشرايع و لا تعد السخال مع الامهات بل لكل منهما حول بانفراده ، و لما لم يكن بين تجدد ملك الانعام بالنتاج او بالشراء و نحوه فرقا ضرورة عدم الفرق في ذلك بين تجدد الملك بالولادة و غيرها عنوان المصنف (قده) بما في المتن من انه اذا حصل الملك الجديد بالنتاج او بالشراء او الارث و نحوها .

( الصورة الاولى ) ان يكون حصول الملك الجديد بعد تمام الحول السابق وقبل الدخول في الحول اللاحق كما اذا كان في اول اليوم من السنة الثانية، و لاشكال في هذه الصورة ، وانه يجب ابتداء الحول للمجموع من حين حصول الملك الجديد ان كمل بما تملكه جديد النصاب اللاحق .

( الثانية ) ان يكون حصول الملك الجديد في اثناء الحول و كان الملك الجديد بمقدار العفو كما لو كان عنده خمسة من الابل فحصل له في اثناء الحول اربعة اخرى و لا شيء عليه بسبب هذه الزيادة لانها عفو لا شيء عليها كما لو كانت له هذه الزيادة ابتداء اذ لا فرق في العفو بين ان يحصل ابتداء او بالتدريج كما لا يخفى ، و هذا فيما عدى اربعين من الغنم التي ولدت اربعون ظاهرا ، و اما فيها فعن المعتبر

احتمال وجوب شاة في الاربعين الجديدة عند تمام حولها مستد لا بقوله **طَلَبَ** في اربعين شاة شاة ، و قال في المدارك هو ضعيف جدا لان المراد به النصاب المبتدأ ان لو ملك ثمانين دفعة لم يجب عليه شاتان اجماعا انتهى ، و هو جيد ، و يدل عليه قوله **طَلَبَ** في صحيحة محمد بن قيس ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيئا فاذا كانت اربعين ففيها شاة الى عشرين و مائة فانه صريح في ان من ملك اربعين شاة الى عشرين و مائة لا تزيد فريضته عن شاة ، و ربما يستدل بان الاربعين نصاب كامل مع الانفراد فكذا مع الانضمام ، و الجواب انه مع الانضمام ليس بنصاب بل عفو فلا يقاس بحال الانفراد .

( الثالثة ) ان يكون حصول الملك الجديد في اثناء الحول وكان نصابا مستقلا كما لو كان عنده خمس من الابل فحصل له في اثناء الحول خمسة اخرى بالنتاج او غيره ، او مكملا لنصاب مستقل كما اذا كان عنده سبع من الابل فولدت ثلاثة حيث ان الثلاثة بضميمة الاثنيين من السبع نصاب مستقل ولا اشكال في هذه الصورة ايضا و ان مبدء حول ملك الجديد من حين حصوله فيجب عند انقضاء حول الاول فريضة ، و عند انتهاء حول ملك الجديد ايضا فريضة و لا ينافيه في خصوص النتاج ما ورد في خبر محمد بن قيس في الغنم يعد صغيرها و كبيرها ، و ذلك لان هذا فيما اذا كان الجميع جامعا للشرائط المعبرة فيها التي منها حلول الحول عليه كما لا يخفى .

( الرابعة ) ان يكون حصول الملك الجديد في اثناء الحول و كان الملك الجديد مكملا للنصاب اللاحق بانضمامه الى ما كان مالكا من الاول كما اذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك في اثناء حولها احد عشر .

( و انما فرضنا الملك الجديد احد عشر مثالا ) ففي سقوط اعتبار الاول و صيرورة الجميع نصابا واحدا و وجوب زكوة كل منهما عند انتهاء حوله فيخرج عند



انتهاء حول الاول فى المثال المذكور تباع ، و عند مضى حول ملك الجديد مسنة ، او يجب فريضة الاول عند تمام حوله و اذا انتهى حول ملك الجديد يلاحظ ما يخصه من فريضة نصاب المجموع فاذا جاء حول الثانى للملك الاول اخرج ما نقص من تلك الفريضة و هكذا فيخرج فى المثال المذكور فى الحول الاول للملك الاول وهو ثلاثون من البقر تباع و لما ملكه بالملك الجديد و هو العشر من البقر عند انتهاء حوله ربع مسنة اذ هو بانضمامه الى الملك الاول يصير النصاب الثانى وهو اربعين والملك الجديد اعنى العشر ربع من الاربعين فيجب فيه ربع فريضة النصاب الثانى و هى المسنة فيجب عند انتهاء حوله ربعها ثم اذا جاء الحول الاخر للملك الاول يخرج ثلاثة ارباع مسنة و يبقى هكذا دائما ، او عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهى حول الملك الاول ثم يستأنف حول واحد للجميع وليس على الملك الجديد فى بقية الحول الاول شئى كما عليه المصنف ( قده ) فى المتن وجوه و احتمالات ، قال فى المدارك و الجواهر اوجهها الاخير ، و نسبه فى الاخير الى جملة من المحققين كالنخري و الشهيدين و الكركي و الوحيد البهبهاني و كاشف الغطاء و صاحب الرياض و صاحب الحدائق .

( قدس الله اسرارهم ) . واستدل له كما فى المدارك و الحدائق ايضا بوجوب

زكاة الملك الاول عند تمام حوله ، و معه فلا تجب زكاة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الاول و اذا انتهى حوله يستأنف حول واحد للجميع فهنا دعا و ثلاثة - الاولى - وجوب زكاة الملك الاول عند تمام حوله ، و يدل عليه وجود المقتضى له و انتفاء المانع عنه ، اما وجود المقتضى فلانه نصاب واجد للجميع شرائط وجوب الزكاة فيدخل تحت الادلة الدالة على وجوبها ، و ما انتفاع المانع فلانه لا يتصور مانع عن الوجوب الا تملك مملكه بالملك الجديد فى اثناء الحول و هو لا يصلح للمانة ، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الاول و هو سقوط اعتبار الملك الاول من حين حصول الملك الجديد

و صيرورة الجميع نصابا واحدا . - الدعوى الثانية - عدم وجوب زكوة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الاول وذلك لان الملك الجديد فى نفسه ليس بقدر النصاب بل هو بضميمة الملك الاول يبلغ النصاب اللاحق، و مع وجوب اخراج زكوة الملك الاول منفردا كما ثبت فى الدعوى الاولى لا ينضم الملك الاول الى الملك الجديد فى ذلك الحول للاصل و قوله  $\frac{1}{2}$  لا ثنيا فى الصدقة و قوله  $\frac{1}{2}$  لا يزكى المال من جهتين فى عام واحد، و ظهور ادلة النصاب المتأخر فى غير المفروض، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الثانى و الثالث ايضا لا ستلزام الوجه الثانى تكرر الزكوة المال فى عام واحد من وجهين و كون الوجه الثالث اعنى توزيع الفريضة فرارا من ثنية الصدقة مخالفا لظهور ادلة النصاب المتأخر . - الدعوى الثالثة - استيناف حول واحد للجميع عند انتهاء الحول الاول و هو ظاهر، ضرورة انه فى الحول الثانى مالك للنصاب المتأخر فيجب عليه عند انتهائه فريضة .

### ( الصورة الخامسة ) ان يكون حصول الملك الجديد فى اثناء الحول و كان

الملك الجديد مع كونه مكملا للنصاب مشتملا على نصاب مستقل ايضا بان كان مع الانضمام الى الملك الاول مكملا للنصاب المتأخر، و مع الافراد نصابا مستقلا، و هذا ما اشار اليه المصنف بقوله ويلحق بهذا القسم على الاقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق و لكنه مثله بما اذا كان عنده من الابل عشرون فملك فى الاثناء ستة اخرى، او كان عنده خمسة ثم ملك احدى عشرين، و الاولى ان يمثل بما اذا كان عنده من الابل عشرون فملك فى الاثناء سبعة كما فى الجواهر، او كان عند ستة ثم ملك احدى عشرين، و ذلك لانه اذا اخرج الفريضة من العشرين مع زيادة السبعة يكمل النصاب السادس اعنى تسعة وعشرون بخلاف ما فرضه المصنف فانه مع اخراج الفريضة من العشرين لاتكون الزيادة مكملة لنصاب السادس بل هى مكملة لخمس و عشرين الذى يزيد به على الفريضة شاة اخرى، و بعبارة اخرى هو نصاب مستقل، و كيف كان فقد ذكر صاحب الجواهر فى حكم هذه الصورة احتمالات ( الاول )

احتمال ان يكون ابدا في العشرين اربع شياة وفي الست شاة، وهذا ما احتمله المصنف ( قدہ ) اخيرا في قوله و يحتمل الحاقه بالتقسم الثاني ، و حاصله ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده ، و قواء في الجواهر و قال ( قدہ ) بانه مقتضى اطلاق الاصحاب ان له حولا بانفراده اذا كان نصابا مستقلا .

( الثاني ) احتمال ان يسقط حكم العشرين من حين ملك الست فلا يجب حينئذ الا بنت مخاض و لم يذكر ( قدہ ) لهذا الاحتمال وجها ، و لعل وجهه هو وقوع التزاحم بين حكم فريضة العشرين الذي هو النصاب الرابع و فريضة ست و عشرين الذي هو النصاب السادس حيث لما لا يزكى المال من وجهين عام واحد ، فاذا فرضنا حصول ملك السبعة الجديدة بعد مضي ستة اشهر من عام العشرين فالامر يدور بين اسقاط العشرين و استيناف العام لست و عشرين من حين حصول الملك الجديد او اسقاط الست الجديد و اخراج فريضة العشرين بعد انقضاء حوله ثم استيناف حول اخر للمجموع بعد انقضاء الحول الاول فلا يجب شيئي للست الزائد في النصف الاخير من العام الاول ، و هذا التزاحم انما هو بين الحكامين في مقام فعليتهما و تكون فعلية احد هما موجبا لارتفاع ملاك الاخر جسما فصلناه في الاصول ، هذا و لكن لا وجه لسقوط حكم العشرين بناء على التزاحم ، و ذلك لكون المتزاحمين في المقام تدريجين لان فعلية حكم العشرين انما يتم بعد انقضاء حوله الذي هو عند انقضاء ستة اشهر من حول ست و عشرين و فعلية حكم ست و عشرين هو عند انتهاء حوله الذي هو بعد انقضاء ستة اشهر من انتهاء حول العشرين فعند انتهاء حول العشرين لا يكون حكم ست و عشرين فعليا حتى يزاحم مع حكم العشرين ، فالمقتضى لحكم العشرين عند انتهاء حوله موجود و المانع عند مفقود فيؤثر في فعليته و يمنع عن فعلية حكم ست و عشرين بالمنع عن تحقق ملاكه فهذا الوجه ليس بشيئي اصلا .

( الثالث ) احتمال ان يكون الواجب اولا في العشرين اربع شياة وفي السبع ستة اجزاء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض ثم يجب في المجموع بنت مخاض و لكن بالتوزيع بان يكون اذا كمل حول العشرين و جب عشرون جزء من بنت مخاض و اذا تم حول الست و جب ستة اجزاء منها ، و هذا الاحتمال مبني على توزيع الفريضة على اجزاء النصاب بالاضافة الى كل جزء قد تم حوله و قد ظهر بطلانه مما ذكرناه في الاحتمال الثاني حيث ان فعلية حكم العشرين عند انقضاء حوله يمنع عن تأثير انتهاء حول الست الزائد في فعلية حكمه بمنعه عن تحقق ملاكه فلا محيص الا عن سقوط حكمه بسقوط ملاكه كما هو واضح .

( الرابع ) احتمال ان يكون الواجب اذا تم حول العشرين اربع شياة، و اذا تم حول الست بنت مخاض الا ما وقع بازائه من الاربع شياة في الجزء من الحول الاول الذي ملك فيه الثاني مثلا اذا ملك الست في منتصف الحول فالعشرون في النصف الاول من الحول اربعة نصب ، و في النصف الثاني جزء من النصاب السادس فاذا تم الحول الاول ادى اربع شياة فاذا تم حول الست ظهر ان نصف الاربع شياة للنصف الاربعة و النصف الاخر للنصاب السادس فهو بازاء نصف ما يتوزع عليها من اجزاء بنت مخاض فشانان بازاء عشرين جزء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض هذا ، و لا يخفى سقوط هذا الاحتمال ايضا بما ذكرناه من تدريجية المتزاحمين وان فعلية حكم العشرين عند انتهاء حوله لا يزاحم مع فعلية حكم الست في العشرين عند انتهاء حوله بل عند انتهاء حول العشرين يصير حكم فريضته فعليا من دون مزاحم، و يمنع عن فعلية حكم الست و العشرين عند انتهاء حوله ، فالقول بان عند تمام حول الست يظهر ان نصف اربع شياة للنصاب السادس باطل وان الحق انه لاحكم للنصاب السادس ما لم ينته حول العشرين ، و قد ظهر سقوط الاحتمالين الاخيرين من الاحتمالات الاربع و ان الامر يدور بين احد الاولين ، اما احتمال ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده ، و اما احتمال اخراج فريضة الملك الاول عند انقضاء حوله ثم استيناف حول

آخر للمجموع قد عرفت ان مقتضى قواعد التزام في التدرجيات هو الاخير ، و لكن مقتضى اطلاق الاصحاب ان للملك الجديد حولا بانفراده اذا كان نصابا مستقلا هو الاول و في مصباح الفقيه اختار الاول، و قال ( قد ه ) يستقل حينئذ كل منهما بحوله او ينعقد للمجموع بعد نصاب الامهات حول و جهان : من ان انضمام كل الى الاخر انما يصلح مانعا عن تأثير كل جزء في ايجاب فريضته لدى جامعته الكل لشرائط التأثير في ايجاب فريضة فاذا حال الحول على جزء بالغ في حد ذاته حد النصاب فلا يصلح جزئيته لنصاب اخر لم يحل الحول عليه مانعا عن تأثير هذا الجزء في ايجاب فريضة و : من انه متى اندرج الكل تحت نصاب اخر انحصر فريضته فيما جعله الشارع فريضته لذلك النصاب، فمن ملك ستا و ثلاثين من الابل فزكوة ماله لدى تمام حوله ابنة لبون و لم يجعل الشارع في هذا العدد ابنة مخاض و شاتين او سبع شياة ابدا ، و هذا هو الوجه ، و انما التزمنا في العام الاول ببقاء حول الامهات بحاله بدعوى انه يفهم من قول الشارع بعد بيان النصب ، و كلما لم يحل عليه الحول فلا شيء عليه ان المراد بالاعداد التي وضعت الزكوة عليها هي الاعداد التي قد حال الحول عليها، فالسخال قبل ان يحول عليها الحول حيث جعلها الشارع كان لم تكن لا تصلح للمناعة عن تأثير عدد الامهات في ايجاب فريضتها عند حلول حولها، و اما عند تمام حول السخال فقد حال الحول على الجميع ، و لكن لم نلتزم بتاثيره في ايجاب فريضته التي جعلها الشارع فريضة لهذا لا ستلزامه ان يزكى بعض هذا النصاب في عام من وجهين، و هذا الدليل لا يقتضي الاصراف الحكم عن هذا الموضوع حتى يحول عليه حول اخر بعد حول الامهات لا التصرف في موضوعه، كيف و لو قلنا بسببية ابعاض كل نصاب لا يوجب فريضة عند تمام حولها قبل حول المجموع للزم تنزيل اطلاق قوله لَا يَجُزُّ : فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة و في كل اربعين ابنة لبون ، و كذا قوله لَا يَجُزُّ في الغنم فاذا تمت اربعمائة ففي كل مائة شاة ، و كذا ما ورد في ساير نصاب الابل من انها اذا بلغت احدى و ستين فكذا ، و خمسا و سبعين فكذا و احدى و تسعين فكذا و غير ذلك على فروض نادرة التحقق و هي مالو

دخلت الجميع في ملكه دفعة بشرائط النصاب ، و الا فلو ملكها تدريجا كما هو الغالب استقل كل بعض بفريضة عند تمام حوله ، فلو ملك في كل يوم او اسبوع او شهر خمسا او ستا او عشرا الى خمس و عشرين حتى اجتمع عنده الف او الفان من الابل لم يكن فريضتها على هذا في تمام عمره الاشياء يوما فيوما على التدرج و هذا مما يقطع بعدم ارادته من اخبار الباب كما لا يخفى على من لاحظها انتهى بعبارة ، و انما نقلناه بطولها لجودة ما افاده من التحقيق والتدقيق، ولقد اجد في اقتصاره على ذكر الاحتمالين وتركه للآخرين الا ان ما افاده بطوله لا يمنع عن اطلاق الاصحاب ان للملك الجديد حولا بانفراده اذا كان نصابا مستقلا سواء كان مكتملا للنصاب الاخر ام لا ، فالمسألة لا تخلو عن الاشكال فتدبر .

مسألة ١٤ لو اصدق زوجته نصابا وحال عليه الحول وجب عليه الزكاة ، و لو طلقها بعد الحول قبل الدخول رجع نصفه الى الزوج و وجب عليها زكاة المجموع في نصفها ، ولو تلف نصفها يجب اخراج الزكاة من النصف الذي رجع الى الزوج و يرجع بعد الاخراج عليها بمقدار الزكاة هذا ان كان التلف بتفريط منها ، و اما ان تلف عندها بلا تفريط فيخرج نصف الزكاة من النصف الذي عند الزوج لعدم ضمان الزوج حينئذ لعدم تفريطها نعم يرجع الزوج حينئذ ايضا عليها بمقدار ما اخرج .

في هذه المسألة امور ينبغي البحث عنها ( الاول ) لو اصدق زوجته نصابا تملكه الزوجة بالعقد فلو اقبضها اياه و حال عليه الحول في يدها مستجمعا للشروط المعتمدة في الزكاة وجب عليها الزكاة بلا خلاف فيه كما في الجواهر ، و لا اشكال لعموم الأدلة ، و اطلاقها ، و كونه في معرض السقوط او التشطير باحتمال طرو الفسخ

بالموت او الطلاق مع عدم تحقق الدخول غير قاذج فى وجوب الزكوة عليها كما فى الهبة و نحوها .

( الثانى ) لو طلقها بعد الحول و قبل الدخول و قد اخرجت الزكوة فان اخرجتها من غير العين فلا اشكال فى رجوع نصف المجموع الى الزوج لوجود المقتضى و هو الطلاق و عدم المانع لا يقال المانع عنه موجود و هو خروج الفريضة عن ملك الزوجه بحلول الحول ودخولها فى ملك المستحق ثم انتقالها جديدا الى الزوجه بسبب اداء الواجب من غير العين ، و الطلاق يفسخ الملك الحاصل لها بسبب النكاح دون غيره من النوافل الجديدة كما لو فرض انتقال المهر عنها بهبة و نحوها ثم عاد اليها بارث او غيره ثم طلقها قبل الدخول فانه ليس للزوج حينئذ الا القيمة لان الطلاق ناسخ لا ناقل ، لانه يقال بعد تسليم انه ليس للزوج الا القيمة فيما فرض من المثل انه فيما نحن فيه ممنوع لعدم المعارضة بين حق الزكوة و ما يثبت للزوج من النصف، لاحتمال المال لهما من غير حول على ما سياتى فى الامر الثالث ، و ان اخرجتها من العين يرجع الزوج عليها بنصف الباقي و نصف قيمة المخرج كما حكى الاعتراف به عن الشهيد وغيره، خلافا للمحكى عن المبسوط والمعتبر من ان عليها اعطاء نصف المجموع الذى هو حق الزوج موفرا ، و ليس لها اعطاء نصف الباقي ، و نصف قيمة المخرج ، و ذلك لا مكان استيفاء الزوج حقه من العين كمالا و معه فلا مقتضى للعدول الى القيمة ، و اورد عليه بمنع امكان استيفاء حق الزوج من العين كمالا لان النصف الذى ملكه بالطلاق هو الحصه المشاعة فى جميع اجزاء المهر ، و مع فرض تلف شئى منه او الانتقال الى الغير باخراجه زكوة الذى هو فى حكم التلف يسقط من النصف بالنسبة و ان كانت غرامتها عليها لانه فى يدها مضمون عليها .

( الثالث ) لو طلقها قبل الدخول و بعد الحول و كان الطلاق قبل اخراج

الزكوة رجوع نصفه الى الزوج و على الزوجه زكوة المجموع فتخرجها اما من نصفها

الذى نصيبها او من غيره ، و ربما يقال فى المقام برجوع نصف الباقي الى الزوج و له نصف قيمة الفريضة على الزوجه ، و ذلك لان مقدار الزكوة قد خرج عن ملكها بحلول الحول ، و ليس الباقي فى يدها الا ما عداه ، و الطلاق يفسخ الملك الذى هو فى المقام النصف المشاع فى جميع المهر ، و مع فرض ذهاب شئى منه يتعذر من النصف بنسبته فينتقل الى القيمة الا انه يذهب جميعه منها ، و الا لاقتضى فيما لو تلف منه النصف قبل الطلاق انحصار حقه فيما بقى فى يدها من النصف الاخر و هو معلوم البطلان ضروره عدم كون ما فى يدها نصف المشاع حقيقة وان اطلق عليه اسم النصف ، فالمتجه حينئذ انتقال النصف المشاع من الباقي الى الزوج و تغرم الزوجه له قيمة النصف من الفريضة ، و يندفع بعدم المنافات بين ملك الزوج للنصف من جميع المهر و استحقاق المستحق للفريضة منه بسبب سابق و لو على القول بالشركة الحقيقية فى الزكوة ان لا معارضة بين الحقين ، فان كل جزء يفرض منه يمكن ان يكون عشره مثلا لشخص و نصفه لآخر و الباقي منه لثالث كما فى باب المواريث اذا لم يستلزم العول .

**( الرابع )** الاقوى انه ليس للزوجه اخراج الزكوة من العين بعد الطلاق قبل القسمة مع الزوج الا باجازته لانه مال مشترك بينهما ، و ليس لاحد الشريكين التصرف فى مال المشترك من دون اذن شريكه ، فهل تصح لها القسمة مع الزوج قبل اداء الزكوة احتما لان اقواهما ذلك ، فتخرج الزكوة حينئذ من نصيبها او من غيره ، فان لها ان تصرف فى متعلق الزكوة مع التعهد بادائها من مال اخر حتى بالبيع فضلا عن القسمة مع الشريك و لو لم تؤدها من نصيبها او من مال اخر يكون للساعى ان تباع العين و يستوفى نصف الفريضة من النصف المنتقل الى الزوج بالقسمة ، فيرجع الزوج به على الزوجه ، فان القسمة لم تؤثر فى تجريد ما افرز للزوج عن حق المستحق ما لم يؤد زكوتها من مال اخر .

**( الخامس )** ربما يقال فى كون النصف من جميع المهر للزوج بالطلاق قبل



الدخول مع عدم اداء الزوجة للزكوة بالفرق بين التمكن من ادائها و لو لم تؤدها ، و بين عدم التمكن منه بتوهم ان خروج النصف عن ملك الزوجة بالطلاق قبل التمكن من اداء الزكوة سبب لتلف شيئى من الفريضة بنسبتها الشائعة فى النصف المشاع الخارج عن ملكها بلا تفريط ، فيكون التلف على المستحق حينئذ بخلاف ما اذا كان الطلاق مع تمكنها من اداء الزكوة، فان خروجه حينئذ و ان كان سببا لتلفه الا انه مع تفريطها لتمكنها من اداء الزكوة ، فيكون ضمانها عليها ، و ربما ينبى فى الفرق المذكور على كون البضع الراجع اليها بالطلاق عوضا عما يخرج من ملكها عن نصف المهر ، فعلى القول بكون البضع عوضا فلا تلف لرجوع عوضه اليها ، و على القول بعدم كونه عوضا فيتلف نصف المهر على الزوجة فيرد النقص من الزكوة بنسبتها الى النصف ، و الحق عدم الفرق بين التمكن من الاداء و عدمه ، و عدم الابتاء على تقديره على كون البضع عوضا ، اما عدم الفرق بين صورتى التمكن من الاداء و عدمه فلما عرفت فى الامر المتقدم من عدم المعارضة بين الحقين اى حق الزوج للنصف و حق المستحق للزكوة، حيث ان النصف المشاع الذى خرج عن ملك الزوجة بالطلاق مغاير مع ما يستحقه المستحق من هذا المال من باب فريضة الزكوة ، فليس خروجه عن ملك الزوجة قبل التمكن من اداء الزكوة سببا لتلف شيئى من مال المستحق من غير تفريط حتى يكون نقصه على المستحق كما اذا باع المالك طسقا مشاعا من ما له من شخص ، ثم باع نصفه المشاع ايضا من اخر فان عليه الوفاء بكلا العقدين ، و اما عدم الابتاء على تقدير الفرق على عوضية البضع فلان التمكن من الاداء شرط فى الضمان لا الوجوب، و اذا فرض تحقق شرائط وجوب الزكوة من حلول الحلول و غيره يستحق المستحق من النصاب مقدار الفريضة، و اذا وقع الطلاق يكون مؤثرا فى استحقاق الزوج نصف المهر فيملك النصف منه على تقدير بقاءه فى ملك الزوجة الى حين الطلاق، و على تقدير عدم بقاءه فقيمته، فان فرض مزاحمة بين الحقين فهى سبب لانتقال حق الزوج الى القيمة فى مورد المزاحمة لا لتلف شيئى من مال المستحق لكى يقال ان تلفه مع العوض او بلا عوض ، بل هذا دليل اخر ايضا على عدم الفرق بين التمكن و عدمه ، ان لا تلف حتى يكون

قبل التمكن من الاداء او بعده ، و اذا لم يكن التمكن من الاداء شرطا للوجوب يكون حق المستحق باقيا في النصاب بحاله ، فلو دفعت الزوجة حينئذ نصف المهر الى الزوج يجب عليها اخراج الزكوة من النصف الاخر الذى هو نصيبه او من مال اخر ، مع ان حديث عوضية البضع ضعيف جدا اذ البضع ليس عوضا عن المهر حقيقة ، و لا معنى لرجوعه الى الزوجة بالطلاق بحيث تصير الزوجة مالكة له عوض نصف المهر الخارج عنها كما لا يخفى .

( السادس ) لو تلف نصف المهر المختص بالزوجة بعد اقتسام المهر بينها وبين الزوج ، و قيل اخراجها الزكوة فان كان التلف بتفريط منها فالذى عليه المصنف فى المتن انه تجب اخراج الزكوة من النصف الذى رجع الى الزوج ، و يرجع بعد الاخراج عليها بمقدار الزكوة ، و لا يخفى ما فيه اذ لا يتعين الاخراج من النصف الذى رجع الى الزوج ، بل يجوز للمرثة اخراجها من غيره ، نعم لو لم تخرجها من غيره كان للساعى ان يأخذها من النصف الذى رجع الى الزوج ، فهل له ان يأخذ تمام الزكوة منه حينئذ او نصفها و جهان مبنيان على القول بكيفية تعلق الزكوة بالعين ، فعلى القول بكونه من قبيل الكلى الخارجى كما عليه المصنف ياخذ تمام الزكوة منه ، لان الكلى الخارجى يتعين فى ضمن ما يبقى من مصاديقه حسبما حقق فى بيع الصاع من الصبرة ، و على القول بالشركة الحقيقية فالمتعين فى الرجوع الى الزوج فى خصوص نصف المهر لا تمامه ، و للساعى الرجوع الى الزوجة حينئذ فى النصف الاخر لان الفرض كون التلف بتفريط منها ، هذا كله اذا كان التلف بتفريط من الزوجة فان كان لا بتفريط منها فلا تكون ضامنا لما تلف من الفريضة فينقص من الفريضة بمقدار نصفها و يرجع الساعى فى النصف الاخر منها الى الزوج ان لم تؤدها الزوجة من مالها الاخر ، و يرجع الزوج حينئذ اليها بمقدار ما اخرج و هذا ظاهر .

مسألة ١٥ اذا قال رب المال لهم يحل على مالي الحول يسمع منه بلا بينة و لا يمين وكذا لو ادعى الاخراج او قال تلف مني ما اوجب النقص عن النصاب .

او قال اختل بعض الشرائط في اثناء الحول او نحو ذلك ، بل و لو قال اجمالا لاحق بالفعل على في مالي قبل منه جميع ذلك مالم يعلم كذبه بلا خلاف فيه منا ، كما في الجواهر نسبة اعترافه في الجملة الى البعض ، و يدل عليه الاصل في بعض موارد مثل مورد دعوى عدم حلول الحول ، او دعوى الاجمالي عدم الحق الفعلي على المال ، و كون الاخراج حقاله كما هو حق عليه ، و كونه مما لا يعلم الامن قبله لعدم انحصار المستحق حتى يستعلم منه ، و جواز احتساب الزكوة من الدين او غيره مما يتعذر الاشهاد عليه ، و لانه عبادة يقبل قوله في ادائها ، و قول امير المؤمنين عليه السلام في خبر يريد بن معوية و فيه قال عليه السلام لمصدقته ثم قل لهم يا عباد الله ارسلني اليكم ولى الله لاخذ منكم حق الله في اموالكم فهل لله في اموالكم من حق فتؤده الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعته فان انعم لك منهم منعم فانطلق معه من غير ان تخيفه او تعده الاخيراً .

( الحديث ) ، و في معناه اخر ، و تدل تلك الاخبار على عدم الحاجة الى البينة او اليمين ايضا مضافا الى ان ولاية اخراج الزكوة و تبديلها بالقيمة و صرفها الى مستحقيها و تخصيصها ببعض المستحقين دون بعض بيد المالك و ليس لاحد معارضته في شئ من ذلك ، و لا لهذا الحق مستحق خاص كى يعارض مع المالك في شئ من ذلك ، و يرفع الامر الى الحاكم حتى يطالب منه اليمين او البينة ، هذا و لكن عن الدروس التفصيل بين تصديقه في دعوى عدم الحول و بين تصديقه في دعوى التلف

بالحاجة الى اليمين فى الاخير دون الاول، ووجه بموافقة الاول مع الاصل دون الاخير و لازم ذلك لزوم اليمين فى كلما كان من قبيل الاخير مخالفا مع الاصل مثل دعوى الاخراج و نحوها و هو ضعيف جدا ، هذا كله فيما اذا لم يعلم كذبه ، و لو علم كذبه و بقاء الحق فى ما له يكون للحاكم وغيره الزامه بالاخراج من باب الامر بالمعروف و مع امتناعه عنه يستوفيه من ماله من باب الحسبة، و قال المصنف ( قدہ ) فى المسألة الخامسة من الفصل الذى عقده فى بقية احكام الزكوة و مع التهمة لا بأس بالتفحص و التفتيش عنه ، اقول وهو لا يخلو عن بعد بعد اطلاق قول امير المؤمنين عليه السلام فى النهى عن مراجعته لا سيما اذا استلزم هتكه ، نعم لو لم يوجب التهتك و لا اخافته لا بأس به كما قال ( قدہ ) الا انه ليس بلازم على كل حال ، بل فى الجواهر انه ربما توهم قبول قوله مع العلم بكذبه عملا باطلاق النص المذكور لكنه مدفوع بالقطع بعدم ارادة ما يشمل ذلك من النص قطعاً .

مسألة ١٦ اذا اشترى نصاباً و كان للبايع الخيار فان فسخ قبل تمام الحول فلا شيئى على المشتري و يكون ابتداء الحول بالنسبة الى البايع من حين الفسخ ، و ان فسخ بعد تمام الحول عند المشتري و جب عليه الزكاة و حينئذ فان كان الفسخ بعد الاخراج من العين ضمن للبايع قيمة ما اخرج، و ان اخرجها من مال اخر اخذ البائع تمام العين ، و ان كان قبل الاخراج فللمشتري ان يخرجها من العين و يغرم للبايع ما اخرج و ان يخرجها من اخر و يرجع العين بتمامها الى البايع .

قد تقدم جملة من القول فى حكم هذه المسألة فى مسألة السادسة من مسائل اول كتاب الزكوة ، و خلاصة الكلام فى هذا المقام انه اذا كان للبايع الخيار و فسخ

قبل تمام الحول فلا شيء على المشتري ولا على البائع الى زمان الفسخ ، اما على المشتري فلعدم حلول الحول عليه قطعا سواء قلنا بملكه في زمن خيار البائع ام لا ، كان متمكنا من التصرف ام لا ، وهذا ظاهر .

واما على البائع فلعدم الملك بناء على التحقيق من تحقق النقل والانتقال بالعقد ولو لم يمض زمان الخيار ، و تجب عليه من حين الفسخ اذا حال عليه الحول ويكون مبدء الحول من حين الفسخ لانه زمان الانتقال اليه بناء على ان الفسخ يؤثر من حينه لا من حين العقد مع انه على تقدير تأثيره من حين العقد ايضا كذلك لانه قبل الفسخ حينئذ لا يكون متمكنا من التصرف كما لا يخفى ، نعم على قول الشيخ (قده) من توقف النقل على انقضاء زمان الخيار ينبغي القول بوجوب الزكوة على البائع ذى الخيار لكونه مالكا و متمكنا من التصرف كما لا يخفى ، وان فسخ البائع بعد تمام الحول عند المشتري ففي وجوب الزكوة حينئذ على المشتري بناء على القول المشهور من تحقق النقل بالعقد و عدم توقفه على انقضاء زمان الخيار قولان مبنيان على جواز تصرف من لا خيار له فيما انتقل اليه في زمان الخيار و عدمه ، فعلى الاول تجب الزكوة على المشتري لتمامية شرايط وجوبها من ملك النصاب والتمكن من التصرف و حلول الحول و غيرها من الشرائط ، و على الثاني فلا تجب عليه لعدم التمكن من التصرف ، و حينئذ ينبغي تنقيح البحث عن المبني و ان كان محله باب احكام الخيارات .

فاعلم انه اختلف في جواز تصرف من عليه الخيار على اقوال اولها عدم الجواز مطلقا وضا و تكليفا ، فلا ينفذ معاملاته و يحرم عليه اتلافه ، و ثانيها الجواز كذلك بحيث لو فسخ ذوالخيار مع تصرف من لا خيار له بتصرف ناقل يرجع الى المثل او القيمة ، و ثالثها ايضا الجواز مطلقا وضا و تكليفا لكنه اذا فسخ ذوالخيار يبطل تصرفه الناقل اما من حين الفسخ او من اصله ، و مرجع هذا القول الى القول بالتفصيل بين

التصرفات التالفة و الناقله فلا تجوز الاولى دون الثانية لان بطلان التصرف فى الاتلاف الخارجى غير متصور لكى يحكم به عند الفسخ فيجب المنع عنه حينئذ ، و فى حكمه الاتلاف الشرعى كالعق لان التالف لا يمكن لان يعود كما ان الحر لا يعود الى الرق ، فلو صح العتق نفذ مطلقا و لا يمكن ابطاله بالفسخ و لو لم ينفذ يجب ان لا يصح رأسا ، و كيف كان فتحقيق القول من بين تلك الاقوال يحتاج الى بيان امور .

(الاول) هل الفسخ عبارة عن ارجاع العين فيترتب عليه حل العقد او هو عبارة عن حل العقد و يترتب عليه ارتجاع العين وجوه ثالثها التفصيل بين الجواز الحقيقى كالفسخ فى البيع و نحوه، و بين الجواز الحكمى كالبهية بكون الفسخ فى الاول هو حل العقد المترتب عليه ارتجاع العين، و فى الثانى ارجاع العين المترتب عليه حل العقد، و الاقوى هو الثانى، وذلك لان الخيار عبارة عن سلطنة خاصة لذى الخيار على التزامه الذى هو مضمون العقد و نظرة له فيما صدر منه من الالتزام بحيث يكون مالكا على التزامه فى تنفيذه او هدمه و رفعه ، و هذه السلطنة تارة مجعولة بجعل شرعى، و اخرى يكون بجعل المتعاملين ، و على الاول فقد تكون قابلة للاسقاط ، و اخرى لا تكون قابلة له ، فهى فى جميع الحالات والموارد شئى واحد من غير فرق بين ما كان الجواز حقيقيا او حكميا ، فالفسخ عبارة عن حل العقد و رفع الالتزام العقدى المترتب عليه ارتجاع كل من العوضين عما انتقل اليه الى ما انتقل عنه ، و الخيار عبارة عن السلطنة على حد العقد و امثاله ، فاذا كان لا حد المتعاملين يكون هو مالكا لالتزامه و للالتزام الاخر بحيث له حل العقد او ابقائه و اذا كان لهما يكون كل منهما مالكا للالتزام الاخر .

(الامر الثانى) بناء على ان الخيار عبارة عن سلطنة حل العقد و ابقائه هل هو موضوعى او طريقى و جهان ، فمعنى موضوعيته هو ان يكون النظر الى نفس حل العقد و صرفه من غير ملاحظة ارتجاع العينين فى حله بل المنظور هو نفس حل العقد بما

هو حله ، و يقابله الطريقية و هي عبارة عن ان يكون النظر في حل العقد هو رجوع العوضين الى ما كان وعودهما الى الحالة التي كانتا عليها قبل العقد، اقوا هما الاخير، و ذلك لانه لو كان موضوعيا صرفا لوجب ان ترثه الزوجة مطلقا .

وفصل المشهور في ارث الزوجة للخيار الذي يستحقه الزوج الميت المتعلق بالارض بين ما كانت الارض منتقلة عن الزوج فلا ترث الزوجة لانها لا ترث من العقار و بين ما كانت الارض منتقلة اليه فترثه الزوجه لانها ترث من الثمن لو فسخت العقد و لو لم تكن العين متعلقة لحق الخيار بل كان الخيار مجرد السلطنة على حل العقد من دون النظر الى العين لما كان وجه لهذا التفصيل بل كان اللازم اما ارثها مطلقا او ان لا يرثه الوارث اصلا لان الاعتبار العقلائي تارة يكون كالولاية والقيمومة التي هي عبارة عن نفس السلطنة فهذا لا ينتقل الى الغير ولو كان وارثا للمال، و اخرى يكون اعتباره باعتبار متعلقه فلا بد ان ينتقل الى كل وارث و لو كانت زوجة بل يجب انتقاله الى وارث ذى الحق كالا جنبي الذي جعل له الخيار و ان لم يكن وارثا للمال .

( الامر الثالث ) بناء على كون اعتبار الفسخ طريقيا فهل هو طريق الى

استرجاع العين بما هو هو، او انه طريق الى استرجاعه من حيث انه مال فيكون النظر الى استرجاع ماليته بالا عم من العين بخصوصيته او المثل او القيمة و جهان مبنيان على ان المدار في القيمة في باب الضمان على قيمة يوم الاداء ، او قيمة يوم التلف ، و منشاء كون المدار في بابه على قيمة يوم الاداء هو بقاء العين الشخصية بخصوصيتها العينية في عهدة الضامن او بماليتها الصرفة الغير المتقدرة بالمقدار اصلا حيث انه حينئذ عند الاداء يجب عليه رد العين مع امكان ردها ، و مع عدم امكانه رد قيمة يوم الرد حيث ان في ذمته مالية العين غير متقدرة بالمقدار فيتقدر حين ادائها فتصير العبرة بيوم الاداء ، و منشاء كونه في باب الضمان على قيمة يوم التلف هو بقاء العين بماليتها

المتقدرة بالمقدار فى عهدة الضامن فيكون ما فى ذمته هو القدر المشترك بين العين و المثل و القيمة لا خصوصية العين ، فعلى الاول اعنى كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم الاداء يجب حفظ العين عند وجودها ليتمكن عن ردها الى المضمون له فلا يجوز له التصرفات المتلفة و الناقلة ، و يكون حفظها من قبيل المقدمات الوجودية للواجب المطلق ، و على الثانى اعنى كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم التلف يجوز للضامن اتلاف العين و نقلها الى الغير لان ما فى ذمة الضامن هو القدر المشترك بين العين و المثل او القيمة ، و يكون حفظ العين من مقدمات الوجوبية للواجب المشروط التى لا يجب حفظها ، و حيث ان التحقيق فى باب الضمان هو كون العبرة فى القيمة على يوم الاداء فلا جرم يجب الحكم فى المقام بحرمة التصرفات المانعة عن الاسترداد عن غير ذى الخيار كما عليه المشهور الا انه يبعده عدم اختلاف حقيقة الخيار فى صورة بقاء العين و تلفها فلا بد من ان يكون طريقا لا استرجاع المالية القدر المشترك بين العين و القيمة و المثل كما عليه المحقق الانصارى ( قده ) ، و المسألة ملتبسة جدا هذا كله فى غير خيار المشروط برد الثمن ، و اما فيه فلا ينبغى الشبهة فى عدم جواز تصرف المانع عن الاسترداد لان الغرض من جعل الخيار نوعا هو التوصل الى استرداد نفس المبيع كما لا يخفى لا ان يكون النظر الى استجلاب ماليته بلا نظر الى نفس المبيع ، كيف و لعل المالية واصله الى ذى الخيار باخذ الثمن كما اذا باعه بثمان المثل ، فيكون النظر فى جعل الخيار حينئذ الى استرداد نفس المبيع ، و قد ظهر مما ذكرناه حكم وجوب الزكوة على المشتري فى زمان خيار البايع ، و انه يدور مدار تمكنه من التصرف فتجب عليه الزكوة فيما يجوز له التصرف و لا تجب فيما لا يجوز و يشكل وجوبها فيما يشكل جوازه كما لا يخفى .

فصل فى زكوة التقدين و هما الذهب و الفضة ، و يشرط فى وجوب



الزكوة فيهما مضافا الى مامر من الشرائط العامة امور الاول : النصاب ففي الذهب نصابان الاول عشرون دينارا و فيه نصف دينار ، و الدينار مثقال شرعى وهو ثلاثة ارباع الصير فى ، فعلى هذا النصاب الاول بالمثقال الصير فى خمسة عشر مثقال و زكاته ربع المثقال و ثمنه ، و الثانى اربعة دنانير و هى ثلاث مثاقيل صيرفية و فيه ربع العشر اى من اربعين واحد فيكون فيه قيراطان اذ كل دينار عشرون قيراطا ثم اذا زاد اربعة فكذلك ، و ليس قبل ان يبلغ عشرين دينارا شئى كما انه ليس بعد العشرين قبل ان يزيد اربعة شئى و كذا ليس بعد هذه الاربعة شئى الا اذا زاد اربعة اخرى و هكذا ، و الحاصل ان فى العشرين دينارا ربع العشر و هو نصف دينار و كذا فى الزائد الى يبلغ اربعة و عشرين و فيها ربع عشره و هو نصف دينار و قيراطان ، و كذا فى الزائد الى ان يبلغ ثمانية و عشرين و فيها نصف دينار و اربع قيراطات و هكذا و على هذا فاذا اخرج بعد البلوغ الى عشرين فما زاد من كل اربعين واحد فقد ادى ما عليه و فى بعض الاوقات زاد على ما عليه بقليل فلا باس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة .

فى هذا المتن امور يجب ان يبحث عنها ( الاول ) : لانجب الزكوة فى الذهب حتى تبلغ عشرين دينارا ، قال فى الجواهر بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسيمه عليه ، و النصوص متواترة فيه .

( الثانى ) المشهور المنصور على ان فى الذهب نصابان اولهما عشرون دينارا ثم ليس فى الزائد عليه شئى حتى تبلغ اربعة دنانير ، ثم ليس فى الزائد على اربعة و

عشرين شيا حتى تبلغ ثمانية وعشرين و هكذا يجب اربعة اربعة كلما بلغت ، و عن الصدوقين ان نصابه اربعون دينارا فلاتجب الزكوة حتى تبلغ الذهب اربعين ، و الظاهر من محمد بن بابويه موافقته مع المشهور في النصاب الثاني بمعنى انه يقول بانها اذا زادت عن الاربعين فلا شئى فيه حتى تبلغ اربعة و هكذا يجب اربعة اربعة كلما بلغت ، و لكن المحكى عن ابيه على بن بابويه نفى النصاب الثاني ايضا ، وقال ليس فى النيف شئى حتى يبلغ اربعين ، و كيف كان فالاقوى ما عليه المشهور لدلالة الاخبار الكثيرة المعبرة عليه .

و استدل الصدوقان بموثقة الفضلاء و صحيحة زرارة ، و لا يخفى انها ليسا بحجة لا عراض الاصحاب عن العمل بهما فالعمل على قول المشهور متعين .

( الثالث ) صرح جملة من الاعيان بانه لا خلاف بين الاصحاب .

( قدس الله اسرارهم ) ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هى عليه الآن لافى جاهلية ولا اسلام ، و ان الدينار مثقال شرعى فهما متحدان و زنا و لذا يعبر فى اخبار الزكوة تارة بالدينار و اخرى بالمثقال ، ففي صحيح حسين بن يسار السائل عن ابي الحسن عليه السلام فى كم وضع رسول الله صلى الله عليه و آله الزكوة فقال فى كل مأتين درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكوة و فى الذهب فى كل عشرين دينار نصف دينار فان نقص فلا زكوة فيه ، و موثق على بن عقبة عنها ( عليهما السلام ) قالا ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شئى فاذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال الى اربعة و عشرين و اذا كملت اربعة و عشرين ففيها ثلاثة اخماس دينار الى ثمانية و عشرين ، فعلى هذا الحساب كلما زاد اربعة دنانير فانظر فى الخبر الاخير كيف عبر بالمثقال تارة و بالدينار اخرى ، و فى معنى الخبرين غير هما من الاخبار ، و المراد بالمثقال هو الشرعى منه ، و قد

ادعى في الجواهر نفى الخلاف عنه ، والمثقال الشرعى ثلاثة ارباع الصير فى فعلى هذا النصاب الاول من الذهب بالمثقال الصير فى خمسة عشر مثقالا لان كل مثقال صير فى مثقال شرعى وثلاث من مثقال شرعى فتصير خمسة عشر مثقال الصير فى مطابقا مع العشرين من الشرعى .

( الرابع ) الفريضة من نصاب الذهب هو ربع العشر ففى عشرين مثقالا يكون الواجب هو نصف المثقال الذى هو ربع الاثنى الذى هو عشر العشرين و فى اربعة دنانير قيراطان لان كل دينار عشرون قيراطا ففى كل دينار من اربعة دنانير نصف القيراط الذى هو ربع عشر العشرين ، و القيراط اصله القراط بالكسر و التشديد لان جمعه قرار يط فابدل من احد حرفى تضعيفه ياء كما فى دينار و دنار هكذا ذكره الجوهري ، و المصرح به فى جملة من كلمات الاصحاب كما فى المتن انه جزء من عشرين جزء من الدينار فكل دينار يكون عشرين قيراطا فا لقيراط يكون نصف العشر من الدينار، لكن عن القاموس انه يختلف وزنه بحسب البلاد فبمكة ربع سدس دينار، و بالعراق نصف عشره ، و قال بعضهم انه جزء من اجزاء الدينار و هو نصف عشره فى اكثر البلاد ، و اهل الشام يجعلونه جزء من اربعة و عشرين .

اقول و هذا الذى نسبه هذا البعض الى اهل الشام هو الذى نسبه فى القاموس الى اهل مكة لان كونه ربع السدس من الدينار يصح اذا قسم الدينار على اربعة وعشرين، فيكون القيراط ربعا للاربعة التى هى سدس اربعة و عشرين ، و كيف ما كان فالذى صرح به الاصحاب من كونه نصف العشر من الدينار منزل على ما بالعراق كما هو واضح و الدينار ثمان وستون شعيرة و اربعة اسباع شعيرة ، و القيراط ثلاث شعيرات و ثلاثة اسباع شعيرة و هذا ايضا ظاهر .

( الخامس ) اذا خرج بعد بلوغ الذهب الى عشرين فيما زاد من كل اربعين

واحد الذي هو ربع العشر من اربعين فقد ادى ما عليه و في بعض الاوقات زاد على ما عليه بقليل كما اذا كان بين النصابين كما في الواحدة و الاربعين الى اربعة و اربعين مثلا عند التجاوز من الاربعين لم يزد في الفريضة شيأ سوى ما في الاربعين حتى تبلغ الى اربعة و اربعين فلوادى من الجميع بحساب كل اربعين واحدا ينتهي الى ان يؤدى في بعض الاوقات ما زاد على الواجب عليه بقليل ولا بأس به كما لا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة .

و في الفضة ايضا نصابان الاول مائتا درهم و فيها خمس دراهم ، الثاني اربعون درهما و فيها درهم ، و الدرهم نصف المئقال الصير في و ربع عشره ، و على هذا فالنصاب الاول مائة و خمسة مثاقيل صير فية ، و الثاني احد و عشرون مثقالا و ليس فيما قبل النصاب الاول و لا فيما بين النصابين شيئى على مامر ، و في الفضة ايضا بعد البلوع النصاب اذا اخرج من كل اربعين واحدا فقد ادى ما عليه و قد يكون زاد خيرا قليلا .

في هذا المتن ايضا امور ( الاول ) : لا زكوة في الفضة حتى تبلغ مأتى درهم ولا فيما زاد على المأتين حتى تبلغ اربعين درهما بلا خلاف فيه نصا و فتوى كما في الجواهر ، و فيه ايضا بل الاجماع بقسميه عليه ، و النصوص يمكن دعوى تواترها فيه و ليس فيما نقص عن المأتين شيئى و لويسيرا كالحبة و نحوها و ان تسومح فيه في المعاملات العرفية ، و ليعلم ان مسامحة العرف في اطلاق لفظ بماله من المفهوم على شيئى تارة تكون من باب المسامحة في المصداق بان يرون ما لا يكون مصداقا لمفهوم مصداقا و مع هذه المسامحة يطلقون اللفظ بما له من المفهوم عليه اطلاقا حقيقيا و ان كان المنشاء في اطلاقه هو المسامحة في المصداق ، و مرجع ذلك الى التصرف في

المفهوم كما لا يخفى ، و في مثل ذلك اذا كان اللفظ بماله من المفهوم العرفي موضوعا لحكم شرعي يسرى الحكم الى مصادقه المسامحي العرفي الناشئ عن التصرف من المفهوم حيث ان الحكم ثابت له بما هو مفهوم عرفي والمفروض ان العرف يرى المفهوم على مرتبة يصدق على ذلك المصداق صدقا حقيقيا ، و اخرى تكون من باب المسامحة في الصدق بلا تصرف منه في المفهوم وهذا الاطلاق لا يكون حينئذ حقيقيا قطعا بل هو من باب التجوز و لا بد فيه من اعمال عناية كما اذا كان مفهوم الكرم مثلا وزنا مخصوصا و هو الف و مائتا رطل بالعراقي مثلا و اطلق على الاقل منه بقليل و لو بقدر رأس ابرة مثلا بالمسامحة يكون اطلاقه عليه بالعناية و من باب التجوز بعلاقة ما كان او ما سيكون ونحو ذلك، ولا عبرة في هذا التسامح بالنسبة الى الحكم المترتب عليه بل الحكم ثابت لما يصدق عليه المفهوم صدقا حقيقيا ، و لا ينظر الى ما يطلق عليه بالعناية ، و هذا باب واسع في تشخيص الموضوع العرفي والتمييز بين ما يتبع العرف في مسامحاتهم و بين ما لا عبرة بمسامحاتهم ، و منه ما نحن فيه حيث ان النصاب الاول من الفضة مثلا هو مائة درهم و مفهوم مائة درهم مبين عرفا لكنهم قد يسا محون في اطلاقه على الاقل منه بقليل بحيث يرون المائتين الا شعيرة مثلا مصداقا للمائتين كما يرون اربعين سيرات الا مثقالا مصداقا للمن التبريزي ، لكن مع تبين مفهوم المن التبريزي عندهم و انه عبارة عن اربعين سير ، و كل سير عبارة عن ستة عشرة مثقال فهذا التسامح منهم لا عبرة به بل الحكم مترتب على الموضوع بماله من المفهوم و يرى الى ما هو مصادقه حقيقة عند العرف لا بالعناية ، و المتحصل من ذلك انه لو نقص من مائة درهم شيئا و لو كان يسيرا باقل من قليل لا تجب الزكوة و ان كان العرف يطلقون عليه مفهوم مائة درهم بالمسامحة و الى ما ذكرنا يشير في الجواهر حيث انه بعد الحكم بانه ليس فيما ينقص عن المائتين شيئا و لو يسيرا كالجبة و نحوه قال و ان تسومح فيه في المعاملة بحيث يروج فيها لان المسامحة العرفية لا يبتنى عليها الاحكام الشرعية اذ الحقيقة في التقدير

كونه على التحقيق دون التقريب ، ثم ان علم مقدار الذهب او الفضة فهو و الا طريق معرفته عرضه على الموازين المتعارفه في البلاد المعتمد عليها العرف و العقلاء في تشخيص مقادير الاشياء فان اتحد الميزان او توافقت مع الاختلاف فهو و ان اختلفت فبلغ بعضها حد النصاب دون الاخر ففي سقوط الموازين عن الاعتبار حيث يعلم اجمالا بمخالفة احد هما للواقع و مع تعذر تحقيق ما هو الحق منهما يجب الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو البرائة كما هو المحكى عن الشيخ في الخلاف والعلامة في التذكرة، او وجوب الزكوة لصدق بلوغ النصاب عند مطابقتها مع بعض الموازين و ان تخالف مع الاخر و هو كاف في وجوب الزكوة اذلا يعتبر بلوغه بالجميع لعدم امكان تحققه مع ان العرف يتسامح في المعاملة اذا كمل الوزن على بعض الموازين و نقص في بعض اخر كما حكى القول به عن المسالك قولان اقواهما الاول، وذلك لضعف ما استدل به للاخير لان الرجوع الى الموازين طريق الى معرفة بلوغ النصاب ، و مع اختلافها تتساقط عن الطريقة كما هو الشأن في كل طريق، وليس اعتبارها موضوعيا حتى يكتفى في صدق بلوغ النصاب عند المطابقة مع بعض الموازين و ان تخالف مع الاخر ، و اما حديث تسامح العرف في المعاملة اذا كمل الوزن مع بعض الموازين و نقص مع بعض اخر فقد عرفت انه شعري و نحن و ان اوجبنا الاحتياط عند الشك في بلوغ النصاب كما سيأتي تحقيقه الا ان ايجابه انما هو مع التمكن من الفحص المفروض تعذره في المقام لا اختلاف الموازين فلا بأس حينئذ في الرجوع الى البرائة كما هو المرجع عند الشك في فعالية كل واجب مشروط لاجل الشك في تحقق شرط وجوبه .

( الامر الثاني ) قال في المدارك لا خفاء في ان الواجب حمل الدرهم الواقع في النصوص الواردة عن ائمة الهدى ( صلوات الله عليهم ) على ما هو المتعارف في زمانهم عليهم السلام ، و قد نقل الخاصة و العامة ان قدر الدرهم في ذلك الزمان ستة دنانير ، و نص عليه جماعة من اهل اللغة انتهى ، قد عرفت في نصاب الذهب ان الدنانير لم تتغير وزنها عما هي عليه في جاهلية و لا اسلام بخلاف الدراهم اذ هي كانت

في زمن الجاهلية على قسمين بغلية كان وزنها ثمانية دوانيق و طبرية وزنها اربعة دوانيق ثم في زمان بنى امية جمعوا الدرهمين وقسمو هما نصفين كل درهم ستة دوانيق لنكتة تاريخية فاستقر الاسلام على ذلك ، فالدرهم على ستة دوانيق كما نفى عنه الخلاف في الجواهر ، و حكى نفيه عن جملة من الاصحاب ، و عن بعض اخر دعوى الاجماع و الاتفاق عليه و الدانق ثمان حباب من اواسط الشعير من العظم و الصفر و الرزانة و الخفة، وهذا ايضا ثابت بالاجماع كما ادعاه غير واحد من المحققين بل قيل انه المتفق عليه بين الخاصة و العامة و ان كان التحديد بالحبات ينتهي الى التقريب لا اختلافها قطعاً كما في تحديد الفرسخ بالذراع و الاصبغ و حبات الشعير و شعر البرزون ، و قد ذكرنا التفصيل فيه في كتاب الصلوة ، و بالجملة فلا اشكال و لا خلاف في ان الدرهم ستة دوانيق و ان الدانق ثمان حباب، و مرسل المروى الدال على ان الدانق اثنتي عشرة حبة من اوسط حب الشعير شان متروك ، و فيه عن ابي الحسن عليه السلام ان الدرهم ستة دوانيق و الدانق ست حبات و الحبة وزن حبتين شعير من اوسط الحب لا من صغاره و لا من كباره كما انه لا اشكال ان الدرهم بحسب المئقال الصير في نصفه و ربع عشره و بحسب المئقال الشرعى نصفه و خمسه، فعلى هذا فكل عشرة دراهم سبعة مئاقيل بالشرعى و خمسة مئاقيل و ربع مئقال بالصير في فالنصاب الاول من الفضة مائة و خمسة مئاقيل صيرفية و مائة و اربعين شرعية ، و النصاب الثانى بالصيرفية احد و عشرون مئقالا و بالشرعية ثمانية و عشرون .

( الامر الثالث ) في الفضة ايضا بعد بلوغ النصاب اذا اخرج من كل اربعين واحدا فقد اخرج ما عليه و قد يكون زاد خيرا قليلا ، قال في الجواهر و بعد ان ظهر ان الواجب في كل منهما

( اى من الذهب و الفضة ) بعد بلوغ النصاب ربع العشر و لذا لو اخرجه من عنده احدهما بعد العلم بالاشتمال على النصاب الاول اجزاء و ان لم يعتبر الجميع بل

ربما زاد خيرا اذ قد يشتمل ما عنده على العفو كما هو واضح انتهى .

الثاني : ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة سواء كان بسكة الاسلام او الكفر بكتابة او غيرها بقيت سكتتهما او صارا ممسوحين بالعارض ، و اما اذا كانا ممسوحين بالاصالة فلا تجب فيهما الا اذا تعومل بهما فتجب على الاحوط كما ان الاحوط ذلك ايضا اذا ضربت للمعاملة و لم يتعامل بهما او تعومل بهما لكنه لم يصل رواجهما الى حد يكون دراهم او دنانير ولو اتخذ الدرهم او الدينار للزينة فان خرج عن رواج المعاملة لم تجب فيه الزكوة والا وجبت .

لا اشكال ولا خلاف في انه يشترط في وجوب الزكوة في الذهب والفضة ان يكون مضروبين دراهم و دنانير مسكوكين بسكة المعاملة ، و في المدارك هذا قول علمائنا اجمع ، و خالف فيه العامة فاجبوا الزكوة في غير المنقوش اذا كان نقارا ، و يدل عليه من الاخبار صحيح علي بن يقطين و خبر جميل ، و ما دل على نفي الزكوة عن السبايك و الحلبي و النقار و التبر ، و هذا في الجملة مما لا شبهة فيه و انما الكلام في امور (الاول) : لافرق في السكة بين الكتابة وغيرها و لا بين كونها بسكة الاسلام او الكفر كما صرح به غير واحد كما في الجواهر للاطلاق نفا و فتوى ، و لا بين بقاء السكة والاثر و عدمه كما اذا صار ممسوحين بالعارض لكن مع بقاء المعاملة بهما ، و لا بين عموم رواجهما في سائر البلدان او في خصوص بلد و من البلاد النامية بالاخلاف فيه كما في مصباح الفقيه ، و لا بين سكة سلطان الوقت وغيرها اذا جرت بها المعاملة ، و الا فلا اعتبار بها كما صرح به في كاشف الغطاء و ان قال في الجواهر بان فيه بحث ، لكن الاقوى عدم الاشكال فيه للاطلاق اذ يصدق عليه الصامت المنقوش بسكة المعاملة



او الدرهم و الدينار ، و استدل له في مصباح الفقيه بخبر زيد الصائغ و فيه انه لا دلالة في الخبر على المطلوب اذ فيه اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى قرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة و ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت اعملها و انفقها ( الخ ) و ليس فيه دلالة على كون الدراهم مسكوكة بغير سكة السلطان نعم فيه دلالة على وجوب الزكوة فيما كان رائجا في بعض البلاد دون بعض كما انه يدل على وجوبها في المغشوش اذا كان خالصة بقدر النصاب كما سيأتي .

( الثاني ) اذا كان الذهب و الفضة ممسوحين بالاصالة و لم يضرب عليهما السكة اصلا و لم ينقشا بسكة المعاملة فلا تجب فيهما الزكوة قطعا اذا لم تعامل بهما من غير اشكال ، و اما اذا تعامل بهما كذلك اى ممسوحين غير منقوشين ففي المدارك انه قد قطع الاصحاب بانه لا زكوة فيها و هو حسن انتهى ، و في الجواهر و اما ما ذكر غير واحد من الاصحاب من عدم الزكوة في غير المنقوش و لو جرت المعاملة به بل في المدارك و محكى الذخيرة نسبتة الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه فيمكن ان يكون مستنده الاخبار السابقة مع انه لا يخلو من بحث انتهى ، و مراده من الاخبار السابقة خبر ابن يقطين الحاصر و جوب الزكوة في الصامت المنقوش ، و خبر جميل النافى و جوبها عن التبر و الحاصر و جوبها في الدراهم و الدنانير ان حصر و جوبها فيهما في مقابل نفيه عن التبر يدل باطلاقه على عدمه في التبر و لو تعويل به فيكون المدار على المنقوش بسكة المعاملة و ما يسمى درهما او دينارا و اما البحث الذي لا يخلو عنه فلعله اشارة الى ان المراد من الصامت المنقوش او الدرهم و الدنانير ما جرت عليه المعاملة و صارت نقودا و عومل معه معاملة الاثمان بحيث يعد ثمنا في العرف و الاسواق لا خصوص ما نوقش عليه سكة المعاملة فالنقش اخذ طريقا الى الجرى المعاملى و صيرورته ثمنا لا موضوعيا بحيث يدور الحكم مداره وجودا و عدما ، و بعبارة اخرى ما يعد ثمنا و لو لم يكن منقوشا و هذا كما ترى لا يخلو عن وجه وان لم يمكن القطع به الا انه لا ريب في كونه احوط كما ذكره في المتن .

( الامر الثالث ) لا اشكال في عدم اعتبار حصول المعاملة بالنقدين بالفعل في وجوب الزكوة فيها بل يكفي كونهما كذلك ولو كان سابقا لان العبرة باندرجاهما فيما يسمى بالدرهم والدينار ولا يختلف فيه الحال بين بقائهما على ما كانا عليه من الجرى المعاملى و بين هجرهما هذا و مع الشك في بقاء حكمها بسبب هجرهما عن الجرى المعاملى فالمرجع هو استصحاب الوجوب كما لا يخفى .

( الرابع ) لو ضربت للمعامله لكن لم يتعامل بها اصلا او تعومل بها لكن لم يصل التعامل بها الى حد تسمى دراهم او دنائير ففي وجوب الزكوة فيها و جهان من انها منقوشة بسكة المعاملة فيصدق عليها الصامت المنقوش و من ان المدار في وجوبها على الجرى المعاملى و صيرورتها دراهم او دنائير و عدها ثمنا في الاسواق و مع الشك في وجوبها يكون المرجع هو البرائة عن الوجوب و هذا هو الاقوى كما عليه صاحب الجواهر و حكاه عن جامع المقاصد حيث قال او مى اليه بقوله وينبغى ان تبلغ رواجها الى ان تسمى دراهم و دنائير .

( الخامس ) لو اتخذ الدرهم او الدنائير للزينة كالحلى او لغيرها فان خرج عن رواج المعاملة و لم يصدق عليهما الاثمان فلا تجب فيهما الزكوة قطعا ، و في الجواهر لا تنقأ الشرط الذى هو المعاملة بضعها و ليس ذا كالمهجورة التى قد حصل التعامل بضعها سابقا كما هو واضح انتهى ، والا ففى الروضة لم يتغير الحكم و ان زاده او نقصه ما دامت المعاملة به على وجه ممكنة ، و استدل له فى الجواهر باطلاق الادلة و الاستصحاب الذى به يرجح عنده الاطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلى ، قال و ان كان التعارض بينهما من وجه بل يحكم عليه لان الخاص و ان كان استصحابا يحكم على العام و ان كان كتابا ثم مال مضافا الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحلى المعد لذلك اصالة و دعوى ظهورها فى جعل الدرهم و الدنائير حليا فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع كدعوى ترجيح نصوص الحلى باشمالها على التعليل بها

باقتضاء الزكوة فيها عدم بقاء شئى منها او ما هو كالتعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه  
 علة لا حكمة اقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت انتهى ، اقول و لله دره و على  
 اله سبحانه اجره فيما اتى به فى هذه الاسطرة من التحقيق و كم له ( قده ) فى ذلك من  
 نظير الا انه لا بأس بالتفتيش فيما افاده ( قده ) ، اما قوله ( قده ) لا تطلق الادلة ومراده  
 من الادلة هى الادلة الدالة على وجوب الزكوة فى الذهب والفضة او فى خصوص الدرهم  
 و الدينار اما ما دل على وجوب الزكوة فى الذهب و الفضة فهو اعم من ما يدل على نفيه  
 فى الحلى بالعموم المطلق فيخصص بما يدل على نفيه فى الحلى ، و اما ما دل على  
 وجوبها فى الدراهم و الدينار فلا يخفى انها معارضة مع ما يدل على نفي وجوبها فى  
 الحلى بالعموم من وجه كما افاده ( قده ) ، و مورد الاجتماع هو الحلى المتخذ من  
 الدراهم و الدنانير و القاعدة فى باب تعارض العام من وجه هو الاخذ بالا ربح منهما  
 دلالة لو كان لاحد هما ترجيح والا فالتساقط فى مورد التعارض و الرجوع الى دليل  
 اخر من دليل اجتهادى او اصلى عملى لو لم يكن دليل اجتهادى فى البين ، و قد جعلوا  
 المرجح لاحد العامين اموراً ( منها ) ما كان سوق العام لبيان التحديد و الضابطة ، و  
 ( منها ) ما اذا لم يكن احدهما قابلاً للتخصيص دون الاخر ، و ( منها ) ما اذا كان  
 احدهما معللاً بعله دون الاخر فانه يقدم العام المعلل على غيره ، و السر فى تقديمه  
 هو اقوائية ظهوره بالنسبة الى العام الغير المعلل ، و لا يخفى ان بعض العمومات الدالة  
 على نفي الزكوة عن الحلى معلل بانه اذا لا يبقى منه شئى و بعضها فى حكم التعليل  
 فى قوة الظهور مثل قوله عَلَيْهِ فى خبر رفاة فى جواب السؤال عن الزكوة فى الحلى  
 لا ولو بلغ مائة الف و قوله عَلَيْهِ فى خبر مروان مسلم ليس فيه زكوة و ان بلغ مائة الف  
 درهم و حينئذ فمقتضى القاعدة هو الاخذ بتلك العمومات و رفع اليد عما يدل على وجوب  
 الزكوة فى الدراهم و الدنانير فى مورد التعارض لا الاخذ بالعمومات المثبتة و مع  
 التكافؤ يجب رفع اليد عن كليهما و يرجع الى الاصل و هو البرائة فى المقام هذا و  
 ربما يقال بان فى اخبار النافيه عن الحلى اشعاراً باختصاص شرع الزكوة بالمال الذى

من شأنه الصرف لأمثل الحلى الذى وضع للبقاء ، بل فى جملة منها اشعار بان لعنوان كونه حليا من حيث هو مدخلية فى وضع الزكوة عنه ، و ان زكوته اعارته ، و ايد ذلك بما عن العلامة من ذهب اكثر العامة اللذين لا يعتبرون السكة على نفيها فى الحلى المحلل انتهى .

و لا يخفى ما فيه لعدم دلالة الاخبار النافية على اختصاص مورد الزكوة بالمال المعد للصرف دون المعد للبقاء ، و لو سلم اشعار لها فى ذلك فلا تصل الى مرتبة الظهور لكى يصح الاخذ به ، و اما الاشعار بخصوصية عنوان الحلى فى مدخليته لوضع الزكوة عنه فهو مما لا نفهمه و لا يمكن الالتزام به ، كما ان التأييد بذهب اكثر العامة الداهين الى عدم اعتبار السكة فى الزكوة على نفيها عن الحلى المحلل غريب جدا ، و بالجملة ففيما ذكرناه او لاغنى و كفاية .

و اما قوله ( قده ) و الاستصحاب الذى به يرجح الاطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلى ، و لا يخفى انه ان اراد به تقوية العمومات المثبتة فى الحلى المتضمن الدراهم و الدنانير باستصحاب بقاء وجوب الزكوة الثابت لهما قبل اتخاذهما حليا فيه ان الدليل لا يتقوى بالاصل كما انه لا يعارضه لوجوب كون المتقوى عليه و المتقوى كالمعارضين فى مرتبة واحدة ، و الاصل لا يكون فى مرتبة الدليل كما حقق فى موضعه ، لكن مع ذلك لا تصير العمومات المثبتة بالتقوى بالاصل اخص من العمومات النافية عن الحلى لكى تنقلب النسبة عن العام من وجه الى الاخص ، و ان اراد انه بعد الاستصحاب و اثبات وجوب الزكوة فى الحلى المتخذ من الدراهم و الدينار يكون الاستصحاب المثبت للوجوب فى هذا الحلى المخصوص اخص من العمومات النافية و بعد ضمه اليها ينتج عموم نفي الوجوب عن الحلى الا الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانير ، فتكون العمومات المثبتة للوجوب فى مطلق الدراهم و الدنانير ، و الاستصحاب مثبتا له فى خصوص المتخذ منهما حليا فيكون اخص ، ففيه

ان تحكيم الاستصحاب على العام ايضا مما لا ينبغي ان يذهب الى الوهم ، حيث ان الاصل كما عرفت لا يعارض مع الدليل بوجه .

و اما قوله ( قدّه ) مضافا الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحلّى المعد لذلك اصالة ففيه انه لا دلالة لتلك النصوص بل لا اشعار فيها على اختصاص النفي بما كان معد لذلك اصالة ، بل يمكن دعوى ظهورها في العموم ، او ظهور بعضها في خصوص المتخذ من الدراهم و الدنانير كقوله عَلَيْهِ في خبر رفاة المتقدم : و لو بلغ مائة الف ، و خبر مروان : و ان بلغ مائة الف درهم ، لا احتمال ان يكون المراد بلوغ نفس الحلّى مائة الف بان اتخذ مائة الف درهم حليا لا قيمته ، و كخبر معوية بن عمار عن الصادق عَلَيْهِ ، و فيه قال قلت له الرجل يجعل لاهله الحلّى من مائة دينار و المائتين دينار و اراني قد قلت له ثلاث مائة فعليه الزكوة ؟ قال ليس فيه زكوة ، فان الظاهر منه جعل نفس مائة دينار و المائتين حليا ، لا جعل ما يطابق قيمته المائة او المائتين ، فانه مع كونه خلاف الظاهر يحتاج الى القيمة حتى يصير المعنى مما قيمته يطابق مع مائة دينار او المائتين ، و لم ار من استدلل بما ذكرناه ، و لعل قوله ( قدّه ) و دعوى ظهورها في جعل الدراهم و الدنانير حليا فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع اشارة الى ما ذكرناه ، فلو كان مدعى الظهور في الحلّى المتخذ منهما يدعى ظهور ما استظهرناه كانت دعواه بينة لا منع عنها اصلا ، و لو كان مدعى لظهور جميع الاخبار النافية فيما ادعاه كان للمنع عن دعواه مجال ، و اما قوله ( قدّه ) في منعه عن دعوى ترجيح نصوص الحلّى باشمالها على التعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه علة لا حكمة اقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت ففيه اولا و ان كان الظاهر من التعبير بقوله عَلَيْهِ : اذا لا يبقى منه شيئي كونه حكمة لاعلة ، اذا لبرة في كون الشيئي علة ان يصح جعله كبرى كلية ، و جعل المعلل به صفري من صغرياته بصورة الشكل الاول من القياس ، مثل لانه مسكر الذي علل به حرمة الخمر حيث يصح ان يقال الخمر مسكر و كل مسكر حرام و الخمر

حرام ، و لا يصح ان يقال فى المقام الحلى اذا انفق منه لايبقى منه شئى وكلما لايبقى اذا انفق لا يجب انفاقه ، فالحلى لا يجب انفاقه ، اذلا دليل على اثبات الكبرى ، فقوله عَلَيْهِ : اذا لايبقى منه شئى حكمة ، لعدم وجوب الزكوة فى الحلى لا علة الا انه مع ذلك كافيته فى تقديم العمومات النافية للزكوة عن الحلى على العمومات المثبتة لها فى الدراهم والدنانير ، لان الحكمة تصير منشاء لقوة الظهورالموجب للتقديم عندالتعارض ، و ثانيا ان ما افاده ( قده ) بقوله اقضاء العموم القابل للتخصيص بما عرفت فيه ما عرفت من الاستصحاب لا يكون مخصصا للعام و لامرجحا لاحد العامين على الاخر ، فالحق فى المقام هو عدم وجوب الزكوة فى الحلى المتخذمن الدراهم والدنانير ، و ان امكن المعاملة بهعلى وجهه اما لاجل تقديم العمومات النافية على العمومات المثبتة لما ذكر ، او لمكان امكان ان يقال ان دلالة العمومات المثبتة على وجوب الزكوة فى الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانير بالاطلاق الدخولى ، و دلالة العمومات النافية على نفيه عنه بالعموم الافرادى ، فالامر يدور بين تقييد الاولى او تخصيص الثانية ، و عندالدوران بينهما يكون التقييد اهورن ، او لتساقت العامين فى مورد الاجتماع و الرجوع الى الاصل و هو البرائة الا ان الاحوط فى ذلك مما لا ينبغى تركه .

**الثالث : مضى الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر جامعا للشرائط**

التي منها النصاب فلو نقص فى اثناائه عن النصاب سقط الوجوب ، و كذا لو تبدل بغيره من جنسه او غيره ، و كذا لو غير بالسبك سواء كان التبديل او السبك بقصد الفرار من الزكوة او لاعلى الاقوى ، و ان كان الاحوط الاخراج على الاول ، ولو سبك الدراهم او الدنانير بعد حلول الحول لم تسقط الزكاة و وجب الاخراج بملاحظة الدراهم و الدنانير اذا فرض نقص القيمة بالسبك .

ها هنا امور (الاول) لا اشكال و لا خلاف في اشتراط حلول الحول في وجوب الزكوة في النقدين ، و في الجواهر الاجماع بقسميه عليه، و النصوص دالة عليه عموما او خصوصا ، ففي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام : الزكوة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول، و نحوها غيرها من الاخبار التي لا حاجة الى نقلها، و يتحقق الحول بالدخول في الشهر الثاني عشر حسبما تقدم القول فيه في الانعام، قال في الجواهر و من الواضح كون المفهوم من دليل اعتبار الحول بقاء شخص النصاب في تمام الحول، فلو نقص في اثنائه او تبدلت اعيان النصاب بغير جنسه لم تجب الزكوة قطعا بلا خلاف فيه ، و كذا مع التبديل بالجنس خلافا للشيخ (قده) فواجبها مع التبديل بالجنس ، و قد عرفت ما فيه في زكوة الانعام .

( الامر الثاني ) لا اشكال و لاخلاف في انه لو غير الدراهم والدنانير بالسبائك في اثناء الحول لا بقصد الفرار من الزكوة فلا زكوة فيها لا تنفاه شرط الوجوب و هو البقاء في الحول كاملا ، و لو غيرها بها في اثنائه بقصد الفرار من الزكوة ففي سقوط الزكوة عنهما حينئذ .

( قولان ) فالمشهور بين المتأخرين هو الاول ، و عن جماعة من القدماء كالصدوقين و السيد المرتضى و ابنا زهرة و حمزة و الحلبي هو الاخير ، و منشاء الاختلاف هو اختلاف الاخبار في ذلك ، فمما يدل على القول الاول صحيحة علي بن يقطين المرشدة الى ما يتحقق به الفرار من الزكوة، وفيها اذا اردت ذلك اى نفى وجوب الزكوة فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب و نقار الفضة زكوة ، و رواية هرون بن خارجة و فيها انه جعل ذلك المال حليا اراد ان يفر به من الزكوة اعله زكوة ؟ قال : ليس على الحلبي زكوة ، و صحيحة عمر بن يزيد ، و رواية علي بن يقطين المروية عن العلل ، و ما يدل على القول الثاني موثقة ابن مسلم ، و خبر معوية بن عمار ، و موثق اسحاق بن عمار ، و قد جمع الشيخ (قده) بينهما بحمل الطائفة الثانية تارة على

الاستحباب، و اخرى بالحمل على الفرار بعد استهلال الشهر الثاني عشر الذى به يتحقق حلول الحول ، وجعل موثق زرارة المروى عن الصادق عليه السلام شاهدا على الجمع الثاني، اذ فيه انه قال للصادق عليه السلام ان اباك قال لى من فربها من الزكوة فعليه ان يؤديها قال عليه السلام : صدق ابى ان عليه ان يؤدى ما وجب عليه و ما لم يجب عليه فلا شئى عليه ، ثم قال عليه السلام ارايت لوان رجلا اغمى عليه يوما ثم مات فذهب صلوته أكان عليه و قد مات ان يؤديها قلت لا ، قال الا ان يكون افاق من يومه ثم قال لى ارايت لوان رجلا مرض فى شهر رمضان ثم مات أكان يصام عنه ؟ قلت لا ، قال عليه السلام و كذلك الرجل لا يؤدى عن ماله الا ما حال عليه الحول .

و اورد عليه فيما افاده فى الحمل الثاني اعنى الحمل على ما بعد الحول بقرينة موثقة المذكورة ، وان كان يصح بالنسبة الى بعض الاخبار الدالة على وجوب الزكوة اذا كان بقصد الفرار من الزكوة الا ان بعض من تلك الاخبار آية عن هذا الحمل و ذلك كخبر معوية بن عمار الذى فيه ان كان فربه من الزكوة فعليه الزكوة ، و ان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة ، اذ الظاهر من مقابلة الفعل للتجمل مع الفعل للفرار هو اعادة وجوب الزكوة مع الفعل للفرار فيما اذا فعل للتجمل الذى لم تكن فيه زكوة، و من المعلوم انه لو كان بعد الحول لكان الزكوة واجبا مطلقا ، فعل للفرار او للتجمل ، و هذه المقابلة قرينة على ابائه عن الحمل على ما بعد الحول .

و اما الحمل الاول اى الحمل على الاستحباب فقد اورد عليه فى الحدائق بما قد تكرر فى غير موضع من كتابه بالاشكال فى الحمل الخبر الظاهر فى الوجوب على الاستحباب عند تعارضه مع ما يدل على عدمه ، و الانصاف الا ان الحمل على التنب فى مورد المعارضة و ان لم يصح على وجه العموم وفى جميع الموارد الا انه ليس بتلك المكانة من الضعف ، و مورد الاعتراض الذى يورده بعباراته المشتمله على السجع و القوا فى لا مرة واحدة، بل التحقيق ان يقال فى كل مورد ورد النص على عدم الوجوب



بحيث لا يحتمل الخلاف فيه يجب حمل الخبر الظاهر في الوجوب على الاستحباب لا باستعمال ما هو الظاهر في الوجوب في الاستحباب حتى يورد عليه بعدم الدليل عليه ، بل بما حقق في محله من ان الامر في مورد الوجوب و الاستحباب لا يستعمل الا في شيئ واحد و هو البعث و التحريك اعنى ما هو مصداق البعث و التحريك لا مفهومهما ، و طبع البعث من حيث انه بعث يقتضى عدم الرضا تبرك المبعوث فمن نفس البعث مع ترك القرينة على الرضا بالترك ينتزع الوجوب من غير ان يستعمل الصيغة في مفهوم الوجوب او في الطلب الشديد ، و مع ذكر القرينة على الرضا بالترك ينتزع النذب، اذ هو عبارة عن طلب الشيئ مع الرضا بترك المطلوب من غير ان يستعمل الامر في مفهوم النذب او في الطلب الضعيف ، فالقول بان تفاوت الوجوب و النذب بتفاوت الطلب في الشدة و الضعف شعر محض ، كما ان القول بكون الامر مستعملا في الوجوب او النذب باطل ، و مع ورود النص على عدم الوجوب و الرضا بالترك ليس القول بالنذب قولاً بلا دلالة لكى يرد ما اورده صاحب الحدائق عليهم بان النذب مما يحتاج الى دليل، بل الدليل عليه هو نفس الامر المستعمل في البعث و التحريك مع قيام القرينة على رضاء الأمر بترك المبعوث اليه، لكن لما خفي ما ذكرناه على مثل صاحب الحدائق (قده) اورد في موارد الحمل على النذب بما اورد ، و لاغرو من مثله ، و بالجملة فالحمل على النذب فما قام النص على عدم الوجوب مما لا بأس به بل لا محيص عنه ، انما الكلام في ان ما نحن فيه هل هو كذلك ام لا ، و الذى يختلج بالبال و يخطر بالذهن القاصر ان دلالة الاخبار النافية للزكوة عن مورد البحث اعنى ما اذا كان تغيير الدراهم او الدنانير الى الحلوى او السبائك بقصد الفرار بالنسبة الى العام الذى وقع التغيير فيه يكون بالاطلاق كقوله عنه في صحيح ابن يقطين : اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب شيئ و نقار الفضة زكوة ، و قوله عنه في خبر هارون بن خارجة : ليس على الحلوى زكوة و ما ادخل على نفسه من النقصان في ضعه و منعه نفسه فضله اكثر مما يخاف من الزكوة ، و هكذا غير هما فان دلالة الجميع على عدم وجوب الزكوة في العام الذى وقع التغيير فيه كما ترى يكون بالاطلاق ، كما ان الاخبار

المثبتة لها بالنسبة الى العام المذكور كذلك ، فحينئذ لا تكون الطائفة الاولى نصاباً في عدم الوجوب لكي تجعل قرينة على ارادة النذب من الطائفة الثانية ، ولا يمكن حمل الطائفة الاولى النافية للوجوب على الاعوام التي بعد العام الذي وقع فيه التغيير ، و الطائفة الثانية على العام الذي وقع فيه التغيير ، لعدم شاهد عليه ، ثم لم يعلم من القائلين بالوجوب اذا كان التغيير للفرار من الزكوة انهم يخصون وجوبها بخصوص العام الذي وقع التحويل في اثائه ، او انهم يحكمون به في السنين المتأخرة عنه مادام العين المتحول عليه باقيه عنده بقصد الفرار عن الزكوة ، و لعل الظاهر منهم هو الاول كما يظهر من بعض القائلين به فيما اذا كان التحويل بالجنس كتبديل الدرهم بالدرهم مثلاً مستدلاً عليه بانه يصدق عليه بكونه مالكا للنصاب في الحول ، ان هو انما يتم في العام الذي يقع فيه التحويل ، و بالجملة فالحمل على الاستحباب في المقام لا يخلو عن شيئ ، نعم الاضاف ان موثق زرارة المتقدم نص في السقوط في عام التحول ، حيث جعل فيه مناط الوجوب حلول الحول كما حمل عليه السلام قول ابيه في الوجوب على ما اذا كان التحويل بعد الحول ، فحينئذ يجب الاخذ به وجعله قرينة على ارادة النذب في الاخبار الدالة على عدم السقوط ، فالاولى ان يطرح الاخبار الدالة على الوجوب باعراض الاصحاب عن العمل بها فلا تكون حجة مع قطع النظر عن المعارضة لكي ، يتفحص عن العلاج عند معارضتها مع الاخبار النافية للوجوب ، لا يقال الاعراض الموجب للسقوط عن الحجية هو ما كان من القدماء حيث انهم لمكان قربهم بزمان الصدور يطلعون على الخبر الصادر بما لا يطلع عليه المتأخرون ، فيكون اعتمادهم موجبا للوثوق ، و اعراضهم قادحا فيه ، و حيث ان المشهور بين المتأخرين هو عدم الوجوب و هم اعرضوا عن العمل بالاخبار المثبتة فلا يكون في اعراضهم قدح كما ان اعتمادهم لا يوجب وثوقاً لانه يقال اعراض المتأخرين يوجب الكشف عن اعراض المتقدمين عليهم ، و يكون اعراضهم قادحاً ، و ليس الاخبار المثبتة معتمدا عليها عند القدماء حتى يمنع اعراض المتأخرين عن كشف اعراض المتقدمين عليهم ، اذا القائل بالوجوب من القدماء محصور في عدة معدودة كالصدوقين ، و المرتضى و ابن ابي عمير و

حمزة ، و الحلبي ، ولم يحك عن غير هم نعم حكى عن بعض كتب الشيخ ( ٥٢ ) لكنه من المتأخرين ورئيسهم ، و بالجملة الانصاف انه لا يمكن الاستناد الى الاخبار المثبتة مع اعراض المشهور عنها مع ما فى عبارات القائلين بالوجوب من الاختلاف فمن يقتصر بالوجوب عند التحول بالسبك او مع ابدال الجنس بغيره او بالتنقيص عن النصاب او بالتبديل بالجنس و غير ذلك من العبائر المختلفة كما يظهر بالمراجعة ، و مع قطع النظر عما ذكرنا و تسليم التعارض فالترجيح للاخبار الدالة على السقوط ، لنصوصية بعضها فى عدم الوجوب و حكومته على ما كان من الاخبار الدالة على عدم السقوط قابلا للحمل على الفرار بعد حلول الحول فلا تصلح تلك الاخبار للمعارضة ، و ما كان صالحا منها بها لا تكافؤ معها من جهات اخر منها عدم قوة دلالتها فى الوجوب ، و مع قطع النظر عن ذلك ايضا و تسليم قرار التعارض و عدم الترجيح فى البين يكون الحكم اما التخيير ، او التساقت و الرجوع الى الاصل الذى هو فى المقام منحصر بالبرائة ، و على اى حال فلا يمكن القول بتعين وجوب الزكوة مع التحويل فى اثناء الحول بقصد الفرار ، و ان كان الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه .

( الامر الثالث ) لو سبك الدراهم او الدنانير او حولهما بغير هما من الحلبي وغيره بعد حلول الحول و بعد ان جبت الزكوة لم تسقط الزكوة اجماعا بقسميه ، كما فى الجواهر ، و حينئذ فان لم يوجب التغيير فى صورتها تغيير الهمما فى القيمة زيادة او نقصان فهو ، و اذا فرض نقص قيمتهما بالسبك و نحوه يجب الاخراج بملاحظة الدراهم و الدنانير ، فاذا كان عنده اربعين دينارا مثلا و صيرها حلية بجعلها قلادة ، و صارت القلادة منشاء لنقصان قيمة كل منها بواسطة الحلقة الملتصقة بها يكون الواجب اخراج الواحدة منها مع تفاوت قيمتها بالنسبة الى ما لم تكن كذلك ، و جبران نقصان القيمة الحاصل بسبب التصاق الحلقة بها اذا اراد المالك دفع الفريضة من العين ، او يخرج القيمة كاملة من غير العين لا القيمة الناقصة كما لا يخفى ، لانه بحلول الحول و جبيت عليه اخراج واحدة مما حال عليه الحول ، او قيمتها كاملة ، و كان النقص الحاصل

بفعله بعد الحول عليه ، و اذا زادت القيمة بالسبك و نحوه فالظاهر الاجتزاء بدفع مقدار الفريضة من غير العين ، و لا يلزم عليه دفع قيمة الزيادة لانها لا تكون من الفريضة ، و ان حصلت فيها بفعله ، و المفروض جواز الدفع من غير العين و لو لم يؤد ففي الجواهر امكن القول بمشاركة الفقراء للمالك في الحلية فلهم منها على حسب النسبة ، و يحتمل ان يكون لهم مقدار الزكوة خاصة ، و الاول اوفق بقواعد الشركة ، و الثاني اوفق بارفاق المالك انتهى .

وهل يجوز عند الدفع من العين الاجتزاء باقل من الفريضة اذا ساوى قيمته قيمة الفريضة فيه اشكال ، و الاحوط العدم ، و ذلك كما اذا كان عنده عشرين مثقالا من الذهب فجعله حليا مثلا فزادت قيمة فصارت مطابقا مع اربعين مثقالا بحيث صارت قيمة كل مثقال مثقالين ، و لما كانت الفريضة في عشرين مثقالا نصف المثقال ، و عند ارتفاع قيمة نصف مثقال و صيرورتها مطابقا مع المثقال اذا اراد ان يدفع من العين فهل يجب عليه اعطاء نصف مثقال و لو كان قيمته مثقالا او يجوز ان يدفع ربع مثقال لانه يسوى نصف المثقال في القيمة لا ينبغي الاشكال في عدم الجواز اذا كان الدفع من باب كونه فريضة لان ربع الدينار ليس فريضة عشرين مثقال كما هو واضح ، و انما الكلام في جواز دفعه من باب القيمة حيث ان قيمته يساوى قيمة الفريضة لاشتماله على الزيادة ، و الاحوط عدم الجواز ، و ذلك للاشكال في صدق القيمة على ما اذا كان المخرج من نفس العين و لو اشتمل على الزيادة كما لا يخفى .

مسألة ١ لا تجب الزكوة في الحلي و لافي او انى الذهب و الفضة و ان بلغت ما بلغت بل عرفت سقوط الوجوب من الدرهم و الدينار اذا اتخذها للزينة و خرجا عن رواج المعاملة بهما نعم في جملة من الاخبار ان زكاتها اعارتها .

قال في المدارك اما سقوط الزكوة في الحلبي المحلل فقال العلامة في التذكرة انه قول علمائنا اجمع و اكثر اهل العلم ، و اما المحرم فقال في التذكرة ايضا انه لا زكوة فيه عند علمائنا ، لعموم قوله عليه السلام : لا زكوة في الحلبي ، و اطبق الجمهور كافة على ايجاب الزكوة فيه لان المحظور شرعا كالمعدوم حسا ، و لاجرة فيه لان عدم الصفة غير مقتض لا يوجب الزكوة فان المناط كونهما مضروبين بسكة المعاملة و هو جيد انتهى ما في المدارك ، و يدل عليه من الاخبار صحيحة الحلبي و حسنة رفاة و مرسله ابن ابي عمير وغيرها من الاخبار التي لاجرة التي نقلها ، و حكى عن الشيخ استحبابها في الحلبي المحرم . و اتفق الكلم على عدم الوقوف على مأخذ له ، نعم في جملة من الاخبار ان زكاتها اعارتها ، فقي مرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : زكوة الحلبي ان يعار ، و عن الفقيه انه ليس على الحلبي زكوة و ان بلغ مائة الف ، و لكن يعيره مؤمنا اذا استعاره منك فهذه زكوته ، وهو محمول على الاستحباب بشهادة المعتمدة المصرحة بانه ليس في الحلبي زكوة مضافا الى قصور دليبه عن افادة الوجوب ، بل لا خلاف في عدم وجوب اعارته .

مسألة ٢ و لا فرق في الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردى بل تجب اذا كان بعض النصاب جيدا و بعضه رديا ، و يجوز الاخراج من الردى و ان كان تمام النصاب من الجيد ، لكن الاحوط خلافه ، بل يخرج الجيد من الجيد و ببعض بالنسبة مع التبعض ، و ان اخرج الجيد عن الجميع فهو احسن ، نعم لا يجوز دفع الجيد عن الردى بالتقويم بان يدفع نصف دينار جيد يسوى دينارا رديا عن دينار الا اذا صالح الفقير بقيمة في ذمته ثم احتست تلك القيمة عما عليه من الزكوة فانه لاما نفع منه كما لاما نفع من دفع الدينار الردى عن نصف دينار اذا كان فرضه ذلك .

هاهنا امور (الاول) : لا اعتبار في تحقق النصاب باختلاف الرغبة في الذهب والفضة ، ولا باختلاف الجودة والردائة ، ولا باختلاف القيمة ولا باختلاف العيار اذا كان مما يتسامح به ، ولا باختلاف السكة ولا باختلاف فعلية الرواج والمهجورية عنه ، ولا باختلاف الاسم مثل القران الايراني ، والمجيدى التركى ، والروبية الهندى ، بل مع اتحاد الجنس يضم بعضها الى بعض بلاخلاف فيه على الظاهر كما صرح فى الجواهر بعدم وجدانه ، وقال بل نسبه بعضهم الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه ولعله كذلك انتهى .

و يدل على الحكم اطلاق الادلة التى لا تقصر عن شمول المقام كما لا يخفى ، هذا فى مقام تحقق النصاب ، واما فى مقام الاخراج فالمشهور كما فى الجواهر انه ان تطوع المالك باخراج الارغب والاكمل فقد احسن وزاد خيرا ونال البر حيث انفق مما احب ، والاخراج من كل بقسطه ونسبته ، فلو كان عنده عشرون مثقالا من الذهب نصفه جيد و نصفه ردى ، او نصفه جيد و نصفه اجود يخرج ربع المثقال من الجيد و ربع من الردى او الاجود ، واستدل له بان التقييط مقتضى قاعدة الشركة مع كونه الموافق مع العدل والانصاف ، وفيه **اولا** ما تقدم مرارا وسيأتى تفصيلا من منع تعلق الفريضة بالعين على نحو الاستحقاق بان تكون مقدار الفريضة من العين ملكا للمستحق على نحو الشركة الحقيقية والاشاعة ، او على نحو الكلى فى المعين ، بل التحقيق ان المعين متعلق للحق على احد انحائه التى يأتى تفصيله ، فحديث قاعدة الشركة ساقط عن البين .

**و ثانياً** ان التقييط مناف لاطلاق ادلة الفريضة ، بل يمكن ان يدعى كونها ظاهرة فى نفيه ، فان ترك التصريح به والحكم بوجود القدر المخصوص فى كل نصاب مثل نصف العشر فى عشرين مثقال بل و كذا فى الانعام مثل الشاة الواحدة فى اربعين شاة مثلا مع قلة تساوى افراد النصاب فى الحيوان وغيره مما يورث القطع بعدم اعتباره

و الاكتفاء باخراج ما يسمى بالفريضة و يصدق عليه الاسم مثل الشاة في اربعين شاة و نصف المثقال في عشرين مثقال من الذهب و خمسة دراهم في ماتي درهم و نحو ذلك ، فعلى القول بالشركة الحقيقية يجب الخروج عن مقتضاها اذاقتضاه الدليل ، و منه يظهر ان الخلاف في تعلق الزكوة بالعين او الذمة، و الاختلاف في كيفية تعلقها بالعين علمي محض لا يترتب عليه ثمرة عملية ، اذا الثمرات كلها ثابتة بالدليل كما سنوضحه ، فالاقوى حينئذ جواز الاكتفاء باخراج الادون من حيث الرغبة و القيمة اذا كان الادون من النصاب كما اذا كان مركبا من الجيد و الردي و الاعلى و الادون ، و اما اذا كان تمام النصاب من الجيد و الاعلى ففي جواز دفع الردي و الادنى من ماله الاخر وجهان، ذهب المصنف ( قده ) الى الجواز لا طلاق النص ، و لكن الاحوط خلافه كما افاده المصنف لو لم يكن اقوى لا مكان دعوى انصراف النص في الفريضة الى فريضة من نوع ما يتعلق به الزكوة ، فربع العشر الذي يجب في نوع الجيد ينصرف الى نوع الجيد فلا يكفي اخراج الردي حينئذ عنه و هذه الدعوى ليس بكل البعيد .

( الامر الثاني ) المشهور كما نسب اليهم في الحدائق عدم جواز دفع الاعلى قيمة عن الادنى كما اذا اخرج ثلث دينار جيد قيمة عن نصف دينار ، و ذلك لمنافاته مع اطلاق الادلة لان الواجب في عشرين دينار هو اخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزى اخراج ثلث دينار و لو كانت قيمته مساويا مع قيمة النصف ، و عن التذكرة احتمال الاكتفاء به مطلقا ، و فصل في الحدائق بين القول بوجود التسيط اذا كان النصاب مركبا من الاعلى و الادون ، و بين القول بجواز الاكتفاء بالادون بعدم الجواز على الاول و الجواز على الاخير ، قال ( قده ) لانتمى كان الواجب عليه دينارا و اختار دفع الادون و اراد دفع قيمته فدفع نصف دينار خالص بقيمة ذلك الدينار الادون فالمدفوع قيمته لا انه فريضة واجبة حتى يقال ان الواجب دينار فلا يجزى ما دونه ، و في الجواهر لعل المتجه عدم مطلقا لعدم عموم فيما دل على القيمة بحيث يشمل مثل ذلك ، بل ظاهر الادلة خلافه على ان الفريضة كالدينار مثلا شامل للاعلى و غيره ،

فكل منها فرد منها اذا دفعه المكلف و لا يتشخص احد هما بحيث يكون هو الواجب بمجرد الاختيار بل لا يتشخص الا بدفعه او دفع قيمته من غير افراد الفريضة فليس له ان يدفع من افرادها بقصد جعل بعضه قيمة عن فرد اخر ، ضرورة عدم صدق الامثال معه لا اقل من الشك فيبقى استصحاب الشغل بحاله انتهى و هو جيد .

**( الامر الثالث )** لو صالح مثلا مع المستحق ثلث دينار جيد بقيمة في ذمته تساوى تلك القيمة مع دينار ردى ثم احتسب تلك القيمة عما عليه من الزكوة اعنى الدينار الردى برئت ذمته عما عليه من الفريضة اعنى الدينار الردى ، و هذا ليس اخراج الاعلى من باب القيمة عن الادنى ، بل اقباض الجيد الناقص وفاء بالمعاملة الصلحى مثلا ثم احتساب ما له في ذمة المستحق عوضا عن الجيد الناقص الذى صالحه معه اخراج للفريضة ، فالمخرج من الزكوة ليس بعض افراد الفريضة بل هو قيمة من غيرها كما لا يخفى ، و لذا قال فى الجواهر و فرق واضح بين المقامين يعنى مقام اخراج ثلث الدينار الجيد قيمة عن الدينار الردى الذى لا يجوز ، و مقام صلح ثلث الدينار الجيد مع المستحق بقيمة فى ذمته ثم احتساب تلك القيمة عن الدينار الردى، و لا يخفى وضح الفرق كما بيناه .

**( الامر الرابع )** اذا دفع الدينار عن نصف دينار جيد اذا كان فرضه النصف الدينار الجيد فبناء على ما تقدم فى الامر المتقدم لا يجوز دفعه بعنوان القيمة لمكان كون الدينار الردى احد افراد الفريضة و لا يضره اشتماله على الزيادة على الفريضة ، و حينئذ يكون الظاهر اجزاء اخراج الدينار الردى باعتبار كونه فريضة مشتملة على الزيادة و قصد المكلف كونه قيمة عن الفريضة لا يقدح فى الاجزاء وان لم يتم مقصوده، و الحاصل عدم جواز اخراج الاعلى قيمة عن الادنى و لا اخراج الادنى قيمة عن الاعلى خلافا لما فى المدارك من التصريح بجواز الاخير دون الاول .



مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدرهم و الدينار المغشوشة اذا بلغ خالصهما النصاب ، ولو شك في بلوغه و لا طريق للعلم بذلك و لو للضرر لم تجب ، و في وجوب التصفيه و نحوها للاختبار اشكال احوطه ذلك و ان كان عدمه لا يخلو عن قوة .

الغش تارة يكون قليلا بحيث لا يخرج معه الدرهم عن اسم الفضة الخالصة و الدينار عن اسم الذهب الخالص بمعنى انهما يكونا في العرف مصداقا للفضة او الذهب على سبيل الحقيقة لا على جهة المسامحة و التغليب ، و اخرى يكون بمرتبة يخرجهما عن اسم الخالص فلا يقال عليهما معه فضة خالصة او ذهب خالص ، فعلى الاول فلا اشكال فيه ، و انه اذا بلغ كل منهما النصاب تجب فيه الزكوة ، و على الثاني فلا زكوة فيهما حتى يبلغ خالصهما النصاب ، و في الجواهر بلا خلاف في عدم الوجوب قبل بلوغ خالصهما النصاب بل هو من الواضحات .

اقول و لعله ينظر الى ان الزكوة انما تجب في الذهب و الفضة لا في غيرهما من المعادن ، قال ( قده ) و لا في وجوبها بعد بلوغ خالصهما النصاب ، بل نسبه غير واحد الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه .

لا يقال المستفاد من الادلة هو وجوب الزكوة في الذهب و الفضة المسكوكين دراهم و دينار ، و المركب منهما او من كل منهما مع شئى اخر خارج عن الاسم لان المركب من الداخل و الخارج خارج ، فلا يقال على المركب من الماء و التراب انه ماء او تراب ، و لا على المركب من الحديد و النحاس انه حديد او نحاس ، بل قديمنا صدق اسم الدرهم و الدينار حقيقة على المغشوش و غير الخالص لانه يقال اما منع صدق اسم الدرهم و الدينار على المغشوش منهما فمد فوع بغلبة الغش ، و تعارفه فيهما

بحيث لا يوجد الخالص منهما في الدين اطلاقاً فلو منع صدق الاسم على المغشوش لزم ان لا يكون في الدين شيئاً منهما موجوداً اصلاً وهو ضروري البطلان ، واما ان المركب منهما او من احدهما و شيئى اخر لا يصدق عليه انه فضة او ذهب مع ان الحكم وهو وجوب الزكوة مترتب على الفضة المسكوكة والذهب المسلوكة فهو في حد نفسه و ان كان كذلك الا انه قد دل على وجوب الزكوة في المغشوش مُضافاً الى ما عرفت من عدم الخلاف فيه بل الاجماع عليه خبر زيد الصائغ الموثوق به بكونه في الكافي ، و مطابقته مع فتاوى الاصحاب و فيه قال قلت لابي عبدالله عليه السلام انى كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى قرأيت فيهما دراهم تعمل ثلث فضة ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت اعملها و انفقها ، قال فقال ابو عبدالله عليه السلام لا بأس بذلك اذا كانت تجوز عندهم ، فقلت ارأيت ان حال عليها الحول و هى عندى و فيها ما تجب على فيه الزكوة ازكيها قال نعم انما هو مالك، قلت فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندى حتى حال عليها الحول ازكيها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما تجب عليك فيه الزكوة فرك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث ، قلت و ان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة الا انى اعلم ان فيها ما تجب فيه الزكوة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تزكى ما خلس من الفضة لسنة واحدة انتهى .

و لا يخفى اشتماله على احكام كثيرة كجواز صرف الدراهم المغشوشه اذا كان الغش بينا واضحاً ، و وجوب الزكوة فيه و لو كان في غير البلد الرائج ، و كون الزكوة في الفضة الخالصة منه، و وجوب تخليص الفضة منه عن الغش اذا علم يبلغ الفضة بقدر النصاب و لم يعلم مقدارها ، و اما قوله عليه السلام ثم تزكى ما خلس من الفضة لسنة واحدة فلعله اشارة الى السنة التى حال عليها الحول و هى درهم قبل ان يسبك و لا يجب فيه الزكوة بعد السبك ، و بالجملة فالخبر دال على وجوب الزكوة فى الدراهم المغشوشة اذا بلغ خالصها النصاب باين دلالة فلا محيص عن العمل به كما هو ظاهر ، قال فى

الجواهر نعم يعتبر في الحكم بوجودها العلم بالبلوغ نصابا ، و الظاهر ان مراده ( قده ) من اعتبار العلم بالبلوغ في الحكم بالوجوب هو اعتباره في تنجزه لا في فعليته كيف و ليس وجوب الزكوة مشروطا بالعلم ببلوغ النصاب قطعا ، نعم تنجزه مشروط بالعلم ببلوغ النصاب او ما يقوم مقام العلم به ، و بالجملة فلو شك في بلوغه فلا وجوب للاصل ، و هل يجب التصفية و نحوها مما يحصل به الاختبار ام لا المشهور المعروف هو الاخير ، بل في المسالك انه لا قائل بوجود التصفية مع عدم ثبوت النصاب ، و قال في الجواهر و وجه ذلك كله ان مقدمات الوجوب لا تحصلها و لا تعرفها انتهى ، اقول و هو كذلك ، اما عدم وجوب تحصيلها فلان وجوب المقدمة نيشاء من وجوب ذبيها و يكون فعليته و تنجزه بفعلية وجوب ذبيها و تنجزه ، و المفروض توقف فعلية وجوب ذبيها المقدمة على تحقق المقدمة ووجودها لكونها من مقدمات الوجوب فمن المستحيل فعلية وجوبها حينئذ من ناحية وجوب ذبيها و الا يلزم تقدم المعلول على علته و توقف العلة على وجود معلوله ، و هذا مما لا اشكال فيه الا انه ربما تصير المقدمات الوجوبية واجبة بخطاب اصلي غير مقدمي و لو كان بملاك مقدمي و ذلك فيما اذا ترتب على ترك وجوبها بخطاب اخر ترك الواجب عند تحقق ملاكه في ظرف زمان امثاله نظير ترك الجنب لغسل الجنابة في الليل المترتب عليه ترك الامساك النهاري مع الطهارة من اول الفجر ، حيث ان خطاب الصوم و فعلية وجوبه قاصر عن ايجاب الغسل في الليل ، لكن لما كان ترك ايجابه مما يترتب عليه ترك الصوم اوجبه الشارع بخطاب آخر اصلي غير مقدمي فهو واجب بخطاب نفسى اصلي لكن بملاك مقدمي ، و كذا في كلما ترتب على ترك المقدمة في موطن تحققها ترك الواجب في وقت ادائه نظير ترك الحج في شهره بترك مرافقة الرفقة عند التمكن منهم ، او ترك التفحص عن الاستطاعة في وقت يتمكن منه المترتب على تركه ترك الحج ، وقد فصلنا القول في ذلك في الاصول بما لا مرید عليه ، و على ذلك فربما يقال في المقام بوجود التصفية و نحوها مما يستعلم به بلوغ النصاب ، حيث ان في تركه ترتب ترك الواجب غالبا و هو ينافي مع تشريعه ، لكنه يرد عليه بان غلبة ترك الواجب بترك الفحص يوجب على الشارع ايجابه بخطاب اخر يكون اصليا

بملاك مقدمى ، و الكلام بعد فى وجوده ، و بعبارة اخرى ما ذكرناه يصير مصححاً لوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل فعلية وجوبه فيما ثبت وجوبها كالغسل فى الليل للصوم فى الغد ، و الكلام هاهنا فى اصل وجوب الفحص عن بلوغ النصاب و لا يمكن ايجابه بايجاب الاحتياط لخروج بعض الموارد التى يترتب مخالفتها على ترك الفحص عن محل الا ابتلاء، و معه فلا يؤثر العلم الاجمالى فى وجوب الاحتياط، و سيأتى مزيد البحث فى ذلك فى المسائل الآتية انشاء الله تعالى .

مسألة ٤ اذا كان عنده نصاب من الجيد لا يجوز ان يخرج عنه من المغشوش الا اذا علم اشتماله على ما يكون عليه من الخالص و ان كان المغشوش بحسب القيمة يساوى ما عليه الا اذا دفعه بعنوان القيمة اذا كان للخليط قيمة .

بلا خلاف و لا اشكال، لان الواجب اخراج الخالص فلا يكون اخراج المغشوش مجزياً الا اذا علم باشتماله على ما يلزمه من الخالص ، قال فى الجواهر و فى كونها حينئذ فريضة لا قيمة و ان زادت فى العدد على الفريضة المسماة اشكال ، و ان كان الاقوى انها كذلك انتهى ، و كيف كان فلا يجوز ان يخرج عنه المغشوش مع عدم العلم بالاشتمال على ما عليه من الخالص ، و لو تساوى المغشوش مع ما عليه بحسب القيمة الا اذا دفعه بعنوان القيمة، وذلك فيما اذا كان للخليط قيمة لكى يصح اخراجه قيمة و الا فلا يجوز دفعه و لو قيمة لما عرفت من لزوم كون القيمة من غير الجنس .

مسألة ٥ و كذا اذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز ان يدفع المغشوش الا مع العلم على النحو المذكور .

اي الامع العلم باشتمال المغشوش على ما عليه من الخالص فيجوز دفعه حينئذ فريضة لا قيمة على الاقوى ، و كذا اذا ادى الخالص عن المغشوش فانه ايضا فريضة على الاقوى .

مسألة ٦ لو كان عنده دراهم او دنائير بحد النصاب وشك في انه خالص

او مغشوش فالاقوى عدم وجوب الزكوة و ان كان احوط .

قال في الجواهر : و لو ملك النصاب ولم يعلم هل فيه غش ام لا فعن التذكرة انه تجب الزكوة لاصالة الصحة و السلامة و فيه تأمل انتهى ، وليعلم ان مورد الكلام هو ما اذا كان عنده مقدار النصاب كعشرين دينارا مثلا لا ازيد حتى تكون الشك في كونه خالصا او مغشوشا موجبا للشك في كونه بقدر النصاب، و لا بد من ان يفرض كون الغش المحتمل بمقدار لو علم بتحقيقه لاثّر في خروج الدراهم و الدنائير عن كونها فضة و ذهباً على الاطلاق ، و الا فلا اثر مع استهلاكه كما لا يخفى، و اما وجه تأمل الجواهر فيما حكى عن التذكرة من وجوب الزكوة متمسكا باصالة الصحة و السلامة فلعله للمنع عن اصالة الصحة في الاشياء الخارجية عدى افعال المسلمين مثل الذوات الخارجية مثل الفرش و البسط و الاخشاب و الاشجار و الفواكه و غيرها عند الشك في صحتها و فسادها ، اذ ليس اصل عقلائي يبني على الصحة عند الشك في هذه الاشياء صحيحة او معيبة، و لا الغالب فيها الصحة لو ادعى الغلبة، وليست الغلبة موجبة للظن بكون المورد المشكوك من الغالب مع احتمال ان يكون من النادر ، و لا دليل على صحة الاعتماد بهذا الظن على فرض تسليمه من سيرة او بناء عقلاء و نحوهما ، و بالجملة فاصالة الصحة في جميع الاشياء عند الشك في صحتها مما لم يقم على اعتبارها دليل ، و ان حكى عن فقيه عصره في كاشف الغطاء قال ( قدّه ) : ان الاصل مما خلق الله تعالى من الاعدان من عرض و جوهر حيوان و غير حيوان و كذا ما اوجده الانسان العاقل من اقوال و افعال هو الصحة ، فيبنى فيها على وقوعها على نحو ما و ظلت له و على وفق

الطبيعة التي اتحدت به الى ان قال الاصل في جميع الكائيات من جمادات و نباتات او حيوانات او عقود او ايقاعات او غيرها ان يكون على نحو ما غلبت عليه حقيقتها من التمام في الذات و عدم النقص في الصفات انتهى .

ولا يخفى ان صدر كلامه ( قدس ) ناظر الى دعوى كون الاصل في الجواهر و الاعراض بحسب طبيعتها و ما يقتضى نوعها من الصحة، الا ان يعرض عليها ما يخرجها عن وصفها الاصلى ، فالزيادة و النقصان عن اصل الطبيعة النوعية فى الانسان مثلا انما هى من قبل العوارض المانعة عن عمل الطبيعة مقتضاها ، و اذا شك فى خروج شئى عن مقتضى نوعه فالمرجع هو اصالة عدم عروض المخرج ، فمرجع كلامه الى التمسك بالاستصحاب بعد البناء على ان الاصل فى كل مخلوق موجود بحسب طبيعته النوعية هو الصحة ، هذا ونحن وان وافقناه فى خصوص الاعيان فيما كتبناه فى قاعدة اصالة الصحة، و قلنا ان ما افاده متين فى الاعيان الا انه مردود فى الاقوال و الافعال ، لكن الانصاف عدم امكان الالتزام به فى الاعيان ايضا ، لان الاصل فى كل مخلوق وان كان هو الجرى على ما يقتضيه نوعه ما لم يعرضه عارض يخرج عن وفق الطبيعة النوعية له الا انه مع عروض العارض يخرج عما يقتضيه طبيعته النوعية قطعا، ومع الشك فى عروضه لا يحكم بكونه على طبع ما يقتضيه نوعه ما لم يرفع الشك فى عروضه برفع ، و عدم الاعتناء بهذا الشك يكون باحد امور لم يثبت شأنها و هى الغلبة اى كون الغالب من افراد هذا النوع غير قبلى بعروض ما يخرجها عن مجرى طبعها ، فيكون المشكوك ملحقا بالغالب ، و قاعدة المقتضى و المانع اعنى بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك فى المانع عند الشك فيه اذا علم بوجود المقتضى ، بل يبنون على ترتب المقتضى بالفتح على وجود المقتضى بالكسر ما لم يحرز المانع ، و لو لم يحرزوا عدمه بمحرز من علم او اصل و الاستصحاب اى اصالة عدم وجود ما يخرج الفرد المشكوك عن مجراه الطبيعى ، و لا يخفى ان شيئا منها مما لا يصلح الاعتماد عليه ، اما الغلبة فبا لمنع عن تحققها اولا ، لان العلم بها يتوقف على صبر غالب افراد النوع حتى يحرز كونه على

الصحة ، والجري على ما يقتضيه طبيعة نوعه ، و دعوى احرازه في جميع الانواع على مدعيه ، و المنع عن كونها مورثاً للظن بان الفرد المشكوك من الافراد الغالبة ثانياً و المنع عن حجية ذاك الظن لو سلم تحققه من الغلبة ثالثاً ، لعدم الدليل على اعتباره مالم يتم على اعتباره مع ان الاصل عدم اعتباره ما لم يتم على اعتباره دليل . واما قاعدة المقتضى و المانع فمما لا يتم عليها دليل كما حقق في موضعه . واما الاستصحاب اى اصالة عدم وجود المانع في ذلك المراد فهو مما لا علم بحالته السابقة له على تقدير ان يكون على مفاد ليس الناقصة اذ في اى وقت كان عدم المانع عن وجود مقتضى طبيعته النوعية في هذا الفرد متحققاً ثم شك في وجوده ، و على تقدير ان يكون مفاد ليس التامة يصير من الاصول المثبتة ، ثم في الاجراء الاستصحاب لا بد من اثر شرعى حتى يصح التعبد به ، و ليس في جميع الاشياء على ما اعاده (قده) اثر اشرعيا حتى يكون مصححاً لا جراء الاستصحاب فيه كما لا يخفى ، هذا و في مصباح الفقيه بعد حكاية ما حكاه الجواهر عن التذكرة من الحكم بوجوب الزكوة مستندا الى اصالة الصحة و السلامة قال (قده) : و هذا انما يتجه فيما اذا كان الغش الذى يحتمله عيبا في الدنانير بحيث لو ظهر لم يقع به المعاملة الا على سبيل المسامحة ، و اما اذا كانت من صنف الدنانير الرائجة في البلاد لكنه لم يعلم بان هذا الصنف من الدنانير هل هي معمولة من خصوص الذهب او انها مركبة من الذهب و غيره ، فليس كونها مركبة من جنسين او از يد منافيا لصحتها و سلامتها بعد ان كانت هي في اصل وضعها كذلك ، فلا مسرح حينئذ للاصليين المزبورين ، بل المرجع في مثله اصالة براءة الذمة عن الزكوة انتهى . و صريح عبارته كما ترى هو تسليم جريان الاصل لو كان الغش عيبا في الدراهم و الدنانير ، و هذا شئى لا يمكن الازعان به ، و حاصل الكلام في المقام وان طال و خرج عن وضع هذه الرسالة ان الدليل على اصالة الصحة كما حقق في موضعه منحصر ببناء العقلاء ، و ليس بناههم عند الشك في صحة الدينار و الدرهم هو البناء على صحتهما ، و المعاملة مع ما شك في صحتهما معاملة الصحيح من التصريف و التحويل و البيع و لشراء و نحوها حتى يظهر عيبهما ، و هذا معلوم بالمراجعة الى الوجدان ، و الى ما هو بناء العرف و العقلاء و

ديدنهم في التفتيش البالغ التام عند الشك في صحتهما كما لا يخفى ، فحديث اصالة الصحة في الدرهم و الدينار مما لا اساس له اصلا ، و هل يحكم حينئذ بالبرائة كما هو صريح ما حكيناه عن مصباح الفقيه ، و عليه المصنف ( قده ) حيث قوى عدم الوجوب في المتن ، او انه يجب الاختبار او الاحتياط بالاخراج ( و جهان ) : من كون المورد من موارد الشك في اصل التكاليف للشك في تحقق شرط الوجوب و هو النصاب الغالص من النقدين ، و : من ان المورد مما يلزم من الرجوع فيه الى البرائة ترك امثال الحكم الموظف غالباً و هذا مما لا يرضى الشارع به قطعاً كما تقدم ، و لا يخفى ان الاحتياط في امثال المقام بالاختبار او الاخراج مما لا ينبغي تركه .

مسألة ٧ لو كان عنده نصاب من الدرهم المغشوشة بالذهب او الدنانير المغشوشة بالفضة لم يجب عليه شيئى الا اذا علم ببلوغ احد مما او كليهما حد النصاب فيجب في البالغ منهما او فيهما ، فان علم الحال فهو و الاوجب التصفية ، و لو علم اكثرية احد هما مر ددا و لم يمكن العلم و جب اخراج الاكثر من كل منهما فاذا كان عنده الف و تردد بين ان يكون مقدار الفضة فيها اربعمأة و الذهب ستممأة و بين العكس اخرج عن ستممأة ذهبا و ستممأة فضة ، و يجوز ان يدفع بعنوان القيمة ستممأة عن الذهب و اربعمأة عن الفضة بقصد ما في الواقع .

في هذه المسألة امور (الاول) : لو كان غش كل من الدراهم و الدنانير بالآخر كما اذا غش الدراهم بالذهب او الدنانير بالفضة ، فاما لا يعلم ببلوغ كل من الذهب و الفضة نصابه ، او يعلم به ، فان لم يعلم لم يجب عليه شيئى ، و في وجوب الفحص وعدمه ما تقدم ، و ان علم ببلوغ كل من الغش و المغشوش او احد هما نصابا و جبت الزكوة فيهما او في البالغ منهما و يجب الاخراج من كل جنس بحسابه فان علم الحال و الا توصل اليه بالسبك و نحوه . ( الامر الثانى ) : لو علم باكثرية احد هما و لكن تردد الاكثر بين ان يكون ذهبا او فضة و لا يمكن العلم به بالاختبار و جب اخراج الاكثر مرتين ، ففي مثال المذكور في المتن اخرج زكوة ستممأة ذهبا و ستممأة فضة ، و يجزى



اخراج ستمائة من اكثرهما قيمة و هو الذهب ، و اخراج زكوة اربعمائة من اقلهما قيمة و هو الفضة بقصد ما في الواقع ، لان الاكثر منهما قدرا ان كان هو الاكثر قيمة كالذهب في المثال المذكور و كان في الواقع ستمائة من الذهب و اربعمائة من الفضة فهو ، و ان كان بالعكس كانت الزيادة التي اخرجها ان اكثرهما قيمة يجب في مقابل الزيادة التي لم يخرج فريضة من اقلهما قيمة لكن بعنوان القيمة لا الفريضة ، و بعبارة اوضح يكون ما اخرجه من اربعمائة من الفضة فريضة و يبقى عليه فريضة المأتين من الفضة فيحسب ما اخرج زكوة من المأتين من الذهب الذي لم يكن مطابقا مع الواقع بازاء ما وجب عليه في المأتين من الفضة لكن بعنوان القيمة كما هو واضح . ( الامر الثالث ) : لو احتمل اكثرية احد هما و لا يتمكن من الفحص و يتعذر عليه العلم ففي وجوب الاحتياط باخراج ما يقطع به بالبرائة او اخراج ما يتيقن باشتغال ذمته به والرجوع في المشكوك الزائد عنه الى البرائة ( وجهان ) قد يقال بالاول من جهة كون المورد من موارد الشك في المكلف به الواجب فيه العمل بقاعدة الشغل ، و بينه باوضح بيان و قال ( قده ) اذا فرض كون المجموع من الغش و المغشوش الف مثقال و تردد الامر بين كون ما فيه من الذهب ستمائة و الفضة اربعمائة او بالعكس او كونهما متساويين ، فهنا ثلاث احتمالات احتمال ان يكون الذهب اكثر و الفضة اقل ، و احتمال العكس ، و احتمال تساويهما في القدر بان يكون كل من الذهب و الفضة خمسمائة مثقال فهو يعلم اجمالا بثبوت الزكوة في مجموع هذا المال من الغش و المغشوش ، و القدر المتيقن مما يجب عليه من الزكوة في الذهب اربعمائة ، و من زكوة الفضة ايضا اربعمائة فيبقى المائتان من الالف مرددا بين ان يجب فيه الزكوة الذهب لاحتمال ان يكون ذهباً ، او يجب فيه الزكوة الفضة لاحتمال ان يكون تمامه فضة ، او يجب في نصفه زكوة الذهب و في نصفه زكوة الفضة لاحتمال تساوي الغش و المغشوش ، و على جميع التقادير هذا المأتان مال قد علم بتعلق التكليف باخراج الزكوة منه عيناً او قيمة ، و متعلق التكليف صار مردداً بين ان يكون ذهباً او فضة فيجب الاحتياط حينئذ في المأتين ، و طريق الاحتياط اما باخراج الزكوة المأتين ذهباً مرة فيكون بانضمامه الى الاربعمائة التي هي القدر المتيقن ستمائة ، و فضة مرة

اخرى و يكون بانضمامه الى الاربعمأة التى هى القدر المتقين من الفضة ستمأة ايضا او باخراج قيمة يقطع بكونها مجزية عن الفريضة الواجبة عليه على جميع التقادير ، او اخراج الاعلى قيمة منهما بقصد حصول البرائة بدفع القيمة على تقدير المخالفة والعين على تقدير الموافقة ، ثم قال ( قدّه ) و ليست القيمة بنفسها او لا و بالذات هى متعلق التكليف لكى يكون ترددها بين الاقل والاكثر مصححاً للرجوع بالنسبة الى الاكثر الى البرائة كما هو واضح انتهى كلامه رفع مقامه . ( اقول ) ولله دره و على الله سبحانه اجره و لقد اجاد فى التحقيق ، انما الكلام فيما افاده اخيرا بقوله و ليست القيمة بنفسها او لا و بالذات هى متعلق التكليف ، حيث ان ادخال المورد فى موارد قاعدة الاشتغال والشك فى المكلف به يدور مدار كون المعلوم بالاجمال من قبيل متباينين حتى يجب فيه الاحتياط ، و هو مبنى على تعلق التكليف باخراج الذهب و الفضة بعنوان كونه عينا ذهباً او فضة ، و فى موارد قاعدة البرائة و الشك فى التكليف يدور مدار كون المعلوم بالاجمال من قبيل الاقل والاكثر حتى يرجع فى الاكثر الى البرائة و هو مبنى على تعلق التكليف بمالية الفريضة فى الذهب و الفضة ، فيكون اخراج القيمة متعلق التكليف او لا و بالذات ، و الانصاف صحة ما افاده ، و ذلك لان التخيير بين اخراج العين و القيمة ليس فى مرحلة الاثبات ، و انما المستفاد من الادلة كونه فى مرحلة الاسقاط و الامتثال ، و الافنى مرحلة الاثبات يكون التكليف عينا تعيينا ، نعم يسقط ذاك التكليف التعيينى باخراج القيمة فى مرحلة الاسقاط ، فمرجع هذا التخيير الى التوسعة فى مرحلة الامتثال بجعل ما ليس بواجب بد لاعتن الواجب وقناعته باتيانه عن الواجب لمصلحة فيه ، فالمكلف به فى مرحلة الاثبات مردد بين المتباينين ، و من المعلوم حينئذ عدم القطع بالامتثال باخراج قيمة الاقل بخلاف ما اذا اخرج قيمة الاكثر حيث يحصل به القطع باداء ما ذمته كما لا يخفى و منه يظهر ما لو تردد الف بين كونه من احد النقدين او غيرهما من الجواهر فلا يجب فيه شئى لعدم العلم بالتكليف فيرجع الى البرائة . ( الامر الرابع ) : اذا كان غش كل منهما بالآخر لكن لم يعلم بلوغ الغش قدر النصاب ، او عنده الف درهم و يعلم بلوغ الغش حد النصاب ، كما لو كان عنده الف دينار و علم اجمالا بانه مغشوش بالفضة و لا يعلم

بلوغ الغش قدر النصاب، او عنده الف درهم و يعلم انه مغشوش بالذهب و لا يعلم بلوغ الذهب بحد النصاب فهو بالنسبة الى الغش شاك في اصل التكليف للشك في بلوغه بحد النصاب، فيرجع فيه الى البرائة، و بالنسبة الى المغشوش يقطع بالتكليف فيعمل بقاعدة الاشتغال .

مسألة ٨ لو كان عنده ثلثا ثمانية درهم مغشوشة و علم ان الغش ثلثها مثلا على التساوى في افرادها يجوز ان يخرج خمس دراهم من الخالص و ان يخرج سبعة و نصف من المغشوش، و اما اذا كان الغش بعد العلم بكونه ثلثا في المجموع لا على التساوى فيها فلا بد من تحصيل العلم بالبرائة اما باخراج الخالص و اما بوجه اخر .

في هذه المسألة صور ينبغي التعرض لها . (الاولى) اذا كان له ثلاث مائة درهم مغشوشة و يعلم ان كل واحدة منها ثلثها مغشوش و ثلثها فضة خالصة فيعلم ان الفضة الخالصة من ثلاث مائة ما تين و هو النصاب الاول الذي فريضته خمس دراهم فيجب عليه اخراج خمس دراهم و يتخير في اخراج خمس دراهم خالصة من غير ما عنده، او اخراج سبعة و نصف مما عنده لان الخالص من سبعة و نصف مما عنده و هو خمس دراهم لكون ثلثي من كل درهم مما عنده خالسا و ثلثه غشا كما هو المفروض . ( الثانية ) : اذا كان الغش كما فرض في الصورة الاولى ثلث المجموع وهو ثلاث مائة درهم لكن لا على التساوى في كل درهم بان يكون ثلث كل درهم مغشوشا بل مع الاختلاف في الدراهم بان الغش في درهم نصفها و في درهم اخرى ثلثها و هكذا على الاختلاف الى آخر الدراهم يكون مجموع الغش الذي في مجموع الدراهم يكون بقدر ثلثها، و في هذا الصورة لا يجدي اخراج سبعة و نصف من تلك الدراهم لعدم العلم بكون السبعة و النصف منها خمسة خالصة لاحتمال ان يكون الغش في تلك السبعة و النصف ازيد من ثلثها لكان الاختلاف بل يجب اخراج ما يحصل به العلم باخراج الخمسة الخالصة التي فريضة ما عنده من الدراهم اما باخراج الخالص من غير تلك الدراهم، او باخراج القيمة من غير جنس الدراهم، او باخراج ما يقطع به اخراج الخمسة الخالصة من تلك الدراهم . ( الثالثة ) : اذا علم باشمال ما عنده و هو ثلثا ثمانية على اصل

النصاب و لكن جهل قدره و انه هل هو المأتين او مع زيادة اربعين او الثمانين، و بعبارة اخرى يعلم بوجود النصاب في ثلاثمائة و يشك في انه النصاب الاول او الثاني او الثالث فلا يخلوا ما ان يعلم بتساوي الدراهم في مقدار الغش و ان لم يعلمه بتفصيل هل هو الثلث من كل درهم او ازيد او انقص او لا يعلم بتساويها في الغش ايضا بل يعلم او يحتمل اختلافها فيه، فان علم بتساويها في الغش جاز له اخراج ربع العشر من الجميع لاشتماله على الخالص من ربع العشر من الخالص مما عنده من الدراهم، و ان لم يعلم بتساويها في الغش او علم باختلافها فيه فان تطوع المالك و اخرج عن جملة ما عنده دراهم خالصة احتياطا اى اخرج ربع العشر من ثلاثمائة من الدراهم الخالصة او مغشوشة باقل غش مما عنده جاز، ايضا، لانه اخراج للفريضة الواجبه عليه مع زيادة، فيكون قدزاد خيرا، او ان ناكس و امتنع الا عن اخراج مقدار الواجب عليه ففى وجوب التصفية او ما يعلم منه الحال في الجميع ليعرف قدر الواجب الذى يحصل باخراجه القطع بفراغ الذمة عن الواجب الذى علم به بالاجمال كما نسب الى الاكثر بل ادعى عليه الاجماع على ما حكى عن الاردبيلي (قده)، او الاكتفاء باخراج ما تيقن الاشتغال به و طرح المشكوك فيه كما حكى عن التذكرة والمعتبر، و قواه المحقق الثاني و الاردبيلي و استحسنته في المدارك (و جهان) من تحقق العلم بشغل الذمة بالواجب لاجل العلم بوجود النصاب فيما بيده من الدراهم و ان لم يعلم به تفصيلا فلا بد له من العلم بحصول البرائة منه قضاء لقاعدة الشغل، و من ان المعلوم بالاجمال من الواجب مردد بين الاقل المقطوع به تفصيلا، و الاكثر المشكوك بالشك البدوى المنحل به العلم الاجمالي، فيرجع في الزائد المشكوك الى البرائة فيكون حكم الشك في الزائد كحكم الشك في اصل بلوغ النصاب، فكما يرجع الى البرائة و يحكم بسقوط الزكوة مع الشك في بلوغ الصافي مقدار النصاب كذلك يرجع اليها مع الشك في بلوغ الزائد نصابا بعد النصاب المتقين به، فلو تيقن بالنصاب الاول مثلا وشك في النصاب الذى بعده يكون المتقين من الواجب هو الفريضة الواجبة بالنصاب الاول و انما الشك في الفريضة الثابتة في النصاب الثاني والثالث و غيرهما اذا كانت مشكوكه فيرجع فيها الى البرائة، كما اذا كان النصاب الاول مشكوكا، و بالجملة

فيكون المقام من قبيل الاقل و الاكثر الاستقلالي الذي يرجع فيه الى البرائة من غير اشكال ، لا المتباينين السدى يكون المرجع فيه الاحتياط قطعاً ، و لا الاقل و الاكثر الارتباطى الذى هو محل الخلاف فى كون المرجع فيه الاشتغال او البرائة ، و ان كان المختار فيه البرائة ايضا، هذا و لكن قال فى الجواهر قد يقال ان اصل البرائة لايجرى فى حق الغير المعلوم بثبوتة فى المال فى الجملة ولا اصل يشخص كونه مقتضى النصاب للاول او الثانى و يقن الخمسة درا هم مثلا باعتبار انها فريضة المأتين و بعض فريضة المأتين و الاربعين لا يقتضى تعين النصاب الاول الذى هو عبارة من المأتين التى لم يتم منها الاربعون ، و دعوى ان المأتين و الاربعين نصابان، ووسع الثمانين ثلاثة نصاب، و هكذا واضحة الضعف ، بل الظاهر ان المأتين و الاربعين نصاب واحد كالمأتين ، فحينئذ مع العلم بحصول سبب شركة الفقير و لا اصل يشخصه لا يجدى اصل برائة زمة المالك فى دفع تعرف مقدار الشركة، بل عند التامل ما نحن فيه كمال الذى خلط اجنبى معه مال شخص اخر و لا يمكن العلم بالمقدار فتامل جيدا انتهى . و مراده ( قده ) بيان الفرق بين الدين المردد بين الاقل و الاكثر ، ، و بين العين المردد بينهما كما اذا علم ان بعض الاعيان التى تحت يده يكون ملكا لشخص اخر مرددا بين ان يكون شيئا واحد او اشياء متعددة حيث ان المعلوم بالاجمال و ان كان مرددا بين الاقل و الاكثر الا انه لا مورد معه للبرائة ، كما حققناه فى رسالة الخمس ، و هذا هو مراده بقوله ان اصل الرائة لا يجرى فى حق الغير اذا علم بثبوتة فى المال فى الجملة فلا يمكن نفي الحق عن الاكثر بالاصل كما لا يمكن اجراء الاصل لتشخيص كون النصاب المتيقن بثبوتة فى الجملة هو النصاب الاول لان النصاب الاول هو المأتين بشرط عدم البلوغ الى مأتين و اربعين كما ان النصاب الثانى هو المأتين بشرط البلوغ الى اربعين بعده ، فانصابان متباينان فى الاعتبار لا الاقل و الاكثر ، فلا يكون العلم بوجود النصاب فى الجملة منشأ لتيقن وجود النصاب الاول ، بل هو كالنصاب الثانى مشكوك و من اطراف النصاب المعلوم وجوده بالاجمال فلا اصل يشخص به النصاب الاول ، و اذا لم يشخص النصاب الاول لا يشخص فريضته التى يقتضيها النصاب الاول ، لان الفريضة المرتبة عليه ايضا متباينة

مع الفريضة المرتبة على النصاب الثاني لاجل تباين النصابين حيث ان تباين السبب او الموضوع يوجب تباين المسبب او الحكم كما لا يخفى فالامر يدور بين المتباينين الواجب فيه الاحتياط هذا ما ظهر لى من مراده مع ما فى عبارته من الاعمال ، ولا يخفى ان ما افاده ( قده ) من ان الماتين و الاربعين ليس مركبا من نصابين احد هما الماتين ، والاخر الاربعين ، بل هو نصاب مستقل فى مقابل الماتين ، و هذا و ان كان حسنا فى الثلاثين و الاربعين من نصاب البقر او الخمسة و العشرين و الستة و العشرين من نصاب الابل ، و بالجملة فى النصاب الشخصى الا انه ممنوع فى النصاب الكلى كما فيما نحن فيه ، حيث ان الماتين و الاربعين و الماتين و الثمانين و هكذا كلما يزداد اربعين اربعين ليس نصابا مستقلا ، و الا يلزم مضافا الى عدم انتهاء النصب الى حد ان يكون نصابا شخصا بل الدرهم اذا تجاوز عن الماتين ففى كل اربعين منها يجب درهما كلما بلغ ، فيكون فى الماتين فريضة ، و فى الاربعين بعده فريضة اخرى ، و فى الاربعين بعد الماتين و الاربعين فريضة اخرى ، و هكذا ، و حينئذ اذا علم بوجود نصاب فى الجملة يكون المتقين منه هو النصاب الاول الذى فريضته خمسة دراهم ، و يكون النصاب الثانى الذى بعده وهو الاربعين مشكوكا ، و مقتضاه الشك فى الدرهم الزائد على خمس دراهم التى هى فريضة الاربعين التى بعد الماتين فيرجع فيه الى البرائة كما لا يخفى .

مسألة ٩ اذا ترك نفقة لاهله مما يتعلق به الزكاة و غاب و بقى الى اخر السنة بمقدار النصاب لم تجب عليه الا اذا كان متمكنا من التصرف فيه طول الحول مع كونه غايبا .

اختلف فى وجوب الزكاة فيما اذا ترك نفقة لاهله مما فيه الزكاة و غاب و بقى طول الحول بمقدار النصاب على قولين ، فالمشهور شهرة عظيمة كما فى الجواهر هو سقوطها مع غيبة المالك ، و وجوبها مع حضوره و عن ابن ادريس و وجوبها على التقديرين ، و استدلل للاول بموثق اسحاق بن عمار و موثق ابى بصير و مرسل ابن ابى عمير الدال على التفصيل المذكور بدلالة صريحة مع كونها معمولا بها معتمدا عليها عند الاصحاب ، فلا تصور فيها من حيث السند و الدلالة

ويكون ما ترك نفقة للاهل مع غيبة المالك في معرض الاتلاف بالانفاق، فكانه بالاعراض عنه قد اخرج عن ملكه ، و اوضحه بعض المحققين بانه اذا غاب عنه مالكه و او كل امره الى اهله خرج عرفا عن تحت سلطنته فقد ضعفت علاقة ملكيته بحيث لا يعد عرفا من امواله الباقية تحت تصرفه بل يراه العرف بحكم التالف ، و هذا بخلاف ما لو كان حاضرا فانه بتركه نفقة مع حضوره يكون في حكم امواله عرفا كما هو كذلك حقيقة . ( اقول ) اما هذا الوجه الاعتباري فلا يخفى ما فيه لان ترك مال للانفاق لا يخرج المال عن ملك المنفق عرفا قطعاً ، كيف و الانفاق يقع من ماله قطعاً ، و انه لو لم ينفق لكان من امواله ، و محض الاذن في الانفاق و تمكين الاهل في انفاقه لا يكون في حكم اتلافه ، نعم يبقى الكلام في ان المالك معه متمكن من التصرف ، او يصير بذلك كالمال الغائب الذي لا يتمكن من التصرف فيه ، و الانصاف ان غيبة المالك عن المال لا يصيره مهجورا عن التصرف ، و الا يلزم سقوط الزكوة عن كل من غاب عن ماله خصوصا اذا كان الترك عند الاهل مع توكيل الاهل في الانفاق بحيث يكون انفاقه انفاق المالك كما لا يخفى فهذا لا يفيد شيئا مع انه على تقدير تماميته يلزم التفصيل بين خروج المالك بفعله عن صدق المالك او من يتمكن من التصرف في ماله تمكنا معتبرا في تعلق الزكوة به و عدمه ، لا بين غيابه و حضوره ان ربما يكون مع حضوره يفوض امر المتروك للانفاق الى اهله تفويضا يصدق معه انه خارج عن ملكه ، او انه غير متمكن من التصرف فيه كما انه مع غيابه ربما لا يكون كذلك ، و اما الوجه الاول اعنى التمسك بالاخبار فقد استشكل في المدارك في التمسك بها بقصورها سندا ، و منع ابن ادریس عن العمل بها بناء على اصله من منع العمل باخبار الاحاد ، و لا يخفى ان قصور السند لا يلتفت اليه بعد اعتماد الاصحاب عليها ، و قيام العمل بها الموجب للوثوق بصورها المستلزم لدخولها في موضوع دليل الحجية كما مر غير مرة ، و ان منع العمل بها لمكان كونها من اخبار الاحاد على ما هو طريقة ابن ادریس مردود الا ان الكلام في ان نسبة تلك الاخبار الى عمومات الادلة الدالة على وجوب الزكوة على المالك الحاضر والغائب هل هي بالعموم المطلق ، او من وجهه ، و قال في الجواهر في مقام الجواب عن ابن ادریس ، و كون التعارض بينهما من وجه لا ينافي

ظهور هذه النصوص في الفرد الذي هو محل النزاع فيتجه التخصيص بهما حينئذ على هذا التقدير ، بل قد يجول في الذهن ان مبنى هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا تخصيصه بها باعتبار تعريضه للتلف بالا نفاق والاعراض عنه لهذه الجهة الخاصة ، فكانه اخرج عن ملكه فلا يصدق عليه انه حال الحول عليه و هو عنده الى اخر ما افاده ، وقد صرح بان النسبة بينهما بالعموم من وجه ، ولعله لشمول تلك الاخبار الدالة على سقوط الزكوة عن الغائب التارك ما له نفقة لاهله ما اذا كان متمكنا من التصرف و ما لم يكن ، فيشمل الغير المتمكن وشمول عموم ادلة الزكوة للغائب المتمكن ، والحاضر ، و مورد اجتماعهما في الغائب المتمكن الذي يشمل الطائفتين ، و مراده (قده) بقوله لا ينافي في ظهور هذه النصوص (الخ) هو دعوى اظهرية الاخبار الدالة على السقوط عن الغائب في الدلالة على السقوط عن دالة عموم الادلة الزكوة على الوجوب ، و مراده من الاضراب بقوله بل قد يحول في الذهن ( الخ ) هو دعوى عدم شمول الاخبار الدالة على الوجوب لمورد الكلام ، لاجل خروج المتروك نفقة عن الملك عرفا لكونه في معرض التلف على ما تقدم حكايته من بعض المحققين ، و كانه (قده) اخذه من الجواهر اذ عليه يكون خروج المورد عن عموم تلك الاخبار بالتخصيص لا بالتخصيص ، لكن قد عرفت ما في تلك الدعوى . و اما قضية كون النسبة بين الطائفتين بالعموم من وجه فالانصاف انها ممنوعة ، بل الظاهر كونها بالاعم والايخص باخصية اخبار الدالة على سقوط الزكوة عن الاخبار العامة الدالة على وجوبها كما لا يخفى على من راجعها ، فالاقوى ما عليه المشهور من سقوط الزكوة عن المتروك نفقة للاهل مع غيبة المالك ، الا ان استظهار كون السقوط لاجل عدم المتمكن من التصرف من تلك الاخبار لما لم يكن بكل البعيد فالاحوط اخراجها مع المتمكن من التصرف فيه عرفا لاسيما مع توكيل الاهل في الانفاق ، حيث ان الاحتياط فيه مما لا ينبغي تركه .

مسألة ١٠ اذا كان عنده اموال زكوية من اجناس مختلفة ، و كان كلها او بعضها اقل من النصاب فلا يجبر الناقص منها بالجنس الاخر ، مثلا اذا كان عنده تسعة عشر دينارا او مائة و تسعون درهما لا يجبر نقص الدنانير بالدراهم و لا العكس .



ولاخلاف فيما ذكره فيما بيننا بل في المدارك نسبتته الى علمائنا اجمع ، و قال و افقنا عليه اكثر العامة وقال بعضهم يضم الدرهم و الفضة لانهما متفقان في كونهما اثمانا و قال اخرون يضم الحنطة والشعير لاشتراكهما قوتا انتهى ، و يدل عليه الادلة الدالة على اعتبار النصاب في كل جنس و خبر زرارة المصريح فيه بعدم وجوب الزكوة على من عنده مائة و تسعة و تسعون درهما و تسعة عشر دينارا ، لا في الدراهم و لا في الدنانير ، و كذا من عنده انيق و تسعة و ثلاثون شاة و تسعة و عشرون بقرة ، بل قال زرارة و كذلك هو في جميع الاشياء ، و اما خبر اسحاق بن عمار الدال على وجوب الزكوة على من عنده تسعون و مائة درهم و تسعة عشر دينارا فهو مطروح باعراض الاصحاب عنه او محمول على التقية .



## الى هنا بلغ ما اردنا تحريره

بعون الله سبحانه و تعالى من الجزء التاسع من كتاب

## مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى

على يد مؤلفه الفقير الفانى محمد تقى بن محمد الاملى عاملهما الله تعالى بلطفه  
الجللى و الخفى و عفى عنى و عن والدى و اخواننا المؤمنين و المؤمنات فى يوم السابع  
من شهر صفر المظفر من سنة ١٣٩٠ من سنين الهجرة القمرية و يتلوه الجزء العاشر من  
اول الفصل المعقود فى زكوة الغلات الاربع و الحمد لله حمداً يوازى حمد ملائكته المقربين  
و انبيائه المرسلين و عباده الصالحين و صلواته و تحياته على نبيه المصطفى و آله البررة  
الميامين من اول الدهر الى يوم الدين و كان تاريخ الفراغ من طبعه يوم الثامن من شهر  
صفر الخير من شهر سنة ١٣٤٩ الهجرية الشمسية



## غلط نامه

صحيح	غلط	سطر	صفحه
المجادلة	المديدة	١٤	٤
ما قطعمون	ما تظلمون	١٥	٤
اليمين	اليمن	١٤	٩
التفريق	التفرين	١	١١
ما بايدينا	ما يدينا	١١	١٢
الصلاح	الصلاع	١٧	١٥
المعتبر فيها	المقبر فيها	٢	١٦
من رجب	من وجب	٤	١٨
لخير	لنجر	٣	٢٣
يبغى	يعهى	١٢	٢٣
ويشئى	يشئى	٢	٣٠
العذر	العزر	١٠	٣٢
نفى	ففى	١٧	٣٢
يبع	مبيع	٧	٣٤
يصوم	يوم	٢٠	٣٥
المفيد	الميد	١٤	٣٧
فان	فاق	٢١	٣٧
الفارغ	الفارن	٤	٣٩
ثلاثة	پلاثة	١٦	٤٧
صمت	سمت	٢٢	٤٨
فاما	فاضا	٦	٥٠
الثداخل	الداخل	١٠	٥٠
الجمعة	الجمة	١٨	٦٣
التسع	الستع	٤	٦٤
احتمالان	احتمالاه	٢	٨٨

## غلط نامه

صفحه	سطر	غلط	صحيح
۸۹	۱۶	حملها	حملها على
۹۰	۱۸	لا واسطه بل	لا واسطه مدفوع بل الظاهر
۹۴	۱۷	جمع	جمل
۱۰۳	۱۷	المجلسى	الحلبى
۱۱۱	۱۵	الحرمة	المحرقة
۱۱۳	۱۰	فها الى	الى هنا
۱۲۹	۱۵	البض	البعض
۱۳۰	۲۴	مضافا ما ذكرت	مضافا الى ما ذكرت
۱۳۳	۲۱	الاصاب	الاصحاب
۱۳۷	۱۴	مق	من



( فهرست ما في المعجل التاسع )

٨٥	من الصيام المكروهة صوم عرفة لمن خاف ان يضعفه	٣	في صوم الكفاره
٨٦	صوم الضيف بدون اذن مضيفه	٤	كفارة اليمين وكفارة الصيد
٨٩	صوم الولد بدون اذن والده	٥	كفارة الافاضة من عرفات
٩١	في الصيام الممنوعة	٦	كفارة الافطار في شهر رمضان
٩١	صوم العيدين	٨	في وجوب التتابع في صوم شهرين من كفارة
٩٣	صوم ايام التشريق	١٥	لم يجب التتابع في صوم المنذور الاعم الاشرط
٩٥	صوم يوم الشك	١٨	لا يجوز الشروع في الصوم اللازم فيه التتابع في زمان يعلم بتخلل العيد
٩٨	في صوم الصمت	٢٥	يجب استيناف الصوم اذا افطر في اثنائه فيما يشترط فيه التتابع
١٠٢	صوم الوصال	٢٧	لو افطر في اثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر
١٠٤	صوم الزوجة مع المزاحمة لحق الزوج	٣٧	اذا صام شهرا ويوما متتابعا يجوز له التفريق في البقية
١٠٨	صوم المملوك مع المزاحمة لحق المالك	٣٩	اذا بطل التتابع في الاثناء
١١٠	صوم الولد اذا كان موجبا لتألم الوالدين	٤٢	اقسام الصوم
١١٠	صوم المريض و صوم المسافر و صوم الدهر	٥٤	صوم ايام البيض
١١١	في استحباب الامساك تأديبا في شهر رمضان	٥٦	صوم يوم مولد النبي (ص)
١١٣	كتاب الاعتكاف	٥٩	صوم يوم الغدير ويوم مبعث النبي (ص)
١١٧	من شرائط صحة الاعتكاف الايمان	٦٠	صوم يوم دحو الارض و يوم عرفة
١١٨	و من الشرائط العقل و تية القرية	٦١	صوم يوم المباهلة
١٢٣	يشترط في الاعتكاف الصوم	٦٤	في صوم يوم النيروز و صوم رجب و شعبان
١٢٦	يشترط في الاعتكاف ان لا يكون اقل من ثلاثة ايام	٦٦	في صوم اول يوم من المحرم
١٣٢	يشترط ان يكون الاعتكاف في المسجد	٦٨	صوم ستة ايام بعد عيد الفطر
١٣٧	في اشراط اذن السيد في الاعتكاف	٦٩	صوم يوم النصف من جمادى الاولى
١٤٢	في استدعاء اللبث في المسجد	٧٠	في عدم وجوب اتمام صوم التطوع بالشروع فيه
١٤٩	في ارتداد المعتكف	٧٦	صوم المكروه
١٥٠	عدم جواز النيابة عن اكثر من واحد	٧٧	منها صوم عاشوراء
١٥٢	لا يعتبر في صوم الاعتكاف ان يكون لاجله		
١٥٤	جواز قطع الاعتكاف المندوب في		

( فهرست ما في المجلد التاسع )

- اليومين الاولين ١٥٧  
 لو نذر الاعتكاف ١٥٧  
 يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد ١٧٢  
 في اعتكاف الصبي ١٧٧  
 في اعتكاف العبد ١٧٧  
 جواز الخروج للمعتكف من المسجد لاقامة الشهادة ١٧٩  
 في وجوب الخروج من المسجد لو اجنب ١٨٣  
 بطلان الاعتكاف لو خرج لضرورة من المسجد و انمحت صورته ١٩٣  
 في طلاق المرثية المعكفة ١٩٤  
 في اشتراط الرجوع عن الاعتكاف ١٩٨  
 في نذر الاعتكاف مع الشرط ٢٠٢  
 في ما يحرم على المعتكف ٢٠٦  
 فيما يفسد به الاعتكاف ٢١٥  
 لومات المعتكف في اثناء الاعتكاف ٢٢٠  
 في كفارة افساد الاعتكاف ٢٢٧  
 كتاب الزكوة ٢٣٣  
 في شرائط وجوب الزكوة ٢٣٣  
 في اعتبار المتمكن من التصرف ٢٤١  
 النصاب ٢٤٥  
 ثبوت الخيار للبائع و نحوه لا يمنع من تعلق الزكوة ٢٤٥  
 زكوة القرض على المقرض ٢٧٥  
 اذا نذر تصدق بالعين الزكوية ٢٨٤  
 لو استطاع الحج بالنصاب ٢٩٩  
 في عدم المتمكن من التصرف في مال الزكوى ٣٠٢  
 الكافر تجب عليه الزكوة ٣١١
- ٣٣٠ لو اسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكوة  
 ٣٣٢ في الاجناس التي تتعلق بها الزكوة  
 ٣٤٣ فصل في زكوة الانعام الثلاثة  
 ٢٤٥ في المقر نصابان  
 ٣٧٢ في زكوة الغنم  
 ٤١٩ في اعتبار السوم  
 ٤٢١ في مبدء حول الاولاد للانعام الثلاثة  
 ٤٢٣ في اعتبار ان لا يكون عوامل  
 ٤٢٤ في اعتبار مضي الحول في وجوب الزكوة في الغنم والبقر  
 ٤٣٣ في انه لو اختلف بعض الشروط في اثناء الحول  
 ٤٣٥ فيما اذا تلف من النصاب شيئا اذا حال الحول  
 ٤٣٦ اذا ارتد الرجل المسلم في اثناء الحول  
 ٤٤٢ اذا حصل لمالك النصاب في الانعام ملك جديد  
 ٤٥٠ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول  
 ٤٥٦ اذا اشترى نصابا وكان للبائع الخيار  
 ٤٦٠ فصل في زكات النقدين  
 ٤٦٤ في نصاب الفضه  
 ٤٧٤ في مضي الحول بالدخول في الشهر الثاني عشر  
 ٤٨٠ لا تجب الزكوة في الحلبي  
 ٤٨١ في عدم الفرق في الذهب والفضه بين الجيد فيها و الردى  
 ٤٨٥ في تعلق الزكاة بالدرهم والدنانير المغشوشة  
 ٤٨٩ في الشك في كون الدرهم مغشوشة  
 ٤٩٢ في عدم وجوب الزكاة على من عنده الدرهم المغشوشة









