

# حقائق و الفقه

في شرح شرائع الاسلام

تصنيف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ  
محمد رضا البشير المحقق الطهراني ومظلة

المجلد الحادي عشر

وقد طبع بمساعدة الاجل

الحاج منصور آقا چيمه‌ای

زيد توفيقه

—————

چاپ اسلاميه

۱۳۹۸ - قمری - ۱۳۵۷ شمسی



Princeton University Library



32101 047105638

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

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

---

--	--



Muhaqqiq al-Tihranī

# حاشیة و الفقه

فی شرح شرائع الاسلام

تصنیف

حجة الاسلام والمسلمین آية الله العظمى الحاج الشيخ  
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظلته

المجلد الحادى عشر

وقد طبع بمساعدة الاجل

الحاج منصور آقا چیمه‌ای

زید توفیقه

—————

چاپ اسلامیه

۱۳۹۸ - قمری - ۱۳۵۷ شمسی

2271

.3553

.827

mujallad 11

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله مادامت السماوات قائمات والشكر على نعمائه الي ان يكون.  
الخلايق في الجنة والنار خالداً والصلاة والسلام على رسوله ونبيه وامناءه سيما  
على الاول والاخر منهم متى كانت الارضون باقيات .

﴿كتاب الزكاة﴾ وهي لغة النمو و الطهارة سميت بذلك الصدقة المخصصة  
لكونها مطهرة للمال قال في التذكرة الزكاة لغة النمو و الطهارة و شرعا الحق  
الواجب في المال الذي يعتبر فيه النصاب وسمي زكاة لازدياد الثواب و اثمار المال  
وطهارته من حق المساكين ووجوبها معلوم من الكتاب والسنة والاجماع الى ان قال  
واجمع المسلمون كافة على وجوبها في جميع الاعصار وهي احد اركان الاسلام  
الخمسة اذا عرفت هذا فمن انكر وجوبها ممن ولد على الفطرة ونشأ بين المسلمين  
فهو مرتد انتهى .

وفي الحدائق قال : وهي لغة تطلق على معنيين : الطهارة والزيادة والنمو ،  
ومن الأول قوله عز وجل ، قد أفليح من زكاها: أي طهرها من الاخلاق الذميمة ،  
ومن الثاني قوله عز وجل : «ذلكم أزكى لكم وأطهر أي أنمى لكم و أعظم بركة ،  
والحمل على الاول وان أمكن إلا انه يصير عطف الطهارة من قبيل التأكيد والحمل  
على التأسيس خير من التأكيد.

وسميت به الصدقة المخصصة لكونها مطهرة للمال من الأوساخ المتعلقة به



أو النفوس من رذائل البخل و ترك مواساة الاخوان المحتاجين من أبناء النوع ،  
ولكونها تنمى الثواب وتزيده وكذلك تنمى المال وتزيده وان ظن الجاهل البخيل  
انها تنقصه .

وقد اختلف الفقهاء في تعريفها بما لا يكاد يسلم واحد منها من المناقشة  
وليس في التعرض لها مزيد فائدة ، والامر في التعريف هين بعد وضوح المعرف في حد  
ذاته انتهى .

وكيف كان فلا اشكال في وجوبها كتابا وسنة بل لعل وجوبها من الضروريات  
وقد ورد فيها روايات كثيرة لما رواه عبدالله بن سنان قال : قال أبو عبدالله عليه السلام لما  
نزلت آية الزكاة خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها في شهر رمضان ،  
فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مناديه فنادي في الناس : إن الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم  
الزكاة كما فرض عليكم الصلاة إلى أن قال : ثم لم يتعرض لشيء من أموالهم حتى  
حال عليهم الحول من قابل فصاموا وأفطروا ، فأمر صلى الله عليه وآله وسلم مناديه فنادي في المسلمين :  
أيها المسلمون زكّوا أموالكم تقبل صلاتكم ، قال : ثم وجه عمال الصدقة وعمال  
الطسوق .

وما رواه زرارة وعمر بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : إن الله  
عز وجل فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم ، ولو علم أن ذلك لا يسعهم  
لزادهم إنهم لم يؤثروا من قبل فريضة الله عز وجل : و لكن اوتوا من منع من منعهم  
حقهم لأمما فرض الله لهم ؛ ولو أن الناس أدوا حقوقهم لكانوا عايشين بخير .

وما رواه عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن الله عز وجل فرض  
الزكاة كما فرض الصلاة ، فلو أن رجلاً حمل الزكاة فأعطاها علانية لم يكن عليه  
في ذلك عيب ، وذلك ان الله عز وجل فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يكتفون  
به ، ولو علم أن الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم ، وإنما يؤتى الفقراء فيما اوتوا من  
منع من منعهم حقوقهم لامن الفريضة .

وما رواه العرقوفي ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : إنما وضعت

الزكاة قوتا للفقراء وتوفيراً لأموالهم .

ومارواه ابن بكر ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: حصنوا أموالكم بالزكاة .

ومارواه الفضل بن إسماعيل ، عن معتب مولى الصادق عليه السلام قال: قال الصادق عليه السلام : إنما وضعت الزكاة اختباراً للأغنياء ومعونة للفقراء ولو أن الناس أدوا زكاة أموالهم ما بقي مسلم فقيراً محتاجاً ولا مستغنى بما فرض الله له وإن الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عروا إلا بذنوب الأغنياء ، وحقيق على الله تبارك وتعالى أن يمنع رحمته ممن منع حق الله في ماله ، واقسم بالذي خلق الخلق و بسط الرزق انه ماضع مال في بر ولا بحر إلا بترك الزكاة . وما صيد صيد في بر ولا بحر إلا بترك التسبيح في ذلك اليوم ، وإن أحب الناس إلى الله تعالى أسخاهم كفاً، وأسخي الناس من أدى زكاة ماله ولم يبخل على المؤمنين بما افترض الله لهم في ماله .

ومارواه عن حريز . عن محمد بن مسلم وأبي بصير وبريد وفضيل كلهم عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالوا : فرض الله الزكاة مع الصلاة .

ومارواه عبدالله بن المغيرة ، عن ابن مسكان ؛ وغير واحد جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن الله عزوجل جعل للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم ، ولو لذلك لزادهم وإنما يؤتون من منع من منعهم .

ومارواه معمر بن يحيى أنه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: لا يسأل الله عبداً عن صلاة بعد الفريضة ، ولا عن صدقة بعد الزكاة . الحديث .

ومارواه عبدالله بن الحسين قال: قال رسول الله ﷺ : قال رسول الله ﷺ في حديث : والزكاة نسخت كل صدقة ، وغسل الجنابة نسخ كل غسل .

وماعن قرب الأسناد عن الحسين ابن علوان ، عن جعفر ، عن أبيه في حديث قال: قال رسول الله ﷺ : داوا مرضاكم بالصدقة ، وحصنوا أموالكم بالزكاة . وفي نهج البلاغة أنه عليه السلام قال في كلام له: تعاهدوا أمر الصلاة وحافظوا عليها إلى أن قال: ثم إن الزكاة جعلت مع الصلاة قرباناً لأهل الإسلام الخ .



﴿ وفيه قسمان الاول في زكاة المال ﴾ وهي واجبة بلا خلاف لما مرت آنفا ومنكره منكر للضروري قطعاً فيكون مرتداً بلا كلام كما عرفت في عبارة التذكرة ولما عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث إن الزكاة ليس يحمد بها صاحبها ، إنما هوشية ظاهر ، إنما حقن الله بهادمه وسمي بها مسلماً .  
ولما عن سماعة بن مهران ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن الله عز وجل فرض للفقراء في أموال الاغنياء فريضة لا يحمدون إلا بأدائها وهي الزكاة ، بها حقنوا دمائهم ، و بهاسموا مسلمين الحديث .

وما عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله ، قال: من منع قيراطاً من الزكاة فليس بمؤمن ولا مسلم ، وهو قول الله عز وجل: رب ارجعون لعلي اعمل صالحاً فيما تركت وما عنه ايضاً عنه عليه السلام قال: من منع قيراطاً من الزكاة فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً .

وما عن أبان بن تغلب ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: دمان في الاسلام حلال من الله عز وجل لا يقضى فيهما أحد حتى يبعث الله قائمنا أهل البيت ، فاذا بعث الله عز وجل قائمنا أهل البيت حكم فيهما بحكم الله تعالى ذكره : الزاني المحصن يرجمه ، و مانع الزكاة يضرب عنقه .

وما عن حماد بن عمرو و أنس بن محمد ، عن أبيه جميعاً ، عن الصادق عن آباءه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام قال : يا علي كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة وعد منهم مانع الزكاة ، ثم قال : يا علي ثمانية لا يقبل الله منهم الصلاة وعد منهم مانع الزكاة ، ثم قال : يا علي من منع قيراطاً من زكاة ماله فليس بمؤمن ولا بمسلم ولا كرامة ، يا علي تارك الزكاة يسأل الله الرجعة إلى الدنيا و ذلك قوله عز وجل : حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون الآية .

وما عن عقاب الأعمال عن احمد بن محمد بن خالد. عن أبيه، عن بعض أصحابنا قال : من منع قيراطاً من الزكاة فما هو بمؤمن ولا مسلم كيف كان .

فانما ﴿ النظر ﴾ الآن ﴿ فيمن تجب عليه ﴾ الزكاة ﴿ وما تجب فيه ، ومن

تصرف اليه ، أما الاول فتجب الزكاة على البالغ العاقل الحر المالك المتمكن من-  
التصرف ﴿ بلاخلاف ولا إشكال ، إنما الكلام في نفيها عن غيره ﴾ ﴿ فنقول : لاخلاف  
محقق في أن ﴾ البلوغ يعتبر في ﴾ زكاة ﴿ الذهب والفضة ﴾ .

وفي الجواهر بل هو معتبر فيهما ﴿ إجماعاً ﴾ بقسميه بل المحكي منه مستفيض  
أومتواتر كالنصوص فلا يجب الزكاة على الصغير الاعم من اليتيم كما يأتي قال :  
في المدارك اجمع العلماء كافة على انه يشترط في وجوب الزكاة في الذهب والفضة  
الكمال بمعنى عدم وجوبها عليه .

قال في التذكرة البلوغ شرط في وجوب الزكاة ولا تجب في مال الطفل  
مطلقاً وبه قال ابن شبرمة والحسن البصري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وابو-  
وائل والنخعي واصحاب الرأي لقوله ﷺ رفع القلم عن ثلثة الخ انتهى . صريح  
عبارة عدم وجوب الزكاة مطلقاً خلافاً للعامة .

وبالجملة لا كلام في النقيدين لامكان بقائهما بحالهما ولذا يقال لهما صامت  
بخلاف الغلات والمواشي فانها لا صمت لها بل دائماً في حال العمل والنتاج . وبالجملة  
الخلافاً في غير النقيدين فذهب الشيخ الى وجوب ذكاتها على وليه بان يخرج عن-  
الصغير فالاجماع على عدم الوجوب بالنسبة الى النقيدين .

وكيف كان فبعد معلومية اشتراط البلوغ في التكاليف لامعنى للتبعيض  
الامن قبل الشرع بنحو يثبت تحققه من دليل قطعي ولا يثبت كما يدل عليه [خبر  
أبي بصير] «سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول : ليس على مال اليتيم زكاة « يب » وليس  
عليه صلاة وليس على جميع غلاته من نخل أو زرع زكاة وإن بلغ اليتيم فليس  
عليه لما مضى زكاة ، ولا عليه لما يستقبل حتي يدرك . فاذا أدرك فانما عليه زكاة  
واحدة ، ثم كان عليه مثل ما علي غيره من الناس « وسياتي تمام الكلام فيه فعليه فيما  
يشترط فيه الحول كان مبدئه اول البلوغ .

وفي الجواهر لا إشكال في أن المنساق من النصوص والفتاوي الدالة على اعتبار  
الحول كون مبدئه تحقق البلوغ ، فلا وجوب لما مضى من الأحوال قبله انتهى .

وقد ظهر ذلك من رواية ابي بصير ثم ان في ظاهر الروايات وان كان هو ذكرا اليتيم لكنه لا فرق بينه وبين الصغير فان مناط عدم التكليف هو الصغارة لا اليتيم فالمراد من اليتيم في الروايات هو الصغير بل صرح في بعضها بالصغير مثل [خبر محمد ابن الفضيل] عن الرضا عليه السلام « في صبية صغار لهم مال يبدؤ عليهم أو أخيههم هل يجب على مالهم الزكاة فقال لا يجب على مالهم حتي يعمل به، فاذا عمل به وجبت الزكاة، أما إذا كان موقوفاً فلا زكاة عليه » وترك الاستفصال في [صحيح يونس بن يعقوب] : « أرسلت إلي أبي عبدالله عليه السلام أن لي إخوة صغاراً فمتى تجب علي أموالهم الزكاة؟ فقال، إذا وجبت عليهم الصلوة وجبت عليهم الزكاة . قلت : فما لم تجب عليهم الصلاة قال : إذا تجر به فزكته » فلا إشكال حينئذ فيه من هذه الجهة . فلا فرق في ذلك بين الصغير الذي له أب وعدمه فلا يجب الزكاة في أمواله مطلقا النقدين وغيرهما نعم انما الكلام في استحبابها في النقدين وعدمه إذا تجر له اي للصغير لا لشراكة ولا قرض بل تبرعاً وقربة بحيث يكون جميع التجارة له و كان التاجر من اليه شرعاً النظر بحاله كالاب والجد وصبي الاب والجدو . الحاكم ومن يأمره وعلى الاول المشهور والمصنف حيث قال استحب له اخراج الزكاة من ماله ،

وفي الجواهر بلا خلاف محقق أجده فيه ، بل في المطعبر و محكي المنتهى و نهاية الأحكام و ظاهر الغنية الاجماع عليه و على الثاني ابن ادريس فلا يجوز دفع زكاته اصلاً فضلاً عن كونه مستحباً والدليل معه فانه اذا لم يكن ملزماً على الزكاة شرعاً فلم يخرج اطلاقه بدون اذنه .

وبالجملة في النقدين ثلاثة اقوال بعد الاتفاق على العدم لا وجوباً ولا ندباً اذا لم يتجر بهما الاول الاستحباب اذا تجر بهما الثاني الوجوب الثالث العدم واما عبارة السرائر قال في كتاب المكاسب منها ما لفظه ومتى اتجر الانسان المتوالي طال اليتيم نظراً لهم وشفقة عليهم فربح كان الربح لهم و ان خسر كان عليهم و قال شيخنا ابو جعفر في نهايته ويستحب ان يخرج من جملة الزكاة والذي يقوى عندي

انه لا يخرج ذلك لانه لادلالة عليه من كتاب ولاسنة مقطوع بها ولا اجماع و لانه لايجوز لالتصرف الا فيما فيه مصلحة لهم وهذا لامصلحة لهم فيه من دفع عقاب و لا يحصل ثواب لان الايتام لا يستحقون ثوابا ولا عقابا لانهم غير مخاطبين بالشرعيات انتهى ، موضع الحاجة ولقد اجاد قده فان الروايات الدالة عليه غير ساطة عن المناقشة وفي المدارك بعد عبارة المصنف قال هذا هو المشهور بين الاصحاب بل قال المصنف في المعتمد ان عليه اجماع علمائنا الى ان قال و في المسألة قولان آخران احدهما الوجوب ذكره المفيد في المقنعة الى ان قال :

والثاني سقوط الزكاة في ذلك وجوبا واستحبابا ذهب اليه ابن ادریس في سرائره وقال ان الرواية الواردة بالاستحباب ضعيفة شاذة اوردها الشيخ في كتبه ايرادا لا اعتقادا والقول بالسقوط جيد علي اصله بل لا يبعد المصير اليه لان ما استدل به على الاستحباب غير نقي الاسناد بل ولا واضح الدلالة ايضا ومع ذلك فالوجوب منفي بما سنبتينه انشاء الله من عدم وجوب الزكاة في هذا النوع مطلقا : و اذا انتفى الوجوب كان الاولي عدم التصرف في مال الطفل على هذا الوجه انتهى .

ولا يخفى صراحة كلامه في موافقته لابن ادریس في موردین الاول قوله بل لا يبعد المصير اليه الثاني قوله و اذا انتفى الوجوب الخ .

واورد عليه صاحب الحدائق اولا بان الاخبار صحيحة و ثانيا بان دلالتها واضحة وانها بمنابة لا ينكر ثم قال ان صاحب الذخيرة مع اقتفائه اثر السيد المدارك في جل الاحكام نكص عنه هنا حيث قال ما صورته .

وهذه الاخبار واضحة الدلالة على المدعى مع كون اكثرها معتبرا صالحا للحجية واعتضاها بالشهرة بين الطائفة وعدم خلاف محقق ، فلا وجه لتوقف بعض المتأخرين في الحكم المذکور نظراً الى ان ما استدل به علي الاستحباب غير نقي السند ولا واضح الدلالة ايضاً . انتهى .

ولا يخفى ما في دعوى وضوح الدلالة كما يأتي و ليس فيها ما يتضح دلالتها من جميع الجهات الا ماشد والعجب من هؤلاء الاعلام فانه لو سلم سلامتها لو خلى

و طبعها يرد عليها امور .

الاول ان الظاهر منها هو الوجوب ولم يعمل بها احد .

الثاني معارضتها بالاكثر مما دل على العدم بنحو الاطلاق .

الثالث معارضتها مع الكتاب لقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن

والآية عامة و اخراج الزكاة لاحسن فيه بالنسبة اليه .

الرابع موافقتها مع العامة .

الخامس الشئ المندوب معناه كون البالغين مختارافي فعله وتركه فالخراج

يحتاج الي الاذن منهم والصغار حيث لا يرون في اخراجه لهم ثوابا ولا في تركه

عقبا لا يميلون الي الدفع فهم اشد كراهة في ذلك من البالغين فكيف يخرج

المال بدون اذنههم وليس للولي او الوصي التصرف العدواني في مال الصغير بل يجب

ان يكون كل التصرفات مع ملاحظة الغبطة له مع انه ليس الصغير قابلا للاذن في

حال الصغر ايضا وتوهم ان الاذن حاصل من مالك الملوک او ل الكلام اذا الاشكال

في ثبوته والتوهم قد صح بعد الفراغ عنه .

السادس من حيث ان الخطاب بمن يتوجه بالطفل او الولي والاول غير قابل

والثاني غير مكلف والخطابات انما يتعلق على المكلفين السابع ان نتيجة الاوامر

والنواهي هي الثواب والعقاب والطفل لا يكون قابلا للثواب ولا يصح من الشرع العقاب

علي تركه .

الثامن ان ما استدلوا عليه للاستحباب ليس في اكثرها خصوص النقيدين

بل مطلق الاموال . و بالجملة ما ذهب اليه ابن ادريس في غاية القوة ،

واما قول المفيد في المقنعة فما كذا لنظة ولا زكاة عندال رسول ﷺ في صامت

اموال الاطفال والمجانين من الدارهم والدنانير الا ان يتجر الولي لهم او القيسم عليهم

بها فان اتجر بها وتركها وجب عليه اخراج الزكاة منها فاذا افادت ربها فهو

لاربابها وان حصل فيها خسران ضمنه المتحجر بها وعلى غلاتهم وانعامهم الزكاة

اذا بلغ كل واحد من هذين الجنسين الحد الذي يجب فيه الزكاة وليس

يجري ذلك مجري الاموال الصامته علي ماجاء عن الصادقين عليهما السلام انتهى . ظاهر-  
 العبارة في غير النقيدين هو الوجوب مطلقا وفيهما اذا اتجر بهما فهو مخالف مع-  
 الجميع . اما في النقيدين ففي صورة التجارة معهما هو علي الوجوب والمشهور علي-  
 الاستحباب . واما في غير النقيدين فهو علي الوجوب مطلقا بخلاف المشهور ويرد عليه  
 في الثاني احد المحذورين: اما القول بوجوب الزكاة في مال التجارة مطلقا واما ذلك  
 في اموال الصغير دون البالغين والاول لم يقل به احد والثاني كما ترى . وبالجملة ان  
 اريد الشيخ بوجوب زكاة مال التجارة في الغلات سوى الوجوب الثابت علي الاعيان  
 الزكوية مطلقا علي الصغير والكبير بحيث يكون عليها وجوبين وجوب في صورة  
 بلوغ النصاب ووجوب في صورة التجارة فلم يقل به احد و ان اريد ذلك علي الصغار  
 فهو اسوء حالا من الاول فتدبر ويمكن ان يراد بقوله و علي غلاتهم و انعامهم  
 الزكاة هو في صورة عدم التجارة بل من حيث وجوب الزكاة علي هذه الاشياء مطلقا  
 اذا بلغ النصاب فيرجع الي انه كما يجب الزكاة فيها علي البالغين فكذلك يجب  
 علي الصغار فيكون المحصل عدم الفرق بين الصغار والكبار في تعلق الزكاة عليهم  
 في الغلات والانعام من حيث هي لامن حيث زكاة مال التجارة ويؤيده قوله اذا بلغ  
 كل واحد من هذين الجنسيتين الحد الذي يجب فيه الزكاة ويردّه قوله وليس يجري  
 ذلك الاموال الصامته فان الظاهر منه ان المراد بالزكاة في الغلات والانعام زكاة التجارة .  
 وبالجملة لم يظهر لي من دليل استحباب الزكاة علي اليتيم فضلا عن الوجوب  
 والروايات الواردة في المقام يمكن حملها علي صورة كون التجارة للولي شراكة  
 او قرضا توضيح ذلك ان الولي تارة يتجر بمال الصغير له محضا واخرى شراكة  
 بان اموال لهما حتى يكون الربح والخسران عليهما ايضا وثالثة لنفسه عدوانا او  
 قرضا بمال الصغير ان كان وليا او مليا كما يأتي والاول مورد بحث الفقهاء والاشكال  
 وارد عليه لعدم رضی الطفل بذلك خصوصا اذا كان احتياجه الي ما دفع عنه كثيرا  
 فكيف صحّ الدفع عنه مع الاحتياج اليه وحكمهم عليه بنحو الاطلاق و علي  
 الاخيرين فعلي فرض ثبوت الاستحباب في مال التجارة امكن في مال الولي او المولي

سواء كان بالشراكة او القرض والا فاشكال .  
وبالجملة علي فرض ثبوتها في مال التجارة انما يتصور فيما يتجر بمال الطفل  
تبرعا وقربة بحيث يكون الربح له والخسران عليه ولم يكن في البين خبر بهذا  
المضمون بل كل ماورد في المقام مخدوش اما من حيث مطلق الاموال .  
واما من حيث كون الربح لليتميم والضمان علي المتصرف .  
واما من حيث ان مورده كون التجارة للمتصرف لا اليتيم ،  
واما من حيث ظهورها في الوجوب وغير ذلك كما اعترف بذلك في الحدائق  
ونحن نقلها بعينها حتى يعلم ما ذكرناه مضافا الي الغمض عما يرد عليها من  
الاشكالات المتقدمة .

وكيف كان فمنها [ صحيحة زرارة ومجده بن مسلم ] عن ابي جعفر و ابي عبدالله  
عليهما السلام انهما قالا « مال اليتيم ليس عليه في العين والصامت شيء فاما الغلات فان عليها  
الصدقة واجبة » و ظاهره التفصيل بين القسمين من دون اعتبار التجارة به فمقتضاه  
عدم الاستحباب في الصامت اذا اتجر به فهذه الرواية صريحة في عدم الزكاة في الصامت  
مطلقا اتجر به . اولا وانه في الغلات صدقة واجبة وكلاهما كما ترى فان الاول  
معارض مع ما دل علي ان في صورة الاتجار زكاة . والثاني جعل الزكاة واجبة .  
و [ منها ما رواه ابو العطار ] الخياط قال قات : لا بى عبدالله عليه السلام : مال اليتيم يكون  
عندي فأتجر به ، فقال : إذا حر كته فعليك زكاته ، قال : قلت : فأتى أحر كته  
ثمانية أشهر وأدعه أربعة أشهر ، قال : عليك زكاته .

وفيه ان الرواية ليست فيها اشارة الي كون التجارة لليتميم او المتصرف  
وايضا لم يكن فيه اشارة الي كون المتصرف وليا اولا . وايضا ظاهرها كون الزكاة  
علي المتصرف لا اليتيم نعم الضمير راجع الي زكاة مال اليتيم لكنه انما يصح  
لو كان المتصرف وليا يتجر لليتميم تبرعا . ومنها [ رواية ابي الربيع ] قال : « سئل  
ابو عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون في يده مال لآخ له يتيم وهو وصيه أ يصلح له أن  
يعمل به ؟ قال نعم كما يعمل بمال غيره والربح بينهما . قال قلت فهل عليه ضمان ؟

قال لا اذا كان فاظر آله .

ولا يخفى ظهورها في كون التجارة بنحو الشركة لقوله والربح بينهما وحيث كان التجارة لليتميم ايضا نفى عنه الضمان لعدم صحة الجمع بين الربح والضمان ولم يكن في الرواية اشارة الي الزكاة اصلا مع انها في مقام البيان ومع ذلك مضمونها ترد ما دل على ان الضمان علي التاجر كما ياتي ومنها صحيحة زرارة المرورية في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال « ليس في الجوهر واشباهه زكاة وان كثر و ليس في نقر الفضة زكاة ولا علي مال اليتيم زكاة إلا أن يتجر به فان اتجر به ففيه الزكاة ، والربح لليتميم وعلي التاجر ضمان صريح الرواية ان علي مطلق مال اليتيم زكاة بنحو الوجوب ولم يعمل به احد وايضا جعلت الربح لليتميم والضمان علي التاجر وهو علي خلاف القواعد كما عرفت . ومنها [رواية سعيد السمان] قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : ليس في مال اليتيم زكاة إلا أن يتجر به فان اتجر به فالربح لليتميم ؛ وإن وضع فعلي الذي يتجر به . وفيه انه مضافا إلى بعض ما يرد علي ما قبلها انه لا يعلم المراد من قوله وان وضع الخ . فان كان المراد به الخسران كما عن الوافي ان وضع بضم الضاد اى صار ذائعة وخسران فمضافا الي ما فيه من سوء العبارة و ان الظاهر منه هو عدم التجارة وكونه بحاله كما في غير هذه الرواية انها [ح] خلاف القواعد اذ لو كان التجارة للطفل تبرعا كان الربح والخسران كليهما عليه فان التاجر ح محسن ولا معنى لكون الربح له والضرر عليه و ان كان التجارة بينهما شراكة فالربح والضرر عليهما .

ومنها [رواية سماعه بن مهران] عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يكون عنده مال اليتيم فيتجر به أبيض منه قال نعم قلت فعليه زكاة قال : لا لعمرى لأجمع عليه خصلتين الضمان والزكاة « الظاهر كون التجارة لنفسه ولو شراكة بقرينة كون الضمان عليه فلو كان لليتميم لم يكن عليه ضمان المال فمع كونه شريكا مع اليتيم في التجارة نفى الزكاة بقول مطلق بل يمكن ان يكون سوق السؤال والجواب هو عن زكاة المتعلق بالتاجر لا اليتيم فانه ضامن لمال اليتيم والمعنى من



عليه الضمان ليس عليه الزكاة . ومنها ما رواه الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : في مال اليتيم عليه زكاة ؟ فقال : إذا كان موضوعاً فليس عليه زكاة . فاذا عمدت به فأنت له ضامن والربح لليتيم دل على الزكاة بالمفهوم مع كونه على خلاف القواعد المقررة كما عرفت .

وكيف كان فقد عرفت ان الروايات لا تخلو عن اشكال ويظهر ايضا عدم الزكاة على اليتيم من [خبر مروان ابن مسلم] عن ابي الحسن عن ابيه عليه السلام قال : « كان ابي يخالف الناس في مال اليتيم ، ليس عليه زكاة . » بناء على ان قوله ليس عليه زكاة جملة مستأنفة فيكون المعنى حيث قال الناس في مال اليتيم زكاة خالفهم ابي بانه ليس فيه زكاة ، ثم انه منه يعلم امكان ورود اخبار اثبات الزكاة مورد التقية لكنه مع ذلك . قال في الجواهر لكن الانصاف أنه إفراط ، إذ التصرف في مال الغير وإن كان حراماً وخصوصاً مال اليتامي لكن لامناس عن القول بالندب هنا بعد الاجماع المحكي عليه في المعتمد ومحكى المنتهى والنهاية وظاهر الغنية المعتضد بالتتابع . وبالنصوص المزبورة المعتمد سند بعضها المحمولة على ذلك الذي هو أولى من التقية ، فيكون إذناً من الملك الحقيقي ، بل الظاهر عدم الفرق في استحباب زكاة ماله مع التجارة بين النقيدين وغيرهما ، لاطلاق النصوص المزبورة ، ودعوى انصرافها إلى النقيدين ممنوعة ، كما أنه أفرط هو وبعض من تقدمه في دعوى كون الخسران على المتجر لهم إذا حصل ، وإن كان ربما يشهد له خبر السمان إلا أنه لامجال للقول به والخروج عن قاعدة الاحسان وقاعدة من كان الربح له فالخسران عليه ، وغير ذلك ، فيجب حينئذ حمله على ما لا ينافيها انتهى .

وفيه ما لا يخفى فان الاجماع انما يكون حجة لكشفه عن قول المعصوم ومع كون قوله عليه السلام على خلاف الكتاب كيف يكشف عن قول المعصوم حيث قال الله تعالي ولا تقر بوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وقد عرفت عدم ثبوتها في مطلق مال اليتيم سواء كان من النقيدين او غيرهما واما قوله من كان الربح له فالخسران عليه ففيه انه ظاهر بعض الروايات التي هي مدرك هذا الحكم كما عرفت مضافا

الى خبر السمان والتفكيك لا يخلو عن اشكال وان كانت القاعدة مسلمة .  
 وكيف كان فالظاهر بل الاقوي عندى هو المنع و سيأتي الان تفصيل .  
 الاقتراض من الولي وغيره . ﴿ و ﴾ بالجملة ماتقدم من حيث تعلق الزكاة على  
 مال الطفل وجوبا كما في غير التقدين او استحبابا كما فيهما اذا اتجر للطفل  
 تبرعا . واما اذا اتجر بمال الطفل لنفسه لا للطفل فيه تفصيل فانه ﴿ ان ضمنه ﴾  
 وادخله في ملكه بناقل شرعي كالقرض بان يقرضه ﴿ واتجر لنفسه ﴾ بان يكون  
 من قبيل سائر امواله . ﴿ و ﴾ فرض جواز ذلك ضرورة انه ليس في كل مورد  
 صح له الاخذ من مال اليتيم بل يجوز فيما ﴿ كان ﴾ المقرض وليا ﴿ مليا ﴾ غنيا  
 غير محتاج الى ماله . و كان نظره في اقتراضه من ماله حفظ ماله عن التلف فانه  
 ح يجوز و ﴿ كان الربح له ﴾ لليتيم كسائر امواله فانه يخرج عن ملك اليتيم  
 بمجرد الاقتراض و دخل في امواله ﴿ ويستحب الزكاة له ﴾ ح لاعلي اليتيم فان  
 الزكاة ح زكاة مال التجارة التي سيأتي ان استحبابها متفق عليه عندهم من غير ان  
 يكون له دخل في مال اليتيم .

وفي المدارك قال بعد قوله فان ضمنه اه المراد بضمان المال هنا نقله الي ملك .  
 الولي بناقل شرعي كالقرض وبالملاءة كونه بحيث يقدر علي اداء المال المضمون  
 من ماله لوتلف بحسب حاله وذكر الشارح ان المراد بالملاءة ان يكون للمتصرف  
 مال بقدر مال الطفل المضمون فاضلا عن المستثنيات في الدين و عن قوت يوم وليلة  
 له ولعياله الواجبي النفقة وهو مشكل لان ذلك قد لا يحصل معه الغرض المطلوب  
 من الملاءة انتهى . وجه الاشكال ان الملاءة بمثل هذا المقدار قد يؤدي الى تلف مال .  
 اليتيم فلا بد له من مقدار يكون غالبا علي مال الطفل ويدل علي اعتبار الملاءة و  
 عدم كفاية ما عينه في المسالك خبر السالم الاتي .

وكيف كان فضمانة المال وادخاله في ملكه انما يكون بالقرض و حاصل .  
 الكلام تارة يتمجر للصغير تبرعا فيشترط ذلك كون هذه التجارة صلاحا للصغير  
 فيكون الربح ح للصغير والخسران عليه ايضا لان الفرض ان المال للصغير ولم يدخل

في ملك الولي كى يكون الربح له فاملال للصغير والنفع والضرر له ايضا بخلاف صورة القرض فان الربح للمقترض .

قال في الحدائق اما اتجار الولي لليتميم نظرا له وشفقة عليه فالظاهر انه لاختلاف في كون الحكم فيه ما ذكره الشيخ من ان الربح لليتميم والنقصان له الا ان الاخبار في هذه الصورة لا تخلوا من تدافع وكذا بقية الاخبار في المسألة لا تخلوا من الاشكال انتهى وهو كذلك كما عرفت واخرى اراد ان يدخل ماله في ماله على وجه الضمان بان يقرضه عن الصغير وح فمضافا الى اشتراط الغبطة وجب ان يكون المقترض وليا مليا اى مع كونه وليا كان ذامال غالب على مال الصغير بحيث لا يكون في البين مظنة تلف مال الصغير فلو فقد احد الشرطين بان يكون وليا فقيرا او غنيا غير ولى لا يجوز له التصرف في مال الصغير قرضا .

ولذا قال المصنف ﴿ اما إذا ﴾ كان المقترض بحيث لا يجوز له الاقتراض بان ﴿ لم يكن مليا ﴾ ذامال غالب على مال الصغير ﴿ اولم يكن وليا ﴾ بل كان فقيرا غير ولى فمن المعلوم انه لا وجه لجواز الاقتراض فلا يجوز له الاخذ من مال الصغير فانه ح في معرض التلف وانما الجواز في الولي الغني او الاب الفقير فمع فقد الولاية والملاءة ﴿ كان ﴾ المقترض ﴿ ضامنا ﴾ للمال لو تلف قيميا كان او مثليا فقد تلخص انه فيما كان القرض صحيحا كان الربح والضرر للمقترض وفيما لم يكن صحيحا كان القرض فاسدا فلا يملكه المقترض فكل ما وقع من الربح كان لليتميم بمثل ما اذا اتجر له غاية الامر جوازا في الاول وحرمة في الثاني لكن المعاملة ح فضولى تحتاج الى الاجازة فبعد الاجازة تصح المعاملة ويكون الربح لليتميم ﴿ و ﴾ لكن المصنف بل عن العلامة هو الحكم بانه ﴿ لليتميم الربح ﴾ حينئذ ﴿ و ﴾ انه ﴿ لازكاة هنا ﴾ وهو لا يتم باطلاقه بل الربح يكون له مع الاجازة والافيطل اصل المعاملة اللهم الا ان يكون نظره الى وقوع المعاملة على عين مال اليتيم فيخرج عن الفضولى ويكون الربح له وسياتي الكلام فيه .

وكيف كان فظاهر العبارة عدم جواز القرض الا فيما تحقق الشرطان الولاية

والملاءة فلا يجوز القرض للولي الفقير .

قال الشيخ في محكي المبسوط ومن يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ووصي الاب والجد والامام ومن يأمره الامام ثم قال في كل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا علي وجه الاحتياط والحظ للصغير لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه علي وجه لاحظ فيه كان باطلا لانه خلاف ما نصب اليه انتهى . وعن شيخنا المرضى بعد ايراده الاخبار الواردة في المقام ومامر من الحلّي والمبسوط مالفظه و يؤيد ذلك ان نقل المال الي الذمم معرض للتلف بالاعسار والانكار او الموت او غير ذلك مما يغلب علي الاحتمالات القائمة في صورة بقاء العين . و لذا يظهر من المسالك في باب الرهن التردد في جواز اقتراض الولي مال الطفل و عن- التذكرة اشترط جواز الاقتراض بالمصلحة مضافا الي الولاية والملائة .

وكيف كان فالقول بالمنع والحق اقتراض الولي لنفسه باقتراضه لغيره الذي اتفقوا ظاهرا علي انه لا يجوز الامع المصلحة قوي الا ان العمل بتلك الاخبار المجوزة المنجبرة بما حكي لعله اقوى انتهى ، و في مصباح الفقيه بعدما نقل عن الشيخ الانصاري الي هنا قال وهو جيد و ممّا يؤيد الجواز ايضا بعض الأخبار الآتية وغيرها مما يدل علي اكل طعامهم واعطاء عوضه وجواز المخالطة والمعاشرة معهم بالتصرف في اموالهم علي وجه لا يترتب عليه مفسدة كما يشعر بذلك ما في بعض تلك الاخبار من الاستشهاد بقوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ومع ذلك كله فالاحوط ترك الاقتراض بالامراة مصلحة اليتيم ولو بملاحظة وقوعه عوض ما يستحقه من الاجرة بالقيام بمصالحه وحفظ امواله : وان كان الاظهر بالنظر الي مامر جوازه للولي اذا كان مليا ولم يترتب عليه ضرر علي اليتيم .

واما مع عدم الملائة فلا يجوز لانه في معرض المخاطرة وان كان الولي حال- الاقتراض واثقا من نفسه بالاداء وعازما علي الوفاء انتهى موضع الحاجة والمسالة مشكلة من حيث النصوص الدالة علي جواز اخذ الاب من مال ولده ومن ذهاب بعض- الاكابر الي العدم .

وفي المدارك قال استثنى المتأخرون من الولي الذي يعتبر ملائة الاب والجد

فسوغوا لهما اقتراض مال الطفل مع العسر واليسر وهو مشكل وكيف كان فمتى صح الاقتراض انتقل المال الى ملك المقرض فيكون ربحه له و زكاته عليه انتهى .  
وفي الجواهر ناظرا الى عبارة المدارك قال مالفظه . وكيف كان فقد استثنى جماعة بل في المدارك نسبته إلى المتأخرين الأب والجد مما يعتبر فيه الملاعة ، فيجوز حينئذ اقتراضهما وإن كانا معسرين ، بل عن مجمع البرهان كأنه لاخلاف فيه ، ولم أجد له شاهداً بالخصوص في النصوص ، نعم قديشهد له في الجملة إطلاق ماورد من جواز تقويم الأب جارية ولده علي نفسه ثم يطأها ثم نقل جملة من الأخبار الدالة على الجواز مثل [خبر سعيد بن يسار] عن الصادق عليه السلام «أيحج الرجل من مال ابنه وهو صغير ! قال : نعم ، قلت : حجة الاسلام وينفق منه ، قال : نعم بالمعروف ويحج منه وينفق منه إن مال الولد لوالده ، وليس الولد أن ينفق من مال والده إلا بانه » [وخبر ابن أبي يعفور] «في الرجل يكون لولده مال فأحب أن يأخذ منه قال : فليأخذ » [وخبر أبي حمزة] عن الباقر عليه السلام « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لرجل : أنت ومالك لأبيك ثم قال أبو جعفر عليه السلام : ما أحب أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج ، إن الله لا يحب الفساد » [وخبر محمد بن مسلم] «سألته عن الرجل يحتاج إلى مال ابنه قال : يأكل منه من غير إسراف إذا اضطر اليه ، فقلت له : فقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ) لرجل أتاه فقال له أنت ومالك لأبيك ، فقال : إنما جاء بأبيه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : يا رسول الله : هذا أبي قد ظلمني ميراثي من أمي فأخبره أنه قد أنفق عليه وعلي نفسه فقال له : أنت ومالك لأبيك ولم يكن عند الرجل شيء » [وخبر علي بن جعفر] عن أخيه عليه السلام ) «سألته عن الرجل يأكل من مال ولده قال : لا إلا أن يضطر اليه فليأكل منه بالمعروف » ثم قال إلا أن الجميع كما ترى لا يجسر به عن مثل هذا الحكم ، وخصوصاً في الجدمندرج في قوله تعالى : « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن » إذ الظاهر صدقه بفقد الأب وإن كان الجدموجوداً ، ودعوي شمول لفظ الأب في هذه النصوص للجد واضحة المنع . كل ذا مع أن المحكي عن القدماء إطلاق اعتبار المصلحة في التصرف في مال الطفل من غير

فرق بين الأب والجد وغيرهما . بل عن المبسوط الى ان نقل مامر منه آتفا .  
ثم قال نعم حكى عن الشيخ أنه جوز للوالد الاستقراض من مال الوالد  
لحاجة الاسلام ، ولعله لخبر سعيد المتقدم ، وأنه نص علي المنع للحج المنسوب ، و  
بالجملة فالتوقف في الحكم المزبور في محله ، خصوصاً مع المفسدة في ذلك ، و من  
هنا استشكله في المدارك بعد أن حكاه عن المتأخرين ، وعن القطيفي أنه لم يحضر في  
دليله انتهى .

ولا يخفى كثرة هذه النصوص الدالة علي صحة تصرفات الاب من مال ولده  
عند احتياجه و قدمه ايضا في المجلد الخامس عشر ص ٤٥ فراجع فالظاهر انه  
تفصيل حسن و هو المنع بالنسبة الي الجد دون الاب والله العالم .

هذا تمام الكلام في الولي جوازا و عندما و اما غير الولي فان كان فقيرا بحيث  
يمكن تلف المال فلا يجوز له التصرف في مال اليتيم بوجه و كذا ولي الفقير سوي  
الأب كما عرفت . و اما غير الولي اذا كان ملياً فهل يجوز له التصرف في مال اليتيم  
تجارته او شراكة او قرضا لماله بحيث يكون التجارة لنفسه والربح والخسران  
عليه ايضا او لا فنقول ان لم يكن لليتيم فيه غبطة فلا يجوز التقرب الي ماله اصلا .  
وان كان له مصلحة فهل يجوز مطلقا كما يجوز للولي المملوك او لا و يمكن

استفادة الجواز من قول الصادق عليه السلام [ في خبر سالم ] قال ، « سألته فقلت : أخى  
أمرني أن أسألك عن مال يتيم في حجره يتجر به قال : إن كان لأخيك مال يحيط  
بمال اليتيم إن تلف أو أصابه شيء غرمه وإلا فلا يتعرض لمال اليتيم » ظاهره كون  
التجارة لنفس المتصرف بقريئة ان الغرامة له لو تلف فلو كان لليتيم كانت الغرامة  
عليه ايضا كما ان ظاهره بل صريحه غير الولي فان الاخ غير ولي جد فلم  
يشترط الامام الا الملائة للاخ والظاهر كون النظر في هذه التصرف الي الغبطة  
والمصلحة والشفقة له .

و كيف كان فلم يقيد عليه السلام هذا التصرف بكونه ولياً ونظره الي اشتراط  
الملائة فقط .

وكيف كان فان كانت التجارة لليتيم فلا يكون فضوليا بعد الاذن من جانب الشرع . وان كان لنفسه فهو واضح فلا شيء في البين الاحتفاظ مال الصغير ونظيره في الجواز [ صحيح ربيعى ] عنه عليه السلام أيضاً « في رجل عنده مال اليتيم فقال : إن كان محتاجاً ليس له مال فلا يمس ماله ، وإن هو اتجر به فالربح لليتيم ، وهو ضامن » والظاهر من قوله عليه السلام وان هو اتجر الخ انه راجع الى المنطوق اى في صورة الاحتياج الذي هو فساد التصرف ان اتجر به فحيث كان التصرف باطلا قرضا كان اولي اليتيم فهو ضامن للمال مع كون الربح لليتيم من حيث انه ربح ماله .

وكيف كان فهو ايضا ظاهر في جواز الاقتراض مع الملاءة والغبطة ولولم يكن وليا ونظيرهما ايضا رواية منصور الصيقل [ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به ، قال فقال: إذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وأنت ضامن للمال ، وإن كان لامالك وعملت به فالربح للمال وأنت ضامن للمال . فان الظاهر جوازه لو كان له مال وضمنه بالقرض ويملكه والربح له وعليه ضمان المال ، واما لولم يكن له مال فالربح لليتيم لان القرض فاسد والملاح لليتيم و كان التجارة له علي القرض .

ولا يخفى انه مع هذه الروايات فالقول بعدم جواز التصرف لمطلق المتصرف سوى الولي في غير محله فلا يشترط الاحتفاظ الملاءة والغبطة و ح فيخرج عن الفضولي مطلقا فينحصر صدق الفضولي في موارد التي يكون القرض فاسدا كان المتصرف وليا اوليا . ثم انه يقع الكلام في احتياج هذه الفضولى الى الاجازة و عدمه وقد وقع الخلاف في ذلك بين الاعلام فذهب الى الاول في المدارك والحدايق و الى الثانى في الجواهر .

قال في المدارك عند قوله واما لولم يكن اه والمراد ان المتجر في مال الطفل اذا اقترضه مع انتفاء الولاية او الملاءة يكون القرض فاسداً و ربح المال لليتيم ولا زكوة عليه ويتعلق بالمتصرف ضمان المال بمعنى انه يكون بحيث يلزمه مثله او قيمته مع التلف اما الضمان فلان الاقتراض انما يشق مع الولاية والملاءة كما تقدم

فمتى انتفى الوصفان او احدهما يكون المتصرف علي هذا الوجه عاصياً غاصباً فيترتب عليه الضمان لامحالة واما ان ربح المال يكون لليتيم فلان الشراء وقع بعين ماله كما هو المفروض فيملك المبيع ويتبعه الربح ولكن يجب تقييده بما اذا كان المشتري وليا او اجازة الولي و كان للطفل غبطة في ذلك والاقع الشراء باطلا بل لايبعد توقف الشراء علي الاجازة في صورة شراء الولي ايضا لان الشراء لم يقع بقصد الطفل ابتداء وانما اوقعه المتصرف لنفسه فلا ينصرف الي الطفل بدون الاجازة ومع ذلك كله فيمكن المناقشة في صحة مثل هذا العقد و ان قلنا بصحة العقد الواقع من الفضولي مع الاجازة لانه لم يقع من الطفل ابتداء انتهى .

وفي الحدائق في هذا المقام قال ولا بد ايضاً من تقييده بما اذا كان المشتري ولياً أو باجازة الولي كما صرح به الشهيد وغيره وإلا كان باطلا لانه تصرف منهى عنه شرعاً ، بل لايبعد كما ذكره السيد السند في المدارك توقف الشراء وان كان من الولي أو باجازته علي الاجازة من الطفل بعد البلوغ ، ثم نقل عبارة التي نقلناه من المدارك .

و كيف كان ففي صورة فساد القرض لا كلام في توقفه علي الاجازة ثم ان عبارة الحدائق صرّح بالاجازة من الطفل بعد البلوغ والظاهر هو غير مراد جدا فانه في صورة فساد القرض والتجارة كان المال في كل آن في يد شخص غير الاول وكانت المعاملة غير المعاملة الاولى<sup>١</sup> فلازمه توقف الوف من المعاملات علي بلوغ الصبي واجازته وهو فاسد ومستلزم لفساد كثيرة والمقصود اجازة من بيده الاجازة بعد المعاملة فوراً وظاهر عبارة الجواهر عدم الاحتياج الي الاجازة حتى في صورة فساد القرض اذا كان الشراء بعين مال الطفل لا بالذمة زعمان قصد النفس هو اللغو بعد العلم بان المال للغير فيكون مأمورا من جانب الشرع بايقاع المعاملة لصاحب المال وح لو قصد نفسه في المعاملة كان لاغ في قصده قال قده ما هو لفظه ولعل التحقيق في الولي كون الربح لليتيم مع الشراء بالعين ، وقصد النفس بعد كون المال للغير المخاطب بايقاع الشراء له مع المصلحة غير قادح ، كما لو اشترى بمال زيد عيناً بقصد أنها له ، فانه لا يجدي



في تبعية ملك المعوض للمعوض إذا كان وكيلاً أو أجاز المالك ، وقد فرضنا كون المتصرف الولي ، فلا يحتاج إلى إجازة ، إذ هو حينئذ كالوكيل على الشراء بالعين وقصد نفسه ، فإن صحة البيع لا تحتاج إلى إجازة من الموكل في وجه قوي ، لأن الوكيل قد فعل ما وكل فيه ، وقصده لنفسه لاغ ، وليس الفعل مشتركاً تشخصه النية ، إذ الفرض أنه وكيل على الشراء بالعين ، وهو لا يقع إلا للموكل ، فكذا الولي ، بل لعله أولى من الوكيل في ذلك إلى أن قال ومنه يظهر فساد ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من احتياج الصحة إلى إجازة من الولي ، بل ربما توقف في الصحة معها أيضاً ، لكون الشراء وقع لنفسه ، فلا تنفعه الإجازة ولو قلنا بصحة الفضولي معها ، إذ قد ظهر لك مما ذكرنا عدم الاحتياج إلى الإجازة في الصحة ، لكونه مكلفاً مع الشراء بعين مال الطفل وحصول المصلحة بكون الشراء للطفل لنفسه انتهى .

ومراد قدس سره أن مع قاعدة تبعية الملك للثمن قد الغى قصد كونه لنفسه فإن المبيع يدخل في ملك من خرج عنه الثمن فيقع في المقام للصغير ولو قصد البائع البيع لنفسه وبذلك قد صححوا بيع الغاصب لنفسه فإنه بعد إجازة المالك دخل الثمن في ملكه وقد الغى قصد الغاصب البيع لنفسه و كذا الوكيل فإنه قد أدى ما هو وظيفته من اجراء المعاملة غاية الامر قصد نفسه ملقاة .

وبالجملة إن الولي في المقام مثل الوكيل في المعاملة فكما أنه كلما صدر منه كأنه صدر من الموكل ولو قصد الوكيل نفسه في المعاملة أحياناً واقع المعاملة لنفسه فلا يضر ذلك بكون المعاملة واقعة للموكل ويكون قصده لنفسه لغوا فكذلك قصد الولي لنفسه في المقام فلا يحتاج إلى الإجازة هذا فإن أراد قده تجارة الولي للصغير بحيث يكون النفع والضرر على الصغير فهو كذلك فإن الفرض أن المعاملة له فيكون نظير الوكيل في كون المعاملة للموكل فلا يحتاج إلى الإجازة ولو قصد نفسه أحياناً بلح كان أجمال العمل في ذهن التاجر حيث إن التجارة له دائمي تقريباً فربما يغفل عن إيجاد الصغير بل كثير أماً يمكن وقوعها لنفسه في حين المعاملة مع علمه و عمله بانها للصغير .

وبالعجالة فعدم الاحتياج [ح] الى الاجازة ظاهرة بل لامورد لها اصلا ولكنه خارج عن فرض فساد القرض واما ان اراد فساد القرض وعدم الاحتياج الى الاجازة من حيث تبعية ملك المعوض للمعوض كما هو صريح عباراته وان العوض حيث كان لتصغير فيتبعه المعوض فتقع المعاملة للتصغير قهرا فبطلانه بمثابة من الوضوح اذ ذلك فرع صحة المعاملة وهي متوقفة على الاجازة فانه ما لم يجز لم يصح فلا يجري قاعدة التبعية وحيث ان كلامه في صورة فساد القرض كما يظهر من شرحه للمتن عند قوله اذا لم يكن وليا كان ضامنا للمال فلا جرم نظره في عدم الاحتياج الى الاجازة بقاعدة تبعية ملك المثلث للثلث فيرد عليه ان لازمه عدم احتياج بيع الفضولي الى الاجازة فان الفرض فساد القرض فيكون مال الصغير بعده بلا جهة مجوزة فيكون تصرفاته بتمامها فضوليا تحتاج الى الاجازة وقاعدة تبعية ملك المعوض للمعوض انما تكون بعد الاجازة وتحقق المعاملة وعدم الاحتياج في الموارد التي ذكره من حيث انه لم يكن فضوليا فان الوكيل غير الفضولي جداً وانما يأتي بما هو وظيفته ولو قصد احيانا نفسه في البيع والشراء فيمكن القاء قصده بخلاف الفضولي الغاصب البائع لنفسه فانه ليس وكيلا من صاحب المال وانما يبيع ملكه عصيانا فلو قلنا بصحة الفضولي لنفسه فانما يصح بعد الاجازة بمعنى انه اذا اجاز صاحب المال تقع المعاملة بين صاحب الثمن و صاحب المثلث ويلغى قصد كونه هو المالك .

وكيف كان فالصحة هناك بعد الاجازة والمقام كذلك فانه اذا فرض فساد القرض لعدم كونه وليا فالقرض فاسد والمال لليتيم فيحتاج المعاملة اولاً الي- الاجازة ولوباع لنفسه بناء علي صحة ذلك ثم بعد الاجازة صار المبيع لليتيم و اين ذلك من الوكيل .

ثم قال بعد كلام طويل هذا كله اذا كان المتصرف الولي ، أما إذا كان غير ولي وقد اشترى بعين مال الطفل بعنوان أنه له وكان فيه ربح فالضابط تقتضي أنه فضولي لا يدخل في ملك الطفل حتى يجيز الولي انتهى قد عرفت ان الولي اذا كان

تصرفه في المال حراما ايضا كغير الولي فالمعيار في كون المعاملة فضوليا كون المعاملة بدون رضا المالك الظاهري والحقيقي كما ان معيار الخروج عن الفضولي صحة التصرفات ولو كان المتصرف غير الولي وقد عرفت فيما تقدم مناصحة اتجار غير- الولي ايضا مع وجود الغبطة للصغير فهو ح خارج عن الفضولي مطلقا .

ثم ان هناك اشكالا اخر وهو ان الاطلاقات المقام وغيره يشمل بيع الكلي والجزئي مع ان ظاهر بعض الكلمات مثل الحدائق و لعلّه يتبعه في الجواهر بل لعلّه الظاهر من عبارة المدارك المتقدمة آنفا هو الفرق وان ما ذكر من كون المبيع والربح لليتيم فيما اوقع المتصرف المعاملة على شخص مال اليتيم دون الثمن الكلي فانه ح يملكه المتصرف ويضمن المال فقط هذا قال في الحدائق بعد نقل رواية ربيعي والصيقل المتقدمين ما لفظه وانما الاشكال في مادلا عليه من أن الربح لليتيم مطلقاً فانه علي اطلاقه مخالف لجملة من القواعد الشرعية والضوابط المرعية، بل لا بد في صحة إنتقاله لليتيم أن يقيد بكون الشراء وقع بعين المال لا في الذمة فانه متى كان بعين المال اقتضى انتقال المبيع الي الطفل والربح يتبعه انتهى .

وفي الجواهر انه قد مضى الي صراحة عباراته في الشراء بعين المال صرح به مفصلا بان قاعدة تبعية ملك المعوض للعوض انما تكون في ذلك لافيما تكون المعاملة وقعت كليا وفي الذمة فانه ح يكون ما اشترى المتصرف ملكا له غاية الامر ذمته مشغولة بمال اليتيم قال قد نعلم ينبغي تقييد ذلك كله بما إذا وقع الشراء بالعين . أما إذا وقع في الذمة فالقاعدة تقتضي كونه للولي فيكون الربح له وإن كان قد أضمر التأديية من مال الطفل حال الشراء ، فان إضماره ذلك لا يقتضي تبعية المملك له ؟ وتأدييته لم تبرأ ذمته، و دعوى أن النص والفتوي يشملان هذه الصورة. لانها الغالب ، ولصدق الشراء بمال الطفل حينئذ ، يمكن منعها ، علي أن الخروج عن- القاعدة المحكمة باطلاق هذه النصوص ليس أولي من العكس ، بل هو أولي انتهى . وفيه ما لا يخفى فانه مضافا الي الاطلاقات الواقعة في النصوص والفتاوي في باب الضمانات والغصب والفضولي وغيرها انه انهدم ذلك قاعدة تبعية ملك المعوض

للعوض فان الغالب كون الثمن بنحو الكلي فلو صححت المعاملة ح ويدخل المبيع في ملك الغاصب للزم تخصيص الاكثر بالنسبة الي القاعدة بل عليه للزم ان لا يبقى مورد للفضولي بالنسبة الي الثمن الا نادرا فاذا غصب الثمن فاشترى به دارا صحت المعاملة لكون اكثر المعاملات وقوعها في الثمن بنحو الكلي كما انه في المثلث بنحو المعين الخارجى وح فلامورد للاجازة لعدم معاملة فضولية وانما يلزم علي البايع الغاصب دفع قيمة المال المغصوب او مثله الي صاحبه دون شيء آخر بل يجري ذلك فيما غصب المتاع وجعله ثمنا او ثمنا في المعاملة كالفرش ونحوه و باع فرشاً كلياً باوصاف المغصوب ولازم ما ذكر تحقق المعاملة غاية الامر ذمة الغاصب مشغولة بدفع مثل ما غصب فلو دفع المغصوب لم يبرء ذمته او جعل الفرش او الفرس المغصوب مثلاً ثمناً لفرش او فرس آخر او غيرهما و اشترى مملوكاً بالمغصوب الكلي المعين بالوصف ولازم ما ذكر عدم وقوع المعاملة علي المغصوب فان الثمن كلى علي الفرض وانما دفع الثمن الي البايع عوضاً عن العوض الحلال فكانه تلف مال الغير و كان له ضامن من دون الاحتياج الي الاجازة اصلاً وهو كما ترى فلو كان وقوع المعاملة علي الثمن الكلي او الشخصي موجبا للحكمين لم يصح كثير من الاحكام التي تفرعوا عليهما فلو اشترى الغاصب او الفضولي داراً بثمن الكلي في الذمة لزم ان يكون مالكا للدار غاية الامر لم تبرء ذمته حتى يدفع الي البايع الثمن الحلال و يكون عليه دفع ما غصب قيمياً او مثلياً وهو خلاف قاعدة تبعية ملك المعوض للعوض وفروعه بل القروض المترتبة عليه لا تعد ولا تحصى فمن اقترض النقدين او غيرهما مثلاً بالقرض الفاسد لم يملكه وكان عليه رده الي المقرض فلو باع به شيئاً باع بثمن الذي للمقرض ولازمه كون الشيء للمقرض لان المثلث قد استقر في ملك من خرج من كيسه الثمن والظاهر عدم التزامهم بذلك كما لم يحكموا بذلك في القرض الربوي فانهم حكموا بفساده مع عدم التزامهم بما ذكرنا غاية الامر قد يسمع بجواز التصرف في المال للمقرض وليت شعري انه مع فساد القرض وعدم انتقال المال من المقرض الي المقرض فما معنى لجواز التصرف فان كان لحصول المملك

للمقترض والفرض انهم حكموا بعدمه و ان كان لغير الملك فلازمه ما ذكرنا و تمام الكلام في محله والتحقيق ان يقال بان كون المعاملة للصغير لا ينحصر بوقوع المعاملة علي عين ماله بل لو كان من قصد المتصرف من اول الامر دفع الثمن من مال الصغير كانت المعاملة انعقدت علي الثمن الذي اريد دفعه فلا فرق بين ان يقال اشترت الدار بالف تومان وبين ان يقال بهذا الف المعين فكما ان المعاملة في الثاني تقع علي عين ماله فكذلك في الاول فالثمن الكلي تارة لا يكون مشخصه بوجه حتي عند المشتري كما اذا اشترى فرسا بمائة تومان كلى من غير ان يقصد دفعها من الحرام بل ربما لا يكون له فعلا مال و في مثله تقع المعاملة للمشتري لامحالة و كان عليه دفع مائة حلال و الا لم يبرء ذمته و اخرى يكون كذلك مع كون قصده دفع المائة الغصبيّة و نالته تقع المعاملة علي نفس المائة الغصبيّة و المعاملة في الاخيرتين شخصية اما في الاخير فواضح. واما في الوسطي فان قصده حيث كان دفع الثمن الشخصي المعين لم تقع المعاملة الا علي هذا الثمن المعين فكل الثمن معين في الواقع واما لم يتعين اذا كان افراد المائة في المثال كثيرا في الخارج فالمعاملة في الاخيرتين فضولية تقع مع اجازة صاحب الثمن له و توهم فساد المعاملة في الوسطي فاسد فان الفساد فيما لم يكن من قصده دفع الثمن اصلا لا فيما اذا قصد دفع الثمن الغير والتفصيل مو كول الى محله انشاء الله .

﴿و﴾ كيف كان قد عرفت انه لازكاة علي الطفل مطلقا بل يحرم الاخذ منه الا انه عند المشهور ﴿تستحب الزكاة في غلات الطفل و مواشيه﴾ مطلقا وفي-  
التقديدين ان اتجر به الولي كما عرفت ﴿وقيل تجب﴾ في الغلات والمواشي والقائل  
الشيخان وبنو زهرة وسعيد وحمزة والتقي والقاضي والشيخين علي ما حكى عنهم  
وأتباعهما ، بل عن ناصر بن امرتضي ذهب أكثر أصحابنا إلي أن الامام يأخذ الصدقة  
من زرع الطفل وضرعه وهو عجيب من هؤلاء بعد اشتراط التكليف الالزامي بالبلوغ  
ندبا فضلا عن الوجوب . واما ما حكى عن امرتضي فان كان مراده بالامام هو المعصوم  
فهو لا يقاس بغيره فان الامر بيده وانه من جانب الله هو المالك الحقيقي وانه أولى

بالنفوس مالا وانفسا صغيرا وكبيرا . وان كان غير المعصوم فهو صادرة بل الدليل على خلافه .

وفي الجواهر والأقوى عدم الوجوب ، كما هو المشهور نقلا وتحصيلا ، بل لعل عليه عاة المتأخرين ، بل عن تلخيص الخلاف نسبته إلى أصحابنا بل عن كشف الحق ذهب الامامية إلى أن الزكاة لا تجب على الطفل والمجنون ، للأصل وإطلاق النصوص المستفيضة غاية الاستفاضة نفى الزكاة عن مال اليتيم الشامل للقرض الى ان قال ضرورة أنها تكليف ، والتكليف مشروط بالكمال ، لرفع القلم عن الصبي والمجنون ، ومع ذلك صريح الخلاف هو الوجوب لبعض الروايات التي ظاهرة في صدورها تقيّة قال فيه : مال الصبي والمجنون اذا كان صامتا لا تجب فيه الزكاة وان كان غلات ومواشي يجب علي وليه ان يخرج عنه وقال الشافعي مالهما مثل مال البالغ العاقل تجب فيه الزكاة ولم يفصل وبه قال عمر وابن عمر وعائشة ورووه عن علي عليه الصلوة والسلام وعن الحسن بن علي عليهما الصلوة والسلام وبه قال الزهري وربيعة وهو المشهور عن مالك وبه قال الليث بن سعد وابن ابي ليلى واحمد واسحق وقال الاوزاعي والثوري تجب الزكاة في مالهما لكن لا يجب اخراجها بل تحصى حتى اذا بلغ الصبي عرقوه مبلغ ذلك فيخرجه بنفسه وبه قال ابن مسعود وذهب ابن شبرمة وابو حنيفة واصحابه الى انه لا يجب في ملكهما الزكاة ولم يفضلوا .

[دليلنا] اجماع الفرقة وايضا الاصل عدم الزكاة ويجابها يحتاج الى دليل وليس في الشرع ما يدل علي ما قالوه ويمكن ان يستدل بما روي عن النبي ﷺ انه قال رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يتبّه وعن المجنون حتى يفيق ولا يلزمننا مثل ذلك في المواشي والغلات لانا قلنا ذلك بدليل انتهى والدليل الذي اشار اليه هو ما رواه حريز ، عن زرارة ومجّد بن مسلم انهما قالوا : ليس علي مال اليتيم في الدين وامال الصّامت شيء : فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة . والرواية معارضة بالكثيرة الدالة علي العدم وبحديث رفع القلم فانه مطلق بالنسبة الى الاموال فاشترط الكمال لا يختص بالذهب والفضة ذلك لان احكام الشرع جميعها عقلائية

واحكامه الكلية مطابقة للقوانين العقلية و ما لا يفهمون منه ذلك لقصور عقولهم و تكليف الصبي علي خلاف العقل من غير فرق بين العبادات المالية و البدنية ولان الغرض من الاوامر و النواهي هو الانبعاث الي العمل و الصغير لارادع له عن العصيان وايضا ان الغرض منهما هو الثواب علي فرض الامتثال و العقاب علي فرض المخالفة مع انه لا يصح عقاب الصغير عقلا فاذا لم يكن عليه قلم التكليف لا يصح الخروج عنه .

هذا مع ان الروايات كلها نافية عنه الزكاة مطلقا مثل [ مارواه ابو بصير ] قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس علي مال اليتيم زكاة ، وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة و لاعليه فيما بقي حتى يدرك ، فاذا أدرك فأنما عليه زكاة واحدة ثم كان عليه مثلما علي غيره من الناس .

[ وما رواه محمد بن القاسم بن الفضيل ] قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الوصي " أيزكي زكاة الفطرة عن اليتامى إذا كان لهم مال، قال: فكتب عليه السلام لا زكاة علي يتيم وفي آخر مثله . إلا أنه قال : لا زكاة علي مال اليتيم . [ وما رواه ابو المحسن ] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أبي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكاة .

[ وما رواه [ ابن مسلم ] عن أحدهما عليهما السلام قال: سألت عن مال اليتيم . فقال : ليس فيه زكاة .

[ وما عن قرب الاسناد عن العلاء ] قال ؛ قلت لأبي عبد الله عليه السلام : هل علي مال اليتيم زكاة ؟ قال : لا .

[ وما رواه ابو بصير ] عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سمعة يقول : ليس في مال اليتيم زكاة ، وليس عليه صلاة ، وليس علي جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة ، وإن بلغ اليتيم فليس عليه ما مضى زكاة و لاعليه لما يستقبل حتي يدرك . فاذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة . و كان عليه مثلما علي غيره من الناس . و في الوسائل قال حملة الشيخ علي نفى الوجوب في الجميع فان الوجوب مخصوص بالغلات الاربع و يمكن حمل الوجوب في الحديث السابق علي التقية لموافقته لمذاهب أكثر .

العامّة ، ولرواية أبي المحسن السابقة و على الاستحباب بالنسبة إلى الولي والرواية صريحة في النفي مطلقاً عن مطلق أمواله و هي مطابق للقواعد المسلمة النافية عن غير البالغ التكليف البدني والمالي وحملها على نفي الوجوب بالنسبة الي الجميع كى لاينافي الوجوب في الغلات كما تيري فالاقوي عدم الوجوب في جميع امواله كما عرفت وستعرف من سائر الروايات الآتية وقد عرفت من ابن ادريس عدم جواز اخذ ماله والتصرف فيه بغير رضاه لنفي التكليف عنه و لذا قال في الجواهر مع انه ممن اثبتت النديية مالفظه بل ربما ظهر من بعض من نفي الوجوب كابن ادريس الحرمة ، وبه جزم العلامة الطباطبائي في مصايحه بعد ان ادعى عدم التصريح به قبل الفاضلين، بل ربما كان ظاهر من تقدمهم كالصدوقين والمرضى وابن ابي عقيل وغيرهم نفي النذب أيضاً ، ومن ذلك يعلم حينئذ ما في عبارة النافع في الغلات من أن الأحوط الوجوب، فتأمل .

﴿ وكيف قلنا ﴾ سواء كان بالوجوب او الاستحباب ﴿ فالتكليف بالاخراج يتناول الوالي عليه ﴾ ،

وفي الجواهر لأنه هو الذي له ولاية التصرف في ماله ؛ ولظهور بعض النصوص السابقة في خطابه بذلك فليس حينئذ للمطفل الاخراج بدون إذنه وإن قلنا بشرعية عباداته ، ولا لغيره انتهى . لكنه على الظاهر مشكل فانه بناء على شرعية عباداته كان الامر بيده . وانما كان نفي التكليف بالنسبة الى الوجوب فلا يجب عليه . واما بناء على الاستحباب فأى مانع من الدفع بنفسه بل لعله هو أولى من الولي فكما يصح منه الصلاة والصوم من دون اعتبار اذن الولي فكذلك بالنسبة الى دفع الزكاة واولى بالعدم احتمال جواز الأخذ لاحاد العدول والمستحقين .

وفي الجواهر : لعل وجهه أن هذا الاستحباب ليس تكليفاً محضاً بل له جهة تعلق بالمال حينئذ ، إلا أنه ينبغي أن يكون المتولي لأخذ ذلك الحاكم مع غيبة الولي ، بل ومع امتناعه في وجهه ، وقد سمعت ما حكاه المرضى عن أكثر أصحابنا انتهى . ولا يخفى ما فيه ان تعلق جهة المالى انما يوجب حق الاخذ لو كان على جهة



الوجوب للاستحباب والالتزام فنحن نسئل هل للطفل الامتناع من الدفع او لا و  
 علي الاول فيلزم الوجوب وعلي الثاني يجب تحصيل رضاه ومع عدمه فلا يجوز للولي  
 فضلا عن الغير فالمسألة في غاية الاشكال وهو مما يؤيد ما عليه ابن ادريس من الحرمة  
 مطلقا فالاولي والاحوط تحصيل رضاه لو كان مميزا والالتزام حتى امكن  
 ذلك فالفروع المذكورة من الجواز لكل واحد من الاولياء لو تعددوا والتوزيع مع-  
 التشاح والضمان في مال الولي وجوبا وندبا لو اهمل مع القدرة كلها ساقطة و كذا  
 غيرها مثل ما عن كشف الغطاء من أنه إن أتلفا أي الطفل والمجنون شيئا منها مع  
 تفریط الولي كان الضمان عليه، ومع عدمه يكون الضمان عليهما، فيؤدى الولي  
 العوض من مالهما اي ولو علي النذب، وقال فيه أيضاً: «إذا بلغ الطفل لم يمكنه  
 الولي من دفع زكاته حتى يأئنس منه الرشد بالاختبار لأحواله بالتصرف بأمواله»  
 ورده في الجواهر بقوله وفيه أنه لا بأس بدفعه من حيث أنه دفع، لكونه مكلفاً .  
 وعبادته صحيحة بل لعل الأولى مباشرة لذلك، لانه هو والمخاطب و اولي بالضعف  
 من جميع ذلك احتمال جريان البحث في الحمل ايضا والنقض والابرام في كلا  
 طرفيه والظاهر ان الاعراض عن بيان ذلك اولي ،

هذا كله في الصغير ﴿وقيل﴾ والقائل الاكثر بل المشهور: ﴿حكم المجنون حكم  
 الطفل﴾ في جميع ما تقدم ، من استحباب دفع الزكاة من النقيدين من ماله اذا  
 اتجر به الولي والوجوب والاستحباب في غلاته ومواشيه مطلقا و فساده اظهر من-  
 الشمس اذ هذه الاحكام في الصغير من المصادرات مع مخالفتها مع القواعد المسلمة من  
 قوله لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه والناس مسلطون علي اموالهم مالم يكن  
 التزاما من جانب الشرع فكيف وهذه الاحكام فيمن لا دليل عليه قال في المعتبر  
 والحق الشيخان المجانين بالصبيان في ايجاب الزكاة في مواشيههم و غلاتهم و يجب-  
 التوقف في ذلك ومطالبتهمما بدليل ما ذكره فاننا لانري وجوب الزكاة علي مجنون  
 ثم لو سلمنا الوجوب في غلة الطفل تبعا لما ادعيه فمن اين يلزم مثله في المجنون  
 فان جمع بينهما بعدم العقل كان جمعا بقيدهم لا يصلح للعلة و يمكن الفرق

بين الطفل والمجنون بان الطفل لبلوغه التكليف غاية محققة فجازان يجب الزكاة في ماله لانها غاية الحجر وليس كذلك المجنون و اذا تحقق الفرق امكن استناد الحكم الى الفارق انتهى .

وفي المسالك والاصح ان المجنون لازكاة عليه مطلقا ، و من هنا قال المصنف ﴿ و ﴾ تبعه غيره كثاني المحققين والشهيدين و أبي العباس والقطفى والميسى وغيرهم علي ما حكى عنهم ﴿ الاصح أنه لازكاة في ماله ﴾ للاصل ﴿ إلا في الصامت إذا اتجر له الولي استحباباً ﴾ للنص وهو [خبر عبدالرحمن بن الحجاج] قال « قلت لابي عبدالله عليه السلام : امرأة من أهلنا مختلطة أعلوها زكاة ؟ فقال: إن كان عمل به فعليها الزكاة وإن كان لم يعمل به فلا » وقال [موسى بن بكر] « سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة مصابة ولها مال في يد أخيها هل عليه زكاة ؟ فقال: إن كان أخوها يتجر به فعليه زكاة » .

ولا يخفى عدم دلالتهما علي الصامت إن كان المراد به النقدين اذا مال اعم منهما فان الغلات مال بالضرورة ويصدق عليه قوله مال في يد أخيها بالبداهة ومع ذلك ظاهر الخبرين هو الوجوب ولم يقل به احد سوى الشيخ في الصغير ومع الشك فالاصل براءة الذمة ندبا ووجوبا وعدم جواز الدفع عنه بدون رضاه فالاصح عدم الثبوت في المجنون مطلقا كما عرفت من المعتبر وانما المهم هو الكلام في الادواري منه لكن الظاهر لافرق بين الاطباقي والادواري الا اذا لم يحصل في جميع الحول ولو افاق في وقت تعلق التكليف و اشد اشكالا ما اذا حصل في الحول قليلا في يوم أو اكثر في آن قليل .

قال في التذكرة لو كان الجنون يعتوره اشترط الكمال طول الحول فلو جن في اثنائه سقط واستأنف من حين عوده و تجب الزكاة علي النائم والساهى والمغفل دون المعفى عليه لانه تكليف و ليس من اهله و هل تجب علي السفية الوجه ذلك لوجود الشرط وحجر الحاكم لمصلحته لا ينافي تمكنه لانه كالنائب عنه .

وعن المدارك إنما تسقط الزكاة عن المجنون المطبق أما ذوالادوار فالأقرب

تعلق الوجوب به في حال الافاقة ، إذ لا مانع من توجه الخطاب اليه في تلك الحال .  
ثم نقل عبارة المتقدمة من التذكرة .

ثم قال وهو مشكل لعدم الظفر بما يدل علي ادعاه ثم بعد نقله قوله و تجب  
الزكاة علي الساهي الي قوله وليس من اهله قال و في الفرق نظر فانه ان اراد ان  
المغمى عليه ليس اهلا للتكليف في حال الاعماء فمسلم لكن النائم كذلك و ان اراد  
كون الاعماء مقتضيا لانقطاع الحول و سقوط الزكاة كما ذكره في ذى الادوار  
طولب بدليله .

وبالجملة فالمتجه مساواة الاعماء للنوم في تحقق التكليف بالزكاة بعد زوالهما  
كما في غيرها من التكاليف وعدم انقطاع الحول بعروض ذلك في اثناء انتهى .  
ولا يخفى ان ما افاده في التذكرة في المجنون في غاية المتانة فانه بطر و الجنون  
ولو في آن قليل نسئل بانه هل في هذه الحالة مكلف بحيث يأمر بشيء و ينهى عن  
شيء اولا والاو خلاف والثاني قاطع للحول فيحتاج الي استئناف له و هكذا ان  
حصل بعده فقول المدارك فالاقرب تعلق الوجوب به في حال الافاقة ان اراد به ما يشترط  
فيه الحول فلا نسلم وان اراد به ما لم يشترط فيه الحول فهو غير بعيد لان الغلات لا  
يتعلق بها الزكاة الاحال انعقاد الحب و اصفرار التمر و احمراره والفرس انه في  
تلك الحالة في حال الافاقة ولا تأثير للمجنون في حال لم يتعلق عليه الزكاة هذا حال  
الجنون و اما الاعماء فلعلنه ايضا كالمجنون لاشتراكهما في مانعية التكليف في تلك  
الحالة حيث انه لا يصح من المولى الحكيم هو امره بشيء في حال الاعماء و قياسه  
بالنائم و الساهي مع الفارق فان النوم لازم لطبيعة المكلف و لا يصح جعل عدمه شرطا  
فانه يلزم من وجوده عدمه وهو محال ولذا صح معه الصوم و ليس كذلك الاعماء  
كما افاده في التذكرة لكنه مع تفصيل ذكرناه وهو عدم الوجوب فيما يشترط فيه .  
الحول دون غيره ان افاق في حاله ولذا قيل بان كلام الفقهاء في الشرائط علي نهج واحد  
، و ان التمكّن من التصرف طول الحول شرط ، و ان في بعض الاخبار عدم الزكاة علي  
مال المجنون مطلقاً من دون تفصيل و استتصال ، و البناء علي أنه من الافراد النادرة

فلا يشملهم يهدم بنيان دليلهم .

ثم انه في الجواهر بعده قال : قلت : هو كما ذكر بالنسبة الى الادوارى ، اما المغمى عليه فالاقوى فيه ما ذكره في المدارك مؤيداً بعدم الاستثناء اصحاب له . بل اقتصارهم على الطفل والمجنون شاهد على خلافه ، وكذا السكران ، انتهى قد عرفت عدم الفرق بين الجنون والاعماء في ان كلا منهما رافع للتكليف وحاصل من امر غير اختياري بخلاف النائم والسكران حيث ان الاول غير مافع من التكليف والا يلزم عدم تكليف رأسا والثاني باختياره هذا لكن الانصاف هو الفرق بين الجنون حتى الادوارى منه والاعماء من حيث ان الاول جنون زائل للعقل بخلاف الاعماء غاية انه كالنوم الا ان النوم حاصل في كل ليلة بمقتضى الطبيعة الحيوانية بخلاف الاعماء فانه قديتفق سواء كان من غير اختياره ام لا كما في مقام العمل والمعالجة فالظاهر القوي عدم انقطاع الحول بالاعماء فيجب عليه الزكاة كالنائم فقد تلخص عدم وجوبه على المجنون مطلقا افاق حال التعلق او لا وهذا فيما يشترط فيه الحول واما الذي لا يشترط الحول فيها فان كان في حال التعلق افاق فالاحوط بل الاظهر هو الوجوب والا فلا .

﴿ والمملوك لا تجب عليه الزكاة ﴾ عند اصحابنا [ للصحیح ] عن الصادق عليه السلام « ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ، ولو احتاج لم يعط من الزكاة شيئاً » [ والصحیح ] عنه عليه السلام أيضاً « سأله رجل وأنا حاضر في مال المملوك أعليه زكاة ؟ قال : لا ولو كان له الف الف درهم » .

﴿ سواء قلنا يملك أو أحلنا ذلك ﴾ كما هو المشهور وعلى الثاني واضح وعلى الاول لعدم الشرط وهو الحرية كما يظهر من الروايتين ومن ذلك يظهر لك الوجه في قول المصنف : ﴿ ولو ملكه سيده مالا صرفه فيه لم تجب عليه الزكاة ﴾ بناء على إرادة المملوك من الضمير المجرور بالحرف اى لم يجب على المملوك والظاهر من العبارة كونه يملك لتوقف التملك عليه وهو صريح الروايتين غاية الامر هو محجور عن ماله و كان امره الى مولاه ﴿ وقيل : يملك وتجب عليه الزكاة .

﴿ وقيل ﴾ والقائل المشهور : إنه ﴿ لا يملك والزركاة على مولاه ﴾ فيه وفي كل ما في يد العبد مما هو ملك للسيد ، بل عن المنتهى نسبته إلى أصحابنا مشعراً بدعوى الاجماع عليه ، ويردّه [ صحيح ابن سنان ] « قلت للصادق (عليه السلام) : مملوك في يده مال عليه زكاة ؟ قال : لا ، قلت : فعلي سيده قال : لا ، لانه لم يصل إلى السيد وليس هو للمملوك » ولا فرق في المملوك بين القن والمدبر وأم الولد بل ﴿ وكذا المكاتب المشروط عليه ﴾ والمطلق الذي لم يؤد شيئاً ، ضرورة صدق المملوك على الكل .

ويدل عليه [ مارواه أبو البختري ] عن الصادق (عليه السلام) « ليس في مال المكاتب زكاة » الظاهر في نفيها حتى عن السيد أيضاً .

﴿ ولو كان ﴾ المكاتب ﴿ مطلقاً وتحرر منه ﴾ شيء ﴿ وجبت عليه الزكاة في نصيبه إذا بلغ نصاباً ﴾ بلا خلاف أجده : بل عن الحدائق أنه محل اتفاق .  
﴿ وكيف كان ﴾ المملك شرط في الاجناس كلها ﴿ باتفاق العلماء كما عن المعتمر ، بل كافة كما عن المنتهى . ولا ينبغي التأمل فيه . ﴾ وإنما الكلام فيما ذكره المصنف والفاضل والشهيد من أنه ﴿ لا بد أن يكون تاماً ﴾ .

قال في المدارك بعد قول المصنف والمملك ما لفظه اما اشتراط المملك في المعتمر ان عليه اتفاق العلماء لان وجوب الزكاة مشروطة بملك النصاب و اما اشتراط تمام المملك فقد ذكره المصنف في هذا الكتاب وجمع من الاصحاب ولا يخ من اجمال فانهم ان اردوا به عدم تنزيل المملك كما ذكره بعض المحققين لم يتفرع عليه جريان المبيع المشتمل على خيار في الحول من حين العقد ولا جريان الموهوب فيه بعد القبض فان الهبة قد تلحقها مقتضيات كثيرة يوجب فسخها بعد القبض من قبل الواهب وان اردوا به كون المالك متمكنا من التصرف في النصاب كما اوامء اليه المصنف في المعتمر لم يستقم ايضا لعدم ملائمته للتفريع ولتصريح المصنف بعد ذلك باشتراط التمكّن من التصرف وان اردوا به حصول تمام السبب المقتضى للملك كما ذكره بعضهم لم يكن فيه زيادة على اعتبار المملك .

و كيف كان فالمتبر تحقق الملك خاصة واما التمكن من التصرف فهو شرط آخر وسيجيء الكلام فيه . انتهى حاصل الاشكال انه ما المراد بقول المصنف ولا بد ان يكون تاما فانه ان اريد به عدم تنزيل الملك كالمبيع في زمن الخيار على القول المشهور من حصول الملك من حين العقد فهذه الفروع المتترتبة على اصل الملك كلها متفرقة على استقرار الملك لا اصله والفرض ان المصنف تفرغها على اصل الملك لا تنزله وان اريد به اشتراط التمكن كى يترتب عليه عدم الزكاة في المجهود والمغضوب ونحوهما الا بعد التمكن فهو المذكور بعد ذلك مع ان الوجه فيهما هو عدم الاستيلاء والسلطنة لا التزول .

وفي الجواهر بعد الايراد على المصنف بمثل ما في المدارك قال اللهم إلا أن يقال: إن المراد به عدم نقص الملك لامن حيث عدم التمكن من التصرف بل من جهة مانع آخر كالغنيمة والنذر ونحوهما . انتهى .

ولا يخفى ارجاع ذلك ايضا الى احد المذكورات الموجبة لتنزول الملك ويمكن ان يكون المراد به تماميته من حيث عدم اشتراك الغير معه في الملك كى لا يتعلق الزكاة بالنصاب المشترك بين اكثر من الواحد فتأمل .

و كيف كان فالامر يتضح في ضمن الفروع المتفرقة عليه فالظاهر القوي اشتراط اصل الملك وتمايمته وامكان التصرف فيه فلا يجب الحول الا بعد انقضاء زمان الخيار اما على المشهور فلكون الملك متزولا وما على قول الشيخ فلعدم الملك اصلا ﴿﴾ نقول: ﴿﴾ لو وهب له نصاب لم يجز في الحول إلا بعد القبض ﴿﴾ .

وفي الجواهر بلا خلاف أجد فيه بناء على عدم حصول الملك قبله، كما انه لا خلاف في جريانه فيه بعده من حينه ، والوجه فيهما معاً واضح ، ضرورة عدم تناول خطاب الزكاة له في الاول ، لعدم الملك وعدم جواز التصرف له فيه، بخلاف الثاني، فان جميع الأدلة شاملة له، انتهى .

والحاصل ان القبض اما شرط لحصول الملك . واما شرط للزومه فهنا مقامان [المقام الاول] في انه شرط للملك فلا يتحقق الحول ومبدئه الا بعد القبض فانه آن

حصول الملك وقبله لم يكن ملك فقبل القبض لاملك وقد عرفت ان الزكاة لا تكون الا عن ملك فبمجرد حصول القبض قد تحقق الملك فيكون هو مبدء الحول وظاهر المصنف ان القبض شرط لحصول الملك ايضا حيث حكم بكون مبدء الحول بعد القبض ولا يشترط عنده تنزيل الملك والا حكم بكونه بعد العقد كما انه ان قلنا بالثاني كان لازمه ذلك ايضا والتحقيق ان الملك اللازم في تعلق الزكاة هو الملك المستقر لا المترنزل فعليه لا يجري الحول الا بعد القبض سواء قلنا بانه شرط لحصول الملك ام شرط للزومه وذلك لان الملك مع تنزله وكونه في معرض الزوال كيف تعلق به الزكاة ثم ان هنا اشكالا عظيما علي القوم وهو انه لو جعل القبض شرطا لحصول الملك فمعناه عدم حصول الملك قبله ولا يكون العقد مؤثرا في شيء لان المفروض ان اثره و صحته بالقبض فالملك ح هو القبض مع ان السبب في حصول النقل والانتقال هو العقد وهو العلة للانتقال فلولم يحصل للزم انفكاك المعلوم عن العلة التامة وهو محال توضيحه ان قول الموجب وهبتك الكتاب هل ينتقل الكتاب الي المتهب او لا لاسمى الي الثاني فانه لو لم ينتقل اليه العين الموهوبة فلا مورد للقبول فقوله قبلت معناه قبول الهبة فلولم يحصل الانتقال لامعنى للقبول فيكون العقد لغوا محضا كما في قول الهائل وهبت او بعث فلا معنى للقبول الا بعد الانتقال فبعدهما اما ان يحصل الملك ام لا وعلي الثاني لزم الانفكاك عن العلة التامة فالقبض ان كان من اجزاء العقد فهو كما ترى وان كان شرطا والشرط لا بد من تقديمه علي المشروط والا لزم احد المحذورين إما تقدم المعلوم علي العلة و اما عدم كون العقد علة للملكية اصلا فانه ان كانت الملكية المتعقبه للايجاب والقبول مشروطا بالقبض وهو من شرائط العلة لزم تقدم المعلوم عليه وان لم يحصل الملكية اصلا لزم عدم كون العقد علة للملك بل السبب هو القبض دون العقد مع انه باطل جدا اذا لم يتحقق عقد صحيح مملك كيف صح القبض فانه ما لم يحصل الملك للمتهب فكيف يصح الاقباض من الواهب فصحة القبض يتوقف علي صحة العقد وصحة العقد يتوقف علي صحة القبض اما توقف الاول فواضح واما توقف الثاني فانه ما لم يتحقق قبض صحيح لم يتحقق

عقد صحيح اذا فرض ان صحته متوقف على القبض و هو متوقف على العقد اذ مالما يتحقق لامعنى للقبض وانما لزم التقدم لان المفروض ان تأثيرا لمشروط انما يكون باعتبار وجود الشرط قبلا او مقارنا كالطهارة والقبلة والستر بالنسبة الى الصلاة فلولا له لم يكن وجود المشروط مؤثرا ويكون بمنزلة العدم ان المقصود من وجوده وجوده بما هو مؤثر وهو غير موجود كما لو حصلت الصلاة بدون الطهارة فان هذا الوجود بمنزلة العدم ومنه يظهر فساد الشرط المتأخر وتصحيحه بشرائط الحكم والمكلف به . والقول بانه مقدم بوجوده العلمى والتصورى في الاول وموجب لحسن الأمور به بالاضافة اليه وهو كما يمكن في المتقدم يمكن في المتأخر في الثانى كلام شرعى فانه اولا انما يصح ذلك بالنسبة الى الموالى الظاهري الجاهل في الحقيقة بالاشياء فيحتاج في مقام اثبات حكم لموضوع مطلقا او مقيدا اولا تصوره وتصديقه بمنافعه ومضاره ثم الحكم على طبق ما رآه من المصلحة والمضرة وفي هذه المرتبة في حقه يمكن ان يقال انه في مقام جعل الشروط انما يتصورها والتصور مقدم او مقارن مع المشروط لبالنسبة الى الجاعل الحقيقى الذى هو الله فقط والباقي سفراء وانبياء الذين هم الوسائط والوسائل في تبليغ ما جعله عزاسمه الى خلائقه كقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فهو تعالى عالم بما كان وما يكون الى يوم القيامة ومنه الى ما بعده وبعده من الامور التكوينية والتشريعية فلا يحتاج الى لحاظ مصلحة شىء وضرره بل لحاظهما عبارة عن علمه القديم الازلى بهما فتارة يحكم من دون تأمل وتصور بالشىء وينهى عنه مطلقا واخري مقيدا وهكذا وثانيا سلمنا كونه تعالى في مقام جعل الاحكام ومرتبة الانشاء كان كالموالى الظاهري ويتصور ويلحظ صلاح شىء لشىء لكنه تارة اريد به ان للمولى قسمين من الشرائط والقيود قسم كان الشرط والقيود شرطا للحكم كاشتراط البلوغ والعقل في الاحكام وقسم كان الشرط للمكلف به كاشتراط الصلاة بالطهارة والقبلة والستر وهكذا وفي الاول كان الشرط لحاظه لو كان الشرط متأخرا وجودا وفي الثانى اتصافه به لو كان متأخرا عنه و اخرى اريد ان الشرط المتأخر لا اشكال فيه لا في مقام جعله



شرطاً للحكم ولا في مقام جعله شرطاً للمكلف به وذلك كالأغسال الليلية فإنه في الأول كان الشرط لحاظه وأنه متقدم في التصور وفي الثاني اضافته واتصافه وهو امر ممكن سواء كان الاتصاف متقدماً أو متأخراً فرجع الكلام إلى دفع أشكال شرط المتأخر وقع شرطاً للحكم أو للمكلف به وحاصله أن مثل الأغسال الليلية في مقام جعل الحكم للمستحاضة تصور الصوم مع الأغسال الليلية والتصور مقدم أو مقارن مع الجعل وفي مقام الامتثال والأتیان بالمكلف به كان المقصود اتصاف صومها بالأغسال الليلية واضافته إليها وهو حاصل ولو كان الغسل متأخراً عن الصوم وفيه بعد الغض عما عرفت من أنه فعل الجاعل الجاهل أن مولى الحكيم العالم في مقام جعله شرطاً لحكمه أو للمكلف به هل يكون عاملاً بفعله وأنه مع الشرط والشرط لا بد من تقدمه وإن التصور لا يجعل الشيء المتأخراً مقدماً حقيقة وإن الشرط ليس هو التصور بل ما هو في الخارج أولاً ولا سبيل إلى الثاني والأول مستلزم لما ذكرناه فالاتصاف والاضافة التي توجب الحسن أن كان عدمها يؤثر في المطلوية بحيث لا يطلبه المولى بدونها فلا يمكن حصوله بعد الفعل بل لا بد من وقوعه مقارناً أو مقدماً إذ لازم وقوعه بعده عدم كونه دخيلاً في حقيقته وإن لا يؤثر وكان وجوده وعدمه سواء فليس بشرط متأخر أصلاً وليكن في ذكر منك لعلّه ينفعك في كاشفة الاجازة في الفضولي وأمثاله اللهم إلا أن يقال بالفرق فإن الاجازة إنما يتحقق بعد تحقق المعلول وهو مستحيل بخلاف المقام فإن المعلول وهو الملك لم يتحقق قبل القبض ولكن يرد عليه ما قد مناه من لزوم انفكاك المعلول عن العلة إن لم يكن للعقد أثر والأثر وقع بعد تأثير العلة أثره فيكون بعض أجزاء العلة متأخراً عن معلوله [المقام الثاني] في أن القبض شرط للزوم فاصل - الملك حاصل بالعقد لكنّه جائزاً ومنتزلاً وبالقبض يلزم ولازمه عدم كون الهبة من العقود الجائزه فلا يكون عقداً جائزاً فقد قيل في مقام الجواب بما لا يسمن ولا يغنى من جوع وقد حكى في الجواهر من استأذنه في دفع الأشكال ما لا يرجع إلى محصل عند التحقيق فقال: قلت: قال في شرح الاستاذ: إن القبض على القول بكونه شرطاً للزوم في الهبة يكون شرطاً لتمامية الملك حينئذ، إذ ليس معنا أنه

بمجرد الهبة ينتقل الموهوب إلى المتهب . إذ الهبة من العقود الجائزة قطعاً ، وليس القبض من ملزماتها جزماً ، إذ بعد القبض يجوز عند الكل رجوع الواهب إلاّ في المواضع الخاصة التي ذكرها وعينوها ، وأم يجعل أحد ممن له فهم مجرد القبض من الملزمات بلاشك ولاشبهة ، ولا يخفى علي من له أدنى درية ، و صرح المحققون بأن مرادهم من كون القبض شرطاً في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف طما عرفت من وجهه . بل قالوا : معناه أن العقد يوجب ملكية مراعاة تتحقق بالقبض ، فإن تحقق اعتبر (أثره ل) من حين العقد ، و صرحوا أيضاً بأن الاجماع واقع علي أنه مالم يتحقق القبض لا تتحقق الثمرة عند الكل ، ف جعلوا محل النزاع ثمرات خاصة ولم يجعل أحد كون الثمرة أنه بمجرد العقد تتحقق الملكية التامة ، غاية الامر أنه يجوز له أن يفسخ ، وأنه الي حين الفسخ كان ملكاً تاماً للمتهب ، و أن القبض رفع جواز الفسخ ، فيكون الهبة حينئذ من العقود اللازمة ؛ إذ لا شك في كونه فاسداً ، وهو صريح فيما ذكره في المسالك ، إلا أنه لا يخفي عليك عدم ثمره معتد بها هنا في تحقيق ذلك ، ومن هنا كل تأخير الأمر إلى محله أليق أنتهي .

وفيه أو لا قوله ان القبض علي القول : بكونه شرطاً للزوم في الهبة يكون شرطاً لتامة الملك مامعناه اذا فرض انه نفى بذلك لزومه وان من له فهم لم يجعل القبض من الملزمات فاذا لم يكن ذلك فما المراد بالتامة فانه صريح في انه لولا الشرط اي القبض لم يكن الملك تاماً وبعده يصير تاماً فما معنى التامة و عدمها فان كان المراد بالتامة هو اللزوم فلزم كون القبض من الملزمات و هو منكروه وان كان المراد عدم اللزوم فما يراد به فهل هو واسطة بين اللزوم و عدمه و يكون اسمه غير تام بدهة ان الملك ان كان تاماً معناه اللزوم وان كان غير تام معناه الجواز فعقد الخيارى والفضولى غير تام معناه الجواز و كونهما في معرض الزوال بالفسخ وبالجملة قوله شرطاً لتامة الملك معناه انه مع القبض كان الملك تاماً و لازماً وبدونه غير تام وهو عبارة اخرى عن اللزوم و عدمه سواء قلنا بان القبض شرط اللزوم او قلنا بكونه شرطاً لتامة الملك فليست الا عبارتين بمعنى واحد فيرجع الامر

الى ان القبض من شرائط اللزوم وانه معه لا يصح الرجوع من الواهب الي المتهب بوجه فلا يحتاج الي هذا الانكار الشديد ومع ذلك لهيات بما هو الحق الحقيقي و نانيا قوله بل قالوا معناه ان العقد يوجب ملكية مراعاة يتحقق بالقبض الخ بعد نفي اللزوم و انه ليس المعنى المعروف فان المعنى المعروف هو بالقبض يلزم و بدونه لا يلزم فاذا نفى هذا المعنى ويصير المعنى ان العقد يوجب ملكية مراعاة تتحقق بالقبض فنحن نسئل بانه ان اريد ان العقد يوجب ملكية غير لازمة و انما يكون متحققا و ثابتا بالقبض فهذا هو المعنى المعروف و ان اريد بالمراعاة ملكية معلقة بحيث لا يكون ملكا بدون القبض وبالقبض يتحقق اصل الملك الاعم من اللزوم والجواز فيرجع الي كون القبض شرطا للصحة والملك دون اللزوم فيكون هو الامر الاول ويرد عليه ما يرد عليه .

وبالجملة ان اريد به عدم تحقق الملك بل يكون مراعي و معلقا بالقبض فيرجع الي كون القبض شرطا للصحة وبدونه لا يتحقق الهبة اصلا و ان اريد به حصول الملك جائزا ولزومه يحتاج الي القبض فهو عين ما كان قديفر منه. والتحقق ان القبض في الهبة ليس الا بمثل القبض في البيع فكما لا ربط له بالملك بل الملك حاصل بنفس الايجاب والقبول ويكون القبض من احكامه اللازمة المترتبة علي حصول الملك من وجوب الدفع الي المشتري فكذلك في الهبة و ان الملك يحصل بمجرد الايجاب والقبول اقبضه العين الموهوبة اولا وحيث ان العقد جائز كان له الدفع والقبض و كان له المنع الا في موارد التي يكون لازما وتمام الكلام في محله انشاء الله و علي هذا لو ذهب نصا بما يحصل للمتهب ملك جائز اقبضه اولا فان قلنا بعدم منع الجواز من تعلق الزكاة فيحسب الحول من حين العقد والا كما هو الحق فلا يحسب الا بعد اللزوم بالتصرف فيه ونحوه فافهم واغتنم هذا بالنسبة الي المتهب واما الواهب فعلى القول بان القبض بشرط للصحة فقبل القبض لا يخرج المال عن ملكه فالزكاة ح عليه بلا كلام ان حال الحول والعين الموهوبة عنده و علي القول بانه شرط للزوم فكذلك علي المختار لان الملك بعد بحاله فماله يخرج عن ملكه

لازماً لا يسقط الاوامر المتعلقة بزكاة امواله و اما بعد القبض فكذلك ايضا عندنا ما لم يصير لازماً سيما بعد التمكن من ارجاع العين الموهوبة .

هذا كله نتيجة ما قبل اللزوم وفي جميع الصور كانت علي الواهب لو تم الحول علي تلك الحالة وبعد اللزوم ففيما يشترط فيه الحول كان مبدؤه من حين اللزوم وفيما لا يشترط فيه ذلك ان انعقد الحب أو اصفر التمر فيما بعد اللزوم كان علي المتهب وفيما قبل اللزوم كان علي الواهب . ومن ذلك يظهر فيما لورجع الواهب عن هبته فانه ان كان قبل اللزوم فالزكاة عليه كما عرفت .

﴿و كذا لو أوصى له اعتبر الحول بعد الوفاة والقبول﴾ و في الجواهر لأنه وقت انتقال الموصى به الي ملك الوصى له إن قلنا أن القبول ناقل، وأما علي الكشف فهو أن حصل الملك قبله إلا أنه لم يكن الموصى به اليه عالمًا بل ولا متمكناً منه ، فلا يجري في الحول أيضاً عليه إلا بعده ، خصوصاً إذا قلنا إن المراد بالكشف أنه بالقبول يحصل الملك سابقاً لأنه يحصل العلم به خاصة والمؤثر للملك غيره انتهى . اما بعد الوفاة فان الموصى به لا ينتقل الي ملك الموصى له الا بعد وفاة الموصى . واما بعد القبول فان الانتقال يتوقف علي القبول فان تمليك المال يحتاج بعد الايجاب الي قابل و تمام الكلام في محله .

﴿ولو اشترى نصاباً﴾ من الحيوان ﴿جرى في الحول من حين العقد لابعد الثلاثة﴾ لأن الانتقال يحصل بالعقد لابعدها ، وخيار المشتري غير منقض للملكية ، خلافاً للشيخ فبعدها ، فلا يجري في الحول إلا بانقضائها و كذا علي المختار من اشتراط كون الملك ثابتاً فلا يجري الحول الا بعد انقضاء الثلاثة فلو اشترى من اول رمضان اربعين شاة ثبت ملكه عليها بعد الثلاثة . اما علي قول الشيخ لعدم حصول الملك .

واما علي المختار فلكونه متزلاً فلا يلزم بيق العين بحالها الي ثلاثة ايام من رمضان الا ان لم يجب زكاة . ﴿و﴾ منه يعلم الحال فيما ﴿لو شرط البائع اوهما خياراً زائداً علي الثلاثة يبني علي القول بانتقال الملك والوجه انه من حين العقد﴾

عند المصنف و من حين المزوم عندنا كما عرفت وقد ظهر وجهه مفصلا و سيأتي ايضا بعض الكلام في محالها . فالقول بتعلق الزكاة من حين العقد فاسد جدا والحاصل ان الملكية و ان حصلت بالعقد الا انه فيما كان البيع خياريا و كان الخيار للبايع صح له الفسخ في كل آن كان للمشتري ايضا او لا فصح للبايع بيعه واجارته و و طوءه ثانيا فلا بد للقائل بالوجوب من حين العقد اما انكار هذه التصرفات لصاحب الخيار و اما من القول بعدم تعلق الزكاة الا بعد خروج الملك عن التزلزل و قد اعترف اكثر القائلين بكفاية نفس الملك بما ذكرناه من مانعية التزلزل في الوجوب نعم يمكن ان يفصل تفصيلا و جيبها وهو ان الخيار لو كان للمشتري دون البايع يحسب الحول له من حين العقد لان القرض بالعقد تملك ملكا تاما غير متزلزل من ناحيته بوجه كسائر امواله و اختيار زوال ملكه لو يوجب التزلزل كان جميع امواله كذلك بخلاف ما اذا كان لهما اولخصوص البايع ولكنهه حل تأمل ايضا فان الخيار و ان كان للمشتري الا انه لامانع من عروض مصلحة في فسخه كالعيب او الغبن او غيرهما \* و كذا لو استقرض مالا و عينه باقية جرى في الحول من حين قبضه \* الذي هو وقت الانتقال و في الجواهر كما هو المشهور لا التصرف كما قيل والقائل هو الشيخ فانه عنده تملك بالتصرف لا القبض و لو بقي سنون .

قال في المدارك عند قوله من حين قبضه وذلك لانه وقت حصول الملك في القرض عند الاكثر وللشيخ قول بانه انما يملك بالتصرف فلا يجري في الحول عنده الا بعد ذلك و الاصح حصوله بالقبض فيجري في الحول من حينه انتهى .

ولا يخفى ما في المقام اما علي قول الشيخ فنحن نسئل منه هل الملك قبل تصرف المقرض باقى علي ملك المقرض وقد اخرج عن ملكه اولا و الاول خلاف فانه قد اخرج عن ملكه بالقبض و علي الثاني لزم كون الملك بلا مالك و يرد علي المشهور القائلين بان الملك يحصل بالقبض ما يرد علي ما ذكرناه في المقام الاول في الهبة فانه لو لم يكن المملك نفس الايجاب و القبول بل بشرط القبض وهو بعدهما للزم كون الشرط متأخرا عن المشروط و تقدم المعلول على العلة او كون السبب

هو القبض فقط من غير تأثير للعقد اصلا ولا يرفع الا بالالتزام بحصول الملك بنفسه. العقد غاية الامر يجب عليه القبض بعد العقد من حيث كونه من العقود اللازمة و لكن لما ار من صرّح به في المقام و بالهبة في محله فعدم الاشتراط بالقبض مقتضى التحقيق فان القرض لا يحتاج في حصوله ازيد من الايجاب والقبول كما في غيره من العقود اللازمة والجائزة فان العقد معني يعبر عنه بالفارسية به كره زدن دو چيز را بيك ديگر وهذا المعني يعبر عنه بالايجاب والقبول فلواحتاج الى شى آخر فان كان بنحو الشرط فقد عرفت وجوب تقدمه على المشروط و ان كان علي نحوه الجزئية فيكون كالايجاب والقبول من اجزاء العقد بحيث يكون سبب الملك الايجاب والقبول والقبض فمضافا الى عدم دخالته في العقد كما في سائر العقود كالبيع والاجارة وغيرهما انه لم يدل دليل علي ذلك اصلا فلولا خوف مخالفة الكل لقلنا بعدم اشتراط سوي الايجاب والقبول و حصول الملك بنفسها و يجب علي المقرض بعد العقد القبض ولو امتنع لعله اجبره الحاكم كما في البيع ونحوه ايضا فلا يتوقف الملك علي القبض فضلا عن تصرف المتهب فيه وقد يظهر من بعض العباثر كون القبض جزء سبب مثلما عن المسالك حيث قال اختلف اصحابنا في اشتراط القبض في الرهن بمعني كونه جزء السبب للزومه من قبل الراهن كالقبض في الهبة في كونه كذلك بالنسبة الى ملك المتهب وعدمه انتهى حيث ان صريحه ان القبض في الهبة جزء سبب للملك لانه شرط كى يرد عليه ما اورده عليه فهل المراد بالسبب سبب الاصطلاحى او الشرط كذلك اولا وقد عرفت ان الاشكال باق بحاله علي كل تقدير ولا يرفع الا بالقول بان المملك نفس العقد من دون دخل لشى آخر في البين والقبض من الاحكام المترتبة علي العقد بعد وقوعه ولا يختلف كيفية العقد بالنسبة الي الموارد فان كان القبض جزء سبب ايضا لكان في جميع الموارد كذلك من غير فرق .

وفي الجواهر في مقام اثبات ان القرض يملك بالقبض لا بالتصرف قال لولا الاجماع السابق لانتجه القول بحصوله بتمامه من دون قبض علي حسب غيره من العقود

التي لاريب في ظهور الادلة في اقتضاءها التمليك ضرورة صدق مسماها بها انتهى .  
صريحه ان القاعدة اقتضت كونه كسائر العقود يحصل به الملك بنفس الايجاب  
والقبول الا ان المانع هو الاجماع وقد عرفت مرارا انه ليس بدليل براسه لولا كونه  
كاشفا عن قول المعصوم ومن العجيب توهم دلالة الروايات عليه مثل رواية [يعقوب  
بن شعيب] قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين  
والثلاث أو ما شاء الله علي من الزكاة علي المقرض او علي المقرض فوق علي المقرض لان  
له نفعه وعليه زكاته [وما رواه زرارة] قال قلت لابي عبد الله رجل دفع الي رجل  
مالا قرضا علي من زكوته علي المقرض او علي المقرض قال لا بل زكاتها ان كانت  
موضوعة عنده حولا علي المقرض قال قلت وليس علي المقرض زكاتها قال لا ولا يزكي  
المال من وجهين في عام واحد وليس علي الدافع شيء لانه ليس في يده شيء انما  
المال في يدا الاخر فمن كان المال في يده زكاة قال قلت أفيزكي مال غيره من ماله  
فق انه ماله مادام في يده وليس ذلك المال لاحد غيره ثم قال يا زرارة ارايت وضعة  
ذلك المال وربحه لمن هو وعلي من قلت للمقرض قال فله الفضل وعليه النقصان وله  
ان ينكح ويلبس منه ويا كل منه ولا ينبغي له ان يزكيه بل زكيه فانه عليه حيث  
انه لم يكن فيهما اشارة الي كون المبدء من حين القبض اصلا نعم كون وجوب  
الزكاة علي المقرض من حين القبض من حيث انه قبله لا يتمكن من التصرف في-  
المال وهو غير حصول الملك من حين القبض جدا فان بعد القبول كان المال للمقرض  
ويحرم عليه منعه بعد لزوم القرض و كيف كان فهما صريحان في المطلب بل صحيح  
زرارة مشتمل علي علة لذلك منها قوله ولا يزكي المال من وجهين في عام واحد فان-  
الظاهر منه هو كون وجوبها علي المقرض مفروغا عنه و ح لو كان علي المقرض  
ايضا لزم ما ذكره تمام الكلام في باب القرض .

ثم انه لو اشترط المقرض كون زكاته علي المقرض لو بقي في طول الحول فهل  
يصح ذلك الشرط فيه اشكال من ان الملك للمقرض و شرط الزكاة ان يكون في الملك  
فكيف يصح جعلها علي غير المالك ومن وجود الصحة في نظائره من بعض الاخبار

والتحقيق في كتاب القرض ان شاء الله .

ثم ان هذا كله فيما كان القرض صحيحا بان لم يكن ربويا واما لو كان كذلك فعند المشهور القائلين بفساد العقد لا يملك المقرض المال فالمال باق علي ملكية المقرض وكان الزكاة عليه واما عندنا فحيث ان اصل القرض صحيح والزيادة باطلة وحرام فان كان اصل القرض بقدر النصاب قد تعلق الزكاة علي المقرض و ان كان المجموع بقدر النصاب كان علي المقرض هذا كله فيما بقي عين القرض بحاله الي ان يحول عليه الحول كما عرفت وتمام الكلام في محله انشاء الله.

﴿ولا تجري الغنيمة في الحول الا بعد القسمة﴾ و في الجواهر لأنها لا تملك بالحيازة ، وإنما تملك بها عند المشهور علي ما في المسالك ، ولا يشك بأنها حينئذ مال بلا مالك ، لا مكان القول بأنها ملك للمسلمين كباقي أموال الكفار ، إلا ان الغانمين أحق بها من غيرهم ، وربما يؤيده تصريح غير واحد باختصاص بعض الغانمين بالغنيمة مع إسقاط الباقيين انتهى وقد وقع الاختلاف بين الاصحاب في ان الغنيمة تملك بالحيازة او القسمة ولازم الثاني وقوع الملك بلا مالك اذ بمجرد تسلط المسلمين علي المال قد خرج عن ملك الكفار فلو لم يملكو فاعلا للزم ما قلناه و احتمال كونه للمسلمين لكن الغانمين احق بها من غيرهم لا يخرجهم عن ذلك .

و كيف كان فلا يجري الحول الا بعد القسمة اما علي القول بحصول الملك بعد القسمة فواضح واما علي القول بحصول الملك بالحيازة فلانه غير متمكن من التصرف فيه فعلي القولين لا يجري الحول الا بعد القسمة : و في المدارك قال بعد قوله ولا تجري اه هذا قول اكثر الاصحاب و استدل عليه في كرهة بعدم استقرار الملك بدون القسمة قال فان للامام ان يقسم بينهم قسمة تحكم فيعطى كل واحد من اي الاصناف شاء فلم يتم ملكه علي شيء معين بخلاف مال وورثوا ماتجب فيه الزكاة ولو كانت الغنيمة من جنس واحد فالوجه ذلك ايضا لان ملكهم في غاية الضعف ولهذا يسقط بالاعراض وجزم جدى قدس سره في فوائد القواعد بتوقفه علي القسمة وان كانت الغنيمة يملك بالحيازة لان الغانم قبل القسمة ممنوع من التصرف في الغنيمة



والتمكن من التصرف احد الشرايط كاملك وهو جيد لكن علي هذا لاينبغي الاكتفاء بمجرد التمكن من القسمة وظ المصنف في المعتبر جريان الغنيمة في الحول من حين الحيازة لانها تملك بذلك وهو مشكل علي اطلاقه لان التمكن من التصرف احد الشرايط كاملك انتهى قد عرفت من المصنف ان المناط عنده هو الملك ولو لم يكن تاماً فعلي قوله يمكن تعلق الزكاة عليه من حين الحيازة علي القول بحصول الملك بها وقد عرفت انه لايجب الا بعد القسمة لانه بعد ذلك كان متمكناً في المال واما كونه يملك بها او بعد القسمة فموقوف الي محله .

﴿ولو عزل الامام قسطاً جرى في الحول إن كان صاحبه حاضراً ، وإن كان غائباً فعند وصوله اليه﴾ وقال في المدارك انما اعتبر وصوله اليه مع الغيبة لما سيجيء انشاء الله من ان المال الغائب انما تجب فيه الزكاة اذا كان مالكة متمكناً منه بنفسه او بوكيله لا لتوقف الملك علي ذلك والا لم يكف العزل مع الحضور و تمام الكلام في باب الجهاد انشاء الله .

﴿ولو نذر في أثناء الحول الصدقة بعين النصاب﴾ تمامه أو بعضه ﴿انقطع الحول لتعيينه للصدقة﴾ وفي المدارك بعده قال نذر الصدقة بعين النصاب اما ان يكون بعد الحول او في اثنائه وفي الاول يجب اخراج الزكاة والتصدق بالباقي قطعاً وفي الثاني ينقطع الحول لما ذكره المصنف من تعيينه للصدقة و امتناع التصرف فيه بغيرها انتهى وفي المسالك بعد العبارة قال المراد انه نذر ان يتصدق به فانه يسقط الزكاة وان بقي علي ملكه الي حين الصدقة لتعيينه لها بالنذر فيكون ممنوعاً من التصرف فيه بغيرها واولى منه مالو جعله صدقة بالنذر لخروجه عن ملكه والحق به الشهيد ره مالو نذر مط ثم عين له مالا مخصوصاً امالو نذر الصدقة بمال في الذمة لم يكن مانعاً من وجوب الزكاة في ماله و ان كان بصفات المندور فاعلم ان للنذر المتعلق بالمقام اقساماً الاول ان يكون بعد الحول مع تعلق الزكاة بجميع النصاب او بعضه الثاني ان يكون في الحول بنحو الاطلاق الشامل لما قبل الحول وما بعده .

الثالث ان يكون لما قبل حول الحول .

الرابع ان يكون لما بعد حول الحول .

الخامس ان يكون مشروطا بشرط اختياري له .

السادس ان يكون بشرط غير اختياري له كجبيء زيد و في الجميع اما ان يكون بمنحو الفعل او النتيجة اما [الاول] فانه لا اشكال في وجوب الوفاء بالندز و وجوب الزكاة معا لو كان الندز ببعض النصاب لعدم المنافاة ولو كان الندز في هذه الصورة بتمام النصاب فيحتمل تعلق الندز بغير مقدار الزكاة للعلم بانها ايضا مورد تعلق الوجوب عليه ويمكن ان يقال بتقدم الندز على الزكاة فان تعلق وجوبها مشروط بحول الحول بخلاف الندز فارتفع به موضوع وجوبها و يحتمل تعلق الندز بالجميع ودفع الزكاة من مال آخر فانه بمنزلة تلف عين الزكوية فكان عليه الغرامة للزكاة و يحتمل اثناء المسألة على تعلق الزكاة بالعين او الذمة و اخراج الصدقة المندورة فيما سوى الزكاة على الاول والجميع و اداء الزكاة من مال آخر على الثاني و حيث ان تعلق الزكاة عندى بالذمة فكان عليه دفع الجميع للصدقة والزكاة من مال آخر [الثاني] ما اذا نذر في الحول ببعض النصاب او الجميع مطلقا من حيث الزمان بان يقال لله علي ان اجعل هذه الانعام صدقة في اى وقت كانت فلا اشكال في وجوب الندز وانقطاع الحول به ح فيجب عليه حفظ النصاب و ابقائه وفاء للندز فانه بالندز قد خرج عن كونه ملكا تامة بل عن اصل الملك لو كان بمنحو نذر النتيجة.

وكيف كان فقد خرج النصاب عن موضوع الزكاة و لوعصى ولم يف بالندز [الثالث والرابع] ما لو كان نذره قبل تمام الحول او بعده بخصوصهما فانه بالندز ارتفع موضوع الزكاة فلا فرق في وجوب الوفاء بالندز بين كونه مطلقا او موقتا بما قبل الحول او بعده فيجب عليه حفظ المال حتى يفى بنذره فانه كالندز المطلق وليس معناه بعد تعلق الزكاة اذا النذر الفعلي الواقع في اثناء الحول انقطع به الحول [الخامس] ان يكون الندز معلقا في الحول على شرط اختياري بان يقال لو فعلت

كذا كان لله علي صدقة النصاب وفرض قدرته علي الاتيان وعدمه قديقال بعدم كونه قاطعا للمحول ولا مانعا عن وجوب الزكاة لعدم خروج النصاب بمثل هذا النذر عن ملكه ولا عن تحت اختياره والظاهر لاشكال فيه فان الفرض ان امر تعلق النذر بيده فاملك باق علي تماميته للزكاة فان فعل كان عليه الوفاء بالنذر والا فلا. [ السادس ] كون الشرط خارجا عن اختياره فتارة يكون محقق الوقوع كراس شهر اومجيبىء يوم الجمعة مثلا فلا اشكال في انقطاع المحول به واخرى غيره بان يقول لله علي جعل هذه الاغنام صدقة ان جاء زيد او فعل كذا او قضي حاجتي او برء مريضى ونحوها فهل يخرج المال بذلك عن التمامية ويجب عليه حفظه للنذر او لا فهو محل خلاف بين الاعلام .

قال في المدارك هذا اذا كان النذر مطلقا او معلقا علي شرط قد حصل اما قبل الحصول فيحتمل كونه كذلك لتعلق النذر به المانع من تصرفه فيه بما يخرجه عن الملك ويحتمل العدم لعدم تحقق الشرط الموجب لصرفه في النذر والمتجه منع المالك من التصرفات المنافية للنذر كما في المطلق فان ثبت ان ذلك مانع من وجوب الزكاة كما ذكره الاصحاب انقطع الحول بمجرد النذر والا وجبت الزكاة مع تمامه وكان القدر المخرج من النصاب كالتالف من المنذور و تجب الصدقة بالباقي مع حصول الشرط انتهى .

اما قوله شرط قد حصل فلا كلام فيه لحصوله علي الفرض سواء كان محقق الوقوع كمجيبىء شهر كما عرفت او اختياريا قد فعله او غير اختيارى قد حصل واما قوله والمتجه منع المالك خصوصا احتماله خلافاه فغير تام جدا اذ لا يتحقق ما يوجب المنع من التصرفات بعد فلا وجه للمنع وحفظ النصاب ح من قبيل المقدمات الوجوبية اللواجب المشروط نظير الاستطاعة للحج فان حصل كان واجبا و كان له تفويت المقدمة بحيث لا يكون قادرا للوفاء بالنذر .

قال في القواعد وفي النذر المشروط نظرو في مفتاح الكرامة بعد العبارة قال اقواه عدم الوجوب كما في نهاية الاحكام والايضاح والموجز الحاوى وكشف الالتباس

وجامع المقاصد وظاهر البيان والروضة التردد حيث قيل فيهما على قول والتذكرة كالكتاب ووجه النظر ينشأ من تعلق النذر به واستلزام التصرف فيه بالنقل عن ملكه بطلان النذر ومن عدم مخاطبة بالوفاء به ح والالتقدم المشروط على شرطه انتهى . و نظيره عبارة المسالك قال فيه هذا كله اذا كان النذر مطلقا او معلقا على شرط قد حصل اما لولم يحصل ففي منعه من التصرف فيه نظر من تعلق النذر به و استلزام التصرف فيه بالنقل عن ملكه بطلان النذر و من عدم مخاطبته بالوفاء به ح والالتقدم المشروط على شرطه وجزم العلامة في به بعدم جواز التصرف فيه ح فيسقط الزكاة واختاره ولده فخر الدين وفي التذكرة قال لو كان النذر مشروطا فاشكال ينشأ من استصحاب المملك السالم عن معارضة تعلق النذر لعدم الشرط الان ومن تعلق النذر به انتهى . والاقوي عدم مانعية النذر من جواز التصرفات الثابتة له قبل النذر ويجب الزكاة قطعا لو لم يحصل الشرط فان النذر حيث علق على شرط لم يحصل كان بمنزلة العدم فلم يخرج المال عن ملكه في الشرط النتيجة ولا عن كونه تاما في شرط الفعل اقول ان كان المراد انه بمجرد النذر انقطع الحول ويجب على الناذر حفظ المال كي يتمكن من الاداء عند تحقق الشرط قضاء لوجوب الوفاء بالنذر فهذا عين تقدم المشروط على الشرط اذ الفرض انه لم يتحقق شرطه ومع ذلك قد وجب الوفاء بالنذر ومن المعلوم ان معنى الوفاء بالنذر فعلا حفظه وعدم التصرفات المنافية له كالبيع والصلح والهبة و نحو ذلك و بعد تحقق الشرط جعله صدقة فلو كان الواجب عليه فعلا الحفظ وترك التصرفات المنافية من حين الشرط معناه تقدم المشروط على الشرط و هو محال عقلا من غير فرق بين الشرعيات والعقليات فانه من تقدم المعلوم على العلة فالظاهر ان المراد بالوفاء بالنذر هو جعله صدقة حين تحقق الشرط فمن حين التحقق مامور بالوفاء لا قبلا فلا وجه لانقطاع الحول ولا المنع من التصرفات المنافية ولا يقتضى النذر المعلق على الشرط الا الوفاء به حين التحقق مع استصحاب بقاء تمامية المملك سواء كان شرطه مطلقا او مقيدا بقبل الحول وح ان لم يتحقق الشرط حتى حال الحول فكان

وجوب الزكاة بلا معارض فيفي بالنذر بالباقي وان تحقق قبل حول الحول انقطع الحول من هذا الحين .

وبالجملة معنى الوفاء بالنذر هو التصديق بالمال المعين عند حصول الشرط لانتظار تحقق الشرط والصبر عليه وابقاء العين وحفظها عن التلف رجاء التحقق الشرط وقياسه علي ما اذا وعد زيدا ان يدفع اليه مالا ان اتاه غدا في داره حيث لزمه عقلا اذا كان عازما علي ائجاز وعده ابقاء ذلك المال مع الفارق جدا فان الوعد بمثل المال كانه مثل الشروط المحققة الوقوع والكلام فيما كان محتمل الوقوع كشفاء مريض ونحوه مضافا الي ان المخالفة في مثل المثال قد يؤدّي الي خلف الوعد وعدم الوفاء بالشرط ولا يقاس ذلك بالشروط التي واقعه في موضوعات الاحكام .

وبالجملة لامعنى لتوهم وجوب الوفاء الا فيما تنجز التكليف بالدفع فالحول بحاله الي حين تنجز التكليف فبجرد تحقق الشرط انقطع ولو عصى ولم يف بالنذر فلا يعود الحول ح كما قد توهم بل لا بد من استئناف حول جديد بعد تحقق الشرط عصى او وافي ومن ذلك ظهر جواز تصرف المالك في العين بحيث قد ارتفع موضوع النذر كالبيع والهبة ونحوهما كما لو بد لها بغيرها فانه اذا لم يجب عليه فعلا حفظه المقدمة فله منعها من التحقق باذهاب موضوع الشروط وكم له من نظير كما لو تصرف البايع في المبيع في زمن الخيار بمثل البيع والوطء والعق الظاهر في رجوعه عن البيع فالمقام اولى بذلك لاستصحاب بقاء الملك وتماमितه و اصالة عدم تحقق الشرط . ثم انه ان تحقق الشرط فلا اشكال في تقدم النذر على الزكاة فانه بالنذر ارتفع موضوع الزكاة وهو نفس الملك او تماमितه نعم قد يشكل فيما اذا حصل الشرط مع حول الحول مقارنا وح ان كان النذر دون النصاب فلا كلام لعدم المعارضة وان كان جميع النصاب فهل تقدم الزكاة لانه جمع بين الحقين فيفي النذر بالباقي او كان الجميع نذرا فيرتفع موضوع الزكاة بمجيء النذر . وفي الجواهر بعد ارجاع التحقيق في محله قال مالفته وعن ابن المتوج أنه

إن حصل الشرط قبل الحول سقط، وبعده لا يسقط، وإن حصلامعاً أخرج الزكاة وتصدق بالباقي، ولقائل أن يتول: إنه لاوجه للتردد بعد البناء علي عدم جواز التصرف له بما ينافي النذر، وإن التمكن من التصرف شرطي وجوب الزكاة، إذ هو حينئذ كالنذر المطلق، فينبغي حينئذ الجزم بالسقوط لذلك، لالما عن الايضاح من أن اجتماع انعقاد الحول الموجب لوجوب الزكاة وصحة النذر واستمراره يقتضي استلزام المحال، فانهما لو اجتمعا فحال الحول وحصل الشرط تعلق بعين واحدة حقا للنذر والزكاة جميعاً، وهما متضادان، انتهى قد عرفت قوة ما افاد القائل و كيف خفي مثله علي الفخر لان ما افاد فرع الاجتماع والمدعي عدمه كما عرفت بل عند التحقيق لا يتحقق صورة الاجتماع كي يصل النوبة الي ترجيح ايتهما فان الشرط ان كان قبل الحول او كان النذر مطلقاً فلا نوبة للزكاة وان كان بعد حول الحول فلا نوبة للنذر في خصوص الزكاة بل يجب الوفاء بما سوى الزكاة سواء كان النذر مطلقاً او مشروطاً الا علي مختارنا من تعلق الزكاة بالذمة وح كان الجميع نذراً وأدّى الزكاة من مال اخر .

ثم اعلم ان النذر تارة نذر الفعل واخرى نذر النتيجة والمراد بالاول كون متعلق النذر فعله اي تعلق النذر بفعله بان يقول لله علي ان افعل ذلك والمراد بالثاني تعلق النذر بما حصل من فعله كان يقول لله علي كون مالي صدقة اي كان صدقه لانه اجعله صدقة وبعبارة اخرى تارة يتعلق النذر بايجاد السبب واخرى بحصول المسبب فلا فرق في الاقسام المذكورة بين كون النذر بنحو الفعل او النتيجة قال في التذكرة لوجعل هذه الاغنام ضحايا او هذا المال صدقة بنذر وشبهه كان سقوط الزكاة فيه اقوى لانتقال المال عنه الي ما نذره ولم يبق فيه حقيقة ملك انتهى ظاهره انه نذر النتيجة لان في نذر الفعل لا يخرج المال عن ملكه فعلاً و انما يخرج عن التمامية وفي المدارك واولى منه ما لوجعله صدقه بالنذر لخروجه عن ملكه بمجرد النذر فيما قطع به الاصحاب وللنظر فيه مجال انتهى .

قال في الجواهر واولى من ذلك في سقوط الزكاة ما لوجعله صدقة أو ضحايا

كما ذكره غير واحد من الأصحاب بناء على خروجه بذلك عن الملك ، بل في المدارك أنه قطع به الأصحاب وإن كان لنا فيه نظر ، والاجماع المحكي عن الايضاح أن النذر لا يخرج النصاب عن الملك محمول على الصورة الاولى ، وعلي كل حال فوجه الأولوية واضح ، إذ يكون النذر حينئذ مانعاً للمسبب الذي هو الملك ، بخلاف الأول فإنه مانع الشرط ، وهو التمكن وإن كان مملوكاً انتهى .

اقول لاشكال في ان النذر بنحو النتيجة اولي بسقوط الزكاة من نذر الفعل لان في نذر النتيجة قد خرج الملك عن كونه ملكا بخلاف نذر الفعل فان متعلقه باق بحاله من الملكية غاية الامر يجب خروجه عن الملك فلو عصي ولم يف بقی الملك في غير الزكاة بحاله لكن الكلام في صحة النذر بنحو النتيجة وقد عرفت في عبارة المدارك حيث قال وللنظر فيه مجال ولعل وجه النظر ان الظاهر من ادلة الوفاء بالنذر كون متعلقة فعلا اختياريا كما في مصباح الفقيه وهو حاصل في نذر الفعل لا النتيجة حيث كان النذر واقعا علي ما يفعله الناذر مثلا اذا قال لله علي ان اجعل هذا الغنم ملكا لزيد او اعطيه هبة او صلحا كان معنى الوفاء ان يقول ملكتك او وهبتك فهو فعل اختياري له واما في نذر النتيجة فبمجرد النذر كان الغنم في المثال ملكا لزيد من دون اختيار و احتياج الي جعله ملكا له هذا

ولا يخفى ان المراد من الفعل الاختياري ما يكون أمره اليه بحيث ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وهو حاصل في كليهما والاختلاف بينهما فعلا ونتيجة كلاهما نتيجة الفعل الاختياري فالفعل الاختياري ما يكون مباديه اختيارية فاذا تصور الفعل وصدق منافعه وحصل العزم والجزم والشوق الاكيد المستطیع لتحريك العضلات اختيارا ايضا ويطلق علي هذا الفعل اختياري من حيث انه علي التحقيق كان بعد تحريك العضلات نحو الفعل وحصول الشوق الاكيد اختياريا ايضا بخلاف ما افاد الفلاسفة من تحريك العضلات الحاصلة بعد شوق الاكيد بلا اختيار بل وقع الفعل عن محض الارادة والاختيار من غير فرق بين نحو المراد فالفعل الاختياري يطلق علي ما كان سببه اختياريا وفي ذلك لافرق بين كون المسبب وجوب ايجاد سبب-

المملك و بين كونه نفس المملك فتوهم رجوع النتيجة الى الفعل بان المراد منه ايجاد سبب المملك ايضا في غير محله.

وكيف كان فلا فرق بينهما والله العالم ثم انه حيث ينتهي الكلام الى الفعل الاختياري فلا بأس بالاشارة الاجمالية ايضا اليه واعلم ان الفعل الاختياري وان كان متحققا عند الفلاسفة الا انه بحسب اللفظ والاصطلاح وفي الحقيقة لم يكن لهم فعل اختياري اصلا فانهم اصطالحوا ان يسمى الفعل الاختياري بما يكون فعله عن ارادة واما نفس الارادة فتكون بلا اختيار جدا فان مبادئ الاختيار هو التصور والتصديق ونحوهما غير اختياري والا للزم للتصور وتصوير آخر وهكذا فيكون كل من التصور وغيره غير اختياري فاذا تكون الارادة حاصلة من الامور الغير الاختياري فكيف يكون المراد اختياري مع ان الارادة هو الجزء الاخير من العلة التامة فاذا حصلت حصل المراد بلا تامل فالارادة الغير الاختيارية اذا حصلت قد تحقق المراد عن غير اختيار فالفعل الاختياري لهم هو مجرد الاصطلاح والا فليس لهم الفعل الاختياري وليس عندهم الا الجبر وفي الحقيقة ليس على قواعدهم للانسان طريق الى كسب الجنة والنار اصلا حيث قالوا جف القلم بما هو كائن فان الامور ان كان على ذلك فليس للعباد تغييره والايمان والكفر ناش عن الامور الذاتية الغير الاختيارية فكما لا يقال لم يكون للانسان ناطقا والحمارة ناقا فكذلك لا يقال لم يختار المؤمن الايمان والكافر الكفر فانهما ذاتيان والذاتي لا يعلل فينقطع السؤال بلم فان الذاتيات ضرورية الثبوت للذات فينقطع السؤال عن انه لم اختار الكافر الكفر والمؤمن الايمان فانه يساوق للسؤال عن ان الحمارة لم يكون ناقا والانسان ناطقا فاختار الكافر الايمان ضروري للانسان لا يمكن لهم تركه كما لا يمكن ترك الناطقية والناهقية للانسان والحمارة فالسعيد سعيد في بطن امه والشقي كذلك فليس الامر بيد الانسان فلان نتيجة لانزال الكتب وارسال الرسل الا ليتمتع به من حسنت سريرته و طاب تطينته مع ان حسن السريرة وطيب الطينة ايضا ليس الا للامور الخارجة عن اختياره فالكافر لامحيص له الا عن الكفر والمؤمن لامحيص له الا عن الايمان .



فلا تقصير للشمر لعنه الله في قتله الحسين عليه السلام ولامدح للحسين في تسليمه للشهادة ولذا قيل قلم اينجارسيد وسر بشكست بل في الحقيقة عند هؤلاء لا فرق بين الشمر والحسين بل هو من قبيل موسيى باموسيى در جنك شد الخ. ولا يخفى ما في هذه الكلمات وذكروا هذه الموهومات الكفرية في الكتب العلمية اما دريت ان الانسان مع شدة حبه بفعل شيء حاصل له بعد التصور والتصديق والشوق الاكيد المستطبع لتحريك العضلات ان معه حالة اممكن له تركه مع الاختيار فالمرجح ان والداعي لا يخرج الانسان عن حد السواء بل كلا طرفيه باختياره بعد ويصدر الفعل عن ارادة و اختيار وكل من طرفي الفعل والترك بالنسبة اليه على حد سواء و بذلك يختار الكفر والايمان عن اختياره واممكن له ترك فعل اراد فالفعل مستند الى العبد حقيقه فلا يصغى الى الموهومات الشعرية مثل \* آلت حقيم وفاعل دست حق ولا بمثل قوله :

اينكه گوئی اين كنم يا آن كنم \* اين دليل اختيار است اي صنم

حيث ان المراد من اختياره الذي هو قائل به ما عرفت من انه مجرد الصورة والاصطلاح وهو الذي ينشأ عن الارادة التي لا تكون اختيارية فالامر الغير الاختياري هو الموت والحياة والصحة والسقم والغناء والفقر وكل ما ليس سبيل لك لتحصيله الا بمقدمات واسباب قد تادى الى مطلوبك وقد لا تودى لامثل الاكل والشرب والمشي والصلاة والصوم والزنا وشرب الخمر فالتوحيد الفعالى بمعنى كون الفعل فعل الله غلط وباطل والفعل فعل العبد غاية الامر فوق قدرته و ارادته قدرة لو اراد ترك فعل العبد لفعل ولو اختار له تركه لتركه لكن لا يفعل حتى يصدر عن العبد باختياره كى يمدح ويذم اختيارا ولذا قد ورد لاجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين بمعنى انت تفعل حقيقة لكن لو اراد الله تركه لتركه وقد خرجت عما كنت ابصده ولتفصيل المطالب مجال آخر. ثم ان في المقام فروعا لا بأس بذكرها تبعا لصاحب الجواهر [فمنها] قال: ولو تعلق النذر بأحد ما عنده من النصب غير معين فالظاهر سقوط الزكاة من أحدها ، والتعيين إلى الناذر انتهى .

فهل المراد التعيين في حال النذر فلا كلام او بعده بعد وقوعه مبهما وعلى الثاني فتارة يكون المراد وقوع النذر بنحو الابهام على نصب مختلفة كالغنم والبقر والابل واخرى التعدد من نوع واحد كنصاب بين او انصاب من البقر او الغنم او الابل مثلا والاول ففي صحته كلام من حيث عدم تعيين متعلق النذر وليس من قبيل تعلّقه بكلى متفقة الافراد كى يكون الامر في تعيينه بالفرد باختياره بل الفرض على امور مختلفة خصوصا فيما كان الفرق كثيرا في الغاية ضرورة ان نصابا من البقر باضعاف قيمة نصاب من الشاة مثلا .

والثاني متوقف على تحقق وجود نصابين من نوع واحد كنصابين من الابل او الغنم حتى فيما لو تحقق نصاب مستقل بالتولد او المملك فضلا عن غير المستقل فان لازمه عدم بلوغ الانصاب الى التصاعد والتزائد فمن كان له خمسة ابال فتولدت خمسة ابال وبعد مدة خمسة اخرى وهكذا فلو كان الحكم هو حول لها سوى حول الامهات فلم يضم الاولاد الى الامهات ابدالان المفروض لكل خمسة حول ونصاب علا حده فلم يصر الي عشر او خمسة عشر وهكذا فلو حصل خمسة نتاج سبعة مرة لم يحصل خمسة وثلاثون كى يكون الواجب بنت لبون بل يكون سبعة انصاب كل واحد خمس وفيها شاة فعليه كان عليه سبعة شياة وهو باطل جدا واجنبى عن مفاد الاخبار الظاهرة في انه بالتزائد حصل النصاب من المرتبة الادنى والوسطى الى العليا كما بلغ من الاربعين الى المائة واحدى وعشرين ومنه الي المائتين و واحدة وهكذا فالظاهر من الروايات بل صريحها عدم تحقق نصابين متحدين كاربعيين من الغنم او البقر مثلا بل دائما نصاب واحد الى ان يصل من مرتبه الي فوقها وليكن في ذكر منك حتى ينفعك في نصاب السخال .

وبالجملة في افراد نوع واحد لا يتصور التعدد و في المختلفة الحقائق لا يصح النذر لعدم تعيين عند النذر وعدم دليل على تعيينه بعد اذ ان الظاهر من النذر الوفاء بعين المنذور مع جميع مشخصاته مكانا وزمانا ووزنا وقيمة وهكذا فلو صح التعيين في بعض الموارد كما اذا نذر مالا كثيرا فعين بالثمانين لا يكون دليلا على صحته في جميع

الموارد فان استفادته من الدليل في خصوص مورد ليس دليلا على جميع الموارد، وكيف كان فلم يتصور المراد من هذا الفرع ثم قال . ولو تعلق النذر بالذمة لم تسقط الزكاة بلا خلاف أجد فيه ، لأنه دين ، وهو لا يمنع منها قد عرفت ان الكلام في صحة النذر وتعلقه بالذمة او العين فرع الصحة ولا يصح الا فيما صدق المندور على المدفوع و صحته فيما لو نذر دفع شيء فاعطى شيئا من حيث ان الشيء قد صدق على المندور او كان المندور احد هذا النصب الخارجية فانه معلوم اجمالا ولو من حيث ان المتيقن هو اقل قيمة منها وتمام الكلام في محله .

[ومنها] ما قال ولو استطاع الحج بالنصاب وكان مضي الحول متاخراً عن أشهر الحج وجب الحج بلا إشكال ، فلو عصى ولم يحج حتى تم الحول وجبت الزكاة واستقر الحج في ذمته وإن ذهب استطاعته بتقصيره ، أما إذا كان الحول قبل مضي أشهر الحج وجبت الزكاة وسقط الحج كما أشار اليه في محكي البيان انتهى ، وهذا الفرع انما يتصور فيما لو دار الامر بين الحج وبين دفع الزكاة بحيث لا يمكن الجمع بينهما بان يكون الاستطاعة بمقدار لو دفع منها الزكاة ذهبت استطاعته ولو حج لم يتمكن من دفع الزكاة وح لو حظ ما قدم منهما والا فلا منافاة من حيث وجوبهما غاية الامر احدهما مقدما والاخر ماخرا والذي حكاه عن البيان هو هكذا قوله المحكي «ولو استطاع بالنصاب فتم الحول قبل سير القافلة وجبت الزكاة . فلو خرج بدفعها عن الاستطاعة سقط وجوب الحج في عامه وهل يكون تعلق الزكاة كاشفاً عن عدم وجوب الاستطاعة أو تقطع الاستطاعة حين تعلق الزكاة إشكال ، ونظير الفائدة في استقرار الحج ، فعلى الأول لا يستقر ، وعلي الثاني يمكن استقراره إذا كان قادرا علي صرف النصاب في جهازه ، لانه بالاعمال جرى مجري المتلف ماله بعد الاستطاعة » انتهى اما قوله وهل يكون الخ غير خفي علي ذوي الالباب ان وجوب الزكاة كاشف عن عدم الاستطاعة بحيث اذا علم المكلف بالزكاة ووجوبها وعلم بانه لا يمكنه الاتيان بالحج مع دفع الزكاة علم منهما بانه لا يكون مستطيعا لان الاستطاعة حاصلة ثم قطعت بوجوب الزكاة فاحتمال الثاني

في غير محله واما الفائدة فلا كلام في عدم استقرار الحج على الاول اذ الفرض عدم تحقق الاستطاعة والاستقرار فرع التحقق واما على الثاني فالظاهر هو خارج عن الفرض فان مفروض الكلام عدم حصول الاستطاعة واقعا وانما تكون بحسب الظاهر مع كون خروجها بالصدقة ولو صرف النصاب بل غيره في جهازه ومن المعلوم انه لو كان مستطاعا ولو بصرف الزكاة في جهازه ونحوه لم يسقط عنه الحج ولو اهلح كان بمنزلة التالف للاستطاعة بلا كلام لانه مجرد احتمال والحاصل لو بلغ ماله نصابا كان او غيره بقدر الحج لوجب بلا كلام وليس له الاهمال وانما الكلام في صورة العدم وانه ح لم يستقر الحج واما صورة الشك فان كان في حصول الاستطاعة فالاصل عدمها وان كانت مسلمة والشك في الخروج عنها بدفع الزكاة فالاصل عدم الخروج فتدبر .

قال في التذكرة لو استطاع بالنصاب ووجب الحج ثم مضى الحول على النصاب فالاقرب عدم منع الحج من الزكاة لتعلق الزكاة بالعين بخلاف الحج انتهى ، هذه المسألة فيما لودار الامر بين الحج او الزكاة بمعنى عدم كفاية المال لكليهما و كان مستطاعا لولا وجوب الزكاة عليه وح لولم يمض الحول قبل الخروج للحج فلا كلام واما لو جرى الحول على النصاب قبل خروج القافلة فهل يمنع الحج وجوب الزكاة بحيث يقدم دون الزكاة او لا ظاهر تعليقه عدم المنع من حيث تعلق الزكاة على العين فانه ح وان كان ما ذكره كذلك اذ الفرض عين ما لزم صرفه في الحج نصاب فلا يصل النوبة الى صرفه في جهاز الحج لكن المختار تعلق الزكاة ايضا على الذمة فيكون كسائر ديونه فلا يعلم تقدمها على الحج اكن الفرض تقدم سبب الزكاة حيث ان الفرض مضى الحول قبل خروج القافلة فيجب عليه الزكاة دون الحج ولكن ذلك فيما يتمكن من اداء الزكاة فلو لم يكن الفقير موجودا بحيث يجب عليه حفظ اموال الى ان يتمكن فقد تقدم الحج لوجود المقتضي وعدم المانع ثم دفع الزكاة عند التمكن من الاداء ونظير ما في التذكرة ما حكى عن قواعده من قوله « ولو استطاع بالنصاب ووجب الحج ثم مضى الحول عن النصاب فالاقرب عدم منع الحج

من الزكاة .

[ومنها] ما قال والخمس كالزكاة لا يمنعها الحج إذا كان مستقراً قبل عام - الاستطاعة ، انتهى يعنى انه اذا كان عليه الخمس من سنة قبل الاستطاعة فقد وجب عليه دفعها الي المستحقين اولافان بقي الاستطاعة بحالها وجب الحج والا فلا وذلك لانه دين كديون الناس كما يأتى نعم لو كان الخمس لسنة الاستطاعة ويكون موسم الحج قبل سنته فلا يجب الا بعد مخارج الحج فانها من المؤنة .

ومنها قال وإذا اجتمع الزكاة والدين في التركة قدمت الزكاة إذا كانت في العين وكذا الخمس دون غيرهما من الحقوق كالكفارة ونحوها مما لا تعلق لها بالعين. فانها كباقي الديون التي توزع التركة عليها مع القصور ، وكذا الخمس والزكاة مع ذهاب العين وانتقالهما للذمة ، خلافاً لبعض العامة فقد معهما علي الديون علي كل حال، للنبي « فدين الله أحق بالقضاء » عكس ما عن آخر منهم أيضاً فقدم حق الادمي مطلقاً، وعن الشهيد أنه قواه ، وعن ثالث التقيسيط ، وعن الفاضل أنه لا بأس به. والأصح ما ذكرناه ، هذا انتهى .

ولا يخفى لعدم حق الناس علي حق الله فانهم لا يعفون عن حقوقهم بخلاف حق الله تعالي فعليه لو كان الدين من قبيل حقوقهم كالقرض وضمن ما يشتركون ولم يدفعوا الي اربابها قصورا او تقصيرا فالواجب تقديمها علي نحو الزكاة والخمس عند القدرة بل علي الحج فلا يجوز لمن يقدر علي ادائها تقديم الحج عليها فهو واضح عند التحقيق .

﴿ وكيف كان فقد عرفت ان ﴾ التمكن من التصرف في النصاب معتبر ﴿ في وجوب الزكاة ﴾ في الاجناس كلها ﴿ وفي الجواهر بل في المدارك نسبتها الي القطع به في كلام الاصحاب ، بل في الحدائق نفى الخلاف فيه ، بل في الغنية الاجماع علي اعتبار الملك والتصرف فيه : وفي الخلاف الاجماع علي أنها لا تجب في المغصوب والمجحود والمسروق والغريق والمدفون في موضع نسيه ، ثم نفى الخلاف عن ذلك . والظاهر إرادته اعم من ذلك ، فيدخل الضال ونحوه كالفاضل في التذكرة ، فانه بعد

أن ذكر اعتبار عدم المنع من التصرف قال: « فلا تجب في المغصوب ولا الضال والمجحود بغير بينة ولا المسروق ولا المدفون مع جهل موضعه عند علمائنا أجمع » وفي محكي المنتهى « التمكن من التصرف شرط ، فلا تجب الزكاة في المال المغصوب والمسروق والمجحود والضال والموروث عن غائب حتى يصل إلى الوارث أو وكيله والساقط في البحر حتى يعود إلى مالكه ويستقبل به الحول ، وعليه فتوى علمائنا » وفي محكي كشف الالتباس لا تجب في المغصوب ولا الضال ولا المجحود بغير بينة إجماعاً ، انتهى وعبارته في الخلاف هكذا من كان له مال دراهم أو دنانير فغصبت أو سرق أو وجدت أو غرقت أو دفنتها في موضع ثم نسيها وحال عليه الحول فلا خلاف أنه لا يجب عليه الزكاة انتهى . ويدل علي المجموع روايات منها ما رواه سدير الصيرفي قال: قلت لابي جعفر عليه السلام : ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع : فلمّا حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتقر الموضع الذي ظن أن المال فيه مدفون فلم يصبه ، فمكث بعد ذلك ثلاث سنين ، ثم إنّه احتقر الموضع الذي من جوانبه كله ( كلها ) فوقع علي المال بعينه كيف يزكيه ؟ قال: يزكيه لسنة واحدة ، لأنّه كان غائباً عنه وإن كان احتبسه .

وما رواه إسحاق بن عمار قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري اين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من أبيه؟ قال: يعزل حتّى يجيء ، قلت: فعلى ماله زكاة قال: لا حتّى يجيء ، قلت: فإذا هو جاء أيزكيه ، فقال: لا حتّى يحول عليه الحول في يده .

وما رواه ايضاً عنه عليه السلام قال : سألته عن رجل ورث مالا والرجل غائب هل عليه زكاة قال: لا حتّى يقدم ، قلت: أيزكيه حين يقدم ؟ قال: لا حتّى يحول عليه الحول وهو عنده .

وما رواه رفاعة بن موسى قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغيب عنه ماله خمس سنين ثم يأتيه فلا يرد رأس المال كم يزكيه ؟ قال: سنة واحدة .

وما رواه النضر بن سويد ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا

صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك.  
 ومارواه عبدالله بن بكير ، عمّن رواه (عن ززارة) عن أبي عبدالله عليه السلام أنه  
 قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال : فلا زكاة عليه حتى يخرج  
 فإذا خرج زكاه لعام واحد، فإن كان يدعه متمعداً وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة  
 لكل مامر<sup>١</sup> به من السنين . ودلائها على المقام واضح وان عدم وجوب الزكاة في-  
 المدة قطع السلطنة ليس الالعدم امكالم التصرف في الملك فاشكال صاحب المدارك عليه  
 بقوله وهذه الروايات انما تدل على سقوط الزكاة في المال الغائب الذي لا يقدر  
 صاحبه على اخذه لاعلي اعتبار التمكّن عن التصرف فلا يتم الاستدلال بهاعلي سقوط  
 الزكاة في المبيع المشتمل على خيار للبايع ونحو ذلك . في غير محله لما عرفت ولان  
 سقوط الزكاة فيما فرض انما هو لعدم قدرته على اخذه ولو من حيث عدم استقرار  
 الملك .

وكيف كان فدلالة الروايات تامة ثم قال بعد ذلك نعم يمكن الاستدلال  
 عليه بانه لو وجبت الزكاة في النصاب مع عدم التمكّن من التصرف فيه عقلاً أو شرعاً  
 للزم وجوب الاخراج من غيره وهو معاوم البطلان فان الزكاة انما تجب في العين الا  
 ان ذلك انما يقتضى اعتبار التمكّن من التصرف وقت الوجوب لا توقف جريانه  
 في الحول عليه والمسئلة محل اشكال وللنظر فيها مجال انتهى .

و فيه ان اعتبار التمكّن من التصرف في وقت الوجوب مستلزم لاعتباره في طول  
 الحول فانه في طول الحول ان لم يشترط التمكّن فقد وجب ولو لم يقدر على المال  
 بل لا يمكن التفكيك فكيف يمكن اعتبار التمكّن من التصرف في وقت الوجوب  
 دونه في طول الحول ولازم الاعتبار في الاول عدم وجوبها في وقت الوجوب فهل يجب  
 طول الحول لمالم يتمكّن من التصرف فيه .

﴿ وإمكان أداء الواجب معتبر في الضمان لافي الوجوب ﴾ وفي الجواهر بل  
 عن المنتهى الاجماع عليه في الأول كما في المدارك ، وعن التذكرة الاجماع عليه في-  
 الثاني ، وهما الحجة بعد أصل البراءة وإطلاق الأدلة من غير فرق بين المطالبة بها

وعدمها . خلافاً لأبي حنيفة فاعتبر المطالبة بهامع ذلك في الضمان ، وربما ظهر من كشف الحق الاجماع علي خلافه انتهى وحاصله ان الواجب قد تعلق مع حصول شرائطه امكن رده الي الفقير او لا فامكان الاداء لا يعتبر في اصل الوجوب بل يجب مطلقا بل هو معتبر من حيث الضمان فان ائمال بعد عدم امكان رده الي الفقير بيده امانة حتى يتمكن من الوصول إلي الفقير فيضمن مع التعدي او التفريط [فان قلت] فمع عدم القدرة كيف يصح التكليف [قلت] نارة يطلب المولى امر من عييده فعلا علي الفور وفي ذلك لا اشكال في اشتراط القدرة بحيث لو لم يقدر علي الامتثال في الحال سقط بالمرّة بل لا يتوجه اليهح واخرى لا يكون امره وطلبه منه فعلا بل عند القدرة في زمن من الازمنة الثلاثة و كانه قال افعل متى يمكن لك والمقام من قبيل الثاني فلا اشكال في ان الزكاة في زمان وجوبها تتعلق امكن له الدفع الي الفقراء او لا فلولم يتمكن وجب عليه حفظ امواله الي زمان القدرة فالقدرة علي الامتثال في المقام من الشرائط الوجودية التي يجب الحكم مطلقا وليس دائرا مدار حصوله وعلي المكلف تحصيله مهما امكن بخلاف الشرائط المتقدمة فانه لو فقدت لم يجب الزكاة فعليه تجب الزكاة ولولم يتمكن من دفعها ولو حال علي النصاب احوال تجب زكاة كل حول علي حده .

ثم ان ما ذكر من ان ائمال في امواله امانة وضمن لو تعدي فيما لو قلنا بتعلق الزكاة بالعين ولو قلنا بتعلقها بالذمة كانت كسائر ديونه التي كانت علي ذمته فلا يتصور فيه تفريط وتعدي فيجب الا أن يقال ان اداء ما في ذمته من هذه الاغيان الخارجية فيجب عليه حفظها حتى يتمكن من اداؤها فيضمن مع التعدي لامحالة . وفي المدايرك امانه لا يشترط التمكّن من الاداء في الوجوب فقال في منتهى انه قول علمائنا اجمع ويدل عليه اطلاق الامر السالم من التقييد الي ان قال و اما ان الضمان مشروط بالتمكّن من الاداء فهو مجمع عليه بين الاصحاب ايضا ويدل عليه ان الزكاة تجب في العين لاني ذمة المالك فيكون النصاب في يده كالأمانة لا يضمن الا بالتعدي او التفريط ولو تلف قبل التمكّن من الاداء من غير تفريط لم يضمنه ولو تلف



بعضه سقط عنه بالنسبة انتهى .

﴿ فلا تجب الزكاة في المال المغصوب ﴾ هذا تفريع علي الاشتراط التمكن من-  
التصرف اذا عرفت ذلك فاعلم بانه لا تجب الزكاة في المغصوب لانقطاع سلطنته عن  
ماله فلا يقدر علي بيعه وهبته وسائر التصرفات ويدل عليه جميع ما تقدم من عدم  
الزكاة في مال الغائب فان المغصوب ايضا غائب عن صاحبه وليس المراد من الغائب  
خصوص عدم العلم بماله .

وفي المدارك قال اطلاق العبارة يقتضى عدم الفرق في المغصوب بين كونه مما  
يعتبر فيه الحول كالانعام او لا يعتبر فيه ذلك كالغلات وبهذا التعميم حكم الشارح  
قدس سره وقال ان الغصب اذا استوعب مدة شرط الوجوب وهو نموه في الملك بان لم  
يرجع الي مالكة حتى بدأ الصلاح لم يجب وهو مشكل جداً لعدم وضوح  
ماخذه اذ غاية ما يستفاد من الروايات المتقدمة ان المغصوب اذا كان مما يعتبر فيه-  
الحول وعاد الي مالكة يكون كالمملوك ابتداء فيجرب في الحول من حين عوده  
ولا دلالة لها علي حكم مالا يعتبر فيه الحول بوجه ولو قيل بوجوب الزكاة في-  
الغلات متى تمكن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيداً انتهى .

ولا يخفى ما فيه لعدم الفرق بين شرائط الوجوب من الحول وغيره فاذا دل الدليل  
علي انقطاع الحول اذا انقطع اليد عن المملك دل علي ان المملك لا بد وان يكون باقيا  
في ملك المالك مع شرائطه الوجوبية فلا فرق في ذلك بين الحول وغيره لما عرفت من  
معاهد الاجماع الشاملة للجميع فالقول بوجوب الزكاة علي المالك اذا وقع في يده  
ضعيف في الغاية .

و بالجمله قول الشهيد علي الظاهر في غاية المتانة فان ملاك عدم الزكاة في مال-  
الغائب ولو بالغصب هو عدم تمكن المالك في ماله في زمان لو كان عنده لوجب وهو  
مختلف بالنسبة الي ما يشترط فيه الحول وعدمه بعد عموم الملاك لكليهما و لو بدا  
الصلاح عند الغاصب . ثم تمكن من ماله فلا زكاة وان كان قبل ذلك فيجب عليه  
﴿ ولا ﴾ يجب ايضا في المال ﴿ الغائب اذا ﴾ لم يتمكن من التصرف فيه بنفسه ﴿ ولم

يكن في يد وكيله او وليه\* وفي الجواهر بلاخلاف. ويدل عليه ما تقدم من رواية الصيرفي ورواية اسحاق بن عمار وغيرهما مما تقدم ثم ان التقييد بقوله لم يكن في يد وكيله من حيث انه اذا كان في يد وكيله كانه كان في يد نفسه ولعلهم لتوهم انه ح ايضا يصدق عليه الغيبة وهو توهم فاسد ازيد الوكيل يدا موكل قطعا وسلطنته عليه سلطنة الموكل فاذا كان للمالك او وكيله سلطنة علي ماله يجب عليه الزكاة كما انه لو لم يكن سلطنة للمالك او وكيله عليه لم تجب الزكاة اما كون التقييد بالولي فلاستحباب الزكاة علي ولي الصغير والمجنون اذا كان ائمال الغائب عن الصغير والمجنون في يد وليه كى يستحب عليه زكاته وقد عرفت ما تقدم من ان عدم ثبوت الاستحباب فلا يتم ما في المدارك حيث قال انما ذكر الولي ليندرج في هذا الحكم مال الطفل والمجنون ان قلنا بثبوت الزكاة فيه وجوباً او استحباباً .

﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ تجب الزكاة في الرهن علي الاشبه\* وفي الجواهر الاشهر بل المشهور شهرة عظيمة كاد تكون إجماعاً إذا كان غير متمكن من فكه لتأجيل الدين أو للعجز إذ لم أجد فيه خلافاً سوى ما عن المبسوط انتهى . ظاهره ان محل الخلاف هو ما اذا لم يقدر علي الفك وهو كذلك اذ مع القدرة عليه كان متمكناً من ماله . واما الشيخ فعباراته مختلفة وصريح بعضها هذا التفصيل . قال في الخلاف «اذا كان له الف فاستقرض الفاً غيرها ورهن هذه عند المقرض فانه يلزمه زكاة الألف التي في يده إذا حال عليها الحول دون الألف التي هي رهن الي ان قال بعد كلام مع الشافعي : «ولو قلنا إنه يلزم المستقرض زكاة الألفين كان قوياً . لان الألف القرض لاخلاف بين الطائفة أنه يلزمه زكاتها ، والالف المرهونة هو قادر علي التصرف فيها بان يفك رهنها ، وائمال الغائب اذا كان متمكناً منه يلزمه زكاته بلاخلاف » انتهى .

فانه صريح في انه مع التمكن من الفك كان عليه زكاته والظاهر هو كذلك لصدق التمكن علي ماله والمحكى عن موضع من المبسوط هو ذلك ايضا حيث قال «لو استقرض الفاً و رهن الفاً لزمه زكاة الالف القرض دون الرهن لعدم

تمكنه من التصرف في الرهن» فان الظاهر من قوله لعدم تمكنه انه لو تمكن تجب عليه وكلماته المختلفة ظاهرة في كثرة تردده كما ان الظاهر من بعضها وجوب الزكاة مطلقا تمكن من الفك او لا حيث قال: في المحكي عنه لو رهن النصاب قبل الحول وجبت الزكاة، فان كان مؤسراً كلف إخراج الزكاة، وإن كان معسراً تعلق بالمال حتى الفقراء يؤخذ منه لان حق المرتهن في الذمة .

وكيف كان فلا اشكال في صورة التمكّن من الفك من وجوب الزكاة والكلام فيما لا يقدر علي ذلك فلا يجب مال لم يكن له تسلط علي ماله بخلاف التمكّن منه بإمكان فك الرهن ونحوه كما عن الدروس والبيان والمسالك والروضة و محكي نهاية الاحكام و حواشي القواعد والموجز و كشفه والميسية وجوب الزكاة فيه، لصدق التمكّن من التصرف فيه .

وفي الجواهر قال قلت مع فرض تعلق الزكاة بعينه يخرج عن ملك المالك ويكون ملكا لغيره فالمتجه حينئذ ما سمعته من المبسوط من اخذ الفقراء حقهم منه، الي ان قال: وعلي كل حال فلا يخفى عليك مما قدمناه أن الاقوي عدم الزكاة مطلقاً وفاقاً لظاهر بعض وصريح آخر، لعدم صدق التمكّن معه وإن قدر علي الفك الذي يحصل بعده صفة التمكّن ، كما هو واضح بادني تأمل انتهى.

ولا يخفى ما فيه فان التمكّن امر عر في يصدق علي شيء بمجرد إمكان حصول القدرة عليه فمن رهن ماله باختياره مع القدرة علي اخراجه وفكّه كيف لا يكون متمكناً والفرض تعلق الزكاة علي المملك المتمكن ولو كان متصفا فعلا بعدمه .

ولذا قال في المدارك وفي غيره ايضاً وانما يسقط الزكاة في المغصوب ونحوه اذا لم يمكن تخليصه ولو بيعه فتيجب فيما زاد علي الفداء انتهى وفي اللعة عطف علي قوله اذا لم يمكن تخليصه ولو بيعه قوله او بالاستعانة ولو بظالم فاذا امكن ذلك فيجب لوقبى بعد الفداء والدفع للتخليص بقدر النصاب وان كان في تعميمه ولو بالاستعانة بظالم نظر من صدق عدم التمكّن بدون الاستعانة بل بالاستعانة بالظالم للفك كلام .

وكيف كان فلو تمكّن من الفكّ عرفاً صدق التمكّن في التصرف بماله عرفاً وسيأتي الكلام في محلّه بل يدل عليه رواية زرارة المتقدمة وفيها فان كان يدعه متعمداً وهو يقدر علي اخذه فعليه الزكاة لكل ما مرّ به من السنين و تركه مع القدرة العرفي عمد جدياً -

﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ تجب الزكاة في ﴿الوقف﴾ وفي الجواهر بلا خلاف كما عن الكفاية والحدائق ولا إشكال سواء كان الوقف عاماً أو خاصاً ، بل ولا في نماء الاول منهما ، لعدم ملكه طبعين إلا بالقبض حتى لو اتفق انحصار فرده في الخارج ، وفي محكي التذكرة والحواشي « لو كان علي غير منحصرين لم يجب عليهم ولو حصل لواحد أكثر من نصاب لانه غير معين وإنما يملكه بالقبض » كما عن الحدائق لو كان الوقف علي جهة عامة فلا زكاة فيه كما لا زكاة في بيت المال بلا خلاف ولا إشكال ، نعم يتجه وجوبها في نماء الثاني منهما إذا بلغ حصة كل منهم النصاب علي ما صرح به جماعة . بل عن وقف التذكرة « إذا كان الوقف شجراً فأثمر أو أرضاً فزرعت و كان الوقف علي أقوام بأعيانهم فحصل من الثمرة والحب نصاب وجبت فيه الزكاة عند علمائنا انتهى .

اقول اما عدم وجوب الزكاة علي الواقف فواضح لعدم كون الامهات ملكاله لخروجها عن الملكية بالوقف اما في النماء العام بالنسبة الي اربابها فقد عرفت من العباثر المحكية عدم وجوب الزكاة الاّ انه علي اطلاقه محلّ تأمل بل منع خصوصاً بعد قوله حتى لو اتفق انحصار فرده في الخارج فاذا انحصر الفقير في الخارج في فرد او افراد قليلة فيما كان وفقاً للفقراء مثلاً او العلماء فقبضه من المتولي وتصرفه وفرض صيرورته غنياً بالنماء وحال عنده الحول او كان بدوّ الصلاح بعد تصرفه فالظاهر شمول ادلة الزكاة له فان النماء ملكاله علي الفرض بالوقف وصار لكثرتة غنياً والمال في ملكه بدأ صلاحه واحمرّ ثم رته نعم لو لم يصير بذلك غنياً لم يجب كما لا يجب علي منافي بيت المال فقوله في المحكي عن التذكرة لانه غير معين ان كان من اول الامر فغير لازم وان كان في حال التعلق فحاصل ويؤيده ما عن المبسوط من أنه

لو ولدت الغنم الموقوفة وبلغ الأولاد نصاباً وحال عليه الحول وجبت الزكاة إلا أن يكون الواقف شرط أن يكون الغنم وما يتولد منها وقفاً، وإنما للموقوف المنافع من اللبن والصوف، وجه التأييد عدم ذكر العام والخاص فيعمّ العبارة كليهما. و بالجملة ظاهر الأدلة حصول مقدار النصاب لمالكه مع الشرائط من غير فرق بين كونه لنفسه من أول الأمر أو صار ملكه بمثل ذلك فمالك النصاب في الوقف العام أو الخاص بمنزلة من تجدد له ملك بالمبيع والصلح ونحوهما ثم إن في صحة هذا الشرط كما عن المدارك وغيره كلام وعن التذكرة والتحريم التصريح بصحة الشرط المزبور وتمام الكلام في محله.

﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ تجب في الحيوان ﴿الضال ولا﴾ في غيره من ﴿المال المفقود﴾ وكذا نظائرهما أيضاً ويدل عليه ما تقدم من الروايات فإنه في كليهما صدق غيبة المال عن صاحبه وهل يعتبر في انقطاع الحول مدة معتداً به أولاً وعن المسالك «ويعتبر في مدة الضلال والفقد إطلاق الاسم، فلو حصل لحظة أو يوماً في الحول لم ينقطع» وعن المدارك هو جيد وفي الجواهر بل ينبغي إناطة السقوط بحصول الغيبة التي لا يتحقق معها التمكن من التصرف انتهى.

وكيف كان ﴿فإن مضي عليه سنون وعاد زكاة لسنة﴾ واحدة ﴿استحباباً﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به في المدارك، بل في التذكرة أنه مستحب عندنا. بل في محكي المنتهى إذا عاد المغصوب أو الضال إلى ربه استحباب له أن يزكيه لسنة واحدة، ذهب إليه علمائنا. انتهى ويدل عليه روايات السابقة النافية عنه الزكاة مطلقاً فيكون ما دل عليه مرة بنحو الوجوب محمولاً على الاستحباب مثل قوله يزكيه لسنة واحدة في رواية الصيرفي فإن الظاهر منه وإن كان هو الوجوب لكن غيرها تنفي الزكاة بنحو الإطلاق فما عن بعض متأخري المتأخرين من الوجوب كما عن بعض العامة بل ربما استظهر ذلك من نهاية الأحكام ضعيف مضافاً إلى أصالة عدم الوجوب بعد صدق الغيبة الموجبة للعدم.

﴿و﴾ كيف كان ﴿لا﴾ تجب في ﴿الفرض حتى يرجع إلى صاحبه﴾ حيث

عرفت انه علي المستقرض فاذا رجع الي صاحبه اى المفرض كان عليه الزكاة وفي الجواهر بلا خلاف كما عن الخلاف والسراير وغيرهما ، بل في التنقيح هو مذهب الاصحاب مشعراً بالاجماع عليه ، ولعله كذلك بشهادة التتبع لكلمات الاصحاب ، فاني لأجد فيها خلافاً في ذلك كالنصوص انتهى وقد عرفت قبلاً ان مال المفرض زكاته علي المقرض لا المفرض لان المال قد خرج عن ملكه و دخل في ملك المقرض فلا تجب الزكاة الا عن ملك فكونه علي المقرض خلاف القواعد جداً الا انه في رواية منصور بن حازم ما يظهر منه خلافه وانه علي المفرض ولو لم يؤد فعلي المقرض حيث قال الصادق عليه السلام بعد السؤوال عن رجل استقرض مالاً فقال الحول عنده إن كان الذي أقرضه يؤدي زكاته فلا زكاة عليه ، وإن كان لا يؤدي أدى المقرض ، وقد يحمل علي صورة شرط المقرض ذلك علي المفرض فيؤدي مع مخالفة المقرض وصحته علي خلاف المشهور كما في الجواهر ووجهه ان الزكاة كما عرفت علي المالك وكونه علي الغير لعله يخالف الشرع ثم انهم اختلفوا بعد فساد الشرط في انه ح كانت علي المقرض او المفرض بناء علي صحة اصل المعاملة وقد اختلف فيه اختلافاً كثيراً لايسمن ولا يغنى من جوع بحال الرواية فانها صريحة في كونها علي المقرض وفي الجواهر في مقام تصحيح الرواية قال وحمل علي صورة شرط المقرض الزكاة علي المفرض ، وفيه مع عدم قابليته لذلك أن القول بصحة هذا الشرط خلاف المشهور بين الأصحاب ، وإن اختلفوا في كونها حينئذ علي المقرض كما عن التذكرة والمنتهي والتحرير والتلخيص والايضاح وظاهر البيان ، ولعله لفساد الشرط خاصة ، أو علي المقرض إن تمكن من التصرف ، وإلا سقط عنهما كما عن الدروس وحواشي القواعد والموجز وشرحه ، لبطلان القرض أيضاً ببطلان الشرط وأطلق جماعة عدم صحة الشرط ، وهو محتمل لهما ، ولعل الاول هو الأظهر ، وعلي كل حال فالمشهور عدم صيرورة الزكاة علي المقرض بذلك مع صحة القرض خلافاً للمحكي عن المبسوط وقرض النهاية من وجوبها حينئذ علي المقرض دون المقرض انتهى . واحسن ما يمكن ان يقال ما في الرياض من حمل الرواية علي التبرع فان

الرواية غير بعيد ظهور هافيه حيث أن الظاهر من قوله ان كان الذي اقرضه يؤدّي زكاته انه وان كان علي المقترض لكنّه امكن ارفاقا المقرض عليه بالاداء ولكن لو لم يرفق عليه مع قراره ووعد ذلك كان علي المستقرض قال قده في مقام نقل صحة التمسك بالرواية الاخيرة التي هي نفس هذه الرواية ماهو لفظه واحتج له بالرواية الاخيرة ويضعف بانه ليس فيها ذكر الشرط فضلا عن لزومه ويحتمل- التبرّع ونحن نقول به وفاقا لجماعة من غير خلاف فيه بينهم اجده الي ان قال وحملها علي صورة الشرط ليس باولي من حملها علي الصورة الاخرى قيل مع ان- الزكوة تابعة للملك والمقترض قد ملك والشرط غير لازم لانه شرط للعبادة علي غير من تجب عليه ويضعف بان الزكوة وان كانت من قبيل العبادة من جهة الا انها من قبيل الدين من اخرى ولذا تبرء ذمة من تجب عليه اذا اخرجت عنه تبرعا ولو روعي فيها الجهة الاولى لم تبرء الذمة عنها مط وهو خلاف ما اتفق عليه القائل وغيره ودلت عليه الرواية واذا تمهد هذا امكن توجيه الاستدلال بهاعلي مختارية بان يق لاريب في دلالتها علي جواز مباشرة الغير لاجراها عنم لزمته ولو تبرعا وحيث جازت صح اشتراطها ولزم لعموم مادل علي لزوم الوفاء بالشرط السائغة وهذا منها كما عرفته هذا مضافا الي التأييد بجملته من المعتبرة الواردة في نظير المسئلة كالصحيح سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول باع أبي من هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين الحديث ونحوه اخر والرضوى فان بعث شيئا وقبضت ثمنه واشترطت علي المشتري زكوة سنة او سنين او اكثر من ذلك فانه يلزمه ذلك دونك وحكي الفتوى به عن الصدوقين و عليه فيقوى القول بالسقوط انتهى .

وحاصل مرامه ان للزكاة جهتين جهة عبادة و جهة حقوق مالية فانها من- الديون قطعاً فمن حيث العبادية وأن لا يصح شرط السقوط لكنّه من حيث كونها ديناً يمكن اشتراط السقوط كما يمكن التبرع عنها وحل بشرط السقوط عن المقترض صح وسقط ثم اورد عليه بقوله اللهم الا ان يقال ان مقتضى الادلة المزبورة لزومها

على المشروط عليه من باب الشرط لاصالة وهو لا يستلزم السقوط عن الشرط حيث لم يف المشروط عليه بالشرط حاصله ان اللزوم على المشروط عليه وهو المقترض من باب الشرط لاصالة ومقتضاه انه لو لم يف به لم يسقط عن الشرط وهو المقترض ثم اوضحه بقوله توضيحه انه لا ريب ان اللزوة انما تجب في العين و علي مال كها ومقتضاه لزوم اخراجها عليه دون غيره لكن لما ثبت بالنص والفتوي جواز الاخراج عنه تبرعاً قلنا به وبجواز اشتراطه لكن المشروط ح تفريغ ذمة المالك عن الزكاة لاتعلقها بذمة المشروط عليه بمجرد الشرط ابتداء بحيث لم يكف الشرط بها اصلا حتي لو لم يف المشروط عليه بها لم يكن الشرط مكلفا بها كما توهمه عبارة و نحوها وان هو إلا كاشراط المديون اداء دينه لزيد علي عمر و في معاملة له معه ولا ريب ان بالشرط فيه لا يبرء بل يتوقف علي الاداء ان حصل برىء والا فلا و فائدة الشرط انما هو تعيين البراء علي عمر و فكذا هنا وبعبارة اخرى ان فائدة الشرط تعيين البراء علي المشروط لبراءة الشرط عنها ابتداء وقد تحصل مما ذكرنا ان الظاهر لزوم الشرط لكن يتوقف براءة ذمة المالك علي الوفاء فان اراد الشيخ ومن ضارعة من السقوط عن المستقرض ونحوه السقوط بهذا المعني اي مراعي متزلزلا الي حين الوفاء فمرحبا والا فلم اعرف له مستندا انتهى .

وبالجمله نتيجة الشرط ان الشرط يبرء ذمته علي فرض اداء المشروط عليه لامطلقا ولا يفيد الشرط ازيد من ذلك لاتعلقها بذمة المشروط عليه بحيث لو لم يف به لم يرتبط عصيانه بالشرط و كان ذمة الشرط بريئا و بعبارة اخرى هذا الشرط لا يثمر ازيد من شرط تعليقي اى معلقا باداء المشروط عليه والا فقد بقي علي ذمة الشرط اى المقترض كما كان اولا هذا .

وبالجمله حاصل مرامه ان الزكاة من حيث جهتها المالية صح شرطها لكن يتوقف سقوطها علي اداء المشروط عليه والا بقي علي ذمة الشرط ولا يخفي ان ذلك وان كان غير بعيد لكنه لا يصلح الرواية فانها خالية عن ذكر الشرط مع ان ما ذكر من ان الشرط لا يسقطه عن ذمة الشرط بل معلق علي اداء المشروط عليه و الافعلي



ذمة الشارط محل كلام جدا و ظاهر التذكرة عدم العمل بالرواية قال فيها ولو شرط الزكاة على المقرض قال الشيخ كانت زكوته على مالكه عملا بالشرط و لقول الصادق عليه السلام ان ساق رواية المنصور ثم قال وفيه اشكال لانه حق عليه يفقر الي النية فلا يتعلق بغيره بالشرط والحديث لا يدل على مطلوبه اذا ثبت هذا فان قلنا الدين لازكاة فيه فلا يبحث و ان اوجبنا فيه الزكاة فلا زكاة هنا على المالك لان زكوته على المقرض فلا يجب فيه اخرى على غيره و لقول الباقر عليه السلام زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقرض انتهى وظنى ان الرواية اجنبية عن الشرط بل الظاهر منها انها في مقام الارفاق وانه ان ارفق المقرض فادى فلا كلام و الا كان على المستقرض والله العالم ثم ان هذا الحكم على المستقرض بنحو الاطلاق يعنى ما اذا كان المستقرض فقيرا فهل هو كذلك كما هو الغالب حيث لا يكون القرص الا في صورة الاحتياج قال في التذكرة لو استقرض الفقير النصاب وتركه حولا وجبت الزكاة عليه لانه مالك للنصاب متمكن منه فوجب عليه زكوته و من خالف في المديون خالف هنا قال في المستند الفقير لا يمنع من وجوب الزكاة بل تجب لولم يملك سوى النصاب للعمومات الخالية عن المخصص انتهى ، وهو مشكل جدا اذ الفرض ان العمومات الدالة على وجوب الزكاة كلها دالة على وجوبها على الغني لا الفقير فكيف تجب على مالك النصاب فقط مع ان كثيرا ما لا يرتفع هذا المقدار الفقير على ان الظاهر منهما ثبوتها مع الفقر ونظيره من كان مالكا بقدر النصاب او ازيد و لكن كان في مقابلة عليه دين بحيث لو دفع الدين الى صاحبه لما كان له شيء آخر فانه فقير يجب عليه اخذ الزكاة لادفعها فان الفقير والغنى موضوعان لوجوب الاخذ والدفع فلا يصح لمن وجب عليه الاخذ الدفع قال ايضا في التذكرة الدين لا يمنع الزكاة عند علمائنا اجمع فلو كان عليه دين بقدر النصاب او ازيد و حال الحول وجبت الزكاة سواء كان النصاب من الاموال الظاهرة و هي الانعام والغلات او الباطنة وهي النقدان وبه قال ربيعة وحماد بن ابي سليمان والشافعي في الجديد و ابن ابي ليلى لانه حر مسلم ملك نصابا حولا فوجبت الزكاة عليه كمن لادين عليه و

للمعومات ولانه لو لم تجب لم تجب في القرض لشغل الذمة بمثله والتالي باطل لقول الباقر عليه السلام وقد سئل عن زكاة القرض فقال علي المقترض لانه في يده وقال مالك والثوري والاوزاعي و عطا وسليمان بن يسار وميمون بن مهران والحسن والشافعي والنخعي والليث واسحاق و ابو ثور و اصحاب الراي واحمدان الدين يمنع من الزكاة في الباطنة واما الظاهرة فقال مالك والاوزاعي والشافعي انه لا يمنع وعن احمد روايتان واحتجوا برواية ابن عمران رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا كان لرجل الف درهم و عليه الف درهم فلا زكاة عليه و يحمل مع صحته علي اختلال شرط الوجوب انتهى .

ولا يخفي ما في قوله ولانه لو لم تجب لم تجب في القرض فانه مضافا الى كونه قياسا ومع الفارق لما عرفت انه في القرض صار مالكا للنصاب فيكون مع ذلك دائرا مدار حصول غناءه بذلك لامطلقا ،

و بالجملة في القرض المال ملك المقترض و في الدين المال على ذمته للغير فيكون مانعا لوجوب الزكاة لو كان فقيرا جدا وتمام الكلام في محله و اجماله ان وجوب الزكاة عليه مبنى على كونه ممن تعلق عليه الزكاة لامثل الفقير الذي يجب عليه الاخذ .

﴿ و ﴾ كذا ﴿ لا ﴾ تجب الزكاة على ﴿ الدين ﴾ الذي لم يكن تأخير من قبل صاحبه الفرق بين هذه المسألة و ما مر من مسألة القرض ان القرض من افراد تلك المسألة واختصاصه بالبحث على حده من حيث ان القرض صار ملكا للمقترض فلا يكون باقيا على ملك المقرض كى يقع محل البحث فالكلام في مسالتنا في الدين الذي كان باقيا على ملك صاحبه فخلاصة البحث ان مثل هذا الدين هل يجب فيه زكاة او لا اما علي المديون فلعدم كون المال له و اما على مالكة فلعدم كونه متمكنا من التصرف فيه وقد يقال في مقام الفرق بين الدين والغصب و نحوه ان في الغصب ان الملكية حاصلة بخلاف الدين فانه لا يدخل في ملكه الا بعد القبض فهل المراد قبض المالك او المديون فلو باع داره بنصاب الي مدة معينة فالمالح لا يكون للمشتري

ولا للمالك و كلاهما عجيب ولازمه كون المال بلا مالك .

وبالجملة المديون دينه اما بالقرض او الشراء مؤجلا او بالمهر فيما امر المرثة بمثل نصاب مثلا والاول خارج لخروج الملك عن ملك صاحبه و غيره كان للدائن على المديون ويتمكن من التصرف فيه بعد حصوله في يده فهذا الفرق عجيب و لذا قيل في رده بل الفرق ان الزكاة متعلقة باعيان الاموال والدين ليس عينا خارجيا وبالجملة جعل الفرق بين الغصب والدين بعدم حصول الملك في الثاني الابد القبض كلام لامحصل له ولازمه عدم كون الدائن مالكا على المستدين.

ثم ان محل النزاع هو الدين المستقر على الذمة المستدين كما صرح به في الحدائق والمستند وغيرهما قال الاول منهما في مقام الفرق . بين القرض و المقام وان مورد القرض هو العين الشخصية مالفظة ، فلا دلالة فيها على مادعاة إن المفهوم منها ان محل السئوال فيها انما هو عن تلك العين التي اقترضها المقترض و محل البحث انما هو في الدين المستقر في ذمة المستدين مع حلوله عليه و بذله، و لا ريب ان احدى المسألتين غير الاخرى و قال الثاني منهما مالفظة و منها الدين اى مالا حدي ذمة الغير فقالوا ليس على المدين زكاة لانه ليس في يده و تفصيل الكلام ان ما في ذمة الغير لاحد فاما لا يقدر المديون على اخذه لكونه على ذمة جاحد او ماطل او معسر او لكونه مؤجلا او يقدر الخ .

قال في محكى المبسوط فاما ان اصدقها اربعين شاة في الذمة فلا يتعلق بها الزكاة لان الزكاة لا تجب الا فيما يكون سائما و ما يكون في الذمة لا يكون سائما ظاهره بل صريحه ان عدم تعلق الزكاة لذلك بحيث لو لم يكن حيوانا لصح تعلق الزكاة عليه كليا .

وعن التذكرة والنهية ان الدين لو كان نعماً لازكاة فيه .

وعن البيان الحيوان الذى في الذمة لا يعقل فيه السوم انتهى .

وليت شعري انه لو كان غير الحيوان بنحو الكمية هل يعقل فيه حلول الحول

مع ان حلوله على العين الخارجى ،

وكيف كان الكلي في الذمة لا يتصور فيه الزكاة لان الفرض ان مال صاحب المال في ذمة المديون فلا يتصور فيه مضي الحول والسوم و نحوهما فلا يتصور فيه الزكاة الا بالاخذ والتمكن منه ومضي حول عنده بعد التمكن منه بخلاف العين الخارجى كما لو باع داره مثلا بنصاب خارجي مدة سنة او نقدا ولم يتمكن من الوصول اليه الى مضي سنة فانه ح امكن كون نظر الروايات اليه وانه هل يجب على مالكة زكاة من حيث مضي حول عند المديون او لا لعدم التمكن منه حيث انه في المثال الاول لا يكون مستحقا لماله وفي الثاني لم يكن متمكنا عليه وح اذا وصل اليه وبقي الى مدة حول تجب و الا فلا كما هو ظاهر الاخبار فلما معني لكون محل البحث هو الدين في الذمة ومن ذلك يظهر انه كما لا يصح في الحيوان كونه في الذمة فكذلك لا يصح في مطلق ما في الذمة .

وبالجملة لا يتصور كون الروايات راجعة الى ما في الذمة فاذا باع نصابا على ذمة المديون الى حول او ازيد كعشرين مثقالا من الذهب فبعد الحول ان كانت على المديون فهو كما ترى فانه مضافا الي عدم كونه مال كاله لم يكن شيئا خارجيا حال عليه الحول وان كان على الدائن فمع ورود الاخير لم يكن متمكنا بعد الحول ولا مستحقا قبله فمادل على انه ليس زكاة في الدين لا يصح ان يكون مراده ما في الذمة لا قبل الاجل ولا بعده وقد اشار اليه في الروايات بمثل لاحتي يحول عليه الحول في يده ،

وفي الجواهر بعد قول المصنف والاول الاحوط قال الا ان الثاني اقوى للاصل وظهور النصوص في كون مورد الزكاة غير الكلي في الذمة و خصوصا ادلة الحول عند المالك انتهى . وقيل في تفسيره اى اصاله البراءة عن الوجوب عند الشك فيه و ظهور النصوص في كون مورد الزكاة العين الموجودة في الخارج لا الكلي المعتبر في الذمة ولا سيما الادلة الدالة على اعتبار حلول الحول عند المالك المستظهر منها كون المدار في وجوب الزكاة عدم التحويل والتحول عن ملكه في تمام الحول المنصرف عن ملك الكلي المعتبر في ذمة المديون ضرورة عدم صدق عند المالك عليه كما لا يخفى انتهى ،

وبالجمله لا يعقل كون المراد من الروايات هو الدين الكلي في الذمة و ان كان صحيحاً في حد نفسه وحيث نفت الزكاة عن الدين فلا جرم يكون فيما صح والدين الكلي في الذمة لا يجري فيه الزكاة خصوصاً فيما لو كان حيواناً .  
وكيف كان فليعلم ان الكلام في الدين الحال الممكن اخذه لا المؤجل ولا غير الممكن اخذه كما اذا كان علي معسر فاذا باع مثلاً داراً او فحوا من عمر و بنصاب معين خارجي من ذهب او فضة اما نقداً او مؤجلاً مع حلوله فهل لصاحب الدين زكاته اولاً فتارة كان الكلام فيما لم يمكن اخذه منه لعدم قدرته و اخرى فيما يمكن فلا إشكال في عدم الوجوب علي الاول .

وفي الجواهر بلا خلاف أجده ، بل الاجماع بقسميه عليه ، مضافاً إلى الأصل وعدم إمكان التصرف وغيره .

ويدل عليه مضافاً الي روايتي عمر بن يزيد و عبدالعزیز المتقدمين [ صحيحة ابراهيم بن ابي محمود قال : « قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم يأخذهما متى تجب عليه الزكاة : قال اذا أخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي » .

﴿ ف ﴾ أما ﴿ إن كان تأخيرة من جهة صاحبه فقيل ﴾ و القائل الشيخان في المقنعة والخلاف والمبسوط والحمل والعقود والمرضى علي ما حكى : ﴿ تجب الزكاة علي مالكة . وقيل ﴾ والقائل المشهور شهرة عظيمة ، بل عليه إجماع المتأخرين ﴿ لا ﴾ تجب الزكاة ﴿ والأول أحوط ﴾ بل يمكن الاستدلال عليه بما رواه في الكافي عن [ عبدالحميد بن سعد ] قال : « سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل باع بيعاً الى ثلاث سنين من رجل ملي بحقه وماله في ثقة يزكي ذلك المال في كل سنة تمر به أو يزكيه اذا أخذه ؟ قال : لا بل يزكيه اذا أخذه . قلت لكم يزكيه اذا أخذه قال ثلاث سنين بناء علي الحمل علي ما اذا كان التأخير من جهة صاحبه .

ويدل علي قول المشهور روايات مثل قول الصادق عليه السلام ( في صحيح [ ابن سنان ] لاصدقة علي الدين ) وقال له عليه السلام [ الحلبي في الصحيح ] أيضاً : « ليس في الدين

زكاة فقال: لا « [وموثق ابن عمار] «قلت لابي ابراهيم عليه السلام الدين عليه زكاة قال : لاحتي يقبضه ، قلت : فاذا قبضه أين كيه ؟ قال: لاحتي يحول عليه الحول في يده» [وخبر أبي بصير] «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يكون نصف ماله عيناً و نصفه ديناً فيحل عليه زكاة قال: يزكى العين ويدع الدين، قلت: فانه اقتضاه بعد ستة أشهر قال يزكيه حين اقتضاه» [وخبر علي بن جعفر] المروري عن كتابه و قرب الاسناد للحميري سأل أخاه عليه السلام « عن الدين يكون علي القوم المياسير إذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكاة؟ قال: لاحتي يقبضه و يحول عليه الحول » فان الظاهر منها عدم الوجوب ،

ويدل علي الوجوب ايضا روايات مثل [خبر عبدالعزيز] « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الدين أين كيه؟ قال: كل دين يدعه ، و هو إذا أراد أخذه فعليه زكاته ، وإن كان لا يقدر علي أخذه فليس عليه زكاة» [وخبر عمر بن يزيد] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « ليس في الدين زكاة إلا أن يكون صاحب الدين هو الذي يؤخره ، فاذا كان لا يقدر علي أخذه فليس عليه زكاة حتى يقبضه» [و خبر الكنانى] عن أبي عبد الله عليه السلام قال ؛ «في رجل ينسيء أو يعير فلا يزال ماله ديناً كيف يصنع في زكاته ؟ قال: يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين فانما الزكاة علي صاحب المال » فهذه الروايات متعارضة فلا بد من العلاج اما بحمل ما دل علي الوجوب علي الاستحباب واما بحمل المطلقات النافية علي صورة عدم امكان الاخذ واختار الثاني في الحدائق زعمامنه ان الاول ليس طريقاً للمجمع بين الاخبار المتعارضة قال فيها و من قال بالقول المشهور حمل هذه الأخبار على الاستحباب جمعاً بين- الاخبار : و من قال بالقول الآخر حمل مطلق الاخبار على مقيدها ، و هو الاظهر فان الجمع بين الأخبار بالحمل علي الاستحباب وان اشتهر بين الاصحاب حتى صار هو المعول عليه في جميع الابواب إلا أنه لا دليل عليه من سنة و لا كتاب ، مع ما في منافرة التفصيل الذي في الروايتين الاخيرتين لذلك ، و أما أخبار الحول فهي غير منافية لان المراد بالعندية فيها الكناية عن امكان التصرف سواء كان في يده أو يد

وكيله أو نحو ذلك اتفاقاً ، ولا يخفى انه هو الأوفق بالاحتياط ايضاً انتهى .  
قوله و ان اشتهر بين الاصحاب النخ قدكرر منه ذلك مرارا في مقامات  
متعددة و حاصل مرامه ان الاستحباب لا يثبت بذلك الجمع بحيث يمكن ان  
يستند الاستحباب الى الشرع .

ولا يخفى ان الاقتصار في استفادة الاستحباب بمثل لفظه السنة و يستحب  
في غاية القلة مع ان طريق ثبوته لا ينحصر في ذلك بل اذا قال المتكلم الحكيم في خطاباته  
مثلا بمثل اغتسل للجمعة : وقال ايضاً لا بأس بتركة اما يستفاد منهما اباحة  
الجمعة دون الاستحباب و اما الوجوب و اما الاستحباب لاسبيل الى الاولين فيثبت  
الاستحباب وهكذا فهو امر عرفي و طريق للجمع بين المتعارضات بخلاف حمل-  
المطلق علي المقيد لامكان العمل بالمطلقات و حمل المقيد علي الندب خصوصاً علي ما قد  
يقال بعدم صحة ما صدر عن امام ان يكون مقيدا لما صدر عن امام سابق زمانا فانه  
كيف يصدر عن متكلم حكيم كان في مقام البيان والحاجة ان يطلق الحكم الذي  
يكون في الواقع مقيدا ويعتمد علي تقييده بما صدر بعد سنين عن امام يوجد بعد ذلك  
مع ان قبج تأخير البيان عن وقت الحاجة اتفقي وتوهم كون اللزوم في زمان الغيبة  
ملاحظة جميع الاخبار مطلقها ومقيدها عامها و خاصها ناسخها ومنسوخها كانه  
قد صدر من متكلم واحد في مجلس واحد في زمان واحد فارجع المطلق والعام الى  
المقيد والخاص كما تربي ولازمه عمل من كان في الازمنة السابقة علي الحكم المقيد  
واقعا بنحو الاطلاق وتامل في المقام فانه دقيق وبالذقة حقيق وثانيا ان تقييد المطلق  
انما يصح فيما صالح المقيد لذلك والمقيد في المقام موافق للعادة فيسقط عن الحجية  
لاحتمال صدورها تقيية .

قال في الخلاف لازكاة في مال الدين الا ان يكون تاخره من قبل صاحبه و  
قال ابو حنيفة والشافعي في القديم لازكاة في الدين ولم يفصلا وقال الشافعي في عامة  
كتبه ان فيه الزكاة النخ فالقول بالوجوب قول الشافعي .

قال في الجواهر في هذا المقام لا يخفي عليك اعتبار المقاومة في حمل المطلق

علي المقيد ، ولاريب في انتفائها هنا، لما سمعت ، مضافاً إلى موافقة ما دل على ثبوتها في الدين لجم غفير من العامة ، وإلى ما سمعته من خبر الحميري الذي لم يقبل التقييد، فالمتجه حينئذٍ طرحها أو حملها على الاستحباب أو الثقة أو على زكاة التجارة الي ان قال ولو كان الدين حيواناً فأولى بعدم وجوب الزكاة ، لعدم صدق السوم، ولعله لذا صرح بنفيها في محكي المبسوط الذي قد سمعت القول منه بالوجوب فيه **﴿والكافر تجب عليه الزكاة﴾** بلاخلاف معتد به فيه بيننا، لأنها من الفروع التي يعاقب عليها قطعاً وعلى غيرها ولا اختصاص للعقاب بالاصول فقط فانه من الناس الذين امر عز من قائل في كتابه بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم وخصوص قوله تعالى ويل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة » وغيره ولا ينافي ذلك بطلان عباداتهم لو فعلوا في حال الكفر فان امتناعه مستند الى اختيارهم .  
وبالجملة لا اشكال في كونهم معاقبين اصولاً وفرعاً ومع ذلك لو اتوا بها كافر لم يقبل منهم ابدا .

قال في المدارك امانه لا يصح منه الاداء فعله في المعتبر بانه مشروط بنية القربة ولا تصح منه وفيه بحث وان كان الحكم لا اشكال فيه للاخبار المستفيضة المتضمنة لبطلان عبادة المخالف فضلاً عن الكافر والاجماع على ان الكافر لا يدخل الجنة ولو وقعت منه عبادة صحيحة لا يثب عليها ولزم دخول الجنة لا يصل الثواب اليه اذ لا يقع في غيرها اجماعاً كما نقله جماعة انتهى.

ولا يخفى ان تعليل البطلان بعدم امكان قصد القربة في غير محله فانه من الكفار من يعتقد بالله العظيم كالكثير الكفار المنكرين للرسول فقط وح يتمكنون من قصد الامتثال لامره تعالى ،

وكيف كان فبطلان عبادات الكفار مما اتفق عليه الكل و انما الكلام في الجب بعد الاسلام و انه بالاسلام يجب جميع ما ارتكبوا في حال الكفر وان كان ظاهر المدارك هو التوقف قال فيه وقد نص المصنف في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه على ان الزكاة تسقط عن الكافر بالاسلام وان كان النصاب موجوداً لقوله تعالى الاسلام



يجب ما قبله ويجب التوقف في هذا الحكم لضعف الرواية المتضمنة للسقوط سنداً وممتناً ولما روى في عدة اخبار صحيحة من ان المخالف اذا استبصر لا يجب عليه اعادة شيء من العبادات التي اوقعها في حال ضلالتة سوى الزكوة فانه لا بد ان يؤديها ومع ثبوت هذا الفرق في المخالف فيمكن اجراؤه في الكافر . و بالجمله فالوجوب علي الكافر متحقق فيجب بقاءه تحت العهدة الي ان يحصل الامتثال او يقوم علي السقوط بالاسلام دليل يتعد به علي انه ربما لزم من هذا الحكم عدم وجوب الزكوة علي الكافر كما في قضاء العبادات لامتناع ادائها في حال الكفر وسقوطها بالاسلام الا ان يق ان متعلق الوجوب ايصالها الي الساعي وما في معناه في حال الكفر وينبغي تأمل ذلك انتهى وظاهره التوقف في جب خصوص الزكاة لا غيرها بل لا يبعد كون توقفه في اصل الجب حيث اورد علي الرواية بضعف السند وهو بعيد منه في الغاية بل لولم يثبت مثل هذا الحكم لما يرغب الي الاسلام احد فهذا حكم ارفاقى تأليفى حاصل منه الرغبة الي الاسلام ورافع للحرج عنهم فلو كان متوقفاً في حديث الجب ولم يقم عنده علي السقوط بالاسلام دليل معتبر لزم توقفه في جميع عبادات الكفار اذا اسلموا وان اللازم عنده قضاء تمام العبادات التاركة عنهم في مدة عمرهم و هو خلاف عمل الاصحاب قديما وحديثا مضافا الي قوله تعالى « قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » وقد عمت الاية لجميع ما قد سلف منهم من غير اختصاص ببعضها فاشكال المدارك في غير محلته .

ولذا في الجواهر رد عليه وحكم عليه بالغرابة الا ان يكون مراده الاشكال في خصوص الزكاة فقال بل يمكن القطع به بملاحظة معلومية عدم امر النبي (ﷺ) لأحد ممن تجدد إسلامه من اهل البادية وغيرهم بزكاة إبليهم في السنين الماضية ، بل ربما كان ذلك منفراً لهم عن الاسلام ، كما أنه لو كان شيء منه لذاع وشاع ، كيف والشائع عند الخواص فضلا عن العوام خلافة انتهى مع ان قوله لامتناع ادائها في حال الكفر وسقوطها بالاسلام غير تام ايضا ان لافرق بينها وبين مثل الصلاة والصوم جداً فانهما في حال الكفر باطلان وبعده يسقط فقضاءهما يجب بالاسلام فيجب

عليه الاتيان بهما بعد الاسلام فكذلك الزكاة فان ما يتعلق عليه منهما في حال الكفر يجب بالاسلام فيجب عليه الاتيان بها بعده فمقصوده بذلك ان كان الزكاة في حال الكفر فنحن نلتزم به وان كان بعده فلا يرد عليه ما اورده فهي في حال الكفر ممتنعة فاذا اسلم يجب ما يتعلق عليه في حال كفره فلا يريد منه الشارع ما وجب عليه في حال كفره بخلاف بعد اسلامه فان اللازم عليه بعده ما وجب عليه منها جداً فلا فرق بين الزكاة وسائر العبادات اصلاً وح كان مبدء الحول اوّل اسلامه كالبلوغ فيما يشترط فيه الحول ولا يكفي مضي الحول في حال الكفر كما انه فيما يشترط فيه الحول قديجب ان كان بدو الصلاح في حال الاسلام والا فلا.

نعم في المحكى عن نهاية الأحكام لو أسلم قبل الحول بلحظة وجبت الزكاة ولو كان الاسلام بعد الحول ولو بلحظة فلا زكاة انتهى . و لازمه صحة الحول في حال الكفر ولوقلنا بصحة الاعمال من ابتداء الاسلام فلازمه ابتداء الحول من حينه وعلي اي حال يجب عليه الزكاة كافرأ و﴿ لكن لا يصح منه أدائها ﴾ لماعرفت . ﴿ فاذا تلفت ﴾ منه ﴿ لا يجب عليه ضمانها وإن أهمل ﴾ لان الفرض انه بالاسلام جبت الزكاة فلا ثمرة لذلك وانما يثمر ذلك فيمالم تجب كما علي قول صاحب المدارك قال هذا الحكم مشكل ايضاً لعدم وضوح ماخذه وقال الشارح قدس سره ان الحكم بعدم الضمان مع التلف لا يظهر فائدة مع اسلامه لماعرفت من انها تسقط عنه وان بقى المال انتهى وجه الاشكال هو الاشكال في سقوط الزكاة و عدمه فانه علي الثاني يترتب عليه الضمان لو اتلف بخلاف الاول فانه لا تجب عليه كي يضمن وفي الجواهر بعد عبادة المدارك « هذا الحكم مشكل لعدم وضوح ماخذه » قال قلت : هو كذلك . ضرورة عدم ظهور فائدة لهذا الحكم مع الاسلام الذي قد عرفت أنه يجب ما قبله ، وأنه به تسقط الزكاة مع وجود المال فضلاً عن تلفه ، الخ .

ولا يخفى ان اشكال المدارك من حيث الضمان وقد عرفت انه ضعف الرواية فلم يثبت عنده سقوط الزكاة عن الكافر فانالم يثبت السقوط كان الضمان ثابتاً فالحكم بعدم الوجوب مشكل عنده بل وجبت فاشكاله من حيث الحكم بعدم

وجوب الضمان واشكال صاحب الجواهر من حيث عدم الفائدة والثمرة فهو موافق للشهيد، فتصديقه لصاحب المدارك في غير محله غفلة عن حقيقة الحال .  
 هذا كله في الكافر ﴿﴾ أما ﴿﴾ المسلم ﴿﴾ فإنا لم يتمكن من إخراجها وتلفت لم يضمن ﴿﴾ للأصل وغيره ﴿﴾ ولو تمكن أو فرط ضمن ﴿﴾ لفائدة الأمانة، وخصوص حسن بن مسلم وغيره مما تعرفه فيما يأتي إن شاء الله .  
 ﴿﴾ والمجنون والطفل لا يضمنان ﴿﴾ ما يتلف ﴿﴾ إذا أهمل الولي على القول بالوجوب في الغلات والمواشي ﴿﴾ بلاخلاف ولا إشكال .

### ﴿﴾ النظر الثاني في بيان ما تجب فيه وما تستحب ﴿﴾

﴿﴾ تجب الزكاة في الأنعام، الإبل والبقر والغنم. وفي الذهب والفضة، والغلات الأربع : الحنطة والشعير والتمر والزبيب ﴿﴾ وفي المسالك جعل التمر والزبيب محلا للوجوب يتحقق علي القول بعدم تعلق الزكاة بهما حتى يصيرا كذلك اما علي القول بتعلقها بانعقاد الحصرم واحمرار ثمرة النخل او اصفرارها فليس متعلق الوجوب منحصر في التمر والزبيب وان آل الحال اليه فاطلاق المحل اليه علي ذلك التقدير مجاز انتهى .

و كيف كان فقد عرفت ان وجوبها متفق عليه بل من ضروريات الفقه والدين ﴿﴾ والنصوص بدمع ذلك متواترة كتواترها في أنه ﴿﴾ لا تجب فيما عدا ذلك ﴿﴾ .  
 وفي المدارك قال اما وجوب الزكاة في هذه الانواع التسعة فقال العلامة ره في التذكرة والمنتهى انه مجمع عليه بين المسلمين والاختبار به مستفيضة و اما انها لا تجب فيما عدا ذلك فقال في المعبر انه مذهب الاصحاب عدا ابن الجنيد انتهى .  
 و كيف كان فيدل علي وجوب التسعة [ ما عن عبدالله ابن سنان وفيها ففرض الله عليكم من الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم و من الحنطة والشعير

والتَّمْر والزَّيْب ونَادَى فِيهِمْ بِذَلِكَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ، وَعَفَى لَهُمْ عَمَّا سِوَى ذَلِكَ الْحَدِيث .

[وما عن عيون الأخبار] عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام في حديث قال: والزكاة علي تسعة أشياء: علي الحنطة والشعير والتَّمْر والزَّيْب والإِبِل والبقر والغنم والذهب والفضة .

[وما عن أبي سعيد القمط] مر سلا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الزكاة فقال: وضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الزكاة علي تسعة وعفَى عَمَّا سِوَى ذَلِكَ: الحنطة والشعير والتَّمْر والزَّيْب والذهب والفضة والبقر والغنم والإِبِل ، فقال السائل: والذرة ، فغضب عليه السلام . ثم قال : كان والله علي عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم السَّماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال: إنهم يقولون: إنَّه لم يكن ذلك علي عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإنما وضع علي تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك ، فغضب وقال: كذبوا فهل يكون العفو إلا عن شيء قد كان ، ولا والله ما أعرف شيئاً عليه الزكاة غير هذا فمن ساء فليؤمن ومن شاء فليكفر .

[وما عن زرارة وجه بن مسلم وأبي بصير وبريد بن معاوية العجلى والفضيل بن يسار كلهم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا فرض الله عز وجل الزكاة مع الصلاة في الأموال وسنَّها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في تسعة أشياء ، وعفَى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما سواهن ، في الذهب والفضة والإِبِل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتَّمْر والزَّيْب ، وعفَى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما سِوَى ذَلِكَ .

وما عن أبي بكر الحضرمي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الزكاة علي تسعة أشياء: الحنطة والشعير والتَّمْر والزَّيْب والذهب والفضة والإِبِل والبقر والغنم ، وعفَى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما سِوَى ذَلِكَ .

[وما عن أبي بصير والحسن بن شهاب] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الزكاة علي تسعة أشياء وعفَى عَمَّا سِوَى ذَلِكَ: علي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتَّمْر والزَّيْب والإِبِل والبقر والغنم .

[وما عن الحلبي] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: : سئل عن الزكاة فقال: الزكاة على تسعة أشياء: على الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم ، وعفى رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك.

[وما عن زرارة] عن أحدهما عليهما السلام قال: الزكاة على تسعة أشياء على الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم وعفى رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك .

[وعنه ايضا] قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن صدقات الأموال ، فقال في تسعة أشياء ليس في غيرها شيء : في الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية وليس في شيء من الحيوان غير هذه الثلاثة الأصناف شيء ، وكل شيء كان من هذه الثلاثة الأصناف فليس فيه شيء حتى يحول عليه الحول منديوم ينتج .

[وعنه ايضا] ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: ما أنبتت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب (إلى أن قال) وليس فيما أنبتت الأرض شيء إلا في هذه الأربعة أشياء .

[وما عن محمد بن الطيار] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عما تجب فيه الزكاة فقال: في تسعة أشياء: الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم و عفى رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك ، فقلت : أصلحك الله فإن عندنا حباً كثيراً قال: فقال: وما هو قلت: الأرز ، قال: نعم ما أكثره ، فقلت أفيه الزكاة ؟ فزبرني ، قال : ثم قال : أقول لك: إن رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عما سوى ذلك وتقول : إن عندنا حباً كثيراً أفيه الزكاة .

[وما عن جميل] عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول: وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة على تسعة أشياء ، وعفى عما سوى ذلك : على الفضة والذهب والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم : فقال له الطيار وأنا حاضر: إن عندنا حباً كثيراً يقال له : الأرز فقال له: أبو عبد الله عليه السلام وعندنا حب كثير، قال: فعليه

شيء؟ قال : لا ، قد أعلمتكم أن رسول الله ﷺ عفا عما سوي ذلك .  
 [وعن الصدوق] في الخصال عن جميل نحوه إلا أنه قال : الذهب والفضة و  
 وثلاثة من الحيوان : الاقل والبقر والغنم ؛ و مما أنبت الأرض الحنطة والشعير  
 والزبيب والتمر .

وما عن علي بن الحسين المرتضى في (رسالة المحكم والمتشابه) نقلاً من  
 تفسير النعماني بإسناده عن علي بن أبي طالب قال : وأما حدود الزكاة فأربعة  
 أولها معرفة الوقت الذي تجب فيه الزكاة ، والثاني القيمة ، والثالث الموضع الذي  
 تقع فيه الزكاة والرابع العدد ، فأما معرفة العدد والقيمة فإنه يجب على الإنسان  
 أن يعلم كم يجب من الزكاة في الأموال التي فرضها الله تعالى من الابل والبقر والغنم  
 والذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب ، فيجب أن يعرف كم يخرج من  
 العدد والقيمة ويتبعها الكيل والوزن والمساحة ، فما كان من العدد فهو باب الابل  
 والبقر والغنم ، وأما المساحة فمن باب الأرضين والمياه ، وما كان من الكيل فهو من  
 أبواب الحبوب التي هي أقوات الناس في كل بلد ، وأما الوزن فمن الذهب والفضة  
 وسائر ما يوزن من أبواب سلع التجارات مما لا يدخل فيه العدد ولا الكيل فإذا  
 عرف الإنسان ما يجب عليه في هذه الأشياء وعرف الموضع الذي توضع فيه كان  
 مؤدياً للزكاة علي ما فرض الله تعالى .

[وما عن (المقنعة) قال: روي حريز ، عن زرارة ومحمد بن مسلم، وروي أبو بصير  
 المرادي و بريد العجلي و الفضيل بن يسار جميعاً عن ابي جعفر عليه السلام ، وروي  
 عبدالله بن مسكان عن أبي بكر الحضرمي ، وصفوان ابن يحيى ، عن ابن بكير ، عن محمد  
 بن الطيار ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، إن الزكاة إنما تجب جميعها في تسعة أشياء  
 خصها رسول الله ﷺ بقرضتها فيها . وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير  
 والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم ، وعفى رسول الله ﷺ عما سوى ذلك .

[وما عن علي بن جعفر] في كتابه عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن  
 الصدقة فيما هي قال: قال رسول الله ﷺ : في تسعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب

والذهب والفضة والابل والبقر والغنم : وعفى عما سوى ذلك .  
 [وما عن العياشي في] تفسيره عن زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له :  
 قول الله : «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها» أهى قوله : «وآتوا الزكاة»؟  
 قال : قال الصدقات في النبات والحيوان ، والزكاة في الذهب والفضة وزكاة الصوم  
 وفي الوسائل : وتقدم ما يدل علي ذلك في منع الزكاة وغير ذلك .  
 ولا يخفى ان هذه الكثيرة كلها واضحة الدلالة بل سياقها آبية عن وجوب  
 غيرهما فلا بد من حمل ما خالفها علي التقية او الاستحباب وقد اشار اليه المصنف  
 بقوله ﴿ويستحب﴾ الزكاة ﴿في كل ما تنبت الارض مما يكال او يوزن﴾ وعن الغنية  
 الاجماع عليه وعن المفضنة تعليل النذب بانه قد ورد اثار عن الصادقين عليهم السلام في زكاة  
 سائر الحبوب .

وفي المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب عدا ابن الجنيد فانه قال  
 بالوجوب . ولا يخفى انه ح يرفع المناقات ان ظاهر الاولة عدم وجوب سوي-  
 التسعة وظاهر الثانية ثبوتها في جميع ما كيل ولا يجمع الا يكون الثبوت في ماسوى  
 التسعة بنحو الاستحباب وهو الاولي من الحمل علي التقية كما حمله في الوافي فانه  
 عبارة اخرى عن الطرح بعد عدم وجوب العمل به بل به يوفق في الجملة بين ما ذهب  
 اليه ابن الجنيد ونحن مخالفه في الوجوب لاصل الثبوت لكن الانصاف ان الحمل  
 علي النذب ينافي ظاهر كثير منها بل لعل الظاهر كونهم عليهم السلام في محذور  
 شديد من العامة فالاولى اولاً نقل الروايات المنافية لما ذكر . فمنها امر بية عن الكافي  
 [عن علي بن مهزيار] قال: قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلي أبي الحسن عليه السلام  
 جعلت فداك روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: وضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الزكاة علي  
 تسعة أشياء: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والغنم والبقر والابل  
 ، وعفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما سوى ذلك . فقال له القائل عندنا شيء كثير يكون  
 أضعاف ذلك فقال: وما هو؟ فقال له : الارز فقال له أبو عبد الله عليه السلام ، اقول لك : إن  
 رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وضع الزكاة علي تسعة أشياء وعفى عما سوى ذلك و تقول : عندنا

ارز وعندنا ذرّة .

وقد كانت الذرة علي عهد رسول الله ﷺ فوقع عليه السلام كذلك هو والزكاة علي كل ما كيل بالصاع ، قالو كتب عبد الله وروي غير [عن] هذا الرجل عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن الحبوب فقال وما هي ، فقال: السمسم والأرز والدخن و كل هذا غلة كالحنطة والشعير ، فقال: أبو عبد الله عليه السلام في الحبوب كلها زكاة ، وروي أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب ، قال: فأخبرني جعلت فداك هل علي هذا الأرز وما أشبهه من الحبوب الحمص والعدس زكاة ؟ فوقع عليه السلام : صدقوا الزكاة في كل شيء كيل . اقول لقوله عليه السلام اقول لك الخ ظهور قوي في عدم الزكاة لما سوى التسعة و توييح السائل في سؤاله كما ان قوله بعده كذلك هو تصديق له والجمع بينهما من الامام لا يعقل الا بحمل التصديق علي التقية

منها مارواه [محمد بن إسماعيل] قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام : إن لنا رطبة وأرزأفما الذي علينا فيها؟ فقال: عليه السلام : أما الرطبة فليس عليك فيها شيء ، وأما الأرز فما سقت السماء العشر . و ما سقي بالدلو فنصف العشر من كل ما كلت بالصاع أو قال : و كيل بالميال ، ومنها [خبر أبي مريم] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الحرث ما يزكي منه ، فقال: البرّ والشعير والذرة والأرز والسلت والعدس . كل هذا مما يزكي ، وقال : كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة .

ولا يخفى ظهوره في ثبوت الزكاة بنحو الوجوب في كل ما كيل بالصاع ونظيره مارواه محمد بن مسلم قال : سألته عن الحبوب ما يزكي منها ، قال : البرّ والشعير والذرة والدخن والأرز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكي وأشباهه . وكذا غيرهما مثل ما روي زارة عن أبي عبد الله عليه السلام مثله ، وقال ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة .

وما عن زارة . عن أبي عبد الله عليه السلام مثله ، وقال : كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة وقال: جعل رسول الله ﷺ الصدقة في كل شيء أنبتت .



الأرض إلا ما كان في الخضر والبقول. وكل شيء يفسد من يومه. وهذه الروايات سياقها آبية عن الحمل علي التقية بل مع قطع النظر عما خالفها كان الظاهر منها الوجوب كما ان الظاهر مما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: ما أنبتت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب (إلى أن قال) و ليس فيما أنبتت الأرض شيء إلا في هذه الأربعة أشياء هو نفى الزكاة عن سوي الأربعة مطلقاً ولو بنحو الاستحباب والانصاف ان المسألة بلحاظ الروايات من الغواض بحيث لا طريق للجمع بينهما بطريق يساعد عليه العرف فليس لنا سبيل الا التمسك بقاعدة اعراض الاصحاب فانه كما عرفت كون الوجوب في خصوص التسعة المذكورة من ضروريات الدين بخلاف الجميع بل العموم مناف مع الشريعة السهلة بل الاصل فلا يحصل لنا علم مع هذه الاخبار الصحيحة المعمولة عليها بغيرها ومدلول كلها المصلحة بالتسعة ينفي غيرها .

وفي الجواهر بعد نقل الروايات المخالفة قال وغيرها بإرادة الوجوب من الأولى والندب من الثانية ، ويجمعهما صدق الزكاة فيهما كما أومي اليه في المكاتب السابقة، واعلم أولى من الجمع بحمل النصوص الثانية علي التقية كما عن المرتضى (رحمه الله) وإن كان يشهد له بعض النصوص السابقة، لكن لا تنافي بين الندب والاجمال في- الجواب للتقية ، فلا ريب في أولوية ما ذكرنا منه ، خصوصاً بعد فتوى الاصحاب بالندب: وعن الغنية الاجماع عليه ، وفي المحكي عن المقتنعة تعلييل الندب بأنه قد ورد آثار عن الصادقين عليهم السلام في زكاة سائر الحبوب مع ما ورد عنهم في حصرها في التسعة، وقد ثبت أن أخبارهم لا تتناقض ، فلم يكن لنا طريق إلى الجمع بينهما إلا إثبات- الفرض فيما أجمعوا علي وجوبه وحمل ما اختلفوا فيه علي السنة المؤكدة ، إذ كان الحمل لهما علي الفرض تتناقض به الألفاظ الواردة فيه، وإسقاط أحدهما إبطال- الاجماع ، وإسقاط الاخر إبطال لاجماع الفرقة المحقة علي المنقول في معناه، وذلك فاسد ، وعلي كل حال فالمتجه ما قلناه انتهى فالظاهر لاسمبيل الي الجمع الا بحمل ما سوي التسعة بالندب والالتناقض بينهما جداً حيث ان ما هو المعمول عليها ينفي

غيرها والاخبار المناقض يثبتها وهو اولى من الطرح او نسبتها الى الشذوذ كما عن-  
 الدروس وكذا المحكى عن ابن الجنيد من أنه تؤخذ الزكاة في أرض العشر من  
 كل مادخل القفيز من حنطة وشعير وسمسم وأرزو دخن وذرة وعدس وسلت وسائر  
 الحبوب، ومن التمر والزبيب ومن العجيب ماهو المحكى عن يونس في الكافي من  
 أن معنى قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) : إن الزكاة في تسعة أشياء و عفا عما سوى ذلك إنما كان  
 ذلك في اول النبوة كما كانت الصلاة ركعتين ثم زاد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فيها سبع  
 ركعات ، وكذلك الزكاة وضعها وسنها في أول نبوته علي تسعة أشياء، ثم وضعها  
 علي جميع الحبوب واعجب منه ما حكى موافقة الكافي له مع ان تلك الروايات كلاً  
 في خصوص التسعة وغيرها صادرة عن الائمة فكيف يثبتها النبي بنحو الوجوب اولا  
 وبعدا ثم ينفيها الائمة بعداً إذ اكثر ما دل علي عدم الوجوب في سوى التسعة او عفي  
 عنها في كلام الصادق والباقر ونحوهما سلام الله عليهم ولازمه نفي الائمة ما اثبت النبي  
 عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلِهِ وَسَلَّمَ .

وعلي كل حال ينبغي تخصيصها بما ﴿ عدا الخضر ﴾ والبقول ﴿ كالتقوت والباذنجان  
 والخيار وماشاكله ﴾ . وعن محكي المنة نفي الخلاف فيه ، وعن محكي المقنعة  
 « لاخلاف بين آل الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وبين كافة شيعتهم من أهل الامامة أن الخضر  
 كالفضب والبطيخ والقضاء والخيار والباذنجان والريحان وما أشبه ذلك مما لا بقاء له  
 لازكاة فيه ولو بلغت قيمته الف دينار ومائة الف دينار ، ولا زكاة علي ثمنه  
 بعد البيع حتى يحول عليه الحول ،

وكيف كان فيدل عليه [ ما عن سماعة ] عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ « ليس علي البقول  
 ولا علي البطيخ وأشباهه زكاة » الحديث [ وصحيح ابن مسلم ] عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ  
 « سئل عن الخضر فيها زكاة وإن بيعت بالمال العظيم فقال : لا حتي يحول عليه الحول »  
 [ وصحيح الحلبي ] « قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ : ما في الخضر ؟ قال : وما هي ؟ قلت :  
 القضب والبطيخ ومثله من الخضر ، قال : ليس عليه شيء إلا أن يباع مثله بمال  
 فيحول عليه الحول ففيه الصدقة ، وعن العضاء من الفرسك وأشباهه فيه زكاة قال :

لا، قلت : فثمنه قال: ما حال عليه الحول من ثمنه فزكه » [ وخبر زرارة ] عن  
أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام « وإنيهما قالا: عفار رسول الله صلى الله عليه وآله عن الخضر ، قلت:  
وما الخضر؟ قالا : كل شيء لا يكون له بقاء، البقل والبطيخ والفواكه و شبه ذلك  
مما يكون صريع الفساد ، [ قال زرارة ] قلت لأبي عبد الله عليه السلام : هل في القضب  
شيء؟ قال: لا « إلى غير ذلك .

ثم انه قال في الجواهر ما لفظه بقى شيء لم أعثر علي تحريره في كلمات  
الاصحاب ، وهو أن الزكاة المستحبة كالواجبة في التعلق بالعين و ملك الفقراء لها  
ولو علي جهة التزلزل ، يحتمل ذلك ، لظهور النصوص المزبورة ، كقوله (عليه السلام) :  
« في الحبوب كلها زكاة » ونحوه في اتحاد كيفية تعلق الواجبة والمندوبة ، إلا أن  
إجراء لوازم الملك عليه في غاية الصعوبة ، وإخراجه عن حكم الأملاك محتاج إلى -  
الدليل المعتبر ، ومن هنا قد يقوى أن الاستحباب تكليفي محض لمدخلية له في ملك  
الملك ، والمسألة بعد محتاجة إلي تأمل . والله أعلم . انتهى

ولا يخفى لزوم ما ذكره عليه جداً فإنه علي المشهور ان القائلين بتعلق الزكاة  
بالعين قائلون بانه كما كانت في الاعيان الواجبة فكذلك في الاعيان المستحبة فيكون  
الفقراء شركاء في اكثر اموال الاغنياء ، ثم انه كيف يتصور تصرف الاغنياء في اموالهم  
الذين اشر كوا فيها مع الفقراء فلو كان في الحبوبات كلها اموال الفقراء ولو علي  
وجه الاستحباب كيف صح لهم التصرفات المتنافية لحقوقهم و كيف يمكن ردهم  
عن اموالهم وهذا ايضا احد الموانع الموجبة لطرحها او حملها علي التقية نعم قد سهل  
الامر علي المختار الذي هو تعلق الزكاة بالذمة كما سيأتي .

﴿ وفي مال التجارة ﴾ التي يأتي الكلام في المراد منها وفي جملة مما يتعلق بها  
﴿ قولان أحدهما الوجوب والاستحباب أصح ﴾ وأشهر بل هو المشهور وسيأتي الكلام  
منها في استحبابه ايضا في محله . ﴿ و ﴾ تستحب الزكاة ﴿ في الخيل الاناث ﴾ .

وفي الجواهر اجماعا محصلا و محكيا في الخلاف والغنية والتذكرة لما رواه

محمد بن مسلم ، وزرارة عنهما عليهما السلام جميعاً قالا: وضع أمير المؤمنين عليه السلام علي الخيل

العناق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين ، وجعل علي البرازين ديناراً .  
 وعن (المقنعة) مراسلاً إلا أنه قال: وجعل علي البرازين السائمة الاناث  
 في كل عام ديناراً ﴿وتسقط﴾ الزكاة وجوباً وندباً ﴿عماعداً﴾ ذلك لإماستذكره  
 فلا زكاة في البغال والحمير والرقيق ﴿لما عن﴾ [زرارة] قال : قلت لأبي عبد الله  
<sup>عليه السلام</sup> : هل في البغال شيء ؟ فقال : لا ، فقلت : فكيف صار علي الخيل ولم يصير علي  
 البغال ؟ فقال : لأن البغال لا تلغح والخيل الاناث ينتجن ، وليس علي الخيل الذكور  
 شيء ، قال : قلت : فما في الحمير ؟ قال : ليس فيها شيء ، قال : قلت : هل علي الفرس  
 أو البعير يكون للرجل يركبهما شيء ؟ فقال : لا ، ليس علي ما يعلف شيء إنما  
 الصدقة علي السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل ، فأما ما  
 سوي ذلك فليس فيه شيء .

﴿ولو تولد حيوان بين حيوانين أحدهما زكوي روعي في إلحاقه بالزكواتي  
 إطلاق اسمه﴾ .

وفي الجواهر بلاخلاف أجده إذا كان الزكوي الأم ، بل وإن لم يكن ، وعن  
 محكي المبسوط : المتولد بين الظباء والغنم إن كانت الامهات ظباء فلا خلاف في عدم  
 الزكاة ، وإن كانت الأمهات غنماً فالاولى الوجوب . لتناول إسم الغنم له ، وإن  
 قلنا لالعدم الدليلا والأصل براءة الذمة كان قوياً ، والأول أحوط . إذ الظاهر  
 أن مختاره الأول ، بل المحكي عنه في آخر كلامه التصريح بذلك انتهى .

﴿القول في زكاة الانعام﴾ وتمام الكلام ﴿فيه﴾ في الشرائط والفريضة  
 واللواحق ، أما الشرائط فأربعة : الأول اعتبار النصب ﴿إذ لا تجب الزكاة قبلها  
 إجماعاً﴾ ، وهي في الابل إثنا عشر نصاباً ، خمسة كل واحد منها خمس ﴿ .

وفي الجواهر بلاخلاف أجده بيننا ، بل الاجماع بقسميه عليه ، والنصوص  
 إن لم تكن متواترة فيه فمستفيضة ﴿فاذا صارت ستاً وعشرين صارت كلها نصاباً﴾  
 علي المشهورين الأصحاب شهرة عظيمة ، بل في الخلاف والغنية وغيرهما الاجماع  
 عليه ، بل حكى غير واحد الاجماع علي أنها إثنا عشر نصاباً انتهى .

ويدل على المشهور روايات منها مارواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: ليس فيما دون الخمس من الابل شيء ، فإذا كانت خمساً ففيها شاة إلى عشرة فإذا كانت عشراً [ فإذا بلغت عشراً ففيها ] شاتان فإذا بلغت خمسة عشر ففيها ثلاث من الغنم ، فإذا بلغت عشرين ففيها خمس من الغنم ، فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض إلى خمس وثلاثين ، فإن لم يكن عنده ابنة مخاض فابن لبون ذكر ، فإن زادت علي خمس وثلاثين بواحدة ففيها بنت لبون إلى خمس وأربعين فإن زادت واحدة ففيها حقة ، وإنما سميت حقة لأنها استحققت أن يركب ظهرها إلى ستين : فإن زادت واحدة ففيها جذعة إلى خمس وسبعين ، فإن زادت واحدة ففيها بنتا لبون إلى تسعين ، فإن زادت واحدة فحقتان إلى عشرين ومائة ، فإن زادت علي العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة ، وفي كل أربعين ابنة لبون [ وما رواه أبو بصير ] عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الزكاة فقال: ليس فيما دون الخمس من الابل شيء ، فإذا كانت خمساً ففيها شاة إلى عشر ، فإذا كانت عشراً ففيها شاتان إلى خمس عشرة ، فإذا كانت خمس عشرة ففيها ثلاث من الغنم إلى عشرين ، فإذا كانت عشرين ففيها أربع من الغنم إلى خمس وعشرين ، فإذا كانت خمساً وعشرين ففيها خمس من الغنم ، فإن [ فإذا ] زادت واحدة ففيها ابنة مخاض إلى خمس وثلاثين فإن لم يكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر ، فإذا زادت واحدة علي خمس وثلاثين ففيها ابنة لبون اثني إلى خمس وأربعين ، فإذا زادت واحدة ففيها حقة إلى ستين ، فإذا زادت واحدة ففيها جذعة إلى خمس وسبعين ، فإذا زادت واحدة ففيها بنتا لبون إلى تسعين ، فإذا زادت واحدة ففيها حقتان إلى عشرين ومائة ، فإذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة الحديث .

ومارواه زرارة ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا : ليس في الابل شيء حتى تبلغ خمساً ، فإذا بلغت خمسا ففيها شاة ، ثم في كل خمس شاة حتى تبلغ خمساً وعشرين ، فإذا زادت ( واحدة ) ففيها ابنة مخاض فإن لم يكن فيها ابنة مخاض فابن لبون ذكر إلى خمس وثلاثين فإذا زادت علي خمس وثلاثين فابنة لبون إلى خمس

واربعين فان زادت فحقة إلى ستين . فان زادت فجذعة إلى خمس و سبعين ، فان زادت فابنتا لبون إلى تسعين ، فان زادت فحقتان إلى عشرين ومائة ، فان زادت ففي كل خمسين حقة ، وفي كل أربعين ابنة لبون . الحديث . والمراد فان زادت بواحدة بقرينة غيرها وبقرينة تأنيث الفعل فان الضمير يرجع الى الواحدة ، وما عن عبدالرحمان بن الحجاج ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في خمس قلائص شاة ، وليس فيما دون الخمس شيء ، وفي عشر شاتان ، وفي خمس عشرة ثلاث شياه ، وفي عشرين أربع ، وفي خمس وعشرين خمس وفي ست وعشرين بنت مخاض إلى خمس وثلاثين ، وقال عبدالرحمان : هذا فرق بيننا وبين الناس ، فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون إلى خمس وأربعين ، فاذا زادت واحدة ففيها حقة إلى ستين فاذا زادت واحدة ففيها جذعة إلى خمس وسبعين . فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون إلى تسعين ، فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة .

وفي الوسائل قال ورواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد ، عن محمد بن أبي عمير ، وباسناده عن سعد: عن أبي جعفر عن الحسين بن سعيد مثله ، وزاد بعد قوله : إلى تسعين . فاذا زادت واحدة ففيها حقتان إلى عشرين ومائة .

وما عن عبدالله بن زمعة بن سبيع : عن أبيه ، عن جدّه ، عن جدّ أبيه (في حديث) إن أمير المؤمنين كتب له في كتابه بخطه : من لم يكن معه شيء إلا أربعة من الابل وليس له مال غيرها فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها ، فاذا بلغ ماله خمسا من الابل ففيها شاة : والمخالف في الجملة هو القديمان كما ان المخالف تلك الكثيرة صحيحة الفضلاء وهم ابن مسلم وأبي بصير وبريد العجلي والفضيل كلهم عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليه السلام قالوا في صدقة الابل في كل خمس شاة إلى أن تبلغ خمسا وعشرين ، فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض ، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وثلاثين فاذا بلغت خمسا وثلاثين ففيها ابنة لبون ، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وأربعين ، فاذا بلغت خمسا وأربعين ففيها حقة طروقة الفحل ، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين فاذا بلغت ستين ففيها جذعة ، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ

خمساً وسبعين فاذا بلغت خمساً وسبعين ففيها ابنتا لبون، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين فاذا بلغت تسعين ففيها حقتان طروقتا الفحل ، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة ، فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل، فاذا زادت واحدة علي عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون : ثم ترجع الأبل علي أسنانها ، و ليس علي النيف شيء ، ولا علي الكسور شيء الحديث. والرواية تركت نصاب السادس و جعلت بدلها نصاب آخر و هو زيادة الواحدة علي النصاب الثاني عشر ومع ذلك ترك واحدة من كل نصاب ثم ان الاصحاب توهموا كونها مستنداً للقديمين لزعم انهما تركا نصاب السادس وهو وهم لانهما لم يجعللا المائة والعشرين نصابا و باضافة الواحدة اليها نصابا آخر فالاولى نقل عين عبادة القديمين علي ما حكاه العلامة قال في المختلف ما لفظه الا ابن ابي عقيل وابن الجنيد فانهما اوجبا في خمس و عشرين بنت مخاض قال ابن ابي عقيل فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض الي خمس وثلثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون وقال ابن الجنيد ثم ليس في زيادتها شيء حتى تبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ففيها بنت مخاض اثني فان لم يكن في الأبل فابن لبون ذكر فان لم يكن فخمسة شياه فان زاد علي الخمس والعشرين واحدة ففيها ابنت مخاض فان لم يوجد فابن لبون ذكر الي خمس وثلثين فان زادت واحدة علي خمس وثلثين ففيها ابنت لبون اثني انتهى.

قال في المدارك بعد قوله اعتبار النصب الخ ما لفظه هذه النصب مجمع عليه بين علماء الاسلام كما نقله جماعة منهم المصنف في المعبر سوى النصاب السادس فان ابن ابي عقيل وابن الجنيد استقياه واوجبا بنت المخاض في خمس وعشرين الي ست وثلثين وهو قول الجمهور والمعتمد ما عليه اكثر الاصحاب ثم تمسك لذلك بصحيح عبدالرحمن بن الحجاج وغيرهما ما دل علي المشهور . ثم قال احتج ابن ابي عقيل علي ما نقل عنه بما رواه الكيني والشيخ في الحسن عن زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير وبيد العجلي والفضيل عن ابي جعفر و ابي عبدالله عليه السلام قالوا في صدقة الأبل في كل خمس شاة

الى ان تبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض و اجاب عنها الشيخ في يب بان قوله <sup>فيها</sup> فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض يحتمل ان يكون اراد وزادت واحدة وانما لم يذكر في اللفظ لعلمه بفهم المخاطب ذلك قال ولولم يحتمل ما ذكرناه لجاز لنا ان نحمل هذه الرواية علي ضرب من التقية لانها موافقة لمذهب العامة واستضعف المصنف في العتبر هذين التاويلين فق والتاويلان ضعيفان اما الاضمار فبعيد في التاويل واما التقية فكيف يحتمل علي التقية ما اختاره جماعة من محققي الاصحاب ورواه احمد بن ابي نصر البزنطي وكيف يذهب علي مثل ابن ابي عقيل والبزنطي وغيرهما ممن اختار ذلك مذهب الامامية من غيرهم والاولى ان يق فيه روايتان اشهرهما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم واقول ان التاويل الاول يجب المصير اليه وان كان بعيدا الي ان قال ومن هنا يظهر فساد التاويل الثاني وهو الحمل علي التقية لانه لا يجري في غير الخمس والعشرين كما بيناه ،

وكيف كان فهذه الرواية لا تبلغ حجة في معارضة الاجماع وال اخبار المستفيضة انتهى . اما كون مستندهما الحسن قد عرفت انها لا توافقها .

واما تقدير جملات متعددة فهو علي خلاف الاصل مضافا الي ما فيه من ، البعد . واما الحمل علي التقية فهو كما عرفت بعيد من حيث اشتمال جملة علي وفق العامة دون سائر الجملات وان كان ليس بمشابة يطلق عليه البطلان .

ثم انه في الوسائل بعد نقل الرواية من نسخة معاني الاخبار الصحيحة بتقدير زيادة الواحدة قال ويمكن الحمل علي الاستحباب ، وحمله السيد المرتضى علي كون بنت المخاض علي وجه القيمة للخمس شياء لجواز اخراج القيمة ، وعلي رواية الصدوق فلا إشكال فيه انتهى .

ولا يخفي انه علي رواية الصدوق وان ارتفع به نقصان الواحدة للنصب فتأمل لكن اشكال اضافة نصاب اخر في آخره بحاله فعلي تصحيح الصحيحة بذلك يلزم كون النصب ثلاثة عشر نصبا .

واما الحمل علي الاستحباب فلما معني له ونظيره ما عن المرتضى بل هو ابعد منه



فانه اذا اوجب الشارع خمس شياء فكيف يجوز قيمتها في حال الاختيار ولو سلم فاللازم هو التذكر بذلك ولو بنحو انه يجوز دفع قيمة الشياه علي ان بنت المخاض قيمتها ليست مساوية لخمس شياء جداً فر بما زاد قيمة بنت المخاض و ربما كان بالعكس وهو امر يختلف بالنسبة الى الازمان والاعصار والاعراض نعم يمكن انه قد يتفق ذلك قليلاً.

و كيف كان فلا كلام في ضعفه . و بالجملة فاحسن ما يمكن الالتزام به هو حمل الرواية من حيث النصاب السادس علي التقية .

ويدل عليه قول عبدالرحمان المتقدم هذا فرق بيننا و بين الناس بل ظاهر كلام المرتضى ان ذلك قول جميع الفقهاء قال في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بان الابل اذا بلغت خمسا و عشرين ففيها خمس شياء لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك و يوجبون في خمسة وعشرين ابنة مخاض دليلنا الاجماع المتقدم فان قيل قد خالف ابو علي ابن الجنيد في ذلك ، و قال : ان في خمسة و عشرين ابنة مخاض فان لم يكن في الابل فابن لبون فان لم يكن فخمسة شياء فان زادت علي خمسة وعشرين واحدة ففيها ابنة مخاض قلت اجماع الامامية قدم ابن الجنيد وتأخر عنه انتهى.

و كيف كان فالاقوي ما هو المشهور قال في الخلاف في خمس وعشرين من الابل خمس شياء وفي ست وعشرين بنت مخاض و به قال امير المؤمنين عليه السلام وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا في خمس وعشرين بنت مخاض و اما ما زاد علي ذلك فليس في النصب خلاف الي عشرين و مائة .

[ دليلنا ] اجماع الفرقة واخبارهم انتهى .

وفي الجواهر بعد قول المصنف قال و ان خالف فيه القديمان فيما حكى عنهما فقال الاول منهما ان الواجب في الخمس وعشرين بنت مخاض الي الستة وثلاثين « وقال أبو علي ذلك أيضاً لكن زاد « إن لم تكن فابن لبون، فان لم يكن فخمسة شياء » ولم يجعل الست وعشرين نصاباً مستقلاً وإن أوجبا بنت مخاض نحو

المشهور أيضاً، إلا أنه كباقي أفراد العفو، فإن خلافهما خاصة غير قادح فيه، سيما مع انحصار الخلاف فيهما فيما أجد وإن نسبة المصنف في محكي المعتبر إلى جماعة من محققي الأصحاب، مع أنالم نجد ما يشهد له من النصوص سوى حسن الفضلاء إلى أن ساق الحسنة بتمامها .

ثم قال وهو- مع إشماله علي ما لا يقول به أحد من الاصحاب من جعل المائة وعشرين نصاباً . وبإضافة الواحد نصاباً آخر- قال في الوسائل : إنه رواه الصدوق في معاني الأخبار علي ما في بعض النسخ الصحيحة : فاذا بلغت خمساً و عشرين فاذا زادت واحدة ففيها بنت مخاض (إلى أن قال:) فاذا بلغت خمساً «ثلاثين فان زادت واحدة ففيها ابنة لبون .

ثم قال : إذا بلغت خمساً وأربعين وزادت واحدة ففيها حقة .

ثم قال: فاذا بلغت ستين وزادت واحدة ففيها جذعة .

ثم قال : فاذا بلغت خمسة وسبعين وزادت واحدة ففيها بنتا لبون .

ثم قال : إذا بلغت تسعين وزادت واحدة ففيها حقتان الي آخر عبارة-

الجواهر ،

ولا يخفى انه ان كان عرضه من حكاية النسخ الصحيحة هو صحة التمسك لهما بالحسنة فهو ايضا غير تام فانه علي فرض ثبوت تكرار فان زادت واحدة لكل نصاب ايضا انهما لم يقولوا بمضمون ذيلها فالصحيحة غير معمول بها من جهات ثلاثة الاولي نقص الواحدة من كل نصاب الثانية اسقاط النصاب السادس الثالثة اضافة آخر في آخر النصب بدل السادس ،

ثم ان نسبة ترك نصاب السادس اليهما كما في المدارك والجواهر وغيرهما سهو كما نبه عليه في الحدائق فان ترك السادس مختص بابن ابي عقيل حيث انه بعد- الخمس والعشرين ذهب إلى ست<sup>١</sup> وثلاثين فترك ست<sup>٢</sup> وعشرين واما ابن الجنيد فقد ذكر الست<sup>٣</sup> والعشرين الذي هو النصاب السادس . نعم ابن الجنيد قد وافقة في وجوب بنت المخاض و جعل الخمس شياها في صورة الاضطراب فابن ابي عقيل

مضافا الى تركه النصاب السادس جعل حكمه ايضا للنصاب الخامس فان ابنت  
المخاض حكم النصاب السادس لالخامس فتدبر .

﴿ ثم ست وثلاثون ﴾ وفيها بنت لبون بفتح اللام اي بنت ذات لبن ولو كان  
ذلك شأناً لافعلا . ﴿ ثم ست واربعون ﴾ وفيها حقة بكسر الحاء سنها ثلث سنين الى  
اربع سنين وعند ذلك استحققت الحمل والفحل .

﴿ ثم احدى وستون ﴾ وفيها جذعة بفتح الجيم والذال سنها اربعين سنين  
الى خمس سنين سميت بذلك لانها تجذع مقدم اسنانها اي تسقط ؛ وفي الجواهر  
بلاخلاف ﴿ ثم ست وسبعون ﴾ ففيها بنتا لبون .

وفي الجواهر على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا  
انتهى والمخالف هو الصدوقان علي ما حكى عنها فجعلها بدل ست و سبعين الثمانين  
اي النصاب بعده هو الثمانون و في الحدائق في مقام جعل تسيبها للمقام قال .

ومنها - ما نقله في المختلف عن الشيخ علي بن بابويه من أنه قال في رسالته  
فاذا بلغت خمسا واربعين زادت واحدة ففيها حقة - وسميت حقة لانها استحققت ان  
يركب ظهرها - الى ان تبلغ ستين فاذا زادت واحدة ففيها جذعة الى ثمانين فان زادت  
واحدة ففيها ثنى . ثم قال في المختلف : وهو قول ابنه محمد في كتاب الهداية . ولم يوجب  
باقي علمائنا في احدى وثمانين شيئا أصلا عدانصاب ست و سبعين . ثم استدل علي  
القول المشهور بالأخبار المتقدمة .

اقول: ما نقله هنا من عبارة الرسالة هو عين عبارة كتاب الفقه الرضوي كما  
قدمنا لك أمثال ذلك في مواضع عديدة من كتاب الصلاة . فانه عليه السلام قال بعد  
ذكر النصب المتقدمة كما مر في الأخبار: « فاذا بلغت خمسا وأربعين زادت واحدة  
ففيها حقة - وسميت حقة لانها استحققت أن يركب ظهرها - الي أن تبلغ ستين فاذا  
زادت واحدة ففيها جذعة الي ثمانين فاذا زادت واحدة ففيها ثنى » .

ومنه يعلم ان مستند الصدوقين هنا انما هو الكتاب المذکور كما تقدم في تلك  
المواضع إلا ان الحكم غريب لخروجه عن مقتضى الاخبار الكثيرة المتفق عليها

بين الطائفة سواهما (رضى الله عنهما) .

ولا يخفى ما في تمسكهما بهذا الكتاب في مثل هذا المقام من الدلالة على يقينهما بكونه عنه عليه السلام وثبوته زيادة على تلك الأخبار ، وإلا فكيف يجوز منهما الخروج عن تلك الأخبار الصحيحة الصريحة مع قرب العهد الى العمل بهذا الكتاب انتهى والعبارة صريحة في ان النصاب بعد احدي وستين هو ثمانون .

ولا يخفى ان الشواهد على عدم ثبوت الكتاب من الامام كثيرة جدا ومع ذلك كما ذكره قده كان اكثر فتاوى الصدوقين مستندا اليه في مقابل كثرة الأخبار والظاهر منهما تقدمه على غيره من الاخبار وهو اعجب من العمل بالكتاب لا يمكن الأخذ به عند فقدان النصوص لافي مقابلها فضلا عن التقدم عليها والا فكيف يمكن العمل بمضمونه وترك الاخبار التي استند اليها الأصحاب فان ذهابهم الى شيء موجب للظن بل القطع بالواقع فيما لم يكن على خلاف القواعد الاخر ،

﴿ ثم ﴾ انه بعد ست وسبعون كان النصاب ﴿ إحدى و تسعون ﴾ وفيها حقتان ﴿ فاذا بلغت مائة وإحدى و عشرون فأربعون أو خمسون أو منهما ﴾ علي المشهور بين الأصحاب والمخالف هو السيد المرضى في الانتصار من عدم تغيير الفرض من إحدى وتسعين إلى ايلوغ مائة وثلاثين ، وقال فيه مما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها غيرها من الفقهاء فيه قولهم ان الابل إذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلاثين ، فاذا بلغت فيها حقة واحدة وابنتا لبون وأنه لاشيء في الزيادة ما بين العشرين والثلاثين .

وهذا مذهب مالك بعينه والشافعي يذهب الي انها اذا زادت واحدة على مائة وعشرين كان فيها ثلث بنات لبون و عند ابي حنيفة واصحابه فيما زاد على مائة وعشرين انه يستقبل الفريضة ويخرج من كل خمسة زائدة على العشرين شاة فاذا بلغت الزيادة خمسا وعشرين اخرج ابنة مخاض والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المترددان الاصل هو براءة الذمة من الزكاة انتهى موضع الحاجة وهذا القول عجيب مع كثرة الروايات الدالة عليه واعجب منه صدوره من مثله

مع دعواه الاجماع عليه ولازمه طرح اجماعات الاصحاب واخبارهم وذلك لما عرفت من صراحة الادلة علي انه بعد المائة والعشرين ان زادت واحدة فعد اربعون اربعمون او خمسون خمسون مختارا فيهما ومما يضحك به الثكلي هو ما حكاه عن ابي حنيفة من انه بعد المائة والعشرين يرجع الحساب الي اول امر الحدوث ويخرج لكل خمس من الابل شاة ولكنه منه ليس باعجب بعد ثر كه الولاية المطلقة التي منها ينشاء كل العلوم وينتهي اليه عليه السلام جميع مافي الكون . وفي الجواهر بعد عبارة المرتضى قال هو عجيب بعد دعواه نفسه في محكي الناصرية الاجماع علي خلافه انتهى لكنه ليس عجيب واقعا لامكان رجوعه عن فتواه السابق بل العجيب هذا . الفتوي في مقابل الاخبار .

وكيف كان فعبارته في الناصريات التي كانت موافقة للمشهور هكذا قال فيها الذي نذهب اليه ان الابل اذا كثرت وزادت علي مائة وعشرين اخرج من كل خمسين حقة ومن كل اربعين بنت لبون ووافقنا عليه الشافعي وقال مالك اذا زادت علي احدى وتسعين فلا شيء فيها حتي تبلغ مائة وثلاثين . ثم تجب في كل اربعين ابنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة اذا زادت علي مائة عشرين استأنفت الفريضة في كل خمس شاة فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها ابنة مخاض مثل ابتداء الفريضة وقال ابن جرير الطبري رب المال بالخيار بين ما قلناه وبين ما قاله ابو حنيفة دليلا علي صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ذكره مارواه انس بن مالك وعبدالله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا زادت الابل علي مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى وقد عرفت انه ليس ببيعيدهن شخص واحد . قال في التذكرة اذا زادت علي مائة وعشرين ولو واحدة وجب في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فتجب هنالك بنات لبون الي مائة وثلاثين ففيها حقة و بنتا لبون الي مائة واربعين ففيها حقتان و بنتا لبون الي مائة وخمسين ففيها ثلث حقا و علي هذا الحساب بالغاما بلغ عند علمائنا وبه قال ابن عمر وابو- نور والاوزاعي والشافعي واسحاق واحمد في احدى الروايتين و مالك في احدى-

الرَّوَابِعِينَ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عَشْرِينَ وَمِائَةً فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتِ لَبُونٍ وَالوَاحِدَةَ زِيَادَةً وَفِي لَفْظِ إِلَى عَشْرِينَ وَمِائَةً فَإِذَا زَادَتْ وَاحِدَةً فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتِ لَبُونٍ وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حَقَّةٌ أَنْتَهَى .

وَكَيْفَ كَانَ فَلْيَبْصُرْ إِلَى مِثْلِ هَذَا الْقَوْلِ وَلِذَا عَنِ الدَّرُوسِ نَسَبْتَهُ إِلَى الشَّدُودِ ثُمَّ أَنَّهُ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرَ يَعْلَمُ مَا فِي اللَّمْعَةِ مِنْ قَوْلِهِ « ثُمَّ إِحْدَى وَتَسْعُونَ ثُمَّ ثُمَّ فَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حَقَّةٌ . وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتِ لَبُونٍ » فَإِنَّ إِطْلَاقَهُ يَعْنِي مِائَةَ مِائَةٍ وَاحِدَةٍ وَعَشْرِينَ وَلَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ . وَلِذَا فَسَّرَ الثَّانِي مِنْهُمَا الْعِبَارَةَ بِقَوْلِهِ إِذَا بَلَغَتْ مِائَةً وَاحِدَةً وَعَشْرِينَ .

ثُمَّ قَالَ وَالْمُصَنِّفُ قَدْ نَقَلَ فِي الدَّرُوسِ أَقْوَالَ نَادِرَةٍ وَلَيْسَ مِنْ جَمَلَتِهَا ذَلِكَ بَلْ اتَّفَقَ الْكُلُّ عَلَى أَنَّ النِّصَابَ بَعْدَ الْوَاحِدِ وَتَسْعِينَ لَا يَكُونُ أَقْلٌ مِنْ مِائَةٍ وَاحِدَةٍ وَعَشْرِينَ أَنْتَهَى ،

وَكَيْفَ كَانَ فَالظَّاهِرُ لِأَشْكَالِ فِي أَنَّ النِّصَابَ الثَّانِي عَشْرَ هُوَ مِائَةٌ وَاحِدَةٌ وَعَشْرُونَ وَأَنَّهُ عِنْدَ ذَلِكَ مَخْتَارٌ فِي عِدَّةِ خَمْسُونَ أَوْ أَرْبَعُونَ أَوْ مِنْهُمَا مَعَ مِرَاعَاتِ الْمُطَابَقَةِ **﴿ فِي الْبَقْرِ ﴾** الَّذِي مِنْهُ الْجَامُوسُ بِإِخْتِلَافٍ كَمَا فِي الْجَوَاهِرِ **﴿ نَصَابَانِ ﴾** كِلْيَانِ **﴿ ثَلَاثُونَ وَ أَرْبَعُونَ دَائِمًا ﴾** وَفِي الْمَدَارِكِ بَعْدَ الْعِبَارَةِ قَالَ مَا لَفْظُهُ يَرِيدُ بِذَلِكَ أَنَّ الثَّلَاثِينَ لَا يَنْحَصِرُ فِي الْأَوَّلِ وَلَا الْأَرْبَعِينَ فِي الثَّانِي بَلْ يَتَعَلَّقُ الْحُكْمُ بِكُلِّ ثَلَاثِينَ وَكُلِّ أَرْبَعِينَ فَالنِّصَابُ فِي الْحَقِيقَةِ وَاحِدٌ كَلِّيٌّ وَهُوَ أَحَدُ الْعَدَدِينَ وَنَقَلَ مِائَةً فِي كُرَّةٍ عَلَى ذَلِكَ إِجْمَاعَ الْعُلَمَاءِ أَنْتَهَى . وَيَدُلُّ عَلَيْهِ [ مَارَوَاهُ حَرِيْزٌ ، عَنِ زُرَّارَةَ وَتَمَّذَّ بْنِ مُسْلِمٍ وَ أَبِي بَصِيرٍ وَ بَرِيدٍ وَ الْفَضِيلِ ] عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ فِي الْبَقْرِ فِي كُلِّ ثَلَاثِينَ بَقْرَةٌ تَبِيعَ حَوْلِيَّ ، وَلَيْسَ فِي أَقْلٍ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ . وَفِي أَرْبَعِينَ بَقْرَةً مَسْنَةً وَلَيْسَ فِيهَا بَيْنَ الثَّلَاثِينَ إِلَى الْأَرْبَعِينَ شَيْءٌ حَتَّى تَبْلُغَ أَرْبَعِينَ فَإِذَا بَلَغَتْ أَرْبَعِينَ فَفِيهَا بَقْرَةٌ مَخْنَةٌ . وَلَيْسَ فِيهَا بَيْنَ الْأَرْبَعِينَ إِلَى السِّتِينَ شَيْءٌ ، فَإِذَا بَلَغَتْ سِتِينَ فَفِيهَا تَبِيعَانِ إِلَى السَّبْعِينَ ، فَإِذَا بَلَغَتْ السَّبْعِينَ فَفِيهَا تَبِيعٌ وَهَسْنَةٌ إِلَى الثَّمَانِينَ ، فَإِذَا بَلَغَتْ ثَمَانِينَ فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مَسْنَةٌ إِلَى تِسْعِينَ ، فَإِذَا بَلَغَتْ تِسْعِينَ فَفِيهَا ثَلَاثُ تَبَايَعٍ حَوْلِيَّاتٍ ،

فإذا بلغت عشرين و مائة ففي كل أربعين مسنة . ثم يرجع البقر على أسنانها .  
وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء الحديث والتببيع هو الذي دخل في-  
الثانية ، والمسنة هي التي دخلت في الثالثة ، ذكر ذلك جماعة من العلماء ،  
\* وفي الغنم خمسة نصب \* اواربع على خلاف ياتي أولها باجماع كل من  
يحفظ عنه العلم كما عن المنتهى \* أربعون ، وفيها شاة \* فلا يجب فيها شيء قبل  
ذلك وفي الجواهر بلاخلاف نصاً وفتوى ، كما أنه لاخلاف في عدم اعتبار زيادة-  
الواحدة في وجوب الشاة إلا من الصدوقين فيما حكى عنهما والاجماع المحكي في-  
المنتهى صريحاً كما سمعت والتذكرة والمفاتيح وظاهراً في الخلاف والغنية والرياض  
وصحيح الفضلاء وغيره حجة عليهما ، مع أنه لا شاهد لهما فيما نجد إلا ما يحكى  
من الفقه المنسوب إلى الرضا (عليه السلام) ، وهو غير حجة عندنا فضلاً عن أن يعارض  
غيره انتهى .

يعنى ان النصاب هو اربعون لاربعون وواحدة وعبارته في الرياض بعد قول-  
المصنف في النافع هكذا وفي الغنم خمسة نصب اواربع على الاختلاف الذي سيذكر  
اربعون وفيها شاة ثم مائة واحدي وعشرون وفيها شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلث  
شيئاً بلاخلاف في شيء من هذه النصب الا من الصدوق في الاول فجعله اربعين وواحدة  
للمرضوى وهو نادر بل على خلافه الاجماع في جملة من العبارئ والمرضوى معارض  
باجود منه سنداً وعدداً وعملاً انتهى صرح بان النصاب الاول اربعون وحكى بان  
قول الصدوق نادر \* ثم مائة وإحدى وعشرون ، وفيها شاتان ، ثم مائتان و واحدة ،  
وفيها ثلاث شياه \* .

وفي الجواهر بلاخلاف أجده في شيء من ذلك نصاً و فتوى ، بل في الكتب-  
السابقة الاجماع أيضاً صريحاً وظاهراً \* ثم ثلاثمائة وواحدة \* وهو النصاب الرابع  
الذى يجب عنده اربع شياه فهل يكون منتهى النصاب بحيث اذا بلغ ذلك عدل لكل  
مائة شاة وقد اشار اليه المصنف بقوله \* فاذا بلغت ذلك قيل \* والقائل ابن ابي عقيل  
والجعفي والمفيد في أحد النقلين والصدوق وابن إدريس والفاضل في بعض كتبه وولده

﴿يؤخذ من كل مائة شاة﴾ وربما نسب ذلك إلى ابن حمزة ، قال في وسيلته «النصاب فيها أربعة ، والعمو كذلك ، والفريضة جنس واحد ، وهو في كل نصاب واحد من جنسه ، وباختلاف الغنم في البلد لا يتغير الحكم ، والنصاب الأول أربعون ، والثاني مائة و واحد و عشرون ، والثالث مائتان و واحدة ، والرابع ثلاثمائة و واحدة ، فاذا زاد علي ذلك تغير هذا الحكم ، وكان في كل مائة شاة » و ظاهره وجوب الأربع في الرابع ، وأنه بالزيادة عليه ينتقل إلى المائة و نظيره ما عن إشارة السبق ، قال : « في ثلاثمائة وواحدة أربع : فاذا زادت علي ذلك سقط هذا الاعتبار وأخرج من كل مائة شاة » وكذا ابن زهرة في الغنية .

اقول اما ما في الوسيلة فقولہ فاذا زاد علي ذلك تغير هذا الحكم وكان في كل مائة شاة ذوا احتمالين فان كان مراده بالزيادة علي ذلك هو مطلق الزيادة علي النصاب الرابع حتى يشمل مثل الواحد ايضا كان المعنى انه في ثلاثمائة وواحدة وان وجب عليه اربع شياة لكنه اذا زاد عليه ولو بواحدة صار الفرض ثلاثة شياة و ح يوجب الزيادة علي النصاب نقص في الفريضة . واما ان كان مراده من الزيادة هو البلوغ الي- المائة وينتقل اليها كي يصير الاربعة المائة لا يرد ذلك بل يرد تساوي ثلاثمائة مع اربع مائة في فرضهما وانه في كليهما هو اربعة شياة وكانه مخالف للقولين من حيث انه صرح باربعة النصب ومن حيث أنه قائل باربع شياة في الرابع حيث قال وهو في كل نصاب واحد من جنسه فحيث صرح بالاربعة وفي كل نصاب واحد فكان اللازم اربع شياة وذلك مخالف للذاهبين الي هذا القول من حيث انهم لم يصرحوا باربع شياة في- الرابع كما سيأتي ومخالف للذاهبين الي خمسة نصب من حيث انهم صرحوا بالخمسة و هو صرح بالاربعة فقول الوسيلة واسطة بين القولين من جهة مع الاولين ومن اخري مع الاخرين .

وبالجملة اربع شياة في ثلاثمائة التي هي النصاب الرابع للقائلين بالنصب الخمسة ثم انه في الجواهر بعد العبارات قال اللهم إلا ان يريدوا جميعاً بالزيادة بلوغ المائة بقرينة معلومية عدم نقصان الفريضة بالزيادة ، وأما ما يحكى عن سلا من قوله :



إنه ينتقل بزيادة، ثمانين في الثالث إلى ثلاث شياه ثم ينتقل بزيادة مائة إلى أن يخرج من كل مائة شاة فالظاهر أن الناقل أبدل الثاني بالثالث سهواً ، بل هو المقتطوع به؛ والله أعلم انتهى ، ولعله أراد إرجاعهم إلى أصحاب النصب الخمسة فإنه لو صرحوا بأربع شياه في ثلاثمائة وواحدة وبالزيادة هو البلوغ إلى أربعمائة كان ذلك هو قول القائلين بالنصب الخمسة وفي المستند بعد نقله عبارة الوسيلة المذكورة قال وحصره النصب في الأربعة وإن كان يوهم موافقته للقول الثاني إلا أن الظاهر منه وجوب أربع شياه في ثلث مائة وواحدة كما هو القول الأول فيكون جعل النصب أربعة من باب المسامحة إلا أنه أجمل الزائد على الثلاث مائة وواحدة فيشمل ما فوقها إلى الأربعمائة أيضاً كما فعل ابن زهرة . ولذا جعله في الذخيرة قوله قولاً ثالثاً قال وفيها قول ثالث قال ابن زهرة في الغنية وهو أن في ثلثمائة وواحدة أربع شياه فإذا زادت على ذلك سقط هذا الاعتبار وأخرج من كل مائة شاة . ونقل عليه إجماع الفرقة والظاهر أن مرادها زيادة مائة والأولى فيكون قولهما قولاً ثالثاً انتهى . وقد عرفت مناساً أيضاً إمكان كونهما من المشهور ويمكن أن يكون وجه اقتصار النصب في أربع أن يكون الحكم بعد ذلك في كل مائة شاة فلا يكون ذلك نصاباً مصطلحاً والأولى فقد يكون ستمائة نصاباً سادساً وهكذا فجعلنا النصب أربعة مع كونهما موافقين مع المشهور فيكون النزاع لفظياً فتأمل.

وكيف كان فلم يظهر من كلمات هذا المذهب كلهم ما هو الواجب في النصب الرابع وأنه هل هو أربع شياه أو إذا بلغ هذا المقدار أي الثلاثمائة وواحدة الموجبة للأربعة غير الحكم وصار الواجب ثلاث شياه قال في الحدائق في هذا المقام . ثم إنه ليس في ما زاد على ذلك شيء حتى تبلغ مائة وواحد وعشرين وفيها شاتان . ثم مائتان وواحدة وفيها ثلاث شياه ثم ثلاثمائة وواحدة وهذا هو النصاب الرابع ، فقيل بأنه بعد بلوغ هذا المقدار يلغى ما تقدم ويؤخذ من كل مائة شاة فيكون الواجب هنا ثلاث شياه كما تقدم ولا يتغير الفرض إلا ببلوغ أربعمائة؛ وإلى هذا القول ذهب جملة من الأجلاء كالشيخ المفيد والمرتضى والصدوق وابن أبي عقيل

وسلار و ابن حمزة و ابن ادريس ، وعلي هذا فتكون النصب أربعة . وذهب جملة : منهم - الشيخ و ابن الجنيد و ابوالصلاح و ابن البراج - والظاهر انه المشهور كما يظهر من المعتبر - الى انه بعد بلوغ ثلاثمائة وواحدة يجب فيها أربع شياه التي أن تبلغ أربعمائة فيلغى ما تقدم ويؤخذ من كل مائة شاة فيكون الواجب هنا أربع شياه ولا يتغير الفرض إلا ببلوغ خمسمائة.

وظاهر هذه الحكاية انه عند البلوغ الي النصاب الرابع يجب ثلاث شياه زاد عليها شيء اولاً وهي فرض النصاب الثالث اي المائتين وواحدة ولا يرد عليه شيء الا وحدة فرض الثالث والرابع .

وبالجملة اصحاب القول باربعة نصب لم يقلوا في الرابع بازيد من ثلاثة شياه وهو الظاهر من حكاية الماتن والشارح الجواهر قد عدت من جملتهم صاحب الوسيلة لكنك قد عرفت مما نقل عبارته انه قائل في النصاب الرابع باربعة شياه بل هو صريح ما حكاه عن اشارة السبق فيمكن ان يكون من هو ظاهره ذلك من القائلين بالنصب الخمسة مع كون مرادهم من الزيادة عليه هو البلوغ الي أربعة مائة لكنه ينافيه تصريحهم باربعة نصب . وكيف كان فعلى هذا فمن ذهب الي اربعة نصب قائل بالثلاث التي كانت فرض مائتين وواحدة حتى اذا بلغ اربع مائة فغير الحكم وعدت لكل مائة شاة ومن ذهب الي خمسة نصب قائل بالاربعة التي هي فرض الثلاثمائة وواحدة حتى بلغ الي خمسمائة فغير الحكم وعدت لكل مائة شاة فمن صرح باربعة نصب و قال بان الفرض في النصاب الثالث اربعة شياه ليس من القائلين باربعة نصب ولا القائلين بخمسة نصب اذ ظاهر بعض العبائر هو القول الثالث قال في المستند ما لفظه . اقول قال المفيد و اذا كملت مائتين وزادت واحدة ففيها ثلث شياه الي ثلث مائة فاذا بلغت ذلك فتزكت هذه العدة واخرج من كل مائة شاة انتهى .

ولا يخفى ان ظاهر هذه العبارة انه يجعل النصاب الاخير ثلث مائة لزيادة واحدة فيكون كلامه مخالفا للنسبتين وللقولين بل يجعل النصاب اربعة و يجعل الرابع ثلث مائة فيكون ذلك قولاً ثالثاً انتهى عبارة المستند .

و كيف كان فمدرك القائلين بأربعة نصب هو صحيحة محمد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس في مادون الأربعين من الغنم شيء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى المائتين فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم إلى ثلاثمائة فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار إلا أن يشاء المصدق . ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق ، و يعد صغيرها وكبيرها . الموافق لما عن فقه الرضوي فهو العمدة في الدليل فيها فنقول قوله عليه السلام فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة بعد الحكم بثلاث من الغنم في النصاب الثالث أي المائتين وواحدة ظاهره هو أن هذا الحكم أي ثلاثة من الغنم يدوم ويثبت إلى ثلاثمائة والأفلامعنى للغاية أن الفرض أنه عليه السلام يبين حكم ثلاثمائة في النصاب الثالث فقوله إلى ثلاثمائة غاية للحكم السابق ومنتهاه فقوله فإذا كثرت الغنم يمكن أن يكون المراد به أربعمائة فالكثرة عبارة عن ذلك بل لا معنى لغيره فإنه لو لاه لكان التصريح بالثلاثمائة لغوا بعد بيان حكمها في المائتين وواحدة فلا بد أن يكون المراد كون ثلاثمائة غاية للحكم المذكور أي الغنم الثلاث وأنه يجب إلى ثلاثمائة والآن لزم ما ذكرناه من اللغو فإذا كثرت الغنم بان تبلغ إلى أربعمائة كان الحكم هو العدم مائة مائة فيكون ح موافقا لصحيح الفضلاء غاية أنه لم يصرح بحكم نصاب الرابع بل أفهمه إيماء للتقية ويمكن أن يكون المراد بالكثرة هو ثلاثمائة يعني أن ثلاث شياه للمائتين وواحدة إلى ثلاثمائة وبعدها يغير الحكم فعلى الأول يوافق بينهما بخلاف الثاني والأصناف أن الرواية مشكلة من حيث المضمون .

وفي الحدائق قال ويعضد الخبر الأول ما في كتاب الفقه الرضوي حيث قال عليه السلام وليس على الغنم شيء حتى تبلغ أربعين شاة فإذا زادت على الأربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى مائتين ، فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث إلى ثلاثمائة ، فإذا كثرت الغنم سقط ؛ هذا كله وتخرج عن كل مائة شاة . و بهذه الرواية عبر الصدوق في الفقيه كما هي عادته غالباً في ما يفتي به من الكتاب المذكور . والظاهر أن وجه الجمع بين الخبرين المتقدمين هو حمل صحيحة محمد بن قيس على

التقية ، فان ماتضمنته من اسقاط هذا النصاب مذهب أصحاب المذاهب الأربعة كما ذكره في التذكرة ، ونقله في المعبر عن الشافعي وأبي حنيفة ومالك انتهى . وكون ذلك مذهب العامة يظهر من الخلاف قال فيه زكوة الغنم في كل أربعين شاة الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين واذا زادت واحدة ففيها ثلاث شيات الى ثلثمائة فاذا زادت واحدة ففيها اربع شيات الى اربعة مائة فاذا بلغت ذلك ففي كل مائة شاة وبهذا التفصيل قال النخعي والحسن بن صالح بن حبي وقال جميع الفقهاء ابو حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم مثل ذلك الا انهم لم يجعلوا بعد المائتين وواحدة اكثر من ثلث الى اربع مائة ولم يجعلوا في الثلثمائة وواحدة اربعا كما جعلناه وفي اصحابنا من ذهب الى هذا علي رواية شاذة و قد بينا الوجه فيها و هو اختيار المترضى .

[دليلنا] اجماع الفرقة وروى حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير ويريد الخ والظاهر من الخلاف ان العامة متفقة عليه لكن الظاهر هو محل خلاف بينهم ايضا حيث حكى عن بدائع الصنائع للكاساني الحنفى بعد أن ذكر ان في المائتين وواحدة ثلاث شيات قال: فاذا بلغت اربع مائة ففيها أربع شيات ثم في كل مائة شاة. ثم قال هذا قول عامة العلماء وقال الحسن بن حبي اذا زادت علي ثلاثمائة واحدة ففيها اربع شيات وفي اربعمائة خمس شيات انتهى فانه موافق للمشهور و حكى ايضا عن الحسن بن صالح فانه قال : اذا كانت الغنم ثلاثمائة شاة و شاة ففيها أربع شيات واذا كانت اربعمائة شاة وشاة ففيها خمس شيات . و عن المدارك بعد الكلام في المقام قال: والمسألة قوية الاشكال لان الروايتين معتبرت الاسناد والجمع بينهما مشكل جداً ، ومن ثم أوردهما المصنف في المعبر من غير ترجيح و اقتصر في عبارة الكتاب علي حكاية القولين ونسب القول الثاني الى الشهرة انتهى والانصاف انها كذلك فان الامامين عليهما السلام في صحيحة الفضلاء قالوا في الشاة في كل أربعين شاة شاة وليس في مادون الأربعين شيء ، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين و مائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت علي مائة وعشرين ففيها

شأتان وليس فيها أكثر من شاتين حتى تبلغ مائتين فإذا بلغت المائتين ففيها مثل ذلك ، فإذا زادت علي المائتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه ، ثم ليس فيها أكثر من ذلك حتي تبلغ ثلاثمائة فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه ، فإذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى تبلغ أربعمئة فإذا تمت اربعمئة كان علي كل مائة شاة وسقط الأمر الأول ، وليس علي مادون المائة بعد ذلك شيء ، وليس في النيف شيء ، وقالوا كل مال يحل عليه من ذلك عند ربه حول فلا شيء عليه فإذا حال عليه الحول وجب عليه ، ومن العجيب ما عن المنتهي من ان طريق الحديث الاول اوضح من الثاني واعتضد بالاصل فتعين العمل به وجعله في الحدائق غير بعيد مع ان الرواية الثانية مخالفة لما عليه الاصحاب في النصاب الثاني وذلك مما يضعف الحديث انتهى فان ذلك انما يصح اذا لم يكن موافقا للعامة العمياء .

وكيف كان فالمسألة مشكلة فان صحيحة الفضلاء مشتملة علي خلاف ما انفقوا عليه الاصحاب وصحيحة محمد بن قيس قد عرفت ما فيه ﴿ و ﴾ لاجل ذلك ﴿ قيل بل تجب اربع شياه حتى تبلغ اربعمئة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغاً ما بلغ وهو الأشهر ﴾ وفي الجواهر بل المشهور ، بل في الخلاف وظاهر الغنية الاجماع عليه انتهى وليس الا للعمل بصحيحة الفضلاء .

ثم انه في الجواهر قد تكلف في مقام الجمع بين الصحيحين فقال ما لفظه إن الموجود فيه «فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه من الغنم إلى ثلاثمائة ، فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة» ويمكن إرادة الأربعمائة من الكثرة فيه ، فيكون النصاب الرابع وهو الثلاثمائة وواحدة متروكا فيه ، ويؤيده عدم صدق الكثرة بالواحدة ، فاحتمال إرادتها منها ولو علي جهة البداية لا يخلو من شيء ، وإن كان قد اريد منها ذلك في نصوص الابل ، لكن القرينة كانت فيها واضحة بخلاف ما هنا ، ولذلك قال بعض الأفاضل ، «لاتعارض بين الصحيحين ، لخلو صحيح ابن قيس عن التعرض لذكر زيادة الواحدة علي ثلاثمائة : فان قوله (  $\frac{100}{100}$  ) : « فان زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم إلى ثلاثمائة» يقتضى كون بلوغ الثلاثمائة غاية لفرض

الثلاث داخله في المتغيا كما هو الشأن في أكثر الغايات الواقعة فيه وفي غيره من الأخبار المتضمنة نصب الأبل والغنم، والكلام الذي بعده يقتضى إناطة الحكم بشبوت وصف الكثرة، وفرض زيادة الواحدة ليس من الكثرة في شيء، فلا يتناوله الحكم حتى يقع التعارض، بل يكون خبر الفضلاء مشتملا علي بيان حكم لم يتعرض له في الصحيح المزبور لحكمة، ولعلها التقيية، انتهى.

ولا يخفى انه متين في حد نفسه خصوصا بالنسبة الى طرح الصحيحة فان الجمع مهما امكن اولى من الطرح ولا منافاة بينهما الا في ترك نصاب الرابع فانه مع احتمال تركه من الراوى وعدم ضبطه من حيث انه امر ممكن وان كان الاصل عدمه انه لا يحصل بذلك خلل وقدح يوجب طرحه بل لو كان الحكم بعد الحكم بثلاث شياه في الثالث موجبا للعدّ مائة مائة فلا يحتاج الى ذكر قوله الى ثلاثمائة ويصح تركه جدا ان الفرض بعد المائتين وواحدة كان الحكم لكل مائة شاة فليس قوله الى ثلاثمائة الا لبيان نصاب الرابع وان الحكم فيها هو اربع شياه كما عرفت فلا اعتماد بالقول القائل بأربعة نصب.

ثم ان صاحب المدارك بعد تقويته العلامة في المنتهى بان طريق الحديث الاول اوضح من الثانى بقوله وهو غير بعيد قال مالفظه مع ان الرواية الثانية مخالفة لما عليه الاصحاب في النصاب الثانى وذلك ممّا يضعف الحديث ولو كانا متكافئين في السند والمتن لامكن حمل الرواية الاولى على التقيية لموافقها لمذهب العامة او حمل الكثرة الواقعة فيها على بلوغ الاربعمائة ويكون حكم الثلاثمائة وواحدة مهملا في الرواية انتهى والظاهر منهما هو المليل الى رواية ابن قيس وانها حيث تقوي علي صحيح الفضلاء لم يحمل علي التقيية فانه فرع التكافؤ فاورد عليه في الحدائق اولا بان مخالفة صحيح الفضلاء للاصحاب بناء علي نسخة التهذيب بخلاف المروى عن الكافي والاستبصار فانه موافق للاصحاب فلا إشكال فيه كما لا اشكال في سنده فان ابراهيم بن هاشم الواقع في سنده مقبول الحديث عند الاصحاب ثم قال ما هو نصه واما ما نقله عن العلامة في المنتهى و نفي البعد عنه من أوضحية السند فهو ممنوع

بما ذكرناه . والأصل في مقابلة الخبر الصحيح الصريح غير معمول عليه ولا يلتفت اليه مع وجوب تحصيل يقين البراءة من التكليف الثابت بل هو حاكم عليه ورافع له . وبالجملة فالحق ان الخبرين المذكورين صحيحان صريحيان في مادلا عليه ولا وجه للاجمع بينهما إلا بحمل صحيحة محمد بن قيس علي التقيمة كما ذكرنا انتهى موضع الحاجة ويؤيد ما ذكرهما في صحيح ابن قيس من قوله ولا يفرق بين مجتمع فانه من العامة .

وكيف كان فالاولي ما هو المشهور من نصب خمسة خامسها اربعمأة ففي كل مائة شاة فعند التجاوز ان لم يصل الي الخمسمأة يجب اربع شياه وان وصل فخمسة وهكذا وانما الكلام في الفائدة بين النصابين فقال المصنف : ﴿ و تظهر الفائدة في الوجوب وفي الضمان ﴾ الذين حكى تفصيلهما عن المصنف في الدرس اي تظهر الفائدة في محل الوجوب ومتعلقه وان وجوب الارباع قد تعلق بمجموع اربعمأة بتمامها اذا لمجموع نصاب والفرض ان محل الوجوب النصاب وفيما دون ذلك قد تعلق بالثلثمأة وواحدة فانه ايضا نصاب ولا يتعلق الوجوب الا بالنصاب .

واما الضمان فهو انه اذا تلف من اربعمأة بعد الحول بدون التفريط ولو كانت واحدة سقط من الفريضة من سهم المالك والفقير بحسابه .  
واما لو تلف ناقصة من الاربعمأة ولو بواحدة لم يسقط من الفريضة لان التلف ح لما دون النصاب ولو كان النصاب السابق بحاله ايضا لكن التلف يلحظ بالنسبة الى اللاحق مع وجود فرق واضح بينهما لوجود العفو فيما بين النصابين فيكون التلف ح من العفو فلا يكون علي الفقير والنصاب السابق انما يؤثر في كون النقص منه مالم يكن بعده عفو موجب لكون التلف منه .

قال في المدارك عند قول المصنف وتظهر الفائدة اهذا جواب عن سؤال اوردته المصنفه في درسه علي ما نقل عنه و تقريره انه اذا كان يجب في اربعمأة ما يجب في ثلثمأة وواحدة فاي فائدة في الزائد وتقرير الجواب ان الفائدة تظهر في الوجوب والضمان اما الوجوب فلان محله في الاربعمائة مجموعها وفيما نقص عنها الثلثمائة وواحدة خاصة والزائد عفو واما الضمان فمتفرع علي ذلك فاذا تلفت من اربعمائة واحدة

بعد الحول بغير تفريط سقط من الفريضة جزء من مائة جزء من شاة ولو كانت ناقصة عن الاربعة ولو واحدة وتلف منها شيء لم يسقط من الفريضة شيء مادامت ثلثمائة و واحدة لما عرفت من ان الزايد عن ذلك ليس محلا للفريضة وانما هو عفو ولو تلفت الشاة من الثلثمائة وواحدة سقط من الفريضة جزء من خمسة و سبعين جزء من شاة ان لم تجعل الشاة الواحدة جزءاً من النصاب والا كان الساقط منه جزءاً من خمسة و سبعين جزء وربع جزء فظهرت الفائدة في كثرة الفريضة للفقير في قلة الفائت و للتصدق في العكس وذلك كله واضح انتهى وقد نقل ذلك عن درس المصنف كثير وقرره بمثل ذلك كثير كصاحبى الحدائق والجواهر وغيرهما ما بيان السقوط من الفريضة فان المفروض ان الفريضة في اربعمائة هي اربع شياه فيقع لكل مائة شاة كما صرح به في الروايات فالشاة اذا قسمت بمائة قسمة متساوية كانت واحدة منها للفقير والباقي للمالك فالتلف بدون التعدي حيث يحتسب عليهما ولا يكون المالك ضامنا لحق الفقير لانه امين وماله بيده امانة فلا جرم يذهب من كيسهما فواحدة من الشاة يذهب من كيس الفقير والتسع والتسعون من كيس المالك وهكذا وعليه لو تلف من النصاب اثنتان كان له ثلاث شياه وثمان وتسعون جزء من شاة ولو تلف اربع كان له ست و تسعون ولو تلف عشر شياه كان له ثلاث شياه و تسعون جزء من شاة ولو تلف خمسون كان له ثلاث شياه و خمسون جزء من شاة اي النصف ولو تلف مائة شياه كان له ثلاث شياه وتلف منه شاة بتمامها وهكذا ولكن كل ذلك لو تحقق دفعة لاتدريجا فلو نقص النصاب بالتلف الاول ولو بواحدة كان التلف بعده من كيس المالك فقط فلو ماتت شاة بعد الحول من غير تفريط سقط من سهم الفقير جزء من مائة جزء من شاة كما عرفت . ثم ان ماتت بعده كان علي المالك فقط الي ان يبقي النصاب السابق بحاله فتلف منهما الي ان ينقص السابق ايضا وهكذا .

ثم ان هذا كله علي تعلق الزكاة بالعين فواضح واما بناء علي تعلقها بالذمة فلا يجري هذه الفروعات لانه بعد مضي الحول علي النصاب قد تعلق علي ذمة المالك الزكاة ولو تلف منه بعد ذلك شيء فلا يذهب من كيس الفقير شيء لعدم كون ماله



مخلوطا بماله لابنحو الاشاعة ولا بنحو الكلي في المعين فيكون ذمته مشغولة بمال الفقير من دون ان يذهب من ماله شيء .

وبالجمل في كل مورد يكون التلف عليهما في صورة التعلق بالعين يكون علي المالك فقط في صورة التعلق بالذمة . ثم ان جميع ذلك متفرع علي تسليم ظهور الثمرة التي ذكره المصنف والا ففيه كلام وسيع والظاهر انه لا يظهر ثمرة يطمئن بها النفس وانه بعد كون الفريضة في ثلاثمائة و واحدة الي خمسمائة اربع شياء فما الفائدة في النصاب الرابع فلولا النص الدال عليه لامكن عدم الالتزام به .

قال في الجواهر إنما الكلام في الفائدة علي هذا التقدير في جعل الأربعمائة نصاباً مع أن الواجب بها ماوجب بالثلاثمائة وواحدة، ونحوه يجري علي القول الآخر بالنسبة إلى الثلاثمائة وواحدة والنصاب الذي قبلها، فانهما أيضاً متحدان في وجوب الثلاث ويمكن أن يكون الوجه في ذلك متابعة النص : أو أن الاتحاد في الفريضة مع فرض كون النصاب الثاني كلياً ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأول في غالب أفراد غير قادح ، وما حاله إلا كحال النصاب في الأبل إذا بلغت مائة وإحدى وعشرين خمسين، مع أن الواجب في أول الأفراد ماوجب في الواحد و تسعين ، ضرورة كون النصاب هنا إذا بلغت أربعمائة كل مائة شاة . وإن اتحد مع الأول في هذا الفرد، لكنه ينفرد عنه بالخمسمائة فصاعداً : وكذلك في الثلاثمائة وواحدة علي القول الآخر . انتهى ووجه كون النصاب الثاني كلياً هو انه في كل مائة شاة امر كلي قد يتحد مع الثلاثمائة وواحدة وقد ينفرد عنه كما في خمسمائة وستمائة وغيرهما واورد عليه في مصباح الفقيه بان جوابه الأول اي النص اسكاتي محض وعلي الثاني بانه غير حاسم لمادة السؤال فقال قده و انما المقصود في السؤال الاستفهام عن الثمرة المترتبة علي جعل الاربعمائة نصاباً كلياً وانه اي فرق بين ذلك وبين مالواهمل الاربعمائة وقال فاذا بلغت ثلثمائة وواحدة ففيها اربع شياء حتى تبلغ خمسمائة فاذا تمت خمسمائة كان علي كل مائة شاة فشيء من الجوابين المذكورين لا يجدي في رفع السؤال انتهى و محصل الرد ان الكلام ليس في مجرد امكان جعل النصاب الرابع فانه بهذا الجواب قد ثبت .

الامكان لكن الكلام في ثبوت الثمرة هذا كله في اصل الثمرة مع انه مضافا الى انه ليست بثمره قديشكلى على كون التلف بعد الحول موجبا لسقوط جزء من مائة جزء من الشاة وذلك لكفاية بقاء الثلاثمائة وواحدة في وجوب اربع شياه فيقوم النصاب السابق مقام اللاحق فلم يتلف من النصاب بعد كون النصاب السابق بحاله فالتلف من نفس الاربعمائة ايضا ليس على الفقير توضيح الاشكال ان التلف من الاربعمائة ايضا كالتلف من الاقل منه في انه في كليهما لا يحسب على الفقير بل على المالك لانه تلف من العفو وانما يصح ذلك فيما لو تلف من نفس ثلاثمائة وواحدة وبعده عفو حتى من نفس الاربعمائة ايضا فانه لا يوجب شيئا ولا يحدث حكما بل فيها نفس ما كان في ثلاثمائة وواحدة من ان الفريضة اربع شياه الى خمسمائة فالتلف مطلقا من المالك الا فيما تلف من نفس ثلاثمائة وواحدة وان شئت زياده تدبر نفس المقام باول النصب فلو تلف من دون الاربعين او من الاكثر منه كان على المالك فقط لان التلف فيما قبله وبعده من العفو واما لو تلف من نفس الاربعين تلف من المالك والفقير بحسابه وهكذا الى ان يصل الى مائة واحدى وعشرين فكل ما تلف ما لم يصل الى هذا المقدار كان على المالك فقط فاذا تلف من نفس النصاب الثانى كان عليهما ففى المقام كذلك فلو تلف من نفس ثلاثمائة وواحدة كان عليهما و ان تلف من الاكثر منه كان على المالك فقط الى ان يبلغ خمسمائة فلو تلف من نفسها كان عليهما بحسابه وهذه نتيجة استمرار حكم اربعة شياه من ثلاثمائة الى خمسمائة وقد اشار الى الاشكال في الجواهر بقوله ثانيهما ما عساه يقال على القول بأن تلف الواحدة من الاربعمائة يوجب سقوط جزء من مائة جزء من أن المتبجة عدم السقوط ، لكفاية الثلاثمائة وواحدة في وجوب الأربعمائة حينئذ، فيقوم هذا النصاب مقامه . ثم اجاب قده عنه بقوله وقد يدفع ذلك في المقام ونظائره بأن النصاب الذي يدخل في نصاب آخر يسقط ملاحظته ويكون هو السبب في وجوب الفريضة ، وقيام أحدهما مقام الآخر لو فرض التلف قبل الحول لا يقتضي كونه كذلك بعده، ولم أعرش على محرر المسألة انتهى ، ولا يفهم ما المراد بان النصاب اللاحق يسقط حكم النصاب

السابق و كونه هو السبب في وجوب الفريضة لا يوجب لسقوط حكم السابق فان كلامهما يوجب لثبوت حكمه الذي قد كان لاسقوطه فان لكل نصاب حكم مختص به فحكم كل من السابق واللاحق بحاله من غير تغيير و فرق و انما يجيء - الاشكال في خصوص نصاب الخامس والرابع او هو والثالث علي قول آخر في نصاب الغنم من حيث اتحاد حكمها فلم يكن لهذه قاعدة كلية يسقط الداخل حكم المدخول فالاولى في الجواب بعد ورود النص الصحيح بنصاب الرابع ان يقال ان الملازم لحاظ كل منهما بحاله مع قطع النظر عن اتحاد حكمه مع الاخر فنقول التلف من الأربعمائة موجب للضمان علي الغني والفقير ومن اقل منها لا يوجب ذلك فانه في الاول تلف من النصاب بخلاف الثاني فلا اشكال بلحاظ خصوص هذا النصاب ومع قطع النظر عن سابقه لضرورة صدق النقص منه و كون حكم السابق ايضا كذلك لا يوجب قدحا في ذلك بل ليس النصاب السابق فعلا محل حاجة و مورد للحكم .

وبالجمله مورد الحكم هو التلف من النصاب لا وجود حكم مثل حكم المنقصوص فالنقص يصدق من الخامس ولو لم يكن شيء آخر فالتلف الموجب للضمان وعدمه الموجب للعدم كليهما يلحظ بالنصاب الخامس فلا اشكال ففي اقل من أربعمائة مقيدا بالنصاب الخامس لا يحسب علي الفقير لكون النقص من هذا النصاب و كون السابق ايضا نصاب و حكمه حكمه لا يرتبط بذلك فاربع شياه حكم للنصاب الخامس بما انه نصاب خامس وهي حكم النصاب الرابع بما انه نصاب رابع وان شئت ان تفهم زائدا عليه فقس ذلك بنصابين مختلفي الحكم كالثلاثمائة وواحدة والمائتين وواحدة فاذا تلف من ثلاثمائة وواحدة تلف من كيس الغني والفقير دون التلف من اقل منه مع ان النصاب السابق بحاله ولا ربط لحكم احدهما بالآخر وحيث كان كذلك فكذلك الحكم في متحد الحكمين فالتلف من الاربعمائة يوجب النقص عليهما لتلفه من النصاب دون التلف من اقله لتلفه ما دون النصاب والنصاب السابق غير مربوط به وان كان حكمه هو الاربعه ايضا الا انه من حيث كونه ثلاثمائة وهذا غاية ما يمكن ان يجاب بعد عدم السبيل الي رد دليله فتأمل.

ثم ان هنا اشكالا آخر قد اشار اليه صاحب المدارك بقوله لكن يمكن المناقشة في عدم سقوط شيء من الفريضة في صورة النقص عن الاربعمئة لان مقتضى الاشاعة توزيع التالف علي الحقين وان كان الزكاة ائد عن النصاب عفواً اذ لا منافاة بينهما كما لا يخفي علي المتأمل انتهى .

تقرير الاشكال انه لم لا يتلف من الفقير ايضاً في صورة كون التالف اقل من اربعمئة بل مقتضى الاشاعة كونه عليهما كما هو كذلك لو تلف من نفس اربعمئة ففي الصورتين يخرج من كيس المالك والفقير وقد ذهب كثير من الاعلام اليه وقد مال اليه في الجواهر فقال فيه بعد جعل خلافه صريح الفاضل في التذكرة وغيرها وغيره من اختصاص متعلق الوجوب بالنصاب دون العفو وانه لعلمهم أخذوه مما في النصوص من أنه لاشيء فيه ما هو لفظه لكنه قد يشكل بناء علي أن الزكاة في العين الجميع ، كما أنه ينبغي تبعية النماء للجميع وإن كان قد حصل من الزائد علي- النصاب ، إلا أنه لعدم تعيينه يتجه الاشتراك فيه علي مقتضى ما ذكرناه من الاشاعة، ومن هنا قال في المدارك تبعاً للمحكي عن مجمع البرهان: «إنه يمكن المناقشة الي اخر عبارة المدارك ،

ثم قال وتبعه عليه في الذخيرة وهو جيد اللهم الا ان يقوم اجماع او نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط الخارجى الخ .

ولا يخفى ما فيه اما قوله بان اشاعة النصاب تستلزم الاشاعة في الجميع ففيه انه كذلك لو لم يكن العفو خارجاً عن هذه الكمية لان المفروض ان ما زاد عن الثلاثمئة وواحدة عفو اى لا يتعلق عليه شيء فلا يكون من مال الفقير فيه شيء فلم يتلف من النصاب شيء كى يضمن ولذا اورد عليه في الحقائق فقال و عندي ان هذا الكلام لا يخلو من المناقشة فان قوله ان الزكاة تتعلق بالعين فتكون حقاً شائعاً في المجموع ، ان اريد عين المجموع من النصاب والزائد الذى هو عفو فهو ممنوع ، وان اريد بعين- النصاب فتكون حقاً شائعاً في مجموع النصاب فهو مسلم لكن لا يلزم منه ما ذكره ،

وتوضيحه انا نقول ان الزكاة حق في النصاب شائع في مجموعه لا في مجموع الغنم مما كان عفواً ، وحينئذ فلا تقتضى الاشاعة توزيع التالف علي مجموع الغنم من النصاب والعفو ، وغاية ما يلزم ان يقال ان النصاب هنا غير متميز بل هو مخلوط بالعفو و لكن هذا لا يستلزم تقسيط التالف علي ما كان عفواً و إن كان النصاب شائعاً فيه ، ان الحكم انما يتعلق بالنصاب وان أردت مزيد توضيح لذلك فانا نقول متى كانت الغنم اربعمائة إلا واحدة وحال عليها الحول فان النصاب منها هو ثلاثمائة وواحدة قد وجبت فيه اربع شياء ، فمحل الفرض والوجوب هو النصاب الذي هو ثلاثمائة وواحدة وان كان شائعاً في الجملة المذكورة ، والفريضة و هي اربع شياء إنما تعلقت به وان كانت شائعة في المجموع فلو تلفت واحدة من هذه الغنم علي الوجه المفروض لم يضر ذلك بالفريضة بل يجب اخراج تلك الأربعة شياء التي اوجبتها الشارع في النصاب ، لان النصاب موجود لم يلحقه نقص بتلف هذه الشياء والايجاب إنما تعلق به ، ولو تم ما ذكره لاستلزم انه متى حال الحول علي هذه الغنم المذكورة فانه لا يجوز للمالك التصرف في شيء منها قبل إخراج الزكاة إلا مع ضمانها تحقيقاً للشياع الذي ذكره ، بعين ما صرحوا به في التصرف في النصاب بعد حول الحول وقبل إخراج الزكاة من حيث شيوع حصص الفقراء فيه ، و هو باطل قطعاً فانه مادام النصاب باقياله التصرف في الزائد بما أراد ولا يتعلق المنع إلا بالنصاب خاصة انتهى غير خفي متانه هذا الكلام وإن قال في رده في الجواهر بقوله فان بعض متأخري المتأخرين قد أطنب في بيان تحقق الاشاعة في النصاب دون العفو لكنه لم يأت بشيء معتد به انتهى لكنه مجرد ادعاء فان معنى الاشاعة هو خلط المالين بحيث لا يتميَز بنحو كان كل جزء من مالهما بينهما فيح نسأل بان في العفو هل من مال الفقير اولاً والاول معناه عدم العفو فهو خلف والثاني لا يكون شركة كي تقتضى الاشاعة وقد اعترف الجواهر قده انه اجماعى من الفاضل وغيره فتدبر ،

وبالجملة ان المجموع كما افاده في الحدائق هو النصاب والعفو معاً والاشاعة

في المجموع في خصوص النصاب لاهو مع العفو [فان قلت] الاشاعة كما ذكرت خلط المالين وهو صادق في المقام جداً اذا المفروض جميع المال للمالك من العفو ومن النصاب فخلط وامتزج في هذا المال الكثير قليل من مال الفقير والفرض ان الامتزاج ليس في خصوص النصاب بل فيه و في العفو فالاشاعة تصدق في جميع مال الغني من العفو ومن النصاب [قلت] نعم الاشاعة بمعنى خلط مال الفقير مع جميع مال الغني وان كان صادقا لكن المقصود في المقام هو الخلط الذي موجب للضمان والغرامة وهو ليس الا في خصوص النصاب علي انا نقول لو تلف مما دون النصاب فليس مال للفقير اصلا بل المال كله للمالك بعد فرض كون الزائد عفوا كما عرفت اذا الفرض انها لم تتعلق بما دون النصاب كما انه لو تلف من اقل من ثلاثمائة وواحدة لم يكن للفقير فيه شيء اصلا وغاية ما يقال هو ما تقدم ذكره من كون النصاب السابق بحاله وقد عرفت جوابه وانه بالنسبة الى اللاحق غير ملحوظ فالنصاب السابق حكمه مختص به واتحاد الحكم لا يوجب كونه ثابتا للنصاب اللاحق فبلحاظ كون اربع شياه مقيدا بالسابق لا يجري ولا يثبت بلحاظ النصاب اللاحق فالسابق كانه جعل نسيا منسيا فيلحظ اللاحق كانه لم يكن قبله حكم وفي هذا اللحاظ لم يتعلق بما دون النصاب شيء فيكون المال للمالك بتمامه فلا يكون مال مشترك يوجب الضمان عليهما فتدبر والله العالم.

﴿و﴾ كيف كان ﴿والفريضة تجب في كل نصاب من نصب هذه الأجناس، وما بين النصابين لا يجب فيه شيء﴾ فهو مما يؤيد ما ذكر من ان التلف بما دون النصاب لا يوجب شيئا فلا يكون مال مشترك في العين .

ويدل عليه قوله ﷺ في حنة الفضلاء «ليس علي النيف شيء ، ولا علي

الكسور شيء» ﴿وقد جرت العادة﴾ من الفقهاء ﴿بتسمية ما لا تتعلق به الفريضة من الابل شنقا، ومن البقر وقصا﴾ بالتحريك فيهما ﴿ومن الغنم عفواً ومعناه في الكل واحد فالتمسح من الابل نصاب وشنق ، فالنصاب خمس والشنق أربع بمعنى أنه لا يسقط من الفريضة شيء ولو تلفت الأربع﴾ واطلاقه يشمل ما بين النصاب الرابع

والخامس ايضا فلا يرد اشكال المتقدم آنفا \* وكذا التسعة والثلاثون من البقر \* فانها \* نصاب ووقص ، فالفريضة \* يتحقق وجوبها \* من الثلاثين والزائد وقص حتى تبلغ الأربعين ، وكذا المائة وعشرون من الغنم \* فان \* نصابها أربعون ، والفريضة فيه ، وعفوها مازاد حتى تبلغ مائة وإحدى وعشرين ، وكذا ما بين النصب التي قد عدناها \* .

\* وكيف كان ف\* لا يضم مال إنسان إلى غيره وإن اجتمعت شرائط الخلطة \* هذا رد على العامة القائلين بوجوب الزكاة على النصاب المشترك بين الشخصين ولم يكن مالا أحدهما الا دون النصاب وهو من العجائب فان الزكاة متعلق على شخص واحد بشرط كون ماله بنفسه بمقدار النصاب .  
و كيف كان فقد ذهب العامة الى تعلق الزكاة بالمال المخلوط بشرائط قال الشيرازي الشافعي في تهذيبه في بيان شروط الخلطة مالفظة احدها ان يكون الشريكان من اهل الزكاة .

والثاني ان يكون المال المخلط نصابا .

والثالث ان يمضى عليهما حول كامل .

والرابع ان لا يتميز احدهما عن الاخر في المراح .

والخامس ان لا يتميز احدهما عن الاخر في المسرح .

والسادس ان لا يتميز احدهما عن الاخر في المشرب .

والسابع ان لا يتميز احدهما عن الاخر في الراعي .

والثامن ان لا يتميز احدهما عن الاخر في الفحل .

والتاسع ان لا يتميز احدهما عن الاخر في المحلب انتهى . وهذه هي شرائط الخلطة

وقد اشار الى اجمالها في الجواهر بعد قول المصنف \* وكانا في مكان واحد \* بقوله بأن اتحد المسرح والمراح والمشرب والفحل والحالب والمحلب بلا خلاف أجد في شيء من ذلك بيننا ، بل الاجماع بقسميه عليه ، كما أن النصوص واضحة الدلالة عليه ، فلا يجزي حينئذ بلوغ النصاب منهما في وجوب الفريضة \* بل يعتبر في

مال كل واحد منهما بلوغ النصاب ﴿ كما لا خلاف بيننا في ذلك لا خلاف ايضا في انه لا يفرق بين مالى المالك الواحد ولو تباعد مكانهما ﴾ والنصوص واضحة الشمول له سواء كان بينهما مسافة القصر أولا، وقوله ( لَا يَفْرُقُ بَيْنَهُمَا ) و«لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين مفترق لو سلم صحته معارض لجميع اخبار وجوب الزكاة طالك النصاب الظاهر في اتحاده ولو كان ماله متفرقا .

وبالجملة والمسلم من عدم افتراق المجتمع هو كون المال طالك واحد لا -  
الشخصين فيكون المراد المال المجموع لشخص واحد لا يفرق بينه باعتبار كونه في امكنة متعددة كما ان المراد من عدم اجتماع المتفرق فيما كان لملك متعددة فهو على خلاف المطلوب ادل هذا كله على تسليم صحته وصدوره عن النبي ﷺ على جهة واقعية والا فالامر اوضح وكلاهما بمثابة من الوضوح لا يحتاج الى بيان فلو كان لاحد اربعين شاة في اربعين مكانا مع حلول الحول عليه يجب عليه الزكاة كما انه لو كان لشخصين ولم يكن لاحدهما اربعين فلا يشملها ادلة الزكاة .  
﴿ الشرط الثانى السوم ﴾ وهو الرعي يقال سامت الماشية اي رعت ﴿ فلا تجب الزكاة في المعلوفة ﴾ ولا اشكال في ذلك .

وفي الجواهر إجماعاً بقسميه ، بل في محكى المعتبر أنه قول العلماء كافة إلا مالكا و محكى المنتهى لاخلاف فيه بين المسلمين ، وعليه علماء الاسلام في الحدائق انتهى .

ويدل عليه ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم وأبو بصير وبريد العجلي والفضيل عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في حديث زكاة الابل قال : وليس علي العوامل شيء ، إنما ذلك علي السائمة الراحية .

وبهذا الإسناد عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في حديث زكاة البقر قال : ليس علي النسيء شيء ، ولا علي الكسور شيء ، ولا علي العوامل شيء ، وإنما الصدقة ( ذلك ) علي السائمة الراحية .

وما رواه زرارة قال : قلت . لأبي عبدالله عليه السلام هل علي الفرس والبعير يكون



للرجل ير كبتها شيء فقال: لاييس علي ما يعلف شيء إنما الصدقة علي السائمة المرسله في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فأما ماسوي ذلك فليس فيه شيء فلا يكون مبدء الحول الامن حين الرعي ولذا قال المصنف ﴿ ولا ﴾ تجب ﴿ في السخال إلا إذا استغنت عن الامهات بالرعي ﴾ فانه ح صدق عليه السوم لاقبله فيعتبر حينئذ حولها من حينه لاجن النتاج وفي الجواهر كما هو خيرة الفاضل في جملة من كتبه والشهيد في اللعة ، والكركي والقطيفي والصيمري علي ما حكى من بعضهم ، لكن المحكي عن أبي علي والمبسوط وظاهر الخلاف والميسى اعتباره من حين النتاج ، واختاره ثاني الشهيدين ، بل في مسالكه والمختلف أنه المشهور ، بل عن ظاهر الخلاف الاجماع وإن كنا لم نتحقق الشهرة انتهى .

ولا يخفى انه مع اشتراط السوم في جميع الحول لا يكون ولا يتحقق الا من حين الاستغناع عن الام ضروره انه من حين النتاج لا يرعى ولو في مقدار قليل فالصدق يتوقف علي الرعي لا غير و لكن الذاهبين الي القول الثاني قد تمسكوا لمذهبهم بمثل [ صحيح زراة ] عن أبي جعفر (عليه السلام) « ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول من يوم تمتج » [ وموثقه الاخر ] عن أحدها (عليه السلام) في حديث « ما كان من هذه الأصناف الثلاثة الابل والبقر والغنم فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول منذ يوم تمتج وقيل : ونحوه خبر الاخر لزراة .

وما عن ابن أبي عمير قال: كان علي (عليه السلام) لا يأخذ من صغار الابل شيئاً حتى يحول عليها الحول الحديث، لكن صريحها انه في الحول لا السوم فلا يمكن منها استفادة ذلك للسوم ولا ربط لاحدهما بالآخر ومنه يعلم ما عن الشهيد في شرحه علي اللعة و في قول ثالث ان مبدء النتاج مطلقاً وهو المروري صحيحاً فالعمل به متعين انتهى فانه ان كان نظره بالمروري هو اخبار الحول كما هو الظاهر حيث ان اخبار السوم لم يكن فيها اشارة الي حين النتاج فمع عدم دلالة هذه الاخبار علي السوم كانت قليل الجدوى حيث ان السوم والحول متلازمان شرعاً فانه يشترط في وجوب الزكاة بقاء الانعام في طول الحول سائماً بحد النصاب وحيث ان تولد السخال امر

تدرىجى فلايستقيم الروايات لابلنسبة الى الحول ولاالسوم الاقيما كانت الاغنام كثيرة بحيث يمكن النتاج بقدر النصاب في يوم واحد فان اريد من الرواية هذا الفرد فمع انه نادر لا يكون دليلا لما اذا حصل تدرىجا وان اريد الاعم فان كان المقصود كون مبدء الحول بل السوم يوم النتاج ولو في نتاج واحد فهو كما تدرى وان كان مع التأخير حتى يتحقق بقدر النصاب فلا يكون يوم النتاج والحاصل فان كان مبدء الحول حين النتاج لزم ان يكون لكل سخة حول علاحدة وهو باطل بالضرورة اذا الشرط يتعلق بجميع النصاب في طول الحول ولزم كون الجميع متحققا من ابتداء الحول مع الشرائط مع انه لا يتحقق النتاج الامتقدما ومتأخرا فكل من السوم والحول مشتركان في هذا الاشكال ولا يرتفع الا باعتبار السوم من حين تحقق النصاب لا يتحقق السوم بدون تحقق النصاب فضلا عن النتاج ولو كانت السخال مختلفة من حيث الولادة لامكان تحقق النصاب في مدة اربعين يوما جعل مبدء حولها و سومها من هذا الوقت فلا ثمرة في جعل مبدء الحول والسوم حين النتاج والتولد فلورعت سخة في مدة شهر أو شهرين فجعلت مكملة للحول كان مبدء رعيها حين البلوغ الى حد النصاب لاشهرا قبله وهكذا من حيث الحول فان بقى عنده سنين فضلا عن الاقل منه ولم يكن مكملة للنصاب له يجب أبدا فاذا صارت بها النصاب كاملا عد من هذا الزمان مبدء الحول فليس المنطاط علي ذلك الا من حين تكميل النصاب فقد تلخص انه لاثمرة ليوم النتاج الا اذا كانت الاغنام كثيرة بحيث امكن وقوع النتاج منها في يوم اربعين ومع ذلك لا يتم ذلك متى حيث السوم اذا يحتاج السوم الى مضي زمان من حين الولادة حتى تحقق الرعى الا اذا تحقق السوم ايضا للجميع في يوم واحد في آن واحد وهو في غاية الندرة فلا بد وان يكون المنطاط بالسوم المكمل للعدد فمضافا الى عدم ثمره مهمة ليوم النتاج ان هذا الامر ولحاظه وحفظه في غاية الصعوبة و بعيد من الشرع المسهل للامور جدا بل هو امر صعب لاكثر العوام ويشكل عليهم الحساب الدقيق ويوجب السهو والنسيان الكثير في مبدء السوم من السخال خصوصا اذا تولدت تدرىجا كما هو الغالب وهو امر متعذر لاغلب الناس

فضلا عن اهل البوادي والصحاري ولا ينحل هذا الاشكال الا بجعل حولها حول الامهات مطلقا وتمام الكلام في محله .

﴿ وكيف كان ﴾ لا بد من استمرار السوم جملة الحول فلو علفها بعضا ولو كان ﴿ يوما ﴾ استأنف الحول عند استئناف السوم ﴿ كما عن القواعد و نهاية الأحكام والموجز وكشفه ، وكذا النافع والتبصرة والتلخيص والارشاد بل وإيضاح النافع ، ﴾ عن المنتهي والارشاد ونهاية الاحكام والدروس والبيان والموجز وكشفه وغيرها التصريح بأنه ﴿ لا اعتبار في اللحظة عادة ﴾ وقد وقع الاختلاف فيما لو وقع العلف في اثناء الحول كما هو الغالب اذ قل ما يرعى الغنم في تمام الحول بحيث لم يعلف في سنة ولو يوما فهل يضر بذلك لو علفها بعضا ولو يوما او لا او كان المعيار بالغلبة فان كان الغالب هو السوم فيجب والى الاخير هو الاقوي كما في المدارك وعن العلامة اختياره و من المعلوم ان العلف في يوم او يومين او ايام في تمام السنة اذا لم يكن الايام متصلا كما لو وقع في شهر لحظة و في اخرى يوما مثلا و في ثالثة يومين لم يكن مضرًا بالصدق العرفي .

﴿ وقيل يعتبر في اجتماع السوم والعلف الاغلب ﴾ كما عن ابي علي والخلاف والمبسوط وعن الاخير فان تساويا فالاحوط اخراج الزكاة و ان قلنا انه لا يجب فيها زكاة كان قويا لانه لا دليل علي وجوب ذلك في الشرع والاصل برائة الذمة ﴿ والاول ﴾ عند المصنف ﴿ اشبه ﴾ فيضر بالسوم العلف يوما فضلا عن الاكثر ولازمه عدم تحقق شرط للزكاة كما عرفت بل لحاظ الاغلبية غير بعيد لعدم تحقق الرعي في تمام الحول في غالب الاوقات الا ماشذ فلوا نقطع الحول بالعلف مثل يوم او يومين ومن المعلوم ان الحول الثاني كذلك وهكذا لانجر الى ترك الزكاة جدا الا نادرا وقال في التذكرة لوسامت بعض الحول وعلفها البعض الاخر قال الشيخ رحمه الله تعالى يحكم للاغلب وبه قال ابو حنيفة واحمد و بعض الشافعية لان اسم السوم لا يزول مع القلة وخفة المؤنة موجودة فكانت زكاة السوم واجبة كالزراع اذا سقي سيحوا ناضحا وقال بعض الشافعية ان علفها يوما او يومين لم يبطل حكم السوم وان

علفها ثلاثة ايام زال حكم السوم لان ثلاثة ايام لا تصبر عن العلف ومادون ذلك تصير عن العلف ولا يتلف بتركه وقال الى ان قال والاقرب عندى اعتبار الاسم فان بقى عليها اسم السوم وجبت والاسقطت انتهى .

ولا يخفى ان اشتراط صدق اسم السوم عرفا ايضا يرجع الى الاغلبية جدا فالطيار ماهو الغالب فلو انقطع بمثل هذا المقدار انقطع الحول من جميع النصاب فلعل الفرق بين الاغلبية او صدق الاسم او العرف هو مجرد لفظ **﴿ولو اعتلف من نفسها بما يعتد به بطل حولها لخروجها عن اسم السوم﴾** بحيث يخرج عن حد الاغلبية فلا اعتبار باليوم واليومين بل ولا بالعرف بل لولا اعتبار الاغلبية لما استقيم معنى للرواية بعد معلومية عدم امكان السوم في تمام الحول الموجب لانقطاعه و استنفاه بل تكراره ، قال في المدارك عند قوله ولو اعتلفت اه يتحقق العلف باطعامها شيئا مملوكا كالتبن والزرع و شراء المرعى الذي يستبته الناس و ارسالها فيه لا بمصانعة الظالم على الكلاء المباح لاقتفاء التسمية ومتى انتفى السوم سقطت الزكاة سواء اعتلفت الدابة بنفسها لو علفها المالك او غيره باذنه او بغير اذنه من مال المالك او غيره انتهى .

**﴿وكذا﴾** الحكم **﴿لومنع السائمة مانع كالتلح﴾** و نحوه **﴿فعلفها المالك او غيره﴾** من ماله او من مال المالك **﴿باذنه او بغير اذنه﴾** فيخرج عن اسم السوم لو كان غالبيا والافلا ،

وفي الجواهر خلافاً للتذكرة ومحكى الموجز وكشفه فيما لو علفها الغير بغير إذن المالك . فتلحق بالسائمة ، واحتمله في البيان ، و في المسالك لا يخلو من وجه ، إذ لا مؤونة على المالك فيه و نحوه يأتي فيما لو علفها من مال المالك بغير اذنه ، لوجوب الضمان عليه ، لكن الجميع كما ترى لا ينطبق على ما عندنا من عدم حجية العلة المستنبطة انتهى .

و عبارة التذكرة هكذا اذا خرجت عن اسم السوم بالعلف ثم عادت اليه استوف الحول من حين العود ولا فرق بين ان يعلفها مالها باذنه او بغير اذنه

من مال المالك ولو علفها من ماله فالاقرب الحاقها بالسائمة لعدم المؤنة حينئذ ولا فرق بين ان يكون العلف لعذر كالثلج او لانتهى .

وقديشكل الامر ايضا اذنا علفها عمدافي مدة كى يخرج عن السوم فراراً للزكاة والقول بالخروج قوى قال في التذكرة لو علفها بقصد قطع الحول وخرجت عن اسم السائمة انقطع الحول وقال الشافعى لا ينقطع \* الشرط الثالث الحول ، وهو يعتبر في الحيوان والنقدين مما تجب فيه \* الزكاة .

وفي الجواهر إجماعاً بقسميه ، بل عند أهل العلم كافة إلا ما حكى عن ابني عباس ومسعود في محكي المنتهى ، بل لا خلاف بين العلماء فيه وفي اعتباره في زكاة التجارة في محكي التذكرة . بل في شرح المفاتيح أنه ضرورى انتهى .

وفي المدارك هذا قول العلماء كافة حكاه في هي والروايات الواردة فيها كثيرة جدا مثل رواية الفضلاء المتقدمة عن أبي جعفر وابي عبدالله عليهما السلام انهما قالا في زكاة البقر والغنم وكل ما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه حتى يحول الحول فاذا حال عليه الحول وجب فيه وفي الصحيح عن الفضلاء الخمسة ايضا عن ابني جعفر وابي عبدالله عليهما السلام قال ليس علي العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات علي السائمة الراعية وكل ما لا يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فاذا حال عليه الحول وجب عليه وفي الصحيح عن زرارة عن ابني جعفر عليهما السلام انه قال الزكاة علي الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه وفي الصحيح عن محمد الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقيد المال قال لا يزكيه حتى يحول عليه الحول .

\* \* \* كذا يعتبر \* \* \* في مال التجارة والخيول مما يستحب \* \* \* بلا خلاف

كما في الجواهر \* \* \* كيف كان فلا اشكال فيه وانما الاشكال في المراد منه هنا علي خلاف اللغة والعرف وفي جميع موارد استعمالات الحول فقال المصنف وجميع الفقهاء \* \* \* بالنسبة إلى تعلق الخطاب بالزكاة \* \* \* أن يمضي أحد عشر شهراً \* \* \* هلالياً مع عدم الانكسار \* \* \* ثم يهل الثاني عشر فعند هلاله تجب ولو لم تكن أيام الحول \* \* \* الذي هو الاثني عشر ،

وفي الجواهر بلا خلاف أجده ، بل الاجماع بقسميه عليه ،

وفي المدارك هذا مذهب علمائنا اجمع قال في التذكرة وحو لان الحول هو  
مضى احد عشر شهرا كاملة علي اطلال فاذا دخل الثاني عشر وجب الزكاة وان لم  
تكمل ايامه بل تجب بدخول الثاني عشر .

ولا يخفى ان عمدة الدليل عليه هو حسنة زراة بابي هاشم عن ابي جعفر عليه السلام

قال قلت له رجل كانت له مأتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فراراً  
من الزكاة فعل ذلك قبل حملها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليها  
الحول ووجب عليه فيها الزكاة والرواية من حيث السند لاشكال فيه فلا مناص له  
من ان يردّه من حيث السند لاشتماله علي ابراهيم بن هاشم الذي كان أجل شأناً  
من ان يبحث ويتكلم فيه مضافا الي العمل به من الاصحاب واما من حيث المضمون  
فمشكل من حيث عدم تكميل الحول جداً بل هو مخالف لكل مورد يكون الحول  
موضوعاً للحكم كما في البلوغ والسلف اذا جعل المدة الحول والنسيئة اذا كانت  
مدة التأجيل الحول وغير ذلك ولذلك قد عسر الامر علي الاصحاب وتصدوا للنجاة  
عن هذا الاشكال باجوبة مختلفة فتارة ذهبوا الي كون الحول حقيقة شرعية في الاحد  
عشر شهراً وان كان بحسب اللغة اثني عشر واخري الي كون الوجوب بالدخول  
بالتالي عشر واستقراره بتمام الحول وثالثة بان احد عشر لاجل عدم الفرار من-  
الزكاة وان كان الوجوب بتمام الحول والمسألة في غاية الاشكال بل يلزم علي المشهور  
اشكال آخر من حيث مبدء الحول الثاني فانه ان كان من اول الثاني عشر يكون  
من تمة الحول الاول فلا يصح وان جعل من آخره يلزم الفصل بين الحولين بشهر .

وفي المسالك قال لاشك في حصول اصل الوجوب بتمام الحادي عشر ولكن هل

يستقر الوجوب به ام يتوقف علي تمام الثاني عشر الذي اقتضاه الاجماع والخبر-

السالف الأوّل لان الوجوب دائر مع الحول وجوداً مع باقي الشرائط وعدم النقول

النبي صلوات الله عليه لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول وقول الصادق عليه السلام لان زكاة

حتى يحول عليه الحول وقد تقدم في الخبر السالف اذا دخل الثاني عشر فقد حال

عليه الحول ووجبت الزكوة والفاء يقتضى التعقيب بغير مهلة فيصدق الحول باول جزء منه وحال فعل ماض لا يصدق الابطمامه وحيث ثبت تسمية الاحد عشر شهرا حولا شرعا قدم علي المعني اللغوي لما تقرّر من ان الحقيقة الشرعية مقدمة علي اللغوية ويحتمل الحول لانه الحول لغة والاصل عدم النقل ووجوبه في الثاني عشر لا يقتضى عدم كونه من الحول الاول لجواز حمل الوجوب بدخوله علي غير المستقر والحق ان الخبر السابق انصح فلا عدول عن الاول لكن في طريقه كلام فالعمل علي الثاني متعين الي ان يثبت وح فيكون الثاني عشر جزءا من الاول و استقرار الوجوب مشروط بتمامه وح يصح حمل الحول في قوله ولو لم يكمل ايام الحول علي المعنى الشرعي ايضا وان وافق اللغوي فيكون الاحد عشر حولا لمطلق الوجوب والاثني عشر حولا للوجوب المستقر انتهى و في كلامه من حيث المجموع و ان كان كلاما ليس هنا موضع ذكره لكن ظاهره بل صريحه حمل الحول الشرعي علي الوجوب الغير المستقر واللغوي علي المستقر بل رجح الوجوب اللغوي والثمرة انه بالدخول في الثاني عشر وان وجبت الزكاة لكن استقرار الوجوب يتوقف علي تمام الثاني عشر سالما عن جميع ما يوجب عدم

قال في الجواهر إنما الكلام في استقرار الوجوب به أو توقيفه علي تمام الثاني عشر بحيث لو اختلف أحد الشروط فيه انكشف عدم الوجوب ، قيل: و علي الاول يحتسب الثاني عشر من الثاني، وعلي الثاني يحتسب من الأول، قولان اولهما للمدارك والايضاح والموجز وكشفه وحاشيتي القاضى ملاسراب وغيرها علي ما حكى عن بعضها بل هو ظاهر الأصحاب كما اعترف به في محكي الكفاية والذخيرة والرياض . بل كاد يكون صريح بعضهم كالفاضل في الارشاد وغيره . وثانيهما للشهيدين والكركي والميسي وغيرهم ، وفي التذكرة إشكال والأقوى الأول ، ثم شرع في اثباته فلم يات بشيء يسمن و يغنى من جوع .

قال في التذكرة في احتساب الثاني عشر من الحول الاول او الثاني اشكال ينشأ من انه من تمام الاول حقيقة ومن صدق الحولان باستهلال الثاني عشر .

ولا يخفى ما في دعواه الصدق ويرد علي القول بان الحول حقيقة شرعية في-  
الدخول في الثاني عشر بانه مع الكلام في اصل ثبوت الحقيقة الشرعية ان ثبوته  
في المقام غير ثابت ولا يثبت ذلك بمجرد الحسنه مع اعتراف المسالك بانه في طريقه  
كلام و علي القول بثبوت الوجوب بالدخول في الثاني عشر واستقراره بتمامه  
باستلزامه لكون الشرط متأخرة عن الشرط بيانه انه ان ثبت الوجوب بالدخول  
في الثاني عشر مستقرا بحيث يجب عليه دفع الزكاة وان لم يبلغ الثاني الي آخره  
فهو والازم ما ذكرناه بيان الملازمة ان الوجوب قد تحقق مع ان استقراره مشروط  
بمجيء سائر الشرائط كبقاء النصاب الي تمام الثاني عشر و عدم صيرورة الاغنام  
معلوفة في الشهر الاخير وعدم تبديلها بغيرها وهكذا فالوجوب قد تحقق قبل مجيء  
شرطه وقد اجاب عنه في الجواهر بعدم لزوم تقدم الشرط علي المشروط بوقوعه  
كثيرا فقال يدفعها منع وجوب تقدم الشرط مطلقاً ، فان بقاء الحياة مع التمكن  
من الصلاة بشرائطها الي آخر الصلاة شرط في وجوبها ، والمرأة يجب عليها الصوم  
مثلا و إذا اتفق أنها حاضت في الاثناء انكشف عدم الوجوب ، إلى غير ذلك مما هو  
من هذا القبيل انتهى و عدما افاده في العجائب غير بعيد فانه اولاً كون متأخر-  
الشرط عن المشروط باطل بحكم العقل ولا فرق فيه بين كون ذلك عقليا او شرعياً  
ولذا قديري في تقريرات بعض المحققين حيث قال و اما توهم ان امتناع الشرط  
المتأخر انما يكون في التكوينيّات دون الاعتباريات والشرعيات التي امرها بيد-  
المعتبر والشارع حيث ان له ان يعتبر كون الشيء المتأخر شرطاً لامر متقدم ففساده  
غنى عن البيان لانه ليس المراد من الاعتبار مجرد لقلقة اللسان بل للاعتبار باب واقع  
غايته ان واقعها عين اعتبارها وبعد اعتبار شيء شرطاً لشيء واخذه مفروض الوجود  
في ترتيب الحكم عليه كما هو الشأن في كل شرط كيف يمكن تقدم الحكم علي  
شرطه وهل هذا الاخلاف ما اعتبره انتهى ،

وثانيا ان الذي فرضه شرطاً متأخراً فليس كذلك جداً فان الصوم مشروط  
بالطهارة وقد تحقق شرطه للمرأة في اول النهار فاذا طهر في اثناء النهار يكشف



عن عدم وجود الشرط وكذا الصلاة مشروطة بالحياة عقلا وموجودة في اول اقامه بالصلاة فاذا عرض الموت بعد الزوال في زمان لم يف بقدر اربع كمات للحاضر او اثنتين للمسافر مقتصرأ علي قدر الواجبات يكشف ذلك عن عدم تحقق الشرط واين هذا والشرط المتأخر الذي يتحقق بعد تمام العمل لا في اثناءه كالاجازة الحاصلة بعد تحقق الايجاب والقبول فالاولى في الجواب اولا معارضة الحسنه مع اخبار الحول في باب الزكاة وثانيا معارضتها مع المعنى اللغوي من الحول وثالثا عدم تسليم ظهور الحسنه في كون الحول في باب الزكاة احد عشر شهرا بل كون موردها الفرار من الزكاة فيمكن كون نظر الحسنه الي ان زمان الفرار من الزكاة محدود بقبل الدخول في الثاني عشر فمن حين رؤية الهلال من الثاني عشر تجب الزكاة اي لا يجوز له الفرار [ح] فمعنى الحول بحاله غاية الامر في هذه الرواية اطلق الحول علي هذا المقدار مجازا وتوسعة فالنتيجة هي ان الحول بحاله بمعناه لغة في باب الزكاة الا من حيث الفرار عنها فله ذلك ما لم يدخل في الشهر الثاني عشر وبعد دخوله لا يجوز الفرار عنها ولو كان وجوب الدفع متوقفا علي بقاء جميع الشرايط الي آخر الثاني عشر وظني انه صحيح لا يجوز العدول عنه فانه مضافا الي ان مورد الحسنه ذلك كان ذلك جمعا بين جميع الروايات ومعنى اللغوي وغير ذلك وقد ذهب اليه في الوافي علي ما حكاه عنه في الحدائق فقال فيها.

وظاهر المحدث الكاشاني في الوافي الطعن في دلالة الخبر المذكور وحمله علي مورده من حكم الفرار ، حيث قال في الكتاب المذكور : لعل المراد بوجوب الزكاة وحول الحول برؤية هلال الثاني عشر الوجوب والحول لمريد الفرار بمعنى انه لا يجوز الفرار حينئذ لاستقرار الزكاة في المال بذلك ، كيف والحول معناه معروف والأخبار باطلاقه مستفيضة ، ولو حملناه علي معنى استقرار الزكاة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد الذي فيه ما فيه انما يستقيم بوجوه من التكلف . انتهى وهو جيد لولا اتفاق الاصحاب قديماً وحديثاً علي العمل بمضمونه في الزكاة مطلقاً لا بخصوص هذا الفرد الذي ذكره ثم قال :

و مما يؤيد ما ذكره (طاب ثراه) [ صحیحة عبدالله بن سنان ] قال : « قال أبو عبدالله عليه السلام لما نزلت آية الزكاة ، خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ، وانزلت في شهر رمضان فامر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مناديه فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة . ففرض الله عليهم من الذهب والفضة وفرض عليهم الصدقة من الابل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب ، ونادى فيهم بذلك في شهر رمضان وعفاهم عن ما سوى ذلك . قال ثم لم يتعرض لشيء من اموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا و افطروا فامر مناديه فنادى في المسلمين ايها المسلمون زكوا اموالهم تقبل صلاتكم . ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق ، وهو ظاهر كما ترى في اعتبار حول الاثني عشر شهراً .

ويمكن الجمع بين هذا الخبر والخبر المتقدم بما ذكره شيخنا الشهيد الثاني من حصول الوجوب بدخول الثاني عشر وان كان لا يستقر إلا بتمامه .

وما ذكره المحدث المشار اليه - من الاشارة الي ما في الخبر المذكور من الاشكال في مواضع منه - متجه ، فان الخبر طويل مشتمل علي بعض الأحكام العويصة الغير الظاهرة بل الظاهرة المخالفة إلا بتكلفت بعيدة ، وسيأتي ان شاء الله تعالى نقل الخبر المذكور بتمامه والكلام فيه انتهى .

غير خفي ان الرواية كالصريح في ان حول الزكاة كحول غيرها من كونه اثني عشر شهراً تماماً حيث ان المنادى الاول والثاني في شهر رمضان وانه اذا مضى حولا كاملاً نادى المنادى ثانياً ووجه عمال الصدقة الي الاخذ والافحيث كان المنادى بالوجوب في رمضان كان له صلى الله عليه وآله وسلم امر المنادى الثاني بالندى في شعبان بعد رؤية هلاله وتوجه عمال الطسوق بالاخذ في هذا الوقت فلان مناصح من الذهاب الي ما ذكرناه و ذكره القاساني زيد عزه وويليه في الصحة ارادة التنازل من الوجوب الداخل في الثاني عشر و ارادة الاستقرار من تمامه فلا يلزم اشكال تأخر الشرط فان المفروض ان الوجود التزلزلي قريبة من العدم لابعني وجود و عدم بل بمعنى انه من حيث عدم تحققه بطور القطع كانه معدوم حتى يتحقق شرائطه ،

ولعله اليه يرجع ايضا ما يقال من أن الحسن المزبور وإن كان ظاهراً في الوجوب المستقر بالدخول في الثاني عشر إلا أن ما دل على اشتراط الشروط الأخر طول الحول يقتضى خلافه بناءً على إرادة المعنى الحقيقي من الحول فيها، لعدم ما يصلح قرينة لعدمه، فالجمع بينهما حينئذ يقتضى التزلزل كما هو الشأن في الواجبات المشروطة بشرائط حيث [لمظ] يرد وجوبها في آية أو خبر مطلقاً غير مشروط بشرط أصلاً أو ببعض الشروط، فيحمل الحسن حينئذ على الوجوب المتزلزل، وما دل على ذلك الشرائط على الوجوب المستقر مع إبقاء لفظ الحول فيها على حقيقته انتهى. فان المراد بالوجوب ح هو الوجوب المتزلزل ومعناه ان تم تمام الحول مع جميع الشرائط فقد ثبت وتحقق فلم يجب الزكاة فعلاً بنحو الاستقرار والثبوت كى يكون تأثير الشرائط بعد ذلك تأثير العلة بعد تحقق المعلول .

ثم انه قد يفيد في المقام غريب آخر و يظهر من الجواهر الميل اليه حيث قال قد يقال: لادلالة في الحسن على احتساب الثاني عشر من الحول الثاني باحدى الدلالات، فيمكن القول باحتسابه من الأول، وإن حصل الاستقرار بالأحد عشر جمعاً بين الحسن المزبور وما دل على أن الزكاة في كل سنة مرة، فيحتسب حينئذ الثاني عشر من الأول، وإن استقر الوجوب قبله، ولا يأتى ذلك جملة من كلمات الأصحاب بل عن الأردبيلي التصريح بذلك، فتأمل فانه جيد، وعليه يحمل أخبار منادى النبي (ﷺ) وخبر الكرخي وغيره مما يدل على احتساب الاثنى عشر انتهى و حاصله مع كون الثاني عشر من الحول الأول كان استقرار الوجوب في احد عشر اى بعد تمامه فيرجع ألي ان الحول قبل تمامه استقر فيه الوجوب و لبت شعري انه مع الاعتراف بعدم دلالة الحسنه على كون الثاني عشر من الحول الثاني بل من الحول الأول مطابقاً لجميع الروايات فما الداعى الي حمل الوجوب فيه على الوجوب الاستقراري التام فان جميع الاشكالات لاجل الحسنه والفرض اعترافه بعدم دلالتها على قلته الحول فهو مع قولهم بان الحول في باب الزكاة هو الدخول في الثاني عشر متناقض جدا وخبر الكرخي الذى اشار اليه هو خبر الحجاج الكرخي قال: سألت

أبا عبد الله عليه السلام عن الزكاة ، فقال : انظر شهرا من السنة فانو أن تؤدى زكاتك فيه ، فإذا دخل ذلك الشهر فانظر مانص" يعنى ما حصل في يدك من مالك فزكه وإذا حال الحول من الشهر الذي زكيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك أكثر منه وفي الوسائل قال: وتقدم ما يدل على ذلك ، ويأتى ما يدل عليه فيظهر منه وجود روايات آخر علي هذا المضمون وهو ايضا ظاهر في ان الحول اثنا عشر شهرا فان قوله عليه السلام شهرا من السنة هو شهر معين كالرمضان او الشوال وقوله فاذا دخل ذلك الشهر اى دخل ذلك الشهر الذى عينت من سنة آية كالرمضان او الشوال أيضا ، ثم اكدّه عليه السلام وبينه وفصله بقوله واذا حال الحول الخ فهو صريح في ان حول الزكاة هو الحول المعروف من اللغة فقولته بمثل ما صنعت اى زك ثانيا في السنة الالية في مثل ذلك الشهر الذى عينت فهو مطابق لعنى الحول في سائر الموارد كما في قوله عز من قائل حولين كاملين ونحوه .

وبالجمله ان كان المقصود بالوجوب عند جزء من ثاني عشر هو الوجوب التام المستقر الذى يجب على المالك الدفع ولوتلف بعده ونقص عن النصاب وهو كما ترى ومعناه انه ليس الحول شرطا بل الشرط هو الحول مجازا وان نقص منه شهرا وان كان اصل الوجوب واما استقراره فهو متوقف على تمام الثاني عشر بحيث لو نقص بعده وقبل تمامه لا يجب شيئا فلا فائدة في ذلك الا عدم الفرار عن الزكاة فالحول معناه معلوم عرفا ولغة وصرفه الى احد عشر مستلزم للاشكالات الكثيرة فان مقتضاه وجوب الزكاة واستقراره ولوتلف من النصاب بعد ذلك مع انه تلف قبل الحول وبالجمله الالتزام بمضمون الرواية منافية لجميع روايات باب الزكاة ولقوله لازكاة في الحول مرتين ضرورة ان لازمه جعل ابتداء الحول الثاني من الثاني عشر لوجوب الزكاة مع انه من الحول الاول ولجميع فروعها بابها فيما هو مشروط بمضى الحول فلا بد من التوجيه بان يراد بالوجوب عند هلال الثاني عشر هو شأنية الوجوب وتهيئى المالك نفسه للاداء وليس له تبديل النصاب كلاً او بعضا للفرار عن الزكاة او مطلقا وانما يكون له قبل دخول الثاني عشر .

وظنني انه لا بد منه فالمراد بالوجوب عند هلال الثاني عشر عدم جواز التصرف في النصاب بحيث يسقطه عن الزكاة بل يجب تهيينه له و رفع الموانع التي بيده حتى لو بقي بحاله الى آخر الثاني عشر اى عند رؤية هلال اول شهر من الحول آخر ولم يتلف بافة سماوية دفع الى اهله بل لامناس عن ارادة ذلك بل لا بد من ارادة هذا المعنى من الحسنة فان موردها هو الفرار عن الزكاة وانه وهب الدراهم بعد دخول الثاني عشر فالاقوي هو العمل بمضمونها بهذا المعنى فالتعويض والتنقيص يجوز له قبل دخول الشهر الثاني عشر فتمامل جيداً فالوجوب عند دخول الثاني عشر وجوب تهيينى بمعنى توطين المالك نفسه للاداء في وقته او وجوب تنزيله لى امر تبة ضعيفة منه وثمرته عدم جواز تفويت المال ح .

﴿ وكيف كان ﴾ ﴿ ولو اختلف أحد شروط وجوبها في اثناء الحول ﴾ ﴿ ولو كان في الشهر الثاني عشر فيما لم يكن عن عمد وللفرار عن الزكاة علي المختار او اثناء احد عشر شهرا عند المشهور ﴾ ﴿ بطل الحول مثل أن نقصت عن النصاب فائتمها ﴾ ﴿ وفي الجواهر في شرح المتن أولم يتمكن من التصرف فيها أو نحو ذلك مما عرفت اشتراطه بلاخلاف ولا إشكال في شيء من ذلك ﴾ ﴿ أو عاوضها ﴾ ﴿ بغير جنسها أو ﴾ ﴿ بجنسها ﴾ ﴿ ونوعها كغنم سائمة ستة أشهر مثلاً بغنم كذلك ﴾ ﴿ أو مثلها ﴾ ﴿ مما هو مساويها في الحقيقة كالضأن بالضأن أو أخص من ذلك كالأنوثة والذكورة ﴾ ﴿ علي - الأصح ﴾ ﴿ الأشهر ، بل المشهور ، انتهى .

وفي التذكرة قال يشترط بقاء النصاب طول الحول فلو نقص في وسطه او احد طرفيه وكمل اعتبر ابتداء الحول من حين الكمال وسقط حكم الاول عند علماءنا وبه قال الشافعي واحمد لقوله ﷺ لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول و هو يقتضى مرور الحول علي جميعه ولان ما اعتبر في طرفي الحول اعتبر في وسطه كالمالك والاسلام وحكى عن أبي حنيفة ان النصاب اذا كمل في الحول ﷺ لم يضر نقصه في وسطه وليس بجيد، انتهى .

والمخالف هو الشيخ في المحكى عن مبسوطه فأوجب الزكاة بابدال النصاب

الجامع للشرائط بالجامع لها . وتبعه فخر المحققين فقال في شرح الارشاد : « إذا عاوض - النصاب بعد انعقاد الحول عليه مستجمعاً للشرائط بغير جنسه و هو زكوى أيضاً كما لو عاوض أربعين شاة بثلاثين بقرة مع وجود الشرائط في الاثنین انقطع الحول، وابتداء الحول الثاني من حين تملكه ؛ وإن عاوضه بجنسه وقد انعقد عليه الحول، أيضاً مستجمعاً للشرائط لم ينقطع الحول ، بل بني علي الحول الأول ، و هو قول - الشيخ ابي جعفر الطوسي ره للرواية ، وإنما شرط في المعاوض عليه انعقاد الحول عليه لأنه لو عاوض أربعين سائمة بأربعين معلوفة لم تجب الزكاة إجماعاً ؛ وكذا لو عاوض أربعين سائمة ستة أشهر بأربعين سائمة أربعة أشهر لم تجب الزكاة إجماعاً بل ينبغي أن تكون أربعين سائمة ستة أشهر بأربعين سائمة مدة ستة أشهر ، ومتى اختلف أحد الشروط لم تجب الزكاة إجماعاً ، وكذا لو عاوض نصاباً من الذهب بنصاب منه وكان المأخوذ منه طفلاً أو مجنوناً لم تنعقد الزكاة إجماعاً ، لأنه لم ينعقد عليه حول إجماعاً ، وكذا لو عاوض بعض النصاب ، انتهى .

وهو بعيد في الغاية ومخالف لجميع ادلة اشتراط الزكاة الظاهر في حلوله عليه بتمامه في ملك شخص واحد لافي ملكين . ولذا عن السرائر . إن إجمائنا علي خلاف ما ذهب اليه فيه . وفي الجواهر لم نجد له دليلاً معتداً ، به عدا المرسل في محكي شرح الارشاد للفتخر ، وهو غير حجة ،

﴿ وقيل ﴾ والقائل المرتضى في انتصاره والشيخ أيضاً في المحكي من جملة و تهذيبه : ﴿ إذا فعل ذلك فرأى وجبت الزكاة ﴾ مطلقاً سواء كان قبل الدخول في - الثاني عشر اوبعده وهو تفصيل آخر وهو انه لو كان ذلك للفرار عن الزكاة فيجب والا فلا قال في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بان من فرّ بدراهم اودنانير فسيكها من الزكاة او ابدل في الحول جنساً بغيره هرباً من وجوب الزكاة فان الزكاة يجب عليه اذا كان قصد بما فعله الهرب عنها وان كان له غرض آخر سوى الفرار من الزكاة فلا زكاة عليه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون علي ما ذكرناه الزكاة وان كان قصده الهرب منها وروى عن مالك وبعض الشافعيين

ان عليه الزكوة دليلنا علي صحة ما ذهبنا اليه الاجماع من الطائفة فان قيل قد ذكر ابو علي بن الجنيد ان الزكوة لا تلزم الفار منها ببعض ما ذكرناه قلنا ان الاجماع قد تقدم ابن الجنيد وتأخر عنه وانما عوّل ابن الجنيد علي اخبار رويت عن ائمتنا عليهم السلام تتضمن انه لازكوة عليه ان فرّبما له وبازاء تلك الاخبار ما هو اظهر منها واقوي و اولي و اوضح طريقا يتضمن ان الزكوة تلزمه اذا فرّضته و يمكن حمل ما تضمن من الاخبار انها لا تلزمه علي التقية فان ذلك مذهب جميع المخالفين ولا تأويل للاخبار التي وردت بان الزكوة تلزمه اذا فرّمنها الايجاب الزكوة فالعمل بهذه الاخبار اولي انتهى .

ويدل عليه روايات منها مارواه زرارة قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام إن أباك قال: من فرّ بها من الزكاة فعليه أن يؤديها ، فقال : صدق أبي إن عليه أن يؤدي ماوجب عليه ، وما لم يجب عليه فلا شيء عليه منه الحديث .

ومنها صحيح معاوية بن عمار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له الرجل يجعل لأهله الحلي إلى أن قال : قلت له : فإنه فرّ به من الزكاة ، فقال : إن كان فرّ به من الزكاة فعليه الزكاة ، وإن كان إنما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة و منها مارواه محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحلي فيه زكاة ، قال : لا إلا ما فرّ به من الزكاة و حيث كان هذه الروايات معارضة بادلة المشهور القائلين بعدم الوجوب كما يأتي الآن فلا بد من حملها علي بعد الدخول في الثاني عشر و يبعد حمل ادلة المشهور علي التقية جداً كما زعمه السيد في عبارته المتقدمة .

﴿وقيل﴾ والقائل المشهور نقلاً وتحصيلاً ﴿لا تجب وهو الأظهر﴾ لو كان قبل الدخول في الثاني عشر لانقطاع الملك أيضاً ، و إطلاق الادلة الشامل لصورتى الفرار وعدمه :

ويدل عليه روايات منها روايتا علي بن يقطين ، عن أبي ابراهيم عليه السلام أولها قال : لا تجب الزكاة فيما سبك ، قلت : فإن كان سبكه فراراً من الزكاة ؟ قال : ألا

تري أن المنفعة قد ذهبت منه فلذلك لا يجب عليه الزكاة ، وثانيهما قال : لا تجب الزكاة فيما سبك فراراً به من الزكاة ، ألا تري أن المنفعة قد ذهبت فلذلك لا تجب الزكاة .

ومنها ما رواه هارون بن خارجة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : إن أخي يوسف ولي لهؤلاء القوم أعمالاً أصاب فيها أموالاً كثيرة ، وإنه جعل ذلك المال حلياً أراد أن يفرّ به من الزكاة أعليه الزكاة ؟ قال : ليس علي الحلّي زكاة ، وما أدخل علي نفسه من النقصان في وضعه ومنعه نفسه فضله أكثر مما يخاف من الزكاة . ولا يخفى أبائها عن الحمل علي التقية وقد تلخص عن جميع ذلك ان الفرار من الزكاة يجوز له ما لم يدخل في الثاني عشر والله العالم .

﴿ ولا تعد السخال ﴾ أي الأ ولاد مطلقاً وإن كان السخل إسماء لولد الغنم إلا أن المراد هنا مطلق الأ ولاد من الأصناف الثلاثة ولو تغليباً ، وعلي كل حال لا تعد ﴿ مع الأمهات ﴾ إذا فرض كونها نصاباً مستقلاً عنها و غير مكملة لنصاب آخر إذا أضيفت اليها ولا كان زمان الملك فيها متحداً ﴿ بل لكل منهما حول بانفراده ﴾ وفي الجواهر بلاخلاف أجده ، بل الا حماع في محكي الخلاف والمنتهي والانتصار وغيرها عليه ، مضافاً إلي ظهوره من النصوص السابقة في مسألة إبتداء حولها ، ومن إطلاق الأدلة الشامل لذلك ولغيره من متفاوت الملك زماناً وإن لم يكن بالولادة ، فلو ولدت خمس من الابل خمساً أو أربعون من البقر أربعين أو ثلاثين التي هي نصاب قبل الأربعين فكذا بعدها كان لكل حول بانفراده يؤدي فريضته ، وكذا لو ملك ذلك في الزمان المختلف ، ضرورة عدم الفرق بين تجدد الملك بالولادة وغيرها انتهى .

قال في الانتصار ومما يظن انفراد الامامية به القول بان السخال والفصال والعجايل لاتضم الى امهاتها في الزكاة وان بلغ عدد الامهات النصاب وسواء كانت هذه السخال متولدة عن هذه الامهات التي في ملك صاحبها او كانت مستفادة من جهة اخرى لان النخعي والحسن البصري يذهبان الى مثل ما تذهب اليه الامامية ولا



يجعلان حول الكبائر حولا للبخار وابو حنيفة واصحابه يضمنون المستفاد الى الاصل علي كل حال فيزكونه بحول الاصل والشافعي يضم الى الاصل ما تولد منه خاصة بعد ان يبلغ الاصل النصاب والحجة لمذهبنا الاجماع المتردد وايضا فان الاصل برائة الذمة من اللحوق ولم يثبت بيقين وعلم قاطع ان في السخال زكاة مع الامهات وانما تضم اليها في الحول ويمكن ان يعارض المخالف بما يروونه عن النبي ﷺ من قوله لازكوة في مال حتى يحول عليه الحول فظاهر هذا الخبر يوجب ان المستفاد لا يضم الى الاصل ويجعل اصل الحول حولا له بل لا بد في المستفاد اذا كان من الجنس الذي يجب فيه الزكوة ان يستأنف له حولا علي استقلاله بحصوله في الملك انتهى موضع الحاجة .

قال في الخلاف السخال لا تتبع الامهات في شيء من الحيوان الذي يجب فيه الزكوة بل لكل شيء منها حول نفسه وبه قال النخعي والحسن البصري وخالفت الفقهاء في ذلك الخ .

قال في التذكرة لا تجب الزكوة في السخال وهي اولاد الغنم اول ما تلدها حتى يحول عليها الحول من حين سومها ولا يبنى علي حول الامهات فلو كان عنده اربع ثم نتجت وجبت الشاة اذا استغنت بالرعي حولا ولو كانت عنده خمس ستة اشهر ثم نتجت خمسا وتم الحول وجبت الزكوة في الخمس لا غير عند علمائنا وبه قال الحسن البصري والنخعي لقوله لا يزال لازكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولا صلة البرائة وقال الشافعي السخال تضم الى الامهات في حولها انتهى .

قال في المسالك هذا اذا كانت السخال نصابا مستقلا بعد نصاب الامهات كمالو ولدت خمسا من الابل خمسا او ولدت اربعون بقرة اربعين او ثلثين امالو كان نصاب السخال غير مستقل كمالو ولدت اربعون فصاعدا من الغنم اربعين ففي ابتداء حوله مط اومع اكماله للنصاب الذي بعده او عدم ابتدائه حتي يكمل النصاب الاول اوجه كمالو كان عنده سبعون من الغنم وولدت ما يكمل النصاب الثاني فصاعدا والاشكال آت فيمالو ملك العدد الثاني بعد جريان الاول في الحول والاحتمال الاخير اقرب

فعلى هذا لو كان عنده اربعون فولدت اربعين لم يجب فيها شيء وعلى الاول يجب لها شاة عند تمام حولها ولو كان عنده ثمانون فولدت اثنين واربعين وجبت لها شاة عند تمام حول الاول و اخري تمام حول الثانية على الاولين وعلى الاخير يجب شاة للاولى ثم يستأنف حول الجميع بعد تمام حول الاول انتهى. ونظيره عبارته في شرحه على اللمعة والمراد بالنصاب المستقل هو كونه نصابا بلحاظ نفسه وبلحاظ غيره من النصاب الاخر كخمس من الابل فانه بلحاظ نفسها لو خليت وطبعها نصاب وبلحاظ غيره من النصب ايضا نصاب بخلاف الاربعين من الغنم فانه لو لوحظ نفسه مع قطع النظر عن ما سواه نصاب واما اذا لوحظ بالنسبة الى بعده من الاربعين ايضا فليس بنصاب فان النصاب الذي بعد النصاب الاول هو مائة واحدي وعشرين فالاربعون وما زاد ليس نصابا الى ان يبلغ العدد المذكورة وقد عرفت الاتفاق على حول مستقل في نصاب كذلك لكن هذا الاتفاق عندى غير مسلمة فان لازمه عدم بلوغ الانصاب من الرتبة الادنى الى الوسطى و العليا أبداً فان الغالب هو البلوغ الى آخر النصب تدريجاً لادفعة الا من ملك دفعة وعند ذلك لم يبلغ الابل من النصاب الاول الى الثاني بل دائماً كان في الاول متعددا فمن كان ذو خمس آبال فتولدت في اثناء الحول خمس اخرى او ملك كذلك فلازم وجوب الحول لها كان له نصابان لالنصاب الثاني وهكذا ومن كان له خمس وعشرون ابلا فولدت له خمس وعشرون او ملك كذلك في اثناء الحول كان عليه عشرة شياه خمس لحول الامهات وخمس لحول النتاج مع ان الخمسين هو النصاب الثامن والواجب فيه هو الحققة . وهكذا على هذا الحساب فيمكن على ذلك تحقق الوف من الابل وكلها من حيث النصاب خمس وخمس ولكل منها حول علاحدة وهو مع انه امر يتنفر عنه الطبايع لاستنزاه السهو والنسيان والشك في حصول المبدئ والمنتهى و امر صعب في الغاية كان على خلاف جميع الروايات فان الواجب عليه في المثال هو الحققة لا الشاة بل عليه لا يصل النوبة الى دفع الابل فالادلة كلها صريحة في البلوغ من الادنى الى العليا ومن الشاة الى بنت مخاض ولبون والحققة والجذعة وهكذا ولازم الحول

المستقل هو التوقف في النصاب الاول وعدم التجاوز من الشياى الى الابل و هذا هو-  
 الدليل الذى طلبه السيد المير تضي ويدل على ما ذكرنا ايضا اطلاق قوله عَلَيْهَا في صحيح  
 محمد بن قيس في الغنم : «ويعد صغيرها و كبيرها» ضرورة إن المراد عد كل منهما  
 منضمًا الى الامهات لامستقلا ذلك لان النتاج كلها صغيرة ولا كبيرة فيها ولا معني  
 لقوله و يعد صغيرها و كبيرها الا اذا ضمت الى الامهات وح يكون فيها صغيرا  
 و كبيرا و توهم ان المراد عد كل من الصغير و الكبير مستقلا كما ترى فانه مضافا  
 الى ما عرفت ان اطلاق الكلام يعتم للعد مع الامهات و منافات هذا المعنى للترقى  
 من مرتبة الى اخرى -

و بالجملة لا يحتاج العد مستقلا الى هذا الكلام بعد عدم مدخلية الصغير  
 و الكبير في العد لو كان المراد هو النصاب المستقل فالمتعود من الذكر و البيان هو  
 دفع توهم العد مستقلا فان اللازم في الضم ما يطلق عليه الاسم دون الصغارة  
 و الكبارة فمضافا الى ان ذلك على خلاف الروايات و خلاف ما فهم منه عرفا و موجب  
 للصعوبة المنفردة لم يكن في الروايات اشارة الى ذلك اصلا و من العجيب هو الاستدلال  
 لذلك بالروايات كما في الحدائق و الغنائم و غيرها مع انه لا دلالة لها بذلك قال  
 في الاول منهما .

الرابعة - لاختلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) في أنه لا تعد الأولاد  
 مع الامهات بل لكل منهما حول بانفراده للاخبار الكثيرة الدالة على أن كل ما لا  
 يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه و قوله عَلَيْهَا [ في صحيحة زرارة ] ليس في  
 صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول من يوم تمتج ، و مثلها غيرها ، و حينئذ  
 فلو كانت الأولاد المتجددة نصاباً مستقلاً كما لو ولدت خمس من الابل خمساً فلكل  
 حول بانفراده انتهى .

ولا يخفى عدم دلالتها عليه بوجه اما الاول فظاهره بل صريحه ان ما لم يحل  
 عليه الحول لا شيء عليه فلا دلالة له على الحول المستقل و انما المسلم منه لزوم الحول  
 اما مستقلاً او منضمًا .

ونظيره في الضعف هو الاستدلال بقوله ولكل اربعين شاة كما عرفت فان المقصود هو بيان النصاب الاول ومعناه ان هذا المقدار نصاب كما اذا قال مثلا لكل خمس ابل شاة فاطمقصد منه وامثاله هو بيان الافراد الطولية لا العرضية اي تعدد اربعين في الخارج كيف والاربعون الثاني لا يكون نصابا مستقلا اذا ضم الى الاول ولا متمما لنصاب آخر ايضا وكلام الاصحاب في النصاب المستقل الذي كان نصابا علي كل حال لا يلاحظ دون لبحاظ فالاستدلال به للنصاب المستقل خلف ،

واما قوله  $\frac{1}{10}$  من يوم ينتج في الصحيح ففيه اولا انه باطلا فانه بناء علي لزوم حول مستقل لا يتحقق له مصداق الا اذا وجد النتاج بتمامه في يوم واحد وهو في الغنم والبقر في غاية الندرة فلا يمكن كون نظر الروايات الي الافراد النادرة في الغاية نعم لو كان له الوف من الغنم يمكن ان يتحقق من الجميع تولد مائة واحدى وعشرين في يوم واحد ولكنه هو ايضا من النوادر الشاذة التي خارج عن منصرف الاخبار فان الغالب من النتاج هو الحصول التدريجي فربما كان بين تولدين فاصلة شهر او شهرين -

واما من الابل فينحصر الاطلاق في فرد واحد وهو تحقق خمس من الابل في يوم واحد . واما غير هذا الفرد فيدور الامر بين امور .

[الاول] حول لكل واحد واحد عند نتاجه بانفراده .

[الثاني] حول للاول منها حتى يكمل النصاب !

[الثالث] عدم حول للجميع الا عند تولد الاخر .

والاول بديهي البطلان لكون اقل النصاب الخمس .

والثاني لازمه كون حول غير واحد منها اقل من السنة باربعة ايام مثلا

والثالث يصدق يوم النتاج بالنسبة الي الاخير فقط فانه يمكن ان يكمل

النصاب بعد شهر مثلا من يوم تولد الاول ومن جميع ذلك ظهر انه لا فرق في ذلك

بين النتاج و حدوث ملك بقدر النصاب يبيع او صلح او هبة او ارث ونحوها وظهر

ايضا حال ما حصلت السخلة وبلغت الي مائة واحدى وعشرين فانه ان كان الحصول دفعة

فهو نادر جداً إلا إذا كانت الأغنام كثيرة في الغاية بحيث أمكن تحقق ذلك في يوم واحد وإن كانت تدريجاً فيظهر حالها من التفصيل المتقدم ومن جميع ذلك ظهر فساد ما عن الأصحاب بجمعهم وقد عرفت أنه لولاه لم يتحقق مراتب الأنصاب إلى العلو أصلاً ومما ذكرنا ظهر حال ما سوى المستقل وإن الواجب الحاقه بالأمهات بطريق أولي فالأربعون من الغنم بعد أربعين الأمهات لأشياء فيه وكذا الثمانون وواحدة بعد أربعين الأمهات فإنها وإن كانت مكتملة للنصاب الثاني إلا أن الواجب هو حول للجميع بعد تمام حول الأربعين بل هنا أقل أشكالاً من خمس من الأبل فإنها من العفو قطعاً بخلاف الأبل وقد عرفت ما هو مقتضى التحقيق فلا تطيل بما يوجب تضيق الوقت في غير المستقل من النصاب [فإن قلت] إن عدم نصاب مستقل قول - العامة [قلت] مع أنه ليسوا متفقاً عليه في ذلك كما عرفت من نقل العبائر إن ذلك مستفاد من جميع الأصحاب وهم رضوان الله عليهم حجة من حيث التمسك بالروايات والروايات أيضاً حجة من حيث تمسكهم بها وعملهم عليها وأما من حيث فهمهم شيئاً كذاثماً منها فلا يكون حجة أصلاً بل من حيث الفهم يكون الحجية راجعة إلى فهم المستنبط جداً .

وبالجملة لا يظهر لنا ثمرة من قوله لَا يَنْتَاجُ من يوم ينتج إلا فيما حصل النتاج دفعة وهي مع ذلك مناف لتبديل التكليف بالزيادة و تبدل وجوب الشاة بالأبل وهكذا خذ واغتم هذا مضافاً إلى كون النتاج مستلزماً لأشكال آخر وهو وجوب كون الأنعام سائمة وهو غير حاصل في يوم النتاج جداً بل يحتاج إلى مدة أيام بعد الاستغذاء من لبن الأمهات حتى يتحقق السوم فالمنطاح بيوم السوم .

قال في المختلف لا تعد السخال مع الأمهات بل لها حول بانفرادها وهل يعتبر الحول من حين الانتاج أو من حين السوم الأقرب الثاني والمشهور الأول لنا إن الشرط السوم فلا تعد قبله .

ثم تمسك برواية زرارة إلى قوله لَا يَنْتَاجُ إنما ذلك على السائمة الراعية ثم قال احتج

الشيخ وابن الجنيد و اتبعهما بما رواه زرارة . ثم ساق الرواية الى قوله حتى يحول عليها الحول منذ يوم ينتج-

ثم قال والجواب المنع من صحة السند وبان كون الحول غاية لاينافي ثبوت غاية اخرى للحديث الصحيح الذي ذكرناه لوجود الشرط انتهى .

[فان قلت ] فما الحيلة فيمن كان له خمس وعشرون من الابل ثم ملك بعد ستة الشهر مثلا بمثله نتاجا او يعبا ونحوه كالصلح والهبة والارث [ قلت ] الامر يدور بين امور ثلاثة . [الاول ] ما عليه المشهور من حول علاحدة و لازمه ان عليه مع حول كل منهما خمس شياه فكان عليه عشر شياه مع ان تكليفه من دفع الشياه قد تبدل بالابل بمجرد الزيادة عن الاول وفساده بحسب الروايات واضح .

[الثاني] قطع نصاب الاول بمجرد حدوث الثاني و استئناف حول جديد للجميع و هو مستلزم لارتفاع التكليف احيانا لامكان تزايد الانعام قبل الحول فيحتاج الى قطع حول الاول و استئناف حول الجديد و هكذا لامكان حصول الزيادة قبل حلول حول السابق في كل مرة و مرتبة فبلغ عدد الانعام الي غير- النهائية مع عدم تحقق حول لها وهو باطل بالضرورة - [الثالث] هو الصبر عن المتجدد الحادث حتي حال حول السابق . ثم استئناف حول للجميع وهكذا فلاشكال .

[ان قلت ] فلزم ان يكون المتجدد في مدة بلا حول [ قلت ] لا بأس به فيكون ح كالشئق والوقص والعفو فكما انه اذا عرض علي بعض الافراد في الحول نقص او علف او نحوهما فيقطع الحول جدا ويحتاج الي حول مستأنف فكذلك المقام فلا- مناص عن ضم الحادث مطلقا الي السابق بعد تمام حول السابق كي يتحقق مرتبة مافوقها ومن جميع ذلك يعلم ما في المحكي عن المنتهى «من أنه لو ملك أربعين شاة ستة أشهر مثلا ثم ملك تمام النصاب الثاني وزيادة واحدة مثلا وجب عليه عند تمام حول الأولى شاة ، وهل يحصل ابتداء انضمام النصاب الأول إلى النصاب الثاني عند ملك الثاني أو عند أخذ الزكاة من الأول ؟ الأقرب الأول ، لأنه يصدق عليه وقت ابتداء الملك أنه ملك مائة وإحدى وعشرين . فحينئذ إذا مضت سنة من ابتداء ملك الزيادة وجبت عليه شاتان فيجب عليه في سنة ونصف ثلاث شياه ، إلا أنه يبقى

فيه إشكال من حيث أن النصاب الأول أخرج عنه الزكاة منفردة فلا يجوز اعتباره منضمًا مع الغير في ذلك الحول . ولو قيل بسقوط حكم اعتبار النصاب الأول عند ابتداء ملك تمام النصاب وصيرورة الجميع نصاباً واحداً كان حسناً ، أمالو ملك تمام النصاب الثاني بغير زيادة مثلاً ملك إحدى وثمانين بعد مضي ستة أشهر علي أربعين - لم يجب عليه عند تمام سنة الزيادة شيء ، لنقصان النصاب عند استحقاق الفقراء من الأربعين » انتهى ونحوه عن التحرير أيضاً ، ونظيره في الضعف ما حكى عن شرح اللمعة للفاضل الاصبهاني « ، أنه لو أوجب عند تمام الأول شاة وعند تمام الثاني شاة ونصفاً لم يلزم ضرر علي المالك أو المستحق » انتهى و عليك بالتدبر فيما ذكرناه حتي تجد ما يرد علي الاعلام في المقام والله العالم .

﴿ ولو حال الحول فتلف من النصاب شيء فان فرط المالك ﴾ ولو بتأخير الأداء مع التمكن منه من دون مسوغ شرعي ﴿ ضمن وإن لم يكن فرط سقط من الفريضة بنسبة التالف من النصاب ﴾ . وفي الجواهر بلا خلاف ولا إشكال في ذلك كله . ضرورة كونه بعد حول الحول ، وفرض الزكاة في العين أمانة في يده ، فيجري عليه حكمها حينئذ ، ولو تلف النصاب كله لم يكن عليه شيء مع عدم التفريط ، انتهى . قال في المدارك بعد قوله ولو حال اه لا ريب في الضمان مع التفريط و في معناه تاخير الاخراج مع التمكن منه ومع انتفاء ذلك فلا ضمان لان الزكاة في يد المالك كالامانة فلو تلف شيء من النصاب وزرع التالف علي مجموع امال وسقط من الفريضة بالنسبة انتهى ولا إشكال فيه انما الاشكال في تفسير الحول بالدخول في هلال الثاني عشر ولازمه الضمان لو تلف بعده فانه تلف بعد الحول مع انه قبل حلول الحول بالضرورة ولازمه عدم الضمان مع اطلاق جميع روايات الباب والاقوى ما مر من بقاء الحول بحاله فصح ما ذكر بعد رؤية الهلال من السنة الاخرى و عليه يكون المراد من مرسله ابن أبي عمير ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون له إبل أو بقرة أو غنم أو متاع فيحول عليها الحول فتموت الإبل والبقرة والغنم ويحترق المتاع ، قال: ليس عليه شيء ما هو ظاهرها من كون الحول انتهى عشر شهراً تماماً .

﴿وإذا ارتد المسلم﴾ عن فطرة ﴿قبل الحول لم تجب الزكاة﴾ لانقطاع الملك  
 ﴿واستأنف ورثته الحول﴾ لانتقال المال اليهم فان الردة كالموت في ذلك ﴿وإن  
 كان﴾ الارتداد ﴿بعده وجبت﴾ لان الزكاة قد تعلقت ح فلا يخرج مال الفقراء  
 الي الوراث فينتقل اليهم مال نفسه فتولى الامام او نائبه للاخراج عنه الي الفقراء  
 ﴿وإن لم يكن عن فطرة لم ينقطع الحول﴾ لبقاء الملك ﴿ووجبت الزكاة عند تمام  
 الحول مادام باقياً﴾ لأنه مكلف ، والمنع من التصرف في المال بتقصير منه ،  
 قال في المدارك انما وجب استئناف الوزئة الحول في المرتد عن فطرة لخروج  
 امواله عن ملكه بالردة وانتقالها الي ورثته فيستأنفون الحول عند ذلك اما المرتد  
 عن ملة فتجب عليه الزكاة عند تمام الحول لبقاء النصاب علي ملكه وان حجب  
 عليه في التصرف فيه لقدرته علي رفعه بالعود الي الاسلام ويتولى النيابة الامام او نايبه  
 وتجزى عنه لوعاد الي الاسلام وبخلاف مالوادها بنفسه فانه يجب عليه اعادتها  
 لان الاسلام شرط في اداؤها كما تقدم انتهى . لكن عن المبسوط «أنه إن كان قد أسلم  
 عن كفر ثم ارتد ولحق بدار الحرب ولا يقدر عليه زال ملكه وانتقل المال إلى  
 ورثته إن كان له ورثة ، وإلا فإلى بيت المال ، فإن كان حال عليه الحول أخذ منه  
 الزكاة ، وإن لم يحل لم يجب عليه شيء» .

وفي الجواهر بعد العبارة قال بل وافقه الفاضل في المحكى عن منتهاه وتحريره  
 والصيمري في كشفه . وهو مع مخالفته للأصل لم نجد له شاهداً يعتد به ، بل الشواهد  
 علي خلافه انتهى و تمام الكلام في محله .

﴿الشرط الرابع أن لا يكون عوامل﴾ ولوفي بعض الحول ﴿فانه ليس في  
 العوامل زكاة ولو كانت سائمة﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه ، بل الاجماع  
 بقسميه عليه ، والنصوص المعتبرة دالة عليه أيضاً ، فمافي الموثقين والخبر من أن عليها  
 زكاة مطروح أو محمول علي الندب أو التقيية أو علي إرادة العارية من الزكاة فيها انتهى  
 والكلام هنا من الدفعة والدفعات واليوم والايام والعرف والاغلبية كلها كما مر  
 في السوم والظاهر لاعتبار بشي آخر خلافاً للمحكى عن سلال فاعتبر الأئوثة .



وفي الجواهر وهو متروك كما اعترف به في الدروس، بل يمكن تحصيل الاجماع علي خلافه فضلا عن ظاهر النصوص ، مع أنالم نجد له شاهداً معتداً به. انتهى و هو كذلك لعدم دلالة دليل عليه اصلا .

﴿ وأما الفريضة ﴾ فقد تقدم ذكرها في الغنم، وأما في غيرها ﴿ فيقف بيانه علي مقاصد ، الأول الفريضة في الابل شاة في كل خمسة حتى تبلغ خمساً و عشرين، فاذا زادت واحدة كان فيها بنت مخاض ﴾ وقد سمعت خلاف القديمين في ذلك وما فيه ﴿ فاذا زادت عشراً كان فيها بنت لبون ، فاذا زادت عشراً أخرى كان فيها حقة ، فاذا زادت خمس عشرة كان فيها بنتا لبون ، فاذا زادت خمس عشرة أيضاً كان فيها حقتان: فاذا بلغت مائة واحدي وعشرين طرح ذلك و كان في كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون ﴾ ظاهر. العبارة ك بعض الروايات لا يخلو عن اجمال من حيث انه هل هو التخيير في العد بين احد القسمين مطلقا كما عن كثير ام لابل اللازم هو العد بنحو طابق الفريضة ففي المائة والخمسين فيجب فيه العد بالخمسين وفيه ثلاث حقاك ولا يجوز العد بالاربعين كي يبقى ثلاثون بلا فرض وفي المائة والعشرين عد بالاربعين وفيها ثلاث بنات لبون ولا يجوز فيه العد بالخمسين حيث يبقى العشرون بلا فرض وفي المائة والاربعين يجب العد بهما فحقتان للمائة وابن لبون للاربعين ولا يجوز التخيير الا فيما ينطبق مع الفريضة بكل منهما كالمأتين فيختار في العد خمسون ففيه اربع حقاك او الاربعون ففيها خمس بنات لبون وعبارة المتن ك بعض الاخبار المشتمل علي العد بين لعله ظاهر في ذلك مثل مارواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام الي ان قال فان زادت علي العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون وما رواه ايضا عنهما عليهما السلام الي ان قال : فان زادت فحقتان إلي عشرين و مائة، فان زادت ففي كل خمسين حقة ، وفي كل اربعين ابنة لبون . الحديث . وفي صحيح الفضلاء فاذا زادت واحدة علي عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون: وهذا المعنى صريح الخلاف .

قال فيه اذا بلغت الابل مائة وعشرين ففيها حقتان بلاخلاف فاذا زادت واحدة فالذى يقتضيه المذهب ان يكون فيها ثلث بنات لبون الى مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون الى مائة واربعين ففيها حقتان وبنتا لبون الى مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاك الى مائة وستين ففيها اربع بنات لبون الى مائة وسبعين ففيها حقة وثلث بنات لبون الى مائة وثمانين ففيها حقتان وبنتا لبون الى مائة وتسعين ففيها ثلث حقاك وبنتا لبون الى مائتين ففيها اربع حقاك او خمس بنات لبون ثم على هذا الحساب بالغاً ما بلغ وبه قال الشافعي وابو ثور وابن عمر وقال ابو حنيفة واصحابه اذا بلغت مائة واحدى وعشرين استوفت الفريضة انتهى فلا يجوز التخيير الا في صورة الاستيعاب مع كل العددين نعم في بعض الروايات لم يذكر كلا العددين بل في بعضها اكتفى بالعد الخمسين كما عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام الى ان قال، فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة حيث صرح فيه بعد الخمسين فقط وان فيه حقة ونحوه رواية ابي بصير ايضا وفي بعضها في كل اربعين بنت لبون فان اطلاق العد الخمسين يشمل مالولم يستوعب الفريضة ففي المائة والعشرين يصدق لعد الخمسين خمسين ولو بقي العشرون بلا فرض وهكذا واليه ذهب في الحدائق قال فيهما المفظه الثاني - قد اشتمل بعض الأخبار المتقدمة على ان الواجب إخراجه في النصاب الأخير - وهو مائة واحدى وعشرون - في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون ومنها صحيحة زرارة المتقدم نقلها عن الفقيه، ورواية اخرى له في التهذيب ايضا وصحيحة الفضلاء، وظاهر هذه الروايات التخيير بين هذين الفردين بعد العد باحد العددين، وبه صرح شيخنا الشهيد الثاني في فوائد القواعد كما نقل عنه ونسبه الى ظاهر الأصحاب .

وظاهره (قدس سره) في كتاب المسالك بل صريحه ان المراد بذلك كون النصاب أمراً كلياً لا ينحصر في فرد وان التقدير بالاربعين والخمسين ليس علي وجه التخيير مطلقاً بل يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب ، فان أمكن بهما تخير وان لم يمكن بهما وجب اعتبار أكثرهما استيعاباً مراعاة لحق الفقراء ولو لم يمكن إلا بهما

وجب الجمع، فعلى هذا يجب تقدير أول هذا النصاب وهو المائة واحدى وعشرون بالاربعين وتقدير المائة والخمسين بالخمسين والمائة والسبعين بهما ويتخير في المأتين وفي الاربعمائة بين اعتباره بهما وبكل واحد منهما انتهى و بمثل ذلك صرح المحقق الشيخ علي و العلامة في المنتهى و الظاهر انه هو المشهور كما يفهم من عبارة المنتهى و فيه ان ظاهر ماورد بالعدّ بالخمسين خاصة كما تقدم في صحيحي عبدالرحمان و ابي بصير يدفع ذلك فان ظاهرهما العدّ بالخمسين مطلقا ولو في نصاب المائة واحدى وعشرين الذي اوجب فيه العدّ بالاربعين خاصة ولو كان العدّ في هذا الموضوع متعيّنا بالاربعين كما ذكره لما ساق اطلاق هذه الاخبار بالعدّ بالخمسين . وايضا فان التخيير في صحيحتي الفضلاء و زراة وقع علي أثر ذكر نصاب مائة واحدى وعشرين الذي اوجب فيه العدّ بالاربعين خاصة ، ولو تعين فيه العدّ بالاربعين لم يحسن ذكر التخيير في صورة لايجوز فيها إلا أحدهما ، وبالجملة فان الروايات كملا لاتجتمع إلا علي القول بالتخيير مطلقاً كما هو ظاهر تلك الاخبار المشتملة علي الاربعين والخمسين ، نعم ما ذكره متضمن للاحتياط ولا ريب في أولويته وأما تعينه فهو خلاف ظاهر تلك الأخبار كما عرفت انتهى عبارة الحدائق .

ولا يخفي ان الظاهر مما اكتفى باحد العدّين هو التخيير فانه باطلاقه يشمل العدّ بنحو الاستيعاب وعدمه والظاهر من المشتمل علي العدّين هو التعيين وانه ان استوعب الفريضة بالخمسين فبالخمسين والا فبالاربعين فيدور الامر بين رفع اليد عن ظهور الثاني وحمله علي الاستحباب فيكون اطلاق الاول قرينة له فكان الامام عليه السلام راعى جانب الاحتياط الحسن جداً في خصوص المقام وبين طرد الاول والاخذ بالثاني متعيّناً وهو في غاية الاشكال بل لا يفهم الفقيه ذلك من العبارتين انا ضم احدهما الي الاخرى اصلا خصوصا بعد وقوع العدّ بالخمسين في المائة و احدى وعشرين فالاقوي هو التخيير مطلقا .

﴿ولو أمكن في عدد فرض كل واحد من الأمرين كان المالك بالخيار في إخراج أيهما شاء﴾ ظاهر العبارة ان الواجب هو مراعات الاستيعاب لا التخيير بين العدّين الا فيما حصل الاستيعاب بكل من العدّين .

وفي المدارك قال مقتضى العبارة ان الغالب عدم فرض كل واحد من الامرين بعد بلوغ مائة واحدى وعشرين وهو يشعر بان التخيير بين الحقاق و بنات اللبون ليس مط بل يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب او يكون اقرب الى ذلك و هو اولى وان كان الاظهر التخيير مط كما اختاره جدّي قدس سره في فوائد القواعد و اسنده الى ظاهر الاخبار و كلام الاصحاب وقد تقدم الكلام في ذلك انتهى وهنما امور [الاول] ان التخيير المستفاد من الاخبار للمالك لا الساعي جدا .

قال في الجواهر و كيف كان فالتخيير حيث يكون للمالك كما صرح به جماعة بل عن المنتهى نسبتته إلى علمائنا ، بل عن التذكرة الاجماع عليه، ولعله المنساق من الأدلة فضلا عن تحقق الامتثال بأحدهما فلا تسلط لغير المالك عليه، وفضلا عما ورد من النصوص في آداب المصدق ، خلافاً للمحكى عن الخلاف والمبسوط فقال: «يتخير الساعي» ولادليل عليه ، بل ظاهر الدليل خلافه انتهى .

[ الثاني ] ما المراد بقوله عليه السلام ثم ترجع الابل الى اسنانها قال في الحدائق

ما لفظه .

الثالثة - قد تكرر في صحيحة الفضلاء بعد ذكر نصب الابل ثم بعد ذكر نصب البقر انها ترجع علي اسنانها .

ولم افق على من تعرض للكلام في معنى ذلك الاعلي كلام للسيد ماجد بن هاشم البحراني علي ما نقل عنه تلميذه المحدث الكاشاني في الوافي حيث قال: المراد برجوع الابل علي اسنانها استئناف النصاب الكلي و اسقاط اعتبار الاسنان السابقة كأنه اذا اسقط اعتبار الاسنان واستؤنف النصاب الكلي تركت الابل علي اسنانها ولم يعتبر كما يقال رجعت الشيء علي حاله أي تركته عليه ولم اغيره، وهو وان كان بعيداً بحسب اللفظ إلا ان السياق يقتضيه، وتعقيب ذكر انصبه الغنم بقوله «وسقط الأمر الأول . ثم تعقيبه بمثل ما عقب به نصب الابل والبقر من نفي الرجوع عن النيف يرشد اليه ، لانه جعل اسقاط الاعتبار بالاسنان السابقة في الغنم مقابلاً لرجوع الابل علي اسنانها واقعاً موقعاً وهو يقتضى اتحادهما في المؤدى

وربما أمكن حمله علي استئناف النصب السابقة في ما تجدد ملكه في اثناء الحول كما أول به المترضى (رضي الله عنه) ما روه من استئناف الفريضة بعد المائة والعشرين وقد يقال أراد برجوعها علي اسنانها استئناف الفرائض السابقة بعد بلوغ المائة والعشرين بان يؤخذ للخمس الزائدة بعد المائة والعشرين شاة و للعشر شاتان و هكذا الي الخمس والعشرين فتؤخذ بنت مخاض وهكذا كما هو قول ابي حنيفة ويكون محمولا علي التقيية . والوجه هو الأول لما ذكرنا انتهى كلامه (علت في الخلد اقدمه) و هو جيد وجيه كما لا يخفى علي الفطن النبيه انتهى كلام الحدائق و ظاهره اختياره الوجه الاول الذي افاده الكاشاني ولكنّه مضافا إلي كونه بعيدا بحسب اللفظ بعيد بحسب المعنى ايضا وذلك لان اعتبار الاسنان في انصاب الابل لم يكن مورد بحث ونظر ولحاظ للشارع اصلا كي يسقط اعتباره وانما يلحظه الشارع باعتبار الفريضة كبنت اللبون ثم بنت المخاض ثم الحقنة ثم الجذعة ففي نصاب يجب سن كذا وفي نصاب آخر يجب غيره فاعتبار الاسنان ان اريد في نفس النصاب كان نسيا منسيا .

وان اريد باعتبار الفرائض فهو بعيد في بعيد وهكذا المعنى الثاني اى الرجوع في الحساب من اول الامر فلا يلحظ الاسنان الا في فرائضه لاني نفس الابل . وفي مصباح الفقيه قال وفي خبر الاعمش ويرجع الي اسنان الابل بمعنى انه بعد ان كثرت الابل لا يبقى لفريضة حد مضبوط بل تجعل الابل منطبقا علي- الاسنان التي يتحقق بها تزكية الجميع وهذا مما يختلف باختلاف الموارد ففي مورد هي ثلث بنات لبون وفي آخر بنتا لبون وحقنة وفي ثالث عكسه وفي رابع ثلاث حقق وهكذا انتهى . فكانه قد توجه الي ما ذكرناه فارجع الاسنان الي اسنان الفرائض اى ترجع الابل الي اسنان فرائضها ففي المائة والعشرين كانت- الفريضة فيها حقنة و سنه ثلاث سنين وهكذا .

و كيف كان فلامناس عن تصحيحه بارجاع الاسنان الي اسنان الفرائض [الثالث] هل تكون الواحدة الزائدة علي المائة واحدى و عشرين شرط في الوجوب

او جزء وكذلك الواحدة في انصاب الغنم وقد اختلف فيها فبعضهم الي الأول و بعضهم الي الثاني وبعضهم واقفون فيه والاكثر الي الاول وهو الاظهر لقوله ﷺ في كل اربعين بنت لبون فان الظاهر إن الفريضة متعلقة بنفس هذا المقدار دون شيء آخر فثلاث بنات لبون فريضة لمائة وعشرين وكذا الحقتان ولان الظاهر من قولهم ﷺ في انصاب الابل الي ان تبلغ مائة وعشرون فان زادت بواحدة النخ انه لو كان جزء لما معني للتفكيك والفصل بين العبارة بل يقال وان بلغ الي مائة واحدى وعشرين يجب فيه كذا فسوق العبارة يقتضى كون الواحدة شرطاً فكأنه قال- الواجب فيما تعلق به الزكاة هذا المقدار لكنه بشرط زياده الواحدة و توقف في- البيان في كون الواحدة الزائدة جزءاً من الواجب او شرطاً فقال في انبساط الوجوب علي الواحدة نظر من ان الوجوب في الاربعين يمنع هذا البسط فلا يبعد ان يكون الواحدة شرطاً في تعيين الواجب وان لم يتعلق بها كما ان الاخوين يحجبان الارث وان لم يرثا وهو ظاهر الروايات النخ وهو الظاهر من المستند حيث قال و لتكافؤا الدليلين توقف في البيان وهو في موقعه وان كان الاخير اظهر لمأمر حيث انه اثبت- الفريضة في الخمسين والاربعين دون المجموع انتهى . ومراده بالاخير هو الشرطية. ولا يخفى انه لا يرى لتكافؤ الدليلين وجه معتد به بل كما عرفت ان ايجاب الحقتين او ثلاث بنات لبون علي نفس المائة والعشرين يدل علي عدم دخل للواحدة الزائدة والتوقف ظاهر الحدائق ايضا قال وتوقف في البيان من حيث اعتبارها نصاً الموجب للجزئية ومن ايجاب الفريضة في كل خمسين واربعين الظاهر في خروجها انتهى وجه الظهور عدم اختياره لاحدهما وقد عرفت ان اعتبارها في النص ليس بحيث يستظهر منه الجزئية والشرطية محكية عن نهايه العلامة و صريح الرياض ايضا قال فيه ثم هل الواحدة الزائدة علي المائة والعشرين جزء من النصاب او شرط في الوجوب فلا يسقط بتألفها بعد الحول بغير تقييد شيء كما لا يسقط في الزائد عنها مما ليس بجزء وجهان بل قولان من اعتبارها نصاً الموجب للجزئية ومن ايجاب الفريضة في كل خمسين واربعين الظاهر في خروجها ولعل هذا اقوى لقوة وجهه

وضعف مقابله لاعميّة اعتبارها من كونها جزء او شرطا فلا يعارض مادل علي الثاني خصوصا انتهى .

وحاصله ان اعتبارها في النص " اعم " من كونها علي وجه الجزئية او الشرطية فيلائم مع الشرطية فلا يعارض مادل علي الثاني بالخصوص .

وكيف كان فقد ظهر ان الثمرة يظهر في التلف فلو تلف من مائة و احدي و عشرين واحدة لم يتلف من النصاب شيء لان المفروض ان الواحدة الزائدة شرط فيكون بمنزلة التلف من الشئ اي العفو فلا يكون الفقير ضامنا و ان تلف منها اثنتان تلف من النصاب واحد فتلف منهما بحسابه فتلف من الواجب جزء من المائة والعشرين ان اختار في العدّ بالاربعين اي جزء من جميع ثلاث بنات لبون الراجع الى جزء من اربعين جزءاً من واحد منها او تلف جزء من مائة جزء من الواجب الراجع الى جزء من حقة واحدة ان اختار العدّ بالخمسين ومن جميع ذلك ظهر ان الواحدة في ثلاثمائة و واحدة في نصاب الغنم ايضا شرط لاجزاء . ثم ان هنا اشكالا هو اعظم منه وهوانه لو قلنا بظهور الاخبار في التخيير لكان للمالك عدّ ما كان اقل فريضة فلوا اختار عدّ خمسين خمسين في المائة والعشرين يبقى العشرين بلا فرض كما عرفت وح لو تلف عشرون من الابل بعد تمام الحول فهل يكون التلف منهما لكون التلف من النصاب او علي المالك فقط فان العشرين الباقيه بمنزلة العفو فيكون التلف من العفو او يبني علي ما اختاره فان اختار العدّ المستوعب للفريضة فعليهما والا فعلي المالك وجوه اقواها الاخير ولم ارم من تعرض لهذه الفروع بل ويمكن ان يقال بان اختياره في العدّ لا يوجب نقصا في الفريضة علي كل حال فانه ان اختار العدّ بالخمسين كان عليه حقتان وهي الداخلة في السنة الثالثة بخلاف العدّ بالاربعين فان عليه ثلاث بنات لبون وهي الداخلة في السنة الثانية فيكون الحقتان بمنزلة ثلاث بنات لبون والفرق قليل .

ولذا قال في الجواهر ولعل التفاوت في السن بين الحقائق وبنات لبون تقوم مقام التعدد في الاخير فالحقتان مثلا تقومان مقام ثلث بنات لبون انتهى .

﴿و في كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة، وفي كل أربعين مسنة﴾ لصحيح الفضلاء المتقدم بناء على نسخة المحكية عن المطعبر من اشتما لها على التخيير بين التبيع والتبيعة وإلا كان الصحيح غير مشتمل على التخيير بين التبيع والتبيعة إلا أنه رواه في المعبر كذلك قال، ومن طريق الأصحاب [مارواه زرارة ومحمد بن مسلم وأبو بصير والفضيل] عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قال: «في البقر في كل ثلاثين تبيع أو تبيعة، وليس في أقل من ذلك شيء حتى تبلغ ستين، ففيها تبعان أو تبيعتان. ثم في سبعين تبيع أو تبيعة ومسنة وفي تسعين ثلاث تبايع.»

وفي الجواهر ولعله عشر عليه فيما عنده من الاصول كذلك كما هو مظنة ذلك، بل أرسل في الخلاف أخباراً بذلك على أنه [في الصحيح المزبور] علي مارواه الكليني والشيخ في المرتبة الرابعة، قال: «فاذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تبيعات حوليات» مضافاً إلى دعوى أولوية التبيعة من التبيع، لكونها أكثر نفعاً انتهى وغيرهما الاجماع عليه والامر سهل بعد صدق الاسم علي كل واحد منهما هذا مضافاً الى ما قيل من أن التبيع لغة ولد البقر ذكراً كان أو أنثى، بل في الجواهر ربما كان ذلك ظاهر ابن الأثير في نهايته: بل عن المنتهى لاخلاف في أجزاء التبيعة عن الثلاثين للاحاديث ولأنها أفضل بالدر والنسل، بل لعل ظاهر الغنية والتذكرة والمنتهى وغيرهما الاجماع عليه.

المقصد ﴿الثاني في الأبدال، من وجبت عليه بنت مخاض وليست عنده أجزاء ابن لبون ذكراً بلاخلاف وعن التذكرة أنه موضع وفاق، وفي خبري زرارة الآتية وابي بصير «فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن ذكراً» وعن القواعد وغيرها الاجتزاء به اختياراً، وعن التنقيح الفتوى علي الاجزاء مطلقاً اختياراً واضطراباً، وعن إيضاح النافع أنه المشهور وعن الغنية «عندنا أن بنت المخاض يساويها في القيمة ابن اللبون الذكراً ولا يخفى انه لوساوي كل منهما في القيمة فلا اشكال والافالمتيقن منه جوازه اضطراباً فان الامر باحدهما غير الاخر. ﴿ولولم يكن عنده كان مخيراً في ابتياع أيهما شاء﴾ والاولى اختياراً هو اكثر قيمة.

﴿و﴾ كيف كان ﴿من وجبت عليه سن﴾ من الابل ﴿وليست عنده وعنده



أعلي منها بسن دفعها وأخذ شاتين أو عشرين درهماً ، وإن كان ما عنده أخفض بسن دفع معها شاتين أو عشرين درهماً \* .

وفي الجواهر علي المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة ، بل في الغنية والمنتهي والتذكرة ومجمع البرهان والمدارك والمفاتيح والذخيرة والحداثق الاجماع عليه انتهى .

ويدل عليه [خبر سبيع] عن أبيه عن جده عن جد أبيه عن أمير المؤمنين (عليه السلام) « كتب له في كتابه الذي كتب بخطه حين بعثه علي الصدقات من بلغت عنده من الأبل صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعندة حقة فانه يقبل منه الحققة ، ويجعل معها شاتين أو عشرين درهماً ، ومن بلغت عنده صدقة الحققة وليست عنده الحققة وعندة جذعة فانه يقبل منه الجزعة ويعطيه المصدق شاتين أو عشرين درهماً ، ومن بلغت صدقته حقة وليست عنده حقة وعندة ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون و تعطي معها شاتين أو عشرين درهماً ، ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون وعندة حقة فانه يقبل منه الحققة ويعطيه المصدق شاتين أو عشرين درهماً ، ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون وعندة ابنة مخاض ويعطي معها شاتين أو عشرين درهماً ، ومن بلغت صدقته ابنة مخاض وليست عنده ابنة مخاض وعندة ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون ويعطيه المصدق شاتين أو عشرين درهماً ، فمن لم يكن عنده ابنة مخاض علي وجهها وعندة ابنة لبون ذكر فانه يقبل منه ابنة لبون وليس معه شيء » الحديث .

ومارواه [زرارة في الصحيح] عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث ذكره الأبل ، قال : « وكل من وجبت عليه جذعة ولم تكن عنده وكانت عنده حقة دفعها ودفع معها شاتين أو عشرين درهماً ، ومن وجبت عليه حقة ولم تكن عنده وكان عنده جذعة دفعها وأخذ من المصدق شاتين أو عشرين درهماً ، ومن وجبت عليه حقة ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها ودفع معها شاتين أو عشرين درهماً ، ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن عنده وكانت عنده حقة دفعها وأعطاه المصدق شاتين أو عشرين

درهماً ، ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن عنده و كانت عنده ابنة مخاض دفعها وأعطى معها شاتين أو عشرين درهماً ، ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده و كانت عنده ابنة لبون دفعها و أعطاه المصدق شاتين أو عشرين درهماً ، ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده و كان عنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معه شيئاً نعم عن الصدوقين والجعفي - أن التفاوت بين بنت المخاض واللبنون شاة يأخذها المصدق أو يدفعها ومستنده الرضوى كما في - الرياض قال وهو نادر بل علي خلافه الاجماع انتهى . وليت شعري انهما كيف يعتمدان عليه مع دلالة الاخبار علي خلافه وان الشاتين في صراحة النصوص ، وعن التذكرة والمسالك والميسية جواز الاكتفاء بشاة وعشرة دراهم وهو ايضا علي خلاف الروايتين وصح مع تراضي الطرفين ﴿والخيار في ذلك اليه لا الي العامل﴾ ، فاذا دفع الناقص مع الجبر فقد دفع ماوجب عليه كالقيمة بعد امر الشارع به والافهو ليس بواجب قطعاً فهو واجب امضائي لا حقيقي ،

وفي الحدائق بعد اختيار ذلك ايضا وانه سواء كانت قيمة الواجب السوقية مساوية لقيمة المدفوع علي الوجه المذكور أم زائدة عليها أم ناقصة عنها الاطلاق النص قال مالظنه واستشكل فيه بعضهم في صورة استيعاب قيمة المأخوذ من المصدق لقيمة المدفوع اليه ، من اطلاق النص وشموله للصورة المذكورة ، ومن أن المالك كأنه لم يؤد شيئاً . كما اذا وجبت علي المالك ابنة مخاض وليست عنده وأعطى عوضها سنأً أعلي ابنة لبون فانه يعطيه المصدق حينئذ عشرين درهماً ، فلو فرضنا كون ابنة اللبون قيمتها السوقية يومئذ عشرين درهماً فكأن المالك لم يعط شيئاً بالكلية لانه اعطى ابنة لبون وأخذ قيمتها السوقية .

وقد نقل هنا عن العلامة في التذكرة القول بعدم الاجزاء ، قال في المدارك بعد نقله عنه : وهو متجه ، ونفى عنه البعد في الذخيرة أيضاً ؛ وهو محتمل حملاً للرواية علي ماهو المتعارف في ذلك الزمان أو الغالب من زيادة قيمة السن الأعلى علي الأدنى بذلك المقدار فلا تدخل الصورة المفروضة في اطلاق النص . و ينبغي مراعاة

الإحتياط في مثل ذلك انتهى .

ولا يخفى انه مجرد فرض واحتمال بعيد ضرورة عدم كون قيمة مثل ابنة لبون مساوية مع عشرين درهما ولو احتمل امثال ذلك الاحتمالات لانسد باب الاستنباط من الاخبار في غالب الاوقات علي ان ذلك مخالف لصراحة النص وكيف يمكن الاعتماد والر كون بمثله فالاقوى هو العمل بالنص مطلقا .

قال في المسالك ثم ان كان المالك هو الدافع اوقع النيّة علي المجموع وان كان الأخذ ففي محل النيّة اشكال والذي اختاره الشهيد ايقاع النيّة علي المجموع واشترط المالك علي الفقير ما يجبر به الزيادة فيكون نيّة وشرط الانيّة بشرط انتهى وتأمّل ،

و كيف كان في سواء كانت القيمة السوقية مساوية لذلك أو ناقصة عنه أو زائدة عليه في النص يعم الجميع فان الجبر مع قطع النظر عن القيمة السوقية . قال في المسالك يمكن ان يكون ذا اشارة الى التفاوت بين السن الواجبة والبذل بمعنى ان بنت اللبون يجزي عن بنت المخاض مع الجبر سواء كان التفاوت بين بنت المخاض وبنت اللبون يساوي الشاتين او يزيد او ينقص و يحتمل عوده الي- الجبران او مالهما واحد ويمكن عوده الي مجموع المدفوع بمعنى ان ذلك مجز وان كان مساويا للشاتين او انقص و وجه الاجزاء في الجميع اطلاق النص انتهى ، و كيف كان فما ذكر انما يكون فيما كانت التفاوت بدرجة واحدة كبنت مخاض فانها ما دخلت في السنة الثانية وبنت لبون فانها ما دخلت في السنة الثالثة فالتفاوت بينهما بسنة وهي درجة واحدة وقد عرفت فيها ان التفاوت إما شاتين . واما بعشرين دراهم سواء كان المالك هو الدافع او الاخذ من الساعي والعامل وسواء كان هذه التفاوت في الاعلى او الادنى موافقا للقيمة السوقية او مخالفا بازيد او انقص . ﴿ و ﴾ أما ﴿ لو تفاوتت الأسنان بأزيد من درجة واحدة ﴾ كما اذا كان عنده بنت مخاض ولكن الواجب عليه حقة وبالعكس فان التفاوت بينهما بدرجتين وسنتين وحلم يزدو ﴿ لم يتضاعف التقدير الشرعي ﴾ وهو اخذ الشاتين او عشرين

درهما اى لا يزيد على هذا المقدار بان اخذ او دفع [ح] اربع شياه او اربعين دراهم لاجل زيادة الدرجة الزائدة بل \* و رجع في التقاص الى القيمة السوتية على- الأظهر \* فيؤخذ أو يدفع تفاوت قيمة ما بين ابنت مخاض وحققة وذلك لان ما خالف الاصل يقتصر فيه على مورد النص وهو ما كان التفاوت بدرجة واحدة وفي غيره كان اللازم هو القواعد المقررة وهو الرجوع الى القيمة السوقية والاخذ والدفع بمقدار- التفاوت ولكن حكى عن الشيخ والعلامة جواز ذلك قال في المسالك خالف في ذلك- الشيخ والعلامة في بعض كتبه فيجوز دفع بنت مخاض عن حقة مع دفع اربع شياه وعن جذعة مع دفع ست شياه ودفع الحقة عن بنت المخاض مع اخذ اربع شياه والجذعة عنها مع اخذت لان كل سن من الاسنان مساو لما قبله من الجبر في المصلحة ومساوى المساوى مساو والاجود الوقوف مع المنصوص وهو فرض التفاوت بسن واحدة ولا يلزم من اجتزائه بعين اجتزائه بمساويها انتهى .

وفي الحدائق ايضا اختيار ما هو المشهور قال فيه الثالث- مورد الأخبار- المتقدمة التفاوت بسن واحد فلو كان التفاوت بازيد كما اذا كانت عنده ابنة مخاض وكان الواجب عليه حقة أو بالعكس فهل يكون الحكم كالاول ويتضاعف الجبران بتضاعف السن فيعطى في الصورة المفروضة ابنة مخاض مع اربع شياه أو اربعين درهماً أو يرجع حينئذ الى القيمة السوقية قولان والمشهور الثاني قرأاً للحكم المخالف للاصل على مورد النص فيجب أخذ القيمة . وهو جيد انتهى .

وحاصل استدلال المجوزين أن بنت المخاض مع الجبر مساوية لبنت اللبون . وهى مع الجبر مساوية للحقة ، فبنت المخاض مع الجبرين مساوية للحقة ، لأن- المساوى للمساوى مساو والمقدمات الثلاثة قطعية ، فلا يكون قياساً ، وبهذا الاستدلال استدل بما اذا زاد بثلاث درجات كما اذا كان عنده ابنة مخاض و كان الواجب عليه جذعة و بالعكس فان التفاوت ما بين ابنة مخاض والجذعة بثلاث سنين فيلزم الاخذ او الدفع بستة شياه او ستين دراهم فان بنت مخاض مع الجبر مساوية لبنت لبون وهى مع الجبر مساوية للحقة وهى مع الجبر مساوية للجذعة هذا .

ولا يخفى ما فيه ولذا حكى عن السرائر حيث أنه- بعد أن حكى عن بعض أصحابنا أنه إن كان بينهما درجتان فأربع شياه، وإن كان ثلاثة درج فست شياه أو مافي مقابلة ذلك من الدراهم - قال : « وهذا ضرب من الاعتبار والقياس ، والمنصوص من الأئمة (عليهم السلام) والمتداول من الأقوال والفتيا بين أصحابنا أن هذا الحكم فيما يلي السن الواجبة من الدرج دون ما بعد عنها» وقد استجوده في الجواهر وهو في محلّه .

﴿ وكذا ﴾ لا يجوز ﴿ مافوق الجذع من الاسنان ﴾ وفي الجواهر عنه مع أخذ الجبر بلا خلاف أجده فيه ، بل في البيان الاجماع عليه انتهى .

وفي المدارك قال في شرح العبارة ما لفظه اى لا يجوز ما زاد عن الجذع من اسنان الابل كالثنى وهو ما دخل في السادسة والرابع وهو ما دخل في السابعة عن الجذع ولا مادونه مع اخذ الجبر ان اقتصارا في اجزاء غير الفرض عنه علي مورد النص و في اجزاء هذه عن احد الاسنان الواجبة من غير جبر وجهان من الخروج عن المنصوص و من زيادة القيمة انتهى .

توضيحه ايضا ان من وجب عليه الجذع ولم يكن عنده بل كان عنده اعلى سناً كالثنى والرابع لم يجز دفعه عوضا عن الجذع مع اخذ توفير زيادة السن لعدم شمول النص له ذلك لاختصاصه بما اذا كان التوفير بدرجة وسنة واحدة لافي مثل المقام والكلام في الاجزاء بدون اخذ التوفير والظاهر هو الاجزاء لزيادة القيمة ح .

وفي المسالك بعد العبارة قال كالثنى وهو ما دخل في السادسة والرابع وهو ما دخل في السابعة و السديس وهو ما دخل في الثامنة والباذل وهو ما دخل في التاسعة وكل واحد من هذه لا يجوز عن الجذع ولا مادونه اقتصارا في اجزاء غير الفرض عنه مع الجبر علي مورد النص و في اجزاء هذه عن احد الاسنان الواجبة من غير جبر نظر من كونه اعلي قيمة غالبا ومن ثم حصل الجبر مع علو السن ومن عدم النص واحتمال نقصه في القيمة والاصح مراعاة القيمة في الجميع وكذا الاشكال فيما لو دفع بنت مخاض عن خمس شياه مع قصور قيمتها عنها فانها يجوز عن ست و عشرين

ففي خمس وعشرين اولى ومن خروجه عن المنصوص ونقصه عن قيمة الواجب بل الاشكال في اجزائها عن شاة واحدة مع نقصها عن قيمتها والاصح العدم في الجميع انتهى -

وحاصل الكلام ان الجبر بالشاة او العشرين درهما دفعا واخذا منحصر في مورد النص وفي غيره لا بد وان يرجع الى القيمة السوقية وكذا الحال في دفع بنت المخاض عن خمس شياه فتدبر .

﴿وكذا﴾ لا يجزى هذا التقدير في ﴿ما عدا أسنان الابل﴾ كالبقر بلا خلاف كما عن التذكرة بل عن البيان الاجماع عليه أيضاً لان النص انما يكون في أسنان الابل فلا بد في غيره من الرجوع الى القيمة السوقية .

وفي الحدائق قال: وكذا تعتبر القيمة أيضاً في ما عدا اسنان الابل من البقر والغنم ولا يجب الجبران . فمن عدم فريضة البقر ووجد الاعلي أو الأدنى أخرجه بالقيمة فيعطى ما نقص على الأول ويسترد ما زاد على الثاني ان اقتضت القيمة السوقية ذلك انتهى -

المقصد ﴿الثالث في أسنان الفرائض﴾ ﴿بنت المخاض﴾ بفتح الميم اسم جمع للنوق الحوامل، واحدها خلفه، ولا واحد لها من لفظها ﴿هي التي لها سنة ودخلت في الثانية اى أمها ماخض بمعنى حامل﴾ ووجه التسمية ما قبل من أن العرب كانت تحمل الفحول على الاناث بعد ضمها سنة، فتحمل في السنة .

﴿وبنت اللبن بفتح اللام هي التي لها سنتان ودخلت في الثالثة أي أمها ذات لبن﴾ ولو بالصلاحيية وإن لم تكن كذلك فعلاً. ﴿والحقة﴾ بكسر الحاء المهملة ﴿هي التي لها ثلاث سنين ودخلت في الرابعة فاستحقت أن يطرقها الفحل﴾ كما عن بعضهم في وجه التسمية ﴿أو يحمل عليها﴾ كما عن آخر ، ولا يعتبر فيها ذلك فعلاً قطعاً، وفي حسنة الفضلاء و كلام ابني الجنيد وأبي عجيل والصدوق ان حقة طروقة الفحل ويؤيده ما عن الخليل في العين والعالي من الكلام الطروقة المقلوطة التي بلغت الضراب ﴿والجدعة﴾ بفتح الجيم والذال المعجمة ﴿هي التي لها أربع و

دخلت في الخامسة \* وعن المعتبر والمنتهى سميت بذلك لأنها تجذع مقدم أسنانها أي تسقطه ،

وفي الجواهر لم نجد لذلك فيما حضرنا من كتب اللغة أثراً ، نعم يظهر من بعضها أنها سميت بذلك لحدائثة سننها وشبابها ، بل قد صرح الجوهري بأن هذا السن لا ينبت فيه سن ولا يسقط ، انتهى .

\* و \* على كل حال ف\*هي \* أي الجذعة \* أعلى الاسنان المأخوذة في- الزكاة \* كما ان اصغرها هي ابنة مخاض أي أسنان الفرائض يدور مدارهما فلا اعتداد بما قبلها وما بعدها ، والحاصل ان الواجب في الزكاة اما ابنة مخاض و اما ابنة لبون و اما حقة و اما الجذعة . وفي المدارك لاختلاف في ان الجذعة اعلي الاسنان المأخوذة في الزكاة كما لاختلاف في ان بنت المخاض اصغر اسنانها الي ان قال والاسنان التي تؤخذ في الصدقة من ابنة مخاض الي الجذع انتهى . وقد عرفت انه في النصاب الاخير اما حقتان . و اما ثلاث ابنة مخاض فلا يؤمر بغيرها الا عند الاضطرار و عدم وجود الواجب مع اخذ التفاوت بالقيمة السوقية كما عرفت وعرفت عبارة الحدائق آنفا .

ثم انه حكى عن الصدوق في الفقيه أنه ذكر أسنان الأبل و لا بأس بنقله فانه لا يخلو عن مناسبة بل فوائد فقال: «أول ما تطرحه أمه حوار إلى تمام السنة فابن مخاض إلى تمامها ، فابن لبون إلى الرابعة ، فاذا دخل فيها سمي الذكر حقاً ، والأنثى حقة ، فاذا دخل في الخامسة سمي جذعاً ؛ فاذا دخل في السادسة سمي ثنياً ، فاذا دخل في السابعة ألقى رباعيته وسمي رباعياً فاذا دخل في الثامنة ألقى السن التي بعد الرباعية وسمي سديساً ، فاذا دخل في التاسعة فطر نابه وسمي باذلاً ، فاذا دخل في العاشرة فهو مخلف ، وليس له بعد هذا الاسم اسم » .

\* والتببيع \* عند الأوصياء بالحوالي بل عن المغرب تفسيره به وقد يقال : إنه لا يتبعن وصفه في حسن الفضلاء بالحوالي بل عن المغرب تفسيره به وقد يقال : إنه لا يتبعن الحوالي لما كمل له حول \* وقيل \* في وجه التسمية أنه \* سمي بذلك لأنه يتبع

قرنه أذنه أو يتبع أمه في الرعي ﴿﴾ والأمر سهل. ﴿﴾ و ﴿﴾ أما المسنة ﴿﴾ فهي الثنية ﴿﴾ أي التي كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة ﴿﴾ وعن المبسوط قالوا « هي التي ثم لها سنتان وهو الثني في اللغة ، فينبغي أن يعمل عليه ، وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «المسنة هي الثنية فصاعداً» . ﴿﴾ هل ﴿﴾ يجوز أن يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية ﴿﴾ كما هو ظاهر المتن. ﴿﴾ و ﴿﴾ ان ﴿﴾ كان الاخراج ﴿﴾ من العين أفضل ، وكذا في سائر الأجناس ﴿﴾ و تفصيل البحث في ذلك أنه لا إشكال في ذلك مطلقاً بناء على تعلق الزكاة بالذمة . واما على المشهور من تعلقها بالعين فالظاهر كذلك في غير الانعام . بل عن المعتمر والتذكرة والمفاتيح وظاهر المبسوط و ايضاح النافع والرياض الاجماع عليه فماعن أبي علي من منع إخراج القيمة مطلقاً في غير محله . واما من الانعام فيدل عليه ايضاً [صحيح علي بن جعفر] عن أخيه موسى عليه السلام «سألته عن الرجل يعطي عن زكاته عن الدراهم دنانير و عن الدنانير دراهم بالقيمة يحل ذلك له ، قال: لا بأس» [صحيح البرقي] عن أبي جعفر الثاني عليه السلام « كتبت اليه هل يجوز جعلت فداك أن يخرج ما يجب في الحرث من الحنطة والشعير و ما يجب علي الذهب دراهم بقيمة ما يسوى أم لا يجوز إلا أن يخرج من كل شيء ما فيه؟ فأجابهُ عليه السلام (أيما تيسر يخرج) .

ولا يخفى ما في ظاهر قوله من كل شيء ما فيه فان الظاهر من الجواب بقوله ايما تيسر هو العموم من كل شيء وعدم اختصاص لذلك بالخروج مما فيه . قال في الجواهر إنما الاشكال فيها في الأنعام، والمشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً ذلك أيضاً ، بل في الخلاف والغنية وعن ظاهر الانتصار والاقتصاد والسراير الاجماع عليه، بل قيل: إنه قد يظهر ذلك من المبسوط أيضاً و يلوح من التنقيح لفحوى ما سمعته في غيرها ، بل قيل: إنها أولى بالجواز ، بل قد يظهر من قوله عليه السلام «أيما تيسر» أن المدار على الميسور، بل ربما يدعى العموم فيه للجميع وإن كان أول السؤال خاصاً ، بل لا ريب في عدم ظهوره بالخصوصية ، بل لعل الظاهر منه عدمها انتهى . فالظاهر لا إشكال في ذلك مطلقاً .



ويدل عليه ما هو المروي عن [قرب الاسناد] «عياال المسلمين أعطيهم من الزكاة فأشترى لهم منها ثياباً وطعاماً وأرى ان ذلك خير لهم فقال: لا بأس. و يؤيد ايضاً بل يدل عليه ماورد في [خبر محمد بن خالد] عن أبي عبدالله عليه السلام في أدب الساعي إلى أن قال: «فإذا أخرجها فليقومها فيمن يريد، فإذا قامت علي ثمن فان أرادها صاحبها فهو أحق بها، وإن لم يردّها فليبعها» فان الغرض من العين هو نقوده في الغالب ومن- المعلوم انه اذا بيعت العين الزكوي كان صاحبه اولي بذلك من غيره. ولذا قد يؤيد أن القيمة غالباً تكون أنفع للفقير، وبأن المقصود من الزكاة رفع الخلة وسد الحاجة ونحو ذلك مما يحصل بالقيمة والعين بل ربما يكون دفع العين في بعض الأوقات ضرراً علي الفقير لامكان عدم تمكنه من حفظ العين بخلاف النقود.

و بالجملة المقصود من تشريع الزكاة هو رفع احتياج الفقراء وهو حاصل بدفع المال اليهم كان من العين او الدرهم والدينار او غيرها.

نعم قد يظهر من [خبر سعيد بن عمرو] عن أبي عبدالله عليه السلام «قلت: يشتري الرجل من الزكاة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والغنّب فيقسمه قال: لا يعطيهم إلا الدراهم كما أمره الله تعالى اختصاص الجواز بالدراهم وهو مع معارضته بادلة الجواز بقول مطلق وخصوص ما عن قرب الاسناد محمول بما اذا كان الدراهم انفع بحاله فلا يكون ظاهراً في منع تبديل غير الدراهم والمراد ان المالك الذي يجب عليه الزكاة يشتري بما وجب عليه من الزكاة المذكورات اي جعل ثمنها ما وجب عليه فاعطاهم عوضاً عن دفع عين الزكوي ومن المعلوم ان الثياب والبطيخ لا يكون غالباً انفع بحال الاشخاص من الدراهم فانه ربما لا يحتاج اليهما بخلاف الدراهم.

وبالجملة كان الجمع بين جميع الروايات هو القول بجواز مطلق ما يكون بحال الفقير انفع فقوله من الزكاة اي بدل الزكاة التي تجب عليه ومنه ظهر ما عن الوافي من ان هذا الحديث لا ينافي ما قبله لأن التبديل إنما يجوز بالدراهم والدينار دون غيرهما

وكيف كان فالاقوى هو الجواز حتى بناء علي تعلقها بالعين لظهور هذه.

الروايات فيه ثم ان المناط بالقيمة وقت الاخراج سواء قلنا بتعلقها بالعين او الذمة  
 ﴿والشاة التي تؤخذ في الزكاة قيل﴾ والقائل الشيخ وبنو حمزة وزهرة  
 وإدريس والفاضل والشهيدان والعليان والمقداد والقطيفي علي ما حكى عنهم ﴿أفلها  
 الجذع من الضأن والثني من المعز وقيل ما تسمى شاة﴾ وحكى ذلك عن جماعة من  
 متأخري المتأخرين وعن المنتهى والتحرير نوع ميل اليه ﴿والأول أظهر﴾ عند  
 المصنف [لخبر سويد بن عقلة] «أنا مصدق رسول الله (ﷺ) و قال : نهينا أن  
 نأخذ المرابع ، و أمرنا أن نأخذ الجذعة والثنية » وهو مضافا الى كونه من طرق  
 العامة والى قصور دلالته وامكان حمله علي الاستحباب كما مرسل عن غوالي الليالي  
 عنه رضي الله عنه «أنه أمر عامله أن يأخذ الجذع من الضأن والثني من المعز ، قال: ووجد  
 ذلك في كتاب علي رضي الله عنه » بل [وموثق إسحاق ابن عمار] «عن السخل متى تجب  
 فيه الصدقة ؟ قال ، إذا أجدع» انه مخالف لجميع ما هو دليل للمحكم المذكور  
 حيث اطلق فيها بوجوب الشاة من غير اشارة الى غيره والقول بانه لو جاز دفع مطلق  
 الشاة لاشهر و شاع مساوق لطرد الاخبار المطلقة اذ ليس في البين ما يكون صالحا  
 لتقييد اطلاقها وقياسها علي الهرمة والمريضة وذات العوار التي لا يؤخذ في الفريضة  
 مع الفارق وكذا علي السخلة فانه لعله لانصراف الشاة في الاخبار عنه بل صدق الشاة  
 علي السخلة بقول مطلق قديم منع لكن لا يوجب ذلك لعدم الجواز علي ما صدق عليه.  
 الشاة والا يحتاج الى تقييد الاخبار في وقت الحاجة جدا وان كان ما هو المذكور  
 في المتن احوط والتحقيق هو الجواز مادام اطلق عليه الشاة ولو لم يكن لغة الجذع  
 والثني ولا بأس بنقل كلمات اللغويين في هذا المقام و كذا الفقهاء في بيان المراد  
 من المذكورات في المتن وغيرها وفي الحدائق في مقام كفاية دفع ما يسمى بالشاة قال  
 ما هو لفظه وقيل بانه ما يسمى شاة وهو الاصح واليه ذهب جملة من افاضل متأخري  
 المتأخرين عملا باطلاق الاخبار المتقدمة في نصب الغنم والابل ولقد اجاد في تمسكه  
 باطلاق اخبار نصب الغنم مع كونها في مقام البيان ثم استدل قده علي المشهور بما  
 عرفت نقلا عن المعتبر بمثل خبر سويد ثم قال والخبر المذكور عامي فانه غير موجود

في اصولنا انتهى .

واما اسماء اسنان الغنم فعن الشيخ والعلامة هكذا واللفظ طاعن المبسوط قال واسنان الغنم اول ما تلد الشاة يقال لولدها سخلة ذكر ا. كان اوانثى في الضأن والمعز سواء ثم يقال بعد ذلك بهمة ذكر ا. كان اوانثى فيهما سواء فاذا بلغت اربعة اشهر فهي من المعز جفر للذكر والانثى جفرة والجمع جفار ، واذا جاوزت اربعة اشهر فهي العتود وجمعها عتدان وعريض وجمعها عريضان و من حين ما تولد الى هذه الغاية يقال لها عناق للانثى والذكر جدى ، فاذا استكملت سنة فالانثى عنز والذكر تيس ، فاذا دخلت في الثانية فهي جذعة والذكر جذع ، فاذا دخلت في- الثالثة فهي الثنية والذكر الثني ، فاذا دخلت في الرابعة فرباع ورباعية . واذا دخلت في الخامسة فهي سدیس وسدس ، فاذا دخلت في السادسة فهي صالح ، ثم لاسم لها بعد هذا السن لكن يقال صالح عام وصالح عامين وعلي هذا ابدأ ، واما الضأن فالسخلة والبهمة مثل ما في المعز سواء ثم هو حمل للذكر والانثى الى سبعة اشهر فاذا بلغت سبعة اشهر قال ابن الأعرابي ان كان بين شابين فهو جذع وان كان بين هرمين فلا- يقال جذع حتى يستكمل ثمانية اشهر ، وهو جذع ابدأ حتى يستكمل سنة فاذا دخل في الثانية فهو ثنى وثنية علي ما ذكرناه في المعز سواء الى آخرها وانما قيل جذع في الضأن اذا بلغ سبعة اشهر وأجزأ في الأضحية لانه اذا بلغ هذا الوقت كان له نزو وضراب والمعز لا ينزو حتى يدخل في السنة الثانية فلماذا اقيم الجذع في الضحايا مقام- الثنى من المعز واما الذى يؤخذ في الصدقة فمن الضأن الجذع ومن المعز الثنى . انتهى كلامه المحكى وظهره ان الجذع من المعز ما دخل في الثانية والثنى ما دخل في الثالثة ، والجذع من الضأن ما بلغ سبعة اشهر ان كان بين شاتين وما استكمل ثمانية اشهر ان كان بين هرمين ، والثنى منهما ما دخل في الثانية . وليكن في ذكر منك حتى ينفعك في تعلق الزكاة بالعين او الذمة وفي الحدائق ايضا ما هو لفظه وفي الصحاح ان الجذع يقال لولد الشاة في السنة الثانية . وفي النهاية انه من البقر والمعز ما دخل في السنة الثانية . وقيل البقر في الثالثة ومن الضأن ما تمت له سنة وقيل أقل منها ،

وعن الأزهري الجذع من المعز لسنة ومن الضأن لثمانية أشهر. وفي المغرب الجذع من المعز لسنة و من الضأن لثمانية أشهر ، و في كتاب المصباح المنير والجذع ولد الشاة في السنة الثانية . ثم نقل عن ابن الأعرابي ان الجذع من أجدع من ثمانية الي عشرة .

وهذا الكلام كله متفق علي ان الجذع من المعز ما دخل في السنة الثانية و من الضأن ماله سبعة أشهر الي عشرة ، والقول بالسنة نادر ، وأما الثني فقد عرفت من كلام الشيخ انه من المعز ما دخل في الثالثة و من الضأن ما دخل في الثانية ، و نقل عن الجوهري انه يكون في الظلف والحافر في السنة الثالثة . وبمثل ذلك صرح الفيومي في كتاب المصباح المنير و صاحب القاموس وصاحب المغرب . و في النهاية الثنية من الغنم ما دخل في السنة الثالثة و من البقر كذلك ، وهو موافق لما تقدم ، وقال في المجمع : واذا دخل ولد الشاة في السنة الثانية فهو ثني والانثى ثنية .

وقال في كتاب مجمع البحرين : والثني الذي القى ثنية وهو من ذوات الظلف والحافر في السنة الثالثة ومن ذوات الخف في السنة السادسة وهو بعد الجذع .. الي ان قال : وعلي ما ذكرناه من معرفة الثني الجمع من أهل اللغة وقيل الثني من الخيل ما دخل في الرابعة و من المعز ماله سنة و دخل في الثانية . وقد جاء في الحديث والثني من البقر والمعز هو الذي ثم له سنة ، وفي المجمع الثنية من الغنم ما دخل في الثالثة وكذا من البقر والابل في السادسة والذكر ثني ، وعن أحمد من المعز في الثانية . انتهى الي هنا كلام صاحب مجمع البحرين . ومنه يظهر الاختلاف في الثني إلا أن ظاهر المشهور عند أهل اللغة انه في السنة الثالثة من ذوات الظلف بقر أو معزاً او ضأناً ،

واما كلام الفقهاء (رضوان الله عليهم) فالمنقول عن العلامة ومن تبعه من المتأخرين ان الجذع ما كل له سبعة أشهر والثني ما كل له سنة و دخل في الثانية و ظاهرهم الاعم من الضأن والمعز .

والجمع بين كلامهم وكلام أهل اللغة لا يخلو من الإشكال ، ولا ريب ان الاحتياط

يقتضى العمل بما ذكره أهل اللغة إلا أن يعلم لهم مستند من الأخبار في ما ذكره .  
انتهى كلام الحدائق وإنما نقلناه بطوله لاشتماله على كلمات الفقهاء واللغويين بما  
يفيد للمقام .

وبالجملة فاللازم هو الرجوع في الشاة الى اللغة بل في كل مقام لم يظهر المراد  
من الروايات .

﴿ و ﴾ كيف كان في ﴿ لا تؤخذ المريضة ﴾ من النصاب السليم ﴿ ولا الهزرة ﴾ من  
نصاب الفتيات ﴿ ولا ذوات العوار ﴾ من نصاب الصحيح عند الأصحاب ،  
قال في المدارك الهرام اقصى الكبر والعوار مثلثة العيب قاله في القاموس  
والحكم بالمنع من اخذ هذه الثلاثة مذهب الاصحاب بل قال في هي انه لا يعرف  
فيه خلافا انتهى والعمدة هو اتفاق الاصحاب الموافق للاحتياط والا فلا دليل يمكن-  
القطع بالحكم وقد استدلل عليه بقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وما رواه  
الجمهور عن النبي ﷺ انه قال لا يؤخذ في الصدقة هزرة ولا ذوات عوار ولا تيس الا  
ان يشاء المصدق وما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن قيس عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا-  
تؤخذ هزرة ولا ذوات عوار الا ان يشاء المصدق اما الاية ففيه كلام للشك في شمول-  
الخبيث لها خصوصا في الهزرة بل ذوات العوار التي من قبيل العماء والعرج ومكسور  
القرن وثقب الاذن فإن كليهما من العيوب و ليس بخبيث جدا والرواية الاولى غير  
حجة و الثانية محمول على الكراهه فيحتاج الى دلالة دليل قطعي ثم ان ذلك فيما  
اذا كان النصاب جميعها من الصحاح والا فيجوز ولا فرق في الانعام بين الثلاثة ايضا  
﴿ و ﴾ كيف كان في ﴿ ليس للساعي التخيير ﴾ من دون رضى المالك قطعاً ، بل  
إجماعاً للأصل والنصوص التي منها [ الصحيح ] المشتمل علي وصية أمير المؤمنين  
( عليه السلام ) لمصدقته الذي ارسله الى بادية الكوفة ، قال فيه : « إذا نيت ماله فلا تدخله  
إلا باذنه ، فان أكثره له فقل له : يا عبد الله أأذن لي في دخول مالك فان أذن لك فلا-  
تدخله دخول متسلط عليه فيه ولا عنف به ، فاصدع المال صدعين ثم خيره أي الصدعين  
شاء ، فأيهما اختار فلا تعرض له ، ثم اصدع الباقي صدعين ثم خيره فأيهما اختار

فلا تعرض له ، فلا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله ، فاذا بقي ذلك فاقض حق الله منه . فان استقالك فأقله ثم اخلطهما واصنع مثل الذي صنعت أولاً حتى تاخذ حق الله في ماله» الحديث [ وقال الصادق عليه السلام لمحمد بن خالد عامل المدينة في حديث : مر مصدقك إذا دخل المال فليقسم الغنم نصفين ، ثم يتخير صاحبها أي القسمين شاء ، فاذا اختار فليدفعه اليه ثم ليأخذ منه صدقته ، فاذا أخرجها فليقومها فيمن يريد » الحديث .

﴿فان وقعت المشاحة قيل يقرع حتي يبقى السن التي يجب فيها﴾ بل عن بعضهم لزومها إبتداءً وهو عجيب لعد ظهور النصوص في خلاف ذلك ولم يذكر من القرعة عين ولا اثر وعلي فرض وجودها انما هو في مورد النزاع وبعد ما كان الامر بيد المالك واختياره لا يبقى مورد للتشاح اصلاً .

وفي الجواهر في مقام رد من اعتبرها قال و هو من غرائب الكلام ، ضرورة ظهور النصوص بل صراحتها في عدم توقف الملكية عليها ، خصوصاً خبر سماعة منها «إذا أخذ الرجل الزكاة فهي كماله يصنع بها ماشاء» ولو كان لزوم القسمة منحصرأ في القرعة لكان الواجب علي الشارع إظهاره في مقام من المقامات فضلاً عن أن يظهر عكسه ، انتهى .

﴿وأما اللواحق فهي أن الزكاة تجب في العين لافي الذمة﴾ وفي الجواهر علي المشهور نقلاً وتحصيلاً ، بل في شرح المفاتيح للبههاني «كاد يكون إجماعاً» بل في موضع من التذكرة «نسبته إلى أصحابنا» وفي آخر «عندنا» وفي ثالث «نفي الخلاف عنه» وفي كشف الحق «نسبته إلى الامامية» بل في محكي المنتهى « هو مذهب علمائنا أجمع حيواناً كان أو غلة أو ثمناً وبه قال أكثر أهل العلم » وفي السرائر انهم عليهم السلام أو جبوا الزكاة في الأعيان دون غيرها من الذمم « وفي محكي الانتصار «أنه الذي يقتضيه أصول الشريعة» وفي محكي مجمع البرهان « أنه المفهوم من الاخبار ، ولعله لاخلاف فيه عند أصحابنا » وعن بعض أن القائل بالذمة مجهول : وآخر نسبته إلى الشذوذ من أصحابنا وفي البيان عن ابن حمزة أنه نقله عن بعض

الأصحاب ، قيل : ولعله في الواسطة ، إذ ليس لذلك في الوسيلة أثر ، و أرسل-  
القول به في محكى المبسوط ، ولعله يريد بعض العامة كمانسبه اليه في محكى-  
المعتبر .

وكيف كان فلاريب في تعلقها بالعين في الغلات الوارد فيها العشر ونصفه  
ونحوهما مما هو حصة مشاعة في العين الخارجية ، بل وفي غيرها كالنقدين والأ نعام  
الوارد فيها بلفظ « في » التي هي حقيقة في الظرفية كقوله ( ﷺ ) : « في مائتي درهم  
خمسة » « وفي أربعين شاة شاة » ونحوهما ، خصوصا بعدما ورد من النصوص بلفظ.  
الشريك بين الفقراء والأغنياء في أموالهم . وأنه فرض الله لهم فيها كذا و كذا ،  
وما ورد في آداب المصدق وغيره مما هو ظاهر أو صريح في ذلك ، وما ورد من تلف-  
الزكاة بتلف المال من غير تفريط . ومن تبعية الساعي العين لوباعها المالك ، وغير  
ذلك . انتهى كلامه بطوله .

ولا يخفى ان هذه المسألة مهمة ومحل للابتلاء لعامة الناس وظاهر هذه-  
الكلمات وان كان مما لاريب فيه الا ان امثال تلك العبارات غالبا من قبيل الرعد  
والبرق الواقع في السماء شديدا وكثيرا بحيث ظهر منهما آثار الرحمة والماء  
المحيي للاراضي الملمات ومع ذلك لم يات السماء بشى من آثارها ويمنع بالكسبية من  
بركاتها بداهة ان كثرة الاقوال بشىء والذهاب اليه لا يكون دليلا ما لم يكن ظاهرا  
من الدليل ضرورة ان جميع ما ذكرها لا يقاوم واحدا من مثل قولهم ( ﷺ )  
في الابل اذا باغت خمسا ففيها شاة ثم في كل خمس شاة حتى تبلغ خمسا و  
عشرين فاذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض النخ فان معنى التعلق بالعين انه  
شاة في خمسة ابل ففي كل ابل خمس من الشاة اذا الشاة منقسمة بخمسة متساوية  
وكل خمس منها في واحد من الابل هذا على الاشاعة التي هو اهم ما يتصور لدخول  
مال في مال وكذا يلزم في كل واحد من ستة وعشرين ابل اجزاء من بنت مخاض  
و هكذا في بنت لبون في بعدها ولا يتصور ذلك الا اذا كان جميع آباله بنت  
مخاض او بنت لبون مع انه ايضا غير صحيح.

ونظير هذه الكلمات قد افاد شيخنا الانصارى في زكاته فقال الظاهر انه لاختلاف بين الامامية في تعلق الزكاة بالعين و صرح في الايضاح باجماع الامامية على ذلك وحكي دعوى الوفاق عن غير واحد نعم حكي في البيان عن ابن حمزة انه حكي عن بعض الأصحاب تعلقها بالذمة لكن المستفاد من الشهيد قده في البيان في ذكر تفرعات المسئلة ان هذا القائل لا ينكر ان لها تعلق العين في الذمة انتهى وايضا. قال في المدارك اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في ذلك بين كون المال الذي يجب فيه الزكاة حيوانا او غلة او ائمانا وبهذا التعميم صرح في هي وقال انه قول علمائنا اجمع وبه قال اكثر اهل العلم واستدل عليه بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في كل اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة و في ثلثين من البقر تبيع و فيما سقت السماء العشر وفي عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال وظاهر هذه الالفاظ وجوب الفرض في العين وبانها لو وجبت في الذمة لتكررت في النصاب الواحد بتكرر الحول ولم تقدم على الدين مع بقاء عين النصاب اذا قصرت التركة ولم تسقط بتلف النصاب من غير تفریط ولم يجز للساعي تتبّع العين لوباعها المالك وهذه اللوازم باطلة اتفاقاً فكذا الملزوم انتهى .

وفيه او لا انه معارض بمفاسد الكثيرة المترتبة على الشركة كما سيأتي وثانيا ان تكرار الزكاة نشاء من سوء اختياره وتركه الزكاة الواجبة فلا يكون ذلك من ناحية الشرع الا فيما اراد الدفع ولم يتمكن لفقد الفقير وهو ايضا في غاية الندرة مع امكان عزل الزكاة ايضا حتى يتمكن من الدفع فلا تتكرر ح لعدم كونه من الزكاة مع انه لامناس عنه لو اقتضى الادلة ذلك كما اذا لم ينقص النصاب و اما عدم تقدّمها على الدين بل تقدم الدين مع بقاء النصاب ففيه انه الحق سواء قلنا بتعلقها بالعين او الذمة لتقدم حقوى الناس على حقوق الله فان الناس يمكن ان لا يعفوا عن حقوقهم بخلاف الله تعالى فيصرف عين النصاب في الدين فان بقى ففي الزكاة وسياتي حكم البواقي في محله انشاء الله والانصاف ان الذهاب الى التعلق بالعين لهذه الشبهات الواهية لعجيب جدا و غاية ما يمكن ان يستدل على الشركة



ما رواه ابن بابويه عن ابي المعز عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان الله تبارك و تعالي شرك بين الفقراء والأغنياء في الاموال فليس لهم ان يصرفوا الي غير شركائهم و ظاهره لو كان الدليل منحصرًا فيه وان كان ذلك بل لم يكن لهم دليل سواء لكن اكثر-  
 الروايات بل جميعها صراحة و ظاهرة وقلوبها و اشارة علي خلافه و ح باب ما يوجب رفع اليد عنه واسع فان الشريك ح ليس الشريك الاصطلاحي الذي لا يجوز له التصرف الا مع الاذن و الاجازة بدها انه بهذا المعنى ينافي ما ينافيه صراحة فلا يكون الشريك بهذا المعنى بل بمعنى ان لهم حق علي ذمة الأغنياء فهو نظير قوله تعالي وفي اموالهم حق للسائل والمحروم فكما لا يكون معناه الشركة فكذلك في الخبر واما التمسك بما رواه الكليني في الصحيح عن عبدالرحمان بن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل لم يترك ابله او شاته عامين فباعها علي من اشتراها ان يزكيها لمامضى قال نعم يؤخذ زكاتها و يتبع بها البايع او يؤدي زكاتها البايع. فهو علي خلاف المطلوب ادل فانه لو كان المال بين الفقير و الغني فكيف يجوز عليه السلام له البيع فهو اقوى دليل علي عدم الشركة بل ولا علي الكلي في المعين و الا فلا يجوز له البيع فيكون للغني اداء حقه منه او من غيره لانه ملك للفقير ايضا بحيث لا يجوز للمالك البيع و الانصاف ان التمسك بمثل هذه الروايات و بمثل لفظة [في] للشركة دون اثباته خرط الفتاد ،

ولذا كان المتأخرين مثل شيخنا الانصاري و من تبعه بعده ذهبوا الي كون-  
 التعلق بنحو الكلي في المعين وليت شعري كيف غفلوا الاعلام عن مثل هذه-  
 المسألة التي هي اهم المسائل و ذهبوا الي ما يضيّق الحكم علي جميع المكلفين مع انه من شأن الشارع بعيد ان يحكم بالشركة الموجبة لعدم جواز التصرفات و بطلان العبادات مع انه علي الشركة الحقيقية لا يمكن للغني الامتثال و يكون الدفع اليه يتوقف علي رضاه و المصالحة حيث لا يمكن من ايصال حقه اليه الا ان يكون بدله ضرورة ان كل جزء يتصور يكون جزءا منه للفقير فكل حبة حنطة يكون جزءها للفقير بل اذا صارت الحبة منقسمة باجزاء لا يتجزئ لوصح لكن

في كل جزء من اجزاء لايتجزئي جزء للفقير فكيف يصح للمشارع الحكم بمثل ذلك وحيث لايمكن انكشف عن بطلان الشركة الحقيقية جداً مع ان كلماتهم كلاً ظاهرة في الشركة الحقيقية.

وبالجمله عمدة مايتصور علي فرض الشركة والتعلق بالعين هو الاشاعة بل- الشركة هي الاشاعة لا الكلي في المعين . ولذا قال في مفتاح الكرامة ان مقتضى الادلة الدالة علي وجوب الزكاة في العين و كلام الفائلين بذلك ما عدا المصنف في التذكرة في غاية الظهور في الشركة بل لايحتمل غيرها انتهى ،

والفرض ان الجمود علي اللفظ يقتضى ظهور اكثر الادلة في الاشاعة مثل ما تضمن فيما سقت السماء عشرا فان العشر هو الكسر المشاع بل الكسور التسعة كلها ظاهرة في كسر المشاع فلو قيل ان الدار ثلثها لي معناه ثلثها المشاع وهو بعيد من- الشارع ارادته .

ولذا كان كل هؤلاء علي ترديد شديد من ذلك وصاحب العروة قد تبع المحقق الأتصاري في انه التعلق بنحو الكلي في العين فقال لكن لاعلي وجه الاشاعة بل علي وجه الكلي في المعين وقد ترد بعض المعاصرين في حاشيته عليها غاية التردد ايضاً فقال والمتحصل من جميع ما ذكرنا ان نصوص التشريع التي عليها المعول في كيفية تعلق الزكاة بالنصاب عامتها و خاصها اكثرها ما بين غير ظاهر في كيفية خاصة للتعلق وما بين ظاهر في عدم كون الزكاة جزءاً من العين وهو ما تضمن ان الزكاة علي المال اوفيه بناء علي ظهور الظرفية في المبانينة بين الظرف ومظروفه كما عرفت وهذا النوع أكثر نصوص الباب وما بين ما يمتنع حمله علي ذلك وما هو نادر منها فما هو ظاهر في كون التعلق علي نحو الاشاعة او الكلي في المعين يتعين صرفه عن ذلك الي غيره مما لاينافي ما سبق الي ان قال بعد كلام طويل . ثم ان كثيرا من النصوص قد تضمنت ان الزكاة علي المالك ومقتضى قياسه بالاستعمالات العرفية ان تكون الزكاة في ذمة المالك و ان كان لها تعلق بالعين فيكون تعلقها بالعين نظير حق الرهانة انتهى .

وبالجمل على القول بالتعلق بالعين يتصور على وجوه الاول الاشاعة الثاني الكلي في المعين الثالث كون اموال متعلقة للحق مثل حق الرهانة او الجناية وغير ذلك ، والمشهور على الاول كما في الجواهر ولقد اصرّر بذلك وبدخول حق الفقراء في اموال الاغنياء قال فيها بعد العبارة المذكورة واصراره بكون التعلق بنحو- الاشاعة في الغلات الواردة فيها العشر ونصفه وكذا النقدين والانعام الواردة فيها بلفظة [ في ] التي هي حقيقة في الظرفية مالفظة ،

فما يقال بعد ذلك كله- من أن المراد من لفظ «في» التسبب نحو قولهم في القتل خطأ الدية ، وفي العين نصف الدية ؛ ونحوها مما هو شائع معروف مؤيداً لذلك بعدم تعقل الظرفية حقيقة في نحو قوله ( عَلَيْهَا ) : « في خمس من الابل شاة » ونحوه مما كانت الفريضة فيه ليست من جنس النصاب، فيعلم أن باقي الخطابات كذلك لأن الجميع من مذاق واحد، وبأنه لو كانت في العين لم يجز للمالك الاعطاء من غير العين حتى القيمة ، مع الأجماع المحكي عن جماعة علي جوازه ، بل يمكن تحصيله، مضافاً إلى ما دل على إعطاء القيمة، وصحيح عبدالرحمان الاتي المشتمل على تأدية الزكاة من غير العين أيضاً- في غير محله ، ضرورة معلومية المجازية في استعمال «في» في السبب وكثرته بعد التسليم غير مجدية . بل لو سلم مساواته للحقيقة أمكن ترجيح الظرفية بما عرفت من النصوص وغيرها ، فيجب حينئذ ارتكاب التجوز في نحو قوله عَلَيْهَا «في خمس من الابل شاة» بارادة إن له في الابل الخمسة مقدار نسبة الشاة اليها، ويكون المراد حينئذ من ذكر الشاة ضبط الحصة المشاعة ، بل الظاهر إرادة ذلك في جميع خطابات الزكاة التي لم ينص عليها بالحصة المشاعة كالغلات انتهى .

قوله ضرورة معلومية المجاز في استعمال [ في ] في السبب الخ ظاهر في ان لفظه [ في ] ظاهرة في خصوص الظرفية ولا يكون لها معنى غيرها بحيث لو استعملت في التسبب كان مجازاً ولو كان استعمالها فيه كثيراً بل امكن ترجيح الظرفية ايضاً كى ينتج ان في المقام ايضاً تستعمل في الظرفية لكنه حيث كان ارادة الظرفية في المقام محال تصرف في لفظه الشاة بارادة القيمة تبعاً لفتح الكرامة .

[ وفيه مواقع للنظر ] [ اما او لا ] فلانه ليس جميع ادلة الزكاة مشتملة علي لفظة [ في ] بل في بعضها [ في ] وفي بعضها [ علي ] وفي بعضها [ من ] ففي رواية ابي بصير وضع رسول الله الزكاة علي تسعة اشياء وفي رواية الفضيل والزكاة علي تسعة اشياء وفي صحيح الفضلاء انما الصدقات علي السائمة الراعية وفي صحيح رفاة اذا اجتمع مائتا درهم فحال عليها الحول فان عليها الزكاة و في صحيح بن سنان ان الله عز وجل فرض الزكاة كما فرض الصلاة و في صحيحه الاخر امر رسول الله مناديه فنادي في الناس ان الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة وهذه الروايات اقوى شاهد علي عدم ارادة الظرفية اصلا و ان في الجميع بنحو واحد فقوله فان عليها الزكاة مساوق لقولهم فان علي الناس الصلاة والحج والصوم او علي النفس او العين دية .

وبالجملة ظهورها في كون الزكاة احد التكاليف الثابتة علي ذمم المكلفين وضعا او تكليفا مما لا يكاد ان يرتاب اليه احد . [ واما ثانيا ] فلا نسلم كون لفظة [ في ] معناها الظرفية فقط وهو حلول شيء في غيره حقيقة كزيد في الدار و مجازا مثل النجاة في الصدق بل هي مشتركة بين معان متعددة لفظا كقوله في ادنى الارض او في اى صورة ماشاء ركبتك او في بضع سنين او اولاصببناكم في جذوع النخل او ان امرء دخلت النار في هرة حبستها لبداهة عدم صحة ارادة الظرفية في جميع هذه الموارد بل في كل واحد من المقامات يراد معنى يناسب للمراد كارادة معنى [ علي ] من قوله في جذوع النخل و لكن في المقام لا يصح استعمالها في معنى الظرفية لاحقيقة وهو واضح ولا مجازا فلا بد من ارادة معنى صحيح حفظا لكلام الحكيم عن اللغوية وليس الا السببية كما في قوله وفي العين الدية والمعنى خمس من الابل سبب لوجوب شاة فلا يحتاج الي هذه التكاليف ولارد معنى [ في ] في السببية المسلمة وجودها بين النجاة ولا التصرف في لفظة الشاة بارادة القيمة ونحوها . [ واما ثالثا ] فقوله فيجب ارتكاب التجوز في نحو قوله في خمس من الابل شاة بارادة ان له في الابل الخمسة مقدار نسبة الشاة اليها ففيه انه اى دليل دل علي

ارادة مقدار نسبة الشاة في الابل لانفس الشاة مع ان صراحة الروايات اخذ نفس- الشاة فعلى هذا البيان لا يجب الشاة في خمس من الابل اصلا بل الواجب هو مقدار شاة ومقدار الشاة لا ينطبق الاعلى القيمة و كذلك في البقر حيث لم يمكن كون تبيع داخلا في البقر فالواجب مقدار من المال نسبته تساوى قيمة التبيع و هو على خلاف الكل وخلاف كل الأدلة .

ولذا قال شيخنا الاعظم الانصارى في رسالته الزكاة بعد هذا الكلام ولا ريب ان هذا المعنى لا يفهم بدون القرينة الجلية بل المتبادر من ذلك وجوب شاة كلتى في ذمة الملكتف و ايضا اذا رجعت الفريضة اى الشاة الى مقدار نسبتها لانفسها كان لازمه وجوب اخذ قيمة الشاة فيلزم من دخول قيمة الفريضة عدم وجوب نفس الشاة بل قيمتها و هو باطل وايضا لا يمكن نفس الشاة ح لعدم كونه مأمورا به فيلزم من دخول الفريضة في جنس الزكوى عدمه وما يلزم من وجوده عدمه كان محالا .

وبالجملة عدم صحة ارادة الظرفية من لفظة [ في ] ألجئاه الى التصرف في الشاة بارادة القيمة منها فوقع فيما اسوء حالا من الاول .

ولذا اورد في مفتاح الكرامة على نفسه بقوله وعساك تقول ان التجوز في كلمة [ في ] اقرب من هذا واقل كلفة [ اى من حمل الشاة على ما يساويها ] لانا نقول حمل الشاة على ما ذكر متعين ولا اقل من رجحانه بملاحظه الاخبار الظاهرة أو- الصريحة في الشركة وان الجميع ليس ملك المالك انتهى .

وليت شعري انه اى خبر دل على الشركة كى يضطروا الى التصرف في الشاة اولفظة [ في ] تأمل في الكلمات حتى لا يشتبه عليك فهم الروايات.

[ ورابعا ] انه ح ان اريد بمقدار المساوى هو القيمة كما هو الظاهر فان اريد به ح تعلق القيمة بالذمة فلا يحتاج الى هذه التكاليف وان اريد به كون- القيمة داخلة في الابل الخمسة فهو ايضا محال كدخول نفس الشاة .

[ وخامسا ] ان الذى افاده مع بطلانه برأسه لا يوجب صحته في الغلات

فلا يمكنه استفادة الاشاعة من لفظة [في] هناك فانه فيما يكون الظرف مخالفا مع المظروف كما في الماء في الكوز فلا يصح فيما يتحدان كما هناك فلامجال لافادة الاشاعة مطلقا لافي المواشى ولا في الغلات .

[ و سادسا ] فحمله وامثاله لفظة [في] في الموارد التي لا يصح الظرفية على- المجازية غير صحيح فهل عاقل يتوهم ان مثل قوله في القتل الخطائي الدية او في- العين نصف الدية وامثال ذلك استعمل لفظة [ في ] مجازا أليس الظاهر من قوله في العين نصف الدية ثبوت نصفها على ذمته وان لفظة [في] استعملت بنحو الحقيقة كما تستعمل في قوله في الغنم زكاة فلا فرق بين الاستعمالات اصلا وانه بنحو واحد من غير لحاظ شي غير المعنى الحقيقي اصلا غاية الأمر الظرفية تارة والسبية اخرى [ فان قلت ] قول علي عليه السلام في نهج البلاغة فيما يكتبه لمن يستعمله على الصدقات فان كان له ماشية أو ابل فلا تدخلها الا باذنه فان اكثرها له فانه كالصريح في الاشاعة وان مال الفقير مخلوط في ماله بنحو الكسر المشاع وان اكثرها للغني واقبلها للفقير .

[ قلت ] هذا الكلام لادلالة له على الاشاعة ولا الكلى في المعين فيلائم مع- الذمة ايضا فبعد ما عرفت من عدم صحة الاشاعة بل ولا الكلى في المعين كما يأتي فيحمل على وجه يصح له الدخول .

وبالجملة كلامه عليه السلام في مقام مراعاة الادب وعدم الاساءة بصاحب المال كما مر في الصحيح المشتمل على وصية عليه السلام فهو عبارة اخرى عن عدم الظلم والدخول في اموال الناس بمجرد استحقاقهم قايلا من اموالهم فالمعنى ما يكون حقاك ولك مطالبته هو اقل فلا يصدر منك لاجل هذا القليل ما يوجب تنفس المالك والحاصل ليس في شيء مما ادعى ظهورها في الشريعة دلالة اصلا وان جميع ادلة الزكاة في موارد التسعة واردة في مقام اثبات احكامها على نعمة المالكين وانه كما على نعمهم الصلاة والصوم والديات والكفارات فكذلك على نعمهم- الزكاة والخمس وهذا هو الذي يقتضيه الشريعة السهلة السمحة لالحكم بشي بموجب

ابطالان جميع عبادات الناس لو اهلوا في اداء زكاتهم وخمسهم ، ومن جميع ذلك ظهر عدم صحة الاستدلال بمثل بعض الاخبار مثل ان الله عز وجل فرض للفقراء في اموال الاغنياء ما يكتفون به و امثال ذلك فان المراد به و امثاله هو ان في ذم الاغنياء اموال للفقراء و عليهم الرّد عليهم بما فضل الله عليهم فهو نظير قوله عز من قائل : وفي اموالهم حق للسائل والمحروم حيث انه ليس المراد الزكاة الواجب بل المراد هو الحقوق المندوبة التي امر الشارع بها كالصدقات المندوبة خصوصا كونه مذكورا بعد الاستغفار المندوبة في الاسحار فالمراد ان علي الاغنياء الاعطاء من اموالهم الى الفقراء واجبا كان او مستحبا ومن المعلوم ان الفقراء ليسوا شريكا مع الاغنياء في اموالهم بحيث كان فيه اموال الفقراء ايضا بل لا معنى للشركة في امر مستحب يجوز للمغني منعه عنه قال في كنز العرفان حق معلوم اي بقدر رونه في اموالهم ويلزمون انفسهم باخراجه وليس المراد بهما اوجبه الشارع والا لقال يؤدون ما اوجبنا عليهم او ندبنا اليه الي ان قال اذا عرفت هذا فاعلم انه استدل بعضهم علي وجوب زكاة التجارة بهذه الاية و ليس بشيء لعدم دلالتها علي محل النزاع لانصا ولا ظاهرا بل انما خرجت مخرج المدح لهم في سياق مدحهم بالقيام للعبادة ليلا والاستغفار الذي هو من المندوبات التي ألزموا انفسهم بها و تسمية ما التزموا اخراجه حقا لاتدل علي وجوبه لان الحق قد يطلق علي الوظيفة المقدرة وان لم تكن واجبة انتهى .

وبالجملة الحق ما كان ثابتا علي وجه حسن في مقابل الباطل فالحق بهذا المعنى يعنى مطلق ما يحسن اخراجه من مال الغني ولو سلم شمول الاية الزكاة ايضا لم يكن دليلا علي الاشاعة والا يلزم كون غير الزكاة علي الاشاعة ايضا وهو بديهي البطلان ولا يصح استعمال [في] في المعنيين في الاشاعة بالنسبة الى الزكاة و في غيرها في غيرها وتلخص انه لا يصح استفادة الظرفية من لفظة [في] و اثبات الاشاعة لاجلها وليس استعمال لفظة [في] في المقام خصوصا بقريئة استعمال غيرها من الحروف ايضا الا في اثبات تعلق الزكاة بالذمة حتى في مثل قوله فيما سقت السماء العشر فان-

المعنى هو عشر منها علي ذمتهم وهكذا في غيره ففي اللوح المحفوظ شرع شاة لاربعين شاةً ونصف مثقال للعشرين ذهباً اي علي عهدة مالكة ودمته ذلك إذا بلغ ماله بهذا المقدار فهذه الاحكام نظير جعل الديات والكفارات الواقعة سببها من المكلفين الي يوم الدين وان علي ذمتهم تلك الحقوق فالاقوى هو التعلق بالذمة وليس علي- المالك الا براءة ذمته عما اشتغلت به سواء كان من عين النصاب او من غيره من سائر امواله نعم لو لم يكن له مال سوى النصاب لا يجوز له التصرف في الزكاة بل يجب عليه دفع مال الفقير اليه لامن حيث كون ماله فيه بل من حيث ان التصرف الموجب لذهاب حق الفقير ونحوه من سائر الديان غير جائز جداً فلا يكون التعلق لابنحو. الاستحقاق ولا بنحو الكل في المعين ولا بنحو حق الرهانة ولا بنحو حق الجناية بل مجرد تعلق بالذمة المحض وح لو باع النصاب جميعه ولم يدفع حق الفقير كان فعل حراماً مع صحة البيع جداً غاية الامر ذمته مشغولة بمال الفقراء يجب عليه التخلص عنه كما لو كان ذمته مشغولة بالصوم والصلاة كان عليه براءة ذمته عنهما بالقضاء ونحوه .

[فان قلت] ان الله فرض علي عباده الصدقة اي اوجب عليهم ان يعطوا شيئاً من اموالهم فان الصدقة ما اعطى تبرعاً بقصد القرية وهذا حكم تكليفي متوجه الي المالك متعلق بماله اي بايجاد فعل في ماله بان يتصدق بشيء منه الي الفقير ويتولد من هذا الحكم التكليفي حكم وضعي وهو استحقاق الفقير للمال الذي اراد الله مالكة بان يتصدق [قلت] فرض الله تعالى الصدقة الواجبة علي العباد معناه الدفع الي الفقراء ماوجب عليه وأبرء ذمته من هذا الواجب من اي طريق كان ومن اي احوال كان من نفس المال الذي قد تعلق عليه الزكاة او من المال الذي لم يتعلق عليه شيء اصلاً وهذا معنى التعلق علي الذمة بل من الواضح المعلوم ان وجوب الصدقة ليس معناه وجوبه في المال الخاص ولا استحقاق الفقير بالنسبة الي هذا المال الخاص فليس في هذا الوجوب الا اثبات هذه الصدقة علي ذمته كسائر التكليف التي هي في ذمته .



والتحقيق تعلق الزكوات بالذمة كما حكى ذلك عن ابن حمزة و ان لم نره في الوسيلة وكذا الخمس فانهما من واد واحد والدليل عليه هو الدليل عليه ويدل عليه امور [الاول] ان خطابات الشرع متوجة الي العرف العوام الذين لا يدرون الدقائق فلا يفهم العرف كون حق الفقراء في اموال الاغنياء بنحو الاشاعة والكل في المعين [الثاني] انه لو تعلق بنحو الاشاعة لكان للفقير الزام المالك بالاداء من نفس العين التي تعلق بها الزكاة وليس للمالك منعه اذ الفرض ان ماله ايضا داخل في امواله مع انه ليس كذلك لبداهة انه من زمن الرسول ﷺ الي زماننا هذا لم يعهد منع من دفع من غير ما وجب عليه من تمر او شعير او حنطة أو ذهب او فضة أو غنم او بنت مخاض او لبون ونحوها مع انه علي الشركة الحقيقية كان المنع في محله اذ الفرض له مطالبة ماله بخصوصه فالقول بالاشاعة مع جواز الدفع من غير العين مما لا يجتمعان ومن العجيب جوابهم عن ذلك بانه للارفاق .

[الثالث] انه لو تعلقت بالعين لما يصح للمالك التصرف في العين قبل اداء الواجب لان فيه اموال الفقراء فلا يجوز له البيع والوقف والهبة والصلح والاكل و نحو ذلك ويكون للفقير منعه عن ذلك اذ الفرض كون المال لهما فلا يجوز التصرفات العدواني لاحد الشريكين بالنسبة الي الاخر والقول بان هذه الوجوه يصلح دليلا لنفي تعلقها بالعين علي سبيل الشركة الحقيقية بطريق الاشاعة لا اثبات تعلقها بالذمة ولا ملازمة بين الامرين كما ترى اذ مضافا الي بطلان وجوه التي اقاموها علي الاشاعة ان هذا المقدار كاف لنا في اثبات انه لم يكن بنحو الشركة الحقيقية التي هي العمدة في المقام بل يثبت منه بطلان الكلي في المعين ايضا وهما العمدة ما في الباب .

[الرابع] كون التعلق بالذمة ظاهر اخبار نصب الابل والبقر بل الغلات فانه لا يصح الا بالتعلق بالذمة كما عرفت .

[الخامس] انه ظاهر مامر من دلالة صحيح علي بن جعفر الي ان قال ﷺ ايما تيسر وما تقدم من دلالته علي جواز تبديل العين بالدرهم وقد تقدم في ص ٥٧ .

وبالجملة لاوجه لذلك الا التعلق بالذمة والا فلايجوز الامع رضى الساعي والفقير .

[ السادس ] لو تعلق بالعين لوجب كون الفريضة مما حال عليه الحول اى يكمل له سنة تماما وهو ضروري مع ان اقل الفريضة في الغنم الجذع وهو ماكمل له سبعة أشهر ودخل في الثامن صرح به الشيخ على في الحاشية والمسالك في شرحه بل هو متفق عليه بين الفقهاء قال شيخنا الانصارى ما لفظه واعلم ان تفسير الجذع من الضان بماله تسعة أشهر منسوب الى المشهور بل عن بعض انه لا يعرف قول غيره يعنى بين الفقهاء والا فقد مر ان المحكى في المجمع عن حيوة الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا والمشهور بين أهل اللغة ان الجذع ما كان له سنة تامة ولذا ذهب بعض متأخرى المتأخرين الى وجوب ماله سنة في المعز والضأن كليهما انتهى وح ان لم يكن الزكاة في النصاب فلا اشكال لصحة دفع الجذع من الخارج مما تعلق بذمته والا لزم الجمع بين المتناقضين اى ما حال عليه الحول تماما و كان سنة سبعة أشهر لو ثبت ذلك ومنه ظهر فساد الكلى في المعين فانه عليه يجب الدفع من النصاب فالجمع بينهما مما لا يمكن الا بكون السنة ثمانية أشهر فلا يتصور ذلك كما لا يتصور وجود شاة في خمس من الابل الامن الخارج وقد اجاب عنه في الجواهر بما لا محصل له.

[ السابع ] لو كانت الزكاة في العين لكانت في الزكاة المستحبة كذلك فيكون في اموالهم اموال الفقراء والفرس جواز تصرفات المالكين في اموالهم بالبيع والشراء والصلح والهبة ونحوها فيلزم منه تلف اموال الفقراء فتدبر قال شيخنا الانصارى في زكاته ومنها ان الشركة لو كانت حقيقة لم يتصور ذلك في الزكوات المستحبة كزكاة ماعدا الغلات الاربعة من المكيلات وزكاة غلات اليتيم وزكاة الدين ولا ريب في اتحاد سياق تعلقها بالعين مع سياق تعلق الزكاة الواجبة بل اشتمل بعض الروايات على بيان ثبوت الزكاة في الواجب والمستحب معا ولذا تقدم حمل مثل ذلك على مطلق الرجحان لا خصوص الوجوب او الاستحباب انتهى.

[الثامن] انه ظاهر ادلة عدم الاختيار للساعي في تعيين الواجب وان الاختيار للمالك مع انه لو كان الواجب في العين لكان له ذلك .

[التاسع] انه ظاهر ما دل على ان عليه بنت مخاض او بنت لبون او حقة او جذعة فانها باجمعها لم يكن داخله في النصاب الا اذا كان النصاب مشتملا عليها فمن له ستة وعشرون من الابل كان عليه بنت مخاض وهي لولم تكن داخله في آباله فكيف تعلق الواجب بعين ماله الخارجي ولذا لولم تكن له وجب عليه الشراء والاداء .

[العاشر] ما دل على انه لو كان الفرق بين الواجب والموجود بدرجة واحدة دفع أو أخذ مع الجبر بالشاتين او العشرين درهما فانه مع انه لم يكن واجبا عليه لم يكن داخله في النصاب اصلا ،

[الحادى عشر] انه على الشركة كما كان يبيع النصاب باطلا كان جبر انه من غير الزكاة ايضا غير نافع بحال البيع فانه بمنزلة يبيع ملك شخص بدون رضاه و التزامه بدفع مثله او قيمته من مال آخر فلواظهر مالك المال عدم رضاه بالبيع فكيف يصح له الدفع بمال آخر بل يكشف ذلك عن بطلان البيع ولو قلنا بصحته فضوليا فانه رد للبيع جدا .

[الثانى عشر] كون زكاة الفطرة على الذمة فكذلك المقام والفرق بينهما بان الفطرة زكاة الابدان والمقام زكاة الاموال غير فارق ،

[الثالث عشر] ما دل على احتساب الدين من الزكاة مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج « قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن دين لى علي قوم طال حبسه عندهم لا يقدررون علي قضائه وهم مستوجبون للزكاة هل لي ان ادعه واحتسب به عليهم من الزكاة قال نعم وعن عقبه بن خالد قال دخلت انا والمعلبي وعثمان بن عمران علي ابي عبد الله عليه السلام فلما رأنا قال مرحبا بكم وجوه نحبنا و نحبها جعلكم الله معنا في الدنيا والاخرة فقال له عثمان جعلت فداك فقال له ابو عبد الله

عليه السلام نعم فمه فقال انى رجل موسى فقال له بارك الله لك في يسارك قال فيجىء الرجل فيسألنى الشىء وليس هو ابان زكوتي فقل له ابو عبد الله عليه السلام القرض عندنا ثمانية عشر والصدقة بعشر وماذا عليك اذا كنت مؤسراً عظيماً فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكاة يا عثمان لا تردّه فان رده عند الله عظيم يا عثمان انك لو علمت ما منزلة المؤمن من ربه ما توانيت في حاجته ومن ادخل على مؤمن سروراً فقد ادخل على رسول الله وقضاء حاجة المؤمن يدفع الجنون والجذام والبرص وحفلو كان الفقير مديوناً بصاحب المال صح له احتساب دينه من الزكاة فكيف يكون حقه في النصاب [الرابع عشر] ما دلّ على جواز اداء المقرض زكاة الواجب على المقرض كما مرّ في ص ٦٦.

[الخامس عشر] انه لو كانت الزكاة متعلقة بالعين لكان اللازم دفع نمايتها ايضا مع عدم الاشارة في الاخبار بوجود ردّ النماآت مع انه واجب على الاشاعة قطعاً اذا الفرض ان المال لهما فالنماء ايضا يحسب لهما على حسب مالهما فكما ان الشريكين في مال كان الاصل والفرع بينهما فكذلك الفقير فبعد الحول لو تولدت الشياء كانت السخال بينهما حسب مالها فلو تولدت اربعون شياء اربعين للزم على الغني دفع شاة مع سخلتها اذا الفرض ان حقه اذا افرز كان شاة وانه تولدت شاة ايضا فكما انه لو تولدت بعد الاخذ كان للفقير فكذلك قبل الاخذ [فان قلت] هذا اذا كان للفقير استحقاق الاخذ من كل واحد وليس كذلك فان الغني مختار في دفع ايها شاء ولو من غير الحامل [قلت] مضافاً الى انه على الاشاعة كان ماله في الجميع انه يفرض ذلك فيما كان كل الاربعين كذلك ولا سبيل لاحد ان يقول ان الاشاعة في الامهات دون النجاج وكذا بالنسبة الى لبنه وشعره اذا انفصل عنها مع انه لم يقل به احد والفرض ان الامام ساكت عن الحكم برّد النماآت المنفصلة ولا ضمانها على المالك مع ان قاعدة تبعية النماء للملك هو دفع النماآت ايضا ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله رجل

لم يرك ابله او شاته عامين فباعها علي من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم  
تؤخذ منه زكاتها ويتبع بها البائع أو يؤدي زكاتها البائع ويدل على عدم الشركة  
من وجهين الاول صحة البيع مع انه لا يصح علي الشركة الثاني عدم الامر باخذ  
النمات مع ان الابل او الشاة غير خال عن النماء في مدة سنتين فالواجب على من  
يزكيها ان يزكيها مع نمائها مطلقا المتصلة والمنفصلة علي ما يقتضيه الشركة.  
الحقيقية وحيث لم يؤمر بها الامام فيكشف عن عدم الشركة والعجب من صاحب  
الحدائق حيث انه بعد نقلها قال وهذا الخبر من ما يدل علي تعلق الزكاة بالعين  
وان جاز الاخراج من غيره رخصة وتخفيفاً كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى انتهى،  
وفيه ما لا يخفى وقد اعترف المحقق الانصاري في زكاته بذلك فقال ما هو لفظه  
ومنها انه لو كان الشركة حقيقة لكان نماء الفريضة تابعة لها و كان المالك ضامنا  
لمنفعتها استوفاهام لامع ان الظاهر من النص والفتوى عدمه اما النص فلصحيحة عبدالرحمان  
المتقدمة الواردة فيمن لم يرك ابله وغنمه عامين ثم باعها فان اقتصر الامام عليه السلام بل  
السائل علي وجوب الزكاة ظاهر في عدم استحقات الفقراء النماء كالولد والصوف  
واجرة الابل وان لم يستوف منافعها اذ لا يتوقف الضمان علي الاستيفاء مع ان الابل  
والغنم في العامين لا يخلوان عن نتاج كثيرا انتهى .  
ولذا حكى عن الايضاح انه اورد علي الشركة بانه لو لم تنجث الاربعون بعد-  
الحول وقبل الاداء ان عدم ملك المنافع اتفاقي مع انه علي الشركة كان مالكا  
والانصاف انه قوى .

[السادس عشر] ان الاشاعة تتوقف علي كون العين ملكا للفقير وهو يتوقف  
علي قبضه الزكاة وبدون القبض والاقباض لا يتحقق له مال فلا شركة ولا اشاعة اصلا  
فكما لو نذر اغناما معيننا لفقير او عالم فيما بين اغنامه لا يكون الاغنام ملكا لاحدهما  
الا بالقبض ويتحقق الشركة بعده فيما سوي نذر النتيجة فكذلك في المقام والا  
للزم الزكاة ايضا علي احدهما عند حول الحول اذا كان سهم المنذور له بقدر-  
النصاب وكما لو نذر اربعين شاة لزيدو كان له ايضا اربعون أو أكثر و آخره الدفع

ولم يقبضه حتي حال عليه الحول فانه لزم ان يجب عليه ايضا شاة لحول الحول  
 علي اربعين غنمه كما يكون كذلك لو كان المال بين الشريكين مع انه ليس كذلك  
 وليس وجهه الاعدم حصول الملك بمجرد النذر و ايضا لو نتجت اربعين المنذور  
 بعد الحول اربعين غنما فكان علي الناذر دفع ثمانين غنما اليه مع انه ليس كذلك  
 وليس وجهه الاعدم حصول الملك له بمجرد النذر ولو نذر من كان له مائة واحدي  
 وعشرون شاة بنذر الفعل اربعين منها لزيد فعلي تحقق الملكية للمنذور له بدون  
 القبض كان عليه عند حول الحول ايضا شاة كما كان علي الناذر ايضا شاة  
 مع انه ليس كذلك بل كان علي الناذر شاة فقط للاربعين وقد نقص عن النصاب  
 الثاني اربعون بالنذر وقد يجب عليه دفعها الي المنذور له ولو وقف اشجارا من اعنابه  
 المعينة مخلوطا فيما بين اعنابه بحيث كان سهم الموقوف عليه ايضا بقدر النصاب  
 لكن لم يقبضه فهل يكون ثمرتها مع ثمره الواقف بنحو الاشاعة كي يكون علي  
 كل منهما الزكاة اولا والاوّل خلاف والثاني ليس وجهه الاعدم الملك الا بالقبض  
 الغير الحاصل في المقام [ فان قلت ] اذا ورث زيد عمرا فهل يحصل له المال بمجرد  
 موت المورث ام يحتاج الي القبض [ قلت ] الفرق واضح فانه في الارث ينتقل اليه  
 المال بمجرد الموت بخلاف المقام فان المال انما يتعلق علي ذمة المالك فيحتاج الانتقال  
 الي الفقير الي فعله وعدم عصيانه والافقد عصى ويكون ذمته مديونا فالمقام نظير  
 نذر الفعل والارث نظير نذر النتيجة .

الا ان يقال بحصول الانتقال وعدم الزكاة لعدم التمكن من التصرف وتأمل  
 وبالجملة معني تعلق الزكاة بالعين علي فرض صحته هو انه علي المالك  
 اخراج مقدار الزكاة عن نفس النصاب وعدم تصرفه فيها مالم يخرج حق الفقير  
 لانه يتحقق بمجرد وجوب الزكاة الشركة مع الفقير ويكون في كل واحد جزءا  
 منه و اوضح من ذلك مالم يمكن الفقير موجودا ولازمه كون المالك شريك مع المعدوم  
 فمالم يجعل المال في يد الفقير لم يكن مال كاله و يؤيده جواز بيع المالك جميع  
 النصاب وهو اقوي شاهد علي عدم صيرورة الفقير مالكا لما في النصاب بعد و يؤيده  
 ايضا ان الزكاة تقسم بين اصناف الثمانية ولو علي نحو الجواز فلواقضى الادلة

كون الفقير شريكا للزم كون الاصناف الثمانية شريكا للمالك وهو كما ترى ولو سلم فلهم مطالبته بمالهم فما هو مالهم و اقل ما يعطى الفقير عشرة قراريط وخمسة دراهم بل اقل من ذلك فالخيار بيد المالك فكيف يكون المال للفقير مع انه لا يكون له اختيار اخذ الاقل والاكثر وتأمل في جميع ما ذكرناه تجد اكثر من ذلك من الشواهد .

وبالجملة لاوجه لمالكية الفقير قبل القبض وح فلولم يكن المال باقيا علي ملك المالك للزم كون الملك بلامالك فلاوجه للاشاعة قبل القبض و بعد القبض يصير ماله مفروزا متعيينا لامورد للاشتراك الا اذا خلطه الفقير في مال الملك ثانيا [ السابع عشر ] مادل علي احتياج دفع الزكاة الي الفقير الي النية و انه بدونها لايجزي فانه لو كان المال مال نفسه لما يحتاج الي النية بل بمجرد حصوله في يد الفقير وصل حقه اليه فالنية تدل علي ان هذه العبادة تتعلق علي ذمة المالك فيحتاج اداء ما ذمته الي النية .

[ الثامن عشر ] ماعن علي بن ابي حمزة عن ابيه عن ابي جعفر عليه السلام « قال سألته عن الزكاة تجب علي في مواضع لا يمكنني ان اؤدّيها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضعة عليها » وقد يتمسك بهذا الخبر علي صحة الاشاعة .

ولا يخفى ما في الاستدلال بها اما او لا فان قوله عليه السلام فانت لها ضامن صريح في صحة التجارة غاية الامر مع ضمان مال الزكاة لاربابها ولا كلام ولا اشكال فيه فانه علي مالك المال هورد الزكاة فان كان من عين النصاب فهو وان باع عين النصاب كان ضامنا لمقدار الزكاة وايضا قوله عليه السلام فاتجرت بها الخ فالخبر ظاهره عدم الشركة والا كانت التجارة باطلة من رأسها لان المال لهما وبينهما فباع مال شريكه بدون الاجازة ولازمه مع اجازة الفقير الصحة و كان الربح بينهما والافهي باطلة

و كان للفقير اخذ ماله .

وبالجملة صرح عليه السلام في موضعين بصحة التجارة ولايستقيم الابعدم الشركة [فان قلت ] لولم يتعلق بالعين فلم قال عليه السلام اعزلها [قلت] مع انه معارض بانه لوتعلق بالعين لمصح التجارة بها مع انه مشترك بمال الفقير ان المراد بالتعلق بالذمة ليس بمعنى اختياره في رد الفريضة بين كونه عن النصاب او سائر امواله و لذا لايجوز معناه اختياره في رد الفريضة بين كونه عن النصاب او سائر امواله و لذا لايجوز تركها ولومن امواله الاخر فالامر بالعزل من حيث عدم ذهاب حق الفقير و بقاءه كى يتمكن من الرد لولم يكن له مال آخر احيانا والتمرة في انه لايجوز له التصرف في امواله بنحو يوجب لذهاب حق الفقير .

[فان قلت ] كون الزكاة على الذمة قول العامة والرشد في خلافهم [قلت] قد عرفت او لا انه ظاهر عمدة اخبار الزكاة .

وثانيا ليس جميعهم ذاهبين الى ذلك بل بعضهم وبعضهم ذهبوا الى التعلق بالعين مثل الاحناف ومالك و رواية عن الشافعى واحمد .

و ثالثا اذا ثبت بطلان شىء هل يلزم الاخذ به مع بطلانه من حيث انه موافق للعامة كلاً بل يكون كثيراً من الاحكام موافقا للفريقين . ومن جميع ما ذكرنا ظهر ما في جميع كلمات صاحب الجواهر وحيث ذهب الى الشركة الحقيقية التى لازمه بطلان البيع بدون رضى الفقير قال فلوباع المالك النصاب نفذ في نصيبه قولا واحداً كما اعترف به في البيان . و وقف في حصة الفقير على اجازة الامام عليه السلام او وكيله ، فيأخذ من الثمن بالنسبة، ولو أدى المالك الزكاة من غيره بعد البيع لم يجد في الصحة ، ضرورة عدم املك حال البيع ، اللهم إلا أن يجعل الشرط المملك ولو متأخرا عنه . وفيه بحث أو منع ، و ما يقل ان التأدية من الغير تقوم مقام الاجازة يدفعه - بعد اختصاصه بالتأدية للامام عليه السلام او وكيله دون الفقير الذي لا تجدى . الاجازة منه ، لعدم الولاية له ، وعدم اختصاص الحق به - أن المتبج حينئذ الرجوع بالثمن على النسبة كما هو مقتضى الاجازة ، اللهم إلا أن يكون ذلك معاوضة عنه ، وهو



كما ترى انتهى .

وقد اعترف ببعض التوالى الفاسدة وانه على الشركة كان البيع بمقدار حصة  
الفقير باطلا بحيث لا يصلحه الاداء بعد البيع ولا يصح الا باجازة الامام او وكيله  
وهو مختص بزمان الحضور ان اراد من وكيله وكيله الخاص وان اراد به الفقيه-  
الجامع للشرائط فيحتاج إلى اجازة الزكوات الواقعة بعدا فبعد وجعل شغله ذلك  
وبطلانه بدون الاجازة .

ومع ذلك لا يتم لوقلنا بعدم وجوب المراجعة الى الفقيه في رد الزكاة  
بل يجوز للمالك الدفع الى الفقير بنفسه كما سيأتى في محلة وح اىن الفقيه واين  
وكيله و نائبه ولزم ح بطلان بيع الزكاة و عدم كفايه ما يدفع عنها الى الفقير  
بدون المراجعة الى الحاكم تدبر في جميع ما ذكرناه تفهم .

[التاسع عشر] لو كان الفقير شريكا للمالك كان تصرفه فيه بدون رضى الفقير  
موجبا للضمان بالمثل في المثلئ وبالقيمة في القمى بل لو قطع يده عن ماله فارتفعت  
القيمة السوقية ثم تنزلت احتمل ضمان اعلى القيم فانه لو كان في يده لاستفاد من  
ماله والجواب عنه بان ظاهر الاخبار خلافه مردود بان الاخبار من حيث ان الزكاة  
متعلقة بالذمة والا فمقتضى الشركة ما ذكرناه .

[العشرون] انه لو كان شريكا ومالكا بدون القبض فهل يكون الشريك  
هو فقير واحد او جميع الفقراء ولا سبيل الى الاول لانه ترجيح بالمرجح والثانى  
مستلزم لكون المالك شريكا لجميع الفقراء و جميع اصناف الثمانية فلجميع  
مطالبة اموالهم من الغنى وليس له رد أحدهم بعد كونه من الشركاء وفساده مما لا  
يخفى على احد ولا يصلحه الا بالاعراض عن هذا القول ومن جميع ما ذكرناه يعلم  
ما في كلمات الاعلام و شدة ترددهم في التعلق بالعين وقال في محكى البيان: «في كيفية  
تعلقها بالعين وجهان ، أحدهما أنه طريق الاستحقاق فالفقير شريك ، وثانيهما أنه  
استيثاق فيحتمل أنه كالرهن ، ويحتمل أنه كتعلق أرش الجنانية بالعبد، وتضعف  
الشركة بالاجماع علي جواز أدائها من مال آخر، وهو مرجح للتعلق بالذمة ،

وعورض بالاجماع علي تتبع الساعى العين إذا باعها المالك ، فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع ثم قال و يحتمل أن يفرد تعلق الزكاة في نصب الابل الخمسة بالذمة لأن الواجب شاة ، وليست من جنس المال ، ويجب أن الواجب في عين- المال قيمة شاة انتهى .

فان قوله وهو مرجح للتعلق بالذمة اقوى شاهد علي تعلقها بالذمة و اما المعارضة ففيه ان الاجماع علي تتبع الساعى من حيث اتفاهم علي التعلق بالعين فحيث انهم اجمعوا علي ذلك قالوا بان للساعى تتبع العين لوباعها بحيث لو اعترفوا بالتعلق بالذمة لما حكموا بذلك ولما اجمعوا عليه جداً فان لازم التعلق بالذمة هو كون الامر والاختيار بيد المالك فهذا الاجماع ناش من اجماع باطل آخر وهو التعلق بالعين ولولاه لم يكن الاجماع الثاني اصلاً بخلاف الاجماع علي جواز الاداء من مال آخر فانه ناش من ظهور الروايات الدالة عليه الذى لا وجه له الا- التعلق بالذمة .

واما قوله ويحتمل ان يفرد الخ وهو التفصيل فى التعلق بالذمة او العين بين النصب الخمس من الابل وبين غيره بالتعلق بالذمة في الاول وبالعين في غير هاهو كما تري لا يضطر اليه الى عدم صحة التعلق بالعين وحيث ان سوق الادلة بنحو واحد فلا مناص من انه في الجميع كذلك .

وعن التذكرة بعد البناء علي أنها في العين قال : « و هل يصير أهل السهمين بقدر الزكاة شر كاء لرب المال ؟ الأقرب المنع ، وهو أحد قولي الشافعى ، و إلا لما جاز للمالك الاخراج من غيره ، ويحتمل ضعيفاً الشركة » و من العجيب ما في- الجواهر حيث قال في المقام والأصل في هذه الاحتمالات العامة و إن تبعهم عليها غيرهم غفلة عما تقتضيه نصوصنا وغيرها ، وقد عرفت ان نصوصنا كلاً علي خلاف- الشركة والتعلق بالعين بل يجوز دفع كل ما يكون انفع بحال الفقير كان من عين النصاب او لا كان من الدراهم او لا بل يجوز دفع المنفعة عوضاً عن الفريضة و من- العجيب ما عن البيان لو أخرج في الزكاة منفعة بدلاً من العين كسكنى الدار فالأقرب

الصحة ، وتسليمها بتسليم العين ، ويحتمل المنع لأنها تحصل تدريجاً ، ولو آجر-  
الفقير نفسه أو عقاره ثم احتسب مال الاجارة جاز وإن كان معرضاً للفسخ ، وعن-  
المدارك « أن جواز احتساب مال الاجارة جيد » و من جميع ما ذكرنا يظهر ما في  
كلمات صاحب الجواهر فراجع وتدبر وما ابعده ما بينه وبين التعلق بالعين ونظيره  
في الغرابة ما قد يقال بان من مفسد التعلق بالذمة تكرّر الزكاة لوبقى النصاب  
بحاله في سنين متعددة فان الالتزام به هو مقتضى القواعد لما عرفت من انه مالم  
يقبض الفقير لم يخرج عن ملك مالك النصاب مع ان امر عدم التعلق بيد المكلف  
بالتبديل والنقيص .

و كيف كان فقد عرفت الفروع المترتبة على القولين و عمدتها انه [ح]  
لاشكال في اخذ الاموال من ايدي الناس والنزول عليهم والاكل والشرب في منازلهم  
مع علمهم بعدم دفع الزكاة والخمس وكذا تصرفات احد الشركين مع علمه بعدم  
دفع الشريك خمسه و زكاته هذا تمام الكلام من حيث الشركة الحقيقية واما كون  
الشركة بنحو الكلي في المعين فيجوز للمالك التصرف في ماله بمقدار تسعة وثلاثين  
غنما حتى يبقى واحداً للزكاة فقد ذهب جمع اليه ومنهم شيخنا المرتضى الانصاري  
في زكاته قال ما لفظه بل قوله في زكاة الغنم في كل اربعين شاة شاة ايضاً لا يدل  
على ذلك وان كان في بادى النظر نظير قوله في كل اربعين درهما درهم الا ان  
استعمال الفرد من الافراد المماثلة في الكسر المنسوب الى المجموع شايع كما يق  
رطل من العشرة ابطال ويراد العشر ولا يق ذلك في غير المثليات .

و كيف كان فظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة ثبوت واحد غيره معين في المجموع  
فيكون الواجب كلياً صادقاً على كل واحدة لاجزاء مشاعاً مع ان هذا ايضاً غير مراد  
لجواز دفع شاة اخري من غير النصاب على وجه الاصاله دون القيمة اتفاقاً على الظاهر  
فليست الظرفية باقية على معناها الحقيقية انتهى وقوله لا يدل على ذلك اي على-  
الجزء المشاع في كل اربعين شاة شاة ايضاً فضلاً عن غيره مثل في كل خمس  
من الابل شاة ثم انه بعد اثبات كون الزكاة بنحو الكلي في المعين وان الواجب كلياً

صادقا علي كل واحدة رفع اليد عنه و ذهب الى جواز دفع الشاة من غير النصاب وليس الا كون الزكاة في الذمة .

وكيف كان فقد ظهر بطلانه ايضا اذ لازمه خروج الانعام الثلاثة بالمرّة عن هذا القسم فضلا عن الكسر المشاع كما عرفت اذا الكلّي في المعين لازمه اتّحاد الجنس و ارادة الفرد من الافراد المماثلة كالحنطة والشعير فيمكن فيهما كسرا كليًا كما ذكره قده و اما كون شاة في خمس ابل او كون بنت مخاض في سائر الابل او نحو ذلك فلا فان الشاة وإن كانت نكرة و منطبقة علي كثيرين لافردا مردّابين الافراد الا ان ذلك فيما خلطت مع كثيرين من جنسها علي انه عليه لا يجوز بيع تمام النصاب بل لا بدّ و إن يبقى مقدار كليّ الزكاة كما عرفت مع ان ظاهر الاخبار جواز بيع الجميع كما هو صريح صحيح عبدالرحمن المتقدمة آنفا فلو كان علي نحو الكلّي في المعين لما جاز بيع جميعها [فان قلت] قوله فباعها لا يدل علي بيع الجميع [قلت] الظاهر من بيع الزكاة بناءً علي ذلك هو ما بقي من النصاب اي الذي يكون مختصا بالفقير وذلك لان غيره لا يكون زكاة ولا يتعين لها كي يطلق عليه الزكاة فلا يتعين لها الا بالتصرف فيما سواها و ما لم يبلغ الي ذلك لا يقال عليه الزكاة فاطلاق الزكاة عليه لا يكون الا إذا كان الباقي من النصاب منحصرًا فيها و ليعلم انه كما عرفت ان معنى التعلق بالذمة ان يكون علي المالك اداء الزكاة من اي مال منه و لو لم يكن الزكاة من خصوص النصاب و عليه لو انحصر ماله في خصوص النصاب بحيث لو لم يؤدّ منه لما يقدر علي الاداء بعد ذلك لا يجوز له التصرف فيه الا فيما سوى الفريضة لامن حيث كون ماله فيه بل من حيث ان الواجب عليه دفع ما وجبه الشارع وهو مختار فيه مادام امكنه الاداء من اي طريق فلو انحصر فما بقي له رهن لما في ذمته و قد تلخّص من جميع ذلك ان الشارع قد اوجب عليه و علي ذمته مقدارا معينًا من امواله دفعه الي الفقراء كما اوجب عليه عبادات مالية في غير واحد من المقامات كالجنايات والغرامات والكفارات وغير ذلك ففي الجميع قد تعلق علي ذمته مقدّره من دون ان يجعل من ذلك في امواله

شيئاً وليس معنى المطالبة من الفقير او الامام هو مطالبة ماله المخلوط في امواله بل حيث اوجب عليه الشارع فللامام هو المطالبة لو لم يؤد باختياره وله اخذه منه قهراً لتسلطه عليه شرعاً وتكويناً فيؤخذ عليه عنه ما في ذمته لهم فكماله عليه اخذ زكاة الفطرة التي في اعناقهم فكذلك اخذ زكاة الاموال وسائر الحقوق الالهية الذي يأبى الملاك عن التسليم الى اربابها وقد تلخص عنه انه لم يكن لناص صرح بكون الفريضة في خصوص النصاب والله العالم وله الحمد والشكر .

﴿وإذا تمكن من إيصالها﴾ أي الزكاة ﴿إلى مستحقها فلم يفعل فقد فرط﴾  
 فاذا فرط ﴿فان تلفت لزمه الضمان﴾ بلاخلاف ولا إشكال فانه مقتضى كون المال بيده أمانة بخلاف ما اذا لم يكن عن التفريط فلا يكون ضامناً ،  
 ثم انه قد يجتمع الضمان مع الحرمة ايضاً ان قلنا بحرمة التأخير وامان قلنا بجوازها فيكون الضمان مع التفريط مجزئاً عن الاثم كما انه لو قلنا بحرمة التأخير كان حراماً وان لم يتلف فعليه قد يجتمع مع الضمان الحرمة وقد يفرق كل منهما عن الآخر .

ويدل على الضمان في صورة التفريط وعدمه في العدم [صحيح ابن مسلم] «قلت لأبي عبدالله عليه : رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاقت هل عليه ضمانها حتى تقسم ؟ فقال : إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وإن لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها إلى أهلها فليس عليه ضمان ، لأنها قد خرجت من يده ، وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامناً لما دفع اليه إذا وجد ربه الذي أمر بدفعه اليه ، وإن لم يجد فليس عليه ضمان» [صحيح زرارة] عنه عليه أيضاً «عن رجل بعث إليه أخ له زكاته ليقسمها فضاقت ، فقال : ليس علي الرسول ولا علي المؤدى ضمان . قلت : فانه لم يجد لها أهلاً ففسدت وتغيرت أيضاً؟ قال : لا ولكن إذا عرف لها أهلاً فغطت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها» وبهما يقيد إطلاق ما دل على عدم الضمان بالارسال ونحوه .

﴿وكذا﴾ يلزمه الضمان ﴿لو تمكن من إيصالها إلى الساعي أو الامام عليه﴾

او الفقيه الجامع للشرائط او كيله بالنسبة إلى هذا الزمان، لاتحاد المدرك في الجميع وهو عموم ولايتهم ، والا فلا .

﴿ولو أمهر امرأة نصاباً﴾ ملكته بالعقد وحينئذ فلو أقبضها إياه ﴿و حال عليه الحول في يدها﴾ وجب عليها الزكاة ، وفي الجواهر بلا خلاف ولا إشكال فيه ، لاطلاق الأدلة السالم عن المعارض انتهى .

ولا يخفي تنزل المهر لا مكان سقوط النصف بالطلاق فلا يثبت الوجوب إلا بالدخول الموجب لثبوت المهر فيكون مبدء الحول من بعد الدخول نعم لو كان المهر بازيد من النصاب بحيث كان النصاب بحاله بعد التنصيف كان الزكاة ثابتة ومبدء الحول من حين العقد كما إذا كان المهر ثمانين شاة ويمكن ان يريد المثلن صورة بقاء النصاب بعد النصف ويبعده بان مذهبه وجوب الزكاة في مطلق الملك ولو كان متزلاً لا .

﴿و﴾ لو ﴿طلقتها قبل الدخول وبعد الحول﴾ وقلنا بما قال المصنف سواء اخرجت الزكاة ام لم تخرج بعد من العين والامن الغير مع تمكثها من الاخراج ﴿كان له﴾ اي الزوج ﴿النصف موفراً﴾ اي تماماً من الكل وهو عشرون شاة مثلاً لانتسعة عشرون نصف ونصفه الاخر من القيمة . ﴿و﴾ يكون ﴿عليها حق﴾ الفقراء ﴿وتكون لنفسها تسعة عشر ولعله هو الظاهر من المدارك قال لا ريب في وجوب الزكاة في الصداق الزكوي اذا قبضته المرأة وحال عليه الحول لانها تملكه بالعقد وان كان في معرض السقوط قبل الدخول او التشطير ولو وقع الطلاق قبل الدخول وبعد الحول رجع الى الزوج نصف المهر لقوله تعالى فنصف ما فرضتم وعلي المرأة اخراج الزكاة لانها المخاطبة بذلك وصرح المصنف في المعتبر بان معنى توفير النصف اخذه كاملاً واخراج الزكاة من نصيبها واستدل عليه بان الزوج يمكنه الرجوع بنصف المفروض فلا يرجع بالقيمة قال ولا كذا لو تلف الكل لانه لا طريق الى استعادته نصف المفروض وقيل ان معنى توفير النصف عدم نقصانه علي الزوج بسبب الزكاة لكن لها ان تخرج الزكاة من عين النصاب وتعطيه نصف

الباقي وتغرم له نصف المخرج لتعلق الزكاة بالعين وعلي هذا فمتخير المرأة بين أن تخرج الزكاة من العين وتعطيه نصف الباقي وتغرم له نصف المخرج وبين أن تعطيه النصف تماما انتهى وذلك لأنه عبر عن المعنى الثاني بلفظة قيل المشعر بالتمريض وعبارته في المعتبر هكذا اذا قبضت المهر وطلقها قبل الدخول رجع بنصف المهر مما بقي في يدها وكانت الزكاة من نصيبها وللشافعي قولان احدهما ترجع بنصف الموجود ونصف القيمة المخرج لان القدر المخرج يجري مجرى التالف فكما لو تلف الكل لزمها نصف القيمة كذا في تلف البعض لنا انه يمكن الرجوع بنصف المفروض فلا ترجع بالقيمة ولا كذا لو تلف الكل لانه لا طريق الى استعادته نصف المفروض ولو طلقها قبل الاخراج اخذ نصف الموجود و اخرجت الزكاة من نصيبها المثل ما قلناه انتهى ظاهره كما في الكتاب كون نصيب الزوج هو النصف التمام من الكل اخرجها الزكاة اولا بل العبارة ظاهرة في صورة دفعها الزكاة فضلا عما اذا لم يدفعها فان نصف المهر مما بقي هو العشرون لان نصف ما بقي فانه تسعة عشر ففرق بين نصف المهر ونصف الباقي بعد الاخراج واما القياس بالتلف الكل كما عن الشافعي فيرد عليه بما اورد عليه المصنف فانه اذا تلف الكل فلا شيء يبقى كي استرجعه الزوج فلا بد من اخذه القيمة بخلاف تلف الواحد فان حق الزوج بتمامه باق بحاله فلا يحتاج الى اخذ قيمة نصف المخرج ثم ان الظاهر من المحقق الانصاري التفصيل بين الدفع وعدمه وانه في الاول ما اختاره الشافعي دون الثاني فما اختاره المصنف قال في زكاته فالتحقيق ان له نصف الباقي ونصف قيمة المخرج وفاقا للشهيد وخلافا للمحكي عن المبسوط وهو الظاهر من المحقق في المعتبر ولو طلقها قبل الاخراج فمقتضى القاعدة اشترك المال بين الفقراء والمرئاة والزوج فللزوج نصف الكامل وليس لها ان ينقص من نصيبه انتهى وهو محتمل المحكي عن البيان قال «ولو طلق قبل الدخول بعد الحول وجبت الزكاة عليها، فان طلق بعد الاخراج أخذ نصف الباقي ونصف قيمة المخرج، ولا ينحصر حقه في الباقي علي الأقوي، و إن طلق قبل الاخراج احتمل أن لها الاخراج من العين وتضمن

للزوج، فلو اقتسما قبل الاخراج فالأقوي صحة القسمة وتضمن للساعي، فلو أفلس  
فله الرجوع على الزوج، ثم هو يرجع عليها، انتهى.

وهو اختيار صاحب الجواهر ايضا قال هذا كله فيما لو طلقها قبل الاخراج  
من العين، أمالو كان بعده فاملتجه أخذ نصف الموجود وغرامة نصف قيمة المخرج  
في الزكاة أو نصف مثله إن كان مثلياً، ولا ينحصر حقه في الباقي وفاقاً لما سمعته  
من الدروس والبيان، وهو المحكى عن التذكرة في آخر كلامه خلافاً للمحكى  
عن المبسوط والتحرير وغيرهما، فحصره في الباقي، بل ربما استظهر من المتن  
والقواعد ومحكى المنتهى، ولعله لاطلاق كلامهم وإن كان قد يحتمل كون  
موضوع المسألة في كلامهم ما كان قبل الاخراج وقد عرفت أن التحقيق فيها ذلك،  
وعلى كل حال فلا ريب في أن الأقوي ما ذكرنا انتهى والظاهر من الجميع

انه لانزاع لهم في استحقاق الزوج للنصف والاختلاف في ان النصف من الكل  
او الباقي بعد الاخراج وقيمة نصف المخرج ولنا مع الاعلام كلام فانه لو سلمنا  
ما هو المشهور وانغمضنا عن عدم جريان الزكاة في الملك المتزلزل فنقول لو قبضت  
الزوجة النصاب كانت مالكة له وح لو وقع الطلاق بعد الحول فللزوجة نصف المهر  
بمقتضى الآية وهو بمنزلة تلف النصاب فكانت تلف منه نصفه فان معيار التلف  
هو النقص عنه بدون اختيار المالك سواء كان بسبع او سارق او غرق أو حرق او  
قهر غير شرعى او شرعى كما في المام فالمقام مقام التلف لا بنحو زعم الشافعي والرد  
عليه فالطلاق هو متلف للنصف فالنصف الباقي للزوج بلا مزاحمة فالضمان على الزوجة  
والفقير لما عرفت قبلا من انه اى مقدار يتلف من النصاب يتلف بحسابه جزء من الشاة  
على الفقير فكما يتلف من الزوجة عشرون يتلف من الفقير عشرون جزءا من شاة  
وهو نصفها فنصف الزوج باق بحاله بتمامه وللزوجة تسعة عشر ونصف والنصف الباقي  
للفقير فتلف من الفريضة نصفها اى نصف الشاة وح لو لم تخرج الزكاة بعد كان  
عليها قيمة نصف الشاة وان دفعتها الى الفقير رجعت اليه بنصف الشاة وقد بينوه في  
مقام ظهور الثمرة في الضمان والوجوب وغفلوا عنه في المقام ومن العجيب ما في الجواهر



قال فمن الغريب ما عن التحرير من أن الوجه سقوط نصف الفريضة ، وأغرب منه التعليل له بأنه كالتلف قبل التمكن انتهى .

ولقد اجاد الفخر فيما حكى عنه من التشبيه بالتلف الا انى لم اره فيه في مظانه .

وكيف كان فلا ارى وجهاً لغيره و ان أيب من عدم اطلاق التلف عليه فلا اشكال في دخوله مناطا اذطلاقه موجب لتنقيص النصاب كما لومات الحيوان بحتف انفه او غيره و توهم ان المهر عوض البضع فقد ارجع بالطلاق وليس من باب التلف غير مضر لان ادلة الزكاة ناظرة الي حصول الملك لالي سببه فاذا حصل للمالك العين الزكوى من اي سبب كان سواء كان بالتكسب او بالنتاج او بالهبه او بالعوضيه عن البضع او بكونها اجرة لشيء او منقعة لدار كانت موردة لادلة الزكاة لو بقيت بحالها بعد الحول والفرض خلافه و منه يعلم حال ما اذا فسح العقد من رأسه بما هو موجب فاذا كان المهر اربعين شاة وقبضته وحال عليه الحول ثم انفسخ النكاح فانه قد وجبت عليها الزكاة ثم تخرج عن كيس الفقير بتلف النصاب بالفسخ فالمسألان من وادواحد من حيث تعلق الزكاة ومن حيث تلف النصاب الموجب لكون الضرر علي المالك والفقير غاية الامر في المقام حيث تلف نصف النصاب بالطلاق تلف نصف الشاة علي الفقير وفي باب الفسخ بالعيب تلف تمام المهر بالفسخ و ذهب تمامه علي الفقير فوجوب الزكاة كما عن النهايه لا ينافي الوجوب في المقام فانه في كليهما ان الزكاة قد وجبت الا انها قد ذهبت عن الفقير نصفاً او تماماً . و اما توهم ان واحدة الزكاة بمنزلة التلف فيرجع الزوج الي الزوجة بقيمة نصف المخرج ففي غير محلّه ايضا .

ثم انه لو قلنا بمقالة المشهور ايضا فالظاهر لافرق ايضا بين كون الطلاق بعد الاخراج او قبله وعلي الثاني فواضح حيث بقى نصف الزوج بحاله فيأخذه موفراً وكانت علي الزوجة النصف الباقي الا واحدا فانه للفقير و علي الاول ايضا كذلك فان الزوج يأخذ نصف الكل وللزوجة الباقي فلا فرق في ذلك بين دفعها

الفريضة وعدمه ثم ان هذه الاختلاف مبني<sup>ة</sup> علي الاشاعة وقد عرفت فسادها .  
واما علي تعلق الزكاة بالذمة فبعد حول الحول يتعلق الزكاة بذمتها سواء  
دفعتها بعد الطلاق او قبله فلامزاحمة مع نصف الزوج بحال كما انه امكن لها  
الايحراج من العين او الخارج هذا فيما لم يكن هي سببا للطلاق كما لو صدر عنها عملا  
موجبا لطلاقها والا فيكون التلف بتفريط منها فلا يخرج من كيس الفقير شيئا  
بل عليها حقه بتمامه ولها الباقي وهو تسعة عشر شاة هذا كله فيما كان التلف  
بسبب الطلاق ،

﴿ و ﴾ اما ﴿ لو هلك ﴾ وتلف ﴿ النصف ﴾ الباقي بعد الطلاق ايضا ﴿ بتفريط ﴾  
منها ولم تؤد الزكاة لفسل أو غيره ﴿ كان للساعي أن يأخذ حقه من العين ﴾ التي في  
يد الزوج ﴿ ويرجع الزوج عليها به ، لانه مضمون عليها ﴾ مع امكان رجوع الساعي  
الى الزوجة ايضا لان التلف بتفريط منها فعليها الاداء من غير اموالها والله العالم .  
﴿ ولو كان عنده نصاب فبحال عليه أحوال فان أخرج زكاته في ﴾ رأس ﴿ كل  
سنة من غيره تكررت الزكاة فيه ﴾ لعدم نقصانه ﴿ وإن لم يخرج ﴾ من غيره ﴿ وجب  
عليه زكاة حول واحد ﴾ لتعلق الزكاة عليه في سنة الاولى فيكون مال الفقراء  
مخلوطا وممزوجا بمال المالك فينقص عن مقدار الزكاة فلا يتعلق به في سنين بعده  
ولو لم يخرج الى الفقراء حقه هذا فيما قلنا بكون التعلق في العين واما لو قلنا  
بالتعلق بالذمة فالعين بحالها فمادام لا ينقص من النصاب شيء قد تعلقت عليه  
الزكاة ولو صار بمرور السنين ازيد من مقدار النصاب فيمكن ان يشتغل الذمة  
باضاعاف من مقدار النصاب بل يشكل ايضا علي التعلق بالعين كما عرفت وستعرف .  
قال في التذكرة لوملك خمسا من الابل فلم يؤد زكاتها احوالا فعليها شاة  
واحدة لا غير وهو احد قولي الشافعي لانها نقضت بوجوب الزكاة فيها في الحول .  
الاولي عن خمس كاملة فلم يجب عليه فيها شيء كما لو ملك اربعا وجزا من بعير  
وقال احمد عليه في كل سنة شاة علي تقدير الوجوب في العين ايضا لان الواجب هنا  
من غير النصاب فلا ينقص به النصاب كما لو اداه بخلاف ساير الاموال فان الزكاة

يتعلق وجوبها بعينه فسقط كمالو ادّاه من النصاب انتهى.

﴿ نعم ﴾ ما ذكر انما يكون بقدر النصاب كما ربعين شاة فانه علي القول بالتعلق بالعين نقص عن النصاب بحول الحول الاول واما ﴿ لو كان عنده أكثر من نصاب ﴾ كتسعة و أربعين من الغنم مثلا فحال عليه الحول ﴿ كانت الفريضة في النصاب ويجبر ﴾ في الحول الثاني ﴿ من الزائد ﴾ فتجب فريضة ﴿ وهكذا في كل سنة حتى ﴾ ينتهي الزائد ﴿ ينقص المال عن النصاب ﴾ ﴿ و ﴾ كذا ﴿ لو كان عنده ست و عشرون من الابل ومضي عليها حولان وجب عليه ﴾ للحول الأول ﴿ بنت مخاض ﴾ فينقص النصاب ﴿ و ﴾ يرجع النصاب في السنة الأخرى إلى الخمس و عشرين ، فيجب فيه ﴿ خمس شياه ، فان مضي عليها ثلاثة أحوال وجب عليه ﴾ للأول ﴿ بنت مخاض ﴾ وللثاني خمس شياه ، وللثالث أربع شياه ، لنقصانه عن نصاب الخمس و عشرين بالسنة الثانية : فيرجع إلى نصاب العشرين الذي فيه أربع ﴿ و ﴾ يكون المجموع حينئذ ﴿ تسع شياه ﴾ خمس للسنة الثانية واربع للسنة الثالثة و هكذا الى ان ينقص عن النصاب الرابع اي العشرين ابلا توضيحه في امثال الذي ذكره انه وان كان الواجب في الاحوال الاتية اربعة شياه الا انه بقدر اربع شياه نقص عن النصاب ايضا اي اربعة اخماس الابل لان الاصحاب فرضوا خمس شياه مساويا لابل واحد فيكون كل شاة خمس من الابل وعليه كان الواجب في الحول الثالث الى حول السابع عشرين شاة لكل حول اربع شياه فيكون العشرون مساويا لاربع آبال فينقص الاربعة من النصاب فيكون النصاب عشرين ابلا وفي حول الثامن ايضا يجب اربع شياه لكنه ينقص ايضا من النصاب مقدار اربعة اخماس الابل وبقي تسعة عشر ابلا وخمس من الابل وصارت الفريضة بعد حول الثامن هي ثلاث شياه وهكذا الي ان يبلغ الي النصاب الثالث والثاني والاول وعليه كان علي المصنف أو- الشارح حكم حول الرابع والخامس وهكذا كما ذكرناه .

وبالجمله لكل ماوجب عليه نقص خمس من الابل من النصاب في امثال- المذكور الي ان لا يبقى من النصاب شيء كما بيناه لك .

قال في التذكرة لوملك ستا وعشرين و حال عليها احوال فعليه للاول بنت مخاض وللثاني خمس شياه وللثالث اربع وهكذا الي ان ينقص عن عشرين فتجب ثلث شياه وهكذا الي ان ينقص عن عشر فتجب شاتان و هكذا الي ان يقصر عن خمس انتهى . لكن بقي اشكال علي الاصحاب في اصل الحكم و هو اوّلا من اين تساوي خمس شياه لقيمة ابل وجعل الواجب في خمس وعشرين ابلا خمس شياه لايوجب لكون قيمة خمس شياه مساويا لقيمة ابل واحد فكيف يخرج بهذه النسبة ابل عن النصاب بالنسبة الي الحول الثالث كي يجب عليه فيه اربع آبال [سلمنا] ذلك لكنّه فيما ينقص من عين النصاب كما نقص عن الدراهم والدنانير وبعبارة اخرى انما يكون ذلك فيما تعلق بالنصاب من عينه وجنسه لا فيما يجب عليه امر خارج عن جنس النصاب ففي السنوات الاتية لم يخرج من النصاب شيء اذا الفرض بقاء الابال بحالها في كل نصاب و انما يجب عليه الشياه فاذا لم يخرج بقي علي ذمته كما لو تعلق بالذمة من اوّل الامر مع بقاء الابال بحالها للسنة الاتية فهذا الحكم لعلمه من العجائب مع عدم دلالة نص عليه ففي المثل ففي الحول- الاول يجب عليه بنت مخاض فان كان النصاب كلّه بنت مخاض او مشتملا عليها واخرجها وجب عليه للحول الثاني خمس شياه فان اخرجها الي الفقير فواضح وان لم يخرجها كان علي ذمته ذلك من غير نقص من النصاب اصلا فيجب عليه في كل سنة مضي عليه خمس شياه الي ان ينقص من النصاب شيء من جنس النصاب ومن ذلك ظهر انه لا فرق في ذلك من هذه الجهة بين ان نقول بتعلق الزكاة بالذمة كما هو الحق وبين تعلقها بالعين فلا وجه لتوهم نقصان النصاب و كونه مالا للفقير اصلا .

نعم انما يتم ذلك في النقدين الذين يتصور نقصه من النصاب بداهة انه في- المثل كعشرين دينار اذا صار نصف ديناره للغير نقص من العشرين فما ذكره انما يتم فيهما وامثالهما بل في نحو اربعين شاة هذا [ولكن] لنا في مثله ايضا كلام ولو علي التعلق بالعين فانه بحول الحول وان يجب علي مالك النصاب دفع شاة من الاربعين

او نصف مثقال من العشرين حيث كان للفقير لكنه مالم يقبض الامام او وكيله الخاص او العام او نفس الفقير بناء علي كفاية الدفع اليه بنفسه لم يكن الفقير مالكا وهو واضح بداهة ان المالك هو شخص الفقير لا كلّي الفقير فان الكلّي انما يتشخص بالفرد فلامعنى لكون الكلّي مالكا لعدم وجوده سوى الفرد و ملكيّة الفرد يتوقف علي قبضه وبدونه لا يكون مالكا اصلا فالعين مالم يقبضها باقية علي ملك صاحب المال والالزم ان يكون بلا مالك فانه لو صح ما ذكر من خروجه عن النصاب وملك صاحبه لزم أن يدخل في ملك الفقير والكلّي منه لامعنى له والشخصي منه غير حاصل فالعين باقية بملكيّة صاحب النصاب فلا ينقص النصاب ولو حال عليه احوال كثيرة وقد عرفته في بحث تعلق الزكاة بالذمة فراجع بل علي ذلك يمكن ان يكون الشركة بنحو الاشاعة ممّا لا يحصل له اذا اشاعة انما يتوقف علي القبض حتي يحصل المالك فبعد القبض والتصرف لو جعله في مال المالك قد تحقق الشركة بنحو الاشاعة أو الكلّي في المعين والانصاف ان هذا الوجه بوحده يليق ان يكون دليلا علي بطلان الاشاعة بل علي الكلّي في المعين ايضا

❖ والنصاب المجتمع من المعز والضأن وكذا من البقر والجاموس وكذا من الابل العراب والبخاني تجب فيه الزكاة ❖ بلا خلاف ، لكون الجميع من جنس واحد هنا فيعم الجميع اسم المذكورات ❖ والمالك بالخيار ❖ ح ❖ في إخراج الفريضة من أي الصنفين شاء ❖ تساوت القيم أو اختلفت كما عن ظاهر القواعد والارشاد و صريح جماعة من متأخري المتأخرين. وقيل بالتقسيم والّاخذ من كل بقسطه مع تفاوت القيم و كانه ناش من شبهة الشركة وقد عرفت ما فيه .

❖ ولو قال رب المال : لم يحلّ علي مالي الحول أو قد أخرجت ماوجب علي ❖ أو تلف ما ينقص تلفه النصاب أو لاحق علي أو نحو ذلك ❖ قبل منه ❖ مالم يعلم كذبه بلا خلاف كما في الجواهر ولقول أمير المؤمنين (عليه السلام) [في صحيح بريد بن معاوية] لمصدقته : «ثم قل لهم يا عباد الله أرسلني اليكم ولي الله لاأخذ منكم حق الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم حق فتؤدوه إلي وليه؟ فان قال لك قائل لا فلا تراجع، فان

أنعم لك منعهم فانطلق معه» [و في رواية] أخرى «فان ولّى عنك فلا تراجع» وقد يؤيد ذلك كله بأن الاخراج حقه، ولأنه لا يعلم غالباً إلا من قبله، لعدم انحصار المستحق حتى يستعلم، خصوصاً وقد جاز احتسابها من دين وغيره مما يتعذر الاشهاد عليه، ولأنه عبادة فيقبل قوله في أدائها ﴿و﴾ ح ﴿لم يكن عليه بينة ولا يمين﴾ في ذلك.

﴿ولو شهد عليه شاهدان﴾ بأنه قد حال الحول أو أن المال موجود غير تالف ﴿قبلاً﴾ لعموم ما دلّ على قبول البيّنة، ولا يخفى انه معارض بصحيح يريد المتقدم انفاً فان قوله ﷺ فان قال لك قائل لا فلا تراجع بل في خبر آخر فان ولّى عنك فلا تراجع يعتم جميع اقسام الانكار بل يعتم صورة العلم بالكذب بل البيّنة معارضة بقاعدة اليد وقول ذيها مسموع فيه ولان اخباره لا يعلم الا من قبله فلا وجه لردّه خصوصاً اذا شهداه بالنفي بمثل انك لم يخرج الزكاة بل معارض لاصالة الصحة الجارية في فعل المسلم مثل ضع فعل اخيك على احسنه ولان ردّ قوله راجع الى تكذيبه المنفي بالاصل ولانه موجب للتنفير وعدم الميل الى الاسلام وصغارة الساعى بنظر المالك ولادّاه الى النزاع المنفور شرعاً فاذا شهدا بعدم الاخراج أو بحلول الحول او بان المال موجود او بان النصاب بحاله فكيف يعلم أو لا بذلك لان علمه عند صاحبه فلا يحصل في اكثر هذه الموارد فاذا تلف من النصاب شيء بعد حلول الحول او عوض بعضها في الأثناء أو بعضها صار عوامل او معلوفة فأخبر المالك بذلك كيف يمكن الانكار لمن كان غائباً عن هذه الامورات.

[ويؤيده قول أمير المؤمنين ﷺ] لعامله وأصدع المال صدعين ثم خيرهماي - الصدعين شاء فأيتهما اختار فلا تعرض له ثم اصدع الباقي صدعين ثم خيرهما فأيتهما اختار فلا تعرض له ولا تزال كك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله تبارك وتعالى في ماله فاذا بقي ذلك فاقبض حق الله منه فانه وان لم يدلّ على خلاف الشاهد بين الا أنه غير خال عن التأييد فان قوله ﷺ فلا تعرض له الخ ظاهر في وجوب عدم صدوره منه ما - يوجب خلاف ميل المالك ولا يقاس ذلك بما اذا اخذ الامام قهراً فانه مالك الملوک

و اولى بالتصرف بجميع الناس مالاً و نفساً و نحوهما وله الاختيار التام تشريعاً و تكويناً و ليس ذلك الا لنفس الامام فالاقوى هو سماع قول المالك في الجميع ﴿ و إذا كان للمالك اموال متفرقة ﴾ في أما كن متعددة إلا أنها من جنس واحد ﴿ كان له إخراج الزكاة من أيها شاء ﴾ بلا خلاف ولا إشكال ﴿ ولو كان السن- الواجبة في النصاب ﴾ كنبت المخاض والحقة والمسنة ﴿ مريضة ﴾ و باقى النصاب صحيحاً ﴿ لم يجب ﴾ علي الساعي ﴿ أخذها ﴾ لودفعها المالك بل لا يجوز ﴿ وأخذ غيرها ﴾ مما هو من أفراد الصحيحة من الفريضة والا من غيرها ﴿ بالقيمة ﴾ كما مر سابقاً . ﴿ ولو كان كله مرضاً ﴾ بمرض واحد ﴿ لم يكلف شراء صحيحة ﴾ بلا خلاف وعن المدارك نسبتة إلى علمائنا .

﴿ و ﴾ كيف كان ﴿ لا تؤخذ الربى وهي الوالدة إلى خمسة عشر يوماً ﴾ علي المعروف بين الأصحاب : ﴿ وقيل إلى خمسين ﴾ يوماً وفي الجواهر إلا أنه لم تعرف قائله كما أنه لم تعرف من نص علي الأول من اهل اللغة عدا ما تسمعه عن الأزهري، نعم عن مجمع البحرين حكايته بلفظ القيل ، كالتفسير بالعشرين يوماً ، وبالشهرين ، وبالشاة القربية العهد بالولادة ، وبالشاة التي تربي في البيت من الغنم لأجل اللبن ، ثم قال: وخصها بعضهم بالمعز ، وبعضهم بالضأن ، وعن جامع اللغة « هي الشاة إذا ولدت و أتى عليها من ولادتها عشرة أيام أو بضعة عشر يوماً » وفي الصحاح « الشاة التي وضعت حديثاً ، وجمعها رباب بالضم ، والمصدر رباب بالكسر ، وهو قرب العهد بالولادة ، تقول شاة ربي بينة الرباب بالكسر و اعنر رباب بالضم ؟ قال الأ موى : هي ربي ما بينها وبين شهرين ، وقال أبو زيد: الربى من المعز ، وقال غير من المعز والضأن جميعاً ، و ربما جاء في الابل أيضاً . انتهى موضع الحاجة ونظير هذه العبارات من اللغويين كثيرة ولا يحتاج إلى أكثر من ذلك ،

وانما المهم بيان ان النهي لاجل منقصه فيه او يكون هو انفع من غيره و افضل وعلي الثاني يكون النهي ارفاقا للمالك كى لا يتضر بدفع الافضل حيث وقع النهي في سياق الا كولة وفحل، الضراب فانهما للارفاق بالمالك جدا فالنهي علي الساعي

من حيث اخذه الافضل اما كون النهي للمنقصة فلا يتصور فيه اذ لا نقص ولا مرض فيه ناشأ من الولادة فيكون بمنزلة الولادة في الانسان فيزول بادي زمان ولا يتصور الانفعيَّة ايضا الامن حيث وجود اللبن و كثرته ويمكن كون النهي للارفاق بحال الحيوان فان اخذه واذهابه لا يخلو عن مشقة له في الطريق والفراق بينه و بين ولده واقرانه والله العالم .

﴿ولا﴾ تؤخذ الساعي ﴿الأكولة﴾ الا ان يعطيها المالك فالنهي للارفاق علي- المالك ﴿و﴾ المراد منها ﴿هي السميئة المعدة للأكل﴾ ولا ينافيه تفسيرها في الموثق بالكبيرة فان المراد بها السميئة منه لا كبر السن ، وعن الصحاح «الأكولة الشاة التي تعزل للأكل وتسمن، ويكره المصدق أخذها» وعن العين والمقاييس «أنها التي قرعى للأكل» . والموثق هي [ماعن سماعة] عن أبي عبدالله (عليه السلام) «لا تؤخذ أكولة، والأكولة الكبيرة من الشياه تكون في الغنم . ولا والدة ولا الكبش الفحل» وأما [صحيح عبدالرحمن] عنه (عليه السلام) أيضاً «ليس في الاكيلة ولا في الربي ، والربي التي ترابي اثنين، ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة» ففي الجواهر فقد يؤيد اختصاصها بالمعز ، لأنها هي التي تلداثنين ، نعم تفسيره الربي بذلك لم نعر علي من فسره به من الفقهاء واللغويين عدا الاستاذ في كشفه انتهى.

﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ يؤخذ ﴿فحل الضراب﴾ بدون إذن المالك بلاخلاف ، أمامع بذله فعن المنتهي نفي الخلاف عنه وهو مضافا الى اطلاق الشاة عليه كان افضل و اولى من غيره وانما لا يؤخذ بدون الاذن المالك و اما معه فلا منع يتصور ﴿ويجوز أن يدفع من غير غنم البلد في﴾ زكاة ﴿الابل وإن كان أدون قيمة﴾ للاطلاق الاسم عليه بل في زكاة الشاة لم اعرفت من تعلق الزكاة بالذمة فليس عليه الا دفع شاة من أي بلد كانت من غير فرق في ذلك اصلا .

﴿ويجزى﴾ في الفريضة ﴿الذكر والأنتي لتناول الاسم﴾ الذي هو الشاة لهما : سواء كان النصاب فحولا أو أنثاء أو مملقاً ،



## ((القول في زكاة الذهب والفضة))

﴿ لا تجب الزكاة في الذهب حتى يبلغ عشرين ديناراً ﴾ أى مثقالاً شرعياً  
بلاخلاف فيه ، فإذا بلغ عشرين ﴿ ففيه ﴾ نصف دينار عبارة عن ﴿ عشرة قرايط ﴾  
وفي الجواهر وغيره واللفظ للأول هي نصف المثلث الذي قد عرفت أنه الدينار ، وهو  
ثمان وستون شعيرة وأربعة أسباع شعيرة ، والقيراط ثلاث شعيرات وثلاثة أسباع  
شعيرة ، فالمثلث عشرون قيراطاً ، ونصفه عشرة وهي ربع العشر من العشرين ديناراً  
انتهى .

﴿ ثم ليس في الزائد شيء حتى يبلغ أربعة دنانير ، ففيها قيراطان ، ولا زكاة  
فيما دون عشرين مثقالاً ولا فيما دون أربعة . ثم كلما زاد المال أربعة ففيه قيراطان  
بالغاً ما بلغ ، وقيل ﴾ والقائل ابنا بابويه في الرسالة والمقنع علي ما حكى عنهما :  
﴿ لا زكاة في العين ﴾ أى الدنانير ﴿ حتى تبلغ أربعين ﴾ فإذا بلغ ﴿ ففيه دينار ﴾  
بل عن علي بن بابويه منهما الخلاف في النصاب الثاني أيضاً ، فجعله أربعين أيضاً  
﴿ و ﴾ علي كل حال ﴿ الأول أشهر ﴾ بل المشهور بل ادعى عليه الاجماع .

قال في الخلاف لا زكاة في الذهب حتى يبلغ عشرين مثقالاً فإذا بلغت عشرين  
مثقالاً ففيها نصف مثقال فإن نقص من العشرين ولو قيراطاً لا تجب فيه الزكاة و  
ما زاد عليه ففي كل أربعة دنانير عشر ديناراً به قال ابو حنيفة وقال الشافعي ما زاد  
علي العشرين فبحسابه ولو نقص شيء ولو حبة فلا زكاة وبه قال ابو حنيفة وجميع  
الفقهاء و قال مالك ان نقص حبة وحبتان و جاز جواز الوافية فهي كالوافية  
فيها الزكاة بناء على اصله في الورق وقد بيناه و قال عطاء الزهري والاذاعي  
لانصاب في الذهب و انما يقوم بالورق فان كان ذهباً قيمته مائة درهم ففيه  
الزكاة وان كان دون عشرين مثقالاً وان لم يبلغ مائة درهم فلا زكاة فيه و ان

زاد علي عشرين مثقالاً انتهى .

وعن التذكرة إذا بلغ أحدهما يعنى النقيدين وجب فيه ربع العشر، فيجب في العشرين مثقالاً نصف دينار وفي المائتين من الفضة خمسة دراهم باجماع علماء الاسلام .

وعن مفتاح الكرامة الذى وجدناه فيما عندنا من المقتنع والهداية والفقيه موافقة المشهور ،

نعم في الاول نسب بعد ذلك خلاف المشهور إلى الرواية ، والموجود فيما حضرنا من نسخة الهداية «اعلموا أنه ليس علي الذهب شيء إلى أن يبلغ أربعة وعشرين ، ثم فيه نصف دينار وعشر دينار ثم علي هذا الحساب متى ما زاد علي عشرين و أربعة ، ففي كل أربعة عشر إلى أن يبلغ أربعين . فاذا بلغ أربعين مثقالاً ففيه مثقال » .

وفي الجواهر بعده قال ولم يحك ذلك عنه احد ،

ويدل علي المشهور روايات كثيرة [ مثل مارواه الحسين بن بشار ] عن أبي الحسن عليه السلام (في حديث) قال: في الذهب في كل عشرين ديناراً نصف دينار . فان نقص فلازكاة فيه .

[وما عن سماعة ] عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال : ومن الذهب من كل عشرين ديناراً نصف دينار ، وإن نقص فليس عليك شيء .

[وما رواه علي بن عقبة ] وعدة من أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليه السلام قالوا : ليس فيما دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء فاذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال إلى أربعة وعشرين ، فاذا أكملت أربعة وعشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية وعشرين فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة .

[ودا عن أبي عيينة ] عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا جازت الزكاة العشرين ديناراً ففي كل أربعة دنائير عشر دينار .

[وما عن يحيى بن أبي العلاء ] عن أبي عبدالله عليه السلام قال : في عشرين ديناراً نصف

دينار .

[وما عن زرارة] عن أبي جعفر عليه السلام قال: في الذهب إذا بلغ عشرين ديناراً ففيه نصف دينار . وليس فيما دون العشرين شيء الحديث .

[وما عن زرارة أيضاً عن أحدهما عليه السلام (في حديث) قال : ليس في الذهب زكاة حتى يبلغ عشرين مثقالاً فإذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال . ثم علي حساب ذلك إذا زاد المال في كل أربعين ديناراً دينار .

[وما عن زرارة وبكير ابني أعين] أنهما سمعا أبا جعفر عليه السلام يقول في الزكاة أمّا في الذهب فليس في أقلّ من عشرين ديناراً شيء ، فإذا بلغت عشرين ديناراً ففيه نصف دينار الحديث .

وامّا ما يكون دليلاً لابني بابويه [هو ما رواه محمد بن مسلم وأبي بصير و بريد العجلي والفضيل بن يسار] عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا : في الذهب في كلّ أربعين مثقالاً مثقال [الي أن قال :] وليس في أقلّ من أربعين مثقالاً شيء .

وفي الوسائل : حملة الشيخ على نفى وجوب المثقال فيما دون الأربعين لا مطلق الزكاة ، فأنه يجب في العشرين طامراً ، ويحتمل الحمل على التقيّة لموافقته لبعض العامة والتخصيص بما دون العشرين لأن هذا عامٌ وذلك خاصٌ .

[وما رواه زرارة] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهماً وتسعة وثلاثون ديناراً أين كيتهما؟ فقال: لا ليس عليه شيء من الزكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتى يتمّ أربعون ديناراً والدراهم مأتي درهم الحديث . وكيف كان فقد عرفت كثرة ما يدل على المشهور \* ولا زكاة في الفضة حتى تبلغ مأتي درهم ففيها خمسة دراهم ثم كلما زادت أربعين ففيها درهم \* وفي الجواهر بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نصاً وفتوي \* وليس فيما نقص من الأربعين زكاة كما ليس فيما ينقص عن الماتين شيء \* .

[لما عن الحلبي] قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الذهب والفضة ما أقلّ ما تكون فيه الزكاة؟ قال: مأتا درهم وعدلها من الذهب ، قال وسألت عن النيف .

الخمس والعشرة ، قال : ليس عليه شيء حتى يبلغ أربعين فيعطي من كل أربعين درهما درهما ،

[ولما عن رفاة النخاس ] قال: سألت رجل أبا عبد الله عليه السلام فقال: إنني رجل صائغ أعمل بيدي وإنه يجتمع عندي الخمسة والعشرة ففيها زكاة؟ فقال: إذا اجتمع مائة درهم فحال عليها الحول فإن عليها الزكاة .

[ولما عن الحسين بن بشار] قال: سألت أبا الحسن عليه السلام في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الزكاة؟ فقال: في كل مائة درهم خمسة دراهم وإن نقصت فلا زكاة فيها الحديث .

[ولما عن سماعة] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال في كل مائة درهم خمسة دراهم من الفضة وإن نقصت فليس عليك زكاة الحديث .

[ولما عن أبي الربيع الشامي] عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: أليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها إلا علي من يملك مائة درهم .

[ولما عن زرارة] عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) قال: في الفضة إذا بلغت مائة درهم خمسة دراهم ، وليس فيما دون المائتين شيء ، فإذا زادت تسعة و ثلاثون علي المائتين فليس فيها شيء حتى تبلغ الأربعين ، وليس في شيء من الكسور شيء حتى تبلغ الأربعين و كذلك الدنانير علي هذا الحساب .

[ولما عن الفضلاء] عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام (في حديث) قالوا، في الورق في كل مائتين خمسة دراهم ، ولا في أقل من مائة درهم شيء ، وليس في النسيء شيء حتى يتم أربعون فيكون فيه واحد ،

[ولما عن زرارة] عن أحدهما عليهما السلام قال: ليس في الفضة زكاة حتى تبلغ مائة درهم ، فإذا بلغت مائة درهم ففيها خمسة دراهم فإذا زادت فعلى حساب ذلك في كل أربعين درهماً درهم ، وليس في الكسور شيء الحديث .

[ولما عن محمد الحلبي] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا زاد علي المائة درهم أربعون درهماً ففيها درهم ، وليس فيما دون الأربعين شيء ، فقلت: فما في تسعة وثلاثين درهماً؟

قال : ليس علي التسعة والثلاثين درهما شي ء .

[ ولما عن زرارة وبكير ابني اعين ] أنهما سمعا أبا جعفر عليه السلام يقول : في الزكاة ( إلى أن قال : ) ليس في أقل من مائة درهم شي ء ، فإذا بلغ مائة درهم ففيها خمسة دراهم ، فمأزاد فبحساب ذلك ، وليس في مائة درهم وأربعين درهماً غير درهم إلا خمسة الدراهم فإذا بلغت أربعين ومائة درهم ففيها ستة دراهم ؛ فإذا بلغت ثمانين ومائة درهم ففيها سبعة دراهم ومأزاد فعلى هذا الحساب ، وكذلك الذهب وكل ذهب الحديث ،

[ والمروية عن عيون الأخبار ] بأسانيد عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال في كتابه إلى المأمون : والزكاة الفريضة في كل مائة درهم خمسة دراهم ، ولا تجب فيما دون ذلك شي ء ، ولا تجب الزكاة على المال حتى يحول عليه الحول . [ والمروية ] عن تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال : والزكاة المفروضة من كل مائة درهم خمسة دراهم ، ولا يجب فيما دون ذلك ، وفيما زاد في كل أربعين درهماً درهم ، ولا يجب فيما دون الأربعينات شي ء ، ولا تجب حتى يحول الحول ، ولا تعطى إلا أهل الولاية ، وفي كل عشرين ديناراً نصف دينار . ثم ان الظاهر ان بناء هذه المقادير على التحقيق فلا يجب فيما نقص عن المثلث والدرهم ولو بمقدار حبة فضلا عن حبتين ولا ينفعه المسامحات العرفية ولذا قال في الجواهر بعد العبارة ولو يسيرا كالحبة ونحوها وان تسومح فيه في المعاملة بحيث يروج فيها ، لأن المسامحة العرفية لا يبتنى عليها الأحكام الشرعية ، إذ الحقيقة في التقدير كونه على التحقيق دون التقريب ، نعم لو كان النقصان مما تختلف به الموازين فينقص في بعضها دون بعض ففي الملحكي عن المعتمر والتحرير والتذكرة و نهاية الأحكام والمسبية والمسالك تجب الزكاة ، وإليه يرجع ما عن البيان « في الغلات لو اختلفت الموازين فبلغ في بعضها وتعذر التحقيق فالأقرب الوجوب » انتهى قال في الخلاف اذا نقص من المائة درهم حبة او حبتان في جميع الموازين او بعض الموازين فلا زكاة فيه وبه قال ابو حنيفة والشافعي و قال مالك ان نقص الحبة والحبتان ثم

تمسك لذلك بالاجماع والاخبار فالظاهر هو الاتفاق علي عدم الوجوب لو نقص ولو كان في الغاية الا أن يرجع الى الاختلاف في الموازين فيجب الزكاة قطعاً لو كان الناقص مطابقة لميزان جداً .

﴿ وكيف كان ﴾ الدرهم ستة دوايق ، والدانق ثمان حبات من أواسطحب الشعير ﴿ في العظم والصغر والوزانة والخفة وفي الجواهر بالاخلاف أجده في شيء من ذلك ، بل عن ظاهر المنتهى في الفطرة الاجماع علي الأول ، بل عن ظاهر الخلاف إجماع الأمة عليه ، نحو ما في المدارك من أنه نقله الخاصه والعامه ، ونص عليه جماعة من أهل اللغة ، وفي المفاتيح « أنه كذلك باتفاق الخاصة والعامه ونص أهل اللغة » وفي الرياض لم أجد فيه خلافاً بين الأصحاب ، وعزاه جماعة إلى الخاصة والعامه مؤذنين بكونه مجمعاً عليه عندهم ، بل في المفاتيح نفى الخلاف أيضاً عما بعد الأول ، وفي محكي المنتهى نسبه إلى علمائنا ، وفي المدارك قطع به الاصحاب ، بل عن رسالة المجلسي في تحقيق الأوزان أنه متفق عليه بينهم ، وأنه صرح به علماء الفريقين ، نحو ما في الحدائق ، إلى غير ذلك انتهى .

قال العلامة في محكي النهاية : والدناير لم يختلف المثلثال منها في جاهلية ولا اسلام . وكذا نقل عن الرافعي في شرح الوجيز انه قال : المثلثال لم يختلف في جاهلية ولا اسلام . والدينار مثقال شرعي فهما متحدان وزناً فلذا يعبر في اخبار الزكاة تارة بالدينار وتارة بالمثلثال .

واما الدراهم فقد ذكر علماء الفريقين أيضاً أنها كانت في زمن النبي ﷺ سابقاً كما كان قبل زمانه بغلبيه وكان وزن الدرهم منها ثمانية دوايق ، وطبرية وزن الدرهم منها أربعة دوايق ، وهكذا بعده ﷺ إلى زمن بنى امية ، فجمعوا الدرهمين وقسموهما نصفين كل درهم ستة دوايق واستقر امر الاسلام علي ذلك .

قال في الخلاف المعتبر في الفضة التي تجب فيها الزكاة الوزن وهو ان يكون كل درهم ستة دوايق وكل عشرة سبعة مثاقيل ولا اعتبار بالعدد ولا بالسود البغلية التي في كل درهم درهم ودانقان ولا بالطبرية الخفيفة التي في كل درهم اربعة دوايق و به قال

جميع الفقهاء و قال المغربي الاعتبار بالعدد دون الوزن فاذا بلغت مأتي عدد ففيها الزكوة سواء كانت وافية او من الخفيفة وان كانت اقل من مأتين عدداً فلا زكوة فيها سواء كانت خفيفة او وافية .

[دليلنا] اجماع الفرقة بل إجماع الامة وقول المغربي لا يعتد به ومع ذلك فقد

انقرض وانعقد الاجماع علي خلافه . انتهى

﴿ و ﴾ قد ظهر مما نقلناه انه ﴿ يكون مقدار العشرة ﴾ دراهم ﴿ سبعة مثاقيل ﴾

شرعية أي دنانير وفي الجواهر بعد العبارة قال فالعشرون ديناراً التي هي أول نصب الذهب وزن ثمانية وعشرين درهماً وأربعة اسباع درهم . والمائتا درهم التي هي أول نصب الفضة وزن مائة وأربعين مثقالاً ، وعلم من ذلك أن المئقال درهم و ثلاثة أسباع - الدرهم ، كما أن الدرهم سبعة أعشار المئقال أي مئقال إلاثلاثة أعشاره ، فهو مع ثلاثة أعشار المئقال مئقال ، بل علم أيضاً أن الدرهم وزن ثمانية وأربعين حبة شعير ، والمئقال وزن ثمانية وستين حبة وأربعة أسباعها كما هو واضح بأدنى تأمل ، وعلي كل حال فالمدار في الدرهم والدينار هنا وفي الدية وغيرها علي هذا الوزن ، و لا عبرة بغيره سابقاً ولاحقاً ، فيرجع الانقص منه والأزيد اليه ، فما بلغ به ترتب عليه الحكم ، إن لإشكال عندنا في ان العبرة بالوزن لا بالعدد ، والاجماع بقسميه عليه انتهى .

قال في الحدائق وقد ذكروا في نسبة كل من الدينار والدرهم الي الآخر ان-

الدينار درهم وثلاثة أسباع درهم والدرهم نصف الدينار و خمسه . فعلي هذا يكون مقدار عشرة دراهم سبعة دنانير ، وتكون العشرون مثقالاً التي هي أول نصب الذهب في وزن ثمانية وعشرين درهماً وأربعة أسباع درهم ، والمائتا درهم التي هي أول نصب الفضة في وزن مائة وأربعين مثقالاً ، ومن ذلك يعلم نصاب الفضة بهذه المسميات الجارية في هذه الأزمان المتأخرة حيث أن المسميات منها وزن الدينار مثقال شرعي فيكون النصاب الأول مائة محمديّة وأربعين محمديّة انتهى .

والمحمديّة اسم لبعض النقود الفضيّة في الأزمنة المتأخرة

وفي الرياض بعد قول المصنف ويكون قدر العشرة سبعة مثاقيل قال ويعلم منه

ان المئقال درهم وثلاثة أسباع درهم والدرهم نصف المئقال وخمسه فيكون العشرون مئقالا في وزان ثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم والمائتا درهم في وزان مائة وأربعين مئقالا قال الخالفة وهذه النسب مما لا شك فيها واتفقت عليها العامة والخاصة كما ظهر مما اسلفناه في المقدمة الاولى انتهى ومن جملة ما ذكره في- النسب التي نفي الشك فيها نسبتته المئقال الشرعي الى الصيرفي فقال هو ثلثة ارباع الصيرفي فالصيرفي هو مئقال وثلث من الشرعي اقول ومن هنا يعلم نصاب الفضة بهذه- المحمديات الجارية في هذه الازمان المتأخرة حيث ان المحمدية منها كما قيل وزن الدينار مئقال شرعي فيكون النصاب الاول منها مائة و اربعين محمديّة انتهى . وعن المعتبر «أن المعتبر كون الدرهم ستة دوانيق بحيث يكون كل عشرة منها سبعة مثاقيل ، وهو الوزن المعتدل ، فانه يقال : إن السود كانت ثمانية دوانيق ، والطبرية أربعة دوانيق فجمعا وجعلا درهمين ، وذلك موافق لسته النبي (ﷺ) وعن نهاية الأحكام «والسبب أي في صيرورة الدرهم ستة دوانيق أن غالب ما كانوا يتعاملون به من أنواع الدرهم في عصر النبي (ﷺ) والصدر الأول بعده نوعان البغلية والطبرية ، والدرهم الواحد من البغلية ثمانية دوانيق. ومن الطبرية أربعة دوانيق ، فأخذوا واحداً من هذه وقسموها نصفين ، وجعلوا كل واحد درهماً في زمن بني أمية ، وأجمع أهل ذلك العصر علي تقدير الدراهم الاسلامية بها ، فاذا زادت علي الدرهم ثلاثة أسباعه كان مئقالا ، وإذا نقصت من المئقال ثلاثة أعشاره كان درهماً وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل ، وكل عشرة مثاقيل أربعة عشر درهماً وسبعان وعن المسعودي ، إنما جعل كل عشرة دراهم بوزن سبع مثاقيل من الذهب لان الذهب أوزن من الفضة ، وكأنهم ضربوا مقداراً من الفضة ومثله من الذهب فوزنوهما فكان وزن الذهب زائداً علي وزن الفضة بمثل ثلاثة أسباعها ، وأستقرت الدراهم في الاسلام علي أن كل درهم نصف مئقال وخمسه ، وبها قدرت نصب الزكاة ومقدار الجزية والديات ونصاب القطع في السرقة وغير ذلك» .

وفي المحكي عن كشف الرموز «أن الدرهم في قديم الزمان كان ستة دوانيق ، كل



دائق قيراطان بوزن الفضة، كل قيراط أربع حبات . كل حبة ستة أسابيع من حبات الشبه المستعملة الآن ، فالدرهم ثمان و أربعون حبة، والدائق ثمان منها، لأنه سدس الدرهم . وكان الدرهم في ذلك الزمان بوزن الذهب أربعة عشر قيراطاً، فيكون وزن عشرة دراهم سبعة مثاقيل ، والزكاة إنما تجب في الدراهم إذا كانت بهذا الوزن. فأما في زماننا هذا فالدرهم أربعة دوانيق ، كل دائق ثلاثة قرايط و حبة ، كل قيراط ثلاث حبات ، فيكون الدائق عشر حبات من حبات الشعير ، والتفاوت بين-الموضوعين إنما هو بثلاث السبع « وعن السرائر أن الدرهم أربعة دوانيق ، والدائق ثمان حبات ،

ولا يخفى ان الظاهر من تلك العبارات المحكية وغيرها مما هو كثير يستفاد اختلاف وزن الدرهم بحسب الازمنة والامكنة بحيث لا يمكن الجمع بينها بل ظاهر بعض الروايات مثل [ المرسل ] عن المروزي عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) « إن الدرهم سنة دوانيق ، والدائق وزن ست حبات ، والحبة وزن حبتين شعيراً من أواسط الحب لامن صغاره ولا من كباره » هو كون الدرهم ازيد من المتقال اذ وزنه ح يصير وزن اثنين و سبعين شعيراً والمتقال قد عرفت انه يصير وزنه مقدار ثمانية وستين ونصف شعير وهو كما تری بل الاختلاف هو صريح [ رواية حبيب الخثعمي ] المروي عن الكافي قال كتب ابو جعفر المنصور إلى محمد بن خالد وكان عامله على المدينة أن يسأل أهل المدينة عن الخمسة في الزكاة من المائتين كيف صارت وزن سبعة ، ولم يكن هذا علي عهد رسول الله (ﷺ) و أمره أن يسأل فيمن يسأل عبدالله بن-الحسن و جعفر بن محمد (عليهما السلام) قال: فسأل أهل المدينة فقالوا: أدر كنا من كان قبلنا علي هذا، فبعث إلى عبدالله بن الحسن و جعفر بن محمد (عليهما السلام) فسأل عبدالله بن-الحسن فقال : كما قال المستفتون من أهل المدينة : فقال : ما تقول يا أبا عبدالله؟ فقال إن رسول الله (ﷺ) جعل في كل أربعين أوقية أوقية، فاذا حسبت ذلك كان علي وزن سبعة وقد كانت وزن ستة و كانت الدراهم خمسة دوانيق ، قال حبيب: فحسبناه فوجدناه كما قال ، فأقبل عليه عبدالله بن الحسن فقال: من أين أخذت هذا؟ قال:

قرأت في كتاب أمك فاطمة (عليها السلام) قال : ثم انصرف فبعث اليه محمد بن خالد ابعث إلي بكتاب فاطمة (عليها السلام) فأرسل اليه أبو عبدالله (عليه السلام) إني إنما أخبرتك أنني قرأت ولم أخبرك أنه عندي ، قال حبيب : فجعل محمد بن خالد يقول لي : ما رأيت مثل هذا قط .

وعن الوافي : « إن بناء هذه الشبهة و انبعائها علي تغيير الدراهم في الوزن بحسب القرون ، وقد كانت في زمن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) تحسب بالاًوقية ، و كانت الاوقية أربعين درهماً ، والدرهم ستة درانيق ، ثم صار الدرهم خمسة درانيق . و كانت الزكاة وزن ستة كما يستفاد من هذا الخبر . ولعله صار في زمن المنصور أقل من خمسة درانيق ، وصارت الزكاة وزن سبعة ، إن قيل كما غيرت الدراهم في الزكاة غيرت أيضاً في النصب قلنا إنما كان العد في الزكاة ، و أما النصب فكانوا يزنونها من غير عد » انتهى وهو من الفاساني من الاعاجيب فانه اعترف بان الاوقية في زمن الرسول هي اربعين درهما فيكون مكسر الاربعين في الاربعين الف و ستمائة درهم فيكون معيار الوجوب في زمن الرسول بلوغ الدرهم بهذا المقدار و فيه اوقية اي اربعين درهما فيكون الفرض اربعين درهما ومقدار النصاب الف و ستمائة هذا هو الظاهر من هذا الكلام فلا يصح " بوجه نعم لو كانت الاوقية درهم واحد كان المعنى في كل اربعين درهما درهم فيكون صحيحا و كان ناظرا الي مقدار الدفع اذا كثر لا الي مقدار النصاب والفريضة كما يقال يخرج من كل اربعين دينارا دينار هذا وقد يقال في شرح هذا الخبر أن الدرهم غير الطبرى والبغلى علي ضرب ثلاثة ، درهم زنته سنة درانيق ، وهو الشرعى الذى كان خمسة منه أول ما يجب في نصب الفضة و درهم زنته خمسة درانيق ، و درهم زنته خمسة أسباع الدرهم الشرعى ، وهو الدرهم المحدث في زمان المنصور وماقاربه ، و قرر الوجه في سؤال المنصور أنه لما كان المشهور في عصره أن سبعة دراهم غير تلك الدراهم المحدثه هي أول ما يجب في نصب الفضة مع أن هذا المحدث لم يكن في عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولم يرد فيه رواية والروايات وردت في الخمسة دراهم استفسر عن هذا واستعلم حقيقته من الامام فاجاب الامام عنه

بمعارفت وقد يقال في شرحه أن حاصل السؤال أن هذه الدراهم لم تكن في زمن-  
 النبي ﷺ فكيف صار المائتان نصاباً أولاً زكاته خمسة دراهم، وحاصل الجواب  
 أن النبي ﷺ جعل النصاب الأول أربعين أوقية، زكاتها أوقية، وكان هذا القدر  
 المخرج أي الأوقية وزن سبعة دراهم في زمن النبي ﷺ، ثم زيد في قدر الدرهم  
 فصار وزن ستة دراهم، لأن كانت الدراهم بعد النبي ﷺ ( عليه السلام ) خمسة دوانيق، ثم  
 صارت الأوقية وزن خمسة دراهم بعد أن زيد دانق في الدرهم، فالنصاب الأول وزن  
 خاص لم يتفاوت، نعم كان هذا القدر في زمن النبي ﷺ مائتين وثمانين درهماً،  
 ثم صار مائتين وأربعين، ثم صار مائتين، فالنصاب قد نقص في عدد الدراهم، والدرهم  
 قد زيد في قدره، لكن نسبة المخرج إلى النصاب لم تتفاوت، انتهى.

وفيه أولاً يتم ذلك بناء على تفسير الأوقية بوزن سبعة دراهم فلا يصح عند  
 تفسير السائرين خصوصاً تفسيرها بأربعين درهماً وثانياً كان الاشكال في أن الدرهم  
 الذي صار المائتان منه نصاباً وفيه خمسة دراهم في زمن النبي ﷺ كيف صار في  
 زمان المنصور مائتان وثمانون وفرضه سبعة دراهم وعلي ما قرره كان الأمر بالعكس  
 وأنه في زمانه ﷺ كان النصاب مائتين وثمانين ثم صار مائتان بعده تأمل تعرف  
 فبناء أشكال المنصور وإرسال خادمه للسؤال عن الصادق عليه السلام كلها من حيث تغيير  
 الدرهم عن زمان النبي ﷺ وصيرورته زائداً على عصره لاعتقانه لم كان في زمانه ﷺ  
 أكثر وفي زمان المنصور أقل والانصاف أن الرواية من المشكلات وهذه الأجوبة  
 لا تدخل من مناقشة خصوصاً الأخير كما عرفت بل الظاهر أن هذا الأخير من الأعاجيب  
 حيث أن في الرواية فسرت الأوقية بأربعين درهماً وهذا المجيب فسرها بسبعة  
 دراهم وعلي ما في الرواية يكون مكسراً ذلك ألفاً وستمئة درهم وفرضها أربعون  
 درهماً فكيف يكون ذلك أول نصاب الفضة والعجب من صاحب الجواهر فإنه بعد نقله  
 قال قلت: والمدار عليها لأعلي غيرها من العدد ونحوه كما عرفت سابقاً، ولا أظن أنه  
 يخفى عليك شيء بعد الإحاطة بجميع ما ذكرناه فإن ظاهر هذا الكلام منه بعده  
 هو ارتضاءه به بل ظاهره كون المسألة مما لا شك فيها مع أن الدرهم موضوع مجهول

لكثير من الاحكام .

و كيف كان فقد قال العلامة المجلسي في ميزان المقادير ماهو لفظه ثم اني لما قضيت الوطر عما هو المقصود في هذه الرسالة اردت ان اختمها بما يناسبها من حل<sup>١</sup> خبر قد صدر عن بيت الرسالة والجلالة و اعيت فيه افكار الفضلاء المدققين فرجعوا عنه بالعجز معترفين ليكون ختام الكلام بمسك اذفر يروح مشام الناظرين اما الخبر فهو مارواه ثقة الاسلام الى ان ساق الرواية كما نقل ثم قال مالفظه اقول حاصل السؤال انه قد كان في عهد النبي ﷺ النصاب الاول من الفضة مائتي درهم وقد قدر فيه خمسة دراهم وكان الفقهاء في هذا الزمان يقتنون ان النصاب الاول مائتان وثمانون درهماً ويلزم فيه سبعة دراهم فلم حصل هذا الاختلاف ولم يقدر الفقهاء الضالون عن طريق الحق الناكبون عن صراط اهل البيت عليهم السلام جوابه وحاصل جوابه عليهم السلام ان الدرهم كان في زمانه ستة دوايق فكان النصاب مائتين وما يخرج منه خمسة ثم تغير الدرهم بعده عليهم السلام فصار خمسة دوايق فصار النصاب الاول مائتي واربعين درهماً لانك اذا اخذت عن كل درهم دائق حصل مائتان دائق فاذا جعلت كل خمسة دوايق درهماً زاد علي المائتين اربعون و ايضاً صار ما يلزم إخراج منه ستة دراهم لان الخمسة كانت ثلثين دائق فاذا جعلت كل خمسة درهم يصير ستة ثم تغير بعد ذلك وصار وزن الدرهم أربعة دوايق و سبعين دائق اي خمسة اسباع الدرهم الذي كان في عهده عليهم السلام فصار النصاب الاول مائتين وثمانين درهماً وما يلزم اخراجه منه سبعة دراهم وهذا الدرهم كان شايعاً في عهد المنصور عليه اللعنة ثم انه عليهم السلام نبههم علي ذلك بالواقية لانها كانت مضبوطة لم تتغير عن زمن النبي ﷺ الي ذلك الزمان وكان معلوماً انها كانت اربعين درهماً في عهده عليهم السلام وكان في ذلك الزمان علي وزن ستة و خمسين درهماً فلما حسوا بذلك علموا ان ذلك نشأ من تغير الدراهم و ايقنوا انه كيف صار الخمسة علي وزن سبعة ليس مراده كيف صارت الخمسة سبعة مع بقاء النصاب بحاله كما فهمه بعض المعاصرين بل والنصاب ايضاً بحساب ذلك وقوله عليهم السلام و اذا حسبت ذلك

اي مقدار الاوقية في زمن النبي ﷺ والان علمت ان في كل خمسة في زمانه ﷺ كان علي وزن سبعة وقوله ﷺ وقد كانت علي وزن ستة يعنى كانت الخمسة قبل ذلك الزمان وقبل هذا التغيير الاخير ستة لانه كانت الدراهم خمسة ودائيق وقوله رايت مثل قط اي هل رايت مثل جعفر بن محمد صلوات الله عليه في العلم والفضل قط اورايت مثل تلك الواقعة في الغرابة قط اورايت مثل هذا التوجيه لكلامه لعدم ارساله الكتاب والاخير ابعداوالاول اظهر انتهى .

ولا يخفى ان الاشكال باق بحاله فلا بد اولا من شرح جملات الرواية قوله ان يسئل أهل المدينة عن الخمسة وحاصله ان الفرض في زمن رسول الله ﷺ هو خمسة دراهم للمأتين من الدراهم وفي زمن المنصور تغيير ذلك وصار النصاب الاول مائتان وثمانون درهما ولذا قد تحير من ذلك المنصور واراد السؤال عنه عن الصادق ﷺ بتوسط خالد فانه عامله وحاكمه علي اهل المدينة فقوله وامره ان سأله فيمن يسئل عبد الله بن الحسن وجعفر بن محمد ﷺ والمقصود ان السؤال لم يكن من كل شخص بل كان من عبد الله وجعفر بن محمد حيث يعلم المنصور ان حل ذلك بيد امام الصادق ﷺ لا غير قوله فيمن يسئل اي كان المسؤل هو عبد الله بن حسن وجعفر بن محمد فسأل خالد اولا من اهل المدينة فقالوا ادر كنا من كان قبلنا علي هذا يعنى انا وجدنا اهل المدينة بهذه العقيدة ولا علم لنا بعلمته فبعث خالد الي عبد الله بن حسن وجعفر بن محمد ﷺ فسئل عبد الله بن الحسن فقال كما قال المستفتون اي اجاب بمثل ما اجاب أهل المدينة وانه وجدناهم كذلك ولا يعلم اكثر من ذلك فقال ما يقول يا ابا عبد الله ﷺ فقال ان رسول الله ﷺ جعل في كل اربعين اوقية او قية فاذا حسبت ذلك كان علي وزن سبعة حسبت بضعة المخاطب اي اذا حسبت انت يا خالد بحساب صحيح كان الخمسة في زمانه ﷺ علي وزن السبعة في زمان المنصور .

وقال حبيب الذي هو راوي الرواية مخاطبا للخالد في حسبه فوجدناه كما قال اي قال الحبيب اني حسبت ذلك و كان كما قال الصادق ﷺ فاقبل اليه

عبدالله بن الحسن يعنى اقبل الى الصادق عليه السلام فقال له من اين اخذت هذا اي من اين علمت هذا فقال الصادق عليه السلام قرأت في كتاب امك فاطمه عليها السلام يعنى ماقلت للخالد كان في كتاب فاطمه عليها السلام . ثم انصرف جعفر بن محمد عليه السلام وبعث اليه خالد وسأله عن أن أبعث اليه بكتاب فاطمه عليها السلام فقال ابو عبدالله انى قلت لك قرأته في كتاب فاطمة عليها السلام لان كتابها عندي موجود .

هذا واما بيان عدم فرق اصل الفرض والنصاب وزنا فلان الدرهم في زمان- النبي ستة دنانق فيكون مكسر الخمسة منها في الستة ثلاثين دانقا فاذا نقص من درهم دانق صار مكسره خمسة وعشرين دانقا فاذا اضاف الى الخمسة درهم عوض ماينقص صار كالاول غاية الامر في الاول كانت الخمسة فيها ثلاثين دنانق وبعد التغير كانت الستة ثلاثين فاذا نقص من الدرهم ايضا دانق الاسبعين و زيد عوض هذا النقص درهم علي الفريضة صار كالاول اى صارت السبعة بمقدار الخمسة وهو الثلاثون دانقا لان كل درهم ح اربعة دنانق مع سبعين وحاصل ضرب السبعة في الاربعة هو ثمانية وعشرون ويرجع اربعة عشر سبعا ايضا الى اثنين فيكون ثلاثين دانقا ايضا وبهذا المقدار زاد في نصاب الزكاة ايضا .

وان شئت ان يعلم فاعلم بان النصاب في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم كان مأتا درهم و كل درهم ستة دنانق فيضرب الستة في مأتين فيكون الحاصل الفاو مأتي دانق ثم ينقص من الدرهم دانق فصار خمسة دنانق واطاف الى المأتين اربعون دانقا فصار- الفرض ستة دراهم والنصاب مأتين واربعين درهما . ثم نقص من الدرهم ايضا دانق الاسبعين و اضاف ماينقص الى النصاب فصار النصاب مأتين وثمانين درهما والفرض سبعة وهذا المقدار بعينها نفس المأتين في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وزنا وان كانت زائدة عددا وان شئت ان تعلم فاضرب مأتين وثمانين درهما في اربعة دنانق فصار الحاصل الفا ومائة وعشرين دانقا . ثم اضاف اليه الاسبعين الذين استثنى عنه و طريقه ان يضعف عدد الكسرو هو السبعان فصار الحاصل خمسمائة وستين وان شئت خذ بالمخرج المشترك وجعله مخرجا وهو السبع ثم أجمع هذه الصورتين واجعلهما صورة واحدة

ج- ١١ (في رفع اختلاف وزن الدرهم بالنسبة الى زمان النبي ﷺ والمنصور) - ٢١١-

لمخرج واحد بمثل ذلك ٥٦٠ ثم عمل عمل الرفع بان يقسم مخرج الكسراى السبع وهو

٧

السبع على الصورة وهو رقم ٥٦٠ وما حصل فهو العدد الصحيح اى دائق كامل وهو الثمانون فصار الكل الف ومأتان دائق كما كان مأتين درهما بهذا المقدار اذا كان الدرهم بمقدار ستة دوائق اذا عرفت هذا فالاشكال في الرواية من جهات اصعبها شيان [الاول] قوله ﷺ لكل اربعين اوقية اوقية الثانية ان الاخبار الواردة بمأتى درهم كلها صادرة عن الصادقين فلا بد اولاً من المعرفة بمعنى الاوقية فان الظاهر من بعض الاكابر ايضا ان الاوقية اربعون درهما فمعنى ان رسول الله ﷺ جعل في كل اربعين اوقية اوقية هو انه ﷺ جعل في الف وستمأة درهم اربعين درهما ولم يتكلم احد في نفس ذلك المطلب فكانه ذلك الامر مسلم عند الكل مع انه مضافا اليه كان معناها محل خلاف عند اهل اللغة بحيث لا يمكن ان يجمع بينها قال العلامة المجلسى في ميزان المقادير ما هو لفظه ثم اعلم ان الاوقية على ما يظهر من كلام اكثر اللغويين اربعون درهماً ويظهر من كلام بعضهم انها تطلق على سبعة مثاقيل ايضا وعلى وزن قريب منها قال الجوهري الاوقية في الحديث اربعون درهما وكك كان فيما مضى فاما اليوم فما يتعارفها الناس ويقدر عليها اطباء فالاوقية وزن عشرة دراهم وخمسة اسباع درهم وقال الجزرى الاوقية بضم الهمزة وتشديد الياء اسم لاربعين درهماً وقال الفيروز آبادى الاوقية بالضم سبعة مثاقيل كالأوقية بالضم وفتح المثناة التحتيّة مشددة واربعون درهما والجمع اواقى واواق ووقايا وقال المطرزي الاوقية بالتشديد اربعون درهما ثم قال وعند اطباء الاوقية وزن عشرة مثاقيل وخمسة اسباع درهم وفي كتاب العين الوقية وزن من اوزان الدهن وهي سبعة مثاقيل اقول فظهر ان الاوقية في القديم كانت تطلق على اربعين درهماً والظان المر الدرهم المعمول في زمان الرسول ﷺ وان احتمل غيره انتهى ولا يوافق احد من هذه المطعاني مع الرواية الا ان يكون الاوقية بمعنى خمسة دراهم كى يكون للاربعون منها مأتى درهم وفيها اوقية اي خمسة دراهم والا فلو بقى بمعناها المعروف صار الحاصل من ضرب

الاربعين في نفسه الف وستمأة فيكون ذلك ثمانية مقدار الموجود في زمانه صلى الله عليه وآله والموجود في زمانه صلى الله عليه وآله ثمنه وهو الذي اوجب المنصور السئوال عنه فمضافا الى عدم ربطه بالسئوال والجواب كان لازمه كون النصاب الاول الف وستمأة درهم. ولا يخفى انه يرد علي هذا التوجيه [او لا] ان الدرهم بناء عليه كانت اربعة دوايق و سبعين فحد النصاب كما ذكر ماتان وثمانون درهما وفيها سبعة دراهم ، والابخار في زمانهم لابد وان ينزل علي ما هو المتعارف في زمان المتكلم مع ان الاخبار الواردة عن الصادقين عليهم السلام متواترة في حد النصاب وان مضمون الكل ماتان وفيها خمسة مع ان السائل والمسئول كليهما في زمان واحد فلو سلم صحة ذلك وان الدرهم كلما نقصت زاد في نصاب الفضة يلزم منه القاء الروايات كلها والاخذ بمفاد هذه الرواية مؤيدا بكونها صادرا في زمان كان المعروف والمتداول في الدراهم هكذا و انه كان قبلا بمقدار ستة دوايق ثم نسخت و صارت اربعة و سبعين دوايق .

وبالجملة لازم هذا توجيهه كون الاخبار الصادرة عن الصادقين عليهما السلام كلها مفادها ذلك اى مائة و ثمانون و فيها سبعة دراهم والفرض خلافه .  
[وثانيا] انه لو كان الامر كذلك فما حال الروايات حاكية عن النبي صلى الله عليه وآله فان الفرض ان كلها مشتمل علي ماتين وفيها خمسة مثل ما تقدم في خبر ابن بشار المتقدم قال سألت أبا الحسن عليه السلام في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة فقال في كل مائتي درهم خمسة دراهم و بيند و بين كون الاوقية اربعين دراهم بون بعيد فمضافا الي انها معارضة مع رواية اربعين اوقية ظاهرة في ان هذا الذي كان في زمانه صلى الله عليه وآله امر مستمر ايضا الي زمن ابي الحسن عليه السلام .

وبالجملة الظاهر من الرواية كون حكم رسول الله صلى الله عليه وآله هو بعينه حكم ابي الحسن و انه كانه هو عليه السلام حكم به ابتداء فيكون الظاهر ان زمانه عليه السلام و زمانه صلى الله عليه وآله واحد من حيث حكم الزكاة و حد نصابه و انه في الزمانين مائتي درهم وفيه خمسة دراهم فعليه يكون وزن الدرهم هو ستة دوايق مطلقا في جميع



الازمان والفرض ان كل الروايات واردة علي نحو واحد بل تفريقها في غاية الاشكال وبالجملة ان اللازم في كل شيء ورد منهم عليه السلام في كل شيء هو حمله علي ما تعارف في زمانهم وحيث ان الروايات وردت عن الصادق عليه السلام والكلم مصرحة بالمأتين وفيها خمسة فلامناس من العمل بهامن دون لحاظ ان الدرهم نقص عن وزنه الاول وح لايناسب بل لايصح مع هذه الرواية السؤال والجواب اذا المفروض ان الصادق عليه السلام الذي صدر منه تلك الروايات صرحت بان الخمسة والنصاب المأتين في الدرهم الذي وزنه ستة دوايق في زمانه ولاينحل الاشكال الا بان يعرض عمّا في الكافي ورد علمه الي اهله والعمل بالروايات الصادرة في زمانه والالتزام بعدم تغييره عن زمن النبي صلى الله عليه وآله وان وزنه ستة دوايق بعد الجمع بين البغلية والطبرية كما عرفت ويؤيده بل يدل عليه ما في البيان قال مالفظه والمعتبر من الدينار بزنة المثقال وهولم يختلف في الاسلام ولاقبله وفي الدرهم مااستقر عليه في زمن بني امية باشارة زين العابدين عليه السلام بضم الدرهم البغلي الي الطبرى وقسمتها نصفين فصار الدرهم ستة دوايق كل عشرة سبعة مثاقيل ولاعبرة بالعدد في ذلك انتهى . فانه صريح في وقوع ذلك بامر عليه السلام فالدرهم المعروف في زمان زين العابدين هو ما حصل من مجموع الدرهمين وانه يكون وزنه ستة دوايق ولاظن بتغييره بعده عليه السلام وزمانه وزمان الباقرين عليه السلام واحد .

قال في الوسائل بعد نقلها مالفظه قال الشهيد في (الذكرى) : المعتبر في- الدنانير المثقال ، وهولم يختلف في الاسلام ولاقبله ، وفي الدرهم مااستقر عليه في- زمن بنى امية باشارة زين العابدين عليه السلام بضم الدرهم البغلي الي الطبرى و قسمتها نصفين فصار الدرهم ستة دوايق كل عشرة سبعة مثاقيل ، ولاعبرة بالعدد في ذلك انتهى ، ونحوه كلام العلامة وغيره وظاهر العبارتين من الشهيد في الكتابين هو استقرار وزن الدرهم في زمن بنى امية باذن زين العابدين فيمكن الاعتماد بذلك وجعل الدرهم ستة دوايق فيمكن جعله معيارا سواء بقى ذلك المقدار علي حاله او تغيرت بعد ذلك بان يلزم في النصاب مقدار وزن الذي جعل-

الاتفاق عليه وهو ستة دوانيق وقد عرفت الاتفاق علي ذلك ايضا و انه جمع بين الدرهمين البغلي والطبرى .

وكيف كان فالمسألة في غاية الاشكال من حيث مجهولية الدرهم واختلاف الشعيرات ولو كانت متعارفة وتحقق الاختلاف الكثير بين الازمنة والامكنة و غير ذلك .

قال في الحدائق واعلم انهم انفقوا أيضاً علي ان كل دانق وزنه ثمان حبات من أوساط حب الشعير كما صرح به علماء الفريقين فالدرهم حينئذ ثمان واربعون شعيرة والدينار ثمان وستون شعيرة وأربعة أسباع شعيرة . إلا أنا قد اعتبرنا ذلك بالشعير الموجود في زماننا لأجل إستعمال كمية صاع الفطرة بصنج البحرين فوجدنا في ذلك نقصاً فاحشاً عن الاعتبار بالمثاقيل الشرعية وهي الدنانير، والظاهر ان حبات الشعير المتعارفة سابقاً كانت أعظم حجماً واثقل وزناً من الموجود في زماننا انتهى .

وكيف كان فالمسألة من رأس عندي محل اشكال من جهات الاولى الاختلاف في عدد الدانق وانه ستة او خمسة او أربعة او اربعة و سبعان الثانية من حيث رجوع الدانق الى الشعير وهو مختلف بحسب الازمنة والامكنة كما عرفت الثالثة بحسب مقداره في زمن الرسول الذي هو الاصل في جعل الفوائين الالهية وانه في زمانه هل هو مأتان أو مأتان وثمانون لكن الانصاف عدم الاعتماد بمثل هذه الاشكالات فان الاخير قد عرفت ما فيه والشعير امر مضبوط في الجملة واما الاولى ايضا قد عرفت استقراره في ستة بامر زين العابدين عليه السلام وانه هو الامر الباقي فالظاهر كفاية كون الدرهم الذي بمقدار ستة الدوانيق وهو الموضوع للاحكام الكثيرة والله العالم .

﴿و﴾ كيف كان ﴿من شرط وجوب الزكاة فيهما﴾ مضافاً إلى بلوغ النصاب ﴿كونهما مضرابين﴾ من سلطان الوقت أو مماثلته ﴿دنانير أو دراهم منقوشين﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه كما أعترف به بعضهم . بل في الغنية والتذكرة والمدارك ومحكى الانتصار الاجماع عليه انتهى والمراد من النقش أنه يكون ﴿بسكة

المعاملة\* كما نص عليه غير واحد .

ويدل عليه ما [ عن علي بن يقطين ] عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: قلت له: إنّه يجتمع عندى الشيء [ الكثير قيمته ] فيبقى نحواً من سنة أنز كيه؟ فقال: لا كل ما لم يحل عليه الحول فليس عليك فيه زكاة، وكل ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء، قال: قلت: وما الركاز؟ قال: الصامت المنقوش، ثم قال: إذا اردت ذلك فاسبكه فإنّه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكاة. [ وما عن جميل ] مرسل أنه قال: ليس في التبر زكاة إنمأهى على الدنانير والدراهم .

[ وما عن جميل بن دراج ] عن أبي عبدالله و أبى الحسن عليهما السلام أنه قال: ليس في التبر زكاة إنمأهى على الدنانير والدراهم . \* أو ما كان يتعامل بهما \* قبلًا وان هجرت فعلا وفي الجواهر بل لم أر فيه خلافاً كما أعترف به في محكيّ الرىاض، للاستصحاب والاطلاق وغيرهما انتهى و عن كشف الغطاء « إنه لافرق بين القديمة والجديدة والاسلامية وغيرها وبقاء الأثر مع بقاء المعاملة فيها وعدمه والصابية والمغشوشة وإلغاء السكة وعدمه وعموم الأماكن وعدمه ولا بين الاتخاذ للمعاملة وبين الاتخاذ لزينه الحيوان والانسان وغيرهما وقال بعد ذلك « ولو كان سكة غير سكة سلطان الوقت فان عمت بها المعاملة فكسكة السلطان، وإفلا اعتبار بها انتهى وذلك لانه اذا لم يكن يتحقق به المعاملة كان نفسه بمنزلة العدم فيكون كغير المنقوش الذي لا زكاة فيها وقال في الجواهر وفيه بحث و هو في محله ولو عكس بان يتحقق به المعاملة في غير المنقوش فتارة يكون ذلك في المنقوش الذي محى نقشه و اخرى لعدم النقش اصلا والاول بحكم المنقوش بل هو حقيقة مضافا الى اطلاقات الاخبار ولوسلم العدم فيكفي استصحاب السابق و اخرى لعدم النقش اصلا ولو غير معلوم بل معلوم العدم وفي الجواهر ايضا . و أما ما ذكره غير واحد من الأصحاب - من عدم الزكاة في غير المنقوش ولو جرت المعاملة به ، بل في المدارك ومحكى الذخيرة نسبتة إلى الأصحاب مشعرين بدعوى الاجماع عليه -

فيمكن أن يكون مستنده الأخبار السابقة ، مع أنه لا يخلو من بحث أيضاً. انتهى  
وفي بحثه بحث وذلك لان المعاملة به يمكن ان يكون لاجل كونه ذهباً و  
ادلة وجوب الزكاة انما هو في المنقوش و قال ايضاً ولو ضربت للمعاملة لكن  
لم يتعامل بها أصلاً أو تعومل بها تعاملًا لم تصل به إلى حد تكون به دراهم أو  
دنانير مثلاً لم تجب الزكاة للأصل وغيره ، ولعله اليه أوماً في جامع المقاصد  
بقوله : « وينبغي أن تبلغ برواجهما أن تسمى دراهم ودنانير » انتهى .

﴿ و ﴾ من شرط وجوبها فيهما أيضاً ﴿ حول الحول حتى يكون النصاب  
موجوداً فيه أجمع ﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه ، بل الاجماع بقسميه عليه ،  
والنصوص دالة عليه عموماً وخصوصاً فيهما ، ومن الواضح كون المفهوم منهما بقاء  
شخص النصاب في تمام الحول انتهى وقد عرفت الجميع مفصلاً ﴿ فلو نقص في أثناءه  
أو تبدلت أعيان النصاب بجنسه أو بغير جنسه لم تجب الزكاة ﴾ خلافاً للشيخ فأوجبها  
مع التبديل بالجنس كما تقدم وقد عرفت ضعفه سابقاً ، كما أنك قد عرفت أيضاً عدم  
الفرق بين فعل ذلك للفرار وغيره ، لاطلاق الأدلة ، وسيأتي ايضاً مفصلاً .

﴿ وكذا ﴾ لا تجب الزكاة ﴿ لو منع من التصرف فيه سواء كان المنع شرعياً  
كالوقف ﴾ بناء على صحة وقف الدراهم والدنانير للزينة كما في الجواهر ﴿ والرهن  
أو قهرياً كالغصب فلا زكاة ﴾ كما تقدم الكلام في ذلك مفصلاً ، ﴿ ولا تجب الزكاة في -  
الحلي محللاً كان كالسوار للمرأة وحلية السيف للرجل أو محرماً كالخلخال  
للرجل والمنطقة للمرأة وكالأواني المتخذة من الذهب والفضة وآلات اللهو لو عملت  
منهما ﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أجده في شيء من ذلك بيننا إذا لم يكن بقصد  
الفرار انتهى .

ولا يخفى انه ان كان المراد من الحلي هو غير المنقوش فلا تجب فيه الزكاة  
لامن حيث عدم الوجوب في الحلي بل من حيث عدم وجوبه في غير المنقوش وبالجملة  
الحلي من غير المنقوش لا يحتاج الى نفي الوجوب فيه بل يخرج من قوله ما لم تكن  
ركازاً ومن قوله ليس في التبر زكاة وان كان بوصف انه منقوش لا يجب فلا يحتاج

الى ذكره هذه المذكورات كحلية السيف ونحوه فانها ليست من المنقوش بسكة المعاملة فالظاهر من استثناء الحلبي هو الذي لو لم يستثن من الوجوب لكان داخلا في ادلة وجوب الزكاة اي المنقوش من النقدين فالمراد من الحلبي هو الدرهم والدينار لاغير ففيهما تجب الزكاة الا اذا كانتا حليا ويدل عليه صريح [ موثق محمد بن مسلم ] « سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحلبي فيه الزكاة قال لا إلا ما فرّ به من الزكاة » [ وقوى معاوية بن عمار ] عنه (عليه السلام) « قلت : له الرجل يجعل لأهله الحلبي من مائة دينار والمائتي دينار وأراني قد قلت : ثلاثمائة فعليه الزكاة قال : ليس فيه زكاة ، قال قلت : فانه فرّ به من الزكاة فقال : إن كان فرّ به من الزكاة فعليه الزكاة ، وإن كان إنما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة » بل هو ظاهر [ خبر رفاعة ] قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) وسأله بعضهم عن الحلبي فيه زكاة قال : لا وإن بلغ مائة الف » ونحوه خبر أبي المحسن عنه (عليه السلام) أيضاً ، وزاد « وأبى يخالف الناس في هذا » اي في الوجوب فان العامة يجوبون الزكاة في الحلبي وقال هو (عليه السلام) أيضاً في [ مرسل ابن أبي عمير ] « زكاة الحلبي أن يعار » [ وسأله الحلبي ] « عن الحلبي فيه زكاة قال : لا » وقال أبو إبراهيم (عليه السلام) في [ خبر ابن يقطين ] : « فأما الحلبي فانه ليس في شيء منها وإن كثرت الزكاة » إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة وظهورها في الحلبي غير خفي بل هو صريح قوله (عليه السلام) و ان بلغ مائة الف اي مائة الف الدرهم او الدينار فان العدم منحصر فيهما فلا يطلق علي غيرهما بالعدم بل بالوزن فلو كان مراده (عليه السلام) غير النقدين لقال ولو كان بمقدار الف من<sup>١</sup> ولا يصح ان يقال اطلاقه يعتم ما يوزن منهما ايضا وهو واضح بادنى تدبر .

وبالجملة غير النقدين لم يكن داخلا في الحلبي فاستثناء الحلبي لا بد<sup>٢</sup> و ان يكون ممّا لولاه لوجبت فيه وهو الدرهم والدينار .

وكيف كان فلا اظن ان يكون محل النزاع و مورد الاخبار غير المنقوش قال في الجواهر ولواتخذ المضروب بالسكة للزينة كالحلبي وغيرها ففي الروضة وشرحها للاصبهاني لم يتغير الحكيم ، زاده الاتخاذ أو نقصه في القيمة مادامت المعاملة

به علي وجهه ممكنة ، لاطلاق الأدلة والاستصحاب الذي به يرجح الاطلاق المزبور علي ما دل علي نفيها عن الحلّي ، وإن كان التعارض بينهما من وجه، بل يحكم عليه، لأن الخاص وإن كان استصحاباً يحكم علي العام وإن كان كتاباً ، مضافاً إلى ما قيل من أن المفهوم من نصوص الحلّي المعدّ لذلك اصالة ودعوى ظهورها في جعل الدراهم والدنانير حلياً فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع الخ و لعل ذلك ملحق بالغرائب بعد ورود النصوص الصريحة في الحلّي و انه الدرهم والدينار والاستئولة ايضاً استئوال عن جعل الدرهم والدينار والنصوص المختصة لعمومات الوجوب واضحة الدلالة وانها قد اخرجت الدرهم والدينار الذين قد وقع بهما المعاملة عن تعلق الزكاة بهما وليس المقام مقام الشك كي يتمسك بالاستصحاب بل لامورد لتوهم الاصل مع وضوح دليل المخصّص و ليس الامر يدور مدار التمسك بالعموم او المخصّص كي يرجّحه علي العموم والانصاف انه بعيد من قائله. ثم ان قوله ان المفهوم من نصوص الحلّي المعدّ لذلك لا يعلم المراد به فان كان المراد ان المعدّ للحلّي غير- النقدين كالسوار والقرط الخاليين عن الدينار فمع انه اول الكلام انه لا يحتاج ح الي تخصيص العمومات واخراج الحلّي لعدم جريان ادلة الوجوب فيهما وامثالهما فغير المنقوش بسكة المعاملة خارج عن تحت الادلة موضوعاً و ان كان المراد انه بعد جعلها حلياً كان معدّ له لا او لا وبالذات فلا يكون الحلّي من النقدين داخلاً في الاستثناء عن عدم الوجوب بل تجب الزكاة فيهما فما الفرق بين كون شيء بالذاة حلياً او بالعرض فبعد صدق الحلّي عليه كان داخلاً في نصوص المخصّص هذا ثم انه كما يختص عدم تعلق الزكاة بالحلّي وغيره خارج موضوعاً فكذلك يختص الحلّي بالمحلّل منه فالاستثناء من الوجوب انما يكون فيما يكون له المنفعة المحلّلة فانه المتيقن من الاخبار فلا يعتم الروايات غير النقدين ولا المحرم منه بل- هو الظاهر من قوله ز كانه اعارته فانه ينحصر في المحلل ان لا يجوز استعمال المحرم لانه معصية منهي عنها بل من شأن الشارع ان لا يجوز المحرم اصلاً فضلاً عما اذا رفع الوجوب عنها فكيف يصح ما يكون الزكاة فيه واجباً لولا كونه حلياً عدم

الوجوب لو كان حلياً محرماً أيضاً ولذا عن التذكرة أطبق الجمهور كافة على إيجاب الزكاة فيه ، لأن المحظور شرعاً كالمعدوم حساً ومعناه ان الذي يكون فيه محظوراً بنظر الشرع وجوده بمنزلة العدم فالحلي المحرم بمنزلة العدم فيجب فيه الزكاة فإخذ الأواني من الدرهم والدينار المنقوشين بسكة المعاملة حيث كان حراماً فلا يجرى أدلة الجواز فيهما وكذا الخلخال للرجال ونحوه مما يحرم استعماله كالات اللهو وما يصنع من الذهب والفضة

﴿ و ﴾ من جميع ما ذكرناه يعلم ما في قوله ﴿ قيل والقائل الشيخ فيما حكى عنه ﴾ يستحب فيه ﴿ أى الحلي المحرم ﴾ الزكاة ﴿ وفي الجواهر ولم نقف له علي مأخذ ، بل ولا عليه في الحلي المحلل عدا ما سمعته من أن زكاته إعارته انتهى ومراده عدم الوقوف علي مأخذ الاستحباب مع انه يعلم وجهه مما ذكرناه و لذا أكدنا فيه الوجوب فانه بعيد من الشارع الحكم بعدم وجوب الزكاة ولو فيما يستعمل حراماً .

﴿ وكذا لازكاة في السبائك ﴾ المتخذة من الذهب ﴿ والنقار ﴾ التي هي قطع الفضة غير المضروبة ﴿ والتبر ﴾ الذي هو غير المضروب من الذهب أو تراب الذهب قبل تصفيته و في الجواهر بلاخلاف أجده فيه مع عدم قصد الفرار انتهى ، قال في المسالك السبائك يشمل الذهب والفضة قال الجوهري يقال سبكت الفضة وغيرها سبكا اذبتها والفضة سبيكة والجمع السبائك ويمكن ان يريد بالسبائك هنا الفضة لا غير كما دل آخر كلام الجوهري وخصتها بعض الاصحاب بالذهب و هو لا يوافق ما ذكر واما النقار بكسر النون جمع نقرة بضمها فهي كالسبيكة وقيل قطع الفضة و به يحصل الفرق بينها وبين السبائك علي التفسير الاخير واما التبر فقال في الصحاح هو ما كان من الذهب غير مضروب فاذا ضرب دنائير فهو عين ولا يقال تبر الا للذهب و بعضهم يقوله للفضة ايضا وعلي هذين التفسيرين للتبر لا يفرق بين التبر والاخيرين او يداخل احدهما فلا وجه للجمع بينهما وربما فسرت تراب الذهب قبل تصفيته و هو المناسب لجمعه معها انتهى .

وفي المدارك ايضاً المراد بالسبائك قطع الذهب غير المضروبة و بالنقار قطع الفضة كك واما التبر فق الجوهري انه ما كان من الذهب غير مضروب فاذا ضرب دنابر فهو عين وعلی هذا فلا وجه للجمع بينه و بين السبائك و فسره بعضهم بانه تراب الذهب قبل تصفيته وهو مناسب لجمعه مع السبائك و النقار الا انه لا يلائم القول المحكي من وجوب الزكاة فيهما اذا علمت كك فراراً و الاصح ما اختاره المصنف و اكثر الاصحاب من سقوط الزكاة في غير المضروب بسكة المعاملة مطلقاً انتهى .

و بالجمله لا اشكال في عدم الوجوب في المذكورات الاولوية و اما اذا جعل الدرهم و الدينار كذلك فان لم يكن بقصد الفرار من الزكاة بل لاغراض آخر فكذلك و اما ان كان بقصد الفرار عنها فهو محل خلاف بين الاعلام سواء جعلهما سبكا او حلياً فعن المشهور بين المتأخرين سقوط الزكاة، بل عن الرياض نسبته إلى عامتهم، كما أن عن جماعة حكاية الشهرة المطلقة علي ذلك ، و عن المفاتيح أن القول بالوجوب شاذٌ ﴿وقيل﴾ كما عن الصدوقين و المرتضى و الشيخ و ابني زهرة و حمزة و الحلبي في إشارة السبق فيما حكى عنهم: ﴿إذا عملهما﴾ أي التقدين ﴿كذلك﴾ سبكا ﴿فراراً﴾ و جبت الزكاة ولو كان ذلك ﴿قبل﴾ حول ﴿الحول﴾ و عن الانتصار الاجماع عليه .

ولا يخفي اختلاف الروايات في ذلك وان كان الاقوى ما هو المشهور و يدل عليه مضافاً الي إطلاق الأخبار الدالة علي ان السبائك و الحلبي ليس فيه زكاة و ما تقدم من الاخبار الدالة علي اشتراط النقش بسكة المعاملة في الوجوب . هو خصوص [صحيحه عمر بن يزيد] قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل فرّ بماله من الزكاة فاشترى به أرضاً أو داراً أعليه فيه شيء؟ فقال لا ولو جعله حلياً أو قرأ فلا شيء عليه . و ما منع نفسه من فضله أكثر من مامنع من حق الله الذي يكون فيه .

[ورواية علي بن يقطين] عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: قلت له انه يجتمع عندي الشيء الكثير قيمته فيبقى نحواً من سنة أنزكيه؟ قال لا كل ما لم يحل عليه عندك



الحوول فليس عليك فيه زكاة ، و كل مال لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء قال قلت وما الركاز ؟ قال الصامت المنقوش ، ثم قال إذا أردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقد الفضة شيء من الزكاة .

[ وحسنة هارون بن خارجة ] عن أبي عبدالله عليه السلام قال « قلت له أن أخي يوسف ولتي لهؤلاء القوم اعمالا أصاب فيها اموالا كثيرة وانه جعل ذلك المال حلياً اراد ان يفر به من الزكاة أعليه الزكاة ؟ قال ليس علي الحلبي زكاة ، وما أدخل علي نفسه من النقصان في وضعه ومنعه نفسه فضله أكثر من ما يخاف من الزكاة .

[ و صحيحة علي بن يقطين ] قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن المال الذي لا يعمل به ولا يقلب ؟ قال يلزمه الزكاة في كل سنة إلا ان يسبك »

وروى في كتاب العلل عن يونس بن عبدالرحمان عن ابي الحسن - يعني علي بن يقطين - عن أبي إبراهيم عليه السلام قال : « لا تجب الزكاة في ما سبك . قلت فان كان سبكه فراراً من الزكاة ؟ فقال ألا ترى ان المنفعة قد ذهبت منه فلذلك لا تجب فيه الزكاة ، و عن البرقي في كتاب المحاسن مثله .

ولا يخفى ان ظاهر قوله عليه السلام ولو جعله حلياً او نقراً وقوله عليه السلام اذا اردت ذلك فاسبكه هو يعم صورة الفرار ايضاً بل قوله عليه السلام ليس علي الحلبي زكاة في مقام الجواب عن قول السائل اراد أن يفر به من الزكاة صريح في جواز ذلك مع قصد الفرار وانه ح لا يتعلق به الزكاة اصلاً بل قوله عليه السلام ألا ان يسبك ايضاً فانه يعم صورة قصد الفرار منه فالظاهر ان الجواز مما لا ريب فيه بظاهر هذه الكثيرة وانه لا يتعلق اذا سبك أو جعل حلياً وفي الجواهر بعد التمسك بالكثيرة الدالة علي عدم الوجوب قال مؤيداً ذلك كله بالاصل وعموم « ولا يسألكم أموالكم » ونصوص عدم الزكاة فيما لم يحل عليه الحول جامعاً للشرائط ، كصحیح الفضلاء و حسن زرارة في الحرث والتمرة ، وحسنة الاخر في السوم طول الحول ، و حسنه الثالث الدال علي اشتراط بقاء النصاب في الدراهم طول الحول و صحیح علي بن يقطين سأل أبا الحسن عليه السلام « عن المال الذي لا يعمل به ولا يقلب فقال: يلزمه الزكاة في كل سنة إلا أن يسبك »

ونصوص الحلّي السابقة وصحيح زرارة الوارد في الغلة الكثيرة من اصناف شتى، وغير ذلك من النصوص التي لا فرق فيها بين نية الفرار وعدمه انتهى وامام يعارضها مما يدل على الوجوب فمثلما [في الموثق] عن اسحاق بن عمار قال: «سالت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل له مائة درهم وعشرة دنانير أعليه زكاة؟ فقال ان كان فربها من الزكاة فعليه الزكاة، قلت لم يفر بها ورث مائة درهم وعشرة دنانير؟ قال ليس عليه زكاة... الحديث..»

وما [عن معاوية بن عمار] في القوي بل الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له الرجل يجعل لأهله الحلّي من مائة دينار والمائة دينار وأراني قد قلت ثلاثمائة فعليه الزكاة؟ قال ليس عليه فيه زكاة، قلت فانه فر به من الزكاة؟ فقال ان كان فربه من الزكاة فعليه الزكاة وان كان إنما فعله ليجعل به فليس عليه زكاة وعن ابن ادريس رواه في مستطرفات السرائر نقلا من كتاب معاوية بن عمار مثله وما عن الفقه الرضوي حيث قال عليه السلام «وليس في السبائك زكاة إلا أن يكون فربه من الزكاة فان فررت به من الزكاة فعليك فيه زكاة والانصاف ان المسألة قوية الاشكال وان كان لا يعارض مستند المشهور اما علي بن بابويه وابنه فقولا هما مستند الى فقه الرضا المجهول صاحبه ولذا في الحدائق بعد نقله قال وبهذه العبارة عبر الشيخ علي بن بابويه في ما تقدم نقله عن المختلف وبها عبر ابنه في الفقيه والظاهر انها كذلك في المقتنع.

والعجب منه (قدس سره) في الفقيه انه بعد ان ذكر هذه العبارة الدالة كما ترى علي وجوب الزكاة مع قصد الفرار نقل بعد ورقة تقرّياً صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة التي هي كما عرفت من أدلة القول بعدم الوجوب انتهى.

وكيف كان فاذا نظر في جميعها يقطع بتقدم ما دلّ على العدم وقد عرفت ان من شرط وجوب الزكاة هو بقاء النصاب في تمام الحول فكيف يكون واجبا اذا جعله درهما ودينارا في اثناء الحول مع انه لم يجب عليه بعد فر بما يختل الشرائط الي حلول الحول فلا يبقى النصاب جامعاً للشرائط نعم قد عرفت سابقاً التفصيل

في ذلك وانه ان كان ذلك بعد روية الهلال من الثاني عشر فالوجوب قد استقر عليه فلا يجوز الفرار عنه و ان كان قبله فلا يجب الزكاة وقدمر " مفصلاً فراجع ص ١٣١ .

وبالجمله قبل دخول الثاني عشر كان في اثناء الحول فلو نقص من النصاب او تبدل بغيره فلا وجه لوجوب الزكاة ولو كان بسوء اختياره بخلاف ما اذا دخل الشهر الثاني عشر فان الوجوب قد حصل و استقراره يتوقف علي تمام الشهر فلا يجوز له الفرار كما مر " وح يمكن حمل ما دل " علي الوجوب علي ذلك كما . يمكن حملها علي الاستحباب والشيخ ايضا قد حمل روايات الوجوب علي احد الامرين المذكورين الاستحباب أو بعد حلول الحول ان كان مراده بالحول ما ذكرنا لكن كلاهما غير مرضى " لصاحب الحدائق قال ما لفظه إذا عرفت ذلك فاعلم ان- الشيخ في كتابي الأخبار قد حمل هذه الأخبار الاخيرة تارة علي الاستحباب و تارة علي الفرار بعد أن حال الحول .

واستدل علي الثاني بما رواه عن زرارة [في الموثق ] قال : « قلت لأبي عبد الله الي ان ساق بعض الموثق و نقله بتمامه بعد ذلك ونحن نكتفي بنقله ونقل صاحب الجواهر بعد ذلك ثم قال قده .

وجمله المتأخرين حيث اختاروا عدم وجوب الزكاة مع الفرار تبعوا الشيخ في حمل هذه الأخبار فبعضهم اختار الحمل علي الاستحباب وبعضهم الحمل علي ما اذا كان الفرار بعد الحول ثم " رده قدس سره الاول بما حاصله بان حمل الامر علي الاستحباب مجاز لا يصار اليه واختلاف الاخبار لا يكون قرينة علي ذلك مع انه لا يثبت بذلك الاستحباب الذي احد الاحكام الشرعية وقد عرفت فساد من مكررا و ان الجمع بين اغتسل للجمعة وقوله لا يجب غسل الجمعة ليس الا الاستحباب كما اذا قال ابتداء استحب الغسل للجمعة فان التعبير عن الندب تارة بنحو الاخير واخرى بنحو الاول لغرض دعا اليه فان الاغراض للمتكم كثير جدا خصوصا من الشارع- الحكيم الذي يعلم من دأبه التكم علي وجوه متعددة كالسبعة او نحوها لغرض

ادونه بقاء البحث والتكلم في فهم كلامه واستنباط احكامه الى يوم القيامة بخلاف ما اذا كان الكلام صريحا واضحا حيث يتم البحث ولا يحتاج الي الادامة فيختل بذلك حلقات البحث والاجتهاد فليس ثبوت النذب من الشرع طريقه منحصر بالتصريح به فهذا الحمل من الاصحاب و كذا حمل النواهي علي الكراهة مع القرينة جيّد جدا ثم قال قده .

واما الحمل علي الفرار بعد الوجوب ففيه ان ظواهر تلك الأخبار تأباه ولا ترضاه ، حيث انها ظاهرة في كون الفرار قبل وقت الوجوب كما هو المدعى منها والمستدل بها عليه ، مثل رواية معاوية بن عمار و قوله في آخرها «إن كان فرّ به من الزكاة فعليه الزكاة وان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة ، فانه متى جعل محل التقسيم بعد تمام الحول ووجوب الزكاة اقتضى سقوط الزكاة عن من فعله ليتجمل به مع انه لا قائل به بل الاتفاق علي الوجوب ، ولا جائز ان يحمل الفرار علي ما بعد الحول وقصد التجمل علي ما قبله لأنه يصير الكلام متهافتاً منحل الزمام مختل النظام يجعل عنه كلام الامام الذي هو امام الكلام كما هو بحمد الله ظاهر لذوى الازهان والافهام هذا اقول ان كان مقصوده من الحمل علي ما بعد الوجوب هو بعد تمام الشهر الثاني عشر فالحق معه فانه بعد ذلك قد تعلق الوجوب بالامناس الابالرد الي الفقير فلا ينفع عدم الوجوب حال الحول المستقبلي لاما مضى واما لو كان مراده من بعد الوجوب هو اصله لاستقرار الذي بتمام الثاني عشر كما سبق منّا مفصّلا فلا ولا اظن اراده الاول بمثل الشيخ جدا فيمكن ان يراد ما ذكرنا اي بعد دخول الثاني عشر و لا يجوز الفرار عنها كما انه لا يجب الدفع حتى يتم الثاني عشر ايضا فالروايات التي دلّت علي وجوب الزكاة محمولة علي كون الفرار بعد الثاني عشر فلو جعل الدراهم دنائير فيجب عليه زكاته بعد تمام الشهر ثم قال قده .

ويلعلم ان الموثقة التي رواها الشيخ هنا قد رواها الكليني في الصحيح عندنا والحسن علي المشهور في جملة حديث طويل مشتمل علي جمل من الاشكال وانا

اذكر الرواية من أولها الى آخرها واين منها ما وصل اليه فهمي القاصر وذهنى الفاتر وهي مارواه ثقة الاسلام في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبدالله عن [زرارة] قال: « قلت لأبي جعفر عليه السلام رجل كان عنده مائتا درهم غير درهم أحد عشر شهرا ثم أصاب درهما بعد ذلك في الشهر الثاني عشر فكمملت عنده مائتا درهم أعليه زكاتها؟ قال لا حتى يحول عليه الحول وهي مائتا درهم ، فان كانت مائة وخمسين درهما فاصاب خمسين بعد أن يمضي شهر فلا زكاة عليه حتى يحول علي المائتين الحول . قلت له فان كانت عنده مائتا درهم غير درهم فمضى عليه أيام قبل أن ينقضي الشهر ثم أصاب درهما فأتى علي الدرهم مع الدرهم حول أعليه زكاة؟ فقال نعم ان ولم يمض عليها جميعاً الحول فلا شيء عليه فيها قال وقال زرارة ومحمد بن مسلم قال أبو عبدالله عليه السلام ايما رجل كان له مال و حال عليه الحول فانه يزكاه . قلت فان وهبه قبل حله بشهر أو يوم؟ قال ليس عليه شيء ابدا . قال وقال زرارة عنه عليه السلام انه قال انما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوماً في اقامته ثم خرج في آخر النهار في سفر فاراد بسفره ذلك ابطال الكفارة التي وجبت عليه . وقال انه حين رأى الهلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثم افطر، انما لا يمنع ما حال عليه فاما ما لم يحل فله منعه ولا يحل له منع مال غيره في ما قد حل عليه . قال زرارة قلت له رجل كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه أو ولده أو أهله فراراً بها من الزكاة فعل ذلك قبل حلها بشهر؟ فقال اذا حل الشهر - الثاني عشر فقد حال عليها الحول و وجبت عليه فيها الزكاة . قلت فان أخذت فيها قبل الحول؟ قال جائز ذلك له . قلت انه فربها من الزكاة ، قال ما أدخل علي نفسه أعظم من مامنع من زكاتها . فقلت له انه يقدر عليها؟ فقال و ما علمه انه يقدر عليها وقد خرجت من ملكه؟ قلت فانه دفعها اليه علي شرط؟ فقال انه اذا سماها هبة جازت الهبة وسقط الشرط وضمن الزكاة . قلت و كيف يسقط الشرط وتمضى الهبة ويضمن الزكاة؟ فقال هذا شرط فاسد والهبة المضمونة ماضية والزكاة

لازمة له عقوبة . ثم قال انما ذلك له اذا اشترى بها داراً او ارضاً أو متاعاً . قال قلت له ان اباك قال لي من قربها من الزكاة فعليه أن يؤديها؟ فقال صدق ابي عليه ان يؤدي ما وجب عليه و ما لم يجب فلا شيء عليه فيه . ثم قال أرأيت لو ان رجلاً أغمى عليه يوماً ثم مات فذهبت صلاته أكان عليه وقدمات أن يؤديها ، قلت لا إلا أن يكون أفاق من يومه . ثم قال لو أن رجلاً مرض في شهر رمضان ثم مات فيه اكان يصام عنه ، قلت لا ، قال فكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله إلا ما حال عليه الحول ، قال قده بعده في بيان شرح الخبر ايضا ما هو لفظه .

قوله عنه « نعم » في جواب السؤال عن من كانت عنده مائتا درهم غير درهم فمضى عليه أيام ثم أصاب درهما فأتى على الدراهم مع الدرهم حول فعليه الزكاة من ما يدل بظاهره علي ان المعتبر في الحول مرور الأحد عشر شهراً من غير اعتبار الايام ، فمتى اجتمع النصاب و حصل في اثناء الشهر و ان كان في ايام متفرقة عدت ذلك شهراً أولاً من غير اعتبار الايام وملاحظتها في النقصان والتمام . والظاهر انه كذلك عند الأصحاب وان لم اقف لهم علي كلام في هذا الباب إلا انه لم يتعرض أحد منهم للقول بالتلفيق من الشهر الاخير .

ولا يخفى انه ليس كذلك لا عند الأصحاب ولا في الروايات فان الظاهر من جميع الروايات كون ابتداء الحول من حين تكميل النصاب فلا يكون مبدء الحول لو نقص واحدة فضلا عن الاكثر والحاصل ان الواجب في الحول هو اجتماع تمام النصاب الى اخره فلو نقص منه ولو كانت واحدة فكملة بعد شهر او ايام كان ابتداء الحول عند تمامه و كماله ثم قال قده بعد اسطر .

قوله : « قلت له انه دفعها اليه علي شرط ، لا يخفى ما فيه من الغموض والاشكال الذي تحيرت فيه فحول الرجال ، وذلك فان هذا الشرط المذكور غير معلوم باي معنى هو ، وما ذكر ايضا من ضمان الزكاة علي تقدير الهبة - والحال ان الهبة انما وقعت قبل الحول كما هو مقتضى سياق الكلام - مناف لما تقدم من انه لا يلزمه زكاة في هذه الحال ، ووجه لزوم الزكاة هنا عقوبة ان اريد به من حيث قصد

الفرار فهو مناف لما تقدم من الجواز وعدم الزكاة و إلا فلا يعلم لهذه العقوبة سبب. والفرق في ذلك - بين الهبة وشراء الدار والأرض والمتاع مع قصد الفرار في الجميع - غير ظاهر ،

واما حمل الكلام علي ما اذا كانت الهبة بعد الحول كما صار اليه بعض محققي متأخري المتأخرين فهو بعيد عن سياق الكلام ، ولا يلائمه ايضاً كون الزكاة عقوبة لأنها حينئذ واجبة باصل الشرع ، ولا يلائمة ايضاً الفرق بين الهبة وشراء الدار ونحوها .

ويمكن ان يقال - والله سبحانه وقائله اعلم بحقيقة الحال - ان المعنى انه لما اخبر عليه السلام بانه متى وهبها قبل الحول فراراً من الزكاة فلاشيء عليه قال له الراوى انه يقدر علي أخذها بعد حول الحول ، أجابه عليه السلام بانه كيف يقدر عايبها وقد خرجت من ملكه بالهبة ؟ قال له الراوى انه وهبها بشرط يقتضى رجوعه فيها متى أراد ، فاجابه عليه السلام متى كان كذلك فالهبة صحيحة وهذا الشرط فاسد لمنافاته الهبة و تجب عليه الزكاة حينئذ عقوبة لهذا الشرط .

ثم انه فرق بين الهبة علي هذه الكيفية وبين شراء الدار ونحوها باعتبار انه في الهبة شرط رجوعها فهذا الشرط أوجب عليه العقوبة بوجوب الزكاة واما الشراء ونحوه فانه من الامور السائغة الجائزة والحال ان الشراء وقع قبل الحول كما هو المفروض هذا .

ولا يخفى اجمال هذه الجملات و عدم امكان الاخذ بظاهره لكنه مع ذلك يمكن حمله بما بعد الحول كما عن بعض المحققين فانه عليه السلام ذكر حكم ما قبل الحول وما بعده فلا مانع من ان يكون قوله فانه دفعها اليه علي شرط ان يكون راجعاً الي بعد الحول اى بعد دخول الثاني عشر فانه قد عرفت انه ح لا يجوز له الفرار الا بدفع الزكاة كما يدل عليه الرواية ايضاً فالهبة واقعة علي بعد دخول الشهر الثاني عشر واما الشرط فظاهر الكلام انه شرط فاسد والا فليس الهبة بحيث لا تقبل الشرط كشرط عوض او عمل مباح او قضاء حاجة له ونحوها وانه كون الزكاة

علي المتَّهَب وح يكون علي خلاف الكتاب اذ الزكاة علي المالك الذي مضي الحول علي ماله فالزكاة قد وجبت عليه فلا يمكن جعله في ذمة الغير حيث ان الشرط لا يكون مشرّعا قطعاً فالشيء الذي قد وجب علي الواهب كيف يكون ينتقل وجوبه بالشرط الي ذمة المتَّهَب وعليه يكون الحاصل ان الواهب وبه بشرط اعطائه الزكاة الواجب عليه وح تلتئم الجملة الثلاث اما جواز الهبة فكونها صحيحة واما سقوط الشرط لفسادها واما ضمان الواجب للزكاة فلكونها بعد الحول فعلم من ذلك حال الشرط والمشروط ولا ينافيه ايضاً قوله والزكاة لازمة عقوبة فان الواجب قد يجب عقوبة والكفارات كلّها واجبة عقوبة لما فعل وحيث انه قد وهب بعد الحول فرأى عن الزكاة فتجب علي نفسه عقوبة لما فعل وح يدل علي ان فساد الشرط غير موجب لفساد المشروط كما هو الحق ويمكن ان يكون الشرط كما ذكره فدهو رجوع العين الموهوبة الي الواهب اذا اراد فانه فاسد ايضاً لكن ارجاع ذلك الي ما قبل الحول وكون الزكاة عقوبة مع انها غير واجبة قبل الحول مما لا يستقيم اصلاً بدهاة انه بعد مالم يكن واجبة لامعنى لكونها عليه عقوبة ولا يصح الرواية الا اذا فرض كون الهبة بعد الحول كى تكون الزكاة واجبة فيملك المتَّهَب المالم الموهوبة لكن الكلام في قوله انما ذلك له اذا اشترى الخ فان الظاهر من اسم الاشارة هو الاشارة الي مالمك بالهبة وسقوط الشرط وعليه يمكن ان يكون الشرط كما ذكره هو الارجاع لو اراده ووجه سقوط الشرط ح هو تصرف المتَّهَب في الهبة بجعلها ثمن دار او ارض او متاع بخلاف ما اذا لم يتصرف فيه فانه يمكن ارجاعها فيكون معنى الفساد ح ذهاب موضوعه بالتصرف فيه فيكون ساقطاً اي تالفاً لا يمكن ارجاعها .

وبالجملة فالهبة الغير المعوضة او بغير ذى رحم كان بجوازها باقية مالم يتصرف فيها كما في اطلاق فيمكن كون الهبة بغير ذى رحم كما في قوله لبعض اخوانه المعلوم كونها في الاسلام فالهبة باقية بجوارها امكن للواهب الرجوع فيها مالم يتصرف المتَّهَب فيها فاذا تصرف كانت لازمة بدون الشرط فيسقط الشرط



لفساده وضياعه وتلفه وصحت الهبة و كان علي الواهب زكاة ماله عقوبة للفرار عن- الزكاة والله تعالى واولاد رسوله عليهم سلام الله اولى وادرى بكلماتهم واما قوله انما هذا بمنزلة رجل فراجع الى صدر الرواية وهذا اشارة الي بعد الحول فكما ان الكفارة لم تسقط لو سافر بعد الافطار فكذلك الزكاة لا تسقط بعد حول الحول وقوله بمنزلة من خرج الى الهبة قبل حول الحول بمنزلة من خرج الى السفر ثم افطر فكما انه افطر في حال لم يجب عليه الصوم فكذلك الهبة في المقام في حال لم تجب عليه الزكاة قوله انما لا يمنع الحال عليه اي لا يمنع من وجوب الزكاة الحال عليه دون غيره مما لم يحل الحال .

وكيف كان فقد عرفت الاشارة الى ذلك و ان معنى اشتراط الحول هو بقاء النصاب بعينه الى آخر الحول فتبديله باخر مثله او بتنقيصه بجعله حلياً موجبا لعدم بقاءه من اول الحول الى آخره فعليه كان زيادة الكلمات غير مؤثر في اثبات امر علي خلاف الوجدان بمقتضى الاخبار .

وبالجملة كما اشترط الحول في كل النصاب فكذلك يشترط في الافراد بنحو ما يشترط في الكل ﴿و﴾ عليه كان حمل الروايات الدالة علي الوجوب علي ﴿الاستحباب أشبه﴾ بأصول المذهب وقواعده .

هذا كله لو كان الفرار قبل الحول ﴿أما لو جعل الدراهم والدنانير كذلك بعد حول الحول﴾ وبعد أن ﴿وجبت الزكاة﴾ وليس الا بعد تمام اثني عشر شهرا لم تسقط ﴿إجماعاً﴾ بقسميه ، للأصل ولان الزكاة قد تعلقت فلا اثر للفرار ح وانما يؤثر في العدم بالنسبة الى الاحوال الاخر فلا يجب لو بقي الى الحول القابل .  
﴿وأما﴾ القول في ﴿أحكامها﴾ أي زكاة الذهب والفضة ﴿فمسائل﴾ :

﴿الأولى لا اعتبار باختلاف الرغبة مع تساوي الجوهرين﴾ في صدق الاسم ﴿بل يضم بعضها إلى بعض﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه ، بل نسبه بعضهم إلى الأصحاب مشعراً بالاجماع عليه ، ولعله كذلك مضافاً إلى إطلاق الأدلة انتهى وفي المدارك المراد بتساوي الجوهرين تساويهما في الجنسية ومعنى ضم بعضها

الى بعض انه يجب ضم بعض افراد الجنس إلي بعض و ان تفاوتت قيمتها كجديد الفضة و رديهما و عالي الذهب و دونه و لا ريب في ذلك لاطلاق قوله عَلَيْهِ في عشرين دينار نصف دينار و في كل مائة درهم خمسة دراهم فان ذلك شامل لمتساوي القيمة و مختلفها انتهى فمادام يصدق عليه الذهب و الفضة اي خالصا و ان كان رديا ما جري عليه الحكم المذكور ،

﴿ و ﴾ أما الكلام ﴿ في ﴾ كيفية ﴿ الاخراج ﴾ لازكاة فالمشهور أنه ﴿ إن ﴾ تطوع ﴿ المالك ﴾ ﴿ اعطاء ﴾ ﴿ الأرب ﴾ و نحوه من الافراد الكاملة فقد أحسن و زاد خيراً و أنفق مما يجب ﴿ و إلا كان له الاخراج من كل جنس بقسطه ﴾ ظاهر العبارة و عبارة أمثاله كون الاخراج ايضاً منهما وهو مبني على الاشاعة بل و معها ايضاً ذهب الشيخ الى جواز ردّ الادون وهو ايضاً يدل على عدم الاشاعة قال في المدارك ايضاً ثم ان تطوع المالك باخراج الارغب فقد زاد خيراً و ان ما كس كان له الاخراج من كل جنس بقسطه و قال الشيخ ان ذلك على الافضل ايضاً فلو اخرج من الادنى جاز لحصول الامتثال باخراج ما يصدق عليه الاسم و اولى بالجواز ما لو اخرج الادنى بالقيمة انتهى .

و في الجواهر بعد عبارة المصنف كما تقتضيه قاعدة الشركة ، و لا يجزيه - الدفع من الأردى لمنافاته لقاعدة الشركة ، و فيه ما عرفت سابقاً من منافاة التقسيط لاطلاق أدلة الفرائض التي لا فرق فيها بين أفراد النصاب ، و لعله لذا حكى عن مبسوط الشيخ أن الافضل التقسيط ، و إن اقتصر على الاخراج من جنس واحد لم يكن به بأس ، و نحوه عن التحرير انتهى . وهو واضح سيما على القول بالتعلق بالذمة نعم لا يجوز دفع الانقص من مقدار الفرض زعماً لكونه مطاباً لقيمة التمام من الادون و في الجواهر قال ثم ان الظاهر عدم جواز دفع الأعلي قيمة من الادنى مثل أن يخرج ثلث دينار جيد قيمة عن نصف دينار كما صرح به جماعة ، بل في الحدائق نسبتته إلي المشهور ، لأن الواجب إخراج نصف دينار من العشرين ، فلا يجزى الناقص عنه انتهى و حيث كان المحكى عن التذكرة احتمالاً فالاقوى هو الكفاية مع رضی الفقير

والمصالحة والا فلا .

المسألة \* الثانية الدراهم المغشوشة \* أي المخلوطة مع غيرها بحيث لا يتميز منها سواء كان من احدهما في الاخر اولا وفي المسالك المراد بالغش هنا ما كان من غير الجنس كما يدل عليه حكمه بعدم الزكوة اما لو كان الغش من الجنس كخشونة الجوهر وجبت اذا بلغ المجموع نصابا وكان له الاخراج بالقسط ان لم يتبرع بالاجود انتهى .

\* لازكاة فيها حتى يبلغ خالصها نصاباً \* وفي الجواهر بلا خلاف أجد فيما قبل الغاية ولا بعدها انتهى الغش تارة بحيث لا يخرج الدرهم والدينار عن الاسم حقيقة كما اذا كان قليلا فلا اشكال بل الاعتبار ح بمقدار النصاب ولو مع الغش واخرى يكون بحيث يخرج عن الاسم عند العرف حقيقة لاسماحة وح يجب مراعاة النصاب بالخالص منهما سواء كان المخلوط احدهما مع الاخر كخلط الذهب مع الفضة اولا بل مع الغير كالذهب مع الرصاص والفضة مع الحديد فاذا كان قدر الخالص من الذهب او الفضة بقدر النصاب يجب فيه الزكاة واما توهم كون الدرهم والدينار المسكوكين خالصين فهو كما ترى بعد كون الاعتبار بمقدار الخالص منهما .

وبالجملة اذا تعلق الزكاة بمائتي درهم المسكوك لافرق بين كونها في ضمن ثلثمائة اولا ففي امثال يختار بين اخراج خمسة دراهم خالصة وبين السبعة ونصف كما في الجواهر و يدل عليه خبر زيد الصائغ قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنى كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها : بخارى ، فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة ، وثلث مساء ، وثلث رصاصاً ، وكانت تجوز عندهم و كنت أعلمها وأنفقها ، قال : فقال أبو عبد الله عليه السلام : لا بأس بذلك إذا كان تجوز عندهم ، فقلت رأيت إن حال عليه الحول وهي عندي وفيها ما يجب عليّ فيه الزكاة أُرَكِّبها ؟ قال : نعم إن ما هو مالك قلت : فإن أخر جتها إليّ بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أُرَكِّبها ؟ قال : إن كنت تعرف أن فيهما من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة

فرك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ماسوى ذلك من الخبيث ، قلت : وإن كنت لأعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا أنني أعلم أن فيها ما يجب فيه الزكاة ؟ قال : فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكي ما خلس من الفضة لسنة واحدة ، اى السنة الماضية لا الآتية فانه للآتية كانت الدراهم سبكا فلا زكاة فيه .

وكيف كان فالرواية نص في وجوب الزكاة حتى فيما كانت الدرهم ثلثه من الفضة اذا كان المجموع بقدر النصاب .

وبالجملة خبر الصائغ فكما عرفت فلا تصور فيه من حيث الدلالة واما من حيث السند فقد ينجبر بعمل الاصحاب كما ذكره قده فالظاهر انه مع صراحة النص لا وجه للاشكال المذكور أى لزوم كون النصاب في الخالص من أحدهما اى كون المائتين خالصا مسكوكا لافي ضمن غيره بان يكون مركبا من الفضة و من الرصاص مثلا لكن النص صريح في الجواز لو كان المسكوك من الفضة بقدر النصاب وبالجملة لا اشكال فيما اذا علم بالغش وان الخالص منه بقدر النصاب كما لا اشكال فيما لو شك في اصل الغش فيجب في الاول دون الثاني وانما الاشكال فيما لم يعلم كون الخالص بقدر النصاب وعدمه وانه هل يجرى الاصل النافي فيه وفي كل مورد من الشبهات الموضوعية قبل الفحص اولا يجرى حتى يتفحص فاطسألة قوية الاشكال من حيث عدم وجوب الفحص في الشبهات البدئية الموضوعية في جميع الموارد بل يجرى الاصل فيها كما في مشكوك الدم والخمر و نحوهما فلا يجب الفحص حتى يثبت موضوع الحرمة والاجتناب ومثله التصفية في المقام و من ان المورد هو الذى يقتضيه الاحتياط بالفحص فاجراء الاصل يتوقف على الفحص والا يلزم الوقوع في مخالفة التكليف كمن احتمل كونه مستطيعا في اول ازمته امكان الحج ولم يتفحص عن حالة واجرى الاصل مع انه لو حوسب لعلم بذلك و كالمقام الذى لو لم يحسب صار فيه تضييع حق الفقراء ونحو ذلك .

وفي الجواهر قال نعم يعتبر في الحكم بوجودها العلم بالبلوغ نصاباً ، أما الوشك فلا

وجوب للأصل وغيره ، بل المعروف أيضاً عدم وجوب التصفية ونحوها للاختبار، بل عن المسالك لاقائل بالوجوب، ووجه ذلك كله أن مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرفها ، لكن قد يناقش بأن الأول مسلم بخلاف الثاني ، ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشرع ، وأنه ليس المراد الوجوب إذا اتفق حصول العلم بوجود الشرط . فلا يجب حينئذ علي من احتمال في نفسه الاستطاعة مثلاً أوظنها اختبار حاله . ولا علي من علق نذره علي شيء مثلاً تعرف حصوله ونحو ذلك ، إذ هو كما تري فيه إسقاط لكثير من الواجبات ، نعم هو كذلك حيث لا يكون له طريق إلى التعرف ، أو كان فيه ضرر عليه بحيث يسقط بمثله وجوب المقدمة ، ولعله لذلك مال بعض المحققين هنا إلى وجوب التعرف بالتصفية أو غيرها وهو قوي جداً ان لم يكن اجماع علي خلافه انتهى .

ولا يخفى متانة هذا الكلام وليس معنى عدم وجوب تحصيل المقدمات الوجوبية عدم تفحص عن حاله مع امكانه والظفر به لو تفحص والا لزم ما ذكره و لا معنى اشتراط التكليف بالعلم حصوله دفعة من غير اختبار بحيث لو احتاج الي تفحص يسير لم يجب التفحص فانه خلاف الوجدان والعقل السليم وليس للعقل حكم بمثل ذلك ولكن مع ذلك قد اورد عليه المحقق الهمداني بما لا يخلو عن تعسف قال في مصباح الفقيه نعم يعتبر في تنجز التكليف بالزكاة العلم ببلوغ الخالص نصاباً ولو شك فيه نفاه بالأصل ولم يجب عليه الفحص بتصفيته ونحوها علي المشهور كما نسب اليهم بل في المسالك لاقائل بوجوب التصفية مع الشك كما في غيره من الشبهات الموضوعية الوجوبية أو التحريمية ولكن قد يقال في مثل هذه الموارد التي يحصل كثير امان- الرجوع الي الاصول النافية للتكليف من غير فحص الوقوع في مخالفة التكليف كتأخير الحج عن اول تمام استطاعته عند ترك المحاسبة وتضييع حق السادة والفقراء عند ترك الفحص عن حصول الربح في تجارته او بلوغ ماله حد النصاب و يدفعه ان كون اجراء الاصول في مجاريها موجبا لحصول المخالفة كثيرا غير مؤثر في ايجاب الاحتياط علي من لا يعلم بتنجز التكليف عليه في خصوص المورد الذي هو مثل ابتلائه و اضعف

من ذلك الاستدلال له بانه ليس المراد بهذه التكاليف اى الزكاة والحج ونظائرهما وجوبها لدي العلم بوجود شرائطها كى لايجب الحج مثلا علي من احتمل في نفسها الاستطاعة اوظنّها ولم يعلم بذلك وفيه انا لاننكر وجوب الحج عليه في الواقع علي تقدير كونه مستطيعا ولكن كونه كذلك لايكفى في تنجزه اى الزام العقل بالخروج عن عهده ما لم يعلم بتحقيقه لان العلم بالتكليف شرط في تنجزه عقلا وايجاب الاحتياط او الفحص مع الشك فيه يحتاج الي دليل وراء اطلاقات ادلة التكاليف لدى حصول شرائطها انتهى .

اما قوله ويدفعه ففيه [اولا] انه ليس الكلام في ايجاب الاحتياط في الشبهات الموضوعية وعدمه بل الكلام في ان اجزاء الاصل النافي بعد الفحص عن ثبوت الموضوع وعدمه فان لم يظفر به فهو مورد اجراء الاصل النافي فمن احتمل في حقه الاستطاعة ليس له اجراء الاصل لنتفيه بل عليه التتبع والفحص فان لم يجد نفسه مستطيعا او شك فيه فلايجب عليه الحج بل يمكن ان يقال ان الشك انما يحصل بعد التتبع و عدم الظفر لاقبله مع احتمال خلافه بحيث لو تفحص لظفر وقطع و [ثانيا] ان من لم يعلم بتنجز التكليف في حقه فيما هو محل ابتلاءه ليس له اجراء الاصل النافي بمجرد بل لعل العقل قد يساعد عليه بل ومع احتمال او قطعه بانه لو تفحص لامكن له الظفر بالحكم كيف يمكن له اجراء الاصل .

واما قوله ففيه انا لا ننكر الخ ففيه [اولا] انه مع عدم الانكار والقطع بالوجوب في السنة الحاضرة لو لم يتفحص عن حاله كيف يتمكن من اداءه في السنة الحاضرة لو كان مستطيعا في الواقع بحيث لو تفحص لظفر عليه .

[ثانيا] قوله لان العلم بالتكليف شرط الخ ان اريد به حصوله اتفاقا من دون تفحص وحركة في حصوله فلانسلم كون التكاليف مشروطا بمثل هذا العلم الموجب لرفع اكثرها وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وان اريد حصوله بعد الاقدام فيه والتفحص عن حاله فلاشكال فيه .

وبالجملة ليس اجراء الاصل في موارد الشك بدون الفحص مؤثرا في شيء بحكم

العقل والانصاف ان التفصيل الذي ذكره في الجواهر في غاية المتانة وحاصله انه تارة لا طريق له للعلم و حصول التعرف او كان عليه ضرر منفي في الاسلام واخري لا يكون كذلك فيجب الفحص في الثاني دون الاول والمقام من قبيل الثاني فمن اشبهه عليه شرب ما يع مباح بالمحرّم والنظر الى امره محللة بالمحرمة فان امكن له التفحص بنحو يسير تفحص والا فلا بل العقل حاكم بعدم كون الموارد بنحو واحد .

وبالجملة لا يجري البراءة بدون الفحص والياس عن الظفر بالدليل في الشبهة الحكمية مطلقا ما في العقلية فلان مدرك حكمه قبح العقاب بلا بيان وهو يتوقف على اليأس عن البيان وهو يتوقف على الفحص ، واما في النقلية فلنقوة اطلاق ادلتها بما بعد الفحص وبمثل قوله هلا تعلمت فان التعلم تارة من انسان واخري من مراجعة كتب ونحوهما . وبالجملة قوله رفع ما لا يعلمون ونحوه انما يصدق بعد الفحص لامكان ان يكون المورد مما يعلمون بالفحص واما في الشبهات الموضوعية فالمشهور وان كان عدم وجوب الفحص لكن الاقوي هو التفصيل بنحو ما ذكره في الجواهر ، ﴿ثم اعلم انه لا يجوز له ان يخرج المغشوشة عن الجياد﴾ .

وفي الجواهر بالاخلاف ثم اعلم ان دفع المغشوشة تارة في الفرض اى دفع ما يجب عليه في الدرهم او الدينار واخري في المعاملة كما دفعه ثمنا لشيء اشتراه اما الأول فكان مجزيا بما هو فرض لا بما هو قيمة عن الفرض وذلك واضح اذا كان المغشوش مشتملا على مقدار الفريضة والزائد فيه من الغش كان زائدا عن مقدار الواجب فهو بمنزلة من اتى بحق الغير مع زيادة عليه واما الثاني فلا يجوز لامن حيث انه ليس بضمن ح بل حيث وقوع المعاملة فيه كثيرا من كل واحد عن الاخر بزعم انها صحيحة فلا بد من كسره دفعا لمادة الفساد الا اذا كان بحيث يعلمه الكل ولا يلتبس الامر على احد من الناس .

المسألة الثالثة إذا كان معه دراهم مغشوشة مثلا لا غير فان عرف قدرها ما فيها من نصاب الفضة أخرج الزكاة عنها فضة خالصة وعن الجملة منها

وفي بعض النسخ من الكتاب لفظة او مكان الواو .

وفي المسالك قال الواو هنا بمعنى او بمعنى انه مخير بين الاخراج عن الخالص خاصة منه او عن الجملة منها والمفروض كون الخالص معلوماً فلو كان معه ثلثمائة درهم والغش ثلثها تخير بين اخراج خمسة دراهم خالصة او اخراج سبعة دراهم ونصف من الجملة مع تساوى الغش في كل درهم امالو علم قدر الفضة في الجملة لافي الافراد خاصة فلا بد من الاخراج عن الجملة جيادا او ما يتيقن معه البرائة انتهى ونظيره في الجواهر \* وان جهل ذلك \* بعد العلم بمقدار النصاب والحاصل علم كون الخالص بمقدار النصاب ولكن لم يعلم مقدار الخالص بانه هل هو بقدر النصاب فقط او زائد عليه فالجهل بمقدار الخالص مع العلم بعدم نقصانه عن حد النصاب \* و \* ح ان \* اخرج عن جملتها من الجياد احتياطاً جاز \* و حسن \* أيضاً \* للعلم بالبراءة حينئذ \* وان ما كس ألزم تصفيتها \* جميعاً أو ما يعلم منه الحال في الجميع \* ليعرف قدر الواجب \* الذي قد عام اشتغال الذمة ، فلا بد له من العلم بحصول البراءة منه او الاكتفاء باخراج مقدار ما علم اشتغال ذمته به و اجراء الاصل في الباقي المشكوك فيه على الخلاف بينهما .

وفي المدارك عند قوله وان جهل اه المراد انه اذا علم بلوغ الخالص النصاب وجهل قدره فان تطوع المالك بالاخراج عن جملة المغشوشة من الجياد كان جازا بل هو اولى لمافيه من الاستظهار في براءة الذمة وفي معناه ما اذا اخرج من الخالصة او المغشوشة ما يحصل معه اليقين بالبراءة وان لم يبلغ قدر زكاة الجملة وان ما كس المالك في ذلك قال الشيخ الزم تصفيتها لعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه واستوجه المصنف في المعبر ومة في جملة من كتبه الاكتفاء باخراج ما تيقن اشتغال الذمة به وطرح المشكوك فيه عملاً باصالة البراءة وبان الزيادة كالاصل فكما تسقط الزكاة مع الشك في بلوغ الصافي النصاب فكذا تسقط مع الشك في بلوغ الزيادة نضاباً اخر وهو حسن انتهى .

المسألة \* الرابعة مال القرض \* الزكوي \* إن تركه المقترض بحاله \* ولم-



يحصل ما ينافي تعلق الزكاة \* وجبت الزكاة عليه دون المقرض \* إنما الخلاف فيما \* لو شرط المقرض الزكاة علي المقرض \* في عقد القرض \* وقيل \* والقائل الشيخ في باب القرض من النهاية : \* يلزم الشرط \* وتكون الزكاة علي القارض دون المستقرض ، لعموم «المؤمنون» وصحيح ابن سنان «سمعت الصادق (عليه السلام) يقول : باع أبي (عليه السلام) من هشام ابن عبد الملك المتقدم وصحيح الحلبي عن الصادق (عليه السلام) «باع أبي (عليه السلام) أرضاً من سليمان بن عبد الملك بمال و اشترط عليه في بيعه أن يزكى هذا المال من عنده لست سنين » .

\* وقيل \* والقائل المشهور : \* لا يلزم \* وإن اختلفوا في بطلان القرض حينئذ فتكون الزكاة علي المقرض ، وعدمه فتكون علي المقرض كما عرفته سابقاً \* \* وعلي علي كل حال \* \* فهو الأشبه \* لكونه شرطاً مخالفاً للكتاب والسنة وقد تقدم جميع ذلك مفصلاً فراجع ص ٦٦ .

المسألة \* الخامسة من دفن مالاً وجهل موضعه أو ورث مالاً و لم يصل اليه ومضى عليه أحوال ثم وصل اليه \* أو تمكن من قبضه \* زكاة السنة استحباباً \* \* وقدمت نظيره ص ٦٥ .

المسألة \* السادسة إذا ترك نفقة لأهله \* تبخ قدر النصاب فما زاد بحيث لا يعلم زيادتها عن قدر الحاجة \* فهي معرضة للاتلاف \* بالاتفاق فكانت قد اخرجته عن ماله واختياره و سلطنته وتصرفه فيه فان المفروض كان امر تصرفه في يدعياله وح لا بد في وجوب الزكاة فيه من تفصيل المذكور كما عن المشهور شهرة عظيمة وهو انه \* تسقط الزكاة عنها مع غيبة المالك ، وتجب لو كان حاضراً ، وقيل \* والقائل ابن إدريس علي ما حكى عنه \* تجب فيها علي التقديرين ، والأول \* مع أنه مشهور \* مروى \* ايضاً لظهور الكثيرة في هذا التفصيل مثل [ موثق إسحاق بن عمار ] عن أبي الحسن الماضي (عليه السلام) « قلت له : رجل خلف عند أهله نفقة الفين لسنين عليها زكاة قال : إن كان شاهداً فعليه زكاة ، وإن كان غائباً فليس عليه زكاة » [ وخبر أبي بصير ] عن أبي عبد الله (عليه السلام) « قلت له : الرجل يخلف لأهله نفقة ثلاثة

آلاف درهم نفقة سنتين عليه زكاة قال : إن كان شاهداً فعليها زكاة ، وإن كان غائباً فليس فيها شيء » [ومرسل ابن أبي عمير] عن أبي عبدالله ( عليه السلام ) أيضاً « عن رجل وضع لعياله ألف درهم نفقة فيحال عليها الحول قال. إن كان مقيماً كاه، وإن كان غائباً لم يترك ودلائلها واضحة وحيث كان مضي الحول شرطاً معلوماً لم يقيد فيما سوي الأخير به فإذا بقي المال عند أهله حتى مضى عليه الحول ولم يتصرف فيه فهل يجب عليه الزكاة أولاً فالحق هو التزام بمفاد الروايات بأنه إن كان غائباً فلا وإلا فيجب حيث يتمكن من التصرف ثم إن المراد من الغيبة الموجبة للسقوط هو الغيبة التي لم يتمكن من التصرف في ماله لآما إذا تمكن من التصرف حيث شاء كما المعمول في عصرنا الحاضر من جعل مالهم في موضوع يسمى به BANK وكلما أرادوا أن يأخذوا أخذوه فيجب علي مالكه زكاته إن كان من النقدين مع علمه بعدم التبديل طول الحول ومن ذلك يظهر أن وجه عدم الوجوب هو غيبته الغير الممكن معه من التصرف لا كون المال في معرض التلف .

وبالجملة إن تصرف الأهل في المال فلا وجه لتوهم الوجوب كما لو كان بيده أيضاً سواء نقص عن النصاب أولاً بان تبدل بعضها ببعض لوقوع التصرف والتبدل والآن فلا يكون في معرض الائتلاف لبقاء المال بحاله ومع ذلك لا يجب عليه الزكاة مع غيابه لعدم التمكّن من التصرف فكونه في معرض الائتلاف لا يصلح تعاملاً لعدم الوجوب هذا .

وفي المسالك قال التعليل بكونها معرضة للائتلاف لا يصلح للدلالة علي سقوط الزكاة عنها مع تمامية الملك واستجماع الشرائط ولو كان التعرض للائتلاف صالحاً للممانعية لم تجب الزكاة علي المرأة في جميع المهر قبل الدخول مع تعرضه لتلف جميعه أو بعضه انتهى قوله ولو كان التعرض للائتلاف صالحاً لفتح فقد عرفت مافيه قبلاً وإن عدم وجوب الزكاة هناك ليس لآجل كون المال في معرض التلف بل لآجل كون الملك متزلزلاً بالطلاق قبل الدخول كما مر مختارنا خلافاً للمصنف وغيره القائل بالوجوب كما مر .

وفي المدارك قال موضع الخلاف ما اذا خلف الغايب بيد عياله مالا للنفقة قدر النصاب فما زاد بحيث لا يعلم زيادته عن قدر الحاجة وحال عليه الحول والقول بسقوط الزكاة عنه للشيخ وجماعة واستدل عليه في التهذيب بما رواه في ثقب عن اسحاق بن عمار الى ان ساق الموثقة وخبر ابي بصير ثم قال وفي الروايتين قصور من حيث السند فيشكل التعلق بهما في اثبات حكم مخالف لمقتضى العمومات المتضمنة لجوب الزكاة في ذلك في حالتى الغيبة والحضور ومن ثم ذهب ابن ادریس في سرائره الي وجوب الزكاة فيه اذا كان مالكة متمكنا من التصرف فيه متى راعه كالمودع والمكنوز والواجب المصير اليه ان لم نعمل بالرواية الموثقة المؤيدة بعمل الاصحاب انتهى .

ولا يخفى ان الروايات قد عمل بها الاصحاب وهو مدار الحجية وصحة الروايات كما اشرت اليه مرارا ليست الصحة الاصطلاحية الموجبة لطرح الروايات بلاوجه وابن ادریس لم يعمل بها علي اصله وهو عدم عمله بالاخبار الواحد وهو مردود عند الاصحاب فالمتجه هو العمل بها في هذا التفصيل المعلوم وجهه فان المالك اذا كان حاضرا امكن له التصرف فيه كيف شاء بخلاف غيبته فانه مضافا الي عدم قدرته لم يعلم ببقاء اماله بحال وعدم تبديله بآخر اذا فرض هو لمخارج اهله و يكون في تحت تصرف اهله ويمكن ان يكون النزاع لفظيا بعد كون مناط الغيبة وعدمها عبارة عن امكان التصرف وعدمه فماعن الشيخ من عدم الوجوب فيما كان غائبا لم يتمكن من التصرف ومن ذهب الي الوجوب كان فيما تمكن من التصرف غائبا او حاضرا واما قوله لجوب الزكاة في ذلك في حالتى الغيبة والحضور فقد عرفت في السابق ان من شرط الوجوب امكان تصرف المالك في ماله وهو مستفاد من الروايات وح ان كان المراد من الغيبة المفصلة في الروايات هو عدم التمكن من التصرف فكيف يكون مقتضى العمومات هو الوجوب للحالتين .

وفي الجواهر بعد ما حكاه عن ابن ادریس جهة نقل الشيخ الروايات وانه أورده في نهايته إيراداً للإعتقاداً قال ما لفظه وفيه أن الواجب الخروج عنه بهذه

النصوص ، و كون التعارض بينها من وجه لا ينافي ظهور هذه النصوص في الفرد الذي هو محل النزاع؛ فينتج التخصيص بها حينئذ علي هذا التقدير: بل قد يجسول في الذهن أن مبني هذه النصوص علي خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا تخصيها بها باعتبار تعريضه للتلف بالانفاق والاعراض عنه لهذه الجهة الخاصة، فكأنه أخرجه عن ملكه، فلا يصدق عليه أنه حال الحول عليه وهو عنده خصوصاً مع عدم علمه بسبب غيبته عنه كيف صنع به عياله، ويمكن أن يكون بدلوه بمال آخر أو اشتروا به ما يحتاجونه سنتين مثلاً ، وغير ذلك من الاحتمالات التي تحصل له بالغيبة دون الحضور الذي ليس فيه سوى عزم منه علي انفاق هذا المال انتهى .

وحاصله ان خروج هذا الفرد من باب التخصص لا التخصيص فلم يكن داخل افراد المال الذي يجب زكاته فانه في معرض التلف بالانفاق وفيه ما عرفت انفاً وعدم كونه في معرض الاتلاف وعدم كونه موجبا لعدم بل مدار الوجوب وعدمه بعد حلول الحلول وعدم التبدل هو امكان التصرف فيه و عدمه فلو بقي - المال علي حاله بعينه و كان في جميع الحول متمكناً من التصرف فيه وجبت والا فلا .

المسألة ﴿ السابعة لا تجب الزكاة حتى يبلغ كل جنس ﴾ من الزكوى ﴿ نصاباً ﴾ لا المجموع من حيث المجموع ﴿ و ﴾ حينئذ ﴿ لو قصر كل جنس ﴾ منها ﴿ أو بعضها ﴾ عن النصاب ﴿ لم يجبر بالجنس الاخر ﴾ إجماعاً و نصوصاً ﴿ كمن معه عشرة دنانير ومائة درهم أو أربعة من الابل وعشرون من البقر ﴾ و هكذا .

ويدل عليه مارواه [زرارة] في الصحيح : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهماً وتسعة عشر ديناراً أيزكيها؟ فقال : لا ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتى تتم ، قال زرارة : و كذلك هو في جميع الأشياء [وقال] قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل كن عنده أربع أئيق وتسعة وثلاثون شاة وتسعة وعشرون بقرة أيزكيهن؟ فقال: لا يزكي شيئاً منهن، لأنه ليس شيء منهن تاماً فليس تجب فيه الزكاة » ودلالته تامّة بل علي وفق القواعد الا انه قد ينافيه [ موثق إسحاق بن عمار ] عن أبي ابراهيم عليه السلام « قلت له : تسعون ومائة درهم وتسعة عشر

ديناراً عليها في الزكاة شيء فقال: إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكاة ، لأن عين المال الدراهم ، وكل ما خلا الدرهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات « فانه صريح في كون الملاك هو الدرهم فاذا كان بقدرها ولو من جنس غيرها لوجب فيه الزكاة وهو علي خلاف كل ما جعل المعيار مائتي درهم وقد جعله في الجواهر من الاخبار الشاذة فقال هو شان مطروح ، أو محمول على التقية ، أو على زكاة التجارة ، أو على ما عن الشيخ من احتمال إرادة بلوغ الفضة خاصة ، لكنه بعيد جداً منافع للتعليل وغيره انتهى ولا يبعد حملة على التقية لما حكى ذلك عن بعض العامة .

قال في المدارك بعد قول المصنف هذا قول علمائنا اجمع حكا في هي ووافقنا عليه اكثر العامة وقال بعضهم بضم الذهب والفضة لانهما متفقان في كونهما اثمانا وقال آخرون بضم الحنطة والشعير لاشتراكهما في كونهما قوتا انتهى .

ويمكن ان يحمل الموثقة على صورة الفرار من الزكاة بان يجعل ماله جنسين حتي لا يكون واحدا منهما بقدر النصاب كما في موثقتة الاخرى عنه عليه السلام ايضاً قال «سألت أبا إبراهيم عليه السلام أيضاً عن رجل له مائة درهم و عشرة دنانير أعليها زكاة ؟ فقال : إن فرّبها من الزكاة فعليه الزكاة » الحديث بناء علي كونهما متّسداً قبلاً فيجعله جنسين لاجل الفرار من الزكاة .

وكيف كان فقديكون مقتضى جميع روايات باب الذكاة مما يشترط فيه- النصاب هو كون احد الاجناس التسعة بخصوصه بحدّ النصاب لاضمية اجناس الاخر بل علي هذا لا يحتاج الي تعيين حدّ النصاب بخصوص احد الملذكورات بل اللازم هو- القول بمقدار قيمة اربعين شاة ولو من البقر ونحوها .

## ((القول)) الثالث ((في زكاة الغلات))

﴿و﴾ يقع ﴿النظر في الجنس والشروط واللواحق، أما الأول﴾ فقد علمت سابقاً أنه ﴿لا تجب الزكاة فيما يخرج من الأرض إلا في الأجناس الأربعة : الحنطة والشعير والتمر والزبيب، لكن يستحب فيما عدا ذلك من الحبوب مما يدخل في المكياح والميزان كالذرة والأرز والعدس والماش﴾ كما تقدم ﴿و﴾ كذا ﴿السلت والعلس﴾ بناء علي خروجهما عن الحنطة والشعير والا فيجب فيهما ايضاً ﴿و﴾ لكن ﴿قيل﴾ والقائل الشيخ وجمع من الاصحاب كالفاضل في بعض كتبه والشهيد بن وثاني المحققين والميسى وابن إدريس علي ما حكى عنهم : ﴿السلت كالشعير والعلس كالحنطة في الوجوب﴾ فيخرجها [ ح ] عن الاستحباب .

ولا يخفى ان المسألة قوية الاشكال من حيث دخولهما في الحنطة والشعير في كلمات اكثر اللغويين وحصر الزكاة في الاخبار في التسعة لا ينافيه اذا فرض انهما نوع منهما فمادل علي وجوب الزكاة في الحنطة والشعير يشملهما فالاولي نقل ما- حكى عن كلمات اهل اللغة في هذا المقام فعن ابن دريد السلت حب يشبه الشعير أو هو بعينه ، والعلس حبة سوداء يخبز في الجذب أو يطبخ « وعن المغرب « العلس بفتحيتين عن الثوري والجوهري حبة سوداء إذا أجدب الناس طحنوها وأكلوها ، وقيل هو مثل البر إلا أنه عسر الاستنقاء ، تكون في الكمامة حبتان ، وهو طعام أهل صنعاء « وعن المحيط « العلس شجرة كالبر إلا أنه مقترن الحب حبتين حبتين « وعن الفائق « السلت حب بين الحنطة والشعير لا قشر له « وعن الصحاح : « العلس- ضرب من الحنطة حبتان في قشر ، وهو طعام أهل صنعاء - وقال ايضاً : السلت بالضم ضرب من الشعير ليس له قشر كأنه الحنطة « وعن ابن الأثير : «السلت ضرب من الشعير أبيض لا قشره ، وقيل هو نوع من الحنطة ، والأول أصح ، لانه <sup>صلى الله عليه</sup> <sub>والله اعلم</sub>

سئل عن بيع البيضاء بالسلت فكرهه، والبيضاء الحنطة « و عن القاموس والسلت بالضم الشعير أو ضرب منه » وعن الأزهرى « العلس صنف من الحنطة يكون عنه في الكمام الحبتان وثلاثة » وعن العين « السلت شعير لا قشر عليه بالحجاز والغور يقبر دون بالسويق منه في الصيف » ونحوه عن المحيط ، و عن أدب الكاتب « السلت ضرب من الشعير دقيق القشر صغير الحب » ونحوه عن المجمل وديوان الادب، وعن المقاييس « السلت ضرب من الشعير لا يكاد يكون له قشر، والعرب تسميه العريان » وعن المغرب « شعير لا قشر له يكون بالغور والحجاز » هذه جملة من كلماتهم مما حكاها في الجواهر وقد اكتفت بنقلها في المقام وفي غير المقام لضيق الوقت عن التتبع فيها وحصول الغرض بالاكتفاء بهذا النقل ولاجلها عن المبسوط : « السلت شعير فيه مثل ما فيه ، والعلس نوع من الحنطة ، يقال : إذا ديس بقى كل حبتين في كمام، ولا يذهب ذلك حتى يدق و يطرح في رحي خفيفة الخ . وعن الخلال « السلت نوع من الشعير يقال : إنه بلون الحنطة وطعمه طعم الشعير بارد مثله، فاذا كان كذلك ضم اليه وحكم فيه بحكمه » وعن القواعد « العلس حنطة حبتان في كمام واحد علي رأى. والسلت يضم إلى الشعير لصورته ، ويحتمل إلى الحنطة، لاتفاقهما طبعاً ، وعدم الانضمام .

وفي الجواهر بعد نقل كلمات اللغويين وعبارة الشيخ قال لكن لا يخفى عليك أن المدار علي الاسم الذي لامدخلية له في الصورة والطبيعة ، و تناوله له علي وجه الحقيقة المساوية للفرد الاخر في الفهم عند الاطلاق في زمن صدور الأخبار محل نظر أو منع ، فالأصل حينئذ بحاله ، انتهى . ومراده من الاصل هو البراءة و عدم وجوب الزكاة فيهما لعدم اطلاق اسم الحنطة والشعير عليهما .

ولا يخفى ان المدار وان كان علي الاسم الا ان الفرض ان اطلاق الاسم محل خلاف بل في اكثر هذه الكلمات اطلاق اسم الشعير و الحنطة عليهما فلم يعلم حالهما حال صدور الاخبار من حيث الدخول والعدم ففي مثل ذلك لا يجري البرائة فان الاجمال في نفس اللفظ نظير لفظ الغناء المراد بين القليل والكثير بل المقام مقام الاحتياط

ان لم يعلم بدخول السلت في الشعير من حيث اللفظ لانه امر مجمل يحتمل القليل والكثير اللهم الا ان يقال ان المأمور به وهو الحنطة والشعير لا اجمال فيهما و انما الاجمال في بعض مصاديقه وفي مثله يجري البرائة في افراده المشكوكه بلا كلام وانما لا يجري فيما شك في حصول الامتثال رأسا لو اکتفي بالاقل كما اذا شك في محصل غرض بدونه كما مثلوا بالطهارة المسببة عن عدة امور خارجة دائرة بين الاقل والاكثر هذا مضافا الى ان المقام من الاقل والاكثر الاستقلايين وفي مثله تجري البرائة بلا كلام فيعلم المالك تعلق الزكاة بذمته من الحنطة والشعير ولا يعلم تعلقها بسببهما ايضا فيبرء ذمته لو أدّى زكاة الاولين قطعاً فاشك في تكليف زائد علي المقدار المعلوم بل لا علم باطلاق الحنطة والشعير عليهما حقيقة و يؤيده اختصاص كل منهما باسم غير اسمهما واشتراكهما مع غيرهما في بعض الخواص لا يوجب دخولهما فيهما حقيقة بل يدل على خروجهما عن حقيقة الحنطة والشعير كونهما طعام بلد خاص كالصنعاء مثلا فلو كانا داخلين فيهما لكان كذلك للجميع وفي جميع البلدان بل الظاهر من كلمات اللغويين ايضا انهما خارجين عن حقيقة الحنطة والشعير فماعن الصحاح حبتان في قشره يخرجهما عن حقيقتهم جدا وليس من الحنطة والشعير كذلك كما قال الله تعالى كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة وكل ما كان كذلك باي صنف منها كانت صغيرة او كبيرة أبيض أو أسود كانت حنطة والأ فلا والداخل في الحقيقة هو الذي دخل فيها بمجرد اطلاق تلك الحقيقة عليه كاطلاق الانسان علي جميع ما يطلق عليه الانسان من الابيض والاسود والاحمر والطويل والصغير وغير ذلك ومن المعلوم انه باطلاق الحنطة لا يتبادر في الذهن مثلما في الكمامة حبتان فكثيرا ما يشبه شيء بشيء في الطعم وبعض الخواص مع انه ليس هو هو جدا فبعض الاثمار شبه البطيخ في الطعم والخواص والبيض ومع ذلك لم يكن هو هو بل تسمى باسم مخصوص و هيئة مخصوصة و ليس المقام كالعنب الذي له انواع واقسام لكن كلها داخل في العنب من الابيض والاسود والاحمر والاصفر و ذلك لاطلاق العرف علي جميعها العنب



بخلاف السلت والشعير وهو واضح.

ولذا قال المصنف \* والاول أشبه \* بل أشهر وعن كشف الالتباس والمفاتيح أنه المشهور وعن الغية الاجماع عليه وهو الاقوي .

\* واما \* النظر في \* الشروط \* لا إشكال ولاخلاف في اعتبار بلوغ \* النصاب \* في الوجوب ، بل الاجماع بقسميه عليه، كما أن النصوص متواترة فيه ؛ بل هو ضروري \* وهو خمسة أوسق \* علي المشهور بين الاصحاب بل لاخلاف فيه .

ويدل عليه روايات كثيرة مثل ما عن [ سعد بن سعد الأشعري ] الاتي وما عن [ صفوان بن يحيى ] ، وأحمد بن محمد بن أبي نصر جميعاً قالا : ذكر ناله الكوفة وما وضع عليها من الخراج ؟ فقال : من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده إلى أن قال : وليس في أقل من خمسة اوساق شيء من الزكاة .

وما عن ابن مسلم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التمر والزبيب ما أقل ما نجب فيه - الزكاة ؟ فقال : خمسة أوسق ويترك معا فارة وأم جعور لا يزكيان وإن كثرا ، ويترك للحارس العذق والعذقان والحارس يكون في النخل ينظره فيتترك ذلك لعياله .

وما عن [ أحمد بن محمد بن أبي نصر ] ايضاً عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث قال : ليس فيما كان أقل من خمسة أوساق شيء .

وما عن [ زرارة ] عن أبي جعفر عليه السلام قال : ما أنبتت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة أوساق ، والوسق ستون صاعاً . فذلك ثلاثمائة صاع ففيه العشر الحديث .

وما عن [ عبيد الله بن علي الحلبي ] ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس فيما دون خمسة أوساق شيء ، والوسق ستون صاعاً .

وما عن [ زرارة وبكير ] عن أبي جعفر عليه السلام قال : و أمّا ما أنبتت الأرض من شيء من الأشياء فليس فيه زكاة إلا في أربعة أشياء : البر والشعير والتمر والزبيب ، وليس في شيء من هذه الأربعة الأشياء شيء حتى تبلغ خمسة أوساق

والوسق ستون صاعاً وهو ثلاثمائة صاع بصاع النبي ﷺ ، الحديث .

وما عن [أبي بصير والحسن ابن شهاب] قالاً: قال أبو عبدالله عليه السلام ليس في أقل من خمسة أوساق زكاة ، والوسق ستون صاعاً وقال في حديث آخر ليس في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة أوساق ، والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة أوساق زبيباً . والوسق ستون صاعاً الحديث .

[ومرسله] عبدالله بن بكير ، عن أحدهما عليهما السلام قال : في زكاة الحنطة والشعير والتتمر والزبيب ليس فيما دون الخمسة أوساق زكاة ، فإذا بلغت خمسة أوساق وجبت فيها الزكاة ، والوسق ستون صاعاً ، فذلك ثلاثمائة صاع بصاع النبي ﷺ الحديث .

وما عن عيون الأخبار عن [الفضل بن شاذان] عن الرضا عليه السلام أنه كتب إلى المأمون في كتاب طويل الزكاة الفريضة في كل مائتي درهم خمسة دراهم إلى أن قال : والعشر من الحنطة والشعير والتتمر والزبيب إذا بلغ خمسة أوساق ، والوسق ستون صاعاً ، والصاع أربعة أمداد وغير ذلك مما سيأتي في محلّه وهذه الكثيرة المعمولة عليها كافية في المسألة نعم قد بنا فيها بعض الاخبار كخبر [أبي بصير] عن الصادق عليه السلام لا تجب الصدقة إلا في وسقين ، والوسق ستون صاعاً [و كقوله] عليه السلام في خبره الآخر «لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكاة حتى تبلغ وسقين والوسق ستون صاعاً» [و المرسل عن ابن سنان] «سألته أيضاً عن الزكاة في كم تجب في الحنطة والشعير؟ فقال: في وسق» [و في صحيح الحلبي] «سألت أبا عبدالله عليه السلام في كم تجب الزكاة من الحنطة والشعير والتتمر والزبيب؟ قال: في ستين صاعاً» بل [في موثق اسحاق بن عمار] «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الحنطة والتتمر عن زكاتها فقال: العشر ونصف العشر - إلى أن قال - فقلت: ليس عن هذا أسألك إنما أسألك عما خرج منه قليلاً كان أو كثيراً قال: من كل عشرة واحد، ومن كل عشرة نصف واحد، قلت: فالحنطة والتتمر سواء قال: نعم» فانه كما في الجواهر مطروحة او محمولة علي الندب او التقية ونحو ذلك وذلك لاعراض الاصحاب عنها فيكون ساقطة عن درجة الاعتبار .

و كيف كان فقد عرفت ان ﴿الوسق ستون صاعاً﴾ بلاخلاف فيه نصاً و فتوى  
 كما في الجواهر ﴿والصاع تسعة أرتال بالعراقي وستة بالمديني﴾ بلا خلاف معتد  
 به أجدّه [لخبر الهمداني] الذي رواه المشايخ الثلاثة ، بل عن الصدوق رواه في عدة  
 من كتبه قال: كتبت إلى ابي الحسن (عليه السلام) علي يد أبي جعلت فداك أن أصحابنا  
 اختلفوا في الصاع بعضهم يقول : الفطرة بصاع المديني وبعضهم يقول: العراقي فكتب  
 إلى الصاع ستة أرتال بالمديني وتسعة أرتال بالعراقي قال: وأخبرني أنه يكون  
 الفأ ومائة وسبعين وزنة» [وخبر علي بن بلال] قال: «كتبت إلى الرجل (عليه السلام) (عليه السلام)  
 أسأله عن الفطرة وكم تدفع؟ قال: فكتب ستة أرتال من تمر بالمديني، وذلك تسعة  
 أرتال بالبغدادى ، [وفي صحيح زرارة] « كان رسول الله ﷺ يتوضأ بمد  
 ويغتسل بصاع ، والمد رطل ونصف ، والصاع ستة أرتال » يعني أرتال المدينة ،  
 فيكون تسعة أرتال بالعراقي والظاهر من جماعه أن التفسير من تمة الرواية  
 وعن التذكرة عن الباقر (عليه السلام) . « والمد رطل ونصف ، والصاع ستة أرتال المدينة  
 يكون تسعة أرتال بالعراقي » وعن المصنف رحمه الله أنه نقل الخبر من كتاب  
 الحسين بن سعيد هكذا «والصاع ستة أرتال بأرتال المدينة يكون تسعة أرتال  
 بالعراقي» ﴿وهو﴾ اي الصاع ،

﴿أربعة أمداد﴾ وذلك لأن ﴿المد رطلان وربع﴾ بالعراقي و رطل ونصف  
 بالمديني ﴿فيكون النصاب﴾ حينئذ ﴿الفين وسبعمأة رطل بالعراقي﴾ وفي الجواهر  
 حاصلة من ضرب الخمس في الستين ، فتبلغ ثلاثمائة ، فتضرب في التسعة أرتال  
 فتبلغ المقدار المزبور انتهى وان شئت قلت و كل صاع اربعة امداد فيضرب ثلاثمأة  
 في الاربع فيكون مكسره ألفاً ومائتين مد ثم كل مد رطلان وربع بالعراقي فيضرب  
 الرطلان في الف ومائتين فيكون مكسره ألفين وأربعمأة رطل و يكون الباقي الف  
 ومأتا ربع ثم اعمل عمل الرفع حتى يحصل عدد صحيح الكسور فان الرفع جعل  
 الكسور صحيحاً فيقسم عدد الصورة وهو الف ومأتا ربع علي مخرج الكسر و  
 هو الاربع فيكون الحاصل ثلاثمأة رطل فيضم الي الحاصل الاول فيكون المجموع

الفين وسبعمائة رطل بالعراقي وفي المدني بضم الف ومائتين مد الحاصل من ضرب ثلاثمائة صاع في اربعة امداد الى الف ومائتين نصف حيث أن المد رطل ونصف بالمدني بان يقسم صورة هذا العدد على مخرج الكسر وهو اثنان بمثل ذلك  $600 = 2 \div 1200$  فيكون المجموع الفا وثمانمائة رطل ثم ان مقدار نصاب الزكاة تحقيقي لا تقريبي مسامحي وعليه قديشكل ذلك بحسب الازمان والبلدان بل هو في الجملة ضروري كما عرفته في بيان اختلاف زمان رسول الله ﷺ و زمان المنصور و تغيير اوزان الدرهم واختلاف كثير فيما بين البغلية وغيرها و به يختلف الاسواع والامداد والارطال العراقي والمدني لكنسه قد عرفت ايضا استقراره في زمان بنى امية باذن زين العابدين عليه السلام فراجع .

وكيف كان فالالزم هو العلم بموضوع تملك الاحكام ولا يكفي التقريب والمسامحات العرفية نعم لاعبرة بالزيادة والنقصان الراجعين الي امور خارجية كالرطوبة واليبوسة اليسيرين او مزج شيء داخل فيه كالتراب والتبن والحصاة مما لا يقدح عرفا فما يقال من كون هذه التقديرات تقريبي لا اعتداد به جدا الا فيما سامح فيه عرفا .

وفي الجواهر قال فقد اعتبرناه في يوم الثلاثاء عشرين في شعبان سنة الف ومائتين وتسعة وثلاثين من الهجرة النبوية بعيار البقال في النجف الاشرف فكان اثنى عشر وزنة الاربع الوقية وخمس مثاقيل صيرفية ، لأن الحقنة كانت فيه ستمائة مثقال صيرفي وأربعين مثقالا كذلك . والصاع ستمائة مثقال وأربعة عشر مثقالا صيرفياً و ربع مثقال ينقص عن الحقنة ستة وعشرون مثقالاً الاربعاً ، وأما عيار العطار في النجف فقد اعتبرناه فكان ربع الوقية فيه تسعة عشر مثقالا صيرفياً نصف من ربع البقال إلا مثقالاً لأنه أربعون مثقالا صيرفياً ، فاذا أردت ضبط النصاب به فعلى هذا الحساب ، كما هو واضح بأدنى تأمل انتهى ،

وكيف كان فقد يكون الاختلاف من ناحية الروايات كما في [خبر المروزي] قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام : « الغسل بصاع من ماء ، والوضوء بمد من ماء ،

وصاع النبي (ﷺ) خمسة أمداد، والمد وزن مائتين وثمانين درهماً ، والدرهم ستة دوايق . والدائق وزن ست حبات ، والحبة وزن حبتى شعير من أواسط الحب لامن صغاره ولا من كباره » [ وفي الموثق ] « سألته عن الماء الذي يجزي للغسل فقال : اغتسل رسول الله (ﷺ) بصاع وتوضأ بمد ، و كان الصاع على عهده خمسة أمداد ، وكان المد قدره رطل و ثلاث أواق . وفي الجواهر بعد نقلهما قال وهما واجبا الطرح لشذوذهما ، وربما حملا على الفرق بين صاع الماء وغيره باعتبار الثقل والخفة ، وتداخل الأجسام وعدمه ، وفيه أنه ينافيهما صحيح زرارة حينئذ أو من جهة مشاركة بعض أزواجه في الغسل له انتهى :

﴿ و ﴾ كيف كان فقد ظهر لك أن ﴿ ما نقص ﴾ عن التقدير المذبور ولو يسيراً ﴿ فلا زكاة فيه ﴾ وأما ﴿ ما زاد فيه الزكاة وإن قل ﴾ بلا خلاف أجده فيه ، لم اعرف من انه مع فرض النقص لا يتحقق موضوع تعلق الزكاة ويدل عليه قوله ( ﷺ ) « وليس فيما دون الثلاثمائة صاع شيء » بل قال الباقر (ﷺ) [ في صحيح زرارة وبكبير ] « فان كان من كل صنف خمسة أوساق غير شيء وإن قل فليس فيه شيء . وإن نقص البر والشعير والتمر والزبيب أو نقص من خمسة أوساق صاع أو بعض صاع فليس فيه شيء . » وهل يعتبر التقدير بالكيل ايضا او وجب خصوص الوزن وحيث كان الاصل في التقدير هو الثاني والاول من حيث كونه كاشفا عن الوزن فلا جرم ان كان بحيث يكشف عن الوزن كاشفا علمياً او ظنياً يعتبر والا فلا وفي المحكي عن المنتهى أنه قال : « النصب معتبرة بالكيل بالاصواع ، واعتبر الوزن للضبط والحفظ ، فلو بلغ النصاب بالكيل والوزن معاً وجبت الزكاة قطعاً ، ولو بلغ بالوزن دون الكيل فكذلك ، ولو بلغ بالكيل دون الوزن كالشعير فانه أخف من الحنطة مثلاً لم تجب الزكاة على الأقوى ، وقال بعض الجمهور : تجب وليس بالوجه » وعن المدارك بعد حكاية ذلك عنه قال : « و مرجعه إلي اعتبار الوزن خاصة ، وهو كذلك ، إن التقدير الشرعي إنما وقع به لا بالكيل » انتهى . وفيه كلام فان قوله اخف من الحنطة لعلنه ليس في محله اذا الكيل كانه عدل الوزن بل هو عينه

لكن كييل كل شيء يلحظ بالنسبة الي هذا الشيء مع وزن هذا الشيء لا كل شيء من كل شيء مثلاً يوزن من الحنطة من ثم يكييل بالنسبة اليها اي يجعل المن من الحنطة في ظرف ثم يلاحظ مقداره في ظرف الاخر فيصير كيلا من الحنطة فلا فرق في تعيينها بالمن او الكييل لكن في خصوص الحنطة اي يستعمل هذا الكييل في خصوص الحنطة للشعير وسائر الحبوب حيث انه من المعلوم كون الاشياء في غاية الاختلاف وزناً فليس الماء واللبن او الحصة والحداد بوزن واحد فالكييل من الحنطة يعتبر فيها كما ان الكييل من الشعير يعتبر في خصوصه وح فان كان المراد من الكييل هو كييل كل شيء لكل شيء فلا يعتبر اصلاً وان كان كل شيء في خصوص شيء معين فلا معنى لقوله فانه اخف من الحنطة فالكييل من الحنطة مخصوص بها وهكذا فالكييل للاجناس المختلفة وزناً لا يجوز الا بعد الاختبار فان كان لافرق بينها وزناً صح والا فلا.

﴿و﴾ علي كل حال ﴿الحمد الذي تتعلق به الزكوة من الاجناس﴾ الأربعة ﴿ان يسمى حنطة او شعيراً او تمرأ او زيباً﴾ قد اختلفوا في وقت تعلق الزكوة باختلاف كثيراً بعد الاتفاق علي ان وقت الاخراج بعد التصفية علي قولين والمصنف وكثيراً الي ان وقت تعلق الوجوب وقت يطلق علي المذكورات اسمها فلا يطلق علي الحنطة الا بما يقرب وقت القطع والجد لا مثل شد الحب خصوصاً في التمر والزيب فلا يطلق اسمهما علي البسر والحصرم وهو واضح جداً.

وفي الرياض عند قول المصنف وجوب الزكوة عند تسميته حنطة او شعيراً او زيباً او تمرأ قال تسميته حقيقة ولا يكون الا عنده الجفاف و عليه الاسكافي فيما حكاه عنه الفاضل في جملة من كتبه وولده في الايضاح وغيرهما و عليه الماتن في كتبه الثلاثة كما حكاه عنه جماعة وحكاه في المنتهي عن والده ايضاً ومال اليه شيخنا فيضة وصاحب الذخيرة للاصل وحصر الزكوة في التسعة التي منها التمر والزيب والشعير والحنطة فيكون المعتبر صدق الأسمى المزبورة ولا يصدق حقيقة الا عند الجفاف كما عرفته انتهى.

وعن المشهور ما اذا اشتد الحب واحمر التمر ولعل الاول ظاهر ما عن نهاية الشيخ والمراسم فعن الاول في باب الوقت الذي تجب فيه الزكاة هكذا وأما الحنطة والشعير والتمر والزبيب فوقت الزكاة فيها حين حصولها بعد الحصاد والجذان والصرام وعن الثاني «أما الوقت الذي تجب فيه الزكاة فعلى ضربين : أحدهما رأس الحول يأتي علي نصاب ، والآخر وقت الحصاد ، فأما رأس الحول فيعتبر في- النعم والذهب والفضة ، وأما ما يعتبر فيه الحصاد والجذان فالباقي من التسعة» والعبارتان صريحتان في ان وقت الوجوب هو وقت الحصاد والجذان ضرورة ان- الصدق العرفي بالحنطة والشعير في مثل ذلك الوقت واما عند انعقاد الحب لو اطلق عليه الاسم كان باعتبار ما يؤل اليه جداً كاطلاق الانسان علي الجنين والنطفة ولا سيما علي الزبيب الذي صرح به في جميع الاخبار ولا يصح اطلاق الزبيب عليه قبل- البلوغ الي هذا الحد» قال في الحدائق المقام الثالث - اختلف الأصحاب (رضوان- الله عليهم) في الوقت الذي تتعلق به الزكاة في الغلات مع الاتفاق علي ان وجوب- الاخراج إنما هو بعد التصفية فالمشهور كما ذكره العلامة في المختلف وغيره هو بدو الصلاح في النخل بالاحمرار والاصفرار واشتداد الحب في غيره ، وقيل انه عبارة عن ما يصدق عليه التسمية بكونه تمراً أوزيبياً أو حنطة أو شعيراً ، وهو منقول عن ابن- الجنييد واختاره المحقق في كتبه الثلاثة وحكاه العلامة في المنتهى عن ابيه انه كان يذهب اليه، واليه يميل كلام صاحب المدارك و صاحب الذخيرة الي ان قال بعد- التمسك بجمله من الاخبار اذا عرفت ذلك فاعلم انالم تقف علي حجة للقول المشهور يعتد بها وغاية ما استدل به العلامة في المنتهى دعوى تسمية الحب اذا اشتد حنطة وشعيراً وتسمية البسر تمراً وان أهل اللغة نصوا علي ان البسر نوع من التمر والرطب نوع من التمر انتهى اذا عرفت ذلك فبحاصل الاستدلال عليه هو صدق المذكورات علي مجرد الانعقاد وهو فاسد جدا كما عرفت وذلك لان الاحكام الشرعية انما يدر مدار الاسم حقيقة فاذا جعل موضوع وجوب الزكاة هو الحنطة او التمر او الزبيب مثلا فلا بد وان يصدق الموضوع حقيقة حتي يتعلق عليه الوجوب لامجازا ومن المعلوم ان-

المذكورات مثلاً إنما يكون في زمان يكون حنطة حقيقة و ليس إلا فيما يمكن التصفية تقريباً واطلاق المذكورات على انعقاد الحب باعتبار ما يؤل إليه لافعلاسيما في التمر و الزبيب و ﴿و﴾ لكن مع ذلك ﴿قيل﴾ و القائل المشهور : ﴿بل إذا﴾ اشتد الحب و ﴿احمر﴾ ثمرة النخل أو اصفر أو انعقد الحصرم .

وفي الجواهر قال بل في التنقيح لم نعلم قائلاً بمذهب المحقق قبله، وعن المقتصر أنه عليه الأصحاب ، وعن موضع من المنتهى لا تجب الزكاة في الغلات إلا إذا نمت في ملكه ؛ فلو ابتاع أو استوهب أو ورث بعد بدو الصلاح لم تجب الزكاة باجماع العلماء، و توقف في القولين جماعة و ﴿و﴾ لكن ﴿الاشبه﴾ بأصول المذهب ﴿الاول﴾ كما عرفت بل الظاهر لاشبهة فيه .

وفي الجواهر بعده قال للتعليق في أكثر النصوص علي اسم الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب ، و دعوى تحقق الاسم بذلك إن سلمت في الأولين فهي واضحة المنع في الأخيرين ، خصوصاً الأخير ، ضرورة عدم صدق اسم الزبيب علي العنب فضلاً عن الحصرم انتهى .

ولقد اجاد في تخصيصه الآخرين سيما الأخير بعدم الصدق و دعواها الضرورة حيث لم يجعل الشارع في احد من النصوص الموضوع نفس العنب فضلاً عن الحصرم قال في الحدائق و ظواهر الأخبار المتقدمة في قصر ما تجب فيه الزكاة في الاصناف التسعة التي من جملتها الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب من ما يؤيد القول الثاني إذ من الظاهر انه لا يصدق شيء من هذه الأسماء بمجرد الاحمرار و الاصفرار ولا بمجرد انعقاد الحب انتهى . و مراده بالقول الثاني هو الاول ما في الكتاب و ما بعد بين انعقاد الحب الذي هو الحصرم في العنب و بين الزبيب الذي موضوع للزكاة ومع مخالفته لغة و عرفاً .

والحاصل ان الروايات و اللغة و العرف كل علي خلاف المشهور فعن-  
الصحاح في ثمر النخل أوله طلع ثم خلال ثم بسر ثم رطب ثم تمر ، و عن مجمع-  
البحرين قد تكرر في الحديث ذكر التمر، و هو بالفتح و السكون اليابس من



تمر النخل» وعن المصباح التمر ثمر النخل كالزبيب من العنب ، وهو اليابس باجماع أهل اللغات ، لأنه يترك علي النخل بعد إرطابه حتى يجف أو يقارب ثم يقطع ويترك في الشمس حتى يبیس ، وعن أبي حاتم : ربما جذت النخلة وهي باسرة بعدما أخذت لتخفيف عنها أو خوف السرقة حتى يكون تمراً ، وعن القاموس الحصرم التمر قبل النضج ، وأول العنب مادام أخضر ، و قوله أيضاً : البسر هو- التمر قبل إرطابه ، وكذا ما عن المغرب أيضاً من أن غورة خرما لأن غورة كما قيل: الحصرم ، ومن جميع ذلك ظهر توافق العرف واللغة علي عدم تسمية البسر تمراً ، إلا ما عن العين البسر من التمر قبل أن يرطب ، وهو كما في الجواهر غير نص في عدّه من التمر بل لعلّه نصّ في العدم أيضاً ، بل يؤيد العدم قوله بعد ذلك وفي الحديث «لا تبسروا» وفي الجواهر أي لا تخلطوا التمر بالبسر للنبيد وعن بعض نسخ الصحاح من أن التمر أوله طلع ثم خلال ثم بسر ثم رطب ثم تمر فلا بد من التمر من طي مراحل من المسافة حتى يصير تمرا .

وكيف كان فالواجب هو الجمود علي ظواهر الألفاظ . ولكنه مع ذلك قديويد المشهور بان الغالب في غير الحنطة والشعير ارادة القطع قبل الوصول الي حدّ الجفاف بل الاكثر في العنب هو ذلك حيث يقطعه حصر ماو عنباً بل ارادة بقائه زبيبا قلّ فعلي قول المصنف ومن تبعه عدم وجوب دفع زكاته اذ لم يجئ وقت الوجوب فيبلغوا امر وجوب الزكاة والمبالغة فيها بخلاف قول المشهور فان الواجب او لا دفع زكاته ثم التصرف فيه فعلي هذا فمضافا الي ان قول المشهور احوط كان هو انبب بجعل تشریح الزكاة فلا بد من التامّل في الروايات وارجاعها الي ما ذهب اليه المشهور بل ستسمع من الجواهر ان المناط ذوات تلك المذكورات لاحالاتها بل صدق الحنطة والشعير علي مجرد الانعقاد حقيقة جدّ او لا ينافيه كون استعمال العنب علي الحصرم مجازا بل غير بعيد من الشرع انه اذا قلنا في العنب زكاة اراد من اول انعقاده الي انتهى حر كته وسيره فان كون الشيء بين المبدء والمنتهى نفس هذا الشيء ولا يوجب كونه في اوّل حر كته شيئاً و في آخر حر كته شيئاً

آخر يغاير كونه أو لا وان كان عند بعض الفلاسفة كونه في كل آن غير كونه في آن الاوّل بناء علي الحركة الجوهرية الا انه عندهم كونه ايضا عين شخص- الأوّل كما يقال علي شخص في اول ولادته نفس هذا الشخص الي آخر عمره فالبسره من اول شروعه في الحركة الكيفية والكمية شيء واحد كالانسان من اوله الي آخره بل بذلك صحّوا امر المعاد الجسماني مدعيا ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته وانما المادة اخذت علي سبيل الابهام غفلة عن ان ذلك مخالف للكتاب والسنة كما في قوله تعالى قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة والضمير راجع الي- العظام البالية ولائبائها مقام آخر وقد يستدل للمشهور بصحيحه سعد بن سعد الاتنين فانظر ،

وقال في الجواهر بل لعل التأمّل في نصوص العنب يقتضي بأن محل الزكاة ذوات الامور المذكورة لا أحوالها المقارنة للأسماء ، فلا يقدر حينئذ عدم التسمية زيباً وحنطة و شعيراً و تمرّاً ، ولا ينافي ذلك اعتبار بدو الصلاح بالاحمرار والاصفرار مثلاً في ثمرة النخل ، ضرورة عدم الاعتناء بها قبل ذلك مع عدم الأمن من سلامتها من الافة ، فهي حينئذ كبقائها طلعاً انتهى .

وقال ايضا بعد التردد والاشكال في ادلة المشهور لكن الانصاف مع هذا كله عدم خلو المسألة عن الاشكال ، خصوصاً مع ملاحظة الشهرة . وبعض الصحاح السابقة ، وظاهر الاجماع وما سمعته من إجماع المنتهي وفتوى من لا يعمل إلا بالقطعيات كابن إدريس ، فالاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة لا ينبغي تركه انتهى .

وقال في محكي المنتهي «لا تجب الزكاة في الغلات الأربعة إلا إذا نمت في ملكه ، فلو ابتاع غلة أو استوهب أو ورث بعد بدو الصلاح لم تجب الزكاة ، وهو قول العلماء كافة» بل إلى ذلك يرجع ما في المعتبر «لا تجب الزكاة في الغلات إلا إذا نمت في الملك ، فلا تثبت فيما يبتاع بثمره ولا ما يستوهب ، وعليه اتفاق العلماء» وعليه اذا نمت في الملك وجبت الزكاة ولو لم يصل الي حد كونه زيباً .

قال في المدارك اختلف الاصحاب في الحد الذي تتعلق فيه الزكاة بالغلات

فقال الشيخ ره ويتعلق الوجوب بالحبوب اذا اشتدت وبالثمار اذا بداصلاحها وبه قال اكثر الاصحاب وقال بعض علمائنا انما تجب الزكاة فيه اذا سمي حنطة او شعيراً أو تمرأً أو زبيباً وهو اختيار المصنف ره في كتبه الثلاثة قال في هي وكان والدى ره يذهب الى هذا وحكي الشهيد في البيان عن ابن الجنيد والمصنف انما اعتبر في الثمرة التسمية عنباً أو تمرأً انتهى.

وفي الحدائق استنصاراً للمشهور قال نعم هنا روايتان في المقام ربّما تصلحان للدلالة على القول المشهور الى أن ساق روايتي سعد بن سعد الأئين ثم قال ما لفظه . والتقريب فيهما ان وجوب الزكاة بالخرص الذي إن ما يكون في حال كون الثمرة بسراً أو عنباً مثلاً يعطى تعلق الوجوب بذلك الوقت قبل أن تصير تمرأً أو زبيباً، اذا الظاهر من الخرص كما ذكره الاصحاب انما هو لجواز تصرف المالك مع ضمان حصّة ارباب الزكاة وهو لا يتجه إلا على القول المشهور إلا أن هؤلاء المصرحين هم ارباب القول المشهور ، وأما على القول الآخر فانه يجوز للمالك التصرف بكل وجه ما لم يبلغ الحد المتقدم ذكره ، وعلي هذا لا يظهر للخرص علة وهكذا القول في الحنطة والشعير على تقدير جواز خرصهما.

إلا انه يمكن المناقشة في الرواية الاولى بانه متى خص الخرص بالوقت المذكور وانه وقت الوجوب فلا معنى لقوله في الخبر «اذا صرم» لانه لا يخفي ما بين وقتي الصرام والخرص بالمعنى المذكور من المدة ، إذا الخرص كما هو المفروض في جال البسرية والعنبية والصرام إن ما يكون بعد صيرورته تمرأً فكيف يستقيم تعليق الوجوب بكل منهما بل إنما يستقيم ذلك بحمل الخرص في الخبر على وقت كونه تمرأً أو زبيباً وحنطة وشعيراً ، فانه في ذلك الوقت يتعلق به الوجوب سواء صرمه أو خرصه على رؤوس الاشجار والنخل والزرع .

واما الرواية الثانية فهي مع الإغماض عن المناقشة في دلالتها اخص من المدعى فيثبت بها الحكم في العنب خاصة فتتعلق به الزكاة من وقت العنبية . ، واما غيره من الأفراد المذكورة فيحتاج الى دليل، والى هذا يميل كلام السيد السند في المدارك.

نعم يبقى الكلام في الروايات الآتية الدالة علي ان النبي ﷺ كان يأمر بالحرص علي ارباب النخيل. فان حمله علي ما بعد يبس الثمرة بعيد وبذلك تكون المسألة محل اشكال انتهى ومراده بالثانية هي الاول مافي الكتاب فالمسألة مشكلة من حيث الروايات بل اختلاف العرف واللغة بل اطلاق العرف الحنظة والشعير حقيقة علي انعقاد حبثهما والانصاف ان اطلاق الاسم علي الاربعة ليس بنحو واحد بدهاة ان الزبيب لا يطلق علي العنب فضلا عن الحصرم وكذا التمر علي البسر نعم في الحنظة والشعير لا بأس باطلاقهما علي ما اشتدأ فلا بأس بالقول بوجود الزكاة علي وقت اشتداد هما وان كان وقت الاخراج وقت التصفية من التبن و اما الزبيب فلا يطلق علي العنب ولا التمر علي البسر ومن المعلوم ان موضوع الحكم وهو التمر والزبيب داخل فيهما الميوسنة عرفا ولغة فعليه لاتبج الزكاة لا علي الحصرم ولا علي العنب حتى صارا زيبيا فلوتصرف في الاعناب مال كها في حال كونها حصرم أو عنبا بالجدد والاكل والبيع بحيث لا يبقى منها شيئا لا يجب عليه زكاتها سواء كان للفرار عن الزكاة او لغرض من الاغراض الصحيحة . وبالجملة موضوع الحكم ليس هو ذوات الامور الاربعة حتى يقال ان المناط بذواتها بالاحالات المتبادلة الطارية عليها بل الموضوع خصوص الاسم الذي يتبادر الي الذهن عند اطلاق هذا الاسم و من المعلوم ان لكلمات العرب توسعة كثيرة حيث جعل لكل شيء اسماء كثيرة بحسب الحالات والسنين وقد عرفت سابقا ان اللابل باعتبار السنين اطارة عليها اسماء و هكذا فلذاة العنب باعتبار اول نموه اسم يقال له الحصرم وباعتبار قابليته للاكل اسم يقال له العنب و باعتبار يبوسته اسم يقال له الزبيب فاذا جعل الموضوع هو الزبيب كما في الاخبار الكثيرة التي قد مرّت ص ٨٠ فكيف يقال ان المناط هو الذاة الصادق باعتبار خروجه و ظهوره و بدوه مع ان للشارع عناية جدا للالفاظ المتجولة موضوعا لاحكامه فكما لا يصح في قوله العصير العنبى يحرم اذاغلى ان يقال بشموله للعصير الزيبىي فكذلك في المقام لا يصح ان يقال يكون المعيار هو الذاة الشاملة لجميع الحالات كما عرفت من الجواهر و مما ذكرنا يظهر مافي كلمات

شيخنا الانصارى قده بل لعله منه عجيب قال في زكاته ما لفظه الاقوي تعلق الزكوة بالحنطة والشعير بعد انعقاد الحب وبالتمر بعد احمراره و اصفراره و بالزبيب بعد انعقاد الحصرم علي المشهور كما صرح به جماعة لصدق الحنطة والشعير بمجرد اشتداد الحب فيتعلق بهما الزكوة بالعمومات فيثبت في البسر والحصرم بالاجماع المركب مضافا الي ان مقتضى العمومات وجوب الزكوة فيما سقطته السماء و ادلة تعلق الزكوة بالحنطة والتمر مثلا لاتنهض لتقييدها لان المتبادر منها ارادة الاجناس الاربعة في مقابل الاجناس الاخر مضافا الي صحيحة سليمان بن خالد ليس في النخل صدقة حتى تباع خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة اوساق زيبياً فان الظاهر منه ثبوت الزكوة في ثمرة النخل و في العنب بمجرد بلوغها خمسة اوساق اذا قدرت تمرا وزيبياً فقولهُ زيبياً حال مقدرة وجعل الحال مقدرة و ان كان خلاف الظاهر الا انه لامجال لانكاره عند المصنف و تقدير التمرية في ثمرة النخل انما يستفاد من بلوغ خمسة اوساق لان ما يجعل في الوسق وهو حمل الابل هو التمر غالباً لا الرطب فهو كقولك ان هذا الزرع الاخضر فيه كذا و كذا حملاً و وسقا انتهى وفي كلامه مواقع للنظر [ الاول ] قوله فيثبت في البسر والحصرم الخ حيث تمسك لهما بالاجماع المركب الذي يرجع الي عدم القول من الاصحاب فيهما باعتبار بلوغهما الي اسم التمر والزبيب مع ان عدم القول بشيء ليس دليلاً علي عدمه فر بما كان وجه عدم القول به امر غير تام في حد نفسه كنفس هذا الدليل فعدم القول بالفصل في مقابل العرف واللغة كيف يكون دليلاً علي شيء علي خلافهما خصوصا مع دلالة جميع الروايات علي خلافه هذا مع ان القول بالفصل موجود .

ولذا في الجواهر في مقام رد هذا القول قال و دعوي التتميم بعدم القول بالفصل يدفها المحكى عن أبي علي في أحد النقلين فيه ، و مال اليه في المدارك انتهى وقد عرفت اول البحث قول القائلين بذلك ومنهم المصنف .

[ الثاني ] قوله مقتضى العمومات وجوب الزكاة فيما سقطته السماء الخ ففيه

ان الادلة كلها متكفلة لبيان وجوب الزكاة ومقدارها لبيان وقتها وزمان وجوبها فلا اطلاق لها من هذه الجهة كى تكون قابلة للتقييد وعدمه .

[الثالث] قوله خمسة اوساق اذا قدرت تمرا وزيبيا النخ فهو قده ارجع- الاحتياج الى التقدير الى العنب دون التمر من حيث انه في التمر كانت القرينة على الجفاف موجودا فلا يحتاج الى فرض جفافه وهى ان حمل الابل كان غالباً هو اليابس من ثمرة النخل وليس الا التمر فلا يحتاج الى التقدير بخلاف العنب فانه لا بد وان يلحظه جافا اى بمقدار خمسة اوساق من العنب اليابس اى الذى كان زيبيا لوبقى فنقول اولاً فلو كان المراد من ثمرة النخل هو الجفاف من دون لزوم تقدير لوجود القرينة فلم لا يجعله موضوع الحكم فرفع اليد عنه و جعل موضوع الحكم هو- البسر و الرطب في غير محله و ثانياً قوله بالتالى والعنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة اوساق زيبيا فحيث قد عرفت معنى المشبه به فلا جرم كان المشبه- اى اريد منه هذا المعنى اى العنب مثل التمر قد وجب فيه الزكاة اذا صار زيبيا و كان خمسة اوساق والحاصل ان المشبه به عنده قده ظاهر في التمر اى اليابس من ثمرة النخل لوجود القرينة وهو حمل الابل وللزامه على هذا الاعتراف هو موضوع الحكم و ان لم- يجعله موضوعاً والفرض تشبيه العنب بذلك فيكون المعنى ان العنب مثل التمر فاذا كان في حال كونه زيبيا خمسة اوسق كان فيه زكاة فلا تقدير في كل منهما في التمر للقرينة وفي الزبيب للتصريح به

وبالجملة معنى الصحيحة بحسب الظاهر انه في التمر والزبيب زكاة ان كان بمقدار خمسة اوسق من دون الاحتياج الى تقدير اصلاً فيكون الزبيب و التمر ح مساوقاً لمعنى سائر الاخبار الحاصرة وجوب الزكاة في التسعة احداها الزبيب فيكون لفظ زيبيا اشارة الى موضوع الوجوب فجعله حالاً مقدراً اى مستقبلية وان كان خلاف الظاهر كما اعترف به اولاً و كان الظاهر من الحال هو المشتقة في الغالب ثانياً وان كان صحيحاً اى نادرة كما قيل و كونه منتقلاً مشتقاً يكثر لكن ليس مستحقاً انه يمكن جعله تميزاً كما قد افيد فيكون رافعاً للإبهام عن هذه

الجملة فانه لو لم يات به كان خمسة اساق مبهما من حيث حالات العنب و حيث اتى <sup>الظلال</sup> بالتمييز فيرتفع منه الابهام ويعلم ان خمسة اساق من حيث الزبيبية اى اذا كان زبيبا وكان خمسة اساق يجب فيه الزكاة فلا اجمال في الصحيحة ولا . يحتاج الى تقدير اصلا سوي التقدير اللازم الظاهر لكل احد من قوله ليس في النخل صدقة فانه من الواضح ان المراد ثمرته بل ولا يكون اذا ارحتما لين كما عن الذخيرة قال علي ما حكى عنه ردّا علي المشهور بان مفهوم الصحيحة احتمالاين احدهما اناطة الوجوب بحالة ثبت له البلوغ فيها خمسة اساق حالكونه زبيبا و ثانيهما اناطته بحال يقدر له هذا الوصف والاستدل بها انما يتم علي ظهور الثاني و هو في موضع المنع بل لا يبعد ادعاء ظهور الاول اذ اعتبار التقدير خلاف الظاهر انتهى الحال في المعنى الاول يراد بها حال الزبيبية فانه في هذه الحالة لا تقدير لخمسة او ساق والحال الثاني يراد بها حال العنبية او الحصرمية فانه معه يقدر اليبوسة وحاصل معنى الثاني ان الوجوب متعلق بحاله الفعلى اى كونه حصرما او عنبا والتقدير في مقدار النصاب اى خمسة اساق يقدر ويفرض كونه زبيبا كى يرجع الى كونه بمقدار لو يبس كان خمسة اساق وهو خلاف الظاهر كما عرفت و حاصل المعنى الاول الظاهر من اللفظ كون اناطة الوجوب بحالة تكون هي- الزبيبية بحيث بلغ في هذه الحالة خمسة اساق .

وكيف كان فمقصوده قده ان الوجوب قد ثبت لحالة الزبيبية لا غير اذا كان في هذه الحالة خمسة اساق واجاب عنه في مفتاح الكرامة بما هو لفظه الملحكى وفيه ان حاصل الوجه الاول انها تجب في العنب اذا كان زبيبا ومن المعلوم زوال وصف العنبية عند كونه زبيبا كما يقول تجب صلاة الفريضة علي الصغير اذا كان كبيرا و انت خير بسقوط مثل هذا التعبير عن درجة الاعتبار فلا بد من المصير الى التقدير اذا ورد مثله في الاخبار والاعتذار بانه تساهل في التعبير باعتبار ما يؤل اليه في الاسناد الى النخل مما لا يعول عليه ولا يصغى اليه كما هو واضح لمن وجه النظر اليه و في الاسناد الى النخل دلالة اخرى هي اولى بالاعتبار و اخرى اذ الظاهر من الاسناد

اليه ارادة ثمرة النخل مطلقا اذ هو اقرب المجازات واشهرها بل المشهور منها بل لم يعهد اطلاقه علي خصوص التمر بحيث لم يرد غيره مما يقدره من البسر والرطب الي ان قال علي انه لو كان المراد منه التمر وحده لاما قبله لوجه للعدول عن- التمر الي النخل لانه لايسوغ الا للاخصرية او الاظهرية او حكمة اخرى هي- بالمرعات اخرى ولاشيء من ذلك بموجود في المقام انتهى قوله زوال وصف العنبية الخ ولا يذهب عليك انه قد اتي بالحق بزعم البطلان حيث ان المقصود اثبات- الحكم لصورة زوال وصف العنبيّة وقد حكم <sup>بالتل</sup> فعلا بانّه لو صار زيبا وكان خمسة اوساق وجب فيه الزكاة بل هذا الحكم ومثل هذا التعبير لو خلّى وطبعه في غاية المطانة لمثل هذا المقصود .

وبالجمله المقصود من الاول في عبارة الذخيرة هو ثبوت الحكم لحالة الزيبية لاالعنبيّة وح لا بد من زوال وصف العنبية في حال الزيبية فان المقصود الاصلى هو اثبات الحكم بعنوان الزيب الذي موضوع لوجوب الزكاة لا العنبيّة والتعبير بالعنب من حيث جعله طريقا الي حالة جفافه من دون نظر اليه اصلا والنظر اليه نظر الي عبوري حتى يفهم به المقصود الاصلى كما يقال عليك بهذا الجالس فان المقصود هو اراءة هذا الشخص ولفظ الجالس آلة وطريق للاشارة الي نفس هذا الشخص من دون نظر الي وصف الجلوس وفي المقام كان المقصود هو الاشارة الي- الموضوع الذي انتقل من حالة العنبية الي حالته الزيبية من غير نظر الي نفس- العنبية وفي امثال ذلك المقاصد لامناص عن مثل هذه التعابير نعم لو كان العنب موضوعا للحكم عند الجميع لحسن اشكاله والفرض انه اول الكلام وح ان اراد قده انه مع التصريح بالعنب لا يصح الزيبية لعدم بقاءه معه فقد عرفت ان التعبير به للاشارة اليه وان اراد ان الحكم للعنب فقد عرفت انه مصادرة اذ الكلام فيه فعلا .

وبالجمله في ظني ان معنى الاول الذي اراده صاحب الذخيرة قد اشتهر عليه بالثاني فان مراده بالاول هو كون الحكم للزيب وهو المقصود الاصلى وذكر- العنب للاراءة والاشارة اليه ثم ان قوله لا بد من المصير الي التقدير الخ .



ولا يخفى ان التقدير تارة لحال الزبيبية واخري لتصحيح اسناد الصدقة الى-  
النخل والذى لا بد منه هو الثاني لا الاول لما عرفت من عدم احتياج معنى الاول  
الى التقدير لكنه علي مذهبه من وجوب الزكاة للرطب والعنب لا بد من التقدير  
والفرض لحال التمرية والزبيبية فعليه يحتاج الى التقديرين الاول لحالهما  
الثاني لصحة الاسناد الى النخل الا ان الظاهر من كلماته هو الاحتياج الى تقدير  
واحد .

وكيف كان فلا بد من تقدير الثمرة للاسناد الى النخل فهل يحتاج الى  
تقدير مطلق الثمرة من البسر والرطب والتمر او الى الاخير فقط وقد زعم قده-  
الاول لانه مقتضى اقرب المجازات بعد تعدد المعنى الحقيقي لانه اقرب زمانا الي  
نفس النخل من حيث انه هو الظاهر منه او لا ولكن الظاهر كون الاقرب من  
حيث المعنى اي القرب المعنوي ومن المعلوم بعد تعدد المعنى الحقيقي و هو صدقة  
نفس النخل كان الاقرب اليه هو تمريية ومن المعلوم ان ثمرته المتعارفة المعمولة  
هي التمر فقوله بل لم يعهد اطلاقه علي خصوص التمر قد عرفت ما فيه فاذا لم يصح  
ارادة نفس النخل كان الاقرب اليه هو التمر فان المعاني المجازية احداها البسر  
وثانيها الرطب وثالثها التمر و كل هذه الثلاث معاني مجازية والاقرب من بينها  
الى نفس النخل هو التمر اذ هو الثمرة الظاهرة للنخل سلمنا لكن قوله الاقرب ليس  
في النخل صدقة حتي يبلغ خمسة اوساق لا يصح ارادة نفس اللفظ اذ النخل ممالا  
يبليغ خمسة اوساق فلا يصح الا باعتبار ثمرته وثمره النخل بقريئة انه يحمل علي-  
الابل كان تمرا لاغير كما عرفت من كلام شيخنا الانصاري فالثمرة هي التمر لاغير  
فمعناه ح انه ليس في التمر صدقه حتي يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتي  
يصير زبيبا و كان خمسة اوساق فتلخص من جميع ما ذكرناه هو ظهور الصحيح ايضا في  
وجوب الزكاة في نفس التمر والزبيب كما في سائر الاخبار .

وفي مصباح الفقيه بعد قول المصنف الاشبه الاول قال فان الاحكام الشرعية  
يدور مدار عناوين موضوعاتها فاذا دل الدليل علي انحصار الزكاة مما انبته-

الارض في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وجب الحاق البسر والحصرم و شبهما من ثمر النخل والكرم مما هو خارج عن مسميات هذه الاسامى بماعداها من الثمار مما لازكاة فيه والالام يكن الحصر حاصرا الى ان قال بعد الكلام في ادلة المشهور والنقص والابرار عليها والحاصل ان دعوى استفادة وجوب الزكاة في الحصرم والغنب والبسر والرطب من مثل هذه الادلة مجازفة بل هي ناشئة من متابعة المشهور فلو كانت الشهرة بخلافة لم يكن يتوهم احد كون هذه الادلة منافية له انتهى .

ولقد اجاد في قوله فلو كانت الشهرة النخ وحاصله انك فافرض كون الشهرة في الزبيب والتمر دونه من الحصرم والبسر فهل يصح من هذه الادلة اثبات كونه علي الحصرم والبسر ردًا علي الشهرة المفروضة بان يقال يطلق علي البسر والحصرم ايضا التمر والزبيب كلاً ثم تمسك قده بصحيح سليمان المتقدمة ثم قال و اورد عليه في محكى الذخيرة بان لمفهوم الصحيحة احتمالين الى آخر ما عرفت .

ثم ايده في ان المراد المعنى الاول لكن قال زيبيا تميز لاحال . ثم نقل ما عرفت عن مفتاح الكرامة وتكلم معه ردًا عليه كثيرا الى ان قال و عمدة ما يصح الاستشهاد به لمذهب المشهور ما علم بالتدبر في الاثار والاخبار وكلمات الأصحاب من ان رسول الله ﷺ كان يبعث من يخرص علي اصحاب النخل ثمرتها لتمييز بذلك مقدار الصدقة المفروضة فيها الى ان قال بعد كلام كثير والحاصل ان جواز الخرص الذي ستعرف مسلمته عند الفريقين في الجملة من اقوى الادلة علي صحة ما ذهب اليه المشهور من تعلق حق الفقراء بالغلات من حين بدو صلاحها فالقول به مع انه اوفق بالاحتياط لا يخلو من قوة انتهى .

ولا يخفى عليك ان الاحتياط وإن كان طريق النجاة وحسنا علي كل حال لكنه ليس بدليل يصح الاستناد اليه عند صاحب الشريعة .

واما اخبار الخرص فهي اولا مبني علي ثبوت القول المشهور و هو اول الكلام بل الظاهر عدمه واخباره الخاصة ليست بحيث اثبتت الخرص بنحو القطع واليقين بل عمدة الاشكال علي تسليم وجوب الزكاة عند بدو صلاح امر ان ايضا الاول انه

ليس وقت الاخراج بالانفاق فلا فائدة للخرص سوى انه تحميل علي المالك ومناف مع ما تقدم من ان الساعي يدخل مع اجازة المالك ورضاه الي آخر ما مر من آدابه وقبول قول المالك والخرص بظاهره مناف لجميع ذلك والثاني ان الوسط امر تحقيقي لا تقريبي و هو لا يحصل بالتخمين بل لا بد من الكيل والوزن فان الحصرم والعنب والزبيب كلها مكيل او موزون ولا يجوز ما كان كذلك ان يدفع بالخرص والتخمين وح ان كان الخرص للدفع فعلا فلا يجوز الا باحدهما حيث انه اذا قطع من الشجرة كان مكيفا او موزونا فلا يجوز الدفع الا باحدهما و ان كان المقصود به العلم او الظن بتعلق الوجوب كي يجب عليه عند كونه زيبا فهو امر لغو او قليل الفائدة جدا بل مع انه لا يجب دفعه فعلا علي الفرض هو امر يعلمه المالكون فانهم بمجرد النظر الي ظهور الثمرة يعلمون مقدار رطبه و يابسه ولا يتصرفون فيه بدون اخراج زكاته ويلحظون زكاته عند التصرف القليل والكثير ولا يحتاجون الي خرص الخارصون بل يعملون كلهم بوظيفة ديانتهم و ان كان المالكون هم الذين لا يدون حلاوة الايمان ويصعب عليهم ذلك كما في قضية ثعلبة فالخرص في حقهم لا يثمر شيئا ايضا فانهم لا يؤتون الزكاة خرص الاثمار عليهم اولا وان كان المقصود هو الاخذ منهم قهرا عليهم فوقته وقت صيرورته تمرا و زيبا لا بسرا و حصر ما علي الشجرة وان كان المراد بالخرص هو التخمين الفعلي حتى يجوز لهم التصرف فيه بعد ذلك فلا يحتاج الي الخارص ايضا بل يكفي نظر المالكين العارفين فان رؤوا ان الثمرة بقدر النصاب وان عليهم العشر و نصف العشر والتزموا بدفع مقدار ما تعلق عليهم فهو كاف ويكون حساب ما تصرفون فيه عندهم بحفوفة بل هذا الذي يحتاجون اليه لعله من الطؤنة المستثناة ولذا قد ورد في الاخبار و يبقى لهم عذقا او عذقتين فالاجتياح الي الخرص لافائدة فيه الا قليل في الغاية فليس ذلك بحيث يوجب التحير في كون الوجوب بعد بدو الصلاح او الزبيبية لامكان حمل الاخبار علي الندب او علي التذكير للمالكين حتى كان في ذكرهم وجوب الزكاة هذا وقد يتمسك باخبار خاصة للخرص ايضا ويستدل له للمشهور وهو صحيح سعد بن

[سعد] قال سئلت اباالحسن الى أن قال قلت : فهل علي العنب زكاة أو إنما تجب عليه إذا صيره زيباً ؟ قال: نعم إذا خرصه أخرج زكاته» [وصحيح سعد الاخر] عن أبي الحسن (عليه السلام) « سألته عن الرجل تحل عليه الزكاة في السنة في ثلاثة أوقات أيؤها حتى يدفعها في وقت واحد ؟ فقال: متى حلت أخرجها ، و عن الزكاة في- الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب علي صاحبها ؟ قال : إذا صرم وإذا خرص « تقريب الاولى منهما ان يقال كون الزكاة علي الزبيب معلوم لكل احد فلاوجه للسؤال عنه فالسؤال عن كونه عنبا ايضا كما هو الظاهر من السؤال فان السائل عالم بوجوده علي الزبيب فسأل عن وصف العنبية ايضا فالجواب بقوله عليه السلام نعم راجع الي ما في ذهنه من الشك فالمعني نعم في العنب زكاة اذا خرصه . وبالجملة حكم الزبيب مفروغ عنه عندالسائل وانه متيقن به فليس السؤال عنه بل السؤال عن العنب والجواب راجع اليه هذا و يضعف بانه كيف يصح- الاعتماد بهذه الصحيحة في مقابل المستفيضة بل المتواترة الدالة علي وصف الزبيبية بالصراحة وايضا ان ظاهر الاولى منهما وهو العمدة ان وقت وجوب الزكاة وقت الخرص ولم يصح بانه متى هو فيمكن كونه وقت اتصافه بالزبيبية بل الظاهر منه انه باختيار الخارص فيكون المعنى ح ان وقت الخرص صيرورته زيبا واما كون وقته بدو الصلاح فلايدل عليه بشيء اصلا و كونه كذلك عندالمشهور مبني علي مذهبهم الغير امريضي عندنا ويؤيده الصحيحة الاخرى كما يأتي و الا فليس لهم دليل علي ذلك الا ان يقال بعد الاعتراف بان الوجوب لعنوان العنبية كان الخرص قبل هذا العنوان وليس الا في الحصرم والبسر هذا ويرد عليه ان التخمين في حال- بدو الصلاح ان كان للوجوب الفعلي كما هو ظاهر الاصحاب فلا ربط بحال- الزبيبية وان كان لتلك الحالة فلايجب فعلا وعلي الاول تعارض مع جميع ما صرح بالزبيب وايضا تخمين خمسة اوساق ان كان مع وصف الزبيبية فلايجب لحال العنبية وان كان لحال العنبية كان اللازم تخمين خمسة اوساق رطبا اي عنبا كما هو ظاهر هذا الصحيح لعدم ذكر تقدير الجفاف في هذه الصحيحة والفرض ثبوت الزكاة

لحال العنبية حيث فرض قوله نعم راجع اليه .

وبالجملة ليس في هذا الصحيح تقدير حال الزبيبية فلو كان الوجوب ثابتا لوقت الخرص لزم كونه خمسة أسواق في تلك الحالة أي حصر ما اوعبنا ولم يقل به احد وان كان التصديق راجعا الى قوله او انما تجب عليه اذا صيره زيبيا فهو علي خلاف المطلوب ادل .

وبالجملة لو كان مناط الوجوب وقت الخرص كان لازمه حد النصاب رطبا اذ ليس فيه اشارة لفرض كونه مقدارا لويبس كان خمسة اسواق فلامنص عن جعل وقت الخرص فيه وقت الزبيبية فانه مضافا الى عدم تعيين وقت الخرص فيمكن جعله وقت الزبيبية كان اللازم ذلك كي لا يلزم كون خمسة اسواق في حال الرطبية ولعمري ان ذلك قرينة ظاهرة علي كون وقت الخرص وقت الاتصاف بالزبيبية كي يكون خمسة اسواق في تلك الحالة [ فان قلت ] المقصود هو التخمين فعلا كي لا يتلف بل يبقى الى حين الزبيبية [ قلت ] انه اذا لم يجب فعلا فما الدليل علي وجوب حفظه لان مقدمات الوجوبية لا تجب تحصيلها وحفظها فكما ان الاستطاعة لا يجب تحصيلها وعدم حفظ مقدار الحاصل منها بل ان كان قد حصل يجب الحج فكذلك العنب ان كان بلغ الى حين الزبيبية يجب عليه الزكاة، والحاصل لو كان التصديق فيه بقوله عَلَيْهِ نعم راجعا الى قوله او انما يجب اذا صيره زيبيا فلا كلام وان كان راجعا الى قوله هل علي العنب زكاة لزم كون حد النصاب دائرا مدار وقت الخرص اى الحصرم والعنب لاما اذا قدر زيبيا لعدم ذكر منه فيه الا أن يجعل وقت الخرص ايضا وقت الزبيبية ولو جعل الخرص بالحاء المهمة كي يكون مقدار الفقر تين في الصحيح واحدا ،

ويؤيده في صحيحه الاخر مقارنته مع الاصرام الذي بمعنى القطع حيث قال اذا صرم واذا خرص كما نبه عليه في الحدائق فان الخرص بهذا المعنى المذكور اول بدو الصلاح و قطع الشجر او الثمر بعد الجفاف والحمل علي التخيير معناه وجوب الزكاة اما في حال الخرص ، واما في حال الجفاف وهو كما تري .

ولذا قد احتمل كون الخرص بالمهملة وهو معنى يقارن مع الصرام بل يوافق لحال الزبيبية في سائر الاخبار وفي المجمع والخرص بالفتح حرز ما علي النخل من الرطب .

قال في الصراح [ اصرام وقت بريدن درخت شدن و فيه ايضاً خرص حرز كردن ميوه بر درخت ] ولا يمكن الجمع بينهما الا بارجاع الخرص الي الصرام ولا يصح الا بجعل الحاء مهملة فيكون الخرص بالمهملة قريباً مع معنى الصرام بل واحد ادهما بمعنى القطع و ح اما المراد قطع الشجرة حتى يقوى في السنة المستقبلية او قطع الثمرة وكلاهما متلائمان وقت صيرورة العنب زيبياً قال في- الجواهر في هذا المقام ما لفظه ويمكن كونه بالحاء المهملة من حرص المرعى اذا لم يترك منه شيئاً ويكون ذلك كناية عن صرمه زيبياً و علي تقدير كونه بالخاء المعجمة فهو من جملة اخبار الخرص و لعل المراد ح الكناية عن تصيره زيبياً ، لأنه لا يخرص عليه عادة إلا إذا أريد بقاءه للزبيبية لا إذا أراد صرمه عنباً و إن كان قد يقال : إن المراد منه إذا خرص علي تقدير بقاءه زيبياً يخرج زكاته إذا صرم عنباً ، وأما الصحيح الاخر فمع ما فيه مما يشهد للمطلوب من قوله : « متى حلت أخرجهما » يحتمل كونه بالحاء المهملة كما سمعته سابقاً ، ويكون المراد أنه إذا صرم وحرص أي لم يترك منه شيء و يجب إخراج الزكاة منه ، بل لعل ذلك متعين ، إذ لا معنى لجعل الوقت الصرام والخرص بالمعجمة ، لاختلافهما جداً ، ومن هنا قيل علي تقدير كونه بالمعجمة يراد منه وقت الصرام أيضاً ، بل عن الذخيرة الجواب بذلك عن أدلة الخرص جميعها ، قال : يجوز أن يكون أي الخرص مختصاً بما كان تمراً علي النخل ، أو يكون الغرض منه أن يؤخذ منهم إذا صارت الثمرة تمراً وزيبياً ، فاذا لم يبلغ ذلك لم يؤخذ منهم .

وبالجملة لا يكون في البين شيء يدل علي المشهور ويكون علي خلاف العمومات المنحصرة وجوب الزكاة في التسعة ومنها التمر والزبيب المخالف للبسر والحصرم لغة وعرفاً وقد يتمسك للمشهور [ بنخبر أبي بصير ] ولا يكون في الحبوب لا في النخل

ولا في العنب زكاة حتى يبلغ وسقين ، والوسق ستون صاعاً ، وهو لاشتماله علي ما لا يقول به احد غير قابل للتمسك به جدا ومع الغض عنه يحمل علي يابسه جمعا بينه وبين الكثيرة المتقدمة .

وكيف كان فلا اظن استشمام رائحة هذا القول عن مثل هذه الادلة مضافا الي دلالتها علي خلاف القول المشهور سيما صحيح سليمان كما عرفت و لاجل ذلك قد يتردد فيه أصحاب الرأي والاجتهاد كثيرا وفي الرياض قد نقل استدلال المنتهي بتسمية الحب اذا اشتد حنطة وشعيراً والبسر تمرًا وتصريح اهل اللغة بان البسر نوع من التمر وكذا الرطب وبورود الرواية بوجوب الزكاة في العنب ثم قال و فيهما نظر لمنع التسمية علي الحقيقة فيحتمل مجازا باعتبار ما يؤل بل لعله متعين لصحة السلب احيانا سيما في نحو البسر و تصريح اهل اللغة بكونه تمرا غير معلوم ثم نقل كلمات جملة من اللغويين ثم قال و علي تقدير المعلومية فهو معارض بالعرف لان مقتضاه عدم الصدق حقيقة الا بما عرفته وبه اعترف جماعة و هو مقدم علي اللغة حيثما حصل بينهما معارضة الي أن قال ثم لو تم ما ذكر لثبت فيما عد الزبيب اذ لا خلاف في عدم اطلاقه علي نحو الحصرم ثم نقل ما في الذخيرة و اختياره المعنى الاول ثم قال وهو حسن ثم ايد ادلة القول الاخر اي المصنف و من يقتفى اثره ثم قال فالقول المزبور لا يخلو عن قوة ثم شرع في تخريب ما اسدّه و اشده بنحو من التخريب وعمدته روايات الخرص ثم ردّها ايضا بما عرفت من اشتمال الرواية علي الخرص والصرام المتنافيين ثم قال فاذا حمل وقته علي ما هو المشهور كان التعليق بوقت الصرام ملغى لما بين وقته و وقت الخرص بالمعنى المشهور من المدة ما لا يخفي اذ الخرص بهذا المعنى في حال البسرية والعينية والصرام انما يكون بعد ضرورته تمرا فكيف يستقيم تعليق الوجوب بكل منهما بل انما يستقيم بحمل الخرص فيها علي وقت كونه تمرا أو زيبيا والمراد ان في ذلك الوقت يتعلق به الوجوب سواء صرمه او خرصه علي رؤس الاشجار والنخيل والزرع و علي هذا يسهل الجواب عن الثانية بحمل الخرص فيها ايضا علي ما حمل عليه في سابقها فان

اخبارهم <sup>عليه السلام</sup> يكشف بعضها بعضا ولعلّه لذا لم يستدل بهما في المنتهى وبعيد غاية البعد غفلته عنهما و بما ذكرنا يقوى القول الاول جدا ولكن المسألة بعد محل تردد انتهى .

ونظيره تقريبا عبارات الجواهر وعمدة ما يوجب التردد قضية اخبار الخرص واستلزام الفاء حكم العنب عن وجوب الزكاة فالمسألة في غاية الاشكال من حيث امكان ارادة العنب من الزبيب فان المقصود منه هو اكله عنبا ويكون الاكل زيبياً في مقابل اكله عنبا في غاية القلّة والظاهر من الشرع في ايجابه الزكاة على منافعه المحللة المقصودة المتعارفة لجميع الناس فكيف يمكن ان يكون حال العنبيّة ملقاة في نظره وسيما ادلة الخرص من حيث المجموع ومن تصريح الروايات كلّها بالزبيب ويمكن ان يقال بالتفصيل في ذلك بين ما يتعارف اكله في حال الرطوبة و بين ما يعارف ذلك في حال الجفاف ومن الاول العنب بل الحصرم لاخذ مائه كما مرّت اليه الاشارة فان المتعارف المعمول اكله رطباً أى عنبا لازيبياً فانه قليل في مقابل الاكل عنبا في الغاية بل لا يعدّ ثمرة الكرم الاّ باعتبار كونه عنبا بخلاف النخل فان ثمرته انما تكون بلحاظ كونه تمرا اي جافا بحيث لا يراد منه رطباً فضلا عن كونه بسرا وفي ظنّي ان هذا التفصيل لا يخلو عن قوة ولا يبعد كون المنطاط في نصابه ح هو خمسة اساق مما يتقوم العين الزكوى به فعلا عنبا كان اولا فيكون الحاصل اذا صار زيبياً كان النصاب خمسة اساق زيبياً و اذا صار عنبا خمسة اساق عنبا و اذا صار حصرما خمسة اساق حصرما ويؤيده ان الزكاة يلحظ بلحاظ نفس الشيء ولا يصحّ في العنب لحاظ التقدير وانه خمسة اساق لو فرض كونه زيبياً فانّ التقدير على خلاف الاصل ويؤيده ايضا ان في جميع الادلة خمسة اساق فيصدق جميعها على الموجود فعلا ونقصه في حال الجفاف لا يضرّ بالنصاب الموجود فعلا ولانقص العشر او نصف العشر عن مقداره جفافا ويؤيده ان مقدار الفرض من العشر ونصف العشر تابع للحالة التي تتصف العين الزكوية بتلك الحالة فالشرط بلوغ خمسة اساق في ايّ حالة كان ومقدار الفرض العشر او نصفه من نفس



تلك الحالة فان كان زبيبا فمن الزبيب و إن كان عنبا فمنه وان كان حصرما فمنه ويؤيِّده انه ميزان العدل والاعتدال فخمسة أوساق من اى حالة من هذه الثمرة يتعلق بها العشر او نصفه من هذه الحالة فاذا بلغ العنب خمسة اوساق يجب عليه عشره من العنب او نصف العشر و هكذا لالعشر من الزبيب لخمسة اوساق من العنب و يؤيد ما ذكرناه ان امره اسهل بالنسبة الى العرف فان كثيرا ما يريد المالكون التصرف في عنبهم بالاكل والبيع و كثيرا ما لا يعلمون مقدار نسبة الرطب الى الجف بخلاف ما اذا كان النصاب والفريضة تابعان لحال اتصاف الذاة بوصف كذائى فعلى فانه في كل حال ووصف كانت يلحظ مقدار خمسة اوسق من تلك الحالة ومن ذلك يمكن جعل صحيح سعد دليلا عليه بناء على ان قوله نعم اذا خرصه تصديق لوصف العنبية فحكم بوجوب الزكاة على العنب اذا بلغ بمقدار خمسة اوسق فان ظاهره بل صريحه كون هذا المقدار لحال العنبية و قديؤيِّده خبر ابي بصير حتي يبلغ وسقين حيث لم يقيد بان الوسقين على فرض كونه زبيبا ولا ينافي هذا التأييد كونه وسقين بعد الاتفاق على عدم العمل به بخصوصه ويمكن ان يصححه باعتبار ميزان البلاد فربما كان الوسقان يبلغ مقدار خمسة اوساق على بعض الاوزان المعمولة في بعض البلاد مثل امن الشاهي الذى هو ضعف امن التبريز و قريب من ذلك من الخصوصيات التى يعلمه الامام من القرائن الداخلية والخارجية فيمكن كون السائل ممن كان وسقان عنده بمقدار خمسة اوساق من غيره فحكم بمثل هذا الحكم و امثال هذه التوجيهات اولى من طرح الاخبار خصوصا مع ماورد من اننا نتكلم على سبعة وجوه.

وبالجملة الادلة بنحو الاطلاق تصرح بخمسة اوساق فكما لا يقدر في غير.

التمر والزبيب فكذلك فيهما بل هو مقتضى وحدة السياق فعلى فرض تعميم الوجوب بحال العنب والحصرم لا بد من ابقاء ظواهر الادلة في خمسة اوساق بحالها ففى الزبيب من الزبيب وفيه العشر منه وكذلك في العنب والحصرم وهذا القول و ان لم ار من صرح به بهذا التفصيل الا انه مع انه موافق للاحتياط و اقرب بغرض.

الشارع يمكن ان يكون مستفادا من الادلة من حيث المجموع فان بعضها مصرح بالزبيب وبعضها بالعنب و في كليهما صرح بكون مقدار النصاب خمسة اوساق فيستفاد منهما ان كلاهما بحسبه هذا مضافا الى ما عرفت من ان اكثر منافع الكرم هو اكله عنباً فهو والنخل متعاكسان فان المتعارف في النخل أكل ثمرة تمر فالظاهر ان هذا التفصيل لا يخلو عن قوة وح كان ادلة الخرص بحالها ايضا فارسل رسول الرسول ﷺ للخرص والتخمين من حيث ان يعلم المالكون مقدار الوجوب المتعلق عليهم وفي المسالك في مقام بيان الثمرات المترتبة على القول الاول وهو قول المصنف والثاني وهو قول المشهور قال الى ان قال و في الانواع التي لا يصلح للزبيب والتمر من العنب والرطب بل يؤكل رطبة فانه لازكوة فيهما على الاول ويجب على الثاني وهل يعتبر بلوغه النصاب يابسا بنفسه او بغيره من جنسه وجهان اصحهما الاول انتهى .

وكيف كان فالظاهر لامناس عن اختيار هذا القول وقد عرفت سابقا ان عمدة تردد الاصحاب في المسألة هي اخبار الخرص من حيث انه علي اختصاص الزكاة بالزبيب يلغو اخبارها بالمره وهو بعيد فعلى هذا فمع انه جمع بين اخبار المصرحة بالزبيب وبين المصرحة بالعنب جمع ايضا بينها وبين اخبار الخرص قال في التذكرة يجوز الخرص على ارباب الغلات والثمار بان يبعث الامام ساعيا اذا بدا صلاح الثمرة او اشتد الحب يخرصها و يعرف قدر الزكوة و يعرف المالك ذلك وبه قال الحسن و عطا و الزهري و مالك و الشافعي و احمد و أبو عبيد و ابو ثور و اكثر العلماء لان النبي ﷺ كان يبعث الى الناس من يخرص عليهم كرومهم و ثمارهم .

ثم قال وقت الخرص حين بدو الصلاح لانه ﷺ كان يبعث حين تطيب قبل ان يؤكل منه و لان فائدته معرفة الزكوة وإطلاق ارباب الثمار في التصرف فيها والحاجة إنما تدعوا الي ذلك حين بدو الصلاح و يجب الزكوة فيه .

ثم قال صفحة الخرص ان كان نوعا واحدا ان يدور بكل نخلة او شجرة وينظر

كم في لجميع رطباً او عنباً ثم يقدر ما يجيء منه تمراً وان كان انواعاً خرس كل نوع عليه حدة لان الانواع تختلف فمنها ما يكثر رطبه ويقل تمره ومنها بالعكس وكذا العنب يختلف ولا يحتاج الى معرفة كل نوع حتى يخرج عشرة .

ثم قال إذا خرس الخارص خير المالك بين ان يضمن الحصة للفقراء ويسلم اليه الثمرة ليتصرف فيها باكل او يبيع وغير ذلك وبين إبقائه أمانة الا أنه لا يجوز له التصرف في شيء منه بأكل او يبيع وبين أن يضمن الخارص حصة المالك لان عبد الله بن رواحة خرس علي أهل خيبر وقال ان شئتم فلکم و إن شئتم فلي فکانوا ياخذونه الى آخر ما افاد من الفروع وقد ذكر ايضاً في المعتبر فروعاً كثيرة للخرس وقد عرفت ما يتعلق بالتمام قبل ذلك فراجع وتلخص من جميع ما ذكرنا وجوب الزكاة في العنب بدل الحصرم أيضاً إذا بلغ من الحصرم خمسة اساق وفيه العشر منه كما عرفت .

واما ظهور الثمرة في ذلك فواضح صرح بها في المدارك والحدائق قال في الثانية منهما وتظهر الفائدة في ما لو تصرف المالك بعد بدو الصلاح وانعقاد الحب وقبل البلوغ الي حد التسمية بتلك الاسماء المذكورة ، فانه علي المشهور لا يجوز إلا بعد الخرس وضمن الزكاة لتحقق الوجوب يومئذ ، وعلي القول الاخر يجوز التصرف ما لم تبلغ الحد المذكور ، وكذا تظهر الفائدة في ما لو نقلها إلى غيره في تلك الحال ايضاً ، فعلى المشهور تجب الزكاة علي الناقل لتحقق الوجوب في ملكه ، و علي القول الاخر إنما تتعلق بمن بلغت ذلك الحد في ملكه انتهى ،

و في المسالك قال و تظهر فائدة الخلاف في عدم جواز التصرف فيها بعد الانعقاد والاحمرار ونحوه حتى يقدرها ويضمن حصة الواجب علي الثاني دون الاول وفيما لو نقلها الي غيره بعد ذلك فالزكاة علي الناقل علي الثاني وعلي المنقول اليه علي الاول وفيما لو مات بعد ذلك وعليه دين مستغرق فلا زكاة علي الاول و يجب علي الثاني انتهى .

وسياتي بعض الثمرات مع بيانها في محله ﴿ و ﴾ كيف كان ﴿ وقت ﴾ وجوب

﴿الخراج﴾ الذي هو بحيث يسوغ للساعي مطالبة المالك به وإذا اخرها عنه مع-  
التمكن ضمن ﴿في الغلة إذا صفت ، وفي التمر بعد اخترافيه﴾ و اجتذانه ﴿ وفي-  
الزبيب بعد اقتطافه﴾ أي قطعه و جمعه والعنب اقتطفت أي قطعتة و جمعته بلاخلاف أجده  
فيه ، كما في الجواهر فانه كما عرفت ان الخلاف في وقت الوجوب فالكل موافقون في  
ان وقت الاخراج ذلك .

ثم لا يخفى انه على قول المصنف لافرق بين وقتي الوجوب والخراج بل هو-  
وقت واحد وسيع في الجملة وهو بعد التصفية والاجتذان والاقتطاف الي ان يجففاً  
بالشمس فالفرق قليل وعليه فلا يكون مجازاً كما انه علي المشهور كان وسعة الوقت  
اكثر فانه من بعد بدو الصلاح الي تشميسها و جفافها فمن اوّل بدو الصلاح  
قد تجب فله الدفع الي الفقير لو اراد وأمكن وله المنع الي الجفاف لو سعة الوقت  
كما ان له تاخير الصلاة عن اول الوقت ومنه يعلم ان مقدار الفصل بين وقت الوجوب  
والخراج حقيقة لا مجاز حتى علي القول المشهور ومنه يعلم ما في المدارك قال  
اختراف التمر بالخاء المعجمة اجتنأؤه ومثله الاقتطاف للعنب و في جعل ذلك وقت-  
الخراج تجوز وانما وقته عند يبس الثمرة و صيرورتها تمراً أو زيبياً وهذا  
الحكم مجمع عليه بين الاصحاب بل قال في هي اتفق العلماء كافة علي أنه لا يجب  
الخراج في الحبوب الا بعد التصفية وفي التمر الا بعد التشميس والجفاف و نحوه  
قال في كرة والظاهر ان المراد بوقت الاخراج الوقت الذي اذا اخرت الزكاة عنه  
مع التمكن من اخراجها تصير مضمونة او الوقت الذي يسوغ للساعي فيه مطالبة  
المالك بالخراج لا الوقت الذي لا يجوز تقديم الزكاة عليه لتصريحهم بجواز  
مقاسمة الساعي المالك الثمرة قبل الجذان واجزاء دفع الواجب علي رؤس الاشجار  
ويدل علي الجواز مضافا الي العمومات خصوص قوله عَلَيْهِ السَّلَام في صحيحة سعد بن سعد  
الاشعري اذا خرصه اخرج زكاته انتهى .

ومنه يظهر ايضاً ما عن التذكرة ويجب الاخراج حتى تجذ الثمرة وتشمس  
وتجف ، و تحصد الغلة و تصفى من التبن والقش بلاخلاف « انتهى ولا يخفى ح

اختلاف الزمانين علي المشهور للفرق الكثير بين زمان وجوب الزكاة و زمان وجوب الاخراج . بل وعلي غير المشهور لكن عن الروضة « أن وقت الوجوب والاخراج واحد ، وهو وقت التسمية بناء علي غير المشهور ، أما عليه فهو مغاير لوقت الاخراج » ولعل ما حكى عن الروضة يرجع الي ما ذكرناه بل هو عينه واما علي القول المشهور فالظاهر عدم تصور معنى صحيح لوجوب الوقتين فانه ان كان وقت الوجوب بدو الصلاح و اشتداد الحب فكيف لا يجب الاخراج فهو بمنزلة من قال وجبت الصلاة من اول الزوال ولا يجب عليه أدائها من أول الزوال .

و بالجمله قوله لا يجب الاخراج مساوق لعدم الوجوب فلا ينفك الوجوب عن وجوب الاخراج فالاشتداد وبدء الصلاح امّا لا يكونان وقت الوجوب و اما وجب الامتثال لو طلبه ارباب الزكاة

[فان قلت] انه لا يمكن الدفع والاخراج حين الاشتداد وانقضاء الحب وبدو الصلاح بالضرورة [قلت] فليس ذلك الوقت وقت الوجوب و انما يجب في زمان يمكن له الامتثال فكيف يمكن للشارع ان يأمر بشيء في زمان لا يمكن امتثاله فيه [فان قلت] فرجع الامر الي قول من اعتبر التسمية [قلت] لا بد منه كما عرفت [فان قلت] لاشكال في صدق الغلات باشتداد الحب [قلت] لو سلم فلا ملازمة بين صدق الاشتداد و بين كونه زمان الوجوب فالصحيح جعل زمان الوجوب زمان امكن له الامتثال ،

[فان قلت] لازم عدم الوجوب ح جواز التصرفات و تفويت ما كان واجبا [قلت] لا بأس بذلك وامره اسهل بالنسبة الي من قرء بشيء من الزكاة والفرض انه لم يجب بعد .

[فان قلت] انه تخريب لما تسدّه وتشدّه من اختيار تعلق الوجوب بالعنب [قلت] الفرق بينه وبين اشتداد حب الحنطة والشعير واضح فيمكن تعلق الوجوب لصدق العنب و امكان الامتثال دون اشتداد الحب في الحنطة والشعير .

[فان قلت] ماتقول في الحصرم فانه لا يصدق عليه العنب وقد اثبتت الزكاة

في ذاة الثمرة [قلت] بينه وبين غيره ايضا فرق فان الحصرم ايضا مما تعارف الا كل عنه في حال الحصرمية كثيرا مع امكان الاخراج في تلك الحالة بخلاف الحنطة والشعير بل التمر ايضا فان المتعارف فيه اكله جافا . ويمكن ان يقال تأييدا للمشهور نوع تأييد بتعلق الوجوب بانعقاد الحب واحمرار التمر والعنب بمعنى انه ليس للمالك بعد ذلك هو التصرفات العمدية الموجبة لارتفاع موضوع الوجوب لكن استقراره مبنى على التسمية الموجبة للتصفية واقتطاف العنب كما عرفت نظيره فيما يشترط فيه الحول بالنسبة الى الدخول في الشهر الثاني عشر فعلى القول المشهور قديجب الزكاة واستقراره يتوقف على بقاء زمان التصفية والاقطاف فعلى هذا يشبه البحث بالنزاع اللفظي .

و كيف كان ان القول بوجوب الزكاة باشتداد الحب وعدم وجوب الدفع متنافيان الا أن يريدوا بوجوب واحد وسيع من حين الاشتداد الي زمان التصفية وهكذا فهو مع وجوبه عليه كان وقت اداء الفريضة موسعا عليه فلا يجب عليه الاجابة او كان المراد بالوجوب الاول أصله وبالثاني اى وجوب الاخراج استقراره فاذا اشتد الحب قديجب عليه الزكاة بمعنى ان بقيت العين سالما عن الافات الي زمان التصفية يجب عليه الاداء والله العالم .

❖ ولا تجب الزكاة في الغلات الا اذا ملكت بالزراعة لا بغيرها من الأسباب كالابتياح والهبة ❖ .

وفي المدارك قال بعد قوله ولا تجب اه لا يخفى ما في عنوان هذا الشرط من- القصور وايهام خلاف المقصود اذ متناه عدم وجوب الزكاة فيما يملك بالابتياح والهبة مط وهو غير مراد قطعاً لانه مخالف لاجماع المسلمين كما اعترف به المصنف وغيره ولما سيحىء في كلام المصنف من التصريح بوجوب الزكاة في جميع ما ينتقل الى الملك من ذلك قبل تعلق الوجوب به واعتمر الشارح قدس سره عن ذلك بان- المراد بالزراعة في اصطلاحهم انعقاد الثمرة في الملك وحمل الابتياح والهبة الواقعين في العبارة علي ما حصل من ذلك بعد تحقق الوجوب وهذا التفسير انما يناسب كلام

القائلين بتعلق الوجوب بها بالاعتقاد اما علي قول المصنف فيكون المراد بهما تحقق الملك قبل تعلق الوجوب بها انتهى .

ولا يخفى ورود الاشكال علي المصنف جدا حيث لافرق في اسباب الملك من حيث البيع والصلح والهبة والارث وانما الفرق من حيث القولين الجارين في المسألة فعلي المشهور ان كان الانتقال بعد بدو الصلاح مثلا كان الزكاة علي الناقل و ان كان قبله كان علي المنقول اليه .

وبالجملة اسباب الملك لامدخلية لها في ذلك اصلا فاملاك انتقال الزراعة اليه في حال بدو الصلاح وعدمه فعلى المشهور علي الناقل في الاول و علي قول المصنف علي المنقول اليه في الثاني وسيأتي بعض الكلام فيما صرح المصنف بوجوب الزكاة في الجميع .

﴿ ويزكى حاصل الزرع ثم لا يجب بعد ذلك فيه زكاة ولو بقي أحوالاً ﴾ وفي الجواهر بل الف حول إجماعاً بقسميه ونصواً مضافاً الي اقتضاء الامر الطبيعة انتهى ولا يخفى ما في الاستدلال باقتضاء الامر الطبيعة من دون ان يدل عليه دليل والا لاقتضى فيما يشترط فيه الحول بعد ذلك كالنقدين مع انه ليس كذلك بل يتكرر الزكاة الي ينقص عن حد النصاب فالعمدة هي [رواية] زراة وعبيد الله عن ابي عبدالله عليه السلام قال ايما رجل كان له حرث او ثمرة فصدقها فليس عليه فيه شيء وان حال عليه الحول عنده الا ان يحوله مالا فان فعل فحال عليه الحول عنده فعليه ان يزكيه والا فلا شيء عليه وأن ثبت ذلك الف عام اذا كان بعينه قائماً وانما عليه صدقة العشر فاذا ادأها مرة واحدة فلا شيء عليه فيها حتي يحوله مالا و يحول عليه الحول و هو عنده وقوله الا ان يحوله مالا الظاهر منه جعله الدراهم والدنانير بقريته حولان- الحول وح يتعلق عليه ايضا عند حوال الحول وهكذا الي ان ينقص من النصاب بل الحكم مما اتفق عليه العلماء كما في المدارك والمخالف هو الحسن البصري علي ما حكى عنه ولا اعتماد به وقد يتمسك بمثل ان المال لا يزكي مرتين وفيه بحث فانه راجع الي كونه في سنة واحدة والا فهو معارض لما مر آفاطاً ما مر سابقاً ايضا

فالاصل عدم الدليل على التكرار الا ان يدل عليه دليل كما في غير المقام .  
 ﴿ولاتجب الزكاة إلا بعد إخراج حصة السلطان﴾ وفي الجواهر بلاخلاف  
 أجده كما عن جماعة الاعتراف به أيضاً ، بل عن الخلاف الاجماع عليه ، بل في-  
 المعتبر خراج الأرض يخرج وسطاً ، ويؤدي زكاة ما بقى إذا بلغ نصاباً إذا كان  
 لمسلم ، وعليه فقهاؤنا وأكثر علماء الاسلام ، وقال أبو حنيفة : لا عشر في الأرض  
 الخراجية ، وفي التذكرة تجب الزكاة في أرض الصلح ، ومن أسلم أهلها عليها  
 باجماع العلماء ، وأما ما فتح عنوة فاذا زرعها وأدى مال القبالة وجب في الباقي  
 الزكاة إن بلغ النصاب ، ولا تسقط الزكاة بالخراج عند علمائنا أجمع انتهى .  
 وفي مصباح الفقيه المراد بحصة السلطان مطلق الخراج الذي وضعها السلطان  
 علي الارض كان بحصة من حاصل الارض ام بغيرها من الدراهم والدنانير غاية-  
 الامر اصطلاح علي تسمية الاول مقاسمة والثاني بالخراج .

قال في الحدائق ان المراد بخراج السلطان وحصته هو ما يأخذه من الأرض  
 الخراجية من نقد أو حصة من الحاصل وإن سمي الاخير مقاسمة ، وحينئذ فيكون  
 هذا الحكم مخصوصاً بما إذا كانت الأرض خراجية وهي المفتوحة عنوة والاخذ  
 الامام امام عدل كان أو امام جور كخلفاء الاموية والعباسية ومن يحذو حذوهم  
 الي يومنا هذا كما هو الظاهر من الأخبار و كلام اكثر الأصحاب وان خالف فيه  
 شذوذ من أصحابنا انتهى .

وعن المسالك المراد بحصة السلطان ما يأخذه علي الأرض علي وجه الخراج  
 أو الاجرة ولو بالمقاسمة وعن جامع المقاصد المراد بحصة السلطان خراج الارض  
 وقسمتها .

ولا يخفى ان التعابير من حيث الخراج والمقاسمة مختلفة فبعضهم صرح بهما  
 وبعضهم كما في تعبير جامع المقاصد فان المراد بقوله وقسمتها هو المقاسمة وعن  
 الصيمري «أن الكل عبارة عن معنى واحد ، فمن اقتصر علي الحصة أراد بها الخراج  
 مطلقاً سواء كان مشتركاً بين المسلمين كالمفتوح عنوة أو مختصاً كالأنفال وصدق



علي المشترك أنه حصة . لأنه الجابي والمتولى له، ومن اقتصر علي الخراج فقد أراد ذلك ، ومن جمع بينهما أراد بالحصة ما اختص بالامام و بالخراج المشترك « وفي الجواهر بعد نقلها قال قلت : علي كل حال ظاهر النص والفتوى أنه لا زكاة إلا بعد القسمين من غير فرق بين الحصة وغيرها انتهى .

وكيف كان فيدل علي خروج حصة السلطان خراجا و قسمة روايات [كصحيح أبي بصير ومحمد] قالوا للباقر عليه السلام «هذه الأرض التي يزارع أهلها ماترى فيها؟ قال: كل أرض دفعها اليك السلطان فتاجرته فيها فعليك فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه ، وليس علي جميع ما أخرج الله منها العشر ، إنما العشر عليك فيما حصل بعد مقاسمته لك » [وخبر صفوان والبن زطي] قالوا : « ذكرا له الكوفة وما صنع عليها من الخراج و ما سار فيها أهل بيته فقال : من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده و أخذ منه العشر مما سقت السماء والأشجار و نصف العشر مما كان بالرشا فيما عمره منها ، وما لم يعمره منها أخذته الامام فقبله ممن يعمره ، وكان للمسلمين علي المتقبلين في حصصهم العشر أو نصف العشر ، و ليس في أقل من خمسة أوسق شيء من الزكاة ، وما أخذ بالسيف فذلك إلى الامام يقبله بالذي يرى، كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بخيبر قبل سوادها و بياضها يعنى أرضها ونخلها، والناس يقولون لا يصلح قبالة الأرض والنخل وقد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر، وعلي المتقبلين سوي قبالة الارض العشر و نصف العشر في حصصهم ، ثم قال : إن أهل الطائف أسلموا و جعلوا عليهم العشر و نصف العشر ، وإن أهل مكة دخلها رسول الله صلى الله عليه وآله عنوة و كانوا أسراء في يده فأعتقهم ، وقال : اذهبوا فأنتم الطلقاء » و في الجواهر وهما صريحان في إخراج الخراج قبل الزكاة ، بل لا ينبغي التأمل فيه في حصة السلطان المأخوذة بعنوان المقاسمة ، ضرورة أنه كالحصة من المزارعة التي يستحقها مالك الأرض ، فانه لا إشكال في عدم وجوب زكاتها علي المزارع ، لانها ملك غيره، وانما يجب الزكاة عليه فيما يرجع اليه من الزرع انتهى.

قال في المستند تفصيل المقام ان ما يأخذه السلطان اما أن يكون من اراضيه

المملوكة او من غيرها وحكمه في الاول حكم ساير الناس فيما يأخذونه من اراضيهم والثاني علي قسمين لان الاراضى اما خراجية او غير خراجية وعلي التقديرين اما يكون ما يؤخذ حصة من حاصل الارض ويسمى بالمقاسمة او وجها آخر ويسمى بالخراج وعلي التقدير اما يكون السلطان من المخالفين او منسا فان كانت الاراضى خراجية فالظاهر عدم الخلاف في استثناء ما يأخذه السلطان سواء كان باسم المقاسمة او الخراج ان كان السلطان من أهل الخلاف .

وكيف كان فالظاهر لا إشكال في الاراضى الخراجية من حيث الحكم واما من حيث انه ما هو المراد بكونه ملكا لجميع المسلمين الموجودين منهم والمعدومين الى يوم الدين فسيأتى الكلام في محالها .

وكيف كان فهذا حكم اراضى الخراجية المفتوحة عنوة واما غيرها من اراضى الصلح او الموات فهل هل كذلك اولاً .

قال في الحدائق بقى الكلام في ما لو لم تكن الأراضى خراجية او كانت وكان الاخذ ليس ممن يدعى الامامة كسلطين الشيعة في بلاد العجم فهل يكون ما يأخذونه علي الأراضى والحال هذه مستثنى ويكون علي الجميع كحصة السلطان المتقدمة او يختص بالمالك ؟ اشكال ينشأ من أن هذا ليس من الخراج المستثنى لما عرفت من شروطه ودلالة ظواهر الأخبار علي وجوب العشر و نصف العشر علي ما أخرجت الارض مطلقاً خرج منه حصة السلطان بالدليل المتقدم وبقى ماعداه، ومن أن هذا ظلم لحق المالك في هذه الزراعة فيصير من فيبيل السرقة ونحوها من أسباب التلف من غير تفریط فلا تكون مضمونة عليه بل توزع علي الجميع ويكون اخراج النصاب بعده ان وقع ذلك قبل استقرار الوجوب وإلا فالنسبة بين المالك والفقراء . وهو الأقرب انتهى . فالمتيقن من اخذ العشر هو اراضى الخراجية وكون الاخذ هو الامام الجائر واما غير ذلك بان كانت الاراضى غير الخراجية او كان الامام امام الشيعة ويؤخذ ذلك من غير ان يسمى بالمقاسمة والخراج فهو محل اشكال .

فال في مصباح الفقيه وهل يعتم سلطين الشيعة الذين كانوا يدعون الامامة

الظاهر ذلك فان المنساق من اطلاق السلطان ارادة مطلقه بل كل متغلب مستول علي جباية الخراج والصدقات من غير التفات الي مذهبه كما يؤيد ذلك ماجري عليه سيرة المسلمين و عصر الرضا عليه السلام من المعاملة مع المأمون معاملة غيره ممن قدمضى قيامه من سلاطين الجور المدعين للخلافة عن استحقاق الي ان قال وهل يلحق بحصة السلطان ما يأخذه الجائر من الاراضي الغير الخراجية كالموات و ارض الصلح والانفال الظاهر ذلك لجريان السيرة من صدر الاسلام علي المعاملة مع الجائر معاملة السلطان العادل في ترتيب اثر الخراج علي ما يأخذه بهذا العنوان ولو من غير الارض الخراجية ولو منعنا هذه السيرة أو صحتها أي كشفها عن امضاء المعصوم فهو من مؤنة التي سيأتي الكلام فيها وان الغالب علي الظن ان مراد الاصحاب بحصة السلطان في فتاويهم ومعاهد اجماعاتهم المحكية ما يعتمه انتهى .

ويؤيد ما افاد ان الاقرب بمذاق الشارع المسهل للامور علي الانام هو جعل حد النصاب خمسة اوساق حقيقة اي يكون هذا المقدار باقيا في حد نفسه وليس الا بعد اخراج جميع المخراج ولولا كون خراج السلطان منصوصا بخصوصه لامكن ادراجه في مطلق المؤنة الخارجة عن ذلك .

وكيف كان فالظاهر دخول مطلق الخراج سواء كان باسم المقاسمة او الخراج من السلطان الجائر او العادل والجائر من المخالفين او الشيعة والارض من- الخراجية او غيرها فلا يلحظ النصاب الا بعد خروج مطلق ذلك والا فربما كان خمسة اوساق قيمتها مساو لما خرج من كيسه لتحصيله وهو باطل بالوجدان فالحق كون المعيار بقاء النصاب بعد جميع ما يؤخذ منه مما يتوقف علي تحصيل الزراعة وتمام الكلام في اقسام الارضين واحكامها في محالها .

ثم انه ورد روايات متنافية تدل علي عدم وجوب الزكاة مع الخراج وقد نقلها في الجواهر والحدائق فقال الثاني منهما بعد دعوى الاجماع بل الشهرة عن الجمهور في ان وجوب الزكاة بعد اخذ السلطان الخراج ما هو لفظه وعليه تدل الاخبار التي قدمناها ولم ينقل الخلاف هنا إلا عن أبي حنيفة فانه ذهب إلى انه لا زكاة فيها

بعد اخذ الخراج منها ، ورده في المعتبر والمنتهى بوجوه اقناعية .

إلأنه قدورد في أخبارنا مايدل علي ذلك : ومنها - [رواية ابي كهمش ] عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «من أخذ منه السلطان الخراج فلازكاة عليه» ثم قال وحملها الشيخ علي الارضين الخراجية فيفهم منه حينئذ القول بعدم وجوب الزكاة فيها كما هو المنقول عن ابي حنيفة مع أن العلامة في المنتهى ادعى الإجماع علي ما قدمنا نقله عنهم . ثم قال :

ومنها - [صحيحه سليمان بن خالد ] قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول ان اصحاب أبي أتوه فسألوه عن ما يأخذه السلطان فرقلهم وانه ليعلم ان الزكاة لاتحل إلا لاهلها فامرهم ان يحتسبوا به فجاز ذاك [وعن الفروع فجال فكري مكان فجاز ذاك ] والله لهم . فقلت أي أبة وعلي نقل الجواهر [ياأبه ان ] انهم ان سمعوا ذلك لم يزك أحد ؟ فقال أي بنى حق أحب الله أن يظهره .»

[ورواية رفاعه ] عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «سألته عن الرجل يرث الأرض أو يشتريها فيؤدى خراجها الي السلطان هل عليه فيها عشر؟ قال لا»

[ ورواية ابي قتادة ] عن سهل بن اليسع « انه حيث انشأ سهل ابادسأل أبا الحسن عليه السلام عن ما يخرج منها ما عليه ؟ فقال ان كان السلطان يأخذ خراجها فليس عليك شيء وإن لم يأخذ السلطان منها شيئاً فعليك اخراج عشر ما يكون فيها» .

[ و صحيحه رفاعه أيضاً ] «عن الرجل له الضيعة فيؤدى خراجها هل عليه فيها عشر ؟ قال لا ، ثم قال :

والمنقول عن الشيخ حمل هذه الاخبار علي نفى الزكاة في الحصة التي يأخذها السلطان بعنوان الخراج فيصير حاصل المعنى ان العشر لا يثبت في غلة الضيعة بكمالها ثم قال قال المحقق الشيخ حسن في كتاب المنتقى بعد نقل صحيحه رفاعه الأخيرة ونقل تأويل الشيخ المذكور ، ولا بأس بهذا الحمل انه خير من الاطراح رده بقوله وفيه ان هذا الحمل وان امكن في هذه الرواية علي بعد إلا انه لا يجري في رواية قتادة لانه حكم عليه السلام بانه مع أخذ الخراج ليس عليه شيء ، و نحوها رواية ابي كهمش

حيث قال : «لازكاة عليه ، وتأويلهما بانه ليس عليه شيء معين في خراج السلطان تعسف محض . و بالجمله فان هذا الاحتمال بعيد غاية البعد .

ثم قال : واحتمل بعض الاصحاب حمل الخراج في هذه الاخبار على الزكاة وانه متى اخذها الجائر قهراً فانه تبرأ ذمة المالك وتسقط عنه استناداً الى ما دل من الاخبار على احتسابها بذلك :

كصحيحة يعقوب بن شعيب قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العشور التي تؤخذ من الرجل أychتسب بها من زكاته ؟ قال نعم ان شاء .

و صحيحة عيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام « في الزكاة ؟ قال : ما أخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فان المال لا يبقى علي هذا ان يزكيه مرتين ، ونحو ذلك صحيحة الحلبي .

ثم قال : وفيه انه وان دلت هذه الروايات على جواز احتساب ما يأخذونه بعنوان الزكاة عن الزكاة الواجبة عليه لكن اطلاق الخراج في تلك الاخبار على الزكاة بعيد جداً . نعم صحيحة سليمان بن خالد حيث لم يصرح فيها بلفظ الخراج قابلة لهذا التأويل بل ظاهرها انما هو الزكاة مثل هذه الاخبار الاخيرة ثم نقل ما يعارضها ثم قال وحمله الشيخ علي استحياب الاعداء ، والظاهر حملها على ما اذا تمكن من عدم الاعطاء بانكار و نحوه ومع ذلك اعطاها كما هو ظاهر سياق الخبر بان يكون معنى « فياًخذون منا الصدقة » يعني يطلبونها منا فنعطيهم مع انه يمكنه أن ينكر ان لا صدقة عليه مثلاً انتهى

وكيف كان فلا يصح العمل بها بعد اعراض الاصحاب ومعارضتها مع الكثيرة المعمولة عليها و كونها موافقة لمذهب ابي حنيفة فالظاهر لا اشكال في اصل المسألة وهو كون الزكاة بعد خراج السلطان و مقاسمته ،

ويؤيده ما يأتي الان من خروج المؤمن بل يمكن ان يكون اخبار الخراج والمقاسمة من باب ان يكونا من المؤونة من دون أن يكون لهما خصوصية اوجب الخروج .

﴿و﴾ مما اشرنا اليه ظهر حكم المئون وان الجميع كذلك وقد اشرت الي ان خروج حصة السلطان ايضا قسم من المئون فقال المصنف ﴿المئون كلها﴾ كذلك ﴿علي الأظهر﴾ .

وفي الجواهر قال وفاقاً للمقنع والمقنعة وكتاب الأشراف وجمل العلم والعمل والنهاية وموضع من المبسوط والمراسم والغنية والسرائر والأشارة والنافع والمعتبر والمنتهى والتذكرة والمختلف ونهاية الأحكام والارشاد والتلخيص وتخليصه والتحرير والتبصرة والبيان والدروس وتعلق الشرائع وإيضاح النافع وتعليقه وجامع المقاصد والموجز وكشفه ومجمع البرهان والمصايح والرياض والمجلسي في شرحه علي الفقيه وظاهر الاستبصار والتنقيح أو صريحهما ما حكى عن بعضها ، فلاريب في أنه المشهور شهرة عظيمة كما حكاها غير واحد عليه ، بل في ظاهر الغنية أو صريحها الاجماع عليه انتهى بل عن مفتاح الكرامة انه قال بل لو ادعى الاجماع لكان في محله كما هو ظاهر الغنية أو صريحها انتهى خلافاً للمحكي عن الخلاف وموضع من المبسوط وابن سعيد في جامعهم فالمسئلة ذاة قولين احدهما استثناء المئون والاخر عدمه .

وفي المدارك قال اختلف الاصحاب في هذه المسئلة فق الشيخ في ط والخلاف المئون كلها علي رب المال دون الفقراء ونقل فيه في ف الاجماع الا من عطا وهو اختيار الفاضل يحيى بن سعيد في الجامع فانه قال والمؤنة علي رب المال دون المساكين اجماعاً الأعطا فانه جعلها بينه وبين المساكين و يزكي ما خرج من النصاب بعد حق السلطان ولا يندر البذر لعموم الآية والخبر ولان احداً لا يندر ثمن الغراس والة السقي كالدولاب والناضح واجرته ولا يفارق بين الثمرة والغلة وبذلك قطع جدى قدس سره في فوائد القواعد فانه اعترف بانه لا دليل علي استثناء المئون سوى الشهرة وقال ان اثبات الحكم الشرعي بمجرد الشهرة مجازفة وقال الشيخ في النهاية باستثناء المئون كلها واختره ابن إدريس والمصنف والعلامة والمطعمد الاول انتهى والمسئلة في الجملة مشكلة لكونها محل خلاف بين الاعلام مع اجمال ما يدل علي الطرفين ومع ذلك لعلمه ما هو المشهور اقوى واستدل عليه بالكتاب والسنة اما الاول فمضاً فالي

إجماع الغنية قوله تعالى : «خذ العفو وامر بالعرف وأعرض عن الجاهلين» وقوله : «ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو» بناء على أن المراد منه ما يفضل عن النفقة ، وعن الصحاح : «عفو المال ما يفضل عن النفقة» وحينئذ فكل ما قابل المؤونة ليس من العفو، ولا يخفى ان الظاهر من العفو في الآية الاولى خصوصا بقريئة الامر به والامر بالاعراض عن الجاهلين هو العفو عن الناس وعدم الانتقام عنهم ومع الغض عن ذلك و تسليم ما عن الصحاح كان ما يفضل عن المؤونة اعم من مؤونة الزكاة و لعل المراد منه مؤونة السنة كما في الخمس اذ من المسلم ان المراد بالمؤونة في المقام هو المخرج التي يخرج لتحصيل العين الزكوية لا ما يصرف في مخارجه اليومية لعياله وخدمه مما هو خارج عن الزراعة .

وكيف كان فالإيتان غير دالة عليه لاجمال العفو من وجهين واما الرويات فهي كثيرة مختلفة فمنها ما مفاده الاطلاق وعدم تقييد العشر و نصفه باخراج المؤن التي هو مستند القائلين بعدم الاستثناء وقد يتمسك بهافي المدارك والحدائق مثل قوله «في ماسقت السماء والانهار أو كان بعلا فالعشر فاما ماسقت السواني والدوالي فنصف العشر ، الحديث وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الامرة بالفريضة وانها عشر او نصف عشر بنحو الاطلاق كما مر بعضها وسيأتي بعضها الاخر وفيه ما يخفى فان المقصود منها انما هو بيان مقدار الفريضة مع قطع النظر عما يكون شرطا لذلك فلا ينافي سائر الشرائط في مثل المقام ونحوه فهي في مقام بيان اصل التشريع ولذا لم يذكر فيها سائر الشرائط ايضا فالمقصود هو بيان مقدار النصاب وانه خمسة اوساق واما كونه بعد خروج المؤن وعدمه فهو مطلب الاخر ليس الاطلاقات متكفلة لبيانه فالمقام يقتضي الالتماس من دليل آخر مقيدا للاطلاقات وعدمه و يمكن ان يستدل للخروج بما تقدم انفا عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام الى أن قاله : وليس علي جميع ما أخرج الله منها العشر انما العشر عليك في ما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك فان الظاهر منه عدم اختصاص الخروج بالمقاسمة كما استدلوا به علي خروج مطلق الخراج ايضا ولولم يكن من حيث المقاسمة كما مر وليس

وجهه الا عدم خصوصية للمقاسمة و ان ذكرها بخصوصها من حيث انه مورد سؤال السائل وليس في جميع الزراعة العشر و انما العشر فيما يحصل في يده بعد المقاسمة ونظيره ما تصرف في تحصيل الزراعة ويمكن ان يستدل لذلك بصحيح محمد ابن علي بن شجاع النيشابوري انه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته من الحنطة مائة كرممًا يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كراً وبقي في يده ستون كراً الذي يجب لك من ذلك؟ وهل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء؟ فوق عليه السلام لي منه الخمس من ما يفضل من مؤنته .

وفي الحدائق بعد نقله قاصداً به دلالة علي عدم خروج المؤن قال وهو كما ترى صريح في أخذ العشر من جميع ما حصل من الارض و ان المؤنة إنما خرجت بعد ذلك ، وهو وان كان في كلام السائل إلا ان الامام عليه السلام قرره علي ذلك ولم ينكره و تقريره حجة كما اتفقوا عليه انتهى . بيانه ان الرجل اخذ عشر المائة اى عشرة اكرار او لا من حيث زكاته ومن المعلوم انه اخذه من الجميع لان المفروض انه بعد ذلك ذهب منه ثلاثين بسبب عمارة الضيعة اخذ عشرة اكرار بعد مخارج العمارة لم يكن الباقي مائة كراً بالضرورة بل كان سبعين والفرض ان الامام قد قرره عليه فيكون تقريره حجة حيث ان السنة اما قوله عليه السلام واما فعله و اما تقريره هذا و فيه انه علي هذا التقرير لا معنى لسؤاله بعده ولا لاجواب الامام اما السؤال فلانه لو كان الرجل أخذ او لا زكاته والفرض هو عشرة اكرار و كان مخارج الضيعة بعده فلم سئل ثانيا ما الذي يجب لك الخ بداهة ان الزكاة ليت مرتين فبعد الاداء او لا لا معنى لكونه ثانياً و منه يظهر عدم صحة الجواب عنه ايضا بان الخمس ممّا يفضل من مؤنته بل الجواب الصحيح ح لا يكون عليه شيئاً بعد عشرة اكرار فليس ح الاخذ هو الرجل ولا كون عشرة اكرار زكاة مائة كراً بل الاخذ غيره من عامل السلطان فيكون اخذ بالبناء للمجهول وعلي هذا كان حاصل السؤال ان للرجل مائة كراً من الحنطة وأخذ منه من جانب السلطان عشره خراجاً أو مقاسمة وذهب بالضيعة ثلاثون منه ايضا فيبقي له ستون كراً ما يكون فيه فقال الخمس



المراد به الزكاة ممّا يفضل عن مؤنته اى الزكاة من الستين الباقي فلا يكون في البين لا الاخذ من الجميع ولا تقرير الامام فان تقرير الامام يتوقف علي ان قوله فاخذ معلوما والضمير فيه راجع الي الرجل فيكون المراد ح اخذه زكاة و اما لو كان مجهولا والضمير فيه نائب الفاعل راجع الي عامل السلطان فلا وقد احتمله الجزائري في شرح التهذيب والهمداني في مصباح الفقيه فقال الاوّل منهما ما لفظه وقوله فاخذ منه العشر يجوز ان يراد منه الزكاة الشرعيّة و يجوز ان يراد منه خراج السلطان الذي يأخذه الجائر باسم الزكاة انتهى .

و قال الثاني في مصباحه بعد نقله ما لفظه و فيه ان الظاهر كون لفظ اخذ بالبناء للمجهول وكون الاخذ هو عامل السلطان الذي قد اشرنا الي ان بنائهم بحسب الظاهر لم يكن علي استثناء المؤنة فليس ترك تعرض الامام <sup>عليه السلام</sup> لبيان حاله كاشفا عن مشروعية فعله وصحة عمله وممّا يؤيد كونه بالبناء للمجهول و كونه من فعل العامل مضافا الي انساقه في حد ذاته من سوق الكلام سؤاله ثانيا عن انه هل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فانه مشعر بمدم جزمه بكون ما اخذ منه حيث لم يكن واصلا لاصحابه موجبا لبراءة ذمته كما لا يخفى علي المتامل انتهى ،

وفي الجواهر بعد نقله خبر الشجاع قال وهو - مع أنه لا ظهور فيه في كون العمارة من المؤونة التي تخرج من نماء الضيعة لما ستعرف أن القائل بخروج المؤونة يخصها بالمؤونة التي تكرر في كل سنة ، وعليه يكون الخبر حينئذ مخالفا للاجماع - إنما هو في كلام السائل ، فلا حجة فيه انتهى .

اما قوله مع أنه لا ظهور النخ ان كان كلامه في عدم ظهوره في كون العمارة من المؤونة بحيث كان كونه من المؤونة مسلما ولكن الكلام في ظهوره فيه فلا إشكال في ظهوره في ذلك . وان كان كلامه في عدم كون العمارة من المؤونة اذ المؤونة ما يتكرر في كل سنة من نحو مخارج السيج و الحفر و نحوهما فلا إشكال ايضا في عدم اختصاص المؤونة بخصوصها .

و اما قوله فلاحجة فيه ففية ما عرفت من عدم كونه تقرير للسائل بحيث لو كان لكان حجة جداً فعدم الحجية من حيث عدم كونه تقريراً له والا لكان حجة ، وان كان من كلام السائل نعم عمدة ما يرد علي الصحيح هو كون الجواب عن الخمس مع ان السؤال عن الزكاة ولعلّه ليس الا باعتبار عدم الفرق بينهما في الجملة وان كليهما مشتركان في كونهما سهم الفقراء والسادات وفي ان علي المالك هو الرد الى صاحبهما و ح يرجع الجواب الي ان اللزوم في كليهما هو بعد المؤنة لانهما من هذه الجهة سواء .

ويؤيده [صحيح سليمان] «سمعت الصادق عليه السلام الخمس من الضيعة ونحوها بعد مؤنتها وبعد خراج السلطان فان قوله وبعد خراج السلطان لا يناسب الخمس جداً بل لا يختص ما خرج في الخمس بخراج السلطان حيث انه فيه يخرج مطلقاً - المؤنة و ح تمت دلالة الرواية والمعنى ان الخمس اي الزكاة او كل منهما مما يفضل من مؤنته ولو سلم عدم دلالة الروايات علي خروج المؤن لم تدل ايضاً علي العدم بل مما يؤيد الاول في استثناء المؤن ما عن فقه الرضوي عليه السلام وفيه بعد بيان انه لا يكون في الحنطة والشعير الا ان يبلغ خمسة اوسق الي ان قال فاذا بلغ ذلك و حصل بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية اخرج منه العشر ان كان سقى بماء المطر الخ فهو وان لم يكن صالحاً لتقييد المطلقات لكن يصلح لكونه قرينة عليه ان المراد مما اطلق فيه العشر او نصفه هو بعد خروج المؤن فمثل هذه المطلقات في مقام اصل التشريع وليس في مقام البيان من كل جهة كى يصح التمسك باطلاقها ومنه ظهر ضعف التمسك لعدم استثناء المؤن بالمطلقات بل قديويد استثناء المؤن ما ظاهره عدم الزكاة رأساً اذ حملها علي العدم مطلقاً خلاف الضرورة من الدين فلا بد وان يحمل علي العدم قبل اخراج المؤن .

وفي الحدائق بعد عبارة الرضوي قال : وبهذه العبارة بعينها عبر الصدوق في الفقيه ومنه يظهر ان مستنده في الحكم المذكور انما هو هذا الكتاب ، والظاهر ايضاً انه هو المستند لغيره من القائلين بهذا القول من متقدمي الاصحاح ، و يمكن تخصيص

اطلاق تلك الأخبار بهذه الرواية. انتهى فالرضوى وان كان من حيث عدم ثبوته غير صالح للتقييد لكن يؤيده الشريعة السهلة التي كان احكامه موجبة للرغبة والميل فلو كان الحكم في المقام بنحو الاطلاق ليجب عدم الميل والرغبة الى الاشتغال بالزراعة غالبا و يؤيده التفصيل بين ماسقت بالسماء وبين غيره بالعشر في الاول ونصفه في الثانى وليس وجهه الا ان الثانى حيث كان اكثر مؤنة ومشقة و موجبة لمخارج زائدة على ماسقت بالسماء فجعل الشارع له النصف و خفف نصفه في استفاد منه انه كل ما يوجب لمخارج زائدة يجب اولا خروج تلك المخارج .

و كيف كان فالظاهر من فقه الرضوى هو اخراج جميع المؤن و في مصباح الفقيه قال وان لم يثبت عندنا كون الفقه الرضوي من الامام عليه السلام و لكنه لامجال للارتياح في كونه كفتاوى علي بن بابويه التي كانت مرجعا للشيعنة عند اعواز النصوص تعبيراً عن مضامين اخبار معتبرة لدى مصنفه فوقع هذه العبارة في عبارة الرضوى المتعصدة بورودها في الفقيه والهداية والمقنع والمقنعة التي من شأنها التعبير بمتون الاخبار خصوصا مع ما فيها من استثناء مؤونة القرية التي يمتنع صدور مثله من مثل الصدوق لولا متابعة النص يورث الجزم بوصول رواية بهذا المضمون اليهم معتبرة لديهم انتهى موضع الحاجة .

وبالجملة فمثل هؤلاء الاكابر كيف يذهبون الي شيء بدون وصول دليل عن الائمة اليهم قال في الجواهر وما في الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام بناء على حجتيه فمن نسختين منه أنه قال : « بعد خراج السلطان و مؤونة العمارة والقرية » و عن أخرى « بعد خراج السلطان و مؤونة القرية » وهى الموافقة لما عن الفقيه والهداية والمقنع والمقنعة ، ولعل المراد بها كما عن المجلسي الزرع ، لغلبة كونه في القرى ، ضرورة عدم اعتبار نفس القرية ، ولذا لم ينسب إلى أحد منهم ذلك ، فليس المراد إلا ما ذكرنا انتهى . فالظاهر هو استفادة خروج المؤن من كثير من الاخبار اذا المعمول المتعارف لكل انسان هو دخول الضيف عليه و اكل الثمار من البساتين بل البذل والاحسان والهدايا قبل الوصول الي حد النصاب و اخراج الزكاة و لم يكن

معهود لذكائها بل يتعذر لو اراد ذلك ففي [خبر الريان] عن يونس أو غيره ممن ذكره عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: «قلت له : جعلت فداك بلغني أنك كنت تفعل في غلة عين زياد شيئاً . فأنا أحب أن أسمع منك ، قال : فقال . نعم كنت أمر إذا أدركت الثمرة أن يثلم في حيطانها الثلم ليدخل الناس ويأكلوه ، وكنت أمر في كل يوم أن توضع عشر بنيات يقعد علي كل بنية عشرة » كلما أكل عشرة جاء عشرة أخرى ، يلقي لكل نفس منهم مدم من رطب ، وكنت أمر لجبران الضيعة كلهم الشيخ والعجوز والمرضى والصبي والمرأة ومن لا يقدر أن يجيء فياً كل منها لكل إنسان مداً إذا كان الجذاز أو فيت القوام والوكلاء والرجال أجرتهم ، وأحمل الباقي إلى المدينة ففرقت في أهل البيوتات والمستحقين الراحلتين والثلاثة والأقل والأكثر علي قدر استحقاقهم وحصل لي بعد ذلك اربعمائة دينار ، وكان غلتها أربعة آلاف دينار ،

وفي الجواهر بل ربما يستفاد منه من غيره مما ورد في الانفاق من البسائين ومن نصوص المارة و نصوص الحفنة وغيرها استثناء ما جرت السيرة و الطريقة به من الأكل من البستان للمتردين وأضيفها ونحو ذلك مما هو من حقوقها ، بل لعله من جملة مؤنها أيضاً ، فتأمل جيداً ، و فحوى ما مر من نصوص الخراج والحصة الذين لا إشكال في كون الأول منهما من المؤونة ، ومناسبته لقاعدة الشر كفي المؤن اللاحقة بعد تعلق الزكاة ، ضرورة اشتراك النصاب بين المالك والفقراء ، فلا يختص أحدهما بالخسارة ، كما لا يختص بالنفع انتهى فالظاهر ان المسألة ليست بمثابة يشكل الامر علي الاكابر بل من الواضح من مذاق الشرع ان حق الفقير بعد بلوغ حد النصاب علي المالكين وذلك متوقف علي خروج مطلق المؤونة اولا والا فربما كان ما حصل يساوي ما خرج فكيف يصح القول بالخروج ولقد اجاد في الجواهر ايضا بقوله .

وبالجملة كلما أجاد الفقيه التأمل في المسألة ازداد القول بخروج المؤن قوة كما هو واضح ثم انه هل يعتبر النصاب بعد خروج المؤونة بمعنى انه يخرج جميع ما بذل في تحصيل النصاب فان بقي الباقي ايضا بقدر النصاب وجبت الزكاة و الافلا او قبلها بمعنى او لا لاحظ النصاب ثم يخرج المؤونة فيعطي الزكاة من بقية النصاب

ان بقى او الاول بالنسبة الى ما مضى كمخارج السيح والحفر والارض و نحوها والثاني بالنسبة الى ما يأتي وجوه والظاهر من خروج المؤن هو الاول بل لعله المشهور وهو المحكى عن المنتهى فقال المؤن تخرج وسطا من المالك والفقراء فما فضل وبلغ نصاباً أخذ العشر أو نصف العشر ، وهو ظاهر الكتاب كما عرفت . وهذا هو الذي دل عليه كلامه عليه السلام في كتاب الفقه الرضوي كما مرّ قال في الجواهر ثم إنه هل يعتبر النصاب بعد المؤنة فلا زكاة حينئذ إذا لم يحصل ، أم قبلها الى ان قال أقوال أشهرها بل المشهور الأول ، للرضوي بناء على حججته و إجماع الغنية بل وغيره في خصوص حصّة السلطان انتهى غير خفي ان المراد بخروج المؤن خروج كل ما يتوقف تحصيل الزراعة عليه أو لا فان بقى وجبت الزكاة من الباقي والأو فلا وهو الظاهر من خروج المؤن وهو الظاهر عن نهاية الأحكام والتحرير وغيرهما « إنما تجب الزكاة بعد إخراج المؤن من اجرة السقي والعمارة والحافظ والمساعد في حصاد و جذا و تجفيف الثمرة وإصلاح موضع التشميس وغير ذلك » .

ثم هل يختص المؤن بما يتكرر في كل سنة كما هو الظاهر عن بعضهم مثل ما حكى عن الموجز وكشفه فانهما بعد أن ذكرا جملة من المؤن قالوا: « والضابط كل ما يتكرر كل سنة بسبب الثمرة ثم قالوا : وليس له إخراج أجره عمله بيده من المؤونة ، ولا أجره العوامل كالثيران التي يسقى عليها و يحرث عليها ، ولا أجره سهم الدالية ، وهو الجذع المركب على العين ، ولا أجره الارض المملوكة أو المستعارة ، ولو أستاذجر جميع ذلك أو غصب الأرض احتسب الاجرة » انتهى وقد عرفت ان المؤن ما يصرف في مخارج تحصيل الزراعة فكل ما يتوقف الزراعة عليه داخل في المؤنة وان لم يحتج اليها في كل سنة أو زاد على ما يتكرر نعم الظاهر القوي خروج المخارج اليومية فانها مما يكون خارجا عن الزراعة جداً و داخل في مخارج السنة الخارجة بعد ارباح المكاسب قبل الخمس و مما ذكرنا يظهر دخول البذر في المؤنة ايضاً .

وكيف كان فكل ما يطلق عليه المئونة داخل فيها واما ماشك فيه فلا ثم ان هنا اشكالا حاصله علي أخراج جميع المئون لوجه للفرق والتفصيل بين العشر و نصفه فان مخارج الحاصلة من الدالية ونحوها داخله في المئون ويمكن ان يكون باعتبار عمل نفسه وتعبه و ايقاظه ونحو ذلك .

﴿ وأما اللواحق فمسائل الأولى كما سقى سيجاً أو بعلاً أو عذياً ففيه العشر، ماسقى بالدوالي والنواضح ففيه نصف العشر ﴾ .

وفي الجواهر بلاخلاف أجده كما اعترف به بعضهم . بل الاجماع بقسميه عليه ، بل في المطعبر نسبتته إلى إجماع العلماء ، بل في محكى كشف الالتباس إجماع المسلمين انتهى .

ويدل عليه مضافاً إلى ذلك روايات كثيرة واضحة الدلالة مثل [ صحيحة زرارة وبكير ] عن أبي جعفر عليه السلام قال : « في الزكاة ما يعالج بالرشاء والدلاء والنضح ففيه نصف العشر ، وإن كان يسقى من غير علاج بنهر أو عين أو بعل ففيه العشر كاملاً » [ وصحيحه الآخر ] عن أبي جعفر عليه السلام أيضاً الى « أن قال ، وما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر ، وما سقت السماء أو السيح أو كان بعلاً ففيه العشر تاماً » [ وصحيحه الثالث ] عن أبي جعفر عليه السلام أيضاً « إذا كان يعالج بالرشاء والنضح والدلاء ففيه نصف العشر ، وإن كان يسقى بغير علاج بنهر أو غيره أو سماء ففيه العشر تاماً » [ وصحيح الحلبي ] قال أبو عبدالله عليه السلام « في الصدقة فيما سقت السماء والانهار إذا كان سيجاً أو كان بعلاً العشر ، وما سقت السواني والدوالي أو سقى بالغرب فنصف العشر » إلى غير ذلك من النصوص الظاهرة منها ذلك . وفي الجواهر والمراد بالسيح الجريان علي وجه الارض سواء كان قبل الزرع كالنيل أو بعده . والبعل بالعين المهملة ما يشرب بعرقه في الارض التي تقرب من الماء ، واليه يرجع ما في الوافي من أنه ما لا يسقى من نخل أو شجر أو زرع وبالعدى ما سقته السماء ، والدوالي جمع دالية ، وهي الناعورة التي تديرها البقر أو غيرها ، والنواضح جمع ناضح وهو البعير يستقى عليه ، والرشاء الحبل والغرب بالغين المعجمة وسكون

الراء الدولو العظيم الذي يتخذ من جلد الثور ، والسواني جمع سانية وهى الناقاة التى يسقى عليها ، انتهى .

﴿ و ﴾ كيف كان ف﴿ ان اجتمع فيه الأمران كان الحكم للاكثر ﴾ بلا خلاف أجده فيه ، بل في الغنية وظاهر التذكرة وغيرها الاجماع عليه ﴿ فان تساوا أخذ العشر من نصفه ومن نصفه نصف العشر ﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أيضاً كما اعترف به في التذكرة بل في الغنية والمعتبر والمنتهى وغيرها الاجماع عليه علي ما حكى عن بعضها انتهى . ويدل عليه روايات [ كحسن معاوية بن شريح ] عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « فيما سقت السماء والأنهار أو كان بعلا العشر ، وأما ما سقت السواني والدوالي فنصف العشر ، قلت له : فالأرض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيقاً قال : إن ذلك ليكون عندكم كذلك : قلت : نعم ، قال : النصف والنصف ؛ نصف بنصف العشر و نصف بالعشر ، فقلت الأرض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيقاً قال : (عليه السلام) كم تسقى السقية والسقيتين سيقاً ؛ قلت : في ثلاثين وأربعين ليلة وقد مضت قبل ذلك في الأرض ستة أشهر سبعة أشهر قال : نصف العشر » ومعنى قوله النصف والنصف هو انه يجعل الزراعة نصفين فيعطي من نصفها العشر ومن نصفها الاخر نصف العشر فيكون المجموع من المجموع ثلاثة ارباع العشر واما قوله كم تسقى السقية والسقيتين الخ كان السؤال والجواب ظاهرين في ان الاكثر يسقى بالدوالي وبعض الاوقات سيقا اى بالجارى مثل ان يكون في الثلاثين او اربعين دفعة في مدة ستة اشهر او سبعة فيحكم (عليه السلام) بنصف العشر لان المفروض هو سقيه بالدوالي فلا يضره دفعة سيقا او دفعتين فان المعيار هو الاكثر منهما وهو الدوالي الملوحة لنصف العشر .

ثم ان المراد بالاكثارية هل يكون عددا او زمانا او نفعا الظاهر منه عرفاً هو - الاول ويمكن كونه الثاني كما اذا سقى بسيحة واحدة مستمرة الى ايام ومن المعلوم انه ح بحكم العرف يكون سقية واحدة ومع ذلك هو بوحدته اكثر من عشرة مرآة بالدوالي .

قال في المدارك هل الاعتبار في الاكثرية بالاكثر عدداً او زماناً او نفعاً او نمواً  
 يحتمل الاول وهو الظاهر من العبارة لانه المتبادر من الكثرة و لان المونة انما تكثر  
 بسبب ذلك و هي الحكمة في اختلاف الواجب و يحتمل الثاني لظاهر الرواية  
 المتقدمة حيث اطلق فيها نصف العشر ورتبه علي اغلبية الزمان من غير استفصال عن  
 عدد السقيات في تلك المدة و استقر مة في جملة من كتبه وولده في الشرح الثالث  
 وعلله في كرة باقتضاء ظاهر النص ان النظر الى مدة عيش الزرع و نمائه اهو  
 باحدهما اكثر اولاً و في استفادة ذلك من النص نظر و الاصح الاول .

وفي المسالك قال اعتبار الكثرة قديكون بعدد السقيات كما لو شرب ثلاث  
 مرات بالسيح و اربع بالدالية مثلاً سواء تساوى ماؤهما ما اختلفا و قديكون بالزمان  
 بان شرب في ثلثة اشهر مرّة بالدالية و في شهرين ثلاث مرّة بالسيح و قديكون  
 بالنبو و النفع فربما كانت السيحة الواحدة في وقت ارفع و اكثر نمواً من سقيات  
 متعددة في غيره و ايّهما المعتبر هنا يحتمل الاول لان الكثرة حقيقة في الكم المنفصل  
 و هو هنا عدد السقيات لاني زمانه و اللفظ انما يحمل علي حقيقته و لان المؤن و  
 عددها انما يلحق بسبب ذلك و هي الحكمة في اختلاف الواجب انتهى . و الوسط  
 محكى عن كاشف الغطاء ره و ضعفه في الجواهر بعد اختياره: القول الثالث بما ستعلم  
 ضعفه .

ولا يخفى ان الظاهر من الكثرة و القلّة هو باعتبار العدد لا غير كما اشار اليه  
 الشهيد في عبارته و اما باعتبار الزمان فمضافا الي انه غير ظاهر من الرواية انها  
 ظاهر في العدد ايضاً توضيحه ان مورد سؤال السؤال هو كون السقي بالدوالي و قد  
 يتفق بالسيح فسئل عن الامام حكم اتفاق السقي بالسيح فسئله الامام عن مقدار  
 السيح كي يعلم انه اكثر او اقل او مسا و مع الدوالي فقال كم يسقى السقية و السقيتين  
 فقال السائل في ثلاثين و اربعين اى في مدة ثلاثين او اربعين وقع السقي بالسيح دفعة  
 او دفعتين يعنى ان عدد السقي الكدائي في هذه المدة دفعة او دفعتين و حيث انه قليل  
 في هذه المدة الكثيرة فاجاب بالتالي بنصف العشر الذي هو حكم السقي بالدوالي فكل



من السؤال والجواب ظاهر ان في العدد قلّة وكثرة ولا ربط له بظهوره في بالنسبة الى الزمان فالسؤال عن الزمان من حيث الظرف الذي وقع فيه عدد السقي ومن- المعلوم ان السقي والسقيتين في هذه المدّة قليلا واما باعتبار النفع والنمو فهما اجنسيان عن حكم العشر و نصفه فانهما من حيث ان النفع والنمو بأى سقى قد حصل هل بالدوالي كى يوجب نصف العشر او بالسبح كى يوجب العشر.

وبالجملة الميعار في وجوب العشر او نصفه هو كون اى السقيتين اخف كى وجب العشر و ايتهما اشد كى يجب نصف العشر سواء كان النفع والنمو حصلا باقلتهما او اكثرهما فالاقوي كون المنطاط بالاقل والاكثر العدديين.

المسألة ﴿ الثانية إذا كان له نخيل أو زروع في بلاد متباعدة يدرك بعضها قبل بعض ضم الجميع وكان حكمها حكم الثمرة في الموضع الواحد ﴾ بلاخلاف لاطلاق الأدلة وعمومها كما في الجواهر ولعدم الفرق بين كون العين الزكوية عنده او في بلاد متباعدة ولا بين كونها بقدر النصاب مجتمعة أو متفرقة ولا بين كونها يدرك في وقت واحد عرفا او في وقتين قال في محكي التذكرة وجوب ضم بعض ثمر النخل والزرع إلى بعض سواء طاع دفعة أو أدرك دفعة او اختلف الأمران مما اجمع عليه المسلمون» وفي محكي المنتهى «لو كان له نخل يتفاوت إدراكه بالسرعة والبطء فإنه يضم الثمرتان إذا كانا لعام واحد وإن كان بينهما شهر أو شهران أو أكثر، ولا تعرف في هذا خلافاً» وعن المدارك «أن من ذلك يعلم أن تسوية المصنف بين إطلاع الجميع دفعة وإدراكه دفعة واختلاف الأمرين بيان الواقع لا ردعلي مخالف كما ذكره جدي قدس سره» وفي الجواهر بعده قال قلت: يحكى عن الميسي أنه ذكر كما ذكر جده أيضاً، والأمر سهل. ﴿ وكيف كان فقد ظهر مما سمعت أن ﴾ ما أدرك وبلغ نصاباً أخذ منه ثم يؤخذ من الباقي قل أو كثير، وإن سبق ما لا يبلغ نصاباً تربصنا في وجوب الزكاة إدراك ما يكمل نصاباً سواء أطلع الجميع دفعة أو أدرك ﴾ الجميع ﴿ دفعة او اختلف الأمران ﴾ نعم يعتبر بقاء الناقص عن النصاب علي اجتماع شرائط الزكاة من الملكية ونحوها إلى أن يدرك ما يكمله كذلك، كما هو واضح.

المسألة ﴿ الثالثة إذا كان له نخل يطلع مرة وآخر يطلع ﴾ في عام واحد ﴿ مرتين ﴾ فلا إشكال حان كان كل منهما نصابا وكذا ان لم يكن كل منهما كذلك ولكن بضميمة أحدهما الى الآخر كانا بقدر النصاب فح كانت المسألة محل اشكال ﴿ قيل ﴾ : لا يضم الثاني إلى الأول ، لانه في حكم ثمرة سنتين ، وقيل : يضم ، وهو الاشبه ﴿ بل الاظهر بل المشهور كما قيل ، لاطلاق الأدلة ، وكونه بمنزلة البساتين المتعددة في بلاد كذلك او بساتين متعددة مختلفة من حيث الادراك وعدمه خلافاً لما عن المبسوط والوسيلة فلا يضم ، لأنهما بحكم ثمرة سنتين ، وللأصل ، وفي الجواهر قال ، لكن الانصاف عدم خلو المسألة عن إشكال ، ضرورة عدم تعليق الحكم في شيء من النصوص على اتحاد الممال بمجرد كونه في عام واحد ، وأهل العرف لا يشكون في صدق التعدد عليهما ، خصوصاً إذا حصل فصل بين الثمرتين بزمان معتدبه انتهى .

ولا يخفى ان صدق التعدد لا يضر مع وحدة السنة فيكون بمنزلة بستان بلغ بعض اعنابه اولاً ثم بعضه بعده ثم بعضه بعده بل هو كذلك غالباً والفرق بينه وبين المقام كثرة الفصل بحيث يعدّه ثمرتان والظاهر لافرق في التناوب والتدرج بين انفصاله واتصاله فالظاهر من ادلة وجوب الزكاة ان المعيار كون المملك للمالك واحداً في سنة واحدة فهو المناط في وجوب الزكاة وعدمه كان المملك في مكان واحد او ابلغ ثمرة في وقت واحد او لا كانت الضميمة من ثمرة النجدية الى التهامية و بالعكس او لا فالمعيار كونهما في سنة واحدة وعدمه والفرق بينه وبين ما كان في عامين هو الفرق بما بين السماء والارض وكذا عند العرف فان ثمرة عام واحد بمنزلة ثمرة السنة الحاضرة بل عينها ولو كان في وقتين كان الفصل بينهما كثيراً اولاً ما لم يعد من سنة اخرى -

المسألة الرابعة لا يجزى أخذ الرطب عن التمر ولا العنب عن الزبيب ﴿ وفي الجواهر كما صرح به جماعة لانقصانه عند الجفاف بل لعدم كونه من أفراد المأمور به . فلا يجزى فريضة وإن بلغ قدر الواجب عند الجفاف ، نعم له دفعه قيمة بناء على جوازها من غير النقدين ولا رجوع فيه حينئذ وإن نقص انتهى .

ولا يخفى ما في عدّه من غير الافراد المأمور به فان العنب والزبيب و كذا الرطب والتمر ليسا بحقيقتين لغة و عرفا لبداهة ان الرطوبة والجفاف لا يجعل الشيء غير الشيء حقيقة فالجوز مثلا جوز رطبه ويابسه والعنب عنب رطبه ويابسه سواء كان لكل منهما اسم بالخصوص كالثاني اولا كالاول .

وكيف كان فالجفاف لا يخرج التمر والعنب عمّا هما به من الحقيقة النوعية ولو عدّ لغة لكل من الجفاف واليابس اسما نعم موضوع الحكم تارة يجعل الجفاف واخرى الرطب وقد عرفت ان الواجب في الزبيب هو الزبيب وفي العنب هو العنب وح لواعطى المالك عشرا من الزبيب مكان العنب فلا اشكال في الاجزاء واداءه الواجب مع زيادة بخلاف العكس لالعدم كون مأخوذ من الافراد الغير المأمور به كما افاد بل لحصول النقصان لو جفّ ومنه يعلم انه لا يجوز دفعه ح ولو من حيث كونه قيمة عن الفرض الا اذا كان رطب الفرض مساويا مع قيمة يابسه مع رضي الفقير ومنه يظهر صحة ما حكاه عن المنتهي - من اجزائه عنه فريضة إذا كان بحيث لو جف لكان بقدر الواجب من الثمر لتسميته تمراً لغة فحكم المصنف بعدم الاجزاء لعلّه لنقصانه عند الجفاف .

﴿و﴾ لذا قال ﴿لو أخذ الساعي وجف ثم نقص رجع بالنقصان﴾ لعدم

دفعه الفريضة بتمامه فانه لجفافه قسماً ايضاً

المسألة ﴿الخامسة﴾ إدامات المالك وعليه دين فظهرت الثمرة وبلغت نصاباً ﴿قبل قضاء الدين﴾ لم يجب على الوارث زكاتها ﴿كما عن المنتهي﴾ لعدم ملكه ، إذ التركة قبل الوفاء علي حكم مال الميت الذي انقطع عنه الخطاب بموته ، فلا زكاة حينئذ ولا يخفى انه لو سلم عدم الملك فانما هو في الدين المستوعب كما في الجواهر لامطلقاً اذ مضافاً الى انه لا وجه لما اذا كانت التركة اكثر خصوصاً فيما كان اكثر باضعاف مضاعفة ان لازمه عدم حصول ملك غالباً للورثة اذ قل ميت لم يكن له دين غير مستوعب ولو قليلاً والكلام انما هو المستوعب وانه هل هو ح كانت التركة بحكم مال الميت اولا ايضاً قال في الجواهر لكن فيه أنه إن تم ففي المستوعب لامطلق الدين ، فاننا لانعرف قائلاً

معتاداً به ببقاء التركة جميعها علي حكم مال اميت بمجرد الدين المفروض كونها أضعافه كما أعترف به في المدارك بل المعروف دخول ما زاد علي الدين في ملك الوارث أو دخول الجميع في ملكه ، والمتجه علي الأول فضلاً عن الثاني الذي هو الأقوى كما حققناه في محله وجوبها علي الوارث انتهى . فالأولى هو التكمم في ان الدين المستوعب في حكم مال اميت بمعنى انه ليس للورثة اصلا او كان لكن مع الحجر عليهم بل مع عدم الحجر ايضا فلا بد من نقل بعض العبارات حتى يعلم ما يظهر منها وقد اكتفيت بما حكاه في الجواهر مراعاة لضيق الوقت عن التتبع فمنها ما حكاه عن محكي نهاية الأحكام «إذا مات وعليه دين مستوعب وله ثمرة بدا صلاحها بعد موته يحتمل سقوط الزكاة ، لأنها في حكم مال اميت ، وملك الورثة غير مستقر في الحال ، وإنما يستقر بعد قضاء الدين من غيره ، والوجه عندى الوجوب إن كانوا مؤسرين ، لأنهم ملكهم مالم تبع في الدين ، ولهذا كان لهم التصرف فيها و قضاء الدين من موضع آخر ، وإنما لرب الدين التعلق بالتركة وطلب الحق منه ، فتكون الرقبة لهم كالمرهون والجاني ، وقيمتها للمالك ، فاذا ملكوها وهم من أهل الزكاة وجبت عليهم ، وإن كانوا معسرين فلا زكاة ، لأنه في حكم المحجور عليهم ، إذ ليس لهم التصرف إلا بعد قضاء الدين من غير النصاب ، وهم عاجزون عنه ، وإنما تجب الزكاة عليهم لو بلغ نصيب كل واحد منهم النصاب ، فان قصر لم تجب وإن بلغ المجموع ، لانا لا توجب الزكاة علي الخلطة ، ولو قصر نصيب أحدهم دون غيره وحب علي من لا يقصر نصيبه عن النصاب » انتهى .

ولعلّ الظاهر من العبارة حصول الملك للورثة حتى في الدين المستوعب لان قوله لانها ملكهم الخ ظاهر في ملكهم مع جواز تصرفهم في التركة في الدين المستوعب نعم انما يجوز لهم التصرف ان كانوا مؤسرين لامعسرين . ولا يخفى ان الدين المستوعب معناه ان ديونه بقدر ما تركه فلا يبقى للميت مال كى يملكه الورثة او يقضى من غيره فما المراد بالجمليتين فان ادلة الارث جميعها ظاهرة في ان مال اميت ينتقل الى الورثة والفرض لا مال له ح ومنها ما حكاه عن-

الدرس انه «لومات المديون قبل بدو الصلاح وزع الدين علي التركة ، فان فضل نصاب لكل وارث ففي وجوب الزكاة عليه قولان» انتهى .

ومنها ما حكاه عن البيان « إن مات قبل بدو الصلاح سواء كان بعد الظهور أولاً فلا زكاة علي الوارث عند الشيخ إذا كان الدين مستوعباً حال الموت ، لأنه علي حكم مال الميت سواء فضل نصاب أم لا ، وإن قلنا بملك الوارث وجبت إن فضل نصاب عن الدين ، ويحتمل عندى الوجوب في متعلق الدين علي هذا القول ، لحصول السبب والشرائط أعني إمكان التصرف ، وتعلق الدين هنا أضعف من تعلق الرهن» انتهى قوله علي هذا القول اي القول بملك الوارث وقوله لحصول السبب اي الملك وحاصله ان في الدين ولو في المستوعب منه يملك الوارث وامكان التصرف لهم ولذلك تجب الزكاة ،

ولا يخفى انه لا اشكال في الوجوب بناء علي الملك لكن الكلام فيه و منها ما حكاه عن محكي حواشي الشهيد «إن قلنا إن التركة تبقى علي حكم مال الميت فلا زكاة مع الاستيعاب وتاخر بدو الصلاح، ومع عدمه تجب في الزائد علي تقسيط الدئن علي الثمرة وغيرها ، وإن قلنا إنها تنقل إلى الوارث يحتمل الوجوب مطلقاً لحصول الملك وإمكان التصرف ، والعدم مطلقاً لتعلق الدين بالتركة فأشبهه الرهن النخ قوله وان قلنا النخ اي مع الاستيعاب فانه محل الكلام بخلاف غير المستوعب لبداية حصول الملك وانتقال المال اليه فيما زاد عن الدين فالكلام والاحتمال في- المستوعب . قال في المسالك هذا اذا كان الدين مستوعباً للتركة ولا فرق بين اتحاد الوارث و تعدده وكذا لو لم يستوعب لكن لم يفضل منها للوارث ما يبلغ النصاب ولا فرق في عدم الوجوب ح بين القول بانتقال التركة الي الوارث او انها علي حكم مال الميت لانه وإن حكم بانتقالها اليه لكن يمنع من التصرف فيها قبل الوفاء فلا- يتم الملك ولو فضل للوارث الواحد عن الدين نصاب او لكل واحد عن المتعدد ففي وجوب الزكاة عليه علي القول بانتقالها اليه نظر من حصول الملكه و عدم تمامية قبل الوفاء لانه وان بقي من التركة بقدر الدين لكن يمكن تلفه قبل الوفاء

فلا يتم ملك ما اخذ فالاولى بناء على الانتقال وجوب الزكاة على الوارث مع بلوغ نصيبه نصابا وان امكن عروض الضمان عليه بتلف ما قابل الدين فان اتفق ذلك ضمن انتهى .

قال في المدارك بعد قوله الخامسة اه اذا مات المالك و كان عليه دين فاما ان يكون موته بعد تعلق الوجوب بالنصاب او قبله وعلى الثاني اما ان يكون موته قبل ظهور الثمرة ايضا وبعده فهنا مسائل ثلث الى ان قال الثانية ان يكون موته قبل ظهور الثمرة ثم تظهر وتبلغ الحد الذى يتعلق به الوجوب قبل اداء الدين فان قلنا ان التركة لا تنتقل الى الوارث بل تبقى على حكم مال الميت كما هو قول المصنف ومن قال بمقائلته لم تجب الزكاة على الميت لان الوجوب يسقط عنه بموته ولا على الوارث لا لتفاء الملك كما هو المفروض وان قلنا انها تنتقل الى الوارث كانت الثمرة له لحدوثها في ملكه والزكاة عليه ولا يتعلق بها الدين فيما قطع به الاصحاب لانها ليست جزء من التركة الثالثة ان يكون موته بعد الظهور وقبل بلوغها الحد الذى يتعلق به الوجوب ثم تبلغ قبل اداء الدين فان قلنا ان التركة على حكم مال الميت فلا زكاة على الميت ولا على الوارث لعدم الملك و ان قلنا بانتقالها الى الوارث ففي وجوب الزكاة عليه اوجه ثالثها انه ان تمكن من التصرف في النصاب ولو بآداء الدين من غير التركة وجب الزكاة عليه والا فلا انتهى ؟ فالقدر المسلم من العبارات هو ان عدم حصول الملك للورثة في المستوعب غير مسلم بحيث كان محل الاتفاق للجميع بل يكون محتملا للملك وعدمه ومع فرض حصول الملك كان الشك في وجوب الزكاة من حيث جواز التصرف في الملك وعدمه والمسألة مشكلة من جهات الاولى من حيث ان المال في الدين المستوعب ينتقل الى الوارث كما في الجواهر اولا كما عن المصنف بل المشهور بناء على ان مقصوده من العبارة هو ذلك فان الظاهر انه ح ليس للميت مال كى ينتقل الى الوارث ولذا كان ماتر كه بحكم ماله في انه يجب وفاء ديونه منه .

الثانية من حيث انه لو قلنا بانتقال المال اليهم ولو في المستوعب هل يجوز

للورثة التصرف فيه قبل اداء الديون غاية الامر ان الديان مسلطون علي الفسخ لوباع قبل الوفاء اولا بل محجورون حتى قضى دينه و على الاول ايضا في الجواهر الثالثة من جهة وجوب الزكاة ح علي الورثة من حيث انهم مالكون للارث ويجوز لهم التصرف ح بزعم ان الحجر في العين غير مستلزم للحجر في الثمرة والفرض انها حاصلة في ملكهم مع انه لو سلم الاولى والثانية كان الحجر في العين مستلزما للحجر في الثمرة ايضا فان الثمرة شرطها حصولها في ملك يجوز للمالك التصرف فيه فاذا كان ممنوعا من التصرف في الزراعة لا يجب زكاتها فكيف يصح القول بان الثمرة غير الملك قال في الجواهر في بيان غير المستوعب ما هو لفظه و دعوى أن الزائد في الفرض وإن كان ملكا له إلا أنه محجور عليه فيه، لتعلن الدين بالتركة تعلق رهانة أو أرض جنائية أو تعلقاً مستقلاً فتسقط الزكاة عنه لذلك يدفعها أولاً أن ذلك في الأصول دون الثمرة المفروضه ظهورها في ملكه ، وثانياً منع الحجر عليه فيه الى ان قال علي أنه لا دليل علي سقوط الزكاة بتعلق الأرض أو التعلق المستقل ضرورة عدم اقتضاءهما المنع من التصرف ، بل قد عرفت عدم اقتضاء تعلق الرهانة ذلك مع القدرة علي الفلك عند جماعة ،

ومن ذلك يعلم الحال في المستوعب بناء علي ما حققناه في محله من انتقال التركة معه إلى الوارث ، وكون التعلق تعلقاً مستقلاً لم يثبت منعه للوارث من التصرف. بل أقصاه تسلط الديان علي الفسخ مع عدم وفائه الدين من غيرها ، وحينئذ فيجبه وجوب الزكاة عليه في الفرض ، لعدم كون الثمرة من التركة. بل هي نماء ملك الوارث انتهى بل ولكن الانصاف هو التامل والتعمق فيما ذكره فانه مضافا الي صعوبة الامر المتنافية مع الشريعة السهلة لوقلنا بكون المال في المستوعب بحكم مال الميت وليس للورثة فيها نصيب انه مجرد الدعوى وغايته كما ذكره تسلط الديان علي فسخ البيع و نحوه مع عدم وفاء ديونه والا لزم كون المال بلا مالك اذ بمجرد الموت يخرج عن ملك الميت بالضرورة والفرض عدم دخوله في ملك الديان وعدم كونه لهم بالبداة فانه معه لامعني والبيع والوفاء فلا يجوز لهم اخذ اموالهم بانفسهم حتى لو وجدوا عين

مالهم ضرورة ان العين انتقل عنهم الى الميت فلا يكون لهم بعد موته اليها سبيل الا باذن الحاكم ووقوع التوزيع بين الديان بيده فلولم يكن للورثة كان المملك بلا مالك فعلا .

وبالجملة يتعلق حق الديان بالمال مستقلا بمعنى ان الواجب اداء حقوقهم و اموالهم من هذه التركة فيجوز للورثة التصرفات الغير المنافية وعليه فيمكن كون الوارث أو الورثة مؤسرين متمكنين قادرين علي أداء حقوق الديان من غير التركة فيجوز لهم التصرف ح مع قصدهم ذلك ضرورة ان الواجب هو اداء ديونه و امان عين التركة فلا يلزمه كونها مكالهم فاذا جاز لهم التصرف في اموالهم والفرض ان البدو كان في ملكهم الجائز التصرف لهم فيه كانت الزكاة عليهم هذا و يمكن ان يقال ان انتقال المال الى الوارث فرع وجود المال فاذا فرض ان الدين مستوعب اى بقدر ماتر كه والفرض ان ماتر كه للديان فكيف له مال فاذا وفي ديونه بنفسه فلا مال له بالبدها فلا يكون ماتر كه للوراث بل للديان ولذا قالوا بانه في حكم مال الميت اى ليس للورثة بل يجب اداء ديونه منه فالانتقال الى الورثة يتوقف علي بقاء ماله و هو يتوقف علي عدم ديونه واما الجواب عما اوردناه من كون المال بلا مال فهو غير وارد جدا لعدم خروج التركة عن ملكه بل باق حتى وفي الورثة ديونه فكما لو اوصى ثلث ماله كان باقيا علي ملكه فكذلك لو كان له ديون فالاقوى ما عليه المصنف وغيره من كون ماتر كه في حكم مال الميت في المستوعب فلا زكاة ح لعدم المملك واما في غيره فينتقل في الزائد عن الديون الي الورثة فتجب الزكاة لو كان بقدر النصاب فان الظاهر جواز التصرف لهم فيما زاد عن الديون وانما المنع بالنسبة الي المقابل للدين ﴿ ولو قضي الدين وفضل منها النصاب لم تجب الزكاة ، لانها علي حكم مال الميت ﴾ تصوير كون الدين مستوعبا و مع ذلك زاد بقدر النصاب انه حين الموت كان الدين بقدر التركة لكن زادت بعد الوفاة وقبل الاداء قيمته السوقية ﴿ و ﴾ أما ﴿ لو ﴾ بدا صلاحها أو ﴿ صارت تمراً ﴾ و المالك حتى ثم مات وجبت الزكاة ولو كان دينه يستغرق ثركته ﴿ فيكون الزكاة ايضا من جملة ديونه ﴾ ولو ضاقت التركة عن الدين قيل ﴿ والقائل الشيخ في المحكي عن مبسوطه ﴾ يقع



التحاص بين أرباب الزكاة والديان ، وقيل ﴿ والقائل غيره ﴾ تقدم الزكاة لتعلقها بالعين قبل تعلق الدين بها ، وهو الأقوي ﴿ بل عند المصنف في الجواهر ينبغي القطع به بناء على ذلك ، ضرورة عدم كون مقادها من تركة اميت كى يتعلق بها الدين ، بل الفرض انتقالها عنه إلى الفقراء في زمن حياته ، نعم لو قلنا بكونها في الذمة أمكن ذلك انتهى وقد عرفت انه هو الحق ثم اعلم ان المعمول في عصرنا الحاضر هو ان عمال السلطان اذا ماتوا دفع حقوقهم كلاً او بعضا الى اهل بيته فعلى فرض جواز العمل لهم و استحقاقهم لذلك الحقوق فهل يكون بحكم اموال اميت كى لا ينتقل الى الورثة على فرض الدين المستوعب وينتقل اليهم على فرض عدمه فيقسم بينهم على كتاب الله فيه اشكال من ان الورثة يرثون المال الذي كان للميت في زمن حياته لا بعد وفاته لانقطاع الاشياء عنه بالمره عبادة و تملكا وغيرهما والظاهر على حسب التحقيق من اهل ذلك أن رد الحقوق ايضا ليس للورثة بل بعنوان صغير اميت مالم يبلغوا وزوجته مالم يزوج فكأنه ذلك اختص بالصغار والزوجة مادام الاحتياج فلا يكون لغيرهم من الكبار والتممكنين فظهر من ذلك ان ذلك ليس مما تركه اميت كى يكون بحكم امواله ويصح منه رد ديونه تماما في صورة الاستيعاب والبعض ورد الباقي الى الورثة في صورة عدم الاستيعاب بل هو مختص بصغار الميت وزوجته ولو كان له دين مستوعب فكأنه احسان الى اهل بيت اميت تشويقا لهم في اعمالهم في زمن حياتهم والله الهادي والى هنا قدتم ما قصدنا ايراده من كتاب الزكاة وبقي الباقي في المجلد الثانى عشر انشاء الله وقد وقع الفراغ منه في شهر المحرم الحرام فى سنة ١٣٩٩ بيد الحقير الذليل محمد رضا بن الحسين المشتهر بالمحقق عفى الله عنهما بفضله وكرمه واحسانه آه آه من فراغى عنه في زمان كان في الحلق شجى وفي العين قذى آه آه من زمان يكون الحزن والههم والغم كالسيل الجارى فى فصل في الربيع من رؤوس الاجبال وها جماعلى الناس والمستضعفين هجوم الذئاب على الشياه ومحيطا عليهم احاطة الثوب على الابد ان فكم من قتل وقع وكم من حادثة حدثت وكم من جنايه وقعت آه آه من زمان يتسلط علينا الصبيان وتأت امر الجهال وانما اشكو بشى و حزنى الى الله يوم القيامة فانه يوم يبحث العالم مع الناس

## فهرس المجلد الحادى عشر من زكاة حقائق الفقه

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٥٩	من الاداء	٣	فيما دل علي وجوب الزكاة
	عدم وجوب الزكاة في الرهن	٦	فيمن يجب عليه الزكاة
٦٣	والمغصوب	٧	استحباب التجارة بمال الطفل
	فيما لو شرط كون الزكاة علي-	١١	عدم جواز التصرف في مال الصغير
٦٦	المقرض	١٧	جواز اقتراض الاب من مال ولده
٧٠	عدم الزكاة في الدين	٢٣	بيع الكلى والجزئى
٧٧	في جب اعمال الكفار بالاسلام	٢٧	عدم وجوب الزكاة علي الصغير
٧٩	فيما يجب فيه الزكاة		عدم وجوب الزكاة علي المجنون
٨٩	في نصاب الابل	٢٩	والمغمي عليه
٩٨	في نصاب البقر		القبض في الهبة ليس شرطا للصحة
٩٩	في ان نصاب الغنم خمسة	٣٥	واللزوم
	في الجواب عن فائدة اتحاد حكم	٤١	حصول الملك بالعقد في القرض
١٠٧	النصابين	٤٣	زكاة القرض علي المقرض
١١٥	في عدم الخلطه عند الخاصة	٤٥	انقطاع الحول بالنذر
	في عدم صحة مبدء الحول من حين	٤٧	اقسام النذر في الزكاة
١١٩	النتاج		النذر علي النصاب بنحو الفعل
	عدم صحة جعل تمام الحول	٥١	او النتيجة
١٢٣	بالدخول في الثاني عشر	٥٣	في الفعل الاختيارى
١٣١	في الفرار من الزكاة		التمكن من التصرف شرط
	في ان نصاب السخال لا يوجب	٥٧	في النصاب
١٣٥	حوالا علي حده		تعلق الزكاة ولولم يكن متمكنا

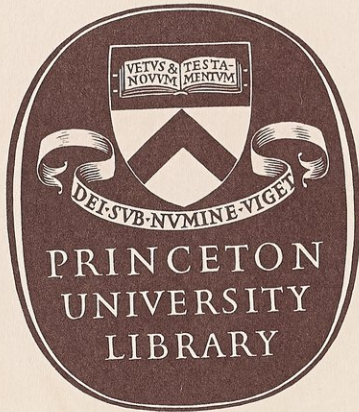
الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	وجوب الفحص عن الشبهات		في فرائض الابل والعدب بالاربعين
٢٣٣	الموضوعية	١٤١	او الخمسين
	يشترط كون لنصاب من جنس	١٤٥	في المراد من اسنان الابل
٢٤١	واحد		في ان الواحدة الزائدة شرط
	خروج السلت والعلس عن الشعير	١٤٧	لا جزء
٢٤٣	والحنطة	١٤٩	في الابدال
	في مقدار النصاب والفرق بين-	١٥٥	في اسنان الابل و اسمائها
٢٤٥	الرتلين		جواز دفع الطعام والثياب عوضا
	الزكاة تجب بالتسمية لابدو-	١٥٧	للزكاة
٢٥١	الصلاح		في تعلق الزكاة بالذمة خلافا
	البحث مع شيخنا المرتضى	١٤٣	للمشهور
٢٥٧	الانصارى	١٨٧	لو امهر امرأة نصابا
	البحث مع صاحب مفتاح الكرامة وغيره		تكرر الزكاة بمرور السنين و
٢٤١		١٩٠	عدمه
٢٧١	في تعلق الزكاة بوصف العينية ايضا	١٩٣	في قبول قول المالك مطلقا
٢٧٥	في عدم تكرار الزكاة في الغلات	١٩٧	في زكاة الذهب والفضة
	في عدم وجوب الزكاة الابد	٢٠٥	في اختلاف مقدار وزن الفضة
٢٧٧	حصه السلطان		في رفع اختلاف وزن الدرهم في زمان
	في عدم وجوب الزكاة الابد	٢٠٩	النبي والمنصور
٢٨٢	اخراج المؤمن	٢١٥	كون النقدين مسكوكين
	فيما اذا ظهر بدو الصلاح بعد موت المالك	٢١٧	استثناء الحلبي والمراد به
٢٩٥	وعليه دين مستغرق	٢٢١	ما يتعلق بالفرار من الزكاة
	فيما يسمى في عصرنا بحقوق	٢٢٥	في حل اشكال الموثقة
٣٠١	بازنشتكى وحكمه	٢٣١	الدرهم المغشوشة

## غلطنامه

الصفحة	السطر	الخطاء	الصواب	الصفحة	السطر	الخطاء	الصواب
٦٥	٢٤	الفرض	القرض	٦٦	١	الفرض	القرض
١١٣	١٧	متانه	متانه	١١٥	١٣	المخلط	المختلط
١١٦	٩	وقعية	واقعية	١٢٤	٥	الشروط	المشروط
١٣١	٢١	الملك	الحول	١٤٥	٩	اعتبار	اعتبار
١٧٥	٢٢	نجنا	تجبنا	٢١١	١	مخرج	الصورة علي
							مخرج
٢١١	٣	علي الصورة	وهو وهي	٢٣٦	٢٢	الزيادة	نصابا
٢٣٧	١٣	زكاة السنة	زكاة لسنة	٢٣٩	٦	المتضمنة	المتضمنة
٢٥٩	٥	ارحتمالين	احتمالين	٢٨٤	١٨	ليت	ليست







WERT  
BOOKBINDING  
Grantville, Pa.  
SEPT - OCT 1989  
We're Quality Bound

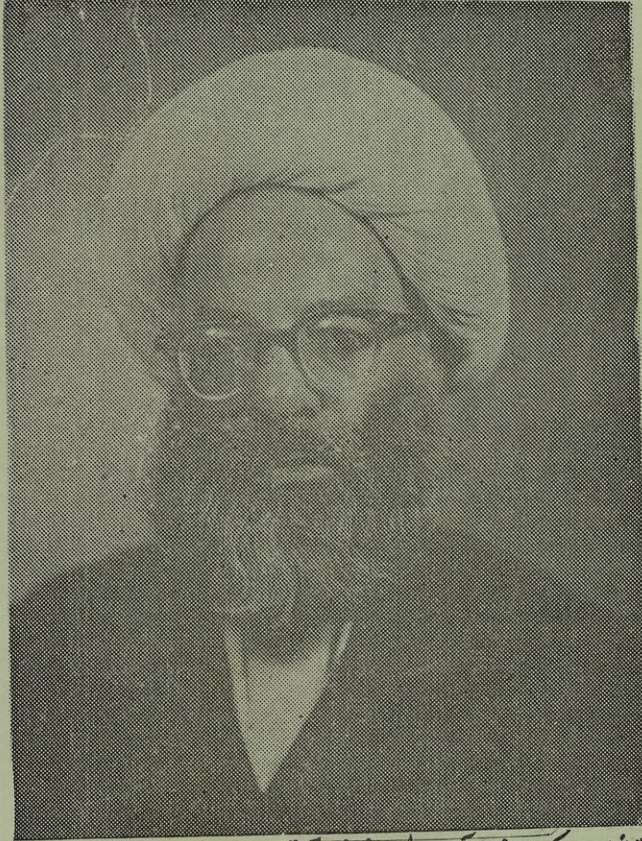
Princeton University Library



32101 047105638

2271  
.3553  
.827  
mujallad  
11

RECAP



تمثال مبارک حضرت آیة الہ العظمیٰ جناب آغا حاج شیخ محمد رضا محقق تهرانی  
مؤلف کتاب حقائق الفقہ