

# حاشي والفقه

في شرح شرائع الاسلام

تصنيف

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

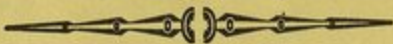
المجلد الثاني عشر

وقد طبع بمساعدة الحضرة الاجل

الحاج غلامحسين الافتخاري

ابن الحاج عزيز الله الافتخاري غفر الله لهما

في سنة ١٤٠١ هـ



المطبعة الغلية بقم





Princeton University Library



32101 047105620

---

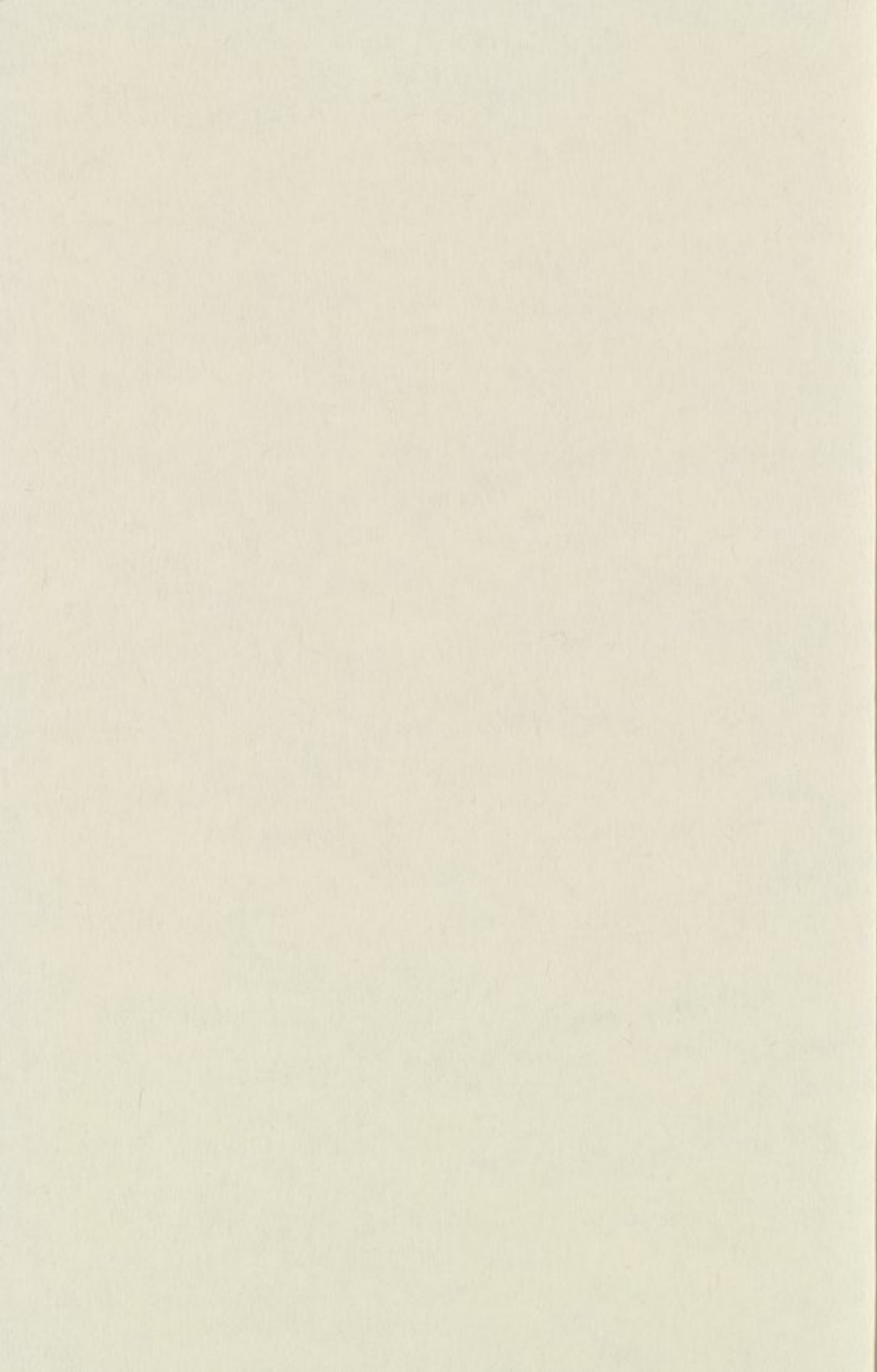
PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

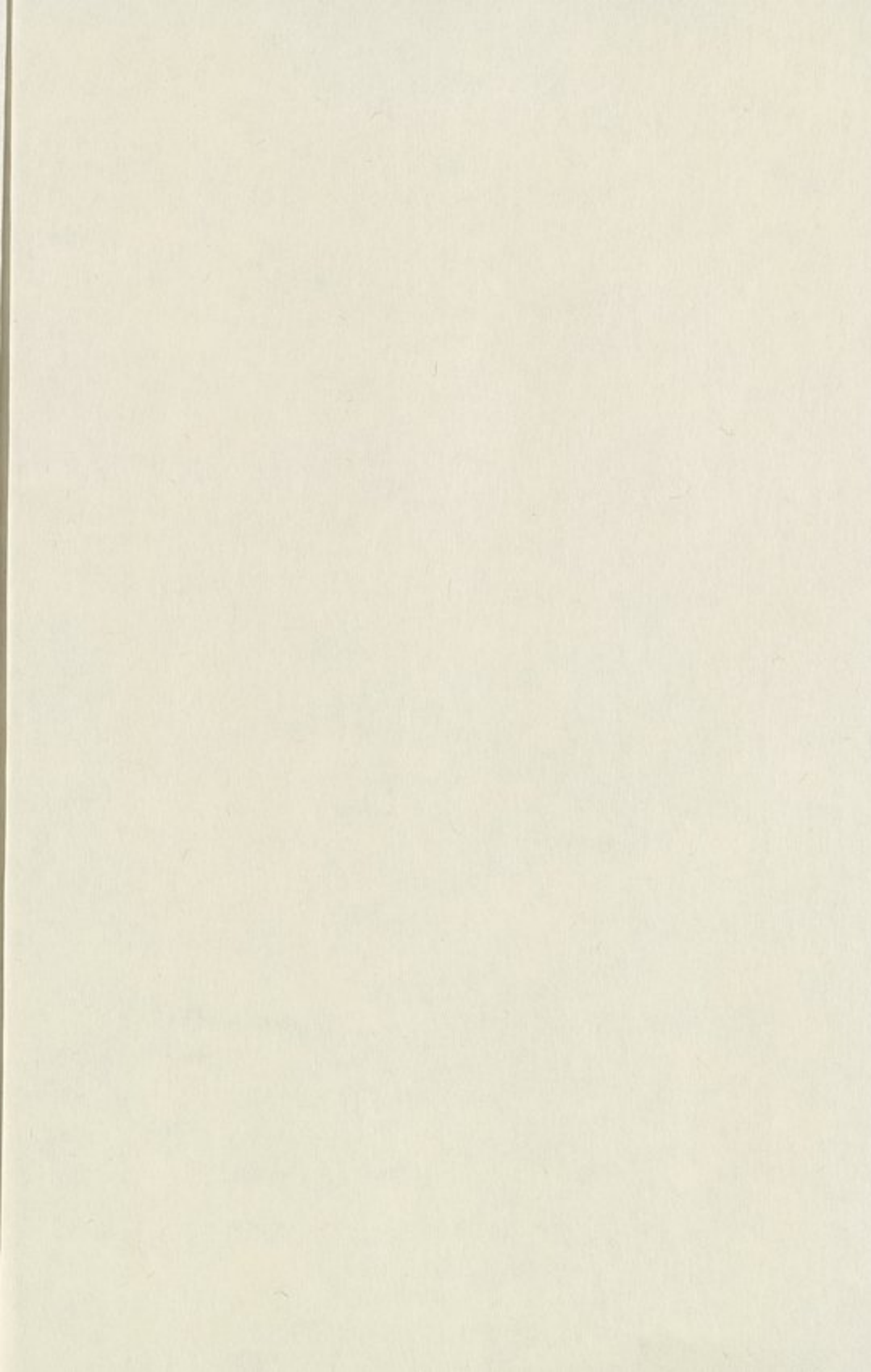
---

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

---









Muhaqqiq al-Tihranī

# حائق و الفقه

في شرح شرائع الإسلام

تصنيف

حجة الإسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ  
محمد رضا البشتري بالمحقق الطهراني دام ظلته

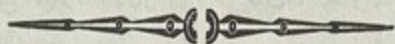
المجلد الثاني عشر

وقد طبع بمساعدة الحضرة الاجل

الحاج غلامحسين الافتخاري

ابن الحاج عزيز الله الافتخاري غفر الله لهما

في سنة ١٤٠١ هـ



المطبعة الغلية بقم

2271

, 3553

, 827

mujallad 12

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ولك الحمد يا من هو محمود في السموات العلى والارضين السفلى وفي قعر البحار وقلل الاجبال ولا يكون مكان خلتي عن ذكرك وحمدك وان من شيء الا يسبح بحمدك والصلاة والسلام على رسولك واصفيائك الذين بهم قوام دينك وسنة نبيك من الان الى يوم لقائك سيما على آخر واصفيائك ابن الحسن العسكري ارواح العالمين له الفداء صلاة وسلاما تدومان الى بقائك .

﴿القول في مال التجارة﴾ وحيث قدم وجوب الزكاة المالية شرع في زكاة مال التجارة والمشهور فيها الاستحباب وذهب بعض الى الوجوب قال في مفتاح الكرامة بعد قول المصنف الاول مال تجارته على رأى ما هو لفظه الاستحباب مذهب الاكثر كما في المبسوط والتذكرة والايضاح وقد نسبه فيه الى الشيخين والمرضى وابى الصلاح وابن البراج وسالار وابن ابى عقيل ووالده وجده وقال انه مختاره وفي تخليص التلخيص والبيان وكشف الالتباس والمدارك والمفاتيح والمصاييح والحدائق انه المشهور وفي المهذب البارع والمقتصر نسبه الى جمهور اصحابنا وفي الخلاف الى المحصلين من اصحابنا الى آخر عبارته والمقصود من ذكر العبارة هو قول الشيخ في الخلاف وهذا عين عبارته : لازكوة في مال التجارة عند المحصلين من اصحابنا واذا باع استأنف به الحول وفيهم من قال فيه الزكوة اذا طلب برأس المال او بالربح ومنهم من قال اذا باعه زكاه لسنة واحدة ووافقنا ابن عباس فى انه لازكوة فيه وبه قال





اهل الظاهر كداود و اصحابه و قال الشافعى هو القياس وذهب قوم الى انه مادامت عروضاً و سلماً لازكرة فيه فاذا قبض ثمنها زكاه لحوول واحد و به قال عطاو مالک و ذهب قوم الى ان الزكوة تجب فيه يقوم كل حول و يؤخذ منه الزكوة و به قال الشافعى فى الجديد و القديم و اليه ذهب الاوزاعى و الثورى و ابو حنيفة و اصحابه .

[دليلنا] الاخبار التى اوردها فى الكتابين المقدم ذكرهما و ايضا الاصل برائة الذمة و لا دليل على ان مال التجارة فيه الزكوة و ايضا ما روينا من ان الزكوة فى تسعة اشياء يدل على ذلك لان التجارة خارجة عنها و ايضا روى عن النبى ﷺ رواه عمرو (عمر - خ) بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص انه قال اتبعوا فى اموال اليتامى لاتأكلها الزكوة فلو لان التجارة تحفظ من الزكوة و تمنع من وجوبها ما دلهم عليها و روى عن النبى ﷺ انه قال عفوت لكم عن صدقة الخيل و الرقيق و لم يفصل بين ما يكون للتجارة و الخدمة انتهى .

وقال ايضا ما لفظه : على قول من قال من اصحابنا ان مال التجارة فيه الزكوة اذا اشترى مثلا سلعة بمأتين ثم ظهر فيها الربح ففيها ثلث مسائل اولها اشترى سلعة بمأتين فبقيت عنده حولا فباعها مع الحول بالف لا يلزمه اكثر من زكوة المأتين لان الربح لم يحل عليه الحول و قال الشافعى حول الفائدة حول الاصل قولا واحداً ظهرت الفائدة قبل الحول بيوم او مع اول الحول الثانية حال الحول على السلعة ثم باعها بزيادة بعد الحول فلا يلزمه اكثر من زكوة المأتين لان الفائدة لم يحل عليها الحول و قال الشافعى زكاهها مع الاصل قال اصحابه هذا اذا كانت الزيادة حادثة قبل الحول الثالثة اشترى سلعة بمأتين فلما كان بعد ستة اشهر باعها بثلثمائة فنضت الفائدة منها مائة فحول الفائدة من حين نضت و لانضم الى الاصل و به قال الشافعى قولا واحداً الخ و قال ايضا قدينا انه لازكوة فى مال التجارة و ان على مذهب قوم من اصحابنا فيه الزكوة فعلى هذا اذا اشترى عرضاً للتجارة بدراهم او دنانير كان حول السلعة حول الاصل و ان اشترى عرضاً للتجارة بعرض كان عنده للقنية كاثاث البيت فان حول السلعة من حين ملكها للتجارة الخ . غير خفى على اولى الالباب ان الظاهر بل

الصريح من عبارته المتعددة نفى الزكاة مطلقاً لوجوبها كي لا ينافي الاستحباب .  
 نعم قديميكن ان يستظهر من قوله وتمنع من وجوبها ان مراده نفى الوجوب  
 لا الاستحباب فتأمل نعم فى المبسوط صرح بالاستحباب وكذا فى النهاية وسيأتى  
 منا ما فى الاستحباب فضلاً عن الوجوب .

﴿و﴾ يقع ﴿البحث فى موضوعه﴾ من حيث تعلق الزكاة به ﴿وفى شروط  
 زكاته﴾ وفى ﴿أحكامه ، أما الاول فهو﴾ عند القوم ﴿المال الذى ملك بعقد معاوضة  
 وقصد به الاكتساب عند التملك ، فلو انتقل اليه بميراث﴾ او حيازة المباحات ونحو  
 ذلك ﴿او هبة﴾ او صدقة او وقف ﴿لم يركه ، وكذا لو ملكه﴾ بعقد معاوضة لكن  
 لا بقصد التكسب بل ﴿للقنية﴾ والحفظ لنفسه فانه لا يركه وان قصد به التكسب  
 بعد ذلك انتهى .

قال فى الحدائق المطلب الرابع - فى ما يستحب فيه الزكاة وهى أصناف :  
 (الاول) مال التجارة ، وعرفوه بانه الذى يملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب به ،  
 فخرج منه ما ملك لابعقد كالميراث وحيازة المباحات ونحو ذلك وان قصد به  
 الاكتساب وكذا خرج ما يملك بعقد لاعلى جهة المعاوضة كالهبة والصدقة والوقف  
 ونحو ذلك .

والمراد بالمعاوضة ما كانت معاوضة محضة وهى ما يقوم طرفاها بالمال كالبيع  
 والصلح ونحوهما ، ويخرج الصداق والخلع فان احد العوضين ليس مالا ، وكذا  
 يخرج ما لم يقصد به الاكتساب كأن يقصد القنية والصدقة .

وعلى جميع ذلك تدل ظواهر الاخبار ، ففى صحيحة محمد بن مسلم الحسنة  
 فى المشهور قال : «سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل اشترى متاعاً وكسده عليه وقد  
 زكى ماله قبل ان يشترى المتاع متى يركه ؟ فقال ان كان امسك متاعه يبتغى به  
 رأس ماله فليس عليه زكاة وان كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد  
 ما امسكه بعد رأس المال . قال وسألته عن الرجل توضع عنده الاموال يعمل بها ؟  
 فقال اذا حال الحول فليزكها» الى ان قال :



والمشهور اشتراط مقارنة قصد الاكتساب للتملك فلو قصد به القنية اولا ثم نوى به الاكتساب لم تتعلق به الزكاة ، والاخبار مطلقة لا يفهم منها هذا التقييد ولهذا ذهب جمع من الاصحاب : منهم - المحقق فى المعتبر والشهيد فى الدروس والشهيد الثانى فى جملة من كتبه الى أن مال القنية اذا قصد به التجارة تتعلق به الزكاة نظراً الى انه مال تجارة فيدخل تحت تلك الاخبار . وهو جيد .

ولا بد من استمرارية الاكتساب طول الحول ليحقق كونه مال تجارة فلو نوى القنية فى اثناء الحول انتفى الاستحاب ، وهو مما لا خلاف فيه وعليه تدل ظواهر الاخبار المتقدمة وغيرها انتهى .

قال فى المدارك واما انه يشترط فى تعلق الزكاة بالمالية الاكتساب به فلا خلاف فيه بين العلماء بل يعتبر استمرارية الاكتساب طول الحول ليحقق كونه مال تجارة فيه وانما الكلام فى اعتبار مقارنة هذه النية للتملك وقد ذهب علماؤنا واكثر العامة الى اعتبار ذلك ايضاً لان التجارة عمل فلا يتحقق بدون النية وحكى المصنف فى المعتبر عن بعض العامة قولاً بان مال القنية اذا قصد به التجارة تتعلق به الزكاة ويظهر منه الميل اليه نظراً الى ان المال باعداده للربح يصدق عليه انه مال تجارة فيتناول الروايات المتضمنة لاستحاب زكاة التجارة وان نية القنية تقطع التجارة فكذلك العكس انتهى .

قال فى المسالك وخرج بقصد الاكتساب عند التملك مالمك بعقد معاوضة مع عدم قصده امامع الذهول او مع قصد القنية او الصدقة ونحوها وان تجدد قصد الاكتساب ولا ريب فى اعتبار هذه القيود الا الاخير فان اعتباره هو المشهور وقد خالف فيه جماعة من المتأخرين منهم المص فى المعتبر لا تطلق النصوص وان المقصد الاعداد للفائدة وهو حاصل وهو حسن انتهى .

وفى مصباح الفقيه بعد نقل عبارة المدارك قال قد اشرنا الى كفاية جعل المال معداً للاسترباح والاتجار به فى صحة اطلاق اسم مال التجارة عليه . لكن لا يبعد ان يدعى ان المنساق من اطلاقه عرفاً المال المستعمل فى عمل التجارة لامطلق ما وضع لذلك بحيث يعم مثل الفرض ولو سلم الشمول وعدم انصراف اطلاق هذا الاسم

عنه فدعوى انه يتناوله الروايات المتضمنة لاستحباب زكاة التجارة غير مسلمة اذ لا يكاد يستفاد من تلك الروايات ثبوت الزكاة في كل ما يصح ان يقع عليه اسم مال التجارة على الاطلاق بل في المال الذي اتجر فيه كما اشار اليه شيخنا المرتضى ره في كلامه المتقدم انتهى .

وبالجملة الموضوع خصوص المال الحاصل بعقد المعاوضة بقصد الاكتساب لالهبة و الصدقة و الوقف و نحوها لعدم كونها معاوضة و لامثل الميراث و حيازة المباحات لعدم كونها عقداً اصلاً فلا يتعلق بمطلق المال الحاصل في يده ﴿وكذا﴾ لازكوة فيه ﴿لواشتراه للتجارة ثم نوى القنية﴾ فانه لازكوة فيه من حيث انه نوى بعد ذلك به القنية فيخرج عن موضوع الزكاة والحاصل قصد الاكتساب داخل فيه بل قوام مال التجارة بقصد الاكتساب فلو كان قصده من شراء حدائق و بساتين حفظها لوروده فيها في بعض الايام كان خارجاً عن التكسب جداً .

هذا لكن المسألة مشكلة عندي من حيث ان جميع اخبارها ظاهرة في الوجوب وهي بهذا المعنى مع انها معرض عنها عند الاصحاب و منافاتها لسهولة الاحكام الشرعية و معارضته لجميع ما دل على نفى الوجوب عن غير التسعة موافقة للعامة ومع ذلك فليس على اكثرها دليل مثل بلوغ النصاب فيكون من قبيل الاحالة الى المجهول والجمع بينها يحتمل اخبار المسألة على الندب بحيث يثبت بها استحباب دفع الزكاة في غاية الاشكال لكونه كالوجوب مما يحتاج الى دليل دل بالصرحة على الندب كما اكثر المستحبات التي نص عليها دليل بالخصوص ومع ذلك كان حفظ ثبوتها من حيث الحول ورأس المال والنفع والضرر يحتاج كل نفر الى محاسب لخصوص ذلك يحسب له الامورات المعبرة هذا كله في موضوعه ﴿وأما الشروط فثلاثة﴾ : ﴿الاول﴾ أن يبلغ قيمته ﴿النصاب﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أجد فيه بل عن ظاهر التذكرة وغيرها الاجماع عليه ، بل عن صريح نهاية الاحكام ذلك ، بل في المعبر ومحكى المنتهى وكشف الالتباس وغيرها أنه قول علماء الاسلام ، والمراد به نصاب أحد النقادين لماعساه يظهر من النصوص أنها زكاة النقادين بعينها ،



الا ان الفرق بالوجوب والندب فقط ، كما أنه يظهر منها قيام اعيان مال التجارة مقام النقد الذى اشترى به انتهى .

وفى المسالك قوله النصاب المعتبر من النصاب هنا هو نصاب احد النقدين دون غيرهما وان كان مال التجارة من جنس آخر فلو اشترى اربعين من الغنم للتجارة اعتبر فى جريان زكاة التجارة بلوغ قيمتها النصاب الاول من احد النقدين ويعتبر فى الزائد عن النصاب الاول بلوغ النصاب الثانى كذلك والمخرج هنا ربع العشر اما من العين او القيمة كالنقدين انتهى وعلى هذا لو كان رأس المال فى ابتداء الشروع بالتجارة اقل من قيمة احد النقدين لاعتبار به .

وفى المدارك بعد المتن مانصه اما اشتراط بلوغ القيمة النصاب فى هذه الزكاة فقال فى المعتبر انه قول علماء الاسلام واما اعتبار وجوده فى الحول كله فهو مذهب علمائنا واكثر العامة وقال بعضهم يعتبر النصاب فى اول الحول وآخره لافى وسطه وقال بعضهم ينعقد الحول على ما دون النصاب فان تم الحول وقد كمل النصاب وجبت الزكاة ولا ريب فى بطلانها لانها لو ثبت مع نقصانه فى وسط الحول او فى اوله لوجب فى زيادة متجددة لم يحل عليها الحول والمراد بالنصاب هنا نصاب النقدين اذا ظاهر من الروايات ان هذه الزكاة بعينها زكاة النقدين فيعتبر فيها نصابهما ويتساويان فى قدر المخرج ولا يعتبر نصاب غيرهما من الاموال قطعاً كما صرح به جماعة منهم العلامة فى التذكرة فانه قال النصاب المعتبر فى قيمة مال التجارة هنا هو احد النقدين الذهب والفضة دون غيرهما فلو اشترى بأحد النصب فى المواشى مال التجارة وقصرت قيمة الثمن عن نصاب احد النقدين ثم حال الحول كذلك فلازكاة ولو قصر الثمن عن زكاة المواشى بأن اشترى بأربع من الابل متاع التجارة وكانت قيمة الثمن او السلعة تبلغ نصاباً من احد النقدين تعلقت الزكاة به.

اذا عرفت هذا فالنصاب الاول قد عرفت انه عشرون ديناراً او مائة درهم فاذا بلغت القيمة احدهما ثبتت الزكاة ثم الزائد ان بلغ النصاب الثانى وهو اربعة دنائير او اربعون درهما ثبتت فيه الزكاة وهو ربع عشرة ايضاً والا فلا ولم يعتبر الجمهور

النصاب الثاني وقد سلف انتهى كلامه (ره) وهو جيد ونحوه قال في (هى) ومن هنا يظهر ان ما ذكره جدى قدس سره فى حواشى القواعد من انه لم يقف على دليل يدل على اعتبار النصاب الثاني هنا وان العامة صرحوا باعتبار الاول خاصة غير جيد لان الدليل على اعتبار الاول هو بعينه الدليل على اعتبار الثاني والجمهور انما لم يعتبروا الثاني هنا لعدم اعتبارهم له فى زكوة التقدين كما ذكره فى التذكرة انتهى قوله اذ الظاهر من الروايات المخ فيه اولا لم يظهر من الروايات الكثيرة الا من واحد منها لو كان المراد منها ذلك كما سياتى .

وبعيد فى الغاية فى مثل هذه المسألة العامة البلوى لم يصرح بالنصاب ومع ذلك ظاهر الجميع هو الوجوب فيعارض مع الدالة على انحصار الوجوب فى التسعة ونحن نذكر ماتوهموا دلالتها على النصاب وهى على ما فى الوسائل امور:

منها ما عن (منصور بن حازم) عن أبى الربيع الشامى ، عن أبى عبد الله عليه السلام فى رجل اشترى متاعاً فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل أن يشتري به هل عليه زكاة او حتى يبيعه؟ فقال : ان كان امسكه التماس الفضل على رأس المال فعليه الزكاة .

(وما عن خالد بن الحجاج الكرخى) قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الزكاة فقال : ما كان من تجارة فى يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه ، وما كانت من تجارة فى يدك فيها نقصان فذلك شىء آخر .

[وما عن سماعة] قال : سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعاً فيمكث عنده السنة والستين واكثر من ذلك، قال : ليس عليه زكاة حتى يبيعه الا أن يكون أعطى به رأس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فاذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة وان لم يكن اعطى به رأس ماله فليس عليه زكاة حتى يبيعه، وان حبسه ما حبسه فاذا هو باعه فانما عليه زكاة سنة واحدة [وما عن أبى بصير] عن أبى عبد الله (ع) «فى حديث» قال : ان كان عندك متاع فى البيت موضوع فأعطيت به رأس مالك فرغبت عنه فعليك زكاته .



[وما عن محمد بن مسلم] انه قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة اذا حال عليه الحول ، قال يونس تفسيره أنه كل ما عمل للتجارة من حيوان وغيره فعليه فيه الزكاة .

[وما عن محمد بن مسلم] قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه وقد زكى ماله قبل أن يشتري المتاع متى يزكيه ؟ فقال : ان كان أمسك متاعه بيتغى به رأس ماله فليس عليه زكاة ، وان كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد ما أمسكه بعد رأس المال ، قال : وسألته عن الرجل توضع عنده الاموال يعمل بها ، فقال : اذا حال عليه الحول فليزكها .

[وما عن العلاء] عن ابي عبد الله (ع) قال : قلت : المتاع لا يصيب به رأس المال على فيه الزكاة ؟ قال : لا ، قلت : أمسكه سنتين «سنتين» ثم أبيعها ماذا على ؟ قال : سنة واحدة .

[وما عن قرب الاسناد] عن محمد بن خالد الطيالسي ، عن العلاء ، عن أبي عبد الله (ع) قال : كان أبي يقول : انما الزكاة في الذهب اذا قرّفي يدك ، قلت له : المتاع يكون عندى لا يصيب به رأس مالى على فيه زكاة ؟ قال : لا .

[وما عن أحمد بن محمد بن أبي نصر] قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يكون في يده المتاع قد بار عليه وليس يعطى به الاقل من رأس ماله عليه زكاة ؟ قال : لا ، قلت : فانه مكث عنده عشرين ثم باعه كم يزكى سنة ؟ قال : سنة واحدة . غير خفى عدم ذكر النصاب رأساً في هذه الكثيرة فضلا عن نصاب الذهب والفضة الا في ما عن قرب الاسناد وهو على خلاف المطلوب ادل اذ ظاهره كون الزكاة في الذهب ونقيه عن غيره وجوبا واستحبابا .

والحاصل ان الظاهر من قوله في الذهب ان الزكاة في نفسها فلا داعى على حملها على مقدار نصاب الذهب فانه مع كونه خلاف الظاهر وبلاقرينة تدل عليه كانت القرينة على خلافه وقوله اذا قرّفي يدك ظاهر في بقاءه عنده الى حول ومن المعلوم عدم لزوم بقاء عين مال التجارة وقراره عنده تأمل تعرف .

[وما عن زرارة] قال : كنت قاعداً عند ابيجعفر (ع) وليس عنده غير ابنه جعفر عليه السلام ، فقال : يا زرارة ان أباذروعثمان تنازعا على عهد رسول الله ﷺ ، فقال عثمان : كل مال من ذهب اوفضة يداربه ويعمل به ويتجربه ففيه الزكاة اذا حال عليه الحول ، فقال أبوذر: اما مايتجربه اودير وعمل به فليس فيه زكاة انما الزكاة فيه اذا كان ركازاً أو كنزاً موضوعاً ، فاذا حال عليه الحول ففيه الزكاة ، فاختصما في ذلك الى رسول الله (ص) ، قال : فقال : القول ما قال أبوذر ، فقال أبو عبد الله (ع) لابييه : ماتريد الا ان يخرج مثل هذا فيكف الناس أن يعطوا فقرائهم ومساكينهم ، فقال ابوه : اليك عنى لأجد منها بدأ .

ولا يخفى صراحة الرواية في ان الزكاة في الركاز والكنز والركاز على ما في (صحيح ابن يقطين) قال : «قلت لابي ابراهيم (ع) انه يجتمع عندى الشئ قيمته نحواً من سنة أنزكيه ! فقال : كلما لم يحل عندك عليه حول فليس عليك زكاة وكلما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شئ» هو الصامت المنقوش والكنز ايضاً كان منقوشاً في الغالب فالرواية ظاهرها نفى الزكاة عن غير الصامت المنقوش فضلاً عن دلالتها على ثبوتها فضلاً عن دلالتها على مقدار نصاب الذهب والفضة فما افاد في المدارك من ان ظاهر الروايات هو كون نصاب مال التجارة نصاب الذهب والفضة عهدته عليه فالرواية مضافاً الى دلالتها على الخلاف كانت اجنبية عن المقام .

وفي الرياض قال واما تقدير النصاب هنا بنصاب احد التقدين دون غيرهما فلم اجد من النصوص عليه دلالة نعم ربما يستشعر ذلك من بعضها بل في المدارك ان ظاهر الروايات ان هذه الزكاة بعينها زكاة التقدين فيعتبر نصابهما ويتساويان في قدر المخرج وفي الذخيرة بعد نقله عنه وللتأمل فيه مجال وان كان لما ذكره وجه انتهى وهو حسن انتهى .

( ومنها ما عن سليمان بن خالد قال ) سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل كان له مال كثير فاشترى به متاعاً ثم وضعه ، فقال : هذا متاع موضوع فاذا أحببت بعته فيرجع الى رأس مالي وافضل منه هل عليه فيه صدقة وهو متاع ؟ قال : لا حتى تبيعه ، قال



فهل يؤدى عنه ان باعه لمامضى اذا كان متاعاً ؟ قال : لا .

(وما عن جميل بن دراج) عن زرارة ، عن أبى جعفر (ع) أنه قال : الزكاة على المال الصامت الذى يحول عليه الحول ولم يحركه .

(وما عن اسحاق بن عمار) قال : قلت لآبى ابراهيم (ع) الرجل يشتري الوصيفة يثبتها عنده لتزيد وهو يريد بيعها أعلى ثمنها زكاة ؟ قال : لا حتى يبيعها ، قلت : فان باعها أيزكى ثمنها ؟ قال : لا حتى يحول عليها الحول وهو فى يده فهذه الكثيرة بين مادلت على نفى الزكاة عن غير الذهب والفضة وبين غير مصرح بالنصاب مع دلالتها على الوجوب وبين اجمال المراد منها .

نعم فى رواية اسماعيل بن عبد الخالق قال سأله سعيد الاعرج وأنا اسمع فقال انانكبس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربمامكث عندنا السنة والستين هل عليه زكاة ؟ قال : ان كنت تبيع فيه شيئاً أوجد رأس مالك فعليك زكاته ، وان كنت انما تربص به لانك لاتجد الاوضيعة فليس عليك زكاة حتى يصير ذهباً أوفضة فاذا صار ذهباً أوفضة فزكه للسنة التى اتجرت فيها .

وقوله حتى يصير ذهباً وان كان ظاهره صيرورته ذهباً اوفضة ولكنه حيث كان باطلاً فبدلالة الاقتضاء وصونا للكلام الحكيم عن اللغوية اريد منه صيرورة قيمته ذهباً اوفضة ومع ذلك لم يبين النصاب الا ما يقرب بالاجمال هذا مع امكان ارادة نفس الذهب والفضة والمعنى فليس عليك زكاة حتى يصير المال ذهباً اوفضة خصوصاً بقرينة قوله (ع) بعده فاذا صار ذهباً اوفضة فزكه للسنة الخ فان الظاهر من صيرورته ذهباً هو نفس المال ذهباً اوفضة .

والمعنى ان بدل الاجناس باحدهما كان فيه الزكاة والافلافاى دليل كان معنى صار ذهباً صار قيمته ذهباً ومن المستبعد جداً ذكر هذه الاخبار وعدم ذكر موضوعه مع انه لا محذور فيه ان يذكر بمثل ان يصير قيمة الاجناس نصاب الذهب او الفضة وان كنت ممن رزقه الله تعالى فهم الروايات تفكر فى انه هل يمكن بيان الحكم وعدم بيان موضوعه الابنحو الاجمال فى واحد من بين الكثيرين وانه ما المانع من ذلك بالنسبة

الى الحكيم وان تفكر تجد ان المانع هو العامة حيث كان ذلك مذمبهم وجوبا او ندبا  
فصدر الاخبار الآمرة بالزكاة على وفقهم حفظاً لدماء شيعتهم وعدم بيان الموضوع  
موكولا على فهم فقهاءهم وانهم يعلمون سر الصدور وعدم بيان الموضوع فكأنه  
لم يصدر هذا الحكم منهم للشيععة مع صدوره جنة في مقابل سيف الاعداء وقد جعل نصابه  
عين نصاب النقدين .

وقد مستدل لذلك برواية (اسحاق بن عمار) عن ابي ابراهيم (ع) ظهور في ذلك  
بناء على أن المراد منه مال التجارة ، قال فيه : «قلت له : مائة وتسعون درهماً وتسعة  
عشر ديناراً أعليها في الزكاة شيء ؟ فقال : اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك  
مائتي درهم ففيها الزكاة ، لان عين المال الدراهم ، وكل ما خلا الدراهم من ذهب  
أو متاع فهو عرض مردود الى الدراهم في الزكاة والديات»

ولا يخفى ما فيه من معارضتها بكثير من الروايات ( كقول ابي عبدالله ) ( ع )  
لزارة حيث قال له رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهماً وتسعة عشر ديناراً ايزكيها  
لا ، ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدينار حتى تتم قال زارة وكذلك هو في  
جميع الاشياء .

(وقال) ايضاً قلت لابي عبدالله (ع) رجل كن عنده اربع ائنيق وتسعة وثلاثون  
شاة وتسعة وعشرون بقرة ايزكيهن فقال لا يزكي شيئاً منهن لانه ليس شيئاً منهن  
تاما فليس تجب فيه الزكاة والانصاف ان الفتوى ببعض الروايات من دون تفحص  
عما ينافيها امر صعب عند الله وليت شعري ان مع هذه الروايات التي يستظهر منها  
القاعدة الكلية كما في قوله لانه ليس شيئاً منهن تاماً فكيف يعمل على طبقه في مثل  
المقام ويجعل منه نصاب مال التجارة والرواية وان كانت موثقة لكنه اذا خالف مع  
القواعد فهي مردودة .

هذا مضافاً الى ان السؤال عن الزكاة الواجب المتعلق بالنقدين والمراد ضم  
احدهما الى الاخر حتى يكمل نصاب احدهما لاداء الواجب لاعتبار مال التجارة فاي  
ربط لهما بمال التجارة ولو كان زكاة مال التجارة زكاة النقدين بعينها كما مر في



عبارة الجواهر وزعم انه ظاهر من النصوص لكان ظاهراً للجميع فلا معنى لاعتراف بعضهم بعدم النص فمطلق مال التجارة من قبيل الاحالة على المجهول ثم لو سلم اخذ ما قيل من غير دليل فمن اين النصاب الثاني منهما كما اعترف به الشهيد كما عرفت من الحدائق ومن ذلك ظهر ما في قول صاحب الجواهر في الرواية حيث قال على ان الحججة في قوله «وكل» الى آخره حيث عرفت اولا معارضة الرواية مع اقوى منها واكثر وثانياً ان السؤال فيها عن زكاة النقيدين فلا ربط لهما بغيرهما وثالثاً ان الكلام في ضم احدهما الى الاخر وظاهر الروايات عدم الكفاية فيكون الكل معارضاً مع هذه الرواية .

ثم قال قد عرفت على ان الحججة في قوله: «وكل» الى آخره بل قد يحتمل كون المراد زكاة التجارة من صحيح ابن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الذهب كم فيه من الزكاة؟ قال: اذا بلغ قيمة مائتي درهم فعليه الزكاة» بناء على ان المراد الذهب المتجر به، وكان تخصيص الدراهم لغلبة المعاملة بها في ذلك الوقت وكون المائتي درهم عشرين ديناراً، ولذلك يجعلون الدينار في مقابلة العشرة دراهم في الديارات. وفيه ان المراد من الصحيح بقرينة ان السؤال عما يجب على الذهب ومقداره هو بلوغ وزنه بمقدار عشرين مثقالاً عبر عنه بهذه العبارة والافهه معارض ايضاً بجميع روايات الباب على ان نصابه عشرون مثقالاً من خصوص الذهب على ان ذلك فرع كون قيمة مائتي درهم مساو لقيمة عشرين مثقالاً وليس كذلك في جميع الاوقات حتى في زمن صدور الرواية بل قد يزيد وقد ينقص اذ مائة درهم عبارة عن مائة واربعين مثقالاً والعشرون سبع ذلك المقدار وزناً .

ثم قال مع أنه قال في الخلاف: روينا عن اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «كل ما عدا الاجناس التسعة مردود الى الدراهم والدينانير» وبالجملة لا ينبغي التأمل في المسألة بعد ما عرفت وان وسوس فيه بعض متأخري المتأخرين، انتهى قد عرفت ان رواية اسحاق بن عمار على خلافه الروايات راجع المجلد الحادى

عشر ص ٢٤٠ وقد عرفت ان الوسوسة مقتضى التأمل والدقة ولا يخفى مافى ركاكة التعبير بها .

وقال ايضاً فيه بل الظاهر من النص والفتوى ومعقد الاجماع انها على حسب النقدين فى النصاب الثانى أيضاً . فلازكاة فيما لا يبلغه بعد النصاب الاول كما صرح به جماعة ، فماعن فوائد القواعد من أنه لم يقف على دليل يدل على اعتبار النصاب الثانى وان العامة صرحوا باعتبار الاول خاصة فى غير محله ، ولقد أجاد فى المدارك فى رده بأن الدليل على اعتبار الاول هو بعينه الدليل على اعتبار الثانى . والجمهور انما لم يعتبروا النصاب الثانى هنا ، لعدم اعتبارهم له فى زكاة النقدين كما ذكره فى التذكرة انتهى .

ومن الواضح انه لو دل الدليل عليه لما ادعوا الاعلام عدم الدليل عليه فان قيل عدم الوجدان لا يدل على العدم قلنا نحن نطالب الاصحاب بالدليل ولا بد من صراحة الدليل فى مثل المقام لأبأن يحتمله مما لا يكون راجعاً اليه اصلاً .

قال فى الحدائق مانصه ثم ان استحباب الزكاة هنا مشروط عند الاصحاب بشروط : أحدها - بلوغ النصاب وهو نصاب النقدين بان تبلغ قيمة مال التجارة أحد نصابى الذهب او الفضة وهو مجمع عليه من الخاصة والعامة ولم أقف على دليل على وجوب اعتبار النصاب هنا فضلاً عن كونه نصاب أحد النقدين سوى الاجماع المدعى فى المقام ، وما يدعونى - من أن ظاهر الروايات ان هذه الزكاة بعينها زكاة النقدين فيعتبر فيها نصابهما ويتساويان فى قدر المخرج - فلا يخفى مافيه ، والمسألة لا تخلو من اشكال فان ظاهر الروايات الاطلاق .

وظاهرهم بناء على ذلك اعتبار النصاب الثانى كما فى النقدين فاذا بلغت القيمة عشرين ديناراً أو مائتى درهم ثبتت الزكاة وهى ربع العشر ثم الزائد اذا بلغ النصاب الثانى وهو أربعة دنانير أو أربعون درهما ثبتت فيه الزكاة والا فلا . وفى فهم ذلك من الاخبار ، تأمل ، ولهذا ان شيخنا الشهيد الثانى قال انه لم يقف على دليل يدل على اعتبار النصاب الثانى هنا وان العامة صرحوا بالاول خاصة انتهى .



ولو فهم من الاخبار ذلك لما قالوا ذلك هذه الاعلام و اذا لم يظهر من الاخبار نصاب النقدين لم يظهر مقدار الدفع ايضاً اذ مقدار نصف المثقال لقيمة عشرين مثقالاً من الذهب انما يكون فيما اذا علم ان النصاب نصاب النقدين فهو مجهول فى مجهول لانصابه يعلم ولا مقدار دفع الواجب اليس يلزم الاشارة اليه فى بعض الاخبار .

وكيف يمكن التعرض لمثل هذه المسألة العظيمة من دون تعرض لمقدار نصابه حتى يحتاج الى استخراج ذلك بالمحتملات ولم يسئل عنه احد من ذلك مع انه عام البلوى للجميع اذ ليس ذلك بمثل الزكاة المتعلق على الاعيان التسعة فانه لم يتعلق هذه الزكاة بالكل بل بمن اجتمع فيه الشرائط وكان مال الكالاحدى هذه التسعة بخلاف زكاة مال التجارة فانه على فرضهم يتعلق بالجميع اذ قل من لم يكن ماله بقدر عشرين ديناراً او مأتى درهمها ومع ذلك فكيف لم يسئل احد عنه والقول بأنها بعينها زكاة النقدين عهدته على مدعيه .

وكيف لم يسئل احد عند ورود الاخبار المتواترة معنى فى وجوب الزكاة على الاشياء التسعة عن ان غير هذا ايضاً شىء علينا أم لا وكيف لم يشر فيها بان هذه واجبة وكان ايضاً فى مال التجارة مستحبة وينا فيه ايضاً قوله (ع) لايزكى المال من وجهين فى عام واحد وكذا قوله (ص) لاثنى فى صدقة عام ولا يصح تخصيصه بما اذا كان مال التجارة زكوية فيدور الامر بين القاهه وبين عدم ثبوت الاستحباب وسيأتى تنمة الكلام ايضاً .

وبالجملة ظاهر الادلة المتعلقة بالمكلفين بالزكاة الواجبة على الاشياء التسعة هو عدم غيرها عليهم مطلقاً بوجه ولو لم يكن فى جميع اخبارها وعفى عن غيرها فضلاً عما اذا كان وذلك لانه اذا قال عليكم الزكاة على هذه الاشياء فهم منه العرف عدمه عن غيرها مطلقاً بحيث لو ثبت ايضاً فى كل تجارة على جميع المكلفين عد فى العرف مستكراً اذ الواضع للاحكام مثل الله والرسول .

هذا حال ما استدلوا به على الاستحباب وعلى دلالتها على النصاب النقدين



الاول والثاني وقد عرفت من حيث النصاب واما من حيث الاستحباب فقد عرفت ايضا معارضته مع جميع المتواترة الدالة على الوجوب فى خصوص الاشياء التسعة وظاهرها نفى ما عداه حتى على سبيل الاستحباب اذ نفس تلك الاخبار مبتلى بالوجوب فى غيرها ايضا كالارز .

وقد عرفت فى المجلد الحادى عشر ايضا حملها على الاستحباب فلما محل لهذا الحمل اكثر من ذلك هذا مع ان ظاهرها هو الوجوب للتعبير عنها بان عليك او عليه كذا ولا يراد منها الاستحباب كما فى جميع ابواب الفقه فالجمع بينها وبين ادلة الوجوب بالنسبة غير تام فى جميع الموارد .

وفى الحدائق بعد نقل الاخبار قال و أنت خير بان ظواهر الاخبار المتقدمة كما عرفت هو الوجوب وصريح هذه الاخبار نفى الوجوب ، والشيخ قد جمع بين الاخبار بحمل الاخبار المتقدمة على الاستحباب وتبعه على ذلك الاصحاب كما هم عادتهم وقاعدتهم فى جميع الابواب . وعندى فيه توقف لما عرفته فى غير موضع مما تقدم ، نعم لو كان فى الاخبار من أحد الطرفين ما يدل على الاستحباب صريحا أو ظاهرا لزال الاشكال انتهى .

مقصوده انه لو دل الدليل بخصوص الاستحباب لثم لا بمجرد الجمع وهو فى الجملة متين لافى جميع الاحوال بداهة انه لو تأكد مثلا فى غسل الجمعة بدليل ثم بعده وقع السؤال عن تركه فقال لا بأس يستفاد منه الندب بلا كلام ففى مثله يجمع بينهما ولو كان لفظه ظاهرا فى الوجوب بخلاف مثل المقام فجميع الادلة مبتلى بهذا الاشكال بل بما هو اقوى منه وهو عدم بيان النصاب كما عرفت وسيأتى عند كلام المصنف فى الفروع ما يدل على المنع ايضا .

وكيف كان فائبات الحكم الشرعى بمثل هذه الاخبار المجملة العسرية سيما على الوجوب فى غاية الاشكال قال فى الوافى بعد نقل جميع الروايات ما لفظه بيان فى هذه الاخبار ما يشعر بان الاخبار الاولى انها وردت للتقية الا ان صاحب التهذيبين وجماعة من الاصحاب حملوها على الاستحباب انتهى قال فى مفتاح الكرامة

بعد نقل قول القائلين بالاستحباب مالفظة وقد حقق الاستاذ الشريف دام ظله العالي في مواضع ان الحمل على الاستحباب لا ينافى التقية .

وهذا مما يؤيد ذلك وتحقيقه في محله انتهى اقول وذلك لانه جمع بين عدم طرح الاخبار وبين الالتزام بمفادها فلا مناص عن الاستحباب وهو حق لكن لا بمثل القيود التي ذكر الاصحاب له بمثل اشتراط النصاب ونصاب التقدين وغير ذلك بل هو استحباب مطلقة في محل التجارة .

﴿ويعتبر وجوده﴾ اي وجود النصاب ﴿في الحول كله ، فلو نقص في أثناء الحول ولو يوماً سقط الاستحباب﴾ كما سقط الوجوب في زكاة التقدين وغيرهما وهذا مشكل آخر اذ كثيراً ما لا يعلم النقيصة في اثناء الحول فيمن كان رأس ماله في الاول بقدر احد التقدين فلا يمكن العلم غالباً بعدم نقصه في يوم ولو يجبر في يوم آخر فيحتاج كل تاجر الى محاسب مخصوص لحساب كل يوم خصوصاً على مذهب من ذهب الى الوجوب فانه لولا ذلك لاخل بالواجب لاحتمال زعمه النقصان مع عدمه وبالعكس .

قال في الحدائق ما ذكرناه من استحباب الزكاة في مال التجارة هو المشهور بين الاصحاب ونقل المحقق عن بعض علمائنا قولاً بالوجوب ، وبذلك صرح الشيخ في بعض كلامه ، قيل وهو الظاهر من كلام ابن بابويه ، ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال اختلفت الشيعة في زكاة التجارة فقالت طائفة منهم بالوجوب وقال آخرون بعدمه وقال وهو الحق عندي انتهى .

فعلى هذا القول فمضافاً الى عدم معنى لوجوب خصوص التسعة بل الواجب جميع الاشياء والى وجوب خصوص التسعة من وجهين من حيث مال التجارة ومن حيث زكاة الاموال انه لزم ما ذكرناه من وجوب الحساب في كل يوم وانه نقص ام لا قال في الحدائق فالامر فيه لا يخلو من الاشكال لما عرفت من امكان حمل الاخبار المذكورة على التقية ومن شهرة القول باستحباب الزكاة المذكورة قديماً وحديثاً بل قيل هو وجوبها وحمل الاخبار المذكورة على التقية يقتضى سقوطها رأساً ﴿ولو مضى



عليه مدة ﴿ لم يكن طالباً للزيادة فلا ﴾ يطلب ﴿ المشتري ﴾ فيها ﴿ اى فى هذه المدة السلعة الا ﴾ برأس المال ﴿ لعدم الرغبة الى السلعة بالزيادة ﴾ ثم ﴿ بعد مدة ﴾ زاد ﴿ فى القيمة وحصل الربح زيادة تبلغ النصاب الثانى بنفسها أو كان فى الاول عفو يكملها ﴾ كان حول الاصل من حين الابتاع ، وحول الزيادة من حين ظهورها ﴿ .

قد عرفت من عبارة المدارك عن بعض العامة انه يعتبر النصاب فى اول الحول وآخره فلا اعتبار بوسطه بمعنى انه ان نقص فى الوسط لا يقدح بالنصاب اذا انجبر فى آخره ولا يخفى انه اقرب واسهل من حيث الشريعة السهلة سيما على القول بالوجوب فلا يحتاج الى حساب وتفحص وعسرفى تعيين النقص وعدمه واما على المشهور من عدم النقصان فى الوسط فلو نقص ولو يوماً سقط حول الربح ويحتاج الى حول جديد له وكذلك اذا لم يطلب المتاع بالزيادة وبقي بحاله الى مدة لا يطلب الا برأس المال ثم يشرع فى الزيادة كان حول الزيادة من حين الشروع فيها فتأمل .

وفى المسالك يطلب بضم الياء مبنيًا للمجهول والمراد ان النصاب لم يظهر فيه ربح سواء طلب ام لم يطلب ثم ظهر الربح فى اثناء حول الاصل فلكل من الاصل والزيادة حول بانفراده مع بلوغ الزيادة النصاب الثانى لو كان فى الاول فضل عن النصاب الاول وفى المدارك المراد ان النصاب اذا مضى له مدة ولم يظهر فيه ربح سواء طلب ام لم يطلب ثم ظهر الربح فى اثناء الحول لم يبين حول الربح على حول الاصل بل يزكى الاصل عند تمام حوله من حين الابتاع ثم يزكى الربح اذا حال حوله من حين الظهور واما اعتبر ذلك لان الربح اذا لم يحل عليه الحول فلا تجب فيه الزكاة لاطلاق الروايات المتضمنة لانه لازكوة فى مال حتى يحول عليه الحول وقال بعض العامة اذا حال الحول على الاصل يزكى الجميع لان حول الربح حول الاصل وهى دعوى مجردة عن الدليل قال فى المعبر ولوقاس على النتائج منعنا الاصل كما تمنع الفرع وفى حكم الربح نمو المال الاول كنتاج الدابة وثمر الشجر انتهى .

ولا يخفى انه بعد تسليم ثبوت الاستحباب والاعراض عمافيه من الصعوبة والعسر والخرج انه يرد عليه ان معيار الحول هو حول الاصل بخلاف الربح فانه امر



غير ثابت في تمام الحول فيمكن عدم حصوله من اول الحول ثم حصل بعده ثم قطع وهكذا ففي شهر يحصل وينقطع كما يمكن حصوله مع حول الاصل الى آخر حول الاصل وايضاً الربح فرع الاصل فاذا كان حصل الربح فهو المناط الى آخر الحول فيلحظ من اول الحول الى آخره فان صار زائداً عند الحول فقد حصل الربح والا فلا وقياسه بالسخال مع انه غير تام كما مر فرقه واضح حيث ان السخال مستقل برأسها .  
 الشرط الثاني أن يطلب برأس المال أو زياده \* بان يكون سعر الاجناس بحالها او على الزيادة فلو نقص في اثناء الحول عن رأس المال ولو كانت النقيصة بمقدار حبة لا يستحب الزكاة وفي المدارك المراد بالحبة المعهودة وهى التى يقدر بها القيراط فيكون من الذهب امان حبة الغلات فلا اعتداد بها لعدم تمويلها والمراد انه يشترط في زكاة التجارة وجود رأس المال طول الحول فلو نقص رأس ماله فى الحول كله او فى بعضه لم يستحب وان كان ثمنه اضعاف النصاب وعند بلوغ رأس المال يستأنف الحول قال فى المعتبر وعلى ذلك فقهاؤنا اجمع انتهى .

المراد من النقصان بقدر الحبة ان كان الحبة من الحنطة او الشعير فلا اشكال فى عدم الاعتداد به لعدم تمويلها كما ذكره وان كان المراد من الحبة من الذهب بمعنى نقص من رأس المال بهذا المقدار فله وجه ثم المراد من رأس المال ان كان هو رأس المال الابتدائى الذى شرع به التجارة ولو كان اضعاف ثمن النقدين بأن يكون الف دنانير مثلاً فنقص من ذلك المقدار كما هو صريح المتن كان العلم بالنقصان بهذا القدر فى غاية الاشكال كما مر .

وعلى كل حال ﴿ف﴾ لا شك فى أنه ﴿لو كان رأس ماله مائة﴾ دينار ﴿فطلب بنقيصة ولو حبة﴾ من قيراط يوم أم من الحول فى الاول أو الاخر أو الوسط ﴿لم يستحب﴾ وفى الجواهر الزكاة عندنا لما عرفت من الاجماع و التصوص ، قال فى محكى التذكرة : فلو نقص فى الانتهاء بأن كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر عند انتهاء الحول أو فى الوسط بأن كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر فى أثناء الحول ثم ارتفع السعر فى آخره فلا زكاة عند علمائنا ، وهذا واضح ، وانما المخالف فيه بعض

العامة ﴿نعم روى﴾ سماعة وروى العلاء ﴿أنه اذا مضى وهو على النقيصة أحوال زكاه لسنة واحدة استحباباً﴾ .

وفي المدارك هذه الرواية رواها الشيخ في كتابي الاخبار عن علي بن الحسن بن فضال عن سندی بن محمد عن العلاء عن ابي عبدالله (ع) قال قلت للمتاع لاصيب به رأس المال على فيه زكوة قال لا قلت امسكه سنين ثم ابيعه ماذا على قال سنة واحدة وحملها على الاستحباب جمعاً بينها وبين غيرها من الروايات المتضمنة لسقوط الزكوة مع النقصية ويظهر من المصنف التوقف في هذا الحكم حيث اسنده الى الرواية وهو في محله لقصورها من حيث السند عن اثبات الحكم الشرعي انتهى .

الشرط ﴿الثالث﴾ مضى ﴿الحول﴾ من حين التكسب به وفي الجواهر بلاخلاف أجده فيه وفي المدارك هذا الشرط مجمع عليه بين الاصحاب بل قال المصنف في الاعتباران عليه اتفاق علماء الاسلام انتهى وهو المتيقن دون شرط النصاب ونصاب التقدين (لما عن ابن مسلم) قال «سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها فقال : اذا حال الحول فليزكها» .

[وخبر محمد بن مسلم] أنه قال : «كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة اذا حال عليه الحول» قال يونس : تفسيره أنه كل ما عمل به للتجارة من حيوان وغيره فعليه فيه زكاة ، وفي فقه الرضا فعليك زكاته اذا حال عليك الحول وغير ذلك مما عسى ان يستفاد منه ذلك وظهورها في وجوب الحول مسلم الا انه يرد على هذه الروايات مضافاً الى موافقتها للعامة ان ظاهرها بل صريحها الوجوب فيكون معارضاً لمادل على نفى الزكاة من غير التسعة .

وغاية ما يمكن ان يقال فرار الطرح الروايات هو القول بان زكاة التجارة نوع صدقة مستحبة لا يشترط بشرط اصلاً بالنصاب ولا المقدار سوى الحول بمعنى انه اذا مضى من مدة التجارة حول يستحب له شيء بعنوان الزكاة المستحبة لكثرة الثواب في الصدقة وذلك لكثرة الروايات المطلقة الامر بالزكاة من دون اشتراط النصاب ومقدار الاستحباب بل الظاهر هو المتعين عملاً بالروايات الواردة في هذا



الباب فحيث لم يصح حملها على ما هو المشهور لما عرفت كراراً فان اللازم لو صح ذلك لوجب التنبه الى حد نصابه ومن اى النصب كان وغير ذلك في دور الامر بين الحمل على التقية الذي هو في معنى الطرح وبين ان يعمل بها بلا شرط وقيد فكما يجب بعد الحول في الاشياء الزكوية فكذلك يجب عند الحول في مطلق التجارة شيء ما بعنوان الزكاة والصدقة .

فكم من روايات وردت في الانفاق في الله وكم من فضيلة ذكر معها في مستحباتها فضلا عن واجباتها سواء كانت بعنوان الزكاة او غير ذلك فعن الحسين ابن ابي سعيد المكارى ، عن رجل ، عن ابي عبد الله (ع) (في حديث) ان رسول الله ﷺ قال لرجل من المشركين: لولا أن جبرئيل أخبرني عن الله عز وجل أنك سخي تطعم الطعام لشردت بك وجعلتك حديثاً لمن خلفك ، فقال له الرجل : وان ربك ليحب السخاء ؟ فقال: نعم ، قال: اني أشهد أن لا اله الا الله ، وأنت رسول الله ﷺ . وعن محمد بن علي بن الحسين قال : قال عليه السلام : شاب سخي مرهق في الذنوب أحب الى الله عز وجل من شيخ عابد بخيل .

وقال : وروى ان الله أوحى الى موسى (ع): أن لا تقتل السامري فانه سخي . وقال : قال النبي (ص) : من أدى ما افترض الله عليه فهو أسخي الناس . وقال : قال الصادق عليه السلام من يضمن لى أربعة بأربعة آيات في الجنة أنفق ولا تخف فقراً ، وأنصف الناس من نفسك ، وأفش السلام في العالم ، واترك المراء وان كنت محققاً .

وقال : قال رسول الله ﷺ من أيقن بالخلف سخت نفسه بالنفقة ، وقال الله عز وجل : «وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين .

وعن (معاني الاخبار) عن أبيه ، عن علي بن ابراهيم ، عن أبيه عن حماد بن عيسى ، عن حريز بن عبد الله ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: السخي الكريم الذي ينفق ماله في حق .

وعن محمد بن موسى بن المتوكل ، عن السعد آبادي ، عن أحمد بن



أبي عبدالله ، عن أبيه ، عن أحمد بن النضر ، عن علي بن عوف قال : قال أبو عبدالله عليه السلام السخاء أن تسخونفس العبد عن الحرام أن تطلبه ، فإذا ظفر بالحلال طابت نفسه أن ينفق في طاعة الله عزوجل .

وبالاسناد عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن ابن فضال ، عن رجل ، عن حفص ابن غياث ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : السخاء شجرة في الجنة أصلها وهي مظلة على الدنيا ، من تعلق بغصن منها اجتره الى الجنة .  
وعن الحرث الاعور قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام للحسن ابنه في بعض مأسأله عنه : يا بني ما السماحة ؟ قال : البذل في العسر واليسر .

وعن جميل بن دراج ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما بلى الله عزوجل العباد بشيء أشد عليهم من اخراج الدرهم .

وعن محمد بن ابراهيم الديلمي ، عن أبي عبدالله عن السفیان ، عن الزهري عن سالم ، عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لاحسد الاثني : رجل آتاه الله مالا فهو ينفق منه آتاء الليل وآتاء النهار ، ورجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آتاء الليل وآتاء النهار .

وعن السكوني ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا أراد الله بعبد خيراً بعث اليه ملكاً من خزان الجنة فيمسح صدره ويسخى نفسه بالزكاة .

قال : وقال أمير المؤمنين عليه السلام في وصية : الله في الزكاة فانها تطفى غضب ربكم وعن أبيه ، عن سعد ، عن أحمد بن محمد ، عن البرقي ، عن عبدالرحمان العرزمي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : يقول ابليس : ما أعيانى في ابن آدم فلن يعينى منه واحدة من ثلاث : أخذ ماله من غير حله ، أو منعه من حقه ، أو وضعه في غير وجهه .

وعن الحسن ابن محبوب ، عن مالك بن عطية ، عن عامر بن جذاعة قال : جاء رجل الى أبي عبدالله عليه السلام فقال له : يا أبا عبدالله قرض الى ميسرة ، فقال له أبو عبدالله

عَلَيْهِ السَّلَامُ : الى غلة تدرك؟ فقال الرجل . لا والله ، قال : فالى تجارة تؤب؟ قال لا والله قال : فالى عقدة تباع؟ فقال : لا والله ، فقال أبو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ فأنت ممن جعل الله له فى أموالنا حقاً ثم دعا بكيس فيه دراهم فأدخل يده فيه فناوله منه قبضة ثم قال له: اتق الله ولا تسرف ولا تقتروا ولكن بين ذلك قواما ، ان التبذير من الاسراف ، قال الله عزوجل : ولا تبذر تبذيراً .

وعن سماعة بن مهران ، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال (فى حديث) : ولكن الله عزوجل فرض فى أموال الاغنياء حقوقاً غير الزكاة ، فقال عزوجل « والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل» فالحق المعلوم غير الزكاة وهو شىء يفرضه الرجل على نفسه فى ماله يجب عليه أن يفرضه على قدر طاقته وسعة ماله فيؤدى الذى فرض على نفسه ان شاء فى كل يوم وان شاء فى كل جمعة وان شاء فى كل شهر وقد قال الله عزوجل أيضاً : «اقرضوا الله قرضاً حسناً» وهذا غير الزكاة .

وقد قال الله عزوجل أيضاً : «ينفقون مما رزقناهم سراً وعلانية» والماعون أيضاً وهو القرض يفرضه والمتاع يعيره ، والمعروف يصنعه ، ومما فرض الله عزوجل أيضاً فى المال من غير الزكاة قوله عزوجل « الذين يصلون مأمراً الله به أن يوصل ومن أدى ما فرض الله عليه فقد قضى ما عليه ، وأدى شكر ما أنعم الله عليه فى ماله اذا هو حمده على ما أنعم الله عليه فيه مما فضله به من السعة على غيره ، ولما وفقه لاداء ما فرض الله عزوجل عليه وأعانته عليه .

وعن أبي بصير قال : كنا عند أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ ومعنا بعض أصحاب الاموال فذكروا الزكاة فقال أبو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ ان الزكاة ليس يحمد بها صاحبها وانما هو شىء ظاهر انما حقن بها دمه وسمى بها مسلماً ، ولو لم يؤدها لم تقبل له صلاة وان عليكم فى أموالكم غير الزكاة ، فقلت : أصلحك الله وما علينا فى أموالنا غير الزكاة؟ فقال : سبحان الله أما تسمع الله عزوجل يقول فى كتابه : « والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم» قال : قلت : ماذا الحق المعلوم الذى علينا؟ قال (فقال) هو (والله) الشىء الذى يعمله الرجل فى ماله يعطيه فى اليوم أو فى الجمعة أو فى الشهر



قل أو أكثر ، غير أنه يدوم عليه ، وقوله عز وجل «ويمنعون الماعون» قال : هو القرض يقرضه ، والمعروف يصطنعه ، ومتاع البيت يعيره ، ومنه الزكاة ، فقلت له : ان لنا جيرانا اذا أعرناهم متاعاً كسروه وأفسدوه فعلينا جناح أن نمنعهم ؟ فقال لا ليس عليكم جناح أن تمنعوهم اذا كانوا كذلك قال : قلت له : «ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً» قال : ليس من الزكاة .

قال : قلت قوله عز وجل : «الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرراً ، وعلانية» قال : ليس من الزكاة ، قال فقلت : قوله عز وجل : « ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم» قال : ليس من الزكاة وصلتك قرابتك ليس من الزكاة .

وعن ابي بصير ايضاً (في حديث) قال : قال أبو عبد الله (ع) : أترون انما في المال (مال) الزكاة وحدها ؟ ما فرض الله في المال من غير الزكاة أكثر ، تعطى منه القرابة والمعترض لك ممن يسألك . ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب ورواه المفيد في (المقنعة) مرسل .

وعن اسماعيل بن جابر ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل : «والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم» أهو سوى الزكاة ؟ فقال : هو الرجل يؤتيه الله الثروة من المال فيخرج منه الالف والالفين والثلاثة الالف والاقل والاكثر فيصل به رحمه ، ويحمل به الكل عن قومه .

و عن القاسم بن عبد الرحمان الانصارى قال : سمعت أبا جعفر (ع) يقول : ان رجلا جاء الى أبي علي بن الحسين (ع) فقال له أخبرني عن قول الله عز وجل : «في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم» ما هذا الحق المعلوم ؟ فقال له علي بن الحسين (ع) الحق المعلوم الشيء يخرج منه من ماله ليس من الزكاة ولا من الصدقة المفروضتين قال : فاذا لم يكن من الزكاة ولا من الصدقة فما هو ؟ فقال : هو الشيء يخرج به الرجل من ماله ان شاء أكثر ، وان شاء أقل على قدر ما يملك ، فقال له الرجل : فما يصنع به ؟ فقال : يصل به رحماً ، ويقوى به ضعيفاً ، ويحمل به كلا ، أو يصل به أخاه في الله ،



أولنا بة تنوبه ، فقال الرجل : الله اعلم حيث يجعل رسالته .

وعن صفوان الجمال ، عن أبى عبدالله (ع) فى قول الله عزوجل : « للسائل والمحروم » قال : المحروم المحارف الذى قد حرم كد يده فى الشراء والبيع .  
وفى رواية أخرى عن أبى جعفر وأبى عبدالله عليهما السلام أنهما قالا : المحروم الرجل الذى ليس بعقله بأس ولم يبسط له فى الرزق وهو محارف .

وعن محمد بن سنان . عن المفضل قال : كنت عند أبى عبدالله (ع) فسأله رجل فى كم تجب الزكاة من المال ؟ فقال له : الزكاة الظاهرة أم الباطنة تريد ؟ فقال أريدهما جميعاً ، فقال : أما الظاهرة ففى كل ألف خمسة وعشرون ، وأما الباطنة فلا تستأثر على أخيك بما هو احوج اليه منك :

وعن عمار الساباطى ان الصادق (ع) قال له : يا عمار أنت رب مال كثير ، قال نعم : جعلت فداك ، قال : فتؤدى ما افترض الله عليك من الزكاة ؟ فقال : نعم قال : فتخرج الحق المعلوم من مالك ؟ قال : نعم ، قال : فتصل قرابتك ؟ قال : نعم ، قال : فتصل اخوانك ؟ قال : نعم ، قال (ع) : يا عمار ان المال يفنى ، و البدن يبلى ، والعمل يبقى ، والديان حى لا يموت ، يا عمار أما انه ما قدمت فلن يسبقك ، وما أخرت فلن يلحقك .

وعن سماعة ، عن أبى عبدالله (ع) قال : الحق المعلوم ليس من الزكاة ، هو الشىء تخرجه من مالك ان شئت كل جمعة ، وان شئت كل شهر ، ولكل ذى فضل فضله ، وقول الله عزوجل « وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم » فليس هو من الزكاة والمعون ليس من الزكاة ، هو المعروف تصنعه ، والقرض تقرضه ومتاع البيت تعبيره وصلة قرابتك ليس من الزكاة ، وقال الله عزوجل « والذين فى أموالهم حق معلوم » فالحق المعلوم غير الزكاة وهو شىء يفرضه الرجل على نفسه أنه فى ماله ونفسه يجب أن يفرضه على قدر طاقته ووسعه .

وعن شعيب بن واقد ، عن الحسين بن زيد ، عن الصادق ، عن آبائه عليهم السلام (فى حديث المناهى) قال : ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يمنع أحد الماعون جاره ، وقال :

من منع الماعون جاره منعه الله خيره يوم القيامة ووكله الى نفسه ، ومن وكله الى نفسه فما أسوء حاله .

وعن اسحاق بن غالب ، عن حدثه ، عن أبي جعفر (ع) قال البر والصدقة يفتيان الفقر ، ويزيدان في العمر ، ويدفعان سبعين مئة سوء .

وعن الحسن بن محمد الطوسي في (مجالسه) بالاسناد السابق في منع الزكاة

عن الرضا ، عن آبائه عليهم السلام قال : قيل : يا بنى الله في المال حق سوى الزكاة؟ قال :

نعم برّ الرحم اذا أدبرت ، وصلة الجار المسلم ، فما آمن بي من بات شبعا وجاره

المسلم جائع ، ثم قال : ما زال جبرئيل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه .

وعن العياشي في ( تفسيره ) عن سماعة قال : سألته عن قول الله عز وجل :

«الذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل» فقال : هو ما افترض الله : في المال غير الزكاة

ومن أدى ما افترض الله عليه فقد قضى ما عليه .

هذه اجمال مما صرحت بفضيلة الصدقة والاحسان وصرحت في اكثرها بانها

غير الزكاة اى غير الزكاة الواجبة فمن الممكن جعل الشارع زكاة وصدقة اخرى

على التاجر في تجارته غير مشروط بشيء من النصاب ومن سنخ النصاب وغير ذلك

من الشرائط فلانما من حمل الروايات الواردة في زكاة التجارة على ذلك المعنى

خصوصاً في هذه الكثيرة صرحت بان الزكاة غير زكاة المال والله العالم بحقيقة الحال

﴿و﴾ على كل حال على القول المشهور ﴿لابد من وجود ما يعتبر في الزكاة

من أول الحول الى آخره ، فلو نقص رأس ماله ﴿ يوماً منه ﴿ أو نوى به القنية ﴿

كذلك او لم يتمكن فيه من التصرف ﴿ انقطع الحول ﴿ لو كان بيده نصاب ﴿

من النقد ﴿ بعض حول فاشترى به متاعاً للتجارة قيل ﴿ والقائل الشيخ في المبسوط

﴿ كان حول العرض حول الاصل ، والاشبه استئناف الحول ﴿ من حين الشراء ،

لانه مال جديد من غير فرق بين كون النقد المزبور مال تجارة أولاً ، لما عرفت من

اعتبار المصنف بقاء عين مال التجارة طول الحول ﴿ ولو كان رأس المال دون النصاب

استأنف عند بلوغه نصاباً فصاعداً ﴿ .



قد عرفت ان هذه الفروع والاحكام كلها مبني على ثبوت الاستحباب بالمعنى المعروف عند القوم والله العالم .

﴿وأما﴾ البحث في ﴿أحكامه﴾ اى مال التجارة ﴿فيه﴾ مسائل :  
 ﴿الاولى﴾ زكاة التجارة تتعلق بقيمة المتاع لابعينه ﴿وفى الجواهر على المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا ، بل فى المفاتيح نسبتة الى أصحابنا ، بل ربما قيل : ان عبارة المنتهى تشعر بالاجماع عليه ، لخبر اسحاق بن عمار المتقدم آنفاً المنجبر سندا ودلالة بالشهرة واستصحاب خلو العين عن الحق وجواز التصرف فيها واشعار اعتبار النصاب بالقيمة فى ذلك ، وعدم ظهور نصوص المقام فى العينة ، لان كثيراً منها بلفظ الامر ، الى ان قال خلافاً لما عساه يظهر من المعبر والتذكرة من الميل الى كونها فى العين الخ .

وفى المدارك قال وهل يشترط فى زكاة التجارة بقاء عين السلعة طول الحول كما فى المالية ام لا يشترط ذلك فثبتت الزكاة وان تبدلت الاعيان مع بلوغ القيمة النصاب الظاهر من كلام المفيد ره فى المقنعة الاول انتهى .

ونظيره فى الحدائق قال وهل يشترط فى زكاة التجارة بقاء عين السلعة طول الحول كما فى المالية أم لا فثبتت الزكاة وان تبدلت الاعيان بالمعاوضات مع بلوغ القيمة النصاب ؟ قولان أشهرهما بين المتأخرين الثانى بل ادعى عليه الاجماع واظهرهما الاول ، وهو الظاهر من كلام الشيخ المفيد فى المقنعة وابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه وهو ظاهر المحقق فى الشرائع وبه جزم فى المعبر .

وعليه تدل ظواهر الاخبار كقوله عليه السلام فى صحيحته محمد بن مسلم المتقدمة «ان كان أمسك متاعه يتغى به رأس ماله» وقوله : «وان كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله» وقوله فى رواية ابى الربيع المتقدمة ايضاً «ان كان أمسكه ليلتمس الفضل ... الى آخره» ومثلها صحيحه اسماعيل بن عبد الخالق المتقدمة ايضاً فانها كلها ظاهرة بل صريحة فى بقاء العين طول الحول انتهى .

قال فى الرياض وهل يشترط بقاء عين السلعة طول الحول كما فى المال



ام لا فيثبت الزكوة وان تبدلت الاعيان مع بلوغ القيمة النصاب ولان ظاهر الاصل والنصوص هو الاول كما عنق والمفيد وعليه الماتن في الشرايع وغيره خلافا للفاضل وولده ومن تأخر عنهما كما في المدارك قال وادعيا عليه في التذكرة والشرح الاجماع وهو ضعيف وظاهر المتن تعلق الزكوة بالقيمة لا بالسلعة كما صرح به في الشرايع وتبعه الفاضل في المنتهى وغيره وعزاه في المدارك الى الشيم واتباعه والحجة عليه غير واضحة عدا امر اعتبارى ضعيف ورواية قاصرة الدلالة فلا يصلحان مقيداً وصارفا لظواهر جملة من النصوص الدالة على تعلقها بعين مال التجارة ولعله لذا جعل الماتن مدلولها في المعتبر مع جواز العدول الى القيمة بدلا عن الزكوة انسب بالمذهب ونفى عنه الباس في التذكرة على ما نقله عنهما في ك واستحسنه انتهى .  
وظاهر هؤلاء الاعلام هو اشتراط بقاء عين السلعة في طول الحول كما في زكاة الاموال اى كما يشترط في تعلق الزكاة بالاغنام والآبال بقائهما بعينهما في تمام الحول فكذلك خلافاً لما نسب الى المشهور وتبعهم صاحب الجواهر حيث قال في مقام رد هؤلاء الاعلام ما لفظه : وفيه ان الفرق واضح بين ما نحن فيه وبين باقى اقسام الزكاة ، ضرورة صراحة تلك الأدلة في العين من وجوه . خصوصاً ما جاء منها بلفظ العشر ونصفه وربيع العشر ونحوه مما هو كالصريح في الحصاة المشاعة في العين ، كما أوضحناه سابقاً ، ومن لحظ الأدلة في الطرفين مع التأمل الجيد يجد الفرق الواضح بين المقامين حتى لفظ «فى» فى المقام ، فانه ليس بذلك الظهور فى ارادة العينية ، ولا مساقاً له ، بل الخبر المشتمل عليها قد اشتمل على لفظ «عليه» ونحوه مما يقتضى خلافه ، كما هو واضح بأدنى تأمل ، انتهى .

وحاصله لا يلزم القول بالتعلق بالعين فى المالية التعلق بها فى المقام والمشهور ايضا تعلق الزكاة بالقيمة اى بقيمة الاجناس الباقية سواء كانت نفس السلعة الاولى ام بدلها وهو ان تلازم التعلق بالذمة لكن يمكن كون اتفاقهم على التعلق بالعين فى زكاة الاموال لافى المقام وقد عرفت ان زكاة التجارة صدقة مستحبة بمقتضى الروايات فلا يلزم التعلق بنفس العين لاستحالة بقائها فيما لو قصد بها التجارة .

وظهور الاخبار فى السلعة وان تم لكنها اعم من السلعة الاولى وعدمها فيراد منها الاجناس الباقية عند تمام الحول فيراد منها ومن قيمة الباقية معا اصل رأس المال الاولى فهو اقوى شاهد على ان زكاة مال التجارة ليس كالزكاة الحقيقية التى تعلق بالاشياء التسعة ولم يكن بشرائها بل هى صدقة عند تمام الحول ولذلك لم يصرح فى الاخبار بالنصاب ونصاب التقدين ومقدار الدفع ولا يخفى انها بهذا المعنى اولى من الطرح بمجرد موافقتها للعامة وظهورها فى الوجوب فلا تكون واجبة ولا مندوبة بقيودات تشبه بالوجوب بل صدقة كسائر الصدقات موضوعة فى محل التجارة فهذه صدقة كسائر الصدقات عملاً بالاخبار فى كل تجارة ولو لم يكن مال التجارة بقدر النصاب والا فلادلالة على غير هذا المعنى لتواتر الأدلة على ان الواجب خصوص التسعة بل نفس تلك الأدلة لعله تنفى غيرها حتى ندباً فى الاخبار عن رسول الله عما سواهن بعد بيان التسعة .

(فان قلت) الظاهر هو العفو عن الوجوب فلا ينابى الاستحباب .

(قلت) الظاهر من العفو هو العفو مطلقاً بداهة انه مع اثباته على غير التسعة ولو بنحو الاستحباب كان منافياً للعفو فالعفو صادق لوفى عن غيرها بنحو الاطلاق بل لو ثبت فى غير التسعة ايضاً ولو بنحو الندب لكان عليه البيان ولو يمثل ان فى غيرها ايضاً مستحب ولو كان فى خبر واحد والفرض خلافه .

(فان قلت) فما هذا الاهتمام الشديد والروايات الكثيرة فى الاستحباب فى مطلق مال التجارة .

(قلت) مضافاً الى ورود الاشكالات الكثيرة عليه من جهات من حيث عدم تعيين النصاب وظهورها فى الوجوب وعدم صحة الجمع ومعارضتها مع وجوب الاشياء التسعة وعدم امكان بقاء السلعة وعدم صحة بقاء قيمتها وكونه موجبا لتعلق الزكاة بالشيء مرتين تارة من حيث الوجوب واخرى من حيث الندب لو ثبت ان كان مال التجارة من الاموال الزكوية ان الروايات الكثيرة صادرة تقية لكون ذلك مذهب العامة .



قال في التاج ما لفظه عن سمرة بن جندب رضى الله عنه قال اما بعد فان رسول الله ﷺ كان يأمرنا ان نخرج الصدقة من الذى نعدده للبيع رواه ابو داود عن ابي ذر رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال فى الابل صدقتها وفى الغنم صدقتها وفى البقر صدقتها وفى البز صدقته رواه الدارقطنى والحاكم وصححه انتهى .

والبز كما فى شرح الكتاب بالفتح الثياب او ثياب التجاره وبتاعها بز اوليست الزكاة مقصورة عليه بل كل ما كان للتجارة لعموم الحديث الاول فيجب زكاة التجارة فى كل ما اعد للتجارة بنيتها انتهى موضع الحاجة وفى مهذب الشيرازى بعد كلمة البز قال وفى البز صدقة قال ولان التجارة يطلب بها نماء المال فتعلقت بها الزكاة كالسوم فى الماشية انتهى .

﴿ و ﴾ كيف كان فاذا تعلق النصاب بالقيمة لبالسلعة ﴿ تقوم بالدراهم او الدينير ﴾ كما فى الارشاد والقواعد وغيرها ﴿ تفريع اذا كانت السلعة تبلغ النصاب بأحد النقيدين دون الاخر تعلقت به الزكاة ، لحصول ما يسمى نصاباً ﴾ : قد عرفت ما يتعلق به فراجع وتدبر .

المسألة الثانية اذا ملك أحد النصب الزكائية للتجارة مثل أربعين شاة أو ثلاثين بقرة ﴿ أو عشرين ديناراً او نحو ذلك ﴾ سقطت زكاة التجارة ﴿ المستحبة ﴾ ووجبت زكاة المال ﴿ الواجبة ﴾ وذلك لانه ﴿ لا يجتمع الزكاتان ﴾ وفى الجواهر بلا خلاف كما فى الخلاف ، بل فى الدروس ومحكى التذكرة والمعتبر والمنتهى الاجماع عليه ، وفى المسالك ذكر جماعة أن لاقائل بشبوتهما ، والاصل فيه قول النبي ( ص ) : « لائى فى صدقة » وقول الصادق ( ع ) فى حسن زراراة « لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد » انتهى .

﴿ ويشكل ذلك على القول بوجوب زكاة التجارة ﴾ لعدم الترجيح حينئذ كما ستعرف ﴿ وقيل تجتمع الزكاتان هذه وجوباً وهذه استحباباً ﴾ .

اقول ويمكن ان يجعل قوله لائى وقوله لا يزكى المال الخ من ادلة عدم صحة استحباب مال التجارة لمعارضته مع قاعدة عدم تزكية المال مرتين فى عام واحد لاسقوط النذب

حين الاجتماع خصوصاً على القول بالوجوب .

لكنه قد عرفت ان الاستحباب بمعنى الذى ذكرناه غير مناف مع الجميع فكما يجب عليه زكاة المالية فكذلك يستحب اعطاء شىء يسير استحباباً المسألة ﴿ الثالثة لو عاوض أربعين سائمة ﴾ كانت عنده للتجارة بعض الحول ﴿ باربعين سائمة للتجارة سقط وجوب المالية والتجارة واستأنف الحول فيهما ﴾ اما سقوط وجوب المالية لاشتراط بقاءه فى طول الحول والفرض عدمه واما سقوط التجارة والفرض انه عند المصنف اشتراط بقاء نفس سلعة والفرض عدمها .

﴿ وقيل ﴾ والقائل الشيخ : ﴿ بل تثبت زكاة المال مع تمام الحول دون التجارة ﴾ من غير استثناء ﴿ لان اختلاف العين ﴾ مع الاتفاق فى الجنس ﴿ لا يقدح فى الوجوب ﴾ فى المالية ﴿ مع تحقق كلى النصاب فى الملك ، والاول أشبه ﴾ بأصول المذهب ، وبالمستفاد من النصوص الكثيرة التى مرت فى محالها الدالة على بقاء العين بأجمعها فى جميع الحول فلو تبدلت احد الدراهم والدنانير او احد الانعام بغيرها سقط الحول فالاتفاق فى الجنس غير كاف مع الاختلاف فى العين ولان العين الجديد لم يحل عليه الحول جداً .

المسألة ﴿ الرابعة اذا ظهر فى مال المضاربة الربح كانت زكاة الاصل ﴾ مع اجتماع الشرائط ﴿ على رب المال ﴾ بلاخلاف ولاشكال ﴿ لانفراده بملكه ، و ﴾ أما ﴿ زكاة الربح ﴾ بناء على انه من توابع مال التجارة فتشمله الادلة حينئذ ، فهى ﴿ بينهما تضم حصة المالك الى ماله وتخرج منه الزكاة ، لان رأس ماله نصاب ولا يستحب ﴾ اولاً يجب ﴿ فى حصة الساعى الزكاة الا ان تكون نصاباً ﴾ لمعلومية اشتراطه فى زكاة مال التجارة بناء على الثبوت .

وفى المدارك قال بعد قوله الرابعة اه المراد بالاصل قدر رأس المال وبالربح زيادة قيمة العروض على رأس المال وبالضم فى قوله يضم حصة المالك الى ماله جعلهما كالمال الواحد واخراج الزكاة منهما اذا جمعا الشرايط كما فى المال الواحد لكن فى قوله ويخرج منه الزكاة لان رأس ماله نصاب غير جيد اذا لم يتقدم منه ما



يدل على ذلك اذا تقرر ذلك فنقول اذا دفع انسان الى غيره مالا قراضا على النصف مثلاً فظهر فيه ربح كانت زكاة الاصل على المالك اذا بلغ النصاب واجتمعت بقية الشرايط وكذا حصته من الربح بعد اعتبار ما يجب اعتباره من النصاب والحول واما حصة العامل فان قلنا انه يملكها بالظهور وجبت زكوتها عليه اذا بلغت النصاب وحال عليها الحول من حين الملك وكان متمكناً من التصرف فيها ولو بالتمكن من القسمة وان قلنا انه لا يملكها الا بالقسمة فلازكوة عليه قبلها لانتهاء الملك والظاهر سقوط زكاة هذه الحصص عن المالك ايضاً على هذا التقدير لانها مترددة بين ان تسلم فتكون للعامل او تلف فلا تكون له ولا للمالك وان قلنا انه لا يملك الحصص وانما يستحق اجرة المثل فالزكاة كلها على المالك لان الاجرة دين والدين لا يمنع الزكاة انتهى .

﴿وهل للعامل أن يخرج﴾ الزكاة من عين مال المضاربة ﴿قبل أن﴾ يستقر ملكه عليه بأن ﴿ينص المال﴾ ويتحول عيناً ويقسم مع المالك ، أو يفسخ؟ ﴿قيل﴾ وفي الجواهر والقائل الشيخ في ظاهر المبسوط في أول كلامه والتحرير والموجز وكشفه والعلمين وغيرهم على ما حكى : ﴿لا﴾ يجوز ﴿لانه﴾ أى الربح ﴿وقاية لرأس المال﴾ فاذا أخرجه وانفق خسران رأس المال كان النقص على المالك فهو حينئذ كالمرهون عنده لذلك ﴿قيل﴾ والقائل الشيخ في ظاهر الخلاف والفاضلان في المعبر والارشاد : ﴿نعم﴾ ، لان استحقات الفقراء له أخرجه عن كونه وقاية وهو أشبهه بأصول المذهب وقواعده بناء على تعلق زكاة التجارة بالعين ، اذ مقتضاه كونها كغيرها .

وفي المدارك قال بعد قوله وهل يخرج اه الانضاض لغة تحول المال عيناً بعد ان كان متاعاً ولا يخفى ان ذلك غير كاف في استقرار ملك العامل بل لا بد معه من الفسخ ومن ثم حمل الشارح الانضاض هنا على القسمة مجازاً لعدم استقرار ملك العامل بدونها والمراد ان العامل اذا قلنا انه يملك حصة بالظهور ووجبت الزكاة فيها فهل له تعجيل الاخراج من عين مال القراض بعد الحول وقبل استقرار ملكه

بالقسمة او الفسخ بعد الانضاص قيل لالان الربح وقاية لرأس المال لمالعه يكون من  
 الخسران فتعلق حق المالك به للوقاية يمنع استقلاله بالاعخراج منه وقيل نعم وهو  
 اختيار المصنف هنا وفي المعتبر لان استحقاق الفقراء لجزء منه اخرج ذلك القدر  
 المستحق عن الوقاية ولان الزكوة من المؤمن التي يلزم المال كاجرة الدلال والوزان  
 وارش جنابة العبد وفطرته وهو حسن على القول بالوجوب بل يمكن اجراء الدليل  
 الاول على القول بالاستحباب ايضاً بان يقال ان اذن الشارع في اخراج ذلك القدر  
 اخرجه عن الوقاية وجمع العلامة في القواعد بين كون الربح وقاية وبين تعجيل الاعراج  
 بضمنان العامل الزكوة لو احتيج الى تمام المال كما تضمن المرأة لو اخرجت  
 زكوة المهر ثم طلقت قبل الدخول وهو قياس مع الفارق ورده الشارع في الدروس  
 ايضاً بانه قول محدث مع ان فيه تعزيراً بمال المالك لو اعسر العامل واجيب عنه بان  
 امكان الاعتبار او ثبوته بالقوة لا يزيل حق الاعراج الثابت بالفعل قال فخر المحققين  
 في شرحه والتحقيق ان النزاع في تعجيل الاعراج بغير اذن المالك بعد تسليم ثبوت  
 الزكوة ليس بموجه لان امكان ضرر المالك بامكان الخسران واعساره لا يعارض  
 استحقاق الفقراء بالفعل لان امكان احدا المتنافيين لو نفى ثبوت الاخر فعلا لما تحقق  
 شيء من الممكنات ولان الزكوة حق لله والادمي فكيف يمنع مع وجود سببه  
 بامكان حق الادمي بل لو قيل ان حصة العامل قبل ان ينض المال لازكوة فيها لعدم  
 تمام الملك والملك ربحه كان قويا هذا كلامه ره وقوته ظاهرة انتهى .

المسألة ﴿الخامسة الدين﴾ المطالب به فضلا عن غيره ﴿لا يمنع من زكاة﴾  
 مال ﴿التجارة ولو لم يكن للمالك وفاء الامنه﴾ وفي الجواهر بخلاف اجده فيه  
 بل عن التذكرة وظاهر الخلاف الاجماع عليه ولعله كذلك بناء على الوجوب  
 وكونها في العين ، بل والذمة لعدم المنافاة بين الخطابين ، بل الظاهر تقديمها في  
 الاداء ، لكونها أهم منه باعتبار اجتماع حق الله وحق آدمي مع تعلق في العين ايضاً ،  
 بل بناء على الندب وتعلقها بالعين لا يمنع تعلق خطابها حتى لو طالب صاحب الدين  
 انتهى .



قد عرفت ان زكاة مال التجارة غير ثابت بنحو الوجوب وكذا الاستحباب بنحو المشهور ولو سلم كان الدين مقدما وفي المدارك بعد المتن قال الضمير في منه يرجع الى مال التجارة المدلول عليه بزكاة التجارة والمراد ان الدين لا يمنع من تعلق الزكاة بالنصاب المتجر به وان لم يكن للمديون مال سواه لان متعلق الدين الذمة ومتعلق زكاة التجارة العين او القيمة على اختلاف الرأيين فلا تعارض بينهما وهذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب قاله في التذكرة ويمكن ان يقال لا يتأكد اخراج زكاة التجارة للمديون مع المضايقة لانه نفل يضر بالفرض انتهى .

اقول ان كان المراد امكان اداء الزكاة والدين فلا كلام لعدم المنافاة وعدم منافاة حق الله وحق الادمي اصلا وان كان المراد امكان اداء احدهما بان لم يكن المال وافيا لادائهما ويدور بين احدهما فلا اشكال في تقدم الدين خصوصا اذا طالب صاحب الدين لان الزكاة مستحب فلا تعارض الفرض .

❊ وكذا القول ❊ عند المصنف ❊ في زكاة المال ❊ غير التجارة ❊ لانها تتعلق بالعين ❊ قد عرفت ان الزكاة متعلق بالذمة في المجلد الحادي عشر اولا وعلى فرض تعلقها بالعين فان كان له مال آخر فلا منافاة والالزم اداء ديونه من هذا العين اذ هي وقاية لحق الله وحق الناس فيؤدي الدين والزكاة منها لعدم المنافاة بين كون العين متعلقا لحق الله وحق الناس نعم انما تنافي في الدين المستوعب كما اذا كان له اربعون شاة وكان عليه الدين بمثلها فلا ينبغي التكلم الا فيما اذا دار الامر بين اداء الزكاة والدين و(ح) يمكن الجمع بينهما فان الزكاة في المثال واحد من الاربعين والباقي للدين .

وقال في المدارك بعد قوله وكذا القول اه هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب مدعى عليه الاجماع قال في(هي) الدين لا يمنع الزكاة سواء كان للمالك مال سوى النصاب اولم يكن وسواء استوعب الدين النصاب اولم يستوعبه وسواء كانت اموال الزكاة ظاهرة كالنعم والحراث او باطنة كالذهب والنفضة وعليه علماؤنا اجمع ثم احتج عليه بعموم الامر بالزكاة فلا يختص بعدم حالة الدين الا بدليل

ولم يثبت وبانه حرم مسلم ملك نصاباً حولاً فوجبت الزكوة عليه كمن لادين عليه وبأن سعاة النبى (ص) كانوا يأخذون الصدقات من غير مسئلة عن الدين ولو كان مانعاً لسألوا عنه .

قلت ويدل عليه صريحاً مارواه الكلينى رض عن على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام وضرريس عن ابى عبد الله (ع) انهما قالا ايما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه المحول فانه يزكاه وان كان عليه من الدين مثله واكثر منه فليزك ما فى يده وهذه الرواية لم ينقلها احد من الاسحاب فيما اعلم مع كونها نصاً فى المطلوب ويفهم من الشارع ره فى البيان التوقف فى هذا الحكم حيث قال بعد ان ذكر ان الدين لا يمنع زكوة التجارة وفى الجعفرىات عن امير المؤمنين (ع) من كان له مال وعليه مال فليحسب ماله وما عليه فان كان له فضل متأدرهم فليعط خمسة قال وهذا نص فى منع الدين الزكوة والشيخ فى الخلاف ماتمسك على عدم منع الدين الا باطلاق الاخبار الموجبة للزكوة هذا كلامه ره ونحن قدينا وجود النص الدال على ذلك صريحاً ومانقله عن الجعفرىات مجهول الاسناد مع اعراض الاصحاب عنه واطباقتهم على ترك العمل به انتهى .

اما عبارة المتتهى فقوله لا يمنع فى صورة عدم استيعاب الدين فواضح لامكان اداء الدين والزكاة من العين ولو على القول بتعلق الزكاة بالعين واما فى صورة الاستيعاب كما اذا كان له اربعون شاة وكان عليه الدين بمثله فح يكون جميع الاربعين للدين فمعنى عدم المنع حينئذ هو الجمع بينهما بدفع الزكاة او الاثم الباقي لاداء الدين ولم يكن بتمامه فح وان كان جمعا بينهما لكنه يحتاج الى دلالة دليل يدل على تقدم الزكاة على الدين .

اما احتجاجه بعموم الامر بالزكاة فيعارض بعموم وجوب اداء الدين فلا بد للترجيح من دليل وقوله فى عكسه مصادرة وقوله حرم مسلم الخ معارض بانه حرم مسلم كان عليه الدين فوجب دفعه الى المالك وبرائة ذمته عن دينه من غير تقييد بكونه عليه زكاة اولاً وقوله وبان سعاة النبى عليه السلام فيه ان عدم سئوال السعاة من حيث علمهم



بعدم الدين لمن كان ذويسر ومالك للمواشى والغلات غالباً ولان السؤال عن ذلك فى معرض عدم وصول الزكاة فربما كان المالك غير راغب بدفع الزكاة فيكون ذلك طريقه الى الفرار عن الزكاة فيفتح الباب لغيره فيوجب نقض الغرض الاصلى على ان الواجب على سعة النبى حمل فعل المسلم على الصحيح وانهم يؤدون ديونهم واما استنصار المدارك له باتيان الدليل له برواية زرارة وضريس وقوله بعد نقله هذه الرواية لم ينقلها احد من الاصحاب ففيه ان عدم النقل لامكان معارضته مع قاعدة دفع الديون الى اربابه وتقدم حق الناس على حق الله وهو المرجح لتقديم ما عن الجعفرىات ايضاً .

بل اللازم هو التعجيل فى دفع اداء حق الناس لامكان الموت وذهاب اموالهم وعدم قيام الوارث بالوفاء والاداء وصار مضافا اليه موجبا لرغبة الناس عن الدين اذ الميل الى شىء انما يكون بميل اهله اليه فلورأى ان اهل الاسلام عملهم على خلاف احكامه صار ذلك موجبا لعدم الرغبة اليه وسوء الظن باهله ونقلهم ذلك للغير ولاظن ان الشارع الحكيم يرضى بمثل ذلك بخلاف ترك الزكاة فانه عند الله عظيم ولكن ليس عند الناس بمثل ذلك والله العالم بحقيقة الحال .

ثم ان الكلام فى تقدم الدين فيما لم يقدر المالك على اداء كليهما والا فلا كلام فى وجوب ادائهما فاذا كان الدين مستوعبا وطالب صاحبه فلم يقدر فعلا عليهما كان الدين مقدما بخلاف صورة الامكان او تأخير صاحب الدين وعدم مطالبته فعلا عند حلول الحول فانه (ح) يقدم الزكاة بلا كلام وبالجملة عند الدوران يقدم روايات الدين مضافا الى عدم العفو منهم يوم القيامة بخلاف حق الله .

﴿ثم يلحق بهذا الفصل مسألتان الاولى﴾ انه لو قلنا بثبوت ما عن المشهور فهل ثبتت فى ﴿العقار المتخذ للنماء﴾ الذى هو لغة الارض أولا وفى المدارك قال بعد قوله العقاراه العقار لغة الارض والمراد هنا ما يعم البساتين والخانات والحمامات ونحو ذلك على ما صرح به الاصحاب واستحباب الزكاة فى حاصلها مقطوع به فى كلامهم ولم اقف له على مستند وقد ذكره العلامة فى التذكرة وهى مجرداً عن الدليل

ثم قال في التذكرة ولا يشترط فيه الحول ولا النصاب للعموم واستقرب الشهيد في البيان اعتبارهما ولا بأس به اقتصاراً فيما خالف الاصل على موضع الوفاق ان تم وعلى هذا فانما يثبت الاستحباب فيه اذا كان الحاصل عرضاً غير زكوى اما لو كان نقداً فان الزكوة تجب فيه مع اجتماع الشرايط ويسقط الاستحباب انتهى .

أقول عدم ذكر المستند من حيث عدم صدق مال التجارة عليه اذ التجارة ظاهرة عرفاً في مال ونقود تصرف في البيع والشراء بخلاف اخذ النماءات فمن له املاك مختلفة واخذ منافعها وتصرف في اموره لا يقال له بالتاجر ولا بهذه المنافع بمال التجارة وهو واضح والاسترباح وان كان قد يكون بنقل الاعيان وقد يكون باستئمتها لكن مال التجارة لا يقال بكليهما بل بالاولى فقط ومن العجيب ما حكي عن المصاييح «ان عدم تعرضهم لذكر هذه الزكاة ووقت الاخراج وكيفيته اصلاً قرينة على كونها كزكاة التجارة .

﴿و﴾ كيف كان ﴿لمو بلغ﴾ حاصله ﴿نصاباً﴾ وكان من الامور الزكوية كالحنطة والشعير وغيرهما ﴿و حال عليه الحول وجبت الزكاة﴾ بلا كلام .  
 ﴿ولانستحب﴾ الزكاة ﴿في المساكن ولا في الثياب والآلات والامتعة المتخذة للقتية﴾ للاصل بلا خلاف اجده ، بل عن التذكرة «لا تستحب الزكاة في غير ذلك من الاثاث والامتعة والاقمشة المتخذة للقتية باجماع العلماء» .

المسألة ﴿الثانية الخيل اذا كانت اناثاً سائمة وحال عليها الحول ففي العتاق﴾ جمع عتيق ، وهو الذي ابواه عربيان كريمان ﴿عن كل فرس﴾ منها في كل عام ﴿ديناران وفي البرازين﴾ جمع برزون بكسر الباء ﴿عن كل فرس دينار استحباباً﴾ وفي الجواهر بلا خلاف اجده فيه ، بل في التذكرة «قد اجمع علماؤنا على استحباب الزكاة في الخيل بشروط ثلاثة : السوم والانوثة والحول» ونحوه عن كشف الحق وفي محكي المنتهى أن تمامية الملك والحول والسوم شرط عند الجميع ، وقال : انها مجمع عليها عند القائل بالزكاة فيها وجوباً أو استحباباً ، واما الانوثة فباجماع اصحابنا انتهى .



ويدل عليه مارواه زرارة ومحمد بن مسلم قالوا : «وضع أمير المؤمنين (ع) على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين ، وجعل على البرازين ديناراً» .

وقوله عَلَيْهَا الراعية صريح في السوم ومارواه زرارة ايضاً في الصحيح عن ابي عبدالله (ع) «هل على الفرس او البعير يكون للرجل ير كبهما شيء؟ فقال : لا ، ليس على ما يعلف شيء ، انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل ، فاما ماسوى ذلك فليس فيه شيء» فانه صريح في كونها سائمة نعم ليس فيه تصريح بالانوثية .

لكنه مضافاً الى الاجماع تدل عليه ايضاً [صحيح زرارة] قال : «قلت لابي عبدالله عليه السلام : هل في البغال شيء؟ فقال : لا ، قلت : كيف صار على الخيل ولم يصير على البغال؟ فقال : لان البغال لاتلقح والخيل الاناث ينتجن ، وليس على الخيل الذكورة شيء ، قال : قلت : فما في الحمير؟ قال : ليس فيها شيء» الحديث .

نعم انما الكلام في استفادة الاستحباب من الروايات الظاهرة في الوجوب ويمكن ان يقال انها بهذا المعنى معرض عنها عند الاصحاب فانه قد اتفقوا على الندب وفي الجواهر : ولعلمهم فهموا الندب من ظاهر قوله (عليه السلام) : «وضع» الى آخره مضافاً الى محكي الاجماع في الخلاف على الندب ، وفي محكي كشف الحق ذهبت الامامية الى انه لاتجب الزكاة في الخيل : وخالف أبو حنيفة ، وعن الغنية الاجماع ايضاً على استحبابها في الاناث منها ، وعلى سقوط اعتبار النصاب . وهل يعتبر عدم كونها عوامل فلا يستحب في العوامل غير بعيد و لكن يشترط كون رأس ملكها مالك بتمامه ولو بالشراكة كما اذا كانت فرسان لاثنين بالاشاعة لا الفرس الواحدة بينهما .

﴿النظر الثالث﴾ مما يتعلق بزكاة المال ﴿فيمن تصرف اليه ووقت التسليم والنية ، القول﴾ الاول ﴿فيمن تصرف اليه ويحصره اقسام : الاول اصناف المستحقين للزكاة﴾ وهم ثمانية او ﴿سبعة﴾ بعد ﴿الفقراء والمساكين﴾ صنفاً واحداً .

ويدل على جميع الاصناف الثمانية او السبعة ما عن علي بن ابراهيم حيث انه ذكر في تفسيره تفصيل هذه الثمانية الاصناف فقال : فسر العالم عليه السلام فقال : الفقراء هم الذين لا يسألون وعليهم مؤنات من عيالهم ، والدليل على أنهم هم الذين لا يسألون قول الله تعالى : « للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافا » والمساكين هم أهل الزمانات وقد دخل فيهم الرجال والنساء والصبيان ، والعاملين عليها هم السعاة والجبابة في أخذها وجمعها وحفظها حتى يؤدوها الى من يقسمها .  
و المؤلفلة قلوبهم قال : هم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم يدخل المعرفة قلوبهم أن محمداً رسول الله (ص) وكان رسول الله (ص) يتألفهم ويعلمهم ويعرفهم كيما يعرفوا ، فجعل لهم نصيباً في الصدقات لكي يعرفوا ويرغبوا وفي الرقاب قوم لزمتهم كفارات في قتل الخطاء وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون وهم مؤمنون ، فجعل الله لهم منهما في الصدقات ليكفر عنهم .

والغارمين : قوم قد وقعت عليهم ديون أنفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام أن يقضى عنهم ويفكهم من مال الصدقات ، وفي سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد وليس عندهم ما يتقوون به ، أو قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به أو في جميع سبل الخير ، فعلى الامام أن يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد ، و ابن السبيل أبناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات .

وفي المسالك جعلهم سبعة بناء على اتحاد الفقراء والمساكين والاشهر كونهم ثمانية لتغاير معنى الاسمين و تظهر الفائدة فيما اراد المخرج بسط الزكوة على الاصناف استحبابا فانه يقسمها ثمانية اقسام و كذا لو نذر بسطها عليهم وقد رجع المصنف عن هذا القول في غير هذا الكتاب وعدهم ثمانية انتهى وكيف كان فهي



من العبادات العظيمة .

فمن السكوني ، عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله ﷺ إذا أراد الله بعبد خيراً بعث إليه ملكاً من خزان الجنة فيمسح صدره ويسخى نفسه بالزكاة ، قال : وقال أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته : الله الله في الزكاة فانها تطفى غضب ربكم .

ثم انه قد وقع الاختلاف العظيم في الفرق بينهما والثمره بينهما ولم يؤدوا الى نتيجة واضحة مع ان الثمره تظهر قطعاً في الاوقاف والصدقات احياناً لو كان الفرق معلوما ولكنه ليس كذلك لامن حيث اللغة ولا من حيث الروايات ولا من حيث استعمالات الافيما لا يكون بمهم ككون المساكين اجهد من الفقير او اوفر منه والاظهر في بيان وجه التغاير ما دل عليه ( صحيح محمد بن مسلم ) عن احدهما عليه السلام « انه سأله عن الفقير والمسكين فقال الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي هو اجهد منه الذي يسأل ومجرد كون احدهما سائلاً دون الاخر لا يوجب فرقا من حيث الاحكام نعم يمكن وقوع النذر والوقف مثلا على السائل الذي لم يسأل الناس فيختص حينئذ بالفقير دون المسكين .

وقد يفرق فيهما مجتمعا كما في الاية دون غيره ولذا قال المصنف رحمته الله ومن الناس من جعل اللفظين بمعنى واحد ومنهم من فرق بينهما في الاية عليه السلام .

وفي المسالك اعلم ان الفقراء والمساكين متى ذكر احدهما خاصة دخل فيه الاخر بغير خلاف، نص على ذلك جماعة منهم الشيخ والعلامة كما في آية الكفارة المخصوصة بالمسكين فيدخل فيه الفقير وانما الخلاف فيما لو جمعا كما في آية الزكوة لا غير والاصح انهما حينئذ متغايران لنص اهل اللغة وصحيفة ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال الفقير الذي لا يسأل الناس والمسكين اجهد منه ولا ثمره مهمة في تحقيق ذلك للاتفاق على استحقاقهما من الزكوة حيث ذكر او دخول احدهما تحت الاخر حيث يذكر احدهما وانما تظهر الفائدة نادراً فيما لو نذر او وقف او وصى لاسوئهما حالا فان الاخر لا يدخل فيه بخلاف العكس انتهى .

﴿والاول اشبه﴾ ولعله كذلك فلم يظهر لى فرقا واضحا بينهما مع ان الحكم والنذر او الوقف اذا تعلق بالفقير بل المسكين يعم كليهما الا فيما اذا خص من لم يسئل بالذكر كما عرفت وعن ابن عرفة أخبرني أحمد بن يحيى عن محمد بن سلام انه قال ليونس : « افرق لى بين المسكين والفقير فقال : الفقير الذى يجد القوت ، والمسكين الذى لا شىء له » ويؤيد ذلك كله ما عن الغنية من الاجماع على أن الفقراء لهم شىء ، والمساكين لا شىء لهم ، وقد نص على ذلك الاكثر من أهل اللغة .

وقد اطال الكلام فى الجواهر بما لاطائل تحته حيث لم يظهر بينهما فرق مؤثر فى الحكم وانهما مشتركان فى الاحتياج فى امور معاشهم وبقائهم فى الدنيا كان ذلك من حيث عدم المال فى ايديهم او عدم حرفة وصياغة لهم او كان ولم يقدر و الى القيام بها لضعفهم او عدم صحة مزاجهم او قطع ايديهم وارجلهم كانوا من اول الامر كذلك او عرض لهم ذلك فالكل فقير بخلاف من لم يكن كذلك فالاولى صرف الوقت فيما هو اهم من ان الزكاة على من وجب وعلى من اخذ وهى مسألة مهمة قد اختلف فيها الاعلام وقد كثر فيها الكلام ولم ينته الى ما يحصل به المرام .

فقال : ﴿ومن يقدر على اكتساب ما يمون نفسه وعياله﴾ على وجه يليق بحاله ﴿لانحل له ، لانه كالغنى وكذا ذو الصنعة﴾ اللائقة بحاله التى تقوم بذلك كالالتجارة والصياغة بحيث تمكنوا من تحصيل معاشهم باى نحو كان .

والظاهر انه اسلم مما صنعه الاصحاب من اخذ السنة ولم يكن مذكورا فى لسان الروايات لكنه لا يتم لجميع الموارد فمن له ضيعة لمعاشه ولا تسع لنفسه ولو ازمه كان فقيراً وجب عليه الاخذ مع انه لو باع الضيعة صار غنيا الى سنة بل ازيد فهل يصح له بيع الضيعة ثم صار فقيراً بعدا اولاً وكذا اداره وكتبه وخادمه ولا ظن ان افتى بذلك فقيه وان كان المراد قوت السنة بعد وجود ما يحتاج اليه وعدمه فليس دائراً مدار السنة بل يحتاج الى قيد يخرج المستثنيات من الدين كالدار والضيعة والخادم وغير ذلك . فيكون الحاصل الفقير من لم يحصل ما يمون نفسه وعياله من ضيعة ومحل تجارته ومن المعلوم انه فى ذلك لا فرق بين كونه الى سنة او اكثر لان الفرض انه بعدها كذلك



فالمراد مقدار عدم القوت بغير المذكورات و بذلك يجمع بين جميع التعاريف والاختبار وهذا المعنى ايضاً يختلف بالنسبة الى الاشخاص .

فقد حكى عن ابن ادريس انه قال : اختلف اصحابنا فى من يكون معه مقدار من المال ويحرم عليه بملك ذلك المال أخذ الزكاة ، فقال بعضهم اذا ملك نصاباً من الذهب وهو عشرون ديناراً فانه يحرم عليه اخذ الزكاة .

وقال بعضهم لا يحرم على من ملك سبعين ديناراً ، وقال بعضهم لا قدره بقدر بل اذا ملك من الاموال ما يكون قدر كفايته لمؤنته طول سنته على الاقتصاد فانه يحرم عليه أخذ الزكاة سواء كان نصاباً أو اقل أو أكثر ، فان لم يكن بقدر كفاية سنته فلا يحرم عليه أخذ الزكاة . وهذا هو الصحيح واليه ذهب ابو جعفر الطوسى فى مسائل الخلاف انتهى .

وفى الحدائق بعد نقل العبارة قال والى هذا القول ذهب المحقق والعلامة وعامة المتأخرين الا انه على اطلاقه مشكل بما صرح به جملة منهم كالشيخ والمحقق فى النافع والعلامة وغيرهم من جواز تناول الزكاة لمن كان له مال يتعيش به أو ضيعة أو دار يستغلها اذا كانت الغلة والنماء يعجز عن كفايته وان كان بحيث يكفيه رأس المال وثمان الضيعة أو الدار لكفاية سنته فانه لا يكلف بالانفاق من رأس ماله ولا بيع ضيعته وداره بل بأخذ التتمة من الزكاة . والقول الفصل والمذهب الجزل فى ذلك هو انه متى كان كذلك يعنى يتجر فى دراهمه و يستتمها لاجل معاشه ويستغل عقاره لذلك فان الحكم فيه ما ذكر ومتى لم يكن كذلك اعتبر فيه قصور امواله عن مؤنة سنته كما ذكره اولاً انتهى .

وعن التحرير « لو كان ذا كسب يكتسبه حرم عليه ، اخذها ، ولو كان كسبه يمنعه من النفقة فى الدين فالاقرب عندى جواز أخذها ولو كان معه ما يمون به عياله ونفسه بعض السنة جاز أن يتناولها من غير تقدير ، وقيل : لا يتجاوز » و عن الدروس « ويمنع من يكتفى بكسبه ولو ملك خمسين ، كما لا يمنع من لا يكتفى به ولو ملك سبعمائة ، وكذا ذوالصنعة والضيعة ، ولو كان أصلها يقوم به دون النماء استحق ، وهل

يأخذ تمة السنة أو يسترسل الاخذ قولان ، ولو اشتغل بالنفقة او محصلاته عن التكسب جاز الاخذ .

قال في الجواهر في مقام بيان الفقر الواجب عليه اخذ الزكاة وعكسه ما لفظه والمشهور بين المتأخرين من الاصحاب تحققه بقصور المال أو ما يقوم مقامه عن مؤونة السنة ولعياله ، فيكون الغنى من لم يقصر ماله قوة أو فعلا عن ذلك ، بل عليه عامتهم عدا النادر الذي لا يعبأ بخلافه ، بل نسبه غير واحد الى الشهرة من غير تقييد ، وعن آخر نسبه الى محققى المذهب ، انتهى .

وهذه التعاريف المشهورة بين الفقهاء يرجع الى ما ذكرنا وهو معنى عرفي فان من لم يكن له مؤنة سنة او تجارة تحصل له قدر معاش كل يوم فقير عند العرف ولو كان له صنعة او كسب غير وافي بخلاف من له شغل كذلك فانه لا يعد فقيراً .

ويدل عليه ما رواه ( هارون ) قال : «قلت لابي عبدالله (ع) : يروى عن النبي ﷺ أنه قال : لا تحل الصدقة لغنى ولا لذي مرة سوى ، فقال : لا تصلح لغنى ، قال : فقلت له : الرجل يكون له ثلاثمائة درهم في بضاعة وله عيال فان أقبل عليها أكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال : فلينظر ما يستفضل منها فيأكلها هو ومن وسعه ذلك ، وليأخذ لمن لم يسعه من عياله» .

(وصحيح معاوية بن وهب) «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون له ثلاثمائة درهم أو أربعمائة درهم و له عيال و هو يحترف فلا يصيب نفقته فيها يكب فيأكلها ولا يأخذ الزكاة أو يأخذ الزكاة ؟ قال : لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بهانفسه ومن وسعه ذلك من عياله ، ويأخذ البقية من الزكاة ، ويتصرف بهذه لا ينفقها» .

(وموثق سماعة) عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً «سألته عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار و الخادم ؟ فقال : نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها ما يكفيه و عياله ، فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه و عياله في طعامهم و كسوتهم و حاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكاة ، وان كانت غلتها تكفيه فلا» .

(وموثق سماعة) عن أبي عبدالله (ع) قال : «قد تحل الزكاة لصاحب السبعمائة ،



وتحرم على صاحب الخمسين درهماً . فقلت له : وكيف هذا ؟ قال : اذا كان صاحب السبعمائة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم تكفه فليكف عنها نفسه وليأخذها لعياله ، وأما صاحب الخمسين فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه السنة» .

(وخبر أبى بصير) سأل أبا عبد الله (ع) «عن رجل له ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثيرة أله أن يأخذ من الزكاة ؟ فقال : يا أبا محمد أيربح فى دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل ؟ قال : نعم ، قال : كم يفضل ؟ قال : لأدرى ، قال : ان كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاة ، وان كان أقل من نصف القوت أخذ الزكاة» .

(وخبره الآخر) قال : «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : يأخذ الزكاة صاحب السبعمائة اذا لم يجد غيره ، قلت : فان صاحب السبعمائة يجب عليه الزكاة فقال : زكاته صدقة على عياله ، فلا يأخذها الا أن يكون اذا اعتمد على السبعمائة أنفذاها فى أقل من سنة ، فهذا يأخذها ، ولا تحل الزكاة لمن كان محترفاً وعنده ما تجب فيه الزكاة أن يأخذ الزكاة» .

وهذه الروايات صريحة فيما ذكرنا ولم يذكر فيها السنة بل استثنى فيها محل كسبه وقريته وتجارته بل يجمع فيها بتفاوت الاشخاص وان سبعة بالنسبة الى شخص لا يجعله غنياً والنسبة الى شخص يجعله بل الأقل منه فمعيار الفقر امرمو كوال الى العرف وربما لا يرى صاحب القرية غنياً وربما يرى من له كسب فقط غنياً فالضيعة والقرية والكسب ليست مناطاً للفقر والغنى بل عدم التمكن من نفقة اهله وعياله والتمكن عنه هو المعيار كان فى سنة او اكثر .

توضح المقام انه ان دل الدليل المعتبر على السنة أخذنا به تعدياً والا فمعيار الفقر والغنى هو الاحتياج وعدمه فان كان محتاجاً على الدوام كان فقيراً وان لم يكن محتاجاً على الدوام كان غنياً وفى الاول تارة يكون محتاجاً رأساً واصلاً ولا يكون له شىء اصلاً و اخرى له ضيعة او تجارة لاتفى بلوازمه و كلاهما سواء فى مناط

جواز اخذ الزكاة فمع انه لا دليل على بيع ضيعته وصيرورته غنيا الى سنة كان لازم البيع هو الاحتياج في جميع اموراته فيحتاج الى صرف الزكاة اكثر مما كانت مكتملة للنواقص بداهة مع انه موجب للذلة عند الانظار وتوهين للمؤمن ولا يرضى به الشرع قطعاً فعليه لاترجيح في البيع وجعله غنيا بعد العلم بصيرورته فقيراً ايضاً رأساً.

فظهر من ذلك انه اذا لم يصل اليه ما به قوام تعيشه كان فقيراً يجب عليه اخذ الزكاة مطلقاً اوفى مقدار قام بحوائجه وهذا امر دائمى هذا بالنسبة الى الفقر واما الغناء فهو الذى لا يحتاج الى معاشه الى سنة فما المراد بهذا القيد مع بداهة انه لو كان كذلك الى سنة لا يعد عند العرف غنياً.

نعم لفظ السنة مضافاً الى وقوعها في خبر ابي بصير المتقدم آنفاً قد ذكرت ايضاً في محكى المقنعة عن [يونس بن عمار] «سمعت الصادق (ع) يقول : تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة ، وتجب الفطرة على من عنده قوت السنة» وفيما عن [ابن اسماعيل الدعوى] عن ابي الحسن (ع) سأله «عن السائل عنده قوت يوم أله أن يسأل ، وان أعطى شيئاً أله أن يقبل ؟ قال : يأخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته من الزكاة ، لانها انما هي من سنة الى سنة» ويمكن ان يكون قيد الدوام الذى يرى في بعض الكلمات ناظراً الى عدم لزوم السنة ايضاً ومنشأه المبسوط .

قال في محكى عبارته ما لفظه : الغنى الذى يحرم معه أخذ الصدقة أن يكون قادراً على كفايته وكفاية من يلزمه كفايته على الدوام فان كان مكتفياً بصنعة وكانت صنعته ترد عليه كفايته وكفاية من يلزمه نفقته حرمت عليه وان كانت لاتر د عليه حل له ذلك . وهكذا حكم العقار ، وان كان من أهل البضائع احتاج أن يكون معه بضاعة ترد عليه قدر كفايته فان نقصت عن ذلك حلت له الصدقة ، ويختلف ذلك على حسب حاله حتى ان كان الرجل بزراً أو جوهرياً يحتاج الى بضاعة قدرها الف دينار أو الف دينار فنقص عن ذلك قليلاً حل له أخذ الصدقة . هذا عند الشافعى والذى رواه اصحابنا انها تحل لصاحب السبع مائة وتحرم على صاحب الخمسين وذلك على قدر حاجته الى ما يتعيش به ولم يرووا اكثر من ذلك وفي اصحابنا من قال ان من ملك نصاباً يجب عليه فيه الزكاة



كان غنيا وتحرم عليه الصدقة وذلك قول ابي حنيفة انتهى .

وفى الحدائق بعد نقل العبارة قال والظاهر كما استظهره بعض الاصحاب ان المراد بقوله «على الدوام» ان يكون له ما يحصل به الكفاية عادة من صنعة او ضيعة او مال يتجربه بحيث لا ينقص فاضلها عن حاجته واما حملة على ان المراد به مؤنة السنة كما ذكره العلامة فى المختلف فالظاهر بعده انتهى .

وفى الجواهر بعد العبارة قال والذى فهمه المصنف وغيره من هذه العبارة مذهب المشهور، ولذا حكاها فى المعتبر عنه فى باب قسم الصدقات والموجود فيه فى الباب المزبور هذه العبارة ، وفى محكى المنتهى نقل عبارة المبسوط واختارها واستدل عليه بأدلة المشهور، ونحوه ما عن المهذب البارع ، الى ان قال :

قلت : ويمكن أن يتعلق قيد الدوام فى كلامه بلزوم الكفاية اى من يلزمه أن ينفق عليه دائما لامن تجب نفقته فى بعض الاوقات مثل الاجير المشرط اجارته و غيره فيبقى حينئذ مطلقا كالنصوص يجب تنزيله على ما عند المشهور، لعدم التحديد له فى الشرع غيره ، كما انه لاحد له فى العرف واللغة ، ولقد اطنب الاستاذ الاكبر فى شرحه على المفاتيح فى فساد فهمه : وانه يمكن أن يكون مخالفا للضرورة من المذهب ، وحيث كان الامر من الوضوح بمكانة لم نتعرض لنقل كلامه ، على أن ما قدمناه سابقاً فى اول المسألة كاف فى رده ضرورة عدم معقولية المراد بالدوام اذا لم ينزل على ما عند المشهور انتهى .

ولا يخفى فيما افاد فى فهم كلام المبسوط اذ ليس مناط الفقر والغنى تمكن نفقة الاجير وعدمه ولو شرط نفقته فى الاجارة بل العرف يعد من تمكن من نفقة واجب النفقة غنيا ولو لم يتمكن من نفقة الاجير ونحوه ولو فيما وجب عليه نفقته وبالجملة فى مثل ما فرضه وان لم يجب الانفاق عليه دائما لكن هذا المعنى ليس مراد المبسوط جدا واما قوله اذا لم ينزل على ما عند المشهور فهو افسد اذ ظاهره ان حجية شىء منحصرة فيما كان صحيحاً عند المشهور بحيث لو خالفهم لماصح ولما كان حجة وفساده واضح اذ كثيراً ما يكون الشىء صحيحاً دليلاً ولو كان المشهور قد اعرضوا

عنه وكثيراً ما يكون منشأ الشهرة الى شخص واحد وانه بعد فتواه بشيء قد تبعه المتأخر عنه فراراً عن رده لجلالة شأنه وهكذا بعدا فبعد حتى صار مشهوراً بل اجماعاً وكم له من نظير حتى في مثل فتاوى الشيخ في شيء منفرد به فصار بعده مشهوراً بل اجماعاً .

وكيف كان فالذى يظهر من العبارة تمكنه على الكفاية بنحو الدوام وظنى انه في مقابل السنة اى لم يكن تمكنه من الكفاية والانفاق الى خصوص سنة بحيث كان فقيراً بعده فان العرف لا يطلق على مثله غنيا بل الغنى هو الذى يتمكن من الانفاق على من يلزمه دائماً والفقير من لم يكن كذلك ولم يكن فى يده ما ينفق فى اهل بيته بل اذا وجد شيئاً ينفقه والا فلا فهو متمكن فى بعض الاوقات عند وصول شيء فى يده والغنى متمكن دائماً .

وهذا المعنى يكون قابلاً للقبول عند العرف ويكون نظره الى عدم اشتراط السنة كما عرفت وعدم دليل يمكن الاعتداد على ما هو المشهور بل الفقير بعد الغنى عد عند العرف مستنكراً اذا علموا بذلك من الاول ويقال استهزاء لمن تمكن لقوت سنته فقط هذا غنى وفقير تدبر .

قال فى المدارك مانصه واختلف الاصحاب فيما يتحقق به الغنى المانع من الاستحقاق فوق الشيخ فى الخلاف الغنى من ملك نصاباً تجب فيه الزكوة او قيمته وقال فى المبسوط الغنى الذى يحرم عليه اخذ الصدقة باعتبار الفقر هو ان يكون قادراً على كفايته وكفاية من تلزمه كفايته على الدوام فان كان مكتفياً بصنعة وكانت صنعته ترد عليه كفايته وكفاية من تلزمه نفقته حرمت عليه وان كانت لا ترد عليه حل له ذلك قال فى المختلف والظاهر ان مراده بالدوام هنا مؤنة السنة وهو بعيد ولعل المراد به ان يكون له ما تحصل به الكفاية عادة من صنعة او صيغة او مال يتعيش به او نحو ذلك ثم قال الشيخ فى المبسوط وفى اصحابنا من قال من ملك نصاباً يجب فيه الزكوة كان غنياً تحرم عليه الصدقة وذلك قول ابى حنيفة .

وقال ابن ادريس الغنى من ملك من الاموال ما يكون قدر كفايته لمؤنته طول



سنته على الاقتصاد فانه يحرم عليه اخذ الزكاة سواء كانت نصاباً او اقل من نصاب او اكثر من النصاب فان لم يكن كفايته سنة فلا يحرم عليه اخذ الزكاة والى هذا القول ذهب المصنف وعامة المتأخرين وحكاه في المعبر عن الشيخ في باب قسم الصدقات لكن لا يخفى ان هذا الاطلاق مناف لما صرح به الاصحاب كالشيخ والمصنف في النافع والعلامة وغيرهم من جواز تناول الزكاة لمن كان له مال يتعيش به اوضيعة يستغلها اذا كان بحيث يعجز عن استنماء الكفاية اذ مقتضاه ان من كان كذلك كان فقيراً وان كان بحيث لو انفق رأس المال المملوك له لكفاه طول سنته .

والمعتمد ان من كان له مال يتجربه اوضيعة يستغلها فان كفاه الربح او الغلة له ولعياله لم يجز له اخذ الزكاة وان لم يكفه جاز له ذلك ولا يكلف الاتفاق من رأس المال ولا من ثمن الضيعة ومن لم يكن له ذلك اعتبر فيه قصور امواله عن مؤنة السنة له ولعياله انتهى .

ولقد اجاد في معيار من يصح ويجوز له اخذ الزكاة ولو كان له محل تجارة اوضيعة يستغلها وظاهر الكلام المحكى عن ابن ادريس انه لو كان الدين بقدر المال وكان المال بحد النصاب وجب عليه الزكاة وحرم عليه الاخذ ومن المعلوم ان مثله لو ادى دينه لما بقى له من النصاب شيء فهو فقير جدا فكيف يجب الزكاة عليه قال فيما حكى عنه .

«وعندنا أن من عليه دين وله من المال الذهب والفضة بقدر الدين وكان ذلك المال الذي معه نصاباً فلا يعطى من الزكاة ، ولا يقال : انه فقير يستحق الزكاة ، بل يجب عليه اخراج الزكاة ممامعه ، لان الدين عندنا لا يمنع من وجوب الزكاة ، لان الدين في الذمة والزكاة في العين» انتهى وهو في غاية الاشكال .

ومن العجيب ان الظاهر من الجواهر ميله اليه كما سيأتى في فروع الزكاة المعجلة ومن المعلوم ان من كان له من المال بقدر النصاب وكان له دين بقدره لم يكن له شيء اصلاً اذ ماله مال الغير فيجب عليه اخذ الزكاة فضلاً عن وجوبها عليه بل من كان ماله بقدر النصاب فقط كان فقيراً ولو لم يكن له دين فضلاً عن الدين وسيأتى

تمتة الكلام فيه ومن ذلك يظهر انه ليس المنطوق وجود احد النصب عنده بل صريح الروايات ان سبعة مائة درهم قد لا يكفي فضلا عن مائة درهم .

نعم في الاخير من خبرى ابى بصير ان جواز الاخذ فيما لو اعتمد على سبعة مائة في الانفاق على اهل بيته كان في اقل من سنته فيستفاد منه ان المعيار هو طول السنة وان ما بيده لو كان اكثر من سنته على فرض البيع لما جازله الاخذ فهو بظاهره مشكل فانه قد يكون قيمة ضيعة بمقدار السنتين بل سنين لكن منافعتها لا يكفي بمخارجه ولا يقدر على بيعها ايضاً فانه موجب لزيادة احتياجه فانه بمجرد البيع نفذ الثمن فصار محتاجاً رأساً و مقتضاه عدم البيع و لو كان اضعاف قيمة مخارج السنتين بل يكمل النواقص من الزكاة .

وقد اشار الى الاشكال المذكور في الجواهر بقوله قد استفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر ابى بصير : « فلا يأخذها الا ان يكون » الى آخره اعتبار قصور رأس المال عن كفاية السنة ، وكذا موثق سماعة ، نعم اطلاقها بالنسبة الى ثمن الضيعة لامعارض له ، فلوفرض أن نماءها لا يكفيه لسنته حل له أن يأخذ الزكاة وان كان ثمنها لوباعها يكفيه سنين انتهى .

و بالجملة معيار الفقر عدم وفاء رأس المال بمعيشته و لو كان قيمة الضيعة او اجناس كسبه وعروضه ومتاعه لوباعها يكفي سنين عديدة لكنه صار فقيراً ومخلاً بثثونه فعلاً فلا يجب عليه البيع ويكمل الباقي من الزكاة بمقدار نقص المعيشة بينه وبين الله نعم لو امكن له تبديل الضيعة بضيعة اخرى بحيث تكون وافية بمعاشه وعيالاته لوجب فراراً عن اكل الزكاة وكذا الدار ونحوها مما لا يخل بثثونه بل لا يجوز مع الامكان اخذ الزكاة بحال .

و كيف كان فقد عرفت انه معنى عرفي فلا يصدق الفقر جدا فيمن له ضيعة ومنافعها يعفى بحاله سنين عديدة بمجرد كساد السوق وعدم وصول منافعها ونماؤها و لو كان مخارجه من رأس المال في مدة طويلة بل في مدة عمره اذا كان وافياً بمخارجه .



والمهم هو قيد السنة في تعاريف الاصحاب مع خلو الروايات عن ذلك مع انه عند التحقيق لا اعتبار بالسنة فان من كان له من المال بمقدار سنته بحيث ينقص عنه في كل يوم الى ان ينتهي تمامه عند السنة بحيث لا يكون له شيء حتى ليومه كيف يكون غنيا مع علمه بعدم جبر ان مانقص بشيء فيصدق عليه الفقير ولو قبل وصوله الى تمام ماله بل ولو كان كافيا بقدر سنتين .

نعم لو كان حكم الغنى المحرم عليه الزكاة من الشارع كذلك لوجب القبول تعبداً لكن الفرض عدم ثبوته من الاخبار فمن اى شيء يعلم ذلك و مجرد كون التعاريف مشتتة على ذلك لا يكون لنا دليلاً عليه بعد كون المعيار هو العرف ولذا يصدق عدم الفقر على من له حرفة وافية بمعاشه ولو ازمه بل يكون كذلك حقيقة حيث ان مناط الفقر هو الاحتياج ولا يكون مثله محتاجاً الى الناس كالنجار والبناء والحداد والنساج وغيرها اللهم الا ان يكون المراد هو الغناء والفقر الفعلى فمن له مقدار سنته لا يكون فقيراً شرعاً كما يدل عليه قول الصادق (ع) في صحيح زرارة : «لا يحل لمن كانت عنده أربعون درهماً يحول عليها الحول عنده أن يأخذها ، وان أخذها اخذها حراماً» .

اللهم الا ان يراد بعد تمام مصارفه في جميع السنة بقى له ايضاً عند الحول اربعون درهماً من بقية امواله السنة الماضية فرجع المعنى الى ان زاد على مصارفه في السنة ايضاً اربعون درهماً والا فلواريد بان مجرد اربعين درهماً موجبا للغنى الذي لا يجوز له اخذ الزكاة كان في غاية الاشكال خصوصاً اذا كان في مثل عصرنا الحاضر اذ الاربعون لا يعطون في مقابله نصف من من اللحم ويكون بمقدار يوم وليلة فآه آه من هذا الزمان لم ير الدهر مثله والفتن قد احاطنا من كل جانب ويأتينا الموت من كل مكان ومانحن بميت .

ثم ان ذلك كله فيما لم يكن تحصيل العلم مانعاً عن تحصيل المال بحيث يمكن لهم الجمع بين كليهما والا فيقدم تحصيل العلم كما في المسالك قال يعتبر في الكسب كونه لايقاً بحاله عادة بحسب جلالته وضعته فلا يكلف الرفيع بيع الحطب والحرق

والكنس واشباه ذلك فان ذلك اصعب من بيع الخادم وهو غير واجب ولو اشتغل عن التكسب بطلب علم ديني جاز له اخذ الزكاة وان قدر عليه لو ترك نعم لو قدر مع طلب العلم على حرفة لا تنافيه تعينت انتهى .

فالظاهر لاشكال في تقدم تحصيل العلم لان قوام الدين بالعالم وهو يتوقف على تحصيل العلم وهو يتوقف على اخذ الزكاة وسهم مبارك الامام وسهم السادات حيث كانوا اكثرهم فقيراً لا يقدر على ما يمون انفسهم وعيالهم كما ان الاكساب هو الذي كان لا ثفا بحاله والا فلا يجب ويحسب فقيراً ولو مع قدرته على ما يليق بشأنه فيجب دفع الزكاة اليه بلا كلام وكيف كان فقد اتضح عدم الجواز اذا لم يقصر الحرفة أو الصنعة عن مؤنته ﴿ و ﴾ أنه ﴿ لو قصرت عن كفايته جاز له أن يتناولها ﴾ بلا خلاف بل النصوص التي تقدم شطر منها ظاهرة أو صريحة فيه ، انما الخلاف ﴿ و ﴾ الاشكال في تقدير الاخذ للقاصر و عدمه ، ﴿ قيل يعطى ما يتم كفايته ﴾ واستحسنه الشهيد في البيان والاكثر ، بل المشهور أنه ﴿ ليس ذلك شرطاً ﴾ . وفي الحدائق لاختلاف بين الاصحاب في أن من قصر كسبه عن مؤنة سنته أو قصر ماله فانه يأخذ من الزكاة وانما اختلفوا في المأخوذ بانه هل يتقدر بقدر أم لا ؟ فالمشهور الثاني وقيل بالاول وهو انه لا يأخذ ازيد من تمام مؤنة سنته ، و ظاهر جماعة من الاصحاب ان محل الخلاف ذو الكسب القاصر و ظاهر كلام المنتهى وقوع الخلاف في غيره من المال أيضاً ، حيث قال ولو كان معه ما يقصر عن مؤنته ومؤنة عياله حولا جاز له أخذ الزكاة لانه محتاج وقيل لا يأخذ زائداً عن تمام المؤنة حولا وليس بالوجه . الا انه قال في موضع آخر من الكتاب المذكور : يجوز أن يعطى الفقير ما يغنيه وما يزيد على غناه وهو قول علمائنا اجمع انتهى .

و كيف كان ففي المدارك وبعض ما تأخر عنها « أن اطلاق المشهور مناف لما صرح به الشيخ والمحقق و العلامة وغيرهم من جواز تناول الزكاة لمن كان له مال يتعيش به ، أوضعية يستغلها اذا كان بحيث يعجز عن استنماء الكفاية ، اذ مقتضاه أن من كان كذلك كان فقيراً وان كان بحيث لو أنفق رأس المال المملوك لكفاه -



الى أن قال : والمعتمد أن من كان له مال يتجر به أوضيعة يستغلها فان كفاه الربح أو الغلة له ولعياله لم يجز له أخذ الزكاة ، وان لم يكفه جازله ، ولا يكلف الانفاق من رأس المال ولا من ثمن الضيعة ، ومن لم يكن له ذلك اعتبر فيه قصور أمواله عن مؤونة السنة له ولعياله .

و المحكى عن الاردبيلي أنه نسب الى صريح الاصحاب جواز التناول اذا لم يكف الربح وان كان رأس المال يكفيه ، لكنه تأمل فيه ، فانه بعد أن أورد خبر هارون بن حمزة الذى ستمعه قال : و ظاهره أنه يأخذها وان كان رأس المال يكفيه كما صرح به الاصحاب ، و فيه تأمل ، لعدم الصراحة و الصحة مع مخالفته للاخبار الاخر انتهى .

ويدل على جواز الاعطاء حتى يغنيه (قول الصادق عليه السلام فى صحيح سعيد بن غزوان لما سأله « كم يعطى الرجل الواحد من الزكاة ؟ فقال : أعطه من الزكاة حتى تغنيه » (وفى موثقة) عمار الساباطى عن أبى عبدالله عليه السلام أنه سئل « كم يعطى الرجل من الزكاة ؟ فقال : قال ابو جعفر عليه السلام : اذا اعطيت فأغنه . »

(وقال أبو بصير) قلت لابي عبدالله (ع) : ان شيخاً من أصحابنا يقال له عمر سأل عيسى بن اعين وهو محتاج فقال له عيسى بن اعين : أما أن عندى من الزكاة ولكن لأعطيك منها فقال له : ولم ؟ فقال : لانى رأيتك اشتريت لحماً وتمرأ ، فقال : انما ربحت درهماً فاشتريت بدانقين لحماً وبدانقين تمرأ ثم رجعت بدانقين لحاجة . قال : فوضع أبو عبدالله (ع) يده على جبهته ساعة ثم رفع رأسه ثم قال : ان الله تبارك وتعالى نظرفى اموال الاغنياء ثم نظر فى الفقراء فجعل فى اموال الاغنياء ما يكتفون به ، ولولم يكفهم لزداهم ، بل يعطيه ما يأكل ويشرب و يتزوج ويتصدق ويحج « (وموثق اسحاق بن عمار) « قلت لابي الحسن موسى (ع) أعطى الرجل من الزكاة ثمانين درهما قال : نعم وزده ، قلت : اعطيه مائة قال : وأغنه ان قدرت ان تغنيه . »

(وموثقة) الاخر « قلت لابي عبدالله (ع) ، أعطى الرجل من الزكاة مائة درهم

قال : نعم قلت : مائتين قال : نعم ، قلت : ثلاثمائة قال : نعم ، قلت : اربعمائة قال نعم ، قلت : خمسمائة قال : نعم حتى تغنيه « الى غير ذلك من النصوص والعجيب مع هذه الروايات المصرحة بجواز الاخذ هو القول بالمنع الإبقدر الحاجة مع انه صرح فيها بالدفع .

﴿ و ﴾ على كل حال فقد ظهر ﴿ من هذا الباب ﴾ انه ﴿ تحل ﴾ الزكاة ﴿ لصاحب الثلاثمائة ﴾ بل السبعمائة بل الثمانمائة بل الازيد من ذلك اذا كان ربحها لا يقوم بمؤونته ﴿ وتحرم على صاحب الخمسين ﴾ فمادون مع قيام الربح بها ﴿ اعتباراً بعجز الاول عن تحصيل الكفاية وتمكن الثانى ﴾ كما تقدم الكلام فى ذلك مفصلاً ، وسمعت النصوص الدالة عليه ، والله أعلم .

﴿ ويعطى الفقير ولو كان له دار يسكنها أو خادم يخدمه اذا كان لاغنى له عنهما ﴾ ولو لشرفه بلاخلاف أجده فيه ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه ، وفى الصحيح عن عمر ابن أذينة عن غير واحد عن أبى جعفر وأبى عبدالله عليهما السلام « انهما سئلا عن الرجل له دار أو عبد أو خادم يقبل الزكاة قال : نعم ، ان الدار والخادم ليسا بمال . وفى خبر عبدالعزيز قال : « دخلت أنا وأبو بصير على أبى عبدالله عليه السلام فقال له أبو بصير : ان لنا صديقاً وهو رجل صدق يدين الله بما ندين به ، فقال : من هذا يا أبامحمد الذى تزكيه ؟ فقال : العباس بن الوليد بن صبيح فقال رحم الله الوليد بن صبيح ماله يا أبامحمد ؟ قال : جعلت فداك له دار تسوى أربعة آلاف درهم وله جارية وله غلام يستقى على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل وله عيال أله أن يأخذ من الزكاة قال : نعم ، قال وله هذه العروض فقال : يا أبامحمد أتأمرنى أن أمره ببيع داره وهى عزه ومسقط رأسه أو ببيع جاريته التى تقيه الحر والبرد ، وتصون وجهه ووجه عياله أو أمره ببيع غلامه أو جملة وهو معيشته وقوته بل يأخذ الزكاة وهى له حلال ، ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جملة . »

قال فى الجواهر بعدهما ونعم ما قال مالفظه وهما ظاهران فى استثناء كل ما يحتاج اليه كفرس الركوب وثياب التجميل اللتين نص على الحاقهما الفاضل فى



المحكى من تذكركه ، قائلانه لا يعلم فى ذلك كله خلافاً ، والظاهر ارادته منهما  
المثال لكل ما يحتاجه حتى كتب العلم ونحوها مما تمس الحاجة اليه ، ولا يخرج  
بملكها عن حد الفقر الى الغنى عرفاً ، بل الظاهر ان منها ما يحتاج اليه لعزه وشرفه ،  
هذا انتهى .

وفى الحدائق والظاهر من فحوى هذه الاخبار ان الحكم فى ذلك مرتب على  
أحوال الناس وما هم عليه من الرفعة والضعفة ، فمن كان من أهل الشرف والرفعة  
الذين جرت عادتهم بالبيوت الواسعة والخدم والخييل ونحو ذلك من ثياب التجمل  
بين الناس والفروش والاسباب فان ذلك لا يمنع من أخذه الزكاة من حيث هذه الاشياء  
ولا يكلف بيعها والاقتصار على أقل المجزىء من ذلك ، واما من لم يكن كذلك  
بل المناسب لحاله ما هو اقل من ذلك مع حصول هذه الاشياء عنده فلا يبعد القول  
بالاقتصار على ما يناسب حاله وجرت به عادة ابناء نوعه من المسكن والمركوب  
والخدم وبيع الزائد اذا قام بمؤنة سنته . انتهى

﴿ولو ادعى الفقرفان عرفت صدقه أو كذبه عومل بما عرف منه﴾ بلاخلاف  
ولا اشكال ﴿ولو جهل الامران اعطى من غير يمين ، واء كان قوياً أضعيفا﴾ وفى  
الجواهر بلاخلاف معتد به أجده ، بل فى المدارك هو المعروف من مذهب الاصحاب  
بل ظاهر المعتبر والعلامة فى كتبه الثلاثة أنه موضع وفاق ، نعم فى المبسوط « لو  
ادعى القوى الحاجة الى الصدقة لاجل عياله ففیه قولان ، احدهما يقبل قوله بلا بينة  
والثانى لا يقبل الابينة لانه لا يتعذر ، وهذا هو الاحوط» لكن فى المختلف الظاهر ان  
مراد الشيخ بالقائل من الجمهور انتهى .

ويدل على قبول قوله اصالة صحة قول المؤمن وعمله وقوله **بِإِذْنِ اللَّهِ** ضع فعل  
اخيك على احسنه واصالة عدم كذب المؤمن وكون البينة فى الدعاوى الذى فى  
مقابل الانكار الاخر لا مطلق الدعوى خصوصاً فيما تعذرت البينة للمدعى ويدل عليه  
[خبر منصور بن حازم] عن الصادق **عَلَيْهِ السَّلَامُ** «قلت له : عشرة كانوا جالساً وفى وسطهم  
كيس وفيه الف دينار فسأل بعضهم بعضاً ألكم هذا الكيس؟ فقالوا كلهم : لا ، وقال

واحد : هولى ، فلمن هو؟ فقال ، هو لذى ادعاه « وفي الجواهر بل قد يقال : ان الزكاة بعد أن أوجبها الشارع وملكها الفقراء صارت كالمال المطروح ، فمن ادعى أنه من أهلها أخذ منها .

ويدل على جواز الدفع بمجرد السؤال ماورد في بعض الاخبار في اعطاء السائل ولو كان على ظهر فرس ويدل عليه [خبر عبدالرحمان] عن الصادق عليه السلام قال : « جاء رجل الى الحسن والحسين عليهما السلام وهما جالسان على الصفا فسلتهما فقالا : ان الصدقة لاتحل الا في دين موجه أو غرم مفضح أو فقر مدقع ففبك شيء من هذا ، قال : نعم ، فاعطياه وقد كان الرجل سال عبد الله بن عمرو عبدالرحمان بن ابي بكر فاعطياه ولم يسألاه عن شيء ، فرجع اليهما فقال لهما : ما بالكما لم تسألاني عن حالي كما سألتني الحسن والحسين عليهما السلام ) وأخبرهما بماقالا ، فقالا : انهما غديا بالعلم غداء » وضعف السند منجبر بالعمل به والشهرة به فيما بين الاصحاب .

قال في الحدائق قد صرح الاصحاب (رضوان الله عليهم) بان من ادعى الفقر ان عرف صدقه أو كذبه عومل به وهو مما لا اشكال فيه ، وان جهل حاله فالمشهور بل ظاهرهم الاتفاق عليه انه يصدق في دعواه ولا يكلف يمينا ولا بينة كما يظهر من المعبر والمنتهى وغيرهما .

وربما علل بعضهم قبول قوله في الصورة المذكورة بانه مسلم ادعى أمراً مسكناً ولم يظهر ما ينافي دعواه فكان قوله مقبولاً ، كما في المعبر . وربما علل بانه ادعى ما يوافق الاصل وهو عدم المال وان الاصل عدالة المسلم فكان قوله مقبولاً كما في المنتهى .

ولم اقف على من تعرض للمناقشة في هذا الحكم سوى السيد السند في المدارك واقتناه وزاد عليه الفاضل الخراساني في الذخيرة .

والاظهر عندي هو القول المشهور ويدل عليه وجوه : (أحدها) مرواه في الكافي عن عبد الرحمان العزرمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « جاء رجل الى ان ساق خبر السؤال عن الحسن والحسين عليهما السلام .



ثم قال (الثانى) اتفاق الاصحاب على الحكم المذكور من غير ظهور مخالف  
والا لنقل خلافه فى المسألة .

(الثالث) موافقة الاصل بان الاصل عدم المال ، والاصل الاخر وهو عدم البينة  
واليمين .

(الرابع) استلزام التكليف بالبينة واليمين الحرج والعسر فى كثير من الموارد  
سيما اذا كان من يستحى من اظهار ذلك كما فى اكثر المتجملين .

(الخامس) انه لو كان شرطاً لخرج عنهم (عليهم السلام) فيه خبر دال على ذلك  
ولنقل وليس فليس . وهذا الوجه يرجع الى الاستدلال بالبراءة الاصلية على الوجه  
الذى قدمناه بيانه فى غير موضع من كتاب الصلاة ، ومحصله ان المحدث الماهر  
اذا تتبع الاخبار الواردة حق التتبع فى مسألة لو كان فيها حكم مخالف للاصل  
لاشتهر لعموم البلوى بها ولم يظفر بذلك فى الاخبار يحصل له العلم أو الظن المتأخر  
له بعدم ذلك الحكم ، والامر هنا كذلك .

(السادس) وهو أمتنها وأظهرها وأوجهها وأنصرها انه لا يخفى على من تأمل  
الاخبار الواردة بالبينة واليمين فى أبواب الدعاوى أنه لا عموم فيها فضلا عن الخصوص  
على وجه يشمل مثل مانحن فيه ، فان موردها انما هو ما اذا كانت الدعوى بين اثنين  
مدع و منكر و لادلالة فيها على من ادعى شيئاً وليس له من يقابله وينكر دعواه بانه  
يكلف البينة أو اليمين وفى الاخبار الكثيرة «البينة على المدعى واليمين على من انكر»  
بل ورد فى جملة من الاخبار و به قال علماؤنا الا برار ان من ادعى شيئاً ولا مناقض  
له فى دعواه يقبل قوله من غير بينة ولا يمين بمجرد احتمال صدقه ثم نقل خبر الكيس:  
ثم قال ومن ذلك ما رواه فى الكافى والتهذيب عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله  
عليه السلام قال : «قلت عشرة كانوا جلوساً وفى وسطهم كيس فيه الف درهم فسأل بعضهم  
بعضاً الكم هذا الكيس ؟ فقالوا كلهم لا وقال واحد هولى فلمن هو؟ قال للذى ادعاه»  
ثم قال: ويستفاد من هذا الخبر ان كل من ادعى ما لا يدع عليه قضى له به ، وبذلك  
صرح الاصحاب من غير خلاف ينقل ، قال شيخنا الشهيد الثانى فى المسالك بعد

نقل الرواية المذكورة دليلاً للحكم المذكور : ولأنه مع عدم المنازع لا وجه لمنع المدعى منه ولا للطلب البينة ولا للاحلافه اذ لا خصم له حتى يترتب عليه ذلك . وفيه اشارة الى ما قدمناه من ان البينة واليمين انما هي في مقام الخصومة ومع عدم خصم يقابل بانكار تلك الدعوى فليس المقام مقام البينة ولا اليمين .

ثم نقل بعض الاخبار الدالة على قبول قول المرأة في دعواها خلوها عن الزوج ولا يخفى وضوح المسألة من حيث الشريعة السهلة والله العالم .

و من ذلك يظهر لك الحال في قول المصنف : ﴿ وكذا لو كان له اصل مال وادعى تلفه ﴾ فانه يقبل منه بدون البينة او اليمين كما هو المعروف ايضاً بين الاصحاب في المقام ﴿ وقيل ﴾ والقائل الشيخ فيما حكى عنه ﴿ بل يحلف على تلفه ﴾ لا سائلة بقائه ، وفي الجواهر وفيه انه لا دليل على اثبات اليمين لمثل ذلك ، انتهى .

﴿ وكيف كان ﴾ لا يجب اعلام الفقير أن المدفوع اليه زكاة ﴾ لاطلاق الادلة ﴿ فلو كان ممن يترفع عنها ﴾ ويدخله حياء منها ﴿ وهو مستحق جاز صرفها اليه على وجه الصلة ﴾ ظاهراً و الزكاة واقعاً ، وعن التذكرة أنه لا يعرف فيه خلاف . قال أبو بصير ( في الصحيح أو الحسن كالصحيح « قلت لابي جعفر عليه السلام : الرجل من أصحابنا يستحي أن يأخذ الزكاة فأعطيه من الزكاة ولا أسمى له أنها من الزكاة فقال : أعطه ولا تسم له ولا تذلل المؤمن » قال في الحدائق والجواهر واللفظ للثاني ودعوى ضعفها باشتراك أبي بصير بين الثقة وغيره مع أنافي غنية عنها باطلاق الادلة وانجبارها بالعمل على وجه لا يعرف فيه خلاف كما اعترف به في الحدائق مضافاً الى ما سمعته من التذكرة يدفعها منع الاشتراك بين الثقة وغيره أولاً كما حقق في محله ، و ثانياً ان الظاهر كونه المرادى الثقة الجليل القدر بقرينة رواية عاصم بن حميد عنه انتهى .

فالظاهر لا اشكال فيه مضافاً الى العارف بمذاق الشريعة السهلة الحافظة لاحترام المؤمن و حبه بعدم ذلته ومع ذلك في الحدائق قال من غير خلاف يعرف و عليه



فلا يعارضه (رواية محمد بن مسلم) في الحسن كالصحيح «قلت لابي جعفر (ع) : الرجل يكون محتاجاً فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها يأخذه من ذلك زمام و استحياء وانقباض ، أفنعطيها اياه على غير ذلك الوجه و هي مناصدة ؟ فقال : لا ، اذا كانت زكاة فله أن يقبلها ، فان لم يقبلها على وجه الزكاة فلا تعطها اياه وما ينبغي له أن يستحيى مما فرض الله عز وجل ، انما هي فريضة الله فلا يستحي منها .»

و في الجواهر بعده قال الا أنه لم نجد عاملاً به على ظاهره ، و ان كان قد يظهر من الدروس نوع توقف في الحكم من جهته ، لانه اقتصر - بعد ذكر مثل ما هنا - على ذكر الخبر المزبور من غير تعرض للتأويل ، وحمله في المدارك على الكراهة ، انتهى ،

ويدل عليه ايضاً مرواه الشيخ الطوسي في المجالس بسنده عن (اسحاق بن عمار) قال : (قال لي ابو عبد الله (ع) يا اسحاق كيف تصنع بزكاة مالك اذا حضرت قال يأتوني الى المنزل فاعطيهم . فقال لي ما أراك يا اسحاق الا قد اذلت المؤمنين فايك اياك ان الله تعالى يقول : من أذل ولياً لي فقد ارضد لي بالمحاربة ، و ظاهر الرواية هو التهديد عن الذلة باعطاء الزكاة على نحو يوجب لذلك الا ان يكون الفقير كان عادته الاخذ بالسؤال والاصرار ولذا في الحدائق فهو غير معمول به على ظاهره ولا قائل به بل الاخبار و كلام الاصحاب على خلافه فلا يلتفت اليه في مقابلة ما ذكرناه ، الى ان قال بعد الرد على المدارك .

و كيف كان فلا بد من ارتكاب جادة التأويل في الخبر المذكور الخ وعن الوافي بعد نقل الخبرين : «لعل الفرق بينهما أن الاول قد علم من حاله الاستحياء منها ولكن اذا بعثت اليه يقبلها اذا كان مضطراً اليها ، بخلاف الثاني فانه قد بعثت اليه ولم يقبلها ، وانما نهى عن اعطائها اياه لانه ان كان مضطراً اليها فقد وجب عليه أخذها ، فان لم يأخذها فهو عاص ، وهو كمانع الزكاة ، وان لم يضطر اليها ولم يقبلها فلا وجه لاعطائها اياه» انتهى .

و في الجواهر بعده قال قلت : يمكن حمل الحسن المزبور على عدم الاجتزاء

بقبض المستحق مصرحاً باشتراط كونه لاعلى وجه الزكاة بل على وجه الصلة أو الهبة أو استيفاء دين يزعمه على الدافع او نحو ذلك ، وأنه ان كانت الزكاة فهو غير قابل لها ، بخلاف الصحيح الاول فان أقصاه ايصال الزكاة له من دون تسميتها له ، ولم يكن قد قبضها مشروطاً في قبضه عدم كونها زكاة ، بل أقصاه عدم تشخيص قصده بكونها زكاة الحاصل من عدم تسميتها له ، ولادليل على اشتراطه ، بل اطلاق الادلة يقتضى عدمه خصوصاً بناء على أنها في الذمة ، أو صارت فيها بالعارض ، لانها كالدين يكفى فيه نية الدافع ، وكذا بناء على كونها في العين فانه يكفى نيته وقبض المستحق بعنوان التملك ، لاطلاق الادلة ، وصدق امثال الامر بالائتاء ، انتهى .

فالظاهر لا اشكال في اصل الحكم مع امكان حمل الحسن على نحو مما يوجب المنع والله العالم .

﴿و﴾ كيف كان ﴿لو دفعها﴾ اي الزكاة ﴿اليه على أنه فقير فبان غنيا ارتفعت﴾ منه ﴿مع التمكن﴾ وفي الجواهر مع بقاء العين أو تلفها مع علم القابض بكونها زكاة ، لكونه حينئذ غاصباً ، فيجرى عليه حكمه حتى لو كان جاهلاً بحرمة دفع الزكاة للغنى ، اذ هو جهل بالحكم الشرعي لا يعذرفيه بالنسبة الى الضمان انتهى .  
والمسألة واضحة بعد كون الزكاة للفقراء ولم يحصل في موضعها فتكون يد القابض يد عدواني وعلى اليد ما اخذت حتى تؤدي فيجب عليه ارجاع الزكاة عينا كانت ان بقيت او بدلها من المثل او القيمة بقيمة يوم الغصب وهو يوم الاخذ .

وفي المسالك المراد بارتجاعها ما يعم العين والمثل او القيمة مع تعذرهما وحكم القيمة هنا كالغصب ولو وجدها معيبة اخذها مع ارش العيب هذا كله مع تصريح الدافع بكونها زكاة اما لو دفعها اليه ولم يعلم فلا ضمان انتهى وهو محكى عن المعبر ايضاً معللاً بانه الظاهر (ح) هو صدقة مندوبة وفيه تأمل فان مقتضاه عدم حرمة الاخذ ولكن اذا علم بكونها زكاة واجبة ثبت الضمان فيجب الرد .

قال في المدارك لا ريب في جواز ارتجاعها اذا كان القابض عالماً بالحال ومع تلفها يلزم القابض مثلها او قيمتها لانه والحال هذه يكون غاصباً محضاً فيتعلق به الضمان



اما مع انتفاء العلم فقد قطع المصنف في المعتمد بعدم جواز الارتجاع لان الظاهر انها صدقة وهو جيد اذا ظهر كونها كذلك واختلف كلام العلامة في هذه المسئلة فقال في (هي) انه ليس للمالك الرجوع والحال هذه لان دفعه محتمل للجوب والتطوع واستقرب في التذكرة جواز الاسترجاع لفساد الدفع ولانه ابصر بنيته وهو جيد مع بقاء العين وانتفاء القرين الدالة على كون المدفوع صدقة انتهى .

ولا يخفى ان الظاهر من الدفع هو الواجب للاستحباب فمقتضى القاعدة ارجاع العين مع بقائها والمثل او القيمة مع تلفها مطلقا نعم لو لم يبين الدافع بانه زكاة واجبة ولم يعلم الاخذ بذلك فالظاهر انه لا يجب عليه التضمين بالمثل او القيمة مع التلف وان وجب رد العين مع بقائها لكن عدم التضمين لا يدل على براءة ذمة المالك فيجب عليه الدفع ثانيا وفي الجواهر حاكيا عن استاذه ما لفظه .

وقال الاستاذ في كشفه: «ولو دفع زكاته الى الامام عليه السلام أو نائبه العام أو الخاص برئت ذمته سواء أصاب الدافع المدفوع اليه في دفعه أو خطأ ، ولا ضمان على أحد منهم ، ولو دفعها بنفسه الى الفقير بزعم فقره وعلم المدفوع اليه بأنها زكاة وكان ممن لا يستحقها استرجعها منه مع التلف وبدونه ، ومع علم الدافع لارجوع مع التلف الآن يكون بعد العزل ، وان لم يعلم بكونها زكاة استرجعها مع بقائها دون التلف ، والحكم في دفع الامام عليه السلام أو نائبه مثله» وهو موافق لما قلناه الا في الفرق بين العزل وعدمه مع التلف وعلم الدافع ، وفيه أن المتجه في ذلك ما سمعت من الرجوع مطلقا من غير فرق بين العزل وعدمه ، وان كان الاول أوضح باعتبار تشخصه بالعزل مال الغير ، فلولى المسلمين مطالبة كل منهما به بخلافه قبل العزل ، فيختص مطالبة الولي فيه بالمالك ، لبقائه مشغولا بالخطاب والمالك يطالب المدفوع اليه باعتبار كون الاذن مقيدة فتأمل جيدا ، والله أعلم .

وفي الحدائق قال بقى الكلام هنا في موضعين : أحدهما - ما لو لم يعلم الاخذ بأنها زكاة ، وقد قطع في المعتمد بعدم جواز الارتجاع لان الظاهر انها صدقة واختلف كلام العلامة في ذلك فقال في المنتهى: ليس للمالك الرجوع لان دفعه محتمل للجوب

وللتطوع . واستقرب في التذكرة جواز الارتجاع لفساد الدفع ولانه أبصر بنيته .  
وقال في المدارك بعدنقل كلام التذكرة : وهو جيد مع بقاء العين وانتفاء القرائن الدالة  
على كون المدفوع صدقة ،

اقول: وكلماتهم (رض) هنا لاتخلو عن اجمال والتحقيق أن يقال انه متى دفعه  
اليه بنية الزكاة ولم يعلم المدفوع اليه بكونها زكاة ولاعلمه المالك فانه ما دامت  
العين باقية يجب عليه ارجاعها متى علم أو أعلمه المالك لعدم الاستحقاق شرعاً، ومتى  
تلفت العين قبل العلم فالظاهر انه لايجب عليه عوضها ولاقيمتها لظهور حل التصرف  
والتضمنين يحتاج الى دليل انتهى .

و كيف كان ﴿فان تعذر﴾ ارتجاعها حيث يرجع عليه ﴿كانت ثابتة في ذمة  
الآخذ﴾ لماعرفت ﴿ولم يلزم الدافع﴾ مع عدم التقصير ﴿ضمانها سواء كان الدافع  
المالك أو الامام عليه السلام أو الساعي﴾ وفي الجواهر بلاخلاف أجده في الاخيرين كما  
اعترف به في محكي المنتهى ، بل نفاه عنه بين العلماء ، قال : لان المالك أدى  
الواجب ، وهو الدفع الى الامام عليه السلام أو نائبه ، فيخرج عن العهدة ، والدافع فعل  
المأمور به ، وهو الدفع الى من يظهر منه الفقر ، اذ الاطلاع على الباطن متعذر ،  
وامثال الامر يقتضى الاجزاء وفيه أن مثله يجرى في المالك أيضاً ، ومن هنا كان  
خيرة المصنف عدم الفرق ، بل هو المحكى عن الشيخ وجماعة ، بل قيل : أنه المشهور  
انتهى .

ولا يخفى انه على الظاهر مشكل بل الظاهر العكس وهو ضمان الدافع وعدم  
ضمان الآخذ فيما لم يبين الدافع للاخذ كونها زكاة واجبة فرعم الاخذ كونها مستحبة  
فلا شيء عليه فالظاهر ان ذلك هو مناط الضمان وعدمه فان تبين الدافع للاخذ كونها  
زكاة كان الضمان على الاخذ الغنى بخلاف الدافع فانه أدى ما هو عليه من قبل الشارع  
وان لم يبين لوجه لضمان الاخذ ولم يبره ذمة الدافع واليه نظر في المسالك قال  
بعد العبارة .

قال في المسالك ولا يلزم ضمانها هذامع اجتهاد الدافع والضمن وهل المراد



بالاجتهاد البحث عن حاله على وجه يجوز دفعها اليه فيدخل فيه ما لو قبل قوله ونحوه  
 ام لا بد من الاستقصاء بحيث لو كان الامر بخلاف ذلك لظهر عادة يحتمل الاول لانه  
 المعتبر في جواز الدفع والمعروف شرعاً فالامر بالدفع اليه يقتضى الاجزاء وعدم  
 الاجتهاد فيه دفعها اليه من غير سؤال لظنه فقره او لمن يستحيى من قبولها صلة ثم يظهر  
 انه كان قد خرج عن الاستحقاق قبلها ووجه الثانى انه المتعارف من الاجتهاد عرفاً  
 فتركه الاكتفاء بقوله ونحوه وهذا اجود فان الدفع بدون الاجتهاد بالمعنى الاول غير  
 مجز مطلقاً والكلام هنا فى الضمان لو ظهر غير مستحق لا غير انتهى .

قال فى المدارك اما بقائها فى ذمة الاخذ مع تعذر الارتجاع فقد تقدم الكلام  
 فيه واما انه لا يلزم الدافع ضمانها اذا تعذر ارتجاعها فقال فى (هى) انه لا خلاف فيه بين  
 العلماء ان كان الدافع الامام او نائبه لان المالك ادى الواجب وهو الدفع الى الامام  
 او نائبه فيخرج عن العهدة والدافع فعل المأمور به وهو الدفع الى من يظهر منه الفقر  
 الاطلاع على الباطن متعذر وامثال الامر يقتضى الاجزاء وانما الخلاف فيما اذا كان  
 الدافع هو المالك فقال الشيخ فى المبسوط وجماعة انه لا ضمان عليه ايضاً لانه دفعها الى  
 من ظاهره الاستحقاق دفعاً مشروعاً فلم يلزمه الضمان كالامام وقال المفيد وابوالصلاح  
 تجب عليه الاعادة لانه دفعها الى غير مستحقها فلا تقع مجزية كالدين انتهى .

ويدل على عدم الاجزاء مارواه الشيخ فى الصحيح عن الحسين بن عثمان عن  
 ذكره عن ابي عبدالله عليه السلام فى رجل يعطى زكوة ماله رجلاً وهو يرى انه معسر فوجده  
 موسراً قال لا تجزى عنه ومارواه الشيخ فى الحسن بن عبيد بن زرارة قال قلت لابي  
 عبدالله (ع) رجل عارف ادى الزكوة الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانية  
 الى اهلها اذا علمهم قال نعم قلت فان لم يعرف لها اهلاً فلم يؤدها اولم يعلم انها عليه  
 فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى اهلها لما مضى قال قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من  
 ليس هولها بأهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد سوء ما صنع قال ليس عليه ان يؤديها  
 مرة اخرى وقد جمع كثير بينهما بصورة الاجتهاد و الفحص فلا ضمان وعدمه فعليه  
 الضمان كما هو مضمون الثانى .

ويؤيد لزوم الفحص الصحيح عن الوليد بن صبيح انه قال شهاب بن عبدربه ابلغ الصادق (ع) عنى السلام واعلمه أنه يصيبني فزع في منامى ، فقال الصادق (ع) : قل له : فليزك ، فأجاب شهاب ان الاطفال يعلمون انى ازكى مالى ، فقال (ع) : قل له انك تخرجها ولا تضعها مواضعها» ومن هنا جعل جماعة المدار في الضمان وعدمه على الاجتهاد وعدمه وفي الجواهر بل لعله المشهور بين المتأخرين ، لانه أمين فيجب عليه الاستظهار.

﴿وكذا﴾ الكلام فيما ﴿لو بان ان المدفوع اليه كافر او فاسق او ممن تجب نفقته او هاشمى وكان الدافع من غير قبيله﴾ لاتحاد الجميع فيما تقدم من الادلة ، الصنف الثالث من مستحقى الزكاة كتاباً ﴿و﴾ سنة واجماعاً بقسميه ﴿العاملون﴾ عليها ﴿وهم عمال الصدقات﴾ الساعون في تحصيلها ، وتحصيلها الى ان تصل الى المستحقين ، و عن شرح الفاضل « و القسمة ممالها مدخلية في ذلك ، لانها تحصيل الزكاة لمستحقها ، وتحصين لها عن غيره ، وعن استبداد البض بجميعها» .

قلت : لكن قال العالم (ع) فى المروى عنه فى تفسير على بن ابراهيم : « والعاملين عليها هم السعاة و الجبابة فى اخذها و جمعها و حفظها حتى يؤدوها الى من يقسمها» وفى الحدائق وقد اجمع الاصحاب واكثر العامة على ان لهؤلاء حصّة من الزكاة وقال ايضاً والظاهر ان الاختيار الى الامام بين ان يجعل لهم اجرة معينة او يعطيهم ما يراه.

ويدل على الثانى صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : « قلت له ما يعطى المصدق؟ قال ما يرى الامام ولا يقدر له شىء» ﴿ويجب ان يستكمل فيهم اربع صفات: التكليف﴾ بلاخلاف ﴿والايمان﴾ بالمعنى الاخص ، لعدم جواز هذه الولاية لغيره. مضافاً الى عموم ما دل على عدم جواز اعطائهم الصدقات اعتبار ﴿والعدالة﴾ بمعناه اللغوى وهو خلاف الجور فلا يكون فى عمله ظلماً بل حسناً ثم انه فى المدارك . قال فايده روى الكليني (رض) عنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن بريد بن معوية قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول بعث امير المؤمنين (ع)



مصدقاً من الكوفة الى باديتها فقال له انطلق يا عبدالله وعليك بتقوى الله وحده لاشريك له ، ولا تؤثرن دنياك على آخرتك ، وكن حافظاً لما ائتمنتك عليه ، راعياً لحق الله فيه - الى ان قال له : فاذا قبضته - اى حق الله - فلاتوكل به الا ناصحاً شفيقاً اميناً حفيظاً غير معنف بشيء منها ، ثم احذر كل ما اجتمع عندك من كل ناد الينا نصيره حيث امر الله ، فاذا انحدر بها رسولك فأوعز اليه الا يحول بين ناقة و بين فصيلها ، ولا يفرق بينهما ، ولا يمصرن لبنها فيضردك بفصيلها ، ولا يجهدنها ركوباً ، وليعدل بينهن فى ذلك ، وليوردهن كل ماء يمر به ، ولا يعدل بهن عن نبت الارض الى جواد الطرق فى الساعة التى تريح وتعنى وليرفق بهن جهده حتى يأتينا باذن الله سماحاً سماناً غير متعبات ولا مجهدات ، فيقسمن باذن الله على كتاب الله وسنة نبيه (ص) فان ذلك أعظم لاجرك وأقرب لرشدك ، ينظر الله اليها واليك و الى جهدك ونصحك لمن بعثك وبعثت فى حاجته ، فان رسول الله (ص) قال : ما ينظر الله الى ولى له يجهد نفسه بالطاعة والنصيحة له ولا مامه (ع) الا كان معنا فى الرفيق الاعلى .

قال ثم بكى ابو عبدالله عليه السلام ثم قال يا بريد والله ما بقيت لله حرمة الا انتهكت ولا عمل بكتاب الله ولا سنة نبيه فى هذا العالم ولا اقيم فى هذا الخلق حد منذ قبض الله امير المؤمنين عليه السلام ولا عمل بشيء من الحق الى يوم الناس هذا ثم قال اما والله لا تذهب الايام والليالى حتى يحيى الله الموتى ويميت الاحياء ويرد الحق الى اهله ويقيم دينه الذى ارتضاه لنفسه ونبيه فابشروا ثم ابشروا فوالله ما الحق الا فى ايديكم وانما نقلنا هذا الحديث بطوله لما فيه من الفوائد قال ابن ادريس (ره) فى سرايره بعد ان اورد هذا الخبر قوله عليه السلام ولا تعال بهن عن نبت الارض الى جواد الطرق فى الساعة التى تريح فيها وتعنى .

قال محمد بن ادريس سمعت من يقول تريح وتغبق بالغين المعجمة والباء يعتقد انه من الغبوق وهو الشرب بالعشى وهذا تصحيف فاحش وخطأ قبيح وانما هو بالعين غير المعجمة والنون المفتوحة وهو ضرب من سير الابل شديد قال الراجز يانا ق سبرى عنقا فسيحا الى سليمان فتستريحا لان معنى الكلام انه لا يعدل بهن عن نبت الارض

الى جواد الطرق فى الساعات التى لها فيها راحة ولا فى الساعات التى عليها فيها مشقة ولاجل هذا قال تريخ من الراحة ولو كان من الرواح لقال تروح وما كان يقول تريخ ولان الرواح عند العشاء يكون قريباً منه والعنوق وهو شرب العشى على ما ذكرناه ولم يبق له معنى وانما المعنى ما قلناه وانما اوردت هذه اللفظة فى كتابى لانى سمعت جماعة من اصحابنا الفقهاء يصحقونها انتهى كلامه (ره) انتهى كلام المدارك . ولا يخفى ان المستفاد منه هو فوق العدالة ايضاً لكن الجميع محمول على ضرب من الندب وارىد من مجموع الكلمات كون عمال الصدقات كانوا بحيث يوجب الميل والرغبة اليهم من المسلمين وكانوا محبوباً عند المالكين كى يعطونهم بالشوق والرغبة ويكون محبوباً ايضاً عند الله بحيث لا يأخذون من المالكين ازيد او انقص ويكون فى جميع افعالهم اعتدال لا العدالة التى اريد من امام الجماعة و عند الطلاق والله العالم .

﴿و﴾ أما اعتبار ﴿الفقه﴾ فلا دليل عليه فى غير ما يحتاجون اليه فى عملهم ﴿ولو اقتصر على ما يحتاج اليه فيه جاز﴾ اى الاقتصار على ما يحتاج اليه ولا يجب اكثر منه وفى الجواهر بل قد يظهر من المصنف فى المعتبر الميل الى عدم اعتبار الفقه فى العامل ، والاكتفاء فيه بسؤال العلماء ، واستحسنه فى البيان ، ونفى البأس عنه فى المدارك .

﴿و﴾ كذا يعتبر فى العامل ﴿أن لا يكون هاشمياً﴾ وفى الجواهر بلا خلاف اجده وما عن المبسوط من أنه حكى عن قوم جوازه لانه يأخذ على وجه الاجرة يريد به من العامة كما استظهره فى المختلف ، قال : اذلا أعرف قولاً لعلمائنا فى ذلك ، لعموم ما دل على حرمة الصدقة الواجبة عليهم) انتهى .

وفى المدارك قال انما يعتبر فى العامل الذى يأخذ النصيب لافى مطلق العمالة فلو كان العامل من ذوى القربى وتبرع بالعمل او دفع اليه الامام شيئاً من بيت المال جازلان المقتضى للمنع الاخذ من الزكوة وهو منتف هنا و كذا لو تولى عمالة قبيله او مع قصور الخمس وبدل على اعتبار هذا الشرط ما رواه الشيخ فى الصحيح



عن العيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال : « ان أناساً من بنى هاشم أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشى ، وقالوا : يكون لنا هذا السهم الذى جعله الله عزوجل للعاملين عليها فنحن أولى به ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : يا بنى عبدالمطلب ان الصدقة لاتحل لى ولالكم ولكن قد وعدت الشفاعة ، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : اللهم اشهد قد وعدتها ، فما ظنكم يا بنى عبدالمطلب اذا اخذت بحلقة باب الجنة أترونى مؤثراً عليكم غيركم . » .

وللتأمل فيه مجال لان الحرمة عليهم بعنوان كونهم من اهل القسمة ويمكن كونهم بعنوان الاخير لكن فيه انهم من الثمانية الواقعة فى الاية فيكون لغيرهم ﴿ وفى اعتبار الحرية ﴾ خلاف ﴿ وتردد ﴾ وفى الجواهر من أن العامل يملك نصيباً من الزكاة والعبد لا يملك ، و مولاه لم يعمل ، وهو خيرة الشيخ على ما قيل ، ومن حصول الغرض بعمله ، وكون العمالة نوعاً من الاجارة ، والعبد صالح لذلك مع أذن سيده ، وقواه فى المختلف ومال اليه المصنف فى المعتبر ونفى البأس عنه فى المدارك ، ولاريب فى أن الاول أقوى انتهى .

ولا ريب فى كون الثانى اقوى خصوصاً على كونه مالكا كما هو القوى وفى المدارك اختلف الاصحاب فى اعتبار هذا الشرط فذهب الشيخ الى اعتباره واستدل له فى المعتبر بان العامل يستحق نصيباً من الزكوة والعبد لا يملك ومولاه لم يعمل ثم اجاب عنه بان عمل العبد كعمل المولى وقوى العلامة فى المختلف عدم اعتبار هذا الشرط لحصول الغرض بعمله ولان العمالة نوع اجارة والعبد صالح لذلك مع اذن سيده ويظهر من المص فى المعتبر الميل اليه ولا باس به اما المكاتب فلاريب فى جواز عمالته لانه صالح للملك والتكسب انتهى قد عرفت ان العبد يملك فلا مانع سواه .

﴿ و ﴾ كيف كان ﴿ فالامام عليه السلام مخير بين أن يقدر لهم جعله مقدرة أو اجرة عن مدة مقررة ﴾ وبين أن لا يجعل لهم شيئاً من ذلك ، فيعطيهم ما يراه وفى المدارك لاريب فى جواز كل من الامرين مع ثالث وهو عدم التعيين واعطاءهم ما يراه الامام

عَنْ كِبَاقِي الْأَصْنَافِ لِمَارِوَاهِ الْكَلْبِيِّ فِي الْحَسَنِ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا يَعْطَى الْمَصْدُقُ قَالَ مَا يَرَى الْإِمَامُ وَلَا يَقْدِرُ لَهُ شَيْءٌ .

﴿و﴾ الثالث من الاصناف أو الرابع ﴿المؤلفة قلوبهم﴾ ، وهم الكفار الذين يستمالون الى الجهاد، ولا تعرف مؤلفة غيرهم ﴿ وفي الجواهر كما في محكي المبسوط بتفاوت يسير ، قال : « هم كفار يستمالون الى الاسلام ويتألفون ليستعان بهم على الجهاد بالاسهام لهم منها - ثم قال - ولا يعرف أصحابنا مؤلفة أهل الاسلام » ونحو منه عن الخلاف ، ونص على الاجماع عليه لكن لم يذكر فيه الاستمالة الى الاسلام وفي محكي الاقتصاد « قوم كفار لهم ميل في الاسلام يستعان بهم على قتال أهل الحرب » ونحوه عن المصباح ، وفي الوسيلة « والذين يستمالون من الكفار استعانة منهم على قتال غيرهم من أمثالهم » .

وفي الارشاد « هم الكفار الذين يستمالون الى الجهاد » وفي الدروس « هم كفار يستمالون بها الى الجهاد ، وفي مؤلفة الاسلام قولان أقربهما أنهم يأخذون من سهم سبيل الله » ويمكن أن يكون مراده ما في الجمل حيث قال : « هم الذين يستمالون الى الجهاد » بل والسيد ابن زهرة في الغنية لقوله : « والمؤلفة قلوبهم هم الذين يستمالون الى الجهاد بلاخلاف » فيكون معقد نفى الخلاف حينئذ ، وان كان ظاهره الاطلاق كالحلبى في اشارة السبق ، حيث قال : « هم المستعان بهم في الجهاد وان كانوا كفاراً » .

ونحوه النافع والمعتبر والتذكرة ، وظاهرهم أو صريحهم أنهم مسلمون وكفار كما هو صريح المحكى عن المفيد ، واختاره ابن ادريس وغيره ، كما أنه مال اليه جماعة من المتأخرين ، بل ظاهر كتاب الاشراف للمفيد اختصاصهم بالمسلمين قال فيه : « هم الداخولون في الايمان على وجه يخاف عليهم معه مفارقتة ، فيتألفهم الامام بقسط من الزكاة ، لتطيب نفوسهم بما صاروا اليه ويقيموا عليه ، فيألفوه ويزول عنهم بذلك دواعى الارتباب » وعن حواشى القواعد للشهيد الاول لا ريب أن التأليف متحقق في الجميع ، الا أن المؤلفه قلوبهم زمن النبى ﷺ الذين كان يعطيهم من



الزكاة وغيرها زيادة على غيرهم ما كانوا كفاراً ظاهراً ، بل مسلمين ضعيفي العقائد أشرفاً في قومهم كأبي سفيان والاقرع بن حابس وعيينة بن حصين ونظائرهم وهم معلومون مضبوطون بالعدد بين العلماء ، وقد أحسن ابن الجنيدي حيث عرفهم بأنهم من أظهر الدين بلسانه وأعان المسلمين وامامهم (ع) بيده ، وكان معهم الاقلبه الى آخره انتهى .

وقد اشتمل عبارته قدح على كثير من اقوال العلماء المختلفة من حيث الكفار والمنافقين والمسلمين الذين ضعفوا في ايمانهم والجامع بينهم هم الذين امكن تمايلهم الى الجهاد والاسلام ونظير عبارة المدارك اجمع العلماء كافة بذلك وانما الخلاف في اختصاص التاليف بالكفار او شموله للمسلمين ايضاً فقال الشيخ في المبسوط والمؤلفة قلوبهم عندنا هم الكفار الذين يستمالون من مال الصدقات الى الاسلام ويتألفون ليستعان بهم على قتال اهل الشرك ولا يعرف اصحابنا مؤلفة اهل الاسلام واختاره المص في هذا الكتاب وجماعة وقال المفيد (ره) المؤلفة قلوبهم ضربان مسلمون ومشركون الى آخر عبارته بطولها والعمدة ما يستفاد من الروايات وهي مع اختصاص الجميع بالمسلمين الذين لا يعرفون النبي والامام كالكثير المؤمنين في زماننا ذلك لم يشر فيها الى الجهاد اصلا مع ان الكلمات المحكية كلها مشتملة على الجهاد بل ظهور الكل في ان المؤلفة هم الداخلون في الجهاد مسلماً كان او كافراً لكنهم غير مستقرين فيه لاحتمال خروجهم ايضاً فيعطى عليهم الزكاة كي يستقروا قال في الحدائق مانصه .

الرابع من الاصناف المذكورة - المؤلفة قلوبهم ، وقد اضطرب كلام اصحابنا في معنى المؤلفة أشد الاضطراب وكثرت الاحتمالات والاقوال في هذا الباب فمابين من خصهم بالكفار الذين يستمالون للجهاد، قالوا ولا يعرف مؤلفة غيرهم والظاهر انه المشهور، وفسره بعضهم بالمنافقين ، وادخل بعضهم بعض المسلمين . وكلامهم في ذلك واسع الذيل كما لا يخفى على من راجع مطولاتهم وليس في التطويل بنقله مزيد فائدة مع عدم اعتمادهم على دليل غير مجرد الاعتبار والمناسبات

التى ليس عليها مزيد تعويل .

والعجب منهم (رض) فى هذا المخلاف والاضطراب واخبار أهل البيت عليهم السلام بذلك مكشوفة النقاب مرفوعة الحجاب قدرواها ثقة الاسلام فى الكافى وعنون لها باباً على حدة فقال «باب المؤلفه قلوبهم» .

وها أنا أسوق لك جملة اخباره ثم شرع فى نقل الروايات الكثيرة وحيث كان هى المدرك فى الحقيقة للكل فنحن نذكرها كما ذكره ومنها - مارواه فى الصحيح أو الحسن عن [زرارة] عن ابي جعفر عليه السلام قال : «سألته عن قول الله عزوجل : والمؤلفه قلوبهم؟ قال هم قوم وحدوا الله عزوجل وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله وشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وهم فى ذلك شكاك فى بعض ماجاء به محمد صلى الله عليه وآله فامر الله نبيه أن يتألفهم بالمال والعطاء لكى يحسن اسلامهم ويثبتوا على دينهم الذى دخلوا فيه واقروا به وان رسول الله صلى الله عليه وآله يوم حنين تألف رؤساء العرب من قريش وسائر مضر : منهم - ابوسفيان بن حرب وعيينة بن حصين الفزارى و اشباههم من الناس ، فغضبت الانصار واجتمعت الى سعد بن عبادة فانطلق بهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله بالجعرانة فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله اتأذن لى فى الكلام ؟ فقال نعم . فقال ان كان هذا الامر من هذه الاموال التى قسمت بين قومك شيئاً انزله الله رضىنا و ان كان غير ذلك لم نرض . قال زرارة : وسمعت ابا جعفر عليه السلام يقول فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا معشر الانصار اكلكم على قول سيدكم سعد ؟ فقالوا سيدنا الله ورسوله . ثم قالوا فى الثالثة نحن على مثل قوله ورأيه . قال زرارة فسمعت ابا جعفر عليه السلام يقول فحط الله نورهم وفرض الله للمؤلفه قلوبهم سهما فى القرآن» .

[ومارواه فيه عن زرارة] عن ابي جعفر (ع) قال : «المؤلفه قلوبهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم تدخل المعرفة قلوبهم ان محمداً رسول الله (ص) وكان رسول الله يتألفهم ويعرفهم لكيما يعرفوا ويعلمهم» .

[وما رواه عن زرارة] ايضاً عن ابي جعفر (عليه السلام) قال : «المؤلفه قلوبهم



لم يكونوا قط اكثر منهم اليوم» .

[ومارواه عن اسحاق بن غالب] قال : « قال ابو عبدالله (ع) يا اسحاق كم ترى أهل هذه الاية : ان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذاهم يسخطون قال ثم قال هم اكثر من ثلثي الناس .»

[ومارواه عن موسى بن بكر] عن رجل قال : « قال ابو جعفر (ع) ما كانت المؤلفة قلوبهم قط اكثر منهم اليوم وهم قوم وحدوا الله تعالى وخرجوا من الشرك ولم تدخل معرفة محمد رسول الله (ص) قلوبهم وما جاء به فتألفهم رسول الله (ص) وتألفهم المؤمنون بعد رسول الله (ص) لكيما يعرفوا» .

وقال الثقة الجليل على بن ابراهيم القمي (قدم سره) في تفسيره نقلا عن العالم (ع) : والمؤلفة قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم تدخل المعرفة قلوبهم ان محمداً رسول الله (ص) فكان رسول الله (ص) يتألفهم ويعلمهم ويعرفهم كيما يعرفوا فجعل لهم نصيباً في الصدقات لكي يعرفوا ويرغبوا . وهذه هي الروايات التي نقلها في الحدائق والجواهر وظاهرها انهم مسلمون غاية الامر كانوا جديد الاسلام ومائلون اليه ومعرضون عن الشرك فامر بدفع الزكاة اليهم تأليفاً لقلوبهم الى الاسلام والايمان فلاربط لهم بالكفار الا ان يكون مراد الداخلين باعتبار قبل الميل الى الاسلام .

قال في الجواهر والتحقيق بعد التأمل التام في كلمات الاصحاب والاختبار المزبورة ومعقد الاجماع ونفى الخلاف أن المؤلفة قلوبهم عام للكافرين الذين يراد الفتهم للجهاد او الاسلام ، والمسلمين الضعيفى العقائد ، لانهم خاصون بأحد القسمين ، وان اطنب في الحدائق في الانكار على من أدرج الكافرين عملاً بظاهر النصوص المزبورة ، لكن فيه مضافاً الى منافاته لاطلاق الاية طرح لمعقد الاجماع ونفى الخلاف ، بل ربما ادعى ظهور بعض النصوص السابقة في غير المسلم .

وفي حاشية الارشاد لولد الكركى المروى أنهم قوم كفار ، على أنه قد أرسل في دعائم الاسلام عن [جعفر بن محمد] عليهما السلام «انه قال في قول الله عز وجل

والمؤلفه قوم يتألفون على الاسلام من رؤساء القبائل ، كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يعطيهم ليتألفهم ، ويكون ذلك فى كل زمان اذا احتاج الى ذلك الامام فعله .

[ وفى الصحيح ] او الحسن عن زرارة ومحمد انهما قالوا لابي عبد الله عليه السلام : رأيت قول الله تعالى : «انما الصدقات» - الى آخره - لكل هؤلاء يعطى وان كان لا يعرف ، فقال : ان الامام يعطى هؤلاء جميعاً ، لانهم يقرون له بالطاعة ، قال زرارة : قلت : فان كانوا لا يعرفون فقال : يا زرارة لو كان يعطى من يعرف دون من لا يعرف لم يوجدها موضع ، وانما يعطى من لا يعرف ليرغب فى الدين فيثبت عليه ، فاما اليوم فلا تعطها أنت وأصحابك الا من يعرف ، فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفاً فأعطه دون الناس .

ثم قال : سهم المؤلفه و سهم الرقاب عام ، والباقى خاص « الحديث . فان الظاهر أن مراده بالعموم ما ذكرنا ، بل قد يستفاد منه عموم التأليف لضعف الايمان بالمعنى الاخص ، كما أنه يستفاد من بعض النصوص السابقة كمرسل الدعائم وبعض الفتاوى أن المراد بمؤلفه الكتاب من كان له ميل الى الاسلام او الى الجهاد مع المسلمين ، فانه يعطى لتحصيل كمال الالفه والدخول فى الاسلام انتهى .

ولا يخفى ان الدفع الى المائلين الى الاسلام وان كان امراً حسناً الا ان الكلام فى دلالة دليل على ذلك وانه هل يجوز سهم الفقراء الى الكفار اولاً واما استدلاله قده باطلاق الاية فهو اول الكلام اذ المسلم من الاية هو المؤمنون الذين هم المصروف للزكاة كما فى غيرهم فمن المحتمل القوى ان المراد هو الدفع بالمسلمين لاجل تمايلهم الى الثبوت و الجهاد اذ كثير من المسلمين لم يكن بحيث راغبين الى الجهاد الا بطمع المال والدينار فليس فى الاية دلالة على اطلاقها بالنسبه الى الكفار ايضاً .

ويؤيده ان الكافر لا يميل الى الجهاد اصلاً و لو كان بمقدار دية نفوسهم فان معركة الجهاد هو معركة بذل النفس والكافر بوصف الكفر لا يميل الى القتل ولو كان فى مقابل ملاء العالم اذ مع علمه بالقتل او الظن به وعلمه بعدم نفع المال له بعد القتل لا يرضى بجعل نفوسهم فى معرض القتال فليس طالب هذه المعاملة الا من علم بان ثمن



قتله الجنة والحياة الباقية وهو يحتاج الى الاسلام والايمان القوى فالكفار بعيد عن هذا المعنى بمراحل وهكذا ميلهم الى الاسلام لاجل الزكاة والمال ومنهم من لم يسلم وان كان له ملاء الارض ذهباً فانهم على زعمهم الباطل يزعمون كونهم على الحق وان الاسلام باطل عندهم الاقليل منهم المعترفون بخطائهم ولا يميلون الى الاسلام عناداً وان كان ذلك ادون واسهل بالنسبة اليهم من الميل الى الجهاد فالزكاة للفقراء المؤلفة من المسلمين ومن المعلوم انه متفاوتون في درجات الاسلام والايمان خصوصاً في صدر الاسلام الذي لا يرسخ الاسلام في قلوبهم ولم يكن الكل يمثل سلمان وابي ذر بل كان منهم ضعيف الاسلام فضلاً عن الايمان فضلاً عن المنافق والطامعين في الدنيا فيدخلون انفسهم في معركة القتال للمال فالمعيار ما يستفاد من الروايات والقرآن كان الظاهر من الجميح هو المسلم بنحو ما ذكرنا اي المسلمون غير عارفين ومع ذلك لا كلام فيها عن الجهاد الا ترى انه هو الظاهر من قوله **عَلَيْكُمْ** وقوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم يدخل المعرفة في قلوبهم وهو وصف اكثر المسلمين حيث لم يكونوا عارفين في حق نبيهم وامامهم بل كثير من الناس يزعمون ان الامام كسائر الناس غاية معرفتهم في حقهم هو الاعتراف بعدالتهم كامام الجماعة كيف وهو حال اكثر فضلاء عصرنا الحاضر و يزعمون ان مثل الحسين (ع) لا يعلم بقتله في وروده بكر بلا وانه ورد كربلا للمقاتلة مع يزيد لاجل السلطنة والرياسة كقتال سلطان مع سلطان آخر خذلهم الله باقوالهم وهذه مذهبهم ومعرفتهم في حق الامام وكم لهم من نظير في عصرنا الحاضر والعجب ان في جميع روايات الباب هو قوم وحدوا الله ولم يدخل معرفة محمد **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** في قلوبهم والمقصود هو عدم المعرفة في حق **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** كما هو حقه لان المراد عدم الاقرار بالرسالة كي يعم الكفار اللهم الا ان يحمل على انكار الرسول .

واما ما حكاه عن حاشية الارشاد من ان المروى هو قوم من الكفار فان كان المراد بالمروى ما في هذه الاخبار فهي بمنظر للكل فما اشار فيها الى احد من الكفار وامام عن دعائم الاسلام فهو كما ترى من القصور دلالة وسنداً واما رواية محمد و زرارة فمفادها

عدم المعرفة لاغير فهى ايضاً كسائر الروايات تدور مدار المعرفة وعدمها كما عرفت عدم المعرفة من اكثر المسلمين ومن العجيب قوله عليه السلام فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس فهو صريح فى ان المعرفة وعدمها يدور بين المسلمين وانهم قسمان قسم ذو معرفة فى حق الامام وهم المؤمنون وقسم لا يكون كذلك فهم الناس اى العامة الذين لا يعرفون الائمة اصلا فالامر بدفع الزكاة الى العامة الذين لا يعرفون حق الامام كى يميلوا الى الايمان فتدبر فظهر من جميع ذلك عدم تمامية ما افاده فى الجواهر زيد فى مقامه .

ثم قال قده وعلى كل حال فماعن الشافعى - من أن مؤلفة الاسلام أربعة أقسام : قوم لهم نظراء فاذا اعطوا رغب نظائرهم ، و قوم فى نياتهم ضعف فيعطون لتقوى نياتهم ، و قوم باطراف بلاد الاسلام أولوا قوة و طاقة بمن يليهم من الكفار اذا اعطوا منعوا الكفار من الدخول والهجوم على المسلمين ، وان لم يعطوا لم يفعلوا واحتاج الامام الى تجهيز الجيوش لمقاتلتهم ، و قوم جاؤوا قوماً يجب عليهم الزكاة اذا أعطوا منها جبوها للامام ولم يحوجوه الى عامل ، وان لم يعطوا لم يفعلوا ، واستحسنه بعض أصحابنا ، بل تبعه عليه آخر لا يخلو من اشكال ان اراد الاعطاء من سهم المؤلفة ضرورة عدم كون الاولين منهم قطعاً ، بل والاخيرين ، بل والثالث ما لم يكن ذلك لضعف فى ايمانهم ، بل لابس باعطاء الجميع من غير هذا السهم بعد احراز ما يعتبر فيه ، ومن هنا قال بعضهم بعد ذكره الاقسام : «انه يمكن اعطاء ما عدا الاخير من سهم سبيل الله ، والاخير من سهم العمالة» وقد ظهر لك التحقيق ، فلاحاجة الى تطويل الكلام انتهى .

وقد عرفت عدم تمامية ما افاد وبذلك ظهر صحة ما افاد فى الحدائق من عدم التصريح فى الروايات بالكفر ولا بالجهاد وانما مصبها الضعفاء من المسلمين والداخلين فيهم جديداً ومن المعلوم ان دفع المال اليهم مضافاً الى حسنه احسن واولى فى دعوتهم اليه بالقول فكانه نحو دعوة لهم فى الاتصال بالمؤمنين قال فى الحدائق بعد نقل الروايات ما نصه .

و هذه الاخبار كلها كما ترى ظاهرة فى أن المؤلفة قلوبهم قوم مسلمون قد



اقروا بالاسلام ودخلوا فيه لكنه لم يستقر في قلوبهم ولم يثبت ثبوتاً راسخاً فامر الله تعالى نبيه بتأليفهم بالمال لكي تقوى عزائمهم وتشتد قلوبهم على البقاء على هذا الدين ، فالتأليف انما هو لاجل البقاء على الدين و الثبات عليه لا لما زعموه من الجهاد كفاراً كانوا أو مسلمين وانهم يتألفون بهذا السهم لاجل الجهاد انتهى كلامه .  
ولا يخفى انه في محله وعليك بالتأمل في هذه الاخبار حتى يظهر لك حقيقة الامر والله العالم .

ثم انه قال ايضاً في الكلام في قوله عَلَيْهِ السَّلَام في رواية زرارة الثالثة «المؤلفة قلوبهم لم يكونوا قط أكثر منهم اليوم . و نحوها رواية موسى بن بكر . و لعل معناه - والله سبحانه وقائله أعلم - ان ضعفة الدين المحتاجين الى التأليف لاجل البقاء عليه ورسوخه في قلوبهم ليسوا مخصوصين بوقته عَلَيْهِ السَّلَام بل هم اكثر كثير في هذه الاوقات ، ولعل ذلك باعتبار عدم الاقرار بامتهم والاعتقاد بها التي هي أعظم ماجاء به النبي عَلَيْهِ السَّلَام فان الشكك في امامتهم وهم القسم الثالث المتوسط بين النصاب والمؤمنين ويعبر عنهم في الاخبار تارة بالشكك وتارة بالضلال وتارة بالمستضعفين - اكثر الناس في زمانهم عَلَيْهِ السَّلَام كما دلت عليه الاخبار ، وقد دلت الاخبار على أن حكمهم في الدنيا حكم أهل الاسلام وانهم في الآخرة من المرجئين لامر الله انتهى .

ثم انه قد وقع في البين نزاع آخر وهو ان سهم المؤلفة هل يسقط بعد زمان النبي اوبقى بحاله فذهب الى كل كثير من الاصحاب ووجه هذا النزاع انه دائر مدار وجود الجهاد وهو لا يكون في مثل زمان الغيبة فلا موضوع للبحث (ح).

قال في الجواهر ما لفظه وكيف كان فالظاهر بقاءه ، وفي التذكرة نسبتة الى علمائنا لاطلاق الأدلة ، وعدم الجهاد في هذا الزمان لا يقدح في بقاءه مع أنه قديححتاج اليه ايضاً ، وقد عرفت عدم انحصار التأليف فيه ، فمافي النهاية والوسيلة وعن الصدوق من السقوط ، واختاره شيخنا في كشفه ، والثبوت لمن انبسطت يده من الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَام بعد النبي (ص) ضعيف ، و كأن الاستاذ بناه على مختاره من أن المؤلفة قسم من الكفار وحدوا الله ولم يقرؤا بالنبوة ويجاهدون مع المسلمين ، ثم قال : «والظاهر أنها حرام

عليهم وانوجب اعطاؤها لهم» وهو لا يخلو من وجه وان كان للنظر فيه مجال انتهى .  
 قال في الحدائق ثم ان أصحابنا (رض) اختلفوا في سقوط هذا السهم بعد النبي  
 ﷺ وعدمه ، وبالأول قطع الصدوق في الفقيه حيث قال : و سهم المؤلفه قلوبهم  
 ساقط بعد رسول الله ﷺ والى الثانى يميل كلام المحقق فى المعبر حيث قال : ان  
 الظاهر بقاءه لان النبي ﷺ كان يعتمد التأليف الى حين وفاته ولانسخ بعده .  
 وقال الشيخ انه يسقط فى زمن غيبة الامام خاصة لان الذى يتألفهم انما يتألفهم  
 للجهاد وامر الجهاد مو كول الى الامام وهو غائب .

واعترضه فى المنتهى باننا نقول قديجب الجهاد فى حال غيبة الامام ﷺ بان يدهم  
 المسلمين والعباد بالله عدو يخاف منه عليهم فيجب عليهم الجهاد لدفع الاذى للدعاء  
 الى الاسلام فاذا احتيج الى التأليف حينئذ جاز صرف السهم الى اربابه من المؤلفه  
 انتهى قال فى المدارك بعد نقله : ولا ريب فى قوة هذا القول تمسكا بظاهر التنزيل السالم  
 من المعارض .

اقول : لا يخفى عليك بعد الوقوف على ما قدمناه من اخبارهم ﷺ ان هذا  
 الخلاف والبحث فى هذا المقام نفخ فى غير ضرام فان كلامهم اولاً و آخرأ يدور كله  
 على ان المراد بالمؤلفه فى الاية الشريفة هو التأليف لاجل الجهاد مع انهم لم ينقلوا  
 بذلك خبرأ ولا أوردوا عليه دليلاً ، والاخبار الواردة فى تفسيرها كلها كما عرفت  
 قد اتفقت على ان التأليف انما هو لاجل البقاء على الدين والثبات عليه لمن دخل  
 فيه دخولا متزلزلاً غير مستقر فأمر الله تعالى رسوله بدفع هذا السهم لهؤلاء لكى  
 يرغبوا فى الدين ويستقر فى قلوبهم انتهى .

قد عرفت انه فى محله ولا يخفى ان الظاهر من حكاية كلام المنتهى ان الجهاد فى  
 زمن الغيبة لو كان فانما يكون لدفع الاذى للدعوة الى الاسلام فانه حق للامام والفرص  
 غيبته ﷺ وعلى ذلك فالاقوال فى المؤلفه ثلاثة السقوط بعد النبي وعدمه الى زمان  
 الحضور وسقوطه فى زمان الغيبة ﴿و﴾ السهم الرابع أو الخامس ﴿فى الرقاب﴾  
 وعدل عن اللام الى «فى» تبعاً لآلية ، اى فى فك الرقاب من العتق واريد به المكاتبين



﴿و﴾ على كل حال ﴿فهم﴾ عند المصنف وكثير ﴿ثلاثة المكاتبون والعبيد الذين تحت الشدة والعبد يشتري ويعتق وان لم يكن في شدة لكن بشرط عدم المستحق﴾ وفي المسالك هذا شرط لاعتاقه من سهم الرقاب كما هو المسوق فلو اشتراه من سهم سبيل الله على القول بعمومه لكل قرينة لم يتوقف على عدم المستحق بل الاولى الجواز من سهم الرقاب ايضاً لدخوله في اسم الرقاب واعلم ان هذا التفصيل وما بعده من مسائل متعددة انما يتوجه عندنا في نادر بسط الزكاة على الاصناف اولمزيد الاستحباب اذا عين السهم بالنية عند الدفع والالم يتوجه هذه الفروع .

وفي الجواهر بل لاختلاف اجده في الاول بيننا وبين العامة ، بل الاجماع بقسميه عليه ويدل على اول الثلاثة ( المرسل ) المروى عن الفقيه والتهذيب عن الصادق عليه السلام « انه سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد أدى بعضها قال : يؤدي عنه من مال الصدقة ، ان الله تعالى يقول في كتابه : وفي الرقاب . »

والظاهر من الجواب جواز التأدية من مطلق المكاتب فيجوز الشراء والعتق ولولم يؤدي بعض ثمنها وعلى الثاني ( الصحيح ) عن الصادق عليه السلام « في الرجل تجتمع عنده الزكاة يشتري بهانسة يعتقها فقال : اذا يظلم قوماً آخرين حقوقهم ، ثم مكث ملياً ثم قال : الآن يكون عبداً مسلماً في ضرورة فيشتريه فيعتقه . »

وعلى الثالث الذي عن المعتبر أن عليه فقهاء الاصحاب ( الموثق ) « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أخرج زكاة ما له الف درهم فلم يجد لها موضعاً يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فاشتراه بتلك الالف درهم التي أخرجها من زكاته فأعتقه هل يجوز ذلك ؟ قال : نعم لا بأس بذلك » و ( خبر أيوب بن الحر ) المروى عن كتاب العلل ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه في يد من يزيد أشتريه من الزكاة وأعتقه قال : فقال : اشتريه واعتقه ، قلت : فان هو مات وترك مالا قال : فقال : ميراثه لاهل الزكاة ، لانه اشتري بسهمهم . » وفي حديث آخر « بمالهم » وخبر أبي محمد الواشلي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سأله بعض أصحابنا « عن رجل اشتري أباه من الزكاة زكاة ما له قال : اشتري

خير رقبة لابس بذلك» قال الشيخ فى النهاية : «وفى الرقاب» وهم المكاتبون والمماليك الذين يكونون تحت الشدة العظيمة ، فيبتاعون من الزكاة ويعتقون ، وقد روى أن من وجبت عليه كفارة عتق رقبة فى ظهار أو قتل خطأ أو غير ذلك ولا يكون عنده يشترى عنه ويعتق وقال فى الجمل : «وهم المكاتبون والعبيد اذا كانوا فى شدة» وعن الغنية «وأما الرقاب فهم المكاتبون بلاخلاف أيضاً ، ويجوز عندنا أن يشتري من مال الزكاة كل عبد هو فى ضرورشة ويعتق بدليل الاجماع المشار اليه ، وأيضاً فظاهر الاية يقتضيه» .

﴿و﴾ كيف كان فقد ﴿روى﴾ قسم ثالث أو ﴿رابع﴾ من موضوع الرقاب وبه يخرج عن معنى مطلق الرقبة بل المراد به (ح) الاحرار الذين عليهم الكفارة ﴿وهو﴾ انه ﴿من﴾ وجبت عليه كفارة ولم يجد فانه يعتق عنه ﴿لما رواه على بن ابراهيم فى كتاب التفسير عن العالم <sup>النبيل</sup> قال : «وفى الرقاب قوم لزمتهم كفارات فى قتل الخطأ وفى الظهار وفى الايمان وفى قتل الصيد فى الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون ، فجعل الله لهم سهما فى الصدقات ليكفر عنهم» .

وفى الجواهر وعليه يمكن أن يكون المراد بالرقاب من عليه الكفارة بمعنى تعلق الحق فى رقبته اى ذمته ، بل فى المدارك «أن مقتضاه جواز اخراج الكفارة من الزكاة وان لم تكن عتقاً ، لكنها غير واضحة الاسناد لان على بن ابراهيم أوردها مرسلة ، ومن ثم تردد المصنف فى العمل بها ، وهو فى محله» انتهى .

ولكن عمدة ما يمكن ان يورد عليه ان من عليه الكفارة مطلقا لا يخرج عن الدين غاية الامر هودين خاص ولا فرق فى الدين بين ان لا يقدر على دفع المال الى صاحبه وبين ان لا يقدر لاتباع الرقبة للعتق وحينئذ قريب بمعنى الغارمين بل متحد معهم فى بعض مصاديقه فهذا المعنى داخل فى الغارم وهو خلاف الظاهر من وجهين الاول الرقاب فان الظاهر منه هو الرقبة المصطلحة بين الفقهاء الثانى سوق الكلام وذكر كل منهما فان الظاهر من ذلك اختصاص كل واحد منهما بمعنى .

وكيف كان فالمصنف غير جازم بهذا المعنى فقال ﴿وفيه تردد﴾ .



وفي المسالك منشأ التردد من ان الكفارة ان كانت مخيرة فلا حاجة الى العتق مع امكان باقى الخصال و ان عجز عن العتق و ان كانت مرتبة انتقل بالعجز عن العتق الى غيره من الخصال فلا يتحقق الاحتياج الى العتق ومن ورود النص بجواز ذلك رواه على بن ابراهيم فى تفسيره عن العالم عليه السلام ولا فرق بين المخيرة والمرتبة لذكرهما معا فى الرواية والاجودان يعطى المكفر ثمن الرقبة فيشتري هو ويعتق عن نفسه انتهى والامر سهل فى عصرنا **﴿و﴾** كيف كان **﴿المكاتب انما يعطى من هذا السهم اذالم يكن معه ما يصرفه فى كتابته﴾** بخلاف .

**﴿ولوصرفه فى غيره والحال هذه﴾** أى دفع اليه ولم يكن معه ما يصرفه فى الكتابة ولكن لم يصرفه فيها بل صرفه فى غيرها ولولا استغنائه عنها بأن أبراه السيد من مال الكتابة أو تطوع عليه متطوع فالوجه الاجزاء عن الزكاة للامر ، لكن اذا تمكن من ارجاعه **﴿جاز﴾** له **﴿ارتجاعه﴾** وفيه تامل واضح خصوصاً على القول بالملك **﴿و﴾** لذا **﴿قبيل﴾** والقائل الشيخ فيما حكى عنه من أنه **﴿لا﴾** يرتجع منه لانه ملكه بالقبض فكان له التصرف فيه كيف يشاء .

**﴿و﴾** على كل حال فهذا كله مع الدفع من سهم الرقاب، أما **﴿ولودفع اليه من سهم الفقراء لم يرتجع﴾** قطعاً و كان له التصرف فيه كيف يشاء ، لان الفقير لا يحتكم عليه فيما يأخذه من الزكاة اجماعاً **﴿ولو ادعى أنه كوتب﴾** فان علم صدقه أو أقام بينة فلا بحث ، والافان كذبه السيد لم يقبل قوله وبدونهاما للاصل ، وان لم يعلم حال السيد من تصديق أو تكذيب اما لفقده أو لغير ذلك **﴿قبيل﴾** والقائل الاكثر كما فى المدارك **﴿يقبل﴾** قوله **﴿و﴾** فى المتن **﴿قبيل﴾** ولكن لم نعرف القائل منا : **﴿لا﴾** يقبل **﴿الا بالبينة او يحلف ، والاول اشبه﴾** عند المصنف معللا له فى الاعتبار بانه مسلم أخير عن أمر ممكن فيقبل قوله كالفقير **﴿ولو صدقه مولاه﴾** فى دعواه **﴿قبيل﴾** قوله بخلاف ، بل فى المدارك نسبتة الى قطع الاصحاب ، لان الحق له ، فيقبل أقراره فيه .

**﴿و﴾** الخامس أو السادس **﴿الغارمون وهم﴾** لغة المدينون ، ولكن المراد

بهم شرعاً هنا ﴿الذين عليهم الديون في غير معصية﴾ بلاخلاف اذا لم يجد ما يدفع في ديونه ولو كان غنيا مع قطع النظر عن ديونه يعني لا يتمكن من اداء قرضه مع عدم الحاجة في معاشه ومعاش لوازمه لولاقرضه ﴿فلو كان في معصية لم يقض عنه﴾ كصريح غيره اعتبارعدم كون الدين في معصية ، بل لأجدفيه خلافاً ، بل عن الخلاف والمنتهى والتذكرة الاجماع على منع الاعطاء من سهم الغارمين في الدين المنفق في معصية ، ويدل عليه مارواه .

قال في المدارك بعد قوله والغارمين اه استحقاق الغارمين ثابت بالكتاب والسنة والاجماع وفسرهم الاصحاب بانهم المدينون في غير معصية قال في المعبر ولاخلاف في جواز تسليمها الى من هذا شأنه وقال في هي وقد اجمع المسلمون على دفع النصيب الى من هذا شأنه ويدل على هذا التفسير مضافا الى الاجماع كلام اهل اللغة قال الزجاج اصل الغرم لزوم ما يشق وسمى الدين غرماً لانه شاق لازم فالغارمون المدينون وقال في الجمهرة الغرم كل شيء غرته من مال او غيره والمتداينان كل واحد منهما غريم صاحبه وقال في القاموس الغريم المدينون و الدائن ضد ويعتبر في الغارم ان يكون غير متمكن من القضاء كما صرح به الشهيدان وجماعة لان الزكوة انما سوغت لسد الخلة ودفع الحاجة فلا تدفع مع الاستغناء عنها ولو تمكن من قضاء البعض دون البعض اعطى ما لا يتمكن من قضاؤه وقال المصنف في المعبر ان الغارم لا يعطى مع الغناء والظاهر ان من طرده اذاه بالغنى انتفاء الحاجة الى القضاء لا الغنى الذي هو ملك قوت السنة اذ لا وجه لمنع مالك قوت السنة من اخذ ما يوفى به الدين اذا كان غير متمكن من قضاؤه واستقرب العلامة في النهاية جواز الدفع الى المدينون وان كان عنده ما يفي بدينه اذا كان بحيث لو دفعه يصير فقيراً لانتهاء الفائدة في ان يدفع ماله ثم ياخذ الزكوة باعتبار الفقر .

ومقتضى كلامه ان الاخذ والحال هذه يكون من سهم الغارمين وهو غير بعيد لاطلاق الاية لعدم صدق التمكن من اداء الدين عرفاً بذلك واشترط الاصحاب في جواز الدفع الى الغارم ان لا يكون استدانته في معصية واستدلوا عليه بان في قضاء



دين المعصية حملاً للغريم على المعصية وهو قبيح عقلاً فلا يكون متعبداً به شرعاً وبما روى عن الرضا عليه السلام انه قال يقضى ما عليه من سهم الغارمين اذا كان انفق في طاعة الله عزوجل فاذا كان انفق في معصية الله فلا شيء له على الامام ويمكن المناقشة في الاول بان اعانة المستدين في المعصية انما يقبح مع عدم التوبة لامط وفي الرواية بالظن في السند فانا لم نقف عليها مسندة في شيء من الاصول ومن ثم ذهب المص في المعتبر الى جواز اعطائه مع التوبة من سهم الغارمين وهو حسن انتهى.

وقداورد عليه في الحدائق ببعض الايرادات الواهية الباردة زعماً منه ان مناط الايراد راصل الاستنباط جميعها الروايات لاشيء اخر ولو كان مطابقاً للعقل والقاعدة .

واجمال الكلام ان ما حكي عن نهاية العلامة في غاية المتانة اذ المقصود من احتياجه الى اداء ذمته هو حفظ ما يحتاج اليه كما مر ايضاً في الفقير والافاكثر المديونين لهم ما يفي بديونهم ومن المعلوم ان مع قطع النظر عنه لما تمكن من اداء ما في ذمته .

وكيف كان فيدل عليه روايات مثل ما عن علي بن ابراهيم من [ قول العالم ] عليه السلام : « والغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون أنفقوها في طاعة الله من غير اسراف ، فيجب على الامام عليه السلام أن يقضى عنهم ويفكهم من مال الصدقات » [ وخبر الحسين ابن علوان ] المروى عن قرب الاسناد عن جعفر عن أبيه عليه السلام : « أن علياً عليه السلام كان يقول : يعطى المستدينون من الصدقة والزكاة دينهم كله اذا استدانوا في غير سرف » ومثل [ مارواه الحميري ] في كتاب قرب الاسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر ابن محمد عن أبيه عليهما السلام « ان علياً عليه السلام كان يقول يعطى المستدينون من الصدقة والزكاة دينهم كله ما بلغ اذا استدانوا في غير سرف » .

عن الصادق عليه السلام المروى فيه ايضاً قال : « قال رسول الله (ص) : ايما مؤمن او مسلم مات وترك ديناً لم يكن في فساد ولا اسراف فعلى الامام ان يقضيه ، فان لم يقضه فعليه اثم ذلك » .

[وخبر موسى بن بكر] قال : «قال لي ابو الحسن عليه السلام : من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله ، فان غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله ما يقوت به عياله ، فان مات ولم يقضه كان على الامام قضاؤه ، فان لم يقضه كان عليه وزره، ان الله عزوجل يقول : «انما الصدقات للفقراء - الى قوله - والغارمين» وهو فقير مسكين مغرم» واطلاق الاخير مقيد بمادل على صرفه في الطاعة .

ثم انه قال في المدارك ما لفظه واعلم ان العلامة ره ذكر في التذكرة والمنتهى ان الغارمين قسمان احدهما المديون لمصلحة نفسه وحكمه ما سبق والثاني المديون لاصلاح ذات البين بين شخصين او قبيلتين بسبب تشاجر بينهما اما لتبيل لم يظهر قاتله او اتلاف مال كذلك وحكم بجواز الدفع الى من هذا شأنه مع الغنى والفقير ولم ينقل في ذلك خلافا واستدل عليه بعموم الاية الشريفة السالم من المخصص وبما روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا تحل الصدقة لغني الا الخمس وذكر رجلا تحمل جماله وبان تحمله وضمانه انما يقبل اذا كان غنيا فاخذته في الحقيقة انما هو لحاجتنا اليه ولم يعتبر فيه الفقر كالمؤلفة انتهى وكلا الصورتين دين كانا داخلين في عموم الغارمين .

وكيف كان فظاهر الروايات هو ان الدفع اليهم انما هو فيما لم يصرف المال في المعصية وهو معلوم لكن الكلام فيما اذا تاب عن المعصية كما قال نعم لو تاب صرف اليه من سهم الفقراء وجاز أن يقضى هو) .

وفي المدارك بعد قوله نعم اه لا ريب في جواز الدفع اليه من سهم الفقراء اذا كان فقيراً وانما يتوقف قضاء دين المعصية من سهم الفقراء على التوبة ان اشترطنا العدالة والالم يتوقف جواز الدفع اليه على ذلك كما هو واضح انتهى .

ولا يخفى انه لا اثر للتوبة اصلاً وانما يؤثر اذا اشترط العدالة في الغارمين وحيثئذ اذا تابوا يتحقق الشرط لكنه ايضاً يثمر ما وقع بعد هذا الاعطاء لان الفرض



وقع هذا الاعطاء فى حال عدم العدالة و اما اذا لم يشترط فلا اثر للتوبة فى المعصية الماضية وبقاء ديونه وعدمه ايضاً .

وبالجملة ان كانت التوبة موجبة لجواز الاعطاء فى الدين الذى صرف فى المعصية فلا كلام فى ان العصيان لا يتغير عما هو عليه بالتوبة و لا يكون طاعة وان كانت موجبة لجواز الدفع اليه لدين سيأتى فمع ان الكلام ليس فيه لايحتاج اليه الكلام اذ بعد التوبة يقع الدفع فى صرف الطاعة فلا يحتاج الى قيد التوبة فقد تلخص ان العدالة اما شرط فى الغارم فاذا صرف الدين فى المعصية زالت العدالة فلا يجوز الدفع اليه لدينه لان الشرط صرفه فى الطاعة وان لم يشترط العدالة فتارة لم يشترط الطاعة فى جواز الدفع اليه اصلاً واخرى يشترط فى خصوص دين يصرف فى الطاعة ولو لم يصدر عنه الطاعة فى ديون اخرى ايضاً فالذى يجوز له الدفع فى خصوص كون دينه صرف فى الطاعة والاول خلاف الروايات والثانى لا ينفعه التوبة لما عرفت من عدم انقلاب العصيان بالطاعة كى يتحقق الشرط .

﴿و﴾ كيف كان ﴿لمو﴾ جهل فيما ذأنفقه قيل ﴿وفى الجواهر والقائل الشيخ فى المحكى عن نهايته ﴿يمنع﴾ وربما مال اليه اول الشهيدين لخبر محمد بن سليمان المتقدم آنفاً ، وللشك فى وجود شرط الاستحقاق ، وهو الاستدانة فى غير المعصية . كما هو المفهوم من الاخبار السابقة ، فيحصل الشك فى المشروط ، فلا تبرأ الذمة بالدفع اليه ﴿وقبل﴾ والقائل الاكثر كما عن التذكرة ، بل المشهور : ﴿لا﴾ يمنع ﴿وهو الاشبه﴾ .

والمسألة مشكلة من عدم الامر بتفحص حال الاشخاص فى الشرع خصوصاً فيما لا يوجب منعاً وفساداً بل امرنا بالامر بالصحة وحمل عمل المسلم على الصحيح ولانا امرنا بالدفع الى المديون الذى لم يعلم منه المعصية اذ الظاهر ان المراد بالصرف فى الطاعة عدم العلم بالمعصية لعدم كون المعطى ملازماً له كى يعلم ذلك فالمراد عدم العلم بالمعصية فالاصل عدم صدور المعصية منه ولذلك كان المشهور عدم المنع ومن (خبر محمد بن سليمان) المروى فى الكافى فى باب الديون «عن رجل من

أهل الجزيرة يكنى أبانجارقال: سأل الرضا عليه السلام رجل وأنا أسمع فقال له : جعلت فداك ان الله عزوجل يقول : «وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة» اخبرني عن هذه النظرة التي ذكرها الله تعالى في كتابه لها حد يعرف اذا صار هذا المعسر اليه لابد من أن ينظر وقد اخذ مال هذا الرجل و انفقه على عياله و ليس له غلة ينتظر ادراكها ، ولادين ينتظر محله . ولامل غائب ينتظر قدومه ، قال : نعم ينتظر بقدر ما ينتهي خبره الى الامام عليه السلام فيقضى عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين اذا كان أنفقه في طاعة الله فان كان أنفقه في معصية الله فلا شيء على الامام عليه السلام له قلت : فما هذا الرجل الذي ائتمنه وهو لا يعلم فيما أنفقه في طاعة الله عزوجل أم في معصيته قال ، يسعى له في ماله ويرده عليه وهو صاغر» .

والرواية صريحة في المنع ولو موجبا لصغارة المديون ومع هذه الصراحة قد تكلم فيها في الحدائق كثيراً و اراد اثبات عدم ظهورها في المنع فقال ما لفظه اقول الظاهر ان الخبر المذكور لا دلالة فيه على ما ذكره من انه متى جهل الامام حال انفاقه لم يدفع له من هذا السهم وبيان ذلك ان الظاهر ان المرجع في الاتفاق الى كونه طاعة او معصية انما هو الى المنفق لانه المتولى لذلك ، واطلاع الناس على ذلك امر نادر غالباً سيما اذا كان مستور الظاهر ، وحينئذ فيرجع الحكم اليه فان انفق في طاعة جازله الاخذ من هذا السهم وحل له ذلك وان انفق في معصية حرم عليه الاخذ منه واما الحكم بالنسبة الى الامام فانه ان اطلع على احد الامرين عامله به وان لم يطلع ولا سيما مع كونه مستور الظاهر غير معروف بالفسق فانه يدفع اليه بناء على ظاهر الحال الى ان قال :

والرواية عند التأمل فيها لا منافاة فيها لما ذكرناه ، لانه لما ذكر عليه السلام انه انما يعطيه الامام اذا انفق في طاعة الله واما اذا انفق في المعصية فلا شيء له رجوعه الى الراوي وقال له ان صاحب هذا الدين لا علم له بكونه انفق في طاعة او معصية ، اجابه عليه السلام بما معناه ان صاحب الدين لا مدخلية له في ذلك وانما المرجع فيه الى المستدين فان كان قد أنفق ما استدانه منه في معصية وجب عليه ان يسعى له فيه ويرده عليه وهو صاغر



هذا حاصل جوابه عليه السلام وجهل الانفاق هنا انما نسب الى صاحب الدين لالى الامام حتى يتم ماتوهموه من الخبر من انه متى جهل الامام وجه الانفاق لم يدفع له من هذا السهم ، غاية الامر ان الامام عليه السلام للتفصيل الذى ذكره اولا وعلم منه الحكم اجمل فى الجواب ثانيا اعتماداً على ما قدمه من التفصيل انتهى .

ولا يخفى ان صريح الرواية ان الرجل المعطى لا يعلم فيما انفقه والامام عليه السلام امر برد ماله وهذا المحدث ارجع ذلك الى المستدين وانه ان انفقه فى المعصية وجب عليه رده الى صاحب الدين و(ح) يكون الحاصل ان الراوى سئل ان صاحب الدين لا يعلم انفقه فى الطاعة او المعصية والامام اجاب بان عدم العلم راجع الى المديون وانه ان علم انفاقه فى المعصية لا يجوز عليه الصرف بل يجب عليه رده الى صاحب المال وهذا امر عجيب منه واعجب منه انه فى ذلك المورد لا كلام من نسبة جهل الانفاق الى الامام بل هو مسلم عند الكل بان جهل الانفاق مستند الى المنفق على المديون وانه لا يعلم كيف صرف المديون الدين فى طاعة او معصية وجواب الامام حينئذ انه حيث لا يعلم صاحب الدين يرد ماله لان المديون ان علم صرف المال فى المعصية يرد على المعطى ما له .

﴿و﴾ كيف كان ﴿لمو كان للمالك دين على الفقير﴾ الذى لم يملك قوت سنته اولم يتمكن من قضاء دينه على الكلام السابق ﴿جاز ان يقاصه به﴾ وفى الجواهر من الزكاة بمعنى احتسابه عليه من الزكاة المستحقة عليه بلا خلاف ، كما اعترف به الفاضلان فى ظاهر المعبرة والتذكرة ومحكى المنتهى ، ولا اشكال لانه احد امواله ، ومقبوض للمدفوع اليه ، فهو احد افراد الايتاء المأموره انتهى .

ومستند ذلك روايات واضحة الدلالة مثل ما رواه (عبد الرحمن بن الحجاج) «سألت ابا الحسن (ع) عن دين لى على قوم طال حبسه عندهم لا يقدر على قضاءه وهم مستوجبون للزكاة هل لى ان ادعه واحتسب به عليهم الزكاة؟ قال: نعم» وقال عقبه بن خالد : «دخلت انا والمعلى وعثمان بن عمران على ابي عبدالله (ع) فلما رأنا قال : مرحبا بكم وجوه تحبنا ونحبها ، جعلكم الله معنا فى الدنيا والاخرة ، فقال له

عثمان : جعلت فداك فقال : نعم فمه ، قال : انى رجل موسر فقال له : بارك الله في يسارك ، قال : فيجىء الرجل فيسألنى الشىء وليس هو ابان زكاتى فقال له ابو عبد الله عليه السلام : القرض عندنا بثمانية عشر ، والصدقة بعشر ، وما زاد عليك اذا كنت موسراً اعطيته ، فاذا كان ابان زكاتك احتسبت بها من الزكاة» الحديث الى غير ذلك من النصوص الدالة عليه والظاهر عدم الاشكال فى المقاصة من حيث الروايات وان وقع فى كيفيتها .

وفى المدارك بعد قوله ولو كان اه اتفق علماؤنا واكثر العامة على انه يجوز للمزكى قضاء الدين عن الغارم من الزكوة بان يدفعه الى مستحقه ومقاصته بما عليه من الزكوة وقال ايضاً المراد بالمقاصة هنا التقصد الى اسقاط ما فى ذمة الفقير للمزكى من الدين على وجه الزكوة وفى معنى الفقير الغنى اعنى مالك قوت السنة اذا كان بحيث لا يتمكن من اداء الدين وذكر الشارح ان معنى المقاصة احتساب الزكوة على الفقير ثم اخذها مقاصة من دينه وهو بعيد وهذا الحكم اعنى جواز مقاصة المديون بما عليه من الزكوة مقطوع به فى كلام الاصحاب بل ظاهر المصنف فى المعبر والعلامة فى التذكرة و(هى) انه لاخلاف فيه بين العلماء انتهى .

وفى الجواهر بعد نقل الروايات قال ، بل الظاهر جواز مقاصته بأن يحتسبها صاحب الدين ان كانت عليه عليه، ويأخذها مقاصة من دينه وان لم يقبضها المديون ولم يוכל فى قبضها .

وكذا يجوز لمن هى عليه دفعها الى رب الدين كذلك كما صرح به الشهيدان لاطلاق الاخبار والفتاوى بالاحتساب بقضاء الدين عنه الشامل لصورتي الاذن وعدمه وبالجملة المقاصة تحصل بوجهين تارة بان يعطى زكاته بالفقير المديون ثم اخذ منه لدينه واخرى لايحتاج الى قبض الفقير واذنه بل يحسب من وجب عليه الزكاة مقدارها ويجعلها عوضاً عن دينه الذى على ذمة الفقير من دون الاحتياج الى قبض واذن مع الفقير او وكيله كما صرح به فى الجواهر والشهيد فى شرح لمعته بل الثانى مفاد الروايات بدهاء ان ظاهرها ان كلما جاء أبان زكاته يحسبه على الفقير



المديون وربما لم يكن الفقير في هذا الابان موجوداً ولم يستفصل الامام بين كون الفقير موجودا في تلك الحالة او لا فالمقصود برائة ذمة الفقير من الدين والمالك من زكاته حصل الزكاة بقبض الفقير او لا ثم رده الى المالك لدينه اولاً .

ثم انه في الحدائق اورد على المدارك بما هو لفظه قال في المدارك وفي معنى الفقير الغنى اعنى مالك قوت السنة اذا كان بحيث لا يتمكن من اداء الدين .

ولا يخفى مافيه: أما أولاً - فلانه خلاف ما انفقت عليه الاخبار وكلمة الاصحاب من غير خلاف يعرف في الباب من اشتراط الفقر في المستحق وان الغنى وهو المالك مؤنة سنة لا يجوز أن يعطى منها ، والفرق بين الاعطاء ابتداء والمقاصة مما لا دليل عليه فلا وجه له .

والظاهر ان منشأ الشبهة عنده هو ما تقدم في الموضوع الاول من انه بآداء ما عليه من الدين يكون فقيراً محتاجاً الى الزكاة لفقره فلامعنى لان يعطى ما عليه من الدين ثم يأخذ الزكاة .

وفيه ما عرفت وانه ليس كل فقير يحتاج في الحاضر الى الزكاة وان احتاج اليها في وقت آخر ، فلوفرضنا ان شخصاً عنده الف درهم جنساً أو نقداً وهى مؤنة سنته وعليه مائة درهم ديناً فلوأعطى تلك المائة نقص ما عنده عن مؤنة سنته وصار فقيراً يحل له أخذ الزكاة، ولا ريب ان الواجب عليه اعطاء ما عليه من الدين لكونه مقتدرأ عليه فهو داخل تحت الاوامر الدالة على وجوب الوفاء بالدين ولا يحل له حبسه مع المطالبة ، واحتساب ما عليه من الدين من وجه الزكاة غير جائز لكونه غنياً كما عرفت .

واما ثانياً - فلما عرفت من الاخبار المتقدمة فانها ظاهرة بل صريحة في عدم ملك مؤنة السنة بل عدم القدرة على اداء الدين ، اما صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج فلقوله فيها «لا يقدر ان يعطى قضاة وهم مستوجبون للزكاة» واما رواية عتبة بن خالد فلقوله «يجب على الرجل» فيسئلني ومالك مؤنة سنة لا يسأل ، انتهى .

ولا يخفى مافيه فان المالك لقوت سنته قد لا يقدر من اداء ديونه فيكون فقيراً

من هذه الجهة فيجوز له اخذ الزكاة لاداء الدين لاغيره .

﴿وكذا لو كان الغارم ميتاً جاز أن يقضى عنه﴾ من الزكاة، لانه كالحى بالنسبة الى ذلك ، ضرورة بقاءه مشغول الذمة ﴿وأن يقاص﴾ بها على الوجهين السابقين فيها والاجماع بقسميه عليه كما فى الجواهر ويدل عليه روايات قال عبدالرحمان (فى الصحيح) «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل عارف فاضل توفى وترك عليه ديناً لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسألة هل يقضى عنه من الزكاة الالف والالفان ؟ قال : نعم » (وعن يونس بن عمار قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : قرض المؤمن غنيمة وتعجيل أجر ، ان أيسر قضاءك ، وان مات قبل ذلك احتسب ما به من الزكاة » (وقال زرارة) فى الحسن : « قلت لابي عبدالله عليه السلام : رجل حلت عليه الزكاة ومات أبوه وعليه دين أيؤدى زكاته فى دين أبيه وللابن مال كثير فقال: ان كان أورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاة عنه من جميع الميراث ولم يقضه من زكاته ، وان لم يكن اورثه مالا لم يكن أحد أحق بزكاته من دين أبيه ، فاذا أداها فى دين أبيه على هذا الحال أجزأت عنه » .

وهل يشترط فيه قصور التركة عن الوفاء بالدين اولاقال فى الحدائق مالفظه قد اختلف الاصحاب (رض) فى انه هل يشترط فى جواز الاداء عن الميت من الزكاة قصور تركته عن الوفاء بالدين أم لا ؟ قولان ذهب الى الاول الشيخ فى المبسوط وابن الجنيد على ما نقل عنهما والى الثانى الفاضلان .

ويدل على الاول حسنة زرارة المذكورة أوصحيحته على المختار ، وموردها وان كان الاب الا أن الظاهر انه لا خصوصية له فيتعدى الى غيره كما فى سائر الاحكام واستدل العلامة فى المختلف على الثانى بعموم الامر باحتساب الدين على الميت من الزكاة ولانه بموته انتقلت التركة الى ورثته فصار فى الحقيقة عاجزاً ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال: اما العموم فانه يجب تخصيصه بالصحيحة المذكورة كما هو القاعدة المطردة . واما انتقال التركة فانه فى موضع النزاع ممنوع لصريح قوله عز وجل فى غير موضع « من بعد وصية يوصى بها أو دين » فانها صريحة فى



عدم الانتقال مع الدين والوصية النافذة كما لا يخفى انتهى .

ولا يخفى ان الآية صريحة في عدم انتقال المال مع الدين بل هو واضح لان مال الميت منتقل الى الوارث لامال الناس والدين للناس على ذمته فلو كان له مال يجب رده الى ارباب الديون فان بقى كان للوارث فمقتضى القاعدة انه لو لم يكن للميت مال تحسب الزكاة عنه لان الفرض انه مديون ولامال له يدفع عن ديونه واما لو كان له مال لزم اولا اخراج الديون عن امواله ومن جملتها دين من وجب عليه الزكاة فلا بد من رد زكاته الى الحي اللهم الا ان يقال هذا في الدين الذي لم يجب على الدائن الزكاة واما فيه فحيث كان في مقابل دين الميت عليه الزكاة فيحسب الزكاة عن الدين مطلقا .

وفى الجواهر بعد نقل رواية زرارة ويونس بن عمار قال وهما معاً شاهدان على اعتبار قصور التركة عن الوفاء في الاحتساب من الزكاة ، كما عن المبسوط والوسيلة والتذكرة والتحرير والدروس والبيان التصريح به ، واختاره في المدارك وكشف الاستاذ وغيرهما ، تحكيما لهما على غيرهما من النصوص مضافاً الى ما دل على عدم انتقال التركة للوارث الا بعد الوفاء او عدم تمامية الانتقال ، نعم في الاخير «لواتلف الوارث المال وتعذر الاقتضاء لم يبعد جواز الاحتساب والقضاء» وهو كذلك .

﴿وكذا لو كان الدين على من تجب نفقته جاز أن يقضى عنه حياً وميتاً وأن يقاص﴾ وفى الجواهر بلا خلاف بل ولا اشكال ، ضرورة كونه كالاجنبى بالنسبة الى وفاء الدين ، فتشمله الادلة ، بل لعل ظاهر المعبر والتذكرة والمنتهى أنه موضع وفاق انتهى .

ويدل عليه ما رواه (اسحاق بن عمار) «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل على أبيه دين ولائنه مؤونة أعطى أباه من زكاته يقضى دينه ؟ قال : نعم ، ومن أحق من أبيه» وما مر آنفاً من صحيح زرارة بل واجب النفقة لعله اولى من الاجانب بعد كون المراد اداء ديونه لامن حيث ما وجب عليه بل هو محفوظ له ومضافا اليه يقضى عنه ديونه كما يجوز الاعطاء اليه ايضاً لغير ديونه مما يوجب التوسعة عليه ان

لم يعطه بقدر سائر لوازمه .

و كيف كان فلا اشكال فى الاتفاق عليه لولم يحسبه من الواجب عليه و على ذلك لاينافى ما فى صحيح عبد الرحمان بن الحجاج « خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً : الاب والام والولد والمملوك والامراة ، وذلك أنهم عياله لازمون له » و ذلك لان المقصود هو العطاء بعنوان ما وجب عليه من النفقة فيراد الدفع من الزكاة حتى لاينفق عليه ما وجب عليه .

﴿ ولو صرف الغارم ما دفع اليه ﴾ المصرح له بكونه ﴿ من سهم الغارمين فى غير القضاء ارتجع على الاشبه ﴾ وفى الجواهر لتشخص المال بقصد الدافع للغرم ، فصرفه فى غيره صرف المال فى غير محله ، خلافاً للشيخ فى المحكى من مبسوطه وجملة ، فلا يرتجع لحصول الملك بالقبض انتهى والذى ينبغى ان يتكلم فيه هو حصول الملك له اولاً لامن حيث انه عين المال للغرم فانه لوقلنا بحصول الملك فلا اعتبار بقصد الدافع ولو كان قد دفع اليه لذلك الا ان الامر بعد اليه فيمكن ان يصرفه فى مورد اهم من ذلك ايضاً كما يتوقف عليه عرضه او نفسه او اولاده فيمكن ان يقال ان الغارمين قسم الفقراء لا قسم منهم فلا يكونون فقير اجاز لهم اخذ الزكاة و انما يجوز لهم الاخذ بعنوان اداء الدين فلا يحصل لهم الملكية لولم يصرف فى غير الدين ومنه ظهر ما حكى عن المبسوط كما يظهر منه ما فى الجواهر قال بعد حكاية ما فى المبسوط .

وفيه أنه بعد التسليم انما ملكه ليصرفه فى وجه مخصوص ، فلا يشرع له غيره نعم الظاهر الاجتزاء عن الزكاة لحصول الامتثال بالدفع اليه ، ولكن اذا تمكن من الارتجاع ارتجعه حسبة انتهى .

﴿ ولو ادعى أن عليه ديناً يقبل اذا صدقه الغريم و كذا لو تجردت دعواه عن التصديق والانكار و قيل : لا يقبل ﴾ وفى الجواهر الابالبينة ، ويحتمل أواليمين لكن لم نعرف القائل كما اعترف به فى المدارك ، والكتابة والغرم ، ولذا قال المصنف ﴿ والاول أشبه ﴾ عن المدارك أن موضع الخلاف الغارم لمصلحة نفسه ، أما لغارم



لمصلحة ذات البين فلا يقبل دعواه الا بالبينة قولاً واحداً .

﴿و﴾ السادس أو السابع ﴿في سبيل الله وهو مطلق الامور الخيرية التي لها ثواب ويكون لفاعله عند الله قرب ولذا وقع في مصاديقه خلاف فعن﴾ المنقعة والنهائية والمراسم والاشارة على ما حكى عنهم ﴿الجهاد السائغ خاصة وقيل﴾ والقائل الاكثر بل المشهور ﴿يدخل فيه المصالح كبناء القناطر والحج ومساعدة الزائرين وبناء المساجد﴾ وجميع سبل الخير ، بل عليه عامة المتأخرين بل في الخلاف والغنية الاجماع عليه .

﴿و﴾ قال المصنف ﴿هو الاشبه﴾ اذا السبيل هو الطريق الى الله باى نحو كان (وقال العالم) عليه السلام فيما رواه عنه على بن ابراهيم في تفسيره : «وفي سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد وليس عندهم ما ينفقون ، أو قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به وفي جميع سبل الخير فعلى الامام عليه السلام أن يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد» .

وقال على بن يقطين في [الصحيح لابى الحسن عليه السلام] : «يكون عندى المال من الزكاة أفأحج به موالى وأقاربى ؟ قال : نعم» و [خبر محمد بن أبى نصر] المروى في مستطرفات السرائر عن جميل ، قال : «سألت الصادق (ع) عن الصرورة أيحجه الرجل من الزكاة ؟ قال : نعم» .

[وقال الحسن بن راشد] : «سألت أبا الحسن العسكري (ع) بالمدينة عن رجل أوصى بمال فى سبيل الله فقال : سبيل الله شيعتنا» [وخبر الحسين بن عمر] قال : «قلت للصادق (ع) : ان رجلاً أوصى الى بشىء فى سبيل الله فقال لى : اصرفه فى الحج ، قال : قلت : أوصى فى السبيل قال : اصرفه فى الحج ، فانى لأعلم شيئاً فى سبيل الله تعالى أفضل من الحج» وفى رواية أحد المشايخ «لأعلم سبيلاً من سبيله أفضل من الحج» .

وقد ظهر من ذلك عدم اختصاص السبيل بالجهاد فلاريب حينئذ فى أن الاقوى عمومه لكل قرابة ، فيدخل حينئذ جميع المصارف الخيرية بل افضل من الجميع

هو صرفه في طلاب العلوم الدينية انما الاشكال في انه هل يشترط كون المدفوع اليه فقيراً او لا كي يكون مصرف سبيل الله مطلقاً ولو كان غنياً ،

والاقوى هو الاول اذ وجوب الدفع على الاصناف الثمانية او السبعة ينسبط على الكل بما هم فقراء فالجميع مشتركون في لزوم الفقر فلا يعم الغنى اصلاً فكل واحد منها في عين كونه قسيم للاخر قسم منه بل يحاط بالفقر خلافاً لما يظهر من كاشف الغطاء في كشفه على ما نقله في الجواهر .

قال ومن هنا قال الاستاذ في كشفه: «انه لا يعتبر في المدفوع اليه اسلام ولا ايمان ولا عدالة ولا فقر ولا غير ذلك للصدق» لكن في التذكرة بعد ان ذكر دخول الزوار والحجاج قال: «وهل يشترط حاجتهم؟ اشكال ينشأ من اعتبار الحاجة كغيره من اهل السهيمين ، ومن اندراج اعانة الغنى تحت سبيل الخير» بل جزم في المسالك و الروضة باعتبار الفقر ، بل ربما ظهر من الغنية الاجماع عليه ، قال في الاول: «ويجب تقيد المصالح بما لا يكون فيه اعانة لغنى مطلقاً بحيث لا يدخل في شيء من الاصناف الباقية ، فيشترط في الحاج والزائر الفقراً او كونه ابن السبيل أضيفاً ، والفرق بينهما حينئذ وبين الفقير أن الفقير لا يعطى الزكاة ليحج بهامن جهة كونه فقيراً ويعطى لكونه في سبيل الله» انتهى .

ظهور عبارات الاعلام في اشتراط الفقر غير خفي بل هو بديهى في الجملة من حيث المعرفة بمذاق الشرع فلا يجوز دفع الزكاة الى الغنى ليحج وان كان الحج افضل الطاعات لكنه لامنافات بينه وبين اختيار الفقير لذلك .

مضافاً الى ماورد من أنها لاتحل الصدقة لغنى نعم لو جعل سبيل الله في الجهاد ويتوقف على بذل المال ولم يذهب اليه بدون المال كان اللزوم هو الدفع ولو كان غنياً لان الفرض توقف سبيل الله على دفع المال وصرفه اليه كما يحتاج صرف المال في بناء المساجد والقناطر والرباط .

﴿و﴾ لذلك صحح قول المصنف أن ﴿الغازى يعطى وان كان غنياً قدر كفايته على حسب حاله﴾ شرفاً وضعة وقرب المسافة وبعدها وغير ذلك ، بل في



المدارك أن هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب مضافاً الى عموم النبوي «لا تحل الصدقة لغني الالئثة - وعد منها - الغازي» .

﴿و﴾ اذا اخذ المال ملكه بجميعة وانه ﴿اذا غزا لم يرتجع﴾ مابقي ﴿منه﴾ عنده ، بل في التذكرة أنه موضع وفاق بين العلماء ، لانه ملكه بالقبض ، وكونه كالاجارة له على عمله ، أو كالفنقة التي لاريب في ملك ذبيها مايفضل منها بما يضيق على نفسه ، فلا يسترد ﴿و﴾ هو واضح ، نعم ﴿ان لم يغز﴾ أو رجع من الطريق ﴿استعيد﴾ بلا كلام ثم ان جميع ذلك اذا تمكن الامام من الجهاد كما اذا كان موجودا و متمكنا من ذلك .

﴿و﴾ لكن ﴿اذا كان الامام (ع)﴾ غير مبسوط اليد على وجه لايقع منه الجهاد أو كان ﴿مفقوداً﴾ اى غائباً مستتراً ﴿سقط نصيب الجهاد﴾ حينئذ ﴿ويصرف في المصالح﴾ الاخر حيث عرفت ان سبيل الله له افراد كثيرة و حيث لا موضوع للجهاد في زمن الغيبة فيخرج لامحالة من مصاديق في سبيل الله حتى يتحقق بوجود القائم ارواح العالمين له الفداء ففي زمن الغيبة لامر لنا بحرب الكفار للدعوة الى الاسلام .

﴿و﴾ لكن ﴿قديمكن وجوب الجهاد مع عدم تمكنه﴾ ايضاً ، كما اذا هم المسلمون عدو يخاف منه على بيضة الاسلام للدعوة الى الاسلام ، فان ذلك لا يكون الامع الامام (ع) وحينئذ ﴿ف﴾ ح لايسقط هذا السهم على كل من القولين بل ﴿يكون النصيب باقيا مع وقوع ذلك التقدير﴾ من امكانه في زمن الغيبة ، ﴿وكذا يسقط سهم السعاة وسهم المؤلفة ويقتصر بالزكاة على بقية الاصناف﴾ و عن المدارك لم أفق على ما يقتضى سقوط سهم السعاة ، وعن الدروس الجزم ببقائه في زمن الغيبة مع تمكن الحاكم من نصيبهم ، ولا بأس به .

﴿و﴾ السابع او الثامن ﴿ابن السبيل وهو﴾ وان كان عاماً لمطلق المسافر الا ان المراد به هنا ﴿المنقطع به﴾ و في الجواهر فعجز عن سقره بذهاب نفقته او نفاها او تلف رحلته او نحو ذلك مما لا يقدر معه أن يتحرك سواء كان مريداً من

منزله الى مكان آخر او من مكان آخر الى وطنه وسواء كان في محل اقامته عشراً او اقل أو أكثر او متردداً او في الطريق وبالجملة اياً ابا او ذهاباً او في الطريق او المقصد وسواء كان في وطنه غنياً او فقيراً او شريفاً او ذليلاً فالمراد بابن السبيل في المقام من عجز عن ادامة مقصده من سفره فتوقف عن الطريق و يدل عليه ما عن تفسير علي بن ابراهيم عن العالم (ع) «وابن السبيل ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فينقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات» وكيف كان يعطى ابن السبيل هذا السهم ﴿ وان كان غنياً في بلده ﴾ اذا كان السفر مباحاً لاجراماً .

﴿ وكذا ﴾ الكلام في ﴿ الضيف ﴾ وفي الجواهر الذي هو محتاج للضيافة ، فانه لا يخرج بها عن كونه ابن سبيل ، ضرورة تحقق الصدق عليه ، فيعطى من سهم ابن السبيل بل يحتسب عليه ما يأكله عنده منه ، لعدم وجوب نفقته عليه ، وكان الداعي الى نص المصنف عليه بيان أنه لا يخرج بالضيافة عن كونه ابن سبيل ، ولا يخفى مغايرة ابن السبيل مع الضيف لغة وعرفاً و شرعاً سواء كان ورد على المعطى بعنوان الضيف ام لا فاطلاق الضيف عليه باعتبار ان ابن السبيل صار ضيفاً فيكون ابن السبيل حقيقة وضيفاً بالعرض فلا يكون الضيف داخل في مفهومه بوجه فلا يكون الضيف داخل في مصارف الزكاة وما ورد فيه من الرواية محمولة على ذلك .

وما عن المفيد في المقنعة قال : «وابن السبيل وهم المنقطع بهم في الاسفار ، وقد جاءت رواية انهم الاضياف يراد به ان ابن السبيل بمنزلة ضيفكم سواء ورد في المنزل ام لا حيث يطلق العرف الضيف على من ورد على اهل بلدة فضلاً عن دار الى شخص فيكون ابن السبيل بمنزلة ضيف لمن ورد في بلده او داره فلا يكون عنواناً علائقاً كما قديتوهم من عبارة المتن فلودخل ضيف فقير على شخص لزم عليه دفع الزكاة بعنوان الفقير لا بعنوان الضيف فلا يجوز دفع الزكاة على الضيف الغني بخلاف ابن السبيل فانه غني الا ان الاضطراب لاجل السفر الجاه الى السئوال .

ومنه يظهر فيما عن ابن زهرة قال «وروى ايضا انه الضيف الذي ينزل بالانسان



وان كان فى بلده غنياً ايضاً فان اراد ان ابن السبيل ضيف وانه فى مثله كان ابن السبيل فهو كماترى وان اراد ما ذكرنا فالامر واضح ومن ذلك يظهر ما فى كلمات الاصحاب والله العالم .

﴿ولا بد أن يكون سفرهما مباحاً ، فلو كان معصية لم يعط﴾ وفى الجواهر بلاخلاف كما اعترف به بعضهم ، بل نفاه فى المدارك بين العلماء بل يمكن تحصيل الاجماع عليه ، ورواية العالم عليه السلام دالة عليه ، مضافاً الى ما فى اعطائه من الاعانة على الاثم والعدوان انتهى .

﴿و﴾ على كل حال ﴿يدفع اليه﴾ من الزكاة ﴿قدر الكفاية﴾ اللاتقة بحاله من المأكول والملبوس والمركوب أو ثمنها أو الاجرة الى أن يصل ﴿الى بلده﴾ بعد قضاء الوطر من سفره ، أو يصل الى محل يمكنه الاعتياض فيه ﴿ولو فضل منه شيء﴾ ولو بالتضييق على نفسه ﴿أعاده﴾ وفقاً للاكثر بل المشهور ﴿وقيل﴾ والقائل الشيخ فى الخلاف ﴿لا﴾ يعيد ان كان مراده عدم الاعادة الى المالك فهو حسن بل يردده الى الحاكم فى بلده او الى الفقراء لان الغرض ان الدفع اليه ايضاً سهم الزكاة فزيادته يرجع الى اهله وان كان مراده صرفه الى نفسه فهو كما ترى القسم الثانى فى أوصاف المستحقين ﴿الوصف الاول الايمان﴾ بالمعنى الاخص ﴿فلا يعطى الكافر﴾ .

وفى الجواهر بجميع أقسامه فى غير التأليف وسبيل الله بلا خلاف معتدبه بين المسلمين فضلاً عن المؤمنين انتهى سواء كان منكراً لله تعالى او الرسول او ضرورة من ضروريات الدين كوجوب الصلاة او الزكاة او الحج وهكذا وسواء كانت المذكورات مجرد الانكار فى القلب من دون الصب او معه نظير ابى جهل مثلاً فان الكافر لا قرب له عند الله بوجه ولا يكون مورد ترحم من الله اصلاً فكيف يكون مورد ترحم المخلوق بدفع زكاتهم اليه فجميع الاوامر الظاهرة فى الترحم والاحسان على المؤمنين من حيث قربهم ومنزلتهم عند الله فامر باحسانهم والثواب على المحسن بذلك بخلاف الكافر فلا قرب له عند الله ولا يحصل القرب باحسانهم بالزكاة

الواجبة او المندوبة ومن لم ير حمة الله تعالى مع انه اولى بالترحم والاحسان فالمخلوقون اولى بعدم الترحم عليهم كيف فهم فى النار مخلصون .

قال الله تعالى ونادوا يا مالك ليقتض علينا ربك قال انكم ما كئون وقال ايضاً سرايبلهم من قطران وتغشى وجوههم النار» فعلى هذا لا يجوز اعطاء درهم بهم بعنوان الزكاة بل ولا شربة ماء ان حفظ من شرورهم كما فى الروايات الواردة فى اهل الخلاف فضلاً عن الكفار ولا يبرء ذمة الدافع اصلاً سيما المنكرين لله تعالى مع ان جميع العوالم الامكانية من علائم الدالة على ذاته تعالى وقال عز من قائل كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الخ .

﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ يعطى عندنا ﴿معتقداً لغير الحق﴾ من سائر فرق المسلمين بلا خلاف فهم وان كانوا مسلمين عند اكثر علمائنا الامامية لكنه مع ذلك قد ورد كثير من الروايات بعدم دفع الزكاة اليهم وظهرها عدم قرب لهم عند الله بوجه ولا نظر رحمة اليهم ومقتضى الروايات عدم نفع لهذه العبادات لهم وانما كان حكمهم الاسلام بحسب الظاهر للعسر والحرج ويدل على عدم كفاية الدفع اليهم روايات مثل ما . قال اسماعيل بن سعد الاشعري) : «سألت الرضا (ع) عن الزكاة هل توضع فيمن لا يعرف ؟ قال : لا ولا زكاة الفطرة» (وقال ضريس) : «سأل المدائني أبا جعفر (ع) ان لنا زكاة نخرجها من أموالنا فيمن نضعها ؟ فقال : فى أهل ولايتك ، فقال : انى فى بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال : ابعث بها الى بلدهم تدفع اليهم ، ولا تدفعها الى قوم ان دعوتهم الى امرك لم يجيبوك ، وكان والله الذبح ) .

(وقال ابن بلال ) : « كتبت اليه أسأله هل يجوز أن أدفع زكاة المال والصدقة الى محتاج غير أصحابي ؟ فكتب لا تعطى الصدقة والزكاة الا لأصحابك» [وقال عمر بن يزيد] : « سألته عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال : لا تصدق عليهم بشيء ، ولا تسقهم من الماء ان استطعت . وقال : الزيدية هم النصاب» .

(وقال ابن أبي يعفور) لابي عبدالله عليه السلام « جعلت فداك ماتقول فى الزكاة لمن هى ؟ فقال : هى لأصحابك ، قال : قلت : فان فضل عنهم قال : فأعد عليهم ، قال :



قلت : فان فضل عنهم قال : فأعد عليهم ، قال : قلت : فان فضل عنهم قال ، فأعد عليهم قلت : فيعطى السَّوَالُ منها شيئاً فقال: لا والله الا التراب الا ان ترحمه فان رحمته فاعطه كسرة ، ثم أوما بيده فوضع ابهامه على أصول أصابعه .

وفي رواية شعيب الحداد عن عبد الصالح مالغيرهم الا الحجر و في المقنعة (عن زرارة) وبكبر والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد كلهم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام «أنهما قالا : موضع الزكاة أهل الولاية» ورواه الشيخ في الصحيح بما يقرب من هذا الاسناد عنهما ايضاً كذلك ، قال : «قالا : الزكاة لاهل الولاية قد بين الله لكم موضعها في كتابه» بل في المحكى عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر انه سأل أخاه موسى عليه السلام «عن الزكاة هل هي لاهل الولاية ؟ فقال : قد بين الله لكم ذلك في طائفة من الكتاب» وغير ذلك من الروايات الدالة على عدم اجزاء الزكاة بغير اهل الولاية .

ومن ذلك كله يعلم عدم ارتباط الشيعة مع اهل السنة وان الائمة كيف يبرئون منهم وكيف يكون حالهم عند الله وبه يظهر ان اساس التشيع من زمان الائمة فلا يكون امراً حادثاً ومن مستحدثات قوم بل من تلك الازمنة فرّق بين الشيعة واهل السنة ومن هذه الروايات يظهر انهم لا يكونون محبوبين لدى الامام المعصوم فلا يكفي درهم من الزكاة لو وصل اليهم شيئاً منها ولا يكون مجزئاً وهذا جار في جميع الاصناف سوى المؤلفة قلوبهم بل صرح في الروايات بعدم دفع الزكاة اليهم حتى في حال الاضطرار والظاهر عدم اختصاص ذلك بالزكاة بل يعم سهم الامام وسهم السادات ايضاً بل اذا لم يجز الزكاة التي من حق الله وسهمه فسهم الامام عليه السلام الذي حق للامام وامره بيده غير مجزئ بطريق اولي فان الامام لا يرضى بكون حقه قد وصل اليهم والخمس اشد اشكالا من السهم من حيث انه مختص بالسادات الفقير ولا يجوز صرف درهم في غيرهم جداً وخصوصاً اذا كان اهل الزكاة والسهم والخمس موجودا وخصوصا اذا كانوا في عسرة كما هو كذلك في عصرنا الحاضر فان جميع ابواب الخير من الزكاة والسهم والخمس وزكاة الفطرة مسدود عليهم ولا يصل حقهم اليهم وكانوا

فى غاية العسرة من التعيش و معه كيف يجوز دفع حقهم الى من لم يؤمن بقول الرسول و الائمة كانوا منهم فى غاية التنفر و ليس الالعدم العمل بقول الله و قول الرسول ﷺ و كم من دليل من الكتاب و السنة من كتبهم على كون على ابن ابى طالب عليه السلام هو الامام و الخليفة بعد النبى و مع ذلك انهم قد اعرضوا عنه .

و فى المدارك بعد قوله الايمان قال المراد بالايمان هنا معناه الخاص و هو الاسلام مع الولاية للائمة الاثنى عشر عليهم السلام و اعتبار هذا الوصف مجمع عليه بين الاصحاب حكاها فى هى و استدل عليه بان الامامة من اركان الدين و اصوله و قد علم ثبوتها من النبى ﷺ ضرورة فالجاهد بها لا يكون مصدقا للرسول ﷺ فى جميع ماجاء به فيكون كافراً فلا يستحق الزكوة و بان الزكوة معونة و ارفاق فلا تعطى غير المؤمن لانه محاد لله و لرسوله و المعونة و الارفاق مودة فلا يجوز فعلها مع غير المؤمن لقوله تعالى لا تجد قوماً يؤمنون بالله و اليوم الاخرى و ادون من حاد الله و رسوله انتهى بل صريحه الحكم بالكفر و هو وان كان على خلافه الاجماع لكنه بحسب الدليل كان متينا اذ المراجعة بكتبهم يكشف عن انهم لم يقبلوا خلافة على عليه السلام عناداً مع وضوح الامر كتاباً و سنة عليهم بمقتضى تصريح اعلامهم و اعيانهم .

و من المعلوم ان العناد مع النبى ﷺ و عدم قبول قوله ﷺ موجب للكفر و القائل بذلك ايضاً كثير و ان لم نقل نحن بالكفر بل هم مسلمون حسب الظاهر و طاهرون و تعامل معهم معاملة المسلم فى المناكحة جداً خلافا لصاحب الحدائق حيث أصر على كفرهم قال بعد كلام لصاحب المدارك و ما حكاها عن المنتهى ما هو لفظه « و ذلك فانه وان اشتهر بين المتأخرين الحكم باسلام المخالفين و لاسيما السيد المذكور و جده ( قدس سرهما ) حتى انجر بهما الامر الى الحكم بعدالة النصاب الذين هم اشد نجاسة من الكلاب كما أوضحناه فى شرحنا على كتاب المدارك الا أن مقتضى اخبار اهل البيت عليهم السلام و هو المشهور بين متقدمى أصحابنا - هو الحكم بكفرهم و نصبهم و نجاستهم كما أوضحنا ذلك بما لا مزيد عليه فى كتابنا الشهاب الثاقب فى بيان معنى الناصب و فى مواضع من كتابنا سلاسل الحديد فى تقييد ابن



ابى الحديد ولاريب ان حديث الغدير مما تواتر بين الفريقين واجمع على نقله رواة الطرفين بل تواتره من طرق المخالفين أشهر كما ذكرناه فى ذينك الكتابين وارتكاب بعض متعصبى المخالفين فيه التأويلات الباردة والتمحلات الشاردة تعصباً وعناداً على الله ورسوله لا يخرجهم عن الدلالة ولا سيما مع اعتراف جمع منهم بالدلالة على ذلك . وبالجملة فذيل البحث فى المسألة واسع ومن اراد الوقوف على صحة ما ذكرناه فليرجع الى الكتابين المذكورين .

واما كون الزكاة معونة وارفاقاً فهو ظاهر من الاخبار الواردة فى العلة فى وضع الزكاة واما كون المخالفين داخلين فى آية المحادة لله ورسوله فهو معلوم من كفرهم ونصبهم للشيعه الذى هو اظهر من الشمس فى دائرة النهار بل للائمة (ع) كما صرحت به جملة من الاخبار التى استوفينا فى كتابنا الشهاب الثاقب انتهى .

اقول قدمنى مراراً كون الامامة من اصول الدين وكون الامام على بن ابى طالب والانصاف ان اهل السنة قد اغمضوا عن جميع ما صدر عن النبى ﷺ وكأنه لم يصدر عنه فى امره شىء اصلاً فتصرفوا فى النصوص الواردة عن الله وعنه ﷺ بتوجيهات باردة واهية وتركو الادلة القطعية الدالة على امامته ﷺ فتمسكوا بالاجماع فلا بأس بالاشارة الاجمالية اليه وتقديره انه انتهى الامر فى امامته الى ان لم يكن فى الزمان الاراض بامامته فلو لم يكن حقاً لم يصح ذلك كذا قرره الشيخ الطائفة فى تلخيص الشافى .

وفيه اولان الاجماع هو اتفاق الكل من الفقهاء من حيث كشفه عن قول المعصوم لامطلقاً فلا اعتماد بقول مطلق الانسان ولا بقول الفقهاء اذا لم يكن كاشفاً عن قول المعصوم ورأيه ولم يكن الفقهاء فى زمن النبى والمعصوم هو على ﷺ وهو مخالف مع جميع بنى هاشم حيث حكى انه اجمع المورخون من الفريقين ان بنى هاشم قاطبة كانوا مع على ﷺ يوم السقيفة ولم يبايعوا ابابكر ذلك ثم من الزبير ثم من سلمان وخالدين سعيد وابى سفيان صخر بن حرب فكل هؤلاء ظهر من خلافهم ما شهرته تغنى عن ذكره كذا افاد فى تلخيص الشافى فهذا حال اجماعهم :

و اضعف من ذلك توهم ثبوت الامامة بالبيعة خصوصاً اذا كانت البيعة من اثنين و اضعف منه حصوله ببيعة شخص واحد فاذا بايع عمر مع ابى بكر قد تحقق الامامة لابى بكر فى كفى بيعة آخريين معه بعداً فبعداً و فى التذكرة فى كتاب الجهاد ما لفظه و انما تنعقد الامامة بالنص عندنا على ما سبق و لا تنعقد بالبيعة خلافاً للامة باسرهـم فانهم اثبتوا امامة ابى بكر بالبيعة و وافقونا على صحة الانعقاد بالنص لكنهم جوزوا انعقادها بامور :

احدها البيعة و اختلفوا فى حد الذين تنعقد الامامة ببيعتهم فقال بعضهم لا بد من اربعين لان عهد الامامة اعظم خطراً من عقد الجماعة وهذا العدد معتبر فى الجماعة عند الشافعية ففى البيعة اولى و قال بعض الشافعية انه تكفى اربعة لانه اكل نصب الشهادات و قال بعضهم ثلثة لان الثلثة مطلق الجمع فاذا انفقوا لم يجز مخالفة الجماعة و قال بعضهم اثنان لان اقل الجمع اثنان و قال بعضهم واحد لان عمر بن الخطاب بايع ابابكر اولائم و افقه الصحابة و قال بعضهم يعتبر بيعة اهل الحل و العقد من العلماء و الرؤساء و وجوه الناس الذين يسهل حضورهم و لا يشترط اتفاق اهل الحل و العقد فى ساير البلاد بل اذا وصل الخبر الى اهل البلاد البعيدة فعليهم الموافقة و المتابعة و على هذا فلا يتعين للاعتبار عدد بل لا يشترط العدد فلو تعلق الحل و العقد بواحد مطاع كفت بيعته لانعقاد الامامة قالوا و لا بدوا ان يكون الذين يبايعون بصفات الشهود حتى لو كان واحداً شرط ذلك فيه انتهى .

وفى المواقف ما لفظه و اذا ثبت حصول الامامة بالاختيار و البيعة فاعلم ان ذلك لا يفتقر الى الاجماع اذ لم يقم عليه دليل من العقل او السمع بل الواحد و الاثنان من اهل الحل و العقد كاف لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم فى الدين اكتفوا بذلك كعقد عمر لابى بكر و عقد عبدالرحمن بن عوف لعثمان و لم يشترطوا اجتماع من فى المدينة فضلاً عن اجماع الامة انتهى .

و الانصاف ان من لم يجعل الله له نورا لا يمكن ان يهديه الى صراط مستقيم و هذا الكلام لا يحتاج فسادة الى بيان فهذا الرجل اثبت خلافة ابى بكر ببيعة عمر



مع انه قال عمر بيعة ابي بكر فلتنة وهو يكذب كون هذا القول منه مع انه من المسلمات عندهم واما قوله مع صلابتهم في الدين فتعرف من عبارة ابن قتيبة المتقدمة سابقا واما قوله بل الواحد والاثنان فالمحكّم هو العقل السليم وان شئت ان تعرف فقس ذلك بالسلطنة الظاهرية اذا ارادوا جعل شخص سلطانا مع موافقة عدة قليلة ومخالفة الباقيين فضلا عما اذا كان الموافق واحداً او اثنين مع انها حق للجميع فلا بد من رضی الجميع او بحيث كان المخالف كالمعدوم فهل يصح موافقة الاثنين مع مخالفة الكل في السلطنة اللالئية التي لو فسدت فسدت الشرائع فهذا الاجماع لم يكن من الفقهاء اولا ولم يوافق عليه المعصوم ثانياً ولم يكن متحققاً ثالثاً لاختلاف الكثير فيه وقول ابي سفيان لامير المؤمنين عليه السلام ارضيتم يا بنى عبدمناف ان يلى عليكم تيم امديدك ابايعك فلاملأها على ابي فضيل خيلا ورجلا .

وفى شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ج ١ ص ٢٢١ ط دارالاحياء الكتب العربية لما اجتمع المهاجرون على بيعة ابي بكر اقبل ابوسفيان وهو يقول اما والله انى لارى عجاجة لا يطفها الا الدم بالعبد مناف فيم ابوبكر من امركم اين المستضعفان اين الاذلان يعنى عليا والعباس مابال هذا فى اقل حى من قرش .  
ثم قال لعلى عليه السلام ابسط يدك ابايعك فوالله ان شئت لاملأها على ابي فضيل يعنى ابا بكر خيلا ورجلا فامتنع على عليه السلام فلما يشس منه قام عنه وهو ينشد .

### شعر المتلمس

ولا يقيم على ضيم يرادبه      الا الاذلان غير الحى والوتد  
هذا على الخسف مربوط برمته      وذائشخ فلا يرثى له احد - انتهى  
فانظروا فيه وتاملوا فهل هذا اجماع يعتبر فى مثل الخلافة وهل حديث الغدير وغيره غير متواتر لا يصح الاستدلال به فى مسألة الخلافة أمثل ذلك اجابوا يوم القيامة .  
ومن العجيب انهم استدلووا لعدم كون الامامة بالنص بثبوت امامة ابي بكر بالبيعة قال فى المواقف لثابوت امامة ابي بكر بالبيعة انتهى وقد عرفت حال البيعة والاجماع فان قلت فان كانت الخلافة حقا لعلى عليه السلام فلم ابي عن بيعة ابي سفيان معه

قلت وذلك لكون المخالف كثيرا ولم يكن له معين بحيث يظفر على ذلك .

ويدل على ذلك قوله عليه السلام في خطبة الشقشقية فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجأ وفي خطبة ٢٤ فنظرت فاذا ليس لى معين الا اهل بيتى فضننت بهم عن الموت واغضيت على القذى وشربت على الشجى وصبرت على اخذ الكظم وعلى امر من طعم العلقم انتهى .

على انه مستلزم لاراقة الدماء و وقوع الاقاويل بين الجهال فصبر عليه السلام لذلك فلا بأس برفع يده عنها لوجود المصلحة .

فان قلت فهذا هو السر فى تقدم الشيخين عليه عليه السلام .

قلت كلا فان مصلحة صبره عليه السلام تتولد من معصية القول وجعل قول الله ورسوله تحت اقدامهم وغضبهم الخلافة وبعدهذا العمل كان فى اقدمه احتمال ارتداد الناس لتلبيس الشيخين الامر عليهم واما لو فعل عمر بعلى عليه السلام كما فعل بابى بكر ما وقع نزاع قط ولم يقع احتماله فى ذهن احد بل صاروا الكل تسليميا لعلى لعلمهم بانه وصى رسول الله بل لم يقع نزاع بعد بين احد فنزاع السقيفة و الشورى و جمل و صفين و كربلا كل ذلك متفرع على هذا الغضب والعصيان و كان السبب لاراقة دماء المسلمين الى يوم القيامة هو عمر الذى كان سببا لتشديد امر ابى بكر بل هم سبب لاختلاف الاحكام لاختلاف الاخبار .

وبالجملة ما المراد بالاجماع فان كان المراد به اجتماع امة محمد فهم متفرقون فى اقطار العالم ولم يكن موجوداً الا اصحاب السقيفة وظنى انه لم يكن فيهم انسان منصف كيف فاذا كان نفس اميرهم متصفا بصفات معلوم للعالم كما عرفت مما نقله ابن قتيبة فى مجلد التاسع ص ١٥ فكيف بحال غيره فاجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة عدة اشخاص خارجين من الصفات الانسانية وغضبوا حق من اوصى النبي به وسلطوا على هذا الامر وعلى من خالفهم حتى سكتوا عن ذلك المخالفون له لعدم قدرتهم على الخلاف فسموه اجماعا مع ان الاجماع هو اتفاق اهل الحل والعقد وذلك انما يكون فى زمان انسداد باب العلم فمع المعصوم لامتضى للاجتهد بل اللازم هو الاخذ



بقولهم فالعلماء لم يكن في زمن النبي واتفق غيرهم للاعتداد به سيما مع مخالفة المعصوم .

ونعم ما قال ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة لولا ان عمر بايع ابابكر ما بايع ابابكر احد فوالله الذي لاله الا هو ما يكون لكم جواب غدا عند الله تركتم اهل بيت النبي (ص) واخذتم الاجانب مع كثرة ما ورد فيهم .

فان قلت الجواب ما اجاب المعتزلى في شرح قوله الْبَيْتِ والله لقد تمصمها ابن ابي قحافة الخ حيث قال حشره الله مع من احبه ما لفظه ان قيل بينوا لنا ما عندكم في هذا الكلام أليس صريحه دالا على تظلم القوم ونسبتهم الى اغتصاب الامر فما قولكم في ذلك الخ .

فاجاب بما حاصله ان اصحابنا وان قالوا بأفضلية على علما وزهدا وشجاعة لكن الذي و سم بالخلافة ايضاً عدلاً تقياً وكانت بيعته بيعة صحيحة لا بأس بتقدمه على الافضل كما ان السلاطين اذا كان في بلد فقيهان احدهما الاولى و افضل من الاخر من جهات جعل المفضول قاضيا و لا يكون ذلك طعناً في القاضي ولا تنسيقاً له وهذا امر مركوز في طباع البشر فاصحابنا نظروا الى مصلحة الاسلام و خوف وقوع الفتنة فعدلوا عن الافضل الاشرف الى فاضل آخر دونه انتهى .  
وفيه مواقع للنظر .

الاول ترجيح المرجوح على الراجح قبيح بحكم العقل وهو احد الادلة الاربعة  
الثاني قوله ايضاً عدلاً تقياً ففيه انه لا يخلو الامر عن القسمين اما ان يكون على في هذه الكلمات كاذبا واما ان يكون ابوبكر عاصيا وظالماً لاسبيل الى الاول فثبت الثاني فلا يكون عدلاً .

الثالث قوله كون بيعته ايضاً صحيحة وليت شعري كيف يكون هذه البيعة صحيحة أتصح البيعة التي عم شومها الاسلام اتصح البيعة التي على خلاف قول الله وقول رسوله أليس ينزل آية التبليغ في يوم الغدير افلا يكون ذلك من عند الله او الرسول فهذه البيعة هي البيعة مع على بن ابي طالب فلا يخلو اما ان هذه البيعة صحيحة

اوبيعه الصحابة مع ابي بكر ولاسبيل الى الثانى و الالزم كون الاول باطلا فاطلاق الصحة على بيعه الصحابة مخالف لقول الله وقول رسوله ورد لاية التبليغ وساير ما قاله النبى (ص) وكيف يكون هذه البيعة صحيحة مع انه يكون بسبب عمر قهر أعلى الناس على قول الشارح .

قال فى هذا المقام فى ص ١٧٤ من الجزء الاول من شرحه ما هو لفظه وعمر هو الذى شيد بيعة ابي بكر ورقم المخالفين فيها فكسر سيف الزبير لما جرده ودفع فى صدر المقداد ووطىء فى السقيفة سعد بن عباد و قال اقتلوا سعداً قتل الله سعداً وحطم انف الحباب بن المنذر الذى قال يوم السقيفة أنا جدي لها المحكك وغذيقها المرجب وتوعد من لجأ الى دار فاطمة عليها السلام من الهاشميين و اخرجهم منها ولولاه لم يثبت لابي بكر امر و لاقامت له قائمة .

وقال أيضاً فى الجزء الثانى من شرحه فى ص ٢١ ما لفظه اختلفت الروايات فى قصة السقيفة فالذى تقوله الشيعة وقد قال قوم من المحدثين بعضه ورووا كثير منه ان علياً عليه السلام امتنع من البيعة حتى اخرج كرها وان الزبير بن العوام امتنع من البيعة . وقال لا اباع الا علياً عليه السلام وكذلك ابو سفيان ابن حرب و خالد بن سعيد بن العاص بن امية بن عبد شمس والعباس بن عبد المطلب وبنوه و ابو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وجميع بنى هاشم وقالوا ان الزبير شهر سيفه فلما جاء عمر ومعه جماعة من الانصار وغيرهم قال فى جملة ما قال خذوا سيف هذا فاضربوا به الحجر ويقال انه اخذ السيف من يد الزبير فضرب به حجرا فكسره وساقهم كلهم بين يديه الى ابي بكر فحملهم على بيعته ولم يتخلف الا على عليه السلام الى ان قال : واما الذى يقوله جمهور المحدثين واعيانهم فانه عليه السلام امتنع من البيعة ستة اشهر ولزم بيته فلم يبايع حتى ماتت فاطمة عليها السلام فلما ماتت بايع طوعا وفى صحيحى مسلم والبخارى كانت وجوه الناس اليه و فاطمة باقية بعد فلما ماتت فاطمة عليها السلام انصرفت وجوه الناس عنه وخرج من بيته فبايع ابا بكر وكان مدة بقائها بعد أبيها (ع) ستة اشهر انتهى موضع الحاجة .



ايها المعتزلى امامدريت أليس قولك فى ص ١٥٧ و كانت بيعته بيعة صحيحة مع هذا القول متناقضا وليت شعرى كيف يفهم عمر صحة هذه البيعة ولم يعرفوا سائر الناس من بنى هاشم وغيرهم اولم تحتمل عناد عمر وتمهيدته الخلافة لنفسه بعده سيما اذا كان فى مقابل قوله تعالى ورسوله ولاقل من احتمال اشتباهه يا فلان هذا اجماع على خلاف اجماعكم اذ مقتضى قولك كان الناس بأجمعهم على خلاف ابي بكر ألم تقل آنفا ولولاه لم يثبت لابي بكر امر يا فلان هذا القول منك معناه انه لم يكن معه احد من الناس وانه لولا الخوف من عمر وتوعيده المخالفين لم يبايع مع ابي بكر احد فالاجماع على خلاف خلافته وانه صارت مستقرة بالتوعيد والخوف منه فيكون باطلا بحكم عقل السليم فكيف يكون بيعة صحيحة يا فلان .

أليس امر هذا الاجماع ينتهى الى القهر و الجور و التوعيد والخوف فهل يكون حجة فيما بينك وبين الله الا تنظروا الى قوله تعالى ويوم يعرض الظالم على يديه يقول يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا ياويلتنا ليتنى لم اتخذ فلانا خليلا يافلان أتعرف ماهو المقصود بهذا الفلان ام تتجاهل به كما تتجاهل فى المقام وفى غيره انت وامثالك.

الرابع ان خلافة ابي بكر ان كانت صحيحة وحقا فهذه الكلمات والشكايات من امير المؤمنين دليل على عدم رضاه بما هو الحق وانه لودفعت اليه لقبه مع علمه بالغضب مع انه حرام وان كان باطلا فكيف يكون بيعة صحيحة .

السادس نقلك الان عن المشهور امتناعه (ع) عن البيعة ستة اشهر لماذا فان كانت البيعة صحيحة وعلم (ع) بان ابا بكر خليفة رسول الله (ص) لماذا امتنع فى هذه المدة الكثيرة مع كون عمله وبقائه فى البيت حرام فى جميع هذه المدة وان لم يعلمه خليفة رسول الله وعلم بانها حق نفسه و غضبها ابن ابي قحافة فتكون بيعته بعد ستة اشهر للاضطرار والتقية وحفظا لبقاء اسلام الناس وعدم ارتدادهم .

السابع ما نقلته عن الصحيحين دال على ان وجوه الناس مع على ابن ابي طالب عليه السلام فلم تكن البيعة مع ابي بكر صحيحة ولا اجماعية .

الثامن قياسه ذلك بالسلطين وبطلانه اوضح من ان يخفى ولو سلم صحة القياس توضيح ذلك ان المراد بالسلطان ان كان هو السلطان العادل فهو ممنوع وان كان غيره فلا حجية في فعله اولا والكلام في فعل من كان فعله وقوله حجة لنا عقلا وشرعائنا ولا يكون جعله المفضول مقدا مربوطا بالمقام فان الكلام في تقدم خليفة مقدم بامر الله ورسوله ويجعله الله ورسوله مسلطا على نفوس الناس واموالهم واحكامهم ويكون زمام الامور الدينية والاخرية كلاييده بحيث لو زلت قدمه على ادنى شىء زلت اقدام الرجال الى يوم القيامة ولو انحرف عن الحق ادنا انحراف حصل الانحراف الى يوم القيامة لافى مطلق القضاء ومطلق الجاعل فلو فعل سلطان الجور ذلك احيانا فلا يترتب عليه فساديين ولو يترتب كان في بعض الامور الشخصية الجزئية فلا ينتهي الى بدعة في الدين بخلاف المقام على ان ذلك لو حصل واتفق احيانا كان من السلطان على حسب الاغراض الشخصية كما اذا كان المفضول من احبائه او من رحمه او غير ذلك .

ومثل ذلك قد يصح حيث لم يترتب عليه فساد بخلاف المقام فلو اريد ان مطلق ذلك العمل مر كوزا في طباع البشر فهو ممنوع وان كان فيما لم يترتب عليه فساد فهو خارج عن البحث .

التاسع قوله نظروا الى مصلحة الاسلام وخوف الفتنة وفيه اولا اى مصلحة في هذا الغصب مع علم الناس بان النبى نصب عليا في يوم الغدير لذلك وكان طباعهم مجبول بذلك بعد النصب ولم يختلج ببال احد خلافه لولا المخالفة من عمر وابى بكر ولو سلموا للحق وعملوا بما قال رسول الله لما خالف احد ولو جعل ابوبكر وعمر عليا مقدما على انفسهما وسلما لامره لم يقع شىء مما وقع ولم يقع نزاع وفتنة فكانت المصلحة في عدم المخالفة وتسليم الخلافة لاهلها فجميع المفاسد الواقعة الى يوم القيامة ناش عن هذا الغصب فالنظر الى مصلحة الاسلام يقتضى تركها فلم ينظروا الى مصلحة الاسلام بل اوقعهم في ذلك حب الرياسة والدنيا الدنية واردة العلو والمقام ويجاد محبتهم في قلوب الناس .

العاشران كون هذا الغصب ذا مصلحة عندهم مستلزم لكون الصحابة اعلم من



الله ورسوله وانهما لم يفهما وقوع الفتنة على نصب على و ان المصلحة في تركه  
والصحابه وابوبكر وعمر والمعتزلى فهموا ذلك فهم اعلم من الله ومن الرسول  
فنفس هذه المصلحة تقتضى ان يكون ابوبكر رسولا لاخليفة فانه اعلم من الرسول  
و العقل يحكم بان العالم بالمصلحة و وقوع الفتنة احق بكونه رسولا من الذى  
لم يفهم ذلك .

يا هذا أما دريت اما تريد أن تفهم فاذا قال النبي ﷺ ألسنت اولى بكم من  
انفسكم لم يفهم ﷺ المصلحة في تركه و لم يحتمل وقوع الفتنة وان لم يحتمل  
وقوعها فلم كان خائفا من ذلك حتى قال عز من قائل والله يعصمك من الناس فمع  
احتمال وقوع الفتنة والخوف بالغ تبارك وتعالى في ذلك التبليغ وهل لحاظ المصلحة  
وعدم وقوع الفتنة منحصر بهذا المقام ام يعم غيره .

فلونزلت آية الزكاة فهل تعملون بها او يقولون ليست المصلحة فعلا في  
اظهاره لان الناس جديد الاسلام فلواظهر لهم ذلك لرغبوا عن الاسلام وارتدوا  
الابمروور الايام فهل يفرق بين نصبه عليا وبين سائر اوامره او فيما كان في زمان حيوته  
او بعده فحكمه ﷺ نافذ الى يوم القيامة فخليفته ﷺ على ﷺ والقول قول على ﷺ  
الى يوم التيامة فلا حجية في قول لم يصل الى الناس من طريق اهل البيت .

ومن ذلك ظهر ايضا فساد ما ذكره في الصواعق بما هو لفظه وكيف يسوق لمن  
هو من العترة النبوية او من المتمسكين بحبلهم ان يعدل عما تواتر عن امامهم على  
رضى الله عنه من قوله ان خير هذه الامة بعد نبيها ابوبكر ثم عمر وزعم الرافضة لعنهم  
الله ان ذلك تقية انتهى اذ فيه مواقع للنظر اما قوله تواتر عن امامهم فيه انه لم يرد  
ذلك عن على ﷺ بخبر واحد معتبر فضلا عن وروده عنه بنحو التواتر يابن حجر  
حديث الغدير ليس متواتر وهذا الخبر الذى لا يعلم راويه بل علم بانه من امثالك يكون  
متواتر اقل وورد مثل ذلك عن على ﷺ لبطل جميع ما ورد في فضائله المملوطة في  
كتبكم يافلان أخير هذه الامة ابوبكر فحديث الطير والراية والمنزلة ونحوها كذب  
يافلان اما تعرف انه لو صح كان آية وليكم الله والتطهير وانفسنا لغوا .

اما قوله لعنهم الله فمضافاً الى ان ضميرهم اعرف واعلم بمرجه وبالذي استحق اللعن ان الرافضة عبارة عن كل من لم يتبع الشيخين وهم امير المؤمنين عليه السلام وفاطمة (ع) والحسن والحسين وسبعة من ذرية الحسين فهؤلاء رؤساء الرافضة وبعدهم هم العلماء وتابعوهم وانت لعنت كل ذلك فمهد نفسك ليوم القيامة أفمن كان همه العمل بقول رسول الله ﷺ استحق اللعن ويلكم كيف تحكمون .

ففي حلية الاولياء ص ٨٦ بسنده عن مجاهد قال شيعة على العلماء الذبل الشفاء الاخير الذين يعرفون بالرهمانية من اثر العبادة .

وفي هذه الصفحة بسنده عن ابن عياس قال قال رسول الله ﷺ من سره ان يحيى حياتي ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي فليوال علياً من بعدى وليوال وليه يابن حجر لو اردت ان اذكر فضائل الشيعة من كتبكم صار بما لا يحصى عدده وانت تلعنهم .

وليت شعري كيف باعوا الاخرة الباقية بالدنيا الفانية وجعلوا همهم وشأنهم وضع الاحاديث الدالة على فضل الخلفاء وفضليتهم على علي بن ابي طالب فمن ذلك لاعتماد بمارووا من النصوص الواردة في خلافة ابي بكر على زعمهم وما ورد في فضائلهم ونحن نذكر بعضها والاعتراف بكذبها منهم .

قال ابن الجوزي في كتابه الموضوعات جلد ١ ص ٣٠٣ ما لفظه قد تعصب قوم لاخلق لهم يدعون التمسك بالسنة فوضعوا لابي بكر فضائل وفيهم من قصد معارضة الرافضة بما وضعت لعلى (ع) الى ان قال الحديث الاول في ان الله تعالى يتجلى لابي بكر خاصة فيه عن انس وجابر وابي هريرة وعائشة .

واما حديث انس فله ثلاثة طرق ثم ذكر طريقه الاول عن انس قال لما خرج رسول الله (ص) من الغار اخذ ابو بكر بغرزه فنظر النبي (ص) الى وجهه فقال يا ابا بكر ألا ابشرك قال بلى فذاك ابي وامى قال ان الله يتجلى للخلائق يوم القيامة عامة ويتجلى لك يا ابا بكر خاصة ثم ذكر الاخرين بطريقه .

ثم قال واما حديث جابر فله اربعة طرق ثم ذكر طريقه الاول عنه قال قال



رسول الله يا ابا بكر الى ان ساقه بأدنى اختلاف مع الاول ثم ذكر طريقه الاخرين مع اختلاف الالفاظ ثم ذكر حديث ابي هريرة وعائشة مع طريقهما.

ثم قال بعد نقل حديث عائشة مع طريقه ما لفظه هذا الحديث لا يصح من

جميع طرقه اما حديث انس ففى الطريق الاول محمد بن عبد قال ابو بكر الخطيب

هذا حديث لا اصل له عند ذوى المعرفة بالنقل فيما علمه وقد وضعه محمد بن عبد

اسنادا ومثنا قال الدارقطنى محمد بن عبد يكذب ويضع وفى الطريق الثانى بنوس

وهو مجهول لا يعرف والطريق الثالث فيه مجاهيل وأحدهم قد سرقه من محمد بن

عبد واما حديث جابر فالطريق الاول تفرد به محمد بن خالد وقد كذبه والطريق

الثانى فيه على بن عبدة قال الدارقطنى كان يضع الحديث واما الطريق الثالث

فأنبأنا القزاق قال أنبأنا ابو بكر الخطيب قال الحمل فيه على ابى حامد بن حسنويه فانه

لم يكن ثقة قال ويروى ان ابا حامد وقع اليه حديث على بن عبدة فركبه على هذا

الاسناد مع انا لانعلم ان الحسن بن على بن عفان سمع من يحيى بن ابى كثير شيئا

والله أعلم واما طريق الرابع فقال أبو الفتح ابن أبى الفوارس فى أبى القاسم نظر.

وأما حديث أبى هريرة فهو حديث انس الاول ونرى أن أحمد بن محمد ابن

عمر اليمانى سرقه وغير اسناده قال ابو حاتم الرازى وابن صاعد كان اليمانى كذابا وقال

الدارقطنى متروك الحديث وقال ابن حبان حدث باحاديث مناكير وبنسخ [بنسخ - ظ]

عجائب .

واما حديث عائشة ففیه عبدالله بن واقد قال احمد ويحيى ليس بشيء وقال

النسائى متروك الحديث وقال ابن حبان غفل من الاتقان وحدث على التوهم فوقعت

المناكير فى اخباره انتهى ما ذكر فى الحديث المذكور.

ثم قال فى ص ٣٠٨ - الحديث الثانى فى فضل ابى بكر ثم نقله مسنداً عن حذيفة

بن اليمان قال صلى بنا رسول الله (ص) صلوة الفجر فلما انفتل من صلوته قال ابن الصديق

ابو بكر فلم يجبه احد فقام قائماً على قدميه فقال ابن الصديق ابو بكر فاجابه من آخر

الصفوف يا لبيك يا لبيك يا رسول الله .

قال افرجوا لابي بكر ادن مني يا ابا بكر فدنا ابو بكر من النبي ﷺ فقال يا ابا بكر لحقت معي الركعة الاولى قال يا رسول الله كنت معك في الصف الاول فكبرت واستفتحت الحمد فقرأتها فوسوس الي بشيء من الطهور فجئت الى باب المسجد فاذا انابهاتف ويقول وراك فالتفت فاذا بقدر من ذهب مملوء ماء ابيض من اللبن واعذب من الشهد وألين من الزبد عليه منديل اخضر مكتوب عليه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق فاخذت المنديل فوضعت على منكبى فتوضأت للصلاة واسبغت ورددت المنديل على القدس فلحقتك وانت راعك الركعة الاولى فتممت صلوتي معك يا رسول الله .

فقال النبي (ص) يا ابا بكر ابشر ان الذي وضاك جبرئيل والذي مندلك ميكائيل والذي امسك ركبتي حتى لحقت الركوع اسرافيل ثم قال هذا حديث موضوع بلاشك والمتهم به محمد بن زياد قال احمد بن حنبل هو كذاب خبيث يضع الحديث وقال يحيى : كذاب خبيث وقال السعدى والدارقطنى ؟ كذاب وقال النسائى والبخارى والفلاس وابوحاتم الرازى : متروك الحديث وقد قبلوا هذا فجعلوه لعلى بن ابي طالب رضى الله عنه .

ثم نقل ذلك الحديث فى شأن على بن ابي طالب بأدنى تفاوت ولا يحتاج الى نقله فى حق على بن ابي طالب لما هو اكثر واقوى منه فى كتب الامامية .

ولا يخفى ان الجاعل الكذاب الوضاع لم يتوجه الى ما يرد على مضمونه شرعا حيث ان صريح قول ابي بكر انه قرأ الحد مع الجماعة وهو ساقط فيها وانه فعل حراما لقطع الصلاة بلاوجه وانه وقع فى الوسواس المنهى عنه وان وظيفته عدم الاعتناء بالشك لكونه بعد الفراغ عنه وان الوضوء وقع من آنية الذهب وانه وقع من ماء مضاف حيث شهد بانه ابيض واعذب من الشهد وانه مع هذه القرائن لم يتوجه ان هذه الامورات من عالم الامر .

وكيف كان كفى فى بطلان ما قصدوه شهادة مثل ابن الجوزى على كون امثال هذه الاحاديث موضوعة مجعولة ثم قال فى ص ٣١٠ الحديث الثالث .



ثم روى مسنداً عن انس بن مالك عن عائشة قالت يا رسول الله (ص) الست اكرم ازواجك عليك قال بلى يا عائشة قلت فحدثني عن ابي بفضيلة قال حدثني جبرئيل ان الله تعالى لما خلق الارواح اختار روح ابي بكر الصديق من بين الارواح فجعل ترابها من الجنة وماؤها من الحيوان وجعل له قصرأ في الجنة من درة بيضاء مقاصرها فيها من الذهب والفضة البيضاء وان الله تعالى آلى على نفسه ان لا يسلبه حسنة ولا يسأله عن سيئة واني ضمننت كما ضمن الله على نفسه الا يكون لى ضعيفا فى حفرتى ولأني سأفى وحدثنى ولاخليفة على امتى من بعدى الابوك يا عائشة بايع على ذلك جبرئيل وميكائيل وعقدت خلافته براية بيضاء وعقد لواءه تحت العرش .

قال الله تعالى للملائكة رضيتم بما رضيتم لعبدى فكفى بابيك فخرأ ان بايع له جبرئيل وميكائيل وملائكة السماء وطائفة من الشياطين يسكنون البحر فمن لم يقبل هذا فليس منى ولست منه قالت عائشة فقبتلت انفه وما بين عينيه فقال حسبك يا عائشة فمن لست بامه فوالله ما انا نبيه فمن اراد ان يتبرأ من الله فليتبرأ منك يا عائشة .

ثم قال الخطيب لا يثبت هذا الحديث الى ان قال وروى هذا الحديث بعض الناس فخلط فيه وزاد ونقص ثم نقله بطريق آخر عن ابن عباس عن عائشة و ساقه بأدنى اختلاف الفاظ الى ان قال على ان فيه من التخليط فى الاسناد والمتن ما ينبىء انه فعل مخلط لا يدرى ما يقول انتهى .

ولا يخفى ما فيه وكيف لا يدرى ما يقول وقد كان لازمه افضلية روح ابي بكر من روح جميع الانبياء حتى رسول الله نعم فى حديث آخر قيده بمثل بعد النبيين ويا اخوة المسلمين فانظروا فى حال رواة احاديثكم فاذا شهد مثل ابن الجوزى على الوضع والجعل والكذب فى مثل هذه الفضائل فكيف لكم وثوق برواياتكم ان كنتم لاتعملون العناد والتعصب فان كان غرضكم حقيقة ما صدر عن النبي والعمل به ونجاة الاخرة فتفكروا فيما وردت عنكم من الاحاديث وماورد عن الامامية فاحكموا فيهما بعين الانصاف .

ثم قال الحديث الرابع ثم روى فى ص ٣١٢ مسنداً عن انس ان يهوديا اتى

ابابكر الصديق فقال و الذي بعث موسى و كلمه تكليما انى لاجبك قال فلم يرفع ابوبكر به رأساتهاونا باليهودى فهبط جبرئيل على النبي ﷺ و قال يا محمد ان العلى الاعلى يقرأ عليك السلام ويقول لك قل لليهودى الذى قال لابى بكر انى اجبك ان الله عزوجل قد احادعنه فى النار حلتين لاتوضع الانكال فى قدمه ولا الاغلال فى عنقه لجهه ابابكر قال فبعث النبي ﷺ فاخبره الخبر فرفع طرفه الى السماء و قال اشهد ان لااله الا الله و انك محمد رسول الله و الذى بعثك و ما ازددت لابى بكر الاحبا فقال النبي ﷺ هنيئا احادالله عنك النار بحذا فيرها و ادخلك الجنة لاجبك ابابكر ثم قال هذا حديث موضوع و المتهم به العدوى فانه كان يضع الحديث و العدوى هو حسن بن على العدوى المذكور من رواة هذا الحديث .

ثم قال فى ص ٣١٣ الحديث الخامس فروى مسندا عن البراء بن عازب عن النبي (ص) قال ان الله اتخذ لابراهيم فى اعلى عليمين قبة بيضاء معلقة بالقدرة تخترقها رياح الرحمة للقبة اربعة آلاف باب كلما اشتاق ابوبكر الى الجنة انفتح منها باب ينظر الى الله عزوجل هكذا قال اتخذ لابراهيم ثم قال هذا حديث موضوع ماعلمته يد الاشئائى و كان كذابا يضع الحديث قال الدارقطنى الاشئائى كذاب دجال قال ابوبكر الخطيب من ركب هذا الحديث على مثل هذا الاسناد فمابقى من اطراح الحشمة والجرأة على الكذب شيئا والاشئائى احد رواة الحديث .

ثم قال فى ص ٣١٣ قال المصنف قلت وقدروى لنا طريق آخر ثم رواه مسندا بسند مشتمل على الذارع عن سالم عن ابيه عن النبي (ص) قال ادخر لابى بكر الصديق رضى الله عنه فى اعلا عليمين قبة من ياقوتة بيضاء معلقة بالقدرة تحترقها رياح الرحمة للقبة اربعة آلاف باب ينظر الى الله عزوجل بغير حجاب .

ثم قال قال الخطيب هذا الحديث باطل ولاعلم رواه سوى الذارع عن هذين الرجلين وهما مجهولان قال المصنف قلت هذا الذارع كانه بلغه عن الاشئائى فسرقه وركب له اسنادا وقد ذكرنا عن الدارقطنى انه قال الذارع كذاب دجال .

ثم قال فى ص ٣١٤ الحديث السادس فروى مسندا عن ابن عباس عن النبي



بسند مشتمل على الاثنائي ايضاً قال هبط على جبرئيل وعليه طنفسة وهو متجلجل بها فقلت يا جبرئيل ما نزلت الي في مثل هذا الزى قال ان الله تعالى امر الملائكة ان تجلجل في السماء كتجلجل ابي بكر في الارض .

ثم قال هذا مما عملته يد الاثنائي الذي ذكرناه آنفاً وكان مع كونه يضع الحديث جاهلاً بالنقل بعيداً عن معرفته فانه لو علم ان حنبلاً لم يدركه وكيعاً ولم يرو عنه ما ذكر هذا ثم قال الحديث السابع فروى مسنداً عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ لما ولد ابوبكر الصديق رضى الله عنه اقبل الله عز وجل على جنة عدن فقال وعزتي وجلالي لا ادخلك الا من يحب هذا المولود يعنى ابابكر قال الخطيب باطل بهذا الاسناد وفي اسناده غير واحد من المجهولين .

ثم قال الحديث الثامن في خلافته فروى مسنداً عن عبد الله بن عباس قال لما نزلت اذا جاء نصر الله والفتح جاء العباس الى على فقال له قم بنا الى رسول الله فسألاه عن ذلك فقال يا عباس يا عم رسول الله ان الله جعل ابابكر خليفتي عن دين الله ووحيه فاسمعوا له تفلحوا واطيعوا ترشدوا قال العباس فاطعوه والله فرشدوا .

ثم قال طريق آخر فروى مسنداً ايضاً عن عبد الله بن عباس عن ابنه عن جده العباس قال قال رسول الله ﷺ يا عم ان الله جعل ابابكر خليفتي على دين الله ووحيه فاطيعوه بعدى تهتدوا و اقتدوا به ترشدوا قال ابن عباس ففعلوا فرشدوا ثم قال هذا حديث لا يصح ومدار الطرفين على عمر بن ابراهيم وهو الكردي قال الدارقطني كان كذاباً يضع الحديث .

وقد روى ابوبكر الجوزقي من حديث ابي سعيد ان عمر قال قال رسول الله (ص) لما عرج بي الى السماء قلت اللهم اجعل الخليفة من بعدى على بن ابي طالب فارتجت السموات وهتف بي الملائكة من كل جانب يا محمد اقرأ وماتشؤون الا ان يشاء الله قد شاء الله ان يكون من بعدك ابابكر الصديق ثم قال هذا حديث موضوع وضعه يوسف بن جعفر وكان يضع الحديث ثم قال الحديث التاسع في خلافته ايضاً فروى الحديث مسنداً عن ابي هريرة ومن جملة رواته اسماعيل بن محمد قال بينما جبرئيل

مع النبي (ص) اذمر ابوبكر فقال هذا ابوبكر فقال اتعرفه يا جبرئيل قال نعم انه في السماء شهر منه في الارض وان الملائكة لتسميه حلیم قريش وانه وزيرك في حياتك وخليفتك بعد موتك. ثم قال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج باسماعيل بن محمد فانه يقلب الاسانيد ويسرق الاحاديث وقال محمد بن طاهر هو كذاب و اسماعيل بن محمد من جملة روات هذا الحديث .

ثم قال العاشر فروى الحديث مسندا عن ابن عباس ومن جملة رواته اسحاق بن بشر بن مقاتل قال ذكر ابوبكر الصديق رضى الله عنه عند رسول الله (ص) فقال رسول الله (ص) ومن مثل ابي بكر كذبى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وانفق ماله وجاهد معى فى جيش العسرة الا انه يأتى يوم القيامة على ناقه من نوق الجنة قوائمها من المسك والعنبر ورجلها من الزمرد الاخضر وزمامها من اللؤلؤ الرطب عليه حلتان خضراوان من سندس واستبرق يحاكنى يوم القيامة وأحاكه فيقال هذا محمد رسول الله وهذا ابوبكر الصديق رضى الله عنه .

ثم قال هذا حديث لا يصح والمتهم به اسحاق قال ابوبكر بن ابي شيبة وموسى بن هارون الحمال هو كذاب وقال الفلاس متروك الحديث وقال ابن حبان كان يضع على الثقة لا يحل كتب حديثه الاعلى التعجب .

ثم قال الحديث الحادى عشر فروى الحديث مسندا عن معاذ بن جبل ومن جملة رواته الضرير والحليمى قال قال النبي (ص) اذا كان يوم القيامة نصب لبراهيم منبر امام العرش ونصب لابي بكر كرسي فيجلس عليه فينادى مناد يالك من صديق بين خليل وحبيب .

ثم قال هذا حديث لا يصح وابو عبد الله الضرير قدم بغداد ومعه كتب طرية غير اصول وكان مكفوفا فلعله ادخل هذا فى حديثه والحليمى لا يعرف ثم قال الحديث الثانى عشر فى ص ٣١٨ فروى الحديث مسندا عن ابي هريرة ومن جملة رواته الغفارى وعبدالرحمن بن زيد قال قال رسول الله (ص) عرج بى الى السماء فما مررت بسماء الا وجدت فيها اسمى محمد رسول الله وابوبكر الصديق خلفى .



ثم قال هذا حديث لا يصح قال ابن حبان الغفارى يضع الاحاديث واما عبدالرحمن فانفقوا على تضعيفه .

ثم قال الحديث الثالث عشر فروى الحديث مسندا عن عائشة ومن جملة رواياته عيسى بن ميمون واحمد بن بشير قالت قال رسول الله (ص) لا ينبغي لقوم فيهم ابوبكر يؤمهم غيره ثم قال هذا حديث موضوع على رسول الله (ص) اما عيسى فقال البخارى منكر الحديث وقال ابن حبان لا يحتج بروايته واما احمد بن بشير فقال يحيى هو متروك ثم قال فى (ص ٣١٩) الحديث الرابع عشر فروى الحديث مسندا عن معاذ بن جبل ومن جملة رواياته بكر بن الخنيس قال قال رسول الله (ص) ان الله يكره فى السماء ان يخطئى ابوبكر فى الارض .

ثم قال هذا حديث موضوع على رسول الله (ص) لا يرويه عن بكر بن خنيس الا ابو الحارث واسمه نصر بن حماد قال يحيى هو كذاب وقال مسلم بن الحجاج ذاهب الحديث وقال النسائى ليس بثقة .

ثم قال الحديث الخامس عشر روى هارون بن محمد المستملى عن يعلى بن الاشدق عن ابن جراد قال كنا عند رسول الله ﷺ فأتى بفرس فر كبه ثم قال يركب هذا من كان خليفة بعدى فر كبه ابوبكر الصديق .

ثم قال هذا حديث موضوع ويعلى ليس بشيء قال البخارى لا يكتب حديثه وقال ابن حبان لما كبر يعلى اجتمع عليه من لادين له فوضعوا له نسخة فحدث بها لا يحل الرواية عنه بحال قال المصنف وقد تركزت احاديث كثيرة يروونها فى فضل ابى بكر فمنها صحيح المعنى لكنه لا يثبت منقولاً ومنها ما ليس بشيء وما زال اسمع العوام يقولون عن رسول الله ﷺ انه قال (ما صب الله فى صدرى شيئاً الا وصيبت به فى صدر ابى بكر واذا اشتقت الى الجنة قبلت شبيه ابى بكر وكنت انا و ابوبكر كفرسى رهان سبقته فاتبعنى ولو سبقنى لاتبعته) فى اشياء مارأينا لها اثرأ فى الصحيح ولا فى الموضوع ولا فائدة فى الاطالة بمثل هذه الاشياء انتهى كلامه الى هنا فى فضائل ابى بكر .

ثم شرع في الفضائل الموضوعه لعمر مثل حديث اول من يعطى كتابه بيمينه من هذه الامة عمر وله شعاع كشعاع الشمس وحديث سؤال النبي عن جبرئيل من فضائله وجواب جبرئيل بانه لو حدثتك بفضائل عمر الى مدة عمر نوح مانفدت فضائله ثم ردها بكذب روايتها وحيث ان الغرض الاصلى بيان ما يتعلق بابى بكر عرضنا عن بيانه وصريح ما ذكره اخير أن ما لم يذكر من الفضائل الموضوعه لابي بكر اكثر مما ذكره .

ثم شرع في فضائل موضوعه لعمر وبعده لعثمان منفردة ومجمعة واثبت بطلان كلها وموضوعيتها وان رجالها كذاب جعال .

ثم نقل فضيلة لخلفاء الثلاث مسندا عن ابن عباس ومن جملة رجاله على بن جميل قال قال رسول الله ﷺ (ما فى الجنة شجرة الامكتوب على ورقه محمد رسول الله ابوبكر الصديق عمر الفاروق عثمان ذو النورين) اسم الاحتياطى الحسن بن عبدالرحمن بن عباد ابو على .

قال ابو حاتم بن حبان هذا باطل موضوع وعلى بن جميل كان يضع الحديث لاتحل الرواية عنه بحال وقال ابو احمد بن عدى لم يات بهذا الحديث عن جرير غير على وعلى يحدث بالبواطيل عن ثقة الناس فيسرق السرق وقد سرق هذا الحديث منه رجل يقال له معروف بن ابى معروف البلخى وقد سرقه آخر الى هنا تم ما اردنا نقله عنه وقد اطلناه لانه قد ارحنا من اثبات تكذيب الاحاديث الواردة فى ابى بكر .

ولا يخفى عدم الاحتياج الى تكذيب ما ورد فى فضائل الخلفاء بعد فساد ما ورد فى فضيلة ابى بكر فانه رأس الخلفاء وبطلان امامته يظهر بطلان امامة غيره لكنه يناسب ذكر فضيلة من عمر ايضا كى لا يكون خاليا من ذكره ايضا .

قال بعد ذكر فضائل ابى بكر فى ص ٣٢٠ من كتابه الموضوعات اى المجموعات ما لفظه باب فى فضل عمر بن الخطاب الحديث الاول فذكر الحديث مسندا الى زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من يعطى كتابه بيمينه من هذه الامة عمر بن الخطاب وله شعاع كشعاع الشمس قيل فاين ابوبكر قال تزفه الملائكة



الى الجنات .

ثم قال هذا حديث لا يصح والمتهم به عمرو يعرف بالكردى قال الدارقطنى كان كذابا يضع الحديث وظاهر هذا المجعول كون عمر افضل من رسول الله فان عمراول من يعطى كتابه بيمينه لارسل الله ﷺ تأمل فيه ثم قال فى ص ٣٢١ الحديث الثالث أنبأنا فذكر الحديث مسنداً الى عمار بن ياسر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتانى جبرئيل آتفا فقلت يا جبرئيل حدثنى بفضائل عمر فى السماء فقال يا محمد لو حدثتك بفضائل عمر فى السماء ما لبث نوح فى قومه الف سنة الا خمسين عاما ما نعدت فضائل عمروان عمر حسنة من حسنات ابي بكر .

ثم قال احمد بن حنبل هذا حديث موضوع ولا عرف اسماعيل [ وهو الذى احد رواة الحديث ] وقال ابو الفتح الازدى هو ضعيف .

ثم قال فى ص ٣٢٢ باب يجمع فضائل ابي بكر وعمر وفيه احاديث الحديث الاول قال ثم نقله مسنداً الى أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما عرج بى جبريل عليه السلام رأيت فى السماء خيلا موقوفة مسرجة ملجمة لاترث ولا تبول ولا تعرق، رؤوسها من الياقوت الاحمر حوا فيرها من الزمرد الاخضر وابدانها من العقبان [العقبان] الاصفر ذوات اجنحة فليل لمن هذه فقال جبريل عليه السلام هذه لمحبتى ابي بكر وعمر يزورون الله عز وجل عليها يوم القيامة .

ثم قال هذا حديث موضوع بلا شك فمقتضى اقرار الخصم بكثرة هذه الموضوعات يوجب ترك كل هذه الاحاديث لحصول العلم بوقوع احاديث مكذوبة بل الامامية قاطعون بكذب كل ماورد فى فضيلته فى صحاح الستة فضلا عما ذكر فى غيرها لبداهة ان حديث الغدير ونحوه معارض مع جميع الفضائل كانت الاحاديث صحيحة عندهم اولا فلا بد وان يلتزم اما بكذب هذه الاحاديث واما بكذب جميع ماورد فى ابي بكر ولا سبيل الى الاول فثبت الثانى .

هذا مضافاً الى ان كتب العامة والخاصة مملوءة من فضائل على كتابا وسنة ولم يرد حديث فى فضائل ابي بكر بحيث يتفق عليه الفريقين فآية التبليغ والتطهير وانما

وانفسنا كلها في فضائل على باتفاق الفريقين بخلاف ماورد في فضائل الخلفاء فانها اخبار مجعولة من الموضوعين كما عرفت من ابن الجوزي ،

(فان قلت) صاحب هذا الكتاب كما رد فضل خلفائهم بانها كذب ومجعول فكذلك رد الفضائل الواردة في علي بن ابي طالب فلا يثبت ما ورد في شأنه ايضا (قلت) مرادنا رد ماورد في فضائل الخلفاء باعتراف عالمهم وان اثبات امامة ابي بكر يمثل هذه المجعولات كما ترى واما اثبات ولاية علي بن ابي طالب وفضائله قد ثبتت جميعها بالادلة القطعية المتواترة كتابا وسنة ولا يقدح فيها بمثل ماورد العامة عليها فجميعها ثابتة ومسلمة عند الامامية وليس مشكوكا عندهم حتى كانوا بصدد النقص والابرام بخلاف الايرادات الواردة من القوم على ان لازم صحة ما ورد في فضيلة الخلفاء هو بطلان الادلة القطعية بل الكتاب .

فلوصح ماورد من فضائل الخلفاء في كتبكم لبطل حديث الطير المشوى فان مفاده احب الناس الى الله والى رسوله هو على عليه السلام فهو افضل من جميع خلق الله سوى رسول الله ولازمه بطلان جميع ماورد في فضائل الخلفاء وكذا حديث الراية وحديث المنزلة وحديث كونه اخوه وحديث سد ابواب المسجد الاباه وغير ذلك فتدوين التهذيب وتهذيب التهذيب والتقريب والاصابة ولسان الميزان لمعرفة هؤلاء الرجال ما الفائدة فيها اذا انتهى الامر الى الاشخاص الذين كانوا في مجلس السقيفة والشورى وهل يثبت بانتها الامر اليهم حديث من رسول الله عهده على مدعيه ألا تفهموا ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال اللهم ائتني بأحب الخلق اليك يا كل معي من هذا الطير ينفي جميع ما ورد في فضائل الخلفاء .

فالاخبار الواردة عن الجماعة كلها منتهية الى اشخاص تقطع بكونهم كذاب مثل ابي هريرة و امثاله بخلاف الواصلة اليها من العترة الطاهرة وبدل على ذلك ان ماورد في فضائل الخلفاء لم يرد واحد منها من الائمة الطاهرين بل ورد بخلافه فراجع الى كتبنا المعدة لذلك فان صح ما ذكرنا والا فنحن نسل عنكم أكانت العترة مثل الحسين وابنه على و ابنه الباقر وابنه الصادق الى آخر الثاني عشر لم يكن عندهم



بمثل الخلفاء .

وما ورد عن النبي في حقهم بمثل ماورد في فضائل الخلفاء الثلاث نعم قدورد لكنهم يكتمونونه بغضا وعنادا فما ملاء كتب العامة كلها كذب لايجوز الرجوع اليها الا ما وافق مضمونه رواياتنا فرواياتنا عن المعصومين كل واحد عن ابيه الى ان ينتهي بعلي عليه السلام وعنه بالرسول فهي متصلة بالنبي بالادلة القطعية فتدبروا في الكتاب والسنة بعين الانصاف و اسئلوا الله التوفيق من حضرته تبارك وتعالى كي لاتقعوا في قعر الجحيم وهذا المقدار يكفي في اثبات كون ماورد في فضائل الخلفاء كذبا اذالراد منهم لامنا ومنه يعلم ما ذكر في علم الخلفاء وانهم اعلم من علي بن ابي طالب عليه السلام قال ابن تيمية في الفتاوى الكبرى في ص ٤٦٥ في جواب السؤال ان ابا بكر وعمر اعلم وافقه من علي بن ابي طالب او بالعكس ما لفظه الجواب لم يقل احد من علماء المسلمين المعتبرين ان عليا اعلم وافقه من ابي بكر وعمر بل ولا من ابي بكر وحده ومدعى الاجماع على ذلك من اجهل الناس واكذبهم بل ذكر غير واحد من العلماء اجماع العلماء على ان ابا بكر الصديق اعلم من علي انتهى موضع الحاجة .

فاعتبروا يا اولي الابصار فانظروا الى كثرة عنادهم مع ان كتبهم مملوءة مما دل على اعلمية علي عليه السلام من ابي بكر وعمر يا هذا ارسول الله ﷺ قال انامدينة العلم وابوبكر وعمر بابها ام قال علي بابها لاسبيل الى الاول وعلى الثاني اما تكلم فيه رسول الله صدقا واما كذبا واما انت وحديثك وكل علماء المسلمين الذين منكم كاذبا ولاسبيل الى الثاني .

فان الحديث متواترة ورسول الله ﷺ صادق ومعصوم فثبت الثالث فقوله علي بابها صدق فاذا كان علي بن ابي طالب باب علم النبي دون غيره فقولك لم يقل احد من علماء المسلمين ما المراد بهذا العلماء فان كانوا مع قول رئيس المسلمين وهو رسول الله لم يقولوا فلم تكونوا مسلمين فان المسلم من سلم قول الرسول والايمان به يا هذا الرجل ولست من اهل المخاطبة اولست تريد ان تفهم اولست تريد ان تكون صادقا وان شئت ان تفهم من يقول من علماء المسلمين بأعلمية علي عليه السلام دون الخلفاء

فاعلم بانها قال ثقة الاسلام صدر الدين ابي اسحاق ابراهيم بن محمد الحمويني في كتابه فرائد السمطين ص ٩٧ مسنداً عن سلمان الفارسي رضي الله عنه عن النبي ﷺ انه قال اعلم امتي من بعدى علي بن ابي طالب في ايها الرجل العلماء الذين لم يقل احد منهم بان عليا اعلم من ابي بكر وعمر كما قلت في الجواب فهل يكونون مستندين في ذلك بحسب عقولهم وآرائهم من دون الاعتناء بما ورد عن النبي (ص) فهم (ح) ليسوا بعلماء ولم يكن لهم دين بل لا يكونون داخلين في زمرة المسلمين لان المسلم من سلم امر النبي وقبل قوله وان كانوا مستندين في قولهم بان ابا بكر وعمر اعلم بقول النبي فهذا قول النبي ولازم ذلك ان قولك كذب محض .

فان هذا قول رسول الله والناقل في كتابه مثل الحمويني الذي من اعلم علمائكم واعظمهم فاداً فاستمع لما نقلناه عنه في هذا الكتاب حيث روى ايضاً في ص ٩٨ مسنداً الى ابن عباس عن رسول الله (ص) قال ان امدينة العلم وعلى بابها فمن اراد بابها فليات عليا وروى في ص ٩٩ مسندا الى سلمة بن كهيل عن الصبابجي عن علي قال قال رسول الله (ص) ان اذار الحكمة وعلى بابها ثم روى في ص ١٠١ مسندا الى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عن ابيه عن جده الحسين عن علي بن ابي طالب عليه السلام قال علمني رسول الله الف باب كل باب يفتح لي الف باب افعلت من هو اعلم بعد النبي فيا معاشر المسلمين عليكم بالمرجة الى هذا الكتاب فانه من اعظم علمائكم وقد اتى فيه بما لا مزيد عليه والله دره واحسن جزاءه فقد اتى بحديث التبليغ والخاتم والمنزلة والطير وغير ذلك ومن الفضائل له عليه السلام بما لا تحصاه وقد انصرفت عن ذكرها مراعاة لضيق الوقت وخروجها عما كنا بصدره من الاحكام واكتفاءً بما ذكرنا ونقلناه في المجلد الثامن والتاسع ونقل حديثاً مختصراً منا بنحو الاجمال دل على افضلية علي عليه السلام واعلميته من جميع الناس .

ثم حديثاً دل على افضلية الائمة من جميع الناس اما الاول ففي الصافي عن المعاني عن الباقر عليه السلام عن ابيه عن جده عليه السلام قال لما نزلت هذه الاية على رسول الله (ص) «وكل شيء احصيناه في امام مبين» قام ابو بكر وعمر من مجلسهما وقالوا يا رسول الله



هو التورية قال لا قالوا فهو الانجيل قال لا قالوا فهو القرآن قال لا قال فاقبل امير المؤمنين (ع) فقال رسول الله (ص) هو هذا انه الامام الذي احصى الله فيه عام كل شىء . وايضاً فيه عن الاحتجاج عن النبي (ص) فى حديث قال معاشر الناس ما من علم الا علمنيه ربي وانا علمته عليا وقد احصاه الله فى وكل علم علمت فقد احصيته فى امام المتقين وما من علم الا علمته عليا وظاهر الروايتين ان كل علم كان لرسول الله (ص) كان بعينه لعلى (ع) وفى على عليه السلام احصى علم كل شىء كان وما يكون الى يوم القيامة .

واما حديث الافضية فعن عثمان بن عمران ، عن عباد بن صهيب قال : قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام : أخبرنى عن أبى ذر أهو أفضل أم أنتم أهل البيت فقال يابن صهيب كم شهور السنة ؟ فقلت : اثنى عشر شهراً ، فقال : وكم الحرم منها قلت أربعة أشهر ، قال : فشهر رمضان منها ؟ قلت : لا ، قال : فشهر رمضان أفضل أم الأشهر الحرم ؟ فقلت شهر رمضان ، قال : فكذلك نحن أهل البيت لا يقاس بنا أحد الحديث وفى الصافى بعد قوله ولا تنقضوا الايمان بعد تو كيدها فى سورة النحل ما لفظه فى الكافى والقمى عن الصادق عليه السلام لما نزلت ولاية على بن ابى طالب عليه السلام وكان من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم سلموا على على عليه السلام بأمره المؤمنين فكان مما اكّد الله عليهم فى ذلك اليوم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما قوما فسلمنا عليه بأمره المؤمنين فقالا أمن الله او من رسوله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من الله ومن رسوله فانزل الله تعالى ولا تنقضوا الايمان بعد تو كيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ان الله يعلم ما تفعلون يعنى به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما وقولهما أمن الله او من رسوله والعايشى ما يقرب منه انتهى .

والرواية تدل على امامة على بن ابى طالب عليه السلام وانها من جانب الله والرسول ولكن العامة لم يؤمنوا بامثال ذلك حبا لكبرائهم وانهم اخذوا دينهم من عند انفسهم وهو اها ولم يقيدوا بما يستفاد من قول رسول الله (ص) بل كانوا بعد رحلة النبي (ص) بصدد الركوب على مركب الخلافة و غضب حق آل العصمة ورؤا ان من جملة اسباب الظفر عليه بل عمدتها هو اخذ الفدك من ايديهم حتى لا يميلون الناس والفقراء

الى دارهم طمعا لما فى ايديهم فوضعوا حديث نحن معاشر الانبياء لانورث ونسبوا الصديقة الطاهرة التى فى حقها نزلت آية التطهير الى الكذب والجهالة وطلبوا منها الشاهد عليه وكيف كان فقد مر ما يتعلق بفدك فى المجلد الثالث عشر ص ٩٠ فراجع واجمال الكلام واحسنها فيه ما فى مجمع البيان فى سورة بنى اسرائيل آية ٢٦ مسندا عن ابي سعيد الخدرى قال لما نزل قوله وآت ذا القربى حقه اعطى رسول الله (ص) فاطمة فدكا قال عبدالرحمن بن صالح كتب المأمون الى عبدالله بن موسى يسأله عن قصة فدك فكتب اليه عبدالله بهذا الحديث رواه الفضيل بن مرزوق عن عطية فرد المأمون فدكا الى ولد فاطمة انتهى .

وفى تفسير الصافى بعد قوله تعالى فى آية وابن السبيل ما لفظه قيل فى تفسير العامة وصى سبحانه بغير الوالدين من القرابات والمساكين وابناء السبيل بأن تؤتى حقوقهم بعدان وصى بهما وقيل فيه ان المراد بذى القربى قرابة النبى ﷺ والقسمى يعنى قرابة رسول الله ﷺ ونزلت فى فاطمة فجعل لها فدك والمسلمين من ولد فاطمة وابن السبيل من آل محمد صلوات الله عليهم وولد فاطمة عليها سلام واورد فى سورة الروم قصة فدك مفصلة فى تفسير نظير هذه الآية .

وفى الكافى عن الكاظم ﷺ فى حديث له مع المهدي ان الله تعالى لما فتح على نبيه فدك وما والاها لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فانزل الله على نبيه (ص) وآت ذا القربى حقه ولم يدر رسول الله صلى الله عليه وآله من هم فراجع فى ذلك جبرئيل وراجع جبرئيل ربه فاوحى الله اليه ان ادفع فدك الى فاطمة عليها السلام فدعاها رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا فاطمة ان الله تعالى امرنى ان ادفع اليك فدك فقالت قد قبلت يا رسول الله من الله ومنك الحديث .

وفى العيون عن الرضا عليه السلام فى حديث له مع المأمون والاية الخامسة قول الله تعالى وآت ذا القربى حقه خصوصية خصهم الله العزيز الجبار بها واصطفهم على الامة فلما نزلت هذه الآية على رسول الله (ص) قال ادعوا الى فاطمة ﷺ فدعيت له فقال يا فاطمة قالت لبيك يا رسول الله فقال هذه فدك هى مما لم يوجف عليه



بخيل ولأركاب وهي لى خاصة دون المسلمين فقد جعلتها لك لما امرنى الله به فخذها لك ولولدك .

والعياشى عن الصادق عليه السلام لما أنزل الله وآت ذا القربى حقه والمسكين قال رسول الله ﷺ و آله يا جبرئيل قد عرفت المسكين ، من ذوالقربى ؟ قال هم اقاربك فدعا حسناً وحسيناً وفاطمة فقال ان ربي امرنى ان اعطيكم مما افاء الله على قال اعطيكم فدك انتهى مافى الصافى .

واعلم ان فى كتب الشيعة واخبارهم فى امر فلك ما لا يحصاه بل فى كتب العامة ايضاً كثيرة الا انه قد ضاق على المجال وهمى اتمام الفقه والا لنقلت من امثال ذلك ما يعجز عن حملها الا بال لانحصى وكيف كان فقد عرفت من كثير من الروايات عدم جواز اعطائهم شيئاً من الزكاة ولا غيرها لكن الجميع مع وجود الشيعة وفقرائهم ﴿و﴾ لكن ﴿مع عدم المؤمن﴾ وعدم مصرف آخر شرعى تحفظ الى حال التمكن منه وفى الجواهر ولا تعطى للمخالف بلا خلاف أجده ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه ، لاطلاق أدلة المنع ، وظهور جملة منها ، وصراحة آخر فى ذلك انتهى قد عرفت انه مع عدم وجود المؤمن يحفظ الزكاة حتى يوجد نعم فى [خبر يعقوب بن شعيب الحداد عن العبد الصالح عليه السلام من أنه «ان لم يجد من يحمل زكاة ماله للمؤمن يدفعها الى من لا ينصب» وهو محمول على ضعفاء الشيعة .

وفى المدارك بعد قوله ومع عدم اه نبه بقوله يجوز صرف الفطرة خاصة على ان زكاة المال لا يجوز دفعها الى غير المؤمن وان تعذر الدفع الى المؤمن لان غيرهم لا يستحق الزكاة على ما دلت عليه الاخبار المتقدمة فيكون الدفع اليهم جارياً مجرى الدفع الى غير الاصناف الثمانية اما زكاة الفطرة فقد اختلف فيها كلام الاصحاب فذهب الاكثر ومنهم المفيد والمرتضى وابن الجنيد وابن ادريس الى عدم جواز دفعها الى غير المؤمن مطلقاً كالمالية انتهى .

وكيف كان فلا خلاف فى عدم جواز الدفع المالية الى المخالفين وان محل الخلاف فى زكاة الفطرة ولذا قال المصنف ﴿يجوز صرف الفطرة خاصة﴾ مع

عدم المؤمن **﴿**الى المستضعفين**﴾** والمراد بالمستضعف هنا مستضعف المخالفين كما دلت عليه الرواية وهو من لا يعاند الحق منهم .

وقد عرفت آنفاً من المدارك الخلاف فيه وذهب جمع من الاعاظم الى عدم الجواز وان ورد في جوازه بعض الروايات مثل موثق الفضيل عن ابي عبدالله **﴿**عليه السلام**﴾** « كان جدى (ص) يعطى فطرته الضعفة ومن لا يتوالى، وقال : قال أبوه : هى لاهلها الا ان لا تجدهم فلمن لا ينصب ولا تنقل من ارض الى ارض، وقال : الامام أعلم يضعها حيث يشاء ، ويصنع فيها ما يرى . »

[ وموثق اسحاق بن عمار ] عن ابي ابراهيم **﴿**عليه السلام**﴾** « سألته عن صدقة الفطرة أعطيها غير أهل ولايتى من جيرانى قال : نعم ، الجيران احق بها لمكان الشهرة » [ وصحيح على بن يقطين ] سأل أبا الحسن الاول **﴿**عليه السلام**﴾** « عن زكاة الفطرة أ يصلح ان تعطى الجيران والظؤرة ممن لا يعرف ولا ينصب ؟ فقال : لا بأس بذلك اذا كان محتاجاً » [ وخبر مالك الجهنى ] « سألت ابا جعفر **﴿**عليه السلام**﴾** عن زكاة الفطرة قال : تعطى المسلمين ، فان لم تجد مسلماً فمستضعفاً » [ ومكاتبة على بن بلال ] « تقسم الفطرة على من حضره ولا يوجه ذلك الى بلدة أخرى وان لم يجد موافقا . لكن كلها معارضة بما دل على عدم الجواز ولذا فى الجواهر قال لكن المعروف بين الاصحاب عدم الجواز حتى نسبه بعض الى الا شهر وآخر الى المشهور ، بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه ، وهو الحجة بعد اطلاق النهى عن دفع الزكاة الى غير المؤمن الشامل للمستضعف انتهى . »

ووجهه واضح لعدم الفرق بين زكاة المال وزكاة البدن والمناط ايضاً واحذفانه ان لم يجز صرف الزكاة الى المخالفين فلا فرق بينهما وان جاز فيجوز كلاهما ولاطلاق ما عن ابراهيم الاوسى ، عن الرضا **﴿**عليه السلام**﴾** قال : سمعت أبى يقول : كنت عند أبى يوماً فأناه رجل قال : انى رجل من اهل الرى ولى زكاة فالى من أدفعها ؟ فقال : الينا فقال : أليس الصدقة محرمة عليكم ؟ فقال : بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعناها الينا ، فقال : انى لأعرف لها أحداً ، فقال : فانظر بهاسنة ، قال : فان لم اصب لها أحداً ؟



قال : انتظر بهاستنين حتى بلغ اربع سنين ثم قال له : ان لم تصب لها أحدا فصرها صرراً واطرحها فى البحر فان الله عزوجل حرم أموالنا وأموال شيعتنا على عدونا . وهو مبالغة فى عدم جواز الاعطاء بغير الشيعة والافعله امر غير ممكن عدم وجود الشيعة وكيف كان فهو صريح الدلالة فى انه لا يجوز الدفع الى الاعداء ولو فى حال الاضطرار بل ذيل الرواية صرح بكون اهل السنة عدونا وعدو شيعتنا على ان الجميع معارض مع قول الرضا (ع) لما سئل عن الزكاة هل توضع فيمن لا يعرف : «لاولازكوة الفطرة» .

فالاقوى عدم الجواز مطلقا حتى المستضعفين منهم وانما الكلام فى المستضعفين من الشيعة حيث ان فيهم من لا يعرف شيئا بحيث لو سئل عن شيء من الاصول منهم لما يقدر على الجواب لكن الظاهر جواز الدفع اليهم لو لم يكن غيرهم خلافا للحدائق .

قال نعم يبقى الاشكال فى جملة من عوام الشيعة الضعفة العقول ممن لا يعرفون الله سبحانه الا بهذه الترجمة حتى لو سئل عنه من هو ؟ لربما قال محمد أو على ، ولا يعرف الائمة عليهم السلام كملا ولا يعرف شيئا من المعارف الخمس أصلا فضلا عن التصديق بها ، والظاهر ان مثل هؤلاء لا يحكم بايمانهم وان حكم باسلامهم واجراء أحكام الاسلام عليهم فى الدنيا ، واما فى الآخرة فهم من المرجئين لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم . وفى اعطاء هؤلاء من الزكاة اشكال لاشتراط ذلك بالايان وهو غير ثابت ، وليس كذلك النكاح والميراث ونحوهما فان الشرط فيها الاسلام وهو حاصل . وبالجملة فالاقرب عندى عدم اجزاء اعطائهم انتهى .

قد عرفت ان مثل هذه الدقائق فى الفقير يوجب سد باب المستحق فالظاهر جواز الدفع نعم اللزوم احراز الفقر جدا .

ثم انه روى عن (التوحيد وعيون الاخبار) عن محمد بن ابراهيم بن اسحاق المؤدب عن أحمد بن على الانصارى عن عبد السلام بن صالح الهروى عن الرضا عليه السلام قال : من قال : بالجبر فلا تعطوه من الزكاة شيئا ، ولاتقبلوا له شهادة أبدا الحديث .

ولاباس ببيان ذلك اجما لالخروجه عن البحث وذلك الامر وان لم يصرح به من الفلاسفة سوى الاشاعرة لكن لازم مذهب الكل هو الجبر ولو لم يصرح به فانهم وان قالوا بالاختيار وانه لاجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين لكن فعل الاختيارى عندهم ما يتوقف على المبادئ اربعة التصور والتصديق والعزم والجزم والشوق الاكيد المستتبع لتحريك العضلات وهى الامور تسمى بالارادة وجميعها غير اختيارى والالزم لكل منها تصوراً وتصديقا .

وهكذا فيتسلسل وهو محال فالارادة غير اختيارى وهى الجزء الاخير من العلة التامة فاذا حصلت حصل المراد جدا فاين الاختيار فاذا كان مبادئ الفعل غير اختيارية فيحصل بلا اختيار فمجرد تحقق الارادة الغير الاختيارية تحقق المعلول والمراد عقبيه بلا اختيار فكيف يكون الفعل اختياريا فالكل قائلون بالفعل الاختيارى الذى يكون ارادته غير اختيارى وهو عين الجبر ولذا قيل: قلم اينجار سيد وسر بشكست والحل الاجمالى حتى لا يكسر القلم ان الشوق الاكيد الحاصل بعد الامورات ليس بحيث يخرج الانسان عن الاختيار فبعد هذا الشوق ايضا حالة اختيار الفعل وتركه على السواء فمع كون جانب الفعل مرجحا عنده وكان غاية شوقه اليه امكن رغما لانف نفسه مخالفته وتركه وهذا سر الثواب والعقاب وصحة ارسال الرسل وانزال الكتب والالزم لغوية الشرع بل جميع الشرائع فللمعنى للثواب والعقاب ولا يكون شخص ممدوحا وآخر مذموما لكونهما من لوازم ذاته والذاتى لا يعلل .

ولذا قيل انقطع سئوال انه لم جعل السعيد سعيدا والشقى شقيا فان السعيد سعيد بنفسه والشقى شقى بنفسه كما لا يقال لم يكون الانسان ناطقا والحمار ناهقا واشد اشكالا ما اذا جعلت الارادة ذاتية له تعالى وعين ذاته كالعلم والقدرة وغيرهما فارادة الكفر والعصيان كانت ازلا ولا ينفك عن المراد فالكفار والعصاة كانا كذلك فى الازل ولا ينفعهما الاطاعة فى الازل .

ولذا قيل جف القلم بما هو كائن ولا يعلموا ان الارادة من صفات الفعل وهو الفاعل المختار اراد اختيارا او لا يراد ولا يعلموا الفرق بين الناطقية والسعادة وان



الذاتى هو الاول دون الثانى بدها ان السعادة كسبى للانسان وهو يجعل نفسه سعيداً اختياراً وشقياً كذلك فالشوق الاكيد لا يخرج الانسان عن حالة الاختيار بل له بعده اختيار الفعل والترك ويندفع بذلك الامر النفيس والدقيق جميع منسوجات الموهومة الخيالية للفلاسفة والعرفاء وهو الامر الذى ليس لكل احد سعادة فهمه .

وقد استفدت من بعض مشايخنا الميرزا مهدي الاصبهاني ره وقدمنا كراراً فى المجلدات خصوصاً فى الحادى والعشرين فى باب كتب الضلال فراجع .

﴿وتعطى الزكاة أطفال المؤمنين دون أطفال غيرهم﴾ وفى الجواهر بلاخلاف أجده فيه كما اعترف به بعضهم ، بل فى المختلف والروضة والمدارك الاجماع عليه وهو الحجية بعد اطلاق الكتاب والسنة والعمدة هى الروايات (كحسن أبى بصير) «قلت لابى عبدالله عليه السلام : الرجل يموت ويترك العيال يعطون من الزكاة قال : نعم» . ( وخبر عبدالرحمان ) «قلت لابى الحسن عليه السلام : رجل مسلم مملوك ومولاه رجل مسلم وله مال لم يزكه وللمملوك ولد حر صغير أيجزى مولاه أن يعطى ابن عبده من الزكاة ؟ قال : لا بأس » وقول الصادق عليه السلام (فى خبر أبى خديجة) : «ورثة الرجل المسلم اذا مات يعطون من الزكاة والفقرة كما كان يعطى أبوهم حتى يبلغوا ، فاذا بلغوا وعرفوا ما كان أبوهم يعرف أعطوهم ، واذا نصبوا لم يعطوا» .

( وخبر يونس بن يعقوب ) المروى عن قرب الاسناد «قلت للصادق عليه السلام : عيال المسلمين أعطيتهم من الزكاة فأشترى لهم منها ثياباً وطعاماً وأرى أن ذلك خير لهم قال : لا بأس» . ولا فرق بين الذكر والانثى والخنثى نعم الاحوط هو الدفع الى وليهم الا ان لا يكون لهم ولى فيجوز الدفع اليهم قال فى محكى التذكرة لولم يكن ولى جاز أن يدفع الى من يقوم بأمره ويعتنى بحاله» .

وعن المدارك «أن مقتضى كلامه جواز الدفع الى غير ولى الطفل اذا لم يكن له ولى ، ولا بأس به اذا كان مأموناً بل لا يبعد جواز تسليمها الى الطفل بحيث تصرف فى وجهه يسوغ للولى صرفها فيه ، وحكم المجنون حكم الطفل ، أما السفية فانه يجوز الدفع اليه وان تعلق الحجر به بعد قبضه » وفى الجواهر وعن الكركى فى

فوائده على الكتاب والكفاية وشرح المفاتيح للمولى الاكبر موافقته على جواز الدفع لغير الولى ممن يقوم بأمره مع عدم الولى .

﴿و﴾ كيف كان في ﴿لموأعطى مخالفاً زكاته أهل نحلته ثم استبصر أعاد﴾ وفى الجواهر بلا خلاف أجده فيه ، بل لعله أجماعى كما حكاه فى التنقيح وغيره لعدم وصول المال الى مستحقه انتهى ويدل عليه فى صحيح الفضلاء قالا «فى الرجل يكون فى بعض الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رأيه أيعيد كل صلاة صلاحها أو صوم أوزكاة أو حج أو ليس عليه إعادة شىء من ذلك؟ قال : ليس عليه إعادة شىء من ذلك غير الزكاة ، فانه لا بد أن يؤديه لانه وضع الزكاة فى غير موضعها ، وإنما موضعها أهل الولاية» .

وقال الصادق (عليه السلام) [فى صحيح العجلي] قال : «كل عمل عمله فى حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه يؤجر عليه الا الزكاة ، فانه يعيدها ، لانه وضعها فى غير موضعها ، لانها لاهل الولاية» [وحسنة ابن أذينة] «أن كل عمل عمله الناصب فى حال ضلالته أو حال نصبه ثم من الله عليه وعرفه هذا الامر فانه يؤجر عليه ويكتب له الا الزكاة ، فانه يعيدها ، لانه وضعها فى غير موضعها و إنما موضعها أهل الولاية ، وأما الصلاة والصوم فليس عليه قضاؤهما» الى غير ذلك من النصوص . قد يقال ان الواجب قضاء الصوم والصلاة لان شرط الصلاة طهارة صحبة ولم يقع و الافطار واقع قبل الغروب وغير ذلك من الموانع الواقعة فى الصلاة واجيب بان الجهل عذر كالتقية قال فى الجواهر .

نعم قد يستفاد منها الحاق غير الزكاة من العبادات المالية بها ، ومن الغريب ما وقع للفاضل هنا حيث أنه بعد أن روى صحيح الفضلاء قال . «وهذا الحديث حسن الطريق وهل هو مطلق؟ نص علماؤنا على أنه فى الحج اذا لم يخل بشىء من أركانه لا يجب عليه الاعادة ، أما الصوم والصلاة ففيهما اشكال من حيث أن الطهارة لم تقع على الوجه الصحيح والافطار قد يقع منهم فى غير وقته ، ويمكن الجواب بأن الجهل عذر كالتقية ، فصحت الطهارة ، والافطار قبل الوقت اذا كان لشبهة قد لا يستعقب



القضاء كالظلمة الموهمة فكذا هنا ، وبالجملة فالمسألة مشكلة «اذ هو كما ترى كأنه اجتهاد في مقابلة النص .

قال في المدارك ليس في هذا الحكم أعنى سقوط القضاء دلالة على صحة الاداء بوجه ، فان القضاء فرض مستأنف ، فلا يثبت الامع الدلالة ، فكيف مع قيام الدليل على خلافه ، مع أن الحق بطلان عبادة المخالف وان فرض وقوعها مستجمعة لشرائط الصحة عندنا للاخبار المستفيضة المتضمنة لعدم انتفاعه بشيء من أعماله انتهى .

ونى الجواهر بعده قال قلت : لعل قوله ( إِنَّمَا ) : «يؤجر عليه» فيه دلالة على الصحة ( كخبر ابن حكيم ) قال : «كنت قاعداً عند أبي عبدالله ( إِنَّمَا ) اذ دخل عليه رجلان كوفيان كانا زيديين فقالا : جعلنا لك الفداء كنا نقول بقول : وان الله من علينا بولايتك فهل يقبل شيء من أعمالنا؟ قال : أما الصلاة والصوم والحج والصدقة فان الله يتبعكما ذلك فيلحق بكما ، و أما الزكاة فلا ، لانكما أنفدتما حق امرىء مسلم وأعطيتماه غيره» فيكون الايمان حينئذ شرطاً كاشفا لصحة عباداته السابقة ، والاخبار المستفيضة انما تدل على الاعمال التى لم يتعقبها ايمان انتهى .

اقول ولنا مع الاعلام بحث بل محل البحث والنزاع غير منقح فنقول تارة كان الكلام فى ان عمل اهل السنة صحيحة فى حال ضلالتهم مع استجماعها لجميع الشرائط سوى الولاية ام لا فلوفرض ان اعمالهم مطابق لمذهب الامامية بتمامها هل يصح ام لا و اما لو لم يكن مطابقاً لمذهب الحق فمعلوم انه باطل ولا كلام فيه بل من اى شخص صدر كذلك كان باطلا ولو كان اماميا فان الامامى اذا غسل رأسه ورجله مكان المسح بطل طهارته بلا كلام علم او جهل فضلا عن صلاته وطوافه فالظاهر هو بطلان اعمالهم .

وهو الظاهر من كلام المدارك بل صريحه وان كان مستجمعة للشرائط لدلالة المتواترة فى انه لو عبدوا الله بين الركن والمقام ولم يكن بولاية ولى الله لم ينفع بحالهم وبهذه المضامين كثير من الروايات بداهة انه لا معنى لذلك المضامين

الا بطلان العمل فالظاهر لادليل على الظاهر دل على الصحة في حال ضلالتهم .  
 واما الروايات فكلها واردة لما اذا استبصروا وحاصل السؤال انهم اذا  
 استبصروا فهل يجب عليهم القضاء لما صدر عنهم من العبادات اولا فاجابوا بالعدم  
 وعدم وجوب القضاء لايدل على الصحة لامكان كون ذلك تخفيفا ولفظاً ومنه من الله  
 المنان على عباده و كان ببركة الدخول في الولاية بداهة ان حالة التوجه الى الله  
 حالة توجب الرقة والرحمة منه تعالى كما في الكفار فانهم مع كونهم معاقبين على  
 الفروع يجب اعمال مدة اعمارهم بالاسلام ولولا ذلك فمضافا الى العسر والحرج  
 والضرر يوجب عدم الرغبة الى الاسلام والمخالفون احسن حالا من الكفار  
 بمراتب كثيرة و(ح) لا بعد في بطلان اعمالهم مع بقائهم على الضلالة دون حالة الهداية  
 والتوجه الى الحق فالاعمال الباطلة لايجب قضائها عند الهداية والتبصر كما لايجب  
 قضائها عند عدم اتيانها رأسا كما في الكفار .

والحاصل ان الروايات كلها راجعة الى حالة الاستبصار فليس عليهم شيء  
 بعد الخروج عن الضلالة سوى الزكاة والحاصل كلام المدارك ناظر الى حال  
 الضلالة لا الهداية فلا بد للقاتل بالصحة من اقامة دليل والروايات اجنبية عن المقام فان  
 الكل واردة على حال الهداية فلا يصح التمسك بهالحال الضلالة .

ومنه يظهر بطلان التمسك للصحة بلفظ يوجب الواقع في الروايات لما عرفت  
 من انه حاكية عن حال الهداية وان الله يوجب على الجميع فضلا وكرما كما يظهر  
 بطلان التمسك لصحة الصلاة والصوم مع الاخلال بالشرائط بان الجهل عذر كالتقية  
 كما مر في العبارة المحكية من العلامة .

فانه مع بطلان قياسه بالتقية وكونه مع الفارق فلو كان الجهل عذراً موجباً  
 للسقوط للزم سقوط جميع الاعمال الفاقدة لشرائط الصحة بل لزم عدم المؤاخذة  
 رأسا من الجهال الذين تركوا اصل العبادات جهلا وغفلة عن حقيقة الحال اذا  
 لم يتوجهوا الى واجبات ومحرمات من جانب الله كما في ذلك كالبهائم وكان في ذلك



كالبهائم وعمدة ما وقعوا في الاشتباه هو الخلط بين حالة الضلالة والهداية وان الاخبار الدالة على الصحة هو حالة الهداية .

ومنه يظهر ما في الجواهر من ان الايمان كاشف لصحة العبادات السابقة اذا الظاهر ان الامام عليه السلام جعل العبادات الماضية بحكم الصحة او صحيحة لاجل الايمان فلا يلزم منه كونها صحيحة ولو لم يؤمنوا ويتبصروا .

وبالجمله روايات الباب كلها راجعة الى حالة الايمان والكلام في صحة اعمالهم لوماتوا في حالة الضلالة وفي الروايات الكثيرة قد صرح بعدم نفع بها بحالهم وعدم قبولها وهي ظاهر في البطلان كما ادعاه في المدارك بخلاف ما عن العلامة والجواهر فالاولى نقل الروايات بعينها وقد اورد كثير منها في الوسائل في كتاب الطهارة في باب مقدمات العبادات مثل ما [عن محمد بن مسلم] قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: كل من دان الله عز وجل بعبادة يجهد فيها نفسه، ولا امام له من الله، فسعيه غير مقبول، وهو ضال متحير والله شانيء لاعماله (الى أن قال) وان مات على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق، واعلم يا محمد أن أئمة الجور وأتباعهم لمعزلون عن دين الله قد ضلّوا وأضلّوا ، فأعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرّون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد .

وما عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) قال : ذروة الامر وسنامه ومفتاحه وباب الاشياء ورضا الرحمان الطاعة للامام بعد معرفته ، أما لو أن رجلا قام ليله وصام نهاره ، وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ، ولم يعرف ولاية ولي الله فيو اليه ويكون جميع أعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الايمان وعن عدة من أصحابنا ، عن سهل بن زياد وما عن محمد بن سليمان عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال من لم يأت الله عز وجل يوم القيامة بما أنتم عليه لم يقبل منه حسنة ولم يتجاوز له عن سيئة .

وما عن محمد بن عيسى ، عن يونس (في حديث) قال أبو عبد الله عليه السلام لعباد بن

كثير: اعلم أنه لا يتقبل الله منك شيئاً حتى تقول : قولاً عدلاً .

وما عن عبد الحميد بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: والله لو أن إبليس سجده لله بعد المعصية والتكبر عمر الدنيا ما نفعه ذلك، ولا قبله الله عز وجل ما لم يسجد لادم كما أمره الله عز وجل أن يسجد له، وكذلك هذه الأمة العاصية المفتونة بعد نبينا عليه السلام ، وبعد تركهم الامام الذي نصبه نبينهم عليه السلام لهم ، فلن يقبل الله لهم عملاً ولن يرفع لهم حسنة حتى يأتوا الله من حيث أمرهم ، ويتولوا الامام الذي امروا بولايته ، ويدخلوا من الباب الذي فتحه الله ورسوله لهم .

وما عن جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) قال : من لا يعرف الله وما يعرف الامام منا أهل البيت ، فانما يعرف ويعبد غير الله هكذا والله ضلالاً .

وما عن اسماعيل بن بخيخ ، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال ، الناس سواد وأنتم الحاج .

وما عن فضيل ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : أما والله ما لله عز ذكره حاج غيركم ولا يتقبل الامنكم ، الحديث .

وما عن معاذ بن كثير ، أنه قال لابي عبد الله عليه السلام (في حديث) ان أهل الموقف لكثير ، فقال غثاء يأتي به الموج من كل مكان ، لا والله ما الحج الا لكم ، لا والله ما يتقبل الله الامنكم .

وما عن ابن مسكان ، عن الكلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال ، ما أكثر السواد ! يعنى الناس ، قلت ، أجل ، قال: أما والله ما يحج أحد لله غيركم .

وما ، عن اسحاق بن عمار ، عن عباد بن زياد ، قال : قال لى أبو عبد الله عليه السلام يا عباد ! ما على ملة ابراهيم أحد غيركم ، وما يقبل الله الامنكم ، ولا يغفر الذنوب الا لكم .

وما عن أبي حمزة الثمالي ، قال ، قال لنا على بن الحسين عليه السلام ، اى البقاع أفضل ؟ فقلنا ، الله ورسوله وابن رسوله أعلم ، فقال لنا ، أفضل البقاع ما بين الركن والمقام ، ولو أن رجلاً عمر ما عمر نوح في قومه ، الف سنة الا خمسين عاماً ، يصوم



النهار ، ويقوم الليل فى ذلك المكان ، ثم لقي الله بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئاً .  
وما عن (عقاب الاعمال) عن محمد بن الحسن ، عن الصفار ، عن أحمد بن محمد ، عن عبدالرحمان بن أبى نجران ، عن عاصم ، عن أبى حمزة ، مثله .  
وما عن المعلى بن خنيس ، قال : قال أبو عبدالله يامعلى لو أن عبداً عبدالله  
مأة عام ما بين الركن والمقام ، يصوم النهار ، ويقوم الليل حتى يسقط حاجباه على  
عينيه ، ويلتقى تراقيه هرما جاهلاً بحقنا لم يكن له ثواب .

وما عن عقبه بن خالد ، عن ميسر ، عن أبى جعفر عليه السلام (فى حديث) قال :  
ان أفضل البقاع ما بين الركن والمقام ، وباب الكعبة وذلك حظيم اسماعيل والله  
لو أن عبداً صف قدميه فى ذلك المكان ، وقام الليل مصلياً حتى يجيئه النهار ، وصام  
النهار حتى يجيئه الليل ، ولم يعرف حقنا وحرمتنا أهل البيت لم يقبل الله منه شيئاً أبداً  
وما عن محمد بن حسان السلمى ، عن جعفر بن محمد ، عن أبىه عليه السلام قال :  
نزل جبرئيل عليه السلام على النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال يا محمد السلام يقرؤك السلام ، ويقول :  
خلقت السماوات السبع وما فيهن ، والأرضين السبع وما عليهن ، وما خلقت موضعاً  
أعظم من الركن والمقام ، ولو أن عبداً دعانى منذ خلقت السماوات والأرضين ثم  
لقينى جاحداً لولاية على لا كيبته فى سقر .

وما عن ميسر ، عن أبى عبدالله عليه السلام (فى حديث) قال : أى البقاع أعظم حرمة  
قال : قلت : الله ورسوله وابن رسوله أعلم ، قال : يا ميسر ما بين الركن والمقام  
روضة من رياض الجنة ، وما بين القبر والمنبر روضة من رياض الجنة ، والله لو  
أن عبداً عمره الله ما بين الركن والمقام ، وما بين القبر والمنبر ، يعبده ألف عام ،  
ثم ذبح على فراشه مظلوماً كما يذبح الكبش الاملح ، ثم لقي الله عز وجل بغير ولايتنا  
لكان حقيقاً على الله عز وجل أن يكبه على منخريه فى نار جهنم .

وما عن سعد بن أبى سعيد البلخى ، قال : سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : ان لله  
فى كل وقت صلاة يصلحها هذا الخلق لعنة قال : قلت جعلت فداك . ولم ؟ قال بجحودهم  
حقنا ، وتكذيبهم ايانا .

وماعن المفضل بن عمر أن أبا عبد الله عليه السلام كتب اليه كتابا فيه ، أن الله لم يبعث نبياً قط يدعو الى معرفة الله ليس معها طاعة في أمر ولا نهى ، وانما يقبل الله من العباد بالفرائض التي افترضها الله على حدودها مع معرفة من دعا اليه ومن أطاع ، وحرّم الحرام ظاهره وباطنه ، وصلى وصام وحج واعتمر وعظم حرّمات الله كلها ولم يدع منها شيئاً وعمل بالبركلّة ومكارم الاخلاق كلها ، وتجنب سيئها ، وزعم أنه يحل الحلال ويحرم الحرام بغير معرفة النبي صلى الله عليه وآله لم يحل لله حلالا ، ولم يحرم له حراماً وأن من صلى وزكى وحج واعتمر وفعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله عليه طاعته فلم يفعل شيئاً من ذلك (الى أن قال :) ليس له صلاة وان ركع وان سجد ، ولاله زكاة ولا حج ، وانما ذلك كله يكون بمعرفة رجل من الله على خلقه بطاعته ، وأمر بالانخذ عنه . الحديث .

وماعن علي بن ابراهيم ، في (تفسيره) عن أحمد بن علي ، عن الحسين بن عبيد الله ، عن السندي بن محمد ، عن أبان ، عن الحارث ، عن عمرو ، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى : (وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى) قال : الا ترى كيف اشترط ولن تنفعه التوبة والايمان والعمل الصالح حتى اهتدى ، والله لوجهد أن يعمل ما قبل منه حتى يهتدى ، قال : قلت : الى من جعلنى الله فداك قال ، الينا وغير ذلك من الروايات .

وفي الوسائل بعد نقلها قال والاحاديث في ذلك كثيرة جدا انتهى .

والانصاف ان المجموع من حيث المجموع ظاهر في البطلان فلو صح منهم تلك العبادات لكان لها اجر أيوجب الجنة والالزم خلاف العدل مع ان صريحها كونهم في السقر وليس الامع بطلان اعمالهم وعدم الاجر بل ظاهر غير واحد منها هو البطلان وان الله لا يريد مثل تلك العبادة التي لم يكن بدلالة ولي الله ولو كان مع الشرائط .

وكيف كان فالكفار والمخالفون مكلفون بالفروع وبالولاية وبدونهما كان عليهم القضاء لكن الاسلام والايمان يسقطان عنهم القضاء والله العالم بما الوصف الثاني



العدالة ، وقد اعتبرها كثيرون ﷺ من القدماء ، ظاهر العبارة عدم ميله اليه حيث نسبها الى الاكثرين وفي الجواهر ما لفظه بل في التنقيح نسبته الى الثلاثة وأتباعهم ، وفي المختلف الى المرتضى وأبى الصلاح وابنى ادريس والبراج ، بل في الخلاف «الظاهر من أصحابنا أن زكاة الاموال لا تعطى الا العدول من أهل الولاية دون الفساق منهم ، وخالف جميع الفقهاء في ذلك ، وقالوا : اذا أعطى الفساق برئت ذمته ، وبه قال قوم من أصحابنا» بل في ظاهر الغنية أوصريحتها الاجماع على ذلك ، بل لعله اليه يرجع ما في الانتصار من الاجماع على عدم اعطائها الفساق وان كانوا يعتقدون الحق ، وأن المخالفين أجازوا اعطاءها اليهم والى أصحاب الكبائر ، ضرورة عدم ملاحظة الوسطة على فرضها ، كعدم ملاحظة مانعية الفسق لشرطية العدالة ومن هنا حكى الفاضلان والشهيد وغيرهم عن السيد كما قيل شرطيتها ، ودعواه الاجماع عليها ، واحتمال أنه في غير هذا الكتاب أوفى غير موضع منه تعويل على المنى واتكال على الهباء .

فالحجة حينئذ على ذلك الاجماع ان المزبور ان المعتضدان بما سمعته من الخلاف الظاهر في كون ذلك هو المعروف المشهور بين الاصحاب ، بل في الرياض نسبته الى الشهرة العظيمة بين القدماء غير مرة ، بل لم نرمهم مخالفا لم يعتبر العدالة مطلقاً صريحاً بل ولا ظاهراً عدا ما يحكى عن ظاهر الصدوقين والديلمى حيث لم يذكروها في الشروط وهو كما ترى ليس فيه الظهور المعتد به في المخالفة فضلاً عن أن يقدح في الاجماع المنقول فقد يحتمل اكتفاؤهم بذكر الايمان بناء على احتمال اعتبار العمل فيه ، كما يعزى الى غيرهم من القدماء منهم المفيد ، ويدل عليه جملة من النصوص . نعم أكثر المتأخرين على عدم اعتبارها مطلقاً ، وحكاها في الخلاف عن قوم من أصحابنا بعد أن عزاه الى جميع الفقهاء من العامة العمياء ، وهذا الاجماع المنقول معتضد بالشهرة العظيمة بين القدماء القريبة من الاجماع ، بل الاجماع ، حقيقة على اعتبار مجانية الكبائر ، اذ لا خلاف فيه بينهم أجده انتهى . وقد نقلتها بطولها لاشتمالها على قول القائلين بالعدالة ولكن على اعتبارها

لامحل لدفع الزكاة الا نادراً فلم يجد عادل يدفع اليه فان العادل كبرت احمر خصوصاً عصرنا الحاضر فلا يعتبر اكثر من اعتبار عدم التجاهر بالفسق والنهى عن الدفع الى شارب الخمر من حيث انه متجاهر به غالباً فلا يدفع الزكاة الى من لا يجتنب الكبائر جهراً بل يرتكب بمثل الشرب والزنا والقمار والقتل مما يكون مستنكراً فى الانظار بنظر العرف .

واما من لا يرتكب بمثل ذلك او كان لو فعل احياناً كان فى الخفاء من دون تظاهر عند الناس فيعطى له من الزكاة جداً فان مثل المؤمن فى قوله ما حد المؤمن الذى يعطى الزكاة هو المؤمن المتعارف عند الجميع اى من آمن بالله وبالرسول ووصيه ومن المعلوم من صدر اول زمان الحضور الى عصرنا الحاضر لم يرد من المؤمن الا ذلك فهم قسمان عادل وغير عادل والالزم ان يكون جميع المؤمنين عادلين وهو كماترى .

﴿ و ﴾ لذا قال المصنف : ﴿ اعتبر آخرون مجانبه الكبائر كالخمر والزنا دون الصنائع وان دخل بها فى جملة الفساق ﴾ وهومتين خصوصاً بلحاظ الشريعة السهلة ووصول الزكاة فوراً الى اهله فلو اشترطت العدالة لما وصل الى جميع الفقراء اولاً ولا فوراً الا نادراً ثانياً وبقيت بلا محل ولا مورد ثالثاً ومن العجيب اعتبار العدالة من هذه الاعلام الكثيرة مع انه لم يشر فى رواية الى ذلك .

وانما اشاروا إلى بمثل المؤمن واهل الولاية مثل [قول الباقر والصادق عليهما السلام] : « الزكاة لاهل الولاية قديين الله لكم مواضعها فى كتابه » [وقول الصادق عليه السلام «هى لاصحابك» [وقوله] إلى أيضاً : «من وجدت من هؤلاء المسلمين عارفاً فأعطه» وقول [الرضا عليه السلام] « اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها اليها » وقول أبى الحسن عليه السلام لما سأله أحمد بن حمزة فى الصحيح « رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك وله زكاة أيجوز أن يعطيهم جميع زكاته ؟ فقال له : نعم » خصوصاً مع استبعاد العدالة فى جميع القرابة حتى النساء ، ونحوه الخبر الاخر « لاتعطين قرابتك الزكاة



كلها ، ولكن أعطهم واقتسم بعضاً » الى غير ذلك فالفقير الذى يراد فى الروايات هو الذى لم يات بالقبايح علناً ولم يكن معروفاً بالفسق لدى الانام نعم لاريب فى ان مراعات العدالة أفضل لو امكن ﴿ و ﴾ لذا قال ﴿ الاول الاحوط ﴾ ﴿ الوصف الثالث ﴾ من أوصاف المستحق ﴿ أن لا يكون ﴾ المدفوع اليه منها لمؤنثه ﴿ ممن تجب نفقته على المالك كالأبوين وان علوا والاولاد وان سفلوا والزوجة والمملوك ﴾ . وفى الجواهر بلاخلاف أجده فيه مع القدرة عليها والبذل لها كما اعترف به فى السرائر بل يمكن تحصيل الاجماع عليه ، فضلا عن محكيه فى التذكرة والتحرير وفوائد الشرائع والمدارك ، بل فى المحكى عن المنتهى أنه قول من يحفظ عنه العلم ، مضافاً الى تصريحه أيضاً بأنه لا يجوز لكل من الوالد والولد أخذها اذا كان مكفياً بانفاق الاخر عليه اجماعاً « كتصريحه ثالثاً والمعتبر ونهاية الاحكام بأنه لا يجوز للزوج دفعها الى الزوجة مطلقاً اذا كان ينفق عليها اجماعاً انتهى .

والروايات الواردة فيه واضحة الدلالة قال فى الحدائق الثالث من الاوصاف المتقدمة - أن لا يكون من واجبي النفقة على المالك كالأبوين وان علوا والاولاد وان نزلوا والزوجة والمملوك ، وهذا الحكم مما لا خلاف فيه بين الاصحاب انتهى .

والروايات واضحة الدلالة اجمالاً مثل قول الصادق عليه السلام [ فى صحيح عبدالرحمان ] « خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً الاب والام والولد والمملوك والزوجة وذلك بأنهم عياله لازمون له » وقال عنه [ فى خبر الشحام ] فى الزكاة : « يعطى منها الاخ والاخت والعم والعمة والخال والخالة ، ولا يعطى الجد والجدة » وقال عنه أيضاً [ فى خبر أبى خديجة ] عن الصادق عليه السلام : « لاتعط الزكاة أحداً ممن تعول » .

[ وسأل ] اسحاق بن عمار الكاظم عنه فى الموثق أو الصحيح ، فقال : « قلت له : لى قرابة أنفق على بعضهم وأفضل على بعضهم فباتينى أوان الزكاة أفأعطيهم منها ؟ قال يستحقون لها قلت : نعم ، قال : هم أفضل من غيرهم أعطهم ، قال :

قلت : فمن الذى يلزمنى من ذوى قرابتى حتى لا أحسب الزكاة عليهم ؟ فقال : أبوك وأمك قلت : أبى وأمى قال : الوالدان والولد [وفى مرفوع العدة] عن الصادق عليه السلام المرورى عن العلل ، قال : «خمسة لا يعطون من الزكاة الوالدان والولد والمرأة والمملوك ، لانه يجبر على النفقة عليهم» .

ولا يخفى ان الظاهر عدم جواز اعطاء الزكاة بمن كان واجبة النفقة على المعطى فمن عليه نفقة الغير لا يجوز له اعطاء زكاته الى هذا الغير فلا يجوز للاب زكاته على الابن وبالعكس لان واجبة النفقة لا يجوز له اخذ الزكاة ولو من غير من عليه نفقته فانه يدور مدار غناه بانفاق النفقة وعدمه فان لم يكنهم نفقة الاب او الابن او الزوج وكان محتاجا جازله اخذ ما يكمل من الزكاة قطعاً .

وقد عرفت من النص والفتوى جواز مقدار ما يكفى بمؤنة السنة لو لم يف كسبه وتجارته عليه ومن المعلوم انه لافرق بين كون التاجر والكاسب لا يفي تجارته وكسبه بما يعيش به فى السنة وبين من وجب نفقته على الغير ولكن لا ينفق الغير عليه بمقدار كفايته عمدا او عسرا فيجوز له اخذ البقية من الزكاة وهو ظاهر الاخبار فان مفاد الجميع هو لا يجوز زكاة المالك على واجب نفقته .

ولذا قال فى الجواهر وان كان الاقوى جواز تناول من الغير ، واختاره فى المدارك ، لعدم الخروج بذلك عن حد الفقر ، فيندرج حينئذ فى اطلاق الادلة وعمومها ، انتهى . وكيف لا وهو صريح الروايات بل الفتوى ماتقدم بل لازم استثناء مثل الدار والخدام وغير ذلك مما يكون من لوازمه ولوازم شؤنه اللازم من ذلك هو استطاعته بمقدار معاشه ومع ذلك حيث احتاج الى المذكورات جاز اخذه من الزكاة وبالجملة تارة يحتاج الى الجميع واخرى الى ما يسع عليه وفى كليهما يجوز له اخذ من الزكاة من غير من وجب عليه نفقته كيف والفقير الذى يؤخذ الزكاة كان فى الغالب واجب النفقة لغير المعطى فان الغالب اما اب فيكون واجب النفقة لابنه واما ابن فيكون واجب النفقة لابه واما امرأة فتكون واجبة النفقة لزوجها ومع ذلك يجوز لها اخذ الزكاة لولم يف مقدار الوصول اليها من الزوج وهكذا .



[ولصحيح ابن الحجاج] عن ابي الحسن الاول عليه السلام «سألته عن الرجل يكون أبوه أو عمه أو اخوه يكفيه مؤنثه يأخذ من الزكاة فيوسع به اذا كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاجون اليه؟ قال : لا بأس» .

فصريح الرواية ان هؤلاء يكفيهم مؤنثه ومع ذلك يجوز الاخذ للتوسعة بل اطلاقه يعم اخذ الزكاة من نفس من وجب عليه النفقة فقوله عليه السلام يأخذ الزكاة يشمل ما اذا اخذ من نفس الرجل او من غيره فمن وجب عليه النفقة يجوز له دفع الزكاة من غير ان يحسب من النفقة فاصل النفقة واجبة عليه دون سعته بمقدار ما يحتاجون فيجوز له الدفع فيما يحتاجون من غير اصل النفقة ومعنى قولهم خمسة لا يعطون من الزكاة الاب الخ معناه لا يعطون حسابا عن اصل النفقة لانه لا يعطون ولو بعنوان غير النفقة بداهة احتياج الفقير كثيرا ما الى ما يحتاجون من غير معاشه فما عن التذكرة من المنع من البذل مع اليسار معلاله بان الكفاية حصلت لهم محمول بصورة الكفاية من جميع الجهات فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن الاستدلال عليه [بمكاتبة عمران] بن اسماعيل القمي الى ابي الحسن الثالث عليه السلام «ان لى ولدا رجالا ونساء أفيجوز أن أعطيهم من الزكاة شيئا؟ فكتب أن ذلك جائز لك» [والمرسل] عن محمد بن خورك قال : «سألت الصادق عليه السلام أدفع عشر مالى الى ولد ابني فقال : نعم لا بأس» حيث ان ظاهرهما جواز الدفع الى الولد او ولد الولد مع انهم واجب النفقة وحكى عن كاشف الغطاء جواز الدفع فى غير الزوجة والمملوك فيحمل الرواية على الانفاق توسعة لا فيما يجب عليه الانفاق .

وفى الجواهر قال مالفته لكن ومع ذلك قال الاستاذ فيما حضرني من نسخة كشفه : ان الحكم فيما عدا الزوجة والمملوك بطريق الندب ، بل فى نسخة أخرى الاقتصار على المملوك ، ولم أجد موافقا له على ذلك كما لم اجد له دليلا سوى الجمع بين النصوص المزبورة وبين مكاتبة عمران الخ وهو ملى محله فيكون نظر استاذه الى دفع الزكاة فيما يوجب التوسعة .

ويؤيده قوله إِنَّمَا جائز لك والجواز فيما وقع التوسع لاسد زمقه وجوعه فانه واجب فلفظ الجواز صريح فى جواز التوسعة عليه فلامناص مسن كون المراد من المكاتبه والمرسل ذلك لكن الكلام فى استثناء الزوجه والمملوك ولعل وجهه ان حد اللزام الذى لا يحتاج الى احد كان على الزوج والمولى ومن المعلوم ان فى مثله لايجوز دفع الزكاة عليه خصوصا وجود المحتاج .

ويؤيده ما حكى عن الفاضل فى المنتهى ، و المحكى عن التذكرة و النهاية ويحيى بن سعيد فى الجامع والكركى فى فوائده والشهيد فى الدروس على ما حكى عن بعضهم من جواز تناول ماعدا الزوجه والمملوك الزكاة من غير المنفق فتأمل لعدم الفرق فى واجب النفقة بين اقسامه بعد وجود مناط الانفاق وهو الفقر ولو للتوسعة فيما يحتاج اليه انتهى .

قال فى المسالك لان واجب النفقة غنى مع بذل المنفق فلو لم يبذل له قدر الكفاية من النفقة جاز الا الزوجه فان نفقتها مستقرة فى الذمة لو لم يدفع نعم يجوز دفعها اليه فى التوسعة الزائدة على القدر الواجب بحيث لا يخرج الى حد يتجاوز عادة نفقة امثاله انتهى صريحه قد تم تعميم المسألة الى الزوجه ايضا فيجوز الاعطاء عليها للتوسعة لاصل النفقة .

وفى الجواهر ايضا بل مقتضى ما ذكرنا الجواز ايضا فى الزوجه مع فقرها ان لم يقم اجماع انتهى وحاصل الكلام لحاظ الفقر مع الانفاق وعدمه ﴿ ويجوز دفعها الى من عدا هؤلاء من الانساب ولو قربوا كالاخ والعم ﴾ بل فى موثق اسحاق بن عمار أنهم أفضل من غيرهم ، هذا فيما ينفق الزوج على الزوجه واما نفاق الزوجه على الزوج زكاتها فيجوز قطع لعدم كونها واجبة النفقة للزوج فلو كان الزوج فقيرا جاز الدفع اليه منها ومن الغير بل الدفع اليه من الزوجه اولى من الدفع الى الغير جدا . ﴿ و ﴾ حينئذ ف﴿ لو كان من تجب نفقته عاملا جاز ان يأخذ من الزكاة ، وكذا الغازى والغارم والمكاتب و ابن السبيل لكن يأخذ هذا مازاد عن نفقته الاصلية مما يحتاج اليه فى سفره كالحمولة ﴾ وفى الجواهر لما عرفت من وجوب الاصلية أى نفقة



الحضر ، فلا يدفعها المالك له زكاة ، بخلاف الزيادة فانها ليست واجبة عليه ، وقد صرحت النصوص بفك رقبة الاب من الزكاة وأنه خير رقبة وبوفاء دين الاب وأنه أحق من غيره بذلك ﴿ الوصف الرابع أن لا يكون هاشمياً ، فلو كان كذلك لم تحل له زكاة غيره ﴾ الواجبة بلا خلاف أجده فيه بين المؤمنين بل وبين المسلمين ، بل الاجماع بقسميه عليه كما في الجواهر الرابع من الاوصاف المشار اليها آنفاً - أن لا يكون هاشمياً ويكون المعطى من غير قبيله ، وهو محل اجماع من علماء الخاصة والعامّة انتهى .

ويدل عليه روايات كثيرة ( كصحيح العيص ) عن الصادق (ع) بحرمه سهم العاملين عليهم الذي هو كالعوض عن العمل ، فغيره أولى ، قال فيه : « ان اناساً من بنى هاشم أتوا رسول الله (ص) فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشى وقالوا ، يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عز وجل للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول الله ﷺ : يا بنى عبدالمطلب ان الصدقة لا تحل لى ولا لكم ، ولكن قد وعدت الشفاعة ، ثم قال ابو عبد الله (ع) : لقد وعدنا فما ظنكم يا بنى عبدالمطلب اذا أخذت بحلقة باب الجنة أترونى مؤثراً عليكم غيركم » .

(فما فى خبر أبى خديجة) عن أبى عبد الله (ع) « اعطوا من الزكاة بنى هاشم من أرادها منهم ، وانما تحرم على النبى ﷺ و الامام (ع) الذى يكون بعده والائمة ﷺ الخمس لهم كما سيأتى حيث جاز حينئذ اخذهم من الزكاة ﴿ وتحل له زكاة مثله فى النسب ﴾ اى فيما كان كل من المعطى والمعطى هاشميين فيجوز اخذ الزكاة من هاشمى بهاشمى بلا خلاف لروايات كثيرة .

[قال زرارة] فى الموثق: « قلت للصادق عليه السلام : صدقات بنى هاشم بعضهم على بعض تحل لهم قال : نعم » وسأله عليه السلام ايضاً [الشحام] عن الصدقة التى حرمت عليهم فقال: هى الزكاة المفروضة ، ولم تحرم علينا صدقة بعضنا على بعض » وسأله (عليه السلام) ايضاً [اسماعيل بن الفضل الهاشمى] « عن الصدقة التى حرمت على بنى هاشم ما هى ؟ فقال : هى الزكاة ، قلت : فتحل صدقة بعضهم على بعض قال :

نعم» وسأله (عليه السلام) [ابن دراج] ايضاً «هل تحل لبني هاشم الصدقة؟ قال: لا، قلت: لمواليهم قال: تحل لمواليهم، ولا تحل لهم الا صدقات بعضهم على بعض» وسأل [ابن ابي نصر] الرضا (عليه السلام) «عن الصدقة تحل لبني هاشم فقال: لا: ولكن صدقات بعضهم على بعض» الى غير ذلك من النصوص.

﴿و﴾ كيف كان ف﴿ان لم يتمكن الهاشمي من كفايته من الخمس جازله أن يأخذ من الزكاة ولو من غير هاشمي﴾ بل عن المختلف «قد بينا أنه لا يحل إعطاء الهاشميين من الزكاة في حال تمكنهم من الاخماس، فان قصر الخمس عن كفايتهم جاز أن يأخذوا من الزكاة قدر الكفاية، وهل يجوز التجاوز عن قدر الضرورة؟ الاشهر ذلك، وقيل: لا تحل».

وعن الانتصار «ومما انفردت به الامامية القول بأن الصدقة انما تحرم على بني هاشم اذا تمكنوا من الخمس الذي جعل لهم عوضاً عن الصدقة فاذا حرموه حلت لهم الصدقة. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد، ويقوى هذا المذهب بظاهر الاخبار وبأن الله حرم الصدقة على بني هاشم وعوضهم الخمس منها، فاذا سقط ما عوضوا به لم تحرم عليهم الصدقة» وفي الغنية «فان كان مستحق الخمس غير متمكن من أخذه او كان المزكى هاشمياً مثله جاز دفع الزكاة اليه بدليل الاجماع المشار اليه».

وعن المدارك عن المنتهى «أن فتوى علمائنا على جواز تناول الزكاة مع قصور الخمس عن كفايتهم» وعن المعبر «قال علماؤنا: اذا منع الهاشميون من الخمس حلت لهم الصدقة».

وفي الجواهر بعد نقل هذه الاقوال قال بل ظاهر عبارة المصنف جواز تناول بمجرد قصور الخمس عن مؤونة السنة، بناءً على ان المراد من الكفاية ذلك كما هو المنساق، بل لعل المراد من التمكن ما لامشقة عليه في تحصيله، فمتى كانت ولو من جهة ما يلاقيه من الذل ونحوه عد غير متمكن. الى ان قال بعد كلام طويل له فالذي يقوى في النظر عدم جواز تناول الامع شدة الحاجة، ويمكن حمل كلام



كثير من الاصحاب على ذلك وان قصرت عبارتهم عن التأدية انتهى .  
 ويدل على ذلك قوله في موثقة زرارة المتقدمة في الموضوع الاول بعد ذكر  
 ماقدما نقله : «ثم قال عليه السلام ان الرجل اذا لم يجد شيئاً حلت له الميتة والصدقة لا تحل  
 لاحد منهم الا ان لا يجد شيئاً ويكون ممن تحل له الميتة». ولذا قال عليه السلام وقيل لا يتجاوز  
 قدر الضرورة عليه السلام لوضوح ان أكل الميتة لا يجوز الا في حال الضرورة وبقدرها  
 لا يزيد وفي الحدائق بعد نقل جواز الاخذ من الزكاة عند قصور الخمس والتمسك  
 بهذه الموثقة قال انما الخلاف في القدر الذي يجوز لهم أخذه في تلك الحال ،  
 فقيل انه لا يقدر بقدر ونسبه في المختلف الى الاكثر، واحتج عليه بانه ابيح له الزكاة  
 فلا يتقدر بقدر للاخبار الدالة على ان الزكاة لا تتقدر بقدر وانه يجوز أن يعطى الفقير  
 ما يغنيه وضعفه يظهر من ما يأتي . وقيل انه لا يتجاوز قدر الضرورة واستقر به العلامة في  
 المنتهى والشهيد في الدروس على ما نقل عنهما واختاره غير واحد من المتأخرين ،  
 الا انهم فسروا قدر الضرورة بقوت يوم وليلة ، والمفهوم من الخبر وجعله من قبيل اكل  
 الميتة ان القدر المذكور أقل من ذلك . وبالجمله فالادلة المتقدمة قد صرحت بالتحريم  
 خرج منه ما وقع عليه الاتفاق نصاً وفتوى من القدر الضروري ، وبذلك يظهر بطلان  
 القول الاول .

أقول: ويمكن أن يقال ان قوله (ع) «ان الرجل اذا لم يجد شيئاً حلت له الميتة  
 انما اريد به بيان تحليل الزكاة في هذه الحال بعد ان كانت محرمة ، بمعنى ان  
 الزكاة وان كانت محرمة عليهم لكنهم متى لم يجدوا شيئاً حلت لهم كما أن من لم يجد  
 شيئاً تحل له الميتة المحرمة عليه قبل ذلك ، واما أن أخذهم من الزكاة يتقدر بقدر  
 الاكل من الميتة فلا دلالة في الكلام عليه ، وبالجمله فالغرض من التمثيل انما هو  
 بيان الانتقال من التحريم الى التحليل لمكان الاضطرار، وحينئذ متى حل لهم تناول  
 الزكاة جاز الاخذ منها وان زاد على قدر الضرورة ، انتهى .

وكيف كان فالظاهر القوي هو الاقتصار على قدر الحاجة سواء ليومه الحاضر  
 او الى سنته فالمقدار الذي نقطع بعدم وصول الخمس اليه يؤخذ من الزكاة وهو

الظاهر من الاصحاح ويوافقه الاحتياط .

وحكى عن الكركي في حواشي الكتاب: «الاصح أنه يدفع اليه قدر كفايته له ولعياله يوماً فيوماً، ولتوقع ضرر الحاجة ان لم يدفع اليه ما يكمل به مؤونة السنة عادة دفع اليه ذلك ، فلوجود الخمس في اثناء السنة لم يبعد وجوب استعادة ما بقي من الزكاة» ونحوه عن حواشيه على الارشاد ، قيل : وعكس في حواشي القواعد فذكر اعطائه ما يكفيه لسنة له ولو اجبى النفقة عليه الا أن يرجي حصول الخمس في اثناء السنة على وجه لا يتوقع معه ضرر ، فانه يعطى تدريجاً .

وفي الجواهر بعده قال : الاحوط ان لم يكن الاقوى التدرج على كل حال حتى مع العلم ببقاء الضرورة عليه الى تمام السنة ، لعدم جواز تقدم المسبب على السبب ، انتهى .

ثم ان الزكاة المحرمة على بنى هاشم هل هو خصوص الواجبة من الزكاة فلا تحرم عليهم مطلق الصدقات الواجبة او كانت المحرمة مطلق الصدقات الواجبة فتحرم عليهم اخذ الكفارات والمنذورات والاقواف والمال المجهول مالكة فيه خلاف . وذهب الى الثاني جمع من الاصحاح كالسيد والشيخ والمصنف والفاضل في جملة من كتبه على ما حكى عنهم .

وفي الجواهر قال بل ربما ظهر من الثلاثة في الانتصار والخلاف والمعتبر الاجماع عليه ، بل صرح بعضهم بأن من ذلك الصدقة الواجبة بالندروأخويه ، وآخر الصدقة الموصى بها ، وثالث الهدى الواجب ، وربما كان مقتضى ذلك حرمة رد المظالم الواجبة عليهم ، ضرورة كونها كالواجبة بالعارض بنذرووصية ونحوهما انتهى .

ولا يخفى انه مضافا الى كونه عسراً وحرجا بالنسبة الى السادات كان ذلك خلاف ظاهر الروايات المصرحة بخصوص الزكاة الواجبة ولاقل من كونه هو المتيقن منها فلا يحرم غيرها للاصل وبه صرح في المدارك والمستند وصرح به في التذكرة ايضا في العبارة الآتية الان وفي المدارك قال ويستفاد من هذه الروايات عدم تحريم ماعدا الزكاة من الصدقة المنذورة والموصى بها والكفارة وهو كذلك انتهى .



ويدل عليه روايات [كخبير الشحام] عن الصادق (ع) «سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال : هي الصدقة المفروضة المطهرة للمال» الى آخره [وخبره الاخر] عنه عليه السلام أيضاً «سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم ما هي ؟ فقال : هي الزكاة المفروضة» [وخبر اسماعيل بن الفضل الهاشمي] «سألت الصادق (ع) عن الصدقة التي حرمت على بنى هاشم ما هي ؟ فقال : هي الزكاة» .

( وخبر جعفر بن ابراهيم الهاشمي أوصحيحه ) عن الصادق ( عليه السلام ) «قلت له : أتحل الصدقة لبنى هاشم ؟ فقال : انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لاتحل لنا ، فأما غير ذلك فليس به بأس ، ولو كان كذلك ما استطاعوا أن يخرجوا الى مكة ، وهذه المياه عامتها صدقة» . وقوله انما تلك الصدقة الواجبة اي الزكاة الواجبة لامطلق الصدقة الواجبة فان اللام كما في الجواهر للعهد فتكون اشارة الى الزكاة فالمعنى انه لو كان كذلك اي حرم على السادات مطلق الصدقات الواجبة والمستحبة و لما جاز لهم الخروج الى مكة لكون المياه صدقة مستحبة الممنوعة عنهم هذا كله في الواجبة ﴿و﴾ أما غيرها ﴿ف﴾ يجوز للهاشمي أن يتناول المندوبة من هاشمي وغيره ﴿﴾ وفي المدارك هذا قول علمائنا واكثر العامة .

ويدل عليه قوله تعالى «وتعاونوا على البر والتقوى» وقوله عز وجل «قل لا اسئلكم عليه اجراً الا المودة في القربى» ثم تمسك بروايات اخرو كيف كان فيدل عليه روايات كثيرة مثل خبر عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : لو حرمت علينا الصدقة لم يحل أن نخرج الى مكة ، لان كل ما بين مكة والمدينة فهو صدقة» ونحو صحيح الهاشمي المتقدم آنفا وظاهرهما جواز اخذ الصدقات المندوبة لبنى هاشم كان المعطى هاشميا ام لا .

ولا يخفى انه مطابق للشريعة السهلة والا لاشكل الحكم على بنى هاشم . وفي الحدائق ما لفظه الثاني - ظاهر كلام جملة من الاصحاب الاتفاق على جواز أخذ الهاشمي للصدقة المندوبة ، ونقل عن العلامة في المنتهى انه نسبه الى علمائنا واكثر العامة ثم تمسك لذلك بصحيح عبد الرحمان وصحيح الهاشمي وبعض اخبار اخر

ثم قال والعجب من العلامة (قدس سره) فى التذكرة مع نقله القول بالجواز عن علمائنا واكثر العامة ذهب فى الكتاب المشار اليه الى التحريم وقال : وما روى عن الامام الباقر (ع) - انه كان يشرب من سقايات بين مكة والمدينة فقيل له أتشرب من الصدقة ؟ فقال انما حرم علينا الصدقة المفروضة - من ما تفردت بروايته العامة . والعجب انه نسب ذلك الى العامة وغفل عن هذه الروايات ، واعجب منه موافقة شيخنا البهائى له فى كتاب اربعين الحديث وجموده على كلامه من غير مراجعة لهذه الاخبار انتهى والعجب من هذا المحدث الخبير حيث نسب الى التذكرة ما ليس فيها واللازم نقل عبارتى الكتابين حتى يظهر الحال قال فى المنتهى . ولا تحرم عليهم الصدقة المندوبة ذهب اليه علمائنا وهو قول اكثر اهل العلم وعن الشافعى قول بالمنع وعن احمد روايتان لنا انه يعاون على البر والتقوى فيكون سائغا لقوله تعالى «وتعاونوا على البر والتقوى» وما رواه الجمهور عن على وفاطمة عليهما السلام انهما وقفا على بنى هاشم والوقف صدقة ولا خلاف فى جواز معونتهم والعفو عنهم وغير ذلك من وجوه المعروف وقد قال (ع) كل معروف صدقة . وما روه عن جعفر بن محمد (ع) عن ابيه (ع) انه كان يشرب من سقايات بين مكة والمدينة فقلت له أتشرب من الصدقة فقال انما حرمت علينا الصدقة المفروضة ومن طريق الخاصة الى ان ساق رواية جعفر بن ابراهيم الهاشمى وزيد الشحام انتهى .

وقال فى التذكرة الصدقة المفروضة محرمة على النبى صلى الله عليه وسلم اجماعا واما المندوبة فالاقوى عندى التحريم ايضا لعلو منصبه وزيادة شرفه وترفعه فلا يليق بمنصبه قبول الصدقة لانها تسقط المحل من القلب ولان سلمان الفارسى اتى النبى صلى الله عليه وسلم فحمل اليه شيئا فقال ما هذا فقال صدقة فرده ثم اتاه به من الغد فقال هدية فقبله ولعموم قوله عليه السلام انا اهل بيت لا تحل لنا الصدقة وهو احد قولى الشافعى والثانى انها تحل كما تحل لآله والفرق فضيلته عليهم وتميزه عنهم والوجه عندى ان حكم الائمة عليهم السلام حكمه فى ذلك واما باقى آله فتحرم عليهم الصدقة المفروضة على ما تقدم وهل تحل المندوبة المشهور ذاك وبه قال الشافعى واحمد فى احدى الروايتين



لان عليا وفاطمة عليهما السلام وقفا على بنى هاشم والوقف صدقة .

وروى الجمهور عن الصادق عليه السلام عن ابيه الباقر عليه السلام انه كان يشرب من سقايات بين مكة والمدينة فقلت له تشرب من الصدقة فقال انما حرمت علينا الصدقة المفروضة ويجوز ان ياخذوا من الوصايا للفقراء ومن النذور وعن احمد رواية بالمنع لعموم قوله عليه السلام انا لا تحل لنا الصدقة والجواب الحمل على المفروضة جمعاً بين الادلة اما الكفارة فتحتمل التحريم لانها واجبة فاشبهت الزكوة والاقوى الجواز للاصل وانتفاء المانع فانها ليست زكوة ولا هي اوساخ الناس انتهى .

ولا يخفى انه قد حرم الصدقات المفروضة والمندوبة على النبي (ع) لاعلى بنى هاشم فالتحريم ليست لافى التذكرة ولا فى المنتهى ولا يجعل رواية الامام الباقر من منفردات العامة ولا يكون غافلا عن روايات الخاصة فالعجب من الحدائق لامنه قد .

نعم ظاهر بعض الروايات فى نظر البدوى هو المنع مثل [خبر ابراهيم] بن محمد بن عبد الله الجعفرى قال : « كنا نمر ونحن صبيان ونشرب من ماء فى المسجد من ماء الصدقة فدعانا جعفر بن محمد عليه السلام فقال : يا بنى لا تشربوا من هذا الماء واشربوا من ماء أبى » .

وفى الجواهر يمكن حمله على ماء أشتري بمال الزكاة ، أو أن المراد ترجيح الشرب من مائه لا على تحريم الماء الاخر ، أو غير ذلك انتهى . ثم انه قد يبقى الاشكال فى جواز الصدقات المندوبة للنبي والائمة عليهم السلام فهل يحل لهم اولا كما هو صريح التذكرة كما عرفت وقوله (ع) لو حرمت علينا الصدقة الخ صريح فى عدم حرمة الصدقات المندوبة عليهم بل غير ذلك ويمكن ان يحمل المانعة على محامل اخر كرطب سلمان وكقول ام كلثوم فى طريق الكوفة ان الصدقة علينا محرمة على انها عليها السلام ارادت ان تعر فهن بانها من آل محمد (ص) او ارادت واجبها او على الكراهة جمعاً او يفرق بين الاوقاف والمنذورات وبين غيرهما كما فى الجواهر قال . لكن صريح جماعة وظاهر آخريين الجواز ايضاً بل فى المعتبر نسبتته الى

علمائنا واكثر اهل العلم ، للاطلاق ، ولعل الاول اقوى بالنسبة الى بعض افرادها كالزكاة المندوبة التي هي من الاوساخ أيضاً، وبعض الصدقات الخسيسة كالتى توضع تحت رؤوس المرضى ونحوها مما لا يليق بمنصب النبوة ، والامام عليه السلام كالنبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك ، وقولهم عليهم السلام : « لو حرمت علينا الصدقة » الى آخره انما تدل على اباحة مثل هذه الصدقات التى هي كالاوقاف العامة ، ولا غضاضة عليهم فى تناول منها ، لامطلق الصدقات ، انتهى .

﴿و﴾ كيف كان عليه السلام الذين تحرم عليهم الصدقة الواجبة من ولد هاشم خاصة على الاظهر عليه السلام وفى الجواهر الاشهر ، بل المشهور ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه ، خلافاً للاسكافى والمفيد فألحقا به أخاه المطلب ، ولاريب فى ضعفه ، كما أوضحنا ذلك فى كتاب الخمس ، مع أن المسألة قليلة الثمرة ، لعدم معلومية من ينتسب اليه فى هذا الزمان ، بل لم نعلم من ذرية هاشم الالعلوين ، وربما قيل والعباسيين ، لكن فى المتن عليه السلام وهم الآن اولاد أبى طالب عليه السلام والعباس والحارث وابى لهب عليه السلام .

وفى الجواهر ولم يثبت عندنا الآن من ينتسب الى الاخيرين ، بل الظاهر أن العباسيين أقرب الى الاثبات منهما ، فكان الاولى ذكرهم انتهى .

قال فى الحدائق المشهور بين الاصحاب (رضوان الله عليهم) ان تحريم الصدقة الواجبة مختص باولاد هاشم ، ونقل عن الشيخ المفيد (قدس سره) فى الرسالة الغربية تحريم الزكاة على بنى المطلب وهو عم عبدالمطلب بن هاشم وهو منقول عن ابن الجنيد ايضاً .

ويدل على المشهور عموم الاية خرج منه من انتسب الى هاشم بالاخبار المتقدمة ونحوها فيبقى ما عداه .

احتج الشيخ المفيد على ما نقل عنه بما رواه زرارة فى الموثق عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال : « لو كان العدل ما احتاج هاشمى ولا مطلبى الى صدقة ان الله جعل لهم فى كتابه ما كان فيه سعتهم »

وأجاب عنه فى المعتبر بانه خبر واحد نادر فلا يخص به عموم القرآن . قال



فى المدارك . وهو جيد مع انه مروى فى التهذيب بطريق فيه على بن الحسن بن فضال ولا تعويل على ما ينفرد به . انتهى .

اقول : والظاهر فى الجواب عن هذه الرواية هو ما ذكره بعض مشايخنا المحققين من متأخري المتأخرين حيث قال ويمكن ان يكون المراد بالمطلبى فى الخبر من ينتسب الى عبدالمطلب فان النسبة الى مثله قديكون بالنسبة الى الجزء الثانى حذرا من الالتباس كما قالوا منافى فى عبدمناف وقد صرح بذلك سيبويه كما نقله عنه نجم الائمة الى ان قال فعلى هذا فلا يكون فى الخبر دلالة على مذهب المفيد انتهى وقد مرّ الكلام فيه ايضا فى المجلد الثالث عشر ص ١٢٨ .

﴿ القسم الثالث فى المتولى للاخراج وهم ثلاثة الاول المالك ﴾ بنفسه او نائبه ووكيله بمعنى ان له جواز التفريق والدفع الى الفقير من دون مراجعة الامام او نائبه ﴿ والثانى ﴾ الامام ﴿ الثالث ﴾ العامل ﴿ وفى المدارك قال كان الاولى جعلهم اربعة المالك ووكيله والامام ونائبه ولاخلاف بين علماء الاسلام فى قبول هذا الفعل للنيابة للاخبار انتهى .

قال فى الخلاف يجوز ان يتولى الانسان اخراج زكوته بنفسه عن امواله الظاهرة و الباطنة و الافضل فى الظاهرة ان يعطيها الامام فان فرقها بنفسه اجزاه وقال الشافعى يجوز ان يخرج زكوة الاموال الباطنة بنفسه قولاً واحداً والاموال الظاهرة على قولين قال فى الجديد يجوز ايضاً وقال فى القديم لايجوز وبه قال مالك وابو حنيفة [دليلنا] كل آية تضمنت الامر بايتاء الزكوة مثل قوله تعالى « اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة » وقوله « ويؤتون الزكوة » وما شبه ذلك يتناول ذلك لانها عامة ولايجوز تخصيصها الا بدليل ولاينافى ذلك قوله « خذ من اموالهم صدقة » لانا نقول اذا طالب الامام بها وجب دفعها اليه وان لم يطلب واخرج بنفسه اجزاه .

ونظيره عبارة التذكرة قال يجوز ان يتولى المالك الاخراج بنفسه فى الاموال كلها سواء كانت ظاهرة او باطنة و ان كان الافضل فى الظاهرة صرفها الى الامام او الساعى ليتوليا تفريقها عند علمائنا و به قال الحسن و مكحول وسعيد بن جبير

وميمون بن مهران و الثورى و طاوس و عطا و الشعبى و النخعى و احمد و الشافعى  
فى احد القولين انتهى .

و فى المستند قال يجوز تولى المالك اىصال الزكاة الى مستحقها بنفسه على  
الحق المشهور كما صرح به جماعة بل عن ظاهر التذكرة و المنتهى الاجماع عليه  
و كذا عن الغنية فى زمن الغيبة و فى المبسوط و الخلاف نفى الخلاف فى اموال الباطنة  
كزكاة النقدين و التجارات و فى كتاب قسمة الصدقات من الخلاف اجماع على  
جواز توليته مطلقا .

قال فى الحدائق المشهور بين الاصحاب ( رضوان الله عليهم ) و لاسيما  
المتأخرين جواز تولى المالك أو وكيله لتفريق الزكاة ، و نقل عن الشيخ المفيد  
و أبى الصلاح و ابن البراج القول بوجوب حملها الى الامام عليه السلام مع حضوره و الى  
الفقيه الجاهل مع شرائط مع غيبته .

و الظاهر هو القول المشهور للاخبار المستفيضة فى جملة من المواضع التى  
مرت و تأتى ، و منها الاخبار الدالة على الامر باىصال الزكاة الى المستحقين و الاخبار  
الدالة على نقل الزكاة من بلد الى آخر مع عدم وجود المستحق و الاخبار الدالة على  
التوكيل فى تفريق الزكاة و انه يجوز للوكيل أن يأخذ لنفسه حصة من ذلك اذا كان  
فقيراً و يكون كأحدهم و الاخبار الدالة على اشتراء العبيد منها انتهى و هو الحق  
لاطلاقات الامر بالزكاة فى الكتاب و السنة كما عرفت من عبارة الخلاف و كما يجوز  
التولية بنفس المالك فكذلك يجوز بوكيله و نائبه فى دفع الزكاة الى مستحقها .

﴿ و ﴾ على كل حال فـ ﴿ للمالك أن يتولى تفريق ما وجب عليه بنفسه و بمن  
يوكله ﴾ و فى الجواهر اذ لا خلاف بيننا بل بين المسلمين كافة فى قبول هذا الفعل  
للتبابة التى استفاضت بها النصوص أو تواترت ، بل جملة منها دالة على الحكم الاخر  
و هو تفريق المالك نفسه ، مضافاً الى اطلاق الادلة و النصوص الاخرى التى بملاحظتها  
جميعاً يشرف الفقيه على القطع بذلك ، خصوصاً نصوص الامر باىصالها الى المستحقين  
و نصوص نقل الزكاة الى بلد آخر ، و نصوص شراء العبيد ، و غير ذلك ، و الى السيرة



القطعية بل لعل الحكم المزبور وسابقه من الضروريات بين العلماء انتهى .

واستدل على جواز النيابة ايضاً [بصحيححة زرارة] قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث الى اخ له زكاته ليقسمها فضاعت قال ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان الحديث [ورواية صالح بن رزين] قال دفع الى شهاب بن عبدربه دراهم من الزكوة اقسماً فاتيته يوماً فسألني هل قسمتها فقلت لا فاسمعني كلاماً فيه بعض الغلط فطرحت ما كان بقى معي من الدراهم وقمت مغضباً فقال لى ارجع حتى احديثك بشيء سمعته من جعفر بن محمد فرجعت فقال قلت لابي عبد الله عليه السلام انى وجدت زكاتي اخرجها فادفع منها الى من اثق به يقسمها قال لا بأس بذلك اما انه احد المعطين قال صالح فاخذت الدراهم حيث سمعت الحديث فقسمتها .

والروايتان دلتا على جواز تولى المالك بنفسه و بوكيله ونائبه بل الثانى صريح قوله عليه السلام اما انه احد المعطين ويدل عليهما ايضاً قوله عليه السلام فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفاً فاعطه دون الناس وفي اخرى فلوان رجلاً حمل زكاة ماله على عاتقه فقسمها علانية كان ذلك حسناً جميلاً وغيرها مما سيأتى فى موارد متشعبة كما عرفت الاشارة اليه احتج من ذهب الى وجوب الحمل الى الامام بقوله تعالى «خذ من اموالهم صدقة» الخ فان وجوب الاخذ مستلزم للدفع ولانه كان من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام حياته ومن قام مقامه خصوصاً سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام فى خلافته أنهم كانوا يجيئون الصدقات ويرسلون العمال عليها ، كما دل عليه [صحيح عبد الله بن سنان] المتضمن أنه لما نزلت آية الزكاة «خذ من اموالهم» الى آخره أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مناديه فنادى فى الناس الى أن قال - : ثم تركهم حولاً ، ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق ونصوص الامر بخرص النخيل وارسال امير المؤمنين عليه السلام مصداقاً يقبض الزكاة وينقلها اليه وغير ذلك من النصوص بل هو كذلك عند العامة بل بعد غضب الخلافة الكبرى كان دأبهم على ارسال عمالهم لاخذ الصدقات وأخذونها قهراً مع عدم رضا المالكين من حيث علمهم بعدم صلاحيتهم للاخذ كما يشهد به قضية ارسال ابي بكر خالد بن وليد الى مالك بن نويرة الذى يشهد رسول الله بانه من اهل الجنة

فاخذ منه زكاته وقتله وزنا بزوجه .

قال فى الجواهر ومما يؤيد ذلك انه بعد موت رسول الله (ص) لما اغتصب الناس منصب السلطنة جروا على آثارها، وأرسلوا عمالهم على جبايتها ، وحاربوا من منعها ، واستحلوا دماءهم وسموهم أهل الردة ، وفى دعائم الاسلام «وان أحداً لم يكن يفرق زكاته بنفسه كالיום» بل عن أكثر فقهاء العامة ايجاب الدفع الى الامراء وان حلم عدم صرفها فى محالها ، ورووا ذلك عن سعد بن مالك وأبى سعيد الخدرى وعبدالله ابن عمرو وأبى هريرة وعائشة والحسن البصرى وعامر الشعبى وابراهيم النخعى وسعيد ابن جبير والاوزاعى والشافعى وأبى ثور وغيرهم حتى حكى عن بعضهم أنه سئل عن الزكاة فقال : ادفعوها الى الامراء ولو أكلوا بها لحوم الحيات ، وعن آخر أنه سئل كذلك فاجاب بالدفع الى الامراء ، فقبل له : انهم يشترون بها العقد والدرر وينفقونها فقال : ما انتم وذلك ، امرتم بدفعها اليهم وأمروا بصرفها فى وجوهها ، فعليكم ما حملتم وعليهم ما حملوا: وعن ابن عمر أنه قال : أربعة الى السلطان : الزكاة والجمعة والقيء والحدود، وأنه قيل : ان السلطان يستأثر بالزكاة فقال : ما انتم وذلك أرايتم لو أخذتم لصوصاً فقطعتم بعضاً وتركتم بعضاً أكنتم مصيبين ؟ قالوا : لا، قال فلورفعتم الى السلطان فقطع بعضهم وترك بعضهم أكان عليكم من ذلك شىء ؟ قالوا: لا، قال : ولم ؟ قالوا: لانا قد فعلنا ما كان علينا أن نفعله من رفعهم الى السلطان، وما فعله فعليه ، قال : صدقتم وهكذا تجرى الامور، الى غير ذلك مما حكى عنهم فى دعائم الاسلام انتهى .

ولذا قال ايضا ولعله لذا أفتى الشيخ بوجوب نصب الامام عليه السلام عاملا للصدقات بل فى الحدائق أنه المشهور الأأنه يمكن حملها على زمان بسط اليد والتسلط لازمن الغيبة وفى الحدائق قال واجيب بانه لانزاع فى وجوب الدفع مع طلبه عليه السلام انما الكلام فى وجوب الحمل ابتداءً وحينئذ فتحمل الآية على الاستحباب جمعاً بينها وبين الاخبار المتقدمة ثم نقل بعض الاخبار الدالة على وجوب الاخذ وارسال العمال له كما ذكر مفصلاً .



ثم قال ولعل وجه التوفيق بينها هو تخصيص ما دل من الاخبار على وجوب طلب الامام لذلك ووجوب الدفع اليه بزمان بسط يده عليه السلام وقيامه بالامر كزمانه عليه السلام وزمان خلافة امير المؤمنين عليه السلام وما دل على جواز تولي المالك لذلك بزمانهم (ع) لقصر يدهم عن القيام بامر الولاية وما يترتب عليها فرخصوا الشيعة في صرفها ولم يوجبوا عليهم حملها ونقلها لهم لمقام التقية ودفع الشناعة والشهرة، وحينئذ فلا منافاة في هذه الاخبار لظاهر الاية ولا يحتاج الى حمل الاية على الاستحباب كما صرح به الاصحاب لدفع التنافي بينها وبين الاخبار في هذا الباب انتهى . و هو حسن فان جميع ما ذكر من الاخبار وارسال الخلفاء العمال للاخذ كان جميعها في زمن حضور الائمة ومن المعلوم ان مع وجود الامام واحتياجه الى الزكاة لاحتياج شيعته كان اللازم هو الارسال اليه و(ح) لا يدل على كون زمان الغيبة وعدم التمكن من الوصول اليهم كذلك .

وبالجملة في زمن الغيبة او زمن الحضور وعدم تمكن الائمة وبسط يدهم لا يحتاج الى الارسال كما لا يحتاجون ايضا الى الاخذ من مواليتهم ويدل عليه ما عن الصدوق (قدس سره) في كتاب العلل عن جابر قال : «أقبل رجل الى ابي جعفر عليه السلام وانا حاضر فقال رحمك الله اقبض مني هذه الخمسمائة درهم فضعها في مواضعها فانها زكاة مالي . فقال ابو جعفر عليه السلام بل خذها أنت وضعها في جيرانك والايام والمساكين وفي اخوانك من المسلمين ، انما يكون هذا اذا قام قائمنا عليه السلام فانه يقسم بالسوية و يعدل في خلق الرحمان البر منهم والفاجر ... الحديث .

صريح الرواية ان وجوب الوصول الى الائمة زمان تمكنهم وظهور القائم عليه السلام واما في مثل تلك الازمنة يكفي الوصول الى الفقراء باى نحو كان فالظاهر انه لا اشكال في جواز تولية المالك ابتداء واما اذا طلب الامام في زمن الحضور او نائبه وهو الفقيه في زمن الغيبة وكان ممن يتعين تقليده تعيينا فالظاهر وجوب اجابته لو ثبت ولايته بنحو العموم لانه القائم مقامه عليه السلام في ذلك وأمثاله .

ولذا ألحق الخمس وكل حق وجب انفاقه بها نعم ان كان الفقيه الجامع

للشرائط متعددةً مساوياً من دون ترجيح بينهم علماً فالظاهر اذا طلب الاول منهم وجب اجابته ولو لم يكن الطالب ممن يقلده المطلوب ويمكن كون الامر بالاخذ راجعاً ايضاً الى صورة الانكار قال فى المستند لو طلبها الفقيه لايجب الدفع اليه الا اذا كان الراجع عنده وجوب الدفع اليه وكان رب الزكاة مقلداً له ولا يجوز له الطلب الحتمى ايضاً الامع علمه بوجودها عنده وعدم اقدمه على دفعها بنفسه انتهى .

﴿و﴾ كيف كان فى ﴿الاولى﴾ حمل ذلك الى الامام (عليه السلام) المعصوم وجوباً والى الفقيه مطلقاً كان ممن يقلده ام لا فان منصب رجوع العوام اليهم للجميع واختصاصه بمن قلده ترجيح بلا مرجح فان وظيفة الفقيه هو الحكم لا وصوله فى يده . وفى المدارك لاريب فى استحباب حملها الى الامام لانه ابصر بمواقفها واعرف بمواضعها ولما فى ذلك من ازالة التهمة عن المالك بمنع الحق وتفضيل بعض المستحقين بمجرد الميل الطبيعى واما تأكد الاستحباب فى الاموال الظاهرة فلم اقف على حديث يدل عليه بمنطوقه ولعل الوجه فيه ما يتضمنه من الاعلان بشرايع الاسلام والافتداء بالسلف الكرام وقال المفيد و ابو الصلاح وابن البراج يجب حملها الى الامام (ع) مع ظهوره ومع غيبته فالى الفقيه المأمون من اهل ولايته واحتج له فى المختلف بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة قال ووجوب الاخذ يستلزم وجوب الدفع وهو ضعيف جداً فان المتنازع وجوب الحمل ابتداء لوجوب الدفع مع الطلب والاصح ان ذلك على سبيل الاستحباب لاستفاضة الروايات بجواز تولي المالك لذلك بنفسه ووكيله انتهى .

﴿ويتأكد الاستحباب فى الاموال الظاهرة كالمواشى والغلات﴾ وعن الشيخ فى المحكى من مبسوطه : «والاموال على ضربين ظاهرة وباطنة ، فالباطنة الدنانير والدرهم وأموال التجارات فللمالك الخيار فى هذه الاشياء بين أن يدفعها الى الامام أو من ينوب عنه وبين أن يفرقها بنفسه على مستحقيه بلا خلاف فى ذلك، وأما زكاة الاموال الظاهرة مثل المواشى والغلات فالأفضل حملها الى الامام اذ لم يطلبها». وفى الجواهر وعلله يريد ما فى المحكى من خلافه «الاموال الباطنة لا خلاف



فى أنه لا يجب دفع زكاتها الى الامام ، وصاحب المال بالخيار بين أن يؤديها للامام وبين أن يؤديها بنفسه ، وأما الظاهرة فعندنا يجوز أن يؤديها بنفسه - الى أن قال : وفى القديم يجب عليه دفعها الى الامام» وظاهره أو صريحه الاجماع منا على ما سمعته من المفيد ومن تبعه ، انتهى .

قال فى الحدائق قدصرح جملة من الاصحاب (رضوان الله عليهم) بل الظاهر انه لاخلاف فيه بينهم - بانه يستحب حمل الزكاة الى الامام ومع عدم وجوده فالى الفقيه الجامع الشرائط وانه يتأكد الاستحباب فى الاموال الظاهرة كالمواشى والغلات وعللوا استحباب نقلها الى الامام عليه السلام بانه أبصر بمواقعها واعرف بمواضعها ولما فى ذلك من ازالة التهمة عن المالك بمنع الحق وتفضيل بعض المستحقين بمجرد هذا كله فى الحمل ابتداء ﴿و﴾ أما ﴿لو طلبها الامام وجب صرفها اليه﴾ بلاخلاف ولا اشكال .

وفى المدارك لاريب فى وجوب صرفها الى الامام (ع) مع الطلب لوجوب طاعته وتحريم مخالفته ولودفعها المالك الى المستحقين والحال هذه قال الشيخ لانجزيه لانها عبادة لم يؤت بها على وجهها المطلوب شرعاً فلا يخرج المكلف بها عن العهدة ولان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص والنهى فى العبادة مفسد وقيل تجزى واختاره فى التذكرة لانه دفع المال الى مستحقه فخرج عن العهدة كالدين اذا دفعه الى مستحقه فخرج عن العهدة والمسئلة محل تردد الا ان الامر فيها حين اختصاص الحكم بطلب الامام (ع) ومع ظهوره عجل الله فرجه تتضح الاحكام كلها انشاء الله انتهى .

اقول لا ريب فى انه مع طلب الامام المعصوم يجب متابعتة ويحرم مخالفته فى زمن الحضور الذى تمكن المكلف من التشرف بحضرته لو طلبها فخالفه المالك لا يكون مجزياً قطعاً فانه مخالفة وحرام لا تيان بالامر ولا يحتاج الى التمسك بالمسألة الاصولية الغير الواردة فى المقام .

﴿و﴾ من المعلوم انه (ح) ﴿لو فرقا المالك﴾ فى الفقراء ﴿والحال هذه﴾ اى

مع طلبها المعصوم فى زمان التمكن من الوصول اليه ﴿ قيل ﴾ والقائل كما عرفت الشيخ فى المحكى من المبسوط والخلاف وابن حمزة والشهيد فى اللمعة والدروس والفاضل فى المختلف ﴿ لايجزى ﴾ للنهى المفسد للعبادة باعتبار كون الدفع حينئذ اتياناً بالمأمور به على غير وجهه المطلوب شرعاً ﴿ وقيل ﴾ والقائل كما قيل المصنف فى النافع والفاضل فى التذكرة والارشاد وولده فى المحكى من شرح الارشاد ﴿ يجزى ﴾ لصدق امتثال الامر بالائتاء ﴿ وان أثم والاول أشبه ﴾ للنهى عن التفريق مع طلب المعصوم فلا يتمكن من القرية (ح) اذ يمكن الدفع اليه .

وفى المسالك بعد قوله والاول اشبه قال لاخلاف فى حصول الاثم سواء قلنا بالاجزاء ام لا للمخالفة ووجه الاجزاء معه حصول الغرض وهو وصولها الى المستحق كالدين اذا دفعه الى مستحقه وهو خيرة التذكرة وما اختاره المصنف اجود لانها عبادة قد خولف فى فعلها مقتضى الامر والامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده وهو يستلزم فساد العبادة انتهى .

وقد عرفت ما فيه من ان الامر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص فالعمدة (ح) هو مخالفة الامام المعصوم نعم لو كان الكلام فى الفقيه مع طلبه الزكاة امكن الوجهين لو قلنا بوجوب اطاعته مع الطلب كما هو كذلك ولذا قيل وكذا يجب دفعها الى الفقيه فى الغيبة لو طلبها بنفسه أو وكيله ، لانه نائب للامام كالساعى ، بل أقوى منه لنيابته عنه فى جميع ما كان للامام ، والساعى انما هو وكيل للامام عليه السلام فى عمل مخصوص .

وفى الجواهر قال لكن فى شرح الاصبهانى لللمعة لم أظفر بقائل ذلك ، وانما عثرت على القول بوجوب الدفع اليه أو وكيله فى الغيبة ابتداءً . بل قال : « انان منع كونه كالساعى ، فان الساعى انما يبلغ أمر الامام ، فاطاعته اطاعة الامام بخلاف الفقيه ، ولا يجدى كونه اعلارتبة ومنصباً منه ، ولم يعلم أمر منهم صلوات الله عليهم باطاعة الفقيه فى كل شىء انتهى ما حكى عنه » .

فان الظاهر من هذه العبارة عدم الوجوب حتى مع المطالبة فان صريح كلامه



انه ليس الفقيه كالساعي في وجوب امره من حيث ان امره امر الامام بخلاف الفقيه وان كان في كلامه نظر من حيث كون الفقيه اعلا رتبة من الساعي يقتضى بكون امره انفذ من الساعي بل لافرق بينهما من حيث امرهما بعد كون امر الفقيه ايضاً امر الامام بمقتضى النصب وجعل الحكومة كيف لامع انه قد ثبت ولاية الفقيه بالادلة الكثيرة التى لامجال للخدشة فيها عند التحقيق .

وقدمر في المجلد الرابع عشر مفصلاً و لقد اجاد في الجواهر حيث قال بعد حكايته عن كشف اللثام هذه العبارة ما لفظه قلت : اطلاق أدلة حكومته خصوصاً رواية النصب التى وردت عن صاحب الامر عليه السلام روحى له الفداء يصيره من أولى الامر الذين أوجب الله علينا طاعتهم ، نعم من المعلوم اختصاصه في كل ماله في الشرع مدخلية حكماً أو موضوعاً ، ودعوى اختصاص ولايته بالاحكام الشرعية يدفعها معلومية توليه كثيراً من الامور التى لاترجع للاحكام ، كحفظه لمال الاطفال و المجانين والغائبين وغير ذلك مما هو محرر في محله انتهى .

ومن جميع ما ذكرناه ظهر ان ذلك فيما اذا طلب الفقيه اولاً والا فيجزى بدون عصيان أصلاً حيث لا دليل على وصول الزكاة او السهم او الخمس على يد الفقيه اولاً و ابتداء نعم لا بد للمعطى من علمه بكون الفقيه جامعاً لشرائط الاخذ ولا كلام فيه حيث ان الكلام في وجود الدليل على الارسال عند الفقيه اولاً وبدون مطالبته عليه السلام وولى الطفل عليه السلام والمجنون عليه السلام كالمالك في ولاية الاخراج عليه السلام بنفسه أو وكيله والدفع الى الامام ، لاطلاق دليل ولايته .

وفي المدارك فله التفرقة بنفسه ووكيله والدفع الى الامام وساعيه انتهى عليه السلام ويجب على الامام أن ينصب عاملاً لقبض الصدقات عليه السلام وفي المدارك قال هذا الحكم ذكره الشيخ في المبسوط واحتج عليه بان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعثهم في كل عام ومتابعته واجبة وقيدته في هي بما اذا عرف او غلب على ظنه ان الصدقة لاتجمع الا بالعامل وهو حسن لكن لا يخفى ان امثال هذه المباحث لاتناسب اصولنا الا ان الامام عليه السلام اعلم بما يجب علينا وعليه انتهى وحاصله ليس لنا تعيين وظيفة الامام عليه السلام ويجب دفعها اليه عند المطالبة عليه السلام

بلا كلام لوجوب اطاعة الامام عليه السلام ولو قال المالك: أخرجت قبل قوله: ولا يكلف بيئته ولا يميناً .

و فى المدارك قال يدل على ذلك قول امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله لعامله قل لهم يا عباد الله ارسلنى اليكم ولى الله تعالى لاخذ منكم حق الله فى اموالكم فهل لله فى اموالكم حق فتؤدوه الى ولىه فان قال لك قائل لافلاتر اجمعه وان انعم لك منعم فانطلق معه عليه السلام ولا يجوز للساعى تفريقها الا باذن الامام .

و فى المدارك قال و ذلك لان العمالة ولاية و وكالة فيقتصر فيها على موضع الاذن من الموكل ولو اذن له المالك فى تفريقها ولم يوجب حملها الى الامام عليه السلام ابتداء جازله ذلك مع احتمال العدم لان طلب الساعى قائم مقام طلب الامام عليه السلام اما اذا اذن له جازاً ان ياخذ نصيبه ثم يفرق الباقي عليه السلام بلا اشكال ، لانه أحد المستحقين بل أعظمهم لكونه كالاجير .

عليه السلام وكيف كان عليه السلام فـ (اذا لم يكن الامام عليه السلام) موجوداً عليه السلام بين رعيته على وجه يتمكنون من الرجوع اليه عليه السلام دفعت عليه السلام ابتداء عليه السلام الى الفقيه المأمون من الامامية فإنه أبصر بمواقعه عليه السلام استحباباً أو وجوباً على القولين ، لانه نائب الامام فيجرى فيه ماتقدم عليه السلام والافضل قسمتها فى الاصناف عليه السلام الثمانية مع سعتها ووجودهم ، لتعميم النفع والمراعاة لظاهر الاية ، وعن التذكرة و المنتهى «ولما فيه من التخلص من الخلاف ، و حصول الاجزاء يقيناً» عليه السلام عليه السلام كذا يستحب عليه السلام اختصاص جماعة عليه السلام اقلها ثلاثة عليه السلام من كل صنف عليه السلام مع الوجود والسعة ، والاولى البسط مع أمكانه اعتباراً لصيغة الجمع المعرفة باللام ، و فى المسالك هذا هو المذهب للاصحاب بناء على ان اللام فى الاية ليست للملك بل لبيان المصرف واستحباب بسطها عليهم للنص و الخروج من الخلاف واعطاء جماعة من كل صنف لورودهم بصيغة الجمع و اقله ثلثة ولا يجب التسوية بل الافضل التفضيل لمرجح من عقل اوقفه و اترك سؤال او شدة حاجة او قرابة انتهى .

عليه السلام وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرنا أنه عليه السلام لو صرفها فى صنف واحد جاز ولو خص بها ولو شخصاً واحداً من بعض الاصناف جاز ايضاً عليه السلام و فى الجواهر بلا خلاف



أجده فيه بيننا ، بل الاجماع بقسميه عليه ، بل فى التذكرة نسبته الى اكثر اهل العلم ، والنصوص فيه مستفيضة أومتواترة ، وفيها الصحيح والحسن وغيرهما ، انتهى والروايات كثيرة ومنها - [حسنة] عبد الكريم بن عتبة الهاشمى عن أبى عبد الله عليه السلام قال : « كان رسول الله (ص) يقسم صدقة أهل البوادرى فى أهل البوادرى وصدقة أهل الحضرة فى أهل الحضرة ولا يقسمها بينهم بالسوية انما يقسمها على قدر من يحضرها منهم وما يرى ليس فى ذلك شىء موقت » .

[وصحيحة] أحمد بن حمزة قال : « قلت لابى الحسن عليه السلام رجل من مواليك له قرابة كلهم يقول بك وله زكاة أيجوز أن يعطيهم جميع زكاته ؟ قال نعم » .

[وحسنة] زرارة بل صحبته بابراهيم بن هاشم قال : « قلت لابى عبد الله عليه السلام رجل حلت عليه الزكاة ومات ابوه وعليه دين يؤدى زكاته فى دين ابيه وللابن مال كثير؟ فقال عليه السلام ان كان أبوه أورثه مالا . . . الى ان قال وان لم يكن أورثه مالا لم يكن أحد أحق بزكاته من دين أبيه فاذا أداها فى دين أبيه على هذه الحال اجزأت عنه » . [ورواية] أبى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام المتقدمة فى صنف الرقاب المتضمنة لجواز شراء نسمة يعتقها اذا كان عبداً مسلماً فى ضرورة بمال زكاته .

[وصحيحة] على بن يقطين المتقدمة ايضاً المتضمنة لجواز ان يحج مواليه وأقاربه بمال الزكاة والروايات واضحة الدلالة اذ قد يكون الدين اكثر من الزكاة بحيث يحتاج دفع جميع الزكات فى الدين وكذا شراء العبد نعم يشكل فى قوله انما الصدقات للفقراء فان الظاهر كون الزكاة ملكاً للفقراء ويكون للجميع ولازمه البسط فيهم وفيه انه عليه لزم كون الزكاة لكل فقير فى كل البلد وهو مستحيل عادة ولازمه تأخير الزكاة جدا والحل ان اللام كما عن المعتبر للاختصاص للملك كما يقال السرج للفرس فالزكاة مختص بالفقراء او كان المراد بيان المصروف كما عن المنتهى اى الاصناف التى تصرف الزكاة فيهم .

ويدل عليه المروى عن تفسير العياشى عن أبى مريم عن الصادق عليه السلام فى قول الله عز وجل : « انما الصدقات » الى آخره ، فقال : « ان جعلتها فيهم جميعاً وان جعلتها

لواحد أجزأ عنك» . فلا يجب البسط بل لادليل على استحبابه وفي الحدائق واما ما ذكره من استحباب البسط فلم أقف فيه على نص ، وغاية ما عللوه به كما ذكره في المدارك بما فيه من شمول النفع وعموم الفائدة ، ولانه أقرب الى امثال ظاهر الاية . ولا يخفى ما فيه من الوهن والضعف .

واستدل عليه في التذكرة والمنتهى بما فيه من التخلص من الخلاف وحصول الاجزاء يقيناً . والظاهر انه أشار بذلك الى خلاف العامة لانه صرح قبل ذلك باجماع علمائنا على عدم وجوب البسط ، وهو أضعف من سابقه انتهى بل قد يكون الاعطاء بواحد اولى لحصول غرض مهم بخلاف البسط نعم قد يستحب ترجيح بعض المستحقين على بعض لاسباب تقتضى ذلك ككونه أفضل أو كونه ممن يستحق من السؤال او كونه رحماً ونحو ذلك . كما عرفت ويدل عليه (صحيحه) عبدالرحمان بن الحجاج قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن الزكاة أيفضل بعض من يعطى ممن لايسأل على غيره ؟ قال نعم يفضل الذى لايسأل على الذى يسأل» .

(وما رواه الكليني ) عن عتبية بن عبدالله بن عجلان السكوني قال : « قلت لابي جعفر عليه السلام انى ربما قسمت الشيء بين أصحابي أصلهم به فكيف اعطيهم؟ فقال اعطهم على الهجرة فى الدين والعقل والفقه» .

(وما رواه اسحاق بن عمار) فى الموثق عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال : « قلت له لى قرابة انفق على بعضهم وأفضل بعضهم على بعض فيأتيني اiban الزكاة فأعطيهم منها ؟ قال مستحقون لها؟ قلت نعم . قال هم أفضل من غيرهم .. الحديث» . وفى الجواهر قال وينبغى أيضاً صرف صدقة المواشى الى المتجملين ومن لاعادة له بالسؤال ، وصرف صدقة غيرها الى الفقراء المدقعين المعتادين للسؤال ، قال عبدالله بن سنان الى ان ساق الرواية الآتية .

ثم قال وربما تعارضت جهة الترجيح ، وربما تحصل مرجحات آخر ، والمتجه حينئذ مراعاة الميزان ، ومن هذا وشبهه قلنا : ان الفقيه أبصر بمواقعه



وأعرف بمواضعها ، والذي يسهل الخطب كون الحكم استحبابياً انتهى .  
 وبالجملة فان أصل الحكم من مالا اشكال فيه ولاخلاف الا انه ينافيه ما (عن حفص بن غياث) قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول وسئل عن قسمة بيت المال فقال أهل الاسلام هم ابناء الاسلام اسوتى بينهم فى العطاء وفضائلهم بينهم وبين الله اجعلهم كبنى رجل واحد لايفضل أحد منهم لفضله وصلاحه فى الميراث على آخر ضعيف منقوص، قال وهذا هو فعل رسول الله ﷺ فى بدو امره ، وقد قال غيرنا أقدمهم فى العطاء بما قد فضلهم الله تعالى بسوابقهم فى الاسلام اذا كانوا بالاسلام قد أصابوا ذلك فانزلهم على موارد ذوى الارحام بعضهم اقرب من بعض وأوفر نصيباً لقربه من الميت وانما ورثوا برحمهم ، وكذلك كان عمر يفعله .

وفى الحدائق بعد نقله قال ولا يخفى ما فى هذا الخبر من الاشكال فانه ظاهر فى ان ما كان مالا لله سبحانه كمال الخراج والزكاة فانه يقسم على السوية و التفضيل انما يكون فى الصدقات المستحبة التى هى من مال الانسان ولم أربمضمونه قائلاً الا ما يظهر من المحدث الكاشانى فى الوافى حيث قال بعد نقل خبر عبد الله بن عجلان المذكور : بيان - انما رخص له التفضيل على الفقه و الدين لانه انما يصلهم بماله وليس له ذلك فى قسمة حق الله فيهم كما يأتى . ثم اورد رواية حفص المذكورة ثم قال بعدها : قد مضى فى كتاب الحجة ان القائم عليه السلام اذا ظهر قسم المال بين الرعية بالسوية ، وفى باب سيرتهم بين الناس ان ذلك حقهم على الامامة . انتهى .

والمسألة لا تخلو من الاشكال لما عرفت من اتفاق الاصحاب سلفاً وخلفاً على جواز التفضيل حتى ان الكلينى (قدس سره) فى الكافى عقد له باباً على حدة فقال: « باب تفضيل أهل الزكاة بعضهم على بعض ، وأورد فيه أولاً حديث عبد الله بن عجلان المذكور ثم رواية عبد الرحمان بن الحجاج .

والشيخ المفيد على ما نقل عنه فى المختلف ذهب الى وجوب التفضيل

حيث قال : يجب تفضيل الفقراء في الزكاة على قدر منازلهم في الفقه والبصيرة والطهارة والديانة . انتهى .

والظاهر حمل الخبر المذكور على التخصيص بمال الخراج وهو الذي علم من النبي (ص) وعلى عليه السلام في زمن خلافته تسوية الناس في قسمته .

وقد ورد أيضاً استحباب صرف صدقة المواشي الى المتجملين وصرف صدقة غيرها الى الفقراء المدقعين كما رواه الكليني عن عبدالله بن سنان قال «قال أبو عبدالله (ع) ان صدقة الخف - والظلف تدفع الى المتجملين من المسلمين واما صدقة الذهب والفضة وما كيل بالقيز مما اخرجت الارض للفقراء المدقعين قال ابن سنان قلت وكيف صار هذا هكذا ؟ فقال لان هؤلاء متجملون يستحيون من الناس فيدفع اليهم اجمل الامرين عند الناس ، وكل صدقة» .

وروى الشيخ المفيد في المقنعة عن عبدالكريم بن عتبة الهاشمي عن ابي عبدالله عليه السلام قال تعطى صدقة الانعام لذوى التجمل من الفقراء لانها أرفع من صدقة الاموال وان كان جميعها صدقة وزكاة ولكن أهل التجمل يستحيون أن يأخذوا صدقات الاموال» انتهى .

﴿ولا يجوز أن يعدل بها﴾ أي الزكاة ﴿الى غير الموجود﴾ من الفقراء ، لما فيه من تأخير الاخراج مع التمكن منه الممنوع عند المصنف وغيره مع وجود المستحق ونحوه فعن المقنعة . الاصل في اخراج الزكاة عند حلول وقتها دون تقديمها عليه وتأخيرها عنه كالصلاة ، وقد جاء عن الصادق عليه السلام رخص في تقديمها شهرين قبل محلها وتأخيرها شهرين عنه ، وجاء ثلاثة أشهر ايضاً وأربعة عند الحاجة الى ذلك وما يعرض من الاسباب ، والذي أعمل عليه هو الاصل المستفيض عن آل محمد عليهم السلام من لزوم الوقت وعن النهاية : واذا حال الحول فعلى الانسان أن يخرج ما يجب عليه على الفور ولا يؤخره ، قال : واذا عزل ما يجب عليه فلا بأس أن يفرقه ما بين شهر وشهرين ولا يجعل ذلك اكثر منه .

ولا يخفى ان عدم البأس (ح) فيما لم يكن الفقير موجوداً والافلا فرق بين العزل



وعدمه وفي المسالك الاصح جواز نقلها مع وجود المستحق بشرط الضمان خصوصاً للفضل أو التعميم لصحيفة هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام انتهى .  
وفي الحدائق ان أكثر الاخبار صريحة الدلالة في جواز التأخير وهو كذلك حيث لا اشكال في ظهور الروايات وهي امور منها [صحيفة] حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «لابأس بتعجيل الزكاة شهرين وتأخيرها شهرين» .

[وصحيفة] عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «انه قال في الرجل يخرج زكاته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين أوله وآخره ثلاثة أشهر؟ قال لابأس» .

وموثقة يونس بن يعقوب قال : «قلت لابي عبد الله عليه السلام زكاتي تحل علي في شهر يصلح لي أن أحبس منها شيئاً مخافة أن يجيئني من يسألني ؟ فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت . قال قلت فان انا كتبتها واثبتها أيستقيم لي ؟ قال نعم لا يضرک» .

[وصحيفة] معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قلت له الرجل تحل عليه الزكاة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم؟ قال لابأس . قال قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيجعلها في شهر رمضان ؟ قال لابأس» . ولاجل هذه الروايات وقع الاختلاف حيث ان ظاهر بعضها خلاف ذلك [ مثل صحيفة ] سعد بن سعد الاشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال «سألته عن الرجل تحل عليه الزكاة في السنة في ثلاثة أوقات أيؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد؟ قال متى حلت أخرجه» .

[ورواية أبي بصير] قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام اذا أردت أن تعطى زكاتك قبل حلها بشهر أو شهرين فلا بأس ، وليس لك أن تؤخرها بعد حلها» والروايات كلها ظاهرة في الجواز سوى الاخيرين ومع ذلك ظاهر ما عن المقنعة استفاضة الاخبار بالخراج في وقتها وقد جمع في الحدائق بينهما بأن الواجب هو اخراجها متى وجبت الأأن يعزلها أو يثبتها فيجوز له التأخير شهرين وثلاثة و اخرجها شيئاً فشيئاً، والى هذا يشير كلام الشيخ في النهاية، والظاهر انه جعله وجه جمع بين اخبار المسألة.

وقد عرفت ان موانع التأخير لا ينحل بالعزل فان ملاك المنع هو عدم وصول حق الفقراء اليهم فوراً وان في التأخير لعله ضرر عليهم سواء عزله ام لا بل في العزل أولى بالدفع فوراً وظنى ان الجمع بينهما بحمل المانع على الكراهة والامر بالدفع فوراً على الندب فيجوز التأخير على كراهة والله العالم ﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ يجوز نقلها ﴿الى غير أهل البلد مع وجود المستحق في البلد﴾ .

وفي الجواهر على المشهور كما في الحدائق بل في التذكرة الاجماع عليه ، بل لعله ظاهر الخلاف أو محتمله ، وهو الحجة ، مضافاً الى ما فيه من لزوم التأخير المناسفي للفورية الذي ستعرف عدم جوازه عند المصنف ، ومن التغيرير بالمال والتعريض لتلفه ، الى أن قال لكن الجميع كما ترى ، اذ الشهرة فضلاً عن الاجماع لم نتحققها ، بل الفاضل نفسه الذي حكى الاجماع المزبور وقد اختار في المنتهى والمختلف والتحرير الجواز على كراهية ، كالمحكي عن ابن حمزة .

وأما الشيخ فانه وان صرح بالعدم في الخلاف لكن المحكي عنه في مبسوطه والاقتصار الجواز بشرط الضمان ، وقواه أول الشهيد في الدروس وثانیهما في المسالك ومحكي حواشي القواعد، بل اختاره فيما حكى عنه من حواشي الارشاد الى ان قال وعلى كل حال فالقول بالعدم ليس مظنة الاجماع ، بل لعل العكس اقرب منه ، خصوصاً مع أن المحكي عن الحلبي أنه جعل عدم النقل أولى ، وظاهره الجواز، وعن ايضاح المفيد كما في المنتهى الجواز ايضاً، وان كان ما وصل الينا من عبارته في المقنعة ليس بتلك الصراحة ، والمنافاة للفورية التي يمكن منع وجوبها على وجه يقتضى منع ذلك كما ستعرفه في محله انتهى .

وفي المدارك قال بعد قوله ولا يجوزاه المراد بالعدول بها الى غير الموجودين تأخير الاخراج مع التمكن منه وسيجيء الكلام فيه وبالعدول بها الى غير اهل البلد نقلها من بلد المال الى غيره وان كانت العسارة قاصرة عن تأدية ذلك واختلف الاصحاب في جواز النقل فذهب الشيخ الى تحريمه واختاره العلامة ره في التذكرة وقال انه مذهب علمائنا أجمع مع انه قال في هي قال بعض علمائنا يحرم نقل الصدقة



من بلدها مع وجود المستحق فيه وبه قال عمر بن عبدالعزيز وسعيد بن جبير ومالك واحمد وقال أبو حنيفة يجوز وبه قال المفيد من علمائنا والشيخ في بعض كتبه وهو الاقرب عندي وقال في المختلف والاقرب عندي جواز النقل على كراهية مع وجود المستحق ويكون صاحب المال ضامناً كما اختاره صاحب الوسيلة وقال الشيخ في المبسوط لا يجوز نقلها من البلد مع وجود المستحق الا بشرط الضمان والمعتمد الجواز مطلقاً لنا قوله تعالى «انما الصدقات للفقراء والمساكين» والدفع الى الاصناف يتحقق مع النقل وبدونه الى ان قال بعد التمسك بالروايات . احتج المانعون بان فيه نوع خطر وتغريب بالزكاة وتعريضاً لآتلافها مع امكان ايصالها الى مستحقها فيكون حراماً وبأنه مناف للفورية الواجبة والجواب عن الاول ان استلزام النقل للخطر يندفع بالضمان وعن الثاني اولا منع الفورية المنافية لذلك وثانياً ان النقل شروع في الاخراج فلم يكن منافياً لها كالقسمة مع التمكن من ايصالها الى شخص واحد انتهى وفي التذكرة لا يجوز نقل الزكاة عن بلدها مع وجود المستحق فيه عند علمائنا اجمع وبه قال عمر بن عبدالعزيز وسعيد بن جبير وطاوس والنخعي ومالك والثوري واحمد الخ .

والمسألة مشكلة وعدم الجواز اقوى بالنظر من حيث وجود اهله وحضوره والترجيح بحكم العقل للحاضر دون الغائب الا ان يترتب على البلدان ما هو نفعه اعظم من الحاضرين كما اذا كانوا من اهل العلم مثلاً دون بلد الزكاة الا ان الروايات مختلفة وهي المنشأ للاختلاف وان كان جانب الجواز اكثر واقوى خصوصاً مع امكان الجمع بينهما بحمل المانعة على الكراهة كما استعرف .

قال في الحدائق - اختلف الاصحاب (رض) في جواز نقل الزكاة من البلد مع وجود المستحق فيها ، فالمشهور والتحريم واسنده في التذكرة الى علمائنا اجمع ، ونقل في المنتهى عن الشيخ المفيد والشيخ في بعض كتبه القول بالجواز واختاره في المنتهى ، واختار في المختلف القول بالجواز على كراهة ونقله عن ابن حمزة ، ونقل عن الشيخ الجواز بشرط الضمان انتهى وكيف كان فالعمدة هو الروايات ومما يدل على

عدم الاخراج هو قول الصادق عليه السلام فى [صحيح عبدالكريم] ابن عتبة الهاشمى: « كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقسم صدقة اهل البوادرى على اهل البوادرى وصدقة اهل الحضرة على اهل الحضرة » الخبر، وقوله فى صحيح الحلبي: « لاتحل صدقة المهاجرين للاعراب، ولا صدقة الاعراب للمهاجرين » ولكنهما لاتدلان على اكثر من الكراهة ومما يدل على جوازه [صحيحه ضريس] قال : «سأل المدائنى أباجعفر عليه السلام فقال ان لنا زكاة نخرجها من أموالنا ففى من نضعها؟ فقال فى أهل ولايتك . فقال انى فى بلاد ليس فيها أحد من أوليائك؟ فقال ابعث بها الى بلدهم تدفع اليهم . . . الحديث» .

[ورواية يعقوب] بن شعيب الحداد عن العبد الصالح عليه السلام قال : « قلت له الرجل منا يكون فى أرض منقطعة كيف يصنع بزكاة ماله؟ قال يضعها فى اخوانه وأهل ولايته قلت فان لم يحضره منهم فيها أحد؟ قال يبعث بها اليهم . . . الحديث» و[حسنة هشام] بن الحكم بابراهيم بن هاشم عن أبى عبدالله عليه السلام «فى الرجل يعطى الزكاة يقسمها أله أن يخرج الشئ منها من البلدة التى هو فيها الى غيره؟ قال لا بأس» .

وعن وهب بن حفص فى الموثق قال : « كنا مع أبى بصير فاتاه عمرو ابن الياس فقال له يا ابا محمد ان اخى بحلب بعث الى بمال من الزكاة اقسمه بالكوفة فقطع عليه الطريق فهل عندك فيه رواية؟ قال نعم سألت أباجعفر عليه السلام عن هذه المسألة ولم أظن ان أحداً يسألنى عنها ابدأ فقلت لابى جعفر عليه السلام جعلت فداك الرجل يبعث بزكاة ماله من أرض الى أرض فيقطع عليه الطريق؟ فقال قد أجزأت عنه ولو كنت أنا لاعتدتها [وحسنة عبيد] بن زرارة عن أبى عبدالله عليه السلام «انه قال اذا أخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برىء منها» .

[ورواية أبى بصير] عن أبى جعفر عليه السلام قال : « اذا أخرج الرجل الزكاة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت أو ارسل بها اليهم فضاعت فلا شئ عليه [وحسنة بكير بن أعين] قال سألت أباجعفر عليه السلام عن الرجل يبعث بزكاته فتسرق أو تضيع؟ قال



ليس عليه شيء». وهذه الروايات كلها تدل على جواز النقل من دون تعرض للضمان أصلاً فالأقوى حينئذ جواز الإخراج خصوصاً إذا كان لذلك مرجح كما إذا كانوا من أهل العلم ونحوه ومن ذلك يعلم ما في قوله ﴿ولا﴾ أي ولا يجوز ﴿أن يؤخر دفعها مع التمكن فان فعل شيئاً من ذلك اثم وضمن﴾ فان الاثم يحتاج الى دليل ولم يظهر من الروايات شيء دل على الاثم فانه مترتب على عدم جواز النقل وهو خلاف الروايات كما عرفت نعم من حيث الضمان متين .

فان ظاهر بعضها بل صريحها هو الضمان مثل ما عن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال : «سألته عن الزكاة تجب على في موضع لا يمكنني أن أؤديها؟ قال اعزلها فان اتجرت بها فانت ضامن لها ولها الربح . . . الى أن قال وان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضبعة عليها» [وكحسن زارة] «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث اليه اخ له زكاة يقسمها فضاعت فقال : ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان ، قلت : فانه لم يجد لها أهلاً ففسدت وتغيرت أيضاً يضمنها؟ قال لا ، ولكن ان عرف لها أهلاً فعطبت أوفسدت فهو لها ضامن حين آخرها» .

[وحسن محمد بن مسلم] قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال اذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها فهو لها ضامن حتى يدفعها ، وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى أهلها فليس عليه ضمان ، لانها خرجت من يده ، وكذلك الوصى الذي يوصى اليه يكون ضامناً لمادفع اليه اذا وجد ربه الذي أمر بدفعه اليه ، فان لم يجد فليس عليه ضمان» فيكون الحاصل جواز النقل مع الضمان لوتلف في الطريق .

وفي الجواهر ما لفظه وعلى كل حال فلو نقلها وأوصلها الى المستحق أجزاء عند علمائنا أجمع ، كما في المدارك وعن الخلاف والمنتهى والتذكرة والمختلف لصدق الامتثال ، فما عن بعض العامة من عدم الاجزاء لانه دفعها الى غير من أمر بالدفع اليه فأشبهه ما لو دفعها الى غير الاصناف معلوم البطلان ، نعم عن المنتهى «أنه

إذا قلنا بجواز النقل كان مكروهاً ، والأولى صرفها الى فقراء بلدها دفعاً للخلاف». وقال أيضاً: «انه إذا نقلها اقتصر على أقرب الاماكن التى يوجد المستحق فيها استحباباً عندنا ، ووجوباً عند القائل بتحريم النقل» واستشكله فى التذكرة من جواز النقل مطلقاً لفقد المستحق ، ومن كون طلب البعيد نقلاً عن القريب مع وجود المستحق فيه .

وعن النهاية «انه ان كان أحد البلدين طريقاً للاخر تعين التفريق فى الاقرب، ولولم يكن كذلك تخير بين البعيد والقريب مع التساوى فى غلبة ظن السلامة ، الا أن يختص الأبعد بالامن تحقيقاً أو احتمالاً اورجح احتمال الامن فيه عليه فى الاقرب فيجوز النقل اليه ولو كان الاقرب فى طريقه اذا لم يمكنه المبادرة فيه الى الدفع الى الفقراء ، وان لم يكن فى طريقه كان النقل اليه متعيناً ان اشترطنا فى جواز النقل ظن السلامة» وفيه ان المتجه بناء على كون منشأ التحريم منافاة الفورية مراعاة الاقرب فالاقرب مطلقاً مع التساوى فى الامن ، كما هو واضح ، انتهى .

فهذه حال النصوص والفتاوى الواردة فى المقام وليس فيها دلالة على عدم الاخراج والله العالم ثم انه فى المدارك قال : وهنا مباحث الاول لو نقلها مع وجود المستحق ضمن اجماً قاله فى هى لان المستحق موجود و الدفع ممكن فالعدول الى الغير يقتضى وجوب الضمان ثم تمسك له بالانخبار الدالة على الضمان ثم قال الثانى لو قلنا بتحريم النقل فنقلها اجزئه اذا وصلت الى الفقراء عند علمائنا اجمع لصدق الامثال وقال بعض العامة لانجزيه لانه دفعها الى غير من امر بالدفع اليه فاشبه ما لودفعها الى غير الاصناف وهو معلوم البطلان الثالث قال فى هى اذا قلنا بجواز النقل كان مكروهاً والأولى صرفها الى فقراء بلدها دفعاً للخلاف الرابع قال فى هى أيضاً اذا نقلها اقتصر على اقرب الاماكن التى يوجد المستحق فيها استحباباً عندنا ووجوباً عند القائلين بتحريم النقل انتهى .

فقد ظهر بحمد الله عدم الاشكال فى نقل الزكاة الى بلد آخر من دون ارتكاب اثم اصلاً غاية الامر لو تلف كان عليه الضمان نعم الواجب هو مراعاة وصول الزكاة



يبد أهلها بأن يكون فقيراً مؤمناً وبدون القيدن لا يكون مجزياً كما عرفت .  
 ﴿و﴾ من جميع ما ذكرنا ظهر عدم الائتم وأما يثبت الضمان لو أخرجها  
 مع وجود الفقير نعم يثبت الائتم والضمان في ﴿كل من في يده مال لغيره وطالبه﴾  
 الغير به ﴿فامتنع﴾ عن دفعه إليه من دون عذر شرعى بلا خلاف ولا اشكال ، ﴿أو أوصى  
 إليه﴾ بصرف ﴿شيء فلم يصرفه﴾ مع التمكن ﴿أو دفع إليه ما يوصله الى غيره﴾  
 فلم يوصله كذلك ، لحسن محمد بن مسلم المتقدم قبلاً . ﴿و﴾ كيف كان ﴿ولو لم يجد  
 المستحق﴾ للزكاة ﴿جاز نقلها الى بلد آخر﴾ بلا خلاف ولا اشكال .  
 وعن التذكرة والمنتهى الاجماع عليه ، ﴿و﴾ منهما يعلم انه ﴿لا ضمان عليه  
 مع التلف الا أن يكون هناك تفريط﴾ وفي الجواهر مضافاً الى الاجماع على الظاهر  
 كما اعترف به بعضهم ، والى أنه تصرف تصرفاً مشروعاً ، فالاصل عدم ترتب  
 الضمان عليه به ، بل قد عرفت ماتقدم ان من المحتمل قوياً عدم الضمان وان تمكن  
 من المصارف الاخر كسهم سبيل الله ونحوه ، لظاهر الحسن المزبور ﴿و﴾ كيف كان  
 ﴿ولو كان ماله في غير بلده فالفضل صرفها في بلد المال﴾ عند العلماء كافة كما في  
 المدارك ، ويدل عليه مع ذلك حسن عبد الكريم بن عتبة الهاشمي المتقدمة .  
 وفي الجواهر انما الاشكال في أن ذلك لا يوافق ماتقدم من المصنف وغيره  
 من حرمة النقل المقتضية لوجوب الصرف في البلد لا لافضليته ، واحتمال الفرق  
 بين بلد المالك وغيره لا يصنعى إليه ، انتهى . ﴿ولو دفع العوض في بلده جاز﴾  
 وقد نفى الخلاف عنه في المدارك ، وليس هو من النقل ﴿ولو نقل الواجب الى  
 بلده ضمن﴾ على ماسبق ﴿و﴾ الامر سهل ، هذا كله ﴿في﴾ زكاة المال ، وأما  
 ﴿زكاة الفطرة فالفضل أن تؤدى في بلده وان كان له مال في غيره ، لانها تجب  
 في الذمة﴾ دون المال ﴿ولو عين زكاة الفطرة في مال غائب عنه ضمن بنقله عن  
 ذلك البلد مع وجود المستحق فيه﴾ لما استعرفه ان شاء الله في مبحث زكاة الفطرة  
 ﴿القسم الرابع في اللواحق وفيه مسائل الاولى اذا قبض الامام عليه السلام أو نائبه  
 الخاص ك﴿الساعي﴾ أو العام كالفقيه ﴿الزكاة﴾ على جهة الولاية عن الفقراء ﴿برئت

ذمة المالك ولوتلفت بعد ذلك ﴿ بتفريط أوبدونه بلاخلاف ولااشكال حتى فى الاخيربناء على شمول المسألة ﴾ الثانية اذا لم يجد المالك لها مستحقاً ﴿ يدفعها اليه ﴾ فالافضل له عزلها ﴿ وتعيينها فى مال مخصوص ، وبه يتشخص المال حينئذ زكاة ، ويتبعه النماء وغيره واذا حصل كان للفقير وظاهر العبارة عدم وجوب العزل وقد يتمسك له [بموثق يونس] «قلت لابي عبد الله عليه السلام: زكاتى تحل على فى شهر أ يصلح لى أن أحبس شيئاً منها مخافة أن يجيئنى من يسألنى فقال : اذا حال عليها الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم أعطاها كيف شئت ، قال : قلت : فان أنا كتبتها واثبتها يستقيم لى قال : لا يضرك .

وفيه ان قوله لا يضرك ينفى الوجوب جداً بل ظاهره اباحة العزل او الكتابة او الوصية ونحوها مما يوجب حفظها ونظيره فى عدم الدلالة الاستدلاله [ بخبر أبى حمزة ] عن أبى جعفر عليه السلام «سألته عن الزكاة تجب على فى موضع لا يمكننى أن أؤديها قال : اعزلها فان اتجرت بها فأنت لها ضامن ولها الربح ، وان نويت فى حال ما عزلتها من غير أن تشغلها فى تجارة فليس عليك شيء ، وان لم تعزلها واتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح والوضيعة عليها» قوله عليه السلام بعده : «وان لم تعزلها الى آخره ظاهر فى عدم وجوب العزل.

﴿ و ﴾ كيف كان ﴿ لموأدركته الوفاة اوصى بها وجوباً ﴾ لكونه بدونه فى معرض التلف والترك وتضييع مال الفقراء وعن المدارك لاريب فيه، لتوقف الواجب عليه، ولعموم الامر بالوصية، وحكى انه أوجب الشهيد فى الدروس العزل مع ذلك ويدل عليه صحيح زرارة «قلت لابي جعفر عليه السلام رجل لم يترك ماله فاخرج زكاته عند موته فادها كان ذلك يجزىء عنه ؟ قال نعم . قلت فان أوصى بوصية من ثلثه ولم يكن زكى أيجزىء عنه من زكاته ؟ قال نعم تحسب له زكاة ولا تكون له نافلة وعليه فريضة» .

ولا يخفى ان الزكاة تخرج عن اصل المال كما فى رواية عباد بن صهيب عن ابى عبد الله (ع) «فى رجل فرط فى اخراج زكاته فى حياته فلما حضرته الوفاة حسب



جميع ما كان فرط فيه مالزمه من الزكاة ثم أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع الى من تجب له؟ قال جائز يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة . وتحقيقه في محله .

وفي صحيحة شعيب - والظاهر انه العرقوفى - قال : قلت لابي عبدالله (ع) ان على اخي زكاة كثيرة فأقضيها او أؤديها عنه؟ فقال لى وكيف لك بذلك ! فقلت احتاط ؟ قال نعم اذا تفرج عنه .

وفي الحدائق بعده قال والظاهر ان معنى قوله : « وكيف لك بذلك » اى بالعلم بجميع ما عليه فقال احتاط بالزيادة وفيه دلالة على براءة الذمة بالتبرع بدفع الواجب عن الميت انتهى . وكيف كان فلاشكال فى الوصية فى الزكاة بل يجب فى كل مال من الغير عنده باى نحو كان بدين او امانة او اعادة او غصب منه أو من غيره ثم لم يتمكن من صاحبه فيجب الوصية به ولو قبل امارات الموت ثم ان الزكاة اختصت بانه لو كانت الورثة محتاجة هل يجب ان يصرف فيهم ولو كانوا من واجبي النفقة اذ بالموت ينقطع الوجوب اولا ظاهر بمض الاخبار هو الجواز كصحيح على ابن يقطين قال « قلت لابي الحسن الاول (ع) : رجل مات وعليه زكاة واوصى ان يقضى عنه الزكاة وولده يحاول ان دفعوها أضربهم ذلك ضرراً شديداً فقال : يخرجونها فيعودوا بها على انفسهم ، ويخرجون منها شيئاً فيدفع شيئاً الى غيرهم .

وفي الحدائق الظاهر انه لا اشكال فى جواز صرفها عليهم لانهم فى تلك الحال غير واجبي النفقة على صاحب الزكاة ، وحينئذ فالامر باخراج شيء منها الى غيرهم ينبغى حمله على الاستحباب ، مع انه قد تقدم فى الاخبار وكلام الاصحاب ما يدل على جواز صرفها عليهم فى حال حياة الاب ايضاً للتوسعة مع الامر باخراج شيء منها لغيرهم انتهى .

ثم ان الظاهر لافرق فى ذلك بين الزكاة والخمس لو كان فيهم من السادات الفقير وكذلك لافرق بين من تعلق عليه وبين من عنده اموال الزكاة والسهم والخمس كالفقيه ثم مات فيجوز اعطاء بعض هذه الاموال اليهم بقدر حاجتهم ثم ارسال الزائد

الى الفقيه الموجود .

المسألة ﴿الثالثة المملوك الذى يشتري من الزكاة﴾ لكونه فى شدة أو مطلقاً على البحث السابق ﴿اذا مات ولا وارث له﴾ عدا الامام (ع) وارباب الزكاة ﴿ورثه ارباب الزكاة﴾ .

وفى المسالك قال ووجه القول بان الوارث له هو الامام ظاهر لانه وارث من لا وارث له الا انه قول شاذ بل قال فى البيان انه لانعلم به قائلًا ولعله اراد به من القدماء فانه خيرة العلامة فى كثير من كتبه والاصح الاول لما ذكرناه ولرواية عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكاة لانه انما اشترى بمالهم وخصوص مدلولها ينجبر بانه لا قائل بالفرق واما التفصيل بانه ان اشترى من سهم الرقاب فميراثه للامام والافلارباب الزكاة فلا اصل له فى المذهب انتهى . وفى الجواهر على المشهور بين الاصحاب نقلاً و تحصيلاً شهرة عظيمة ، بل فى المعبر و عن المنتهى نسبه الى المحققين تارة و الى علمائنا اخرى مشعراً بالاجماع عليه ، بل ربما ظهر ذلك من الانتصار أيضاً انتهى .

و لا يخفى ان المسألة فى غاية الاشكال و اجمال الكلام ان الفتوى وان كان على طبق [الصحيح] عن أيوب بن الحر «قلت لابي عبد الله عليه السلام «مملوك يعرف هذا الامر الذى نحن عليه اشترى من الزكاة و أعتقه فقال : اشتره و أعتفه ، قلت : فان هو مات وترك مالا قال : فقال: ميراثه لاهل الزكاة ، لانه اشترى بسهمهم» .

[ وموثق عبيد بن زرارة ] «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخرج زكاة ماله الف درهم فلم يجد لها موضعاً يدفع ذلك اليه و نظر الى مملوك يباع بثمن يزيد فاشتراه بتلك الالف درهم التى أخرجها من زكاته فأعتقه هل يجوز ذلك ؟ قال : قال : نعم لا بأس بذلك ، قلت : فانه لما أعتق وصار حراً اتجر و اعترف فأصاب مالا ثم مات و ليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث ؟ قال : يرثه فقراء المؤمنين الذين يستحقون الزكاة ، لانه انما اشترى بمالهم» .

لكن النص لا يتم على القواعد اذا حدمصارف الزكاة هو الرقاب وهى المكاتبون



او العبيد الذين فى مطلق الشدة او مطلقا نقسم من الزكاة لهذا الصنف ولو صرف فى واحد منهم فالزكاة لهم كما كان للفقراء غيرهم فاذا اشترى المالك عبدا اشتراه بمال نفسه فكما لو اعطى المالك الزكاة بيده كان مال كاله فيمكن له ابتياع نفسه .  
فكذلك اذا ابتاعه المالك و اعتقه فكما لو كان لنفسه مالا لم يكن للفقراء فكذلك لو اشترى بمال الزكاة فهذا المال المعين قد صرف فى شراء العبد ولا يبقى منه شيء كما لا يبقى من المبيع شيء بعد الموت بل بعد العتق فلا موضوع للعوض والمعوض و لو فرض كون الشراء بمال الفقراء وسهمهم لا الرقاب لكن ليس المال لجميع الفقراء لما عرفت ان الفقراء مصرف للزكاة و لذا لا يجب البسط فيهم وفى كل صنف فاذا صرف فى الفقراء او الرقاب او الغارمين فقد وقع فى محله و تم فلا مال بعد ذلك لفقير كى يكون باقيا .

و الحاصل مال الفقراء لم يكن بحاله كى يكون هم ورائه كما لا يبقى بعد الوصول الى كل فقير وان شئت ان تفهم فسهم من الزكاة سبيل الله وهو كل ما يوجب القرب و منه بناء المساجد و الرباط و المدارس فاذا خربت بعد البناء فهل يصح ان يقال ذلك الآلات للفقراء لاجل كون اصله للفقراء اولا و الاول كما ترى بل لا بد و ان يصرف ايضاً فى الوقف فلا ربط له بفقراء غيرهم لعدم الزكاة لكل فرد فرد من افراد الفقراء .

وقد عرفت جواز اعطاء الجميع بصنف و لو بواحد من هذا الصنف فاذا اعطى الزكاة بفقير واحد ليس لغيره الاعتراض ولا يقتضى الشركة للغير معه وبعد الاشتراء صار حراً كسائر الاحرار فاذا مات و كان له مال كان لو ارثه ان كان و الا فللامام عليه السلام من دون ان يكون للفقراء حق و الا لزم ان يكون الفقير اذا اشترى دارا مثلاً بمال الزكاة و مات بعد ذلك كان داره للفقراء لانها تباع باموالهم وهو كما ترى

و عليه السلام لذلك عليه السلام قيل بل يرثه الامام عليه السلام و اختاره من المتأخرين الفاضل وولده ،  
و ربما مال اليه المصنف فى الاعتبار .

و عليه السلام كيف كان فلا يكون عليه السلام الا لظاهر عليه السلام وفى الجواهر وان ناقش فيه

فى المدارك بأنها مع قصور سندها لاتدل على أن ارثه لارباب الزكاة مطلقاً ، بل انما تدل على اختصاص الفقراء بذلك ، قال : « والظاهر أن قوله **إِلَيْهِ** : «لانه انما اشترى بمالهم» توجيه للحكمة المقتضية لذلك ، والمراد أنه اشترى بالمال الذى كان يسوغ صرفه فى الفقراء لأنه اشترى بسهم الفقراء خاصة» انتهى .

قال فى الحدائق حجة القول الاخر على ما نقل ان الرقاب احد مصارف الزكاة فيكون سائبة ، قال المحقق فى المعتبر بعد الحكم بان ميراثه لارباب الزكاة واسناد ذلك الى علمائنا : ويمكن أن يقال لارثه الفقراء لانهم لا يملكون العبد المبتاع بمال الزكاة لانه أحد مصارفها فيكون كالسائبة . وتضعف الرواية لان فى طريقها ابن فضال وهو فطحى وعبدالله بن بكير وفيه ضعف ، غير ان القول بها عندى اقوى لمكان سلامتها من المعارض واطباق المحققين منا على العمل بها . انتهى . وتوقف العلامة فى المختلف فى المسألة من أجل ما ذكر هنا .

أقول : والتحقيق فى المقام بمالم يسبق اليه سابق . من علمائنا الاعلام ان يقال لارباب ان كلا من القولين المذكورين لا يخلو من النظر والاشكال ، وذلك لانهم متفقون على ان الشراء فى الصورة المذكورة من سهم الرقاب ، فانهم كما تقدم فى المسألة فصلوا صنف الرقاب الى ثلاثة أقسام : أحدها المكاتبون : وثانيها العبيد تحت الشدة وثالثها العبيد مع عدم وجود المستحق ، واستدلوا على القسم الثالث بموثقة عبيد المذكورة .

وحينئذ فوجه الاشكال فى القول المشهور هو انه اذا كان المفروز الشراء من سهم الرقاب الذى هو أحد الاصناف الثمانية التى اشتملت عليها الآية وليس فيه مدخل ولا تعلق للفقراء بالكلية والا فلا معنى لقسمة الزكاة فى الآية على الاصناف الثمانية المؤذن بمغايرة كل منها للاخر كما هو ظاهر فكيف ترثه الفقراء لانه اشترى من مالهم ، وأى مال للفقراء فى سهم الرقاب كما هو ظاهر لذوى الافهام والالباب الخ .

والحاصل ان مقتضى القواعد كون ارثه للامام ومع فقدده للفقير والله العالم  
المسألة **الرابعة** : اذا احتاجت الصدقة الى كيل او وزن كانت الاجرة على المالك **﴿**



المكلف بالابتاء الذى من مقدماته ذلك ﴿وقيل﴾ والقائل الشيخ ﴿يحتسب من الزكاة﴾  
وفى المسالك قال بعد قوله كانت الاجرة على المالك لان دفع المال واجب  
عليه ولا يتم الا بذلك فيجب عليه من باب المقدمة ووجه كونه من الزكوة مناسبته لما  
دخل فى العمال من الحساب والكتابة والقسمة و الاصح الاول و الفرق ان عمل  
العامل فى مال الزكوة بعد تعيينه بخلاف الكيل والوزن اذ لا يتعين بدونهما ويعلم  
من الفرق ان المراد بالحساب والقسمة ونحوهما ليس هو الواقع بين العامل والمالك  
بل ضبط قدر الحق وقسمته على المستحقين ان فوض اليه ذلك والا اشكل الفرق  
بين الامرين انتهى .

و الاول اولى لصاله براءة ذمة المالك من وجوب دفعها ، و ظهور أدلة وجوب  
الزكاة التى هى بمعنى القدر المخصوص فى عدم وجوب غيرها عليه ﴿و﴾ لاريب  
أن ﴿الاول أشبه﴾ بأصول المذهب وقواعده ، كما اذا اراد حملها الى بلد آخر  
مكان اجرة الحمل والنقل والمركب بعهدة المالك والا فربما كانت الاجرة بقدر  
الزكاة فيلزم عليه عدم دفع الزكاة وتقاصها بالاجرة وهو كما ترى .

المسألة ﴿الخامسة اذا اجتمع للمستحق﴾ كالفقير وغيره ﴿سببان أو ما زاد  
يستحق بهما الزكاة كالفقر والكتابة والغزو جاز أن يعطى بحسب كل سبب نصيباً﴾  
لاندرجه حينئذ فى الصنفين مثلا ، فيستحق بكل منهما وفى المسالك الفائدة على  
تقدير البسط ظاهرة وعلى عدمه تظهر فيما لو اندفعت الحاجة المعتمدة فى احدا لوجوه  
فانه يجوز ان يزداد بسبب الاخر كما لو اعطى ما يفى بدينه وكان عاملا يجوز ان يعطى  
بسبب العمل وهكذا ولو كان فقيرا والدفع دفعة لم ينحصر العطاء فى قدر .

المسألة ﴿السادسة أقل ما يعطى الفقير ما يجب فى النصاب الاول﴾  
من النقدين و هو ﴿عشرة قرايط أو خمسة دراهم ، وقيل﴾ والقائل الاسكافى  
وسلار وغيرهما والمرضى فى المصريات على ما حكى أقله ﴿ما يجب فى النصاب  
الثانى﴾ وهو ﴿قيراطان او درهم﴾ بل فى الاخير الاجماع عليه ﴿والاول أكثر﴾  
فائلا كما عن المعتبر .

قال فى المدارك اختلف الاصحاب فى هذه المسئلة فقال المفيد فى (ع) والشيخ فى جملة من كتبه والمرضى فى الانتصار لا يعطى الفقراء اقل مما يجب فى النصاب الاول وهو خمسة دراهم او عشرة قراريط وقال سلا ر و ابن الجنيد يجوز الاقتصار على ما يجب فى النصاب الثانى وهو درهم او عشر دينار وقال المرضى فى الجمل وابن ادريس و جمع من الاصحاب يجوز ان يعطى الفقير من الزكوة القليل والكثير ولا يحد القليل بحد لا يجزى غيره وهو المعتمد لنا التمسك بمقتضى الاصل واطلاق الكتاب والسنة فان امثال الامر باثناء الزكوة يتحقق بصرفها الى المستحقين على اى وجه كان انتهى .

قال فى المسالك المشهور ان هذا التقدير على سبيل الاستحباب دون الوجوب بل ادعى عليه فى التذكرة الاجماع مع انه نقل الوجوب فى المختلف عن جماعة منا و اكثر الاصحاب وال اخبار على ان اقل ما يعطى الفقير ما فى النصاب الاول لا الثانى وهذا الحكم انما يتم حيث يمكن امثاله فلو كان عند المالك نصابان اول و ثان جازان يعطى ما فى الاول لواحد وما فى الثانى لآخر من غير كراهة ولا تحريم على القولين ويحتمل اعطاء الجميع لواحد ان لم يتكمل من النصب المتاخرة بقدر النصاب الاول للقدرة على الامتثال والتقدير بخمسة دراهم و نصف دينار يؤذن بأن ذلك مختص بزكوة النقدين فلا يتعدى الحكم الى غيرها وان فرض فيه نصاب اول و ثان وال لازم وجوب اخراج القيمة او استحبابه ولا يقولون به وقيل يتعدى فلا يدفع للفقير اقل مما فى النصاب الاول او الثانى على حسبه ويحتمل تقدير اقل ما يعطى بقدر زكوة النقدين عملا بظاهر الخبر فيعتبر قيمة المخرج ان لم يكن من النقدين باحدهما وهذا هو الاجود ولو فرض ان ماعنده يقصر عن ذلك كما لو وجب عليه شاة واحدة لاتساوى خمسة دراهم اكنفى بدفعها الى الفقير من غير كراهة ولا تحريم ولو لم يكن للمال الانصاب واحد كالغلات ففى اعتبار المخرج بقيمة النقدين كما مر الوجهان ولو قصر الحق بعد المؤن عن المقدر اكنفى به ولو زاد بما لا يبلغ قدرا آخر فكما مر انتهى .

والمسألة مشكلة ووجهه اختلاف الاخبار ويدل على الاول (صحيح أبى ولاد



الخياط) عن أبي عبد الله عليه السلام «سمعته يقول : لا يعطى أحد من الزكاة أقل من خمسة دراهم ، و هو أقل ما فرض الله من الزكاة فى أموال المسلمين ، فلا تعطوا أحداً أقل من خمسة دراهم فصاعداً» (وخبر معاوية بن عمار وعبدالله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً «لا يجوز أن يدفع الزكاة أقل من خمسة دراهم . فانها أقل الزكاة» .

وهذا القول معروف فى عبارات القدماء فعن ابن البراج فيما حكى عنه : «أقل ما ينبغى دفعه من الزكاة الى مستحقها هو ما يجب فى نصاب واحد» وعن ابن زهرة ، قال : «وأما مقدار المعطى منها فأقله للفقير الواحد ما يجب فى النصاب الاول ، فان كان من الدينير فنصف دينار ، وان كان من الدراهم فخمسة دراهم ، وكذا فى الاصناف الباقية» وعن الحلبي فى الاشارة «وأقل ما يعطى مستحقها ما يجب فى أول نصاب من أنصبتها» وغير ذلك من عباراتهم .

وهو صريح الحدائق خلافاً لصاحب الجواهر لما يتوهم خلاف الاول من الروايات مثل ( صحيحة ) محمد بن ابى الصهبان قال : « كتبت الى الصادق عليه السلام هل يجوز لى ياسيدى أن اعطى الرجل من اخوانى من الزكاة الدرهمين والثلاثة فقد اشتبته ذلك على ؟ فكتب ذلك جائز » والمراد بالصادق (ق) هذا الخبير أحد العسكريين عليه السلام فان الرجل المذكور من أصحابهما ولعل التعبير وقع تقيّة كما فى الحدائق (وصحيحه) محمد بن عبد الجبار عن بعض أصحابنا قال : « كتبت على يدى احمد بن اسحاق الى على بن محمد العسكري عليه السلام اعطى الرجل من اخوانى من الزكاة درهمين والثلاثة فكتب افعلى ان شاء الله تعالى .

( وحسنة ) عبد الكريم بن عتبة الهاشمى عن ابى عبد الله عليه السلام قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقسم صدقة أهل البوادرى فى أهل البوادرى وصدقة أهل الحضرة فى أهل الحضرة ولا يقسم بالسوية وانما يقسمها على قدر ما يحضرها منهم وما يرى ليس فى ذلك شىء موقت » . (وحسنة الحلبي) عن ابى عبد الله عليه السلام قال : « قلت له ما يعطى المصدق ؟ قال ما يرى الامام ولا يقدر له شىء » . والمصدق هو الذى يجبى الصدقات بامر الامام عليه السلام وهو أحد الافراد التى تصرف فيها الزكاة .

وفي الحدائق بعد نقل الروايات قال وأنت خبير بان جملة من متأخري المتأخرين - ومنهم السيد السند في المدارك والفاضل الخراساني في الذخيرة حيث اختاروا القول الاخير - حملوا الخبرين الدالين على انه لا يجوز أقل من خمسة دراهم على الفضل والاستحباب ، وقد عرفت ما في هذا الجمع في ما تقدم في غير باب . ولا يخفى ان الخبرين المذكورين ظاهران بل الثاني صريح في انه لا يجوز ان يدفع أقل من ذلك فاخرجهما عن ذلك يحتاج الى دليل ، ومجرد وجود المعارض من الاخبار ليس بدليل ولا قرينة توجب ارتكاب التجوز في اخراج الخبرين عن ظاهريهما الى ان قال وحينئذ فلنقاتل ان يقول ان مقتضى القاعدة المقررة عن أهل العصمة عليهم السلام في اختلاف الاخبار هو حمل ما دل على عدم التحديد على التيقن وهما صحيحة محمد بن ابي الصهبان وصحيحة محمد بن عبد الجبار الى ان قال واما حسنة عبد الكريم فليست ظاهرة الدلالة في المدعى لا مكان حملها على عدم البسط ، فان سياق الرواية من أولها انما هو الرد على عمرو بن عبيد المعتزلي ومن معه من العامة القائلين بوجوب البسط .

حيث ان صورة الخبر هكذا في احتجاجه عليه السلام على عمرو بن عبيد مع من معه قاله «ما تقول في الصدقة؟ فقرأ عليه : انما الصدقات للفقراء والمساكين . . . الى آخر الاية . قال عليه السلام نعم فكيف تقسمها؟ فقال اقسّمها على ثمانية اجزاء فاعطى كل جزء واحداً . قال (ع) وان كان صنف منهم عشرة آلاف وصنف منهم رجلا واحداً أو رجلين أو ثلاثة جعلت لهذا الواحد ما جعلت للعشرة آلاف؟ قال نعم . قال (ع) وتجمع صدقات أهل الحضر وأهل البوادي فتجعلهم فيها سواء؟ قال نعم . قال فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كل ما قلت في سيرته : كان رسول الله (ص) يقسم صدقة أهل البوادي في أهل البوادي وصدقة أهل الحضر في أهل الحضر ولا يقسم بينهم بالسوية وانما يقسمه على قدر ما يحضره منهم وما يرى ، وليس في ذلك شيء موقت موظف ، وانما يصنع ذلك بما يرى على قدر ما يحضره منهم ... الحديث» .

ومن الجائز بل هو الانسب بالمقام والسياق ان المراد بقوله : « ليس في ذلك



شئ موقت موظف . انما هو بالنسبة الى البسط الذى يدعى الخصم انه موقت موظف لا يجوز مخالفته كما يدل عليه قوله بعده «وانما يصنع ذلك بما يرى» من التوفير لبعض على بعض بالمرجحات المتقدمة وتقسيمه على من حضر من صنف واحد أو صنفين أو نحو ذلك ولكن الاصحاب فى كتب الاستدلال نقلوا من الخبر هذه العبارة المنقولة فى كلامهم وهى بحسب الظاهر موهمة لما يدعونه ، الا ان سياق الخبر كما ذكرناه وقرينة المقام ترجح ما اخترناه ، ولأقل من تساوى الاحتمالين فيسقط الاستدلال بالخبر من البين .

واما حسنة الحلبي فهى وان أوردها جملة من متأخري المتأخرين فى أدلة هذا القول الا ان فيه انك قد عرفت ان اصل المسألة التى وقع الخلاف فيها وجعلوها محل للنزاع انما هو الفقير والدفع اليه من حيث الفقر دون غيره من الاصناف كما هو المفروض فى عباراتهم ، ومورد هذه الرواية انما هو العاملون الساعون فى جمع الصدقات .

على انه لا يخفى ان اجراء هذا الخلاف بالدرهم والاقل والاكثر بالنسبة الى عمال الصدقات والمؤلفة والغارمين والرقاب ونحوهم من مالا معنى له بالكلية، لانه من الظاهر المعلوم ان هؤلاء من مالا يقوم بحقوقهم واستحقاقهم الاضعاف مضاعفة من ما وقع الخلاف فيه كما لا يخفى على المصنف .

بالجملة فالقول المشهور بين المتقدمين لا يخلو من قوة ورحجان انتهى ولا يخفى ان كونه <sup>النتيجة</sup> فى مقام عدم وجوب البسط رداً لعمر وبن العبيد لا ينافى كون اقل الدفع نصاب الاول فانه (ع) على هذا الفرض كان بصدد عدم وجوب البسط وانه ليس موقت موظف بل يكفى مقدار ما .

واما هذا المقدار اى مقدار ولو كان اقل من خمسة دراهم فلانعم كما ذكره لا يكون دليلاً للمشهور القائلين بان الاقل خمسة دراهم واما قوله بالنسبة الى عمال الصدقات الخ فمن المعلوم ان من ذهب الى كون الاقل قيراطين لا يقول ذلك بالنسبة الى الجميع حتى فى مثل ما ذكره ممن لا يقوم بحقوقهم اضعاف ذلك وذهب فى الجواهر

الى الثانى فقال ما لفظه نعم هو التحقيق وفاقاً للمرتضى فى المحكى من جملة و ابن ادريس و الفاضل فى جملة من كتبه و غيرهم من المتأخرين و متأخريهم ، للاصل و اطلاق الادلة و الاجماع المحكى فى التذكرة .

ثم نقل الروايات المتقدمة ثم قال فالجمع بين ذلك و النصوص السابقة يقتضى حمل النهى فى الخبرين السابقين على الكراهة ، و انه يستحب اعطاء الخمسة فصاعداً ثم شرع فى رد مناقشات صاحب الحدائق بعد نقل عبارته بما هو مضمونه كما سمعت عين العبارة بما هو لفظه يدفعها قصور الخبرين عن معارضة الاصل و الاطلاق الذى لا معنى لنفى دلالته بعد فرض اندراج معطى الاقل فيه ، و أن المورد لا يخصص الوارد ، و النقية انما هى محتمل اضطرارى ، لمافيهما من اخراج الخبر عن الحجية ، و المراد من حسن الحلبي عدم التوقيت فى اصناف الزكاة لافى خصوص العاملين ، الى آخر ما قال و الذى ينبغى ان يقال ان البسط على الجميع و على الجميع من كل صنف و ان لم يكن واجبا لكنه جائز قطعاً فيصح تقسيط الزكاة على جميع الفقراء بل هو انسب بالنسبة الى ان الصدقات للفقراء و لو لم يكن اللام للملك .

و ح لا يلائم مع كون الاقل خمسة دراهم اذ يفرض الكلام فيما كان اصل الفرض بهذا المقدار فكيف يقسطه بين الاثنين فضلاً عن الاكثر مع حفظ كون مال لكل واحد خمسة دراهم الا اذا كان المعطى احوال كان ينظر الواحد اثنين فح لا اشكال فى قوة ما افاد فى الجواهر تبعاً لبعض الاعلام ثم انه لا فرق فى ذلك بين اجناس الزكوة سواء كانت من النقدين ام لا و المراد كان بمقدار النقدين من اى شىء كانت فلا قوى كفاية كون الزكاة باى مقدار كانت و من اى جنس كانت .

ثم ان هذا كله فى طرف الاقل ﴿ و لا حد للاكثر اذا كان دفعة ﴾ فله اعطاء الفقير حتى يكون غنياً و زيادة و حكى عليه الاجماع فى الجملة جماعة ، و استفاضت به النصوص كذلك كما فى الجواهر .

قال فى المدارك اما تحريم الزائد بعد ملك مؤنة السنة فلا ريب فيه لتحقق الغنى المانع من الاستحقاق و اما انه لا حد للاكثر اذا كان دفعة فهو قول علمائنا اجمع لكن



لاوجه لاعتبار الدفعة لان الفقير متى ملك مؤنة السنة صار غنيا وحرّم عليه تناول الزكاة  
ولقد اجاد المصنف في النافع حيث قال ولاحد للاكثر فخير الصدقة ما بقت غنى ونحوه  
قال في المعبر وقال العلامة في هي يجوز ان يعطى الفقير ما يغنيه ويزيد على غناه وهو  
قول علمائنا اجمع انتهى :

﴿ولو تعاقبت العطية فبلغت مؤونة السنة حرم عليه﴾ تناول ﴿ما زاد﴾ من  
حيث الفقر ، لحصول الغنى الذي لانحل الصدقة معه ، كما هو واضح .

المسألة ﴿السابعة اذا قبض﴾ النبي ﷺ أو ﴿الامام (ع)﴾ الزكاة دعا  
لصاحبها وجوباً ﴿عند جماعة منهم الشيخ في المحكى من مبسوطه ، والفاضلان  
في المعبر والارشاد ، والشهيدان في الدروس والمسالك وغيرهم ، بل نسب الي  
الاكثر .

﴿وقيل﴾ والقائل الشيخ والفاضل في غير التذكرة والارشاد على ما قيل  
وغيره ﴿استجاباً ، وهو الاشهر﴾ لاصالة عدم الوجوب ، ولان أمير المؤمنين (ع)  
لم يأمر بذلك ساعيه الذي انقذه الى بادية الكوفة مع اشتمال وصيته التي أوصاه  
بها على كثير من الاداب والسنن فالاصل عدم الوجوب كما ان الامر بالدعاء يعم مطلق  
اللفظ .

وفي المسالك وجوب الدعاء هو الاجود عملاً بظاهر الامر في قوله تعالى وصل  
عليهم بعد قوله «خذ من اموالهم صدقة» فان حمل الامر على الوجوب متعين الى ان  
يقام دليل على غيره و اختاره المصنف في المعبر واكثر المتأخرين عنه وكذا يجب  
على نائبه خصوصاً وعموماً كالساعي و الفقيه دون الفقير بل يستحب و هل يجب  
الدعاء بلفظ الصلوة قيل بذلك عملاً بظاهر الاية و تأسيماً بالنبي ﷺ فانه قال اللهم  
صل على آل ابي اوفى لما جاتته زكوتهم والوجه الاجتزاء بمطلق الدعاء لانه معنى  
الصلوة لغة والاصل هنا عدم النقل فيجوز ان يقول آجرك الله فيما اعطيت وبارك لك  
فيما ابقيت ونحوه واعلم انه قد استفيد من الاية والرواية جواز الصلوة على غير  
النبي ﷺ كما ذهب اليه الاصحاب والامة وافقوا على الدلالة وخالفوا في المدلول

لوجه غريب انتهى .  
 المسألة ﴿الثامنة يكره أن يملك ما أخرجه﴾ وأعزله ﴿في الصدقة اختياراً واجبة كانت أو مندوبة﴾ وفي الجواهر بلاخلاف أجده فيه كما عن المنتهى الاعتراف به ، بل في المدارك الاجماع عليه وهو الحجة ، مضافاً الى انه طهور لماله لانه وسخ ، فالراجع فيه كالراجع بقيته ، والى أنه ربما استحيى الفقير فيترك المماكسة معه ، ويكون ذلك وسيلة الى استرجاع بعضها ، وربما طمع الفقير في غيرها فأسقط بعض ثمنها ، وعلى كل حال فلا ريب في جوازه ، لاطلاق الادلة والاجماع بقسميه ، ويدل عليه ما عن الصادق (ع) : «فاذا أخرجها - يعني الشاة - فليقومها فيمن يزيد ، فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها ، وان لم يردها فليبيعها» .

﴿ولابأس﴾ في ابقائه على ملكه ﴿اذا عاد عليه بميراث﴾ مما هو مثل ان يكون اخ المالك فقيراً فاعطى زكاته اليه ثم مات الاخ بعد تملكها فورثه المالك ﴿وما شابهه﴾ المسألة ﴿التاسعة يستحب﴾ عند علمائنا وأكثر العامة كما في المدارك ﴿ان يوسم نعم الصدقة في أقوى موضع منها وأكشفه كأصول الاذان في الغنم وأفخاذ الابل والبقر﴾ فان النبي ﷺ كان يسم الابل في أفخاذها ، وعن أنس (أنه دخل على رسول الله ﷺ) وهو يسم الغنم في آذانها ( مضافاً الى ما فيه من التمييز عن غيرها ، فيعرفها به من يجدها لو شردت فيردها ، وغيره من الفوائد .

﴿و﴾ ينبغي أن ﴿يكتب على الميسم﴾ ايضاً ﴿ما أخذت له زكاة أو صدقة او جزية﴾ . وفي المسالك هو بكسر الميم وفتح السين المكواة بكسر الميم ايضاً ويستحب ان يضيف الى ما ذكر اسم الله تعالى وفائدة الوسم تمييزها لئلا يشبهه ومعرفة مالكةا بها لئلا ينتقل اليه باختياره .

### القول في وقت التسليم

﴿اذا هلّ الثاني عشر﴾ او تم ﴿وجب دفع الزكاة﴾ وجوباً مستقراً على اختلاف القولين كما تقدم البحث فيه مشعباً في المجلد الحادى عشر .  
 ﴿و﴾ على كل حال فالأكثر كما في المدارك والمشهور في غيرها انه



﴿لا يجوز التأخير إلا لمنع كعدم المال أو خوف التغلب أو﴾ لعدم المستحق فيؤخرها حينئذ ﴿لانتظار من له قبضها﴾ بل عن المنتهى نسبة ذلك إلى علمائنا ﴿و﴾ بهاتفى الشيخ فى النهاية اولا لكن قال بعد ذلك : ما حاصله انه ﴿اذا عزلها جاز تأخيرها الى شهر او شهرين﴾ واختاره فى الحدائق بزيادة كتابتها واثباتها على العزل وجعله وجه جمع بين نصوص الجواز والعدم ﴿والاشبه﴾ عند المصنف ﴿ان التأخير اذا كان لسبب مبيح دام بدوامه ولا يتجدد وان كان اقتراحا﴾ وابتداء وبلا جهة ﴿لم يجز﴾ عنده وعلى نحو الكراهة عند غيره . .

وعمدة الاقوال الخمسة او الستة توهم وجوب الفور وهو غير ظاهر من الاخبار بل ينافيها ( كصحيح ) حماد بن عثمان عن الصادق (عليه السلام) « لا بأس بتعجيل الزكاة شهرين وتأخيرها شهرين » دل على عدم وجوب الفور مطلقاً ( وصحيح ) عبد الله بن سنان عنه (عليه السلام) أيضاً « فى الرجل يخرج زكاته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع ، فيكون بين ذلك وآخره ثلاثة اشهر ، قال : لا بأس . » ( وموثق يونس بن يعقوب ) « قلت للصادق (عليه السلام) : زكاتى تحل فى شهر يصلح لى ان احبس منها شيئاً مخافة ان يجيئنى من يسألنى ؟ فقال : اذا حال الحول فأخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت ، قال : قلت : فان انا كتبتها واثبتها ايستقيم لى ؟ قال : نعم لا يضررك » ( وصحيح معاوية بن عمار ) عن الصادق (عليه السلام) « قلت له : الرجل تحل عليه الزكاة فى شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال : لا بأس ، قال : قلت : فانها لاتحل عليه الا فى المحرم فيعجلها فى شهر رمضان قال : لا بأس » وفى المحكى عن فقه الرضا (عليه السلام) انما اروى عن ابي عبد الله فى تقديم الزكاة وتأخيرها اربعة اشهر . .

وهذه الاقوال غير ظاهر فى الفورية بل ظاهر الكل جواز التأخير ولو بلا عذر سوى بعضها مثل (صحيح) سعد بن سعد الاشعري قال : « سألت ابا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الرجل يحل عليه الزكاة فى السنة ثلاثة اوقات ايؤخرها حتى يدفعها فى وقت واحد ؟ فقال : متى حلت اخرجها » (وخبر ابي بصير) المروى

عن مستطرفات السرائر نقلا من نوادر محمد بن على بن محبوب قال : قال الصادق (عليه السلام) : « ان كنت تعطى زكاتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا بأس ، وليس لك ان تؤخرها بعد حلها » والجمع بين المانعة والمجوزة بالحمل على الكراهة فيجوز تأخيرها لجهة من الجهات كما يجوز التعجيل والدفع فوراً .

وبالجملة لا يستفاد من هذه الروايات منع التأخير فان عدم البأس صريح فى الجواز والنهى غاية الظهور فى الحرمة فيرفع عن الظاهر بالنص والصرحة فلا يحتاج الى اقوال الكثيرة حينئذ بل لا يحتاج الى العزل وان ورد النص به فى بعض الروايات فغاياته محبوبة العزل ايضا لو لم يدفع معجلا .

﴿ و ﴾ لكن قد عرفت انه ح ﴿ يضمن لو تلفت ﴾ مع التأخير لغير عذر وان قلنا بجوازه للنصوص الخاصة التى قدمناها الصريحة فى الضمان ، فلا منافاة بين جواز التأخير وحصول الضمان لو اتلف .

هذا كله فى التأخير ﴿ و ﴾ اما التقديم قبل او ان التعلق فالمشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة انه ﴿ لا يجوز تقديمها قبل وقت الوجوب ، فان أثر ذلك دفع مثلها قرصاً ولا يكون ذلك زكاة ولا يصدق عليها اسم التعجيل ﴾ والمسألة فى غاية الاشكال من حيث الروايات وان الدفع قبل وقت التعلق كالصلاة قبل الوقت وهو ظاهر المتن ايضا فانه صريح قوله لا يجوز وصريح قوله ولا يكون ذلك زكاة ومع ذلك قد ورد روايات كثيرة ايضا على الجواز بعنوان الزكاة مع تصريح ابن الجنيد عليه .

وفى المسالك المراد تقديمها زكوة بالنية فان ذلك غير مجز لانها عبادة موقنة فلا يتقدم على وقتها الى ان قال بعد نقل رواية كالصلاة قبل الوقت وجوز بعض الاصحاب تقديمها ويسمى زكوة معجلة ويترتب عليها بعض الاحكام الاتية ومعنى قول المصنف لا يجوز تقديمها انه لا يجزى بل يقع الدفع فاسداً فلا يستبيح القابض التصرف مع علمه بالحال ويحتمل ان يريد به التحريم كما هو الظاهر ويتوجه ذلك مع اعتقاده شرعية الفعل فان ذلك تشريع محرم عند المصنف انتهى .

والعمدة الروايات فمما يدل على المنع (صحيح) (عمر بن يزيد) عن ابى



عبدالله (عليه السلام) « الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى عليه نصف سنة؟ قال : لا ، ولكن حتى يحول عليه الحول ويجعل عليه ، انه ليس لاحد ان يصلى الصلاة الا لوقتها ، وكذلك الزكاة ، ولا يصوم احد شهر رمضان الا فى شهره الا قضاء وانما تؤدى اذا حلت » (وصحيح) زرارة «قلت للباقر (عليه السلام) : ايزكى الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة؟ قال : لا ، ايصلى الاولى قبل الزوال .»

ولا يخفى قوة الروايتين فى المنع من حيث التعليل بكونها كالصلاة قبل الوقت والصوم قبل رمضان ومع هذا البيان لا يمكن الوثوق بمادل على الجواز (كالصحيح) عن الحسين بن عثمان عن رجل عن الصادق عليه السلام « سألته عن الرجل يأتيه المحتاج فيعطيه من زكاته فى اول السنة فقال : ان كان محتاجاً فلا بأس » (وخبر ابى بصير) عن الصادق (عليه السلام) ايضاً « سألته عن الرجل يعجل زكاته قبل المحل قال : اذا مضت خمسة اشهر فلا بأس » (وخبره الاخر المروى) عن مستطرفات السرائر المتقدم آنفاً فى المسألة السابقة .

وفى الصحيح عن (ابى بصير) عن الصادق (عليه السلام) « سألته عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه ديناً فتحل عليه الزكاة قال : يزكى العين ويدع الدين ، قلت : فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال : يزكيه حين اقتضاه ، قلت : فانه هو حال عليه الحول وحل الشهر الذى كان يزكى فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ونصف الاخر ستة اشهر قال : يزكى الذى مر عليه سنة ويدع الاخر حتى تمر عليه سنة ، قلت : فاذا اشتهى ان يزكى ذلك قال : ما احسن ذلك وهو اظهر من الجميع لو كان بصيغة افعل التعجب وان كان الماء نافية فغايبته الكراهة ولكن الظاهر بقريئة الفاظ الرواية كون الماء نافية.

وكيف كان فقد عرفت عدم مقاومة هذه ما تقدم من حيث التعليل ومن حيث اشتراط الوجوب بمضى الحول فكيف يصح الدفع بعنوان الزكاة كما هو ظاهر تلك الروايات وان كانت قد تقوى بمثل ذهاب ابن ابى عقيل وسلار الى الجواز قال الاول على ما حكى عنه «يستحب اخراج الزكاة واعطاؤها فى استقبال السنة الجديدة

في شهر المحرم ، وان احب تعجيله قبل ذلك فلا بأس .

وقال ايضا : « ومن اتاه مستحق فأعطاه شيئا قبل حلول الحول و اراد ان يحتسب به في زكاته أجزأه ان كان قد مضى من السنة ثلثها الى ما فوق ذلك ، وان كان قد مضى من السنة اقل من ثلثها فاحتسب به من زكاته لم يجزئه ، بذلك تواترت الاخبار عنهم (عليهم السلام) » وقال سيار : « وقد ورد الرسم بجواز تقديم الزكاة عند حضور المستحق » .

قال في التذكرة مالفظة المشهور عندعلمائنا عدم جواز تقديم الزكاة سواء وجد سبب الوجود وهو النصاب اولا وبه قال ربيعة وداود والحسن البصرى فى رواية لان النبي ﷺ قال لا تؤدى زكاة قبل حلول الحول ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام الى ان ساق صحيح عمر بن يزيد و زرارة ثم قال ولان الحول احد شرطى الزكاة ولايجوز تقديم الزكاة عليه كالنصاب ولان الزكاة عبادة موقته فلا يجوز تقديمها عليه كالصلوة وقال الحسن البصرى وسعيد بن جبيرة والزهرى والاوزاعى وابو حنيفة والشافعى واسحق واحمد وابوعبيد يجوز اذا وجد سبب الوجوب وهو النصاب لان عليا عليه السلام قال سأل العباس رسول الله ﷺ عن تعجيل صدقته قبل ان تحل فرخص له فى ذلك وعن على عليه السلام ان النبي ﷺ قال لعمر انا قد اخذنا زكاة العباس عام الاول للعام ولانه تعجيل لمال وجد سبب وجوبه قبل وجوبه فجاز كتعجيل قضاء الدين قبل الاجل و اداء كفارة اليمين قبل الحنث وكفارة القتل بعد الجرح قبل الموت .

ثم شرع فى رد ادلة المجوزين بقوله وتحمل الرواية على القرض على الصدقة لانها زكاة معجلة او على تخصيص العباس جمعا بين الاخبار وصوناً للروايات عن ذلك و نمنع الحكم فى الاصل فى الكفارات وانما هو لازم لمالك حيث جوز تقديمها والدين حق ثابت مستقر فى الذمة فجاز تعجيله قبل وقته بخلاف الزكاة فانها لا تجب ولا تثبت فى الذمة ولا فى العين الا بعد الحول و عن بعض علمائنا جواز التقديم لقول الصادق الخ فالجمع بينهما يحصل بوجهين اما بحمل



المجوزة على التقية واما على كونه بعنوان القرض فاخبار المنع بحالها .

واما التقديم يصح بعنوان القرض وبمثله افاد الشيخ في التهذيب والاستبصار فقال في الاول منهما على ما حكى عنه « ليس لاحد ان يقول : ان هذه الاخبار مع تضادها لا يمكن الجمع بينها ، لانه يمكن ذلك ، لانه لا يجوز عندنا تقديم الزكاة الا على جهة القرض ، ويكون صاحبه ضامنا له متى جاء وقت الزكاة وقد ايسر المعطى ، وان لم يكن ايسر فقد اجزأ عنه ، واذا كان التقديم على هذا الوجه فلا فرق بين ان يكون شهراً او شهرين او مازاد على ذلك .

و الذى يدل على هذه الجملة (مارواه) محمد بن على بن محبوب عن احمد عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن مسكان عن الاحول عن ابي عبدالله (عليه السلام) «في رجل عجل زكاة ماله ثم ايسر المعطى قبل رأس السنة فقال : يعيد المعطى الزكاة» (وروى) هذا الحديث محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن ابي عمير عن الاحول عن ابي عبدالله (عليه السلام) مثله .

وقال فى الثانى: « الوجه فى الجمع بين هذه الاخبار ان يحمل جواز تقديم الزكاة قبل حلول وقتها على ان يجعلها قرصاً على المعطى ، فاذا جاء وقت الزكاة وهو على الحد الذى يحل له الزكاة وصاحبها على الحد الذى يجب عليه الزكاة احتسب به منها ، وان تغير احدهما عن صفته لم يحتسب بذلك ، ولو كان التقديم جائزاً على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر المعطى عند حلول الوقت - قال - : والذى يدل على ذلك مارواه محمد بن على بن محبوب « الى آخر ما فى التهذيب انتهى المحكى منهما .

واورد عليه فى المعتبر بأن ما ذكره شاهدأ على الجمع لا دلالة فيه اذ يمكن القول بجواز التعجيل مع ما ذكره مع ان الرواية تضمنت أن المعجل زكاة فتزيله على القرض تحكم انتهى ولا يخفى ان مقصود الشيخ فى كتابه على ما يظهر من الشاهد ان ما اخذه كان بعنوان القرض اذ حينئذ لو صار موسراً حين حول الحول يجب رد

القرض ولا يصح منه قبول الزكاة واما لو كان زكاة فلا يرد ولو صار موسراً بعد دفع الزكاة اذ الزكاة حين الدفع وقع الى الفقير فيكون مالكا لها فلا يرد اصلا ولو صار موسراً اذ المناط بحال الاخذ لا بحال الحول فقوله يمكن القول بجواز التعجيل مع ما ذكره كان غير وارد على الشيخ فانه لو فرض جواز التعجيل كان بعنوان الزكاة و هو فقير في تلك الحالة فلا يرد واما لو كان الاخذ بعنوان القرض يرد لامحالة فالامر في الرواية بالرد ظاهر في كون المدفوع قبلا قرضاً لازماً .

[ فان قلت ] اذا اخذه بعنوان الزكاة لا يحصل براءة ذمة المالك في حال الدفع لعدم وجوب شيء بعد عليه فربما لم يبلغ عند الحول على صفة الوجوب او لم يبلغ الزكاة على صفة الوجوب والقرض انه عند الحول وتحقق الوجوب لم يبق المعطى بالفتح على صفة الوجوب فانه صار غنياً فلزمه رد الزكاة فسواء اخذ الفقير بعنوان الزكاة او القرض لو كان عند الحول موسراً لزم عليه رده فايراد المحقق وارد على الظاهر .

[ قلت ] عدم براءة الذمة ولزوم استرداده فيما لم يكن زكاة واما لو كان زكاة معجلة فيكون مجزياً لامحالة ويكون مبرء للذمة فان معناه انه جعل الشارع ما يكون مبرء للذمة عند حول الحول مبرأ لها قبلاً ايضاً فمن قوله إِنَّمَا يَعِيدُ المعطى الزكاة يعلم ان الدفع قبلاً كان قرضاً لا زكاة فالجمع صحيح والشاهد له قوى .

فمفاد قوله ( ع ) في رواية الاحول في رجل عجل زكاته ثم أيسر المعطى قبل رأس السنة فقال يعيد المعطى الزكاة هو مفاد رواية عقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام (في حديث) ان عثمان بن عمران قال له : انتى رجل موسر ويجيشنى الرجل ويسألنى الشيء وليس هو ابان زكاتى فقال له ابو عبد الله : القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشرة وماذا عليك اذا كنت كما تقول موسراً اعطيته فاذا كان ابان زكاتك احتسبت بها من الزكاة يا عثمان لا ترده فان رده عند الله عظيم .

بل هذه الرواية وامثالها قرينة واضحة على رفع اليد عن جميع مآظيره كونه بعنوان الزكاة وكيف كان فيحمل ما دل على جواز التعجيل على القرض او التقية قال في الجواهر وعبرة الاستبصار ناصة على وجه الاستدلال بها وهو وجه



وجيه فان يسار المستحق بعد اخذه الزكاة على وجه الزكاة لاثاره فيما اخذه فالروايات ان لم تصلح ادلة على ذلك فلا تقصر عن التأييد انتهى .

وجه النصوصية قوله المحكى فيه ولو كان التقديم جائزا على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر عند حلول الوقت اى لو كان التقديم جائزا ولو بعنوان الزكائية بحيث كان زكاة معجلة كالمؤخرة لما وجبت الاعادة بل لا يجوز اذا الفرض انه زكاة صحيح مع تحقق الشرط وهو كون الآخذ فقيرا فيصح ويملك ويبرء ذمة المالك ولو صار غنيا عند مجيئ الحول فوجوب الرد دليل على انه لم يكن التقديم جائزا على كل حال بل على وجه القرض فقط والقول بان عدم الرد مشروط ببقاء الفقر الى حين حول الحول والا يجب الرد ولو كان حين الاخذ فقيرا كلام لا يصغى اليه . ونظيره فى الضعف القول بان الدفع يقع مراعى فى جانب الدافع اتفاقاً فكذا القابض فى الجواهر وان كان للنظر فيه مجال ان لم يحصل اجماع عليه ، ودونه خرط القتاد ، وحمل صحيح الاحول على ذلك ليس بأولى من جعله دليلاً على عدم جواز التعجيل الذى يؤمى اليه كثير من النصوص الدالة على القرض للزكاة ضرورة أن لو كان التعجيل مشروعاً لم يحتج الى جعل ذلك قرصاً ، كخبر عقبه بن خالد بن عثمان انتهى .

وقد عرفت مفاده آنفاً بل الروايات كثيرة بهذه المضامين وقد تقدم غير واحد منها وقد ظهر بحمد الله عدم الاشكال فى التقديم بعنوان القرض دون الزكاة .

واما ما ذكره المفيد من تنزيل الرواية على ظاهرها فى الجواز فيكون فيه روايتان فيه انه عليه لا يتحقق التعارض فى الاخبار بل فى كل مورد تعارض الخبر ان يمكن ان يقال فيه روايتان فيحمل على اباحة كل منهما قال فى الحدائق حاكياً عن المفيد رض ما لفظه فقال : وقد جاءت رخص عن الصادقين (عليه السلام) فى تقديمها شهرين قبل حلها وجاء ثلاثة أشهر وأربعة أشهر عند الحاجة الى ذلك . واليه يميل كلام المحقق فى المعبر ايضاً حيث قال على أثر الكلام المتقدم نقله عنه : و كأن الاقرب ما ذكره المفيد من تنزيل الرواية على ظاهرها فى الجواز فيكون فيه روايتان

انتهى . ولا ريب ان هذا أقرب فى الجمع بين الاخبار من ما ذكره الشيخ (قدس سره) ولعل الاقرب منها هو حمل هذه الاخبار على التقية الى ان قال بعد نقل القول بالجواز من العامة ورجح بعض مشايخنا المعاصرين حمل أخبار الجواز على العذر والضرورة المانع من التمكن من اعطائها بعد حلول وقت الوجوب كما يقدم غسل الجمعة لخوف اعواز الماء ، قال : وهذا جمع حسن تتلائم به الاخبار ، وحيث ان فالاقتصار على الشهرين كالاقتصار على يوم الخميس وما بعده بالنسبة الى غسل الجمعة . انتهى .

ولا يخفى بعده بل عدم استقامته ، وكانه بنى فى ذلك على رواية حماد بن عثمان المتضمنة للشهرين والا فالأخبار التى قدمناها منها ما يدل على التقديم فى أول السنة كمرسلة حسين بن عثمان ومنها بعد ستة أشهر كرواية ابى بصير أو خمسة أشهر كروايته الثانية ومعلومية العذر عن اخراج الزكاة فى هذه المدد كمعلومية العذر فى جواز تعجيل الزكاة كما هو المدعى منها وتأويلها بما ذكر تعسف ظاهر انتهى .

ومن جميع ما ذكرنا ظهر قوة ما افاد الشيخ فى كتابيه ولذا استوجده فى المدارك حيث قال : و ما ذكره الشيخ فى الجمع جيد الا أن جواز التعجيل على سبيل القرض لا يقتيد بالشهرين والثلاثة فلا يظهر للتخصيص على هذا التقدير وجه لكن ليس فى الروايتين ما يدل على التخصيص بالحكم صريحاً ، والتخصيص بالذكر لا يقتضى التخصيص بالحكم خصوصاً الرواية الاولى فان التخصيص فيها وقع فى كلام السائل وليس فى الجواب عن المقيد المسؤول عنه دلالة على نفى الحكم عن ماعده . انتهى موضع الحاجة من عبارة الحدائق والله العالم .

وكيف كان لفلودفع المالك على جهة القرض ﴿ فاذا جاء وقت الوجوب احتسبها من الزكاة ﴾ ان شاء ﴿ ك ﴾ غيرها من ﴿ الدين على الفقير بشرط بقاء القابض على صفة الاستحقاق وبقاء الوجوب فى المال ﴾ بلا خلاف ولا أشكال .

وفى المدارك قال لاريب فى اعتبار هذا الشرط بناء على ان التقديم على سبيل القرض لا الزكوة المعجلة لان هذا المدفوع دين للمالك فيجوز له احتسابه



على من هو عليه من الزكاة بعد وجوبها اذا كان مستحقا كغيره من الديون الخ ووجهه واضح لما عرفت من عدم صحة التقديم بعنوان الزكاة فاذا كان قرضاً صح حساب المالك عليه عند تعلق الوجوب عليه .

﴿ولو كان النصاب﴾ مما يتم بالقرض لم تجب الزكاة سواء كانت عينه باقية أو تالفة على الاشبهه ﴿بأصول المذهب وقواعده يعنى كان المال بحد النصاب مع العين المفروضة بحيث اذا خرج مقدار منه بالقرض خرج عن النصاب كما اذا كان للمالك اربعون شاة واقرض واحدة منها قبل حول الحول فلا زكاة على المالك عند حول الحول فانه بالقرض خرج عن ملك المالك ودخل في ملك المقرض فيكون الباقي انقص من النصاب بل هو كذلك لو ايسر الفقير فرد قبل حول الحول لاشتراط الملك في جميع آتات السنة والحول .

قال في المدارك هذا هو الاجود لان القرض يخرج عن ملك المقرض بالقبض فلا يتم به النصاب ونبه بالتسوية بين ان يكون العين باقية أو تالفة على خلاف الشيخ حيث ذهب الى ان القرض انما يملك بالتصرف فلا ينثلم النصاب قبله وهو ضعيف جداً ونقل عنه قول آخر بان النصاب لا ينثلم بالقرض مطاذا تمكن المالك من استعادته بناء على ان وجوب الزكاة في الدين اذا كان مالكة متمكنا منه قال في المعتمد وهذا ليس بجيد لاننا ان ما يدفعه يكون قرضاً ولا ريب ان القرض يخرج عن ملك المقرض فلا يتم به النصاب ويتوجه عليه انه لا ريب في خروج القرض عن ملك المقرض الا ان يثبت في ذمة المقرض من المثل او القيمة من اقسام الدين فيمكن تعلق الزكاة به عند من قال بوجوبها في الدين وعدم سقوط الزكاة بابدال النصاب او بعضه بالمثل وقد بينا ضعف ذلك كله فيما سبق انتهى .

ولا يخفى ان نظر المعتمد الى ما هو الحق لاعلى قول قائل في البين ولو لم يكن معتبراً عند آخره من المعلوم ان كون المثل او القيمة في ذمة المقرض لا يصحح بقاء العين بمقدار النصاب بعد كون اللازم هو بقاء عين النصاب الى تمام الحول في ملك المالك وليس كذلك لخروج مقدار منه عن النصاب وهو مقتضى ظاهر الروايات

الدالة على حلول الحول بنفس العين فصحته عند الشيخ لا يوجب صحته عند غيره  
فما فى المعبر معتبر جداً .

وفى المسالك بعد العبارة قال ردبذلك على الشيخ حيث ذهب الى ان المقرض  
لا يملك العين المقرضة الا بالتصرف فمع بقاء عينها تكون باقية على ملك المقرض  
فلا ينتمى النصاب لو تم بها ومختار المصنف انه يملك بالقبض مع العقد لان التصرف  
فرع الملك فلو كان مشروطا به داروسياتى الكلام فيه انشاء الله (ح) فينتمى النصاب  
مع تمامه به انتهى .

قال وفى الجواهر فى هذا المقام قال خلافا للشيخ فى جميع ذلك ، فقال :  
«ان القرض يملك بالتصرف دون القبض» وقال : «ان الزكاة تجب فى الدين» وقال :  
« ان تبديل النصاب فى اثناء الحول لا يسقط الزكوة » ومقتضى جميع ذلك او بعضه  
ان النصاب اذا تم بالقرض وجبت الزكاة مع وجود العين ، بل ومع تلفها اذا فرض  
كون مثلها او قيمتها مكملة للنصاب كما فى الدراهم والدنانير ، ولعله على ذلك  
بنى ما يحكى عن مبسوطه من انه اذا كان عنده اربعون شاة فعجل واحدة ثم حال  
الحول جاز ان يحتسب بها ، لانها بعد فى ملكه مادامت عينها باقية .

واستدل عليه فى محكى الخلاف بأنه ثبت أن ما يعجله على وجه الدين  
وما يكون كذلك فكانه حاصل عنده ، وجاهله أن يحتسب به ، لان المال مانقص  
عن النصاب ، انتهى وقد مر اكثرها فى المجلد الحادى العشر فراجع .

﴿و﴾ كيف كان فقد ظهر لك مما ذكرناه أنه ﴿لو خرج المستحق عن الوصف  
استبعدت﴾ العين منه ان بقيت بحالها والافمئلتها أو قيمتها ، لانها قرض عليه ، وفى  
المسالك جواز الاستعادة لا يتوقف على خروج القابض عن وصف الاستحقاق بل له  
ان يستعيدها منه كما سياتى وان كان باقياً على الاستحقاق ويعطيها غيره او يعطيها غيرها  
او يعطيها غيره غيرها ومع خروجه عن الوصف لا يتعين على المالك استعادتها بل عليه  
ان يخرج الزكوة منها او من غيرها وكذا الحكم فى حق القابض فانه مع طلب المالك  
يجب عليه الوفاء مع الامكان وان كان مستحقا فى العبارة تجوز والامر سهل انتهى .



ووجهه انه دفع قرضاً والمقترض تملك بمجرد القرض وليس دائر امدارانه فقير او غنى نعم حيث كان القرض من العقود الجائزة للمالك فسخ العقد والمطالبة بالعين كلما اراد فيجب على المقترض رد العين ان بقيت والا مثلها او قيمتها وفي المدارك قال بعد قوله ولو خرج اه الوجه في هذه الاحكام كلها معلوم مما سبق فان المدفوع الى الفقير قرض كما هو القرض فكان حكمه حكم غيره من الديون في جواز احتسابه من الزكوة واستعادة مثله او قيمته مع بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق وبدونه ولو قلنا ان المدفوع زكوة معجلة امتنع استعادته مع بقاء الوجوب في المال وبقاء القابض على صفة الاستحقاق انتهى .

وقد ظهر من جميع ذلك وجه قوله ﴿وله أن يمتنع من اعادة العين ببذل القيمة عند القبض﴾ ان كانت العين المدفوعة من القيمي ، ضرورة كونه حينئذ ﴿كالقرض﴾ الكلي الذي كان المقام احد مصاديقه .

وفي المسالك هذا اذا كانت قيمة والاوجب مثلها وعلى التقديرين له الامتناع من اعادة العين بناء على ماتقدم من ان المقترض يملك العين بالقبض فيجب عليه قيمته حينئذ ان كان قيمياً لانه اول زمان دخوله في ملكه والا فمثلته ونبه بذلك ايضاً على خلاف الشيخ والمراد بالقرض للمشبه به في قوله كالقرض المهمة الكلية الشاملة لجميع افراده والمشبه هو الفرد الخاص منها وهو المبحوث عنه وبينهما تغاير يجوز تشبيهه به والتقدير كما ان جميع افراد القرض كك فلايرد (ح) انه شبه الشيء بنفسه انتهى .

ولا يخفى ورود هذا الاشكال بالعبارة اذ لا فرق في حكم الشيء بنحو الكلي الشامل لمصاديقه او فرده الخاص الوارد في شيء معين فاذا فرض كون الدفع ليس بنحو الزكاة بل القرض فلا فرق فيه بين موارد ولا بد من اجراء حكم القرض لهذا المورد الخاص ايضاً فكلية القرض انه يملك بمجرد القبض تصرف فيه اولا فاذا صار ملكاً للمقترض بضمائه قيمته ان كان قيمياً ومثلاً ان كانت مثلياً للمقترض ان يمتنع من رد ما ملكه بدفع قيمته .

﴿ ولو تعذر استعادتها ﴾ من المقرض ﴿ غرم المالك الزكاة من رأس ﴾

وبقى له ذلك المال فى ذمته كما هو واضح .

﴿ ولو كان المستحق على الصفات وحصلت شرائط الوجوب جاز ﴾ له أن

يحتسبها عليه و﴿ أن يستعيدها ويعطى عوضها ، لان ﴾ الفرض كون ﴿ ها ﴾ قرضاً

و ﴿ لم تتعين ﴾ زكاة ﴿ و ﴾ حينئذ فـ ﴿ يجوز له أن يعدل بها عمن دفعت اليه

أيضاً ﴾ فيدفعها الى غيره ، وأن يدفع غيرها اليه والى غيره ، نعم لو قلنا بكونها

زكاة معجلة لم يجز شىء من ذلك .

﴿ فروع الاول لو دفع اليه ﴾ اى المستحق ﴿ شاة قرضاً ﴾ فزادت

زيادة متصلة كالسمن ﴿ أو لم تزد ﴾ لم يكن له استعادة العين ﴿ على وجه يلزم

المقرض به ﴾ مع ارتفاع الفقر ﴿ و عدمه ، لان القرض يملك عندنا بالقبض ،

والقيمى يضمن بقيمته ، فـ ﴿ للمفقر حينئذ بذل القيمة ، وكذا لو كانت الزيادة

منفصلة كالولد لسكن لو ﴿ تراضيا على ﴾ دفع الشاة لم يجب عليه دفع الولد ﴿

لانه نماء ملكه .

وفى الجواهر وبذلك يظهر أن تقييد المصنف الحكم المزبور بالزيادة وارتفاع

الفقر ليس فى محله ، وهو فى محله فان الفرض ان المدفوع قرض لازكاة وهذا

حكم القرض وليس دائراً مدار الفقر والغنى ولو اقترض حاملاً كان عليه قيمة الشاة

حاملاً وهو واضح .

وفى المدارك قال بعد قوله فروع اه قد عرفت ان التقديم انما يصح على وجه

القرض و ان القرض يخرج عن ملك الدافع ويملكه المقرض بالقبض ومقتضى

ذلك انه ليس للمقرض الزام المقرض باعادة العين مع الزيادة وعدمها ومع ارتفاع

الفقر وبدونه وانما له المطالبة بعوضه مثلاً او قيمة وانما قيد المص المنع من استعادة

الشاة بهذين القيدين لان الغالب عدم تعلق غرض المالك باستعادة العين بدونهما

وربما وجه اعتبار الاول بأنه مع الزيادة يمتنع الزام المالك بالاعادة بكل وجه اما

بدونه فقد ثبت جواز الالزام على القول بأن الواجب فى القيمى المثل اذا انحصرت



الافراد المطابقة للحق فى تلك العين وهو توجيه بعيد اذ مقتضى كلامه فى هذا الفرع وما بعده لزوم القيمة ولانه لاشعار فى العبارة بتعذر المثل انتهى .

الفرع ﴿الثانى لوقصت﴾ الشاة ﴿قيل﴾ والقائل الشيخ: ﴿يردها ولاشياء على الفقير﴾ لعدم ملك المقرض بالقبض عنده .

وفى المدارك القول للشيخ فى المبسوط وهو ضعيف جداً والاصح ما اختاره المص من لزوم القيمة حين القبض لان الشاة قيمته لامثلية انتهى فاذا فرض ان المقرض يملك بالقبض دون التصرف والالزم الدور فوقع النقص فى ملكه من حين القبض فكان ضمانا عليه حينئذ لاعلى المقرض ولذا قال ﴿والوجه لزوم القيمة حين القبض﴾ وكذا لو قلنا بانه زكاة معجلة فان صح ملكه الفقير ايضاً زكاة فليس يده يد ضمان بل حدث النقص فى ملكه بمجرد القبض والله العالم .

الفرع ﴿الثالث اذ استغنى﴾ المقرض الفقير ﴿بعين المال﴾ الذى اقترضه سواء كان بنمائه المتصل او المنفصل او بزيادة قيمتها حيث كان الجميع للمقرض لحصولها فى ملكه لكن كان استغناؤه من حيث مؤنة سنته لامن حيث دينه وقرضه بحيث لو استعاد المالك القرض صار فقيراً ثانياً ﴿جاز﴾ حينئذ ﴿احتسابه عليه﴾ من دون ان يكون استغناؤه مانعاً من الحساب ولا يضر احتساب الزكاة عليه وكونه غنياً اذ المفروض انه ليس غنياً بقول مطلق بحيث تمكن من اداء دينه ايضاً وفى مثله يجب عليه الزكاة كما عرفت قبلاً .

فان الذى احتاج لمعاشه ومؤنة سنته كان فقيراً ولو كان له دار وخادم وكتاب بما يليق بحاله وشؤنه ويجوز له اخذ الزكاة لاداء ديونه والمقام نظير ذلك فانه كان فقيراً محضاً اولاً ثم صار غنياً فى الجملة بالقرض فاذا وجب اخذ القرض عنه بتوهم انه غنى صار ثانياً فقيراً جاز رده اليه ثانياً فيكون الاخذ امراً لغواً حينئذ وهذا أحد الدليل على جواز الاحتساب عليه من حيث انه لاحكمة فى اخذه وعوده كما عن المختلف وان كان هو غير تام لامكان اخذه ودفعه الى غيره حيث لا يجب على المقرض بعد اخذ قرضه رفع زكاته عليه بل له الدفع بأى فقير .

والحاصل لو صار الفقير غنياً بهذا القرض بعينه وتم حول المالك المقرض جاز له احتساب الزكاة عليه والمخالف ابن ادريس فلا يجوز الاحتساب بل يجب على المقرض استرداد قرضه لان الفقير غنى لايجوز دفع الزكاة عليه وضعفه قد ظهر ﴿ ولا يكلف المالك أخذه واعادته ﴾ .

وفى الجواهر لما قدمناه سابقاً من اعتبار مايقابل الدين فى مؤونة السنة التى يحصل بها وصف الغنى المانع من الاحتساب ، و حينئذ فهو فقير لآبأس باحتسابه عليه وان استغنى به ، اذ هو كالفقير الذى يدفع اليه ما يغنيه ، خلافاً لابن ادريس فمنعه باعتبار كونه غنياً ، لان المقرض بملك ما استقرضه دون القارض ، فهو غنى حينئذ ، قال : « وعندنا أن من عليه دين وله من المال الذهب والفضة بقدر الدين و كان ذلك المال الذى معه نصاباً فلا يعطى من الزكاة ، ولا يقال : انه فقير يستحق الزكاة ، بل يجب عليه اخراج الزكاة مما معه ، لان الدين عندنا لا يمنع من وجوب الزكاة ، لان الدين فى الذمة والزكاة فى العين » .

ولا يخفى عليك مافيه من الخبط بين المسألتين ، ضرورة الفرق بين عدم منع الدين وجوب الزكاة على من ملك النصاب وبين اقتضائه وصف الفقر اذا فرض قصور ماله عن مقابلته ومؤونة سنته ، وبذلك يظهر عدم تناول خبرى الاحول لمحل الفرض ، لعدم حصول وصف اليسار له حينئذ مع فرض كون استغنائه بعين مال القرض ، بل به يظهر أن ذلك أولى مما أجاب به فى المختلف من ان الغنى هنا ليس مانعاً ، اذ لاحكمة ظاهرة فى أخذه ودفعه .

لو دفع اليه مالا فاستغنى بعين ذلك المال ثم حال الحول عليه كذلك ، فان قلنا بجواز الدفع زكاة معجلة وقصد به ذلك فانه ليس له استعادته لما عرفت .

و لو دفعه على سبيل القرض والحال كذلك فهل له احتسابه عليه ولا يكلف اخذه واعادته عليه ام لا ؟ المشهور الاول نص عليه الشيخ واكثر الاصحاب ، وبه قطع المحقق والعلامة فى جملة من كتبه من غير نقل خلاف .

واستدل عليه فى المنتهى بأن العين انما دفعت اليه ليستغنى بها وترفع حاجته



وقد حصل الغرض فلا يمنع الاجزاء ، وبانا لو استرجعنا منه لصار فقيراً فجاز دفعها اليه بعد ذلك وذلك لامعنى له .

ثم نقل عبارة ابن ادريس ثم جعله اوفق بالاصول وقد عرفت ذلك فى مسألة الغناء والفقرومن المعلوم ان الدين الذى بقدر النصاب ملازم مع فقره حقيقة وعدم كونه مالكا للنصاب اذ النصاب فى مقابل الدين فيجب عليه الاخذ فضلا عن الدفع وهو غير مسألنا فان الكلام فيمن صار غنيا بعين القرض او بغيره والفرق بينهما واضح فان الاول لو استعاد القرض صار فقيراً ايضا بخلاف الثانى فان معناه انه لو استعاد القرض بقى على غناؤه .

ولذا قال ﴿ وان استغنى بغيره ﴾ اى بغير مال القرض ﴿ استعيد القرض ﴾ منه عين القرض لان القرض انه لو استعيد منه العين كان غنياً ايضا حيث ان القرض انه كان غناؤه بسبب غير عين المقترضة فيجب استرداد العين والفرق بينهما واضح فانه لو كان غناؤه بعين القرض لو استعيدت صار فقيراً كالاول بخلاف الثانى .

قال فى الجواهر مالفظه والمراد عدم جواز الاحتساب عليه ، لحصول وصف الغنى الذى عرفت كونه مانعاً من الاحتساب بناء على ما عرفت من أن القرض يملك بالقبض ، فالنماء مثلاً حينئذ للمقترض ، نعم يتجه الاحتساب بناء على مذهب الشيخ من ان القرض لا يملك بالقبض ، فهو حينئذ على ملك القارض ، ويتبعه النماء وارتفاع القيمة ، ولا يمنع الاحتساب عليه الا غناؤه بمال آخر ، انتهى .

والفرق بين قول الشيخ والمشهور واضح فان الملكية على قول الشيخ بالقبض غير حاصل فيكون العين مع جميع نماآنها على ملك المقرض فلا يحصل حينئذ غناؤه بالعين الا بالشئ الاخر غير العين وعلى المشهور كان العين مع جميع نماآنها للمقترض لحصول الملك بمجرد القبض و دليله معه فان التصرف يتوقف على الملك والالزم التصرف فى ملك الغير فيلزم الزنا احيانا كما اذا كانت العين المقترضة من الاماء والله العالم .

ثم اعلم ان المقرض لو كان ماله بقدر النصاب لا ازيد ثم قرض مقداراً منه

نقص ماله عن النصاب وانقطع الحول بخروج بعضه عن الملك فلو استرد العين المقروضة لزم الحول ابتداء نعم على قول الشيخ القائل بعدم خروجه عن ملك المالك بالقبض لعله لا ينثلم به الحول بعد الرد بل عنده لا ينثلم ولو بدل بعض اعيان النصاب بالبعض وضعفه ظاهر .

### واما القول فى النية

فاعتبارها محل اتفاق بين الاصحاب وفى المدارك اجمع الاصحاب على ان النية شرط فى اداء الزكوة بل قال المصنف فى المعتبر ان ذلك مذهب العلماء كافة الا الاوزاعى ويسدل على الاشتراط ان الدفع يحتمل الوجوب والندب والزكوة وغيرها فلا يتعين لاحد الوجوه الا بالنية وان الزكوة عبادة فيجب ايقاعها على وجه الاخلاص ولا يتحقق الاخلاص الا مع القصد وهو المراد بالنية انتهى .

وظاهر العبارة هو اعم من قصد القربة حيث ادخل قصد التعيين والتميز فيها كما ان الظاهر انه لو لم تقع النية كان فاسداً ولزم عليه الاعادة وبالجملة المراد بها هنا القصد القربة الى الله لالنية اللازمة لاصل الفعل الذى يستحيل صدوره بدونها كما عرفت مرارا من فى الوضوء والصلاة والصوم والحج وعرفت فى تلك المباحث انه ان كان المراد بها هو القربة فلا يحتاج الى هذه التفاصيل بل يكفى القول بأنه يجب الاتيان لله وبطل لو كان لغيره تعالى كما فى المقام فالزكاة مشروطة بالقربة خلافاً للاوزاعى فان المخالفة لا يصح الا فى القربة لا الارادة المتوقفة عليها المراد وبهذا المعنى قد ادعى عليه الاجماع .

وفى الجواهر مانصه بل الاجماع بقسميه عليه ، بل لعله كذلك بين المسلمين ، وفى المعتبر انه مذهب العلماء الا الاوزاعى ، وفى التذكرة انه قول عامة اهل العلم ، الى أن قال : وحكى عن الاوزاعى عدم وجوبها فيها ، لانها دين فلا تجب فيها كسائر الديون ، ولذا يخرجها ولى اليتيم وبأخذها السلطان من الممتنع ، والفرق ظاهر ، لانحصار مستحقه ، فقضاؤه ليس بعبادة ولذا يسقط باسقاط مستحقه ، وولى الطفل والسلطان



يقومان عند الحاجة ، فعموم ما دل على اعتبارها من قوله : « وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » .

وقوله ( عنه ) : « انما الاعمال بالنيات » ونحو ذلك لامعارض له هنا ، وكذا الكلام فى الخمس و ان قل المصرح باعتبارها فيه ، وكأنهم أو كلوا الامر فيه على الزكاة ، نعم فى البيان فى الخمس فى ارض الذمى « ولا يشترط فيها النصاب ولا الحول ولا النية » لكن فى الدروس فى مسألة ارض الذمى قال : « والنية هنا غير معتبرة من الذمى ، وفى وجوبها على الامام عليه السلام او الحاكم نظر ، أقربه الوجوب عنهما لاعنه عند الاخذ و الدفع » وفى حواشى الارشاد للكركى فى هذه المسألة « ويتولى النية هنا الامام (عليه السلام) او الحاكم ، ولا ينوبان النيابة عن الكافر ، اذ لا تقع العبادة منه ولا عنه مع احتمال ان يقال : ان هذا القسم من العبادة لا يحتاج الى النية ، كتغسيل الكافر للمسلم ، و كغسلها اذا كانت حائضة تحت مسلم وقد ظهرت . وقلنا انه لا يحل اتيان الحائض حتى تغتسل » ونحوه فى حاشية الشرائع ، و حكم فى المسالك بتولى الامام (عليه السلام) او الحاكم النية وجوباً عنهما لاعنه ، ثم احتمال سقوطها هنا كما فى القواعد ، وحكى عن الشهيد فى حواشيه على القواعد التعرض للنية فى هذه المسألة ، وحكايته عن الفخر ، وعلى كل حال فلا اشكال فى اعتبار النية انتهى بطوله .

اقول اما ان يراد اعتبارها تكليفاً او وضعاً فان اريد بالاول الوجوب مع الكفاية بدونها فيلزم كون دفع الزكاة معصية وان كان ندباً فهو غير ظاهر من العبارات وان اريد بها الوضعى اى عدم الكفاية لو دفع الزكاة بدون نية القربة بحيث لزم عليه الدفع ثانياً كان دون اثباته خرط القتاد .

فانه كما عرفت فى العبارة هى دين كساير الديون بل لا فرق بينها وبين الخمس جداً مع كفاية وصوله عند اهله بأى نحو كان ولو كرهاً وقهراً وكما لو أخذ الفقيه منه جبراً وقهراً زكاته او خمسها ويسقط عنه فقصد القربة لكمالها وترتب الثواب عليه وبالجملة لادليل على الظاهر على وجوب القصد بهذا المعنى .

واما كونه واجبة او مستحبة فنفس صدورها عن المالك حاصل معه بل نفس علم المالك بكونها زكاة واجبة كاف فى حصول القصد واما قوله انما الاعمال بالنيات فلا يجرى فى المقام جداً .

فانه اولا من حيث الثواب وثانياً فيما كان اصل الفعل مشتركاً بين امور يتوقف الامتياز بالتعيين كالغوص فى الماء والارتماس فيه الذى يمكن كونه غسل او تنظيفاً او تبريداً او لهواً او اخذ شىء من قعره وعمقه وكر كعتين من الصلاة التى يمكن نافلة او صبحا وغير ذلك .

بخلاف دفع الزكاة مع العلم بانها زكاة وكان المالك فى مقام الدفع حيث لا يتصور الا للزكاة ولا يقع الا بها فكيف يتوقف على النية وليست كالصلاة التى لا تحصل بغير القربة ولو فى جزء يسير منها فلا يحصل الغرض منها الا بالقربة بخلاف الزكاة فان الغرض منها حصولها عند الفقير وهو حاصل بمجرد الدفع .

واما قوله وما امروا الا ليعبدوا الله الخ فهو اجنبى عن المقام بالمرّة فان الاية فى مقام الامر بالتوحيد وترك الشرك بالله تعالى الشرك الخفى والجلى وكون الاعمال كلا لله تعالى فهذه الاية نظير و اخلصوا دينهم لله و قوله تعالى ايضا ألا لله الدين الخالص .

وقوله فاعبدوا الله مخلصاً له الدين وقوله وادعوه مخلصاً له الدين وغير ذلك من الايات ومعنى مخلصين له الدين اى مخلصين له العبادة لاله وللصنم فيكون الاية فى مقابل المشركين الذين جعلوا لله أنداداً والهاً يعبدون الكل وهذا هو الشرك الجلى وكذا مخلصين له الدين والعبادة اى لا يكون العبادة له ولغيره كالذين يفعلون رياء .

ومن المعلوم ان الاعمال المختصة له تعالى قسمان قسم يحتاج قوامه بالقربة وقصد التقرب بحيث لا يحصل الا به فلو لم يأت بها بقصد امر الله كان فاسداً كما فى مطلق التعبديات وقسم لا يكون كذلك لحصول الغرض من الله ولو لم يكن بقصد



الامر والطاعة كمطلق التوصلات حيث ان الغرض منها حصول نفس الفعل كالكفن والدفن وغيرهما .

ومن المعلوم ان الغرض حاصل بمجرد الدفن فان كان ذلك بقصد القربة والامر كان له ثواب زائدة لحصول فعله بنحو الكمال والا فلا يكون له ثواب ازيد من ثواب نفس الدفن بعد معلومية ان الغرض هو ذلك ومن المعلوم ان الداعي لدفع الزكاة ليس الا الامر بذلك كالامر بالدفن فلا يشترط بشيء زائد سوى الدفع بأى نحو كان فوصول الزكاة الى الفقير كالكفن والدفن للميت لحصول الغرض اذا دفع الى الفقير ودفن في التراب كان ذلك لله تعالى اولاغراض اخر بل ولو كان فى امتثالهما كارهاً بل يحصل له ثواب اصل الفعل و ثواب الزكاة بعين ماورد فى الروايات ولو لم يكن بقصد القربة .

وبالجملة كونها من التعبديات يحتاج الى دليل دل على بطلان الزكاة لو لم يقصد بها القربة فقد عرفت من البيان عدم لزوم القصد فى الخمس مع انها من واو واحد وما ورد من عدم الكفاية لو دفعت الى المخالفين من حيث انهم مغضوبون الى الله فلا يقع الزكاة فى محلها وكون عدم ذكر شرط القربة فى الخمس ليس لاجل ايكال وجوبه الى الزكاة بل لعدم لزومها فيه جداً .

هذا كله مع ورود روايات كثيرة على ان حمل الزكاة علانية افضل من كونه سراً مع انه لا يخلو عن رياء الا اذا كان الفاعل تالى تلو المعصوم بحيث لا يؤثر فيه رؤية الناس ومدحهم وثنائهم له .

وبالجملة ان ذلك لا يخلو غالباً عن الشرك الخفى وكون العمل لاراءة الناس المنافى للخلوص ولو فى بعض افراده ولازم اشتراط القربة بطلانه فى هذا الفرد ومع ذلك امر باعلانها بنحو الاطلاق فهذه الروايات اقوى شاهد على عدم اشتراط القربة فيكون حينئذ مثل غسل اليد والثوب من النجاسات الذى كان اصل الفعل لامره تعالى ومع ذلك لا يشترط فيه قصد القربة .

ومن ذلك الاخبار مارواه (ابوبصير) يعنى ليث بن البخترى، عن ابي عبد الله

عَلَيْهِ السَّلَامُ فى قوله تعالى : « انما الصدقات للفقراء والمساكين » (الى أن قال : ) وكلمة فرض الله عليك فاعلانه افضل من اسراره ، وكلمة كان تطوعاً فاسراره افضل من اعلانه ، ولو ان رجلاً يحمل زكاة ماله على عاتقه فقسّمها علانية كان ذلك حسناً جميلاً . وما رواه ( اسحاق بن عمار ) عن ابي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى قول الله عزوجل : « وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم » فقال : هى سوى الزكاة ان الزكاة علانية غير سرّ .

وما رواه (ابن بكير) عن رجل ، عن ابي جعفر (ابى عبدالله) عَلَيْهِ السَّلَامُ فى قوله عزوجل : ان تبدوا الصدقات فنعما هى « قال : يعنى الزكاة المفروضة قال : قلت : « وان تخفوها وتؤتوها الفقراء » قال : يعنى النافلة انهم كانوا يستحبون اظهار الفرائض وكتمان النوافل .

وما رواه (عبدالله بن سنان) عن ابي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ (فى حديث) قال : لو أن رجلاً حمل الزكاة فأعطاها علانية لم يكن عليه فى ذلك عيب . وما (عن المقنعة) قال : قال عَلَيْهِ السَّلَامُ فى قوله تعالى : « ان تبدوا الصدقات فنعما هى » قال : نزلت فى الفريضة « وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم » قال : ذلك فى النافلة .

(وما عن) (مجمع البيان) قال : روى على بن ابراهيم باسناده عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ قال : الزكاة المفروضة تخرج علانية وتدفع علانية وغير الزكاة ان دفعه سرّاً فهو أفضل .

(وما عن العياشى) فى « تفسيره » عن الحلبي ، عن ابي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال : سألته عن قول الله : « وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم » قال : ليس ذلك الزكاة ، ولكنه الرجل يتصدق لنفسه الزكاة علانية ليس بسرّ .

وبالجمله لم يشر فى الروايات الى عدم اجزاء الزكاة لو لم يقصد بها القرية وهذا هو المطلوب والمقصود منا والا فشرط كل عمل فى كماله وتمامه هو القرية ولازم اشتراط القصد انه لو نسى القرية بطلت ولا يكفيها النية بعد الدفع والتلف



عند الفقير وهو واضح مع انه ليس كذلك فالاقوى عدم وجوب قصد القرية وانما يشترط في كمالها فيسقط اكثر الفروع المبتنية عليه وح تجزى ولو كان في دفعها مكرها او نسيها حين الدفع ولكن الاحوط عدم تركها .

﴿و﴾ كيف كان فـ (المراعى) اللازم في النية انما هو ﴿نية الدافع﴾ عند الدفع الى الفقير ﴿ان كان مالكا﴾ مخاطباً بالزكاة فنفس نية القرية من المالك عند الدفع الى الفقير او الامام او الفقيه بنفسه او بوكيله كاف لحصول القرية بمجرد صدوره عن المالك بهذا القصد ولا يتغير عما وقعت عليه من القرية لو لم يتحقق من غير المالك .

وفي المدارك قال بعد قوله والمراعى اه المراد ان المعتبر في النية نية الدافع الى الفقير ان كان مالكا وان كان الدافع الى الفقير الامام او الساعى او الوكيل جاز ان يتولى النية كل واحد من المالك والدافع اما المالك فلتعلق الزكاة به اصالة فكانت نيته عند الدفع الى المستحق كافية واما الامام او نايبه او الوكيل فلقيامهم مقام المالك ويحتمل ان يكون المراد ان الدافع الى الفقير ان كان الامام او الساعى او الوكيل جاز ان يتولى النية المالك عند الدفع الى احد الثلاثة او احد الثلاثة عند الدفع الى الفقير .

ويشكل بان يسد الوكيل يد الموكل فتكون نية الموكل عند الدفع الى الوكيل بمنزلة نيته والمال في يده وجزم المصنف في المعتبر بأن المالك اذا دفع الى الساعى لم يحتج الساعى الى النية عند الدفع لان الساعى كالوكيل لاهل السهمان وقال ان الموكل لو دفع الى الوكيل لم تجز عن نية الوكيل حالة الدفع ولو نوى الوكيل عند الدفع لم تجز عن نية الموكل حال التسليم الى الوكيل واجتزاء العلامة ومن تأخر عنه بنية الوكيل حال التسليم الى الفقير وهو غير بعيد وبالجملة فالامر في النية هين كما بيناه مراراً انتهى قد عرفت انه بناء على اشتراط القرية تحصل اذا صدر عن المالك قرية ولو لم يقع النية عند الوصول الى الفقير من الغير .

﴿و﴾ حينئذ ﴿ان كان﴾ الدافع للفقير ﴿ساعياً او الامام﴾ او وكيلاً

للمالك ﴿جاز أن يتولى النية﴾ حال الدفع للمستحق ﴿كل واحد من الدافع والمالك﴾ بل يكفى نفس نية المالك حين الدفع الى الوكيل فيقع قرينة الى الله ولو لم يقع قرينة من الوكيل عمداً او نسياناً فان المالك هو الاصل فى النية فبعد وقوعها قرينة لاتخرج عن ذلك ولروقع الى الفقير بعد مضى زمان والحاصل لايلزم القرينة من كل أحد فاذا دفع المالك قرينة حصل الدفع قرينة وحينئذ ان دفع المالك فهو اولى واعلم بتكليفه عند الدفع الى الفقير او الى ساعيه .

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿الولى عن الطفل والمجنون يتولى﴾ هو ﴿النية﴾ فى دفع الزكاة المتعلقة بهما بلا خلاف ولا اشكال ﴿او﴾ يتولاها عن كل منهما ﴿من له ان يقبض عنه كالامام عليه السلام والساعى﴾ بناء على ولايتهما على كل من كانت الزكاة فى ماله ، او على خصوص زكاة الطفل والمجنون ، وهما معاً محل للنظر كما عرفته سابقاً ﴿ويتعين﴾ هنا حينئذ ﴿عند الدفع﴾ الى المستحق بل ولو كان بعده كما اذا غفل عن النية حين الدفع .

ولذا قل ﴿ولو نوى بعد الدفع لم أستبعد جوازه﴾ فيه مع بقاء العين ، لكنه بناء على اشتراط النية مشكل لما عرفت من انه لو وقع بدون النية فلا يلحقها النية بعد ذلك لانه بالدفع وقبض الفقير خرج عن اختياره ودخل فى ملك الفقير فكيف ينوى القرينة بمال الغير .

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿حقيقتها القصد الى القرينة﴾ بناء على الوجوب والامر سهل وكذا لا يعتبر فيها نية الوجه من ﴿الوجوب او الندب ، و﴾ لكن يعتبر فيها ﴿كونها زكاة مال او فطرة﴾ وهو ايضا معلوم للدافع المالك فبمجرد اخراجه زكاة فطرته يعين فى نفسه وجوبها قصد او لايحتاج الى اكثر من ذلك ﴿ولا يفتقر﴾ ايضا الى نية ﴿الجنس الذى يخرج﴾ الزكاة ﴿منه﴾ كالانعام والغلات والنقدين لانها اصناف لا انواع .

﴿فروع لوقال : ان كان مالى الغائب باقياً فهذه زكاته ، وان كان تالفاً فهى نافلة صح﴾ بلا خلاف وعن فوائد الشرائع لامانع من صحته بوجه من الوجوه ،



بل عن الشيخ الاجماع عليه **﴿ولا كذا لو قال : او نافلة﴾** لكون التريديد حيثئذ في النية ، بخلاف الاولى فانه في المنوى ، وهو غير قادح ، لانه جازم بالوجوب على تقدير سلامة المال ، وبالنفل على تقدير تلفه ، ولا يخفى ما في الفرق لتحقق التريديد في كليهما لكنه كما في الجواهر كان الدليل على صحة الاول موجوداً وهو الاجماع بخلاف الثاني .

**﴿ولو كان له مالان﴾** مثلاً **﴿متساويان﴾** وفي الجواهر او مختلفان ، حاضران او غائبان ، او أحدهما **﴿حاضر و﴾** الاخر **﴿غائب فأخرج زكاة ونواها عن احدهما﴾** من غير تعيين **﴿أجزأته﴾** وفي الجواهر لاطلاق الادلة ، وما تقدم من عدم الدليل على وجوب تعيين الافراد انتهى .

وهذا في غاية الغرابة لو كان المراد ماهو ظاهر عبارة الشارح بداهة ان من له غنم وابل مثلاً او بقر وذهب فزكاة البقر بقر وزكاة الذهب ذهب فربما كان قيمة زكاة احدهما بأضعاف قيمة زكاة الاخر و بالعكس فكيف يكون زكاة واحدة مجملة كافية عن احدهما على ماهو الظاهر من شرح الجواهر .

نعم عبارة المتسن أبعد من الاشكال حيث قال مالان متساويان فان المراد ح هو التساوى من حيث قيمة زكاة الذهب مع قيمة شاة مثلاً فهو امر ممكن ذاتا او بحسب الازمنة او الحالات فيكون قيمة شاة مثلاً متساوية مع قيمة خمسة دراهم . واما لو لم يكن المراد التساوى من حيث القيمة بل كان الجنسان مختلفين حقيقة وقيمة فكيف يكون زكاة احدهما مجملاً كافية عن الاخر اللهم الا ان يراد انه نواها عن احدهما المعين عنده كما اراد زكاة الذهب مثلاً وكان بقدر الزكاة ولكن ذلك خارج عن ظهور العبارة فان الظاهر منها انه اخرج زكاة مجملة عن احدهما بنحو الاجمال .

قال في المسالك قد تقدم الكلام في ذلك وانه لا فرق بين المالين المتساويين والمختلفين ولا بين الحاضرين والغائبين و المتفرقين ولعله يريد التساوى في اصل الوجوب اما في قدر الواجب كالاربعين من الغنم و الخمس من الابل فلا نكتة في

ذكره اذ جواز الاطلاق فى المختلفين اغرب انتهى .

وكيف كان فما لم يدفع مقدار معين علم بأنه بمقدار الواجب عليه معيناً او فيما بين الاموال لم يبرء ذمته تعييناً او مجملاً .

نعم لو علم بمقدار كثير من الزكاة للاجناس المختلفة على ذمته من الذهب والفضة والغلات ونحوها واخرها عصيانا او عذراً او لم يتأخرها بل كان زمان تعلق الجميع واحد فدفعها للجميع وكان بمقدار الجميع كان كافياً كما اذا دفع الف دينار مثلاً لزكاة اجناس مختلفة وعلم ببراءة ذمته بهذا المقدار بخلاف صورة الفرض .

﴿وكذا﴾ اجزئته ﴿لوقال : ان كان مالى الغائب سالماً﴾ فهذه زكاته فان ذلك لا ينافى الجزم بالنية ، ويصح ويجزى بلا كلام فان مرجعه الى العلم بماله وانه غنم مثلاً كما اذا دفع غنم للاربعين مثلاً فقال ان كان مالى موجوداً فهذه زكاته فالترديد فى بقاء المال وعدمه لافى النية ﴿ولو أخرج عن ماله الغائب ان كان سالماً ثم بان تالفاً جاز نقلها الى غيره﴾ من أمواله ﴿على الاشبه﴾ بأصول المذهب وقواعده .

﴿ولو نوى عن مال يرجو وصوله اليه﴾ اى يرجو وصول المسال الى وجوب تعلق الزكاة لو كان المراد ذلك ﴿لم يجزوان وصل﴾ فانه ح يكون زكاة معجلاً فدفع المالك قبل التعلق فلا يجزى بعد البلوغ لتلفه عند الفقير وعدم اخذه بعنوان الزكاة وغير ذلك ويمكن ان يكون المعنى يرجو وصول المال اليه اى الى الفقير فماله زكاة مسلماً والشك فى وصوله بيد الفقير لاحتمال التلف عند المرسل ونحوه .

ولكن يبعده قوله عدم الاجراء وان وصل اذ حينئذ لا اشكال فى الاجزاء ﴿ولو لم ينورب المال ونوى الساعى او الامام عليه السلام عند التسليم فان﴾ كان قد أخذها الساعى ﴿او الامام عليه السلام﴾ كرها ﴿من رب المال﴾ جاز ﴿من حيث انه ولى الامر لكنك قد عرفت عدم اشتراط قصد القرية فيجزى بأى نحو كان﴾ وان أخذها طوعاً قبل ﴿والقائل الشيخ :﴾ لا يجزى ﴿بناءً على عدم الاكتفاء بنية الوكيل عن نية الموكل﴾ والاجزاء أشبهه ﴿مع فرض الوكالة ، والافعدمه أشبهه ، كما هو واضح .



هذا كله بناء على اشتراط النية والا فقد عرفت كفايته بأى نحو كان ويبره ذمة المالك مطلقا وان لم يكن بنحو الكمال من حيث خلوها عن قصد التقرب الى الله فان التوصليات التى يحصل بها الغرض بأى نحو كان لها فى حد نفسها ثواب من حيث انها من اوامر الله تعالى ايضا قصد بها القربة اولا ولكن اذا قصد بقصد التقرب الى الله صار وقوعها بنحو الكمال والتمام وموجبا للقرب بما زاد عن أصل العمل الحمد لله أولا وآخراً .

﴿القسم الثانى فى زكاة الفطرة﴾ وتجب عند غروب الشوال الى ليلة العيد الذى هو من الاعياد العظيمة فقد ورد فيه من الشرع روايات كثيرة فى فضلها وثوابها واحيائها وطلب العفو والرحمة من الله الرحمان الرحيم وهى ليلة يقع غفران الله ورحمته على رؤوس عباده كالسيل فى فصل الربيع وهى ليلة يكتب فيها للعباد البراءة من النار وهى ليلة يغفر ويعتق من النار فيها بقدر ما يعتق منهم فى تمام الشهر وهى الليلة التى يقول زين العابدين لعبيده واماءه قد اعتقتكم الله وانتم تدعون ان اعتق الله رقبتي من النار وهى الليلة التى توجر الصائمين أجر صيامهم فاغتنموا عباد الله هذه الليالى والايام التى تغنى وتمضى منكم فى ايام الدنيا فويل لمن مضى وفات منه تلك الايام والليالى وهو فى غفلة من ذلك .

وقد ورد بما حاصله الشقى من حرم من غفران الله تعالى فى هذا الشهر .  
والروايات كثيرة فى ذلك فمنها مارواه (ابن ابي عمير) عن جميل بن صالح ، عن محمد بن مروان قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : ان الله عز وجل فى كل ليلة من شهر رمضان عتقاء وطلقاء من النار الا من أفطر على مسكر ، فاذا كان فى آخر ليلة منه أعتق فيها مثل ما أعتق فى جميعه .

ومنها مارواه (جابر) عن ابي جعفر عليه السلام قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل بوجهه الى الناس فيقول معاشر الناس اذا طلع هلال شهر رمضان غلت مردة الشياطين ، وفتحت أبواب السماء و ابواب الجنان و ابواب الرحمة ، و غلقت ابواب النار ، و استجيب الدعاء ، و كان لله فيه عند كل فطر عتقاء يعتقهم الله من النار ، وينادى

مناد كل ليلة هل من سائل؟ هل من مستغفر؟ اللهم أعط كل منفق خلفا ، وأعط كل ممسك تلقا ، حتى اذا طلع هلال شوال نودى المؤمنون ان اغدوا الى جوائزكم فهو يوم الجائزة ، ثم قال ابو جعفر عليه السلام : اما والذي نفسى بيده ما هي بجائزة الدنانير والدراهم .

ومنها مرواه اسماعيل بن ابي زياد عن ابي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال : رمضان شهر الله استكثروا فيه من التهليل والتكبير والتحميد والتسبيح ، وهو ربيع الفقراء ، وانما جعل الاضحى ليشبع المساكين من اللحم ، فأطعموا من فضل ما أنعم الله به عليكم على عيالاتكم وجيرانكم وأحسنوا جوارنعم الله عليكم ، وواصلوا اخوانكم ، وأطعموا الفقراء والمساكين من اخوانكم ، فانه من فطر صائما فله مثل أجره من غير ان ينقص من أجره شيئا ، وسمى شهر رمضان شهر العتق لان الله فيه كل يوم وليلة ستمائة عتيق وفي آخره مثل ما عتقت فيما مضى .

ومنها ما عن عيون الاخبار عن محمد بن بكران النقاش ومحمد بن ابراهيم ابن اسحاق المؤدب ، وعن (المجالس وفي كتاب فضائل شهر رمضان) عن محمد بن ابراهيم بن اسحاق الطالقاني ، عن احمد بن محمد الكوفي ، عن علي بن الحسن ابن علي بن فضال ، عن ابيه ، عن علي بن موسى الرضا ، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان شهر رمضان شهر عظيم يضاعف الله فيه الحسنات ويمحو فيه السيئات ، ويرفع فيه الدرجات ، من تصدق في هذا الشهر بصدقة غفر الله له ، ومن أحسن فيه الى ما ملكت يمينه غفر الله له ، ومن حسن فيه خلقه غفر الله له ومن كظم فيه غيظه غفر الله له ، ومن وصل فيه رحمه غفر الله له .

ثم قال عليه السلام : ان شهركم هذا ليس كالشهور ، انه اذا أقبل اليكم أقبل بالبركة والرحمة ، واذا أدبر عنكم أدبر بغفران الذنوب ، هذا شهر الحسنات فيه مضاعفة ، واعمال الخير فيه مقبولة من صلى منكم في هذا الشهر لله عز وجل ركعتين يتطوع بهما غفر الله له ، ثم قال عليه السلام : ان الشقى حق الشقى من خرج عنه هذا الشهر ولم تغفر ذنوبه فحينئذ يخسر حين يفوز المحسنون بجوائز الرب الكريم .



ومنها ما عن علي بن موسى بن طاووس في ( كتاب الاقبال ) باسناده عن أبي محمد هارون ابن موسى، باسناده عن محمد بن عجلان قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : كان علي ابن الحسين عليه السلام اذا دخل شهر رمضان لا يضرب عبدأله ولا أمة الحديث وهو طويل ، وفيه انه كان يكتب جنباياتهم في كل وقت ويعفو عنهم في آخر ليلة من الشهر .

ثم يقول : اذهبوا فقد عفوت عنكم وأعتقت رقابكم ، قال : وما من سنة الا وكان يعتق فيها في آخر ليلة من شهر رمضان ما بين العشرين رأسا الى اقل واكثر وكان يقول : ان الله عزوجل في كل ليلة من شهر رمضان عند الافطار سبعين ألف ألف عتيق من النار، كل قد استوجب النار، فاذا كان آخر ليلة من شهر رمضان اعتق فيها مثل ما أعتق في جميعه وانى لاحب أن يرانى الله وقد أعتقت رقابا في ملكى في دار الدنيا رجاء أن يعتق رقبتى من النار .

وما استخدم خادماً فوق حوله ، كان اذا ملك عبداً في أول السنة وفي وسط السنة اذا كان ليلة الفطر أعتق واستبدل سواهم في الحول الثانى ثم أعتق ، كذلك كان يفعل حتى لحق بالله ، ولقد كان يشتري السودان وما به اليهم من حاجة ، يأتي بهم عرفات فيسد بهم تلك الفرج والخلال فاذا أفاض أمر بعق رقابهم ، وجوائز لهم من المال وغير ذلك مما هو كثير جداً .

وكيف كان الفطرة اما بمعنى الخلقة واما الدين واما الافطار بمعنى الصوم والمعنى على الاول زكاة الخلقة والفطرة والبدن وعلى الثانى فى زكاة الاسلام وعلى الثالث زكاة الصوم قال فى المسالك الفطرة لغة الخلقة وقد فطره فطراً بالفتح اى خلقه ويقال على الابتداء والاختراع قال ابن عباس ما كنت ادرى ما فاطر السموات حتى اتانى اعرابيان يختصمان فى بئر فقال احدهما انا فطرتها اى انا ابتدأتها ويقال ايضاً على الفطرة الاسلامية قال الله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها والفطر بالكسر افطار الصائم ويمكن اخذ زكوة الفطرة من كل واحد من المعانى الثلاثة

والمعنى على الاول زكاة الخلفة اى البدن ومن ثم قسموا الزكاة الى مالية وبدنية وعلى الثانى زكاة الدين والاسلام ومن قرائته وجوب الزكاة على من اسلم قبل الهلال ولو بلحظة و على الثالث زكاة الافطار و ترك الصوم كانه فدية عن تركه وتقديم صدقة عوضاً عنه انتهى .

وفى الجواهر وهى فعلة من الفطر وأصلح الشق ، واستعمل بمعنى الخلق . فهى حينئذ بمعنى الخلفة أى الحالة التى عليها الخلق ، بل لعل منه إطلاقها على الاسلام ولو مجازاً باعتبار كونه حالة لاينفك الخلق عنها ، وهو المراد من قوله ﴿فِي ذِي الْحِجَّةِ﴾ : «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه» انتهى . وهى بهذا المعنى زكاة الابدان لحفظها الابدان عن المخاطر والافات كما يدل عليه [قول الصادق] (عليه السلام) : «اذهب فاعط عن عيالنا الفطرة أجمعهم ، ولا تدع منهم أحداً ، فانك ان تركت منهم أحداً تخوفت عليه الفوت ، قلت : وما الفوت ؟ قال : الموت» وقد ورد فى فضلها الكتاب و السنة كما فى قوله عز من قائل «قد أفلح من زكاها» وايضا «قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى» .

ففى [صحيح زرارة وأبى بصير] «من أن من تمام الصوم أعطاء الزكاة يعنى الفطرة ، كما أن الصلاة على النبى (صلى الله عليه وسلم) تمام الصلاة ، لانهم صام ولم يؤد الزكاة فلا صوم له اذا تركها متعمداً ، ولا صلاة له اذا ترك الصلاة على النبى (صلى الله عليه وسلم) ان الله تعالى قد بدأ بها قبل الصلاة ، وقال : «قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى» وعن المسالك الفطرة من الافطار أى الزكاة المقارنة ليوم الفطر وفى الجواهر بعد نقله قال و هو المغروس فى الاذنان المنساق اليها ، الا أنى لم أجده فيما حضرنى من كتب اللغة .

ثم انه لا اشكال فى وجوبها كتابا وسنة متواترة بين المسلمين كما سيأتى فى مسائلها المتفرقة وفى الجواهر بل هو من ضروريات الفقه ، من غير فرق بين البادية وغيرها ، فما عن عطاء وعمر بن عبدالعزيز و ربيعة من سقوطها عن البادية غلظ قطعاً ﴿و﴾ كيف كان ﴿أر كانها أربعة : الاول فيمن تجب عليه﴾ يعلم أولاً أن وجوبها



في الجملة اجماعى بين المسلمين الامن شذ من بعض اصحاب مالك .

وقد اشار اليها بقوله ﴿تجب الفطرة بشروط ثلاثة : الاول التكليف﴾ بلا خلاف بل هو قول علمائنا اجمع في محكى المعتبر والمنتهى والتذكرة ﴿فلا تجب على الصبى والمجنون﴾ لرفع القلم عنهما ، فلا يشملهما اطلاق الامر ، وتكليف الولى لدليل عليه ويدل عليه بعد الاصل [صحيح محمد بن القاسم بن الفضيل البصرى « كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الوصى يزكى زكاة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال ، فكتب عليه السلام لازكاة على يقيم الحديث وما ورد من الكثيرة الدالة على نفى الزكاة بنحو الاطلاق عن اليتيم فراجع اول المجلد الحادى عشر .

﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ تجب ﴿على من اهل شوال﴾ عليه ﴿وهو مغمى عليه﴾ وفى الجواهر بلا خلاف أجده فيه أيضا ، بل فى المدارك أنه مقطوع به فى كلام الاصحاب ، لكن قال : «قد ذكره العلامة وغيره مجرداً عن الدليل ، وهو مشكل على اطلاقه نعم لو كان الاغماء مستوعباً لوقت الوجوب اتجه ذلك» وسيصرح المصنف بهذه المسئلة وتمام الكلام هناك .

الشرط ﴿الثانى الحرية﴾ بلا كلام بل عن المنتهى أنه مذهب أهل العلم كافة الا داود ، وحينئذ ﴿فلا تجب على المملوك﴾ القن ووجهه واضح ﴿ولو قيل يملك﴾ لاطلاق معاهد الاجماع كاطلاق ما دل على ان زكاته على مولاه من النصوص ﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ تجب ﴿على المدبر ولا على ام الولد ولا على المكاتب المشروط ولا المطلق الذى لم يتحرر منه شىء ولو تحرر منه شىء وجبت عليه﴾ وعلى المولى ﴿بالنسبة﴾ مع حصول باقى ﴿ولو عاله مولاه وجبت عليه دون المملوك﴾ .

الشرط ﴿الثالث الغنى﴾ فلا تجب على الفقير ﴿للاصل والاجماع بقسميه﴾ قال فى المدارك الخلاف فى هذه المسئلة وقع فى موضعين احدهما فى اشتراط الغنى فيمن تجب عليه هذه الزكاة فذهب الاكثر الى اشتراطه بل قال العلامة (ره) فى هي انه قول علمائنا اجمع الا ابن الجنيد قال تجب على من فضل عن مؤنته ومؤنة

عياله ليومه وليلته صاع وحكاه في الخلاف عن كثير من اصحابنا والمعمد الاول انتهى ويدل عليه روايات كثيرة :

ففي الصحيح عن الحلبي أنه «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ من الزكاة عليه صدقة الفطرة قال «لا» والصحيح عن اسحاق بن عمار «قلت لابي ابراهيم عليه السلام : على الرجل المحتاج صدقة الفطرة قال : ليس عليه فطرة» ونحوه خبر اسحاق ابن المبارك و(خبر الفضيل بن يسار) «قلت لابي عبد الله عليه السلام : لمن تحل الفطرة قال : لمن لا يجد ومن حلت له لم تحل عليه (وفي الصحيح) عن أبان بن عثمان عن يزيد بن فرقد الهندي «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يقبل الزكاة هل عليه صدقة الفطرة؟ قال : لا» (وفي خبره الاخر) عنه عليه السلام أيضاً سمعته يقول : «من تحل عليه الزكاة فليس عليه فطرة قال وقال ابو عمار ان أبا عبد الله عليه السلام قال لافطرة على من اخذ الزكاة» (وفي خبره الثالث) قلت له عليه السلام أيضاً : «على المحتاج صدقة الفطرة قال : لا».

(والمروى في المقنعة) عن يونس بن عمار قال : «سمعت الصادق عليه السلام يقول تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة وتجب الفطرة على من عنده قوت السنة» بل والمروى فيها أيضاً عن (عبد الرحمن بن الحجاج) عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً «تجب الزكاة على من عنده قوت السنة ، وتجب الفطرة على من عنده قوت السنة».

(وخبر زرارة) (وخبر القداح) عن أبي عبد الله عن أبيه عليه السلام أنه قال : «زكاة الفطرة صاع من تمر أو صاع من زبيب أو صاع من شعير أو صاع من أقط عن كل انسان حر أو عبد صغير أو كبير ، وليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج» ويظهر من بعض الاخبار ما ينافيها (كخبر الفضيل بن يسار) «قلت لابي عبد الله عليه السلام : أعلى من قبل الزكاة زكاة ، فقال : أما من قبل زكاة المال فان عليه زكاة الفطرة ، وليس عليه لما قبله زكاة ، وليس على من يقبل الفطرة فطرة» .

(وفي خبر زرارة) «قلت : الفقير الذي يتصدق عليه هل يجب عليه صدقة الفطرة؟ قال : نعم يعطى مما يتصدق به عليه» وتحمل على الندب كما عن الشيخ



في كتابي الاخبار : بل عن المقنعة أيضاً ، التصريح به والامر سهل بعد ظهور الكثيره في عدم الوجوب .

﴿ و ﴾ كيف كان فالمراد بالفقير عند العجلى ﴿ هو من لا يملك ﴾ عين ﴿ أحد النصب الزكاتية ﴾ وعند الشيخ أو قيمتها .

ولا يخفى ما فيهما من صدق الفقر ايضاً مع الزيادة على ذلك باضعاف مضاعفة قال في الحدائق ما لفظه :

ونقل عن الشيخ في الخلاف أنه قال تجب زكاة الفطرة على من يملك نصاباً تجب فيه الزكاة أو قيمة نصاب . واعتبر ابن ادريس ملك عين النصاب دون قيمته والله درالمحقق في المعبر حيث قال بعد نقل ذلك عنهما - ونعم ما قال - وما ذكره الشيخ لا اعرف به حجة ولا قائلًا من قدماء الاصحاب ، فان كان تعويله على ما احتج به أبو حنيفة فقد بينا ضعفه .

وبالجملة فانا نطالبه من اين قاله ؟ وبعض المتأخرين ادعى عليه الاجماع وخص الوجوب بمن معه أحد النصب الزكاتية ومنع القيمة وادعى اتفاق الامامية على قوله . ولا ريب انه وهم . ولو احتج بان مع ملك النصاب تجب الزكاة بالاجماع منعنا ذلك ، فان من ملك النصاب ولا يكفيه لمؤنة عياله يجوز له أن يأخذ الزكاة واذا أخذ الزكاة لم تجب عليه الفطرة ، لما روى عن ابي عبد الله عليه السلام في عدة روايات : منها رواية الحلبي ويزيد بن فرقد ومعاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام « انه سئل عن الرجل يأخذ من الزكاة عليه صدقة الفطرة؟ قال لا انتهى » انتهى عبارة الحدائق .

﴿ وقيل من تحل له الزكاة ﴾ لحاجته ﴿ وضابطه ان لا يملك قوت سنة له ولعياله ، وهو الاشبه ﴾ كما تقدم الكلام مشعباً في ذلك فراجع ﴿ و ﴾ كيف كان فلاريب في أنه ﴿ يستحب للفقير اخراجها ﴾ أي الفطرة عن نفسه وعياله ، ﴿ وأقل ﴾ ما يتأدى به ﴿ ذلك ﴾ الاستحباب للمحتاج ﴿ أن يدير صاعاً على عياله ثم يتصدق به ﴾ . وفي المسالك معنى الادارة ان يأخذ صاعاً ويدفعه الى احد عياله المكلفين

ناويا به عن نفسه ثم يدفعه الاخر عن نفسه الى الاخر وهكذا ثم يدفعه الاخير الى المستحق الاجنبى ولو دفعه الى احدهم جاز ايضاً بل هو الظاهر من الادارة ولو كانوا غير مكلفين او بعضهم تولى ذلك الولى عنه ولايشكل اخراج ما صار ملكه عنه بعد النص وثبوت مثله فى الزكوة المالية انتهى .

وفى المدارك اما انه يستحب للفقير اخراجها عن نفسه وعن عياله فقال فى هى انه مذهب علمائنا اجمع الا من شذ وقد تقدم من الاخبار ما يدل عليه واما ان اقل ما يتأدى به الاستحباب ان يدير صاعاً على عياله ثم يتصدق به فاستدل عليه بما رواه الشيخ فى ثق عن اسحق بن عمار قال قلت لابى عبدالله عليه السلام الرجل لا يكون شىء من الفطرة الا ما يؤدى عن نفسه وحدها يعطيه غريباً او يأكل هو وعياله قال يعطى بعض عياله ثم يعطى الاخر عن نفسه يردونها فتكون عنهم جميعاً فطرة واحدة ومقتضيها الاكتفاء فى تأدى السنة باخراج الصاع على هذا الوجه مع العجز عما سوى ذلك وظاهر العبارة ان المتصدى هو الاول وذكر الشهيد فى البيان ان الاخير منهم يدفعه الى الاجنبى وهو لا يطابق معنى الادارة التى ذكرها هو وغيره والرواية حاوية من ذلك كله .

ويسدل عليه موثق اسحاق بن عمار « قلت لابى عبدالله عليه السلام الرجل لا يكون عنده شىء من الفطرة الا ما يؤدى عن نفسه وحدها يعطيه غريباً أو يأكل هو وعياله قال : يعطى بعض عياله ثم يعطى الاخر عن نفسه فيرادونها فيكون عنهم جميعاً فطرة واحدة » .

ومقتضى القاعدة ان القابل الاول يكون مالكا لهذه الصدقة فيعطى الاخر عن ملكه ويكون الثالث مالكا ايضاً لها وهكذا حتى يتم الدورة فيكون المتصدق هو الاخير الذى دفعها عن ملكه ثم انه قد يشكل ذلك فى الصغار والرواية مطلقة من هذه الجهة وظاهرها عدم الاشكال فيه .

وفى الجواهر دفع الاشكال بان الصغير يملك الصدقة بهذا الوجه اى على ان يخرج عنه صدقة وهو مشكل جداً لبداية انه يملكها على سبيل تملكه غير هذه



الصدقة فكما ان الصغير يملك ما يملكه بنحو له اختيار تام فى صرفه وتصرفه فيها باى نحو كان فكذلك هنا والتمليك بنحو كان ملزماً فى اعطائها الغير ينافى تسلط الناس على اموالهم ولعل النص منصرف عن الصغار حينئذ فقد يكون فيه احتمال الحرمة لو كان مجبوراً فى الدفع الى الغير فانه صار مالكا فربما لا يطيب نفسه بالصدقة .

﴿و﴾ على كل حال ف ﴿مع﴾ اجتماع ﴿الشروط﴾ يجب على المكلف أن ﴿يخرجها عن نفسه وعن جميع من يعوله فرضاً أو نفلاً﴾ أو اباحة أو كراهة بل أو حرمة فى وجه مع صدق العيولة ﴿من زوجة وولد وماشا كلهما﴾ من الاب والام والجد وغيرهم .

وفى المسالك يشترط فى الزوجة وجوب النفقة فلا تجب الزكوة عن الناشزة والصغيرة خلافاً لابن ادريس ولا يشترط الدخول والمطلقة رجعية زوجة والعمدة هى الروايات الدالة على الحكم مثل ما رواه (صفوان الجمال) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفطرة فقال : عن الصغير والكبير والمحرو والعبد عن كل انسان منهم صاع من حنطة أو صاع من تمر أو صاع من زبيب .

وما رواه (عمر بن يزيد) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطرة يؤدي عنه الفطرة ؟ فقال : نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر أو أنثى صغير أو كبير حر أو مملوك .

وما رواه (عبد الرحمن بن الحجاج) قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله الا أنه يتكلف له نفقته وكسوته أتكون عليه فطرته ؟ فقال : لا انما تكون فطرته على عياله صدقة دونه، وقال : العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد .

(وما عن اسحاق) بن عمار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفطرة (الى ان قال) : وقال : الواجب عليك ان تعطى عن نفسك وأبيك وامك وولدك وامراتك وخادمك .

(وما عنه عن معتب) عن ابى عبد الله عليه السلام قال : اذهب فاعط عن عيالنا الفطرة

وعن الرقيق (و) أجمعهم ولا تدع منهم أحداً فانك ان تركت منهم انساناً تخوفت عليه الفوت ، قلت : وما الفوت ؟ قال : الموت .

( وما عن محمد بن مسلم ) عن ابى جعفر عليه السلام قال : سألته عما يجب على الرجل فى أهله من صدقة الفطرة ، قال : تصدق عن جميع من تعول من حر أو عبد أو صغير أو كبير من ادرك منهم الصلاة ، وفى الوسائل : المراد صلاة العيد . ( وما عن ) : امير المؤمنين عليه السلام فى خطبة العيد يوم الفطر : أدوا فطرتكم فانها سنة نبيكم ، وفريضة واجبة من ربكم ، فليؤدها كل امرئ منكم عن عياله كلهم ذكرهم واثامهم وصغيرهم وكبيرهم وحرهم ومملوكهم عن كل انسان منهم صاعاً من تمر ، او صاعاً من بر ، او صاعاً من شعير .

( وما عن عبدالله بن سنان ) عن ابى عبدالله عليه السلام قال : كل من ضمنت الى عيالك من حر أو مملوك فعليك ان تؤدى الفطرة عنه الحديث .

وما عن (ابن ابى عمير) عن حماد ، عن الحلبي عن ابى عبدالله عليه السلام قال : صدقة الفطرة على كل رأس من أهلك الصغير والكبير والحر والمملوك والغنى والفقير الحديث .

وما عن عبدالله بن ميمون ، عن ابى عبدالله ، عن أبىه عليه السلام قال : زكاة الفطرة صاع من تمر او صاع من زبيب ، او صاع من شعير او صاع من أقط عن كل انسان حر او عبد صغير او كبير الحديث .

وما (عن احمد بن محمد) عن حدثه عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال : سألته عن صدقة الفطرة ، قال : عن كل رأس من أهلك الصغير منهم والكبير والحر والمملوك والغنى والفقير ، كل من ضمنت اليك عن كل انسان صاع من حنطة او صاع من شعير او تمر او زبيب .

وما (عن حماد بن عيسى) عن ابى عبدالله عليه السلام قال : يؤدى رجل زكاة الفطرة عن مكانه ورقيق امرأته وعبده النصرانى والمجوسى وما أغلق عليه بابه .

وما عن عبدالله بن جعفر فى (قرب الاسناد) عن عبدالله بن الحسن ، عن جده



على بن جعفر ، أخيه عن موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن فطرة شهر رمضان على كل انسان هي او على من صام وعرف الصلاة ؟ قال : هي على كل كبير او صغير ممن تعول .

وما عن على بن موسى بن طاووس في كتاب (الاقبال) نقلا من كتاب عبدالله ابن حماد الانصارى ، عن ابي الحسن الاحمسي ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان الفطرة عن كل حر ومملوك ، فان لم تفعل خفت عليك الفوت ، قلت : وما الفوت ؟ قال : الموت ، قلت : أقبل الصلاة او بعدها ؟ قال : ان اخرجتها قبل الظهر فهي فطرة ، وان اخرجتها بعد الظهر فهي صدقة ، ولا يجزيك ، قلت : فاصلى الفجر واعزلها فيمكث يوماً او بعض يوم آخر ثم اتصدق بها ؟ قال : لا بأس هي فطرة اذا اخرجتها قبل الصلاة : قال : وقال : هي واجبة على كل مسلم محتاج او موسر يقدر على فطرة .

و دلالتها واضحة انما الاشكال في بعض الموارد كالضيف كما قال ﴿و﴾ كذا يجب عليه ان يخرجها ايضاً عن ﴿الضيف وما شابهه﴾ .

وفي المسالك والمراد بمشابهه من يعوله الانسان تبرعا قبل هلال شوال كما مروى ليس منه الاجير وان عاله ان شرط النفقة او قلنا بانها على المستأجر والا كان بحكم الضيف وانما يجب على المضيف مع يساره كما نبه عليه بقوله ومع الشروط يخرجها فمع اعساره يجب على الضيف الموسر ولو تبرع المعسر باخراجها عنه ففي الاجزاء قولان وجزم الشهيد بعدمه وهو حسن مع عدم اذن الضيف والا فالاجزاء احسن انتهى .

وعليه فالمشابهة من ورد على الانسان قبل هلال شوال و اطعمه صاحب المنزل قربة كالفقير والسائل الذى يطلب من الناس الطعام فاذا اطعمه الانسان لله لا يكون ذلك ضيفاً لكنه بحكمه فى وجوب فطرته على صاحب الدار و اما الاجير فهو ليس بحكم الضيف كما ذكره ولا يعمه النصوص ونظيره جند السلطان العادل او الجائر فانهم وان كانوا يتعيشون من قبله لكنه لا يطلق عليهم انهم عياله .

والحاصل ظاهر النصوص لا يعم مثل الاجير ونحوه ولا يصدق عليه انه من عياله بل انما ينفق عليه النفقة والكسوة فربما يكون الشخص أجيراً عند الموجد بمقدار معين له فى كل يوم ومع ذلك ادخله الموجد فى موقع الطعام فى جملة عيالاته لان يطعمه قرابة فهذا لا يصدق عليه العيال .

واما قوله العيال الولد الخ فهو أيضاً من باب المثال لبداية عدم اختصاص العيال بما ذكره فلا يظهر منه الاختصاص ثم ان الكلام فى مقدار يصدق عليه الضيف والظاهر انه امر عرفى جداً فانه يصدق عليه ولو فى زمان قليل أكل عنده ام لا نام عنده ام لا ولا يحتاج الى بقاءه عند المضيف طول الشهر او نصفه ونحو ذلك جداً ومن العجيب ما حكى عن الانتصار والخلاف والغنية من اعتبارهم طول الشهر .

وعن السرائر «ويجب اخراج الفطرة عن الضيف بشرط أن يكون آخر الشهر فى ضيافته ، فأما اذا أفطر عنده مثلاً ثمانية وعشرين يوماً ثم انقطع باقى الشهر فلا فطرة على مضيفه ، فان لم يفطر عنده الا فى محاق الشهر وآخره بحيث يتناوله اسم الضيف فانه يجب عليه اخراج الفطرة عنه ولو كان افطاره عنده فى الليلتين الاخيرتين فحسب» وعن ظاهر الوسيلة ونهاية الشيخ الاكتفاء بمسمى الافطار عنده فى الشهر ، وفى محكى المنتهى «اختلف علماؤنا فى الضيافة المقتضية لوجوب الفطرة ، فقال بعضهم: يشترط ضيافة الشهر كله ، وشروط آخرون ضيافة العشر الاواخر ، واقتصر آخرون على آخر ليلة من الشهر بحيث يهل الهلال وهو فى ضيافته ، وهو الاقرب عندى» ونحوه عن التذكرة والتحرير .

وعن المختلف اختيار قول ابن ادريس ، وعن المعبر «اختلف الاصحاب فشرط بعضهم فى الضيافة الشهر كله ، وآخرون العشر الاواخر ، واقتصر آخرون على آخر جزء من الشهر بحيث يهل الهلال وهو فى ضيافته، وهذا هو الاولى» وعن الدروس «ويكفى فى الضيف أن يكون عنده فى آخر جزء من رمضان متصلاً بشوال سمعناه مذاكرة» .

وصاحب الجواهر بعد نقل هذه الاقوال قال ان كان مبنى هذا الخلاف دعوى



توقف صدق العيلولة على ذلك بحيث يندرج في اطلاق اسم العيال فيستدل عليه بتلك النصوص التي علق الحكم فيها عليها فهو واضح الفساد ، ضرورة عدم اندراجه في الاطلاق المزبور على جميع الاقوال الى ان قال وان كان مبنى الخلاف صدق الضيف فلاريب في الاكتفاء في تحققه بنزوله في آخر جزء من نهار يوم الاخر ، ولا يتوقف على آخر ليلة فضلا عن الليلتين والعشر الاواخر والنصف وكل الشهر كما اعترف به ثانی الشهيدین وفخر الاسلام في المحكى من شرح ارشاده وغيره .

نعم يعتبر في وجوب الاداء عنه كونه ضيفاً عند تعلق الوجوب كغيره ممن تخرج الفطرة عنه من العيال ، لانه زمن الخطاب ، فلا يجدى سبق ، ولا اللحق من دون الاتصال المذكور ، كما هو واضح انتهى .

ولا يخفى خفاء النص في هذه الاقوال فان قوله نعم في رواية عمر بن يزيد ظاهر في ان السالك هو الضيف فيصدق حينئذ ولو في مقدار قليل وقوله بعده الفطرة واجبة الخ متصلا بالجواب بنعم ظاهر في دخول الضيف فيمن يعوله وقول السائل ايضا فيحضر يوم الفطرة يرد جميع الاقوال .

فان الظاهر عدم الفرق في بقاءه عنده مدة بل يكفي حضوره في يوم الفطرة والمراد ليلة الفطرة والتعبير باليوم باعتبار وجوب الفطرة عند غروبه لابعده وكيف كان فقد صدق عليه الضيف بمجرد كونه عنده قبل الغروب فيكون تعلق الوجوب عليه بنفس عنوان الضيف حيث جعله عليه السلام داخلا في عياله تنزيلا له بمنزلة عيالاته ويدل عليه قوله ايضا فسي خبر عبدالله بن سنان كل من ضمنت السى عيالك الخ فيثبت له الحكم بنحو الاطلاق من حيث كونه منضمماً الى عياله في وقت الوجوب وبالجملة امر الصدق مو كول الى العرف .

ومن المعلوم انه لا يتوقف في الصدق بين كونه من اول الشهر او نصفه او آخره فكان الجميع سواء لكن مشروطا ببقاءه عنده عند تعلق الوجوب وهل يشترط في الصدق من الاكل عنده كما هو المحكى عن الشيخ وابنى ادريس وحمزة ، وعن الدروس والاقرب انه لا بد من الافطار عنده في شهر رمضان اولا وهو قوى كما

عرفت من عبارة المسالك وقد يكون للضيف مانع عن الاكل لعدم ميله لمرضه وشبعه او اضرار نفس هذا الماكول به وبالجملة كان المضيف بصدد ضيافته وح يكفى فى الضيافة وتعلق الوجوب ولولم يؤكل الضيف شيئاً لاحد تلك الموانع واما مع ميله بالغذاء ولكن المضيف ابخل واكره عن الاطعام ولم يعطه شيئاً فلا يصدق قطعاً كورود ظالم الاخذ العشر مثلاً .

وكيف كان فلا فرق فى ذلك بينهم ﴿ صغيراً كان أو كبيراً حراً أو عبداً مسلماً أو كافراً ﴾ فيجب عن كل نفر دفع صاع وكيف كان و﴿ النية معتبرة فى ادائها ﴾ اى القربة وقد عرفت عدم الدليل عليه وعدم دلالة آية الاخلاص وغيره عليه فراجع . ﴿ ولا يصح اخراجها من الكافروان وجبت عليه ﴾ كالزكاة المالية والصلاة وغيرها ، ﴿ ولو أسلم سقطت عنه ﴾ كالزكاة المالية وقضاء الصلاة ونحوهما مما يجبه الاسلام مضافاً الى صحيح معاوية بن عمار بالخصوص هنا ، وليس كذلك المخالف هنا ، لما سمعته سابقاً من النصوص الدالة على اعادته الزكاة لو استبصر كما تقدم الكلام .

﴿ مسائل ثلاث : الاولى من بلغ قبل ﴾ دخول ليلة ﴿ الهلال ﴾ التى هى غرة الشهر ﴿ أو أسلم أو زال جنونه ﴾ ولو الادوارى أو اغماؤه ﴿ أو ملك ما به بصير غنياً وجبت ﴾ الفطرة ﴿ عليه ﴾ بلاخلاف أجده فيه ، بل الاجماع بقسميه عليه . ﴿ و ﴾ على كل حال فـ ﴿ ولو كان ﴾ البلوغ أو الاسلام أو العقل أو الغنى ﴿ بعد ذلك ﴾ أى بعد دخول الليلة ﴿ ما لم يصل العيد استحب ﴾ له اخراج الفطرة كما هو المحكى عن الاكثر ، ولكنك ستعرف وجوبه انشاء الله .

وكيف يحمل على الاستحباب قوله ﷺ ان من ولد له قبل الزوال يخرج عنه الفطرة ، وكذلك من أسلم قبل الزوال وخبر محمد بن مسلم عن أبى جعفر ﷺ « سألته عما يجب على الرجل فسى أهله من صدقة الفطرة قال : تصدق عن جميع من تعول من حر أو عبد صغير أو كبير من أدرك منهم الصلاة » ﴿ وكذا التفصيل ﴾ بين ما قبل الهلال وما بعده فى الوجوب والندب ﴿ لو ملك مملوكاً أو ولد له ﴾ أو



غيرهما مما يدخل في عياله نحو ما سمعته المسألة ﴿الثانية الزوجة والمملوك تجب الزكاة عنهما ولو لم يكونا في عياله اذا لم يعلمها غيره﴾ لاطلاق قول الصادق عليه السلام في خبر اسحاق بن عمار: «الواجب عليك أن تعطى عن نفسك وأبيك وأمك وولدك وامراتك وخادمك» اذا كانوا هؤلاء في عيلولته وعن السرائر «يجب اخراج الفطرة عن الزوجات سواء كن نواشز أو لم يكن، وجبت النفقة عليهن أولم تجب، دخل بهن أو لم يدخل، دائمات أو منقطعات للاجماع والعموم من غير تفصيل من احد من أصحابنا» .

وفي المدارك «قد قطع الاصحاب بوجوب فطرة المملوك على المولى مطلقاً» وعن الشيخ التصريح بوجوبها عن العبد الغائب المعلوم حياته اطلاق الرواية كاطلاق تلك العبارات عدم الفرق بين كون العيال واجب النفقة وعدمه لكنه عن المعتبر مع زيادة الآبق والمرهون والمغصوب التمسك لذلك بوجوب نفقته عليه فتجب فطرته عليه، ومقتضاه كون الفطرة تابعة لوجوب الانفاق، وعن المدارك ايضا انه صرح الاكثر بأن فطرة الزوجة انما تجب اذا كانت واجبة النفقة دون الناشز والصغيرة وغير المدخول بها اذا كانت غير ممكنة .

والظاهر ان الوجوب في وقته يدور مدار صدق العيال لوجوب النفقة لما عرفت من لسان الروايات وكلمات الاصحاب هو الوجوب ولو عمن كان في نفقة المعيل تبرعا وندبا مثل الضيف مع انه ليس واجبا النفقة على المضيف ﴿و﴾ لذا ﴿قيل لا تجب﴾ الفطرة عن الزوجة والمملوك فضلا عن غيرهما ﴿الامع العيلولة﴾، فانه هو ملاك تعلق الوجوب بل يمكن قويا ايضا كون الواردين كالضيف ونحوه من باب الدخول في العيلولة فكل ما كان من عياله يجب فطرته ان لم يكن في وقت الوجوب من عيال آخر كان عنده ام لا وجب عليه نفقته ام لا .

﴿و﴾ بالجملة ﴿فيه﴾ قوة لا ﴿تردد﴾ كما عند المصنف ولذا يجب عليه الدفع عن اولاده وعماله الذين هم عنه غائب اذا كانوا في نفقته فالمعيار ما اذا كان العيال في نفقة المعيل لا وجوبها فالزوجة الناشزة ان كانت في عياله وجبت فطرتها

وزوجته المطبعة اذا كانت فى قبل الهلال فى عيلولة الغير لم يجب فطرتها .

المسألة ﴿الثالثة كل من وجبت زكاته على غيره﴾ لضيافة او عيلولة ﴿سقطت عن نفسه وان كان لو انفرده وجبت عليه كالضيف الغنى والزوجة﴾ وغيرهما وفى الجواهر بلا خلاف محقق معتد به أجده فيه بل فى المدارك نسبتته الى قطع الاصحاب بل عن شرح الارشاد لفخر الاسلام الاجماع عليه ، نعم فى البيان «ظاهر ابن ادريس وجوبها على الضيف والمضيف» والذى فهمه الاصبهاني من عبارته الوجوب على الضيف مع اعسار المضيف انتهى .

والمسألة مشكلة منشأ الاشكال ان قوله تعالى «قد افلح من زكاها» عامة لهما ايضاً وانهما داخلان فى عموم الاية كى يجب عليهما لولم يتمكن المضيف عن ذلك اولاً قال فى الخلاف : المرأة الموسرة اذا كانت تحت معسر او تحت مملوك والامة تكون تحت مملوك او معسر فالفطرة على الزوج بالزوجة فاذا كان لا يملك لا يلزمه شىء لان المعسر لا تجب عليه الفطرة ولا يلزم الزوجة ولا مولى الامة شىء لانه لا دليل على ذلك وقال الشافعى واصحابه فيها قولان احدهما يجب عليها ان تخرجها عن نفسها وعلى السيد ان يخرجها عن امته والثانى لا يجب ذلك عليه كما قلناه . انتهى .

قال فى الحدائق بقى الكلام هنا فى موضعين : احدهما - انه لا ريب ان وجوب الزكاة على المضيف انما هو مع الغنى الذى هو احد شروط الوجوب المتقدمة فمع عدم ذلك لا تجب عليه ، وحينئذ فلو كان الضيف موسراً هل تجب عليه ام لا ؟ قيل بالوجوب وبه صرح شيخنا العلامة فى المختلف والشهيد فى البيان وغيرهما والظاهر انه هو المشهور لان العيلولة لا تسقط فطرة الغنى الا اذا تحملها المعيل . واحتمل بعضهم السقوط هنا مطلقاً اما عن المضيف فلا عساره واما عن الضيف فلمكان العيلولة انتهى .

وقال ايضاً اختلف الاصحاب (رض) فى الزوجة الموسرة اذا كان الزوج معسراً هل تجب الفطرة عليها أم لا ؟ فقال الشيخ فى المبسوط لافطرة عليها ولا على الزوج ، لان الفطرة على الزوج فاذا كان معسراً لا تجب عليه الفطرة ولا تلزم



الزوجة لانه لادليل عليه وقواه فخر المحققين فى الايضاح وقيل بوجوبها على الزوجة وبه قطع ابن ادريس وقواه المحقق فى المعتبر ، لانها ممن يصح ان يزكى والشرط المعتبر موجود فيها وانما تسقط عنها لوجوبها على الزوج فاذا لم تجب عليه وجبت عليها ، واختار هذا القول الشهيد فى الدروس .

ثم نقل تفصيل المختلف فقال وفصل العلامة فى المختلف فقال : والاقرب ان نقول ان بلغ الاعسار بالزوج الى حد تسقط عنه نفقة الزوجة بان لايفضل معه شىء البتة فالحق ماقاله ابن ادريس وان لم ينته الحال الى ذلك بان كان الزوج ينفق عليها مع اعساره فلا فطرة هنا والحق ماقاله الشيخ .

ثم استدل على الاول بعموم الادلة الدالة على وجوب الفطرة على كل مكلف غنى خرج منه الزوجة الموسرة لمكان العيلولة فيبقى الباقي مندرجاً فى العموم . وعلى الثانى بانها فى عيلولة الزوج فسقطت فطرتها عن نفسها وعن زوجها لفقره ثم نقل اعتراض الشهيد عليه فقال واعترضه هنا الشهيد فى البيان فقال : ويضعف بان النفقة لا تسقط فطرة الغنى الا اذا تحملها المنفق . قال فى المدارك بعد نقل ذلك عن الشهيد : وهو جيد .

ثم ان شيخنا العلامة فى المختلف ايضا رجع فى تنمة الكلام السابق الى بناء المسألة على وجوبها على الزوج بالاصالة او عليها بالاصالة فقال : والتحقيق ان الفطرة ان كانت بالاصالة على الزوج سقطت لاعساره عنه وعنهما ، وان كانت بالاصالة على الزوجة وانما يتحملها الزوج سقطت عنه لفقره ووجبت عليها عملا بالاصل . انتهى وأورد عليه بان ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب وان اقتضى وجوب الفطرة بالاصالة على الزوج مع يساره الا ان ذلك لا يقتضى سقوطها عن الزوجة الموسرة مع اعساره . ومرجع هذا الكلام الى تخصيص الاصالة على الزوج بصورة اليسار . اقول : والتحقيق عندى فى هذا المقام أن يقال لاريب انه قد اتفقت الاخبار وكلمة الاصحاب على وجوب زكاة الفطرة على المكلف الحر الغنى كما تقدم تحقيقه كائنا من كان ، خرج من ذلك بالاخبار المتقدمة من وجبت فطرته على

غيره بالعلولة كائناً من كان ، ولا ريب ان الزوج المعسر لاتجب عليه فطرته ولا فطرة زوجته فى الصور المفروضة، فيبقى وجوب اخراج الفطرة على الزوجة بمقتضى الاخبار وكلام الاصحاب خالياً من المعارض . ومن ما ذكرنا يعلم توجه المنع الى كلام الشيخ المتقدم فى موضعين :

(أحدهما ) قوله : « لان الفطرة على الزوج » فانه على اطلاقه ممنوع فانها انما تكون عليه مع يساره . و( ثانيهما ) قوله : « ولا تلزم الزوجة لانه لا دليل عليه » وكيف لا دليل عليه وهى داخله فى عموم الاخبار وكلمة الاصحاب الدالة على وجوب الفطرة على كل مكلف حر غنى انتهى .

والذى ينبغى ان يقال هو التأمل فى ان الظاهر من الادلة هل هو وجوب الزكاة على كل مكلف غنى خرج منه من وجب فطرته على المعيل كما فى الحدائق او وجوب الزكاة على كل مكلف غنى سوى من كان عيالا للغير فانه على الغير والمستثنى منه مضمون قوله تعالى « قد افلح من تزكى » والمستثنى مستفاد من الروايات الكثيرة المتقدمة فيكون الحاصل الغنى ان لم يكن معيلاً وجب فطرة نفسه عليه والا فعلى المعيل فلا يجب على نفسه وان كان غنياً ولازمه عدم الوجوب على المعيل الفقير لاعلى ما لنفسه ولاعلى ما لعيالاته وان كانوا غنياً لان التكليف لم يتوجه الى المعيل والمعال ايضاً من عيالاته .

والظاهر هو الثانى بل على الاول ايضاً كذلك فان خروج من وجب فطرته على المعيل خروجه بنحو الاطلاق غنياً كان او فقيراً والميل ايضاً غنياً او فقيراً فمن كان من عيال المعيل لم يجب عليه الفطرة ولو كان المعيل لم يتمكن منها فاذا فرض كون الضيف الغنى من عيال الفقير الذى لم يتوجه اليه خطاب الزكاة فلا تجب على كل واحد منهما على المضيف بالفقر وعلى الضيف بالعلولة ولو كان غنياً ايضاً فلا تجب على المعال الغنى فطرة نفسه اذا كان لمعيل فقيراً ايضاً الا ترى الى قول الصادق عليه السلام فى خبر ابن سنان « سألته عن صدقة الفطرة قال : عن كل رأس من اهلك الحديث حيث انه كالصريح فى توجه الخطاب بالمعيل اى تجب عليك فطرة نفسك وعن



كل رأس من اهلك فاذا صار الغنى ضيفا او زوجة للمعيل كان الخطاب للمعيل دون المعال فقيراً كان او غنيا ونعم ما قال في الجواهر حيث قال بل الظاهر سقوطها وان لم يخرجها عنهم كما عن جماعة التصريح به ، بل ربما نسب الى المشهور لتوجه الخطاب اليه دونهم .

ومن غير فرق في ذلك بين العلم باخراج المضيف عنه وعدمه فان التكليف اليه اخرج اولاً وبالجملة بعد الفراغ عن توجه خطاب الزكاة الى الغنى لا غير باعطاء زكاة نفسه وعياله دون الفقير بالتفصيل بين كون المعال غنيا او فقيراً خال عن الوجه زوجة كان او ضيفا صغيرة كان او كبيراً .

ومن العجيب ما عن الحلبي من وجوبها على الضيف والمضيف ومنه يعلم فساد تفصيل العلامة في المختلف حيث قال ردأ على ابن ادريس القائل بوجوب اخراج المضيف فطرة الضيف مطلقا ما لفظه والتحقيق ان نقول ان كان المضيف موسراً وجب عليه ان يخرج عن ضيفه ولا يجب على الضيف ان يخرج عن نفسه حينئذ سواء اخرج المضيف عنه ام لا وان كان معسراً وجب على الضيف ان يخرج عن نفسه لنا على التقدير الاول ان زكاته تجب على غيره فلا تجب على نفسه لقوله عَلَيْهِ لا تشنى في الصدقة وعلى الثاني عمومات الامر الدال على الاخراج على كل موسر ولم يحصل المخصص وهو تحمل الغير لهذا الوجوب انتهى .

وجه الفساد ان العمومات الدالة على اخراج الموسر دالة عليه بعنوان معيل لامطلقا لما عرفت من ان العمومات كلها راجعة الى المعيل لامطلقا فلا مقتضى للعمومات كي يحتاج الى تخصيص مفقود .

وبالجملة ان كان المراد بالعمومات الامرة باخراج كل موسر هو مالم يكن معيلاً فهو مسلم لكنه خارج عن البحث وان كان المراد هو الموسر المعال فالخطاب بالمعيل لا بالمعال فالوجوب على من تعلق به الخطاب لامطلقا بالمعال خارج عن خطابات الفطرة رأساً وانما توجه الخطابات بالموسر المجرد عن العيال وبالمعيل الموسر . وفي الجواهر قال واضطرب كلام العلامة في المختلف ، فتارة فصل بين

اعسار الزوج مثلا الى ان نقل منه ما نقلناه الى ان قال وأخرى قال : «التحقيق أن الفطرة ان كانت بالاصالة على الزوج سقطت لاعساره عنه وعنهما ، وان كانت بالاصالة على الزوجة وانما يتحملها الزوج سقطت عنه لفقره ووجبت عليها ، عملا بالاصل» وفيه أن ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب وان اقتضى وجوب الفطرة بالاصالة على الزوج مع يساره الا أن ذلك لا يقتضى سقوطها عن الزوجة الموسرة مع اعساره ، فلاريب بعد ذلك كله في قوة القول الاول ، انتهى .

قد عرفت ان القول الاول مبنى على الفراغ عن شمول العمومات لمطلق الموسر وهو اول الكلام بل معلوم العدم توضحه ان مثل قوله تعالى «قد افلح من تزكى» لا يصح التمسك باطلاقه فان عمومات الكتاب واطلاقاته في مقام اصل التشريع كقوله اقم الصلاة لدلوك الشمس ونحوه ولسان البيان هو الغنى المعيل ان كان له عيال والا نفسه فالغنى ان لم يكن عيالا لاحد عمه العمومات والمطلقات والا فقد توجهت الى المعيل من غير توجه الى المعال موسراً كان او معسراً .

ومن ذلك يظهر سقوطه عن عيالات الضيف الموسر ايضا لو كان نفسه عيالا لموسر كما اذا كان موسر له عيال ضيفا لموسر آخر فان فطرته على المضيف بلا كلام فلا امر توجه بنفسه ح فيسقط عن عيالاته ايضا لانه قد تجب على المعيل فطرة الضيف فاذا سقط عنه سقط عن عيالاته لما عرفت من ان الخطابات قد توجه الى المعيل والفرض سقوطه عنه فيكون بمنزلة كونه معسرا في سقوطه عن عيالاته وان كانوا غنياً موسرا كما انه يسقط عن الجميع لو كان المضيف ايضا معسرا ولو كان الضيف مع عيالاته موسراً والله العالم .

ثم انه لو قلنا بوجوب الدفع على الضيف والزوجة الموسرتين لو كان المضيف والزوج معسرا فهل يسقط عنهما لو تكلف المضيف او الزوج بالدفع عنهما استحبابا كما في الجواهر مستدلا بعدم الثنى في الصدقة اولا كما عن البيان لعدم الاستحباب عن الموسر قال فيه على ما حكى عنه أنه لمانع أن يمنع التدب في هذا ، وانما المنصوص استحباب اخراجها للفقير عن نفسه وعياله ، والمفهوم من عياله الفقراء ،



سلمنا لكن النذب قاصر عن الوجوب في المصلحة الراجحة، فلا يساويه في الاجزاء وفي الجواهر بعد نقله قال ، وهو غير خال من الوجه ومن جميع ما ذكرنا يظهر ان المعيل اذا صار في وقت الوجوب عيالا وضييفا لمعيل آخر فكما سقط فطرته عن نفسه سقط فطرة عياله ايضا عن نفسه وعن انفسهم فانه على الفرض صار عيالا لآخر فكان فطرته على المعيل المضيف فاذا لم يجب فطرته على نفسه لم تجب فطرة عياله ايضا اذ الخطاب لم يتوجه الى عياله كما عرفت بل الى نفسه والفرض سقوطه عنه فيسقط عن عيالاته .

﴿فروع : الاول اذا كان له مملوك غائب يعرف حياته فان كان يعول نفسه﴾ باذن سيده ﴿ او في عيال مولاه وجبت على المولى ﴾ لاندرجه حينئذ في اطلاق الادلة ، اذ عيلولته لنفسه مرجعها للمولى ﴿ وان عاله غيره وجبت على العائل ﴾ ان كان موسراً .

الفرع ﴿الثانى اذا كان العبد بين شريكين فالزكاة عليهما﴾ مع عيلولتهما به ونظيره لو كان الضيف ضيفا للمضيفين فصاعدا او كون الشخص عيالا لاثنين كما اذا تبرعا في الانفاق بشخص دائما اوليلة الفطر فالزكاة عليهما وان كان يشكل ذلك بوجوب صاع عن كل رأس وحينئذ ان رد كل منهما صاعا فهو خلاف الادلة وان ردا نصف صاع لايجزى وان كان ظاهر العبارة هو الاجزاء بل ليست الزكاة حينئذ الا ذلك فان قوله فالزكاة عليهما ظاهر في كونها بالحصص وان حصة كل منهما هو النصف .

وفى المدارك هو قول الاكثر وفى الجواهر قال لفحوى مكاتبة محمد بن القاسم بن الفضيل البصرى المتقدمة فى أول الباب، واطلاق الادلة المعلوم عدم الفرق فيها بين اتحاد المعيل وتعددته ، ولا بين كون المعال انساناً أو بعض انسان ، ودعوى أن المنساق منها خلاف ذلك - خصوصاً بعد اشتمال بعضها بعد بيان وجوبها عن كل العيال على بيان قدرها ، وهو الصاع عن كل رأس - يدفعها انه انسياق اظهرية، فلا ينافى الحجية فى غيره ، سيما بعد فهم الاصحاب وعدم معرفية الخلاف بينهم فى

ذلك فى المقام انتهى .

والانصاف ان هذه الدعوى قوية فان الاطلاق من جهات لىس تعدد المعيل منها جداً بل لا يكون الذهن متوجها الىه بل الصاع فى الاخبار صريح فى المعيل الواحد عن كل نفر فلا نظر للادلة الى تعدد المعيل مضافا الى ان لازمه دفع الاقل من الصاع المنهى جداً .

نعم يمكن الاستدلال عليه بالمكاتبه المذكورة وهى ، انه كتب الى ابى الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن المملوك يموت عنه مولاه وهو عنه غائب فى بلدة اخرى وفى يده مال لمولاه ويحضر الفطرة أيزكى عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى ؟ قال : نعم .

تقريبها بعد حملها على صورة كون موت المولى بعد الهلال اذ حينئذ تجب زكاته على مولاه وهو بعيد من حيث انه كيف يعلم المملوك بذلك وعلى فرض صحة ذلك انه قد تعلق الزكاة على المولى الواحد اذ الفرض حياته عند الغروب فيجب عليه زكاة نفسه ومملوكه وهو يخرج من اصل المال عن قبل مولاه فيكون الزكاة من اصل مال المولى فهو مملوك لمعيل واحد فى حال تعلق الزكاة فانقل الى الصغار بعد تعلق الوجوب على المولى فيخرج عن محل الكلام .

وبالجملة لو كان موت المولى قبل الغروب فلم يتعلق به الوجوب وان كان بعده انتقل الى الصغار فى حال كون التعلق على معيل الواحد هذا كله مع عدم وجوب الزكاة على الصغار وعدم كون المملوك معيلاً لهم فى وقت الغروب فالتمسك لهذا الحكم بمثل هذه المكاتبه الفاصرة سنداً ودلالة فى غاية الاشكال فضلاً عن صحة التعدى عنها الى كل معيل متعدد كالمضيفين .

ثم ان لفضيل البصرى مكاتبه آخر صرح فيه بعدم الزكاة على الصغير وهو ما رواه الكلينى فى الصحيح عن محمد بن القسم بن الفضيل البصرى قال كتبت الى ابى الحسن الرضا عليه السلام اسأله عن الوصى يزكى زكاة الفطرة عن اليتامى اذا كان



لهم مال فكتب لازكوة على يتيم .

وفى المدارك بعده قال ويستفاد من هذه الرواية ان الساقط عن اليتيم فطرته خاصة لافطرة غلامه وان للمملوك التصرف فى مال اليتيم على هذا الوجه وكلا الحكمين مشكل انتهى .

وكيف كان فهذا الحكم مما لا دليل عليه على الظاهر ولذا ذهب ابن بابويه الى عدم وجوب الفطرة على المولى الا ان يكمل لكل واحد منهم راس تام [ لخبر زرارة ] عن ابي عبد الله عليه السلام قال : « قلت له : عبد بين قوم عليهم فيه زكاة الفطرة قال : اذا كان لكل انسان رأس فعليه أن يؤدي عنه فطرته وان كان عدة العبيد وعدة المولى سواء أدوا زكاتهم كل واحد على قدر حصته ، وان كان لكل انسان منهم اقل من رأس فلا شيء » .

وفى المدارك قال : « وهذه الرواية وان كانت ضعيفة السند الا انه لا يبعد المصير الى ما تضمنته لمطابقتها لمقتضى الاصل ، وسلامتها عن المعارض » انتهى . وهو غير بعيد بعد كون المتيقن من الفطرة هو صاعاً تاماً ولا يصح فى المقام لكن الامر سهل خصوصاً بعد امكان دفعها رجاء وهو خير من تركه جداً .

قال فى الخلاف : اذا كان عبد بين شريكين فقد قلنا عليهما فطرته فان اخرج كل واحد منهما جنساً يخالف الجنس الاخر كان جائزاً وبه قال ابو اسحق المروزى انتهى . وعلى كل حال ﴿ فان عاله أحدهما ﴾ تبرعاً وكان موسراً ﴿ فالزكاة على العائل ﴾ .

الفرع ﴿ الثالث لومات المولى ﴾ أو غيره من العائلين ﴿ وعليه دين فان كان بعد الهلال وجبت ﴾ عليه ﴿ زكاة مملوكه ﴾ أو غيره من عياله ﴿ فى ماله ﴾ احتياطاً على المشهور ﴿ وان ضاقت التركة قسمت على الدين والفطرة بالحصص ﴾ على نحو الديون مع احتمال تقدم الدين على الزكاة ﴿ وان مات قبل الهلال لم تجب ﴾ زكاتهم ﴿ على أحد الا بتقدير أن يعوله ﴾ آخر فيكون زكاته على الذى يصير هذا العبد ونحوه عياله .

الفرع ﴿ الرابع اذا اوصى له بعبد ﴾ وكان الثلث يسع ذلك ﴿ ثم مات الموصى فان قبل ﴾ الموصى له ﴿ الوصية قبل الهلال وجبت ﴾ الفطرة ﴿ عليه ﴾ على المشهور . ﴿ وان قبل بعده ﴾ اى بعد الغروب على المشهور وبعد الظهر من يوم العيد على المختار ﴿ سقطت ﴾ وهو واضح فلانظيل .

﴿ وقيل تجب ﴾ الفطرة حينئذ ﴿ على الوارث ﴾ لان التركة الى حال القبول ملك له ، فتكون الفطرة حينئذ عليه ، بل فى المسالك احتمالها ولا يخفى ما فيه . ولذا عن الشيخ الجزم بالسقوط فى الخلاف والمبسوط لان المال الموصى به بعد الموت قد خرج عن ملك الميت ودخل فى ملك الموصى له وعليه لوجه لقوله ﴿ وفيه تردد ﴾ وتام الكلام فى كتاب الوصية .

﴿ ولو وهب له ﴾ عبد قبل الهلال وقبل ﴿ ولم يقبض لم تجب الزكاة على الموهوب له ﴾ بناء على أن القبض شرط فى الصحة ، اذ لا ملك حينئذ ولا عيولة ، بل تبقى الزكاة على الواهب مع حياته وقد عرفت فى باب الزكاة ان القبض لاشراط الصحة ولا اللزوم فراجع ج ١١ ص ٣٥ فيصح الهبة وكانت الزكاة على المتهب ﴿ ولو مات الواهب كانت على الورثة ﴾ على قول المصنف والمشهور من عدم الانتقال بسبب عدم القبض كما كان العين الموهوبة ايضاً للورثة حينئذ لعدم حصول الانتقال الى المتهب وعلى المختار من حصول الملك كان العبد للمتهب وزكاته عليه . و بالجملة بناء على اشتراط القبض فى الملك لو وهبه بدون القبض ومات الواهب قبل الغروب بقى العبد على ملكه وانتقل الى ورثته قبل الغروب فيكون من مسألة تعدد المعيل حيث يكون العبد حينئذ لورثة الواهب بل المسألة السابقة يتحقق مصداقها فى كل من مات قبل الغروب ولو بلحظة وكان له اولاد كبار بحيث كان القيام بأمر العيال على عهدة الورثة فلاحظ المقدمة آنفاً .

﴿ وقيل ﴾ والقائل الشيخ : ﴿ لو قبل ﴾ الموهوب له ﴿ ومات ثم قبض الورثة ﴾ أى ورثة الموهوب له ﴿ قبل الهلال وجبت عليهم ﴾ بناء على عدم اعتبار



القبض من الموهوب له في الصحة ، فلا تبطل الهبة حينئذ بالموت قبله ﴿ وفيه تردد ﴾  
وتمام الكلام في كتاب الهبة .

ثم انه لو طلق زوجته بطلاق رجعي وقبل انقضاء العدة دخلت الزوجة في ليلة الشوال كان فطرتها على الزوج لو لم يكن في عيال آخر والا فعليه بخلاف الطلاق البائن لزوال الزوجية ولو زوج امرأة فضولا فلم تجب فطرتها عليه على الكشف والنقل ولو لم يكن المرأة عيالا عند الغروب لشخص على اشكال على الكشف الحقيقي ولو كان له ازواجاً متعة لم تجب فطرتها عليه الا اذا كن من عياله عند الغروب او في ليلة العيد الى قبل الزوال فالمعيار صدق العيولة وعدمه .

الركن ﴿ الثاني ﴾ من أركان زكاة الفطرة ﴿ في جنسها وقدرها ، والضابط ﴾ في الاول ﴿ اخراج ما كان قوتاً غالباً كالحنطة والشعير ودقيقهما وخبزهما والتمر والزبيب والارز ﴾ منزوع القشر الاعلى ﴿ واللبن ﴾ كما هو السحكي عن ابي الصلاح وابني الجنيد وزهرة ﴿ والاقط ﴾ وهذه الامور المذكورة اجماعى اجمالاً وان وقع الكلام في بعضها كالاخير فيما لم يكن متعارفاً اكله بعنوان الغذاء حيث لا ينفع حينئذ بحال الفقير الا فيما دفع قيمته وكيف كان فعن علي بن بابويه وولده وابن ابي عقييل في مستمسكه على ما حكى عنه ان صدقة الفطرة صاع من حنطة او من شعير او من تمر او من زبيب . وظاهره وجوب الاقتصار على هذه الاربعة .

وفي الخلاف يجوز اخراج صاع من الاجناس السبعة التمر أو الزبيب أو الحنطة أو الشعير أو الارز أو الاقط أو اللبسن ويجوز اخراج قيمته بسعر الوقت [ دليلنا ] اجماع الفرقه وأيضاً فالاجناس التي اعتبرناها لاختلاف انها تجزى وما عداها ليس على جوازها دليل فاما جواز اخراج القيمة فقد مضى في باب زكاة الاموال .

وعن المبسوط الفطرة صاع من التمر أو الزبيب أو الحنطة والشعير أو الارز أو الاقط أو اللبسن . وهذا يشعر بوجوب الاقتصار على هذه السبعة .

وعن المقنعة : باب ماهية زكاة الفطرة وهي فضلة أفوات أهل الامصار على

اختلاف اقواتهم فى النوع من التمر والزبيب والحنطة والشعير والارز والاقط واللبن فيخرج اهل كل مصرفطرتهم من قوتهم . وبمثل هذه العبارة حكى عن السيد المرتضى الا انه لم يذكر الارز .

وعن ابن الجنيد يخرجها من وجبت عليه من أغلب الاشياء على قوته حنطة أو شعيراً أو تمرأ أو زبيبأ أو سلتأ أو ذرة . وبه قال ابوالمصلاح وابن ادریس .  
وعن المعتمر: والضابط اخراج ما كان قوتأ غالبأ كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن وهو مذهب علمائنا . ونحوه عن المنتهى والشهيد وهو المشهور .  
وعن المدارك: والمعتمد وجوب اخراج الحنطة والشعير والتمر والزبيب والاقط خاصة . وهذا القول يرجع الى القول الاول فى الاجناس الاربعة ويزيد عليه بالاقط خاصة وهذا الاختلاف لاختلاف الاخبار (فمن صفوان الجمال) قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفطرة ؟ الى أن قال عن كل انسان صاع من بر أو صاع من تمر أو صاع من زبيب » .

( وفى الصحيح ) عن سعد بن سعد الاشعري عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال : « سألته عن الفطرة كم يدفع عن كل رأس من الحنطة والشعير والتمر والزبيب؟ قال صاع بصاع النبى صلى الله عليه وسلم » .

( وفى الصحيح ) عن الحلبي عن ابى عبدالله عليه السلام قال : « صدقة الفطرة على كل رأس من أهلك : الصغير والكبير والحر والمملوك والغنى والفقير ، عن كل انسان نصف صاع من حنطة أو شعير أو صاع من تمر أو زبيب لفقراء المسلمين » .  
( وفى الصحيح ) عن عبدالله بن ميمون عن ابى عبدالله عن ابيه عليه السلام قال : « زكاة الفطرة صاع من تمر أو صاع من زبيب أو صاع من شعير أو صاع من اقط عن كل انسان الخ .

( وفى الصحيح ) عن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال : « يعطى اصحاب الابل والبقر والغنم فى الفطرة من الاقط صاعاً » .

ولا يخفى ان المتيقن من الروايات ذلك وان كان فى بعض الجهات كلام



كلقوت الغالب من البلد اذ فى عصرنا القوت الغالب خصوص الحنطة والارز وبعدهما الشعير لاغير فالتمر والزبيب لا يكونان من القوت فضلا عن ان يكونا قوت الغالب نعم يمكن ان يكون فى غير بلدنا كذلك او كان فى زمن صدور الاخبار كذلك .  
وكيف كان فلاشكال بحسب الروايات فى ذلك وانما الاشكال فى مثل الدقيق والسويق والخبز كما عرفت فى المتن خلافاً للخلاف قال لايجزى فى الفطرة الدقيق والسويق اصلا وبه قال الشافعى فان اخرجته على وجه القيمة كان جائزاً عندنا وقال ابو حنيفة الدقيق والسويق يجزى انتهى .

وجه الاشكال ان النص صرح بالحنطة لا بالدقيق ومقتضاه هو الاقتصار به ومن عدم الفرق بينهما فانه هى بعينها من غير تغيير حقيقة و ماهية وان اخص كل منهما باسم لكنه لا يوجب الفرق فى الحقيقة والاثار بل ربما كان الدقيق اولى لان أكل الحنطة مما يتوقف على الدقيق اولاً وهو يحتاج الى مؤنة وعسر بخلاف الدقيق فالظاهر لا بأس به كما لا بأس بالخبز بعين ما عرفت .

وفى الجواهر فى مقام اولوية الدقيق على الحنطة قال اللهم الا أن يفهم الاولوية ، وأن المراد اليسر على المالك بعدم تكليفه الطحن ونحوه ، وهو غير بعيد ، خصوصاً مع ملاحظة الخبر المزبور الظاهر فى الاجزاء أصالة لقيمة ، ولعله لذا جزم المصنف هنا باجزائهما .

(وفى خبر عمر بن يزيد) عن الصادق عليه السلام « سألته يعطى الفطرة دقيماً مكان الحنطة قال : لا بأس ، يكون أجرة طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق » ولعل مراد السائل اعطاء الدقيق أعنى الذى يحصل من صاع من الحنطة بعد وضع أجرة الطحن منها كما يستفاد من الجواب ، وعلى كل حال فهو خارج عما نحن فيه من اجزاء القوت الغالب فى نفسه وان لم يكن قوتاً للمخرج وفى خصوص فطر المخرج أو بلده ، وعدم اجزاء غير الغالب فى شىء من الاحوال الثلاثة ، لكن الاحتياط فى الاقتصار على السبعة بل الخمسة بل الاربعة لاينبغى تركه انتهى .

والانصاف ان مثل الدقيق والخبز ليس قابلاً للاختلاف بين الاعلام بنحو ما

ذكر وذلك لوضوح الامر فيهما من حيث الجواز بعد التأمل فى المناطق قال فى الحدائق فى هذا المقام مالفظة :

قال المحقق فى المعتبر: الركن الثانى فى جنسها وقدرها ، والضابط اخراج ما كان قوتاً غالباً كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن وهو مذهب علمائنا . ثم قال بعد ذلك قال الشيخ فى الخلاف : لا يجزىء الدقيق والسويق من الحنطة والشعير على انهما أصل ويجزئان بالقيمة . ثم نقل عن بعض فقهاءنا قولاً بجواز اخراجهما اصالة وقل : الوجه ما ذكره الشيخ فى الخلاف ، لان النبى ﷺ نص على الاجناس المذكورة فيجب الاقتصار عليها أو على قيمتها . ثم قال بعد ذلك : ولا يجزىء الخبز على انه أصل ويجزىء بالقيمة وقال شاذ منا يجزىء لان نفعه معجل ، وليس بوجه لاقتصار النص على الاجناس المعينة فلا يصر الى غيرها الا بالقيمة . انتهى . اقول : و مراده بالبعض المخالف فى كل من الموضوعين هو ابن ادريس .

ونحوه قال العلامة فى المنتهى حيث قال : البحث الثالث فى قدرها وجنسها، ثم قال : الجنس ما كان قوتاً غالباً كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن ذهب اليه علمائنا أجمع . ثم استدل على كل من هذه الاجناس بما تقدم من الروايات الى أن قال : قال الشيخ فى الخلاف لا يخرج الدقيق ... الى آخر ما تقدم نقله فى عبارة المعتبر . ثم نقل عن ابى حنيفة واحمد جواز اخراج هذه الاشياء أصلاً لقيمة قال وبه قال ابن ادريس منا . ثم قال : والاقرب ما قاله الشيخ ، لنا ان المنصوص الاجناس المعدودة فيقتصر عليها ... الى أن قال أيضاً : وفى اجزاء الخبز على انه أصل لقيمة تردد أقربه عدم الاجزاء خلافاً لابن ادريس ... الى أن قال . لنا ان النص يتناول الاجناس المعينة فلا يصر الى غيرها الا بدليل ولم يقع على المتنازع فيه دليل ، والقياس على الطعام ضعيف . ونحوه كلامه فى المختلف ايضاً . ثم قال وانت خبير بأن الظاهر من هذا الكلام - ونحوه ايضاً من ما تقدم من عبارة الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ فى كتابى الخلاف والمبسوط حيث



اختاروا القول بوجوب الزكاة من القوت الغالب وفسروه بهذه السبعة - انه ليس المراد بالقوت الغالب مطلقاً بل ماكان غالباً من هذه الافراد المنصوصة ، وكأنه بناء منهم على ان غالب الاقوات هي هذه السبعة وان النصوص انما وردت بها من حيث كونها كذلك ، وهو يرجع الى ماحققناه سابقاً من أن مااشتمل من النصوص على فردين أو ثلاثة أو أربعة زيادة ونقصاناً وتغييراً وتبديلاً انما خرجت مخرج التمثيل وهو وجه الجمع بين روايات المسألة ، وحيث كانت هذه الاشياء المذكورة ليست مذكورة في النصوص فلايجوز اخراجها أصلاً بل قيمة ، الا ان المحقق في الشرائع قد نص على كون الدقيق والخبز من ما يخرج أصلاً لاقيمة حيث قال : والضابط اخراج ماكان قوتاً غالباً كالحنطة والشعير ودقيقهما وخبزهما والتمر والزبيب والارز واللبن ومن غير ذلك يخرج بالقيمة السوقية . ومثله العلامة في القواعد ايضاً حيث قال : المطلب الثالث في الواجب وهو صاع من مايقنت به غالباً كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز واللبن والاقط و الدقيق و الخبز أصلاً و يخرج من غيرها بالقيمة السوقية انتهى .

وكيف كان فالاشكال باق في بلد لم ينفع احد المذكورات بحالهم كالذرة والاقط في عصرنا الحاضر بالنسبة الى مثل طهران .

وفي محكى المبسوط والفتوة يجب صاع وزنه تسعة أرطال بالعراقى وستة أرطال بالمدنى من التمر أو الزبيب أو الحنطة أو الشعير أو الارز أو الاقط أو اللبن ، قال : « والاصل في ذلك أنه فضلة أقوات البلد الغالب على قوتهم » ثم ذكر اختصاص أهل كل ناحية بشيء منها . قال : « وان أخرج واحد من هؤلاء من غير ماقلناه كان جائزاً اذا كان من أحد الاجناس التي قدمنا ذكرها ، فتأمل » .

ظاهر العبارة اختصاص كل واحد ببلد يتعارف فيه والا فمن المعلوم ان في بلد لم يتعارف اكل الذرة او الاقط كبلدنا لم يكف ذلك اذ حينئذ لاثمرة في ذلك نعم يكفى قيمة ذلك لامكان تبدلها بما هو انفع بحالهم اما نفس الذرة لمن لاعادة في أكله كان بالنسبة اليه كالحجر الذى لا يؤكل .

ومن ذلك يعلم ان التمر يمكن ان يكون قوتا للحجاز لا فى كل البلدان ولا يستعمله احد بمكان الغذاء الا فى حال الاضطرار .

والحاصل ان المراد بحسب قوت الغالب من بلد فان كان بلد يتعارف الحنطة والشعير والارز لا ينفع بحالهم الاقط بل لايجزى الا قيمته كما ان فى الحجاز المتعارف فيه اكل التمر لو دفع غيره بحيث لا يتعارف اكله فيه لما كان مجزياً الا قيمة .

ويؤيد ما ذكرنا [خبر ابراهيم] ابن محمد الهمداني قال «اختلف الروايات فى الفطرة فكتبت الى ابي الحسن صاحب العسكر عليه السلام اسأله عن ذلك فكتب أن الفطرة صاع من قوت بلدك على أهل مكة واليمن والطائف واطراف الشام واليمامة والبحرين والعراقين وفارس والاهواز وكرمان تمر وعلى أوساط الشام زبيب وعلى أهل الجزيرة والموصل والجبال كلها برّ او شعير وعلى أهل طبرستان الارز وعلى أهل خراسان البر الا أهل مرو والرى فعليهم الزبيب وعلى أهل مصر البر ومن سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم ومن سكن البوادي من الاعراب فعليهم الاقط .

الا ترى انه عليه السلام خص التمر فى كثير من البلدان التى كان اكثر قوتهم هو التمر ولولم يكن كذلك امكن ايضا جعله قوتا بخلاف البلدان التى لم يتعارف اكله بمكان القوت والغذاء بداهة ان مثل الاقط لم يكن غذاء الا فى حال الاضطرار .

وكيف كان فاطن فى البلد المتعارف اكلهم مثل الحنطة والشعير لا يكفى مثل الزبيب الا من حيث قيمته او نفس القيمة ان كانت بقيمة مثل الحنطة او الشعير .

ويؤيده خبر جعفر بن ابراهيم بن محمد (فى حديث) قال : قال أبو عبد الله عليه السلام من لم يجد الحنطة والشعير يجزى عنه القمح والسلت والعلس والذرة وعلى اى حال ان كانت الفطرة نفس المذكورات فالاحوط هو الاكتفاء بمثل الحنطة والشعير والارز مما هو قوت غالب البلد بل البلدان نعم أن كان بهن وان قيمتها فلا فرق بينها لو كان بقدر قيمة قوت الغالب .



ثم ان افضلية الاكتفاء بالحنطة و الشعير بل خصوص الاربعة بل خصوص السبعة فيما لم يكن عادة بلدة غير هاو الا فمما عادة البلد وان لم يكن من احد المذكورات فان المعيار ما هو نافع بحال الفقراء وهو ان لم يكن من القيمة لزم ان يكون مما ينفع في اكله وتغذيته ولو لم يكن مما يتعارف في غير بلد الفقير .

ويدل عليه قوله عليه السلام في رواية زرارة وابن مسكان «الفطرة على كل قوم من ما يغذون عيالاتهم من لبن أو زبيب أو غير ذلك» وقوله في مرسله يونس (الفطرة على كل من اقتات قوتاً فعلياً أن يؤدي من ذلك القوت) وقوله في رواية الهمداني «و من سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم» فان قوله عليه السلام مما يغذون عام ولا يكون مختصاً بما مثل به نعم لو كان قوت البلد متعدداً جازله الاقتصار باى منها .

﴿و﴾ كيف كان فيجزيه ﴿من غير ذلك﴾ أن يخرج بالقيمة السوقية مع التمكن وفي المسالك المشار اليه بذلك هو ما كان قوتاً غالباً للاجناس المذكورة والحاصل ان الاجناس المذكورة يجوز اخراجها اصلاً وان لم يكن غالبية في قوت المخرج وما عداها يعتبر فيه كونه غالباً ولا يخرج قيمته انتهى .

ويدل عليه كثير من الروايات مثل ما قال ( محمد بن اسماعيل بن بزيع): « بعثت الى الرضا عليه السلام بدرهم لى ولغيرى و كتبت له أنها من فطرة العيال فكتب بخطه قبضت وقبلت » وقال أيوب بن نوح « كتبت الى أبى الحسن (ع) أن قوماً يسألونى عن الفطرة ويسألونى أن أحمل قيمتها اليك ، وقد بعثت اليك العام عن كل رأس من عيالى بدرهم على قيمة كل تسعة أرتال بدرهم ، فأريك جعلنى الله فداك فى ذلك ، فكتب (ع) الفطرة قد كثر السؤال عنها ، وأنا أكره كل ما أدى الى الشهرة فاقطعوا ذكر ذلك ، واقبض ممن دفع لها وأمسك عنم لم يدفع » .

(وقال اسحاق بن عمار) : «قلت لابي عبدالله (ع) : جعلت فداك ماتقول فى الفطرة أيجوز أن أؤديها فضة بقيمة هذه الاشياء التى سميتها ؟ قال : نعم ان ذلك أنفع له يشترى ما يريد» وعنه أيضاً فى موثقة الاخر «لابأس بالقيمة فى الفطرة» .  
ولافرق فى القيمة بين النقيدين وغيرهما مما يكون انفع بحال الفقير كالثياب

ونحوه فعن مبسوط الشيخ التصريح بهذا التعميم ، فقال : «يجوز اخراج القيمة عن أحد الاجناس التى قدرناها سواء كان الثمن سلعة أو حباً أو خبزاً أو ثياباً أو دراهم أو شيئاً له ثمن بقيمة الوقت» .

وفى الجواهر وأشكله فى المدارك بقصور الرواية المطلقة من حيث السند عن اثبات ذلك واختصاص الاخبار السليمة باخراج القيمة من الدراهم ، وفيه ما تبين فى الاصول من حجية الموثق ، نعم قد يشكل بانصراف خصوص النقدين من القيمة انتهى . وانصراف النقدين من القيمة فى غير محله لكنه لا بد من ان يكون القيمة قيمة واحد منها لانقص ولا قيمة نصفه الاعلى ولو كان بقيمة تمام الادنى .

﴿و﴾ كيف كان فى الافضل اخراج التمر فى بلديكون هو انفع بحالهم والافقيمته (لقول الصادق) «التمر فى الفطرة أفضل من غيره ، لانه أسرع منفعة، وذلك انه اذا وقع فى يد صاحبه اكل منه» وقوله (ع) أيضاً فى خبر زيد الشحام «لئن أعطى صاعاً من تمر أحب الى من أن أعطى صاعاً من ذهب فى الفطرة» (وسأله أيضاً عبد الله ابن سنان) عن صدقة الفطرة فقال : « عن كل رأس من أهلك الصغير والكبير الحر والمملوك عن كل انسان صاع من حنطة أو صاع من شعير أو تمر أو زبيب ، وقال التمر أحب الى» ثم الزبيب لكونه قوتا واداما ﴿ويليه﴾ أى الزبيب أن يخرج كل انسان ما يغلب على قوته المتعارف فى بلده هذا كله فى الجنس .

﴿و﴾ اما القدرة فى الفطرة من جميع الاقوات المذكورة عدا اللبن صاع وفى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه .

(ويدل عليه روايات كثيرة مثل ما اشار أمير المؤمنين (ع) [فى المرسل] عنه أنه سئل «عن الفطرة فقال : صاع من طعام ، فقل أو نصف صاع فقال : بش الاسم الفسوق بعد الايمان» وقال الرضا (ع) (فى خبر ياسر القمى) «الفطرة صاع من حنطة وصاع من شعير وصاع من تمر وصاع من زبيب ، وانما خفف الحنطة معاوية» وقال ابن وهب) «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول فى الفطرة جرت السنة بصاع من تمر أو صاع من زبيب أو صاع من شعير فلما كان زمن عثمان وكثرت الحنطة قومها الناس فقال :



نصف صاع من البر بصاع من شعير» .

[وفى صحيح الحذاء] عنه (ع) أيضاً «صاع من تمر او صاع من زبيب أو صاع من شعير أو صاع من ذرة ، قال : فلما كان زمن معاوية وخطب الناس عدل الناس عن ذلك الى نصف صاع من حنطة» فلاشكال في اعتبار الصاع حينئذ.

وفى الجواهر فما في صحيح الحلبي وصحيح الفضلاء من الاجتزاء بنصف صاع من حنطة أو شعير وصحيح آخر للحلبي نصف صاع من بر ، كصحيح عبد الله بن سنان وما في صحيح حماد و بريد ومحمد المتقدم سابقاً مطرح أو محمول على التقية انتهى وذلك لكثرة الروايات الدالة على الصاع بحيث كان العمل بها مستلزماً مطرح الجميع بعد ما لا يمكن الجمع بينهما وهل يكفي الملفق من احدها مع الاخر اولا وعلى الثاني في الجواهر وعلى الاول العلامة فيما حكى عنه في المختلف فاستقرب اجزائه ، لان المطلوب شرعاً اخراج الصاع وقد حصل ، و ليس تعيين الاجناس معتبراً في نظر الشارع والالماجاز التخخير فيه ولانه يجوز اخراج الاصول المختلفة من الشخص الواحد عن جماعة فكذلك الصاع الواحد ، ولانه اذا اخرج أحد النصفين فقد خرج عن عهده وسقط عنه نصف الواجب فيبقى مخيراً في النصف الاخر لانه كان مخيراً قبل اخراج الاول فيستصحب .

فالا قوى صحة ذلك ايضاً فانه بعد جواز الدفع عن رأس الحنطة وعن رأس الشعير فلا فرق بين دفع صاع حنطة وصاع شعير اولا وبين ان يجعل نصف صاع منهما ونصف صاع منهما .

﴿و﴾ على كل حال ﴿الصاع أربعة أمداد ، وهي تسعة أرتال بالعراقي﴾ وستة بالمدني كما بينا ذلك مفصلاً في المجلد الاول ص ٥٣ ﴿و﴾ الاشكال انما ﴿من﴾ جهة ﴿اللبن﴾ حيث صرح في الخبر بانه منه ﴿اربعة ارتال﴾ مع عدم الفرق بينه وبين غيره .

﴿وفسره قوم﴾ وهم الشيخ في المبسوط والمصباح ومختصره والاقتصاد وابنا حمزة وادريس كما قيل ﴿بالمدني﴾ فتكون ستة أرتال بالعراقي ، وتبعهم

الفاضل في محكى التذكرة والتبصرة وعلى فرض صحة هذا التفسير لم يكن اللبن ستة ارطال بالعراقى لان اللازم تسعة ارطال منه .

وانما يدل على هذا الحكم المخالف للاخبار الكثيرة المعمولة عليها مكاتبة ابن الريان الى الرجل يسأله عن الفطرة وزكاتها كم تؤدي ؟ فقال : أربعة ارطال بالمدنى مع امكال التصحيف وتبديل الامداد بالارطال وان الاصل هو اربعة امداد فالمكاتبة على خلاف جميع الروايات فلو كان بالامداد يرتفع الاشكال فان الامداد العراقى والامداد المدنى وان كانا مختلفين لكن الروايات ساكتة عن ذلك وبالجمله الصاع اربعة امداد على كلا التقديرين ولذا احتتمل التصحيف فى الجواهر ايضا فليس ح فيه كثير اشكال بخلاف الارطال فان المدمنها تسعة على العراقى وستة على المدنى والاربعة خارجه عنهما معا هذه حال المكاتبة .

واما المرفوع القاسم انه «سئل ابو عبدالله عليه السلام عن رجل فى البادية لا يمكنه الفطرة قال : يتصدق باربعة ارطال من لبن» فخص اربعة ارطال باللبن وظاهر المرفوع هو كون المخرج فقير ايضا حيث قال لا يمكنه الفطرة فلا يكون واجبا عليه كى يجب عليه دفع صاع تماما وانما حكم عليه السلام باربعة ارطال من اللبن لكونه امرأ ممكنا ويكون بذلك جمعا بين فقره وبين عدم حرمانه من ثواب الفطرة فليس ذلك بمضر حيث لا يكون فطرة اصطلاحيا للروايات .

وفى الجواهر بعد المكاتبة قال وهى - مع عدم اختصاصها باللبن ، فيكون معارضا للمقطوع به نصا وفتوى ، واحتمال تصحيف الراوى الامداد بالارطال غير صالحة للحججيه من جهة السند الذى لاجابر له هنا وتأيدده بأن اللبن خال عن الغش بخلاف التمر والزبيب اللذين لا يخلوان عن النوى وأنه مستغن عن المؤونة بخلاف الجبوب فكان ثلثا الصاع يقاوم الصاع تقريبا غير مجد ومن هنا كان ظاهر المصنف كون الرطل عراقيا لانه المنساق بل قيل انه ظاهر الجمل والنهاية وكتابى الاخبار لذلك ايضا بل حكى ايضا عن ظاهر الارشاد والتلخيص وصريح القواعد والنافع انتهى .



وكيف كان فلاظن بكفاية اقل من صاع بمعنى اربعة امداد سواء كان بالعراقي او المدني حيث ان ستة ارطال المدني بقدر تسعة ارطال العراقي والفرق في مجرد الاصطلاح ولذا احتمل قده كونه تصحيحا وان الصحيح اربعة امداد اذا لاشكال حينئذ وكيف كان فكون الفطرة مدا مقتضى الاخبار الكثيرة التي مر آنفا .

ومثل [ خبير على بن بلال ] وخبر جعفر بن معروف قال : « كتبت الى ابي بكر الرازي فسى زكاة الفطرة وسألناه ان يكتب في ذلك الى مولانا يعنى على بن محمد الهادي عليه السلام فكتب ان ذلك قد خرج لعلى بن مهزيار انه يخرج من كل شيء التمر والبر وغيره صاع ، وليس عندنا بعد جوابه علياً فسى ذلك اختلاف » مؤيداً ذلك بما دل على اعتباره بالخصوص فى الاقط، كقول الصادق عليه السلام فى صحيح معاوية بن عمار : « يعطى اصحاب الابل والبقر والغنم فى الفطرة من الاقط صاعاً » .

وبالجملة لاشكال فى الحكم الا انه قد حكى عن مصباح الشيخ قده ما يكون مطابقاً لخبر اربعة ارطال وهى عبارته المحكية « ويجب عليه عن كل رأس صاع من تمر او الزبيب او حنطة او شعير او ارز او اقط اولبن ، والصاع تسعة ارطال بالعراقي من جميع ذلك الا اللبن ، فانه اربعة ارطال بالمدنى او ستة بالعراقي » ولذا فى الجواهر بعد نقلها قال واضحة الفساد، بل فيها من الغرابة ما لا يخفى ضرورة منافاتها حينئذ للمقطوع به نصاً وفتوى من عدم تفاوت مقدار الصاع فى اللبن وغيره، انتهى .  
 ﴿ و ﴾ كيف كان فالمشهور بين الاصحاب انه ﴿ لا تقدير فى العوض الواجب بل يرجع ﴾ فيه ﴿ الى قيمة السوقية ﴾ عند الاخراج ، اذا لم يكن الفطرة عين الاجناس بل قيمتها السوقية سواء كانت درهما او ثلثى درهم او ازيد او انقص بل فى مضمرة سليمان بن جعفر المروزي « والصدقة بصاع من تمر ، او قيمته فى تلك البلاد دراهم » ﴿ و ﴾ مع ذلك ﴿ قدره قوم بدرهم وآخرون بـ ﴾ ثلثى درهم ﴿ اربعة دوانيق فضة و ﴾ لا ريب فى ان كلامهما ﴿ ليس بمعتد ﴾ وفى الجواهر بل لم نعرف قائله ولا مستنده .

واما الخبر المروى فى الاستبصار خبر اسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام

« لا بأس ان يعطيه قيمتها درهماً » ثم قال فمع قوله ره وهذه الرواية شاذة ، لادلالة لها على خلاف المشهور لامكان كون قيمة المدفوع في تلك الحالة درهماً فلا يلزم من ذلك كون القيمة من اى شىء كان وفي اى زمان كان هي الدرهم ولذا قال ﴿ وربما نزل على اختلاف الاسعار ﴾ .

الركن ﴿ الثالث في وقتها وتجب ﴾ الفطرة ﴿ ب ﴾ ادراك ﴿ هلال شوال ﴾ جامعاً للشرائط وهذه المسألة مهمة ومشكلة حيث ان ظاهرهم انه وجدت الشرائط قبل الغروب ولو بلحظة تجب كما انه لو وجدت بعد الغروب ولو بلحظة لم تجب . ومن المعلوم انه قبل الغروب وبعده اللذان حكمان للوجوب والعدم ، مضافاً الى انه مما تعذر العلم بهما انهما حاصلان بلحظة فبلحظة كان قبل الغروب وبلحظة بعده فلا تجب تأمل تعرف ولا يصلح الا بامتداد الوقت .

قال الشيخ في الخلاف اختلف روايات اصحابنا فيمن ولد له مولود ليلة العيد فروى انه يلزمه فطرته وروى انه لا يلزمه فطرته اذا اهل شوال وقال الشافعي في القديم تجب الفطرة بطلوع الفجر الثاني من يوم الفطر فان تزوج امرأة او ملك عبداً او ولد له ولد او اسلم كافر قبل طلوع الفجر بلحظة ثم طلع فعليه فطرته فان ماتوا قبل طلوعه فلا شىء عليه وبه قال ابو حنيفة واصحابه وقال فى الجديد تجب بغروب الشمس فى آخر يوم من رمضان فلو تزوج امرأة او ملك عبداً او ولد له ولد او اسلم كافر قبل الغروب بلحظة ثم غربت وجبت الفطرة وان ماتوا قبل الغروب بلحظة فلا فطرة عليه فاما اذا وجدت الزوجية او ملك العبد او ولد له ولد بعد الغروب وزالوا قبل طلوع الفجر فلا فطرة بلاخلاف وقال مالك فى العبد بقوله الجديد وفى الولد بقوله القديم .

[ دليلنا ] على انه لا يلزم ما رواه معوية بن عمار الى ان ساق الرواية ورواية

العيص الانثيين .

وفى الحدائق فى هذا المقام ما لفظه (فقيل انها تجب بغروب شمس آخر يوم

من شهر رمضان ، وهو المنقول عن الشيخ فى الجمل والاقتصاد وهو اختيار ابن



حمزة وابن ادريس وبه صرح المحقق في المعبر والشرائع والعلامة في المنتهى والمختلف وسائر كتبه واختاره شيخنا الشهيد الثاني في المسالك ، والظاهر انه هو المشهور بين المتأخرين .

وقيل ان اول وقت وجوبها طلوع الفجر من يوم الفطر ، كذا قاله ابن الجنيدي واختاره المفيد في المقنعة والرسالة الغرية والسيد المرتضى وابوالصلاح وابن البراج وسار وابن زهرة ، كذا نقله عنهم في المختلف ، والى هذا القول مال السيد السند في المدارك .

ونقل في المختلف ايضاً عن ابني بابويه انهما قالوا: وان ولدك مولود يوم الفطر قبل الزوال فادفع عنه الفطرة وان ولد بعد الزوال فلا فطرة عليه ، وكذا اذا أسلم الرجل قبل الزوال اوبعده . وهذه العبارة مشعرة بامتداد وقت الوجوب الى الزوال كما فهمه الاصحاب منها ونسبوه اليهما ، قال شيخنا الشهيد في البيان: ويظهر من ابني بابويه ان تجديد الشرائط ما بين طلوع الفجر الى الزوال مقتضية للوجوب كما لو اسلم الكافر او تجدد الولد . اقول : والعبارة المنقولة عنهما عبارة كتاب الفقه الرضوي والظاهر عندي هو القول الاول انتهى .

والثمرة بينهما في غاية الوضوح فعلى القول الاول اذا اجتمع الشرائط بعد الغروب لا يجب وعلى القول الثاني يجب لان الفرض انه عند الطلوع جامعاً للشرائط ويرد على القول الاول ان وقت الوجوب ان بقى بعد الغروب ايضاً تجب لو اجتمع الشرائط وهو خلاف فرضهم وان لم يبق فيكون رد الفطرة قضاء كما في بعد الصلاة والقول بأن وقت الوجوب غير وقت الاخراج مبتلى بما ذكر فلا معنى لخروج وقت الواجب وبقاء وقت الاخراج .

احتج الاولون برواية (معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام « في الولد يولد ليلة الفطر واليهودي والنصراني يسلم ليلة الفطر عليهم فطرة قال: ليس الفطرة الاعلى من أدرك الشهر » فهو صريح في أن ادراك الشهر أى شهر رمضان لازم وانه لو لم يدرك رمضان جامعاً للشرائط بأن حصل الشرائط بعد الغروب لم تجب الزكاة عليه .

ونظيره ( صحيحه الاخر ) عنه عليه السلام أيضاً « سألته عن مولود ولد ليلة الفطر عليه الفطرة قال : لا قد خرج الشهر ، وسألته عن يهودى أسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال : لا » ويدل على القول الثانى (صحيح معاوية بن عمار) عن ابراهيم بن ميمون قال : « قال ابو عبدالله عليه السلام الفطرة ان اعطيت قبل أن تخرج الى العيد فهى فطرة وان كانت بعد ماتخرج الى العيد فهى صدقة » .

(وصحيح العيص بن القاسم) « سألت الصادق عليه السلام عن الفطرة متى هى ؟ فقال : قبل الصلاة يوم الفطر، قلت : فان بقى منه شيء بعد الصلاة قال : لأبأس ، نحن نعطى عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه » .

واستدل بهما فى المدارك للقول الثانى وقد أجاب عنه فى الحدائق بقوله واما عن الروايتين المذكورتين فان مورد هما انما هو وقت الاخراج لا وقت الوجوب، وههنا شيئان وقت وجوب الفطرة وتعلقها بالذمة واشغالها بها وقت وجوب اخرجها ومحل البحث هو الوقت الاول ، وقد دل الخبران الاولان على ان وجوبها منوط بمن يمسى عليه جزء من شهر رمضان ويهل عليه هلال شوال مستكملاً لشروط الوجوب ، كالمولود يولد والكافر يسلم والعبد يشتري والفقير يصير غنياً والصغير يبلغ والمعال يبقى فى العيولة ونحو ذلك من الفروع التى يتفرع على ذلك ، ولو لم يتجدد شيء من هذه المذكورات الا بعد الهلال فانه لا يتعلق به الوجوب بنص الخبرين المذكورين . واما وقت وجوب الاخراج فالمفهوم من الاخبار كالخبرين المذكورين انه قبل الصلاة وقيل قبل الزوال انتهى .

قد عرفت ان وقت الاخراج ان كان وقت الوجوب ايضاً تجب الزكاة وان كان وجود الشرائط بعد الغروب وان كان خارجاً عن وقت الوجوب كان وقوع الدفع واقعاً فى خارج الوقت .

ويدل على القول الثانى ايضاً صحيح عمر بن يزيد قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدى عنه الفطرة فقال نعم الحديث فهو كالصريح فى أن الوقت يوم الفطرة وانه وقت يتعلق الوجوب ايضاً.



والانصاف انه أظهر من الجميع سنداً ودلالة واستدل عليه بما رواه ابن بابويه عن (محمد بن مسلم) عن ابي جعفر عليه السلام قال : «سألته عن ما يجب على الرجل في أهله من صدقة الفطرة ؟ قال تصدق عن جميع من تعول من حر أو عبد صغير او كبير من أدرك منهم الصلاة ، بناء على ان الظاهر من الصلاة صلاة العيد ، والمراد بادراكها ادراك وقتها بمعنى دخوله في عيلولته قبل وقت الصلاة ويتحقق ذلك من بعد الغروب في أي زمان منه وهذه الروايات كلها تدل على بقاء الوقت الى الزوال ولا داعي لحملها على وقت الاخراج .

وكيف كان فالقول بعدم الوجوب بعد الغروب مما يوجب ضيق وقت الواجب فان بعد الغروب يصدق بمجرد تحققه بحيث يكون قبله رمضان فاذا تحقق الغروب ولو بلحظة لم ينفع تحقق الشرائط فيكون وقت الانصاف بالوجوب و عدمه آنأً ولحظة فالمقارنة للغروب وعدمه يحصل بآن ويذهب بآن فعند اول جزء من الغروب يتحقق المقارنة ويذهب في نهاية السرعة ويصدق في الان الثاني بعده الغروب فلو فرض عبدان صار احدهما حرأً في آن المقارن والاخر في آن بعده يجب على الاول دون الثاني .

وكذا لو أسلم كافران وقع اسلام احدهما مقارناً للغروب والاخر في آن بعده فيجب على الاول دون الثاني وكذا حال البلوغ والافاقة والتولد وهو بعيد في الغاية حيث ان الوقت واحد لكليهما عرفاً ويرد الاشكال في الغروب باستتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية .

وعلى كلا التقديرين كان حصول العلم بالمغرب الشرعي الواقعي الموجب للحكم بالوجوب والعدم في غاية الاشكال اذ الحكم معلوم عند الشارع في الواقع سواء كان بالاستتار أو ذهاب الحمرة المشرقية وهو غير حاصل لنا لعدم العلم بتحقيق موضوعه وهو من مبعديات هذا الحكم اذ لا يصح من الشارع تترتب حكمه على موضوع في آن لا يمكن العلم به الا بعده والفرض خروج الحكم بعده بخروج الموضوع وأحسن مثال له هو نفس المقام فكيف يحرز الان المقارن للغروب كى

تجب الزكاة والان المقارن لبعده كى لاتجب .

قال بعض السادة فى عروته مالفظه المدار فى وجوب الفطرة ادراك غروب ليلة العيد جامعاً للشرائط فلو جنّ أو اغمى عليه أو صار فقيراً قبل الغروب ولو بلحظة بل أو مقارناً للغروب لم تجب عليه كما انه لو اجتمعت الشرائط بعد فقدها قبله أو مقارناً له وجبت كما لو بلغ الصبى أو زال جنونه ولو الادوارى أو افاق من الاغماء أو ملك ما يصير به غنياً أو تحرر وصار غنياً أو اسلم الكافر فانها تجب عليهم ولو كان البلوغ أو العقل أو الاسلام مثلاً بعد الغروب لم تجب انتهى قوله بل أو مقارناً غير خفى ان التقارن هو التقارن الحقيقى وهو عبارة أخرى عن تحقق الغروب فالان الحقيقى الذى جزء أوله آخر الشهر السابق وجزء آخره اول الشهر الاتى موضوع للوجوب والعدم وفى هذا التقارن والان المتعذر تشخيصه لغير المعصوم تجب ان وجدت الشرائط ولم تجب ان توجد يعنى ان هذه الشرائط لو اخرت بمقدار ثانية عن الغروب لم تجب ولو قدمت بمقدار ثانية على الغروب تجب ومثل هذا الموضوع مستحيل على الشارع جعله .

بداهة ان مقتضى امثال تلك العبارات ان تحقق الشرائط فى مقارن الغروب موجبا للوجوب والعدم ان لم يعلم ان تحققها وفقدانها قبل الغروب أو بعده خصوصاً على كون تحقق الغروب باستتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية كما عرفت . وهذا اشكال عظيم لبداة ان آن التحقق غير معلوم ويدور الامر بين الوجوب وعدمه اذ لا يعلم انه تحقق قبل الغروب كى تجب أو بعده كى لا تجب بل جميع موارد هكذا فلو تولد الطفل فرؤى جزء من رأسه فى أن المقارن للغروب وتولد تمامه بعد الغروب أو كان نصفه خارجاً عن الرحم فى مقارن الغروب ونصفه الاخر بعده أو بعد مقدار من الليل ولو قال عند مقارنة الغروب اشترت العبد فصار القبول بعده فلو أفاق المجنون فى آنى القبل والبعد بحيث لم يمكن تمييز وقوع الافاقه والاشتراء مقارناً أو بعده وهكذا اسلام الكافر .

والجملة المسألة من هذه الجهة غير قابل للصحة الا بأن يكون الوقت ممتداً



من الغروب الى وقت الصلاة أو الزوال والفرق بين وقت الوجوب والاخراج كما في الحدائق وغيره مما لا يصغى اليه .

وما ذكره في الحدائق في عبارته المتقدمة من أن ظاهر الخبر بين كون المكلف مستجمعا للشرائط مع جزء من رمضان مسلم لكن الكلام في صحة هذا الظهور وان استجماع الشرائط في آخر رمضان لاي شيء بعد كون موضوع الوجوب هو الشوال فالرمضان كالحج في جنب الانسان من هذه الجهة فلامعنى لذلك أصلا لو كان المراد بالشهر شهر رمضان لبداهته انه بمجرد الغروب الذى يكون وقت اجتماع شرائط الوجوب قد مضى شهر رمضان ودخل في الشهر الشوال وقبل الغروب لا يكون مناطا للوجوب فان من كان مستجمعا لجميع الشرائط قبل الغروب لم تجب عليه الفطرة الا بدخول الشهر الشوال مستجمعا للشرائط .

ومن ذلك يعلم امكان ارادة شهر الشوال من الشهر فانه يليق بأن يتكلم فيه لاشهر رمضان فالمقصود بقوله إِنَّمَا الا من ادرك الشهر هو كون المعيار باجتماع الشرائط فيما بعد الغروب فانه وقت لدرك الشهر الشوال .

نعم هذا ينساقى صحيح الاخر حيث قال لا قد خرج الشهر فانه صريح في خروج شهر رمضان لكن الشأن في المراد بخروج الشهر مع بداهته ان هذه الاحكام كالزكاة والصلاة والادعية في هذه الليلة ويومها كلها راجعة الى الشهر الشوال فلاربط بالشهر المضى فالصلاة الجمعة مثلا ليوم الجمعة لا يوم الخميس الماضية فشهر رمضان قد مضى ولا يبقى شيء منه ولا من احكامه بل لا يعقل فان الموضوع للحكم ليلة الشوال فالشرائط ان لزم تحققها فيه فلا كلام وان لزم تحققها قبله اى في رمضان تحقق الشرائط في غير الموضوع .

وبالجملة شهر رمضان ليس موضوعا لحكم الزكاة ولذا لو قدّمها لم يجز فلا مدخلة لدركه فان كان من أول الغروب تحقق الشرائط مستمرا الى الزوال فقد وجب والا فلا كما انه لو فقد من أول الغروب مستمرا فلا تجب .

فان قلت عدم الوجوب بعد الغروب صريح الصحيحين المتقدمين .

قلت وهما معارضان مع صحيح العيص ومعاوية المتقدمين آنفا أيضا وحملها على وقت الاخراج كما ترى اذ الظاهر من قوله متى هي انه متى تجب لامتى تخرج فان المتبادر في الذهن من السؤال هو السؤال بمفاد كان التامة اى اصل الوجود وبعد العلم بوجوده وتحققه يسئل عن كيفيته ووصفه فالسؤال عن وقت الاخراج بعد الفراغ عن أصل تحققه والفرض انه في السؤال الاول فليس الجواب الا عن أصل الوجوب سلمنا كون السؤال عن وقت الاخراج لكن وقت الاخراج لاينفك عن وقت الوجوب بمعنى عدم صحة خروج وقت الوجوب مع بقاء وقت الاخراج لاستلزامه قضاء لا اداء .

وكيف كان لايصح الالتزام بمفاد الصحيحين الدالين على عدم الوجوب بعد الغروب فان بعد الغروب يتحقق في آن وكثيراً مايتحقق الشرائط اوفقدت ولم يعلم كونهما قبل الغروب او بعده فلا بد للشارع من جعل حكم لموضوع لم يقع المكلفون في ريب وشك .

و كيف كان فلا بد من نوع توجيه للصحيحين فنقول اما صحيح ابن عمار فقوله (ع) ليس الفطرة الاعلى من ادرك الشهر لاينفى عدم الوجوب بعد الغروب فان جميع المكلفين داخلين من الشهر في الغروب واللييلة فكلهم يدركون الشهر فمن رزق له ولد بعد الغروب فالولد يدرك الشهر ويدخل في الليل ادراكا للشهر فمن صار غنيا بعد الغروب كذلك وكذا ان الحقت بعيالاته بعد الغروب كورود ضيف عليه اوزوجة او امة او عبد فان المعيل ادرك الشهر فان كان المراد لزوم الحاق قبل الغروب فمع انه لايربط بالحكم لا يظهر من الصحيح اصلا اذ ليس فيه اكثر من انه من لا يدرك الشهر لم يجب عليه الزكاة وما ذكرناه كلهم ادرك الشهر فتجب عليهم الزكاة فالصحيح لاينفى الوجوب .

نعم صحيح الاخر دل على عدم الوجوب ولكن يعارضه صحيح العيص ومعاوية ومحمد بن مسلم حيث ان الظاهر منها بقاء الوقت وعدم صيرورتها قضاء و اصرح منهما ما مر من ابني بابويه في عبارة الحدائق من الحكم بدفع فطرة الولد ان ولد قبل



الزوال وعدمها بعده فلا اعتماد بصحيح الثانى .

هذا كله فى القول الاول المشهور واما القول بالوجوب من اول طلوع الفجر الى الزوال فلا دليل له من حيث الابتداء وان صح من حيث الانتهاء وفى المدارك فى مقام الدليل على ابتداء الوقت قال وهو المعتمد لنا ان الوجوب فى هذا الوقت متحقق وقبله مشكوك فيه فيجب الاقتصار على المتيقن انتهى .

فعلى قوله ره لو كان عند الغروب مستجمعا للشرائط ودخل معهما فى الغروب لم يجب عليه لعدم دخول وقت الوجوب فهذا منه قد يؤيد اجمال ما ذكرناه من عدم مدخلية شهر رمضان فى وجوب الفطرة بحيث لو فرض ان يخلق بعد الغروب انساناً بالغاً مع جميع الشرائط كان عندنا واجبة عليه وعند سيد المدارك من اول طلوع الفجر فاللازم ادراك الشهر الشوال لارمضان بوجه .

وكيف كان فيرد عليه عدم الدليل على دخول الوقت عند الطلوع الا توهم عدم مدخليه الليلة بوجه رهو مدفوع بورود الدليل عليه لدى الغروب ومعه لامعنى لاحتمال العدم بل احتمال الوجود اولى ولذا قلنا بالوجوب من اول الغروب الى الزوال .

نعم يصح قوله من حيث الانتهاء فقوله وان كانت بعد ما يخرج من العيد فهى صدقة فليس المقصود انه مستحبة ولازمه عدم كونها حينئذ زكاتا بداهة ان الوجوب بمجرد خروج وقته لا ينقلب عن حقيقته الى شىء آخر فالواجب لا يصير صدقة مندوبة كما لا يسقط بخروج الوقت أيضا بل المقصود هو عدم الاثار المترتبة على كونها بوصف وقوعها قبل الصلاة فهى حينئذ لم تكن بمرتبة من كمالها الاولوية والافالوقت باق الى الزوال .

ويؤيد ذلك انه لو مضى وقتها بعد الصلاة لزم كون الوقت من حيث الانتهاء غير معلوم ويكون بحسب وقوع الصلاة مقدما ومؤخراً فربما وقت الصلاة فى أول الصبح وربما عند قرب من الزوال ولا يصح جعل الوقت بالنسبة الى الاشخاص مختلفا .

و يؤيد ذلك ايضاً صحيح الاخر قوله **إِنَّمَا** لا بأس فى جواب من سئل انه لو وقعت بعد الصلاة مؤيداً ايضاً بقوله نحن نعطى عيالنا وكيف كان فالظاهر من الجمع بين جميع الروايات ولو بالقاء ظهور بعضها بمقتضى الاخذ بظهور غيرها هو ما ذكرنا من بقاء الوقت من اول الغروب الى الزوال بل يمكن ان يقال ببقاء الوقت الى الغروب غاية لو آخر عن الزوال عمداً .

( فان قلت ) اى دليل لبقاء الوقت من اول الغروب وانت اثبت احالته .

( قلت ) ان الاستحالة خروج الرقت بعد الغروب لا ان اصل ابتداء الوقت

هو الغروب فالمدعى ان الوقت اذا ثبت عند الغروب فهو باق الى الزوال والدليل على ابتداء الوقت اجماع المسلمين على دخول الوقت عند الغروب .

( فان قلت ) أليس يحكى عن الشيخين فى المقنعة والغرية والنهاية والمبسوط والخلاف والمرضى فى الجمل وسلارواىى الصلاح وابنى الجنيد والبراج وزهرة من ان وقت الاخراج فجر يوم العيد المقتضى لعدم تحقق الوجوب قبله وهداينا فى الاجماع .

( قلت ) لا يضر خلافهم بالاجماع لانهم قليلون ولو سلم فمضافا الى ان

القائلين بدخول الوقت لدى الغروب اكثر انه قد عرفت وستعرف عدم الدليل لهم بدخول الوقت عند طلوع الفجر .

قال المصنف فى المعبر تجب الفطرة بغروب الشمس آخر يوم من رمضان

وبه قال الشافعى فى الجديد واحمد واحدى الروايتين عن مالك وقال ابن الجنيد وجماعة من الاصحاب تجب بطلوع الفجر يوم العيد وبه قال ابو حنيفة لما رواه ابن عمر ان النبى **ﷺ** كان يأمرنا ان نخرج الفطرة قبل الخروج الى المصلى وهو لايامرنا بتأخر الواجب عن وقته الى ان ساق رواية معاوية بن عمار .

ثم قال وما روى ان ولد قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذا ان اسلم تحمل

على الاستحباب توفيقا بين الروايات وحجة ابي حنيفة ضعيفة لاحتمال ان يكون الافضل اخر اجها قبل الصلوة وقوله لايامرنا بالتأخر عن وقت الوجوب قلنا متى اذا لم يشتمل



التأخير على مصلحة اما اذا ما اشتمل وهنا التأخير مشتمل على مصلحة لان يجمع فيه بين ايتاء الزكوة والصلوة كما تؤخر المغرب لمن افاض مسن عرفة الى المشعر ليجمع بينهما وبين العشاء وان كان التقديم جازيا اولان حاجة الفقير اليها نهائياً فكان دفعها في وقت الحاجة افضل من دفعها ليلاً وقوله كان يأمر باخراج الزكوة قبل الخروج لا يدل على ان ذلك الوقت وقت الوجوب باجماع الناس لان الصلوة لا تكون الا بعد طلوع الشمس وانبساطها والوجوب عنده يتحقق مع طلوع الفجر فقد صارت حجته غير دالة على موضع النزاع انتهى .

وفيه مواقع للنظر (الاول) قوله يحمل على الاستحباب الخ فان الاستحباب حكم شرعي لا بد وان يصل اليها من الشارع وتعارض الروايات بين النفي والاثبات فكيف يقتضى الجمع بالحمل على الاستحباب وليس من قبيل اغتسل للجمعة ولا بأس بتركه بالضرورة .

(الثاني) قوله افضل اخراجها قبل الصلاة وذلك لان الامر بالعكس ضرورة ان الافضل بل اللازم اخراج الواجب في وقته بل لا وجه للتأخير الذي يكون قضاء .  
(الثالث) قوله مشتمل على المصلحة الخ فانه لو فرض ان التأخير مشتمل على المصلحة لما اختار الشارع ما خلت عن المصلحة على ما يشتمل عليها فلازم ذلك كون الرقت ايضا ممتداً الى النهار .

(الرابع) قوله ولان حاجة الفقير اليها نهائياً وفساده واضح اذ حاجة الانسان الى المال لا ينوط بالليل او النهار فربما كان في الليل احوج منه الى النهار فالاولى هو القول بامتداد الوقت من اول الغروب الى الزوال ﴿ولا يجوز تقديمها قبله الا على سبيل القرض﴾ من غير فرق بين شهر رمضان وغيره : ﴿على الاظهر﴾ عند المصنف والشيخين وابي الصلاح وابن ادريس وغيرهم على ما قيل ، بل عن المدارك وغيرها انه المشهور بين الاصحاب ، لثبوت توقيتها بذلك ، والموقت لا يجوز تقدمه على رفته كصلاة الظهرين ، بل يكفي الشك في مشروعيتها قبله .

وعن ابني بابويه والشيخ يجوز اخراجها فطرة من اول شهر رمضان الى

آخره وفى الجواهر ونسبه المفيد وسلا و ابن البراج الى الرواية، واختاره المصنف فى المعبر والفاضل فى المختلف وثانى الشهيدين وغيرهم على ما قيل ، بل فى الدروس والمسالك انه المشهور انتهى .

قال فى الخلاف وقت اخراج الفطرة يوم العيد قبل صلوة العيد فان اخرجها بعد صلوة العيد كانت صدقة فان اخرجها من اول الشهر كان جائزا ومن اخرج بعد ذلك اثم ويكون قضاء وبه قال الشافعى وقال ابو حنيفة يجوز ان يخرج قبله ولو اخرجها بسنين جاز .

( دليلنا ) اجماع الفرقة ولان ما ذكرناه لاخلاف انه جائز وما ادعاه ابو حنيفة ليس عليه دليل انتهى .

واستدل للجواز قبل الغروب مطلقاً برواية ابن عمار ليس الفطرة الاعلى من ادراك الشهر وفى الثانية لا قد خرج الشهر ولا يخفى ما فيهما فانه اولا ان السؤال فيهما عن وقت التعلق وليس قبل الغروب منه بالضرورة وثانيا المراد بادراك الشهر ادراك آخره لا مطلقا وثالثا كان قبل الغروب مطلقاً قبل زمان الوجوب فيكون كالصلاة قبل الزوال .

وبما رواه زرارة وبكير ابنا أعين والفضيل بن يسار ومحمد ابن مسلم وبريد بن معاوية كلهم عن ابي جعفر وابى عبدالله عليهما السلام انهما قالا : على الرجل ان يعطى عن كل من يعول من حر وعبد وصغير وكبير يعطى يوم الفطر قبل الصلاة فهو أفضل ، وهو فى سعة ان يعطيها من اول يوم يدخل من شهر رمضان الى آخره الحديث .

ولكن فيه انه لو كان بعنوان وقت الوجوب وتعلقه فهو بديهى البطلان وان كان بعنوان القرض ثم الحساب عليه عند تعلق الوجوب فلا كلام بل مضافا الى عدم منافاة صحیحة الفضلاء عن الحمل بعنوان القرض كان فيه ما يشعر بذلك حيث ان قوله عليه السلام وهو فى سعة الخ كانه ظاهر فى ان الدفع فى الشهر غير مضر ولو بعنوان القرض . وكيف كان فالحق عدم الجواز بعنوان الزكاة قبل بل هو غير مجزولم يحسب عليه الزكاة فى وقتها وقد تقدم فى زكاة الاموال ما يدل على المنع بعنوان كونها



زكاة معجلا .

﴿ويجوز اخراجها بعده﴾ أى بعد الهلال ﴿وتأخيرها الى قبل صلاة العيد افضل﴾ وفى الجواهر بل فى الدروس الاجماع على ذلك : وفى المدارك لاريب فى افضلية ذلك ، لانه موضع نص ووافق انتهى .

فالاقوال ثلاثة : (الاول) التحديد بفعل الصلاة لا وقتها ، وهو الذى نسبته فى محكى التذكرة الى علمائنا، وفى المنتهى اليهم أجمع ، وفى المدارك الى الاكثر الثانى التحديد بالزوال والثالث الى الغروب من الشوال .

واستدل للاول (بخبر ابراهيم بن ميمون) المتقدم سابقاً ، وخبر عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال فيه : « واعطاء الفطرة قبل الصلاة أفضل ، وبعد الصلاة صدقة » وصحيح الفضلاء السابق، (وما عن الاقبال) ابن طاووس قال : روينا بأسنادنا الى الصادق عليه السلام أنه قال : « ينبغى أن تؤدى الفطرة قبل أن يخرج الى الجبانة ، فاذا أداها بعدما رجع فانما هى صدقة وليست فطرة » .

(وما عن تفسير العياشى) عن سالم بن مكرم الجمال عن الصادق عليه السلام « اعطاء الفطرة قبل الصلاة ، وهو قول الله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فان لم يعطها حتى ينصرف من صلاته فلا تعدله فطرة » وخبر سليمان بن حفص المروزي « سمعته يقول : ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلاة » . ويرده اولا مجهولية فعل الصلاة من حيث الوقوع ولا يصح من الشارع جعل وقت وجوب شىء وانتهائه الى فعل المكلف .

وثانيا ماورد فى هذه الاخبار الموقته بفعل الصلاة اريد منها الزوال فالمراد بقبل الصلاة قبل الزوال وبعدها بعده .

ويؤيده (الخبر ابى الحسن الاحمسى) عن الصادق عليه السلام المروى عن الاقبال نقلا من كتاب عبدالله بن حماد الانصارى ، قال : « والفطرة عن كل حر ومملوك الى أن قال : قلت : أقبل الصلاة أو بعدها ؟ قال : ان اخرجتها قبل الظهر فهى فطرة ، وان أخرجتها بعد الظهر فهى صدقة لاتجزيك ، قلت : فأصلى الفجر فأعزلها وأمسك

يوماً أو بعض يوم ثم أتصدق بها قال : لأبأس هى فطرة اذا أخرجتها قبل الصلاة» فهى صريحة فى أن الصلاة صلاة الظهر فالمناط بالظهر وبعده .

وثالثا ان اخبار قبل صلاة العيد كلها معارضة بما ورد من دفع الفطرة فى يوم العيد مثل خبر الضيف المتقدم فيحضر يوم الفطر يؤدى عنه الفطرة قال نعم ومثل ما روى ان الولد قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وغير ذلك ومن الاخير يعلم بقاء الوقت الى غروب يوم الفطر .

( الثانى ) الزوال لما عرفت من ان المراد بما ورد هو ذلك واختاره فى الدروس وعن البيان ويمكن ان يراد هذا القول من المرتضى فى جملة قال «وقت وجوب هذه الصدقة طلوع الفجر من يوم الفطر قبل صلاة العيد ، وقد روى أنه فى سعة من أن يخرجها الى زوال الشمس من يوم الفطر» انتهى فان الظاهر من كلامه الميل الى ان آخر وقتها الزوال .

وعن الشيخ فى النهاية : « الوقت الذى يجب فيه اخراج الفطرة يوم الفطر قبل صلاة العيد» ولم يقيد بالزوال ، وكذا فى الخلاف والمبسوط والاقتصاد ، ويمكن ان يكون هو مراده ايضا .

(الثالث) الى آخر يوم الفطر وعن المنتهى اختياره .

وفى المدارك قال وانما الكلام فى انتهاء وقتها بالصلوة وعدمه وقد اختلف فيه كلام الاصحاب فذهب الاكثر الى ان آخر وقتها صلوة العيد حتى قال فى هى ولايجوز تأخيرها عن صلوة العيد اختياراً فان اخرها اثم وبه قال علماؤنا اجمع لكنه عليه السلام قال بعد ذلك بأسطر قليلة والاقرب عندى جواز تأخيرها عن الصلوة وتحريم التأخير عن يوم العيد ومقتضى ذلك امتداد وقتها الى آخر النهار وقال ابن الجنيد اول وقت وجوبها طلوع الفجر من يوم الفطر وآخره زوال الشمس منه واستقر به العلامة فى المختلف .

وقال فيه ايضا احتج العلامة فى هى على جواز تأخيرها عن الصلوة وتحريم التأخير عن يوم العيد بما رواه الشيخ فى الصحيح عن العيص بن القاسم قال سألت



اباعبدالله عليه السلام عن الفطرة متى هي فقال قبل الصلوة يوم الفطر قلت فان بقى منه شيء بعد الصلوة قال لا بأس نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه ويدل عليه اطلاق قول الصادقين عليهم السلام في صحيحة الفضلاء ايضا تعطي يوم الفطر فهو افضل والاحتياط يقتضى الاخراج قبل الصلوة وان كان القول بامتداد وقتها الى آخر النهار كما اختاره فى هي خصوصاً مع العزل لا يخ من قوة انتهى .

وصريح المدارك ايضا الميل الى بقاء الوقت الى آخر النهار ثم انه فى الحدائق بعد نقل صاحب المدارك صحيحة العيص وصحيحة الفضلاء قال مالفظه :

أقول : اما ما ذكره من الاستدلال بصحيحة الفضلاء فقد عرفت الجواب عنه، وأما صحيحة العيص فصدرها ظاهر الدلالة فى القول الاول، وأما عجزها فهو محمول على العزل جمعا كما سيأتى فى الاخبار انك اذا عزلتها لا يضرك متى اخرجتها ، وبذلك تجتمع مع الاخبار السابقة .

ولا يخفى انه مع العمل على ما يدعى من ظاهر هذه الرواية وهو الامتداد الى آخر النهار يلزم منه طرح الاخبار الاولى مع كثرتها وصراحة اكثرها فى المدعى والعمل بالدليلين مهما أمكن أولى من طرح احدهما، الا ان الاصحاب لم ينقلوا فى المسألة ما نقلناه من هذه الاخبار وانما الدائر فى كلامهم الاستدلال لهذا القول برواية ابراهيم بن ميمون خاصة .

واما ما اختاره فى المختلف من الامتداد الى الزوال فانما استند فيه الى صحيحة العيص بن القاسم وقوله فيها : « قبل الصلاة يوم الفطر » فحمل الصلاة على معنى وقت الصلاة ، ووقت الصلاة عندهم ممتد الى الزوال .

وفيه اولا - انه وان كان المشهور بينهم امتداد وقت صلاة العيد الى الزوال الا انا لم نقف لهم على دليل يدل عليه غير مجرد ما يدعون من اتفاهم على ذلك ، والروايات كلها انما دلت على ان وقتها بعد طلوع الشمس ولم تطلع على ما يدل على الامتداد الى الزوال كما يدعون .

وثانيا - ان هذا التجوز وان تم له فى هذه الرواية الا انه لا يتم له فى الروايات

التي قدمناها المشتملة على التفصيل بقبل الخروج الى الصلاة وبعد الرجوع من الصلاة فانه لامجال لهذا التجوز بل يتعين حمل الصلاة على معناها الحقيقي الا انه قد روى السيد رضى الدين بن طاووس ( عطر الله مرقده ) فى كتاب الاقبال الى أن ساق الرواية ثم قال :

والاقرب عندى ان لفظ « الظهر » فى الخبر وقع سهواً من الراوى او غلطاً فى النسخ وانما هو « الصلاة » ويؤيده مفهوم قوله فى آخر الخبر « هى فطرة اذا اخرجتها قبل الصلاة » الدال على انها بعد الصلاة ليست بفطرة ، وبذلك يجمع بينه وبين الاخبار المتقدمة . وبذلك يظهر لك بطلان ما عدا القول الاول الذى عليه من بينها المعول . هكذا حقق المقام ولا تصغ الى ما زلت به اقدام اقلام اولئك الاعلام انتهى .

ولا يخفى ما فيه وظهر فساده من جميع ما ذكرناه .

﴿ و ﴾ على كل حال فـ ﴿ ان ﴾ صلى او ﴿ خرج وقت الصلاة ﴾ او خرج اليوم على الاقوال الثلاثة ﴿ و ﴾ لم يكن قد أوصلها الى المستحق فان كان ﴿ قد عزلها ﴾ فى الوقت المزبور ﴿ أخرجها واجباً بنية الاداء ﴾ بل لا يحتاج الى نية ذلك أيضاً ، ضرورة صيرورتها فطرة ، وخروجها من الذمة الى الخارج بالعزل حينئذ ، فليس حينئذ فى يده الا أمانة من الامانات كما فى الجواهر قال اسحاق بن عمار فى الصحيح « سألت أبا عبدالله ( عليه السلام ) عن الفطرة قال : اذا عزلتها فلا يضرك متى أعطيتها » .

وقال زرارة : فى الصحيح عنه عليه السلام ايضاً « سألته عن رجل أخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها أهلاً فقال : اذا أخرجها من ضمانه فقد برىء ، والا فهو ضامن حتى يؤديها » .

ظاهر الرواية انه اذا اخرج الفطرة بالعزل برىء من ضمانها فالضمير فى اخراجها راجع الى الفطرة وانه بنفس العزل خرج من الضمان والا فهو ضامن حتى يؤديها فهى ظاهرة فى الثبوت والاداء ومرسل ابن ابى عمير عنه عليه السلام ايضاً « فى



القطرة اذا عزلتها وانت تطلب لها الموضوع او تنتظر بها رجلاً فلا بأس به .  
 وفي المسالك المراد بالعزل تعيينها في مال خاص بقدرها في وقتها بالنية وفي تحقق  
 العزل مع زيادة عنها احتمال ويضعف بتحقيق الشركة وان ذلك يوجب جواز عزلها  
 في جميع ماله وهو غير المعروف من العزل ولو عزل اقل منها اختص الحكم به  
 واجود الاقوال وجوب قضائها مع خروج وقتها وعدم العزل انتهى .  
 وفي الجواهر بعد نقلها قال قلت : ينبغي أن يكون المدار على صدق العزل  
 عرفاً ، ولا ريب في عدم صدقه بالعزل في جميع المال ونحوه ، أما اعتبار عدم  
 الزيادة فيه أصلاً فمحل منع ، خصوصاً مع رفع اليد عن الزيادة ، ودعوى اعتبار  
 التشخيص في المعزول على معنى اعتبار عدم الشركة فيه أصلاً واضحة المنع ، ضرورة  
 صدق العزل بالمال المشترك بينه وبين غيره انتهى .

وهو كذلك ضرورة عدم صدق الشركة في مال بعضه لم يعزل ولو كان قاصداً  
 لذلك بخلاف ما اذا عزل مقدار معين سواء كان بمقدار الواجب او اكثر فانه في  
 الثاني كان الغالب رفع اليد عن الزائد وأراد المعزل كون جميعه فطرة .

﴿ وكيف كان فـ ﴾ ان لم يكن عزلها ﴿ حتى خرج الوقت ﴾ قيل ﴿  
 والقائل جماعة منهم المفيد وابنا بابويه وأبو الصلاح وابنا البراج وزهرة وغيرهم  
 على ما قيل ﴿ سقطت ﴾ بل حكى الاخير منهم الاجماع عليه ﴿ وقيل ﴾ والقائل جماعة  
 ايضاً منهم الشيخ والفاضل وثاني الشهيدين وغيرهم : ﴿ يأتي بها قضاء ، وقيل ﴾  
 والقائل ابن ادريس : يأتي بها ﴿ أداء والاول أشبه ﴾ عند المصنف وفي الجواهر  
 لقاعدة انتفاء الموقت بانتفاء وقته ، والقضاء يحتاج الى أمر جديد ، بل قد سمعت  
 ما تقدم من النصوص الدالة على كونها صدقة بعد الوقت .

وقوله عليه السلام في صحيح زرارة : « والا فهو ضامن لها حتى يؤديها » انما يدل  
 على وجوب الاخراج مع العزل ، وهو غير محل النزاع ، وفي المدارك « الظاهر  
 أن المراد باخراجها من ضمانه تسليمها الى المستحق ، وبقوله : « والا » الى آخره  
 الخطاب باخراجها وايصالها الى مستحقها ، لا كونه بحيث يضمن مثلها أو قيمتها مع

التلف لانها بعد العزل تصير أمانة فى يد المالك .

ثم احتمال أن يكون الضمير فى «أخرجها» عائد الى مطلق الزكاة ، ويكون المراد باخراجها من ضمانه عزلها، والمراد أنه ان عزلها فقد برىء ، والا فهو مكلف بأدائها الى من يوصلها الى أربابها، وقال : «لاريب أن المعنى الاول أقرب» قلت : بل لعله غير دال على خلاف المطلوب على الثانى ، ضرورة كون المراد منه بقاء الخطاب عليه فى الوقت مع عدم العزل لابقاؤه مطلقاً .

وبذلك كله يظهر لك ضعف القولين، خصوصاً قول ابن ادريس الذى مرجعه الى عدم التوقيت أصلاً انتهى .

اقول : ويمكن الفرق بين العبادات البدنية والعبادات المالية بأن يقال مقتضى التوقيت فى الاولى هو السقوط بعد الوقت الا ما دلّ الدليل على قضاءها واما العبادات المالية فليست كذلك اذ بمجرد الثبوت ثبت حتى يسقط بالامثال ولو كان فى خارج الوقت بكثير غايته ان المطلوب هو وقوعه فى وقته فاذا لم يأت به سقط مطلوب الوقت وبقي أصل مطلوبة الفعل بحاله الى ان يمثل .

وعلى ذلك فلاوجه للسقوط بمجرد عدم الاتيان فى الوقت بل بقى على اصل المطلوبة وان فات منه مطلوبة الوقت وحينئذ كان غاية ما استفاد من الاخبار هو تحقق الاثم لو اخرجت عمداً ولعله على ما ذكرنا كان قول ابن ادريس اظهر .

والمراد بكونها صدقة لو لم تؤد فى الوقت هو سلب آثار الفطرة من كثرة ثوابها وسائر خواصها ونحو ذلك لانه حينئذ صدقة مستحبة كسائر الصدقات المستحبة التى لاتكون مؤاخذه فى تركها ولعل ذلك ظاهر جداً .

وروايات العزل كلها ظاهرة بل صريحة فى ان فى صورة العزل هى الفطرة بعينها بكمالها وتامها بخلاف عدمه فانه ليس بهذه المثابة بل جميع روايات العزل دالة على بقائها وفى ضمانه وعدم سقوطها حتى تؤدى كيف فان قوله عنه فى صحيح زرارة والا فهو ضامن لها حتى يؤديها صريح فى عدم السقوط فى صورة عدم العزل فان قوله والا اى وان لم ينزل كان فى ضمانه حتى يؤديها .



والعجيب ما حكاه عن المدارك من ان المراد بالخراج من الضمان هو التسليم الى المستحق وانه (ح) يخرج من الضمان و(ح) قوله والا الخ خطاب وامر باخراجها الى المستحق ولا يخفى ما في هذا المعنى على اولى الالباب اذ كل من له أدنى فهم وشعور يعلم انه اذا سلمها الى المستحق فلا ضمان له بعده وليس الامام بصدد بيان هذا الامر الواضح الذي يعلمه كل أحد فهذا المعنى بعيد عنه قد بل المراد هو الامر بالعزل وانه به يحصل خروجه عن الضمان وبدونه كانت ثابتة على ذمته وبه يتعين كونها مال الفقراء وح يكون في يده امانة شرعية وان يده (ح) يد امانة فهو امين فلو تلفت لم يكن ضمانها عليه لولم يكن بتعد وتفريط واما لولم يعزل كان ضمانها لها حتى يؤديها ولو طالت المدة .

والحاصل الروايات سريحة الدالة في عدم السقوط مطلقا وان العزل من حيث حصول ثوابها وكمالها والخروج من ضمانها بل الروايات ظهورها في عدم السقوط وكونها على عهده حتى يؤديها بحيث لم يكن فيه ريب لاحد سلمنا كون المراد بالخراج هو التسليم الى المستحق لكن المعنى (ح) ايضا انه ما لم يخرج الى المستحق لم يخرج من الضمان فما ذهب اليه ابن ادريس في غاية القوة واشبهه بالقواعد وان لم يكن ذلك مرضياً للجواهر مع أنه في ذيل كلامه قد مال الى ما ذكرنا حيث قال في رد ابن ادريس نعم قد يقال: ان تلك النصوص لا صراحة فيها في التوقيت على وجه ينتفى التكليف بانتفائه . بل أقصاها الوجوب فيه ، فيمكن حينئذ كونه تكليفاً آخر زائداً على أصل وجوب الفطرة الذي دل عليه اطلاق كثير من النصوص ومعاهد الاجماع مؤيداً ذلك بشبوت أحكام غير الموقت لها . كما لو مات من وجبت عليه قبل التمكن من أدائها فان الظاهر تعلقها بتركته كسائر ديونه وان خرج الوقت ، وما ذاك الا بملاحظة تسبب الشغل منها من غير ملاحظة التوقيت فيها كالزكاة المالية ، انتهى .

وذلك لان اقراره بعدم كونها موقته ثبت مطلوبنا ويؤيد عدم السقوط عن الميت الا بالدفع ولادليل على كونها قضاء فليس الا كونها اداء كان على ذمة الميت واخس الاقوال هو القول بالسقوط وان كان قائله من الاعلام كما عرفت ثم انه قد

قال ايضاً ماهو صريح في تقوية ابن ادريس قال :

وبالجملة لا يخفى على من لاحظ النصوص الدالة على وجوب الفطرة والنصوص المستفاد منها التوقيت قصورها عن التقييد على وجه يكون الحال فيه كالموقت الذي هو كقوله تعالى «أقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل» وانما أقصاها الوجوب في نفسه كقضاء شهر رمضان بين الشهرين وغيره، سيما بعد ما عرفت من ارادة الندب في أكثر تلك النصوص ، بل لولا إمكان تحصيل الاجماع على الوجوب في هذا الوقت لا يمكن حملها جميعاً على الندب ، لقوة تلك المطلقات .

ويتجه حينئذ ما سمعته من ابن ادريس حاكياً له عن الشيخ، ومع الاغضاء عن ذلك كله فلا أقل من الشك في التقييد على الوجه المزبور، والعمل على الاطلاقات حتى يثبت التقييد وعلى استصحاب الوجوب الذي لم يعلم كونه مغيباً بالوقت المزبور على وجه يرتفع التكليف بانتهاء الوقت ، مضافاً الى موافقة الاخراج للاحتياط .

وكيف كان ﴿اذا أخر دفعها بعد العزل مع الامكان كان ضامناً﴾ بخلاف ﴿وان كان﴾ التأخير ﴿لامعه﴾ أى الامكان فتلف المال من غير تعد وتفریط ﴿لم يضمن﴾ ولا يجوز حملها الى بلد آخر مع وجود المستحق .

وقد عرفت الجواز مع الضمان ﴿ويجوز﴾ له الحمل ﴿مع عدمه﴾ أى المستحق ولا يضمن ﴿بذلك كما تقدم .

الركن ﴿الرابع﴾ في مصرفها، وهو مصرف زكاة المال ﴿وفى الجواهر على المعروف بين الاصحاب ، بل في المدارك أنه مقطوع به في كلامهم ، بل في شرح الاصبهاني اللعة الاجماع عليه ، ولعله كذلك ، اذ لم يحك فيه الخلاف الا عن ظاهر المفيد في المقنعة، فخصها بالمساكين، والمحكى عن الاقتصاد حيث قال : «ومستحق زكاة الفطرة هو مستحق زكاة المال من المؤمنين الفقراء العدول وأطفالهم ، ومن كان بحكم المؤمنين من البله والمجانين انتهى .

ولا يخفى ان الغرض الاصلى لتشريع زكاة الفطرة هو الانفاق على خصوص الفقراء المؤمنين فلا يجوز صرفه الى غير ذلك الا فيما لم يوجد فقير كما في [خبر



الفضيل] عى أبى عبد الله عليه السلام «قلت لمن تحل الفطرة ؟ فقال : لمن لا يجد» وخبر  
زرارة «قلت له : هل على من قبل الزكاة زكاة ، قال : اما من قبل زكاة المال فان  
عليه الفطرة ، وليس على من قبل الفطرة فطرة» .

فان الظاهر منها من لم يجد لمعاشه شيئاً ولم يتمكن من القيام على امرعالاته  
فلا يجوز صرفه الى جميع الاصناف مادام الفقير موجوداً كصرفها فى الجهاد وفى سبيل  
الله وابن السبيل فما اناد المفيد (ره) قوى .

وبالجملة زكاة الفطرة للفقراء ومصارف الزكاة المالية ليس كذلك اذ ليس  
جميع اصنافها فقيراً كابن السبيل وفى سبيل الله والمؤتلفة قلوبهم ونحو ذلك ولا اقل  
من انه هو المتيقن من ذلك بل هو مقتضى الاحتياط .

﴿ و ﴾ كيف كان فـ ﴿ يجوز أن يتولى المالك اخراجها ﴾ وايصالها الى  
المستحق ، لانه المخاطب بها ، وفى المحكى عن المنتهى أنه لاخلاف فيه بين العلماء  
كافة ﴿ و ﴾ لكن ﴿ الافضل دفعها الى الامام ﴾ (ع) (لقول الصادق عليه السلام : «هو  
أعلم يضعها حيث يشاء ، ويصنع فيها ما يرى» وللإجماع المحكى فى الخلاف ،  
وفى (خبر على بن راشد) «سألته عن الفطرة لمن هى ؟ قال : للامام عليه السلام قال : قلت  
له : فأخبر أصحابى قال : نعم من أردت أن تطهره منهم ، وقال : لا بأس بأن تعطى  
وتحمل ثمن ذلك ورقاً» ﴿ أو من نصبه ﴾ خصوصاً ﴿ ومع التعذر ﴾ كزماننا هذا  
فـ ﴿ الى فقهاء الشيعة ﴾ المأمونين الذين هم من المنصوبين أيضاً من الامام عليه السلام  
وقد تقدم الكلام فيه فراجع .

﴿ ولا تعطى غير المؤمن أو المستضعف مع عدمه ﴾ وفى المسالك الاجود  
الاقتصار على المؤمن مطلقاً فيعزلها مع تعذره ويتوقع المكنة انتهى .

وقد عرفت فى السابق ان مفاد بعض الروايات تأخيرها الى سنة أو سنتين  
او ثلاث سنين فان لم يجد فاجعلها فى الصرة وطرحها فى البحر وعدم الاعطاء  
بالمناقين والمخالفين لان المخالف لا يكون متقرباً الى الله بوجه يوجب دفع الزكاة

اليهم فلا يجوز الدفع اليهم لا الزكاة المالية ولا البدنية ولا يبرء ذمة المالك من ذلك أصلا .

﴿وتعطي أطفال المؤمنين ولو كان آباؤهم فاسقا﴾ فان الفقراء لافرق بينهم من حيث الصغر والكبر بل ربما كان الاطفال أولى بالترحم والاحسان بل ربما كان الدفع الى الفساق لاجل انهم يصرفون في اولادهم فالملك هو الايمان ولو كان فاسقا مالم يكن متجاهرا كشارب الخمر ونحوه وقد مر الكلام في ذلك مفصلا .

﴿و﴾ المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا أنه ﴿لا يعطي الفقير﴾ منها ﴿أقل من صاع﴾ بل في المختلف نسبتة الى فقهائنا ، وأنه لم يقف على مخالف منهم ، بل في انتصار المرتضى مما انفردت به الامامية القول بأنه لايجوز أن يعطي الفقير الواحد أقل من صاع . وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك (لمرسل الحسين بن سعيد) عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام « لا يعطي أحد أقل من رأس » .

وعن (الفقيه انه في خبر) « لا بأس أن تدفع عن نفسك وعمن تعول الى واحد ، ولايجوز أن تدفع مايلزم واحد الى نفسين » بناء على أن « ولايجوز » الى آخره مفاى الخبر كما فهمه في الوسائل لامن كلامه كما فهمه في الوافي ، واستظهره في الحدائق .

اقول لو كانا معا حكم واحد امكن ان يكون لايجوز شرح للاولى فيكون للفقيه لكنهما حكيمين الاول جواز دفع أكثر من رأس الى الواحد الثاني ما يخالفه وهو عدم جواز الدفع الى الفقير أقل من رأس وفي مثله لايصح كون احدهما من الامام والآخر من غيره فالظاهر كون ولايجوز ايضا من تنمة الخبر وهو حيثئذ موافق مع مرسل الحسين لكنهما معارضان مع مارواه اسحاق بن المبارك كما في المعتبر قال على ما حكى عنه بعد نقل مذهب الاصحاب ونقله اطباق الجمهور على خلافه وذكر حجة الجمهور على جواز تفريق الصاع الواحد - ما صورته : فان احتج المانعون منا بما رواه احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال : « لا يعطي أحد أقل من رأس » قلت : الرواية مرسلة



فلاتقوى ان تكون حجة ، والاولى أن يحمل ذلك على الاستحباب تفصيلا من خلاف الاصحاب .

ويدل على جواز الشركة ما رواه اسحاق بن المبارك قال : « سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن صدقة الفطرة قلت اجعلها فضة واعطيها رجلا واحداً أو اثنين ؟ قال تفريقها أحب الى » فاطلق استحباب التفرقة من غير تفصيل . انتهى . وفي الحدائق بعد نقل العبارة عنه قال وتبعه في القول بالاستحباب جمع من متأخري المتأخرين : منهم - السيد السند في المدارك بل الظاهر انه أولهم ، وتبعه الفاضل الخراساني في الذخيرة انتهى وهو صريح المسالك ايضاً .

وكيف كان فالرواية ظاهرة في استحباب التفريق بين الفقراء ولو كان صاعاً واحداً وكيف كان فالرواية صريحة في الجواز بل استحبابه خلافاً لصاحب الحدائق فانه وافق المشهور في عدم الجواز وقد اتى بكلام طويل مشعباً بالادب بالاعلام ونوابغ الدهر الذين بهم قوام دين الله ولولا هم لم يكن من دين الله اسم ولا أثر قال (قده) بعد عبارة المدارك الذي عرفتها آنفاً ما لفظه :

اقول : العجب من هذا المحقق ( قدس سره ) وعدم وقوفه على قاعدة ، فانه في كتابه المشار اليه في غير موضع كما لا يخفى على من راجعه كثيراً ما يذكر الاخبار الضعيفة ويعمل بها مستنداً الى فتوى الاصحاب بها وقولهم بمضمونها فكيف خالف نفسه هنا ؟ والحال انه لا مخالف في الحكم قبله كما هو صريح كلام العلامة في المختلف ثم نقل عبارة المختلف فقال حيث قال - بعد أن نقل عن ظاهر الشيخ في التهذيب الاستحباب - ماصورته : لنا - انه قول فقهائنا ولم نقف لهم على مخالف فوجب المصير اليه .

ومارواه احمد بن محمد عن بعض أصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال : « لا تعط أحداً أقل من رأس » ( لا يقال ) هذا الحديث مرسل فلا نعمل عليه (لانا نقول) الحجة في قول الفقهاء فانه يجري مجرى الاجماع ، واذا تلقت الامة الخبر بالقبول لم يحتج الى سند . ثم نقل احتجاج الشيخ برواية اسحاق بن المبارك المذكورة

في كلام المحقق وانه عليه السلام اطلق استحباب التفرقة من غير تفصيل . ثم قال :  
والجواب انه ليس دالا على المطلوب اذ لا تقدير فيه لاعطاء الفقير ، وترك التفصيل  
لا يدل على صورة النزاع بالخصوص اذا قام هناك معارض .

ثم نقل عبارة الاستبصار فقال قال الشيخ في الاستبصار: يحتمل هذا الحديث  
اشياء : منها - ان جواز التفرقة في حال التقية لان مذهب جميع العامة يوافق  
ذلك ولا يوافقنا على وجوب اعطاء رأس لرأس واحد . ومنها - انه ليس في الخبر  
تجويز تفرقة رأس واحد فيجوز أن يكون اشارة الى من وجبت عليه عدة اصواع .  
ومنها - ان عند اجتماع المحتاجين وان لا يكون هناك ما يفرق عليهم يجوز تفرقة  
الرأس الواحد . و كلامه ( قدس سره ) هنا يدل على وجوب اعطاء رأس لرأس ولم  
يتعرض للتأويل بالاستحباب كما ذكره في التهذيب . وما ذكره من المحامل الثلاثة  
جيد ولا سيما المحملين الاولين .

ثم العجب ايضا من المحقق ومن تبعه في المقام انه مع ثبوت تعارض الخبرين  
المذكورين واعترافهم باطباق العامة على جواز التشريك في صاع كيف عملوا بخبر  
التشريك الموافق للعامة واطرحوا ما قبله رداً على ائمتهم في ما وضعوه لهم من  
القواعد عند اختلاف الاخبار وهو عرض الخبرين على مذهب العامة والاخذ بما  
خالفهم كما استفاضت به نصوصهم فليت شعري لمن اخرجت هذه الاخبار الى  
آخر العبارة .

وكيف كان فالحق مع المشهور وانه كما لا يجوز اقل من صاع فلذلك لا يجوز  
توزيعه الى ازيد من واحد ورواية ابي ابراهيم لم يكن مصرحاً بالصاع الواحد  
لاطلاق صدقة الفطرة على الاكثر وحينئذ معناه عدم اعطاء الاكثر من صاع واحد  
الى واحد بل الى الاكثر فلا ينافي كون قسمة كل واحد صاعاً جنساً او قيمة فلا يجوز  
اقل من صاع بفقير ❀ الا ان يجتمع جماعة لا يتسع لهم ❀ معللين له بأن فيه تعميماً  
للنفع ، وبأن في منع البعض اذية للمؤمن ، فجاز التشريك بينهم حينئذ وان كان  
نصيب كل واحد منهم اقل من صاع ، اذ لا يخفى عليك ان مثل ذلك لا يصلح الخروج



به عن الدليل المزبور ، مع أنه ربما يحصل ايضا مع عدم الاجتماع .  
فلا ريب في ان المراد من الخبر المزبور انه لا ينبغي اعطاء الاقل من صاع  
للفقير الواحد لقله الانتفاع به حينئذ ما لم يحصل مرجح آخر من الاجتماع وشدة  
الحاجة ونحوهما ، وبذلك يظهر لك ان هذا القول لا يخلو عن قوة ، وان كان الاحتياط  
لا ينبغي تركه ، والله أعلم .

﴿و﴾ على كل حال فلا خلاف نصا وفتوى كما لا اشكال في أنه ﴿يجوز أن  
يعطى الواحد﴾ اصواعا متعددة ، بل ﴿ما يغنيه دفعة﴾ ودفعات على حسب ما تقدم  
في الزكاة المالية ﴿ويستحب اختصاص ذوى القرابة بها﴾ كغيرها من الصدقة ،  
لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لاصدقة وذو رحم محتاج » وقوله : « افضل الصدقة على ذى الرحم  
الكاشح » ﴿ثم الجيران﴾ لقوله (عليه السلام) : « جيران الصدقة احق بها » وبعدهم  
اهل العلم واهل التقوى .

قال عبدالله بن عجلان السكونى « قلت : لابي جعفر ( عليه السلام ) : انى  
ربما قسمت الشيء بين اصحابى أصلهم به فكيف اعطيهم؟ فقال : اعطهم على الهجرة  
فى الدين والفقه والعقل » والمقصود من ذلك بيان ان هذه ونحوها مرجحات ،  
ومع التعارض ينبغي ملاحظة الميزان كما اشرنا الى نحو ذلك فى الزكاة المالية ،  
والامر سهل .

وقد تم الكلام فى الزكاة التى هى اهم العبادات التى اوردها الله تعالى فى  
رديف الصلاة فى كتابه فى مواضع متعددة والتى ورد فيها ثواب عظيم قد مر فى  
هذا الكتاب والتى ورد فى تركها عذاب شديد و من جملتها ان من ترك  
قيراطا من الزكاة قال له عند الموت مت يهوديا او نصرانيا والتى ورد فى قوله عز  
من قائل حاكيا عن قول الميت فى القبر رب ارجعون لعلى اعمل صالحا فيما تركت  
فقال (ع) ما هو حاصله هو الزكاة اى ارجعنى الى الدنيا حتى ازكى زكاة مالى فلو  
كانت عبادة اهم منها يتمنى الميت رجوعه الى الدنيا لايتانها فوا اسفا على الانسان .  
حيث كان فى الدنيا فى غفلة من هذه الاعمال الصالحة المهمة حتى فات عنه

ثم تأسف عليها اذا فات عنها تلك العبادات المهمة مع ان الانسان تاجر وخلق للتجارة  
الآخروي وعن قريب يرحل ويسافر الى سفر الآخرة التي قال سيد الساجدين :

فزادى قليل لا اراه مبلغى \* ألتزاد ابكى ام لبعده مسافتى  
وقد قال الشاعر :

الا انما الانسان ضيف لاهله \* يقيم قليلا عندهم ثم يرحل  
وقال ايضا :

الا انما الدنيا كمنزل راكب \* اناخ عشيا وهو فى الصبح راحل

فلا ينبغي للانسان ان يضيع عمره وأفناه فيما لا يثمر بحاله اصلا حيث يترك  
كل مانسب اليه من الاموال والذخائر والعقار ويبقى فى القبر وحيداً فريداً غريبا  
ويبكى على حاله وعلى مافاتة حتى قال الله تعالى عبدى أوحدوك عبدى او حشوك  
انا جليسك انا انيسك .

وكيف كان فلاحالة اسوء للانسان من حالة الدخول فى القبر الذى قال (ع)  
فى وصفه فمحلها مقرب وساكنها مغترب بين اهل محله موحشين واهل فراغ  
متشاغلين لا يستأنسون بالاطمان ولا يتواصلون تواصل الجيران على ما بينهم من قرب  
الجوار ودنو الدار وكيف يكون بينهم التزاور وقد طحنهم بكلكلة البلى واكلتهم  
الجنادل والثرى .

وايضا انه (ع) اشرف على القبور بجانب الكوفة فقال يا اهل الغربية يا اهل  
التربة يا اهل الديار الموحشة اما الدور فقد سكنت واما الاموال فقد قسمت واما  
الازواج فقد نكحت هذا خبر ما عندنا فما خبر ما عندكم ثم التفت الى اصحابه فقال  
لو اذن لهم فى الكلام لاخبروكم بأن خير الزاد التقوى هذا حاصل الخبر .

ثم انه قد ظهر من الاية صيرورة الميت حيًا فى قبره وتكلمه فيه وجوابه  
بقوله كلا فان الظاهر وقوع السؤال والجواب فى القبر ويؤيده قوله تعالى ومن  
ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ومن المعلوم ان السؤال والجواب كليهما فى القبر بقربة  
ومن ورائهم وهما فرع حيوة وصدر الاية فان كان قوله حتى اذا جاء احدهم الموت



قال الخ فانه ظاهر في كون السؤال بعد الموت ولكنه غير مراد جداً بداهة انه بعد الموت لا يقدر الانسان على التكلم والسؤال وليس يمكن ذلك الا للحي وهو حاصل في القبر فالاية صريحة في حياة الميت في قبره فالروح ترجع في القبر الى البدن غاية الامر ليس للبدن حس لعدم تحقق الروح البخارى وهو البخار اللطيف الحاصلة من الدم ففي القبر كان الانسان حيا لكن لا يقدر على الحركة لعدم الروح البخارى فلا يكون له حس الحركة نظير بدن في عالم الرؤيا فانه مع تحقق الروح البخارى لا حركة له مع ان الروح في كمال الادراك والفهم .

ولكن من جهة كان عالم القبر اشد حسا للميت من حالة النوم فانه في القبر تدخل الروح في البدن وصار حيا باذن الله وفي عالم الرؤيا قد خرجت الروح عن البدن وكيف كان فالانسان في القبر حيا شاعر مدرك ورأى الملكين ويسمع كلامهما ويفهم ما وقع بينهما .

ويمكن ان يكون تلك الحالة اشد احوال الميت لعدم انسه بمنزله ومونسه ورأى كل ما يعمل في مدة عمره ولذا يسئل الرجعة لاتبان مافاتة وانى له بذلك وقد قال الله تعالى يومئذ يتذكر الانسان وانى له الذكرى يقول يا ليتنى قدمت لحياتى . وكيف كان فيدل عليه ما عن معالم الزلفى في حديث التكلم الميت مع سلمان الى ان قال بما حصله حين دخل الميت في القبر ورجوع الروح الى الجسد وعند ذلك قد ندمت وتمنى الرجوع الى الدنيا فسمعت قائلا يقول كلا انها كلمة هو قائلها . ويدل على حياته في القبر ايضا قوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والظاهر في معناه ان الموتة الاولى عند تمام الاجل والحياة الاولى في القبر والموت الثانى ايضا في القبر بعد السؤال والجواب والحياة في يوم القيامة فالموت في القبر باعتبار البدن فانه بعد السؤال في القبر خرجت الروح ويجعل في مكانها فيموت البدن ثانيا .

وبالجملة مسألة صيرورة الميت حيا في القبر مع البدن الدنيوى اجماعى للمسلمين وعليه الايات والروايات ونظير هذه الاية قوله تعالى ريبعث من في القبور

فانه لو كان المراد هو البعث ليوم النشور فمع انه لا يحتاج الى تلك العبارة بل يكفي بمثل وبعث الموتى ونحوها كان استعمال من في القبور مجازاً باعتبار ما كان لبداية ان يوم القيامة ليس الموجود قبوراً اصلاً فالمعنى من كان في السابق في القبور والاستعمال في المعنى الحقيقي أولى فالمعنى يحيى من في القبور فعلاً وايضاً في يوم القيامة ليس قبل الاحياء انسان ولا قبر وصدق الموصول لا بد وان يكون على الموجود لا المعدوم ففي هذا اليوم ليس احد في القبور وكيف كان فلا اشكال في اصل السؤال عن الميت في قبره .

(فان قلت) سؤال الميت عن الرد الى الدنيا وجوابه بالعدم هل هو مع هذا البدن او البدن الاخرى او بدون البدن بل مع الروح .

(قلت) ظاهر الاية هو تكلم الميت الذي مات وهو عبارة عن الروح مع بدنه العنصرى الاصلى فان قوله رب ارجعون كان مع هذا اللسان الذى كان معه لالسان الاخر فان الايات والروايات متواترة في حياة الميت في القبر مع البدن العنصرى الدنيوى والسؤال والجواب مع الملكين كلها واقع مع هذا البدن وضغطة القبر وغير ذلك كله مع هذا البدن فلا اشكال لا في حياته في القبر ولا في كونه مع هذا البدن .

وكيف كان فلا اشكال في احياءه تعالى الاموات فى قبورهم كما لا اشكال فى عذاب القبر وسؤاله وضغطته وان العذاب والضغطة كلها للبدن الاصلى وتبدل الاضلاع وتغيير مكانها الى اليمين واليسار للبدن الاصلى .

قال المجلسى فى المرات ما لفظه: ثم اعلم ان عذاب البرزخ وثوابه مما انفقت عليه الامة سلفاً وخلفاً وقال به اكثر اهل الملل ولم تنكره من المسلمين الاشر ذمة قليلة لاجرة بهم الى ان قال وكذا بقاء النفوس بعد خراب الابدان مذهب اكثر العقلاء من المليين والفلاسفة انتهى فلا اشكال فى عود الروح فى القبر فى نفس هذا البدن العنصرى الدنيوى ويسئل عن الميت بهذا البدن وحديث ضرب العمود عليه عند العجز عن الجواب على رأسه صريح فى هذا البدن بداهة انه ليس للروح رأس .



وما ورد فى وصف النكير والمنكر وانهما يحرك الميت ويجلسانه ايضا كالصريح فان التحرك والجلوس ليس الالبدن العنصرى وفى نهج البلاغة فى تكلم الارض مع الميت قال فتضمنه حتى تلقى اضلاعه ومن المعلوم ان تلاقى الاضلاع يكون فى هذا البدن بل يتصور فى البدن الاخر ومن كلامه عليه السلام ايضا عند سؤال النكير والمنكر عن الرب والجواب عنه بانه الله جل جلاله ما لفظه: وانطق لسانك بالصواب الى ان قال وان لم تكن كذلك تلجلج لسانك ودحضرت حجتك وبشرت بالنار الخ .

ومن المعلوم ان نطق اللسان وتلجلجه فى البدن الدنيوى واصرح من الجميع ما عن الكافى عن الباقر عليه السلام فاذا دخل حفرته ردت الروح فى جسده وجاءه الملكا القبر فامتحناه وعن امير المؤمنين عليه السلام واذا ادخل القبر اتاه ممتحنا القبر فالقيا عنه اكفانه ثم يقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول لا ادرى فيقولان لادريت ولا هديت فيضربان بياخوفة بمرزبة معهما ضربة حتى ان دماغه يخرج من بين ظفره ولحمه .

وعن الكافى عن الصادق عليه السلام ويدخل عليه فى قبره ملكا القبر وهما قعيدا القبر منكر ونكير فيلقيان فيه الروح الى حقويه فيقعدانه ويسئلانه الخ وفى نهج البلاغة ايضا حتى اذا انصرف المشيع ورجع المتفجع اقعده فى حفرته نجيا لبهته السئوال وعشرة الامتحان اى لحيرة السئوال .

وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على كون السئوال عن الميت فى القبر مع بدنه العنصرى بحيث يستفاد من جميع الايات والروايات ما يوجب القطع بذلك وان الميت صار حيا فى قبره مع بدنه وفى مثل ذلك وهذه الانات يقول فوا اسفى على ما فاتنا فى هذه الدنيا من الصلاة والزكاة وغيرهما والانسان فى هذه الدنيا على غفلة من هذه الاعمال المهمة حتى خرج من الدنيا ويجعل منزله قبره .

ومع الاسف انه فى هذه الدنيا كان نائما مستغرقا فى الشهوات والمعاصى غفلة من ان ينزل القبر ويناديه فى كل يوم يابن ادم انا بيت الوحدة انا بيت الوحشة

انابت الديدان فاذا استقر الانسان فى القبر استيقظ عن نومه كما ورد الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا حيث علم بما فعل فى دار الدنيا فانه وان مات على الظاهر بنظر اهل الدنيا لكنه حتى شاعر مدرك مسئول فى القبر بمجرد خروج الروح عن البدن الدنيوى علم امور الاخرة وعلم حاله عند ربه وانه من اهل النجاة او النار .

ولذا سئل الرجوع الى الدنيا والاتيان بالاعمال الصالحة كما عرفت وانه مثل عن الرجوع لاجل اتيان الزكاة وحيث قد انجر الكلام الى ذلك فلا بأس بالاشارة الى امور مهمة راجعة اليه وان كان خارجا عن البحث لكنه من جهة كانت اهم مما كنا بصده فينبغى الاشارة الى ان الانسان بعد السؤال عنه فى القبر يتعلق روحه بقلب مثالى وبدن اخروى يتنعم بهذا البدن او يعذب به وهو ثابت بعد الموت الى يوم القيامة وقد جعل الله بلطفه وعنايته وكرمه طريقا الى العلم بالاخرة وعالم البرزخ بالنوم حيث يرى الانسان نفسه بعينه فى حالة النوم وهو فعال لما يشاء مع غفلته عن حال بدنه .

ولو لا ذلك لما يحصل لنا العلم بالعالم البرزخ وبقائه مع قطع النظر عن الكتاب والسنة بل هما يوجب لليقين تعبداً للعلم بصدق الله ورسوله لا يقينا ورؤية فسهل لنا سبيل العلم بالاخرة مضافا الى كتابه وانبيائه وادخلنا فى كل ليلة فى دار الاخرة وهو اليوم الذى لا ريب فيه ولا يرتاب فيه احد فترى الانسان من النعم والعذاب ما لا يحصى فكم من انسان يرى نفسه فى جنات وعيون .

وفى البحار يتغامضون ومن اثمار يأكلون مع انه لا علم فى تلك الحالة له بحال بدنه وانه ميت فى تلك الحالة لا يعلم ولا يحس ولا يلتذ ولا يألم اصلا كيف وهو ميت والنوم اخ الموت بل هو الموت الاصغر .

ومع ذلك كان الروح فى جميع افعاله غير محتاج الى البدن وهو عين رؤية عالم البرزخ وعالم الاخرة فكما ان النفس فى حال كونه فى جنات وبحار وثمرات لا يحتاج الى البدن اصلا فكذلك بعد الموت فى افعاله واعماله وثوابه وعقابه لا يحتاج الى البدن اصلا فالبدن صار ترابا او حريقا او مأكولا للحيوانات وواقعا فى



بطن الحيات لا يضرر بحال النفس بل هي فى عالم البرزخ متمتع بالنعم او معذب بالنار فهى الاية الكبرى وهو الكافى لنا للعلم بعالم الاخرة بعد خراب البدن وعلم الانسان بحياته حقيقته بعد الموت وانه هو حى غاية الامر مع بدن الطف .  
ومنه يعلم ان اختصاص الحياة بالشهداء ليس الا لاجل شرافتهم والا كان الجميع كذلك حتى الكفار كيف فانهم معذبون فى عالم البرزخ فهم حى فى ابدانهم المثالية .

وقد ورد فى الروايات تعلق الارواح بعد الموت بالقولب المثالية فى صورة ابدانهم الدنيوية بحيث كل من ورد عليهم يعرفونه ويسئلون منهم حال الاحياء فى الدنيا فلو اخبرهم بالموت اغتموا له ويقولون اذهبوه السى برهوت وان اخبرهم بالحياة فرحوا وقالوا نرجوا الحاقه بنا بعد الموت فى عالم الرؤيا كان الفعال بما يشاء هو النفس مع البدن المثالى فان للانسان بدنين بدن دنيوى يفعل به فى امور الدنيا وبدن اخروى مثالى يفعل به فى الاخرة .

وعالم الرؤيا نظير النجار الذى يفعل تارة بآلة واخرى بآلة اخرى ويحتاج النفس فى افعاله الى البدن بل مثل الروح والنفس مع البدن مثل الاعمى والمقعد فلو اراد كل منهما جزأً لثمر لا يستطيع كل منهما، الاعمى لعدم البصر والمقعد لعدم القدرة على الحركة فيركب المقعد على كتف الاعمى فيتمكن من أخذ الثمار والجزء لكل منهما يحتاجان الى الاخر .

ولذا جعل الله تعالى للروح والنفس بدنأً آخرأً مثالياً وان كان قد يظهر من بعض الاخبار كون الفعال فى عالم الرؤيا وبعد الموت هو الروح وحده ولاكنه مضافاً الى معارضته مع الاخبار الكثيرة لا يتم من حيث ان الروح لا يقدر على الاعمال والافعال بدون جسم ما فالروح يفعل مع البدن الاخروى الشامل له من لطف الله ومن حيث انه يتفكر فى امر الاخرة ويعرف من ذلك خالقه ومن ذلك يعرف كون النفس جسم لطيف رقيق لانه مجرد دخلا للفللسفة فان المجرى لا يأكل ولا يشرب ولا يمشى ولا يقعد ولا يضرب ولا ينكح وغير ذلك من الاعمال البشرية .

وإذا عرفت ان الفعال حقيقة هو الروح فلا بد وان يكون جسماً لا مجرداً وكيف كان فمن ذلك يعلم البصير بحياته بعد الموت مع قطع النظر عن الكتاب والسنة فضلاً عن لحاظهما حيث انه مع عدم العلم بحال البدن ولم يحتج اليه كان تاماً في الفعالية ولذا قد استدل عليه الصادق عليه السلام مع الطبيب الهندي المنكر لدار الآخرة بالنوم وافعال الروح في حال النوم فهو المسلم لكل من صدق عليه اسم الانسان ولا سبيل لانكاره اصلاً سواء كانت الروح التي يراه بعينه كان روحاً فقط أو مجرداً أو جسماً رقيقاً حيث جعل في تعريف النفس اختلافاً كثيراً من الفقهاء والحكماء والعرفاء ولم يصل بحقيقتها احد ولم يظهر كنهها لاحد .

كيف وهى الآية الكبرى التى قال عز من قائل قل الروح من أمرى اى لا يعقل ولا يعلم حقيقتها كما لا يعلم حقيقة الرب تعالى وهى جوهرية الهية باقية الى الحشر ثم يحيى الله تعالى الابدان البالية وأرجع الارواح الى ابدانهم الاصلية الدنيوية فلا يحتاج حينئذ الى القوالب المثالية مع احياء الابدان الاصلية .

ومنه يظهر للانسان سر المعاد الجسمانى وان الروح باقى فى القالب البرزخى الى يوم القيامة وقد أنكر الفلاسفة المعاد الجسمانى بمعنى عود نفس بالبدن الاصلى الدنيوى فى القيامة ومنشأ صيرورة البدن بعد الموت تراباً وفانيا ويستحيل عندهم إعادة المعدم مع عدم الاحتياج اليه بعد امكان بدن آخر وهو البدن البرزخى لكن البدن البرزخى الذى قلنا به .

وصرح به الروايات غير البدن البرزخى الذى قال به الفلاسفة والعرفاء فان الاشراقيين قائلون بعالم المثال وانه عالم بين العالمين اى عالم العقول المجردة وعالم الجسم والجسمانيات وواسطة وبرزخ بينهما وهو المراد عندهم بالعالم البرزخ وموجوداتها كلا مجرد من المادة دون المقدار وكل ما كان فى عالم العقول او الجسمانيات عكسه منعكس فى عالم المثال وان الروح بمجرد خروجه عن البدن الدنيوى يتعلق بالبدن المثالى الذى هو مجرد مقدارى اى مجرد عن المادة دون المقدار كما فى عالم الرؤيا فان الموجودات فى عالم الرؤيا كلها مجرد مع كونها



مقداريا فيكون الاموات مع الابدان المثالية ويحشرون مع تلك الابدان ولا يحتاجون الى بدن الدنيوى اصلا ويعبرون عن هذا العالم بعالم المثال منفصل ومقابل له العالم المثال المتصل وهو الصور الخيالية التي اوجدها النفس فى الذهن وتصورها فكما ان النفس تتصور بحر من زبيب فى ذهنها فكذلك تتصور الاشياء فى الخارج كما سيأتى بيانه .

وكيف كان فعالم المثال المتصل عبارة عن تصورات النفس وعالم المثال المنفصل عبارة عن عالم المثال والاجسام المقدارى البرزخى وبالجملة انهم قائلون بتعلق الروح بعد الخروج من البدن بالبدن البرزخى المثالى الذى لامادة له اصلا فتبقى معه الى يوم القيامة وبعده وتدخل الجنة والنار مع هذا البدن الذى بلا مادة وكذا الجنة والنار اللتان ليستا بمادة وما ابعده ما بينه وبين الشرع .

وقد تلخص ان الروايات المشتملة على القالب المثالى وتعلق الروح به بعد المفارقة عن البدن غير القالب المثالى والبدن البرزخى القائل به العرفاء فان ما فى الشرع من حيث ان الروح جسم رقيق لطيف ولا يمكن له الافعال الا بالبدن فيتعلق بعد الموت بمثل هذا البدن الى يوم القيامة ثم الله يحيى الابدان البالية وتعلق الروح بالبدن الاصلى وتدخل الجنة او النار بهذا البدن الاصلى الذى له المادة بخلاف عالم المثال الذى أس اساسه على المقدار فقط وانما ذهب اليه الصوفية وصدري لاثبات المعاد الذى توهموه على خلاف القرآن والسنة مع انه قد انكره المشائسون وقد انكره المحقق اللاهيجى فى كوهره .

وقد اصصر على اثباته الصدري فى جميع كتبه كيف وبذلك ارادوا الجواب عن المعاد وانه لا يحتاج الى بدن مادي .

قال السبزواري فى منظومته (وقال الاشراقى) فى تصحيح المعاد الجسمانى لنفوس المتوسطين من السعداء واصحاب اليمين واصحاب الشمال (بالمثال) كما قال صاحب حكمة الاشراق بعد ذكر شرط من احوال عالم المثال وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة وبه تحقق بعث الاجساد والاشباح الربانية وجميع

مواعيد النبوة انتهى والقالب المثالى مثل الصورة التى فى المرأة لو كانت قائمة بذاتها متجوهره و كانت ذات روح بأن يتعلق الروح الذى فى هذا البدن الدنيوى بهافىكون تلك حية وهذا ميتاً شبحاً(والانفس) فى النشأة الصورة الاخروية(الانفس) فى النشأة المادية الدنيوية بأعيانها لان النفس باقية لا سبيل للفناء اليها ( و ) جميع ( الاقوال ) يعنى ان الاختلاف المذكور انما هو فى ناحية الجسم والجسد لا فى ناحية النفس بل هى جهة الاتحاد بين الاجساد انتهى .

وسياتى شرح العبارة بمضمونها فى ساير عباراته وعبارات القوم وان المقصود من اثبات عالم المثال اثبات عدم الفرق فى الانسان بين كونه مع البدن الدنيوى او البدن المثالى الاخرى فالانسان الاخرى عين انسان الدنيوى ولو لم يكن مع البدن الدنيوى فانه اخذ على سبيل الابهام و حقيقة الانسان بصورته فى ضمن اى مادة كان .

قال فى الاسفار ان اجناس العوالم والنشآت ثلاثة احداها النشأة الاولى وهى عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات وثانيهما النشأة الوسطى وهى عالم الصور المقدرات والمحسوسات الصوريات بلامادة ثالثها النشأة الثالثة وهى عالم الصور العقلية والمثل المفارقات فالنشأة الاولى بائدة دائره متبدلة زائلة بخلاف الاخيرتين و خصوصاً الثالثة وهى مأوى للكمّل ومرجع الكاملين ومعاد المقربين والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشآت بحسب مشاعره الثلاثة مشعر الحس ومبدأه الطبع ومشعر التخيل ومبدأه النفس ومشعر التعقل ومبدأه العقل الخ .

وفى كوه مراد ما حاصله: الاشر اقبون والصوفية متفقون على ان ما بين العالم العقلى وهو عالم المجردات وعالم الحسى وهو عالم الماديات عالم مقدرى ذو شكل بدون المادة مثل صور الخيالية لكن الصور الخيالية متحققة فى الذهن لا فى الخارج وعالم المثال متحقق فى الخارج وكل موجود من موجودات العالم العقلى وعالم الحسى موجود فى عالم المثال حتى الحركات والسكنات والاضاع ويقال على هذا



العالم عالم المثال والخيال المنفصل وعالم البرزخ .

وقد يظهر موجودات عالم المثال فى العالم المادى ويدرك بالحواس الظاهرة ومظهر اراءه عالم المثال فى هذا العالم اجسام صيقلية كالمرآة والزجاج وكذا الماء فما يظهر فى المرآت من موجود عالم المثال وكذا خيال الانسان المتخيل من موجودات عالم المثال وكذلك الصور التى يرى فى المنام فان كلها من عالم المثال وكذلك الملائكة والجن والشياطين كلها من عالم المثال وتصحيح المعاد الجسمانى عند القائلين بعالم المثال بهذا النحو اى المعاد المقدارى دون المادى وايضاً الجنة والنار وارض القيامة عندهم من عالم المثال يعنى ان كلها مقدارى فقط لا المادى ثم شرع فى رد هذا القول وبطلان عالم المثالى كما سيأتى .

قال صدر الدين ايضاً فى اسفاره مالفظه فى بيان حقيقة احوال الجنة والنار قد علمت ان النشأة الاخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية وبين الجسمانيات المادية وكل مافيهها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هى خيال فى هذا العالم وحس فى ذلك العالم والانسان اذا مات وتجرد عن هذا البدن الطبيعى قامت قيامته الصغرى وحشراولا الى عالم البرزخ ثم الى الجنة والنار عند القيامة الكبرى والفرق بين الصور التى يراها ويكون عليها الانسان فى البرزخ والتى تشاهدها وتكون عليها فى الجنة والنار عند القيامة الكبرى .

انما يكون بالشدة والضعف والكمال والنقص اذ كل منها صور ادراكية جزئية غير مادية الا انها مشهودة فى عالم البرزخ بعين الخيال وفى عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الاخرى ليس غير عين الخيال بخلاف الحس الدنيوى المتقسم بخمس قوى فى خمسة مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر هو العين وموضع السمع هو الاذن الخ .

وقال بعد كلام طويل ايضاً مالفظه ايضاً فتحقق وتبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه ان الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس وتستلذها ولا مادة ولا مظهر لها الا النفس .

وكذا فاعلها وموجدها القريب وهو هى لا غير وان النفس الواحدة من النفوس الانسانية مع ماتصوره وتدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفسانى اعظم من هذا العالم الجسمانى بمافيه وان كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والابنية والغرفات كلها حية بحياة ذاتيه وحياتها كلها حياة واحدة هى حياة النفس التى تدر كها وتوجدتها وان ادراكها للصور هو بعينه ايجادها لها لا انها ادر كتها فاوجدتها او اوجدتها فادر كتها كما فى افعال المخترين منا فى هذا العالم حيث اننا نتخيل شيئاً ملائماً كالحر كة او الكتابة او لا فنفعله ثانياً ثم نتخيله بعد ما فعلناه .

بل ادر كتها موجودة واوجدتها مدر كة بلا تقدم ولا تأخر ولا مغايرة اذ الفعل والادراك هنا شىء واحد انتهى .

قال فى شواهد ما لفظه ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث لها اقتدار على ابداع الصور الغائبة عن الحواس بلا مشاركة المواد وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصلها فى نفسها عين حصولها لفاعلها وليس من شرط الحصول الحلول .

والانصاف كما علمت ان صور الموجودات حاصلة للبارى قائمة به من غير حلول وان حصولها للفاعل او كد من حصولها للقابل فاذن للنفس فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض والاجسام الفلكية والعنصرية والانواع الجسمانية والاشخاص المجردة قال بعض اكابر العرفاء وكل انسان يخلق بالهم فى قوة خيالية ما لا وجود له فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود فى خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقتة فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق انتهى .

اقول ان هذه القدرة التى يكون لاصحاب الكرامات فى الدنيا يكون لعامة اهل الاخرة فى العقبى انتهى موضع الحاجة قال فيه ايضاً الاشراق الاول فى حصر العوالم على كثرتها فى ثلاث نشآت قد اشرنا سابقاً الى ان الموجود اما محسوس او مخيل او معقول ولكل منها نشأة وعالم فعالم المحسوسات هى الدنيا وهى دار الحركات



والاستحالات وكل ما فيها فهو لامحالة امر متجدد الوجود مستحيل الكون لا يلحق آخره بأوله ولا يستمر اوله الى آخره وعالم الصور الباطنة يحذو حذو هذا العالم فى اشتماله على جميع الصور الملمذة والموزية الا انها اشدد الذاذاً وايلاما من هذه الاشياء لانها الطف واقرى فهى ينقسم الى جنة السعداء وجحيم الاشقياء الخ .

وقال فيه ايضا الاشراق السادس فى أن الحوادث الاخرية كيف يوجد بلا مادة ثم لقائل يقول ان الدار الاخرة على كثرة صورها واجرامها واشكالها وهياتها وجناتها وانهارها وجحيمها وحميمها وزقومها وحياتها وعقاربها هل لها مادة تقبل تلك الصور والهيئات ام لا فان كانت لها مادة فماهى والنفس مفارقة عن عالم المواد والاجسام .

فنقول نعم ان لتلك الصور الاخرية امر يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنيوية الا انها يمتاز عن هذه بأن هذه ناقصة يحتاج الى فاعل مباين يكملها على سبيل التربية شيئا فشيئا لانها فى عالم الحركات والاتفاقات، واما تلك القوة فهى نفسانية مستكفية بذاتها وبعلمها الذاتية فاذا زالت عنها الصور فهى استرجاعها يكفى تذكراها من غير حاجة الى تجشم اكتسابه من فاعل جديد انتهى .

والسبزوارى فى شرح اسمائه قال ولما كانت الاجسام الاخرية صوراً صرفه بلا هيولاء فلا يصادم وازدحام فيها ولا مكان لها من جنس امكنة هذا العالم وفى هامشه ايضا قال واما المكان المثالى اى صورة المكان فلا مضايقة بل هو لازم واما المكان الذى من امكنة هذا العالم فلا يناسب متمكنات ذلك العالم .

قال فى الاسفار ما هو لفظه المحكى فاعلم ان الروح اذا فارقت البدن الطبيعى مع بقاء تعلق ماله بالبدن لا بأجزاء مادية كما زعمه جمع من المتأخرين لما مرّ بطلانه غير مرة بل بجملته بدنه من حيث صورة وهيئة وهيكله الباقية فى ذكره فان النفس اذا فارقت البدن حملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها وللصور الجسمانية باستخدام الخيال وقد علمت من طريقنا استقلال القوة الخيالية

فى الوجود وانها باقية بعد البدن وانما حاجتها الى هذا البدن الكائن المادى فى الابتداء لا فى البقاء فهى عند المفارقة مدركة للجزئيات والماديات بصورهما كما كانت مدركة فى الدنيا .

فاذا مات الانسان فيتخيل ذاتها مفارقة عن الدنيا ويتوهم عين الانسان الميت والمقبور الذى مات على صورته وتجد بدنهما فى القبر وتدرك الام الواصلة اليه على سبيل العقوبات الحسية على ماوردت به الشرائع الحققة فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تخيلت الموايد الشرعية على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والانهار والحدائق والولدان والهور العين و الكأس من المعين فهذا ثواب القبر انتهى وغير ذلك مما سياتى ايضا وقد عرفت ان عمدة مفسدة المعاد الجسمانى بمعنى الذى توهموه والقول بمقدارية الجنة والنار كى لا يحتاجا الى مكان بل كان مكانهما نفس الانسان كلها ناشىء من صحة عالم المثال مع انه كما صرح به اللاهيجى .

مضافا الى عدم الدليل على صحته كان الدليل على بطلانه ومن جملتها ان كل مايقبل القسمة لابد وان يكون مادياً والصور المقدارى قابل للقسمة بلا كلام فيستحيل كونه بلا مادة والصور فى المرأة ليس قابلا للقسمة اذ ليس الانقش قائم بندى النقش وشبهه حاصل من مقابلة ذات مع المرأة ولو فرض قطعه فى الذهن بقسمين ليس الا باعتبار ذى النقش وذى العكس على انه مع قطع النظر عن هذا الدليل هل يصح للعامل ان يعتمد على شىء يدعى ثبوته بالمكاشفة ويترتب امر المعاد عليه فى مقابل الكتاب والسنة مضافاً الى زهاب المشائين على خلافه وخلافهم اقرب فانه ناش من استدلال صحيح .

فكيف لا يختلج بالبال امكان خطاء المكاشفة مع كثرة المكاشفات المتخالفة وكيف يصح للانسان ترك الكتاب والسنة والذهاب الى امر لابرهان له اصلا بدعوى ان المكاشفة اقتضت ذلك كما هى عمدة برهان الاشراقين والصوفية وفى مكاشفة رئيس الصوفية افضلية عمر عن على بن ابي طالب عليه السلام .



ومن العجيب ممن اعتمد على المكاشفات في علوم العقلية الاعتقادية وبالجملة اقوى الادلة وامتن المدارك هو القرآن الكريم وسنة نبيه ﷺ و هما صريحان في كون نعم الجنة وعذاب الجحيم كلها مادية مكانية فلا بد لمن آمن بكتاب الله وسنة نبيه من قبول ذلك .

ولولم يصل فهمه بذلك فان المقام مقام التسليم وعقد القلب بقولهما بل هو عبارة عن الايمان بالغيب في قوله والذين يؤمنون بالغيب ولا معنى للتوجيه والحمل على ما لا ينبغي صدوره عنهما اذا لم يفهم المخاطب على انه مع قطع النظر عن ذلك كان عالم مقدارى بدون المادة فاسد بل لا وجود لما لم يكن مقداريا الا بالمادة ولا يتصور ذلك الا في العكوس القائم بالغير .

ومن العجيب قوله بان العكوس الواقعة في المرآت والماء الصافي من عالم المثال مع انه ليس الا نقش حاصل من جسم وقع في مقابل صيقل فلو قالوا بان هذا النقش مثل موجودات عالم المثال لكان اولى .

وكيف كان فالذى لامادة له لا قوام له بذاته فليس الا كالظل والقيء فكما ان قوام القيء بالشاخص بحيث ينتفى بانتفاهه فكذلك ما لا مادة له بل لا يعقل شيء مقدارى بدون المادة فضلا عن كون عالم كذلك فالنفس اذا انتقلت من البدن الدنيوى الى بدن برزخى دخلت من المواد الى الامادة له اصلا لانفسه ولاغيره ومن المعلوم ان مثل ذلك بمنزلة سراب بقية يحسبه الظمئان ماءً فلا فرق بين هذه المقادير وبين العكوس الواقعة على الجدران فلا يصح قوامها بذاتها وبنفسها وكل ما قرع سمعك من القيام بالذات ورؤية النفس نفسها مستقلا فكلها من الموهومات ومنشآت النفس التى لا يتجاوز عن تخيلاتها المتصلة بذاتها ولا قدرة على ايجادها فى الخارج شيئاً فما انشأت النفس لاثمرة بحالها ولاغيرها فاذا صار رجلا ماديا بلا مادة ودخلت بامرءة كذلك فكيف يحصل له الدخول والوطء . وكيف يكون المحورية مدخولة وكذا ساير النعم الواقعة للميت فضلا عما اذا كان نفسه ايضاً بدون المادة .

والحاصل جميع آيات الكتاب والسنة صريح فى ان النعم والعذاب اللذان بينهما الله ورسوله هو النعم الواقى الخارجى الذى يحتاج الى المادة الخارجىة ولايتوهم عاقل من ذلك كون النعم روحانى لاجسمانى والا لزم كون الله ورسوله قد اغرى الناس بالباطل .

فان قلت النعم فى عالم النوم وموجوداتها هل يكون لها مادة ام لا وعلى الثانى فواضح وعلى الاول فكيف يقع الصحارى والبرارى مع وسعتهما فى مكان نام النائم قلت والذى يعلم ان المواد مختلفة فتارة كالمواد الدنيوى واخرى كالاخرى ولو فى خصوص القالب المثلالى فان البدن البرزخى يكون جسم رقيق الطف من البدن الدنيوى فالموجودات فى عالم البرزخ كلها ذى مادة وفى عالم النوم خرج الروح عن البدن وذهب الى السماء فكل ما رئت كان من ذى مادة فلم يدخل السماء والصحارى فى البيت بل خرجت الروح ورأت السماء والصحارى والبستان فى مكانها .

ولذا ورد فى الرؤيا الصادقة و الكاذبة ما حاصله انه اذا دخلت الروح فى السماء فكل ما رأت كان صدقاً و اذا لم يدخل فى السماء بعد بل ما بين السماء والارض كان كذباً فان ما رأت فى البين من الشياطين فيكون اضغاث احلام فهل السماء مقدارى دون المادى و رأت النفس اموراً مقدارياً فقط على ان امر الروح غير معلوم لاحد كما فى قوله قل الروح من امر ربي فيكون ذلك الامر مجهولاً للناس بتمام الحقيقة فلا يكون دليلاً على عالم المثل وجميع الايات والروايات صريحان فى النعم المادى الخارجى والالزم من الله ورسوله اغراء بالجهل .

وانت اذا تفحصت فى جميع الاديان لم يظفر بامر مقدارى يمكن له الاستفادة من مثله وكم من امكنة لله تعالى وارضى التى تسع لالوف من الجنة والنار لو تقدر على ابطال الهيئة البطلميوسية والافلاك السبعة وانت اذا تأملت فى علوم العصرىة تعلم ببطلان اكثر ما اثبتوه وحصل لك التأسف على عمرك الفانى فى هذه الموهومات فى مقابل القرآن .



والصدرى ادعى كونه من الفلاسفة الاسلامية وذهب الى عدم مكان للجنة والنار وان مكانهما فى ذهن النفس وان النفس التى بوحدتها كل القوى تقدر على ايجاد ما خلق الله فيوجد الجنة مع نعيمها فى الخارج ولا يكاد ينقضى تعجبى من امثال هذه الموهومات وان هذا يوجب سهلية امر الجنة والنار وانه لا يلىق للانسان ان يصرف عمره فى العبادة لاجل ان ينشأ نفسها ذلك فى ذهنها او فى خارجها .  
وتمام كتب الصدرى مملوءة من ذكر عالم المثال وعدم كون الجنة والنار محتاجان الى مكان خارجى كالسفاره ومبدء معاده وشواهد وعرشية.

والغرض من اثبات عالم المثال الذى قد اثبته الاشراقون والصوفية دوايات عدم المادة للجنة والنار والامور الاخروية والانسان المعاد وغير ذلك وان الكل بلامادة وانما يكون لها مقدار فقط وعلى هذا الاساس لا يحتاج الى البعث والنشور بمعنى الذى افاد الكتاب بل لاموت حتى يحتاج الى البعث فانه بناء على تعلق الروح بعد الموت بالبدن البرزخى بمعنى عالم المثال والخيال المنفصل فلا موت ولا فناء للنفس حيث انه باق الى القيامة .

ويوم القيامة ايضاً تحشر مع هذا البدن المثالى وتدخل الجنة او النار مع هذا البدن فلامعنى لاحياء الاموات فى يوم النشور مع ان القرآن من اوله الى آخره يدل على احياء العظام والاموات وكذلك الاخبار .

وايضاً سلمنا صحة الحركة الجوهرية وكون البدن فى حال الطولية عين البدن فى حال الشيخوخية وبالعكس لكنه انما يكون كذلك مادام الروح فيه فاذا خرجت منه الروح لا يبقى من البدن عين ولا اثر ولا يبقى معه شىء محفوظ فى الحاليتين بل تعلقت الروح بالبدن المجرد المقدارى على ما زعم وهو غير البدن الدنياوى بالوجدان فالبدن الدنياوى يفارق الروح وتبقى فتكون الروح مع البدن الاخرى المثالى فهذا البدن مثل البدن الدنياوى وبهيئته وشكله لانه عينه كما عرفت بالوجدان فلا يطلق عليه انه هو بالضرورة بل يقال انه مثله فى الشكل والهيئة .

وايضاً هذا البدن الاخرى المثالى المقدارى لا يضمحل ولا يفنى بل باق الى

يوم القيامة وتحشر الروح معه على زعم الاصحاب فلامعنى حينئذ للاحياء وجمع العظام والذرات فهذا على خلاف القرآن والروايات.

وايضا صريح كلماتهم ان الاموات بهذا البدن المقدارى دخل فى الجنة والنار بل الجنة والنار كليهما غير مادية بل مجرد مقدارى فلا يكون عندهم جنة ونار فى الخارج بنحو المادية بل يكون موجوداتهما كلها كالعكس نظير الموجودات الواقعة فى الالة العصرية المسماة به تلويزيون حيث ان فيها موجودات مقدارى لها حركات وافعال ونزاع وكلام وكلها غير مادية ولذا لا يمكن لها بل جميع الصحارى والبرارى والناس يرون فى آلة ومكان ضيق وليس فيها شىء قطعاً فما يظهر فيها لا يثمر بحال الناظر مع كونه مادياً فضلاً عما اذا كان نفسه ايضاً مقدارياً .

فهذا البدن المثالى ومثل هذا العذاب والثواب استهزاء بكلام الله ورسوله وبجميع انبيائه وكم من الايات والاخبار مصرحة بنعيم ما لا عين رأت الصريحة ايضاً فى خارجيته وصريح فى كونه مخلوقة لله تعالى وانه تعالى خلق هذه النعم لعباده بيد قدرته وحضرات العرفاء والفلاسفة الاسلامية منوا على المسلمين بتوضيح كلمات الله وانبيائه وان المراد ليس ما هو فى الخارج منها بل كلها مجرد ومن فعل النفس ومكانها ايضاً فى النفس فلا فى الخارج الاسراب بقية يحسبه الضمئان ماء يافلان ان كنت من اهل المخاطبة .

فتأمل فيما ورد من طيران جبرائيل فى ستين الف سنة وعدم خروجه فى هذه المدة من قصر حورية خلقت لمؤمن وتأمل فيما ورد من انه لو علق قميص من الجنة فى السماء لماتوا اهل الارض شوقاً فلو كان ذلك من منشأة النفس كان النفس موجباً لهلاك اهل الارض بل لزم كذب الحديث لان الفرض كل من النفوس لها قدرة ايجاد مثله او افضل منه وهذه الكلمات ملعبة بالشرع او تكلم الله ورسوله بالمجملات وقصد اشرح كلامهما بالفلاسفة التى سوف يجدون بعد الف سنة فيبنوا مرادهما بما افادوه فى كتبهم فما اقبح من هذه الكلمات .

ولذا قد انكروه المشائين والشيخ ابو على سينا رئيس المشائين ولم يقرؤا



بعالم المثال فكيف يمكن تصديق عالم كان جميع بنائه على المقدار وهذا الاشكال غير الاشكال الذى قد تصدى لدفعه فى اسرار الحكم من عدم امكان الصورة بدون الهولاء والمادة كى يجاب بان مادة كل شىء بما يناسبه وذلك لان الكلام فى عدم تصور المقدار بلا مادة لافى ان الجسم لا يتصور بلا مادة والجواب على فرض صحته انما يتعلق بالثانى لا بالاول فلا بد وان لا يتحقق المقدار بلا مادة او كان قائماً بالغير كالعكوس فى المرائى .

وان شئت قلت المقدار لابد وان يتقوم اما بالنفس او بالغير و كلاهما منتف فهذه الصور المقدارية لا تتقوم بذات فيستحيل ان يكون عالماً كذلك .  
وايضاً المقدار قابل للقسمة بلا كلام فاذا فرض زيد مقدر بمقدار خاص كالذراعين مثلاً فهذا المقدار قابل للقسمة فى الذهن فانك يقسمك فى ذهنك بذراعين ثم الذراع بنصفين وهكذا الى ما لانهاية له فلا جرم لابد له من مادة يقوم هو بنفسه .  
ومن العجيب انكار كونه قابلاً للقسمة فى اسرار الحكم قائلاً بان تقسيم الخط الذى ذراع الى نصفين فى الذهن وهم من حيث ان النصفين ليس ذراع الاول قبل التقسيم بل نصفان حاصلان من كتم العدم فالشىء الذى مقداره ثمانية اذرع اذا قسم فى الذهن بنصفين متساويين مثلاً كاربعة اذرع ليس كل من هذا النصفين هو الثمانية الثابتة قبلاً بل حصلت النصفين من كتم العدم فلا يصح النصف لان مالا مادة له لا يقبل الوصل والفصل حيث ان الاتصال والانفصال من لوازم المادة والفرض ان موجودات هذا العالم كلها بدون المادة وهو من الضعف بمثابة لا يحتاج الى البيان فان من تصور خطأ كان مقداره عشرة اذرع .

مثلاً كان له تقسيمه الى ما لانهاية له كما فى تقسيم الخط الخارجى مثلاً فلا بد وان يكون له مادة فالعالم المقدارى العارى عن المادة من الموهومات وفقاً للمشائين وان كان مرامهم فى المعاد من تعلق النفوس بالافلاك ايضاً بحيث يضحك به التكللى .  
لكن فساد عالم المثال منهم فى نهاية القوة وانه غير متصور جداً وعمدة النظر الى فساد ما اثبتوا حتى يبنى عليه عدم احتياج الجنة والنار الى مكان الخارجى

وان الجميع مقدارى فقط مسن دون الاحتياج الى المادة غلط واضح وبهتان بالله العزيز الجبار ورسوله بل اللازم هو الايمان بكل ما جاء به النبى بما يظهر من كلماته. والقرآن الكريم من اوله الى آخره له ظهور فى ان الله يعطى المؤمنين من النعيم مالا عين رأت ولا اذن سمعت لان المؤمنين يقدرون على ايجاد ماشاؤوا قال عز من قائل وان للمتقين لحسن مآب جنّات عدن مفتّحة لهم الابواب متكئين فيها يدعون فيها بافاكهة كثيرة وشراب ، وعندهم قاصرات الطرف أتراب هذا ماتوعدون ليوم الحساب ان هذا لرزقنا ماله من نفاذ .

فانظروا فى هذه الكلمات كيف يكون لها ظهور فى كون الجميع من منشآت الرب تعالى وعطائه ورزقه فهل يفهم من ذلك ذو مسكة ان النفس فى يوم القيامة يوجد لنفسه ماشاء فمايشاء ولنفسه لامعنى للدخول فيه ولامعنى لوجوده وبعدا لايجاد والانشاء ايضا لاوجود فى الخارج حينئذ ولو سلم فلابقاء له .

ومن العجيب ابتناء الجنة والنار والمعاد بنحو ماتوهموا على أمر مضافاً الى عدم الدليل عليه كان محالاً لماعرفت ولاستحالة أمر غير المادى قائماً بنفسه ذاتاً بخلاف القيام بالغير كالخيال الثابت فى ذهن المتخيل ومنه ظهر فساد البرهان عليه بان ما يشاهد من تلك الصور فى الخيال مثلاً ليست عدماً ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة فى الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير فى تخيل صورة الجبل مثلاً فيجب ان تكون موجودات خارجية قائمة بذواتها وهو المطلوب .

وفى كوه مراد : فساده ظاهر ثم اثبت فساده على مذهب القول واما عندنا فواضح لبطلان الصور فى الخيال وبطلان الوجود الذهنى الذى قد مرت فى ساير المجلدات وبطلان عالم العقول الذى يمكن أن يأتى فى محل مناسب له .

ومن جملة المنكرين لعالم المثال هو السيد المحققين الميرداماد فى الجذوات واز جمله عبارات مفصله او آنستكه در صفحه ٥٠ ميگويد واما عالم مثالى ومثل معلقه خيالى اگرچه در مذاق ذوقيات ومشرب خطايبات وقياسات شعريه شيرين و



خوشگوارمى آيد ولكن بر نهج فحص ومذهب برهان مشكل الانطباق است وامر معاد جسمانى ومواعيد ثواب وعقاب جسدانى وتصحيح منامات وخرق عادات وما اشبه ذلك موقوف بر تجشم اثبات آن نيست على ما قدمناه باذن الله تعالى فى مقامه .

واوضحنا فى مظانه واسطة ميان مجرد ومادى بحسب وجود صورت برهاني ندارد انتهى موضع الحاجة قد عرفت مراراً فساد هذا العالم وقيام الدليل على امتناعه ولازمه لغوية الكتاب والسنة والبعث والنشور بل القيامة عند هؤلاء بنفس الموت كما يقولون الانسان اذا مات قامت قيامته حيث انهم بعد الموت قد خرجت الروح وتعلق بالقالب المثالى والبدن البرزخى المقدارى الى ان ينشأ فى القيامة لنفسه جنة وبقيت مع البدن البرزخى من دون الاحتياج الى جنة الرب ولا يكاد ينقضى تعجيبى من هؤلاء فكيف يكون لهم جزء على هذه المذاهب الفاسدة وهل يكون العلم المطلوب للشارع هذا العلم افلاتنظرون الى الروايات .

وماورد فى رواية طويلة المشتملة على علامات آخر الزمان الى ان قال علمائهم شرار خلق الله لانهم يميلون الى الفلسفة والتصوف .

وقال ايضاً فى توحيد المفضل تعساً وخيبة لمنتحل الفلسفة كيف عموا ولا يخفى انه يكفى انكار عالم المثال من هذا المحقق افلا يرون استحالة قيام الصور بدون المادة وهذا القول مساوق للقول بالتعيش فيما بين السماء والارض فاذا كان ارض المحشر غير مادى فكيف يستقر عليه الخلائق فاذا كان الصراط من هذا القسم فكيف يقع عليه مرور جميع الناس فظنى ان اصحاب هذه الاقاويل لو انكروا رأساً كما انكروا كثيراً كان اولى بمثل هذا التوجيهات فانه اغراء بالجهل للمحصلين بخلاف الانكار .

ومما يدل على بطلان عالم المثال صريح الروايات فى ان الروح جسم رقيق لطيف فكيف تكون الروح فى العالم المقدارى مع ان نفسه جسم وكيف يتعلق الجسم بالبدن المقدارى فعالم البرزخ مملوءة من ارواح المؤمنين والكافرين والكل جسم وكيف كان فلا بد من الاعتقاد و اليقين بكلمات الشرع ولو لم يكن بعضها

معلوما او ظاهراً لنا كعالم النوم ان لم يفهم حقيقته من انه روح مع بدن المثالى الذى ايضا جسم او الروح فقط .

وكذا بعض الاخبار الظاهر فى ان الروح مع الجنازة داخل فى المشايخين ثم دخل القبر وكذا ما قال امير المؤمنين عند وقوفه على وادى السلام فقال بما حاصله يابن نبأته لو كشف عنك الغطاء لرأيت ارواح المؤمنين جلسوا جميعا ويتحدثون . وبالجملة لاشكال فى ان الروح بعد خروجها عن البدن تتعلق بقلب مثالى مثل قلبه فى الدنيا وتتنعم معه فى جنة الدنيا الى يوم القيامة فتنتقل الى الجنة التى وعد المتقون وهى موجودة مخلوقة للواردين فيها لانه بعد ذلك تنشأها النفس كما انك عرفت ان هذا البدن الذى فى الشرع غير البدن المثالى الذى اثبتته اصحاب عالم المثال وكيف يمكن التصديق بجنات يكون قوامها على عدم الغفلة من منشأها بحيث لو غفل عنه لزلت مع زوال حورها فهذه الحور العين قوامها وقوام زوجتها بعدم غفلة الزوج عنها بحيث لو توجه الروح الى حور اخرى لزلت الاولى وعدمت بالمره بل الغفلة عن اصل جنته يوجب زوال جميع ما كان له ويحتاج الى بناء وتأسيس جديد تدبر فى علوم البشرية .

وظاهر الروايات والايات وخصوص ماورد فى المعراج كانت الجنة والنار مخلوقين وحينئذ كان انشاء النفس وايجادها تحصيلا للحاصل فانه بعد خلقتها لا مجال لايجادها النفس .

وكذا صريح الايات والروايات دخول النبى فى الجنة فهل يكون النبى داخلا فيما انشأه نفس انسان ولو سلم قدرتها عليه وايجادها فى الخارج سبحانه الله ما قبح هذا القول والنبى ﷺ دخل فى الجنة وتكلم مع جبرائيل وأكل من تفاح الجنة ودخل حول الجحيم ورأى فيها العصاة ذكورا واناثا بأشكال مختلفة معلقة باشعارهن ونحو ذلك والسؤال عن الجبرائيل عن اعمالهن وقوله له بأنهن لم يجتنبوا من الرجال ونحو ذلك فهل هذا مما انشأه النفس بعد القيامة .

وايضاً ظاهر المتواترة من الاخبار فى موارد متشعبة الدالة على ان المؤمن اذا



فعل كذا فله الجنة والعالم اذا سوّد ورقة من العلم اعطاه الله بكل كلمة مدينة في الجنة فهل يكون العالم محتاجاً الى هذه المدائن مع قدرته على ايجادها في الخارج .  
وايضاً هل يمكن للمتناهي ان يخلق مالا يتناهى وايضا ماورد بمضمون ادون  
اهل الجنة اذا دخلها اعطاه الله ثمانية مائة حور عين واربع من نساء الدنيا أيكون ذلك من فعل الله او فعل النفس وايضاً لو كان الجنة والنار من منشآت النفس لما كان موجوداً فعلاً اذ الغرض بعد القيامة يدخلون المؤمنين فيما انشأهم مع ان صراحة آيات الجنة والنار و الروايات هو موجوديتهما فعلاً والنبي في ليلة المعراج دخل في الجنة الموجود في الخارج باذن الله وقدرته ونستجير بالله من هذه الكلمات التي يليق بأن منعت الارض والسماء بركاتهما وعجباً لحلم الله تبارك وتعالى وعدم اخذه عباده بمثل هذه الموهومات فالقرآن الكريم مصرح في أكثر آياته بما لا يحتمل ذو مسكة تجردها وعدم مكانها ومع ذلك انكر العارف والصوفي مكانها وماديتها .  
وقال بأنه لا يحتاج الجنة والنار الى المكان في الخارج بل مكانها في النفس فعليه كان جميع المؤمنين خالقين وان جميع نعم الجنات فعل المؤمنين قد اوجدوها في الخارج لانفسهم فجميع النعم المنسوبة الى الله وانه يجعل للمؤمنين واعطاهم من فضله كذب محض .

وايضاً لازم ذلك عدم مخلوقية الجنة والنار فعلاً اذ الفرض ان المؤمنين في يوم القيامة يخلقون وينشئون فكيف يجمع بينهما وقال الصدوق (ره) واعتقادنا في الجنة والنار انهما مخلوقتان وان النبي ﷺ قد دخل الجنة ورأى النار حين عرج به انتهى فان قلت هذا اعتقاد الصدوق وليس احد متعبداً بفهم الغير قلت اعتقاده وفهمه ناشئاً من ظهورات الكتاب والسنة اللتين كانتا سندين لجميع المسلمين ممن اعتقد بالله ورسوله لا مناص له من الاخذ بظواهر قولهما ولو لم يصل فهمه اليه كما عليه ابو علي وقوله بتصديق النبي بأمر المعاد ولو لم يصح عنده من حيث البرهان .  
ومن المعلوم ان من علم بأن الله قادر على كل شيء لا يقع عليه اشكال في ذلك لافى أمر الاحياء ولا في أمر المكان وغير ذلك وليس من الايمان من اعتقد بكون

نعم الجنة بلا مادة حتى لا يحتاج الى احياء العظام مع قوله «وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل شىء عليم» والضمير فى يحييها راجع الى العظام البالية التى اخرجها المنكر من الجدار استهزاء برسول الله .

وقال هذه العظام يرجع فى الاخرة فاحياء نفس العظام والذرات عبارة عن المعاد الجسمانى الذى كان متفقاً لجميع الفقهاء العظام فان هذا البدن قد اصابه ألم العبادات وترك المعاصى او انه قد اشتغل بالمعاصى والشهوات .

فمن عدل الحكيم ان يحييها للثواب والعقاب لابدن آخر ولو كان مثل بدن الدينوى بحيث يعرفه الكل ويقال هو هو كما هو قول الفلاسفة والعرفاء فانهم يقولون حقيقة الشىء بصورته لابعادته والمادة اخذت على سبيل الابهام وقد مثلوا بذلك بالسريز وانه سريز فى أى صورة كان وفى ضمن اى مادة وقع كان مادته من نحاس او حديد او ذهب او فضة او خشب فيقال انه سريز فالانسان من اول طلوعه الى آخر غروبه كان فى ضمن بدن يقال فى آخر عمره انه زيد الذى كان قبل خمسين سنة فالبدن فى تبديل وتبدل فى كل آن وساعة وفى تغييرات فى كل آن من السمن والهزال والصحة والمرض .

ومع ذلك يقال انه هو هو فلا يحتاج الى جمع الذرات الفانية .  
وانت اذا شاهدت نفسك فى سريز مسن الذهب مثلاً اذا بدل بالحديد بعين هيئته الاولى فهل تحكّم بأنه السريز الاول ام تحكّم بأنه غيره ولا أظن ان تحكّم بالاول فالمعاد الجسمانى صحيح عندهم لكن بهذا المعنى لا بمعنى احياء الاعضاء المتفرقة .

قال صدر المتألهين فى شواهد الربوبية ماهذا لفظه فاذا تمهدت هذه الاصول انكشف ان المعاد فى يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً وان تبدل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح فى بقاء شخصية البدن فان تشخص كل



بدن انما هو ببقاء نفسه مع مادة مّا وان تبدلت خصوصيات المادة حتى انك اذا رأيت انسانا فى وقت سابق ثم تراه بعد مدة كثيرة وقد تبدلت احوال جسمه جميعا بخصوصياتها امكنك ان تحكم عليه بأنه ذاك الانسان فلاعبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية .

بل الحال كذلك فى تشخص كل عضو منه ولو كان اصبعاً واحداً فان له اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً واعتبار كونه فى ذاته جسماً متعيناً من الاجسام و اسم الاصبع واقع عليه بذلك الاعتبار لا بهذا فتعيّنه بالاعتبار الاول باق ما دامت النفس تتصرف فيه وتستعمله وتحفظ مزاجه وتقلبه كيف تشاء وتعيّنه بالاعتبار الثانى زایل لاجل الاستحالات الواقعة فيه فبعد حشر النفوس وتعلقها باجساد اخرى غير هذه الاجساد ليس لاحد ان يقول ان هذا البدن المحشور غير البدن الذى مات وليس له ان يقول ان هذا بعينه ذاك فان هذا من الذهب وذاك من النحاس بل له ايضا ان يقول ان هذا ذاك بعينه الخ .

ونظيره ما فى عرشته وقال السبزوارى فى منظومته الفريدة الثانية فى المعاد الجسمانى الى ان قال الفريدة الثالثة فى بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوى كما قلناه و الحق عينية اى عينية البدن الاخرى للبدن الدنيوى لامتلية بحيث لو رآه احد يقول هو هو بعينه وهو فلان الذى كان فى الدنيا ومن انكر هذا انكر الشريعة والبرهان عليه من وجوه منها ما اشرنا اليه بقولنا اذ شيئية اى شيئية البدن بصورة التنوين عوض عن المضاف اليه اى بصورته لما تقرر ان شيئية الشئ بصورته لا بمادته فالسرير سرير بهيئته لا بخشبته والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده انتهى .

ولا يخفى مافى هذه المطالب ومافى الكتاب والسنة فانا ولو سلمنا صحة كل ما قالوه وانه يصدق على هذا الانسان الذى على بدن آخر نفس الانسان الذى كان فى الدنيا او نفس انسان الذى كان اول ولادته لكن نقول هل يكون قوله تعالى

قل يحييها الذى الخ راجع الى امثال هذه المطالب مع ان الضمير كما عرفت راجع الى العظام .

وعلى ما ذكره لا يحتاج السى رد المنكر بهذه الايات بل لا يرد الاشكال على الرسول لوقال بمثل ما قالوا فيظهر منه ان الرسول ﷺ ادعى احياء العظام البالية والمتشقة فى اقطار السموات والارض واستبعد ذلك بنظر المنكر حتى مثل له ﷺ بالعظام البالية ورده الله بمثل ذلك .

وبالجمله ان ما ذكره الفلاسفة وان كان لو خلى وطبعه غير بعيد لكن المدعى انها على خلاف الكتاب والسنة وان المراد بمعاد الجسمانى هو ما يكون بمثل ما بينه الكتاب والسنة وهو جمع ذرات البدن الدنيوى كما صرح به فى قضية العزيز وحمارة واربعة طيور فى قضية ابراهيم عليه السلام وغيرهما قال صدر المتألهين فى الاسفار ما هو لفظه :

(فان قلت) النصوص القرآنية دالة على ان البدن الاخرى لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنيوى له .

قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لامن حيث المادة وتما كل شىء بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخص للانسان فى هذا العالم باق من اول عمره الى آخره بشخصه لكن لامن حيث مادته لانها ابداء فى التحول والانتقال والتبدل والزوال بل من حيث صورته النفسانية التى بها تحفظ هويته ووجوده وتشخصه .

وكذا الكلام فى كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والاشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة فالعبرة فى حشر بدن الانسان بقاءه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمه لا من حيث مادته المعينة لتبدلها فى كل حين فكما ان جهة الوحدة والتشخص فى بدن شخص واحد من حد الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الاعضاء والالات هى النفس ومرتبة مبهمه من المادة غاية الابهام .

ولهذا لا يقال لمن جنى فى الشباب وعوقب فى المشيب انه غير الجانى فكذلك



جهة الوحدة فى البدن الدنياوى والبدن الاخرى هى النفس وضرب من المادة المبهمة فكذلك تثاب النفس وتعاقب بالذات والالام لاجل ما صدر عنه من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح والاعضاء مع تبديلها فى الاخرة الى نوع آخر. وقال ايضا الاصل السابع ان هوية البدن وتشخصه انما يكونان بنفسه لاجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه لاجسده ولجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وان تبدلت اجزاؤه وتحولت لوازمه من اينه وكمه وكيفه ووضعها ومناه كما فى طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما فى المنام وفى عالم القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة اخرى كما فى الاخرة فان الهوية الانسانية فى جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هى هى بعينها لانها واقعة على سبيل الاتصال الوجدانى التدريجى ولاعبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة فى طريق هذه الحركة الجوهرية .

وانما العبارة بما يستمر ويبقى وهى النفس لانها الصورة التامة فى الانسان التى هى اصل هويته وذاته ومجمع ماهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبده ابعاضه واعضائه وحافظها مادام الكون الطبيعى ثم مبدلها على التدرج باعضاء روحانية وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية اذا بلغت الى كمالها العقلى بتقدير ربانى انتهى . والفلاسفة لم يكونوا مقيدى بالشرع بل جعلوا كل واحد منهم انفسهم كالنبي ويمشون طريقهم ويزعمون انه الصراط المستقيم والا فالحكيم الحقيقى هو الذى لا يعدل عن الشرع طرفة عين ويتبع الحكمة التى قد ورد من الله ورسوله كما قال عز من قائل ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة .

ومن المعلوم ان هذه الحكمة ليست بالحكمة المصطلحة التى تكون مبنية على اصول او هن من بيت العنكبوت وانت اذا نظرت بعين الدقة والعبارة فى جميع آيات الكتاب والسنة وما وصف الله الكريم فى كتابه من جميع النعم التى مالا عين رأت ولا اذن سمعت كما فى سورة يس والرحمن والواقعة وغيرها بل فى جميع السور الا ماشا ذوهل يصح جعل الجميع من منشئات النفس وجعل الكل فى نفس الانسانى .

فواسفا من خسران الانسان فى تجارته الدنيا واشتبه امر الدر والنفايس عليه بالزجاج والاحجار فزعم الظلالة والجهالة هداية وعلما وقد صرف العمر تمامه وكان نتيجته القول بعدم واقعية الجنة والنار فى الخارج وان جميع ما يتصور الانسان فى الاخرة انما هو موجود فى ذاته لا فى غيره وليست بامور خارجة عن ذات النفس مباينة لوجودها بل قائمة بالنفس ومحصله يرجع الى ان النفس لقوته يجعلها ويخلقها ويتصورها هذه الامور التى ليس لها مادة اصلا فى الخارج وان الجنة والنار بجميع ما فيها مخلوق لنفس الانسان .

ونظيره فى السخافة قول حكماء المشاء بأن النفوس الناطقة بعد الموت يتعلق بعد المفارقة عن البدن بالاجرام السماوية ويكون جرم الفلك موضوعاً لتخيلاتهم فعلى قولهم لامعاد ولا القيامة ولا الجنة ولا النار فى البين وانما يكون منشأ توهم هذه المبسبان الفاسدة ماتخيلوا بنظرهم القاصر من الاشكالات وهى امور: الاول ان المعاد الجسمانى يحتاج الى محل ومكان وهذا المكان ان كان داخل فى هذا العالم لزم التداخل فى الاجسام وهو محال وان كان فى خارج هذا العالم فوجوده خلاف البرهان. وقد عرفت ان صدر الدين قد اجاب عن الاشكالات بما لا يرضى صاحبه من عدم الاحتياج الى المكان لان الجنة والنار ليسا خارجا عن ذات الانسان بل داخلا فى ذات الانسان وان بدن الجسمانى عبارة عن الوجود الخيالى وهو موجود بايجاد النفس قائم بها بقيام الصدورى فالجنة والنار متصورات للانسان فلا يحتاج الى مكان . وليت شعرى بأن جنسة التى عرضها السموات والارض كيف يناسب خيال النفس ومتصوراتها وايضا صريح الايات ان كلها من فعل الله ومخلوقاته لا فعل النفس ومخلوقاتها ولم يكن فى جميع الشرع اشارة الى ذلك وان للنفس هذا الاقتدار وانه ينشأ الجنات بل كلها من فعل الله بلا واسطة فلا يمكن ايجاد لبنة حقيقية لغير الله حتى للانباء والاولياء بل كل داخلون فى رحمة الله ونعيمه فضلا منه وكرما. الثانى من الاشكالات على المعاد اشكال التناسخ بيان الاشكال انه لو جاز عود الروح الى البدن لزم التناسخ وهو محال فعود الروح الى الابدان محال فلامعاد .



وقد اجاب الصدر عن ذلك اولا بأن هذا النحو من التناسخ ليس بمحال ثم قال بأن بطلان التناسخ غير قابل للتخصيص فلزمه عود الروح الى البدن محال فلا معاد بمعنى الشرع ولا يخفى في امثال هذه الاشكال ومال ذلك الى انكار اصل الشرع وعدم قبول القرآن والرسول المنزل عليه وكم من آية صرحت باحياء الاموات مثل انه على رجعه لغادر يوم تبلى السرائر .

وقوله ايحسب الانسان ألن نجمع عظامه بل قادرين على أن نسوي بنانه وهي طرف الاصبع مثل قل يحيتها الذي الخ وحياتها عبارة عن عود الروح الى الاجساد البالية وحيث ان اريدوا بالتناسخ عود الارواح الى ابدانهم الدنيوية فانكاره انكار الدين وان اريدوا غير هذا التناسخ كادخال روح شخص او حيوان الى بدن آخر فهذا لاربط له بالشرع بل بطلانه من ابداه البديهيات .

الاشكال الثالث: لزوم اعادة المعدوم .

الاشكال الرابع: شبهة الاكل والمأكل .

الاشكال الخامس: كون الارض محدودة متناهية والنفوس غير متناهية واجتماع غير المتناهي في المتناهي محال .

الاشكال السادس: ان الجنة والنار مخلوقان بمقتضى الكتاب والسنة وهما على الفرض جسم وجسماني وهما ان كان في السماء لزم تداخل الاجسام وان كان فوق فلك الافلاك فلا يكون هناك شيء .

ولا يخفى انه على اساسه وان كان لا يلزم هذه الاشكالات فانه لا يعاد معدوم بل كان البدن هو الاول الذي انتقل من المادية الى عدمه وايضاً لامادة في البين كي يلزم الاشكال للاكل اوالمأكل وهكذا ساير الاشكالات لكنه يلزم من هذه الاجوبة انكار القرآن والرسول اذ انكارهما انكار ظاهر كلماتهما وهو واضح .

ومن العجيب انهم قائلون بهذه الموهومات الثابتة عندهم في القرون السابقة مع ان بطلانها في عصرنا الحاضر كالشمس في رابعة النهار وهذه الاشكالات كلها مبنية على هيئتهم القديمة التي يتصور منها طبقة فوق طبقة الى أن يصل الى تسعة

طبقات و يكون وسطها مر كز العالم و فوق الجميع فلك الاطلس و فلك الافلاك و فوقها لاخلاء و لاملاء و كل هذه الكرات مر كوز و ثابت فى فلكها كالوتر الثابت فى الحجر و يتحرك بتبع حركات الكرات و لا يمكن الدخول فيها لحصول الخرق و الالتيام . فانكار المعراج الجسمانى على هذا الاساس و انكار مكان الجنة و النار على هذا الاساس و الحشر و المعاد على هذا الاساس و فى هذا اليوم قد اثبتوا بطلان الكل و ان الاقمار و الشمس كل فلك يسبحون كالحوث فى البحر .

و المراد من الافلاك هو مدار الكواكب لافلك ذو جسم فلا فلك و لا شىء يكون القمر مر كوزاً فيه بل القمر و الشمس و ساير الكواكب يسبحون فى مدارها و هذا الفضاء و غير متناهية لاول لها و لا آخر فلو كان امثال الجنة و النار مع سعتهما الوف بدل واحد لكان مكانهما اكثر من نفسها فالفضاء غير متناه و الكواكب غير متناه و كل من هذه النجوم مدينة مثل مدينة الارض بل هو اعظم بمراتب .

كما قال امير المؤمنين فالهيئة البطلميوس و الافلاك التسعة و الفلك الافلاك كلها موهومات و حركة نفس الكواكب فى هذا العصر و حركة الارض وضعاً و انتقالاً دون الشمس و تحقق الليل و النهار بحركة الوضعية من الارض و الفصول الاربعة بالانتقالية منها فى هذا العصر من أبده البديهيات .

و من لم يكن مقيداً بالقرآن و مافيه و التأمل فيه و جعل علومه هو المعيار كان يليقاً بأن يقع فى موهومات يظهر فسادة لعلماء الافرنج و الاروبا بحيث كانوا هؤلاء مع كفرهم يصدقون القرآن العظيم و من المسلميات عند القدماء و اتباع الهيئة البطلميوس كون الليل و النهار كما عرفت مستنداً بحركة الشمس و من المسلميات فى هذا العصر خلافه و ان الليل و النهار منشأها حركة الارض لا الشمس كيف و انهم يسافرون فى كرة القمر و المريخ و امكان ان يكشف لهم فى قرون آتية اكثر من ذلك بمراتب و هل يصح للعامل ان يصرف وقته فى علوم نتيجته بطلان الجنة و النار و انه لو كانا فأين مكانهما .

نعم من زعم ان العالم بمنزلة بصل كان وسطه مر كز العالم و طبقاته الكرات



المحيطة بعضها فوق بعض والاقمار بمنزلة الوند الثابت فيها فيتحرك نفس الكرات ويتحرك الاقمار والشموس والنجوم بتبعها ولا يكون فوق هذه الكرات شيئاً لابد له من انكار الجنة والنار والمعاد الجسماني والغفلة عن امكان كون الجنة احد هذه الكواكب الذى لا يمكن الوصول اليها للبشر والنار ايضا ولعمري ان ظننى ان الجحيم عبارة عن كرة الشمس .

وأما نفسها أو شمس أخرى غير هذه حيث ورد ان من وراء شمسكم هذا اربعون شمسا بين كل واحدة منها مسافة اربعون سنة فأى مانع فى أن يكون النار احدى هذه الشموس كما يظهر من بعض الروايات وانه يكره التوضى او الغسل بماء يقع فى الشمس وكذا بماء المعدن معللا بما حاصله انه من آثار الجحيم .

وتأمل فى الايات مثلا قوله تعالى قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومى يعلمون بما غفر لى ربي فهل المعنى ادخل الجنة التى صنعت بيد الله او الجنة التى من صنع النفس فلا معنى للامر بدخوله فى فعله ومثل قوله وزوجناهم فالتجويز بحور عين هل هو مقدارى فقط بمقدارى وهل التزويج من فعل الرب فلا يكون للنفس وايضا هل هى من مخلوق الرب فلا تكون من مخلوق النفس وانت اذا تأملت فى جميع آيات الكتاب تجد فساد ما سودوا فى اوراق كتبهم .

ثم سلمنا صحة ترك ظواهر الكتاب والسنة والاخذ بقول مثل السهروردي ومحبي الدين و صدر الدين فى مقابلتهما وقلنا بصحة ما قالوا من ان النفس ينشأ ويوجد لنفسه جنات عدن وهل يصح ذلك فى الجحيم ايضا وان النفس يوجد لنفسها فى ذهنها او فى خارجها او غيرها من المؤمنين او جدها للفاسق منهم والكل فاسد وحيث لا يتصور فيها ما قالوا فى الجنة فأتى الصدرى تارة بما لا محصل له واخرى بما لا حقيقة له. فحاصل كثير من عباداته ان جهنم عبارة عن الدنيا وان التاملات الواقعة فى الدنيا هى جحيمه وفى اسفاره بعد كلماته فى الجنة وعدم احتياجها الى مكان وانها من منشآت النفس قال ما لفظه واما دار جهنم فهى ليست كذلك لانها ليست داراً روحانية خالصة بل هى مكدره مشوبة بهذا العالم فكانها هى هذا العالم انساق الى

الآخرة بسائق القهرمانى وزمام التسخير فالجهنمى يريد ما لا يجحده ويشتهى ما يضره ويفعل ما يكره ويختار ما يعذبه ويهرب عما يصحبه الى ان قال :

فقد تبين مما ذكرناه ان دار جهنم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشأة حقيقة ومنزل حقيقى مباين لعالم الدنيا وعالم الجنان بل هى حالة ممتزجة ونشأة اضافية منشأها ومبدؤ كونها هو جوهر الدنيا منتقلا الى القيامة الى ان قال .

ومما يؤيد ما ذكرناه من ان جهنم ليست بدار حقيقية متصلة انها صورة غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت ان رحمة الله ذاتية واسعة كل شىء والغضب عارضى الى آخر عباراته التى تركها اولى واجدر من ذكرها .

قال فى عرشه قاعدة فى خلود اهل النار فيها هذه مسألة عويصة وهى موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشف وكذا بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب عليهم الى ما لانهاية له او يكون لهم راحة ونعيم بدار الشقاء جهنم عند منتهى مدة العذاب الى اجل مسمى مع اتفاق الكل على عدم خروج الكفار من النار وانهم ما كثون فيها الى ما لانهاية له فان لكل من الدارين عماراً ولكل منهما ملؤها والاصول الحكيمية دالة على ان القوى الجسمانية متناهية وعلى ان القسر لا يدوم على طبيعة واحدة وعلى ان لكل موجود غاية ينتهى اليها وعلى ان مآل الكل الى الرحمة الالهية التى وسعت كل شىء الخ .

والظاهر من العبارات التى نقلتها والتى لم نقلها هو مضافاً الى عدم الخلود هو ان جهنم لم يكن دار عذاب ونكال واغلال بنحو ما فى الكتاب بل قد يقال ان العذاب من العذب وقد يقال ان الدوام والخلود باعتبار النوع لا الشخص فنوع العذاب فى جهنم باق وان انتفى من شخص .

وكيف كان فحاصل جميع عبارات كتبه عدم تحقق الجنة والنار بما هو الظاهر من كلام الله تعالى وانه من منشئات النفس والاشكال لا يختص بالجنة بل هو جار فى النار ايضاً مع ان النار لا يصح كونها من منشئات النفس وكذا لا يصح الجواب عن كون مكان الجنة والنار فى الارض التى هى من منشئات النفس فهل يتوهم عاقل ان



يقع جميع جزاء الاعمال للعباد في ارض انشائها النفس فهل ينشأها قبل النشور وبعده والاول كما ترى والثاني يتوقف على انشاء الارض قبلا كي تقعوا فيه ولو كان المراد انشاء ارض من الله غير هذا الارض اى ارض مقدارى فقط فيعود الاشكالات بأجمعها فلا يصح ارادة الارض الا ارض يمكن القرار فيها وهو مادى لا محالة نعم يمكن تبديلها بأرض اوسع وأعلى من جهات لكنه لا يصح منها ارادة المجردة عن المادة .

وبالجملة الاشكالات من حضرات المنكرين للمعاد كثير وقد ذكرنا عمدتها كي يعلم انها مما لا اساس لها اصلا .

ثم ان هذا اجمال من معاد الاشراقين والصوفية واما معاد حضرات المشاء فقال السبزواري في منظومته (وبعضهم) كالشيخين ابى نصر وابى على (قد صححوا) المعاد (الجسمانى بالجرم من أفلاك أو) من (دخانى) حتى (يكون موضوعاً لتصويراتهم) لكون القوى المدركة للجزئيات جسمانية (من فايراتهم) ان كانوا من الاشقياء (وتنويراتهم) ان كانوا من السعدا انتهى .

انظر الى علوم البشرية حتى عظم فى نفسك مقام رسول رب العالمين وقسم معاده بمعاد القوم وكيف تصح لنفس تصحيح القول بجواز تعلق النفوس بعد الموت بالاجرام الفلكية او الدخان فالبدن على زعمهم بالموت فنى وفسد والنفس الباقية منه قد تعلقت بالاجرام الفلكية فعلى فرض صحة الجرم الفلكى سوى الكواكب الواقعة فيها كان مآل الانسان مع جميع أعماله وعباداته الى كرة من الكرات مع انه لا كرة فى البين سوى النجوم والكواكب والاقمار والشموس وكلها ارض كأرضنا ومدينة كمدينتنا .

فحاصل معاد هذه الجماعة من الفحول الحاق الروح بأرض سماوى والسموات مع ما فيها يضمحل ويفسد يوم القيامة فلانفس ولا ذات نفس يا حسرة على العباد ما يأتهم من رسول لهداتهم و تعليمهم الا كانوا به يستهزؤون اما بنفسه الشريف .  
واما بقوله المتين العظيم وهل يليق من مثل ابى على مع انه علم فى التحقيق

والتدقيق هو الذهاب الى الحاق النفس بعد خراب البدن بالاجرام الفلكية وهل يكون هذا القول قابلا لان ينظر فيه او التأمل فيه وعليه كان قول القائلين بالمثال اولى منه بمراحل لما عرفت من عدم تحقق فلك و كرة فى هذا العصروان المراد بالكرة مدار الكوكب والكواكب والكرات المماس بعضها مع بعض بحيث كان سطح المقعر مماساً مع سطح المحذب مما لا اساس له اصلا فعلى علوم العصرية قد زال معاد المشاء بخلاف معاد الاشراقيين فان الكل واقعون بنحو العكوس فيرى كل منهم عكسا كما ترى فى تلويزيون حيث انها مقدارى فقط فله وجه والكل خطاء .

(فان قلت) لعلهم لاينكرون المادة ايضاً .

ويمكن ان يقولوا بمادة مناسبة لعالم الاخرة .

( قلت ) صريح عبارات القوم ان عالم المثال عالم مقدارى فان جميع موجوداتها حينئذ من المجردات المقابلة للمادة بأى معنى يقصد وان كان قد يرى فى بعض العبارات مادة مناسبة للعالم الاخرة لكن الكل متفقون بعدم المادة المعروفة لها فيكون لها مجرد المقدار .

(فان قلت) قد ثبت فى شرعنا بعض ماورد فما لايمكن الالتزام به الا بالعالم المثال مثل بعض المعجزات عن الائمة كتحقق وجود الاسد الحاصل عكسه بالجلباب و ككون امير المؤمنين فى ليلة واحدة فى أمكنة متعددة مسن أول الليل الى آخره فلا بد اما من الالتزام بعالم المثال أو رد هذه المعجزات .

(قلت) الالتزام بصحة أمثال هذه السعجزات لا يلازم صحة عالم المثال اما وجود الاسد الجارى بيد الامام الثامن (ع) فليس مربوطا بعالم المثال أصلا بل يده (ع) يد الله و ارادته ارادة الله يفعل باذن الله مايشاء فيجعل الصورة حقيقية باذن الله .

واما كون على بن ابي طالب عليه السلام فى أمكنة متعددة فسواء قلنا بعالم المثال أم لا كان الاشكال فيه بحاله فان البدن المثالى على هذا القول انما يكون بعد الموت و فراغ الروح عن البدن الدنيوى فلايجرى ولا يصح اتصاف البدن بالبدن المثالى قبل الموت فى حال اليقظة .



هذا اولا وثانيا بدن المثالى على قولهم لكل نفس بدن مثالى واحد لا اكثر من الواحد حتى بمقدار اربعين حيث كان حاصل الرواية فى ليلة كان عليه السلام فى اربعين امكنة فلا يصح ذلك على القالب المثالى الا فى مكان واحد بهذا القالب سواء كان بالطيران او بطى الارض او نحو ذلك لافى امكنة متعددة الا ان يكون فى امكنة متعددة فى ليلة واحدة بالتناوب والتعاقب بان يكون ساعة فى منزل وساعة اخرى فى آخر .

وبالجمله هذه المعجزة لا يرتبط بعالم المثال ولا يدفع الاشكال عنه اصلا فلا بد من تصويره بنحو آخر بان يجعل الله ملكا على صورته عليه السلام فى كل مكان ونفسه عليه السلام عند فاطمة عليها السلام وكيف كان فلا مجال للاشكال فيه حيث قالوا تنزلونا عن الربوبية وقولوا فينا ماشتم وعليه لا يكون امثال هذه المعجزات منهم سلام الله عليهم بالنسبة اليهم بهم ولولم يعلم وجهه لنا ولولا ذلك لم يثبت امر الرسالة والامامة وهذه المعجزة ليست اصعب من خروج ناقة صالح من الجبال وتعيشها فى الدنيا .

وغير ذلك مما يستحيل بحسب الظاهر لولا معجزة لرسوله او وصيه وكم له عليه السلام من امثال هذه المعجزة والفضائل له ولاولاده المعصومين عليهم السلام ونسل الله عز وجل ان يو قتنا للمعرفة بحالهم وقبول اقوالهم ولو كان بنظرنا عسر وصعب . ثم ان هذا مختصر مما يرد على هذا العلم ولذا قالوا عليهم السلام تأسا وخيبة لمنتحل الفلسفة وكيف كان فنسئل الله تعالى ان لا تزل قدومنا على امثال هذه الشبهات ويغفر لمن وقع فيها من غير تقصير فانهم على ظاهر الاسلام وكان فيهم الاوتاد والعباد مع الاقرار باصل ما جاء به الشرع وكيف كان فقد خرجت عما كنا بصدده لمناسبة او جيت ذلك والله هو الهادى الى الصراط المستقيم .

الحمد لله اولا و آخرا وقد وقع الفراق من هذه الاوراق بيد الحقير الذليل العاصى محمد رضا بن الحسين المشتهر بالمحقق عفى الله عنه وعن الديه فى سنة ١٤٠١ ويليهِ المجلد الثالث عشر فى احكام الخمس .

## فهرس الكتاب

الصفحة	العنوان
٣	فى استحاب زكاة مال التجارة
٢١	فى فضل مطلق الصدقات
٢٧	فى احكام مال التجارة وفروعاته
٣٩	فى احكام المستحقين
٤٥	فى بيان شرائط العاملين
٤٧	فى المؤلفة قلوبهم
٧٧	السهم الرابع والخامس فى الرقاب
٧٩	فى الغارمين
٨٩	لو صرف الغارم الزكاة فى غير دينه
٩١	فىما يتعلق بابن السبيل
٩٥	فى عدم جواز دفع الزكاة الى الكفار والمخالفين
٩٧	فى تمسك أهل السنة بالاجماع لامامة ابى بكر
١٠٠	ما يتعلق بأمر الخلافة
١٠٣	فىما يرد على الشارح المعتزلى
١٠٩	فىما دل على فضيلة ابى بكر ورده
١٢٥	اجمال فى الجبر
١٢٧	فى جواز اعطاء الزكاة بأطفال المؤمنين
١٣٥	فى اشتراط العدالة فى الفقير
١٣٧	فى عدم كون الفقير مما يجب نفقته
١٤١	فى عدم الزكاة على الهاشمى
١٤٩	فى جواز تولية الزكاة للمالك بنفسه
١٥٧	فى عدم وجوب البسط على جميع الافراد
١٥٩	يستحب تفضيل بعض المستحقين



الصفحة	العنوان
١٦٣	في جواز نقل الزكوة الى بلد آخر
١٦٩	فيما يتعلق بالعزل ووجوب الوصية بها
١٧١	في العبد المشتري من الزكوة اذا مات
١٧٥	في اقل ما يعطى الفقير من الزكوة
١٩٣	لو دفع المستحق شاة قرصاً فزادت زيادة متصلة
١٩٥	اذا استغنى المقرض الفقير بعين المال
١٩٧	القول في النية
٢٠٧	في زكاة الفطرة وفضيلة ليلة
٢٠٩	في شرائط وجوب زكاة الفطرة
٢١٥	في وجوب الصدقة عن نفسه وعن يعوله
٢١٧	في وجوب فطرة الضيف
٢٢١	في سقوط الفطرة عن الضيف والزوجة
٢٢٧	في فروع المقام
٢٣١	في الجنس الواجب اخراجه في الفطرة
٢٣٣	ما يجوز اخراجه في الفطرة أصلاً وما لا يجوز الا بالقيمة
٢٣٧	في أن الفطرة صاع
٢٤١	في وقت وجوب الفطرة
٢٥٧	في أن الفطرة بعد يوم العيد ساقط أو ...
٢٥٩	في مصرف زكاة الفطرة
٢٦٧	فيما يدل على حيوة الميت في القبر
٢٧٢	فيما يتعلق بعالم البرزخ
٢٧٣	في عالم المثال وبطلانه
٢٩٢	الاشكالات على المعاد الجسماني



















تمثال مبارک حضرت آیۃ الہ العظمیٰ جناب قاضی حاج شیخ محمد رضا محقق تهرانی  
مؤلف کتاب حقائق الفقہ